Dr. Joseph Schumacher

Univ.-Prof.

THEORIE DER GLAUBWÜRDIGKEITS-ERKENNTNIS DER ÜBERNATÜRLICHEN OFFENBARUNG

(DEMONSTRATIO RELIGIOSA)

I. Traktat der Fundamentaltheologie

INHALT

I. THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT.
1. Wissenschaft - Wahrheit - Gewissheit.
2. Entscheidende Momente der Wissenschaft (fragen - untersuchen - begründen; einheitlicher Gesichtspunkt - sachgerechte Methode - systematische Darstellung; Ethos).
3. Einteilung der Wissenschaft.
4. Stellung und Aufgabe der Theologie.
5. Bedeutung des Glaubens für die Theologie.
6. Einteilung der Theologie.

II. BEDEUTUNG DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE FÜR DIE PRAXIS DES THEOLOGEN, IHRE AUFGABE UND IHRE METHODE.
1. Empirie - Rationalität - Ideologieanfälligkeit.
2. Das rationale Argument (dreifache Motivation).
3. Grundhaltung des Fundamentaltheologen.
4. Glaube - Wissen.
5. Der Adressat.
6. Objektive Grundlegung.
7. Inhalte der Traktate.
8. Methode.
9. Ziel.
10. Wegbereitung des Glaubens und Zustimmung zum Glauben.

III. GEWISSHEIT - WAHRHEIT - GLAUBE.
1. Gewissheit.
   a) Gewissheit - Wahrscheinlichkeit.
   b) Objektive Gewissheit.
      α) Begriff (Gewissheit im analogen Sinne).
      β) Metaphysische, physische und personale Gewissheit.
   c) Subjektive Gewissheit.
      α) Begriff.
      β) Notwendige und freie Gewissheit.
      γ) Certitudo libera in causa; certitudo libera in effectu.
   d) Das Newman'sche Bündelargument.
2. Wahrheit.
   a) Ontologische und logische Wahrheit.
   b) Wahrheit als Brauchbarkeit.
   c) Theologisch wahre Aussagen.
   d) Mensch und Wahrheit.
3. Glaube.
   a) Äquivoker Begriff.
   b) Fides quae - fides qua.
   c) Glaubwürdigkeit.
   d) Personale Entscheidung.
   e) Grund und Bedingung des religiösen Glaubens.

f) Analysis fidei (Intellekt, Wille, Gnade).
g) Autorität als Problem.
h) Vermittlung des Heils.
i) Glaube - Zweifel.
j) Credere - cor dare.
k) Die subjektiven Glaubwürdigkeitsgründe.

IV. DIE FUNDAMENTALTHEOLOGIE IN DER SICHT DES KIRCHLICHEN LEHRAMTES

1. Fideismus und Traditionalismus.
2. Vaticanum I.
   a) DS 3009.
   b) DS 3019.
   c) DS 3015.
3. Vaticanum II.
4. Protestantismus und rationale Glaubensbegründung.
5. Fundamentaltheologie und Naturalismus (Rationalität, nicht Rationalismus).

V. GESCHICHTE DER RECHTFERTIGUNG DES GLAUBENS.

1. Anfänge im Neuen Testament und in der Patristik (1 Petr 3,15).
   a) Auseinandersetzung mit dem Judentum.
   b) Auseinandersetzung mit dem Heidentum.
   c) Ertrag.
2. Glaubensrechtfertigung im Mittelalter.
3. Glaubensrechtfertigung in der Neuzeit.
   a) Reformation (Bellarmin, Baronius, Cano).
   b) Aufklärung (Sailer, Gerbert).
   c) Entstehung der klassischen Fundamentaltheologie (iudicium credibilitatis - iudicium credentitatis).
   d) Immanenzapologetik (Wertfülle des Christentums, Subjekt).
   e) Der transzendentalanthropologische Ansatz Rahners.
      α) Das “übernatürliche Existential”.
      β) Apriorische und aposteriorische Fundamentaltheologie.
   f) Die praktische Fundamentaltheologie nach Metz.
      α) Glaube als Gesellschaftskritik.
      β) Die praktisch befreiende Dimension des Glaubens als Rechtfertigung der christlichen Hoffnung.
      γ) Die Begründung.
      δ) Das tiefere Anliegen.
      ε) Beurteilung.
   g) Kritische Würdigung der beiden Neuansätze.
   h) Akzente der klassischen Fundamentaltheologie heute.

VI. DER GEGENSTAND DER OFFENBARUNG IN MATERIALER UND FORMALER HINSICHT.

Exkurs: Die rationale Gotteserkenntnis als logische Voraussetzung der Offenbarung.

a) Erkennbarkeit einer Person als Voraussetzung für ihre Offenbarung.

b) Zwei Erkenntnisse: Gott existiert, die Offenbarung ist nicht menschliche Fiktion.
c) Gottes extramentale Existenz als Ergebnis der rationalen Gotteserkenntnis.
d) Voraussetzung der Gottesbeweise und ihre logische Struktur.
e) Kritik an den Gottesbeweisen.

1. Die Begriffe des Natürlichen und des Übernatürlichen.
   a) Natur - natura - physis.
   b) Natura - essentia inquantum principium agendi et patiendi.
   c) Das debitum naturae.
   d) Das supernaturale - ein indebitum und superadditum.
   e) Das supernaturale - ein relativer Begriff.
   f) Zwei Erkenntnisordnungen.
   g) Die potentia oboedientialis
   h) Das naturale desiderium in visionem Dei - Anknüpfungspunkt der Begnadigung des Menschen.
   i) Die nähere Bestimmung von Natur und Gnade in der theologischen Diskussion der neueren Zeit.
      α) Kastentheologie/Stockwerk-Denken.
      β) Aktive Potenz.
      γ) Faktische Aufnahme der Naturordnung in die Gnadenordnung.
   j) Würdigung.
2. Die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung.
   a) Naturordnung - Heilsordnung - Erlösungsordnung.
   b) Heilsgeschichte der Menschheit und Heilsgeschichte des Einzelnen.
   c) Die Erlösungsordnung und der allgemeine Heilswille Gottes.
   d) Chancen einer Vernunftreligion.
   e) Die Heils- und Erlösungsordnung als Begegnung von Personen.
   f) Die individuelle und geschichtliche menschliche Natur als Vollzugs- und Ausdrucksform der Heils- und Erlösungsordnung (Inkarnationsprinzip).
   g) Mittelbare Begegnung Gottes mit dem Menschen auch in der Offenbarung.
   h) Das Wie der Kommunikation Gottes mit dem Menschen.
   i) Ihr konkreter Inhalt.
   j) Die Problematik der Gewinnung der Gewissheit über die Heils- und Erlösungstatsachen.
3. Die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung als Geheimnisordnung.
   a) Der Begriff "Mysterium", seine Etymologie und seine Verwendung im Neuen Testament.
   b) Der Begriff in der Geschichte des Glaubens.
   c) Formale Einteilung der Mysterien.
      α) Natürliche und übernatürliche Geheimnisse.
      β) Übernatürliche Geheimnisse im weiteren und im engeren Sinne.
      γ) Absolut notwendige und relativ notwendige Geheimnisse.
   d) Der Wert uneinsichtiger Mysterien.

VII. DIE OFFENBARUNG IHREM BEGRIFF UND IHREM WESEN NACH.
1. Offenbarung und Theologie.
2. Offenbarung als Problem.
3. Etymologische und semasiologische Anmerkungen.

a) Offenbaren - ἀποκαλύπτειν - revelare.
b) Die hebräischen Termini für “offenbaren” und ihre Wiedergabe in LXX und Vulgata.
c) “Offenbaren” im Neuen Testament.

4. Die sachliche Bedeutung von “offenbaren” im Alten Testament und im Neuen Testament.
   a) Im Alten Testament.
      α) Tatoffenbarung und Wortoffenbarung.
      β) Offenbarungsmittel.
      γ) Offenbarungsmittler.
      δ) Eschatologische und apokalyptische Offenbarung.
   b) Im Neuen Testament.
      α) Anknüpfung an das AT.
      β) Tatoffenbarung und Wortoffenbarung.
      γ) Christusoffenbarung als Ziel der Heilsgeschichte.
      δ) Rückblick auf abgeschlossene Offenbarung.
5. Offenbarung in der Tradition.
6. Der dogmatische Begriff der Offenbarung.
   a) Kommunikation Gottes mit dem Menschen.
   b) Revelatio activa - revelatio passiva.
   c) Revelatio - inspiratio.
   d) Revelatio naturalis - revelatio supernaturalis.
   e) Revelatio supernaturalis in statu viae - revelatio supernaturalis in statu gloriae.
   f) Allgemeine nichtamtliche übernatürliche Offenbarung - besondere öffentlich-amtliche übernatürliche Offenbarung.
   g) Revelatio publica - revelatio privatae.
   h) Revelatio per legatum - revelatio ad legatum.
   i) Revelatio - fides.
   j) Offenbarung in gestalthaften Phänomenen und menschlichen Worten.
   k) Offenbarung - Wort Gottes - Schrift.
   l) Lehroffenbarung - Personenoffenbarung.
7. Unzureichende Bestimmungen von Offenbarung.
   a) Der intellektualistische Offenbarungsbegriff.
   b) Die Bedeutung des Wortes im Offenbarungsvorgang.
   c) Der aktualistische Offenbarungsbegriff.
      α) Darstellung.
      β) Kritik.
8. Privatoffenbarungen.
   a) Inhaltliche Abgrenzung.
   b) Kirchliche Approbation.
   c) Missbrauch.
   d) Bedeutung für die Kirche.
9. Der Abschluss der Offenbarung (Vollendung).
   a) Problematik.
   b) Der Abschluss der Offenbarung im Neuen Testament und in der Geschichte der Kirche.
   c) Das Wesen des Axioms.
   d) Die Vollendung der Offenbarung “mit den Aposteln”.

e) Offenbarungsgeschichte - Dogmengeschichte.

VIII. MÖGLICHKEIT DER OFFENBARUNG.

1. Bedeutung dieser Frage.
2. Naturalismus und Pantheismus.
3. Rationalismus und Liberalismus.
4. Vermittlung der Offenbarung.
5. Agnostizismus.
   a) Begriff und Wesen.
   b) Empirischer und idealistischer Agnostizismus (D. Hume, A. Comte, H. Spencer - I. Kant).
   c) Der Agnostizismus und seine Auswirkungen.
   d) Auseinandersetzung
      α) Widerspruch - Identitäts- und Substanzprinzip.
      β) Prinzip vom zureichenden Grund und Kausalprinzip.
6. Die analoge Aussageweise als die ermöglichende Form der übernatürlichen Wortoffenbarung.

IX. Die Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung (Wunder).

1. Wesen und Problematik.
2. Formen.
   a) Innere Beweggründe (Subjekt).
   b) Äußere Beweggründe (Lehre, Offenbarungsmittler und Wirkungen - moralische Wunder).
3. Wunder in der physischen und in der intellektuellen Ordnung.

I. THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT.

1. Wissenschaft - Wahrheit - Gewissheit.

Es geht uns hier um die Theologie als Wissenschaft und ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften.

Die Theologie erhebt den Anspruch, Wissenschaft zu sein. Was ist damit gemeint? Wissenschaftliche Erkenntnis ist auf Wahrheit ausgerichtet. Ihr geht es um die Erkenntnis der Wirklichkeit, dessen, was ist. Das ist bei der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht anders als bei der vorwissenschaftlichen. Vorwissenschaftliche Erkenntnis ist Erkenntnis des alltäglichen Lebens. Die wissenschaftliche Erkenntnis unterscheidet sich von dieser vorwissenschaftlichen Erkenntnis nur gradweise, nicht der Art und Gattung nach. In beiden Fällen geht es um die Erkenntnis der Wirklichkeit, die durch Beobachten und Denken erfolgt. Wissenschaftliche Erkenntnis will aber die Ergebnisse des Beobachtens und Denkens zur höchsten Gewissheit steigern. Dazu beschreitet sie einen besonderen Weg.

Alle Menschen streben von Natur aus nach Erkenntnis. Das stellt bereits Aristoteles am Anfang seiner Metaphysik fest[1]. Erkenntnis oder Wissen bedeuten gewiss sein über einen Sachverhalt. Es ist wohl zu unterscheiden zwischen Wissen und Meinen. Von Meinen kann die Rede sein bei unge-nügend begründeten Ansichten, die keine Gewissheit, sondern nur ein bestimmtes Maß von Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen können. Mit Meinungen aber gibt sich der Mensch aufgrund seines angeborenen Wissenstriebes nicht zufrieden. In der Wissenschaft geht es demnach um gewisse Erkenntnis der Wirklichkeit oder der Wahrheit. Bei dem, was existiert, fragen wir nach dessen Wesensgrund, das heißt nach dem Worin (causa formalis), wir fragen nach dem Wodurch (causa efficiens), nach dem Woraus (causa materialis) und nach dem Wozu (causa finalis).

In der Betrachtung der Weltwirklichkeit erkennen wir, dass diese ein Gefüge von Sachverhalten ist, die nicht einfach nebeneinander stehen, sondern innerlich zusammenhängen und in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen, also Vielfalt in der Einheit, die das Prinzip der Ord-

---

[1]Aristoteles: “πάντες ἄνθρωποι”; vgl. Edition Bekker, 980 a 2.

nung ist. Es gibt Organisches oder Lebendiges und Anorganisches und Unlebendiges. Es gibt materiell Sichtbares und geistig Unsichtbares, um nur einige grundlegende Sachverhalte zu nennen. Wenn auch das Einheitsprinzip insgesamt nicht so leicht sichtbar wird, so wird der Forscher bemüht sein, wenigstens einen Teil von Einzelsachverhalten in ihrer Einheit zu erfassen. Damit hätten wir das erste für die Wissenschaft charakteristische Moment: Sie geht immer ein einheitliches Sachverhaltsgefüge an, einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit, der sich als Einheit darstellt.

2. Entscheidende Momente der Wissenschaft (fragen - untersuchen - begründen; einheitlicher Gesichtspunkt - sachgerechte Methode - systematische Darstellung; Ethos).

Ein bestimmtes Sachverhaltsgefüge verlangt eine bestimmte Methode. Diese Methode wird bestimmt von dem Gegenstand, den es zu erkennen gilt, von seiner spezifischen Eigenart, von dem besonderen Gesichtspunkt, unter dem das Sachverhaltsgefüge angegangen wird sowie von dem Standort und dem Ausgangspunkt des Forschers. Methode meint demnach das folgerichtige durchdachte Vorwärtsschreiten zur Verwirklichung einer bestimmten Absicht oder Aufgabe. Die Grundakte dieser Methode sind: Fragen, untersuchen und Begründen.

Die Ergebnisse der Wissenschaft beanspruchen Allgemeingültigkeit und müssen grundsätzlich der Aufnahme und Nachprüfung aller offenstehen. Damit nun die methodisch gewonnene und einheitliche Erkenntnis eines Sachverhaltsgefüges an andere mitgeteilt werden kann, ist eine systematische Darstellung erforderlich, das heißt, es muss der methodisch erarbeitete Erkenntnisvorgang darstellerisch nachgezeichnet werden, damit die Nachprüfung und die Aneignung der Erkenntnis möglich wird. Darin, in diesem dritten Moment, wird der soziale Charakter einer jeden Wissenschaft deutlich.

Demnach sind für eine Wissenschaft drei Momente charakteristisch, der einheitliche Gesichtspunkt, die sachgerechte Methode und die systematische Darstellung. Das Wissensideal der Wissenschaft besteht also in der Erkenntnis eines einheitlichen Sachverhaltsgefüges in seinen

innerlichen Zusammenhängen. Wenn wir zu Beginn unserer Überlegungen sagten, dass die Wissenschaft stets die Ergebnisse des Denkens zu höchster Gewissheit steigern will, so können wir nun sagen, dass sie dieses Ziel zu erreichen sucht, indem sie ein einheitliches Sachverhaltsgefüge [unter einem einheitlichen Gesichtspunkt] mit einer bestimmten Methode angeht, um dann den Weg des Denkens und seine Ergebnisse in systematischer Darstellung nachzuzeichnen. Ist vorwissenschaftliches Erkennen mehr sporadisch und zusammenhanglos, so ist wissenschaftliches Erkennen umfassendes und einheitliches Erkennen, das Schritt für Schritt voranschreitet und über jeden Schritt in jedem Augenblick sich Rechenschaft ablegt. Wichtig ist dabei die höchste Sachlichkeit, in der man sich ganz von der Eigenart des Erkenntnisobjektes bestimmen lässt.

Die Methode wird bestimmt von dem Gegenstand, das heißt praktisch, dass die Geisteswissenschaften eine andere Methode verlangen als die Naturwissenschaften und dass wiederum die Theologie eine andere Methode verlangt als die übrigen Geisteswissenschaften. Nur der, der den Glaubensgegenstand der Theologie, die Offenbarung, durch den Glauben angenommen hat, kann auch diese Offenbarung sachgerecht erkennen.

Wenn man heute vielfach von der Freiheit der Wissenschaften spricht, so kann man damit nicht willkürliche Zügellosigkeit rechtfertigen, sondern die Freiheit der Wissenschaften kann nur darin bestehen, dass man als Wissenschaftler absolut der Sache, der Wahrheit verpflichtet ist. Freiheit der Wissenschaft bedeutet demnach Freiheit von sachfremden Zutaten, nämlich Ideologien oder äußeren Zwängen. Das weist bereits hier auf die ethischen Implikationen der Wissenschaft hin. Sachlichkeit ist ein Aspekt der Wahrhaftigkeit. Wissenschaft kann nicht parteilich sein. Das Ethos bestimmt unter Umständen auch die Auswahl der Forschungsaufgaben, etwa mit Rücksicht auf das allgemeine Sittengesetz oder die menschliche Gemeinschaft, und den Erkenntnisweg. Der Wissenschaftler muss bestimmte Gebiete vordringlich bearbeiten und gegebenenfalls bestimmte Bereiche von seiner Forschung ausklammern, sofern die Würde des Menschen dadurch in Frage gestellt wird. Der Mensch darf nicht alles, was er kann. Ich erinnere im Bereich der Medizin an die Experimente mit menschlichen Föten, an die Gen-Forschung und die Experimente mit dem sogenannten Retorten-Baby bzw. die außereheliche künstliche Befruchtung oder an Experimente, die der Kontrolle des Wissenschaftlers entgleiten.

[Der Sozialcharakter der Wissenschaft verlangt die stets nachprüfbare systematische Darstellung der Forschungsergebnisse].

3. Einteilung der Wissenschaft.

In der Scholastik galt der aristotelische Wissenschaftsbegriff. Dieser verlangt einen inneren wesensmäßig begründeten Zusammenhang zwischen den wissenschaftlichen Behauptungen und ihren Voraussetzungen und Beweismitteln. Das Ideal der Wissenschaft ist in dieser Konzeption die Mathematik. Dieser Wissenschaftsbegriff lässt sich aber nur auf allgemeingültige Wesensverhältnisse anwenden, nicht aber auf individuelle Besonderheiten. Von daher galt in der thomistischen Scholastik das Axiom "De individuis non est scientia". So erklärt sich auch die Tatsache, dass es in der Scholastik keine Geschichtswissenschaft gab.

Die Folge war, dass es bis ins 19. Jahrhundert hinein, zumindest an vielen theologischen Fakultäten, kein Geschichtsstudium gab, vor allem, soweit das theologische Unterrichtsmonopol in den Händen der Jesuiten lag, denn diese fühlten sich seit der Gegenreformation in besonderer Weise der scholastischen Methode verpflichtet, in der Geschichte keinen Platz hatte[2].

Der scholastische Wissenschaftsbegriff ist aber auch nicht auf die empirischen Naturwissenschaften anwendbar, die von daher mit ihrem Aufkommen heftige Kritik an Aristoteles übten. Daher lässt er sich nur begrenzt durchführen.

Im Grunde ist der aristotelisch-griechische Wissenschaftsbegriff auch nicht auf die Theologie anwendbar. Er lässt sich nur auf allgemeine Wesensverhältnisse anwenden. Für ihn gibt es eigentlich nur eine Wissenschaft, die Mathematik, und vielleicht noch die philosophische Spekulation. In der Theologie geht es um individuelle Besonderheiten. Die offenbarten Wirklichkeiten sind nicht in allgemeinen Wesensbegriffen fassbar, sondern sie sind jeweils von besonderer Singularität. Sie haben im allgemeinen positiv im Willen Gottes ihren Ursprung. Wenn Thomas dennoch bemüht war, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff auf die Theologie

---

[2]Vgl. Joseph Schumacher, Der "Denzinger", Freiburg 1974, 47-54.

anzuwenden, so war er sich natürlich des analogen Charakters dieser Anwendung wohl bewusst. Der aristotelische Wissenschaftsbegriff ist im äußersten Fall auf den spekulativen Teil der Theologie anwendbar, aber auch da nur begrenzt. Die Theologie hat aber heute mehr und mehr ihr Schwergewicht in der positiven Theologie, das heißt in der Erarbeitung des Materials der theologischen Spekulation, also der einzelnen Glaubenswahrheiten, anders ausgedrückt, im Erheben des Glaubensgutes aus den Quellen und in seiner Formulierung, also in der Antwort auf die Frage: Was gehört zum Glauben? Erst wenn diese Aufgabe geleistet ist, kann man versuchen, das Glaubensgut spekulativ zu durchdenken. Die erste Aufgabe der Theologie ist es, aufzuzeigen, was enthalten ist an Glaubenswahrheiten in der Lehre der Kirche und wo und wie diese Wahrheiten in den Glaubensquellen zu finden sind. Dann erst kann sie versuchen, eine gewisse Einsicht in die Glaubensmysterien zu gewinnen[3], das intelligibile am credibile zu erkennen, sich spekulativ mit diesem Glaubensgut auseinanderzusetzen. Das geschieht dadurch, dass sie den Sinn der Offenbarungsaussagen tiefer zu erfassen sucht durch den Vergleich mit dem, was sie auf dem Weg über die Natur erkennt, durch schlussfolgernde Verbindung von Offenbarungsaussagen oder durch die Verbindung einer Offenbarungswahrheit mit einer Wahrheit oder mit Wahrheiten des natürlichen Erkenntnisbereiches. Diese spekulative Aufgabe kann in der Theologie stets nur sekundär sein. Seit Augustinus spricht man hier von der "fides quaerens intellectum". Das wurde das besondere Programm der Theologie bei Anselm von Canterbury (+ 1109), wenn er sein theologisches Bemühen durch das Axiom charakterisiert: "Credo ut intelligam". Thomas von Aquin (+ 1274) bezeichnet die spekulative Theologie als eine Theologie, die fragt, wieso die Glaubenswahrheit wahr sei ("quomodo verum sit"). Demgegenüber fragt nach ihm die positive Theologie nach der Tatsache der Glaubenswahrheiten ("an ita sit"). Ersterer aber gibt er, wie schon gesagt, den Vorzug.

Der neuzeitliche Wissenschaftsbegriff, wie wir ihn entwickelt haben, ist weiter. Er begnügt sich damit, dass die Erkenntnisbemühung methodisch im erwähnten Sinne bleibt und zu einem begründbaren Aufweis ihrer Resultate kommt, sich auf ein bestimmtes einheitliches Sachverhaltsgefüge bezieht und das Ergebnis ihrer Bemühungen systematisch nachzeichnet und darstellt.

---

[3]Vgl. I. Vaticanum, s. III, c. 4, DS 3016.

Auf der Basis dieser Konzeption unterscheidet man Erfahrungswissenschaften (aposteriorische Wissenschaften), Prinzipienwissenschaften (philosophische spekulative Wissenschaften) und Wesenswissenschaften (apriorische Wissenschaften). Die Erfahrungswissenschaften widmen sich der möglichst sachgetreuen Erforschung der Erfahrungstatsachen und der darin deutlich werdenden Gesetzmäßigkeiten. Die Prinzipienwissenschaften führen das Erfahrungsmaterial auf darin erkennbar werdende metaphysische Prinzipien zurück, und die Wesenswissenschaften leiten, wie die Mathematik, aus einem vorgegebenen Begriff der Dinge deduktiv und konstruktiv Folgerungen ab.

4. Stellung und Aufgabe der Theologie.

Nun hat aber die Offenbarung Gottes stets auch Berührungspunkte mit dem natürlichen Erkenntnisbereich des Philosophischen, des Geschichtlichen, des Psychologischen, des Soziologischen, des Medizinischen, des Physikalischen, denn die Offenbarung bezieht sich auf das ganze Leben des Menschen, richtet sich an den Menschen in allen seinen Situationen. Daher muss die Theologie unter Umständen auch diese Bereiche in den Kreis ihrer Forschungen miteinbeziehen. Vor allem aber muss sie den Weg erforschen, den der Mensch gehen muss, um die Offenbarung Gottes als solche in den Blick zu bekommen und sie im Glauben anzunehmen. Diese grundlegenden Fragen bestimmen unsere Disziplin, die Fundamentaltheologie.

Wenn die Theologie sich so vielen Einzelgegenständen zuwendet, den Geschöpfen, den materiellen Dingen, den religiösen Texten, dem gesellschaftlichen Leben usw., so ist ihre Einheit gewährleistet durch die Einheit ihres Formalobjektes, beschäftigt sie sich doch mit dem, was von Gott geoffenbart ist, sofern es geoffenbart ist. Das einigende Band ist also die Offenbartheit.

5. Bedeutung des Glaubens für die Theologie.

Der Erkenntnisgegenstand der Theologie ist die Offenbarung. Die Offenbarung ist aber auf den Glauben ausgerichtet. Die Offenbarung will geglaubt werden. Sie findet ihren Reflex im

Glauben der Kirche. Der Erkenntnisgegenstand ist somit der Glaube der Kirche. Den Glauben kann man letztlich nur von innen her verstehen. Nach dem Selbstverständnis der katholischen Theologie ist der Glaube ein integrierendes Moment dieser Wissenschaft. Dabei ist sie auf die Kirche bezogen, denn es geht hier nicht um einen irgendwie gearteten Glauben, sondern um den Glauben der Kirche. Das Material der Theologie ist, jedenfalls im katholischen Verständnis, die Offenbarung Gottes, wie sie uns im Glauben der Kirche begegnet. Somit ist der subjektive Glaube eine entscheidende Voraussetzung für die Theologie, nicht für die Religionswissenschaft. - Theologie ohne Glaube ist also eigentlich Religionswissenschaft.

Nun kann man nur zum Glauben kommen, wenn man zu der Erkenntnis gekommen ist, dass dieser Glaube glaubwürdig ist. Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung muss daher in jedem Fall sichergestellt sein, nicht unbedingt durch eine wissenschaftliche Beweisführung, es genügt auch eine vorwissenschaftliche. Eine vorwissenschaftliche Beweisführung ist eine abgekürzte Form der Beweisführung. In der Regel ist diese die erste und für die meisten auch die einzige Form der Sicherstellung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Jedenfalls hat der Glaube immer eine Sicherstellung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung zur Voraussetzung.

Hat man aber einmal den Glauben gefunden, das heißt, ist man Gottes ansichtig geworden, so kann man die Glaubenszustimmung nicht mehr grundsätzlich in Zweifel ziehen, bis man zu einer wissenschaftlichen Beweisführung der Glaubwürdigkeit bzw. der Wahrheit des Glaubens gekommen ist (DS 3036). Daher kann es für den Fundamentaltheologen nur um einen methodischen Zweifel gehen bzw. eine methodische Ausklammerung des Untersuchungsergebnisses, die Glaubensüberzeugung selber kann nicht suspendiert werden[4].

Aus dem Gesagten geht hervor, dass der Wissenschaftscharakter der Theologie auch dem Nichtgläubigen verständlich gemacht werden kann, auch wenn er das Formalsubjekt der Theologie (Deus inquantum revelatus) nicht als Realität annimmt und daher kein inneres Verhältnis zur Offenbarungstheologie hat. Er muss aber die ernsthafte Methodik des Theologen zugeben und ihr vom Standpunkt der Offenbarungsgläubigkeit Legitimität zubilligen. Es wäre

---

[4]I. Vaticanum, Konstitution "De fide catholica", can. 6, DS 3036; dieser Kanon ist gegen Georg Hermes gerichtet.

jedenfalls menschlich fragwürdig, wollte man in Missachtung der Berechtigung des anderen, Glaubensüberzeugungen zu haben, die denkerische Beschäftigung des Theologen mit dem Glaubensinhalt als Spitzfindigkeit oder Phantasie bezeichnen. Hier liegt auch die Begründung für das Faktum, dass der säkularisierte Staat, der weltanschaulich neutral ist, theologische Fakultäten an Staatsuniversitäten als Stätten der Lehre und der Forschung unterhält. Die Rechtfertigung solcher Institutionen ergibt sich für den gläubigen Theologen aus der geglaubten Realität des Formalsubjektes der Theologie, des Deus inquantum revelatus, für den Nichtgläubigen aus der wissenschaftlichen Durchdringung des Glaubensgutes, von einem einheitlichen Gesichtspunkt methodisch und in systematischer Darstellung. Dass es sich hier um Realitäten handelt, die anderen Realitäten als solchen nicht nachstehen, das weiß freilich nur der Gläubige, aber der Nichtgläubige muss die wissenschaftliche Methodik der Theologie, prinzipiell jedenfalls, respektieren, und ihr von daher Legitimität im Kreis der Wissenschaften zubilligen.

Für die theologische Wissenschaft ist vor allem begriffliche Schärfe gefordert, da hier der Irrtum sehr oft nahe bei der Wahrheit liegt. Gerade im geistigen Leben, speziell in der Theologie, können ganz geringfügige Abweichungen verschiedene Welten bedeuten. Die Forderung nach einer möglichst klaren und damit auch zielstrebigen Darstellung ist in der Theologie von grundlegender Bedeutung. Hier gibt es die besondere Versuchung, einen theologischen Gedanken immer wieder mit anderen Worten zum Ausdruck zu bringen, aber dadurch verschwindet die gemeinte Sache leicht in nebelhafte Ungenauigkeit und bedeutungsvolle Dunkelheit. Die größere Lebendigkeit wird hier also erkauft um den Preis einer größeren Ungenauigkeit. Diese Art, Theologie zu treiben, die heute weit verbreitet ist, hat man oft als journalistische Theologie bezeichnet, die ihre Lebendigkeit mit Ungenauigkeit und Unklarheit bezahlt. Man muss hier wohl unterscheiden zwischen der wissenschaftlichen Theologie und ihrer katechetischen oder kerygmatischen Darstellung oder Vermittlung. Der Theologe bedarf eines Höchstmaßes an gedanklicher Klarheit. Erst wenn er selber diese Klarheit gefunden hat, kann er Dinge auch auf einer niedrigeren Ebene richtig darstellen bzw. so vorlegen, dass der Hörer davon angesprochen und zur Entscheidung geführt wird. Um dieser Klarheit willen eignet sich für die Theologie besonders die lateinische Sprache, die ja bekanntlich unübertreffbar ist in ihrer Prägnanz, in ihrer nüchternen Transparenz und Eindeutigkeit. Das ist der Grund, weshalb ich im folgenden

auch immer wieder auf lateinische Ausdrücke zurückgreifen werde.

6. Einteilung der Theologie.

Der Aufbau der Theologie bzw. die Abgrenzung der einzelnen theologischen Disziplinen ist natürlich variabel, je nach der besonderen Vorliebe oder den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit. Allerdings muss der Aufbau innerlich durchdacht sein, und es muss darin der innere Zusammenhang und die Harmonie zum Ausdruck kommen. Von großer Bedeutung ist hier nicht nur die innere Logik der einzelnen Disziplin, sondern auch die Zuordnung der Einzeldisziplinen zueinander.

Normalerweise teilt man die Theologie in historische, systematische und praktische Disziplinen ein. Zu den systematischen Disziplinen rechnet man die Fundamentaltheologie, die Dogmatik und die Moral. Gerade diese Bezeichnung ist fragwürdig, sofern jede Disziplin natürlich eine systematische Aufgabe hat, wenn sie Wissenschaft sein will. Außerdem ist die Systematik der Glaubenswahrheiten in jenen besagten drei Disziplinen nicht unbedingt die vordringlichste. Daher hat man verschiedentlich andere Einteilungsmodelle vorgelegt: So spricht Jakob Bilz in seiner Einführung in die Theologie[5] von der Untersuchung der Heilsökonomie in ihrem Werden, also dem Werden der Offenbarung (biblische Theologie) und ihrer Weitergabe und ihrem Weiterleben in der Kirche (kirchengeschichtliche Theologie), von ihrem Inhalt oder Wahrheitsgehalt (doktrinelle Theologie) und von ihrem Ziel oder ihrer Aufgabe (pastorale Theologie). Andere nehmen Dogmatik, Moral und Fundamentaltheologie als theologische Stammdisziplin, ordnen dieser die biblisch-kirchengeschichtlichen Disziplinen als vorbereitende Hilfswissenschaften vor und die praktische Theologie als ausführende Hilfswissenschaften nach[6]. Dabei hat man noch im einzelnen darauf hingewiesen, dass die praktischen Disziplinen jeweils aus dem Zentrum der Stammdisziplinen, der Dogmatik, herauswachsen, so zum Beispiel das Kirchen-

---

[5] Jakob Bilz, Einführung in die Theologie, Freiburg 1935, 49-63.

[6] Gaston Rabeau, Introduction à l'étude de la Théologie, Paris 1926, 235 (vgl. Dictionnaire de théologie catholique, tom. XV, col. 494).

recht und die Pastoraltheologie aus der Lehre von der Kirche, die Aszetik aus der Lehre von der Gnade[7]. Es gibt noch weitere Differenzierungen dieser Einteilung, die aber im Grunde nichts Neues bringen[8].

---

[7]Johannes Brinktrine, Offenbarung und Kirche I: Theorie der Offenbarung, Paderborn[2] 1947, 12-18.

[8]Vgl. Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie, Münster 1960, 116 ff.

II. BEDEUTUNG DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE FÜR DIE PRAXIS DES THEOLOGEN, IHRE AUFGABE UND IHRE METHODE.

Welche Bedeutung der Fundamentaltheologie als rationaler Grundlage des Glaubens heute zukommt, wird deutlich angesichts des wachsenden Glaubensschwundes auch in der Kirche, angesichts des immer größer werdenden Abstandes zwischen dem offiziell gelehrten Katechismus und dem, was der einzelne Christ davon in lebendiger, existentieller Glaubensüberzeugung realisiert - Karl Rahner (+ 1984) spricht von dem Herzenskatechismus -, und angesichts der Tatsache, dass der noch Glaubende immer wieder in die Defensive gedrängt wird und die Vermittlung des Glaubens nicht mit pastoralen Rezepten allein zu schaffen ist.

Im Bereich des Emotionalen sind dem Glauben gefühlsmäßig starke Stützen entzogen. Romano Guardini (+ 1968) hat bereits vor Jahrzehnten darauf hingewiesen, dass der Glaube des modernen Menschen eine gewisse Kargheit aufweist. Das geschlossene gläubige Milieu, worin der Glaube des einzelnen eingebettet war, gehört weithin der Vergangenheit an, so dass der Glaube immer mehr zu einer bewussten Entscheidung des Einzelnen wird. Eine solche aber kann nicht anders gefällt werden als auf rationaler Basis.

1. Empirie - Rationalität - Ideologieanfälligkeit.

Die entscheidenden Kriterien unseres Weltverständnisses sind Empirie und Rationalität. Erfahrung und rationale Begründung sind der Maßstab des Wirklichen. Diese empirische und rationale Weltsicht, wie sie heute zur Herrschaft gekommen ist, zur Alleinherrschaft müssen wir sagen, ist das Ergebnis einer langen Geschichte der Menschheit. Wie weit diese Herrschaft wirklich in allen Bereichen Geltung hat, das kann natürlich mit Recht gefragt werden angesichts der Ideologieanfälligkeit, die heute (vielleicht als Gegenschlag) trotz aller Rationalität zu beobachten ist. Immerhin aber erwartet und verlangt man bewusst die Rechtfertigung alles Wirklichen vor der Erfahrung und vor der Vernunft.

Gegen manchen Anschein erhebt die katholische Kirche auch heute noch den Anspruch, die

“Gemeinde des lebendigen Gottes” zu sein, “die Säule und Grundfeste der Wahrheit” (1 Tim 3,15). Davon ist auch das II. Vaticanum nicht abgegangen (LG 8.1.14). Da stellt sich die Frage, ob diese Wahrheit, dieser Anspruch, der zudem über Zeit und Ewigkeit entscheidet, als rational vertretbar ausgewiesen werden kann und akzeptabel ist.

Das Konzil bezeichnet Christus als das Licht der Völker und die Kirche als den Widerschein seiner Herrlichkeit. Es versteht die Kirche als das pilgernde Gottesvolk, das “erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet wird, wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt” (Apg 3,21; vgl. LG 48). Das sind anspruchsvolle Behauptungen, die das Konzil bei aller Aufgeschlossenheit für die Probleme des Lebens und der Welt und ihrer Eigengesetzlichkeit, bei aller Zuwendung zur Welt, zu ihren Möglichkeiten, Aufgaben und Gütern geltend macht.

Umso schärfer stellt sich für den einzelnen die Frage, ob er das mitvollziehen kann, ob er den Glauben der Kirche, so wie sie ihn verkündet, mitvollziehen kann und so sein Leben auf das Fundament dessen zu stellen, was man, wie es 1 Kor 4,18 heißt, mit den Augen nicht sehen kann.

Die Dringlichkeit dieser Aufgabe wird erhöht durch die Tatsache, dass eine ausgedehnte Literatur den Unglauben gegenüber der Kirche empfiehlt und propagiert[9]. Gleichzeitig ist das Angebot diesseitiger Lebenshaltungen in den Massenmedien permanent, auch wenn es hin und wieder einige Berichte “aus der christlichen Welt” gibt.

Die Frage nach den rational zu rechtfertigenden Grundlagen des Christentums bzw. des christlichen Glaubens erhält von daher über alles akademisch-wissenschaftliche Interesse hinaus eine existentielle Bedeutung. Sie wird zur Frage schlechthin - jedenfalls für die, die nicht schon eine endgültige Entscheidung gegen Kirche und Christentum gefällt haben. Darum nun, um die Frage der rationalen Begründung des Anspruchs der Kirche, geht es in der Fundamentaltheologie.

---

[9]Eine gute Zusammenstellung in: Der Männerseelsorger 16, Augsburg 1966, 122; vgl. auch Francis Jeanson, Vom wahren Unglauben, München 1966, 198 ff.

2. Das rationale Argument (dreifache Motivation).

Um es zu systematisieren: Die Fundamentaltheologie begründet sich als rationale Glaubensrechtfertigung einmal aus der Tatsache, dass Gott der Schöpfer der Natur wie auch des übernatürlichen Bereiches ist, weshalb es keine Diskrepanz zwischen diesen beiden Bereichen geben kann. Glauben und Wissen stehen in Harmonie zueinander, Theologie und Naturwissenschaft können nicht auseinander gehen, weil sie den gleichen Ursprung in Gott haben. Der Gott der Schöpfung ist auch der Gott der Offenbarung (ontologisches Motiv). Zum anderen aber ist der Mensch berufen zur kritischen Überprüfung seiner Haltungen und Einstellungen. Diese grundlegende Forderung folgt aus seiner Freiheit und Geistigkeit. Nur so kann er eine freie und verantwortliche Glaubensentscheidung fällen (anthropologisches Motiv). Endlich ergibt sich die Notwendigkeit und Berechtigung der rationalen Glaubensrechtfertigung aus der Tatsache, dass auch der Unglaube sich auf die ratio stützt und folglich auch von daher nur eine Antwort erfahren kann (apologetisches Motiv).

3. Grundhaltung des Fundamentaltheologen.

Wenn der Theologe dem Ungläubigen etwas sagen will, was in seinen Augen zählt, so kommt er nicht an der rationalen Rechtfertigung des Glaubens vorbei. Man kann den Ungläubigen vom christlichen Glauben her nicht ansprechen, ohne ihm die rationale Struktur des Glaubens aufzuzeigen[10]. Der Ungläubige bezeichnet oder versteht den Glauben des Gläubigen als absurd. Absurdität ist eine rationale Kategorie bzw. meint die Absenz der Rationalität, meint unvernünftig. Wie anders kann man darauf reagieren als durch den Aufweis der Vernünftigkeit des Glaubens. Außerdem kann man nicht auf die ratio verzichten, wenn man den Christen in seinem Glauben bestärken will gegenüber dem ihn umgebenden Atheismus oder gegenüber den nichtchristlichen Religionen.

---

[10]Henri Bouillard, Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie, in: Conc 1, 1965, 494.

4. Glaube - Wissen.

Pascal sagt: "Der Mensch ist geboren, um zu denken, auch ist er nicht einen Augenblick, ohne es zu tun"[11]. Darum ist stets sowohl die Annahme des Glaubens als auch seine Praktizierung in der Kirche, wenn auch unreflektiert, getragen von rationalen Überlegungen.

Dazu eine sehr charakteristische Anekdote: Als Pius XII. noch Nuntius in Berlin war, unterhielt er sich des öfteren mit dem Physiker Albert Einstein. Einstein berichtet später im Hinblick auf diese Gespräche, was ihn am meisten an diesem Mann der Kirche imponiert habe, das sei die Tatsache, dass er den Glauben niemals mit dem Fanatismus des Eiferers, sondern immer mit der Güte des Wissenden vertreten habe. So hatte Einstein einmal gegenüber dem Nuntius erklärt: "Ich achte die Religion, aber ich glaube an die Mathematik, und bei Ihnen, Eminenz, wird es umgekehrt sein!". Die Antwort Pacellis lautete: "Sie irren, Religion und Mathematik sind für mich nur verschiedene Ausdrucksweisen derselben göttlichen Exaktheit". Einstein war erstaunt und gab zur Antwort: "Aber wenn die mathematische Forschung nun eines Tages ergäbe, dass gewisse Erkenntnisse dieser Wissenschaft denen der Religion widersprächen, was dann?". Darauf Pacelli lächelnd: "In einem solchen Fall sollten Sie nicht aufhören, nach dem Rechenfehler zu suchen".

5. Der Adressat.

Der Adressat des Fundamentaltheologen ist zunächst der Ungläubige bzw. der Nichtchrist, dann, in zweiter Linie, der Nichtkatholik. Der Fundamentaltheologe muss wissen oder sollte wenigstens davon ausgehen, dass der Nichtchrist oder Nichtkatholik diese seine ihn unterscheidende Position nicht um des Vergnügens willen bezieht, sondern weil er überzeugt ist, dass es geboten ist, sich auf eine andere Art zu Gott, zur Welt und zu sich selbst zu verhalten bzw. weil er mit der Existenz Gottes nichts anzufangen weiß. Man hat eben eine bestimmte Auffassung von sich selbst, von der Welt und vom Leben. Man ist Epikuräer, Stoiker, Marxist oder Hinduist oder Buddhist. Jeder glaubt auf seine Weise, das Wesen oder die Fülle des Menschseins zu realisie-

---

[11]Blaise Pascal, Abhandlung über die Leidenschaften der Liebe: Vermächtnis eines großen Herzens, Leipzig 1938, 150.

ren. Daher gibt es echte geistige und menschliche Werte in den nichtchristlichen Religionen und gar auch bei den Atheisten, die nicht zu bekämpfen, sondern einzugliedern und der Vervollkommnung durch das Christentum entgegenzuführen sind. Der Glaube der Kirche ist, recht verstanden, nicht exklusiv, sondern inklusiv. Es ist daher auch eine wesentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie, die religiösen Werte der Menschheit zu bergen, "die großen Äußerungen des Denkens, der Kultur und der Zivilisation" heimzuholen, "ihre Begrenztheit und ihre Öffnung gegenüber einem Jenseits" aufzuzeigen, aufgehen zu lassen, "wie das Christentum dem Menschen das bringt, was sie (die religiösen Werte der Menschheit) ihm nicht geben können, wessen er doch bedarf"[12].

Auch wenn jemand bereits zum kirchlichen Glauben gekommen ist, bringt ihm die fundamentaltheologische Wegbereitung mannigfachen Nutzen. Einmal wird er dadurch in die Lage versetzt, anderen zu helfen, die noch nicht dort angekommen sind, wo er bereits steht. Außerdem wird er persönlich bereichert, wenn er zu seiner Freude erfährt, dass der Glaube, den er bereits kennt, auf sicheren Voraussetzungen aufruht, die er früher noch nicht so deutlich und reflex erkannt und ge-würdigt hat. Ferner wird er gewappnet gegen alle Bedenken und Schwierigkeiten, die sich immer wieder auch seinem eigenen Glauben entgegenstellen und die somit seine tiefere Verwurzelung im Glauben erschweren oder verhindern können. Gerade ein tieferes Wachstum im Glauben kann nicht auf die Voraussetzungen des Glaubens verzichten, auf die Einordnung des Glaubens in das Gesamt des Lebens und der Erkenntnis.

6. Objektive Grundlegung.

Irgendwo in der Theologie muss ein Forum sein, wo die objektive Grundlage dieser Wissenschaft, der Glaube als solcher, auf seine Wirklichkeit und Erkennbarkeit hin geprüft wird. Somit ist eine vernünftige Rechtfertigung des Glaubens für jeden notwendig, sei es in vorwissenschaftlicher oder in wissenschaftlicher Weise. Wie selbstverständlich eine solche Überlegung ist, erkennen Sie daran, dass selbst der einfachste Mensch fragt: "Kann man denn glauben? Ist

[12]Henri Bouillard, Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie, in: Conc 1, 1965, 494.

das wirklich so, wie das die Kirche verkündigt? Ist das, was man Offenbarung nennt, wirklich eine Kunde aus jener anderen Welt, die unserer Erfahrung nicht zugänglich ist?"

Die Aufgabe der Fundamentaltheologie besteht also darin, die Erörterung der Grundlage des Glaubens und damit die rationale Rechtfertigung des Glaubens zu leisten. Sie fragt nach den objektiven Gründen, auf die hin der Ungläubige zum Glauben kommen kann, und gibt damit dem Gläubigen Rechenschaft über die Voraussetzungen seines Glaubens. Es geht hier, wohlgemerkt, um die objektiven, nicht um die subjektiven Gründe. Die Fundamentaltheologie, jedenfalls in ihrer klassischen Form, will mithin gewissermaßen von außen, für jeden einsehbar, der guten Willens ist, den Anspruch von Offenbarung und Kirche rechtfertigen. Das will aber nicht sagen, dass der Glaube ausschließlich das Ergebnis vernünftiger Erwägungen ist, dass man ihn etwa andemonstrieren könnte. Es darf nicht übersehen werden, dass der Glaube letztlich eine ethische Entscheidung ist, damit also dem Willen zugeordnet und vor allem eine Frucht der Gnade. Das heißt jedoch nicht, dass die Vernunft hier keinen Ort hätte. Sie muss die Wegbereitung zum Glauben hin bewirken. Das Ziel solchen Bemühens ist die klare Erkenntnis: es ist vernünftig zu glauben. Es muss also das Urteil der credibilitas und der credentitas gefällt werden.

7. Inhalte der Traktate.

Wie stellt sich nun der inhaltliche Aufbau unserer Disziplin dar? Zunächst begegnet mir die Predigt der Kirche mit dem Anspruch, Gottes Offenbarung zu verkünden. Wenn ich dieser Predigt Glauben schenken soll, so muss ich zuerst Sicherheit haben über das Dasein eines überwelthaften persönlichen Gottes, der darüber hinaus in der Lage ist, sich selbst zu offenbaren, das heißt eine Mitteilung an den Menschen ergehen zu lassen. Dann muss Sicherheit darüber bestehen, dass dieser Gott sich tatsächlich geoffenbart hat. Endlich muss die Sicherheit gewonnen werden, dass diese Offenbarung von Gott der Kirche anvertraut ist und dass die Kirche diese Offenbarung verpflichtend verkündet. Demgemäß beschäftigt sich der 1. Traktat der Fundamentaltheologie mit der Offenbarung und ihrer Erkennbarkeit, der 2. Traktat mit dem Christentum und der 3. Traktat mit der Kirche. Die Mittel, mit denen jene Erkenntnisse gefun-

den werden, können nicht ihrem Inhalt nach dem Glauben selber entnommen sein, sondern sie müssen der Vernunft angehören, näherhin der Philosophie, der Psychologie und der Geschichte. Die Argumentation muss ja dem vorgläubigen Menschen, also jenem Menschen, der noch nicht zum Glauben gekommen ist, zugänglich und einleuchtend sein. Nichts, was erst noch bewiesen werden soll, darf vorausgesetzt werden. Die Beweiskraft der Argumente muss auch für den Geltung haben, der noch nicht zum Glauben, speziell zum katholischen Glauben gekommen ist, also das Ziel der fundamentaltheologischen Beweisführung noch nicht erreicht hat. Das erfordert natürlich umsichtige Wachsamkeit, wenn man als gläubiger Mensch, und nur als solcher kann man die Aufgabe der Fundamentaltheologie in Anspruch nehmen, eine Wegbereitung des Glaubens versucht oder die Gründe, die vorgebracht werden gegen den Glauben, überprüft.

8. Methode.

Weil der übernatürliche Offenbarungscharakter des Christentums bzw. der hohe Anspruch der Kirche sich nicht als unmittelbar evident darstellt, deswegen ist er systematisch zu reflektieren bzw. aufzuweisen, und zwar geschieht das in unserer Wissenschaft mittels der historischen Sicherung der Tatsachen und der philosophischen Beurteilung ihrer außernatürlichen Verursachung. Dabei ist zu bedenken, dass es bei historischen Untersuchungen keine Evidenz gibt, ebenso nicht bei der schwierigen Wertung der Geschehnisse. Zudem ist die Anerkennung des übernatürlichen Anspruchs des Christentums eine so tiefgreifende Gewissensentscheidung, eine den ganzen Menschen beanspruchende Stellungnahme, weshalb sie immer in die Verantwortlichkeit der freien Entscheidung fällt.

9. Ziel.

Wenn die Offenbarungstatsache objektiv genügend feststeht, kann die Zustimmung mit voller Festigkeit geleistet werden. Dabei muss der Wille freilich, eben weil es sich hier um eine existentielle Entscheidung handelt, die subjektiven Widerstände überwinden und die unberechtigten Zweifel zurückdrängen.

Die Fundamentaltheologie hat nur dann ihre Aufgabe gelöst, wenn sie anhand äußerer und innerer Kriterien die Tatsache der Offenbarung und den Anspruch der Kirche so aufgewiesen hat, dass mit genügender Gewissheit feststeht, dass es sich hier nicht um menschliche Fiktion, son-dern um eine Kunde Gottes handelt, und dass Gott diese seine Selbstmitteilung der Kirche überantwortet hat. Sie muss also das übernatürliche Eingreifen Gottes dartun und den unmittelbaren göttlichen Ursprung des Christentums bzw. der Kirche als über jeden vernünftigen Zweifel erhaben aufweisen. Wahrscheinlichkeitsgründe genügen nicht für die Glaubensentscheidung. Wenn das feststeht, dass hier menschliche Kategorien zur Erklärung nicht mehr ausreichen, kann ich meinen Glauben nicht mehr suspendieren. Die Gewissheit dieses Glaubens gründet dann allerdings nicht in den Glaubwürdigkeitskriterien, sondern in dem, der durch sie in den Blick gebracht wird. Die Gewissheit des Glaubens beruht dann einzig und allein auf der prima veritas. Die Glaubensgründe, die das Christentum als göttlich erweisen, gehen nicht in das Glaubensmotiv ein. Der Glaube glaubt nicht auf sein Suchen hin, nicht wegen der Zeichen und Kriterien, die die Übernatürlichkeit der Offenbarungstatsache anzeigen, sondern allein auf das Wort Gottes hin, der die Quelle und Bürgschaft aller Wahrheit ist. Von daher erhält der Glaube absolute und metaphysische Gewissheit.

[Die Abneigung gegen die Fundamentaltheologie manifestiert sich heute nicht nur bei den progressiven Theologen, eine gewisse Resignation gegenüber der Vernunft zeigt sich gegenwärtig auch bei kirchlich Gebundenen, bei religiösen Menschen.

Christa Meves, eine verdiente Konvertitin und Schriftstellerin, stimmt bei aller Originalität und Bereitschaft zum Kampf gegen den Zeitgeist, immer wieder einmal in den Zeitgeist ein, vor allem in diffizilen philosophischen und theologischen Fragen. Sie ist der Meinung, Religion sei eine Sache des Gefühls und werde deshalb heute abgelehnt. Demgegenüber ist festzuhalten: Weder ist die Religion primär eine Sache des Gefühls noch wenden sich die Menschen von der Religion ab, weil sie ihr den Ort des Irrationalen zuweisen. Zunächst ist festzuhalten, dass das Irrationale heute geradezu Hochkonjunktur hat. Wenn überhaupt, so kann man sich dem nur mit der Vernunft widersetzen. Wenn man das Christentum nicht mit der ratio rechtfertigen kann, wie kann man es dann überhaupt? Gerade danach aber ruft der moderne Mensch, der danach fragt, warum er Christ sein soll oder warum er überhaupt Religion haben soll.

Meves verwechselt Naturwissenschaft mit Wissenschaft überhaupt. Das tun zwar viele Menschen heute, vor allem viele Naturwissenschaftler, aber man kann ihnen zeigen, dass das eine verengte Sicht der Wirklichkeit ist.

Die Religion muss sich vor der Vernunft rechtfertigen lassen - wie jedes ethische Gebot -, sonst kann sie den Menschen nicht verpflichten.

Die Ablehnung der Religion ist nicht die Folge der Überbewertung des Intellektes und der Abwertung des Gefühls, wie Meves meint[13], es ist eher umgekehrt: es ist die Missachtung der Vernunft, die in die Gottlosigkeit führt. Der Intellekt bedingt nur dann die Leugnung der Religion, wenn er Gott in der Naturwissenschaft sucht, die er für allzuständig ansieht. In der Naturwissenschaft ist Gott nicht zu finden. Gott ist kein Gegenstand der Naturwissenschaft. Die Allzuständigkeit der Naturwissenschaft ist eine Kompetenzüberschreitung, Ideologie, die auf schwachen Füßen steht. Die Naturwissenschaft beschäftigt sich mit der sichtbaren Welt. Aber die Vernunft kann auch zu anderen Bereichen vordringen, wofür die Geisteswissenschaften sprechen, sie kann sogar auch in die Transzendenz vordringen, wofür die Philosophie spricht. Darauf, auf der Philosophie, baut die Theologie auf, die sich als Offenbarungs- oder Glaubenswissenschaft versteht.

Wenn Religion nur Gefühl ist, wie will man sie in ihrer Objektivität rechtfertigen und dem vermitteln, der andere Gefühle hat und andere Erfahrungen macht oder zu machen vermeint?

10. Wegbereitung des Glaubens und Zustimmung zum Glauben.

Was man heute Fundamentaltheologie nennt, nannte man früher Apologetik. Die klassische Periode für die katholische Apologetik war die sogenannte Gegenreformation. Dadurch bedingt war die Apologetik früher weithin negativ-polemisch gegenüber dem Protestantismus und gegenüber dem Unglauben überhaupt eingestellt. Wenn man diese Disziplin seit dem Ende des 19. Jahrhunderts als Fundamentaltheologie bezeichnet, so wollte man damit nicht zuletzt die

[13]Christa Meves, Sehnsucht nach Mystik, in: Theologisches 25 (7/8), 1995, 352.

negativ-polemische Einstellung überwinden durch eine positivere Sicht. Statt die Einwände gegenüber dem Glauben der Kirche zu entkräften, legte man den Schwerpunkt auf die Darstellung der rationalen Grundlagen des Glaubens. Man bemühte sich um letzte Objektivität und vertraute auf die Kraft der Wahrheit.

Auf drei Wegen hat man in der Fundamentaltheologie versucht, die Wahrheit des Glaubens rational aufzuzeigen. Der älteste Weg ist jener, der primär historisch voranschreitet. Dabei werden nach den Grundsätzen einer geschichtswissenschaftlichen Methode die Tatsachen aufgewiesen, dass die historische Person Jesu, der durch Wunder, zumal durch seine Auferstehung beglaubigte Gottesbote, die göttliche Offenbarung empfangen, sie den Menschen gebracht und in seiner Kirche niedergelegt hat, dass endlich diese Kirche mit ihrem Gotteswort noch heute auf Erden besteht, und zwar in der katholischen Kirche. Hier sucht man die historische Kontinuität der Urkirche in der römischen Kirche darzustellen. Dieser historische Weg ist übersichtlich und folgerichtig. Allerdings ist er nicht ganz einfach. Es müssen viele Einzelschritte getan werden, von denen immer nur einer nach dem anderen getan werden kann. Die historischen Beweisquellen müssen am Beginn stets erst in ihrem Wert erschlossen werden. Aber dieser Weg vermittelt einen Einblick in das allmähliche Werden der Offenbarung und ihre Vorlage durch die Kirche. Damit wird das Mühen des schwierigen Weges entschädigt durch die Sicherheit der Ergebnisse. Prinzipiell werden auch wir diesem Weg den Vorzug geben in unseren Überlegungen. Die Offenbarung ist nun einmal keine philosophische Spekulation, sondern ein historisches Faktum.

Die zweite Möglichkeit des Beweisverfahrens, die man in der Fundamentaltheologie entwickelt hat, ist jene, die ausgeht von der erfahrungsmäßig feststellbaren Tatsache der heute bestehenden Kirche. Wir sprechen in diesem Fall von der via empirica. Diese erfahrungsmäßig feststellbare Tatsache der heute bestehenden Kirche wird gedanklich zerlegt und analysiert. Deswegen sprechen wir hier auch von dem analytischen Weg. Die Ansätze für diesen Weg gehen bereits zurück auf den heiligen Augustinus, speziell auf sein Werk “De civitate Dei”. Hier geht man also aus von der Existenz der Kirche, die ihrerseits den Anspruch erhebt, die wahre Kirche Christi zu sein und Gottes Offenbarung allen Menschen verpflichtend vorzulegen. Diesen Anspruch gilt es als berechtigt zu erweisen. Dabei beruft man sich auf das Zeugnis des Wortes

Gottes, wie es in dem Wunder der Kirche vorliegt. Man denkt nicht dabei primär an einzelne physische Wunder in der Kirche, etwa Krankenheilungen, wie sie in Lourdes vorkommen, sondern mehr an das eine Wunder im Bereich der sittlichen und intellektuellen Ordnung, das mit der Kirche selber und ihren Wesenseigenschaften gegeben ist.

Das I. Vaticanum spricht - wir kommen im einzelnen später darauf zurück - von der erstaunlichen Ausbreitung, der hervorragenden Heiligkeit, der unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allen Gütern, der allumfassenden Einheit und der unbezwingbaren Festigkeit. Aufgrund dieser Zeichen spricht das I. Vaticanum dann von der Kirche als einem "perpetuum motivum credibilitatis" und von einem "testimonium irrefragabile divinae suae legationis". Von daher wird die Kirche im Anschluss an Jes 11,12 als das "signum levatum in nationes" bezeichnet. Das Argument der Ausbreitung der Kirche erhält ein besonderes Gewicht angesichts der räumlichen Entfernungen in der Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums, angesichts der kulturellen Verschiedenheiten, angesichts der sittlich verseuchten Städte, angesichts der Tatsache, dass es dem Christentum gelang, alle Schichten zu gewinnen, dass die missionarische Eroberung ohne politische Macht erfolgte, ohne Bildung, gegen blutige Verfolgung und gegen den Widerstand des Synkretismus, obwohl es bei dieser Botschaft nur um die Torheit des Kreuzes ging, um Selbstverleugnung, Demut und Keuschheit, angesichts der Tatsache, dass das Christentum in Jahrhunderten nicht alterte und seine Jugendfrische bewahrte.

Der zweite Weg hat den Vorteil, dass er weniger kompliziert und relativ kurz ist. Unter Umständen kann er einen starken Eindruck hinterlassen. Andererseits muss auch dieser Beweis, wenn er eine genügende Sicherheit erreichen will, teilweise weit ausholen. Die empirische Tatsache der katholischen Kirche stellt gewiss etwas Auffallendes und Außerordentliches dar, aber das wird erst richtig deutlich, wenn ein genuiner Vergleich mit anderen Kirchen und Religionen angestellt wird. Zudem müsste auch bei diesem Beweisgang, zum Teil jedenfalls, die historische Untersuchung miteinbezogen werden, denn bei manchen Eigenschaften der Kirche, so bei ihrer Heiligkeit und Fruchtbarkeit sowie bei ihrer Ausbreitung und Festigkeit, ist ein Rückgriff auf die Geschichte unvermeidlich, zumal diese Züge in der Geschichte eindeutig klarer hervortreten als in der Gegenwart[14].

---

[14]Johannes Beumer, Auf dem Weg zum Glauben, Frankfurt 1956, 11-22.

In neuerer Zeit hat man einen dritten Weg innerhalb der französischen Theologie beschritten, nämlich den Weg der Immanenz-Apologetik, in dem man dem Menschen von innen heraus, eben immanentistisch, entgegenkommen wollte. Bei solcher Überlegung ging man davon aus, dass der moderne Mensch, von der Philosophie Kants herkommend, wenig Vertrauen auf eine metaphysische Beweisführung setzen werde bzw. sich eher auf den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren beschränken werde. Die Immanenz-Apologetik geht etwa davon aus, dass sie sagt: Wenn man den Menschen seinem Wesen nach betrachtet, so kommt man zu dem Bewusstsein, dass er sich selbst in intellektueller und sittlicher Hinsicht nicht genügen kann. Man entdeckt ein Unvermögen, das mit der Sehnsucht nach Licht und Kraft von oben verbunden ist, ein Vakuum, ein Bedürfnis, dem voll und ganz die Offenbarung entspricht. Der Mensch ist also auf die Offenbarung hin angelegt, wenn anders die im Wesen des Menschen liegenden Strebungen und Tendenzen nicht unerfüllt bleiben sollen. Also geht man aus von der subjektiven Erfahrung des Menschen und seiner Bedürftigkeit, von seinem Angesprochenwerden durch die Offenbarung, von ihrer Schönheit, Harmonie und Angemessenheit für den menschlichen Empfänger. Die Wunder lehnt man zwar nicht ab, man bezieht sie aber nicht entscheidend in das Beweisverfahren ein.

Bei dieser Methode ist vor allem festzustellen, dass sie weniger Wert legt auf objektive als auf subjektive Gewissheit. Man sieht die persönliche Haltung oder Stimmung des Menschen als maßgeblich an. Dann aber fragt sich, wie daraus eine allgemeine und strenge Verpflichtung zur Annahme der Offenbarung abgeleitet werden kann. Fragwürdig wird dieser Weg, wenn er sich an die Stelle der objektiven Wege der Beweisführung setzt. Er hat jedoch seinen Wert, sofern er als ein Weg der Ergänzung betrachtet wird. Vor allem hat er in pastoraler Hinsicht eine besondere Bedeutung. Er kann Empfänglichkeit und Bereitschaft für den Glauben hervorbringen, sodass der Menschdann eher geneigt ist, sich den sachlichen Wahrheitsgründen zu öffnen.

Die Fundamentaltheologie geht aus von dem berühmten Augustinuswort: “Nemo crederet, nisi videret esse credendum”. Das will sagen, dass der Glaube durch Glaubwürdigkeitskriterien vorbereitet werden muss. Eben das ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie. Sie wird dabei alle Wege heranziehen, die von der Natur der Sache her sich darbieten, sei es, dass es sich hier um objektive oder um subjektive Wege handelt. Dazu muss die Fundamentaltheologie, die ja

niemals in abgeschlossener Gestalt auftreten kann, das jeweilige Geistesleben und dessen Wandlungen miteinbeziehen. Sie muss den konkreten Menschen der jeweiligen Zeit in ihren Überlegungen und in ihrer Argumentationsweise stets im Blick haben. Jede Zeit hat ja ihre spezifischen Fragen. Dabei wird sie bei allem Wandel sich selber im Kern treu bleiben, sofern ja der Mensch, mit dem sie es zu tun hat, letztlich immer der Gleiche ist und sofern auch die Offenbarung und der Ursprung der Offenbarung, nämlich Gott, sich nicht wandeln. Es muss dem Menschen dargetan werden, dass eine Offenbarung Gottes wirklich stattgefunden hat und dass sie in der römischen Kirche von heute aufzufinden ist. Das muss auf rationalem Wege einsichtig gemacht werden, ganz gleich, welchen Weg man nun konkret auswählt. Es muss also der Glaube vernünftig vorbereitet werden und so die sichere Gewähr geboten werden, dass eine göttliche Offenbarung tatsächlich vorliegt und dem Menschen zugänglich gemacht wird.

[Wenn der Glaube durch Glaubwürdigkeitskriterien vorbereitet werden muss, so will das nicht sagen, dass diese Glaubwürdigkeitskriterien der eigentliche Glaubensgrund sind. Dann würde der Glaube durch Wissen ersetzt. Der eigentliche Glaubensgrund ist vielmehr die Autorität des sich offenbarenden Gottes. Die Glaubwürdigkeitskriterien sollen nicht den eigentlichen personalen Glaubensakt ersetzen, aber ihn vor der Vernunft, vor dem Gewissen und der Verantwortung des Menschen rechtfertigen und ihn so zu einem echten personalen Akt machen. Demgemäß heißt es im ersten Petrusbrief 3,15 - eine markante Stelle im Neuen Testament hinsichtlich der Berechtigung und der Notwendigkeit rationaler Glaubensbegründung- : “Heiligt den Herrn Christus in euren Herzen, stets bereit, jedem die erwünschte Rechenschaft über eure Hoffnung zu geben, in Bescheidenheit, in Ehrfurcht und mit gutem Gewissen” (1 Petr 3,15).]

Bereits in der klassischen Fundamentaltheologie gehen die Auffassungen über die genaue Inhaltlichkeit dieser Disziplin auseinander. Im 19. Jahrhundert begegnen uns zwei Formen der Darstellung der Fundamentaltheologie, die deutsche und die romanische. In der deutschen Form sind es drei Fragenkreise, die angesprochen werden, nämlich: Religion, Christentum, Kirche. Das ist der Titel einer im Jahre 1911 erschienenen Fundamentaltheologie von Gerhard Esser und Joseph Mausbach. Demgemäß wird die Fundamentaltheologie im Lexikon für Theologie und Kirche aus dem Jahre 1930 als “systematische Rechtfertigung der einen wahren Religion, Offen-

barung und Kirche auf den Grundlagen der natürlichen Erfahrung und Vernunft"[15] erklärt. Demgemäß nennt die Verordnung des Kultusministeriums von Baden-Württemberg über die wissenschaftliche Prüfung für das Lehramt an Gymnasien vom 6. Juni.1966 als Inhalt der Fundamentaltheologie die drei Fragenkreise: Religion, Offenbarung und Kirche. So stellt sich die Fundamentaltheologie dar als demonstratio religiosa, als demonstratio christiana und als demonstratio catholica.

In solcher Sicht der deutschen Fundamentaltheologie hat diese Wissenschaft die Aufgabe, den Weg des vorgläubigen Menschen in logischer Ordnung bis zur Anerkenntnis des kirchlichen Glaubens hin zu verfolgen. Hier werden also die religionsphilosophischen Fragen nach der Existenz Gottes und nach den übrigen praeambula fidei, wie beispielsweise die Frage nach der Willensfreiheit oder die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, grundsätzlich mit einbezogen, weil sie ja zu den Fundamenten des Glaubensaktes gehören bzw. dem Glaubensakt logisch vorausliegen. In dieser Konzeption wird ein klarer Trennungsstrich zu dem gezogen, was den Glauben schon voraussetzt und daher zur Dogmatik gehört, nämlich die theologische Erkenntnislehre bzw. die Lehre von den theologischen Erkenntnisprinzipien (kirchliches Lehramt, Schrift, Tradition, Inspiration usw.).

Die romanische Form ist noch der Gesamtdogmatik, aus der sich die Fundamentaltheologie zu einer eigenen Disziplin entwickelt hat[16], mehr verbunden,. Sie ist somit weniger logisch und folgerichtig als die deutsche Form. Hier werden die praeambula fidei der Philosophie zugeordnet. Aus der demonstratio religiosa bleibt der Fundamentaltheologie dann nur noch die Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung (von seiten Gottes), des Inhaltes der Offenbarung und ihres Empfängers - gemeinhin spricht man von der Theorie der Offenbarung. In der demonstratio catholica wird dann die gesamte Ekklesiologie untergebracht, die die Kirche mehr von der äußeren, sichtbaren, juridischen Seite behandelt. Eine Ekklesiologie innerhalb der eigentlichen Dogmatik kannte die neuscholastische Theologie nicht. Man unterschied dann innerhalb der fundamentaltheologischen Behandlung der Kirche zwischen einem apologetischen und

---

[15]Anton Seitz, Art. Apologetik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I, Freiburg [1] 1930, 552.

[16]Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q.1.

einem dogmatischen Teil. Nachdem dann ein eigentlicher Traktat über die Kirche innerhalb der Dogmatik etabliert wurde, blieb von diesem in der Fundamentaltheologie die dogmatische Prinzipienlehre oder die theologische Erkenntnislehre bzw. die Generaldogmatik, wie man sie wohl auch nennt.

Durch den Einfluss der deutschen Form der Fundamentaltheologie auf die romanische, die ursprünglich methodisch zu wenig differenziert war, arbeitete diese den rein rationalen Charakter des apologetischen Traktates stärker heraus.

Es entstanden aber auch Mischformen aus den beiden genannten Formen, die ihrerseits mithalfen, Unklarheit über die Aufgabe der Fundamentaltheologie zu schaffen.

Der erste Band von "Mysterium Salutis" über die Grundlagen der heilsgeschichtlichen Dogmatik geht eher in die Richtung der romanischen Form. Hier ist die Fundamentaltheologie "die glaubensimmanente Besinnung des Gläubigen auf die rational aufweisbaren und rational sagbaren Gründe dafür, warum er glaubt". Damit ist sie umfassender als eine Fundamentaltheologie, "die die mit der menschlichen Vernunft einsehbaren Gründe des Weges darstellt, auf dem der vorgläubige Mensch zur Anerkenntnis des Offenbarungsanspruches kommen kann"[17]. In dieser Konzeption ist eine möglichst reine Scheidung zwischen Philosophie und Theologie für die Fundamentaltheologie, "soweit sie die reflexe Rechtfertigung der vorwissenschaftlichen Gewissheit über die Offenbarungstatsache ist"[18], nicht notwendig[19]. In dieser Weise ging auch wohl das Zweite Vatikanische Konzil die fundamentaltheologischen Probleme an.

---

[17]Adolf Kolping, Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 67, 1966, 385 bzw. 383-385.

[18]Adolf Kolping, Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 67, 1966, 385.

[19]Adolf Darlapp, in: Mysterium Salutis, Bd. I, 14 ff.

III. GEWISSHEIT - WAHRHEIT - GLAUBE.

1. Wahrheit.

Im Glaubensakt geht es um die Wahrheitserkenntnis, um die Erkenntnis der Wahrheit der Glaubwürdigkeit des Zeugen und der Wahrheit, dass Gott gesprochen hat. Diese aber muss gewiss sein. Der Grund dieser Gewissheit, dass der Zeuge sciens et verax ist, muss die Wahrheit, die Wirklichkeit dieser Gegebenheit sein. Ist der Mensch aber zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt? Was ist überhaupt Wahrheit?

a) Ontologische und logische Wahrheit.

Wir müssen unterscheiden zwischen der ontologischen und der logischen Wahrheit, der Sachwahrheit und der Erkenntniswahrheit.

Die Sachwahrheit ist die Wahrheit in den Dingen und Gegebenheiten. So sprechen wir von wahrem Gold und von wahrer Freundschaft. Hier wird die Sache mit der ihr zugrundeliegenden Idee verglichen, mit ihrem Wesensbegriff, also nach ihrem Urbild qualifiziert. Das Gegenteil von Wahrheit ist in diesem Verständnis der Schein, die Nachahmung, die Ähnlichkeit. Wahr im ontologischen Sinn sind die Dinge, die wirklich sind, was sie zu sein scheinen, die ihre Wesensidee verwirklichen.

Die ontologische Wahrheit der Dinge besagt, dass sie "weil sie aus göttlichem Entwurf stammen und selber logosartig (wortartig) sind, sich uns überhaupt als sie selbst zur Erkenntnis zu bringen vermögen ... . Wer die Herkunft der Dinge aus dem Logos leugnet, dem zerrinnt die Substanz der wirklichen Welt zwischen den Fingern ... . In der Tat lesen wir bei Sartre: Es gibt keine Natur des Menschen, weil es keinen Gott gibt, der sie entworfen haben könnte"[20].

Die Erkenntniswahrheit oder die logische Wahrheit meint die Übereinstimmung unserer Bewusstseinsinhalte mit der objektiven Wirklichkeit - Thomas von Aquin spricht von der

---

[20] Josef Pieper, Was heißt "Gott", Vorüberlegungen zu einer kontroverstheologischen Diskussion, in: Cath 19, 1965, S.190.

"adaequatio rei et intellectus"[21]. In "De veritate" stellt er fest: "Convenientiam ergo entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum"[22]. Wenn wir von der Wahrheit sprechen, so geht es uns im Allgemeinen um diese logische Wahrheit. Träger der Wahrheit sind hier unsere Erkenntnisse, unsere geistigen Stellungnahmen. Maßstab ihrer Wertung ist die reale Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen. Wahr in diesem Sinne sind die intentionalen Bewusstseinsinhalte, die der objektiven, realen Wirklichkeit entsprechen.

In beiden Fällen, im Falle der ontologischen wie der logischen Wahrheit, meint die Wahrheit die Beziehung zwischen einer objektiven Gegebenheit und ihrer im Bewusstsein gegebenen Gestalt, einmal ihrer idealen Gestalt, zum anderen ihrer intentionalen Erfassung.

b) Pragmatische Deformierung der Wahrheit.

Es gibt eine bestimmte Tendenz in der Gegenwart, die die Wahrheit pragmatisch relativieren möchte. Als Wahrheit möchte man verstehen, was den Menschen am besten mit seiner Wirklichkeit fertig werden lässt. In diesem Sinne bedeutet Wahrheit soviel wie Geltung. Man sieht nicht entscheidend auf die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern auf die Brauchbarkeit. Diese Auffassung hat ihre tieferen Wurzeln in einer Skepsis hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die allerdings unabsehbare Folgen hat. Damit kann man beispielsweise im moralischen Bereich alle Verbrechen rechtfertigen. Aber der "common sense", der gesunde Hausverstand, belehrt uns eines anderen. Wir können die Wahrheit erkennen, die metaphysische und die ethische. Diese Auffassung vertritt auch die Schrift, wenn sie für das Ethos feststellt, dass das Gesetz Gottes auch den Heiden ins Herz geschrieben ist.

c) Defizienz der religiösen Wahrheitserkenntnis.

Wenn wir von Wahrheit sprechen, so meinen wir also, dass dem Inhalt unserer Erkenntnis bzw. unserer Aussagen objektive Wirklichkeit zukommt. Eine theologische Aussage ist also wahr, sofern ihr eine objektive Wirklichkeit entspricht. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass unsere Erkenntnis immer defizient, unvollkommen, stückweise ist. Vor allem erkennen wir die über-

---

[21] Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q.16, a.1, q.21, a.2.

[22] Ders., De veritate I,1.

natürlichen Wirklichkeiten nur per analogiam, d.h. nur vergleichsweise durch ihre Ähnlichkeit mit den Gegenständen und Sachverhalten unserer Erfahrungswelt. Es ist also immer noch eine Vertiefung der Erkenntnis möglich, aber Unvollkommenheit ist nicht gleich Unwahrheit.

Wenn wir von einer wahren Religion im ontologischen Sinn sprechen, so meinen wir Wesensechtheit. Es handelt sich hier also nicht um eine Kümmerform oder um eine Ersatzreligion. Eine wahre Religion im logischen Sinn aber meint, dass dem Inhalt objektive Wirklichkeit zukommt. Die logische Wahrheit einer Religion bezieht sich also auf die Wahrheit der Überzeugungen, die der religiöse Mensch von den Inhalten seines Glaubens hat. Hier geht es also nicht um die Ernsthaftigkeit der subjektiven Religiosität, das ist eine Sache des Gewissens, nicht des Wissens, eine Sache der ethischen Einstellung, nicht der intellektuellen Erfassung der Religion. Logisch wahr im Vollsinn wäre eine Religion, die die transzendente Wirklichkeit Gottes restlos und voll erfasst. Das ist jedoch dem Menschen niemals möglich, da unsere Erkenntnis immer defizient ist, wie schon gesagt, unvollkommen und stückweise, speziell im Hinblick auf die transzendenten Realitäten. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie unwahr ist. Als wahr bezeichnen wir allgemein eine Religion, wenn sie keinerlei irrige oder falsche Lehren enthält. In diesem Sinne kann es natürlich, abgesehen von der geoffenbarten Religion, keine wahre Religion geben.

d) Das natürliche Streben des Menschen nach der Wahrheitserkenntnis.

Thomas von Aquin sagt in seiner Summa contra gentiles: “Jedem Menschen wohnt von Natur aus das Verlangen inne, die Ursachen der Dinge zu erkennen, die er wahrnimmt. Aus dem Verwundern über die Dinge, die sie sahen und deren Ursachen ihnen verborgen waren, begannen die Menschen zu philosophieren. Erst wenn sie die Ursachen fanden, beruhigten sie sich. Die Forschung steht nicht still, bis wir zur ersten Ursache gelangen; nur dann sind wir überzeugt, vollkommen zu wissen, wenn wir die erste Ursache erkennen. Der Mensch verlangt also von Natur aus danach, die erste Ursache gleichsam als höchstes Ziel zu erkennen. Die Erstursache aller Dinge aber ist Gott. Also ist es das letzte Ziel des Menschen, Gott zu erkennen"[23].

Mit dem Hinweis auf das Sich-Wundern kann Thomas sich auf Platon berufen, der in seinem Dialog Theaitetos das Staunen als den Anfang des Wahrheitsstrebens bezeichnet, und auf

[23] Thomas von Aquin, Summa contra gentiles lib. III, cap. 25.

Aristoteles, der feststellt, dass das Sich-Wundern die Menschen zu allen Zeiten zur Wahrheit geführt habe; angefangen bei den alltäglichen Rätseln seien sie zu immer tieferen Problemen geführt worden bis hin zur Entstehung der Welt und zum Sinn des Lebens.

Wenn der Intellekt des Menschen auf die Wahrheit ausgerichtet ist, so ist es unangemessen und unsittlich, mit Lessing den "immer regen Trieb nach Wahrheit" der Wahrheit selbst vorzuziehen[24].

Die Funktion der Wahrheit ist es, die Dinge so wiederzugeben, wie sie wirklich sind. Die Wahrheit hat die Aufgabe, Abbild und Nachbild eines wirklichen Sachverhaltes zu sein.

Der Mensch kann vor der Wahrheit fliehen, aber sie ist doch immer schneller als er selbst. So sagen wir mit Recht, dass die Lügen kurze Beine haben. Die Wahrheit ist schneller. Sie verfolgt den fliehenden Menschen, sofern er die Anlage zur Wahrheit mit sich herumträgt und sich ihrer nicht entledigen kann. Im Grunde verlangt jeder in den Tiefenschichten seines Wesens stets mit einer unzerstörbaren Sehnsucht nach der Wahrheit. Das Wesen des Menschen ist auf sie hingerichtet. Sie ist das höchste Glück des Geistes. Augustinus antwortet in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium auf die Frage, ob nur die körperlichen Sinne ihre Freuden haben, das freudige Entzücken des Geistes sei das Verkosten der Wahrheit. Er stellt die rhetorische Frage: "Was verlangt denn die Seele stärker als die Wahrheit?"[25].

Kein Interesse an der Wahrheit hat das Tier, weil es im Augenblick lebt und nur das Triebverlangen kennt. Das Sich-Wundern und die damit verbundene Frage nach der Wahrheit ist ein Wesenskonstitutiv des Menschen. Das kann man schon beim Kind erkennen. Das Streben nach Wahrheitserkenntnis ist ein Urtrieb des Menschen. Der Wahrheitstrieb unterscheidet den Menschen vom Tier. Der Wahrheitstrieb aber ist sinnlos, wenn er grundsätzlich nicht befriedigt werden kann. Das Suchen nach der Wahrheit geht letztlich auf Gott, den Urgrund der Wahrheit. Sie ist der Inbegriff des Glückes für den Geist. Die visio beatifica ist nichts anderes als das unmittelbare Anschauen der letzten und höchsten Wahrheit. Dante sagt in seiner göttlichen Komödie:

"Wohl seh' ich, unser Geist wird nie gesättigt, bevor nicht jene Wahrheit ihn erleuchtet, von der getrennt sich keine Wahrheit findet. Doch wie des Waldes Tier in seiner Höhle ruhet, so ruht auch unser Geist in der erkannten Wahrheit. Erreichen kann er sie; sonst wäre nichtig uns'res

---

[24] Vgl. Josef Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit, Salzburg[2] 1976, S.117.

[25] Augustinus, In Joann. 26, Traktat 2,6.

Herzens Sehnsucht. Drum keimt der Zweifel wie ein Schößling am Fuß der Wahrheit, und so jagt Natur von Hügel uns zu Hügel bis zum Gipfel"[26].

e) Der Irrtum und seine Beziehung zur Wahrheit.

Also: Die Erkenntnis des Menschen strebt natürlicherweise dahin, die Dinge zu erkennen, wie sie wirklich sind. Sie hat kein Interesse am Irrtum. Sie verfällt dem Irrtum nur, sie will ihn nicht. Das geschieht deshalb, weil der Irrtum oft nicht leicht von der Wahrheit zu unterscheiden ist. In jedem Irrtum steckt ein Bruchstück von Wahrheit. Zudem benutzt der Irrtum die Maske der Wahrheit. Er gibt sich als Wahrheit aus. Nur dann kann er Erfolg haben. Die reine Lüge lockt den Menschengeist nicht an. Am reinen Irrtum und an der reinen Lüge ist niemand interessiert. Irenäus von Lyon (+ um 202) sagt in der Vorrede zum ersten Buch seines Werkes “Adversus haereses”:

"Die Lüge zeigt sich nicht als solche und lässt sich nicht in ihrer Nacktheit erblicken. Geschickt versteht sie es, sich in ein ehrbares Gewand zu kleiden, um nach außen für die urteilslose Menge wahrer zu erscheinen als die Wahrheit selbst"[27].

Weder der Irrtum noch die Lüge können das Interesse des Menschen wecken, was wiederum seine Ausrichtung auf die Wahrheit unterstreicht. Aber einerseits enthüllt auch der Irrtum im allgemeinen einen Splitter der Wahrheit, andererseits setzt er sich oft die Maske der Wahrheit auf, um so Einfluss auf den Menschen zu gewinnen.

Die Möglichkeiten des Irrtums sind nicht unbegrenzt. Sie bewegen sich vielmehr zwischen zwei Extremen, die sich ihrerseits als entgegengesetzte Irrtümer bekämpfen und verzehren. Die Wahrheit steht mithin in der Mitte zwischen zwei Irrtümern, ähnlich wie die Tugend. Beispielsweise steht die Tapferkeit zwischen der Feigheit und der Tollkühnheit. Diesen Gedanken haben Augustinus und Thomas von Aquin mit Nachdruck hervorgehoben, wenn sie die katholische Wahrheit jeweils als Mitte zwischen zwei Extremen bestimmten. So sagt Augustinus, der

---

[26] Dante, Göttliche Komödie, Paradies IV, S.124-132. Vgl. Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.10-17.

[27] Irenäus von Lyon, Adversus haereses, I, Vorrede.

katholische Glaube fahre vorsichtig durch die schmale Straße zwischen Skylla und Charybdis[28]. Das Prinzip des Weges der Mitte haben die beiden genannten Kirchenlehrer vor allem in der Christologie verwirklicht gesehen. Sie wollten es aber im Grunde ausgedehnt wissen auf alle anderen Glaubenswahrheiten. Christologie ist hier sozusagen nur der klassische Fall. Die Wahrheit liegt jeweils in der Mitte, nicht anders als die Tugend (mit Ausnahme der Gottesliebe), in der Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen, die jeweils durch ein Zuviel oder Zuwenig aus dem rechten Maß heraustreten[29].

f) Die Propagierung des Irrtums.

Der Irrtum verdankt seine Attraktivität der Tatsache, dass er immer einem bestimmten Zeitbedürfnis entspricht, er ist stets im Augenblick modern und bedient sich der Propaganda-Methoden der Zeit. Er beruft sich auch gern auf die Modernität seiner angeblichen Wahrheit und bezeichnet die wirkliche Wahrheit gern als veraltet, um jedoch schon bald die Kurzlebigkeit des Irrtums zu erfahren. Der eine Irrtum stirbt ab, um dem entgegengesetzten Platz zu machen, der seinerseits in gleicher Weise die Wahrheit als veraltet und überlebt diskreditiert, bis er selber wieder den Lebensodem aushaucht und verschwindet und einer neuen alten Falschheit den Platz räumt[30].

g) Die Anmaßung als Mutter und Gefährtin des Irrtums.

Ein wichtiges Kennzeichen des Irrtums ist im allgemeinen die Anmaßung. Thomas von Aquin sagt: "Die Anmaßung ist die Mutter des Irrtums. Dann ist sie naturgemäß auch seine Gefährtin". Bei Goethe lesen wir:

"Die Wahrheit widerstrebt unserer Natur, der Irrtum nicht, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: die Wahrheit fordert, dass wir uns für beschränkt erkennen sollen, der Irrtum schmei-

---

[28] Vgl. Augustinus, Sermo de tertia feria Paschae, in: Tractatus sive Sermones inediti detexit ... primus edidit G. Morin OSB, Monachi 1917, S... .

[29] Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.43 f.

[30] Ebd., S.45.

chelt uns, wir seien auf die eine oder die andere Weise unbegrenzt"[31].

h) Die Bedeutung der Demut für die Wahrheitserkenntnis.

Nach Irenäus von Lyon haben viele Irrtümer ihren Grund darin, dass den Menschen die Wahrheit oft zu simpel und zu einfach erscheint[32]. Daher macht bereits im natürlichen Lebensbereich die Suche nach der Wahrheit die Demut des Geistes erforderlich, in der man nicht den eigenen Einfällen folgt, sondern der Wirklichkeit nachgeht, sich an die wahre Natur der Dinge anpasst, sich öffnet für die Wirklichkeit, wie sie sich darstellt, alle persönlichen Interessen und Vorurteile ablegt. Deshalb sind Sachgemäßheit, Sachlichkeit, Selbstkontrolle und Selbstverleugnung, Wachsamkeit gegenüber Vorurteilen und Propaganda-Parolen, aber auch im Hinblick auf persönliche Vorteile bedeutende Voraussetzungen für die Wahrheitserkenntnis. Man muss die Wahrheit mehr lieben als die Sophistik des Alltagslebens, als die Trugbilder des praktischen Nutzens, als die Lügen der Macht und des Erfolges.

Ohne demütige Wahrheitsliebe kann es zwar Gelehrsamkeit und Fachwissen geben, manchmal in einem erstaunlichen Maße, aber nicht ganzheitliches Wissen und Weisheit, die nach Aristoteles die höchste aller Tugenden ist.

Wenn schon die Erkenntnis der Wahrheit im weltimmanenten Bereich die Demut zur Voraussetzung hat, so gilt das in größerem Maße für die Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens, der es ja mit den welttranszendenten Wirklichkeiten zu tun hat. Die spezifische Versuchung ist hier jene, dass man die göttlichen Geheimnisse mit oder an dem eigenen Verstand messen will[33].

Bonaventura (+ 1274) stellt mehr das ethische Moment heraus, wenn er erklärt: "... . Omnes autem falsae et superstitiosae adinventiones errorum proveniunt aut ex improbo ausu investigationis philosophicae aut ex perverso intellectu Sacrae Scripturae aut ex inordinato affectu

---

[31] Zitiert nach: Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.45 f.

[32] Irenäus von Lyon, Adversus haereses lib. III c. ,24, 2.

[33] Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.46 f.

carnalitatis humanae"[34].

Mit dem II. Vaticanum spricht man heute gern von der Hierarchie der Wahrheiten, missversteht dabei aber den eigentlichen Sinn dieser Formulierung. Das wird deutlich, wenn wir etwa bei Paul Michael Zulehner lesen:

"Nicht jede Abweichung auf der Ebene vorformulierter Glaubenssätze kann daher vom erneuerten Glaubensverständnis aus schon eo ipso als persönlicher Unglaube beurteilt werden, zumal unter den Glaubenssätzen selbst noch einmal - heute deutlicher als früher - eine Hierarchie der Wahrheiten gesehen wird"[35].

Man übersieht immer wieder, dass es sich bei der Hierarchie der Wahrheiten um eine Hierarchie der W a h r h e i t e n handelt. Die Hierarchie der Wahrheiten erlaubt nicht, dass man periphere Wahrheiten unter den Tisch fallen lässt, denn auch die Peripherie gehört zum Kreis, auch die peripheren Wahrheiten gehören zu den Wahrheiten. Andernfalls wäre auch die Rede von der Hierarchie der Wahrheiten sinnlos.

Die Erkenntnis der Wahrheit hängt wesentlich an dem ethischen Verhalten des erkennenden Subjektes. Schon nach Platon gilt:

"Wer sich hingibt der Lust und dem Zornmut, der wird auch nur sterbliche Gedanken haben, wer aber aus Liebe zur Wahrheit bestrebt ist, Unsterbliches und Göttliches zu denken, der wird zur Unsterblichkeit gelangen, der wird die höchste Seligkeit erreichen, weil er das Göttliche in sich gepflegt und Gott in seiner Seele getragen hat"[36].

Die notwendige Folge der sittlichen Verirrung ist die intellektuelle, weil ja der Verstand seine tiefsten und letzten Wurzeln im Herzen hat. Vgl. auch 1 Tim 1,19: "Sie haben ihr gutes Gewis-

---

[34] Bonaventura, III. Sent., dist. 23, a. 1, q. 4, ad 4. Ed. min. S.369. Opera omnia t. III, p. 472.

[35] Paul Michael Zulehner, Religion nach Wahl, Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974, S.53 f.

[36] Platon, Timaios p.90

sen verloren und darum im Glauben Schiffbruch gelitten". Johannes Chrysostomus (+ 407) bemerkt dazu: "Ganz mit Recht, denn wie das Leben, so die Lehre; darum sind viele selbst wieder in die heidnische Abgötterei zurückgefallen, damit sie nicht gequält würden durch die Furcht vor der Zukunft, gaben sie sich Mühe, sich um jeden Preis zu überreden, alles sei falsch, was unsere Religion lehrt"[37].

Vgl. auch das Stichwort "Wille" und "Erkenntnis":

"Ist es nicht deutlich, dass, ebenso wie es ein Verbrechen ist, den Frieden zu stören, wo die Wahrheit regiert, es ein Verbrechen ist, im Frieden zu bleiben, wenn man die Wahrheit zerstört? Es gibt also Zeiten, wo der Friede gerecht ist, und andere, wo er unrecht ist. Es steht geschrieben, es gibt Zeiten des Friedens und Zeiten des Krieges, und das Gesetz der Wahrheit ist es, das hier entscheidet. Es gibt aber nicht Zeiten der Wahrheit und des Irrtums, und im Gegensatz hierzu heißt es in der Schrift: dass die Wahrheit Gottes ewig sein wird. Und deshalb sagt Jesus Christus auch, der gesagt hat, dass er den Frieden bringen will, dass er gekommen ist, den Krieg zu bringen. Er sagt aber nicht, dass er gekommen ist, die Wahrheit und die Lüge zu bringen. Die Wahrheit ist demnach die erste Richtschnur und das letzte Ziel aller Dinge"[38].

Tertullian: "Dominus noster Jesus Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit"[39]; das ist nach Ratzinger einer der wirklich großen Sätze der Vätertheologie[40].

Wie missverständlich der Gedanke des Vaticanum II von der Hierarchie der Wahrheiten ist, wird deutlich bei Paul Michael Zulehner, wenn er sagt: "Nicht jede Abweichung auf der Ebene vorformulierter Glaubenssätze kann daher vom erneuerten Glaubensverständnis aus schon eo ipso als persönlicher Unglaube beurteilt werden, zumal unter den Glaubenssätzen selbst noch

---

[37] Johannes Chrysostomus, Hom. V,1 in Ep. I. ad Timoth.

[38] Blaise Pascal, Gedanken, Frg.949; zitiert nach: Dietrich von Hildebrand, Zölibat, Regensburg 1970, S.45.

[39] Tertullian, De virginibus velandis cap. I, 1.

[40] Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, S. 106.

einmal - heute deutlicher als früher - eine Hierarchie der Wahrheiten gesehen wird"[41].

Wahrheit der Dinge besagt, "dass die Dinge, weil sie aus göttlichem Entwurf stammen und selber logosartig (wortartig) sind, sich uns überhaupt als sie selbst zur Kenntnis zu bringen vermögen ... . Wer die Herkunft der Dinge aus dem Logos leugnet, dem zerrint die Substanz der wirklichen Welt zwischen den Fingern ... . In der Tat lesen wir bei Jean Paul Sartre (+ 1980): Es gibt keine Natur des Menschen, weil es keinen Gott gibt, der sich entworfen haben könnte"[42].

Von Augustinus (+ 430) stammt das schwerwiegende Wort: “Lieber mit der Wahrheit fallen als mit der Lüge siegen”[43].

Der Mathematiker und Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) sagt: “Es ist ein Verbrechen, den Frieden zu stören, wo die Wahrheit regiert. Es ist ein Verbrechen, im Frieden zu bleiben, wenn man die Wahrheit zerstört. Die Wahrheit ist demnach die Richtschnur und das letzte Ziel aller Dinge”[44].

Das Problem der objektiven und absoluten Wahrheit ist für alle lebendigen Religionen von entscheidender Bedeutung, denn die Religion will uns ja gerade über die Sphäre der Subjektivität, in die wir sonst als Glieder der Sinnen- und Erscheinungswelt eingeschlossen sind, erheben und in Beziehung zu der Welt der objektiven Wahrheit setzen. Die jenseitige Welt will ja nichts anderes sein als die Welt der objektiven und absoluten Wahrheit[45].

Für die Erkenntnis der Wahrheit aber ist immer das Leben von großer Bedeutung, denn die Wahrheit ist nicht nur ein intellektuelles Problem. "... es gibt nur eine Wahrheit ... . Die Suche

---

[41] Paul Michael Zulehner, Religion nach Wahl, Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974, S.53 f.

[42] Josef Pieper, Was heißt "Gott", Vorüberlegungen zu einer kontroverstheologischen Diskussion, in: Cath 19, 1965, S.190.

[43]Der Ausspruch konnte leider nicht verifizier werden.

[44] Blaise Pascal, Gedanken, Frgt. .949.

[45] Emil Pfennigsdorf, Religionspsychologie und Apologetik, Leipzig 1912.

nach der Wahrheit ist nicht Befriedigung der Neugier; ihre Erlangung hat nichts vom erregenden Reiz einer Entdeckung, der menschliche Geist steht unter der Wahrheit und nicht über ihr; er ist verpflichtet, statt großspurig über sie zu reden, ihr in Ehrfurcht zu begegnen"[46].

Definitionen des Thomas von Aquin: "Adaequatio rei et intellectus"[47] und "Convenientiam ergo entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum". Die Übereinstimmung des Seins mit unserem Denken trägt den Namen: das Wahre"[48]. "Man kann die Menschen nicht verpflichten, richtig zu denken, aber man kann sie dazu verpflichten, sich darum zu mühen"[49].

Wenn Lessing (+ 1781) den "immer regen Trieb nach Wahrheit" der Wahrheit selbst auf jeden Fall vorzieht, so ist das als unangemessen und unsittlich zu qualifizieren[50].

Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt in seiner Summa contra gentiles: "Jedem Menschen wohnt von Natur aus das Verlangen inne, die Ursachen der Dinge zu erkennen, die er wahrnimmt. Aus dem Verwundern über die Dinge, die sie sahen und deren Ursachen ihnen verborgen waren, begannen die Menschen zu philosophieren. Erst wenn sie die Ursachen fanden, beruhigten sie sich. Die Forschung steht nicht still, bis wir zur ersten Ursache gelangen; nur dann sind wir überzeugt, vollkommen zu wissen, wenn wir die erste Ursache erkennen. Der Mensch verlangt also von Natur aus danach, die erste Ursache gleichsam als höchstes Ziel zu erkennen. Die Erstursache aller Dinge aber ist Gott. Also ist es das letzte Ziel des Menschen, Gott zu erkennen"[51].

Der Begriff der Wahrheit ist dem gesunden Menschenverstand so selbstverständlich, dass man

---

[46] John Henry Newman ....

[47] Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q.16, a.1; q.21, a.2.

[48] Ders., De veritate I, 1.

[49] Leo Hamburger, Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form, München 1930, .20.

[50] Josef Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit, Salzburg [2] 1976, S.117.

[51] Thomas von Aquin, Summa contra gentiles lib. III, cap. 25.

ihn gar nicht zu erklären braucht. Wahrheit meint die Übereinstimmung des Gedachten oder Gesagten mit der gemeinten Sache. Die Erkenntnis des Menschen strebt natürlicherweise dahin, die Dinge zu erkennen, wie sie wirklich sind.

Oft ist die Wahrheit nicht leicht vom Irrtum zu unterscheiden. Das kommt daher, dass in jedem Irrtum ein Bruchstück von Wahrheit steckt. Die reine Lüge lockt den Menschengeist nicht an. Der Irrtum kann auf Erden nur Erfolg haben, wenn er sich einhüllt in das Gewand der Wahrheit. Irenäus von Lyon (+ um 202) sagt in der Vorrede zum ersten Buch seines Werkes Adversus haereses: "Die Lüge zeigt sich nicht als solche und lässt sich nicht in ihrer Nacktheit erblicken. Geschickt versteht sie es, sich in ein ehrbares Gewand zu kleiden, um nach außen für die urteilslose Menge wahrer zu erscheinen als die Wahrheit selbst"[52].

Einerseits hat der Irrtum den falschen Schein, die Maske der Wahrheit, andererseits aber enthält er auch im allgemeinen wirklich einen Splitter der Wahrheit. Nur so kann der Irrtum Einfluss gewinnen auf den Menschen.

Die Möglichkeiten des Irrtums sind nicht unbegrenzt. Sie bewegen sich vielmehr zwischen zwei Extremen, die sich ihrerseits als entgegengesetzte Irrtümer bekämpfen und verzehren. Die Wahrheit steht mithin in der Mitte zwischen zwei Irrtümern, ähnlich wie die Tugend. Beispielsweise steht die Tapferkeit zwischen der Feigheit und der Tollkühnheit[53].

Nach Thomas von Aquin (+ 1274) schreitet die katholische Wahrheit in der Mitte zwischen zwei irrigen Extremen hindurch. Ähnlich sagt Augustinus (+ 430) , der katholische Glaube fahre vorsichtig durch die schmale Straße zwischen Skylla und Charybdis. Dieses Prinzip des Weges in der Mitte haben die beiden genannten Kirchenlehrer vor allem in der Christologie verwirklicht gesehen. Sie wollten es aber im Grunde ausgedehnt wissen auf alle anderen Glaubenswahrheiten. Die Christologie ist nur sozusagen der klassische Fall. Die Wahrheit liegt jeweils in der Mitte, nicht anders als die Tugend (mit Ausnahme der Gottesliebe) in der Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen steht, die jeweils durch ein Zuviel oder Zuwenig aus dem rechten

---

[52] Irenäus von Lyon, Adversus haereses, I, Vorrede.

[53] Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.43 f.

Maß heraustreten. Von daher gesehen könnte man in der Tat die Wiedervereinigung, das Ziel der Ökumene, erreichen durch die Besinnung auf die Mitte.

Bei Augustinus (+ 430) heißt es: "Ecce catholica fides, tamquam inter Scyllam et Caribdim navigans, sicut navigatur in illo freto inter Siciliam et Italiam: ex una parte saxa navifraga, ex alia parte vorago navivora ... . Inter utrumque naviga, et rectum iter tene. Non enim sine causa catholici orthodoxi nominati sunt; orthodoxon graece, latine rectum est. Si ergo tenueris rectam lineam, nec in Scyllam nec in Caribdim incurris"[54].

Diesen Gedanken aufgreifend, schreibt Thomas von Aquin (+ 1274) in seiner Summa contra gentiles: "Fides ergo catholica, media via incedens confitetur ... . Ex quo etiam indicium veritatis catholicae sumi potest: nam vero, ut philosophus dicit, etiam falsa attestantur: falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant", denn, “wie Aristoteles sagt, werden zwar auch falsche Ansichten bezeugt, aber die falschen Aussagen rücken nicht nur von der Wahrheit, sondern auch voneinander ab"[55].

Der Irrtum entspricht immer einem bestimmten Zeitbedürfnis; er ist im Augenblick immer modern und bedient sich der Propaganda-Methoden der Zeit. Er bezeichnet die Wahrheit gern als veraltet. Aber es zeigt sich schon bald die Kurzlebigkeit des Irrtums. Schnell stirbt der eine Irrtum ab, um dem entgegengesetzten Platz zu machen, der seinerseits in gleicher Weise die Wahrheit als veraltet und überlebt beschimpft, bis er selber wieder den Lebensodem aushaucht und verschwindet, um so einer neuen alten Falschheit den Platz zu räumen[56].

Die Funktion der Wahrheit ist es, die Dinge so wiederzugeben, wie sie wirklich sind. Die Wahrheit hat die Aufgabe, Abbild und Nachbild eines wirklichen Sachverhaltes zu sein.

---

[54] Augustinus, Sermo de tertia feria Paschae; in: Tractatus sive Sermones inediti detexit ... primus edidit G. Morin OSB, Monachi 1917, S.41 f. Zitiert nach: E. Stakemeier, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.169.

[55] Thomas von Aquin, Summa contra gentiles lib. IV, cap. 7.

[56] Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.45.

Mag auch der Mensch fliehen vor der Wahrheit, sie ist immer noch schneller als er selbst. So sagen wir mit Recht, dass die Lügen kurze Beine haben. Die Wahrheit verfolgt den fliehenden Menschen, sofern er die Anlage zur Wahrheit mit sich herumträgt. Im Grunde verlangen wir in den Tiefenschichten unseres Wesens mit einer unzerstörbaren Sehnsucht nach der Wahrheit. Sie ist das höchste Glück des Geistes. Augustinus (+ 430) antwortet in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium auf die Frage, ob nur die körperlichen Sinne ihre Freuden haben, der Geist aber das freudige Entzücken entbehren soll, mit dem Hinweis auf die Wahrheit, wenn er fragt: "Was verlangt denn die Seele stärker als die Wahrheit?"[57].

Nach Platon (+ 348/347 v. Chr.) ist das Staunen der Anfang des Wahrheitsstrebens (Theaitetos). Ähnlich Aristoteles, der feststellt, das Sich-Wundern habe die Menschen zu allen Zeiten zur Wahrheit geführt, angefangen von den alltäglichen Rätseln seien sie dann zu immer tieferen Problemen gebracht worden bis hin zur Entstehung der Welt und zum Sinn des Lebens.

Dante (+ 1321) sagt in seiner göttlichen Komödie: "Wohl seh' ich, unser Geist wird nie gesättigt, bevor nicht jene Wahrheit ihn erleuchtet, von der getrennt sich keine Wahrheit findet. Doch wie des Waldes Tier in seiner Höhle ruhet, so ruht auch unser Geist in der erkannten Wahrheit. Erreichen kann er sie; sonst wäre nichtig uns'res Herzens Sehnsucht. Drum keimt der Zweifel wie ein Schößling am Fuß der Wahrheit, und so jagt Natur von Hügel uns zu Hügel bis zum Gipfel"[58].

Ein aufschlussreiches Kennzeichen des Irrtums ist für gewöhnlich die Anmaßung. Der Dichter-Goethe (+ 1831) sagt: "Die Wahrheit widerstrebt unserer Natur, der Irrtum nicht, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: die Wahrheit fordert, dass wir uns für beschränkt erkennen sollen, der Irrtum schmeichelt uns, wir seien auf die eine oder die andere Weise unbegrenzt"[59].

---

[57] Augustinus, In Joann. 26, Traktat 2, 6.

[58] Dante, Göttliche Komödie, Paradies IV, S.124-132. Vgl. Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.10-17.

[59] Zitiert nach: Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.45 f.

Schon im natürlichen Lebensbereich fordert die Suche nach der Wahrheit die Demut des Geistes, in der man nicht den eigenen Einfällen folgt, sondern der Wirklichkeit nachgeht, sich an die wahre Natur der Dinge anpasst. Von daher gesehen ist Selbstkontrolle und Selbstverleugnung, Wachsamkeit gegenüber Vorurteilen und Propagandaparolen, gegenüber persönlichen Vorteilen geboten. Man muss die Wahrheit mehr lieben als die Sophistik des Alltagslebens, die Trugbilder des praktischen Nutzens, die Lügen der Macht und des Erfolges. Ohne demütige Wahrheitsliebe gibt es zwar Gelehrsamkeit und Fachwissen, manchmal in einem erstaunlichen Maße, aber nicht ganzheitliches Wissen und Weisheit, die nach Aristoteles die höchste aller Tugenden ist.

Noch größere Demut des Geistes fordert aber der Glaube an Gottes Offenbarung, er setzt den Gehorsam gegenüber dem offenbarenden Gott voraus. Da muss man vor allem wachsam sein gegenüber der Versuchung, die göttlichen Geheimnisse mit dem eigenen Verstand messen zu wollen. Thomas sagt einmal, die Anmaßung sei die Mutter des Irrtums. Auf jeden Fall ist sie seine Begleiterin. So können wir also sagen, dass weithin die Entstehung der Irrtümer nicht aus dem Versagen des Wahrheitslichtes erfolgt, sondern aus einem tragischen Versagen des Menschen[60].

Viele Irrtümer haben nach Irenäus von Lyon (+ um 202) darin ihren Grund, dass den Menschen oft die Wahrheit zu simpel und zu einfach erscheint[61]. Vgl. hier auch das Stichwort "Gottesbild".

Der Anspruch der Fundamentaltheologie geht dahin, die Wahrheit des Glaubens gewiss zu machen. Daher wollen wir in diesem Kapitel drei Stichworte erläutern: Gewissheit, Wahrheit und Glauben.

2. Gewissheit.

Die Glaubensentscheidung setzt die Gewissheit voraus, dass der Zeuge "sciens et verax" ist. Das gilt subjektiv für den einzelnen Glaubenden, objektiv für die Fundamentaltheologie als Ein-

---

[60] Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, S.46 f.

[61] Vgl. Irenäus von Lyon, Adversus haereses lib. III, c. 24, 2.

zeldisziplin der Theologie. Der Anspruch der Fundamentaltheologie geht dahin, Gewissheit zu vermitteln, und zwar die Gewissheit, dass Gott fordernd vor dem Menschen steht. Ist diese Gewissheit erreicht, so ist die Vorbedingung dafür geschaffen, dass die Glaubensentscheidung des Menschen als eines rationalen Wesens möglich und dass sie ethisch gefordert ist. Wenn wir eine verantwortliche Glaubensentscheidung fällen wollen, muss die Wahrheit der Offenbarung oder die Glaubwürdigkeit der Zeugen gewiss sein. Es muss mit genügender Gewissheit feststehen, dass Gott wirklich in der von der Kirche verkündigten Offenbarung zu den Menschen gesprochen hat. Diese Gewissheit muss mit natürlichen Verstandeskräften gewonnen sein. Das schließt freilich nicht aus, dass dabei Gott unterstützend tätig ist durch seinen inneren geheimnisvollen Gnadeneinfluss. Die Gewissheit, um die sich die Fundamentaltheologie als Wissenschaft bemüht, muss eine objektive, vollständige und allseitig begründete, vernünftige Gewissheit von der Tatsache der Offenbarung bzw. von dem Anspruch der Kirche sein, Gottes Botin zu sein. Sie muss sich nicht aufdrängen, wie das in der Mathematik der Fall ist oder bei den Gegenständen der unmittelbaren Erfahrung. Mit der begründeten Gewissheit ist ein etwa zurückbleibendes Gefühl der Unruhe durchaus vereinbar, denn dieses ist ja nicht dem Intellekt zuzuordnen. Für das einzelne Individuum genügt eine relativ begründete Gewissheit, eine solche, die der geistigen Lage und Fähigkeit des jeweils Glaubenden entspricht.

a) Vernünftiger Zweifel (dubium prudens - imprudens).

In einer allseits begründeten Gewissheit müssen die Zeichen für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nicht auch subjektiv den höchsten Grad von Gewissheit haben. Es muss sich also nicht um eine zwingende, sich aufdrängende Gewissheit handeln. Sie muss auch nicht ohne Rücksicht auf eine besondere geistige und sittliche Disposition des zum Glauben Gerufenen bestehen. Diese Disposition spielt gerade bei der Erreichung der Gewissheit auf diesem Gebiet eine große Rolle. Die Gewissheit ist vollauf genügend, wenn die Zeichen, auf die in diesem Zusammenhang verwiesen wird, objektiv geeignet sind, die unbedingte Berechtigung und Pflicht einer jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewissheit augenscheinlich zu machen.

Bei der Wahrheitserkenntnis müssen wir immer unterscheiden zwischen der objektiven Gewissheit eines Sachverhaltes, der subjektiven Klarheit, mit der die objektive Gültigkeit des

Sachverhaltes erfasst wird, und der Festigkeit der Zustimmung, mit der man den erkannten Sachverhalt bejaht und ihn sich aneignet. Die subjektive Klarheit und die Festigkeit der Zustimmung sind von Wert- und Willensmotiven abhängig bzw. von den willentlichen und gefühlsmäßigen Widerständen, worauf die Wahrheit trifft, die ihrerseits positiv oder negativ, fördernd oder hemmend das Urteil des Individuums beeinflussen. Diese Einflüsse sind weniger stark, wenn es sich um rein naturwissenschaftliche oder geschichtliche Feststellungen handelt. Sehr stark aber machen sie sich geltend auf weltanschaulich-religiösem Gebiet. Hier spielt der persönliche Faktor eine bedeutende Rolle, weil die religiösen Wahrheiten einerseits zutiefst in das persönliche Leben einschneiden, tiefer als alle anderen Wahrheiten, und das ganze Ich des Einzelnen beanspruchen, weil sie sich andererseits aber nicht mit voller Durchsichtigkeit aufzwingen. Gerade hier, auf dem religiösen Gebiet, sind die Festigkeit der Zustimmung und die Entschiedenheit in der Aneignung der Wahrheit von besonderer Dringlichkeit.

Durch die Unterscheidung von objektiver Gültigkeit des Glaubwürdigkeitsurteils und seiner subjektiven Einsichtigkeit lässt sich einerseits die Zuverlässigkeit des Urteils deutlich machen, andererseits die Freiheit, ihm die Zustimmung zu geben oder zu verweigern. Die Gewissheit, um die es hier geht, ist einerseits objektiv hinreichend, andererseits beansprucht sie die freie Zustimmung. Sie ist fundiert im Intellekt und dennoch ein ethischer Akt.

Aber was ist nun genauer mit dieser Gewissheit gemeint? Gewissheit habe ich, wenn ich einem Urteil, einer These, zustimme unter Ausschluss der Befürchtung, dass ich mich im Irrtum befinden könnte. Dabei gibt es psychologisch und erlebnismäßig verschiedene Grade. Von Gewissheitaber kann ich sprechen, wenn jede vernünftige Furcht vor Irrtum ausgeschlossen ist. Bleibt eine vernünftige, nicht eine gefühlsmäßige Befürchtung, also eine Befürchtung, die ernsthafte Gründe für das Gegenteil hat, zurück, so kann von Gewissheit nicht mehr die Rede sein. Eine vernünftige Befürchtung dafür, dass sich ein Sachverhalt anders darstellt als ich im Augenblick annehme, nennen wir ein dubium prudens. Solange also ein dubium prudens besteht, kann von Gewissheit nicht die Rede sein, besteht vielmehr eine Wahrscheinlichkeit, eine probabilitas.

b) Certitudo und probabilitas.

Wir müssen also unterscheiden zwischen Gewissheit und Wahrscheinlichkeit (Probabilität). Bei einer Wahrscheinlichkeit sprechen die meisten Gründe für eine These. Aber es bleiben begründete Zweifel zurück. Probabilität kann nur ein vorübergehender Zustand für einen Erkenntnis-Suchenden sein, nicht ein bleibender Zustand.

c) Certitudo obiectiva.

Wir müssen unterscheiden zwischen einer certitudo obiectiva und einer certitudo subiectiva. Die certitudo obiectiva meint das Objekt, das geeignet ist, eine feste Zustimmung im erkennenden Subjekt hervorzurufen. Hier kann nur von einer Gewissheit im analogen Sinn gesprochen werden. Eine certitudo obiectiva ist beispielsweise gegeben, wenn ein von mir wahrgenommener Baum vorhanden ist. Die certitudo obiectiva ist das Motiv für die certitudo subiectiva, also die Gewissheit der Zustimmung.

Die objektive Gewissheit geht aus von den jeweiligen Gegenständen, auf die diese Gewissheit Bezug nimmt. Dabei unterscheiden wir eine certitudo metaphysica, eine certitudo physica und eine certitudo personalis.

aa) Certitudo metaphysica.

Im ersteren Fall ist die Notwendigkeit und Unumgänglichkeit, mit der das Objekt da ist, in seinem Wesen begründet. Das Objekt kann also nicht nicht da sein.

bb) Certitudo physica.

Im zweiten Fall ist das Objekt da auf Grund der positiven Naturgesetze. Es handelt sich hier um eine physische Notwendigkeit, um eine Notwendigkeit, die sich nicht aus dem Wesen des Objektes ergibt, die also nur eine faktische ist.

cc) Certitudo personalis.

Im dritten Fall stützt sich das Urteil auf die Konstanz der freien Entscheidung der mit Vernunft und Freiheit begabten personalen Wesen. Sie stützt sich auf die Zuverlässigkeit einer Person, auf die Konstanz ihres Verhaltens. Die personale Gewissheit fußt auf der Zuverlässigkeit eines in Frage stehenden personalen, der Erkenntnis und Entscheidung mächtigen Wesens. Hier spielt das Vetrauensmoment eine große Rolle, dass der Redende seiner Verantwortung als sittliche Persönlichkeit gerecht wird.

d) Certitudo subiectiva.

Auch die certitudo subiectiva können wir differenziert betrachten, sie stellt sich dar als certitudo necessaria und als certitudo libera.

aa) Certitudo necessaria.

Certitudo necessaria bedeutet, es handelt sich hier um eine den Willen in keiner Weise bemühende Art der Zustimmung. Eine solche Art der Gewissheit liegt vor beispielsweise bei überschaubaren mathematischen Wahrheiten oder obersten Denkprinzipien, die evident sind, oder bei einfachen Sinneswahrnehmungen.

bb) Certitudo libera (in causa - in causa et effectu).

Eine certitudo subiectiva libera hingegen liegt in all jenen Fällen vor, oder sie ist in all jenen Fällen nur erreichbar, wo der Wille bei der Zustimmung eine Rolle spielt. Diese Tätigkeit des Willens kann sich nun beziehen nur auf die Aufspürung der Gründe, also die Lenkung der Aufmerksamkeit auf eine Sache, auf einen Sachverhalt, oder auch auf die Zustimmung zu dieser Sache, zu diesem Sachverhalt selbst nach der Aufspürung der Gründe. Der Wille ist im letzteren Fall auch an der Zustimmung und ihrer Festigkeit beteiligt, im ersteren Fall nur an der Aufspürung der Gründe. Die freie Gewissheit ist in diesem Falle eine indirekte, da die Tätigkeit des Willens sich nur darauf bezieht, den Intellekt anzutreiben, die objektiven Gründe für eine fragliche These aufzuspüren. Hier sprechen wir von einer certitudo libera in causa. Sie ist aber eine certitudo libera in effectu oder eine direkte freie Gewissheit in jenem Fall, da der Wille auch an der Zustimmung und ihrer Festigkeit beteiligt ist. Diese Situation ist beim theologischen Glauben gegeben. Der Glaube ist ja eine Zustimmung des Intellektes, wie Augustinus (+ 430) sagt, die vom Willen befohlen wird (assensus intellectus a voluntate imperatus).

Wichtig ist für uns, dass der Unterschied zwischen der certitudo necessaria und der certitudo libera nicht durch das Objekt bestimmt wird, worüber Gewissheit gewonnen werden soll, sondern durch das Verhältnis, in dem der erkennende Intellekt konkret zu dem Objekt steht. Es gibt beide Formen der certitudo subiectiva im Hinblick auf die drei Formen der certitudo obiectiva. Weil die certitudo libera eine Folge unserer unvollkommenen Erkenntniskraft ist, deshalb gibt es für Gott keine certitudo libera. In allen drei Fällen der certitudo obiectiva kann die erreichbare oder wirklich erreichte Gewissheit subjektiv betrachtet eine certitudo necessaria

oder eine certitudo libera sein. Also auch auf metphysischer und physischer Gewissheit beruhende Wahrheiten können der freien Zustimmung unterliegen, dann nämlich, wenn sie anspruchsvoll und kompliziert sind und schwerwiegende Entscheidungen vom Subjekt verlan-gen. Für diesen Fall verbirgt sich das Zaudern und der Widerstand des Willens gern hinter rationalen Einwänden. Es liegt aber am Verhältnis des Subjektes zum in Frage stehenden Objekt, wenn die Gewissheit hier Entscheidungscharakter hat und der freien persönlichen Verantwortung anheimgegeben ist. Im Falle der personalen Gewissheit ist die subjektive Gewissheit eine certitudo necessaria etwa bei der Auskunft des Auskunftsbeamten der Eisenbahn oder auf dem Bahnhof. Andererseits ist die Existenz Gottes metaphysisch notwendig, fällt aber in das Gebiet der freien Gewissheit.

e) John Henry Newman: Congeries probabilitatum.

Kardinal Newman hat in seinem Entwurf einer Zustimmungslehre darauf hingewiesen, dass es im konkreten menschlichen Erkennen oft so ist, dass mehrere oder viele einzeln unzureichende Gründe für den Erkennenden zu einer Einheit zusammenwachsen. Wir sprechen hier von der Congeries probabilitatum, von dem Bündelargument oder von dem Konvergenzargument (vgl. ein Bündel von Stäben!). Als einzelne Gründe genommen, jeder für sich, geben sie nicht eine hinreichende Sicherheit. Wachsen sie aber zu einer Einheit zusammen, so sind sie mehr als die bloße Summe der einzelnen Gründe und können ein überzeugendes Gewicht bekommen. Das ist eine legitime Weise, um Sicherheit und Gewissheit zu erlangen. Hier wächst eine Summe von Wahrscheinlichkeiten zur Gewissheit zusammen.

Den Gedanken, dass die Glaubensbegründung in keinem Fall eine nötigende Evidenz herbeiführen kann, drückt Pascal so aus: "Für die, die nichts wünschen als zu sehen, ist Licht genug, und Finsternis genug für die, die entgegengesetzt gestimmt sind"[62].

Dabei ist zu bedenken, dass eine unbedingt nötigende Evidenz durchaus nicht zum Begriff des Wissens und der Wissenschaft gehört. Fordert man sie, so kann man ausschließlich die Logik und die Mathematik noch als Wissenschaft bezeichnen. Es zeigt sich vielmehr, je bedeutender und wertvoller der Inhalt des Denkens des Menschen ist, sich ihm umso mehr Blicke ins Dunkel

---

[62] Blaise Pascal, Fragment 430.

auftun, unter Umständen in scheinbare Widersprüche, unter Umständen Blicke in das Irrationale. Dann aber kann sich der Geist nicht mehr auf das abstrahierende Denken berufen, sondern er muss andere Kräfte, sein Wollen und Fühlen, mit ins Spiel bringen, um die Tiefe des Gegenstandes zu bewältigen. Das gilt nicht nur für die Philosophie, speziell für die Metaphysik und die Theologie, sondern auch für andere Wissenschaften mit großen Forschungszielen: im Grunde gilt das für alle Geisteswissenschaften.

3. Glaube.

a) Glaube im Neuen Testament, persönliches Ergriffensein oder Gehorsam (vernünftiger Gehorsam).

Glauben möchte man vielfach gern als persönliches Ergriffensein, als Erfahrung, als religiöses Gefühl oder Erlebnis verstehen. Anders sind die klaren Aussagen der Schrift. Apg 6,7 heißt es: "... auch sehr viele von den Priestern u n t e r w a r f e n sich im G l a u b e n ". Nach Röm 12,1 muss man den Glauben als "rationabile obsequium" verstehen. Aber auch sonst wird im Neuen Testament Gehorsam als ein Synonym für Glauben verstanden. So Röm 15,18, 2 Kor 9,13; 10,5. Das Vaticanum I spricht von einem "obsequium rationi consentaneum"[63]. Gehorchen ist, etymologisch betrachtet, ein verstärktes Hören. Man hat oft von dem Wagnis des Glaubens, von dem blinden Glauben oder von einem Sich-fallen-Lassen in den Abgrund Gottes hinein gesprochen. Das ist fragwürdig, denn ein rationabile obsequium ist kein Wagnis.

In der Polemik gegen den Glauben hat man ihn vielfach verstanden als gewohnheitsmäßige und völlig unbegründete Bindung, als ein dem Wissen entgegengesetztes Verhalten. So lesen wir bei Friedrich Nietzsche (+ 1900), Glaube sei "Angewöhnung geistiger Grundsätze ohne Grün-de"[64]. Der Appell zum Glauben sei "das Veto gegen die Wissenschaft"[65], und das Bedürfnis nach

---

[63] DS 3009 (Vaticanum I).

[64] Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches Bd. 1, Aph 226.

[65] Ders., Der Antichrist, Aph 47.

Glauben sei "der größte Hemmschuh der Wahrhaftigkeit"[66]. Andere haben den Glauben als ein Produkt der Phantasie und der Sehnsucht des Menschen verstanden. Was nun ist der Glaube, wie ihn die katholische Theologie versteht?

b) Äquivoker Begriff.

Der Begriff “Glaube” ist ein äquivoker Begriff, d.h. ein mehrdeutiger. Wir sprechen von einem äquivoken Begriff, wenn der eine Begriff verschiedene Bedeutungen hat. Es gibt nicht wenige solcher Wörter in unserer Sprache. So dient das Wort “Mönch” etwa zur Bezeichnung eines Ordensmannes sowie eines Berges in der Schweiz, so kann mit dem Begriff “Hahn” so-wohl ein Tier als auch der Ausfluss der Wasserleitung gemeint sein, unter Umständen auch noch eine Person, die diesen Namen trägt. So verwendet man das Wort “Löwe” für den König der Wüste und zugleich für ein Sternbild. So ist es bei dem Begriff “glauben”. Auch er ist ein äquivoker Begriff. Berücksichtigt man das nicht, so läuft man Gefahr, sich gründlich in Irrtü-mern zu verstricken und ein Gespräch unnötig zu verwirren.

Eine erste Bedeutung von "glauben" ist vermuten. So sagen wir etwa: "Ich glaube, dass es morgen regnen wird". Vermuten heißt, etwas nicht sicher wissen, etwas eben nur vermuten. Hier ist die Befürchtung nicht ausgeschlossen, dass es sich doch anders verhalten könnte. Ohne Frage kommt dem Vermuten im praktischen Leben wie in der Wissenschaft und in der Philosophie sehr große Bedeutung zu. Nicht selten beginnt der Weg der Wahrheitserkenntnis mit der Hypothese. Aber das ist nicht “glauben” im theologischen Sinn.

Eine zweite Bedeutung von "glauben" geht auf philosophische Weltanschauungen, also rational und intuitiv bedingte Gesamtsichten von Welt und Mensch. Karl Jaspers († 1969) spricht ex-pressis verbis von philosophischem Glauben.

Eine dritte Bedeutung von "glauben" besagt soviel wie "etwas nicht selbst erfahren" oder "ergründen", sondern "von einem anderen vernehmen", und es ihm abnehmen oder "einer anderen Person Vertrauen schenken" und das, was sie bezeugt, "fest für wahr halten". Wir sprechen hier näherhin vom Zeugenglauben. In diesem Sinne wird das Wort "glauben" etwa

---

[66] Ders., Der Wille zur Macht, Aph 337.

verwendet in dem Satz: Die Mutter glaubt ihrem Sohn, der ihr versichert, dass er zu Unrecht des Diebstahls beschuldigt wird. Zum Zeugenglauben gehört immer ein Dativ und ein Akkusativ; ein Dativ, d.h. es wird jemandem geglaubt, bzw. es wird einer Person Vertrauen geschenkt, oder ein Akkusativ, das heißt: Es wird etwas geglaubt, es wird etwas fest für wahr gehalten, was eine Person bezeugt. Durch den Dativ wird der Glaube formal bestimmt, durch den Akkusativ wird er material bestimmt.

Manchmal versteht man gar auch die Anerkennung der obersten Denk- und Seinsprinzipien, die an sich evident sind, als Glaubensüberzeugungen. Das wäre noch eine vierte Bedeutung von "glauben".

c) Übernahme von Fremdeinsicht.

Nach Thomas von Aquin richtet sich das erste Interesse beim Glauben auf den Zeugen. Erst in zweiter Linie geht das Interesse auf das, was dieser bezeugt, auf das, dem man glaubend zustimmt: ["... quicumque credit, alicuius dicto assentit, (quod) principale videtur esse"] "Was in jedem Glaubensakt als das Entscheidende erscheint, das ist die Person, deren Aussage man seine Zustimmung gibt"[67]. Glaube ist Zustimmung zu Wahrheiten auf Grund einer Übereinstimmung mit einer Person. Er setzt immer ein Vertrauensverhältnis voraus. In diesem Sinne glauben, das ist etwas ganz anderes als vermuten, das unterscheidet sich aber auch wesentlich vom philosophischen Glauben. Es besagt, dass im Vertrauen auf eine andere Person das, was diese bezeugt, fest für wahr gehalten wird. Solcher Glaube hat mit Wissen die Gewissheit gemeinsam, aber während sich das Wissen auf Eigeneinsicht stützt, stützt sich das Glauben auf Fremdeinsicht.

Um einen solchen Glauben handelt es sich bei dem theologischen Glauben, der uns hier interessiert. Der theologische Glaube ist Zeugenglaube, nicht meinen, nicht intuitives Erfahren, nicht eine Option oder Ähnliches, erst recht nicht die Annahme der ersten Denkprinzipien als Seinsprinzipien, also dessen, was eigentlich evident ist, sondern einfach die Übernahme von Fremdeinsicht.

---

[67] Thomas von Aquin, Summa theologiae, II-II, q.11, a.1.

Auch hier gibt es zwei Momente, ein dativisches und ein akkusativisches. Die Scholastik nennt den dativisch verstandenen Glauben die “fides qua”, akkusativisch verstanden nennt sie ihn die “fides quae”. Betont man die “fides qua” übermäßig und einseitig, so kommt man zum protestantischen Fiduzialglauben.

Der Zeugenglaube hat im natürlichen Bereich, für das praktische Leben, eine umfassende Bedeutung. Bereits Aristoteles (+ 322 v. Chr.) - 20 Jahre war er ein Schüler Platons - hat schon gesagt: "Wer lernen will, muss glauben"[68]. Von dem Stoiker Seneca (+ 65 n. Chr.) stammt das Wort: "Das meiste von dem, was wir zu wissen meinen, wissen wir durch Glauben"***. Das Kind glaubt, was die Eltern sagen. Der Schüler glaubt seinem Lehrer, der Erwachsene den Mitmenschen, den Büchern, den Massenmedien usw. Wer nur anerkennen wollte, was er selbst erfahren und ergründet hat, müsste angesichts der Kürze seines Lebens und der Enge seines Geistes zugestehen, dass er einfach nicht zurechtkommt. Das, was wir aus eigener Erfahrung und eigenem Nachdenken wissen, ist im Grunde nicht sehr viel. Wer sich im prak-tischen Leben nur nach dem richten würde, was er durch eigenes Wissen erworben hat, würde nicht bestehen können. Also: Ohne Wissenserwerb auf Grund von Glauben kommen wir im menschlichen Leben nicht durch.

In Alltag des Lernens ist der Zugang zu den Realitäten faktisch durch den Glauben gegeben, faktisch, nicht notwendig oder prinzipiell. Es gibt aber einen Bereich im natürlichen Leben, zu dem wir ausschließlich Zugang erhalten auf dem Weg des Glaubens, nicht nur faktisch, sondern notwendig oder prinzipiell, das ist das Gebiet der personalen Beziehungen. Selbstmitteilung einer Person kann nur auf dem Weg des Glaubens erfolgen. Hier gibt es keine Eigeneinsicht - das liegt in der Natur der Sache - sondern nur Glaubwürdigkeitskriterien. Die Glaubwürdigkeitskritierien lassen mich die Glaubwürdigkeit des Zeugen erkennen, sie vermitteln also eine gewisse Eigeneinsicht, eine gewisse Eigeneinsicht nicht in die Sache, sondern in die Glaubwürdigkeit des Zeugen und damit in die Glaubwürdigkeit dessen, was ich hier glaube.

Es geht hier um das Vertrauen zu einer Person. Dafür brauche ich Kriterien. Aber letzten Endes können Liebe und Treue immer nur geglaubt werden. Unter diesem Aspekt kann man tatsäch-

---

[68] Aristoteles, Sophistische Widerlegungen 2,2.

lich vom Wagnis des Glaubens sprechen. Man darf aber nicht übersehen, dass dieses Wag-nis in einer Gewissheit gründet und, wenn es verantwortlich ist, weil es rational begründet ist, dass dieses Glauben auf einer vernünftigen Gewissheit aufbaut.Weil das sogenannte Wagnis des Glaubens in einer Gewissheit gründet und auf einer rationalen Begründung aufruht, deshalb ist es besser, wenn man die Rede vom Wagnis des Glaubens fallen lässt, damit nicht sozusagen im Handumdrehen aus dem Glauben so etwas wird wie meinen.

d) Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit.

Es ist unerlässlich im Alltag, dass wir anderen Glauben zu schenken, faktisch, aber auch prinzipiell. Die “conditio humana” ist vom Glauben geprägt. Die Übernahme von Fremdeinsicht ist unerlässlich. Die Voraussetzung der Übernahme von Fremdeinsicht ist allerdings die Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit der Person, der wir Glauben schenken. Der Zeuge muss “sciens” und “verax” sein. Die Eigeneinsicht bezieht sich auf die “scientia” und die “veracitas” des Zeugen. Wir müssen jene Personen, denen wir Glauben schenken, auf ihre Glaubwürdigkeit hin prüfen, wenn wir nicht leichtsinnig sind - Leichtsinn ist unmoralisch -. Wir dürfen uns nicht der Gefahr des Irrtums auf Seiten des Zeugen oder der bewussten Täuschung durch ihn ausliefern.

Faktisch ist es so, dass wir uns oft gegen dieses Gebot versündigen, dass wir nicht kritisch genug sind. Oft ist es so, dass wir da kritisch sind, wo alle Probleme bereits gelöst sind, dass wir aber da unkritisch sind, wo wir eigentlich kritisch sein müssten. Immer wieder schenken wir Glauben, wo Unglaube richtiger wäre, und sind wir ungläubig, wo der Glaube eigentlich problemlos ist. Wer leichtfertig Glauben schenkt, wird enttäuscht, und er versündigt sich durch Leichtferigkeit. Der Glaube darf nicht naiv oder blind sein. Eine leichtsinnige Glaubenszustimmung ist unwürdig und unverantwortlich. Der Glaube muss daher kritisch gesichert und begründet sein. Das gebietet uns der Intellekt, das gebietet uns aber auch das Ethos.

Glaubwürdig ist eine Person nur dann, wenn man sicher sein darf, dass sie die Wahrheit sagen <u>kann</u> und <u>will</u>. Über die Eigeneinsicht muss Gewissheit darüber erlangt werden, dass der Redende glaubwürdig ist. Näherhin bedeutet das, dass geklärt werden muss, ob der Zeuge sachlich befähigt und ob er in sittlicher Verantwortung gewillt ist, die Wahrheit mitzuteilen. Die Scholastik bringt das auf die kurze Formel: "Der Redende muss sciens und verax sein".

Besteht eine Person diese Prüfung, so ist sie glaubwürdig und von daher im Rahmen ihrer Glaubwürdigkeit eine Autorität. Der Glaube, den man ihr entgegenbringt, ist dann nicht blind, sondern vernünftig, die vernünftige Anerkennung einer Autorität. Wir sprechen von einem vernünftigen Autoritätsglauben oder vom begründeten Zeugenglauben: Vernünftige willentliche Übernahme von Fremdeinsicht. Sie setzt voraus, dass der Zeuge "sciens" ist und "verax". Diese “scientia” und diese “veracitas” muss der Glaubende durch Eigeneinsicht erkannt haben, immer, entweder vorwissenschaftlich oder wissenschaftlich. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen ist die Voraussetzung für eine vernünftige Glaubensentscheidung. Und nur eine solche ist heilsrelevant.

Nun ist Glaubwürdigkeit eine personale Kategorie. Von Glaubwürdigkeit können wir nur bei Personen sprechen, nicht etwa bei der Rechenmaschine. Die Rechenmaschine ist nicht glaubwürdig, sondern zuverlässig.

Die Rechtfertigung des Glaubensaktes vor der Vernunft macht die Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit des Redenden notwendig. Diese Eigeneinsicht muss eine wirkliche Einsicht sein. Sie darf nicht nur ein wahrscheinliches Für-möglich-Halten sein. Nur wenn Gewissheit gegeben ist, ist der Glaube ethisch zu verantworten. Diese Gewissheit kann allerdings nur eine moralische Gewissheit sein, eine freie Gewissheit, nicht eine zwingende. Das liegt hier in der Natur der Sache.

Im alltäglichen Leben können wir nicht auf den Autoritätsglauben verzichten. Wir vertrauen Personen, die uns als zuverlässig bekannt sind, eben als wissend und wahrhaftig. Wir schenken ihnen Gauben, wenn sie berichten, was sie gehört und gesehen haben. Wir schenken vor allem denen Glauben, die sich als Meister ihres Faches erwiesen haben. - So ist es auch im übernatürlichen Glauben, das heißt: im Glauben im theologischen Verständnis.

e) Theologischer Glaube.

Wegen des Vertrauensmomentes und weil die Fundierung dieses Vertrauens immer nur morlisch gewiss sein kann (die “scientia” und vor allem die “veracitas”), deshalb ist der Glaube niemals nur ein Produkt unseres Verstandes, sondern immer auch ein Produkt des Willens, ein, wie

Augustinus sagt, “assensus intellectus a voluntate imperatus”. Demgemäß definiert Thomas von Aquin den Glauben als zustimmendes Denken: "Credere est cogitare cum assensu" [69]. Matthias Joseph Scheeben erklärt: "Der Glaube ist ein ‘assensus’ zu Wahrheiten auf Grund des ‘consensus’ mit einer glaubwürdigen Person”[70]. Daher gibt es hier auch nicht jene zwingende Gewissheit, wie sie in der Mathematik und in den Naturwissenschaften gegeben ist. Diese kann nur von einer Vorgegebenheit ausgehen, deren Existenz physischer oder metaphysischer Natur ist, im Grenzfall kann die personale Gewissheit zu einer zwingenden werden, etwa im Fall des Auskunftsbeamten[71]. Allgemein gilt: Den Sachen ist die notwendige Gewissheit zugeordnet, den Personen die freie. Wir sprechen von der “certitudo necessaria” und von der “certitudo libera”.

Der Glaube ist immer eine personale Entscheidung, idealiter, er ist nur dann heilshaft, wenn er eine freie Entscheidung ist. Nur als ein freier Akt ist der Glaube verdienstvoll. In seiner inneren Struktur beinhaltet Hochachtung, Hingabe, Gehorsam, Bereitschaft, Tapferkeit, Mut zur Entscheidung. In diesem Sinne sagt Augustinus: "Cetera potest facere homo nolens, credere non nisi volens"[72]. Glauben kann man nicht, wenn man nicht will. Das hat der Glaube mit der Liebe gemeinsam. Eine Sache und vor allem eine Person kann noch so liebenswert sein, wenn das Subjekt die Sache oder die Person nicht lieben will, liebt es sie nicht.

f) Personale Entscheidung.

Weil Glaube es immer mit dem Willen zu tun hat, deshalb kann er verweigert oder geleugnet werden. Das gilt für den zwischenmenschlichen Glauben, für den Glauben im natürlichen Sinne, nicht weniger als für den Glauben im übernatürlichen Sinne, für den Offenbarungs-glauben oder den theologischen Glauben. Der Glaube kann verweigert oder geleugnet - wir sagen auch verleugnet - werden, nicht weil er in sich zweifelhaft wäre, sondern weil hier kei-ne Eigeneinsicht in die Sache möglich ist. Beim theologischen Glauben kommt noch hinzu, dass es sich dabei um Wirklichkeiten handelt, die auch nach der erfolgten Offenbarung dunkel bleiben. Der

---

[69] Thomas von Aquin, Summa theologiae, II-II, q.2, a.1.

[70] Matthias Josef Scheeben, ???

[71] Vgl.: Thomas von Aquin, Summa contra gentiles III, 40.

[72] Augustinus, In Joan., 26.

Möglichkeit des Geleugnet-werden-Könnens entspricht die Pflicht des Bekenntnisses. Weil der Glaube einerseits verweigert und geleugnet werden kann, deswegen kann und muss er andererseits auch bekannt werden. Mathematische Wahrheiten oder die Ergebnisse der Naturwissenschaft kann man nicht zum Gegenstand eines Bekenntnisses machen. Für den Glauben kann und muss man unter Umständen sterben, nicht aber für jene Wahrheiten, die wir uns durch eigene Einsicht aneignen. Im Martyrium sterbe ich für eine Person und deren Glaubwürdigkeit und Treue.

g) Stufen des Glaubens.

Glaube ist eine personale Entscheidung. Hinsichtlich der Tiefe dieser Entscheidung gibt es dabei Stufungen. Diese sind jeweils bedingt durch die geistige Nähe, in der Personen zueinander stehen. Die geistige Nähe oder das Glaubens- und Vertrauensverhältnis ist jeweils ein anderes zu einem Freund, zu den Eltern, zu dem Bräutigam usw. So glaube ich etwas, so glaube ich einer Person, so glaube ich schließlich an eine Person. Die höchste Form des Glau-bens drücken wir sprachlich aus durch die Wendung: "Ich glaube an dich". "Glauben an", das ist die äußerste Möglichkeit des Menschen. Streng genommen gibt es das nur gegenüber Gott.

h) Gottes Glaubwürdigkeit und die Glaubwürdigkeit seiner Zeugen (causa - conditio).

Glauben im christlichen Verständnis bedeutet konkret das Für-wahr-Halten auf Grund der Rede Gottes. In der Offenbarung erfahren wir Wahrheiten, die uns absolut unzugänglich sind. Gott teilt uns seine innersten Geheimnisse mit. Wenn Gott selbst aber spricht, wer könnte ihm dann den Glauben verweigern? Er kann nicht getäuscht werden oder täuschen, wie das Vaticanum I sagt: "... qui nec falli nec fallere potest"[73]. Gott braucht sich nicht als glaubwürdig zu erweisen. Er kann sich nicht irren und uns nicht täuschen. Verbürgt er (Gott) die Wahrheit, so ist die höchste denkbare Glaubwürdigkeit gegeben, so wird die moralische Gewissheit zur metaphysischen Gewissheit. Wenn aber der Mensch Gott den Glauben versagt, so setzt er ihn ins Unrecht, weist er ihn zurück. Deshalb ist der Unglaube objektiv die schwerste Schuld, die auf sich zu laden der Mensch fähig ist. Das Problem ist hier (bei der Glaubensentscheidung) indessen nicht die Glaubwürdigkeit Gottes, sondern die Behauptung, dass Gott gesprochen hat.

---

[73]Vaticanum I: DS 3008 (Vaticanum I)..

Das I. Vaticanum sagt: “Da der Mensch von Gott auf Grund dessen, dass dieser sein Schöpfer und Herr ist, in seiner Ganzheit abhängig ist, und die geschaffene Vernunft der ungeschaffenen Wahrheit vollständig unterworfen ist, sind wir gehalten, dem offenbarenden Gott vollen Gehorsam des Verstandes und des Willens durch den Glauben zu leisten. Von diesem Glauben, der des menschlichen Heiles Anfang ist, ... bekennt die katholische Kirche, er sei die übernatürliche Tugend, durch die wir auf Antrieb und Beistand der Gnade Gottes glauben, dass das von ihm Geoffenbarte wahr ist, nicht weil wir die innere Wahrheit der (geoffenbarten) Realitäten mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauen, sondern um der Autorität des offenbarenden Gottes selbst willen, der weder getäuscht werden noch täuschen kann ..."[74].

Das Problem liegt beim Glauben in dem Faktum, dass wir Gott nicht unmittelbar begegnen, dass Gott sich in seiner Offenbarung der Offenbarungsmittler bedient: im Alten Testament sind das die Propheten, im Neuen Testament sind das Christus und die Apostel. Heute ist das die Kirche. Braucht Gott sich auch nicht als glaubwürdig zu erweisen, so müssen es jedoch die Offenbarungsträger und die Offenbarungsmittler. Gott muss mir als der sich Offenbarende in den Blick treten. Dass es die Offenbarung Gottes ist, mit der ich konfrontiert werde in der Schrift und in der Verkündigung der Kirche, dafür muss ich mir eine vernünftige Gewissheit verschaffen. Diese kann angesichts des Gegenstandes nur eine moralische sein. Wenn ich aber zu dieser Gewissheitgekommen bin, so ruht die konkrete Glaubensentscheidung im Vertrauen auf Gott, “qui nec falli nec fallere potest”, damit ruht sie in der metaphysischen Gewissheit von der Wahrhaftigkeit Gottes, meine subjektive (moralische) Gewissheit ruht in der objektiven metaphysischen Gewissheit der Wahrhaftigkeit Gottes. Das heißt: Der Glaube des gläubigen Christen gründet letztlich nicht in der Glaubwürdigkeit der Zeugen, sondern in der Autorität des sich offenbarenden Gottes.

Gott muss sich nicht als glaubwürdig erweisen - das leuchtet ein -, wohl aber müssen das die Offenbarungsträger und Offenbarungsmittler. Der Hörer der angeblichen Offenbarungsrede muss die Erkenntnis gewinnen: die Offenbarungsträger und Offenbarungsmittler sind glaubwürdig, und ich bin ethisch verpflichtet, ihnen diesen Glauben zu leisten. Habe ich diese Erkenntnis gewonnen, so tritt Gott selbst in mein geistiges Blickfeld. Wenn ich erkenne: hier handelt es

---

[74] DS 3008 (Vaticanum I).

sich wirklich um Gottes Boten, so verbürgt Gott selbst die Wahrheit ihrer Botschaft.

Gott begegnet uns durch die Offenbarungsträger und durch die Offenbarungsmittler: die Propheten, Jesus von Nazareth, die Apostel, die Kirche. Nicht Gott muss sich als glaubwürdig ausweisen, wohl aber müssen das die Offenbarungsträger und die Offenbarungsmittler. Mit ihrer Glaubwürdigkeit tritt dann Gott in den Blick der Hörer der Offenbarungspredigt. Wenn die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsträger und Offenbarungsmittler feststeht, tritt Gott in unser geistiges Blickfeld. Dann aber sind es nicht mehr die menschlichen Autoritäten, die diesen Glauben motivieren, dann ist es Gott selbst in seiner absoluten Wahrhaftigkeit.

Der katholische Christ glaubt demnach nicht, weil er die Offenbarungsträger und die Offenbarungsmittler als von Gott Gesandte erkennt, sondern weil Gott es ist, von dem sie ihm Kunde bringen; so, wie das Kind nicht gehorcht, weil die Mutter in das Zimmer kommt, sondern weil es die Mutter ist, die den Befehl gibt. Die Erkenntnis, dass die Offenbarungsmittler Gesandte Gottes sind, ist nicht der Grund für die Annahme ihrer Kunde, sondern die Bedingung, die Voraussetzung, so, wie das Eintreten der Mutter in das Zimmer nicht der Grund für den Gehorsam des Kindes ist, sondern die Voraussetzung, die Bedingung. Das Kind kann ja erst dann Gehorsam leisten, wenn es mit dem Befehl der Mutter konfrontiert wird. Wir müssen also wohl unterscheiden zwischen dem Grund und der Bedingung, zwischen der causa und der conditio. Die conditio sind die Glaubwürdigkeitskriterien, die causa ist Gott. Das heißt konkret: Der Grund für die Glaubensentscheidung des Gläubigen ist Gott, die Bedingung oder die Voraussetzung für sie ist die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Kirche und ihres Anspruchs.

Weil der Glaube eine freie Entscheidung des Willens ist, die in der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung ruht, deshalb kann die Behauptung: Ich kann nicht glauben, nur in besonderen Fällen einen Sinn haben, nämlich dann, wenn psychische oder ethische Blockaden den Glauben erschweren oder gar unmöglich machen, die dann eben zuvor abgebaut werden müssen - in einer Art von “Präkonversion”. Was der Behauptung “ich kann nicht glauben” zugrunde liegt, ist in der Regel das Missverständnis, der Glaube müsse auch psychologisch erfahren werden, er müsse sich auch in seelischen Erlebnissen manifestieren.

i) Drei Faktoren.

Mit der Erkenntnis der credibilitas und der credentitas der Verkündigung der Kirche tritt nun entscheidend der Wille in Aktion. Am Glaubensakt sind demnach die Vernunft und der freie Wille beteiligt. Das gilt, sofern der Glaubensakt von außen betrachtet wird. Von innen her betrachtet, gesellt sich zu den zwei genannten Elementen des Glaubensaktes noch ein drittes Element, nämlich die Gnade, die freilich außerhalb des Gegenstandsbereiches der rationalen Rechtfertigung des Glaubens liegt. Die Gnade ist nur als Gegenstand des Glaubens zu erkennen bzw. aus dem Glauben heraus zu erkennen oder zu erfahren. Wenn die Gnade zusammen mit der Vernunft und dem freien Willen an der Entstehung des Glaubens beteiligt ist, so haben wir drei Faktoren beim Glaubensakt, bei der Glaubensentscheidung, die nicht unabhängig voneinander wirken, sie wirken stets ineinander, nicht etwa in zeitlicher Reihenfolge hintereinander, sondern ineinander. Das heißt: Sie stehen im Verhältnis vielfacher Verschlungenheit zueinander und bedingen sich gegenseitig. Was wir hier - in der Analyse des Glaubensaktes - sorgfältig voneinander trennen, ist im praktischen Vollzug eine organische Einheit.

j) Persönliches Ergriffensein im Glaubensakt.

Somit ist Glaube in seinem Kern ein vernünftiger Gehorsam, Erkenntnis, die im Vertrauen zu Gott bzw. zu seiner bevollmächtigten Zeugin, der Kirche, gründet. Die Erfahrung, das persönliche Ergriffensein, kann noch hinzukommen, muss es aber nicht. Sieht man diese Erfahrung als wesentlich an, wird man in Krisenzeiten, also wenn diese Erfahrung ausbleibt - und sie kann über Jahre hin ausbleiben -, auch den Glauben aufgeben, etwa in der Erfahrung der Gottesferne, in unheilbarer Krankheit, in der religiösen Trockenheit oder in schweren Prüfungen des Lebens.

Weil der Glaube nicht der unmittelbaren Erfahrung zugänglich ist, deshalb kann man aus dem Fehlen einer solchen Erfahrung nicht die Nichtexistenz seines Objektes folgern. Das aber geschieht faktisch oft, wenn man undifferenziert den Terminus Glaubenserfahrung strapaziert. Es <u>gibt</u> Glaubenserfahrung, aber nur mittelbar, das heißt vermittels des Glaubens, aber sie gehört <u>nicht</u> wesenhaft zum Glauben dazu. Das erlebnismäßige Angesprochenwerden, das Ergriffensein durch den Glauben kann zu der faktischen Glaubensentscheidung hinzukommen, muss es aber nicht, weil der Inhalt des Glaubens nicht unmittelbar zugänglich ist.

IV. DIE FUNDAMENTALTHEOLOGIE IN DER SICHT DES KIRCHLICHEN LEHRAMTES

Die Kirche lehrt explizit eine vernünftige Begründung der Glaubenszustimmung. Das heißt ihre Möglichkeit ist ein verpflichtender Glaubenssatz der Kirche. Wiederholt finden sich die entsprechenden Äußerungen der Päpste und der Konzilien.

1. Fideismus und Traditionalismus.

Geleugnet wurde die vernünftige Glaubensbegründung im 19. Jahrhundert im sogenannten Fideismus und im Traditionalismus. Diese geistigen Strömungen gehen hervor aus einer übergroßen Skepsis gegenüber der Vernunft, die sich aus einer Überspitzung der Erbsünde und ihrer Folgen herleitet, oder aus einer antimetaphysischen Grundhaltung, die ihre Wurzeln im Kantianismus hat. Der Traditionalismus behauptet, die Einzelvernunft sei aus sich zu keiner Wahrheitserkenntnis fähig. Sie bedürfe daher der göttlichen Offenbarung, die ihr durch die Tradition des Menschengeschlechtes übermittelt werde. Zum Teil schränkt man den Traditionalismus auf die moralisch religiösen Wahrheiten ein, zum Teil bezieht man ihn auf jede Wahrheitserkenntnis überhaupt. Der Fideismus ist weithin identisch mit dem Traditionalismus, oder man spricht von Fideismus bei jenen Richtungen des Traditionalismus, die das Übersinnliche durch einen Gefühlsglauben erfasst werden lassen, etwa im Sinne von Schleiermacher oder im Sinne des sogenannten Modernismus der Jahrhundertwende. Wortführer des Traditionalismus und des Fideismus sind Louis Bautain (1796-1867) und Augustin Bonnetty (1798-1879). Louis Bautain musste am 8. September 1840 folgende Sätze unterschreiben (ich nenne Ihnen diese Sätze sogleich in deutscher Übersetzung, um Ihnen die Mühe der französischen Zitation zu ersparen): “Der mit den Sinnen wahrnehmbare und für den Augenzeugen durchschlagende Beweis aus den Wundern Jesu hat seine Kraft und sein Licht auch für spätere Geschlechter keineswegs verloren. Wir finden diesen Beweis mit seiner ganzen Sicherheit in den zuverlässigen Quellen des Neuen Testamentes sowie in der mündlichen und schriftlichen Überlieferung aller Christen. Mit dieser doppelten Überlieferung müssen wir die Offenbarung denen beweisen, die sie entweder verwerfen oder noch nicht annehmen, aber suchen ... . Wir haben kein Recht, von einem Ungläubigen die Zustimmung zur Auferstehung unseres göttlichen Erlösers zu

verlangen, bevor wir ihm sichere Beweise vorgelegt haben. Und diese Beweise lassen sich durch Vernunftschlüsse aus der genannten Überlieferung ableiten ... . In all diesen Fragen geht die Vernunft dem Glauben voraus und muss uns zu ihm hinführen ... . Obwohl die Vernunft durch die Erbsünde schwach und dunkel geworden ist, so ist ihr doch genug Licht und Kraft geblieben, dass sie uns mit Sicherheit zur Erkenntnis des Daseins Gottes führen kann und zur Offenbarung, die den Juden durch Moses und den Christen durch unseren anbetungswürdigen Gottmenschen geworden ist"[75].

Augustin Bonnetty war im Gegensatz zu Bautain ein gemäßigter Traditionalist. Er beschränkte seine Skepsis auf die Erkenntnis religiöser Wahrheit mit Hilfe der natürlichen Vernunft. Er musste 1865 folgenden Satz unterschreiben: "Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben voraus und führt den Menschen durch Offenbarung und Gnade zu ihm"[76].

So hatte Pius IX. es bereits nachdrücklich in seinem Rundschreiben "Qui pluribus" von 1846 betont, wenn er erklärt hatte, die menschliche Vernunft habe die Aufgabe, zur Offenbarung hinzuführen, müsse sich dann aber dem Wort Gottes unterwerfen. Weil Glaube und Wissen beide ihre Quelle in Gott hätten, deshalb könnte es zwischen ihnen keinen Widerspruch geben.

Im Traditionalismus und Fideismus handelt es sich praktisch um den Einbruch des Protestantismus in die Erkenntnislehre der katholischen Theologie. Dieser Einbruch zeigt sich auch in der Gegenwart, wo immer man der Vernunft misstraut und ihre Bedeutung als Wegbegleiterin zum Glauben in Frage stellt.

2. Vaticanum I.

Die Magna Charta der Fundamentaltheologie ist das Erste Vatikanische Konzil. Es war eines der grundliegenden Anliegen dieses Konzils, den Glaubensgehorsam als einen vernunftmäßigen

---

[75] DS 2753-2756.

[76] DS 2813.

Gehorsam zu bestimmen und die Rolle der Vernunft dabei weder überzubetonen oder zu verabsolutieren noch zu unterschätzen. Die wichtigsten Aussagen dieser Konstitution finden sich DS 3000-3045.

Das Erste Vatikanische Konzil hat zwei Konstitutionen verabschiedet, zum einen die Konstitution "De fide catholica" oder "Dei Filius", zum anderen die Konstitution "De ecclesia Christi" oder "Pastor aeternus". Während sich die zuerst genannte Konstitution mit den Fragen um Glauben und Wissen befasst, befasst sich die letztere mit dem Petrusamt in der Kirche, näherhin mit dem Jurisdiktions- und Lehrprimat des römischen Bischofs.

Die Konstitution "Dei Filius" umfasst folgende vier Themen bzw. Kapitel: 1) Gott, den Schöpfer aller Dinge, 2) die Offenbarung, 3) den Glauben und 4) das Verhältnis von Glauben und Wissen.

a) DS 3009.

b) DS 3019.

c) DS 3015.

Der Ertrag ist folgender: Die natürliche Gotteserkenntnis ist möglich. Es ist zu unterscheiden zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Offenbarung[77]. Es gibt zwei Erkenntnisordnungen, die ihrem Ursprung und ihrem Inhalt nach verschieden sind. Der Glaube ist in seinem Kern gnadenhaft und übernatürlich, sofern er sich auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes stützt. Er soll aber ein obsequium rationi consentaneum sein[78]. Das Konzil erklärt: "... recta ratio fidei fundamenta demonstrat"[79] und gibt damit eine einprägsame Definition der Fundamentaltheologie. Genauer heißt es da: "Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta...". Des weiteren bestimmt das Konzil, dass Gott die Offenbarung mit äußeren Beweismitteln verbunden hat, nämlich mit Wundern und Weissagungen, dass die Kirche die Hüterin der Offenbarung ist, die als solche

---

[77] DS 3015.

[78] Vgl. Röm 12,1: obsequium rationabile - DS 3009.

[79] DS 3019.

durch äußere Kennzeichen, durch bestimmte Eigenschaften erkannt werden kann und dass endlich zwischen Glaube und Vernunft kein Widerspruch besteht. Den Grund für das Zueinander von Glaube und Vernunft sieht es in Gott selbst, in der Tatsache, dass es keinen Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft geben kann, "weil derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingibt, der Menschenseele auch das Licht der Vernunft gegeben hat". Der Text des Konzils erklärt: "Gott kann ... nicht sich selbst verleugnen, und die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen. Der bloße Schein eines Widerspruches stammt meist daher, dass die Glaubenswahrheiten nicht im Sinne der Kirche aufgefasst oder dargelegt wurden oder dass Tagesmeinungen als Sätze der Vernunft ausgegeben wurden Glaube und Wissen stehen letztlich deswegen in Harmonie, weil Gott sich nicht widersprechen kann. Die entscheidenden Aussagen des Konzils sind die Qualifizierung des Glaubens als vernunftgemäßen Gehorsam[80], die Hervorhebung der beiden Erkenntnisordnungen und ihrer Zuordnung zueinander[81] und endlich die genaue Bestimmung der Fundamentaltheologie[82].

Das Konzil ist allgemein von einer spezifischen Wertschätzung der Vernunft bestimmt, die übrigens überhaupt für den Katholizismus charakteristisch ist, speziell im Vergleich zum Protestantismus. Irgendwo in einem Roman von Chesterton heißt es: "Er ist römisch-katholisch, denn er vertraut auf die Vernunft" - "he is a Catholic, he believes in reason".

Die rechte Vernunft ist ein Weg zu Gott, die recta ratio. Das bestätigt Mephisto in Goethes Faust, wenn er auf Faustens Wissensekel hin sagt: "Verachte die Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hab ich dich schon unbedingt".

Klar bekennt sich das Lehramt der Kirche noch einmal zur Notwendigkeit der rationalen Glaubensbegründung im so genannten Antimodernisteneid, der Antwort Roms auf den Modernismus am Ende des 19. bzw. am Beginn des 20. Jahrhunderts. Dieser leugnete im Gefolge der Erkenntnislehre Kants und der von ihm her beeinflussten protestantischen Theologie des 19.

---

[80] DS 3009.

[81] DS 3015.

[82] DS 3019.

Jahrhunderts, wie sie vor allem von Schleiermacher, Harnack und Sabatier vertreten wurde, jede äußere übernatürliche Offenbarung und versuchte, das Christentum aus natürlichen Erlebnissen der menschlichen Seele zu erklären. Den Glauben verstand er nicht als ein Für-Wahr-Halten aufgrund der Autorität des redenden Gottes, sondern als ein unmittelbares Gotterlebnis, das nachträglich vom Verstand durchdacht und dann zu einem dogmatischen Satz verarbeitet wird. Die Antwort des Lehramtes der Kirche auf ein solches Verständnis ist der Antimodernisteneid[83].

3. Vaticanum II.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht wenige Themen der Fundamentaltheologie angesprochen und behandelt, wenn es den Dialog mit den Atheisten, mit den nichtchristlichen Theisten, mit den Anhängern der großen Weltreligionen und mit den nichtkatholischen Christen gesucht hat. Die Offenbarung, das Selbstverständnis der Kirche, die ökumenische Bewegung, die nichtchristlichen Religionen, der Atheismus, das Schicksal des modernen Menschen, der weltanschauliche Pluralismus, die Gewissensfreiheit sowie die Religionsfreiheit und die Mission, das alles sind Themen, die genuin in das Gebiet der Fundamentaltheologie hineingehören. Das alles sind Fragen, die ausgesprochen fundamentaltheologischer Natur sind. Aber das Konzil macht es nicht so wie die Gegenreformation seit dem 16. Jahrhundert oder auch das Erste Vatikanische Konzil. Es geht nicht aus von der Erfahrung der Realität der Welt und der Tragfähigkeit der menschlichen Vernunft für metaphysische Erkenntnisse, um dann vom Dasein Gottes zur gottmenschlichen Person Jesu Christi und zur hierarchisch verfassten Kirche aufzusteigen. Die Fundamentaltheologie wird auch nicht explizit erwähnt. Das II. Vaticanum will nicht mit Argumenten demonstrieren. Es spricht nicht wie das Vaticanum I von "externa revelationis argumenta"[84]. Es ist weniger grundsätzlich als pastoral. Es sieht sich dem Menschen gegenüber und der Menschheit insgesamt, "die als Einheit und schicksalsverbundene Realität immer heller ins Licht des Weltbewusstseins tritt, aber sich ebenso als Raum vielfältiger und gegensätzlicher Überzeugungen erweist, deren Unausgeglichenheit nicht ohne Gefahr für den

---

[83] DS 3537-3550, besonders 3539 und 3542.

[84] DS 3009.

friedvollen Bestand der Menschheit ist"[85]. Daher ist es stärker auf das Verbindende als auf das Trennende aus. Es möchte die Kirche so darstellen, dass sie von den Menschen in ihrer heilbringenden Tätigkeit erkannt werden kann und ihre Solidarität mit allen, die sachlich denken und die Würde der menschlichen Selbstverantwortung und Gewissensentscheidung achten, hervorheben, ohne freilich unaufgebbare Positionen, die zum Glaubensgut der Kirche gehören, zu leugnen. Diese werden vielmehr gegebenenfalls eingeschärft bzw. unter Umständen klärend weitergeführt[86].

Ist auch die Blickrichtung des Konzils von 1962 eine andere als jene des Konzils von 1870, so kann man dieses Faktum jedoch nicht als ein Votum gegen die Aussagen des Vaticanum I verstehen, auch wenn nicht bewusst an das angeknüpft wird, was das Vaticanum I über Glaube und Vernunft sagt. Erstaunlich ist es jedoch, dass in dem Dekret über die Priestererziehung die Fundamentaltheologie nicht erwähnt wird, wenn man bedenkt, wie notwendig die Sicherung des Glaubens auch bei den Theologie Studierenden selber und dann natürlich auch bei denen, zu denen sie einmal gesandt werden, geworden ist. Auch wenn im Ökumenismus-Dekret die Erkennbarkeit der Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert (= verwirklicht ist[87], nicht ausdrücklich zum Gegenstand der konziliaren Aussage gemacht wird, so kann man daraus keine Ablehnung des rationalen Aufweises des Anspruches der Kirche ableiten. Aber sie folgt notwendig aus einer solchen Behauptung.

Wenn die Kirche Christi in der katholischen Kirche subsistiert, so folgt daraus, dass sie als solche erkennbar sein muss, dass es Erkennungszeichen dafür geben muss und dass die Theologie damit die Aufgabe hat, diese Erkennungsmöglichkeit wissenschaftlich darzustellen, auch wenn das nicht ausdrücklich gesagt wird. Oder wenn das Konzil wiederholt feststellt, dass auf dem Antlitz der Kirche der Glanz Christi widerscheint[88], so bedarf diese Behauptung natürlich

---

[85] Adolf Kolping, Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 67, 1966, 386.

[86] Lumen Gentium, Art. Art. 20.21.67: "... consulto docet".

[87] Lumen Gentium, Art. 8.

[88] Lumen Gentium, Art. Art. 1.15 u.ö.

des Aufweises. Übrigens knüpft es damit sachlich an das Wort des I. Vaticanum von der Kirche als "einem großen und immerwährenden Motiv der Glaubwürdigkeit und dem unverbrüchlichen Zeugnis ihrer göttlichen Sendung"[89].

Man würde das Konzil missverstehen, wenn man alles, was es nicht explizit behandelt, als überflüssig ansehen würde. Das gilt allgemein von den Konzilien. Jedes Konzil hat seine besondere Blickrichtung und seine speziellen Anliegen. Das II. Vaticanum stellt zudem ausdrücklich fest, dass es das "Thema der vorausgehenden Konzilien forführen" will und dass es das Wesen und die universale Sendung der Kirche "den Gläubigen und der ganzen Welt eingehender erklären" will[90].

Gerade in Anbetracht des Glaubensschwundes und der wachsenden Glaubensunsicherheit in der Gegenwart in weiten Kreisen erhält die Fundamentaltheologie ein ganz neues Gewicht, weshalb die rationale Glaubwürdigkeit der christlichen Heilsbotschaft heute in ganz besonderer Weise der Hirtensorge der Kirche anheimgegeben sein dürfte.

4. Protestantismus und rationale Glaubensbegründung.

Nicht von ungefähr greift auch die evangelische Theologie, die bisher einer rationalen Glaubensbegründung ablehnend gegenüberstand wegen ihrer tief eingewurzelten Skepsis gegenüber der Philosophie und damit gegenüber einer philosophischen Theologie, heute diese Probleme auf. Erwähnt seien hier vor allem die zeitgenössischen protestantischen Theologen Wolfhart Pannenberg (* 1928), Gerhard Ebeling (+ 2001) und Gerhard Sauter (* 1935)[91].

Freilich, wenn immer sich die protestantische Theologie der Fundamentaltheologie zuwendet bzw. ihre Notwendigkeit entdeckt, versteht sie ihre Aufgabe nicht als Aufweis der Allgemein-

---

[89] DS 3013.

[90] Lumen Gentium, Art. 1.

[91] Vgl. Adolf Kolping, Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 67, 1966, 385-387.

gültigkeit der Offenbarung, sondern als Aufweis der Überlegenheit des Christentums im Vergleich mit den Religionen (so Wolfhart Pannenberg, ein systematischer Theologe, der in München gelehrt hat, der als einer der entscheidenden Vertreter der protestantischen Theologie die Neubesinnung auf die Fundamentaltheologie eingeleitet hat). Ebeling und Sauter hingegen richten ihre Aufmerksamkeit mehr auf die Methoden-Probleme und entfalten eine hermeneutische Fundamentaltheologie.

Jedenfalls könnte die Neubesinnung auf die Fundamentaltheologie innerhalb des Protestantismus einen Ansatz bilden für die ökumenische Zusammenarbeit. Die Glaubensbegründung des christlichen Glaubens könnte eine Zukunftsaufgabe des ökumenischen Gespräches bilden.

Gleichzeitig mit der Besinnung auf die Fundamentaltheologie innerhalb des Protestantismus lässt sich im katholischen Raum eine gewisse Skepsis dieser Wissenschaft gegenüber beobachten. Wir sprachen bereits von den fideistischen Tendenzen. Das ist eine merkwürdige Dialektik. Einerseits besinnt man sich innerhalb der protestantischen Theologie auf die Fundamentaltheologie, andererseits überträgt sich nicht selten das traditionelle Misstrauen der protestantischen Theologie gegenüber der Fundamentaltheologie aus der Vergangenheit auf die katholische Theologie der Gegenwart. In diesem Zusammenhang sei besonders erinnert an das neue Glaubensbuch von Johannes Feiner und Lukas Vischer, Freiburg 1975, speziell an das Kapitel über die Gottesfrage[92].

5. Fundamentaltheologie und Naturalismus (Rationalität, nicht Rationalismus).

Eine spezifische Gefahr der rationalen Glaubensbegründung ist nicht zu übersehen. Sie geht in die Richtung der Rationalisierung und damit der Naturalisierung des Glaubens. Die Fundamentaltheologie ist immer in der Versuchung, sachhafte Sicherheit anstelle von personaler Gewissheit, anstelle von Zeichen Beweise zu suchen[93].

---

[92]Johannes Feiner, Lukas Vischer, Neues Glaubensbuch, Freiburg 1975, 404 ff und 291 ff.

[93]Paul-Werner Scheele, Jesus Christus - Hoffnung der Welt und Zeichen des Widerspruchs, in: Glaubensbegründung heute, Botschaft und Lehre, Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz, Graz 1970, 95.

Die Gefahr des Rationalismus im Zusammenhang mit der rationalen Glaubensbegründung wohl sehend hält Bernhard von Clairvaux Petrus Abaelardus entgegen: "Fides piorum credit, non discutit"[94]. In der gleichen Sorge angesichts der Gefahr eines rationalistischen Missverständnisses von Theologie und Glaube erklärt Thomas von Aquin: "Wenn der Christ sich auf ein Streitgespräch über die Glaubenswahrheiten einlässt, so muss er die Absicht haben, Glauben nicht zu beweisen, sondern zu verteidigen"[95].

Dennoch darf der Wille, der zum Glauben führt, nicht blind sein, sonst wäre der Glaube Willkür und Voreingenommenheit und von daher geradezu unethisch. Der Mensch muss als geistiges Wesen sein Tun verantworten. Verantwortung ist aber bereits eine intellektuelle Kategorie. Das darf indessen nicht dazu führen, dass man den Glauben als solchen rational macht, dass man aus der Offenbarung eine Philosophie macht, indem man alle Mysterien entweder vernünftig erklärt oder sie aus dem Glauben ausscheidet, wie das etwa bei Küng in seinen beiden neuen Büchern über das Christsein und über die Existenz Gottes weithin geschieht. Die Glaubenswahrheit, das Mysterium, kann durch kein Vernunftargument positiv erwiesen werden, sie kann nur verteidigt werden.

Verantwortung des Glaubens heißt nicht, diesen plausibel zu machen. Das Mysterium gehört zum Wesen des übernatürlichen Glaubens und darf nicht nivelliert werden.

Die Versuchung, den Glauben plausibel zu machen bzw. das auszuscheiden oder wegzulassen, was nicht plausibel zu machen ist, ist nicht nur das entscheidende Gravamen gegen die soeben genannten Bücher von Hans Küng, zusammen mit ihm erliegen heute nicht wenige andere der Versuchung, den Glauben auf seine Vernünftigkeit hin zu interpretieren, das heißt, ihn extrem anthropologisch und humanistisch zu erklären. Das aber bedeutet zunächst eine Aushöhlung des Glaubens, letztendlich aber seine Aufhebung.

Das Christentum ist nicht ein System von Wahrheiten, die der menschlichen Natur immanent

---

[94]Bernhard von Clairvaux, Epistula 338: PL 182, 543.

[95]Thomas von Aquin, De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum, c.2.

sind. Es muss die Transzendenz, die Gnadenhaftigkeit des göttlichen Wirkens der Offenbarung, der Erlösung und Erhebung des Menschen stets gewahrt bleiben im Glauben bzw. in der Theologie. Es muss also aufgezeigt werden, dass die menschliche Existenz für ein gnadenhaftes Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte offen ist, dass dieses Eingreifen aber nicht notwendigerweise erfolgt, dass es also dem Menschen nicht natürlich ist oder seiner menschlichen Natur als solcher zukommt.

Jedes Extrem ruft wiederum das entgegengesetzte Extrem hervor. Gegenläufig zu solcher Rationalisierung des Glaubens begegnen uns heute religiöse Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirche und des Christentums, die eine besondere Abneigung gegen alle Vernunftargumentation haben und auf Offenheit für die Transzendenz Wert legen, die auf ekstatischen Ich-, Gemeinschafts- und Weltgefühlen basieren, oder, anders ausgedrückt, [wie es Bernhard Grom sagt], es gibt heute nicht wenige neue religiöse Bewegungen, die durch den Primat stimmungstragender Erfahrbarkeit und Erlebbarkeit sich auszeichnen, in Skepsis gegenüber jeglicher Rationalität[96]. Das zeigt sich auch in dem Interesse an der Meditationspraxis, in der man sich oft an die asiatischen Formen angeschlossen hat. Man will so offenbar von den durchrationalisierten Zwängen unserer gesellschaftlichen Lebens- und Arbeitswelt befreit werden und eine Rückkehr zum eigenen Ich und vielleicht irgendwie auch zum Urgrund des Seins finden. Typisch für solche Bestrebungen sind das Bemühen um Spontaneität, Kreativität, Sensibilität, Gemeinschaft und Bewusstseinserweiterung. Eben das glaubt man in den östlichen Religionen zu finden.

Diese Tendenz begegnet uns vor allem in der charismatischen Bewegung, die sich auf die unmittelbare Erfahrung des pfingstlichen Gottesgeistes beruft und in einem intensiven Gemeinschaftsleben primär in freien meditativen und den Eingebungen Raum lassenden Gottesdiensten sich realisieren möchte. Solche charismatischen Gemeinschaften finden wir in der katholischen Kirche wie auch in anderen Konfessionen. Sie betonen die Spiritualität des Heiligen Geistes. Sie sind stark bestimmt von der unmittelbaren Inspiration des Einzelnen und von den Selbsterfahrungen von kleinen Gemeinden und von der Wirkung des Geistes bzw. der Erfahrung der

---

[96]Bernhard Grom, Gibt es eine neue Religiosität, in: Karl Rahner (Hrsg.), Ist Gott noch gefragt? Düsseldorf 1973, 98-124.

Wirkung des Geistes Gottes.

Die besondere Gefahr, die hier besteht, ist jene, dass solche Geisteserfahrung sich selbst genügt und darauf verzichtet, sich anderen gegenüber auszuweisen und sich selbst gegenüber kritisch zu sein. Oder wie es einmal ein Theologe etwas salopp ausgedrückt hat: Es besteht hier die Gefahr, dass jeder seinen eigenen Vogel für den Heiligen Geist hält. Gemäß den Aussagen des Neuen Testamentes bedarf es der Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10). Außerdem hebt das Neue Testament die Notwendigkeit des Dialogs mit dem Menschen der jeweiligen Zeit auf der intellektuellen Ebene nachdrücklich hervor (1 Petr 3,15). Gemäß Röm 12,1 muss schließlich auch sogar der Gottesdienst vernunftmäßig sein[97].

Ein gewisses Misstrauen gegen die ratio finden wir aber auch sonst, wo immer der Glaube idealistisch oder existentialistisch verstanden wird. Wir sprachen bereits von dem Misstrauen gegenüber der Vernunft im Protestantismus der Vergangenheit. Wird der Glaube idealistisch oder existentialistisch verstanden, kann er nicht mehr verantwortet werden. Dann lässt er sich jedoch nicht mehr von einer Illusion unterscheiden. Karl Barth (+ 1969), der den protestantischen Ansatz konsequent wieder zu Ehren bringen wollte, sieht beispielsweise die Glaubwürdigkeit der Offenbarung in der Tatsache, dass sie Glauben findet, begründet, gemäß dem alten protestantischen Axiom: “Credo, quia creditur”, der Glaube erweist sich als glaubwürdig, indem er Glauben findet. Rudolf Bultmann (+ 1976), der in anderer Weise als Karl Barth gegenüber der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts wieder den Anschluss an den alten Protestantismus sucht, gibt offen zu, dass der Glaube sich nicht von einer Illusion unterscheiden lässt. Er fügt jedoch hinzu, dass gerade diese Unmöglichkeit der Unterscheidung ein integrales Moment des Wagnisses des Glaubens sei[98].

Die klassische Fundamentaltheologie hat ihren Platz zwischen diesen beiden Extremen, zwischen dem Extrem des Rationalismus und des Irrationalismus.

---

[97]Vgl. Josef Wohlmut, Hans Georg Koch, Leitfaden Theologie. Eine Einführung in arbeitstechnische Methoden und Probleme in der Theologie, Einsiedeln 1975, 17-19.

[98]Vgl. dazu Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 119.

Sie geht davon aus, dass bei aller Redlichkeit der verstandesmäßigen Hinführung zum Glauben nicht wenig Dunkel bleibt. Demgemäß stellt der Mathematiker und Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) einmal fest: "Es gibt genug Licht, um die Auserwählten zu erleuchten, und genug Dunkelheit, um sie zu demütigen"[99]. Die recht verstandene Fundamentaltheologie will nicht das Hell-Dunkel des Glaubens eliminieren. Unter den theologischen Disziplinen ist die Fundamentaltheologie in ihrer Aufgabe am meisten umstritten. Über ihr Wesen und ihre Methoden herrschen nicht selten unter den Fachtheologen recht vage Vorstellungen. Vielfach wird eine eigene fundamentaltheologische Disziplin für überflüssig erklärt und eine gewisse apologetische Aufgabe unter die Dogmatik subsumiert. Begünstigt wird solches Denken durch eine agnostizistische Stimmungslage und eine allgemeine Skepsis gegenüber metaphysischer Erkenntnis.

Die Fundamentaltheologie hat innerhalb der theologischen Disziplinen einen eigenen Platz, sofern sie sich von den anderen durch ein eigenes Formalobjekt und durch eine eigene Methode unterscheidet. Ihr Formalobjekt ist die Glaubwürdigkeit und Glaubpflichtigkeit der kirchlichen Offenbarungspredigt. Ihre Methode ist die Erkenntnis des Formalobjektes mittels grundsätzlich einsehbarer rationaler Argumente.

"Die Fundamentaltheologie ist nicht bloß Abwehr von Glaubensirrtümern oder von Missverständnissen, die aus einem falsch verstandenen Glaubensinhalt aufsteigen können. Sie untersucht vielmehr mittels einer sachgemäß arbeitenden vernünftigen Überlegung die rational erkennbaren Grundlagen des christlichen Glaubenaktes"[100]. "Recta ratio fidei fundamenta demonstrat", sagt das Vaticanum I[101].

Das Misstrauen gegenüber der Fundamentaltheologie gründet zu einem guten Teil in der Resignation gegenüber ihrer Schwierigkeit, denn es ist sehr kompliziert, das historische Geschehen der Offenbarung nachzuzeichnen und die Rationalität des christlichen Glaubens im einzelnen aufzuzeigen. Vor allem aber weist man gern darauf hin, dass noch niemand durch

---

[99]Vgl. Laurenz Volken, Die Offenbarungen in der Kirche, Innsbruck 1965, 237.

[100]Adolf Kolping, Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 67, 1966, 383.

[101] DS 3019.

fundamentaltheologische Erörterungen zum Glauben gekommen sei. Die Genesis des Glaubens sei, jedenfalls im allgemeinen, in subjektiven Erlebnissen und Erfahrungen zu suchen. Dem ist gewiss weithin zuzustimmen. Henri Bouillard sagt mit Recht: "Die Lektüre oder bloße Vortrag eines apologetischen Traktates wird so wenig eine Bekehrung bewirken wie die Lektüre oder der bloße Vortrag eines Traktates der Psychiatrie die Heilung einer Neurose zur Folge hat. In beiden Fällen gibt die theoretische Abhandlung nur das Schema einer sich zu eigen machenden Haltung an"[102]. Vor allem muss irgendwo in der Theologie das objektive Fundament dieser Wissenschaft gelegt werden, wo und wieso die Theologie ihren Ort im Rahmen der Wissenschaft hat und behaupten kann, ganz unabhängig von dem unmittelbaren Effekt für den Einzelnen.

Seit Beginn des letzten Jahrhunderts ist immer wieder in der Immanenzapologetik und in jenen Kreisen, die darauf fußen, der Vorwurf wiederholt worden, die klassische Fundamentaltheologie, wie wir sie beschrieben haben, beweise extrinsezistisch, was den Menschen kalt lasse. Daher will man stattdessen über das Wesen der Menschen reflektieren, speziell über die Angewiesenheit des Menschen bzw. über seine Aufgeschlossenheit für eine weiterführende göttliche Offenbarung angesichts der Erkenntnislücken und der Erkenntnisgrenzen. Mit existentialen und personalen Elementen versucht man so, einen neuen Entwurf vorzulegen, wie es uns zum Teil beispielsweise bei Karl Rahner begegnet[103]. Einem solchen Entwurf kann man durchaus nicht die Berechtigung absprechen. Allerdings dürfte er nicht an die Stelle der sogenannten apriorischen - das heißt der klassischen - Fundamentaltheologie treten.

Der klassischen Fundamentaltheologie liegt die stets von der Kirche festgehaltene Überzeugung zugrunde, dass der Glaube ein vernunftmäßiger Akt ist und als solcher auch aufgewiesen werden kann. Das freilich kann nicht bedeuten, dass der Grund zum Glauben vom Glauben selber dispensiert, weil ja immer der Glaube eine freie Tat ist und bleiben muss. Dennoch lässt man sich auf ihn nicht ein ohne Grund. Das ist faktisch nicht der Fall, und wenn es der Fall wäre, so wäre das illegitim. Der Glaube hat eine rationale Struktur, ungeachtet der Tatsache, dass der

---

[102]Henri Bouillard, Logik des Glaubens, Freiburg 1966, 17.

[103]Karl Rahner, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 29-34

Übergang vom Unglauben zum Glauben nicht zustande kommt ohne starke emotionale Erlebnisse und vor allem auch ohne die Gnade des lumen fidei. Und eben diese rationale Struktur des Glaubens muss aufgezeigt und aufgedeckt werden[104].

Hinter dem rechten Verständnis der fundamentaltheologischen Bemühungen und der Einordnung der Fundamentaltheologie in den Kanon der theologischen Disziplinen steht das grundlegende Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade. Ob man nun die Gnade, das Übernatürliche, naturalisiert oder ob man in fideistischer Weise das Natürliche im Übernatürlichen aufhebt, letztlich kommt man in jedem Fall zum Rationalismus. Das heißt, die Ungeschuldetheit der Offenbarung wird aufgehoben. Damit werden die übernatürlichen Realitäten als solche eliminiert. Dann wird die religiöse Praxis letztlich eine Funktion der Psychologie des Menschen.

---

[104]Vgl. Henri Bouillard, Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie, in: Conc 1, 1965, 493 f.

V. GESCHICHTE DER RECHTFERTIGUNG DES GLAUBENS.

1. Anfänge im Neuen Testament und in der Patristik (1 Petr 3,15).

Die Geschichte der Rechtfertigung des Glaubens ist zugleich eine kleine Geschichte der Theologie, denn die Rechtfertigung des Glaubens ist stets aufs engste mit der Theologie verbunden.

Das Christentum vermittelt mit seiner Verkündigung dem Menschen durch seine Lehre von Gott, von der Schöpfung, von der Offenbarung, von der Menschwerdung, von der Erlösung und von der Vollendung des Menschen ganz neue Anschauungen von den letzten und höchsten Dingen, und das mit dem Anspruch unbedingter und ausschließlicher Alleinberechtigung und in Verbindung mit schweren und entscheidenden Forderungen an den einzelnen Menschen. Damit tritt es in Gegensatz zu den vorhandenen Religionen und Weltanschauungen. Geschichtlich waren das am Beginn der christlichen Predigt das Judentum und die damals vorhandenen Religionen, Kulte und Weltanschauungen des römischen Imperiums. Aus dieser Tatsache erwuchs von Anfang an die Notwendigkeit einer ständigen Selbstbegründung und Verteidigung des Christentums. Wie aber kann eine solche Auseinandersetzung erfolgen, wenn nicht rational.

[Selbstbegründung und Selbstverteidigung sind auch den außerchristlichen Religionen nicht fremd. Dafür bietet das Schrifttum der großen Religionen, des Parsismus, des Brahmanismus, des Buddhismus und des Islam zahlreiche Belege. Auch die religiös interessierte Literatur des Hellenismus ist in dieser Hinsicht sehr lehrreich. Neben der philosophischen Rechtfertigung und Motivierung deutete man hier alte religiöse und mythische Lehren um durch Moralisierung bzw. Allegorisierung, das heißt, man bemühte sich, aus den alten Überlieferungen durch künstliche Interpretierung, oft unter Vergewaltigung des Textes, sittliche Forderungen oder Erkenntnisse herauszulesen, die den gegenwärtigen, selbstgewonnenen oder importierten Einsichten entsprachen.]

[Auch die Juden führten ihre Selbstrechtfertigung vor allem in scharfer Polemik gegen das Heidentum, gegen seinen Polytheismus und seine Unmoral - ein Argument, das auch bei den Christen nicht unerheblich war - und verwiesen nicht zuletzt auf die Wunder und Weissagungen ihrer heiligen Bücher sowie auf deren tiefe Weisheit. Zudem versuchten sie, religiöse Begriffe der eigenen Überlieferung im Anschluss an die Philosophie der Zeit zu läutern, um ihnen mehr

Überzeugungs- und Werbekraft zu verleihen, wie vor allem aus der griechischen Übersetzung der Septuaginta sowie aus den Büchern der Weisheit und den Paraphrasen dazu zu ersehen ist. Exponent eines solchen Bemühens ist der jüdische Philosoph Philo (ca. 20 v. Chr. - 50 n. Chr.), der in einer geistreichen Synthese des religiösen Glaubens seines Volkes mit der Zeitphilosophie das Judentum gegen Angriffe zu sichern und ihm größere Gegenwartsnähe zu vermitteln versuchte.]

Die apologetischen Bemühungen des Christentums, die von Anfang an ein Gebot der Stunde waren, vollzogen sich verständlicherweise zunächst nicht in geschlossener Systematik. Dafür fehlten schon die wissenschaftlichen Vorbedingungen. Man entsprach dieser Aufgabe jeweils angesichts der augenblicklichen Bedürfnisse und der geistigen Voraussetzungen der jeweils gegebenen Situation. Dennoch blieben diese ersten Bemühungen des Christentums für die kommenden Jahrhunderte richtungweisend.

[Entsprechend seiner Entstehung wurde das Christentum zunächst in Auseinandersetzungen mit dem Judentum verwickelt. Solche Auseinandersetzungen haben bereits im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden (Mt 22,23 ff parr - die Auseinandersetzung mit den Sadduzäern über die Frage der Leugnung der Auferstehung).]

[Anders wurden die Schwierigkeiten beim Übertritt des Christentums auf den Boden der hellenistisch-heidnischen Kultur des Römerreiches. Jetzt kamen zu den Kämpfen mit dem Judentum im wesentlichen vier feindliche Fronten hinzu, mit denen sich das Christentum auseinanderzusetzen hatte: die Verquickung der staatlichen und kaiserlichen Gewalt mit der Religion, die populär-heidnischen Wellt- und Lebensanschauungen, die philosophischen Systeme der Zeit und vor allem die religiösen Bewegungen, die als Irrlehren die christliche Botschaft zu verfälschen suchten.]

Bereits im Neuen Testament konnte das Christentum die Aufforderung zu solcher Rechtfertigung explizit finden. 1 Petr 3,15 heißt es: “Christus, den Herrn, haltet heilig in euren Herzen, stets bereit, einem jeden Rechenschaft zu geben, der euch nach dem Grund eurer Hoffnung fragt”. Dieser Appell wurde gewissermaßen programmatisch für unsere Wissenschaft.

[Die wichtigsten Grundgedanken dieser anfänglichen Apologie des Christentums, die bereits ihre Grundlagen im Neuen Testament haben, sind folgende: der unsichtbare Gott ist aus den Geschöpfen und aus dem Gewissen als Schöpfer und Gesetzgeber erkennbar. Er hat sich den Menschen kundgetan durch die Menschwerdung und Offenbarung seines Sohnes, der sich durch Wunder und Weissagungen sowie durch seinen Lebenswandel, durch die Kraft seines Wortes, durch seinen Tod und seine Auferstehung, durch die Himmelfahrt und die Sendung des Geistes bezeugt hat. Jesu Lehre ist so erhaben, dass jeder, der danach lebt, von selbst erfährt, dass sie von Gott ist. Jesus wird erkannt und verkündet als das Licht der Völker. Er hat Jünger um sich gesammelt und ihnen Wunderkraft und Vollmacht zur Predigt und zur Taufe anvertraut, wodurch allen der Zugang zum Reiche Gottes erschlossen wird. Am Glauben bzw. am Unglauben entscheidet sich Heil oder Unheil des Menschen. Jesu Leben enthüllt sich als Erfüllung des Alte Testament. Eine große Rolle spielt dabei der Weissagungsbeweis, besonders im Zusammenhang mit der Passion und der Erhöhung Jesu. Endlich weist man gerne hin auf den Sieg, den Christus und die Christen mit ihm einst davontragen werden. Im Neuen Testament gibt davon die Apokalypse mit ihrer dramatischen Darstellung des weltgeschichtlichen Endsieges über alle Kraftentfaltung der höllischen Mächte ein eindrucksvolles Zeugnis.]

Wichtig ist für uns, dass bereits im Neuen Testament das apologetische Interesse ein integrales Moment darstellt. So ist es konsequent, wenn die Anfänge der Apologie mit den Anfängen der Theologie, also mit den Anfängen des Christentums überhaupt, identisch sind.

a) Auseinandersetzung mit dem Judentum.

Zunächst ging es in der jungen Kirche um die Auseinandersetzung mit dem Judentum. Die Juden verwarfen den Glauben an die Messianität und Gottheit Jesu und bereiteten zudem den Glaubensboten zielbewusst Schwierigkeiten, indem sie ihnen häretische Neuerungen, Gesetz- und Gottlosigkeit vorwarfen und diese Vorwürfe überall verbreiteten.

[Mannigfach waren die Auseinandersetzungen der jungen Kirche mit dem Judentum. Sie betrafen den Glauben an die Messianität und Gottheit Jesu und bereiteten zudem den Glaubensboten zielbewusst Schwierigkeiten, indem sie ihnen häretische Neuerungen, Gesetz- und Gottlosigkeit vorwarfen und diese Vorwürfe überall verbreiteten. In Talmud und Midrasch

fanden die unsinnigsten Erzählungen über Jesu Geburt, Leben und Tod ihren literarischen Niederschlag. - Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, dass Talmud der Gesamtname der Schriftwerke ist, die für die Juden neben der Bibel maßgebend sind und die religionsgesetzliche Überlieferungen enthalten; der palästinensische Talmud entstand im 4. Jahrhundert, der umfangreichere und angesehenere babylonische Talmud entstand etwas später. Als Midrasch bezeichnet man die Schriftauslegungen, und zwar die homiletischen, seltener die exegetischen Erklärungen des Alten Testamentes durch die Rabbis des 4. bis 12. nachchristlichen Jahrhunderts.]

In der Auseinandersetzung damit rekurrierte man vor allem auf die Weissagungserfüllung in Jesus und auf seine Wunder. Man suchte zu beweisen, dass an die Stelle des unvollkommenen Alten Bundes der vollkommene Neue Bund getreten sei. In diese Auseinandersetzung greifen vor allem die Verfasser der Didache, des Barnabasbriefes, Clemens von Rom (+ 101), Justin († 165), Tertullian († nach 220), Ignatius von Antiochien (+ um 110), Clemens von Alexandrien († vor 215), Origenes († 253/254) und Eusebius († 339) ein. Aber auch später, noch im 4. und 5. Jahrhundert wenden sich kirchliche Schriftsteller gegen die Juden zugleich auch im Dienste einer grundsätzlichen Klärung gegenüber den Heiden. Im Westen ist es um diese Zeit vor allem Augustinus († 430), im Osten sind es Gregor von Nyssa († 394) und Johannes Chrysostomus († 407), die sich apologetisch mit dem Judentum auseinandersetzen. Johannes Chrysostomus schrieb acht berühmte Homilien ge-gen die Juden. Man darf nicht vergessen, dass das Christentum zunächst als jüdische Sekte verstanden wurde.

b) Auseinandersetzung mit dem Heidentum.

Aber schon bald bekämpften auch die Heiden das Christentum, und zwar nicht nur mit roher Gewalt, sondern auch mit den Waffen des Geistes, die sie teilweise auch der jüdischen Literatur entnahmen. Die bedeutendsten literarischen Gegner des Christentums aus dem Heidentum sind Celsus im 2., Porphyrius im 3. und Julian der Apostat im 4. Jahrhundert.

Die entscheidenden Vorwürfe gegen die Christen sind hier die Staatsfeindlichkeit, die Unsittlichkeit und der Aberglaube. [Im Zusammenhang mit dem letzteren Vorwurf wurde oft mit beißender Satire gearbeitet.] Hinzu kamen die Vorwürfe des Atheismus, der Majestätsbeleidi-

gung, der Vaterlandslosigkeit und der Menschenfeindlichkeit. Die Schriften der Gegner des Christentums sind uns zwar nicht originaliter erhalten, sie lassen sich aber zu einem großen Teil aus deren Gegenschriften sowie aus den Märtyrerakten rekonstruieren.

Die christlichen Apologeten wiesen nicht nur die erhobenen Anschuldigungen zurück, sondern sie versuchten auch einen positiven Beweis für den göttlichen Ursprung des Christentums aus den Wundern Jesu, aus den alttestamentlichen Weissagungen, aus der weisheitsvollen Lehre des Christentums und aus den wunderbaren Wirkungen dieser Lehre im sittlichen Leben zu erbringen. Ihrer literarischen Form nach sind diese Schriften einmal Apologien, die an die Staatslenker gerichtet werden, dann zum anderen Dialoge zwischen Christen und Juden bzw. Heiden und endlich geschichtlich oder systematisch gehaltene Abhandlungen. Es lohnt sich noch heute, diese Werke zu lesen, sie sind nämlich eine reiche Fundgrube von Argumenten, die nicht an Überzeugungskraft verloren haben.

Unter den Apologeten des zweiten und der ersten Jahrzehnte des dritten Jahrhunderts ragt in besonderer Weise Justin der Märtyrer († ca. 165) hervor. [Andere Apologeten dieser Zeit sind: Quadratus, Aristides, Ariston, Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Minucius Felix, Clemens von Alexandrien, Tertullian.] Zwischen 150 und 155 hat Justin zwei Apologien geschrieben und sie dem Kaiser Antoninus Pius überreicht. Diese Schriften sind eine Verteidigung der Christen und des Christentums mit einem Appell an den Gerechtigkeitssinn des Fürsten. [Nach der ersten Apologie hat Justin den "Dialog mit dem Juden Tryphon" verfasst, der aus Neue Testament die Abschaffung des mosaischen Ritualgesetzes zugunsten des Gesetzes Christi rechtfertigt, die Berechtigung der Anbetung Jesu aus den Weissagungen der Propheten beweist und die junge Kirche als das wahre Israel zeigt.]

Die Apologeten weisen im Einzelnen darauf hin, dass die Christen zwar die Staatsgötter als nichtig betrachten, was auch viele Philosophen ungestraft täten, dass sie jedoch die staatliche Autorität respektierten und ihre Pflichten gegen den Staat und das Gemeinwohl treu erfüllten, dass sie ein reines Leben führten, dass sie für ihre Feinde beteten und heldenhaft zu sterben wüssten. Sie weisen darauf hin, dass die Religion und die Moral des Heidentums sich gegenüber dem Christentum als ohnmächtig erwiesen haben. Sie betonen, dass die Christen nicht schuld

sind an den Katastrophen und an den öffentlichen Unglücksfällen und Drangsalen, denn derartige Heimsuchungen habe es bereits in der vorchristlichen Zeit gegeben; schuld seien vielmehr die Altersschwäche der Welt, die ihrem Ende entgegengehe, die Ohnmacht der Götter sowie die herrschende Unsittlichkeit. Endlich heben sie mit Nachdruck hervor, dass die Größe Roms nicht ein Werk der Götter sei, sondern lediglich der Macht und der Ungerechtigkeit.

Im 3. und 4. Jahrhundert ist neben Cyprian (+ 258), Arnobius (+ um 300), Lactantius (+ um 300), Eusebius von Cäsarea (+ 339) und Gregor von Nyssa (+ 394) - um nur einige bedeutende Kirchenväter dieser Zeit zu nennen - Origenes († 253/254) der entscheidende Wortführer in der Verteidigung des Christentums. Sein Werk "Acht Bücher gegen Celsus" (griechisch: Kelsos) galt schon im Altertum und gilt noch heute als die vollendetste apologetische Leistung der vornizänischen Zeit. Dieses Werk gehört in das Jahr 248 - Celsus wurde bereits erwähnt als der erste wissenschaftliche Gegner des Christentums; neben ihm erwähnten wir Porphyrius, der im 3. Jahrhundert gelebt hat, und Julian den Apostaten, dessen Lebenszeit in das 4. Jahrhundert fällt.

Im 5. Jahrhundert, im Jahre 433, schrieb Cyrill von Alexandrien (+ 444) seine große Apologie "Für die heilige Religion der Christen gegen die Bücher des gottlosen Julian Apostata". Von diesem umfangreichen Werk mit seinen etwa 30 Büchern ist uns allerdings nur ein kleinerer Teil erhalten geblieben (10 Bücher).

Unter den Verteidigungsschriften des christlichen Altertums ragt in besonderer Weise das bedeutendste Werk des Augustinus (+ 430) "De civitate Dei" hervor. Der Anlass für die Abfassung dieses Werkes war für Augustinus der von den Heiden oft erhobene Vorwurf, das Christentum trage die Schuld am Verfall des Römerreiches durch die Untergrabung des alten Götterkultes. Diese Anklage wurde besonders laut vorgetragen, als im Jahre 410 die Westgoten mit Alarich Italien überfluteten und die Stadt Rom plünderten. Dem tritt nun Augustinus entgegen in seinem Werk "De civitate Dei", weitet die Thematik aber aus, indem er eingehend das innere und bleibende Verhältnis zwischen Christentum und Heidentum behandelt und dabei auch die Vergangenheit und die Zukunft mit einbezieht. Auf diese Weise wird seine Apologie zu einer großartigen Philosophie der Geschichte.

[Nur kurz sei der Aufbau dieses Werkes skizziert: im ersten apologetisch-polemischen Teil widerlegt Augustinus zunächst die Meinung, der Polytheismus sei notwendig zum irdischen Wohlstand (1. - 5. Buch). Dann geht er auf die Behauptung der Neuplatoniker ein, der Götterkult sei von Bedeutung für das zukünftige Leben (6. - 10. Buch). Darauf wendet er sich in einem zweiten Teil, der mehr spekulativ und begründend ist, den beiden großen Reichen zu, die die Faktoren der Welt- und Menschheitsgeschichte darstellen, nämlich dem Reich Gottes und dem Reich der Welt. Zunächst behandelt er diese Reiche in ihrem Ursprung (11. - 14. Buch), dann in ihrem Fortschritt (15. - 18. Buch) und endlich in ihrem Abschluss (19. - 22. Buch). Einen besonderen, eigenen Wert hat das Werk noch durch die Fülle des historischen und archäologischen Stoffes.]

Programmatisch für die Apologie dieses Werkes ist der Gedanke des 22. Buches: "Wenn sie nicht glauben, dass Wunder geschehen sind, genügt uns das eine große Wunder, dass der Erdkreis von selbst gläubig geworden ist"[105]. Dieses Argument konnte sich auf Apg 5,34 ff berufen: "Ist das Vorhaben oder Werk von Menschen, wird es zerfallen, ist es aber von Gott, so könnt ihr es nicht zum Zerfallen bringen". Dieser Gedanke ist so etwas wie ein klassisches Argument geworden, das bis heute nicht seine Bedeutung verloren hat: die Wirkungsgeschichte des Christentums.

Die rasche Ausbreitung des Christentums oder seine Wirkungsgeschichte ist ein Argument, das uns in der Apologie der Patristik immer wieder begegnet. Man weist dann darauf hin, dass diese umso rätselhafter und einzigartiger ist angesichts der strengen sittlichen Forderungen des Christentums, wie sie sich etwa darstellen in der Unauflöslichkeit der Ehe, in der kompromisslosen Ablehnung der Polygamie, in der strengen Verpflichtung zur vorehelichen und außerehelichen Keuschheit, in der Feindesliebe, in der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Freien und Sklaven, zwischen römischen Bürgern und Barbaren. Ferner betont man dabei, dass sich das Christentum durchsetzen musste gegen große äußere Widerstände, wie etwa die politische Messiasidee der Juden und ihre grundlegende Feindschaft gegen die Christen, gegen den Zerfall der sittlichen Zucht bei den Heiden, gegen die feindlich gesinnte hellenistische Kultur, gegen die römischen Kaiser und das römische Imperium, die sich zutiefst durch das Christentum in den

[105]Augustinus, De civitate Dei 22,5; vgl. Enchiridium Patristicum, Nr. 1783.

Fundamenten angegriffen fühlten, und endlich gegen die Gefahr der inneren Zersetzung durch die Gnosis und Irrlehren überhaupt.

Wiederholt musste sich das Christentum auch mit der These von der Gleichheit der Religionen auseinandersetzen, wie sie von Celsus, von den Neupythagoräern und den Neuplatonikern vertreten wurden. Einen Niederschlag dieser Auseinandersetzung finden wir des öfteren bei den Vätern. Man weist darauf hin, dass die Analogien in den Religionen noch nicht Gleichheit bedeuten, dass sich vielmehr unter der gleichen Form verschiedene Inhalte verbergen können.

Eine äußerst positive Wirkung der ständigen Auseinandersetzung des Christentums mit der Welt und ihren Geisteshaltungen war es, dass man so genötigt wurde, die Offenbarung intellektuell immer tiefer zu durchdringen und ihre Inhalte bewusster zu erfassen und herauszustellen. Diese geistige Durchdringung und diese bewusste Erfassung des Gehaltes des Christentums brauchte man dann schon bald, als eine Reihe von Häresien entstanden, die aus einer Vermengung heidnisch-religiöser Ideen mit christlichen Motiven hervorgingen und dem Christentum zu schaffen machten. Hier ist vor allem zu erinnern an den Gnostizismus, den Manichäismus und den Montanismus. Die äußeren und inneren Schwierigkeiten zwangen gewissermaßen zur intellektuellen Durchdringung der Inhalte des Glaubens. Von daher kann man die frühchristliche Apologie als Geburtsstunde der Theologie überhaupt bezeichnen.

c) Ertrag.

Wenn wir den Ertrag der ersten christlichen Selbstrechtfertigung in der Zeit der Patristik kurz zusammenfassen wollen, so müssen wir sagen, dass diese Apologie sich grundsätzlich zu einer Synthese von Glauben und Wissen bekennt bzw. zu einer Synthese von Glaube und rationaler Erkenntnis, denn Glauben hatten wir ja auch als Wissen bezeichnet, als Wissen aufgrund von Fremdeinsicht. Im übrigen sind folgende Gesichtspunkte maßgebend. Wir nennen sie, weil sie auch heute noch Bedeutung haben.

1. Die Glaubensverteidigung berücksichtigt die Zeitverhältnisse und den damaligen Bildungsstand. 2. Sie geht aus von den sich bietenden Anknüpfungsmöglichkeiten und spricht bewusst die Sprache ihrer Zeit. 3. Sie anerkennt die Wahrheitsmomente in der außerchristlichen Reli-

gion, Ethik und Philosophie und lehnt es ab, außerhalb des Christentums nur Ohnmacht und Bosheit zu erkennen. 4. Sie versucht, mit Hilfe natürlicher Wahrheiten Welt und Kultur der christlichen Einwirkung besser zu erschließen. 5. Indem sie die Fragen der Welt vom Christentum her zu beantworten sich bemüht, hilft sie, den Glauben selber gedanklich zu klären und zu entfalten.

Nicht nur inhaltlich, auch methodisch hat die Glaubensverteidigung der Patristik überzeitliche Bedeutung bzw. wurde sie richtungweisend für alle Zukunft. Drei Methoden sind hier entscheidend: 1. Die rational-spekulative Methode - in ihr wird das Christentum als gesicherte und höchste Wahrheit erwiesen -, 2. die psychologische Methode - in ihr wird gezeigt, wie das Christentum am besten den natürlichen Anlagen, Bedürfnissen und Sehnsüchten des Menschen entspricht -, 3. die historische Methode - mit ihrer Hilfe betont man gegenüber allen Versuchen einer idealistischen Auflösung und Verflüchtigung des Christentums, dass dieses eine einmalige geschichtliche Wirklichkeit darstellt und sich in der Geschichte mannigfach legitimiert und auswirkt und dass in einem Religionsvergleich die Überlegenheit des Christentums über die heid-nischen Religionen sowie über das Alte Testament aufzuzeigen ist. Augustinus hat dann noch versucht, spekulativ die Geschichte zu durchdringen und so das Christentum als Ziel und Sinngebung des Lebens der einzelnen wie der Völker zu beweisen.

Es ist nicht zu leugnen, dass die altchristliche Apologie nicht nur Verteidigung des Glaubens war, dass sie vielmehr schließlich auch wesentlich dazu beigetragen hat, die Antike zu christianisieren. Manche Gedankengänge dieser Apologetik sind in ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit für uns gewiss nicht mehr nachzuvollziehen, dennoch kann man sagen, dass dieser erste Versuch der Glaubensbegründung und Glaubensverteidigung beispielhaft geworden ist für die ganze zukünftige Geschichte der Theologie und Apologetik.

2. Glaubensrechtfertigung im Mittelalter.

Nachdem das Christentum das Heidentum überwunden hatte, trat ihm seit dem 7. Jahrhundert der Islam als Herausforderung entgegen. Der Islam eroberte in kurzer Zeit viele christliche Länder, wie beispielsweise Palästina, Syrien, Persien, Ägypten, Nordafrika und Spanien. Ohne Zweifel wurde er schon bald äußerlich wie auch innerlich eine erhebliche Bedrohung für das

Christentum. Speziell von Spanien aus nahm das Christentum die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islam auf. Hier suchten die gelehrten Araber Avicenna († 1037) und Averroes (+ 1198) mittels einer pantheistisch durchsetzten aristotelischen Philosophie, die Glaubenslehren des Christentums als vernunftwidrig darzutun, ja, die rationalen Fundamente des Christentums überhaupt zu untergraben. Dabei machten sich einzelne Vertreter des Judentums, so etwa Moses Maimonides (+ 1204), zu Bundesgenossen der arabischen Philosophen.

Gegenüber dem Islam bestritt man die göttliche Sendung Mohammeds und verteidigte die spezifischen christlichen Dogmen der Trinität und der Inkarnation mit all ihren Folgerungen. Nebenbei wurde das talmudische Judentum in herkömmlicher Weise, oft in öffentlichen Disputationen, widerlegt.

Die Verteidigung gegen die Angriffe des gelehrten Arabismus führten dann besonders die Scholastiker, an deren Spitze Thomas von Aquin stand. Sie verteidigten die philosophischen Voraussetzungen des Christentums und zeigten die volle Harmonie zwischen den einzelnen christlichen Glaubenswahrheiten und der Vernunft. Dabei bediente man sich teilweise der Waffen der Gegner, nämlich der gereinigten Philosophie des Aristoteles. Aber schon vor der Scholastik hat es Auseinandersetzungen mit dem Islam gegeben. Einer der ersten und bedeutendsten Kämpfer war im Orient Johannes von Damaskus († 704). Er verfasste die Apologie "Disputation eines Sarazenen und eines Christen". In diesem Werk wird vor allem die Inkarnation verteidigt und der Fatalismus des Islam bekämpft. Vom 9. Jahrhundert an gibt es im Orient nur wenige apologetische Werke in der Auseinandersetzung mit dem Islam, da von dieser Zeit an das Schisma die gesamte literarische Tätigkeit fast ausschließlich in Anspruch nahm.

Umso lebhafter wurde nun jedoch die geistige Auseinandersetzung mit dem Islam im Abendland. Isidor von Sevilla (+ 636), Rhabanus Maurus (+ 856), Petrus Damiani (+ 1072), Rupert von Deutz (+ 1135) und andere hatten in ihren Schriften zwar mehr das talmudische Judentum im Blick, aber vom 12. Jahrhundert an setzte sich dann mehr und mehr eine sehr tiefgründige literarische Auseinandersetzung mit dem Islam durch. Petrus Venerabilis liess im Jahr 1141 den Koran ins Lateinische übersetzen und verfasste mehrere Schriften gegen die Sarazenen, aber auch gegen das Judentum. Missionare aus dem Franziskaner- und dem Dominikanerorden

gründeten im 13. Jahrhundert in Spanien Apologeten-Schulen zur wissenschaftlichen Heranbildung von Missionaren für die Bekehrungsarbeit bei Juden und Mohammedanern. Unter ihnen ragt besonders hervor der Franziskaner Raymundus Lullus († 1315). Aus einer solchen Schule ging Ende des 13. Jahrhunderts das berühmte Werk "Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos" des Dominikaners Raymund Martini hervor. Das Werk weist zunächst das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nach, zeigt dann die Messianität Jesu Christi aus dem Alten Testament auf und wendet sich in einem dritten Teil der Verteidigung der Hauptgeheimnisse des Christentums zu. Der soeben genannte Raymundus Lullus verfasste zahlreiche Schriften gegen den Islam, zum Teil in arabischer Sprache. Er wollte die Ungläubigen vor allem auf streng logischem Weg zur Bekehrung führen. Ihm folgten darin nicht wenige Ordensgenossen.

Auf dem Höhepunkt der Scholastik ging es um die Auseinandersetzung mit den Richtungen der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie, die die Grundlagen des Christentums bedrohten, indem sie die objektive religiöse Erkenntnis in Frage stellten, alle Religionen relativierten und pantheistische Gotteslehren vortrugen. Bahnbrechend ist hier das Werk des schon genannten Thomas von Aquin. Dieser hat zunächst in seinen Kommentaren zu Aristoteles dessen Philosophie vom Pantheismus gereinigt und für den Dienst an der christlichen Wahrheit bereitgestellt. Darauf hat er als Erster genau die Aufgabe der Vernunft in der Theologie bestimmt, nämlich die Voraussetzungen des Glaubens, die praeambula fidei, aufzuweisen, die Glaubenswahrheiten zu beleuchten durch natürliche Analogien und sie gegen die Einwände der Gegner zu verteidigen[106].

Die Verteidigung des Glaubens gegenüber den Gegnern findet sich nicht nur bei Thomas, sondern überhaupt in allen großen theologischen Summen der Scholastik. Darüber hinaus gehen aber auch Einzelapologien christlicher Wahrheiten auf diese Fragen ein. [Auf das Problem der praeambula fidei gehen die Scholastiker zwar nicht ex professo ein, sie kommen aber im Zusammenhang mit anderen Fragen darauf zu sprechen, zum Beispiel bei der Behandlung des Glau-bensaktes. Die wesentlichen Prinzipien zu diesen Fragen behandelt jedoch Thomas von Aquin in seiner "Summa contra gentiles".] Herausragend ist in diesem Zusammenhang die "Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin, eine rationale Apologie des katholischen

[106]Vgl. Thomas von Aquin, vor allem In Boethium de Trinitate, q.2, a.3.

Glaubens, wie er sich darbietet in den der Vernunft zugänglichen Wahrheiten und in den die Vernunft übersteigenden Wahrheiten oder Geheimnissen. Die grundlegenden Mysterien der Trinität, der Inkarnation und der Gottesschau werden im 4. Buch behandelt. Die drei ersten Bücher befassen sich fast ausschließlich mit den Fragen unserer heutigen Theodizee und der Religionsphilosophie. Hier geht es um Gott und die Vernunftwesen in ihrer Existenz und in ihren gegenseitigen Beziehungen. Im 6. Kapitel des ersten Buches bringt Thomas gegenüber den Ansprüchen Mohammeds eine Skizze des Beweises für die Tatsache der christlichen Offenbarung.

Die Rechtfertigung des Glaubens durchzieht die ganze Scholastik und ist eine wesentliche Grundhaltung ihrer theologischen Spekulation. Auch bei der positiven Darstellung der Glaubenswahrheiten ist es ein Grundanliegen, deren rationale Begründung und inneren Vernunftgehalt sichtbar zu machen und so zu rechtfertigen. Es geht dabei, wohlverstanden, um die rationale Begründung und Sichtbarmachung des inneren Vernunftgehaltes des Glaubens, nicht um seine Naturalisierung, nicht um die Auflösung seines Mysteriumscharakters.

Gegen Ende des Mittelalters entstanden der Kirche neue Gegner aus den Reihen der Vertreter des Humanismus und der Renaissance. Mit einer schwärmerischen Begeisterung für das klassische Altertum verband sich große Antipathie gegen die nüchterne scholastische Philosophie und gegen die scholastische Theologie sowie unverhohlener Skeptizismus und, jedenfalls teilweise, eine direkte Gegnerschaft gegen alles Christliche.

Nun erfolgte die Apologie mehr auf der Basis der platonischen Philosophie und der griechischen Literatur. Demgemäß argumentierte man mit den inneren Kriterien der Glaubenslehre, mit der Schönheit und der Harmonie der christlichen Wahrheiten. Nun entstanden auch die ersten religionsgeschichtlichen Versuche. Man verglich das Christentum mit den Religionssystemen des klassischen Altertums, brachte dabei jedoch nicht selten die christlichen Lehren mit den hellenistischen Anschauungen durcheinander und verflüchtigte sie auf diese Weise. [Eine starke Betonung der inneren Kriterien - eine Reaktion auf die spezifischen Auseinandersetzungen jener Zeit - finden wir in den apologetischen Schriften Savonarolas (+ 1438), aber auch bei anderen. Marsilius Ficinus (+ 1499) macht unter dem Einfluss der Zeit in seiner Schrift “De religione

christiana et fidei pietate" (1474) Platon (+ 348/347 v. Chr.) in einer solchen Weise zum Vorläufer des Christentums bzw. zum Vorläufer Christi, dass dadurch die Einzigartigkeit des Christentums bedroht ist. Picus von Mirandola (+ 1494) vermischt christliche Lehren mit den Irrtümern der Kabbala. Die Kabbala (wörtlich: Überlieferung) ist das im Schoß des Judentums entstandene pantheistische Religionssystem, das die orientalische Emanationslehre mit hellenistischen Elementen vereinigt. Die Wurzeln der Kabbala liegen wahrscheinlich schon in der Zeit des babylonischen Exils. Ihr Kern wurde wenigstens niedergeschrieben um die Zeit Jesu. Die letzte Ausgestaltung fällt wahrscheinlich in das 13. Jahrhundert.]

Wenn dabei Platon allzu sehr zu einem Vorläufer Christi wird, so zeigt sich darin eine Gefahr, die stets mit der Apologie verbunden ist. In der Auseinandersetzung kann es leicht geschehen, dass man, ohne es zu wollen, Positionen des Gegners übernimmt.

3. Glaubensrechtfertigung in der Neuzeit.

Seit der Zeit der Reformation steht in der katholischen Apologie die Kirche im Vordergrund, die der entscheidende Kontroverspunkt der Reformation war. Näherhin geht es dabei um das Wesen der Kirche, um die Kennzeichen der wahren Kirche, um das Lehramt, um die Berechtigung der Tradition als Glaubensquelle und um das Verhältnis von Schrift und Tradition. Dabei argumentiert man primär biblisch-exegetisch und patristisch-historisch. Das bedeutsamste Werk der nun neu aufblühenden Scholastik ist in diesem Zusammenhang das Werk des Spaniers Michael Medina OFM "Christiana paraenesis sive de recta in Deum fide libri 7 ad Philippum regem catholicum" (1564). Auf diesen Autor verweisen alle späteren Theologen.

a) Reformation (Bellarmin, Baronius, Cano).

Unter den eigentlichen Kontroverstheologen ragt [neben dem Engländer Stapleton († 1598) und den Brüdern Hadrian und Peter Walenburch († 1669 bzw. 1675)] Robert Bellarmin († 1621) besonders hervor. Wegweisend war sein Werk "Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos" (Ingolstadt 1581-1592).

In historischer Hinsicht verteidigte der Oratorianer Baronius (+ 1607), Cesare Baronio, die

Kirche und das Papsttum besonders gegen die Magdeburger Centuriatoren in den "Annales ecclesiastici".

Dem Dominikaner Melchior Cano († 1560) ging es um die Quellen und Grundsätze der theologischen Beweisführung, also um die theologische Erkenntnislehre oder die theologische Methodik, deren Entstehung untrennbar mit seiner Person verbunden ist. Unter starker Heranziehung historischer Gesichtspunkte stellt er in seinem berühmten Werk "Loci theologici" die Quellen und Grundsätze der theologischen Beweisführung dar. Dieses Werk ist grundlegend für die Apologetik im Sinne der eigentlichen Fundamentaltheologie, [beim Titel wie auch bei der Abfassung des Werkes schwebten dem Verfasser die "Topika" des Aristoteles vor.] Als theologische Argumente gelten für Cano die Autorität und die Vernunft, wobei die erstere in gewisser Weise vorangeht. Die Vernunftgründe, die die weltliche Wissenschaft liefert, erleichtern den Glauben und dienen vielfach der Glaubenserläuterung. Die einzelnen Quellen oder besser Fundorte (loci), die Cano namhaft macht, lauten: "Sacra Scriptura, traditiones, Ecclesia catholica, concilia, ecclesia romana, Sancti Veteres, theologi scholastici, ratio naturalis, philosophia, historia humana". Das Werk Canos ist die erste systematische Methodologie.

Die allgemeine Verteidigung des Christentums erfolgte im 17. Jahrhundert auf protestantscher Seite vor allem durch den Holländer Hugo Grotius († 1645), auf katholischer Seite durch den französischen Bischof Daniel Huet mit seiner "Demonstratio evangelica" Paris 1679) und Blaise Pascal mit seinen "Pensées sur la réligion" (Paris 1669).

b) Aufklärung (Sailer, Gerbert).

Die Reformation hatte eine übernatürliche Vermittlung der geoffenbarten Wahrheit durch die Kirche prinzipiell abgelehnt. Die Folge war ihre Auslieferung an die freie Forschung des Einzelnen. Das führte in der Aufklärung weite Kreise des Protestantismus zu einer totalen Verselbständigung der Vernunft, zur Leugnung der Offenbarung und alles Übernatürlichen überhaupt.

Der Naturalismus der Aufklärung prägte sich in England als Deismus aus. Begünstigt durch die empiristische Philosophie von John Locke († 1704) und den Skeptizismus eines David Hume (†

1776), leugnete der Deismus zwar nicht die Existenz des überweltlichen und persönlichen Gottes, wohl aber jede übernatürliche Einwirkung Gottes auf Welt und Mensch, demnach also Offenbarung und Wunder. Zunächst behauptete man nur die Unerkennbarkeit von Offenbarung und Wundern, später aber auch deren Unmöglichkeit. Von daher ließ man das Christentum nur noch gelten als einen Ausdruck der natürlichen Religion und Sittlichkeit und versuchte nun, die Bibel kritisch zu sichten. In diesem System tritt Gott nur am Anfang und am Ende der Weltgeschichte in Erscheinung als Schöpfer und Vergelter. Alles, was der reinen Verstandessicht sich widersetzt, muss demnach aus der Religion ausgeschieden werden. Nur das hat Geltung, was sich unmittelbar als vernünftig und sittlich bzw. als lebensfördernd erweist. In solcher Gesinnung bahnt sich jene Geisteswende an, "die statt Gott den Menschen zum Maß der Dinge macht und den Sinn des Lebens und auch der Religion wesentlich in der Erfüllung und Ausschöpfung seiner positiven irdischen Existenzmöglichkeiten erblickt"[107].

Der Kampf gegen die Offenbarung bei gleichzeitiger Anerkennung einer natürlichen Religion prägt überhaupt weite Kreise der Aufklärung. Es gab aber auch solche, die den Gottesglauben und jede Religion verwarfen, die Enzyklopädisten wie Voltaire (+ 1778), Diderot (+ 1784), d'Alembert (+ 1783) und andere.

Die Bezeichnung Enzyklopädisten stammt von ihrem Hauptwerk "Encyclopédie ou Dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers", das in 35 Bänden in Paris in den Jahren 1751-1780 erschien. Die Enzyklopädisten bekämpften die Religion und den Gottesglauben oft weniger mit wissenschaftlichen Waffen als mit frivolem Spott und seichtem Witz. Eine Frucht dieser ersten atheistischen Welle waren die im Namen der Vernunft begangenen Greuel der französischen Revolution.

In Italien und Deutschland wurde zunächst der deistische Gedanke aufgegriffen. Als klassische Vertreter sind hier zu nennen [Semler (+ 1781), Reimarus (+ 1765),] Lessing (+ 1781) und Kant († 1804). Während Kant "mit seinem (empiristischen) Agnostizismus und seiner (rationalistischen) Autonomie der Vernunft das deistische Prinzip philosophisch unterbaute (besonders in seinem Werk "Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft", 1793), brachte es

[107]Johann Peter Steffes, Glaubensbegründung I, Mainz 1958, 73.

Lessing besonders literarkritisch bei der Beurteilung der Evangelien zur Anwendung"[108]. [Hier ist besonders zu erinnern an die "Wolfenbütteler Fragmente eines Unbekannten", die von Lessing herausgegeben wurden.]

Katholiken wie gläubige Protestanten versuchten, dem offenbarungs- und religionsfeindlichen Zeitgeist sich entgegenzusetzen und die philosophischen und geschichtlichen Voraussetzungen des Christentums, also die Möglichkeit, die Konvenienz und die Erkennbarkeit der Offenbarung und die menschliche Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift, speziell der Evangelien, nachzuweisen. Bedingt durch die grundlegenden Angriffe des Christentums vollzog sich in dieser Zeit, wenigstens materiell, die Entwicklung von der Apologie zur Apologetik, anders ausgedrückt, es entstand die Glaubensverteidigung als eigene Disziplin der Theologie.

[Auch in England erschienen zahlreiche Abwehrschriften gegen den Deismus, einmal aus den Reihen der anglikanischen Theologen, zum anderen aber auch von den bedeutendsten Vertretern der Literatur und der Naturwissenschaft (unter anderem Newton). Der anglikanische Bischof Butler und andere bemühten sich vor allem, die Konvenienz der christlichen Offenbarung mit den Forderungen der natürlichen Religion und Sittlichkeit darzulegen.]

In der Auseinandersetzung mit der Aufklärung unterlag man allerdings nicht selten einem gewissen Naturalismus, indem man die übervernünftigen Wahrheiten des Christentums übersah oder ausschied. Die Zugeständnisse an die Vernunft gingen also gelegentlich bis zur rationalen Auflösung des positiven Christentums. - Auch hier zeigt sich, wie so oft, dass in der Auseinandersetzung das Denken des Gegners auf das eigene Denken zurückwirkt und es mehr oder weniger mitbestimmt.

Entscheidende Themen der Apologetik der Aufklärung sind die Glaubwürdigkeit der Evangelien im Allgemeinen und der Wunderberichte im Besonderen sowie die Frage der Harmonie zwischen Glaube und Vernunft. Des Weiteren beschäftigte man sich mit der Möglichkeit und der Erkennbarkeit sowie mit der Konvenienz der Offenbarung.

---

[108]Bernhardin Goebel, Katholische Apologetik, Freiburg 1930, 20.

[In Frankreich erlebte die rationalistische Bewegung angesichts des religiösen Indifferentismus, des jansenistischen Rigorismus und der philosophischen Zeitströmungen ihre radikalste Steigerung. Aber man entgegnete ihr auch hier in nicht wenigen Abwehrschriften, in denen man mit tiefer Gründlichkeit die rationalen Voraussetzungen der Offenbarung behandelte. Hier ist vor allem zu nennen das Werk von Bergier "Traité historique et dogmatique", das im Jahre 1780 in Paris in 12 Bänden erschien.]

Gehörte auch Italien nicht zu den Hauptzentren der Aufklärung, so gab es doch auch hier eine Reihe von namhaften Verteidigern der christlichen Glaubensgrundlagen gegen ihre Bestreiter. In zahlreichen Schriften polemisierte man gegen den Unglauben in seinen verschiedenen Formen, verteidigte die Religion im Allgemeinen, trat ein für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien und erörterte das Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Erwähnenswert ist hier vor allem das elfbändige Werk des Jesuiten Muzzarelli "Il buon uso della logica in materia di religione", das im Jahre 1785 in Ferrara erschien. In diesem Zusammenhang ist auch an Alfons von Liguori und sein Wirken zu erinnern.

Auf Seiten der Protestanten hatte in Deutschland der Philosoph Leibniz (+ 1760) noch entschieden den Offenbarungsstandpunkt eingenommen und verteidigt. Auch nach dem Auftreten des offenbarungsfeindlichen Rationalismus um die Mitte des 18. Jahrhunderts waren es nicht wenige orthodoxe Protestanten, die gegen die Deisten, Indifferentisten, Skeptiker und Atheisten und für ein übernatürliches Christentum und für die übernatürliche Offenbarung eintraten. Man bewies mit Hilfe der Weissagungen, des Lebens Jesu und der inneren und äußeren Wirkungen des Christentums, oder man widerlegte die Einwände gegen die Evangelien. Andere freilich vertraten unter dem Einfluss des Pietismus und in dem Bemühen, der rationalistischen Zeitströmung möglichst weit entgegenzukommen, verschwommene und bedenkliche Auffassungen von Offenbarung und Glaube. Auf diese spezifische Gefahr in jeder geistigen Auseinandersetzung wiesen wir bereits hin.]

Im deutschen Sprachraum sind es vor allem drei Theologen, die sich als Verfasser apologetischer Schriften verdient gemacht haben: Martin Gerbert, Beda Mayr und Michael Sailer. Drei Namen sind hier vor allem von Bedeutung: Martin Gerbert, Abt von St. Blasien, der sich im

übrigen auch sehr verdient gemacht hat um die Kirchengeschichte, fasste in der Art, wie es 150 Jahre zuvor Hugo Grotius getan hatte, das seit der Reformation in den verschiedenen Apologien und theologischen Werken zerstreute apologetische Material zu einer geschlossenen systematischen Einheit zusammen. In seinem berühmten Werk "Demonstratio verae religionis veraeque ecclesiae contra quasvis falsas" (St. Blasien 1760) hat er dieses Werk vorgelegt. Der Benediktiner Beda Mayr († 1794) hat die erste große, teilweise an Kant orientierte Apologie in deutscher Sprache vorgelegt ("Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit", Augsburg 1797-1798, 3 Teile in 4 Büchern). Nicht zuletzt ist hier der [ehemalige Jesuit und] spätere Bischof von Regensburg Johann Michael Sailer (+ 1832) zu nennen, der durch sein ausgedehntes Schrifttum außerordentlich viel zur Errettung und Erneuerung des kirchlichen Lebens beigetragen hat, der sich aber besondere Verdienste um die Apologetik erworben hat.

Die von den Würzburger Professoren in den Jahren 1766-1771 veröffentlichte "Theologia Wirceburgensis" stellt das Werk von Martin Gerbert zusammen mit dem entsprechenden Werk von Hugo Grotius ("De veritate religionis christianae") und mit den "Loci" des Melchior Cano an die Spitze. Diese Praxis der "Theologia Wirceburgensis" machte Schule. Übrigens trat dabei an die Stelle des Werkes von Martin Gerbert teilweise auch die Schrift des Kardinals Gatti "La vera chiesa di Gesu Christo" (1719). Damit war faktisch die heutige Apologetik oder Fundamentaltheologie geschaffen, jedenfalls materialiter, also inhaltlich. Ihre formelle Selbständigkeit als eigene theologische Disziplin erhielt sie jedoch erst im folgenden Jahrhundert.

Zusammen mit den Reformen der Seelsorge und mit den Bemühungen hervorragender Persönlichkeiten, man denke etwa an Gestalten aus dem Galitzinkreis in Münster und aus dem Freundeskreis des Clemens Maria Hofbauer in Wien, führte diese literarische Verteidigung des Glaubens - wir könnten hier noch viele weitereNamen nennen - in beachtlichem Umfang zur Rettung und Neubelebung des kirchlich-religiösen Denkens. Andererseits führte die konkrete Auseinandersetzung mit dem Rationalismus die Verfasser der Verteidigungsschriften zu einer Revision mancher unhaltbarer geschichtlicher Voraussetzungen, wissenschaftlicher und philosophischer Methoden und zu einer Vertiefung ihrer Bemühungen in materialer wie auch in formaler Hinsicht.

Das naturalistische Prinzip führte in letzter Konsequenz zur Leugnung eines überweltlichen persönlichen Gottes, zum Atheismus. Das wurde bereits deutlich bei den Enzyklopädisten in Frankreich, wie wir mit Nachdruck betonten. Eine gewisse Vorstufe zu solcher Konsequenz war der idealistische Pantheismus, wie er von Fichte (+ 1814), Schelling (+ 1854) und Hegel (+ 1831) vertreten wurde, die alles Sein, Gott und die Welt, im Menschengeist aufgehen ließen. Der Pantheismus ist stets die Vorstufe des Atheismus.

Direkter als dieser spiritualistische Monismus, der Pantheismus, führte der materialistische Monismus, der als Auswirkung des Empirismus und Skeptizismus alles in Stoff und Kraft auflöste, zum Atheismus, dieses Mal von einer anderen Seite her.

Daneben entwickelte sich der Rationalismus unter dem Einfluss von Strömungen im Protestantismus sowie von der kantischen Philosophie her zum Voluntarismus und Mystizismus, deren Repräsentanten die protestantischen Theologen Jacobi (+ 1818), Schleiermacher (+ 1834) und Ritschl (+ 1889) waren. Kant (+ 1804) hatte die Grundlagen jeder Religion, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, für die theoretische und logisch denkende Vernunft als unzugänglich erklärt und sie nur als Postulate der praktischen Vernunft oder als Forderungen des sittlichen Bewusstseins gelten lassen. Daher versuchte man nun, Glaube und Religion ausschließlich auf das irrationale Gefühl und auf den Willen aufzubauen.

Diese irrationale Willens- und Gefühlsreligion hat Schule gemacht und in irgendeiner Weise die meisten neueren Religionsphilosophen, die liberal-protestantische Theologie und den Modernismus beeinflusst. In solcher Sicht muss sich das historische Christentum in den natürlichen Entwicklungsgang der Menschheit einreihen und hat nur Berechtigung insoweit, "als es den individuellen religiösen und sittlichen Bedürfnissen entgegenkommt und dient"[109]. Aufgabe der Apologetik ist es in solchem Verständnis, diesen religiösen und sittlichen Wert des Christentums psychologisch aufzuzeigen. Christus ist hier mehr ein idealer Mensch, der Typ der Religiosität und Sittlichkeit schlechthin. Alles Übernatürliche ist aus seinem Leben und aus seinen Anschauungen als spätere Zutat auszuscheiden.

---

[109]Bernhardin Goebel, Katholische Apologetik, Freiburg 1930, 22.

Die spezifischen geistesgeschichtlichen Probleme des 19. Jahrhunderts wurden verschärft durch politisch-soziale Revolutionen und staatskirchliche Maßnahmen in fast allen europäischen Kulturstaaten sowie durch die in verschiedenen Formen auftretende Entwicklungslehre und durch einen optimistischen Fortschrittsglauben.

Die geistige Situation entspricht am Ende des 19. Jahrhunderts weithin jener Beschreibung, wie sie sich bei Friedrich Nietzsche in "Die fröhliche Wissenschaft" (Nr. 125: Der tolle Mensch, Kröners Ausgabe 1930, 140 f) findet, wo er sagt, Gott sei tot, und die Menschen hätten ihn getötet. Das sei die furchtbarste Tat, die je vollbracht worden sei.

Man muss schon sagen, dass es hier nicht mehr um die Rettung oder Sicherung dieser oder jener Position des Christentums geht, sondern um das religiöse Bewusstsein und a fortiori um die christliche Existenz überhaupt.

Die evangelische Theologie erwies sich den gegnerischen Mächten des Christentums gegenüber weniger widerstandsfähig als die katholische. Agnostizistische und rationalistische Ideen waren weithin in die evangelische Theologie eingedrungen. Es gab evangelische Theologen, die das Christentum dadurch zu "retten" suchten, dass sie es völlig umdeuteten im Geiste der zeitgenössischen Lehren bzw. dadurch, dass sie weitestgehende Zugeständnisse machten, die einer Aufgabe der eigenen Substanz gleichkamen. Eine andere Gruppe von evangelischen Theologen verlegte den Glauben auf gefühlsmäßige Erfahrung und Erleben.

Finden sich auch auf Seiten des deutschen Protestantismus starke Zugeständnisse an die liberale Richtung, so gibt es doch auch eine positive Verteidigung des Christentums, die sich vor allem um die apologetische Zeitschrift "Der Beweis des Glaubens" konzentrierte, die seit 1908 mit dem Titel "Der Geisteskampf der Gegenwart" in Gütersloh erschien. Bei aller Betonung der inneren Kriterien und der persönlichen religiösen Erfahrung beschäftigte man sich in diesen Kreisen auch mit der religiösen Authentizität und Autorität der Heiligen Schrift sowie ihres Glaubensgehaltes.

Die Verteidiger des übernatürlichen Charakters des Christentums innerhalb der anglikanischen

Kirche betonten neben den psychologischen Motiven auch die äußeren Beweismittel, Wunder und Weissagungen, und die Kraft und die Wirkung der christlichen Religion. Hier wird auch sehr stark die Übereinstimmung der Offenbarung mit unseren religiösen Bedürfnissen betont. Teilweise werden aber auch die lebensfördernden moralischen und sozialen Leistungen des Christentums herausgestellt. Nicht zuletzt apostrophierten sie das Christentum als die beste Philosophie gegenüber den herrschenden philosophischen Systemen des Pantheismus, des Materialismus und des Agnostizismus.

Ist auch die katholische Glaubensverteidigung im 19. Jahrhundert in der Geisteshaltung unvergleichlich einheitlicher als die protestantische, so zeigt doch auch die katholische Glaubensverteidigung unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Länder gewisse Unterschiede im Hinblick auf Methoden, Probleme und Stellungnahmen. Die ungeheuer reichhaltige apologetische Literatur des 19. Jahrhunderts im katholischen Raum kann man etwa folgendermaßen gruppieren:

1. Theologische, philosophische, geschichtliche oder naturwissenschaftliche Werke mit ausgesprochen apologetischer Tendenz oder starkem apologetischem Einschlag, 2. Eigentliche Apologien des Christentums oder des Katholizismus in ihrer systematischen Einheit genommen und 3. Streng fundamentaltheologische Werke, die, mehr für den theologischen Studiengang berechnet, den Offenbarungscharakter des katholischen Christentums rational nachweisen oder verteidigen wollen.

Zu den einzelnen Gruppen seien nur einige Namen genannt. Zur ersten Gruppe, also zur Gruppe der theologischen, philosophischen, geschichtlichen oder naturwissenschaftlichen Werke mit ausgesprochen apologetischer Tendenz oder starkem apologetischem Einschlag seien in Deutschland genannt: Graf Leopold von Stolberg (+ 1819), Johann Adam Möhler (+ 1838), Joseph Görres (+ 1848), Ignaz Döllinger (+ 1890) und Heinrich Denzinger (+ 1883), in Frankreich Chateaubriand († 1848), De Maistre (+ 1821), Montalembert (+ 1820) und Lacordaire (+ 1861), in England Kardinal Wiseman (+ 1865), Kardinal Manning (Henry Edward, + 1892) und John Henry Newman (+ 1890), in Italien Manzoni (+ 1873) und Giovanni Perrone (+ 1876), in Spanien Jaime Lucien Balmes (+ 1848), Juan Donoso Cortés (+ 1853) und Juan Gonzalez (+

1928).

Trotz der schwierigen Verhältnisse der Kirche in Frankreich, die seit 1800 bis in die jüngste Gegenwart hinein unter schwerstem politischen Druck stand - der Staat versuchte, die Kirche zu seinen Zwecken zu missbrauchen, und bedrängte sie ständig, indem er ihr Freiheit und Rechte nahm; zudem mussten nach der Revolution unter großen Schwierigkeiten die zerstörten Ordnungen wieder aufgebaut werden - dennoch gab es zahlreiche Laien und Theologen von hohem geistigem Rang, die sich kraftvoll in den Dienst der Abwehr des Unglaubens stellten, wobei es freilich Verengungen in der christlichen Sicht gab, bedingt etwa durch übermäßige Verkürzung der rationalen Erkenntnis, wie das bei den Traditionalisten und den Fideisten der Fall war (de Bonald + 1840, Bautain + 1867), oder durch die Steigerung der inneren Schau bis zur unmittelbaren Berührung mit Gott, was auf eine Pantheisierung hinauslief, wie das bei manchen Ontologisten der Fall war (Bonnetty + 1879) - im Ontologismus wollte man dem Agnostizismus, dem Skeptizismus, dem Rationalismus und dem Psychologismus eine scharfe Absage erteilen, indem man sich zu einer mehr oder weniger unmittelbaren Wahrnehmung Gottes bekannte; dabei gefährdete man ungewollt die Übernatürlichkeit des Glaubens und die Transzendenz Gottes, indem man so leicht Geschöpfliches mit Ungeschöpflichem verwechselte). In besonderer Weise setzten sich in Frankreich im 19. Jahrhundert auch die Zeitschriften “Ami de la religion” und “l’univers” für die Rechte des Glaubens und der Kirche ein.

Eine Frucht des Wirkens geistreicher und tatkräftiger Theologen ist in England die Konversionsbewegung des 19. Jahrhunderts. Kardinal Wiseman, der im Jahre 1865 starb, hat die Hierarchie in England wieder aufgerichtet. Kardinal Manning, der im Jahre 1892 starb, hat sich große Verdienste für das äußere Aufblühen der Kirche in England erworben. John Henry Newman (+ 1890) hat ganz entscheidende Leistungen für die Begründung und Vertiefung des religiösen Lebens in England erbracht. Sein Einfluss erstreckt sich noch heute weit über die Grenzen Englands hinaus. Er hat in seiner Zeit vor allem durch den Aufweis der Entwicklungsprinzipien innerhalb der christlichen Tradition wie durch seine Glaubens- und Kirchenrechtfertigung, die sich auf feinste seelisch-geistige Analysen stützt, stärkste Wirkungen auf religiös Suchende in damaliger Zeit wie auch noch in der Gegenwart ausgelöst. Aufschlussreich für den Stellenwert, den man den Glaubenskämpfen in England beimaß, ist die Tatsache, dass im 19. Jahrhundert

eine eigene Gesellschaft zur Verteidigung der katholischen Gesellschaft gegründet wurde.

Auch in Italien bemühte man sich um tatkräftige Verteidigung des Glaubens gegenüber den zahlreichen Angriffen von außen her. Neben einer Reihe hervorragender Theologen standen im Dienste dieser religiösen Abwehr und der Glaubensbegründung verschiedene Zeitschriften.]

Zur zweiten Gruppe, zur Gruppe der eigentlichen Apologien des Christentums oder des Katholizismus, sei in Deutschland erinnert an Paul von Schanz, einen bedeutenden Vertreter der katholischen Tübinger Schule, und Franz Hettinger, den Inhaber des apologetischen Lehrstuhls in Würzburg. In Frankreich sei in diesem Zusammenhang erinnert an de Broglie und an das vierbändige Werk "Dictionnaire apologétique de la Foi catholique", das heute noch von großer Bedeutung ist.

Aus der dritten Gruppe der streng fundamentaltheologischen Werke seien genannt Sebastian von Drey, Johannes Nepomuk Ehrlich, Franz Hettinger, Hermann Schell, Christian Pesch SJ, Joseph Mausbach und Hermann Dieckmann SJ. Alle diese genannten Theologen haben ausgesprochen fundamentaltheologische Werke verfasst, die sie zu einem großen Teil auch bei uns in der Seminar-Bibliothek finden können.

Zu diesen drei Gruppen von apologetischer Literatur kommen schließlich noch Sammelwerke und Zeitschriften apologetischen Inhaltes, die teils in wissenschaftlicher, teils in populärer Form gehalten sind. Allein in Deutschland zählt man an die zehn solcher Publikationen in dieser Zeit.

c) Entstehung der klassischen Fundamentaltheologie (iudicium credibilitatis - iudicium credentitatis).

Ausgesprochen apologetisch oder fundamentaltheologisch war das I. Vatikanische Konzil. Wir sprachen bereits darüber. Es sanktionierte gewissermaßen die klassische Fundamentaltheologie in ihrem Dreischritt, wie sie sich seit der Gegenreformation entwickelt hatte. Wie ein neuerer Autor feststellt, wurde in der Konstitution "Dei Filius" "nichts weniger als eine Grundlegung

der Fundamentaltheologie als Wissenschaft geleistet"[110]. Dabei stehen die Aussagen dieses Konzils in einem engeren Zusammenhang mit der neuscholastischen Theologie, was aus der Zeit heraus zu verstehen ist..

In dieser theologischen Richtung die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von Rom her bildete und in Deutschland ihre Hochburgen in Mainz und Würzburg hatte, wollte man den Problemen des 19. Jahrhunderts mit der Rückbesinnung auf die besten Traditionen scholastischer Theologie begegnen. Die Bannerträger solcher Rückbesinnung waren seit dem Papst Gregor XVI. († 1846) und Pius IX. römische Jesuiten, die auch immer mehr die Erziehung des führenden Weltklerus übernahmen. Unter diesen Jesuiten, die die römische Theologie damals formten, ragen nicht wenige deutsche Theologen hervor: Josef Kleutgen, der die Theologie und die Philosophie der scholastischen Vorzeit unter diesen Titeln (1853/60 bzw. 1860/63) der kirchlichen Welt wieder erschloss, Johann Baptist Franzelin, Clemens Schrader und andere.

Das I. Vatikanische Konzil hat die rationale Begründung des Glaubens, wie sie von der theologischen Tradition der vorausgehenden Jahrhunderte erarbeitet worden war, in seinen Grundzügen lehramtlich sanktioniert. In dieser vom Konzil sanktionierten Fundamentaltheologie geht es kurz gesagt darum, dass die Glaubwürdigkeit der Tatsache der Offenbarung durch die Vernunft aufgewiesen wird (iudicium credibilitatis), woraus dann die ethische Pflicht folgt, den Inhalt der Offenbarung zu glauben (iudicium credentitatis). Der Aufbau dieser Fundamentaltheologie erfolgt seit dem 17. Jahrhundert in drei Schritten. Der erste Schritt ist die Demonstratio religiosa. Diese zerfällt in zwei Teile, nämlich in die "praeambula fidei" und in die so genannte Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung oder einfach Theorie der Offenbarung. Die "praeambula fidei" werden heute weithin, wie etwa in der romanischen Form der Fundamentaltheologie generell, der Philosophie zugewiesen. Die Theorie der Offenbarung beschäftigt sich dann mit der Möglichkeit der Offenbarung überhaupt und arbeitet Kriterien heraus, die es der menschlichen Vernunft ermöglichen, eine Offenbarung als solche zu erkennen. Der zweite Schritt ist dann die Demonstratio christiana, die die Glaubwürdigkeit der konkret ergangenen Offenbarung nachweist, speziell der in Jesus von Nazareth ergangenen

---

[110]Johannes Flury, Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie, Freiburg / Schweiz 1979, 42.

Offenbarung. Hier wiederum will man vor allem dessen Gottheit erweisen bzw. das Faktum, dass er der "legatus divinus" ist. Der dritte Schritt, die Demonstratio catholica, versucht die konkrete römisch-katholische Kirche als die von Gott gewollte und durch Jesus von Nazareth gestiftete Gemeinschaft darzustellen. Dieser Dreischritt drängt sich von der Sache her auf. Innerhalb dieses Dreischrittes gibt es, wie die Fülle der fundamentaltheologischen Lehrbücher zeigt, eine nicht geringe Menge von Variationsmöglichkeiten, um das Ziel dieser Wissenschaft zu erreichen. Die neueren Werke der Fundamentaltheologie bemühen sich um eine positivere Sicht der Nichtgläubigen bzw. der Andersgläubigen und um eine umfassendere Berücksichtigung der neueren Exegese. Speziell in der christologischen Fundamentaltheologie führte das dazu, dass man als natürlich erkennbares Ziel des Beweises nicht mehr die Gottheit Jesu, sondern unbestimmter seine besondere göttliche Sendung "legatus divinus" verstand.

d) Immanenzapologetik (Wertfülle des Christentums, Subjekt).

Aber diese klassische Form der Glaubensbegründung sollte schon bald in Frage gestellt bzw. durch andere Versuche ersetzt und ergänzt werden. Ein erster Versuch ist in dieser Hinsicht die Immanenzapologetik.

In Frankreich entstehen Ende des 19. Jahrhunderts zwei besondere apologetische Methoden. Sie stellen die rationalen Elemente der Scholastik zurück und betonen die immanenten Elemente der Glaubensbegründung, die religiöse Erfahrung, das innere Erlebnis. Sie wollen das Christentum so darstellen und motivieren, dass der moderne Mensch davon angesprochen werde, und verlegen sich daher ganz auf die subjektiven Glaubwürdigkeitsmotive. Sie sind bemüht aufzuzeigen, dass der Mensch im Christentum die Erfüllung seines tiefsten Verlangens findet, so stellten sie die rationalen Elemente der Scholastik zurück und unterstrichen die immanenten Motive des Werterlebnisses, des geistigen Elans, der Tatkraft, die dem Christentum immanent sind. Das ist im Grunde eine Weiterführung jener Linie, die in verschiedener Weise seit Blaise Pascal (+ 1662) immer wieder sichtbar geworden ist, ja bereits seit dem ausgehenden Mittelalter in der Auseinandersetzung mit Humanismus und Platonismus. Pascal denkt in seinen "Pensées" über die Probleme nach, die der Religion von der Welt und vom Menschen mit seinen Abgründen und Gegensätzen her gestellt werden, und zeigt dann, wie das Christentum eine solche Antwort und Lösung dafür bedeutet, dass man nur wünschen könnte, es sei wahr. Dass es aber

wahr ist, wird dann erhärtet durch den Hinweis auf die Wunder und die Prophetien sowie auf die Lehre und die Moral des Christentums.

So verbindet er die beiden Ansätze, den Ansatz von innen her mit dem Ansatz von außen her, des apriorischen mit dem aposteriorischen, den immanenten mit dem klassischen[111]. Man konnte mit diesem neuen Versuch aber auch bei Newman (+ 1890) anknüpfen, der diesem Aspekt besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat.

Das tiefere Fundament dieser Neuansätze ist die neuzeitliche Wende zum Subjekt bzw. Immanuel Kant (+ 1804) mit seiner Frage nach den Inhalten des menschlichen Bewusstseins. Hier geht es nicht mehr in erster Linie darum, die Wahrheit des Christentums aufzuzeigen, sondern die Wertfülle, um dadurch den Willen zum Wahrhabenwollen und zur Zustimmung geneigt zu machen. Während das formelle Beweisziel der klassischen Apologetik das verum war, so ist es für diese Neuapologetik das bonum[112]. So sieht der französische Theologe Léon Ollé-Laprune (+ 1898), ein Vertreter dieser Richtung, vor allem die Wertfülle der katholischen Religion in ihrem Lebenswert, sofern erst durch sie das Leben eine Sinn erhält. Wörtlich sagt er: "Le christianisme a seul les paroles de la vie éternelle"[113]. Diese Gedanken hat Ollé-Laprune vor allem in seinem Werk "Le prix de la vie" (1894) entwickelt, von dem in fünf Jahren sechs Auflagen erschienen sind[114]. Die Bedeutung des willentlichen und des emotionalen Momentes bringt er zum Ausdruck, wenn er sagt: "Elles (les preuves) doivent faire voir la vérité et faire vouloir que la vérité soit"[115].

Wir sprachen von zwei Neuansätzen am Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich, die den immanenten Aspekt ins Auge fassen und eine neue apologetische Methode vom Menschen her

---

[111]Vgl. Johann Peter Steffes, Glaubensbegründung I, Mainz 1958, 79.

[112]Vgl. Eugen Seiterich, Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologe-tik, Freiburg 1938, 32.

[113]Léon Ollé-Laprune, Les sources de la paix intellectuelle,1892, VI.

[114]Johann Peter Steffes, Glaubensbegründung I, Mainz 1958, 97.

[115]Léon Ollé-Laprune, De la certitude morale, Paris 1902 (^{2}1989).

entwickeln; die eine von ihnen erhielt die Billigung der Kirche, die andere nicht. Die so legitime erste Form ist die sogenannte Immanenzapologetik, die nicht legitimierte ist der Modernismus, der aus der Kirche herausführte. Der Modernismus ist deshalb illegitim, weil in ihm die Unterschiedenheit zwischen Natur und Gnade nicht gewahrt wird und so die Übernatürlichkeit der Offenbarung nicht mehr gegeben ist. Man kann daher auch von einem theologischen Monismus reden. Es ist durchaus möglich, die Glaubwürdigkeit der Offenbarung dadurch zu erweisen, dass man die Zusammenhänge zwischen den Strukturen des menschlichen Bewusstseins und dem Offenbarungsinhalt herausstellt. Dabei darf aber der Glaube nicht zu einem notwendigen Korrelat des Bewusstseins werden. Gerade das geschieht aber im Modernismus. So stellt jedenfalls das kirchliche Lehramt im Zusammenhang mit seiner Verurteilung fest. Hinzu kommt, dass der Modernismus die kirchliche Lehre in einer Weise an die Gedanken der Zeit anzupassen suchte, die sie im Grunde dem Agnostizismus und dem Entwicklungsgedanken zum Opfer brachte und sie damit relativierte.

Der berühmteste und einflussreichste Vertreter der [legitimen] Immanenzapologetik ist Maurice Blondel, ein katholischer Philosoph, der in der Zeit von 1861-1949, zuletzt in Aix-en-Provence, lebte und lehrte. In seiner philosophischen Doktorarbeit "L'Action", die im Jahre 1883 erschien, untersucht er die Tätigkeit des Menschen im weitesten Sinne und kommt zu dem Ergebnis, dass der Mensch in seinem Streben auf keiner Stufe zur Ruhe kommt, dass er stets mehr will, als er erreicht hat, dass er in einer immerwährenden Transzendierung des Erreichten lebt. Aus diesem Faktum nun folgert Blondel für den Menschen ein immanentes Bewusstsein nach einem nicht mehr transzendierbaren Ziel und damit nach Gott[116]. Es besteht also ein Hingerichtetsein des Menschen auf eine Vollendung, die im natürlichen Bereich für ihn unerreichbar ist.

So ist die Offenbarung als etwas uns irgendwie Zukommendes zu erkennen, nicht aber die Notwendigkeit einer Offenbarung behauptet. An diesem Punkt unterscheidet sich Blondel eben von den Modernisten. Wäre die Offenbarung notwendig, so wäre damit ihre Gnadenhaftigkeit aufgehoben und letztlich die wesentliche Verschiedenheit von Immanenz und Transzendenz. Ein solcher Modernismus endet aber im Rationalismus.

---

[116]Vgl. Maurice Blondel, L'Action, Paris [3] 1973, 471.

Blondel geht es darum, jenen Ort namhaft zu machen, an dem die Offenbarung im Menschen ihren Anknüpfungspunkt finden kann, nämlich die Vollendungsbedürftigkeit des Menschen. Er will die übernatürliche Offenbarung stärker mit der Natur verbinden. Er möchte dabei die passive Empfängnisbereitschaft des Menschen als eine aktive Potenz herausarbeiten, das desiderium naturale in visionem Dei, wie die Scholastik sagen würde, als aktive Potenz verstehen. Von daher sieht er die Aufgabe der Apologetik darin, dass sie die Angemessenheit des Dogmas herausarbeitet, dass sie nicht wie die klassische Fundamentaltheologie die Tatsächlichkeit der übernatürlichen Offenbarung in den Blick nimmt, sondern ihre Inhaltlichkeit. Blondel richtet daher an die Apologetik die Forderung, die Angemessenheit des Dogmas herauszustellen, also nicht die Notwendigkeit, sondern die Konvenienz ("... la première tâche de l'apologiste est d'exposer, dans son unité définie et dans sa riche simplicité, la synthèse logique du dogme catholique"[117].

Eine sehr gute Charakterisierung der Immanenzapologetik finden Sie bei Eugen Seiterich, Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik, Freiburg 1938, 151-163. Wenn man sich so dem Subjekt zuwandte, im Subjekt gelegene Glaubwürdigkeitsgründe namhaft machte, so war der Anlass dazu die Tatsache, dass die Gültigkeit objektiver Erkenntnisse mehr und mehr bestritten wurde. So versuchte man eine Apologetik auf anderer Grundlage zu errichten. Dieser Versuch ist im Großen erfolgt in Frankreich. Dadurch aber kamen die Fragen nach Ziel und Aufgabe, Aufbau und Ausbau der Apologetik in einem Ausmaß wie noch nie zuvor ins Rollen[118].

Schauen wir noch einmal zurück auf die Geschichte der christlichen Glaubensrechtfertigung, so müssen wir zusammenfassend feststellen, dass die Kirche schon immer eine Begründung und Verteidigung des Glaubens anstrebte und dass diese daher ein wesentlicher Bestandteil der theologischen Wissenschaft ist. Ferner sehen wir, dass die Rechtfertigung des Glaubens jeweils zeitgeschichtlich bedingt ist, sowohl hinsichtlich der Probleme, die behandelt werden, als auch

---

[117]Maurice Blondel, Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine, in: Les premiers écrits de M. Blondel, Bibliothéque de philosophie contemporaine, Paris 1956, 5-56, hier: 55.

[118]Eugen Seiterich, Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik, Freiburg 1938, 1.

hinsichtlich der angewandten Methoden. Das ist legitim, ja, gefordert, sofern sie ja Antwort geben soll auf die Fragen und Bedenken der Zeit und entsprechend der jeweiligen Geisteslage Zugänge zum Glauben schaffen soll, und zwar in einer Weise, die dem jeweiligen Denken angemessen ist. Die Kehrseite solcher Bemühungen freilich ist eine Übernahme der Methoden und der Ergebnisse der gegnerischen Position, die unter Umständen die eigene Position in wesentlichen Punkten preisgibt oder zumindest gefährdet. Konnte die Rechtfertigung des Glaubens auch faktisch nicht immer und überall alle Schwierigkeiten ausräumen, so war sie doch stets eine Stütze und ein Schutz für viele Fragende, Zweifelnde und Wankende[119].

Im Folgenden möchte ich noch zwei moderne Versuche der Glaubensrechtfertigung vorstellen, die in der Gegenwart eine besondere Bedeutung erlangt haben, wie sie uns in der transzendental-anthropologischen Methode bei Karl Rahner (+ 1984) und in der politischen Theologie bei Johann Baptist Metz (+ 1928) begegnen.

e) Der transzendentalanthropologische Ansatz Rahners.

Zunächst zu dem Versuch von Karl Rahner (+ 1984), der auch eine Art Immanenzapologetik oder eine apriorische Fundamentaltheologie entwerfen will, um den Extrinsezismus der klassischen Fundamentaltheologie, wie er sagt, zu überwinden. In Anknüpfung an Maurice Blondel (1961 - 1949) und Joseph Maréchal (1878-1944) will er die Erfahrung einer unbegrenzten Immanenz als Erfahrung der Transzendenz interpretieren. Er will Glauben und Selbsterfahrung des Menschen zueinander in Beziehung setzen. Unter Selbsterfahrung versteht er dabei nicht irgendwelche Empfindungen, sondern die Erfahrung der letzten Konstituenten menschlicher Existenz, die allen Menschen zu jeder Zeit in gleicher Weise gegeben ist. Um diese Entsprechung zwischen Glauben und Selbsterfahrung aufzuzeigen, entwickelt er die seine Theologie charakterisierende transzendental-anthropologische Methode. Der Ansatzpunkt ist also die Selbsterfahrung des Menschen. Rahner fragt "nach den Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit sich der Mensch so erfährt, wie er sich erfährt und wie er ist"[120]. Mit Kant geht

---

[119]Vgl. zur Geschichte der Glaubensbegründung vor allem: Johann Peter Steffes, Glaubensbegründung I, Mainz 1958, 36-110; Bernhardin Goebel, Katholische Apologetik, Freiburg 1930, 13-26.

[120]Karl-Heinz Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978, 27.

er davon aus, dass unsere Erkenntnis nicht möglich wäre ohne ein apriorisches Moment im Menschen, also ohne ein Moment, das ihm, dem Menschen, von vornherein gegeben ist, apriorisch. Dieses Moment ist "transzendental", das heißt es übersteigt die konkrete Welt, das "Kategoriale". Es ist die "Bedingung der Möglichkeit des Erkennens". Der Mensch kann diese Bedingung der Möglichkeit des Erkennens begrifflich fassen, mehr nicht. Rahner betont mit Nachdruck, dass der Mensch diese seine transzendentale apriorische Verfasstheit, die Bedingung der Möglichkeit des Erkennens, nie adäquat einholen, also nie vollständig reflektieren kann. Sie wird zwar in der Reflexion des Menschen über die Selbsterfahrung erkennbar, ist aber in ihrer Tiefe und Fülle mit Worten nicht fassbar.

Nun besteht für Rahner ein konstitutiver Zusammenhang zwischen der transzendentalen Erfahrung oder Verfasstheit und der Gotteserfahrung. Er interpretiert die transzendentale Erfahrung, die das Kategoriale übersteigt, als Selbstmitteilung Gottes. [Im Grundkurs des Glaubens sagt Rahner folgendes: "Diese Selbstmitteilung Gottes als angebotene und der Freiheit des Menschen als Aufgabe und Bedingung ihrer höchsten Möglichkeit vorgegebene hat aber darum auch die Eigentümlichkeit aller Momente der transzendentalen Verfasstheit des Menschen überhaupt ... diese vorgängige und der Freiheit vorgegebene Selbstmitteilung Gottes bedeutet nichts anderes, als dass die transzendentale Bewegung des Geistes in Erkenntnis und Freiheit auf das absolute Geheimnis hin so von Gott selbst in seiner Selbstmitteilung getragen ist, dass diese Bewegung ihr Woraufhin und Wovonher nicht in dem heiligen Geheimnis als ewig fernem immer nur asymptotisch erreichbaren Ziel hat, sondern in dem Gott absoluter Nähe und Unmittelbarkeit"[121].]

In Anknüpfung an Maréchal interessiert Rahner im Unterschied zu Kant die transzendentale Struktur des Menschen nicht nur in der horizontalen Ebene, also sofern das transzendentale Ich die diffusen Eindrücke, die Welt der Erscheinungen ordnet, sondern vor allem in der vertikalen Richtung, sofern sie irgendwie eine Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes ist.

Die transzendentale Verfasstheit des Menschen ist nach Rahner geschichtslos und gehört so zu jeder Geschichte.

---

[121]Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 135.

α) Das "übernatürliche Existential".

An dieser Stelle wird nun der Begriff des übernatürlichen Existentials eingeführt, der fraglos der schwierigste und zugleich der zentralste Begriff in der Theologie Rahners ist. Rahner bezeichnet die übernatürliche Verfasstheit des Menschen als übernatürliches Existential, weil sie jedem Menschen von seinem Wesen her als Bedingung seiner Subjekthaftigkeit zukommt. Das Wort stammt von Martin Heidegger. Als übernatürlich bezeichnet er die transzendentale Verfasstheit des Menschen, weil sie sich als "Ereignis der absoluten, radikalen Selbstmitteilung Gottes"[122] darstellt. Hier nun liegt ein entscheidendes Problem. Wenn die Gnade nämlich ein jedem Menschen anhaftendes Moment ist, wie kann sie dann noch frei und ungeschuldet und unverfügbar sein? Zur Gnade gehört ja gerade, dass sie nicht notwendig, sondern geschenkt ist. Sie ist per definitionem ungeschuldet und unverfügbar. Rahner hilft sich hier mit der Präzisierung dieser Wirklichkeit als eine faktische, nicht als eine prinzipielle. Er antwortet, die Gnade sei selbstverständlich ungeschuldet, aber zugleich eine Wirklichkeit, "die so sehr in der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit immer und überall im Modus des Angebots, im Modus der Annahme oder Ablehnung, so gegeben ist, dass der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens überhaupt nicht heraustreten kann"[123]. Man muss hier also wohl unterscheiden zwischen der prinzipiellen und der faktischen Situation. Hier liegt auch die Wurzel des problematischen Begriffs vom "anonymen Christen".

β) Apriorische und aposteriorische Fundamentaltheologie.

Das übernatürliche Existential bedingt, dass der Mensch "im Vorgriff" auf Gott hin existiert, dass er "immer schon" von der Gnade umfasst und umfangen ist. So kann er nun auch von dem übernatürlichen Existential her die Entsprechung zwischen der menschlichen Existenz und dem Inhalt des Dogmas aufgezeigt werden, und zwar deshalb, weil "die Natur - verstanden als geistige, personale und transzendentale - ein inneres notwendiges Moment zwar nicht abstrakt an der Gnade als solcher, aber an der Wirklichkeit und dem Vorgang ist, darin Gnade real gegeben sein kann"[124]. Demgemäß muss die Fundamentaltheologie die unausweichliche Bedeut-

---

[122]Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 137.

[123]Interview mit Karl Rahner, in: Herder-Korrespondenz 28, 1974, 82.

[124]Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln, 44.

samkeit des Glaubens im Leben des Einzelnen bewusst machen und die Entsprechung zwischen der menschlichen Existenz und dem Inhalt des Dogmas aufweisen. In der Dogmatik wird ja entfaltet, was der Mensch immer schon ist. Diesen Ansatz hat man mit Recht als apriorischen Ansatz bezeichnet, weil er von innen her ansetzt, wie das auch in der Immanenzapologetik der Fall ist. Dieser apriorische Ansatz unterscheidet sich wesentlich von dem aposteriorischen Ansatz der klassischen Fundamentaltheologie, der von außen her die Glaubwürdigkeit der Offenbarung objektiv ausweisen möchte. Die klassische Fundamentaltheologie geht vom Objekt aus, die Immanenzapologetik wie auch der neue Versuch von Rahner gehen vom Subjekt aus. Während die klassische Fundamentaltheologie von der Vernunft her oder durch die Vernunft zum Glauben kommen will, will der Rahnersche Neuansatz von der Vernunft her den Glauben reflektieren, und zwar unter dem Anspruch der "intellektuellen Redlichkeit"[125]. Geht es also in der vom I. Vaticanum gemeinten Fundamentaltheologie um die Tatsache der Offenbarung, so geht es hier, bei diesen neuen Überlegungen, um den Inhalt der Offenbarung. Dieser Weg ist durchaus legitim, sofern er nicht in ein monistisches Fahrwasser gerät, sofern die Gnade wirklich in ihrem Wesen ungeschuldet bleibt, ist dieser Weg legitim. Wird die Ungeschuldetheit der Gnade aufgehoben, so gelangt man zu einem theologischen Monismus bzw. zu einem gewöhnlichen Naturalismus. Die Gnadenhaftigkeit der Gnade, also ihre Ungeschuldetheit, muss auf jeden Fall gewährleistet sein. Alles hängt von daher im Grunde an dem nebelhaften Begriff des übernatürlichen Existentials.

Auf die Frage, wie sich die konkrete, geschichtlich ergangene Offenbarung als Gnadenakt zur Selbstmitteilung Gottes in der Transzendentalität des Menschen verhält, sagt Rahner: Die geschichtliche Offenbarung (die äußere Glaubensbotschaft) vermittelt das apriorische Glaubensmotiv "zur Unmittelbarkeit mit sich selbst"[126]. Es wird ja, wie wir sagten, in der Dogmatik das entfaltet, was der Mensch immer schon ist.

Wenn es in dieser neuen Fundamentaltheologie nicht mehr um den Nachweis der Glaubwürdigkeit der Tatsache der Offenbarung geht, sondern um den Inhalt, dann kann man konsequenter-

---

[125]Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 20-22.

[126]Karl-Heinz Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978, 93.

weise Fundamentaltheologie und Dogmatik nicht mehr recht voneinander unterscheiden, bzw. dann sind diese beiden theologischen Disziplinen irgendwie miteinander verschränkt. [Tatsächlich hat Rahner bereits im Jahre 1954 einen Vorschlag zu einem "Aufriss einer Dogmatik" mit stark fundamentaltheologischen Einschüben vorgelegt, ohne allerdings eine eigenständige Fundamentaltheologie in Frage zu stellen[127]. Da unterscheidet Rahner genauer formale und fundamentale Theologie. Die Erstere hat, ausgehend von dem Grundverhältnis von Gott und dem Geschöpf, darüber nachzudenken, welche Bedingungen der Möglichkeit von Offenbarung als solcher a priori gegeben sind, die Letztere hat sich dann mit der "Offenbarung" innerhalb eines konkreten, schon vorhandenen Geistslebens zu befassen sowie die Phänomenologie der Religion überhaupt und der wahren Religion, die der außerchristlichen Religionen, des Christentums - hier soll die Behandlung des legatus divinus und der Kirche erfolgen - und der Häresien darzustellen[128].]

Das ist folgerichtig, wenn man vom anthropologisch-transzendentalen Verständnis der Theologie ausgeht. Eine Dogmatik, die sich nicht von außen auf den Menschen zubewegt, sondern vor sei-nen Augen entfaltet, was er, der Mensch, immer schon ist, eine solche Dogmatik muss die recht-fertigende Grundlegung ihrer Disziplin bzw. der Theologie oder des Glaubens selber leisten. "Wenn eine Dogmatik sich aber begreift als getragen vom Glauben, der alles umfasst und richtet, aber keinem <u>anderen</u> Richterstuhl sich stellen kann und von der Vernunft nicht umfasst wird (im Sinne einer ihm übergeordneten Instanz), dann ist verständlich, dass die Dogmatik von sich aus und in sich selbst eine Theologie der Fundamentaltheologie entwickeln muss, das heißt von sich aus als Teil ihrer eigenen Aussage sagen muss, dass, wie und in welchem Sinn es eine rationale Begründung des Glaubens von außen und nach außen geben kann und geben muss"[129].

Wir würden eher sagen, dass die formale Theologie ihren Platz innerhalb der Religionsphilosophie hat, während die fundamentale Theologie in den klassischen Traktat der Theorie der Of-

---

[127]Karl Rahner, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln 1954, 9-47.

[128]Ebd., 32.

[129]Ebd., 27.

fenbarung hineingehört, wobei dann die Traktate II und III eher als Annexe zu verstehen sind.

Deutlich macht Rahner diese seine Konzeption in dem "Grundkurs des Glaubens" aus dem Jahre 1976, der eine knappe Zusammenfassung der Theologie Rahners darstellt. Er geht davon aus, dass die Anfechtbarkeit des Glaubens nicht primär auf einer Infragestellung des Glaubens als Tatsache, sondern der Inhalte dogmatischer Aussagen beruhe. Deshalb rücke die kritische und rechtfertigende Funktion zunehmend in den Bereich der Dogmatik. Diese müsse die Glaubensinhalte so rechtfertigen, dass dabei die in der transzendentalen Verfasstheit des Menschen grundgelegte Verwiesenheit auf die Offenbarung aufgedeckt und das Dogma als adäquate Entsprechung vorgelegt werde. Der "Grundkurs" will insgesamt den Glauben a priori als einen bei "intellektueller Redlichkeit" vertretbaren Lebensvollzug rechtfertigen, indem er die apriorischen Strukturen des menschlichen Bewusstseins als "immer schon im Vorgriff auf die Offenbarungsinhalte, die Dogmen hin ausgerichtet" verdeutlicht. Von diesem Konzept sagt Rahner: "Diese Glaubensbegründung enthält so Fundamentaltheologie und Dogmatik in Einheit, sie vollzieht sich auf einer ersten Reflexionsstufe des sich selbst Rechenschaft gebenden Glaubens, die von der zweiten Reflexionsstufe dieses Glaubens unterschieden werden muss ..."[130]. Erst auf der zweiten Reflexionsstufe, so meint Rahner, treten dann die einzelnen Disziplinen wieder in ihr angestammtes Recht ein, also dann auch möglicherweise die Fundamentaltheologie als aposteriorische theologische Disziplin, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad.

Wir würden demgegenüber auf der klassischen Fundamentaltheologie bestehen, weil der rationale Zugang jedem Menschen realisierbar sein muss, vor allem auch dem noch nicht gläubigen Menschen und dem vorgläubigen Menschen. Der von Rahner vorgeschlagene Weg hingegen hat weithin nur Bedeutung für den schon gläubigen Menschen. Er zeigt nicht einen Weg von außen auf, der objektiv sich auf den Gegenstand zubewegt und die rationale Rechtfertigung so für jeden (objektiv) leistet. [Es genügt auch nicht, wenn man nur den ersten Traktat der klassischen Fundamentaltheologie bestehen lässt. Diese besteht - wir sprachen wiederholt davon - nicht nur aus der Demonstratio religiosa, sondern auch aus der Demonstratio christiana und der Demonstratio catholica. Nur so kann man wirklich dem Anliegen des I. Vaticanum gerecht werden.] Dieser Weg ist nicht zu billigen, wenn er die objektive aposteriorische Fun-

---

[130]Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 21.

damentaltheologie als solche in Frage stellen oder verdrängen will. Gültigkeit kommt ihm jedoch zu, wenn er als Ergänzung verstanden sein will und sofern er die Gnadenhaftigkeit bzw. die Übernatürlichkeit der Offenbarung nicht verwischt.

f) Die praktische Fundamentaltheologie nach Metz.

Im Gegensatz zu der transzendentalen Theologie Rahners und seiner Konzeption von Fundamentaltheologie entwickelte der Rahner-Schüler Johann Baptist Metz seit der Mitte der sechziger Jahre eine praktische Fundamentaltheologie, die ausgeht von der Devise "Glaube als Gesellschaftskritik". Diese Strömung wirft der Transzendentaltheologie Rahners Befangenheit in der Tradition des ungeschichtlichen Idealismus vor und fordert die Berücksichtigung der geschichtlichen und gesellschaftskritischen Dimension des Glaubens. Sie versteht sich als politische Theologie oder als praktische Fundamentaltheologie. Wurde sie auch theoretisch konzipiert in Deutschland, so bestehen hier jedoch engste Zusammenhänge mit der Befreiungstheologie Lateinamerikas, in der man das besondere Bewährungsfeld dieser Konzeption erblickt hat.

Zunächst will die politische Theologie ein Korrektiv gegenüber den "Privatisierungstendenzen" der transzendentalidealistischen Theologie sein. Dieser wirft man vor, mit ihr sei unbesehen der Mensch in der Gestalt des Bürgers zum Subjekt der Theologie geworden. Heimlich sei so das bürgerliche Subjekt in der Theologie inthronisiert worden. Damit habe man zwar die seit Kant über die Theologie hereingebrochene Krise überwunden, aber dieser Sieg sei teuer erkauft worden[131]. Das sei jener "Bürger", der gewissermaßen in einem arbeitsteiligen Verhältnis zur Religion stehe, sofern er sie nur in den krisenhaften Augenblicken des bürgerlichen Lebens und an dessen Wendepunkten als tröstende Ergänzung bzw. als transzendente Kulisse verwende. Das habe die Theologie selber verursacht, und zwar dadurch, dass sie die gesellschaftliche Relevanz von Glaube und Theologie übersehen habe. Die Folge sei, dass in ihr Religion "nicht mehr zur gesellschaftlichen Konstitution der Identität des Subjektes"[132] gehöre, sondern hinzutrete. Das wird nach Metz verhindert, wenn die gesellschaftliche Relevanz von Glaube und

---

[131]Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 25 ff.

[132]Ebd., 30.

Theologie in den Vordergrund gerückt wird. Daher will er das Nebeneinander von christlichem Glauben und gesellschaftlich politischer Existenz überwinden. Es bedarf nach ihm also der Reflexion auf das Verhältnis dieser beiden Momente und einer Formulierung der christlichen Botschaft angesichts der geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen des Subjektes heute.

α) Glaube als Gesellschaftskritik.

Metz erklärt, der entscheidende Zug des aufgeklärten Menschenbildes sei das Streben nach autonomer Freiheit. Der Mensch wolle sich mit Hilfe der Vernunft als absolutes Subjekt konstituieren. Das zeige sich nicht nur in der rationalen Wissenschaftlichkeit, sondern ebenso in dem Bestreben, mit Hilfe der Vernunft (mit Hilfe der praktischen Vernunft) gesellschaftliche Harmonie zu organisieren. Darin übernähmen aber praktisch innerweltliche Utopien das bisher vernachlässigte befreiende Potential der christlichen Botschaft. Das Bestreben nach rationaler Orga-nisation von gesellschaftlicher Harmonie führt nach Metz zu innerweltlichen Utopien, denen das befreiende Potential der christlichen Botschaft entgegenzustellen ist. Da nun will Metz die befreiende Erlösung als unverkürzte Befreiung aller, der Lebenden und der Toten, wie er sagt, betonen. Darin sieht er die entscheidende Aufgabe des Christentums heute, nämlich in der Ver-mittlung geistlicher Existenz und gesellschaftskritischer Freiheit unter dem Anspruch der eschatologischen Botschaft Jesu. Das ist für ihn die Essenz des Christentums. Die Eschato-logie rückt hier in den Mittelpunkt.

Metz knüpft an das Theorie-Praxis-Verhältnis an, wie es von Marx entwickelt wurde. Das Eigentümliche an dieser Ausgangssituation sieht er in dem fundamentalen Verhältnis von Ver-nunft und Gesellschaft, in dem gesellschaftsbezogenen Charakter kritischer Reflexion, in dem Zwang der kritischen Vernunft, sich gesellschaftlich zu reflektieren, und in der Unmöglichkeit, den kritischen Anspruch der Vernunft theoretisch durchzuhalten[133]. Unter den bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen kann nun Gott, so Metz, gemäß der Bedeutung der Praxis für die Theorie nicht mehr zureichend gedacht werden. Deshalb muss die Gegenwart überwunden werden, notwendig, um einen Zugang zu der neuen Welt zu eröffnen.

---

[133]Johann Baptist Metz, Art.: Politische Theologie, in: Herders theologisches Taschenlexikon Bd. 6, Hrsg. von Karl Rahner, Freiburg 1973, 51-58, hier 53.

Metz verwahrt sich dagegen, diese Konzeption als Verfall der Eschatologie "in rein innerweltliche Geschichtsentwürfe und Gesellschaftsutopien"[134] zu verstehen. Er sieht darin vielmehr einen Bewusstwerdungsprozess, in dem die eschatologische Botschaft mit ihrem "apokalyptischen Stachel" auf die Geschichte bezogen wird, in der sie ihren Ort hat.

Die Theologie muss daher eine Praxis beschreiben und anrufen, in der Christen die gesellschaftlichen (historischen, psychologischen) Bedingungszusammenhänge durchstoßen - kurzum die Praxis des Glaubens in der mystisch-politischen Nachfolge[135]. Es ist die entscheidende Aufgabe der Theologie, die Herbeiführung der Herrschaft Gottes als Praxis des Glaubens in der mystisch-politischen Nachfolge Jesu zu beschreiben, worin die gesellschaftlichen Bedingungszusammenhänge durchstoßen werden[136]. In solcher Nachfolge geschieht nach ihm die Überwindung der Gegenwart, im Zugehen auf das Eschaton durch die Metanoia.

Metz erklärt, die praktische Nachfolge Christi erst lasse den Christen wissen, auf wen er sich eingelassen habe und wer ihn rette[137]. In den Nachfolgegeschichten des Neuen Testamentes seien Erzählungen und Gebote nicht aus einer vorgefassten Theorie, sondern aus der Praxis der Nachfolge und aus ihrem immanent-appellatorischen Charakter erwachsen.

Die entscheidende Definition des Glaubens, die Metz liefert, lautet dementsprechend: "Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft"[138].

β) Die praktisch befreiende Dimension des Glaubens als Rechtfertigung der

---

[134]Johann Baptist Metz, Art.: Politische Theologie, in: Herders theologisches Taschenlexikon, Bd. 6, Hrsg. von Karl Rahner, Freiburg 1973, 54.

[135]Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 74.

[136]Ebd., 74 und ders., Art.: Politische Theologie, in: Herders theologisches Taschenlexikon , Bd. 6, Hrsg. von Karl Rahner, Freiburg 1973, 51-58.

[137]Ebd., 48.

[138]Ebd., 70.

christlichen Hoffnung.

In diesem Konzept, in der politischen Theologie, hat sich der Glaube vor allem in seiner praktisch befreienden Dimension zu legitimieren. In der Praxis, die aus dem Glauben hervorgeht, rechtfertigt sich die Hoffnung des Glaubens.

Der Glaube muss sich als Anwalt der Entrechteten und Entmündigten, der Besiegten und Unterdrückten bewähren, um darin die verheißene neue Welt vorzubereiten[139].

Allen Versuchen, den Menschen in seinem Leiden mit Utopien abzuspeisen und allem Leiden entgegenzutreten, um es in der Hoffnung auf die Herrschaft Gottes zu überwinden, das ist für Metz die entscheidende Apologie des Christentums.

Diese politische Theologie ist zu sehen im Zusammenhang mit der Sorge um den irdischen Fortschritt und den Ruf nach welthaftem Christentum, den man in der Gegenwart immer neu erhoben hat. Auch unter den Gläubigen ist bekanntlich der Wille zur Erde heute stark lebendig. Darauf will die politische Theologie eine Antwort geben, wenn sie die radikale politische Weltzuwendung der Kirche mit dem Ziel der Veränderung der Strukturen propagiert. Diese Weltzuwendung begründet man gern mit dem historischen Jesus, der im politischen Zelotismus beheimatet und revolutionärer als alle Zeloten gewesen sei[140]. Auch weist man in diesem Zusammenhang gern auf Jesu Lehre von der geistigen Freiheit vor dem Gesetz hin. Man erinnert im Einzelnen an seine Gegnerschaft zu Herodes (Lk 13,32), an seine Gemeinschaft mit den Zöllnern (Lk 5,30), an seine Opposition zu den Reichen, an seine Parteinahme für die Armen (Mt 25,31-46). [Gutiérrez stellt fest:] Man sagt etwa: “Die politische Dimension kommt dem Evangelium nicht aus dieser oder jener Option zu, sondern aus seinem eigenen Zentrum”[141].

Um es gleich zu sagen: Bereits diese Argumentation ist angesichts des exegetischen Befundes äußerst fragwürdig. Nach Oscar Cullmann verwirft Jesus jedes politische Element der von ihm

---

[139]Ebd., 59.

[140]Vgl. Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973, 217.

[141]Vgl. ebd., 223.

erfüllten göttlichen Mission ganz energisch und entlarvt den Zelotismus geradezu als eine diabolische Versuchung. "Für Jesus waren alle Gegebenheiten dieser Welt notgedrungen relativiert und jenseits der Alternative »bestehende Ordnung« oder »Revolution«"[142].

Der historische Jesus fasst nur die Bekehrung des Einzelnen ins Auge und ist nicht interessiert an einer Reform der Sozialstrukturen, was freilich nicht heißt, dass er nicht politische Wirkungen freisetzte in Dämonenaustreibungen und in den Mahlgemeinschaften mit den Armen und Ausgestoßenen, was aber dem Wesen wie auch der Intention nach etwas anderes ist als die Veränderung der Strukturen. Seine Handlungen sind ein Zeichen dafür, dass die Erlösung und das Heil, das er den Menschen als Person bringt, verklärend und erhebend auf die menschliche Gemeinschaft wirken. Er nahm nicht selbst das Geschäft der diesseitigen Weltverbesserung in Angriff, denn Heilsgeschehen und Weltgeschehen sind nicht identisch. Das gilt nun auch für die Kirche, die die Fortsetzung der Erlösung in der Welt wirkt[143].

Man geht also in der politischen Theologie davon aus, dass das Evangelium eine "Verpflichtung des Menschen zur Veränderung der Gesellschaft"[144] beinhaltet, eine Aufgabe, die damit auch die Kirche verpflichtet. Diese Verpflichtung wird dann nicht als eine allgemeine Hilfeleistung der Kirche für die Welt verstanden, sondern als direkte und unmittelbare Änderung der gesellschaftlichen Strukturen, wobei unter Umständen eine gewaltsame Änderung nicht ausgeschlossen ist[145].

Ein Leitmotiv, das in der politischen Theologie immer wieder vorkommt, ist der Aufbruch des Abraham, der Ur verließ, "ohne zu wissen, wohin er ging". Diesem Leitmotiv wird dann ein zweites zugesellt, nämlich das Motiv des Exodus, des Aufbruchs Israels aus Ägypten.

Wir betonten, dass Metz die politische Theologie im Zusammenhang mit der radikalen Welt-

---

[142]Oscar Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit, Tübingen 1970, 28 bzw. 24.

[143]Ebd., 74 f.

[144]Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973, 223.

[145]Vgl. Hermann Goergen, Die lateinamerikanische Kirche im Wandel, in: Hans Pfeil, Hrsg., Unwandelbares im Wandel der Zeit II, Aschaffenburg 1977, 492 f.

zuwendung des Christentums sehen will. Diese Situation beschreibt er, wenn er feststellt: "Wir entdecken in der Welt nicht mehr unmittelbar die vestigia Dei, sondern die vestigia hominis"[146]. Nachdrücklich betont Metz, dass seine politische Theologie nicht politisierende Theologie sein will, keine Neopolitisierung der Kirche. Er konstatiert, "nur im Bewusstsein ihrer öffentlichen kritischen Verantwortung" werde "die Kirche nicht einfach zum ideologischen Überbau über eine bestimmte bestehende Gesellschaftsordnung, nicht zur Funktion eines bestimmten gesellschaftlichen Status quo"[147]. Aber man sollte meinen, dass doch auch der Kritik ein positives Konzept zugrunde liegen muss, soll sie nicht ein rein formales Prinzip bleiben.

γ) Die Begründung.

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass man zur Begründung des Weltdienstes vielfach die Inkarnation heranzieht, und zwar mit einer solchen Dominanz, dass man darüber das Kreuz vergisst. Überhaupt steht hier die Aktion so sehr im Vordergrund, dass für die Passion kein Raum mehr bleibt, obwohl das zentrale Geheimnis des Christentums ja gerade die Passion seines Stifters ist.

δ) Das tiefere Anliegen.

Charakteristisch für die politische Theologie sind zwei Begriffe, der Begriff "kritisch" und der Begriff "prophetisch". [Metz spricht von der politischen Orientierung der Fundamentaltheologie[148].]

Es geht Metz also um die Offenbarmachung der kritischen und befreienden Kraft des Evangeliums[149]. Die politische Theologie will so den Objektivismus der scholastischen Theologie sowie den Anthropozentrismus der existentialen Theologie überwinden. Sie will den neuen Verständnishorizont des modernen Menschen ganz ernst nehmen, vor allem seine irdische Zukunfts-

---

[146]Johann Baptist Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt, in: T. P. Burke, Hrsg., Künftige Aufgaben der Theologie, München 1967, 16.

[147]Ders., Zum Problem einer "politischen Theologie". Die öffentliche Verantwortung des Glaubens, in: Kontexte 4, Stuttgart/Berlin 1967, 35-41, hier 39.

[148]Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 119.

[149]Ebd., 119 f.

planung. Sie will das Christentum glaubhaft machen, vor allem dadurch, dass sie seine soziale und eschatologische Dimension sichtbar macht[150].

Im Grunde sind es drei Aspekte, die die politische Theologie charakterisieren, nämlich sozialphilosophisch die Valenz des Gesellschaftlichen und damit implizit die Valenz des Institutionellen im menschlichen Dasein, theologisch der auf das Neue Testament bezogene und von daher christo-logisch begründete Öffentlichkeitscharakter des Christlichen und ekklesiologisch die Kirche im Dienste dieses gesellschaftlich verstandenen Heils stehend[151].

Demgemäß sind für Metz drei Dinge für die nähere Definition seiner politischen Theologie entscheidend, einmal der Gedanke, die eschatologische Botschaft des Christentums unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaft zu formulieren (Gesellschaftskritik), dann der Gedanke eines kritischen Korrektivs gegen die religiöse Privatisierungstendenz der jüngsten Theologie (Theologiekritik) und endlich der Gedanke einer kritischen Funktion innerhalb der Kirche (Kirchenkritik), die eben ihr Augenmerk auf das gesellschaftlich verstandene Heil zu richten hat. Das ist für Metz die spezifische Gestalt der kritischen Verantwortung des Glaubens in der Gegenwart. Wenn bei Hans Kessler die Erlösung als Befreiung gedeutet wird, so dürfen wir darin auch eine Abart der politischen Theologie erkennen.

[Die politische Theologie steht in einem genetischen Zusammenhang mit der Theologie der Hoffnung. Diese versteht die Eschatologie als den eigentlichen Kern- und Zielpunkt der Theologie, wie die politische Theologie die gesellschaftliche Wirklichkeit als den Kern des christlichen Glaubens versteht bzw. die christliche Botschaft als ganze unter dem Aspekt der Öffentlichkeitsgeltung versteht. Für die Theologie der Hoffnung ist die Dimension des Eschatologischen nicht nur die umfassende, in deren Licht alle theologischen Aussagen zu sehen sind, sondern auch die bestimmende, weil der Gott, über den die Theologie etwas auszusagen hat, immer der Gott vor uns, der Gott der Verheißung, der Gott der absoluten Zukunft ist. Wie es für die Theologie der Hoffnung im Grunde nur ein Problem gibt, nämlich das Problem der Zukunft, so

---

[150]Ebd., 120.

[151]David Seeber, Was will die “politische Theologie”?, in: Helmut Peukert, Diskussion zur “politischen Theologie”, Mainz/München 1969, 29.

gibt es für die politische Theologie im Grunde nur das eine Problem, nämlich die Gesellschaft als den primären Ort des Heiles. Das Heil liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der konkreten gesellschaftlichen Dimension des menschlichen Daseins[152].]

Metz bestimmt die politische Theologie dialektisch von drei Begriffspaaren her, nämlich von den Begriffspaaren privat-öffentlich, Theorie-Praxis, eschatologisch-politisch her. Wie die Theologie der Hoffnung betont sie den Primat der Praxis vor der Theorie[153]. Für Moltmann schließt die christliche Verheißung Hoffnungen auf die Herbeiführung der Herrschaft Gottes durch den Menschen ein. Ähnlich denkt auch Metz. Er macht jedoch keine Aussagen über materielle innerweltliche Wirkungen, sondern fixiert ihre Bedeutung im "kritisch befreienden Imperativ", wozu er weniger den einzelnen Christen oder den Christen aufgrund seiner Hoffnung befähigt sieht, sondern die Kirche als solche, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit als gesellschaftskritische Institution wirken muss. Dieses Wirken wird als schöpferische Kritik verstanden, die auf Veränderungen abzielt, in deren Vollzug, ähnlich wie bei Moltmann, in der sogenannten Theologie der Hoffnung, Verheißungsinhalte innerweltlich verwirklicht werden können[154].

Metz versteht die politische Theologie, wie er sagt, "als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren"[155].

[Die politische Theologie hat, so sagten wir, mit der Theologie der Hoffnung gemeinsam die Betonung der Praxis.] Metz stellt die Praxis so sehr in den Vordergrund, dass er erklärt, das Hauptthema der Fundamentaltheologie sei heute nicht wie früher die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft, sondern die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, also die Frage nach den sozialen und politischen Implikationen des christlichen Glau-

---

[152]Ebd., 27 f.

[153]Ebd., 31-35.

[154]Ebd., 35.

[155]Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1968, 99.

bens[156]. Man könnte diese Aussagen erweitern und sagen: In dem Verhältnis von Theorie und Praxis begegnet uns die entscheidende Frage der Theologie überhaupt, denn die politische Theologie darf nach Metz ja nicht nur eine bestimmte theologische Disziplin bestimmen, sondern sie muss alle theologischen Disziplinen im tiefsten prägen.

Die spezifische Verantwortung der Fundamentaltheologen liegt nach Metz darin, die Dimension der Zukunft und die soziopolitische Orientierung des Christentums zu entwickeln und zu klären. Der Denkhorizont des Theologen Metz ist die Zukunft. Er will so die Grenzen einer anthropozentrischen Theologie überwinden, die einseitig darauf bedacht gewesen sei, den gegenwärtigen Augenblick der Glaubensentscheidung aufzuwerten[157]. In diesem Denkhorizont "wird die Welt primär als ... Geschichtswelt, Geschichte primär als Endgeschichte, Glaube primär als Hoffnung, Theologie primär als eschatologisch-gesellschaftskritische Theologie sichtbar"[158].

Metz ist der Meinung, dass es nicht genüge, wenn nur der Fundamentaltheologe die anthropozentrische Dimension der Gesamttheologie vermittelt. Er erklärt, in der geistigen Situation, in der wir stünden, müsse die ganze Theologie in all ihren Disziplinen die eschatologische Dimension sichtbar machen[159]. Heute genüge weder eine Theologie des Kosmos - damit ist der Objektivismus der klassischen Fundamentaltheologie gemeint -, die der Vergangenheit zugewandt sei, noch eine transzendentale Theologie bzw. eine Theologie der menschlichen Existenz, die auf den gegenwärtigen Augenblick der Glaubensentscheidung gerichtet sei. Vielmehr sei heute die Stunde der politischen Theologie gekommen, einer Theologie, die die soziale und politische Dimension der menschlichen Existenz voll und ganz ernst nehme. Diese habe die doppelte Aufgabe, eine kritische Funktion gegenüber der Privatisierung vieler heutiger theologischer Strömungen zu erfüllen [- die Sphäre des Privaten sei der bevorzugte Bereich der existentialen

---

[156]Claude Geffré, Zur neueren Geschichte der Fundamentaltheologie, in: H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/München 1969, 115 f.

[157]Ebd., 116.

[158]Johann Baptist Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt. Künftige Aufgaben in der Theologie, Hrsg. von T. P. Burke, München 1967, 12.

[159]Vgl. die Verwandtschaft zur Theologie der Hoffnung; Claude Geffré, Zur neueren Geschichte der Fundamentaltheologie, in: Helmut Peukert, Hrsg., Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz / München 1969, 116.

Hermeneutik und eines theologischen Personalismus -] und "das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen"[160].

Die politische Theologie will den Menschen als politisches Wesen sehen, das heißt als historisches Wesen, "das sein Menschsein nur in der Beziehung zur menschlichen Gesellschaft findet und vollendet"[161]. Sie will besonders befähigt sein, "die Glaubwürdigkeit des Christentums jenen Menschen gegenüber zu manifestieren, die eine Religion, die von der konkreten menschlichen Existenz absieht, und einen Gott, der außerhalb der Welt lebt, nicht annehmen wollen"[162]. Sie will eine Theologie der Realität sein, die die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt nicht trennen will.

ε) Beurteilung.

Das Problem des Ansatzes von Metz liegt in seiner Akzentuierung und in seiner konkreten Inhaltlichkeit. Die Tatsache dessen, was die politische Theologie meint, hat zweifellos ihr Fundament in der christlichen Offenbarung. Darüber gibt es keine Diskussion, dass der übernatürliche Glaube sich in der Immanenz manifestieren muss, dass der Glaube zum Handeln verpflichtet, dass er die Welt verändern muss. Die Diskussion beginnt dann aber bei dem Stellenwert dieser Praxis und bei ihrer konkreten Inhaltlichkeit. Die spezifischen Versuchungen sind hier der theologische Monismus sowie die Option für bestimmte Gesellschaftssysteme bzw. für konkrete Wege der Verwirklichung politischer und sozialer Fragen, wodurch das Christentum und seine Theologie verfälscht werden. Das Christentum wird so an der Wurzel horizontalisiert.

Bei allem Bemühen um eine Veränderung der Welt im Sinne der christlichen Offenbarung darf

---

[160]Johann Baptist Metz, Das Problem der "politischen Theologie" und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Concilium 4, 1968, 405; vgl. Claude Geffré, Zur neueren Geschichte der Fundamentaltheologie, in: Helmut Peukert, Hrsg., Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/München 1969, 117.

[161]Claude Geffré, Zur neueren Geschichte der Fundamentaltheologie, in: Helmut Peukert, Hrsg., Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/München 1969, 118.

[162]Ebd., 118 f.

nicht die grundlegende Wahrheit vergessen werden, dass Gott selber es ist, der am Ende seine Herrschaft in der Welt durchsetzen wird. Das Christentum ist nicht eine Philosophie oder gar eine Ideologie, sondern Glaube an die Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen, deren Ziel Gott selbst bestimmt hat und herbeiführen wird. Die Kirche ist nicht eine politische Partei, und sie darf nicht die politische Macht anstreben. Politik ist sachbezogen, und in ihr gibt es stets einen breiten Ermessensspielraum. Die Kirche hat kein bestimmtes politisches Konzept. Wohl aber muss ihre Option eindeutig sein, wo immer der Mensch in seiner Würde geschändet wird. Sofern die Kirche sich um die Menschen bemüht, kann man sie als politisch verstehen, aber in einem weiteren Sinne des Wortes. Dabei muss jedoch stets der Auftrag des Evangeliums im Vordergrund stehen. Man könnte demgemäß fragen, ob in einer politischen Theologie nicht eine gewisse Anmaßung deutlich wird, eine Anmaßung einerseits gegenüber der Politik in ihrer Eigenständigkeit und andererseits gegenüber Gott, als ob der Mensch das Reich Gottes auf Erden herbeiführen könnte[163].

Es ist wohl zu unterscheiden zwischen dem politischen Engagement des einzelnen Christen und einem politischen Mandat der Kirche. Hinsichtlich des ersteren ist nicht zu bestreiten, dass es sich hier um eine Christenpflicht handelt, aber darum geht es nicht in der politischen Theologie, hier geht es vielmehr um das Mandat der Kirche. Gewiss hat das Evangelium eine politische Dimension. Es beschränkt sich nicht auf Innerlichkeit und Privatheit, vielmehr bezieht es sich auf Welt und Geschichte. Aber das Handeln des Menschen und damit auch das politische Engagement ist nicht die Quintessenz, sondern die Konsequenz des Evangeliums. Man darf die Eschatologie nicht in Sozialethik auflösen. Nicht der Mensch ist der Herr der Geschichte. Die Veränderung des Menschen ist jene Revolution, die aus dem Evangelium kommt. Sie geht über die Person und ihre innere Umkehr. In ihrer Folge erst gibt es eine Veränderung der Welt.

Äußerst problematisch ist die Behauptung des Primates des Politischen. Gewiss hat die christliche Botschaft Öffentlichkeitscharakter, aber dennoch darf man das Politische nicht im Christlichen als alle Daseinsbereiche bestimmend und beherrschend verstehen. Es ist nicht das Eigentliche und nicht das Entscheidende. Es hat vielmehr den Charakter des Vorläufigen, des In-

---

[163]Wolfhart Schlichting, Das politische Mandat der Kirche - Anmaßung oder Christenpflicht?, in: Günther Rohrmoser u.a., Politische Theologie (Tutzinger Texte 7), München 1970, 37-59.

strumentalen und des Dienstes. Der Kreuzestod Jesu bedeutet Zusammenstoß mit den politischen Mächten. Heil und Politik sind nicht identisch. Gerade in der Absolutsetzung des Politischen, das beweist auch weithin die gegenwärtige Erfahrung, liegt naturnotwendig die Tendenz zum Totalitarismus. ["Zwischen einer totalen Politisierung des Bewusstseins, die schließlich nur in einem jakobinischen Erziehungsprozess enden kann, und dem Erwecken bzw. Wachhalten des politischen Bewusstseins besteht ein prinzipieller Unterschied"[164].] In diesem Zusammenhang ist auch auf die Problematik der sogenannten Demokratisierung aller Lebensbereiche hinzuweisen.

Man kann den Glauben nicht identifizieren mit einer bestimmten konkreten, bis in die letzten Einzelheiten hineingehenden Praxis. Allein hinsichtlich der Veränderung der Gesellschaft gibt es nicht nur die revolutionäre Gewalt oder den Klassenkampf, sondern auch die gewaltfreie Aktivität. Darüber hinaus gibt es viele Weisen der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten, wie die Mission der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart zeigt.

Die Gefährlichkeit der politischen Theologie, damit aber auch der Befreiungstheologie, liegt darin, dass in ihnen der christliche Glaube mit einem bestimmten politischen Konzept identifiziert wird - wobei die Eigenständigkeit des weltlichen Bereiches übersehen wird - und dass sie so zu einem politisch-religiösen Messianismus kommen, der totalitäre Züge trägt und in dieser Konstellation eine verhängnisvolle Sprengkraft entfaltet. Wenn Politik mit religiöser Inbrunst betrieben wird, so ist sie stets zerstörerisch und totalitär. Wir sehen das im Iran oder auch in Russland. Auch hier liegt die zerstörerische Kraft des Systems in der Verbindung von Religion und Politik bzw. von Religionsersatz und Politik. Faktisch optiert die lateinamerikanische Befreiungstheologie weithin für den Klassenkampf, für eine Befreiungspraxis im Sinne des sozialistisch-revolutionären Engagements als die einzig mögliche Umsetzung des christlichen Glaubens in die Praxis. Man versteht hier freilich den Klassenkampf als Resultat der universalen Liebe zu den Unterdrückten wie auch zu den Unterdrückern. Aber aus Liebe hassen, das ist eine merkwürdige Logik!

---

[164]Karl Lehmann, Methodologisch-hermeneutische Probleme der Theologie der Befreiung, Einsie-deln 1977, 27.

Es ist nicht zu leugnen, dass es Situationen gibt, in denen von der christlichen Botschaft her nur noch die Möglichkeit besteht, dass man handelt. Man kann dem Evangelium nicht unbedingte Neutralität in politischen Fragen zudiktieren oder verordnen.Unter bestimmten Umständen gibt es die Pflicht zu handeln, und zwar in einer ganz bestimmten und eindeutigen Weise. Davon abgesehen kann es aber für das Christentum und die Kirche keine exklusive Parteilichkeit geben. [Diese ist jedoch ein grundlegendes Prinzip innerhalb des Marxismus, wie man bei Ernst Bloch nachlesen kann[165]]. Von daher gesehen besteht auch die Gefahr, dass die politische Theologie nicht anders als die Theologie der Befreiung sich zu einer Ideologie entwickelt[166].

g) Kritische Würdigung der beiden Neuansätze.

Wie wir feststellten, setzen die Überlegungen von Johann Baptist Metz an bei dem Gedanken, dass in der Gegenwart eine theoretische Apologetik nicht möglich sei, weshalb es notwendig sei, das gesellschaftskritische Potential der christlichen Botschaft zu aktivieren. Differiert Metz in diesem Punkt von seinem Lehrer Rahner, so geht er mit ihm konform hinsichtlich der Problematisierung der Eigenständigkeit der Fundamentaltheologie gegenüber der Dogmatik, denn die politische Theologie muss das tragende Prinzip aller Theologie sein. Die politische Theologie, die sich zunächst in fundamentaltheologischer Akzentuierung entwickelt hat, wird bei Metz zur Theologie schlechthin, zu ihrem tragenden Prinzip. Damit werden Fundamentaltheologie und Dogmatik deckungsgleich.

Im Gegensatz zur klassischen Fundamentaltheologie, die ihren Blick primär auf die Tatsache der Offenbarung richtet, nehmen diese beiden Formen den Inhalt der Offenbarung in den Blick.

Wenn Rahner das Geoffenbarte mehr individualgeschichtlich reflektiert, geht es Metz um die offenbarungsorientierte Hermeneutik von Geschichte und Gesellschaft. Ist für Rahner die Existenz des Einzelnen der Ausgangspunkt, so ist es für Metz die Gesellschaft. Rahner betont das Entsprechungsverhältnis zwischen menschlicher Existenz und Gnade, während Metz aus der faktischen Nichtentsprechung von konkreter gesellschaftlicher Situation und verheißener

---

[165]Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung I, Frankfurt 1973, 318.

[166]Karl Lehmann, Methodologisch-hermeneutische Probleme der Theologie der Befreiung, Einsie-deln 1977, 11-37.

Ankunft des Reiches Gottes die Notwendigkeit christlicher Praxis folgert. Die klassische Fundamentaltheologie nimmt primär die Form, die Tatsache der Offenbarung in den Blick. Die genannten neuen Formen hingegen nehmen das Geoffenbarte in seiner individuellen oder geschichtlich-gesellschaftlichen Bedeutsamkeit in den Blick.

Die Gefahr eines solchen Denkens ist wiederum - wie bei dem Rahnerschen Ansatz, dieses Mal nur von einem anderen Aspekt her - der Monismus. Betont Rahner die Gnade übermäßig, geht also hier der Monismus von einem Supranaturalismus aus, so ist bei Metz kaum noch von der Gnade die Rede, wird das Kommen des Gottesreiches nur noch vom Tun des Menschen abhängig. Hier erfolgt also eine übermäßige Betonung der menschlichen Praxis, damit aber eine Auflösung der Einheit des Wirkens Gottes und des Wirkens des Menschen zugunsten des menschlichen Tuns.

Schaut man auf diese beiden Neuansätze als Ganzheit, so bringen sie ohne Zweifel bedeutsame Aspekte des Christentums ins Gespräch. Als Aspekte sind sie legitim und notwendig. Sie sind allerdings im Grunde schon immer Teilmomente der klassischen Fundamentaltheologie gewesen, die sich dann allerdings verselbständigt haben oder die Tendenz in sich haben, sich zu verselbständigen. Die klassische Fundamentaltheologie ist die umfassendere Form. Die Aspekte dieser beiden Teilmomente sind faktisch immer von der klassischen Fundamentaltheologie auch berücksichtigt worden: die Entsprechung zwischen der Erwartung des Menschen und der Offenbarung bzw. die Praxis, die aus der Offenbarung folgt und ihre Argumentationskraft. Die Gefahren bei einer Isolierung der beiden letzteren Wege liegen, wie schon gesagt, in einem theologischen Monismus, in der Vermischung der übernatürlichen Gnadenordnung mit der natürlichen Schöpfungsordnung.

Theologiegeschichtlich ist der Rahnersche Ansatz die Antwort auf eine existentialistische Grundstimmung, der Metzsche Ansatz ist die Antwort auf eine soziologische oder marxistische Grundstimmung. Das ist legitim und notwendig, denn die Fundamentaltheologie muss immer auch die Fragen der Zeit in ihre Reflexion einbeziehen. Nur dürfen sich diese Neuansätze nicht gegen die klassische Fundamentaltheologie stellen oder die grundlegende Differenz zwischen Natur und Gnade verwischen.

h) Akzente der klassischen Fundamentaltheologie heute.

Zum Abschluss des Themas "Geschichte der Rechtfertigung des Glaubens" möchte ich nun noch einige Elemente hervorheben, die die neuere Fundamentaltheologie charakterisieren. Diese sind die stärkere Berücksichtigung der Exegese, der Glaubwilligkeit und der subjektiven Momente im Glaubensakt, das Phänomen des Atheismus und der religionsgeschichtlichen Aspekte. Dabei stellt sie vor allem als zentrales Glaubwürdigkeitsmotiv heraus das moralische Wunder des Gottesbildes der Offenbarung und der Gestalt des Jesus von Nazareth und zeigt endlich die Kontinuität der Urgemeinde in der geschichtlichen Entfaltung jenes Gebildes auf, das wir die römisch-katholische Kirche nennen.

Aus dem Alten und dem Neuen Testament, die entsprechend dem Formalobjekt der Fundamentaltheologie rein als historische Zeugnisse betrachtet werden, wird in geistesgeschichtlicher Forschung das sich durch die Jahrhunderte trotz aller nationalen Katastrophen Israels hindurch gleich bleibende, über alles erhabene Antlitz Gottes, das zutiefst ethisch bestimmt ist und das wiederum im Leben und in der Lehre Jesu von Nazareth zu erneutem, höchstem Leuchten gebracht wird, herausgearbeitet. Ferner wird die Gestalt des Jesus von Nazareth in ihrer Singularität und Unerfindbarkeit, in ihrer Ungewöhnlichkeit und Rätselhaftigkeit herausgearbeitet. Dabei wird das ganze Material der historisch-kritischen Forschung, der alttestamentlichen wie auch der neutestamentlichen Exegese geziemend gewürdigt. Und endlich wird die Kontinuität der Urgemeinde in der geschichtlichen Entfaltung der römisch-katholischen Kirche aufgezeigt. Auch hier haben die Ergebnisse der neueren geschichtlichen Forschung eine grundlegende Bedeutung. Die Theologie, speziell die Fundamentaltheologie, darf vor Fakten nicht die Augen verschließen, andernfalls würde sie zur Ideologie. Sie braucht sich vor der Wahrheit nicht zu fürchten, wohl aber muss sie angebliche Wahrheiten prüfen. Die Wahrheiten, die ihr, der Theologie, von den anderen Wissenschaften zugetragen werden, werden ihr helfen, die Offenbarungswahrheit tiefer zu begründen, zu verstehen und zu entfalten.

VI. DER GEGENSTAND DER OFFENBARUNG IN MATERIALER UND FORMALER HINSICHT.

Nachdem wir versucht haben, den Wissenschaftscharakter der Theologie zu erörtern und die Theologie in den Rahmen der Wissenschaften einzuordnen, über Wesen, Ziel, Aufbau und Inhalt der Fundamentaltheologie gesprochen haben, die Begriffe Gewissheit, Wahrheit und Glaube näher bestimmt haben, die Fundamentaltheologie in der Sicht des kirchlichen Lehramtes apostrophiert und einen Überblick über die Geschichte der Rechtfertigung des Glaubens bis in die Gegenwart hinein gegeben haben, wenden wir uns hier der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung, dem Gegenstand der Offenbarung, zu. Die Fundamentaltheologie will im II. Traktat die Tatsächlichkeit der übernatürlichen Offenbarung aufweisen. Wir haben diesen I. Traktat als Theorie der übernatürlichen Offenbarung oder als Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der übernatürlichen Offenbarung bezeichnet. Dabei geht es näherhin um Wesen, Möglichkeit, Konvenienz und Erkennbarkeit der Offenbarung. Bevor wir uns diesen Fragen zuwenden, ist es unerlässlich, einige Überlegungen anzustellen über die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung, denn sie ist, allgemein gesprochen, der Inhalt der Offenbarung. Dabei müssen wir den Begriff "übernatürlich" klären, die Heils- und Erlösungsordnung in ihrer Inhaltlichkeit erläutern und endlich ihre Geheimnishaftigkeit näher bestimmen.

Damit hätten Sie bereits die Disposition der in diesem Kapitel vorzutragenden Gedanken. In einem ersten Abschnitt werden wir sprechen müssen über die Begriffe "natürlich" und "übernatürlich". In einem zweiten Abschnitt wenden wir uns der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung in ihren entscheidenden Inhalten zu, versuchen also, diese entscheidenden Inhalte namhaft zu machen. In einem dritten Abschnitt geht es uns dann um die Geheimnishaftigkeit dieser Heils- und Erlösungsordnung und um die daraus entstehende Problematik.

Exkurs: Die rationale Gotteserkenntnis als logische Voraussetzung der Offenbarung.

a) Erkennbarkeit einer Person als Voraussetzung für ihre Offenbarung.

Streng genommen müssten wir zunächst das Problem der rationalen Gotteserkenntnis an dieser Stelle erörtern, denn die logische Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung ist die

rationale Gotteserkenntnis. Gibt es keine rationale Gotteserkenntnis, kann es vernünftigerweise auch keine übernatürliche Offenbarung geben, kann also die Offenbarung Gottes nicht rational aufgewiesen bzw. die Zustimmung zu ihr nicht rational gerechtfertigt werden. Eine Person, die nicht erkennbar ist als solche, kann sich nicht offenbaren.

b) Zwei Erkenntnisse: Gott existiert, die Offenbarung ist nicht menschliche Fiktion.

Es müssen zwei grundlegende Erkenntnisse geklärt werden, dass Gott existiert und dass er gesprochen hat. Da die Frage der rationalen Gotteserkenntnis bei uns Gegenstand der Religionsphilosophie ist, dürfen wir sie uns hier ersparen. Neben den eigentlichen religionsphilosophischen Werken möchte ich Ihnen, falls Sie dieser Frage sich etwas eingehender widmen wollen, nur zwei einschlägige Werke nennen, die man in gewisser Weise als klassisch bezeichnen kann: Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise, Luzern 1965; Fernand van Steenberghen, Ein verborgener Gott. Wie wissen wir, dass Gott existiert?, Paderborn 1966. In dem letzten Werk finden Sie auch noch Hinweise auf eine Fülle weiterer Literatur.

c) Gottes extramentale Existenz als Ergebnis der rationalen Gotteserkenntnis.

Ganz allgemein nur einige grundsätzliche Anmerkungen dazu. Aufgabe des Gottesbeweises ist es, den wissenschaftlichen Nachweis für das Dasein Gottes zu erbringen, also aufzuweisen, dass Gott nicht bloß eine Idee, also ein Gedankending, ein Wunschgebilde oder eine nützliche Fiktion ist, dass Gott nicht nur in unserem Kopf oder in unserem Geist existiert, sondern extramental, unabhängig von unserem Denken. Im Unterschied zum Gotteserlebnis - oder wie man heute gern sagt: Gotteserfahrung -, in dem uns die Überzeugung vom Dasein Gottes psychologisch unvermittelt gegeben wird durch eine persönlich geprägte Gesamtschau, gewissermaßen intuitiv, wird im Gottesbeweis aus jener Erfahrung die logische Struktur herausgelöst. Hier wird durch die bewusste Entfernung aller rein subjektiven Faktoren eine logische Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit erreicht, allerdings um den Preis der motivierenden Kraft. Wenn man das Wort “Gotteserfahrung” verwendet, muss man sich klar machen, dass es sich hier nicht um eine unmittelbare, sondern um eine mittelbare Erfahrung handelt, da man in der Immanenz nie einen direkten Zugang zur Transzendenz hat. Das Gotteserlebnis etwa in der

Urgewalt der Bergwelt, in der Schönheit der Natur oder auch in der Erschütterung durch ein Kunstwerk ist von größerer Motivation als ein Gottesbeweis, aber dafür subjektiv und nicht allgemeingültig.

d) Voraussetzung der Gottesbeweise und ihre logische Struktur.

Voraussetzungen für den Gottesbeweis sind die Grundthesen einer philosophia perennis, die Existenz der Außenwelt und der inneren Erfahrung, die objektive Gültigkeit der Allgemeinbegriffe und der transzendente Charakter des Kausalitätsprinzips. Gerade wegen dieser Voraussetzungen, die im Einzelnen zu sichern sind, und wegen des damit verbundenen komplizierten Gedankengangs kann die Überzeugungskraft des Gottesbeweises getrübt erscheinen. Aber diese philosophischen Voraussetzungen sind nicht die einzigen. Zu ihnen kommen noch moralische, die noch einmal eine Trübung der Plausibilität des Ergebnisses bewirken können.

Auf jeden Fall wird der Verstand nicht genötigt zuzustimmen. Es handelt sich hier ja um eine freie Gewissheit.

Das praktische Ziel der Gottesbeweise ist nicht in erster Linie, Ungläubige oder besser Gottesleugner zu bekehren, sondern dem Glauben, der zuerst meist Autoritäts- und Erlebnisglaube ist, die begrifflich nachprüfbare Rechtfertigung zu geben.

Die logische Struktur des Gottesbeweises ist stets die gleiche. Man geht aus von einer Erfahrungstatsache, deren Kontingenz- oder Endlichkeitscharakter feststeht, und schließt von daher mit Hilfe des Kausalprinzips auf Gott. Die Grundstruktur ist also der Schluss vom Relativen auf das Absolute. Die Verschiedenheit ist aber bedingt durch den jeweils anderen Ausgangspunkt, von woher dann jeweils eine andere Eigenschaft Gottes in den Vordergrund gerückt wird.

e) Kritik an den Gottesbeweisen.

Die Kritik an den Gottesbeweisen richtet sich vor allem auf deren Grundlagen. So leugnet der Agnostizismus Kants († 1804), der bis in die Gegenwart nachwirkt, die Geltung der Allgemeinbegriffe und des Kausalitätsprinzips über das sinnlich Wahrnehmbare hinaus. Für die protestantische Theologie, vor allem in ihrer strengen Durchführung in der dialektischen Theologie mit

ihrer Leugnung der Analogie zwischen Gott und dem Geschöpf ist jeder Gottesbeweis eine Anmaßung, weil er Gott von unserem Denken abhängig mache. In der Lebensphilosophie, wie sie etwa von Henri Bergson (+ 1941) vertreten wird, sieht man in den scholastischen Gottesbeweisen eine Zerstückelung und Verzerrung des fließenden Seins. Manche zweifeln auch an dem praktischen Wert der Gottesbeweise, sie tun das aus einem gewissen Antiintellektualismus heraus und wollen die rationalen Wege zu Gott durch mehr intuitive Wege ersetzt wissen. so etwa Max Scheler [+ 1928], Johannes Hessen [+ 1971] und Matthias Laros [+ 1965])[167].

1. Die Begriffe des Natürlichen und des Übernatürlichen.

Damit kommen wir zu Punkt 1 unseres VI. Kapitels. Es geht uns um den Gegenstand der Offenbarung. Als solchen bezeichneten wir die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung. Daraus ergibt sich als erste Frage: Was ist "übernatürlich"? Wodurch unterscheidet sich das Adjektiv "übernatürlich" von dem Adjektiv "natürlich"?

Für das Verständnis der katholischen Theologie und der rationalen Voraussetzungen des Glaubens, näherhin dessen, was Offenbarung meint, ist der sachgemäße Begriff des Übernatürlichen unerlässlich. Das Problem Natur und Übernatürliches oder Natur und Gnade ist neben den Problemen Natur und Person, Glaube und Vernunft bzw. Glaubens- und Vernunfterkenntnis und Gnade und Freiheit grundlegend für die gesamte Theologie. In diesen vier Stichwortpaaren zeichnet sich irgendwie der gesamte Horizont der theologischen Wissenschaft ab.

Will man das Übernatürliche verstehen, muss man ausgehen von dem Natürlichen bzw. von der Natur. Erhält auch die Unterscheidung von natürlich und übernatürlich ihre spezifische Relevanz in der Gnadenlehre, so ist sie doch im Grunde für die ganze Theologie von fundamentaler Bedeutung. Im alltäglichen Sprachgebrauch begegnet uns der Begriff Natur in verschiedener Weise: als Gegensatz zu Geist, zu Mensch, zu Gott, zu Kultur oder zu Kunst. So sprechen wir von Natur und Geist, von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, von Natur und Kultur, von Natur und Kunst, von Natur und Mensch (Hegel), von Natur und Gott.

---

[167]Vgl. Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg [5] 1953, 125 f .

Unterscheidet man die Natur von dem Geist, dann gehören zur Natur alle Wesen, die sich unbewusst, instinktiv-triebhaft entfalten, also die Bereiche des biologischen Lebens. Reicht auch der Mensch zum Teil in diese Natur hinab (genauer: mit manchen Schichten seines Wesens), so tritt er ihr doch primär als Träger des Geistes, das heißt, des bewussten, frei vollzogenen Lebens, gegenüber. Wenn Friedrich Nietzsche (+ 1900) und Ludwig Klages (+ 1954) den Menschen zu einem Stück Natur in diesem Sinne machen wollen, so verfehlen sie sein Wesen. Dennoch ist dieses Anliegen insoweit berechtigt, als die Überwindung einer ungesunden Überbewusstheit und der Willkür eines entarteten Geistes etwa eine tiefere Rückbindung des Menschen an die Natur in diesem Sinne verlangt[168].

Im Unterschied zur Kultur ist die Natur der Zustand des Menschen und der sichtbaren Dinge, wie er aus den Naturgesetzen von selbst erwächst und im Kreislauf von Werden und Vergehen sich geschichtslos erneuert. Kultur ist dann das, was der Mensch durch sein planendes und gestaltendes Eingreifen aus sich selbst und aus den Dingen entwickelt und worin er sich als geschichtliches Wesen, um seine ständig höhere Entfaltung ringend, verwirklicht. Da der Mensch notwendigerweise Kultur schafft, - das folgt aus seiner Geistigkeit - gibt es in diesem Sinne keinen bloßen Naturzustand[169]. Ähnlich ist die Abgrenzung auch bei dem Begriffspaar Natur und Kunst zu sehen.

Im Unterschied zu Gott ist die Natur dann alles Geschaffene, alles Kontingente, das heißt alles Nicht-Notwendige. Natur ist dann die Gesamtheit jener Wesen, die eine werdende Natur haben. Nach dem Pantheismus ist das die Gesamtheit des Seienden überhaupt. Daher spricht beispielsweise Baruch Spinoza (+ 1677) von Gott oder von der Natur ("Deus sive natura"). In diesem Fall wird also die Unterscheidung von Natur und Gott hinfällig. Sinnvoll aber ist die Unterscheidung, sofern man hier unter Natur die Gesamtheit aller raumzeitlichen Wesen versteht, sofern sie kraft ihrer besonderen Natur sich hervorbringen, sich entwickeln und sich zu einer Ordnung, eben zu der Naturordnung, zusammenfügen, sofern sie vor allem ihr Dasein nicht sich selbst verdanken, sondern einem Prinzip, das von außen her kommt. In diesem Fall gehört auch

---

[168]Vgl. Natur- und Geisteswissenschaften; Hegel: Natur und Mensch.

[169]Vgl. Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg [5] 1953, 203 f.

der Mensch zur Natur[170].

Eine andere Bestimmung der Natur begegnet uns in der Heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern. Da bedeutet "natura" soviel wie "origo". Das naturale oder originale Menschsein ist in diesem Fall das begnadigte Menschsein (natura elevata). Der Verlust der Gnade bringt dann eine Zerstörung der Natur. Anders wieder ist die Terminologie, wenn es Eph 2,3 heißt, der erbsündige Mensch sei von Natur aus ein Kind des Zornes. Da wird dann die "natura lapsa" als die Natur verstanden. Dieser Sprachgebrauch wird vor allem bei den Protestanten verwendet.

All diese verschiedenen Definitionen oder Deutungen entsprechen nicht dem reflektierten Verständnis von Natur und Übernatürlichem innerhalb der katholischen Theologie. Wie aber stellt sich nun dieses dar?

a) Natur - natura - physis.

Natur stammt sprachlich von dem lateinischen "natura", dem das griechische Wort "φύσις" entspricht. Beide Begriffe deuten hin auf den Zusammenhang mit dem Geboren-werden, mit der Geburt (vgl. nasci - φύω - φύομαι; φύω = erzeugen, hervorbringen; φύομαι = geboren werden, entstehen, wie im Lateinischen nasci). Sie meinen daher einmal die geburtliche, die von der Geburt herrührende oder gewachsene Eigenart eines Lebendigen, zum anderen - im weiteren Sinne - die Wesensart eines jeden Seienden, wie sie ihm von seinem Ursprung her zukommt. Von daher gesehen hat jedes Seiende eine Natur, auch der Mensch, selbst Gott, wobei man bei Gott freilich alles Werdehafte und Unvollkommene ausschließen muss[171].

Die Natur ist damit der jedem Seienden innewohnende Bauplan, die bestimmende Norm seines Wirkens. In der Natur wurzelt also das Naturgesetz. Agere sequitur esse. Ein Seiendes kann nur geben, was es hat.

Die untermenschlichen Dinge folgen den Naturgesetzen ohne Einsicht und daher notwendig, die

---

[170]Vgl. Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg [5] 1953, 203.

[171]Vgl. ebd.

geistbegabten Wesen folgen ihnen, zum Teil jedenfalls, in Freiheit. Das dem geistigen Leben des Menschen entsprechende Naturgesetz aber gewinnt sittlichen Charakter, da der Mensch es als ethisches Sollen erkennt, das seine Freiheit aufruft.

Demnach ist das naturwidrig, was gegen die Naturgesetze, was gegen das sittliche Naturgesetz ist[172].

Wollen wir konkret bestimmen, was zur Natur eines Dinges gehört, was natürlich ist, so gehen wir aus von der empirischen Erfahrung, von den gemeinsamen Merkmalen eines Seienden. Alles, was dann über das so als natürlich Qualifizierte hinausgeht, ist übernatürlich. Anders ausgedrückt: Die Natur eines Dinges ist die Zusammenfassung seiner empirisch gemeinsamen Merkmale, sofern sie dessen Eigenart bilden.

b) Natura - essentia inquantum principium agendi et patiendi.

Nach Aristoteles (+ 322) ist Natur das Wesen eines Dinges, das, wodurch es das ist, was es ist (τό τι ἦν εἶναι), das "Was war Sein", das, was das Wesen eines Dinges ausmacht. Ähnlich sagt Thomas von Aquin (+ 1274): "Natura est id, quod ei (sc. rei) convenit secundum suam substantiam[173], das, was einem Ding zukommt, sofern es dieses bestimmte Ding ist. Demnach ist Natur gleich essentia, genauerhin, in Abhebung von essentia, sofern das Wesen Grundlage einer ihm eigenen Wesensäußerung, einer Tätigkeit oder eines Erleidens ist, "in quantum principium agendi et patiendi". Oder anders ausgedrückt: "Natura in qualibet re est eius essentia, ut principium radicale operationum et passionum quae ei per se conveniunt"[174]. Es wird also durch die Natur dem Wesen eines Dinges ein dynamisches Moment hinzugefügt. Das Wesen wird Natur genannt, sofern es das innere Prinzip des Wirkens und Erleidens ist.

c) Das debitum naturae.

Aufgrund dieses Wesens, um dieses bestimmte Wesen sein zu können, erhebt ein Ding An-

---

[172]Vgl. Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg[5] 1953, 203.

[173]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I/II q.10, a.1.

[174]Ebd. III q.2, a.1; vgl. auch ebd. I q.29, a.1 ad 4.

spruch auf das, was seinem Wesen zukommt. Wir sprechen in diesem Sinne philosophisch von dem debitum naturae. Dieser Anspruch besteht selbstverständlich nur im Rahmen des Planes Gottes, er bezieht sich auf all das, was ein Ding haben muss, um dem Plan Gottes zu entsprechen, der dieses bestimmte Ding als solches ins Dasein hat treten lassen. Natürlich ist daher für ein geschöpfliches Ding, was immer dieses Ding aufbaut oder konstituiert, ferner, was aus diesem Wesen als dessen Wesensäußerungen oder Möglichkeiten erfließt - wir sprechen von den potentiae und unterscheiden aktive und passive Potenzen (potentiae activae et passivae) -, endlich ist noch natürlich, was ein Ding zu seinem Dasein, Bestehen und Wirken erforderlich hat und was es, sofern es sich um ein geistbegabtes Wesen, um eine Person handelt, mit seinen naturgegebenen Kräften an lohnbedingtem Verdienst vor Gott erwerben kann. Anders ausgedrückt: Natürlich ist alles, was zu einem geschaffenen Wesen gehört, und zwar entweder als konstitutiver Bestandteil oder als daraus fließende Eigenschaft, Anlage und Wirkkraft oder als notwendiges Mittel, damit ein geschaffenes Wesen bestehen, sich entfalten und sein Ziel erreichen kann. Natürlich ist also das, was einer Substanz konstitutiv, konsekutiv, exigitiv oder meritorie zukommt. "Naturale est quidquid pertinet ad aliquam substantiam (creatam) vel constitutive vel consecutive vel exigitive vel meritorie". Die entscheidenden Stichwörter lauten also: konstitutiv, konsekutiv, exigitiv und meritorie.

Was ist damit im Einzelnen gemeint? Verdeutlichen wir das an der Natur des Menschen. Konstitutiv gehört zur Natur des Menschen als eines sterblichen vernunftbegabten Lebewesens die Zusammensetzung aus Leib und Seele, aus Körper und Geistseele. Konsekutiv gehört dazu, dass er denken und wollen (potentia activa) und dass er Schmerzen empfinden (potentia passiva) kann. Exigitiv gehört dazu, was er aufgrund seines Menschseins notwendig hat, um existieren zu können bzw. um wirken zu können, nämlich Licht, Luft und Nahrung, das ist anders ausgedrückt, die unserer Erfahrung und Behandlung offenstehende Welt[175]. Meritorie gehört dazu das Anrecht, das natürliche Lebensziel zu erreichen und damit alles das, was der Mensch mit seinen naturgegebenen Kräften an Verdienst vor Gott erwerben kann.

d) Das supernaturale - ein indebitum und superadditum.

Was ist dann das Übernatürliche? Im alltäglichen Sprachgebrauch bezeichnet übernatürlich oft -

[175]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I/II q.6, a.5 ad 2.

parallel zum Gebrauch von Natur - das Übersinnliche oder Geistige oder auch das Ethische oder das Übernormale. Theologisch gesehen gehört das alles noch zum Natürlichen, denn alles, was grundsätzlich dem erkennenden Zugriff des Menschen offensteht, ist so verstanden natürlich, gehört also zum Bereich der Natur. Das Natürliche ist das, was dem Menschen zukommt, was zu ihm gehört. Demgegenüber ist das Übernatürliche alles das, was nicht unter den Anspruch des Menschen fällt, oder allgemeiner ausgedrückt, übernatürlich ist alles das, was nicht unter den Anspruch fällt, den ein Wesen erheben muss, um ein bestimmtes Wesen darzustellen bzw. um seiner Wesenheit gemäß zu wirken. Die erste Bestimmung des Übernatürlichen besteht also in dem Nicht-Geschuldet-Sein. Das Übernatürliche ist nicht ein "debitum naturae", es ist im Hinblick auf das Natürliche oder auf die Natur ein "indebitum". Das Übernatürliche setzt die Natur voraus, ist ein Akzidenz der Natur. Von daher kann man eigentlich nicht von Übernatur sprechen. Es ist Ihnen vielleicht aufgefallen, dass ich das Wort "Übernatur" tunlichst vermieden habe. Ist das Natürliche das Geschuldete, so ist das Übernatürliche das Ungeschuldete.

Das Ungeschuldete, das "indebitum", wird der Natur hinzugefügt, und zwar als Vervollkommnung. Es ist ein "superadditum". Damit haben Sie die beiden Stichworte, die das Übernatürliche im Hinblick auf die Natur grundlegend bestimmen: "indebitum" und "superadditum". Bestimmend für das Übernatürliche ist somit dessen Gratuität und dessen vervollkommnende Akzidentalität. Die scholastische Schuldefinition sagt daher: "... id quod excedit proportionem naturae eamque gratuito perficere potest". Was hinzugefügt wird, ist stets etwas seinshaft Höheres, es erhöht die Natur und vervollkommnet sie. Es wird nicht ein neuer Wesensbestandteil mitgeteilt, der Träger einer Natur wird nicht in seinem Wesen verändert. Der begnadete Mensch wäre dann ja kein wirklicher Mensch mehr. Das Übernatürliche kann daher nur eine Vervollkommnung der Natur sein, eine Vervollkommnung, die die Anforderungen und Erwartungen der Natur übersteigt, die Natur wird akzidentiell vervollkommnet und erhöht. Demnach kann man das "supernaturale" bestimmen als das, was "non pertinet vel constitutive vel consecutive vel exigitive vel meritorie ad naturam alicuius rei". Das Übernatürliche ist also weder ein Wesensbestandteil seines Trägers noch folgt es aus dessen Wesensbestandteilen noch ist es zu fordern, damit jener Träger seinem Wesen entsprechend leben und wirken kann, noch fällt es in den Bereich eines ihm zukommenden natürlichen Verdienstes. Die Schulformel der Scholastik sagt: "Gratia non destruit naturam, sed supponit, elevat et perficit eam". Das heißt, die Gnade

hat die Natur zur Grundlage, unterstützt sie, erhebt sie und vervollkommnet sie.

Das Übernatürliche ist also ein “indebitum”, das heißt Geschenk, und ein “superadditum”, das heißt erhöhende Vervollkommnung (naturae indebitum et superadditum).

e) Das supernaturale - ein relativer Begriff.

Das Übernatürliche ist nun aber ein relativer Begriff, je nachdem, von welcher Natur man ausgeht, von der Natur des Tieres, des Menschen oder des Engels. Das Sprechen und die geistige Erkenntnis sind beispielsweise für den Menschen etwas Natürliches, für ein animalisches Wesen jedoch etwas Übernatürliches. Die nicht an die Sinne gebundene Erkenntnis ist für den Engel natürlich, für den Menschen übernatürlich. Die Unsterblichkeit ist für den Engel natürlich, für den Menschen übernatürlich, wenn man einmal von der Geistseele absieht. Das Leben ist für den Stein übernatürlich, für die Pflanze aber natürlich. Das Übernatürliche ist also grundsätzlich ein relativer Begriff. Was für eine niedriger stehende Natur übernatürlich ist, ist für eine höhere Natur, für ein auf einer höheren Seinsstufe stehendes Wesen, natürlich. Was für den Menschen übernatürlich ist, muss es nicht auch für den Engel sein. Für Gott gibt es nichts Übernatürliches, weil es über den Höchsten hinaus nichts Höheres geben kann. Das Übernatürliche ist also stets etwas seinshaft Höheres, das die Natur eines Dinges erhöht, ihr etwas hinzufügt. Es wird dabei nicht ein neuer Wesensbestandteil mitgeteilt, der Träger einer Natur wird nicht in seinem Wesen verändert. Sonst wäre ja der begnadete Mensch kein wirklicher Mensch mehr. Das Übernatürliche kann von daher nur eine Vervollkommnung der Natur sein, eine Vervollkommnung, die die Anforderungen und Erwartungen der Natur übersteigt. Es handelt sich hier, aristotelisch gesprochen, um ein Akzidenz, nicht um eine der konstituierten Natur hinzutretende Substanz.

Es muss unterschieden werden zwischen dem Übernatürlichen der Art und Weise der Hervorbringung und dem Inhalt nach, dem “supernaturale quoad modum” und dem “supernaturale quoad substantiam”. Im ersten Fall sprechen wir von Übernatürlichem im abgeleiteten Sinne, im letzteren von Übernatürlichem im Vollsinn (“supernaturale per accidens” und “supernaturale per se”). Bei dem “supernaturale per se” ist auch der Inhalt dessen, was hervorgebracht wird, dem Empfänger ungeschuldet. Zum Beispiel wäre die wunderbare Heilung von einer Krankheit nur

als übernatürlich hinsichtlich der Art und Weise zu verstehen, das "indebitum" und das "superadditum" beziehen sich nur auf den Modus, auf die Modalität, während die Teilnahme des Menschen am Leben Gottes ihrem Wesen nach übernatürlich ist, also übernatürlich im Vollsinn. Hier also sind Modus und Inhalt ungeschuldet.

Wegen der Relativität des Übernatürlichen können wir bei dem Übernatürlichen im Vollsinn noch einmal unterscheiden zwischen dem "supernaturale secundum quid" und dem "supernaturale absolutum" oder "simpliciter". Im ersteren Falle übersteigt das Übernatürliche die Reichweite bestimmter Naturen. Im letzteren Falle übersteigt es die Reichweite jeder geschaffenen Natur. Wir sagten bereits: Was für das eine Wesen übernatürlich ist, ist für ein anderes, das auf einer höheren Seinsstufe steht, natürlich. Die Unzerstörbarkeit des vollen Wesens ist für den Menschen übernatürlich, für den Engel natürlich. Ein supernaturale absolutum" ist beispielsweise die Gotteskindschaft, die Inkarnation, die hypostatische Union usw. Darin wird jede geschaffene Natur übertroffen. Im Zusammenhang mit der umfassenden Begnadigung der Stammeltern vor dem Sündenfall wird das relativ Übernatürliche auch das "praeternaturale" genannt. Das absolut Übernatürliche nennt man gern Übernatur. Jedoch ist diese Terminologie schlecht, denn zum einen ist das Übernatürliche nicht eine Substanz, sondern immer nur ein Akzidenz, das eine Natur bzw. die Natur voraussetzt, zum anderen ist für Gott auch das "supernaturale absolutum" Natur, auch wenn es für jedes geschaffene Wesen übernatürlich ist.

Im protestantischen Raum wird die Gnade nicht als seinshafte Erhebung verstanden, sondern nur als Relation Gottes zum Menschen, funktional. Für Bultmann beispielsweise ist Gnade kein übernatürliches "superadditum", keine übernatürliche Bestimmtheit, sondern lediglich Ermöglichungsgrund für den aus der Verlorenheit sich wiederfindenden Menschen[176]. Demgegenüber stellt das Tridentinum im Rechtfertigungsdekret fest: "... iustificatio ... est sanctificatio et renovatio interioris hominis ... unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico fit amicus ..." (DS 1528). An einer anderen Stelle sagt das Konzil mit Berufung auf Augustinus: "... unica causa formalis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est sed qua nos iustos facit (Augustinus) ..." (DS 1529).

---

[176]Vgl. Heinrich Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955, 61.

f) Zwei Erkenntnisordnungen.

Entsprechend der Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen gibt es auch zwei Erkenntnisordnungen, diejenige, in die alle Menschen von Geburt an hineingestellt sind, und diejenige, die durch den Glauben gegeben ist, an der nur der teilhat, der im Glauben Gottes Offenbarung wahrnimmt. Durch die eine Erkenntnisordnung, in die alle Menschen von Geburt an hineingestellt sind, durch die empirisch-philosophische Erkenntnisordnung, erkennen wir das Natürliche, durch die Erkenntnisordnung des Glaubens hingegen das Übernatürliche. Thomas von Aquin sagt: "Fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile"[177].

Es gibt so etwas wie eine in unserer Natur begründete Erkenntnisordnung, wenn auch die Meinungen darüber auseinandergehen, worauf sich diese Möglichkeit näherhin erstreckt. Während der kantische Idealismus sowie der Positivismus davon ausgehen, dass wir nur die Dinge unserer Erfahrung erkennen, nicht aber das Ding an sich, oder dass es dieses Ding an sich gar nicht gibt, so geht der erkenntnistheoretische Realismus davon aus, dass wir das Wesen der uns begegnenden Dinge, in gewisser Hinsicht jedenfalls, zu erkennen vermögen, dass unsere Erkenntnis das Wesen der Dinge, ihre Natur, tatsächlich widerspiegelt.

Die Natur ist der Vernunft zugeordnet, dem Übernatürlichen der Glaube. Wie das Übernatürliche die Natur zur Grundlage hat, sie nicht zerstört, sondern sie unterstützt, erhebt und vervollkommnet, so zerstört auch der Glaube nicht die Vernunft, sondern erhebt und vervollkommnet sie. Wie die Natur die Voraussetzung der Gnade ist, so ist die Vernunft die Voraussetzung des Glaubens.

Daher muss sich der Mensch im Lichte der Vernunft einen Zugang zur Offenbarung eröffnen können. Diese zwei Erkenntnisweisen, die Erkenntnisweise im Lichte der Vernunft und die Erkenntnisweise im Lichte des Glaubens hebt das I. Vaticanum hervor, wenn es von dem "duplex ordo cognitionis" spricht[178]. Besser wäre es gewesen, wenn man statt vom "duplex ordo cognitionis" vom "duplex modus cognitionis" gesprochen hätte, da der Terminus "Erkenntnis-

---

[177]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q.1, a.3.

[178]DS 3015.

weise" deutlicher das Ineinander dieser beiden Bereiche zum Ausdruck bringt.

Die Inhalte der Offenbarung können nicht aus der Vernunft heraus als evident erkannt werden, dann würde der Glaube zum natürlichen Wissen, die Vernunft kann nur die Tatsächlichkeit der Offenbarung, die Offenbarung als solche, erkennen, die Offenbarung also formaliter, nicht materialiter.

Weil der Mensch prinzipiell, nicht tatsächlich, als ein unbegnadetes Wesen zu verstehen ist, deswegen muss der Weg zum Glauben prinzipiell mit den natürlichen Fähigkeiten des Menschen zu gehen sein, also mit Hilfe der Vernunft.

Freilich darf man bei der vernunftbegründeten Fundamentaltheologie im klassischen Sinn nicht die motiva credibilitatis zu motiva fidei machen. In diesem Falle würde man zu einem Rationalismus kommen. Das entscheidende Motiv des Glaubens ist Gott selbst, der durch die motiva credibilitatis in den Blick des Menschen gerückt wird. Das I. Vaticanum sagt daher klar und unmissverständlich, die Glaubenszustimmung des Menschen erfolge nicht wegen der inneren Wahrheit der Dinge, die mit dem natürlichen Licht der Vernunft erkannt werde, sondern wegen der Autorität Gottes selbst, der nicht getäuscht werden noch selber täuschen kann [(DS 3008: "... non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest").]

Zurück zu unseren Überlegungen zur Begrifflichkeit von natürlich und übernatürlich.

g) Die potentia oboedientialis.

Aus dem Wesen eines Dinges folgt als Wesensäußerung, dass es den Einfluss, den Impuls, die Ursächlichkeit eines anderen Wesens aufnehmen, erleiden kann. Zum Beispiel kann aus Holz ein Tisch werden, das liegt in der Natur des Holzes. Freilich kann das nicht aus der eigenen Kraft des Holzes geschehen, sondern es muss ein Wirkprinzip hinzutreten, das höher steht. Etwas anderes ist es, wenn aus einem Samenkorn ein Baum wird. Das geschieht nicht durch eine Einwirkung von außen her. Das geschieht aus den inneren Kräften des Samenkorns heraus ohne eine besondere Einwirkung von außen her. Aus dem Holz kann aber nur ein Tisch werden,

wenn von außen her eine entsprechende Einwirkung erfolgt. Wir sprechen hier von der "potentia oboedientialis" des Holzes. Diese "potentia oboedientialis" oder Gehorsamsbereitschaft der Dinge ist gegenüber dem Menschen begrenzt, unbegrenzt ist sie jedoch bei allem Geschaffenen gegenüber Gott, sofern dieser die causa prima aller Dinge ist. Hier, in dieser Gehorsamsbereitschaft des Menschen als eines rationalen Wesens, liegt der Anknüpfungspunkt für seine Begnadigung durch Gott. Diese Gehorsamsbereitschaft kann man nicht als etwas Übernatürliches bezeichnen, sie ist der Ansatz für die übernatürliche Begnadigung des Menschen. Durch sie wird die Natur des Menschen nicht zerstört oder in irgendeiner Weise in ihren natürlichen Auswirkungen behindert. Die Gehorsamsbereitschaft alles Geschaffenen gegenüber Gott ist unbegrenzt, weil Gott als die oberste Ursache von allem Sein alles Sein in seiner schöpferischen Allmacht hält.

Der Anknüpfungspunkt für die Begnadigung des Menschen ist konkret seine Geistnatur. Diese eignet sich aber nicht nur für diese übernatürliche Erhebung aufgrund der allgemeinen metaphysischen Gehorsamsbereitschaft bzw. Gehorsamsfähigkeit alles Geschaffenen gegenüber Gott, sondern auch aufgrund der Tatsache, dass die Geistnatur des Menschen in ihrem Erkennen und Wollen grundsätzlich unbegrenzt auf die Wirklichkeit, auf das Sein hin ausgerichtet ist. Das Streben der Geistnatur geht dahin, gewissermaßen alles zu erkennen und sich alles zu assimilieren bzw. sich allem zu assimilieren. Die Scholastik sagt: "Anima est quodammodo omnia". Darin ist irgendwie auch das Hinzielen auf Gott enthalten, ohne dass damit freilich der qualitativ unendliche Abstand des endlichen Seins von dem göttlichen Sein geleugnet werden darf. Für den Geist mit seiner Offenheit für das Sein und das Gute schlechthin besteht über seine natürliche Ergänzungsfähigkeit hinaus eine gewisse Ausrichtung auf die übernatürliche Erhebung bzw. auf die Teilnahme am Leben Gottes.

h) Das naturale desiderium in visionem Dei - Anknüpfungspunkt der Begnadigung des Menschen.

Thomas von Aquin, der darin einen Gedanken der Väter aufnimmt, vor allem der vom Neuplatonismus beeinflussten Väter, spricht von daher von dem "naturale desiderium" des Menschen "in visionem Dei"[179]. Dieser Gedanke wurde in besonderer Weise von den neueren Theologen,

[179]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q.12, a.1 c.

speziell von Maurice Blondel (+ 1949) und Karl Rahner (+ 1984), aber auch von der Théologie Nouvelle (Henri de Lubac [+ 1991] und Hans Urs von Balthasar [+ 1988]) in dem Bemühen um die innere Zuordnung von Natur und Gnade aufgegriffen. Man weist darauf hin, dass der Erkenntnisdrang des Menschen, der schon natürlicherweise auf die "Schau Gottes" hin gerichtet ist, den Menschen immer weiter treibt und ihn offen macht für je neue Möglichkeiten seiner Daseinsinterpretation und ihn daher auch hellhörig macht für die Aufnahme der Offenbarung. Dieses "naturale desiderium" ist grundsätzlich vorhanden im Menschen, bewusst oder unbewusst, allerdings kann es durch Erziehung, Um-welt und sittliche Fehlentscheidungen oder sittliche Degeneration bzw., theologisch gesprochen, durch die erbsündige Belastung des Menschen, in vielfacher Weise abgelenkt oder gar zerstört werden[180].

Dieses Streben, ob es dem Einzelnen bewusst ist oder nicht, und das Ziel der "visio Dei" gehören noch zur Natur des Menschen bzw. zum Bereich des Natürlichen. Dieses Streben ist aber der Ausgangspunkt für die übernatürliche "visio Dei", für die Erhebung des Menschen zur Teilnahme am inneren Leben Gottes. Diese kann der Mensch von Natur aus weder erdenken noch erreichen. Sie übersteigt das "desiderium naturale" grundsätzlich.

Zur Gehorsamsbereitschaft alles Geschaffenen seinem Schöpfer gegenüber, die selbstverständlich auch beim Menschen gegeben ist, kommt beim Menschen als einer rationalen Kreatur noch die Ausrichtung des Geistes auf das Sein schlechthin hinzu, worin das "desiderium naturale in visionem Dei" eingeschlossen ist. Es geht hier um den unbegrenzten Dynamismus des menschlichen Geistes. Dieser ist der konkrete Ausgangspunkt der Begnadigung des Menschen.

Wenn wir sehen, dass der Ansatzpunkt der Gnade nicht allgemein die potentia oboedientialis des Geistes, sondern auch dessen unbegrenzter Dynamismus ist, so rücken damit Natur und Gnade enger zusammen, trifft die Gnade nicht mehr auf eine rein passive Verfasstheit. [Die Natur wird auf die Gnade hin ausgerichtet verstanden, ohne sie freilich zu fordern. Zuordnung und Hingerichtetsein bedeuten nicht eine Vermischung. Aus der Fähigkeit des Menschen, erhoben zu werden, folgt nicht ein Anrecht auf seine faktische Erhebung. Die Gnade hebt somit

---

[180]Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 111 f.

das natürliche Streben nicht auf, sondern erfüllt es, und zwar über alle Erwartungen hinaus. Man kann sagen, dass das "naturale desiderium" schon irgendwie der Gnade entgegen strebt, wenngleich sie diese nicht aus sich erreichen kann. Wäre das der Fall, so wäre sie nicht mehr ungeschuldet, damit nicht mehr Gnade. Aus dem "naturale desiderium in visionem Dei" darf nicht ein Anspruch auf die Begnadigung, die Erhebung des Menschen zur Kommunikation mit Gott, abgeleitet werden. Die Erhebung des menschlichen Geistes zur Teilnahme am Leben Gottes ist nämlich nicht ein "debitum naturae". Aber andererseits wird durch eine solche Erhebung die Natur nicht zerstört. Sie setzt diese vielmehr voraus und vervollkommnet sie über deren Bereich hinaus. Die Natur wird so als auf die Gnade hin ausgerichtet verstanden, ohne dass sie diese fordern kann. Mit dem Vorhandensein der Gehorsamsfähigkeit gegenüber Gott und mit dem Ansatz für eine mögliche Begnadigung des Menschen in seiner Geistnatur ist ihm indessen genauso wenig ein Anrecht auf die tatsächliche Erhebung gegeben, wie er als ein Leidensfähiger ja auch nicht alle Leiden, die zu erleben er fähig ist und die er erleben muss.

So wird deutlich, dass die Gnade die Natur voraussetzt, sie bei der Erfüllung ihres natürlichen Strebens aber nicht aufhebt, sondern erfüllt, und zwar über ihre Ansprüche und Erwartungen hinaus. Das "naturale desiderium in visionem Dei" oder einfacher gesagt, das naturhafte Sehnen nach der Erfassung der letzten Gründe unseres welthaften Daseins wird in der Antwort der Offenbarung nicht ausgeschaltet oder übergangen oder gar zerstört, sondern überboten. Die Gnade bringt somit eine alles naturhafte Sehnen des Menschen übersteigende Vollendung.

i) Die nähere Bestimmung von Natur und Gnade in der theologischen Diskussion der neueren Zeit.

α) Kastentheologie/Stockwerk-Denken.

Wenn nun die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade seit den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Theologen in besonderer Weise beschäftigt[181], so wollen sie

[181]Vgl. vor allem Karl Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 222 ff; ders. Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 210 ff; Bernhard Stöckle, "Gratia supponit naturam". Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts (Stud. Ans. XXXXIX), Freiburg/Rom 1962, 10 ff; Michael Schmaus, Katholische Dogmatik II/1, München [6]1962, 128 ff; Johannes Flury, Um die Redlichkeit des Glaubens, Freiburg/Schweiz 1979, 247

den sogenannten Extrinsezismus, die Stockwerk- oder Kastentheologie der Neuscholastik überwinden, gewiss ein legitimes Anliegen.

Man stellte nämlich fest, dass bisher die Gnade zu sehr ohne Beziehung zur Natur bestimmt worden sei. Man sprach von einem extrinsezistischen Verständnis des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade oder vom Stockwerk-Denken. Was bedeutet der Vorwurf des Extrinsezismus oder des Stockwerkdenkens näherhin? Stockwerk-Denken, das bedeutet, dass die Gnade auf der Natur aufgebaut wird, ohne dass eine innere Verbindung bestünde. Wenn auf das Erdgeschoss, als Natur verstanden, die Gnade aufgebaut wird, so ist nicht einmal durch eine Treppe angedeutet, dass hier ein erstes Stockwerk besteht. Der natürliche Mensch im Erdgeschoss weiß von dem ersten Stock und seinem Vorhandensein nur durch die Verkündigung der Kirche[182]. In der Kritik am Extrinsezismus stellte man fest, die nachtridentinische bzw. neuscholastische Theologie habe sich in der Anti-Stellung gegen den Bajanismus und den Jansenismus zu einer Art Stockwerk- oder Kastentheologie entwickelt. Sie habe den Anknüpfungspunkt der Gnade in der Natur minimalisiert, um deren Ungeschuldetsein nicht zu gefährden.

Im Bajanismus und im Jansenismus geht es also um zwei Spielarten des Supranaturalismus, der die Ungeschuldetheit der Gnade in Frage stellt.

Bajus (+ 1589) geht im 16. Jahrhundert davon aus, dass zur Natur auch die "dona praeternaturalia" gehören. Er versteht die "natura elevata" als Natur, beachtet also nicht die Erhebung des Menschen zur Gotteskindschaft in der Urstandsgnade. Nach Bajus musste der Urstand dem Menschen von Gott gegeben werden, damit der Mensch nicht unglücklich erschaffen werde. Er ist so-mit kein gnadenhaftes Geschenk für ihn.

Ähnlich ist für Jansenius (Cornelius Jansenius + 1639) die Erschaffung des Menschen als reine Natur, also ohne Gnade, eine Unmöglichkeit und gegen die Lehre des Augustinus (+ 430)[183].

---

ff.

[182] Johannes Flury, Um die Redlichkeit des Glaubens, Fribourg 1979, 247 f.

[183] Vgl. dazu Art. Bajanismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I, Freiburg 1957, 1196-1198; Art. Jansenius I, in: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. V, Freiburg 1960, 869.

Wenn man in gewisser Weise dem neuscholastischen Denken mit Recht das Stockwerk-Denken, den Extrinsezismus oder die Kastentheologie in dem Verhältnis von Natur und Gnade vorgeworfen hat, so trifft dieser Vorwurf jedoch nicht die genuine Scholastik. Die Neuscholastik ist das, was Rahner die Schultheologie nennt, die sich im 19. Jahrhundert, speziell als die Theologie der römischen Ordenshochschulen, einen besonderen Einfluss in der Kirche verschafft hat. Man wollte hier wieder an die Scholastik anknüpfen, erreichte damit aber, von einigen Ausnahmen abgesehen, kaum deren Höhe.

Wiederholt hat Karl Rahner den Vorwurf des Extrinsezismus gegenüber der Schultheologie erhoben. Werde die Beziehung von Natur und Gnade so beziehungslos gesehen, so könne man im Menschen kein Interesse für die Gnade wecken. Man könne den Menschen nicht für den Überbau interessieren, wenn im Unterbau nichts auf ihn hindeute, wenn es da nicht einmal eine Treppe gebe. Wenn die Gnade nicht im unmittelbaren Vollzug des geistigen Daseins des Menschen vorhanden sei, also da, wo er selber sei, so könne man ihm nicht klar machen, wieso er der Gnade bedürfe. Wenn die Gnade den Menschen nicht da treffe, wo er in seinem konkreten Existieren wirklich sei, wenn es keine innere Beziehung zwischen Natur und Gnade gebe, so bliebe diese nur gedankliche Spekulation[184].

Man sagt, in einer solchen Kastentheologie werde die Natur von der Gnade nur deshalb vorausgesetzt, weil die Gnade etwas Hinzukommendes sei, das eben etwas Vorhandenes voraussetze, um hinzukommen zu können. Nicht aber würden hier die positiven Ansätze für die Begnadigung als inhaltliche Voraussetzung mit angesetzt, etwa das "desiderium naturale in visionem Dei".

β) Aktive Potenz.

Das ist nun das Anliegen der neueren Theologie. So betont Henri de Lubac [185], das Verlangen des Menschen nach Gott, das "naturale desiderium" müsse als ein - wenn auch unwirksames - so doch absolutes und nicht bloß bedingtes Verlangen nach der übernatürlichen Gottesschau

---

[184]Karl Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 248-250.

[185]Henri de Lubac, Surnaturel, Paris 1946 (^{2}1991), 484.

verstanden werden. Als ein bedingtes, das hieße: nur unter der Voraussetzung der Erschaffung zur ewigen Seligkeit[186].

Er sagt, der Mensch sei in seiner Geistigkeit für den sich gnadenhaft schenkenden Gott so offen wie das Schloss für den Schlüssel. Dieses Verlangen bedürfe aber nicht notwendigerweise der Erfüllung. Es wird näherhin beschrieben als bereits vor jeder Bewusstseinshandlung vorhandene entelechische Dynamik auf das absolute Du (Gottes) hin[187].

Rahner und seine Schule sehen dann diese Offenheit des menschlichen Geistes im Anschluss an Maréchal bereits in der Ausrichtung des menschlichen Geistes auf das Seiende schlechthin, in der Finalisierung des menschlichen Geistes auf das Seiende. Wir sprachen bereits davon im Zusammenhang mit dem transzendental-anthropologischen Ansatz. Hier ist es dann konsequenterweise die Aufgabe des Gottesbeweises, das reflexe Bewusstsein über Gott zu vermitteln, mit dem der Mensch immer schon in seiner geistigen Existenz zu tun habe, sofern Gott das Sein des Seienden ist.

Man betont, jedes endliche Seiende, das dem erkennenden Menschen begegne, erfülle zwar diese naturhafte Finalisierung, aber zugleich weise sie als unvollständige Finalisierung immer über sich hinaus. Somit wird der Mensch wesenhaft an seine Geschichte verwiesen, und er muss Ausschau halten nach der wirklichen Offenbarung Gottes, der ihm aufgrund der Erkenntnismetaphysik als der wesentlich Unbekannte erscheint[188]. In dieser Sicht will der Gottesbeweis "letztlich nicht eine Kenntnis vermitteln, in der einfach ein bisher schlechthin unbekannter und darum auch gleichgültiger Gegenstand von außen an den Menschen herangebracht wird, sondern das reflexe Selbstbewusstsein darüber vermitteln, dass der Mensch immer und unausweichlich

---

[186]Vgl. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles lib. III, cc. 37-52, besonders c. 48.

[187]Bernhard Stöckle, "Gratia supponit naturam". Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts (Stud. Ans. XXXXI-X, Freiburg/Rom 1962, 256.

[188]Karl Rahner, Hörer des Wortes, [2]1963, 28.

in seiner geistigen Existenz mit Gott zu tun hat"[189].] Die Anlage des menschlichen Geistes auf Gott hin, die dem Menschen im Unterschied zu anderen Kreaturen in besonderer Weise zu eigen ist, wird nicht als eine passive, sondern als eine aktive Potenz gesehen. Sie muss als eine solche aber nicht realisiert werden, wie man dabei betont [(Stöckle spricht von einer "aktiven Dynamik des Beschenktwerdenwollens"[190]).] Somit entspricht die Gnadenordnung, die ihr Ziel in der unmittelbaren Begegnung des Menschen mit Gott hat, also in der "visio beatifica", als übernatürliche Begnadigung der innersten Richtung des Geistes und erfüllt so dessen tiefstes Sehnen.

γ) Faktische Aufnahme der Naturordnung in die Gnadenordnung.

Bei dem tatsächlich erschaffenen Menschen ist nun dieses naturhafte Sehnen nicht nur vom Wesen des geschaffenen Geistes als solchem bestimmt und geprägt, sondern, weil faktisch die Naturordnung schon immer in die Gnadenordnung aufgenommen ist, auch durch die geschichtliche Heilsordnung, in der der Mensch faktisch steht und zur Gottesschau berufen ist, also in der übernatürlichen Berufung behaftet. Ich betonte, dass es die "natura pura" faktisch nie gegeben hat. Gott hat die Heilsgeschichte von Anfang an verwirklicht und die übernatürliche Berufung zum Heil nicht rückgängig gemacht. Somit ist die Sehnsucht konkret immer schon mit der übernatürlichen Berufung behaftet, oder, wie Rahner es ausdrückt, die konkrete menschliche Person existiert in dem übernatürlichen Existential, in dem übernatürlichen Existenzmodus der Berufung zum Heil. Neben der übernatürlichen Berufung des Menschen versteht Rahner die Erbsündlichkeit des Menschen als ein weiteres Existential[191].

[Die konkrete menschliche Natur ist daher nicht die "menschliche Natur in sich" (natura pura), sondern die von den genannten Existentialien geprägte, tatsächlich erschaffene Natur.]

---

[189]Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Gottesbeweis, in: Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg [3]1963, 147.

[190]Bernhard Stöckle, "Gratia supponit naturam". Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts (Stud. Ans. XXXXI-X, Freiburg/Rom 1962, 243.

[191]Karl Rahner, Existential, Übernatürliches, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III, Frei-burg 1959, 1301.

[Nun setzt Rahner voraus, dass diese Existentialien erfahrbare Wirkungen im Menschen zur Folge haben, wenngleich diese Existentialien nicht die Möglichkeit geben, diese Wirkungen und Bestimmungen der faktischen menschlichen Natur scharf von dem abzugrenzen, was zur menschlichen Natur an sich gehört (natura pura). Sagen wir es noch einmal anders:] Das "desiderium" des Menschen "in visionem Dei" [sofern Gott der innerste Grund allen Daseins ist], ist in der konkreten Weltordnung also faktisch übernatürlich finalisiert. [Das ist aber eine Finalisierung, die sich sehr wohl innerhalb des endlichen Seienden betätigen kann, wie Rahner versichert.] So ist der Mensch nach Rahner auch in der totalen Weltverhaftetheit immer schon beim Absoluten, beim Unendlichen, [denn das Umgrenzte kann nur erkannt werden im Horizont des immer schon anwesenden Unbegrenzten, des Unbegreiflichen, des Unendlichen.] Von daher klärt sich dann auch die Frage des allgemeinen Heilswillens Gottes (1 Tim 2,4) und der Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Gott (Hebr 11,16). Denn so kann Rahner den Atheisten als anonymen Christen oder gar als Kryptokatholiken ansehen[192].

Er rechnet dann die radikale Verwiesenheit auf Gott so sehr zum Wesen des Menschen, dass es im Grunde keine Atheisten geben kann, "sondern nur solche, die bloß meinen, nicht an Gott zu glauben"[193]. [Allerdings betont auch Rahner, dass der empirische Atheismus nach der Schrift "nicht nur eine letztlich gefährliche Fehlinterpretation eines verborgenen Theismus"[194] ist. Das hat seine Relevanz im Hinblick auf das Missionsproblem.

Rahner ist nun allerdings bemüht, dass neben der anerschaffenen "Offenheit" für das Übernatürliche die Ungeschuldetheit der Erfüllung dieser Offenheit gewahrt wird. Dazu führt er personale Kategorien ein. Wenn er etwa darauf hinweist, dass Gott den Menschen so schafft, "dass er diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen" kann "und dass er sie gleichzeitig aufnehmen" kann und muss als das, was sie ist, "das ewig erstaunliche Wunder, das unerwartete, ungeschuldete Geschenk ... Was »ungeschuldet« bedeutet, wissen wir letztlich, wenn wir wissen, was personale

---

[192]Karl Rahner, Art. Atheismus III, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I, Freiburg 1957, 986-989; ders. Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie, Bd. VI, 545-554.

[193]Karl Rahner, Art. Atheismus III, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I, Freiburg 1957, 986.

[194]Ebd., 987.

Liebe ist, nicht umgekehrt"[195].]

j) Würdigung.

Zur Würdigung dieses Bemühens in der neueren Theologie ist Folgendes zu sagen: Das Verhältnis von Natur und Übernatürlichem oder das Verhältnis von Natur und Gnade muss gesehen werden als ein stets sich durchdringendes Verhältnis. Die Neuscholastik erlag in der Tat weithin der Versuchung einer sogenannten Stockwerk-Theologie, der Versuchung, das Verhältnis von Natur und Gnade extrinsezistisch zu sehen, das faktische Ineinander zu leugnen. Was wir begrifflich scharf voneinander trennen, ist im Vollzug des Lebens ein Ineinander. Die Gefahr, das Verhältnis von Natur und Gnade extrinsezistisch zu sehen, wird besonders leicht heraufbeschworen, wenn man den Begriff der Übernatur nicht vermeidet - die Gnade ist keine Substanz (!) - und wenn man die allgemeine Wirksamkeit der Gnade nicht berücksichtigt bzw. wenn man nicht den unbegrenzten Dynamismus der Geistnatur des Menschen als Ansatzpunkt der Gnade mit berücksichtigt. Faktisch gibt es die "natura pura" nicht, aber sie ist notwendig als Denkmöglichkeit.

Zur Kritik speziell an dem Rahnerschen Denkansatz ist auf Folgendes hinzuweisen: Es ist etwas wesentlich anderes, ob sich der menschliche Geist mit dem Seienden beschäftigt und dabei seine Aufmerksamkeit auf das geschöpfliche Sein richtet, oder ob er sich in Glaube, Hoffnung und Liebe auf Gott richtet, der ihn in seine innerste Lebensgemeinschaft aufgenommen hat. Begnadigung ist etwas anderes als das Zugehen des Menschen auf das Sein oder auf seine natürliche Beseligung. Thomas von Aquin weist darauf hin, dass ich, wenn ich einen Kommenden erkenne, damit noch nicht den Petrus erkenne, wenngleich es Petrus ist, der kommt[196]. Der Mensch, der allgemein auf seine Beseligung eingestellt bzw. angelegt ist oder auf den Seinshorizont, hat damit noch nicht Gott erkannt.

Die Begnadigung kann nicht einfach gleichgesetzt werden mit der Betätigung der menschlichen Eigenart durch den Menschen und mit seinem Zugehen auf das Sein oder auf seine Beseligung.

---

[195]Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln 1954, 336 f.

[196]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q.2, a.1 ad 1: "...sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus".

Begnadigung hat als Gemeinschaft mit dem dreipersönlichen Gott die theologischen Tugenden und die Rechtfertigung zur Voraussetzung und wirkt sich vor allem aus in Glaube, Hoffnung und Liebe.

Das Problem ist bei dem berechtigten Anliegen der Verknüpfung von Natur und Gnade stets die Ungeschuldetheit der Gnade, die auf jeden Fall gewahrt bleiben muss.

Dieses Problem lässt sich auch nicht damit bereinigen, dass man auf personale Termini ausweicht. Es ist zwar gut und legitim, die Kategorie der Personalität zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade heranzuziehen, aber dabei besteht die Gefahr, dass man hier die Gnade mehr in einer neuen Situation versteht, die von Gott für den Menschen geschaffen wird, als in einem neuen Sein. Das würde praktisch eine Annäherung an die protestantische Gnadenlehre bedeuten.

[Sehr instruktiv für die Position Rahners ist vor allem der Aufsatz : Natur und Gnade, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 222 ff.]

2. Die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung.

Es geht uns in diesem Kapitel um den Gegenstand der Offenbarung, material und formal. Als solchen bezeichneten wir die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung.

Eine Theologie der Glaubwürdigkeit der Offenbarung muss, in groben Zügen wenigstens, aufzeigen, worum es in dieser Offenbarung geht. Die Offenbarung meint die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung. Was übernatürlich meint, wissen wir nun, nämlich “indebitum” und “superadditum”. Das war der erste Schritt unserer Überlegungen dieses Kapitels, die, wie angekündigt, in drei Schritten erfolgen sollen. Der zweite Schritt will nun einen Überblick über den Inhalt der Offenbarung geben bzw. diesen auf die kleinstmögliche Formel bringen. Wir sagten, es geht um die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung. Wenn wir noch als kontrastierenden Hintergrund die Naturordnung hinzunehmen, so haben wir die drei Stichworte, die

nun Gegenstand unserer Überlegungen sein müssen.

a) Naturordnung - Heilsordnung - Erlösungsordnung.

Als von Gott geschaffenes vernunftbegabtes Wesen ist der Mensch notwendig von Gott abhängig und auf ihn hingeordnet. Diese Abhängigkeit muss er als geistiges Wesen erkennen und bejahen. Als solches erkennt er Gott ja bereits aus dem Geschaffenen als Urheber und Ziel. Ebenso erkennt er aus dem Geschaffenen die grundlegenden ethischen Gesetze (vgl. Röm 1 und 2). Weil dieses Verhältnis des Menschen zu Gott und diese Möglichkeiten und Pflichten ihm gegenüber bereits mit der Natur des Menschen gegeben sind, deswegen sprechen wir hier von de Naturordnung, theologisch von der Schöpfungsordnung. Das daraus resultierende Verhältnis zu Gott, dem auctor et finis ordinis naturalis ist bildhaft am besten mit dem Verhältnis des Knechtes zu seinem Herrn zu umschreiben. Dieses Verhältnis resultiert also aus dem Geschaffensein des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens und der sich daraus ergebenden Abhängigkeit.

Über diese natürlich gegebenen Möglichkeiten hinaus hat Gott den Menschen zur Teilnahme an seinem innersten göttlichen Leben berufen. Das II. Vaticanum nennt als Grund dafür die Güte und Weisheit Gottes (Dei Verbum, Art. 2). Durch diese Erhebung wurden freilich die natürlichen Gegebenheiten nicht zerstört oder aufgehoben. In dieser gnadenhaften Berufung steht nun der Mensch zu Gott nicht mehr im Verhältnis eines Knechtes zu seinem Herrn, sondern im Verhältnis des Kindes zu seinem Vater. Der Knecht ist zum Sohn geworden. Röm 8,15 heißt es: “Ihr habt doch nicht den Geist von Sklaven erhalten, dass ihr euch wieder fürchten müsstet, sondern den Geist von anerkennten Kindern, in welchem wir rufen: ‘Abba, Vater’”, oder Joh 15,15: “Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe”.

Entspricht das Verhältnis Knecht - Herr der Natur- oder Schöpfungsordnung, so entspricht das Verhältnis Kind - Vater der Heilsordnung, die ihr Ziel in der Anschauung Gottes hat, in der Gott sich dem Geschöpf unverhüllt, klar und offen schenkt. 1 Joh 3,2: [”... jetzt sind wir Kinder Gottes. Es ist noch nicht in Erscheinung getreten, was wir sein werden; wir wissen aber, wenn

er in Erscheinung tritt, so werden wir ihm ähnlich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist".] Diese Heilsordnung wurde jedoch schon am Anfang der Menschheit durchkreuzt. In ihrem Stammvater hat sich die Menschheit grundlegend gegen Gott bzw. gegen die von Gott geschenkte übernatürliche Bestimmung aufgelehnt. Deshalb verlor sie die übernatürliche Ausstattung. Damit ging aber nicht die übernatürliche Bestimmung verloren.

Der Widerstreit zwischen der übernatürlichen Ausstattung und der übernatürlichen Bestimmung des Menschen ist das eigentliche Wesen der Schuld, die der Menschheit anhaftet, der Urschuld oder der Ursünde.

Vielsagend nennt die Theologie die übernatürliche Ausstattung die iustitia originalis, die Ursünde oder Urschuld das peccatum originale. Letztere lässt sich damit bestimmen als das schuldhafte Fehlen der richtigen Verfassung, der "absentia iustitiae debitae".

Das schuldhafte Fehlen der Ursprungsgerechtigkeit haftet der Menschennatur an. Es handelt sich hier um ein peccatum naturae, nicht um ein peccatum personae. Die Ursprungsgerechtigkeit, die iustitia originalis, wird in der Taufe restituiert.

Da Gottes bleibende Fürsorge nach der Ursünde weiterging, wurde die Heilsgeschichte zur Erlösungsgeschichte. Dabei ging Gott in einer stufenweisen Selbstoffenbarung in die Geschichte der Menschheit ein. Der Ort dieser Selbstoffenbarung wurde seit Abraham das Volk Israel, und sie hat ihren Höhepunkt in Jesus von Nazareth gefunden. Somit kam zu der ursprünglich intendierten Lebensgemeinschaft, die Gott dem Menschen angeboten hatte, zu der ursprünglichen Heilsordnung, noch die Erlösungsordnung hinzu, wodurch Gott seine ursprünglichen Pläne dennoch verwirklichen wollte. Die Heilsordnung wurde zur Erlösungsordnung. Diese Heils- und Erlösungsordnung nun - die Väter sprechen im Anschluss an Eph 3,9 von der oikonomia salutis - stellt sich dar als ein Kosmos von staunenswerten übernatürlichen Wirklichkeiten, die für den Menschen zugleich sein Heil wirken, sofern er sie gläubig annimmt bzw. sich dem offenbarenden Gott nicht verschließt. Zunächst völkisch begrenzt, stehen die Heilsgüter Gottes seit Jesus von Nazareth, seit dem Neuen Bund, der ganzen Menschheit zur Verfügung.

b) Heilsgeschichte der Menschheit und Heilsgeschichte des Einzelnen.

Gegenstand der Heilsfürsorge Gottes ist die Menschheit als ganze wie auch der einzelne Mensch als einmalige unverwechselbare Person. Demnach müssen wir unterscheiden eine Heilsgeschichte der Menschheit und eine Heilsgeschichte des einzelnen. Beides muss gesehen werden. Die Heilsgeschichte der Menschheit ist auf den jüngsten Tag hin ausgerichtet (Mk 13,26: "Da werden sie den Menschensohn auf den Wolken kommen sehen ..."), die Heilsgeschichte des einzelnen auf den persönlichen Tod (Lk 16,22: "Der Arme starb und wurde von den Engeln in Abrahams Schoß getragen"; Lk 23,42: "Dann sagte er: Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst"; Lk 23,46: "Jesus rief mit lauter Stimme: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Nach diesen Worten verschied er"; Apg 7,59; Joh 14,3; Phil 1,23; Kor 5,1 ff; 2 Tim 4,18). Die Heilsgeschichte des Einzelnen ist eingefügt in die Heilsgeschichte der Menschheit.

c) Die Erlösungsordnung und der allgemeine Heilswille Gottes.

Wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes sind auch jene nicht davon ausgeschlossen, die noch keine aktuelle Kenntnis Jesu Christi haben 1 Tim 2,4: "Er (Gott) will, dass alle Menschen gerettet werden"; 2 Petr 3,9: "Nicht dass der Herr seine Verheißungen hinauszögerte, wie einige meinen und von »säumen« reden, sondern er läßt seine Langmut gegen euch walten, da nach seinem Willen niemand verloren gehen soll, sondern alle zur Besinnung heimkehren sollen"). Die Formen, in denen diese Teilnahme zu denken ist, sind uns allerdings nicht bekannt. Nach Hebr 11,6 lautet die Grundordnung: "Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen, denn der, der sich Gott naht, muss glauben, dass er ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird".

Aus dem Gesagten folgt nun, dass die Naturordnung niemals ohne die Heilsordnung existiert hat. Der status naturae purae war also schon immer, war von Anfang an, in den status naturae elevatae aufgenommen.

d) Chancen einer Vernunftreligion.

Wollte nun jemand nur entsprechend der Naturordnung leben, die Heils- und Erlösungsordnung somit nicht beachten oder übergehen, so wäre das eine Auflehnung gegen die von Gott faktisch gewollte Ordnung. Das würde geschehen, wenn der Mensch sein religiöses Verhältnis zu Gott

nur aus den Kräften der menschlichen Natur gestalten wollte, wie das etwa in der Vernunftreligion der Aufklärung der Fall ist. Eine Vernunftreligion auf der Basis der Naturordnung könnte daher nur bona fide bzw. in Unkenntnis der wahren Möglichkeiten des Menschen legitim sein, das heißt ohne Schuld praktiziert werden.

e) Die Heils- und Erlösungsordnung als Begegnung von Personen.

In der Heils- und Erlösungsordnung und somit in der gesamten Offenbarung geht es um die personale Gemeinschaft von Gott und Mensch. Das ist zu betonen gegenüber einem intellektuellen Missverständnis der Offenbarung, als ob es primär um Mitteilung von Wahrheiten und Erkenntnissen gehe (vgl. auch Dei Verbum, Art. 2). Es geht also in der Heils- und Erlösungsordnung um die Begegnung von Personen (Kommunikation). Im Dienste dieser personalen Begegnung stehen die geoffenbarten Realitäten. Angesichts des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Mensch setzt diese Begegnung die gnadenhafte Erhebung des Menschen voraus und muss sie als "mysterium stricte dictum" verstanden werden.

Von der Gnade gilt - wir sprachen bereits darüber bei der Definition dessen, was wir unter übernatürlich zu verstehen haben -, dass sie die Natur nicht zerstört, sondern unterstützt, erhebt und vervollkommnet (gratia non destruit naturam, sed supponit eam, elevat eam et perficit eam).

In der gnadenhaften Erhebung des Menschen geht es um die Erhebung seiner Geistnatur oder seiner Person, ohne dass sie aufhört, das zu sein, was sie ist. Sie bleibt, was sie ist. Die Gnade ist ja akzidentiell. Die Geistnatur bzw. die Person zeichnet sich ja dadurch aus, dass sie über ihre Natur verfügt, dass sie sui compos ist. Diese ihre Eigenart bleibt bestehen. Damit auch die Möglichkeit des Sich-Verweigerns.

Das gibt es nicht innerhalb der apersonalen Schöpfung. Diese verfügt nicht über ihre Natur. Über sie wird vielmehr durch die Naturgesetze, durch den Menschen und letztlich durch Gott verfügt.

Die Gnade setzt die konkrete Person, das konkrete Individuum, den geschichtlich einmaligen und sich geschichtlich verwirklichenden Menschen voraus, also nicht eine abstrakte, sondern

eine konkrete Person, die der Stellungnahme und der Antwort fähig ist, das heißt: die ganze menschliche Geschichte ist mit hineingenommen in den gnadenhaften Dialog des Menschen mit Gott.

Biblisch wird diese Erhebung der menschlichen Person als Erfülltwerden mit dem Heiligen Geist dargestellt, wodurch der Knecht zum Sohn wird (hier ist an Röm 8,14 f zu erinnern: "Die sich vom Geiste Gottes leiten lassen, die sind Kinder Gottes. Ihr habt doch nicht den Geist von Sklaven erhalten, dass ihr euch wieder fürchten müsstet, sondern den Geist von anerkannten Kindern, in welchem wir rufen: Abba, Vater!").

Diese die menschliche Person vervollkommnende Erhebung ist für sie ein Akzidenz. Das heißt, die Kräfte der menschlichen Natur bleiben menschliche Kräfte, sie werden aber in ihren Tätigkeiten als Erkenntnis und Wille zur vollkommensten Form entbunden, in Anbetung, vertrauendem Glauben und in Liebe. [Wir dürfen nicht vergessen, dass die Gnade die Natur nicht zerstört. Daher trägt beispielsweise die Frömmigkeit eines Kindes kindliche Züge, sieht die Frömmigkeit eines einfachen Menschen anders aus als die Frömmigkeit eines gebildeten Menschen, hat die Frömmigkeit eines Mannes eine andere Gestalt als die Frömmigkeit einer Frau. Die Gnade darf man sich also nicht irgendwie mirakelhaft vorstellen.]

f) Die individuelle und geschichtliche menschliche Natur als Vollzugs- und Ausdrucksform der Heils- und Erlösungsordnung (Inkarnationsprinzip).

Die Heils- und Erlösungsordnung Gottes setzt nicht nur die individuelle menschliche Natur als Vollzugs- und Ausdrucksform voraus, sondern auch die spezifische geschichtliche Situation der Person, die persona in natura historica existens. Daher hat die Frömmigkeit des Mittelalters etwa eine andere Färbung als jene der Neuzeit.

Gott tritt in den Lebensraum des Menschen dadurch, dass er selbst als Mensch unter der Vermittlung von Menschen bzw. von innerweltlichen Vorgängen in die Welt eintritt. Das Göttliche erscheint in und durch das Menschliche, ohne dass dabei das Göttliche in das Menschliche verwandelt wird. Würde das Göttliche in das Menschliche verwandelt, so kämen wir zu einer Art von Pantheismus. Es geht hier um das, was wir das Inkarnationsprinzip nennen.

g) Mittelbare Begegnung Gottes mit dem Menschen auch in der Offenbarung.

Das Göttliche bleibt aber transempirisch und geht eine mehr oder weniger enge Verbindung mit dem Menschlichen ein, das heißt praktisch: die übernatürlichen Akte und die Begnadigung sind nicht als solche, als übernatürliche Akte, menschlich erfahrbar. Erfahren werden sie als menschliche Akte. Seinshaft, ontisch, sind sie von Gott veranlasst, sie bedeuten inhaltlich Teilnahme am innersten Leben Gottes, aber das ist nicht erfahrbar, sondern nur dem Glauben zugänglich. Die Gnade darf man sich nicht irgendwie mirakelhaft vorstellen. Man kann mit ihr nicht experimentieren. Erfahren kann ich sie, aber nur im Glauben. Nicht werde ich jedoch durch die Erfahrung der Gnade zum Glauben geführt. Was wir erfahren, ist immer nur welthaft, wenn wir dabei auch unter Umständen an die Grenze dieser Welthaftigkeit kommen. Die Gnade selbst ist nicht erfahrbar. Erfahrbar sind nur die menschlichen Akte, die der Gläubige freilich auf die Gnade zurückführt, und zwar nicht ohne Grund. Aber der Gläubige erfährt nur die menschliche Seite dieser Akte. Die rationalistische Versuchung, den Glauben durch Erkennen zu ersetzen, das Jenseitige erfahren zu wollen, war zu allen Zeiten virulent. Gewiss kann Gott dem Menschen entgegenkommen durch Wunder oder gar Erscheinungen, aber auch hier geschieht die Kommunikation Gottes mit dem Menschen mittelbar. So wird der Glaube erleichtert, aber nicht überflüssig.

Müssen wir uns auch das Verhältnis von Natur und Gnade so eng wie möglich vorstellen, auch in den freien Akten des Menschen, so dürfen wir doch nicht übersehen, dass die Natur durch die Gnade nicht zerstört wird. “Gratia non destruit naturam, sed ...”. Somit hängen die Heils- und Erlösungsordnung und die Naturordnung ganz eng zusammen. Die Heilsordnung hebt dabei aber nicht die Bedingungen der raumzeitlichen Welt auf.

Anders ausgedrückt: Gott begegnet uns in unserer Welt nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Der Kontakt mit Gott wird immer durch irgendetwas Kreatürliches vermittelt. Das hat bereits Benedikt XII. in seiner Konstitution “Benedictus Deus” vom 29. Januar 1336 festgestellt, wenn er erklärt, dass sich die Selbstoffenbarung Gottes in statu gloriae von jener in statu viae dadurch unterscheidet, dass sie sich “nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente” vollzieht, sondern “divina essentia immediante se unde clare et aperte eis ostendenti”. Das heißt: Dadurch unterscheidet sich der “status gloriae” von dem “status viatoris”, dass in ihm die Kommunika-

tion mit Gott unmittelbar geschieht, “ohne Vermittlung eines Geschöpfes, das dabei irgendwie Ge-genstand der Schau wäre” (DS 1000), während auf Erden die Kommunikation stets durch die Vermittlung irgendeiner Geschöpflichkeit erfolgt, “mediante creatura in ratione obiecti visi se habente”, durch Vermittlung eines Geschöpfes, das dabei der unmittelbare Gegenstand der Schau ist.

Was uns erfahrungsgemäß begegnet, das ist immer nur unsere Welt. Bei den gnadenhaften Akten und Vorgängen erfahren wir immer nur die uns zugekehrte menschliche Seite. Das Göttliche bleibt stets transempirisch. Die Heils- und Erlösungsordnung, die engstens mit der Naturordnung zusammenhängt, hebt die Bedingungen unserer menschlichen Welt nicht auf.

h) Das Wie der Kommunikation Gottes mit dem Menschen.

Dann ergibt sich die Frage, worin denn die Kommunikation Gottes mit dem Menschen besteht. Formal oder äußerlich gesehen besteht sie in bestimmten Akten, die Gott als Ausdruck dieser Kommunikation bestimmt hat, oder anders ausgedrückt: in einem Leben, wie Gott es will. Es handelt sich hier um Erkenntnis- und Willensakte, die sich im menschlichen Wesenszentrum abspielen, also um Akte, die von personalen Kategorien her zu verstehen sind, die von einer ethischen Stellungnahme oder Entscheidung getragen sind. Diese Akte und Lebensäußerungen müssen aber wegen des unendlichen Abstandes zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer gnadenhaft erhoben werden, damit sie Gott erreichen und auch die gnadenhafte Kommunikation Gottes mit dem Menschen ausdrücken können. Eine Kurzfassung des Ausdrucks dieser Kommunikation Gottes mit dem Menschen ist uns etwa 1 Kor 13 gegeben, wo von Glaube, Hoffnung und Liebe die Rede ist, oder Mk 12,34, wo von dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe die Rede ist, denn wer dieses Gebot beachtet, ist, wie es da heißt, “nicht weit von der Königsherrschaft Gottes entfernt”. Die formale Gestalt der Kommunikation erfolgt also in Taten bzw. in Haltungen, wie sie die Offenbarung Gottes vorlegt.

i) Ihr konkreter Inhalt.

Wie diese Kommunikation, die also äußerlich in bestimmten intellektuellen und ethischen Akten sich vollzieht, nun inhaltlich aussieht, das ist unserem natürlichen Erkennen verschlossen, weil das in Gott, in seinem innersten Wesen und in seinem Willen gründet. Hier stoßen wir auf

den Begriff des Mysteriums. Das natürliche Erkenntnisvermögen kann die übernatürlichen Wirklichkeiten nicht erreichen. Die Heils- und Erlösungsordnung ist für uns geheimnishaft, weil sie unserem natürlichen Erkenntnisvermögen verborgen ist. Sofern wir die übernatürlichen Tatsachen und Wirklichkeiten in ihrer uns zugewandten Form als ungewöhnliche Vorgänge erfahren, können wir an diesen ungewöhnlichen Vorgängen noch nicht die innere Wirklichkeit erkennen, die sie anzeigen. Dazu bedarf es des deutenden Wortes. Zum Beispiel konnten die Zeitgenossen Jesu von Nazareth sein innerstes Geheimnis nicht an seiner äußeren Gestalt oder an seinem Wirken ablesen. Das konnte nur vermittels des deutenden Wortes geschehen.

Nicht anders ist es ja im natürlichen Bereich; wenn jemand persönlich keinen erkenntnismäßigen Zugang zu Vorgängen oder Dingen hat, so kann man ihm diesen Zugang vermitteln durch das Wort. Man erklärt ihm: Es ist so und so, dann weiß er es, vorausgesetzt, dass er dem ihn Belehrenden Glauben schenkt. Die übernatürlichen Heilstatsachen und Wirklichkeiten können uns daher nur vermittelt werden mit Hilfe des Wortes, durch Belehrung. Hier können wir nicht Gewissheit erhalten durch Eigeneinsicht, nicht durch eigene Anschauung oder Erfahrung, sondern durch den Glauben an das diese Wirklichkeiten vermittelnde Wort der Offenbarung. Das entscheidende Medium ist hier also das Wort. “Der Glaube kommt vom Hören”. Berücksichtigen wir das nicht, so wird der übernatürliche Offenbarungsglaube hinfällig. Dann wird daraus Philosophie oder Weltanschauung oder wie immer man das bezeichnen soll. Es gibt hier intellektuelle und erfahrungsmäßige Momente, aber sie sind stets sekundär. Der Inhalt der Heils- und Erlösungstatsachen ist unserem natürlichen Erkennen also verschlossen. Zu ihnen gibt es den Zugang nur durch den Glauben, nicht durch eigene Einsicht.

j) Die Problematik der Gewinnung der Gewissheit über die Heils- und Erlösungstatsachen.

Wie aber kann der Mensch Gewissheit darüber erlangen, dass es sich hier tatsächlich um Gottes Wort handelt, dass Gott tatsächlich hier dem Menschen Offenbarung vermittelt und Glauben von ihm fordert? Abgesehen von dem Fall, dass einer durch eine besondere gnadenhafte Erleuchtung Gewissheit über dieses Faktum erhält, muss es auf natürlichem Wege, durch das naturgegebene Erkennen erreichbar sein. Ist also der Inhalt der Offenbarung nicht dem natürli-

chen Erkennen des Menschen zugänglich, so muss es doch die Tatsache der Offenbarung sein, damit er Gewissheit darüber erhält, dass er hier nicht menschlicher Täuschung erliegt, sondern dass Gott selber ihm hier begegnet. Mit anderen Worten: die Offenbarungspredigt muss von besonderen Umständen begleitet sein, an denen man erkennen kann, dass hier wirklich Gott spricht. Es müssen mit ihr Glaubwürdigkeitskriterien verbunden sein, die geeignet sind, zum Glauben zu bewegen. Diese werden später noch in einem eigenen Abschnitt zu behandeln sein.

Ist diese Tatsache der Offenbarung gewiss, so kann man verantwortlich oder redlich der Offenbarung Glauben schenken, auch wenn man ihre Geheimnisse innerlich nicht versteht bzw. wenn man zu ihrem Inhalt keinen erkennenden Zugang hat.

[In der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der göttlichen Autorität der Offenbarung kann der Mensch dieses Wort annehmen, das heißt als wahr anerkennen und bejahen. In diesem Offenbarungswort erhält er Aufschluss darüber, worin Gottes Kommunikation mit dem Menschen in dieser Naturordnung besteht. Das nun ist der Inhalt der Heiligen Schrift[197].]

3. Die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung als Geheimordnung.

Damit kommen wir zum dritten Teil dieses Kapitels. Wir hatten den Begriff des Übernatürlichen bestimmt und die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung bzw. die (übernatürliche) Kommunikation Gottes mit dem Menschen als den allgemeinen Inhalt der Offenbarung beschrieben. Wir sagten, dass sie inhaltlich nur dem Glauben zugänglich ist, das heißt vermittelt durch das Wort. Aber auch dann bleibt sie unserem Erkennen letztlich verborgen. Die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung ist also in ihrem tiefsten Wesen als Geheimnisordnung zu verstehen. Es geht hier um übernatürliche Geheimnisse oder Mysterien.

a) Der Begriff "Mysterium", seine Etymologie und seine Verwendung im Neuen Testament.

Dem griechischen Substantiv μυστήριον liegt das Verbum μύειν (=verschließen) zugrunde. Es

[197]Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 119-128.

wird in diesem Sinne verwandt im Zusammenhang mit Augen, Mund und Wunden. Was verschlossen ist, das ist verborgen. In der Antike bezeichnet man als Mysterium die religiösen Geheimlehren und die kultischen Darstellungen des Schicksals der Heilsgottheiten. So gab es die Eleusis-Mysterien, die Isis-Mysterien, die Mithras-Mysterien usw.

b) Der Begriff in der Geschichte des Glaubens.

Anders verwendet das Neue Testamentdiesen Begriff. An den meisten Stellen bezieht es sich auf den von Urzeit her verborgenen, in der Fülle der Zeit aber offenbarten Ratschluss Gottes, durch Jesus Christus das Heil der Menschen zu wirken. Gemeint ist hier also zunächst das Christusgeheimnis. Die Synoptiker verwenden den Begriff nur im Zusammenhang mit der Basileia Gottes (Mk 4,11; par Mt 13,11; Lk 8,10), die ja im Christusgeheimnis kulminiert. Paulus weiß sich in der Verkündigungstätigkeit als Verwalter der Mysterien Gottes (1 Kor 4,1). Ein μυστήριον ist für Paulus auch die teilweise und vorübergehende Verstockung Israels, die die Einbringung der Fülle der Heiden zur Folge hat (Röm 11,25 f) sowie die Verwandlung der Überlebenden bei der Parusie (1 Kor 15,51). Nach 1 Kor 14,2 redet der Zungenredner Mysterien, die nur ihn erbauen können, nicht aber die Gemeinde. Nach 1 Kor 13,2 ist dem Apostel die Liebe wichtiger als die Erkenntnis aller Mysterien.

In Eph 5,32 ist die Rede von dem Geheimnis der Verbindung Christi mit seiner Kirche, die in der christlichen Ehe einen sinnenhaftten Ausdruck finden oder finden soll. In 2 Thess 2,7 f ist von dem “Mysterium des Frevels”, das in der Offenbarung “des Menschen der Bosheit” seinen Höhepunkt erfahren wird, die Rede.

An all diesen Stellen - und es wären noch weitere Stellen namhaft zu machen - bezeichnet unser Begriff Geheimnisse Gottes, die irgendwie in Beziehung stehen zu dem entscheidenden Heilsgeheimnis, zum Christusgeheimnis. Dabei hat er immer eschatologischen Charakter, steht er in näherer oder entfernter Beziehung zur eschatologischen Vollendung durch die Parusie Jesu.

Eine besondere Stellung nimmt das Christusgeheimnis im Epheser- und Kolosserbrief ein. Es umfasst den göttlichen Heilsratschluss, der in Christus zur Offenbarung und zur Durchführung gekommen ist. In den Pastoralbriefen begegnet uns der Begriff nur 1 Tim 3,19.16. Die Kom-

mentare sprechen an diesen Stellen von einem formelhaften Gebrauch des Ausdrucks und sagen, dass hier einfach der Glaube als das von Gott geschenkte Geheimnis, das Christusgeheimnis, gemeint ist. In der Apokalypse meint μυστήριον den verborgenen Sinn der in den Visionen geschauten Bilder und Gestallten (Offb 1,20; 17,5.7), der dem Seher durch den himmlischen Christus oder den Offenbarungsengel offenbart wird. Durch diese Offenbarung der Geheimnisse, also die Deutung der Zeitereignisse als Geheimnisse, die in Beziehung zu dem sich vollendenden eschatologischen Christusgeheimnis stehen, soll das Vertrauen auf Christus bei den Gläubigen sowie die Bereitschaft, für ihn Zeugnis zu geben, gestärkt werden. Offb 10,7 wird der den Propheten verkündete Plan, nach dem Gott die Menschheitsgeschichte einem grandiosen Ende entgegenführt, das μυστήριον Gottes genannt.

In diesem Verständnis übernahmen auch die Kirchenväter den Begriff μυστήριον, der bei ihnen eine große Rolle spielte, besonders bei Origenes (+ 254), Gregor von Nyssa (+ 394) und Johannes Chrysostomus (+ 407). Das gilt prinzipiell auch von Clemens von Alexandrien (+ 215), wenngleich dieser die Vielfalt der hellenistischen Bedeutungen zur Verdeutlichung christlicher Wahrheiten, speziell der Heilstaten Christi, unbefangener aufgreift. Bei ihm liegt der Ton teils auf der verhüllenden Form, teils auf der verhüllten Wirklichkeit] Bei Origenes wird dieser Begriff geradezu zu einem Schlüsselbegriff; für ihn ist alle Heilsgeschichte μυστήριον. Diese Theologie des μυστήριον erhielt eine wegweisende Bedeutung für die Zukunft. Hier ist vor allem zu erinnern an Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus. Teilweise wird μυστήριον in der Väterzeit synonym mit dem lateinischen Lehnwort sacramentum verwandt, das bereits seit Cicero (+ 43 v. Chr.) als solches bekannt war, teilweise wird μυστήριον mehr für die Offenbarungswahrheit und sacramentum mehr im kultisch-konkreten Sinn verwendet. Also μυστήριον meinte mehr die Realität, sacramentum mehr den Vollzug und die heilshafte Zuwendung dieser Wirklichkeit. Aber bald schon werden diese Nuancen nicht mehr beachtet. Bei Augustinus und Leo dem Großen gibt es keinen Unterschied mehr zwischen diesen beiden Begriffen. Immer aber steht dabei die Tatdimension der Offenbarung mehr im Vordergrund als die abstrakte Aussage.

Später differenzieren sich dann wieder die beiden Begriffe mysterium und sacramentum. Nun übernimmt der Terminus sacramentum wieder den konkret-kultischen Sinn und mysterium den

statischen, das heißt als mysterium bezeichnet man dann die Offenbarungswahrheit bzw. die Offenbarungsrealität, die durch das Wort beschrieben wird. Nur für die Eucharistiefeier bleibt der Begriff mysterium, nicht ausschließlich, aber vorwiegend.

In der Allegorese des Mittelalters wird nicht immer die kraftvolle Mitte von Mysterium gewahrt, während die große Theologie der Scholastik, speziell bei Thomas, noch die Weite des Begriffes hat mit dem Schwerpunkt auf der Heilstat Christi bzw. seine Heilstaten, und im kultischen Bereich ist dann die Eucharistie das Mysterium schlechthin[198].

c) Formale Einteilung der Mysterien.

α) Natürliche und übernatürliche Geheimnisse.

Wir verstehen heute unter Geheimnis oder Mysterium "eine verborgene, aber sehr wissenswerte Wahrheit bzw. die ihr zugrundeliegende Tatsache"[199]. Dabei geht es nicht nur um Wahrheiten des übernatürlichen Bereiches, sondern ebenso auch um Wahrheiten des natürlichen Bereiches.

Zunächst ein Wort zu den natürlichen Geheimnissen: Im Bereich unserer Erfahrung und Erkenntnis gibt es Wirklichkeiten, deren Existenz wir zwar erkennen können, die uns aber in ihrem innersten Wesen verborgen bleiben. Das kann faktisch oder wesensmäßig der Fall sein; wesensmäßig, das heißt etwa aufgrund der Struktur unserer menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Faktische Geheimnisse sind solche, deren Geheimnishaftigkeit dadurch bedingt ist, dass wir uns noch nicht näher mit ihnen befasst haben oder dass unsere individuellen intellektuellen Fähigkeiten allzu sehr begrenzt sind. Bei den faktischen Geheimnissen ist jedenfalls die grundsätzliche Erkenntnisfähigkeit oder Durchschaubarkeit gegeben. Solche begegnen uns in bestimmten mathematischen oder technischen Zusammenhängen. Wesensmäßig ist aber die Geheimnishaftigkeit begründet bei einer Fülle von philosophischen Fragen, die sich auf die letzten

---

[198]Vgl.Burkhard Neunheuser, Art. Mysterium, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg 1962, 727-730; Gerhard Richter, Art. Geheimnis I, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. II, München 1962 (dtv), 69-74; Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 129.

[199]Vgl. Burkhard Neunheuser, Art. Mysterium, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg 1962, 727-730; Gerhard Richter, Art. Geheimnis I, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. II, München 1962 (dtv), 69-74; Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 129.

Zusammenhänge der geschaffenen Wirklichkeit beziehen, wie zum Beispiel die Probleme des Lebens, der Erkenntnis, der Materie, dann das Wesen Gottes und seiner Eigenschaften in ihrem Verhältnis zueinander. Wesensmäßig ist die Geheimnishaftigkeit für uns aber auch hinsichtlich der Gedankeninhalte der Mitmenschen. In all diesen Fällen handelt es sich um Geheimnisse im Bereich der Natur. Wir sprechen von mysteria naturalia.

Bei den natürlichen Geheimnissen ist uns stets deren Inhalt, aber nicht ihre Faktizität unbekannt. Wir wissen immer um ihre Existenz. Das ist anders bei den übernatürlichen Geheimnissen. Sie überragen unsere Erkenntnis stets hinsichtlich ihrer Existenz, und zwar entweder nur im Hinblick auf ihre Existenz oder im Hinblick auf ihre Existenz und Inhaltlichkeit. Die Geheimnisse des übernatürlichen Bereiches überragen unsere Erfahrung und unsere Erkenntnis entweder nur hinsichtlich ihrer Faktizität, also hinsichtlich der Verborgenheit ihrer Existenz, oder sowohl hinsichtlich ihrer Faktizität als auch hinsichtlich ihrer Inhaltlichkeit. Können wir also die Geheimnisse der natürlichen Ordnung hinsichtlich ihrer Existenz mit unseren natürlichen Sinnes- und Geisteskräften erkennen, so ist das nicht möglich bei den Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung, bei den mysteria supernaturalia. Wir können von ihrer Existenz nur durch die Offenbarung erfahren. Aber auch diese Mysterien oder Geheimnisse sind nicht in sich unerkennbar, sondern nur für uns (inintellegibilia quoad nos).

β) Übernatürliche Geheimnisse im weiteren und im engeren Sinne.

Die übernatürlichen Mysterien, die uns nur in ihrer Existenz unerkennbar sind, nennen wir Mysterien im weiteren Sinne (mysteria late dicta), die Mysterien, die uns aber in ihrer Existenz und in ihrem Wesen unerkennbar sind, nennen wir Mysterien im engeren Sinne, eigentliche Mysterien (mysteria stricte dicta). Im Falle der Mysterien im weiteren Sinne ist ihre Unerkennbarkeit nicht in ihrem Wesen begründet, sondern in ihrer Abhängigkeit vom Willensentschluss Gottes. Als Beispiele sind hier zu nennen etwa das faktische Weltende als solches oder die Leitung der Kirche durch ein sichtbares Oberhaupt. Der Inhalt dieser Mysterien ist uns durchaus nicht unerkennbar, und zwar auf natürliche Weise. Hier ist allgemein zu erinnern an das Eintreten von Ereignissen, deren Kenntnis Gott sich vorbehalten hat, wie das auch zum Beispiel bei der Stunde unseres Todes oder bei der Zahl der Auserwählten der Fall ist. Hier ist uns also in allen Fällen der Sachverhalt als solcher nicht unbegreiflich, wenn uns einmal diese Geheimnisse

mitgeteilt sind. Bei den Mysterien im weiteren Sinne bereitet uns also der Inhalt erkenntnismäßig keinerlei Schwierigkeit, wenn wir nur über deren Existenz in Kenntnis gesetzt sind.

Demgegenüber sind die übernatürlichen Geheimnisse im engeren Sinne, die absoluten Geheimniswahrheiten (mysteria stricte dicta) sowohl hinsichtlich ihrer Tatsächlichkeit wie auch hinsichtlich ihres innersten Wesens für den menschlichen Geist dunkel und unbegreiflich. Sie übersteigen so sehr das natürliche Erkenntnisvermögen, dass weder ihre tatsächliche Geltung noch ihre innere Möglichkeit, weder ihr Dass noch ihr Wie und Warum von dem geschöpflichen Intellekt erfasst werden können. Auch nach geschehener Offenbarung bleiben sie dunkel und unbegreiflich. Auch nachdem sie uns geoffenbart sind, bleiben sie uns in ihrem innersten Wesen verschlossen. Hier ist zu erinnern an das innertrinitarische Leben Gottes, an das Geheimnis der Begnadigung und das Leben der Gnade, an die beseligende Gottesschau und vor allem an das Geheimnis der Inkarnation des Sohnes Gottes.

Auch diese Geheimnisse sind nicht in sich unerkennbar. In sich unerkennbar ist nur das Nichts. Alles Seiende ist intelligibel gemäß dem scholastischen Axiom: ens et verum convertuntur. Das hängt letztlich mit dem Schöpfungsgedanken zusammen. Wären die mysteria supernaturalia nicht intelligibel, so würden sie nicht existieren. Insofern hat der Rationalismus recht, wenn er erklärt, dass nichts existiert, was nicht zu erkennen ist, dass alles Sein vernünftig ist. Das ist sicher richtig. Falsch wird es aber, wenn man es allein auf die menschliche Vernunft bezieht.

Man kann die Erkenntnis des Menschen nicht mit der Wahrheitserkenntnis schlechthin gleichsetzen. Was der Mensch nicht erkennen kann, ist damit nicht schon unerkennbar.

Wenn die übernatürlichen Mysterien die Kräfte des menschlichen Intellektes überragen, so bedeutet das, dass man sie nicht beweisen oder aufweisen kann. Man kann sie also weder auf unmittelbare evidente Wahrheiten noch auf die sinnliche Erfahrung zurückführen. Zum Beispiel kann ich das Geheimnis der Inkarnation nicht erkennen, ohne dass es mir kundgemacht wird durch die Offenbarung. Ich kann sie aber auch nach erfolgter Offenbarung nicht beweisen oder aufweisen mit Hilfe der Logik, erst recht nicht erfahrungsmäßig oder inhaltlich verstehen. Das ist eine Auffassung, die vom Semirationalismus des 19. Jahrhunderts vertreten wurde [der

davon ausging, dass der Mensch nach erfolgter Offenbarung zum Verständnis dieser Mysterien kommen könnte]. Bedeutende Vertreter dieser Auffassung waren Anton Günther († 1863), Jakob Frohschammer (+ 1893) und Georg Hermes (+ 1831).

Dass Jesus Gottes Sohn ist und wie er es ist, ist von daher gesehen nicht aufzuzeigen. Rational aufzeigen kann ich nur, dass angesichts der Gestalt Jesu alle menschlichen und natürlichen Kategorien versagen, dass seine Außerordentlichkeit und Rätselhaftigkeit mich auf Gott hinweist bzw. es rational vertretbar macht, seinen Anspruch zu akzeptieren und seinem Wort Glauben zu schenken. Nicht erkennen kann ich aber damit die innere Wirklichkeit dieses Geheimnisses oder sein Warum.

Die übernatürlichen Geheimnisse gehören der transzendenten Ordnung an und sind daher transempirisch. Sie sind nicht unserer sichtbaren und erkennbaren Welt zugänglich und daher auch nicht unserem Experiment. Die übernatürlichen Mysterien sind nicht einmal durch den Erweis der Absurdität des Gegenteils zu beweisen, eine Beweismethode, die uns sonst des öfteren weiterhilft. Auch das ist hier nicht möglich, weil sie einer anderen Erkenntnisordnung angehören.

Deshalb, wegen ihres transzendenten Charakters, weil sie aus dem unendlichen Wesen Gottes hervorgehen, deshalb können die übernatürlichen Geheimnisse im eigentlichen Sinn auch in ihrer Tiefe niemals von einem geschaffenen oder schaffbaren Intellekt gänzlich begriffen werden, auch nicht in der visio beatifica. Die Scholastik würde sagen, sie können durch den geschaffenen Intellekt nicht comprehensive, sondern nach erfolgter Offenbarung nur apprehensive erkannt werden. Comprehensive kann der geschaffene Intellekt jeweils nur das erkennen, was einer Seinsordnung angehört, die niedriger ist als die seine. Komprehensiv heißt “umfassend”, “erschöpfend”. Statt von “apprehensive” und “comprehensive” spricht die Scholastik auch von “totum” und “totaliter” oder von “extensive” und “intensive”.

Das heißt aber nicht, dass die Geheimnisse im eigentlichen Sinne oder im engeren Sinne im gegenwärtigen Zustand für uns völlig unerkennbar wären, denn dann hätte es keinen Sinn, dass sie uns geoffenbart würden. Dann wären sie reine Wortgebilde. Erkennbar sind sie für uns,

sofern sie durch ihre Verbindung mit dem Geschöpflichen eine sichtbare Seite haben, und vor allem sind sie für uns per analogiam erkennbar, analog, das heißt durch Entsprechung zu dem, was auf natürliche Weise erkannt werden kann. So etwa die in dem Tugendleben sich darstellende gnadenhafte Verbundenheit mit Gott, das Inkarnationsgeheimnis, das sich in den menschlichen Worten und Taten Jesu auswirkte, die Gnadenvermittlung durch die äußeren Zeichen der Sakramente oder das Trinitätsgeheimnis, sofern wir von Vater, Sohn und Geist sprechen und so einen gewissen Einblick in das Trinitätsgeheimnis gewinnen. Damit sind aber diese Inhalte für uns nicht in sich erkennbar, sondern nur in ihrer dem Menschen zugewandten Seite bzw. in ihrer Ähnlichkeit mit für uns erfahrbaren Realitäten. Die Geheimnisse im eigentlichen Sinne sind also für uns nicht völlig unerkennbar. Das I. Vaticanum erklärt: "Wenn aber die vom Glauben erleuchtete Vernunft eifrig, fromm und lauter forscht, erlangt sie mit Gottes Gnade einigermaßen eine Einsicht in die Geheimnisse, und zwar eine überaus fruchtbare, sowohl aus der Entsprechung (analogia) zu dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, wie aus dem Zusammenhang der Geheimnisse untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen. Niemals jedoch wird sie die Wahrheiten des Glaubens völlig durchschauen können nach Art der Wahrheiten, die den ihr eigenen Erkenntnisgegenstand ausmachen. Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer Natur nach so den geschaffenen Verstand, dass sie auch nach ihrer Übergabe durch die Offenbarung und auch nach ihrer Annahme im Glauben doch durch den Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam vom Dunkel umhüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben »fern vom Herrn pilgern. Denn wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen« (2 Kor 5,6 f)" (DS 3016; NR 43).

γ) Absolut notwendige und relativ notwendige Geheimnisse.

Da die Mysterien nun nach Gottes Willen dem Heil des Menschen dienen sollen, andererseits aber für den Menschen mit Hilfe seiner natürlichen Kräfte unerreichbar sind, müssen sie notwendig geoffenbart werden, notwendig, vorausgesetzt, dass sie entsprechend der Bestimmung Gottes das Heil des Menschen sind. Was nicht erkannt wird, das kann auch nicht gewollt werden. Im Hinblick auf die tatsächliche Offenbarung kann man nun Wahrheiten unterscheiden, deren Offenbarung absolut notwendig ist, und solche, deren Offenbarung relativ notwendig ist.

Relativ notwendig ist die Offenbarung auf das Heil bezüglicher Wahrheiten, die zwar der

menschlichen Vernunft nicht an sich unzugänglich sind, aber faktisch nur sehr schwer erreicht werden können. Nach dem I. Vaticanum erfolgt sie deshalb, damit "dasjenige, was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich zugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Sicherheit und ohne irgendeine Beimischung von Irrtum erkannt werden kann" (DS 3005; NR 33).

Thomas von Aquin sagt von diesen Wahrheiten, dass sie nur "von wenigen, nach langer Zeit und untermischt mit Irrtum" (a paucis, post longum tempus et cum admixtione errorum) erkannt werden[200]. Hier ist an die Existenz Gottes zu denken, an die wichtigsten Eigenschaften Gottes und die übrigen Fragen der sogenannten praeambula fidei, wie die Erschaffung der Welt, die Unsterblichkeit der Seele, Wahrheiten, die zwar mit der natürlichen Vernunft erkannt werden können, aber darüber hinaus durch die Offenbarung übernatürlich gewiss werden können.

Demgemäß erklärt das I. Vaticanum einerseits, dass Gott mit dem natürlichen Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit zu erkennen sei (DS 3004.3026), andererseits, dass die Kirche glaubt und bekennt, dass es einen Gott gebe ("Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ...", DS 300). Die übernatürliche Offenbarung der Existenz Gottes bestätigt die natürliche Gotteserkenntnis und bewirkt eben, dass Gott leicht, mit fester Gewissheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann (DS 3005).

Theologiegeschichtlich ist vielleicht interessant, dass man sich in der Scholastik darüber Gedanen gemacht hat, ob ein und dieselbe Person das Dasein Gottes zugleich wissen und glauben könne. Diese Frage wird von mehreren Theologen der Scholastik (Alexander von Hales (+ 1245), Bonaventura (+ 1274), Albertus Magnus (+ 1280) sowie auch neueren Theologen (Suarez (+ 1617) bejaht mit der Begründung, dass ja jeweils das Formalobjekt verschieden sei. Einmal sei das Formalobjekt die natürliche Einsicht, dann die göttliche Offenbarung, und weil beide Haltungen verschiedenen Seinsordnungen angehörten, die Erkenntnis der Natur, der Glaube der Gnade. Thomas von Aquin hingegen ist anderer Meinung, wenn er in der Summa erklärt, es sei unmöglich, dass dieselbe Wahrheit von derselben Person gewußt und geglaubt werde

---

[200]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q.1, a.1.

("impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum", Sth II/II q.1, a.5). Seine Begründung ist die, dass die mit dem Wissen verbundene klare Einsicht in die Wahrheit nicht zusammen mit dem Dunkel des Glaubens bestehen kann. Wohl aber hält er es für möglich, dass dieselbe Wahrheit von einer Person gewußt, von einer anderen aber geglaubt werde. Der eine erkennt das Dasein Gottes, der andere glaubt es. Der eine weiß um die Existenz Gottes aufgrund des Glaubens, der andere aufgrund des Wissens. Ebenso hält er es für möglich, dass ein und derselbe Mensch ein natürliches Wissen vom Dasein Gottes als des Urhebers der natürlichen Ordnung und einen übernatürlichen Glauben hat, sofern er der Urheber der übernatürlichen Ordnung ist, denn der übernatürliche Glaube schließt Wahrheiten ein, die im natürlichen Wissen nicht enthalten sind. Thomas rekurriert hier also auf die Verschiedenheit nicht des Formalobjektes, sondern des Materialobjektes[201].

Absolut notwendig ist die Offenbarung bei den übernatürlichen Mysterien, also bei jenen Mysterien, die wir nannten mysteria late dicta und mysteria stricte dicta. Vorausgesetzt, dass Gott den Menschen zu diesem Heil berufen wollte, zu dem er ihn berufen hat, ist die Offenbarung dieser Geheimnisse, die also alles menschliche Begreifen überragen, absolut notwendig. Andernfalls könnte der Mensch ja das Heil, zu dem er berufen ist, nicht erkennen. Was aber nicht erkannt wird, kann nicht gewollt werden gemäß dem alten scholastischen Axiom: nihil volitum nisi praecognitum. Erst die übernatürlichen Wahrheiten eröffnen dem Menschen Zugang zur Heils- und Erlösungsordnung[202].

d) Der Wert uneinsichtiger Mysterien.

Von den übernatürlichen Geheimnissen im strikten Sinne erkennen wir ein wenig, nicht alles. Dieses Wenige ist aber der Grund, weshalb es einen Sinn hat, dass sie uns geoffenbart werden. Daher kann man nicht sagen, die Offenbarung von Geheimnissen, die in ihrem inneren Wesen von uns nicht begriffen werden könnten, sei wertlos.

Die Fragwürdigkeit einer solchen Behauptung wird schon deutlich, wenn wir bedenken, dass

---

[201]Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II, q.1, a.7.

[202]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 129-132; Albert Lang, Fundamentaltheologie I, München 1967, 89-91.

wir bereits im natürlichen Bereich sehr viele Dinge wissen, die wir weder erfahren noch durchforscht haben und, vor allem, die uns uneinsichtig bleiben werden, die wir also nie in ihrem innersten Wesen durchschauen können, die aber dennoch nicht für uns wertlos sind. Wenn ich etwa die Geheimnisse einer Maschine auch nicht durchschaue, so kann ich sie dennoch nutzen und ihre Hilfe in Anspruch nehmen. Ich muss nur wissen, wie ich sie zu bedienen habe. Außerdem wird durch mein Nichtkennen ihres innersten Wesens und ihrer inneren Zusammenhänge die Gewissheit über dieses Wesen und dieser inneren Zusammenhänge in keiner Weise in Frage gestellt.

So wie uns natürliche Geheimnisse nicht belasten, sondern sehr wohl eine Hilfe sein können, so auch übernatürliche Geheimnisse. Freilich wären diese Geheimnisse für uns wertlos, wenn wir nichts von ihnen verstehen würden, wenn sie nur in unverständlichen Worten bestünden. Aber eben das ist ja nicht der Fall. Es handelt sich bei ihnen nicht um reine Wortgebilde. Sie sind uns wenigstens per analogiam begreiflich oder auch in ihrer uns zugewandten Seite, wie wir sagten. Was gemeint ist, ist uns also schon präsent bei diesen Geheimniswahrheiten, wenngleich die Einsicht in deren innerstes Wesen uns versperrt bleibt. Somit können sie doch für uns eine geistige Bereicherung sein. Etwa in dem Geheimnis von der Menschwerdung Gottes oder in dem Geheimnis von der Trinität gibt es nicht nur Dunkelheit für uns. Diese Dunkelheit zu lichten, das intelligibile an dem credibile aufzuweisen, das ist unter anderem die Aufgabe der theologischen Disziplin der Dogmatik. So wird durch die Lehre über die Trinität beispielsweise die Erkenntnis Gottes sehr vertieft und bereichert[203].

Sehr schön charakterisiert Günter Bornkamm das Mysterium als einen Einbruch einer himmlischen Wirklichkeit in den Bereich des alten Äons[204].

---

[203] Albert Lang, Fundamentaltheologie I, München 1967, 91-93.

[204] Günter Bornkamm, Art. mysterion, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. IV, 809 f.

VII. DIE OFFENBARUNG IHREM BEGRIFF UND IHREM WESEN NACH.

1. Offenbarung und Theologie.

Die Offenbarung ist das Fundament des christlichen Daseins. Daher ist der Offenbarungsbegriff grundlegend für die Theologie. Christentum und Kirche verdanken der Offenbarung ihre Existenz. Die Offenbarung geht nicht aus den natürlichen Denkbemühungen des Menschen hervor, sondern aus dem freien Tun des persönlichen Gottes.

Die Theologie hat die Offenbarung zur Voraussetzung. Jede Wissenschaft hat ihre Voraussetzungen. Diese sind bei der Theologie die geoffenbarten Wahrheiten. In der Summa Theologiae heißt es bei Thomas von Aquin: "Unde sicut musica credit principia sibi tradita arithmetico, ita sacra doctrina credit principia revelata a Deo"[205]. Thomas erklärt: "Principia huius doctrinae per revelationem habentur"[206]. Er definiert die Theologie ihrem Wesen nach als "doctrina secundum revelationem divinam"[207]. Ihr Gegenstand ist Gott, sofern er sich geoffenbart hat[208]. Darum setzt die katholische Theologie den Glauben voraus, und zwar als die Antwort auf die Offenbarung, wie sie in der Kirche verkündet wird. Allen theologischen Fragen liegt die Offenbarung zugrunde, weshalb sich die katholische Theologie auch als Glaubenswissenschaft versteht, sie ist damit nicht eine irgendwie geartete Reflexion über Gott und die Welt, sie hat vielmehr ein eindeutiges Objekt. Das zu betonen ist nicht unwichtig, weil heute vielfach aus der Theologie eine Art Philosophie oder neutestamentliche Literaturwissenschaft wird. Wenn man sich mehr oder weniger tiefsinnig seine Gedanken über die letzten Fragen, die die Menschheit bewegen, macht, dann macht man aus der Theologie eine Philosophie. Oder wenn man Exegese treibt ohne den Glauben der Kirche, dann wird aus der Theologie neutestamentliche Literaturwissenschaft. Theologie ist also Offenbarungs- oder Glaubenswissenschaft.

Die Offenbarung umfasst die Gottesoffenbarung des Alten und des Neuen Bundes und gipfelt in der Gottesoffenbarung in Jesus von Nazareth. Sie ist enthalten in der Schrift und in der

---

[205]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q.1, a.2

[206]Ebd., a.8 ad 2.

[207]Ebd., a.1.

[208]Ebd., a.5 ad 2 und a. 7.

Überlieferung der Kirche. Diese beiden Quellen, Schrift und Überlieferung, eigentlich handelt es sich hier um Fundorte, sind recht verstanden nur ein Zeugnis, sofern sie dasselbe bezeugen. Man kann es auch so sagen: Die Offenbarung begegnet uns materialiter im Alten Testament und im Neuen Testament, formaliter in der Überlieferung. Eine Aufgabe der Theologie ist es dann, die Offenbarung zu systematisieren, die andere, sie denkerisch zu durchdringen gemäß dem anselmischen Grundsatz: "fides quaerens intellectum".

Weil Gott nicht ein Teil dieser Welt ist, sondern der wesenhaft Ferne und Verborgene, weil er der Transzendente ist und weil seine Existenz und sein Wesen vom Geheimnis bestimmt ist, deswegen muss er dem Menschen, wenn dieser etwas Genaueres über ihn aussagen will, als der Verborgene offenbar werden. Dieses Bewusstsein und die daraus resultierende Sehnsucht scheinen dem Menschen angeboren zu sein. Denn Offenbarung ist ein Begriff, der spezifisch religiöser Natur ist. Irgendwie gehört der Anspruch, Offenbarung zu sein, zu jeder Religion, die den Anspruch erhebt, nicht menschliches Machwerk zu sein.

Vom Biblischen her denken wir bei Offenbarung zunächst spontan an einen Spruch Gottes in unsere Welt hinein (n'um Jahwe) gegebenenfalls durch beauftragte Boten, durch Propheten. Aber die Bibel legt keinen einheitlichen Offenbarungsbegriff vor. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass sie durchaus kein einheitliches Buch ist. Zudem reflektiert sie nicht über "Offenbarung", sie berichtet vielmehr von neuen Offenbarungen. Die Vielseitigkeit des biblischen Offenbarungsverständnisses setzt sich fort in den verschiedenen theologischen Richtungen und Schulen in der Geschichte der Kirche. Ganz allgemein läßt sich hier sagen: Offenbarung ist ein dialogischer Vorgang. Daher ist in der Offenbarung immer der mitgemeint, dem etwas mitgeteilt wird. Die Offenbarung will letztlich Antwort geben auf das Fragen und Suchen des Menschen nach dem Sinn seines Daseins und nach dem Sinn der Welt.

Die Bedeutung der Offenbarung für das Christentum stellt René Latourelle in seinem Buch "Théologie de la révélation" (Brügge 1963) heraus, wenn er sagt: "La révélation ou la parole de Dieu à l'humanité est la première réalité chrétienne: le premier fait, le premier mystère, la première catégorie. [Tout l'économie du salut, dans l'ordre de la connaissance repose sur ce mystère de l'automanifestation de Dieu dans une confidence d'amour. La révélation est le

mystère primordial, celui qui nous communique tous les autres, car elle est la manifestation du dessein de salut que Dieu méditait de toute éternité et qu'il a réalisé en Jésus Christ ...] La révélation est l'événement décisif et premier du christianisme ..."[209]

2. Offenbarung als Problem.

Viele stehen heute dem Phänomen der Offenbarung verständnislos oder gar ablehnend gegenüber. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes ist für sie schon schwer vollziehbar. Die ihnen am ehesten konveniente Gottesvorstellung ist jene des Pantheismus. Ist aber schon die persönliche Gottesvorstellung für sie ein Ärgernis, so erst recht ein persönlicher Gott, der sich offenbart. Das erklärt man als mythisch, märchenhaft, als fiktiv. Die meisten Chancen hat noch jene Gottesvorstellung, die Gott nicht als eine Person, sondern als ein Es betrachtet; ein Es aber kann sich nicht offenbaren.

Es kommt hinzu - vielleicht ist es auch eine Folge des verschwommenen Gottesbildes -, dass man an die Stelle der Offenbarung die persönliche Erfahrung, das sinnliche Erleben oder die rationale Erkenntnis setzen möchte. Solche Tendenzen begegnen uns auch im aktualistischen Offenbarungsbegriff, der im Protestantismus und zum Teil auch bei uns vertreten wird, in dem alle religiösen Aktivitäten letztlich als Offenbarung verstanden werden.

Nicht nur ein verschwommenes Gottesbild und die Vorliebe für Erfahrung und Erkenntnis sind ein Grund für die Ablehnung von Offenbarung im strikten Sinn. Hier spielt auch das Autonomiestreben eine große Rolle. Man möchte nicht von außen etwas an sich herantragen lassen, passiv etwas von Gott empfangen, sondern aktiv erkennen und erfahren.

Kennzeichnend für die Problematik, die mit dem Anspruch einer "Offenbarung von außen" und der Erwartung von "Erkenntnis und Erfahrung" auch bei Christen gegeben ist, ist die Gott-ist-tot-Theologie. Die Gott-ist-tot-Theologie bezeichnet bekanntlich jedes Sprechen über Gott als sinnlos, weil die Existenz Gottes ja nicht "nachweisbar" sei, weil sie nicht in den Bereich kontrollierbarer Erfahrung fällt. Daher verlegt sie sich resignierend auf die Begegnung mit Gott

---

[209] René Latourelle, Théologie de la révélation, Brügge 1963, 9.

im Mitmenschen. Ein solches Denken ist letztlich von den modernen Naturwissenschaften und speziell ihrer praktischen Anwendung in der Technik her geprägt. Dadurch wurde der Blick des Menschen auf die naturale Wirklichkeit verengt, die dann zur Wirklichkeit schlechthin geworden ist.

Diese skeptische Sicht der übernatürlichen Wirklichkeit erfährt eine Bestärkung durch die kritische Distanz der Philosophie gegenüber der Metaphysik seit Immanuel Kant.

Neben der rationalen Erkenntnis gewinnt die Kategorie der Erfahrung mehr und mehr an Bedeutung. Der Begriff "Erfahrung" ist zu einem Modebegriff geworden, der alle Rekorde schlägt. Im theologischen Bereich berücksichtigt man dabei nicht, dass Glaubenserfahrung den Glauben bzw. die Annahme der Offenbarung bereits voraussetzt und streng genommen eigentlich nicht möglich ist, weil das Transzendente in der Immanenz nicht erfahren werden kann. Erfahrung ist ja in unserem Verständnis das unmittelbare Erfassen einer vorgegebenen Wirklichkeit oder von vorgegebenem Wirklichen, also das unmittelbare Innewerden von Wirklichkeit. Ersetzt man Offenbarung durch persönliche Erfahrung, so wird im Grunde die Erfahrung der modernen Welt an die Stelle der Offenbarung gesetzt, bzw. es entsteht so eine naturalistische Religion, eine Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Gewiss gibt es im menschlichen Leben Erfahrungen, die man ob ihres rätselhaften Charakters als Hindeutung auf die Transzendenz verstehen kann, in denen vor allem der gläubige Mensch die übernatürliche Wirklichkeit am Werke sieht. Aber streng genommen handelt es sich hier nur um einen Reflex der übernatürlichen Wirklichkeit bzw. des Handelns Gottes, weil Gott uns nur mittelbar in dieser Welt begegnen kann.

Die Kategorie der Erfahrung gewinnt heute - das spricht wiederum für eine gewisse Abwendung des modernen Menschen von der übernatürlichen Religion - mehr und mehr an Bedeutung bis hinein in die Religionsbücher der Schulen. Sie tritt weithin an die Stelle des Glaubens. Dabei wird leicht übersehen, dass die übernatürlichen Realitäten von ihrem Wesen her nicht natürlich erfahrbar sind. Es kann sich hier höchstens um Erfahrungen handeln, die der Mensch ob ihrer Ungewöhnlichkeit im Glauben deutet, aber diese Deutung ist eben eine Frage des Glaubens (DS 3015).

Offenbarung ist also nicht rationale Erkenntnis oder Erfahrung. Das erschwert auf der einen Seite den Zugang zu ihr. Auf der anderen Seite meint sie nicht Aktivität des Menschen, sondern Aktivität Gottes. Nicht der Mensch greift nach Gott, sondern Gott greift nach dem Menschen. Die Initiative geht von Gott aus. Er ist der Handelnde. Das ist gegen das Autonomiestreben des Menschen, der selber, wenn überhaupt, die Brücke zu Gott bauen möchte.

3. Etymologische und semasiologische Anmerkungen.

a) Offenbaren - ἀποκαλύπτειν - revelare.

Der Terminus "Offenbarung" hat in unserer Sprache eine gewisse Feierlichkeit und wird vorwiegend religiös gebraucht. Nach Auskunft des Dudens bedeutet Offenbarung "Kunde, die den Menschen über Gott, sein Dasein, Willen und Wirken und in einem ganz bestimmten Ausmaß über sein geheimes Wesen von eigens dazu Auserwählten in Mitteilungen, Weisungen und Belehrungen gegeben wird, welche die Grundlage jeder Religion bildet". Offenbaren heißt im Deutschen soviel wie nach oben bringen, eine Sache ans Licht tragen. "Offen" (althochdeutsch offan, altisländisch opinn) meint eigentlich oben liegend (vgl. unsere Präposition "auf"). Dem Wortteil "baren" liegt das althochdeutsche "beran" zugrunde, das lateinische "ferre" und das griechische "φέρειν", das soviel wie "tragen" bedeutet. Ähnlich ist die Vorstellung bei dem entsprechenden griechischen Wort für offenbaren "ἀποκαλύπτειν" sowie bei dem lateinischen "revelare". Beiden Begriffen liegt die Vorstellung zugrunde: "einen Schleier oder eine Hülle wegnehmen" (das griechische Wort "κάλυμνα" entspricht dem lateinischen "velum" und bedeutet soviel wie Schleier, Mantel, Decke, Hülle). Auch diese Vokabeln haben eine gewisse Feierlichkeit, nicht anders als das deutsche "offenbaren". Von "ἀποκαλύπτειν" und "revelare" sagt das ThWNT: Es umweht sie "etwas von dem ehrfurchtsvollen Schauer, mit dem kultische Akte als Äußerungen des Tremendum, zumal in der Antike, umgeben sind"[210]. Die Vokabel "ἀποκαλύπτειν" ist eine spezifisch religiöse, aber sie hat ihren eigentlichen Ort nicht in der griechischen religiösen Sprache, sondern in der LXX bzw. im Neuen Testament. Für eine Kundgebung der Gottheit gebrauchte die griechische religiöse Sprache durchweg nicht "ἀποκαλύπτειν", sondern "ἐπιδείκνυμι" , was soviel bedeutet wie auf etwas zeigen, aufzeigen,

---

[210]Vgl. Albrecht Oepke, Artikel kalypto, in Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. III, Stuttgart 1938, 565 f.

beweisen, oder "σημαίνειν", was soviel bedeutet wie zeigen. Die Griechen sehen die Kundmachung, auch die religiöse, nicht als Aufdeckung von etwas, das wesenhaft verborgen ist, sondern als Hinweis auf etwas, was man bisher nicht oder noch nicht gesehen oder gewußt hat. Für die ursprüngliche griechische Weltauffassung meint das Göttliche nichts anderes als die großen tragenden Mächte des den Menschen umgebenden und erfüllenden Weltseins. Die griechische Religion weiß daher von Offenbarungen, aber sie ist eigentlich nicht eine Offenbarungsreligion.

b) Die hebräischen Termini für "offenbaren" und ihre Wiedergabe in LXX und Vulgata.

Das hebräische Alte Testament hat verschiedene Vokabeln für offenbaren. Sie gehen zurück auf die drei Wurzeln jd', ngd, glh. Die Vorstellung der Enthüllung von etwas Verborgenem kommt am reinsten in der Wurzel glh zum Ausdruck. Hier ist an eine Enthüllung von etwas Verborgenem gedacht, wodurch dem Menschen von Gott ein Mitwissen an seinen Geheimnissen geschenkt wird (vgl. Dtn 29, 28: "Das noch Verborgene steht beim Herrn, unserem Gott, das Enthüllte aber gilt uns und unseren Kindern immerdar, damit wir alle Worte dieses Gesetzes erfüllen"). In der Vorstellung des Hebräers kann eine solche Offenbarung einmal erfolgen durch Aufdeckung des Organs des Menschen, des Auges oder des Ohres, zum anderen durch Aufdeckung der verborgenen Sache selbst. In der Regel wird das Verbum glh in diesem letzten Sinne gebraucht. Häufiger als glh begegnet uns jd'. Des öfteren ist es synonym mit glh. Es steht dabei vor allem in der Kausativform. Es bringt das Wesen aller Offenbarung zum Ausdruck, nämlich dass sich Jahwe zu erkennen gibt, und zwar durch sein Handeln in der Geschichte und mit den Menschen. Gegenstand und Mittel der Offenbarung ist also das Geschichtswalten Jahwes. Im Hifil wird das Verbum jd' dann aber nicht nur vom offenbarenden Gott, sondern auch vom Menschen gebraucht, der die empfangene Offenbarung weitergibt, also von der Offenbarungsvermittlung.

Am häufigsten, häufiger als glh und jd' kommt ngd vor. Es findet mehr als die beiden anderen Verben auch in der menschlichen Sphäre Verwendung. Seine Grundbedeutung ist "eine Sache hoch, deutlich vor jemanden hinstellen, vorbringen berichten, erzählen mitteilen". Immer handelt es sich um ein Wissen, das dem Empfänger verschlossen bliebe, wenn es ihm nicht von einem Eingeweihten geoffenbart würde. Auch ngd wird im Hifil wie jd' im Hifil für die Weiter-

verkündigung der Offenbarung durch den Menschen verwendet. Das Verbum ngd, das am häufigsten im Alten Testament Verwendung findet für Offenbarung, ist am wenigsten konturiert und bedeutet einfach "erzählen, mitteilen", und zwar nicht nur im religiösen Kontext. Aber es geht um ein Wissen, das verborgen bliebe, wenn es nicht von einem Eingeweihten mitgeteilt würde.

Die Septuaginta gibt "offenbaren", also die Verben der drei Wortstämme glh, ngd und jd' häufig mit "ἀποκαλύπτειν" wieder, aber nicht ausschließlich. Der Terminus "ἀποκαλύπτειν" ist nämlich im profanen Gebrauch selten. Ich wies bereits darauf hin. Es gibt da nur wenige theologische Fundstellen, die aber in die Spätzeit gehören. Auch im hellenistischen Judentum ist dieser Begriff außerhalb der Septuaginta nicht sehr häufig. Noch zentraler als in der Septuaginta ist sein Platz im Christentum im Neuen Testament. Möglicherweise hat "ἀποκαλύπτειν" von der griechischen Bibel her in späthellenistischen Mysterienreligionen und im Magiertum einen eigentlich theologischen Gehalt erhalten. So kann Hieronymus sagen: "Verbum quoque ipsum apokalypseos, id est revelationis, proprie Scripturarum est a nullo sapientium saeculi apud Graecos usurpatum"[211]. Wenn dieser Terminus auch nicht als eine originale Schöpfung der Bibel auszuweisen ist und Hieronymus sich in diesem Punkt wohl irrt, so hat er theologisch doch nicht ganz Unrecht, speziell auch im Hinblick auf den absoluten Offenbarungscharakter der biblischen Botschaft.

Wenn "ἀποκαλύπτειν" im griechischen Alten Testament auch im profanen Sinn vorkommt, wird dieses Verbum im Neuen Testament ausschließlich im religiösen Sinne verwandt.

In der Vulgata ist "ἀποκαλύπτειν" fast immer mit "revelare" und "ἀποκαλύψις" mit "revelatio" übersetzt. Entsprechende Ausdrücke der Septuaginta sind außer mit "revelare" bzw. "revelatio" mit ähnlichen Ausdrücken wiedergegeben wie "discooperire", "aperire", "detegere", "denudare" und den entsprechenden Substantiven. Im religiösen Sprachgebrauch aber hat "revelare" bzw. "revelatio" die übrigen Übersetzungen verdrängt und ist zum Terminus technicus für Offenbarung geworden.

---

[211]Hieronymus, Commentaria in Epistulam ad Gal 1,1.

c) "Offenbaren" im Neuen Testament.

"ἀποκαλύπτειν" wird im Neuen Testament aktiv nur für das Tun Gottes gebraucht, nicht für die Predigt des Evangeliums. Es steht hauptsächlich im Futur des Passivs, das heißt in irgendeiner Beziehung zu dem eschatologischen Ereignis. Es gibt aber im Neuen Testament noch weitere Termini für Offenbarung. Während "ἀποκαλύπτειν" 24 mal vorkommt, findet sich 49 mal "φανεροῦν", 26 mal "γνωρίζειν" und 7 mal "δηλοῦν".

Als entsprechende Substantive finden sich 24 mal "παρουσία", 18 mal "ἀποκαλύψις" und 6 mal "ἐπιφάνια". Dabei taucht der Begriff "ἀποκαλύψις" erst später auf.

Gelegentlich begegnen uns im Neuen Testament die Verben "δείκνυειν", "φωτίζειν", "σημαίειν", "ἐμφανίζειν", "ἐμφανῆναι", "φανῆναι", "ὀφθῆναι", ursprünglich alles Ausdrücke der Profangräzität mit dem Sinn des profanen Kundmachens, die durch ihren Gebrauch, nicht durch ihren Gehalt, in diesen Zusammenhang hineingehören.

Nur "ἀποκαλύπτειν" und im allgemeinen "φανεροῦν" haben im Neuen Testament eine religiöse Bedeutung. Das Verbum "φανεροῦν" begegnet uns dabei am häufigsten. Bei diesem Verbum "φανεροῦν" blickt nur ganz selten in allgemeineren Wendungen der profane Gebrauch noch durch; aber diese stehen immer mit religiösen Gegenständen in Verbindung und setzen nicht ein menschliches Subjekt voraus, beispielsweise Mk 4,22; 2 Kor 2,14; Offb 3,18. Die übrigen für "offenbaren" gebrauchten Vokabeln haben nicht eine ausschließlich oder vorwiegend religiöse Bedeutung, weder "δηλοῦν" und "γνωρίζειν" noch die anderen vorkommenden Verben. Bei ihnen ist dann mehr an Übermittlung von Nachrichten, erzählen und berichten zu denken.

Die Begriffe "φανεροῦν" und "ἀποκαλύπτειν" scheinen zunächst völlig synonym verwandt zu werden. Dass aber doch ein Unterschied besteht, wird deutlich, wenn man auf die Verteilung der Vokabeln auf die einzelnen Bücher des Neuen Testamentes achtet. So begegnet uns "φανεροῦν" in der Synopse, abgesehen vom sekundären Markusschluss nur Mk 4,22, wo es von Mt und Lk durch "ἀποκαλύπτειν" ersetzt wird. Es findet sich nicht in Gal, Phil, Thess, Jak und 2 Petr, besonders häufig hingegen in Joh, 1 Joh, 2 Kor, Kol und Past. "ἀποκαλύπτειν" begegnet uns häufig in der Synopse, in den meisten Paulusbriefen und 1 Petr, niemals im Johannesevangelium

(Joh 12,38 ist ein Zitat), in den Johannesbriefen und im Kolosserbrief.

Während "ἀποκαλύπτειν" von Hause aus jüdisch-urchristlich ist, hat "φανεροῦν", soweit es nicht neutral steht, eine gnostische Färbung. Im Unterschied zu "γνωρίζειν" und "δηλοῦν" meinen beide Vokabeln ein intuitives Innewerden. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass für die Gnosis das Geschaute innerweltlich ist, dem besonders erwählten und zubereiteten Erkennen zugänglich, für die Apokalyptik hingegen das zu Schauende grundsätzlich überweltlich und dem Menschen unzugänglich ist. Daher entspricht die Vokabel "ἀποκαλύπτειν" am meisten dem strengen Offenbarungsbegriff der Bibel. Die Aufnahme von "φανεροῦν" in den Sprachschatz des Neuen Testamentes erklärt sich wenigstens teilweise aus dem missionarischen Entgegenkommen. "Es handelt sich dabei aber nur um eine gewisse Auflockerung der jüdischen Schale, nicht um Preisgabe des Kerns, der wesenhaften Verborgenheit des zu Offenbarenden", sofern "der Gehalt von apokalýptein mehr oder weniger auf die Synonyme überströmt"[212].

Das Verbum "γνωρίζειν" bedeutet im Neuen Testament sowohl Übermittlung von persönlichen Nachrichten und Verkündigung des Evangeliums als auch Kundtun Gottes. "δηλοῦν" steht für erzählen oder berichten. Allerdings gibt es hier nur wenige profane Belegstellen. Es findet sich im Neuen Testament 2 Kor 1,11; Kol 1,8; vielleicht auch Hebr 12,27. An einer Stelle wird es eschatologisch verwendet, nämlich 1 Kor 3,13.

Wenn sich in der Bibel die verschiedenen Offenbarungsformen des Erscheinens, des Enthüllens, des Kundtuns und des Sprechens finden, sich aber kein eigentlicher zusammenfassender Terminus findet, so ist das ein Zeichen dafür, dass es noch weniger auf den Begriff und die Reflexion als auf die Tatsache und das Ereignis der Offenbarung ankommt.

4. Die sachliche Bedeutung von "offenbaren" im Alten Testament und im Neuen Testament.

Wichtiger als die Offenbarungsterminologie im Alten Testament und im Neuen Testament ist

---

[212]Albrecht Oepke, Artikel kalypto, in Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. III, Stuttgart 1938, 595.

die sachliche Bedeutung von “offenbaren”. Was ist sachlich gemeint mit Offenbarung im Alten Testament und Neuen Testament?

a) Im Alten Testament.

Die biblische Offenbarung des Alten Testamentes geht aus von dem persönlichen Gott. Dieser Gott hat sich durch die Offenbarung kundgetan. Er unterscheidet sich von den anderen Göttern gerade dadurch, dass er sich offenbaren kann und dass er sich offenbart hat. Die Offenbarung ist immer zugleich Enthüllung und Verhüllung. Sie realisiert sich in den verschiedensten Formen. Sie geschieht, sie geschieht in göttlichen Taten und Worten, die “von Fall zu Fall als Ereignisse von besonderer Art geschichtlich fixiert werden”! Sie vollzieht sich in geschichtlichen Akten und zeitlich sukzessiv. So kann man sagen: Im Verständnis Israels ereignet sich Gotteserkenntnis “auf eine extrem unspekulative Weise”.

α) Tatoffenbarung und Wortoffenbarung.

Nach Aussage des Alten Testamentes ist die Offenbarung Gottes in Israel durch Worte und durch Taten erfolgt. Gerade in diesem Faktum liegt eine gewisse Spannung. Es gibt Texte, die das Verhältnis Jahwes zu Israel so darstellen, als stünde es allein auf den Taten Jahwes. So etwa Dtn 26,5 ff. In den jüngeren Darstellungen ist jedoch im Allgemeinen das in ihnen von Jahwe gewirkte Geschehen schon interpretiert, sofern es vom Erzähler unmittelbar auf ein von Jahwe gesprochenes Wort zurückgeführt wird. So hat beispielsweise nach dem Jahwisten (Gen 12,1-3) ein vorgängiges Jahwewort der ganzen Vätergeschichte Anstoß und Ziel gegeben. Anders ausgedrückt: Bei den jüngeren Texten steht mehr das Wort als Interpretation des Jahwegeschehens im Vordergrund, wobei jedoch allgemein der Schwerpunkt mehr auf der Tat als auf dem Wort liegt; doch wird die Wortoffenbarung im Alten Testament stärker betont als im Neuen Testament. Das hängt mit dem alttestamentlichen Gottesbild zusammen, das die Distanz zwischen Gott und dem Menschen stärker hervorhebt. Der Israelit erlebte sehr stark die Distanz zwischen Gott und Mensch, das Wort aber unterstreicht diese Distanz stärker, da man es auch aus der Ferne hört. Besonders in den jüngeren Darstellungen dominiert im Offenbarungsvorgang eindeutig das Wort. Jahwe ist derjenige, der reden will (Jes 45,11). Daher wird auch im Alten Testament die Wortoffenbarung stärker betont als im Neuen Testament.

β) Offenbarungsmittel.

Im Gegensatz zur neutestamentlichen Christusoffenbarung "zerlegt sich die alttestamentliche Jahweoffenbarung in eine lange Folge von einzelnen Offenbarungsakten mit sehr verschiedenen Inhalten"[213]. Immerhin umfasst sie über 1.000 Jahre. Eine alles bestimmende Mitte, von der die einzelnen Akte ihre Deutung und das rechte theologische Verhältnis zueinander bekommen könnten, scheint es nicht zu geben. Es gibt keinen einheitlichen Offenbarungsbegriff, sondern eine Fülle von Offenbarungsvorgängen, bei denen stets Gott der Handelnde ist. Er ergreift die Initiative, doch bedient er sich hierbei konkreter Mittel, die die Offenbarung "eigentümlich verhüllt und gebrochen erscheinen lassen"[214]. Jahwe offenbart sich "stufenweise durch Wort und Werk als Herr der Geschichte"[215], als der Heilige und Gnädige, als der Schöpfer der Welt, evolutiv. Neben der Offenbarung durch Geschichte kennt der Israelit auch die Offenbarung durch die Schöpfung. Auch sie gilt ihm als Offenbarung, aber mehr als für die Schöpfung begeisterte sich der fromme Israelit für die Thora.

γ) Offenbarungsmittler.

Die Offenbarung geschieht im Sinne einer von Gott kommenden Weisung und Orientierung, ethisch, nicht intellektuell. Sie ist nicht primär Wesensvermittlung, sondern Weisung. Die Selbsterschließung Gottes bedeutet zwar auch Wesensvermittlung, aber diese ist nicht das Entscheidende[216]. Gott tut den Menschen seinen Willen kund, in Naturvorgängen, im Sturm und im Gewitter, oder im Traum, in ekstatischen Vorgängen, in Auditionen und Visionen. Nicht selten geht schon in den ältesten Berichten die Schilderung einer Vision unvermittelt über in die existentielle Erfahrung einer Vision (vgl. Ex 20,22; 3,1-4.16; Gen 15,1). Das sind natürliche Vorgänge, die dem einfacheren Menschen offen waren für Deutungen auf ein Höheres und Größeres hin. Integrierend ist dabei die Offenbarung Gottes durch das Wort, durch das Sprechen Gottes. Das gesprochene Wort wird später aufgeschrieben. Aufs Ganze gesehen tritt im Alten

---

[213]Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München[5] 1966, 128.

[214]Gerhard Gloege, Offenbarung und Überlieferung, in: ThLZ 79, 1954, 220.

[215]Avery Dulles, Was ist Offenbarung? Freiburg 1970, 22.

[216]Alexander Sand, Die biblischen Aussagen über die Offenbarung, in: M. Seybolt (Hrsg.), Die Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik, Handbuch der Dogmengeschichte Bd. I, 1 a, Freiburg 1971, 3.

Testament das Schauen der Offenbarung hinter das Hören zurück (Jes 1,10; Jer 2,4; Am 7,16). In der Regel spricht Gott zu einzelnen Erwählten. Das ganze Volk wird kaum direkt von Gott angesprochen. Die Offenbarung erfolgt für gewöhnlich durch Offenbarungsmittler, Männer, Engel, Propheten, Priester, die ursprünglich von Fall zu Fall, später aber berufsmäßig den Willen Gottes proklamieren.

δ) Eschatologische und apokalyptische Offenbarung.

Der alttestamentliche Offenbarungsglaube richtet sich auch auf das, was werden soll, auf die Zukunft. Er knüpft dabei an die alten Erwartungen einer kommenden Heilszeit an. Deutlich ist eine wachsende Verlagerung von der gegenwärtigen Offenbarung Jahwes auf die erwartete zukünftige zu erkennen. Die eschatologische Hoffnung tritt im Laufe der Zeit mehr und mehr hervor. Gerade durch die Erfahrungen seiner Geschichte ist Israel zu der Erkenntnis gekommen, dass die letztgültige Offenbarung Jahwes noch aussteht. Er hatte ja seine gesamte Geschichte als den offenbarenden Weg Gottes zum Menschen verstanden (Dtn 26,5-9) und dabei das Bewusstsein, dass das Ziel dieses Weges in einer noch offenen Zukunft liege (Jes 40,3 ff). Seit der politischen Katastrophe von 587 (da beginnt bekanntlich das babylonische Exil) wird der endgültige Selbsterweis Jahwes als das entscheidende Ereignis der Zukunft erwartet. Dabei behalten aber die alten heilsgeschichtlichen Traditionen, in denen sich Jahwe stets als er selbst erwiesen hat, ihre Gültigkeit und ihr Gewicht und bilden eine unabdingbare Voraussetzung für die Erwartung des zukünftigen und endgültigen Offenbarwerdens Jahwes. Diese eschatologische Einstellung ist primär jene des Prophetismus, während nach Ansicht der deuteronomistischen Kreise die Geschichte nicht einer umwälzenden Erneuerung der gesamten Schöpfung, sondern der Entfaltung der ein für alle Mal gültigen Offenbarung zustrebt, weshalb die Offenbarungsgeschichte für den Deuteronomisten mit der Landnahme endet. Hier wird die Offenbarung der Gottheit Jahwes als Folge des ganzen Geschichtszusammenhangs verstanden und nicht mehr punktuell in einzelnen Widerfahrnissen. Das Gesetz erhält erhöhte Bedeutung, es gilt als stabile Ordnungsmacht. Da begegnet uns der erste Ansatz für unsere dogmatische Überzeugung von der abgeschlossenen Offenbarungszeit[217]. Seit dem Buch Daniel wandelt sich die jüdische Enderwartung zur Apokalyptik und schafft sich neue Ausdrucksformen und Bilder.

---

[217]Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 718.

Das rabbinische Judentum rechnet im Allgemeinen für die Gegenwart nicht mehr mit direkter Offenbarung Gottes. Es engt den Kreis derer, die Offenbarung empfangen können, immer mehr ein und konzentriert schließlich das Offenbarungsgeschehen auf Mose: Dieser hat die ganze Offenbarung empfangen, daneben gibt es keine gültige und verbindliche Offenbarung, sie ist für alle Zeiten maßgebend, Israel besitzt sie in der Thora. Hier macht sich deutlich die Tendenz bemerkbar, die Offenbarung als abgeschlossen und endgültig zu deklarieren.

Wenn nach den Rabbinen auch die Propheten Offenbarung empfangen haben, so doch in weit geringerem Grade als Mose oder anders gesagt: Im Grunde interpretieren die Propheten nur die in der Thora des Mose festgehaltene Offenbarung. Seit der Zerstörung des Tempels geht der feste Inhalt der Offenbarung zur Verwaltung und Auslegung an die Schriftkundigen über. Offenbarung wird nicht mehr als unmittelbar erlebte Selbstmitteilung Jahwes gesehen, sondern als in der Thora aufgeschriebene Sachmitteilung, die Recht und Ordnung durch sittliche Normen und Vorschriften regelt. Es kommt darauf an, dass Israel den Gotteswillen kennt und erfüllt. Damit wird das Offenbarungsverständnis für die Gegenwart intellektualistisch. Für die zukünftige Endzeit wird im rabbinischen Judentum eine neue Offenbarung erwartet, jedoch nur in dem Sinn, dass man von der wiedererwachenden Prophetie oder dem Messias der Endzeit Unterweisung und Entscheidung in schwierigen Gesetzesfragen kasuistischer Art erwartet. Mit dem Gedanken, dass der Messias die Thora auslegen wird, kreuzt sich allerdings jener, dass es eine neue Thora geben wird.

Einen gewissen Ersatz für das Fehlen der lebendigen Offenbarung hat sich das Judentum in der Apokalyptik geschaffen. Dabei handelt es sich angeblich um eine Offenbarung an die Großen der Vorzeit, die bis an das "Ende der Tage" verborgen blieb und nun in der Gegenwart offenbar wird. Inhaltlich wird sie von folgenden Gedanken bestimmt: Diese unsere Welt ist durch das Überhandnehmen der Sünde dem Verderben verfallen. Gott hat aber nicht nur einen Äon geschaffen, sondern noch einen zweiten, einen neuen, der bereits in der oberen Welt existiert und machtvoll in diese Welt hereinbrechen wird, wenn das Verderben seinen äußersten Grad erreicht hat. Der Apokalyptiker aber, bzw. sein fingierter Gewährsmann, hat schon jetzt Einblick in die obere Welt; er kündigt in dieser Situation den bedrängten Gottesknechten baldige Erlösung an und ermuntert sie zum Ausharren. In der Apokalyptik wurde immerhin wenigstens in

gewisser Weise das Verständnis für den Tatcharakter der göttlichen Selbstmitteilung wachgehalten.

In der Qumran-Gemeinde geschieht Offenbarung in der rechten Auslegung des dem Mose befohlenen Gesetzes. Zum Wortlaut der Thora, wie sie durch Mose bekannt geworden ist, ist noch eine Offenbarung notwendig, die auf die Thora bezogen ist. Demnach wird das Sondergut der Sekte, also das, worauf der Anspruch beruht, wahre Thora-Gemeinde und alleinige Hüterin des Gottesbundes zu sein, als Offenbarung verstanden. Die richtige Auslegung des Gesetzes ist nicht das Ergebnis menschlichen Forschens, sondern Offenbarung. Man könnte vielleicht von sekundärer Offenbarung sprechen. Sie geschieht abschließend und endgültig an alle, die das Studium der Thora betreiben und sie erfüllen. Die Offenbarungszeit ist nicht grundsätzlich begrenzt, aber die Qumran-Gemeinde versteht sich als endzeitliche Gemeinde.

Im rabbinischen Judentum wie auch in der Qumran-Gemeinde sind deutliche Parallelen zur neutestamentlichen Offenbarungsgemeinde zu erkennen.

b) Im Neuen Testament.

α) Anknüpfung an das Alte Testament.

Das Neue Testament übernimmt zunächst das alttestamentliche Offenbarungsverständnis. Es ver-steht sich in heilsgeschichtlicher Kontinuität zumAlten Testament und knüpft weithin über das Judentum hinweg erneut an das Alte Testament an, besonders an den Prophetismus. Aber auch die Apokalyptik wirkt von Anfang an sehr anregend auf das Christentum. Der eigentliche Sitz der Wortbedeutung von Offenbarung ist im Neuen Testament in der Eschatologie zu suchen, was aber nicht heißt, dass das Neue Testament nichts von gegenwärtiger oder bereits verwirk-lichter Offenbarung weiß. Im Gegenteil: Gerade an "dem Wechselverhältnis von Geschichte und Eschatologie erwächst die eigentliche Dynamik des neutestamentlichen Offenbarungsverständnisses"[218]. Das Neue Testament weiß also von gegenwärtiger und zukünftiger Offenbarung, auf der letzteren liegt jedoch ein gewisser Schwerpunkt.

---

[218]Albrecht Oepke, Artikel kalypto, in Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. III, Stuttgart 1938, 583.

β) Tatoffenbarung und Wortoffenbarung.

Wie im Alten Testament bezeichnet Offenbarung im Neuen Testament nicht die Mitteilung von Wissen, "sondern die aktuelle Entschleierung eines an sich verborgenen Tatbestandes", "die Manifestation der Transzendenz innerhalb der Immanenz"[219]. Diese ist in einem bestimmten Inhalt gegeben, der nachträglich auch dem Erkennen zugänglich ist. Sie meint die "Zuwendung des heiligen und gnädigen Gottes zu der in Sünde und Tod verlorenen Menschheit, vorbereitet in der alttestamentlichen Heilsgeschichte, verwirklicht in der Erscheinung Jesu Christi, (in) seinem Sterben und Auferstehen, der Vollendung bei der Parusie des Erhöhten (entgegen)harrend"[220]. Die Kunde davon, die diesen Inhalt an den Hörer heranträgt, ist auch Offenbarung, aber in abgeleiteter Weise. Sie wird jedoch nicht erst dadurch zur Offenbarung, dass sie aufgenommen wird. Von Anfang an tritt sie mit dem Anspruch auf, gehört zu werden, und schafft sich selbst das Organ zu ihrer Aufnahme, sofern der Mensch sich ihr nicht schuldhaft widersetzt. "Offenbarung im neutestamentlichen Sinne ist, ganz kurz gesagt, die Selbstdarbietung des Vaters Jesu Christi zur Gemeinschaft"[221]. Das Offenbarungsverständnis des Neuen Testamentes wird wie das alttestamentliche entscheidend durch die Taten bestimmt, in denen Gottes Hand aufleuchtet, wenngleich im Neuen Testament das Sehen unverkennbar stärker betont wird als das Hören. Das betonte ich bereits. An die Stelle der alttestamentlichen Theophanie tritt im Neuen Testament die Christophanie, eine neue Form der Theophanie. Sie bedarf der Auslegung durch das Pneuma, in dem der Kyrios präsent ist. Jesu Verkündigung steht im Dienste der Ereignisse in seinem Leben sowie der künftigen Ereignisse des Gottesreiches. ""Die Urgemeinde versteht die Geschichte des Christus als die überwältigende Offenbarung Gottes in der Geschichte"[222]. Das Erscheinen Gottes in Menschengestalt ist die höchste Offenbarung (1 Tim 3,16; 2 Tim 1,10; 1 Petr 1,13; Röm 1,17; 3,21; 16,25; Kol 1,26).

Röm 3,21: "Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden, die vom Gesetz und von den Propheten bezeugt wird: jene Gerechtigkeit Gottes, die durch den

---

[219]Ebd., 595.

[220]Ebd.

[221]Ebd.

[222]Karl-Hermann Schelkle, Theologie des Neuen Testamentes II, Düsseldorf 1968 ff, 62.

Glauben an Jesus Christus kommt, eine Gerechtigkeit für alle, die glauben. Denn da ist kein Unterschied; haben doch alle gesündigt ...".

Röm 16,25 ff: "Ihm, der Macht hat, euch zu festigen im Geiste meiner Verkündigung, der Botschaft von Jesus Christus - der Offenbarung des Geheimnisses, das durch Weltzeiten im Schweigen lag, jetzt aber mit Hilfe der prophetischen Schriften nach dem Auftrag des ewigen Gottes allen Völkern kundgemacht wurde, damit sie zum Glaubensgehorsam kommen -: Ihm, dem allheiligen, weisen Gott, sei durch Jesus Christus die Verherrlichung in alle Ewigkeit. Amen".

Kol 1,26 f: "Ihr Diener bin ich nach der Zuweisung des Liebeswillens Gottes, die mir im Hinblick auf euch zuteil ward; denn erfüllt werden soll Gottes Wort, das Geheimnis, das durch alle Weltzeiten und Geschlechter verborgen war; jetzt ist es seinen Heiligen kundgemacht; Gott wollte es ihnen zeigen, wie reich die Herrlichkeit dieses Geheimnisses inmitten der Heiden ist: Christus in euch, der Grund eurer Hoffnung auf die Herrlichkeit".

γ) Christusoffenbarung als Ziel der Heilsgeschichte.

In Christus findet die alttestamentliche Verheißung Gottes, die auf den Neuen Bund hingeordnet ist, ihre Erfüllung. In der Offenbarung des Neuen Bundes wird dem Menschen die definitive universale Offenbarung gegeben (Hebr 1, 1 ff), die von der Kirche bis zum Ende der Zeit allen Völkern autoritativ verkündet werden soll, nicht als Angebot, sondern als Kunde von Gott, die ihm zu ewigen Leben oder zum ewigen Tod gereicht . Man hat die Stelle Hebr 1,1 f mit Recht als "die beste auf das Alte Testament bezogene Zusammenfassung des neutestamentlichen Offenbarungsverständnisses"[223] bezeichnet.

Röm 9-11 verbindet Christus und die Geschichte Israels. Gal 3,15 stellt die Glaubenden als Erben der Abrahamsverheißung hin. Jesus ist das Ziel der Heilsgeschichte, sein Wort und sein Leben sind Offenbarung. Diese ist Ereignis in der Kirche. Die Christusoffenbarung, die Ereignis ist in der Kirche, weist hin auf die volle Offenbarung dieses Christus in seiner Parusie. Ist auch die Offenbarung in Fülle geschehen, so ist sie noch nicht am Ende, denn die Christen erwarten

---

[223]Avery Dulles, Was ist Offenbarung?, Freiburg 1970, 24.

die Offenbarung Jesu Christi (1 Kor 1,7), die künftige und volle Offenbarung in der Parusie des Herrn.

δ) Rückblick auf abgeschlossene Offenbarung.

Bezeichnet Offenbarung zunächst im Neuen Testament das Ereignis der Enthüllung und Kundgabe, so blicken spätere Texte auf die Offenbarung als vergangen und abgeschlossen zurück, beispielsweise 1 Tim 3,16; 1 Petr 1,20; Röm 16,20. In den Pastoralbriefen geht es um das richtige Verständnis der Überlieferung gegenüber den Irrlehren der eindringenden Gnosis. Die Offenbarung hat in Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht, ist mit den Aposteln, den Zeugen der Offenbarung, abgeschlossen, und der Kirche als "παραθήκη" übergeben, die es zu verkünden und zu vermitteln gilt. Gleichzeitig bleibt die Erwartung der vollen und endgültigen Offenbarung in der Parusie.

Auf eine einfache Formel gebracht ist Offenbarung in biblischem Verständnis bei aller Verschiedenheit des Redens von Offenbarung "Kundgabe des im Worte ergehenden dialogischen Verhältnisses zwischen rettendem Gott und verlorenem Mensch"[224], "die freie Kundgebung Gottes in einer Sache ..., die jenseits der normalen Reichweite des menschlichen Forschungsvermögens liegt ... die erste Handlung ..., durch die Gott aus seiner Verborgenheit hervortritt, den Menschen anruft und ihn zu einem Leben im Bunde einlädt"[225]. Sie ist, wie Werner Bulst es ausdrückt, "die gnadenhafte, personale, heilschaffende Selbsterschließung Gottes an den Menschen im Raum seiner Geschichte ... im übernatürlichen göttlichen Tun, in sichtbarer Erscheinung und vor allem, jene interpretierend und umfassend, in seinem bezeugenden Wort". Sie ist "vorbereitend geschehen in Israel, endgültig in Christus Jesus, uns gegenwärtig im Wort und Wirken der Kirche; hienieden noch in vielfältiger Verhüllung (darum von Menschen anzunehmen im Glauben), aber hingeordnet auf die unmittelbare Gottesschau der Ewigkeit"[226].

---

[224]Alexander Sand, Die biblischen Aussagen über die Offenbarung, in: Michael Seybolt (Hrsg.), Die Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik, Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, 1 a, Freiburg 1971, 26.

[225]Avery Dulles, Was ist Offenbarung?, Freiburg 1970, 10.

[226]Werner Bulst, Offenbarung, biblischer und theologischer Begriff, Düsseldorf 1960, 111.

Konkret ist die übernatürliche Offenbarung in ihrer endgültigen Gestalt in Christus selber[227]. Sie ist Selbstmitteilung des verborgenen Gottes, Wahrheit und Gnade, Licht und Leben, für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, die verkörperte Macht Gottes (vgl. 1 Kor 1,24).

5. Offenbarung in der Tradition.

In der altkirchlichen Theologie ist die Offenbarungsterminologie ungenau und wenig reflektiert. Der Inhalt göttlicher Taten und Reden wird meistens nicht mit dem Wort "Offenbarung" umschrieben. Zwar wird das alttestamentliche und das neutestamentliche Heilsgeschehen als Offenbarung verstanden, aber auch jede subjektive Erleuchtung wird als Offenbarung verstanden, vor allem jene, die in der Glaubensgnade erfolgt. Aber selbst der natürliche Erkenntnisvorgang, den Augustinus als Illumination von Gott her erklärt, wird als Offenbarung verstanden. Offenbarung ist für die nachapostolische Kirche demnach eine ständige Wirklichkeit und Möglichkeit. Andererseits wird der Inhalt göttlicher Taten und Reden zumeist nicht mit dem Terminus "Offenbarung" umschrieben. Dennoch sind die Väter darum bemüht, Jesus als den Offenbarer schlechthin zu erweisen, und betonen sie die Verantwortung der Kirche hinsichtlich der Offenbarung, wie sie in der biblischen Botschaft grundgelegt ist, dass sie unversehrt weitergegeben wird.

Erst am Beginn der Neuzeit setzt sich der präzise Offenbarungsbegriff des Thomas von Aquin durch, in dem Offenbarung primär vom Ergebnis her verstanden wird, also mit der Heiligen Schrift bzw. mit Schrift und Tradition identifiziert wird. Nun versteht man die Offenbarung mehr und mehr als geoffenbarte Lehre. Dabei übersieht man allerdings vielfach ihren Tatcharakter, ihren Wirklichkeitscharakter, speziell im 19. Jahrhundert. Heute läßt sich wieder so etwas wie eine rückläufige Bewegung erkennen. Man möchte den Begriff der Offenbarung wieder vom Akt her verstehen und so ausweiten auf jede göttliche Eingebung über die Privatoffenbarungen im eigentlichen Sinne hinaus, wodurch freilich neue Unklarheiten in Kauf genommen werden.

---

[227]Ebd., 113.

6. Der dogmatische Begriff der Offenbarung.

a) Kommunikation Gottes mit dem Menschen.

b) Revelatio activa - revelatio passiva.

c) Revelatio - inspiratio.

Eine weitere wichtige Abgrenzung ist die Abgrenzung der Offenbarung von der Inspiration. Die Inspiration folgt der Offenbarung. Sie gehört in den Bereich der Aneignung der Offenbarung. Inspiriert ist die ganze Heilige Schrift, jeder Satz, andererseits enthält die Schrift die Offenbarung, sie ist also nicht mit ihr identisch.

d) Revelatio naturalis - revelatio supernaturalis.

Es gibt die natürliche und die übernatürliche Offenbarung; die erstere ermöglicht die rationale Gotteserkenntnis, sie ist mit der Natur des Menschen gegeben (man spricht auch von Werkoffenbarung), sie ist streng genommen nur im abgeleiteten Sinn Offenbarung. Daher hat man auch vorgeschlagen, von einer Theologie der Schöpfung und von Offenbarung zu sprechen.

Die Rede von der natürlichen Offenbarung und die Reflexion darüber reicht zurück bis in das Alte Testament (Weish 13). Im Neuen Testament wird sie durch den Römerbrief aufgegriffen (Röm 1 und 2). Augustinus hat sie dann mit Nachdruck beschrieben, ebenso Thomas von Aquin, der die natürliche Offenbarung als Aufstieg des Verstandes des Menschen und die übernatürliche Offenbarung als das Herabsteigen der göttlichen Wahrheit zum Menschen charakterisiert. Das erste Vaticanum definiert die natürliche Gotteserkenntnis als zum Glauben der Kirche gehörig. Der natürlichen Offenbarung entspricht die natürliche Theologie, die logisch der eigentlichen Theologie vorausgeht. Die übernatürliche Offenbarung ist ein über die natürliche Offenbarung hinausgehendes gnadenhaftes Geschenk an die rationale Kreatur, sie meint die Erhebung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott.

Soweit man im protestantischen Raum an einer natürlichen Offenbarung festhält - man ist hier sehr skeptisch gegenüber der Natur und ihren Möglichkeiten -, spricht man von allgemeiner

Offenbarung und nennt dann die übernatürliche Offenbarung die besondere Offenbarung.

e) Revelatio supernaturalis in statu viae - revelatio supernaturalis in statu gloriae.

Die übernatürliche Offenbarung, die auf der natürlichen Offenbarung aufbaut, stellt sich dar als Offenbarung des Pilgerstandes und als Offenbarung der Vollendung, die einmal durch den Glauben, dann durch das Schauen bestimmt ist. Im ersteren Fall erfolgt die Offenbarung nur durch Beteiligung kreatürlicher Mittel, im letzteren Fall offenbart Gott sich durch sich selbst (DS 1000: "... nulla creatura in ratione obiecti visi se habente"; "nude", "clare", "aperte"). Wie die Offenbarung des Pilgerstandes an die natürliche Offenbarung anknüpft, so hat sie die Offenbarung der Vollendung zu ihrem Ziel.

f) Allgemeine nichtamtliche übernatürliche Offenbarung - besondere öffentlich-amtliche übernatürliche Offenbarung.

Eine weitere Distinktion ist jene zwischen der allgemeinen nichtamtlichen übernatürlichen Offenbarung und der besonderen öffentlich-amtlichen übernatürlichen Offenbarung. Die erstere entspricht der allgemeinen Heilsgeschichte, die letztere der besonderen, wie sie uns im Alten Testament und im Neuen Testament begegnet. Die Notwendigkeit der ersteren folgt aus den ersten Kapiteln der Genesis, nach denen Gott irgendwie zu der gesamten Menschheit gesprochen hat, aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes: Gott will, dass alle Menschen gerettet werden (1 Tim 2,4) und aus der Unmöglichkeit, Gott ohne Glauben zu gefallen (Hebr 11,6). Der Glaube setzt aber eine Ansprache voraus. Die allgemeine nichtamtliche übernatürliche Offenbarung lehrt auch explizit Dei Verbum in Artikel 3. Durch sie finden jene das Heil, die außerhalb der jüdisch-christlichen Offenbarung stehen. Man kann sie weder mit der natürlichen Offenbarung noch mit der Uroffenbarung identifizieren, sofern man überhaupt an der Existenz der Uroffenbarung festhalten will, wenngleich sich Gott ihrer bedienen kann. Diese Uroffenbarung versteht man für gewöhnlich als eine zweite Form natürlicher Offenbarung neben der Werkoffenbarung, als eine Ansprache Gottes, die ihren Niederschlag in den Mythen, Sagen und Märchen der Völker gefunden hat. Die Uroffenbarung ist eine natürliche Offenbarung. Bei der allgemeinen nichtamtlichen Offenbarung handelt es sich aber um eine übernatürliche Offenbarung.

Die besondere öffentlich-amtliche übernatürliche Offenbarung kann sich auf Wirklichkeiten beziehen, die dem Menschen auch natürlicherweise zugänglich sind - wir sprechen dann von einer übernatürlichen Offenbarung nur hinsichtlich der Art und Weise der Vermittlung (quoad modum tantum) -, sie kann sich aber auch auf Wirklichkeiten beziehen, die den Menschen völlig unzu-gänglich sind, also Mysterien im weiteren und engeren Sinne - wir sprechen dann von einer über-natürlichen Offenbarung der Art und Weise der Vermittlung und des Inhaltes (quoad modum et materiam).

g) Revelatio publica - revelatio privata.

Eine weitere Distinktion scheidet die öffentliche Offenbarung von der privaten. Die Letztere geht auf den jeweils verpflichteten Personenkreis.

h) Revelatio per legatum - revelatio ad legatum.

Sofern die Offenbarung an den Propheten oder an den Apostel ergeht - wir sprechen hier vom Offenbarungsträger - wird sie als direkte oder unmittelbare Offenbarung verstanden (revelatio ad legatum). Sofern sie durch den Offenbarungsträger vermittelt wird, etwa durch die Apostel und die Kirche an die übrige Menschheit, sprechen wir von einer indirekten oder mittelbaren Offenbarung (revelatio per legatum).

i) Revelatio - fides.

Der Offenbarung entspricht der Glaube als positive Antwort des Menschen auf sie. Der Bezugspunkt des Glaubens ist der offenbarende Gott. Offenbarung und Glaube sind korrelate Begriffe.

j) Offenbarung in gestalthaften Phänomenen und menschlichen Worten.

Offenbarung ist immer zugleich Enthüllung und Verhüllung, weil Gott dem Menschen darin in geschöpflicher Weise begegnet. Zwischen der Enthüllung und der Verhüllung besteht eine geheimnisvolle Spannung. Das Göttliche erscheint durch das Menschliche. Daher muss stets das deutende Wort zu den geschöpflichen Phänomenen hinzukommen. Die übernatürlichen Wirklichkeiten erscheinen dabei als Vorgänge nach Art dieses unseres Raumes der Schöpfungsordnung.

In der Offenbarung des Pilgerstandes wird das Göttliche durch das Menschliche vermittelt. Das Göttliche wird dabei, im Menschlichen verhüllt, durch die besonderen Züge, die diesen geschöpflichen Wirklichkeiten und Vorgängen anhaften, die "motiva credibilitatis", angezeigt. Zum Beispiel begegnet uns die Gestalt Jesu einzigartig und rätselhaft, geheimnisvoll, als ein moralisches Wunder. Diese geheimnishaften Züge verstehen wir als Kriterium für die Glaubwürdigkeit seines Anspruchs bzw. des Glaubens der Jünger. Hier ist auch an die physischen Wunder Jesu zu erinnern und an die Wirkungsgeschichte seiner Gemeinde. In der Offenbarung wird die eigentliche Tiefe der geschöpflichen Wirklichkeiten durch das deutende Offenbarungswort erschlossen. Das Offenbarungsgeschehen geht demnach logisch dem Offenbarungswort voraus. Aber wie das Offenbarungsgeschehen, so ist auch das Offenbarungswort Teil des Offenbarungsereignisses. In aristotelisch-scholastischer Terminologie könnte man das Offenbarungsgeschehen das materiale und das Offenbarungswort das formale Konstitutivum der Offenbarung nennen. Dabei muss man freilich das Wort bzw. das ihm entsprechende Reden Gottes hier analog verstehen. Wir müssen stets bedenken, dass die Heilsökonomie gottmenschlich strukturiert ist.

Wegen der Transzendenz Gottes gibt es für den Menschen in der Offenbarung nur eine Verständigung vermittels der geschöpflichen Wirklichkeirten, per analogiam. Dabei ist die Unähnlichkeit zwischen der begegnenden und der gemeinten Wirklichkeit immer größer als die Ähnlichkeit. Das impliziert auch die Möglichkeit der Missdeutung und der Verweigerung des Glaubens, die jedoch sachlich niemals berechtigt ist, da Gott seine Offenbarung mit überzeugenden Glaubwürdigkeitskriterien ausgestattet hat. Es handelt sich hier um eine freie Gewissheit. Ihr kann sich der Mensch entziehen, aus intellektuellen Gründen, hinter denen sich jedoch stets af-fektive und voluntative Konstellationen verbergen. Ernsthafte intellektuelle Zweifel gibt es hier nicht, kann es hier nicht geben, wenn die Begründung mit genügender Sorgfalt vorgetragen und expliziert worden ist.

k) Offenbarung - Wort Gottes - Schrift.

Es ist nicht nur zwischen der Selbsterschließung Gottes und den von ihm geschaffenen übernatürlichen Realitäten und dem sie erschließenden Wort zu unterscheiden, sondern auch zwischen der Selbsterschließung Gottes in seinem Wort und in seinem Handeln <u>und</u> dem inspirierten

Bericht darüber in den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes.

l) Lehroffenbarung - Personenoffenbarung.

Offenbarung und inspirierter Bericht können im konkreten Fall einmal zusammenfallen, aber das ist nicht die Regel. Auf diese Unterscheidung legt das II. Vaticanum Wert, nicht zuletzt, um so der Gefahr der Reduzierung von Offenbarung auf Lehroffenbarung zu wehren. Denn Offenbarung ist primär Lebensaustausch zwischen Gott und der Menschheit, Begegnung zwischen zwei Personen. Darauf legt das Konzil den Akzent, auf die Offenbarung als Akt, nicht als geschehene Offenbarung. Es denkt Offenbarung nicht primär vom Ergebnis her und kommt daher zu einem dynamischen, geschichtlichen, personalistischen, konkreten und biblischen Offenbarungsbegriff, der weniger philosophisch-scholastisch, polemisch und lehrhaft ist. Es geht bei der Offenbarung demnach weniger um Einsicht als um Leben. In der Kirche, in der Offenbarungsgemeinde, in der durch die Offenbarung konstituierten Gemeinde, geht es nicht primär um ein intellektuelles Wissen, sondern um Vergegenwärtigung des vergangenen Gotteshandelns.

7. Unzureichende Bestimmungen von Offenbarung.

a) Der intellektualistische Offenbarungsbegriff.

Mit besonderem Nachdruck wird gegenwärtig in der theologischen Literatur betont, die Offenbarung sei nicht nur Wort, sondern auch Tat Gottes, nicht nur Mitteilung über einen Sachverhalt, sondern auch Hervortreten eines Willens. Das ist eine Reaktion auf den neuscholastischen Offenbarungsbegriff, der noch bis unmittelbar vor dem II. Vaticanum weithin das Feld beherrschte. Darin ist der Gedanke vorherrschend, dass Wahrheiten geoffenbart werden, nicht Personen. Darin hat die Offenbarungslehre das Übergewicht. Man spricht von Wahrheitsmitteilung statt von personaler Selbstmitteilung und denkt dabei vornehmlich an Sätze, nicht an den Offenbarer und an die Realität, hinter der die Aussage immer zurückbleibt, obwohl bereits das Vaticanum I beide Aspekte genannt hatte. Dementsprechend verstand man Dogmen vielfach als Sätze, nicht als Wirklichkeiten. Dieses Verständnis liegt auch weithin der Küngschen Problematik um die Unfehlbarkeit zugrunde. Bei der Unfehlbarkeit geht es nicht um die Unfehlbarkeit von Sätzen, sondern darum, dass bestimmte Aussagen die übernatürlichen Realitäten nicht verfehlen, dass sie wahr sind.

Man versteht in der theologischen Blickverengung der Neuscholastik, der Schultheologie, die Offenbarung als Einwirkung des Geistes Gottes auf den Geist des Menschen, wodurch Gott diesen zu einer Erkenntnis führt, die ihm selber zu eigen ist, als "locutio Dei docens et attestans", als "locutio Dei auctoritative docentis"[228]. Diese intellektualistische Offenbarungsauffassung sieht also die Offenbarung primär unter der Kategorie des begrifflichen Sprechens. Dabei werden unter Umständen die übernatürlichen Taten Gottes, das eigentliche Offenbarungsgeschehen, lediglich als Kriterien gewertet, die zur Offenbarung hinzukommen. Nicht selten werden sie ausdrücklich ausgenommen aus dem Begriff "sprechen" und damit aus dem Begriff der "Offenbarung". Die Betonung des Wortcharakters der Offenbarung ist nicht völlig falsch, aber einseitig ist sie und ergänzungsbedürftig. Wie im Vorhergehenden deutlich geworden ist, ist diese einseitige Betonung weniger an der Bibel orientiert, und sie führt endlich zur Ineinssetzung von Gotteswort und Heiliger Schrift.

Man hat gesagt, der intellektualistische Begriff der Offenbarung liege auch dem Axiom vom Abschluss der Offenbarung zugrunde. Auch da werde Offenbarung als Mitteilung von Wahrheiten verstanden, als ein Wissen, das in einem System von Lehren darzustellen sei. Das ist historisch richtig, sofern der Abschluss der Offenbarung besonders das 19. Jahrhundert beschäftigte und das Axiom in diesem Kontext gebildet wurde, kann aber nicht seine Berechtigung in Frage stellen, sofern es richtig verstanden wird. Der Inhalt dieser Formel wurde jedenfalls praktisch in allen Jahrhunderten geglaubt, er will nämlich zeigen, dass die Kirche die Vermittlerin einer geschichtlichen Offenbarung ist.

In der evangelischen Theologie hat man bis heute den Eindruck, es gehe im katholischen Offenbarungsbegriff primär um Wahrheiten und um Zuwachs der Erkenntnis, um ein neutrales und unpersönliches Sachverhältnis, nicht um eine personale Begegnung von Ich und Du und um Realitäten, obwohl dieser Offenbarungsbegriff so allgemeingültig nie in der katholischen Theologie gewesen ist. Andere Wege gingen etwa im 19. Jahrhundert die katholische Tübinger Schule, begründet von Johann Adam Möhler (+ 1838), John Henry Newman (+ 1890) und

---

[228]Vgl. Sebastian Tromp SJ, De revelatione christiana, Rom [6]1950, 70; Réginald Garrigou-Lagrange, De revelatione per ecclesiam catholicam proposita I, Rom [3]1925, 138: Hier wird die Offenbarung definiert als "actio divina veritatem antea occultam nobis manifestans praeter ordinem naturae".

Hermann Schell (+ 1906). John Henry Newman betont, die Offenbarung sei nicht nur eine einfache Tatsachenwahrheit, die man mit dem Verstande aufnehmen könnte, sondern die personale Selbsterschließung Gottes, ihr Ziel sei nicht besseres Erkennen, sondern besseres Handeln. H. Schell erklärt, durch die Offenbarung trete die Persönlichkeit Gottes unmittelbar und in ihrer Eigenart hervor, in lebendiger, geschichtlicher Wirksamkeit, das Dasein Gottes gewinne durch die Offenbarung "die Kraft einer lebendigen Erfahrungstatsache"[229].

Aber eine Überwindung des intellektualistischen Offenbarungsbegriffs durch seine Vertiefung in Hinsicht auf den offenbarenden Gott und auf den die Offenbarung empfangenden Menschen wurde vor allem in der nachmodernistischen Theologie Frankreichs eingeleitet, in der man die Ansätze der Tübinger Schule und Newmans verwertete und die positiven Anliegen des Traditionalismus und des Modernismus aufnahm. Man wandte sich der Geschichte zu und beachtete die Beziehung, die zwischen dem Leben Jesu und der Offenbarung besteht, man suchte eine mehr und mehr ganzheitliche Bestimmung des Offenbarungsvorgangs, wobei man das Schwergewicht von der Lehre auf den Begegnungspunkt verlagerte und im Zusammenhang damit eine deutlichere Verbindung von Offenbarung und Glaubensakt und von theologischer Systematik und kirchlicher Praxis erhielt.

Etwa seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts erfolgte ein intensiver Problemaustausch zwischen dem französischen und dem deutschen Sprachraum. Unter dem Einfluss der französischen Theologie bemühte sich die deutschsprachige Theologie nun nachdrücklich um den anthropologischen Aspekt der Offenbarung und um ihr personales Verständnis. Gleichzeitig gingen auch Anregungen von der Exegese aus, die die Selbstoffenbarung Gottes, die Christozentrik, die Verknüpfung der Christusoffenbarung mit der Trinitätslehre und den Anspruchscharakter der Offenbarung betonte. Romano Guardini (+ 1968) hatte schon im Jahre 1940 die biblische Sicht im Offenbarungsverständnis stärker zur Geltung zu bringen gesucht, um das Ganze der Offenbarung mehr hervortreten zu lassen, wenn er mit Nachdruck betont hatte, dass Gott sich in der Form des Handelns zeige, dass Offenbarung nicht ein abstraktes System, sondern immer geschehendes Leben sei, dass Offenbarung primär heiße: Gott handelt. Er hatte erklärt, dass das göttliche Tun die erste und für immer grundlegende Offenbarung Gottes sei,

---

[229]Hermann Schell, Religion und Offenbarung, Paderborn 1901, 206.

dass die erste und alles tragende Grundform der Offenbarung die des offenbarenden Handelns Gottes sei (Ex 3,1-14), dass Gott sich in Israel nicht als religiöse Hypostase offenbare, sondern als der in der Geschichte Handelnde.

Die neue Sicht der Offenbarung, ihren geschichtlichen Charakter und ihren Tatcharakter haben in der katholischen Theologie seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts unter anderem Michael Schmaus (+ 1993), Gottlieb Söhngen (+ 1971), Josef-Rupert Geiselmann (+ 1970), Heinrich Schlier (+ 1978), Karl Hermann Schelkle (+ 1988) und Otto Semmelroth (+ 1979) sowie eine Reihe von katholischen Autoren neuerer Bibelkommentare herausgestellt. Da ist dann die Rede von der durchgehenden Korrelation von Ereig-nis und Wort im Offenbarungsgeschehen, von der Tatsache, dass sich das geschichtlich ergangene Wort Gottes und dessen geschichtliches Handeln gegenseitig interpretieren, dass das Wort Fleisch und nicht Wort geworden ist, dass Jesus sich nicht nur durch seine Predigten, sondern auch durch seine Taten geoffenbart hat, dass das Wort nicht nur als begriffliche Aussage verstanden werden darf, dass es Heil und Gnade wirkt, dass es eine quasisakramentale Würde hat, dass in der übernatürlichen Offenbarung nicht nur Wahrheiten vermittelt werden, sondern dass sie auch ein personales Geschehen ist.

b) Die Bedeutung des Wortes im Offenbarungsvorgang.

Dennoch betont der intellektualistische Offenbarungsbegriff einen wichtigen Aspekt der Offenbarung, wenn auch einseitig. Man darf nicht die eine Einseitigkeit durch eine andere ersetzen. Ist auch so die rein intellektualistische Sicht der Offenbarung zu eng, so kommt jede andere Art ihres Verstehens nicht daran vorbei, dass die Offenbarung zur Vernehmbarkeit drängt und der gemeinhistorischen Mittel des Ausdrucks bedarf"[230]. Bei aller Kritik am intellektualistischen Missverständnis der Offenbarung darf ihr Erkenntnischarakter nicht ignoriert werden. Die Offenbarung ist an das Wort gebunden. Anders ausgedrückt: Die Offenbarung hat auch Erkennt-nis- und Wortcharakter. Wird das nicht gesehen, so kann weder von Selbstmitteilung Gottes gesprochen, noch kann diese als abgeschlossen verstanden werden. Die Offenbarung ist auch Mitteilung der geoffenbarten Wirklichkeit an den Geist des Menschen. Das I.

---

[230]Georg Söll, Dogma und Dogmenentwicklung, Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. I,5 Freiburg 1971, 231.

Vaticanum betont den kognitiven Charakter der Offenbarung nachdrücklich, ohne aber aus dem Auge zu verlieren, dass Gott sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willen geoffenbart hat (DS 3004). Ich sagte bereits, dass das I. Vaticanum nicht für die Einseitigkeit der nachvatikanischen Entwicklung in der Neuscholastik verantwortlich zu machen ist. Das II. Vaticanum hat ausdrücklich diese Lehre des I. Vaticanums wiederholt. Es weiß: Zur Offenbarung gehören wesentlich Einsichten, bei ihr ist wesentlich die Vernunft engagiert, sie läßt sich in Sätzen artikulieren, wenn auch nicht adäquat, wenn sie auch zunächst Handeln Gottes in der Geschichte ist, Geschehen und Ereignis, und wenn sie daher in den Sätzen auch nie ganz unterzubringen ist. Logisch ist zuerst das Heilsgeschehen, dann erfolgt seine Deutung mittels des Wortes. Anders kann die geheimnisvolle Heils- und Erlösungsordnung nicht offenbar werden. Die Promulgation der Offenbarung ist aber ein Teil des Offenbarungsvorganges. Die Offenbarung ist der Kirche im Wort anvertraut und wird im Wort weitergegeben, das aber zunächst nicht für abstrakte Wahrheiten, sondern für konkrete Wirklichkeiten steht.

Das Ziel der Offenbarung ist die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die er in den geoffenbarten übernatürlichen Realitäten aktualisiert hat, die aber als solche erkannt werden müssen. Diese übernatürlichen Realitäten werden uns in jener Fülle vermittelt, in der Gott sie für uns bestimmt hat und in der er sie uns erschließen will, nicht in unmittelbarer Anschauung (heute würde man gern sagen: Erfahrung), sondern durch das Wort, analog, in Konzepte unserer Erfahrungswelt gekleidet. Diese enthalten die Wirklichkeit in dem Maße, als Gott sie in diese analogen Konzepte hineingelegt hat. Infolge des analogen Charakters der einzelnen Aussage ergibt sich bei den übernatürlichen Realitäten nur eine sehr unvollkommene Erkenntnis, die immer weiterer Ergänzungen durch andere Offenbarungsworte bedürftig ist.

Die Heilsgeschichte ist uns im Wort gegeben. Theophanie und Christophanie, Ereignis und Geschehen zielen auf Wortoffenbarung, zunächst und vordergründig jedenfalls, wenn sie auch zuletzt auf die Gemeinschaft des Menschen mit Gott zielen. Im Wort der Apostel und der Kirche wird das Wort der Offenbarung und damit das Heilsgeschehen weitergegeben. Das Wort ist das entscheidende Vehikel der Offenbarung und damit ein Teil ihrer selbst.

Die Heilsgeschichte ist uns im Wort gegeben. Theophanie und Christophanie, Ereignis und

Geschehen zielen auf Wortoffenbarung. Das letzte Ziel des komplexen Offenbarungsvorganges ist freilich die Gemeinschaft mit Gott. Das Geschehen geht vorüber, während das Wort bleibt. Jesus tritt als Lehrer auf. Seine Sendung ist es, "von der Wahrheit Zeugnis abzulegen" (Joh 18,37), wobei er selber der Inhalt seiner Botschaft und sein Wort wirksames Tun ist. Im Wort führen die Jünger das Heilsgeschehen weiter, im Wort der Apostel und der Kirche. Der Glaube kommt vom Hören (Röm 10,17; vgl. 1 Thess 1,6; 1 Kor 14,36; 2 Tim 4,2). Sichtbare Geschehnisse und Wirklichkeiten in unserer Welt können uns zwar auf göttliche Wirklichkeiten, die Gott uns in ihnen offenbaren will, aufmerksam machen, zumal wenn sie offensichtlich die Grenzen einer nur innerweltlichen Kausalität sprengen, aber sie bedürfen des hinzukommenden interpretierenden göttlichen Wortes. Heilshandeln und Wort sind in dem einen Offenbarungsbegriff untrennbar miteinander verbunden, sie sind wesentliche Bestandteile der einen Gottesoffenbarung. Das Offenbarungswort hat aber nicht nur auslegende, sondern auch handelnde Funktion. Es ist wirkendes Wort.

Wenn die Versuchung zum einseitig lehrhaften Verständnis der Offenbarung und zu einem einseitigen Intellektualismus immer gegeben ist, so erklärt sich das daraus, dass man das Nächstliegende gern allzu gewichtig nimmt. Ist man sich dessen bewusst, so wird man sich immer um eine umfassende Sicht des Wirklichkeitscharakters der Offenbarung bemühen.

c) Der aktualistische Offenbarungsbegriff.

α) Darstellung.

Das eine extreme Missverständnis der Offenbarung ist das intellektualistische, das andere ist das aktualistische. Wird im intellektualistischen Offenbarungs(miss)verständnis der Wortcharakter der Offenbarung in den Blick genommen, so im aktualistischen nur deren Ereignischarakter, deren Tatcharakter. Die dialektische Theologie (Karl Barth [+ 1968] und Rudolf Bultmann [1976]) betont in scharfer Antistellung zum intellektualistischen Offenbarungsbegriff, aber auch zum liberalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts, in dem man eine Philosophie aus der Offenbarung herausdestilliert hatte, ein Produkt der rationalen und emotionalen Fähigkeiten des Menschen, einerseits emphatisch den Offenbarungscharakter der Theologie, andererseits den Tatcharakter der Offenbarung. Im Ge-gensatz zum liberalen Protestantismus, der im Grunde nach allgemeingültigen Prinzipien fragte, die nach seiner Meinung im Alten Testament und in

Christus lediglich erstmalig oder in besonderer Reinheit verwirklicht sind, aber auch im Gegensatz zu einem intellektualistischen Offenbarungsbegriff der Neuscholastik wird nun die Geschichtlichkeit der Offenbarung herausgestellt. Offenbarung wird als Handeln Jahwes verstanden. Sie vollzieht sich von Gott her als tathaftes Geschehen. Auf den Menschen hin gesehen geht sie ihn in einer bestimmten Lage an und begründet Geschichte im Sinne einer zusammenhängenden Historie. Das Gotteswort wird erst Offenbarung, wenn und indem es vom Menschen angenommen wird.

Die Wortoffenbarung wird nicht geleugnet, sie begleitet die Offenbarungstaten, sie ermöglicht erst das richtige Verständnis und erhebt die Mehrdeutigkeit des Tuns in die Eindeutigkeit, so dass dem Menschen im göttlichen Tun der göttliche Wille aufleuchtet. Das wird wohl gesehen. Aber es wird ihre wesentliche Bezogenheit auf das Offenbarungstun betont. Vor allem, so sagt man, wird es erst zur Offenbarung in der Annahme durch den Menschen. Offenbarung ist "keine zeitlos gültige Wahrheit, Idee oder Lehre", sie meint "nicht ein irgendwie bestimmtes oder besonders geartetes »übernatürliches« Wesen oder Sein oder einen entsprechenden Sachverhalt", sie ist vielmehr "immer und je Akt, Tat und Handlung Gottes ... Ereignis, Geschehen von Gott her", ein jetzt mit mir geschehendes Ereignis[231].

Anders ausgedrückt, im Aktualismus wird der Glaube in die Offenbarung einbezogen. Das Offenbarungsgeschehen ist nicht "ein außerhalb unser sich vollziehender kosmischer Vorgang, von dem das Wort nur die Mitteilung brächte (so dass es nichts anderes als ein Mythos wäre). Die Offenbarung muss also ein uns unmittelbar betreffendes, an uns selbst sich vollziehendes Geschehen sein"[232]. "Außerhalb des Glaubens ist die Offenbarung nicht sichtbar, es wird nicht etwas geoffenbart, woraufhin man glaubt. Erst im Glauben erschließt sich der Gegenstand des Glaubens; deshalb gehört der Glaube zur Offenbarung selbst"[233].

Aus dem aktualistischen Verständnis der Offenbarung ergibt sich das Grundgesetz für die

---

[231]Heinrich Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955, 20 f.

[232]Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen III, Tübingen 1960, 21.

[233]Jakob Fehr, Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie, Freiburg / Schweiz 1939, 31.

christliche Wirklichkeit: “Esse sequitur agere, esse sequitur operari”. Solche Umkehrung des philosophischen Axioms macht die Dialektik der Offenbarungswirklichkeit und der christlichen Existenz deutlich.

Offenbarung ist nicht theoretische Belehrung, sondern Botschaft, Appell. Sie ist nicht objektivierbar, sie ist unmittelbare Anrede Gottes je an mich, etwas je und je sich Ereignendes, das Wort, das Gott dem einzelnen zuspricht, um ihn dadurch zur eigentlichen Existenz zu führen. Das Schlüsselwort der Theologie Bultmanns heißt daher “Kerygma”[234]. Der Glaube wird in die Offenbarung einbezogen. Die Offenbarung wird primär vom empfangenden Subjekt her gesehen. Damit verbindet sich große Skepsis gegenüber dem objektiv Gegebenen. Die Wurzeln dieser Haltung liegen in der kantianischen Skepsis gegenüber der Metaphysik und überhaupt gegenüber der Realität an sich, und sie weisen hin auf einen grundlegenden verborgenen Agnostizismus.

Bei Bultmann ist der Aktualismus intensiver und radikaler als bei Barth. Bei Bultmann ist gegenüber dem Dass des Heilsgeschehens und des Christusgeschehens das Was, die Person und Geschichte Jesu und seine Botschaft, völlig irrelevant. Er setzt die Anrede absolut, wenn nach ihm Glaube nicht Überzeugtsein von etwas, sondern nur Antwort auf Anrede ist[235]. Anders Karl Barth, der in seiner theologischen Entwicklung neben der Formalstruktur der Offenbarung auch bald ihr Inhaltsein, neben dem fundamentalen Begriff der Aktualität den der Natur in den Blick nimmt und so über das Dass der Offenbarung ihr Was mehr und mehr beachtet und würdigt und in seiner Dogmatik immer reicher entfaltet.

Diese Wende Barths “von der Dialektik zu Analogie” führte bei ihm zu entscheidenden Retraktationen in Punkten, die ursprünglich für ihn indiskutabel waren. Dennoch besteht sie nicht in einer Änderung des Prinzips, sondern in dessen Interpretation und Anwendung. Es bleibt das aktualistische Verständnis der Offenbarung und die sich daraus ergebende Bestimmung der Theologie als Theologie des Sich-Ereignens.

---

[234]Heinrich Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955, 23.

[235]Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen III, Tübingen 1960, 21 f.

Das aktualistische Offenbarungsverständnis ist auch in der katholischen Theologie nicht ganz ohne Einfluss geblieben. Nach Louis Monden (Wie können Christen noch glauben?, Salzburg 1971), um nur ein Beispiel zu nennen, wird "eine historische Offenbarung zwar in datierbaren und tatsächlichen Geschehnissen zur Sprache", aber sie wird "nur im gläubigen Hören und deutenden Aufnehmen des in der Geschehnissprache Gesprochenen Offenbarung"[236]. Er meint, Offenbarung dürfe nicht als objektive Information verstanden werden, geschichtliche Offenbarung entstehe erst, wenn "das empfangende, deutende, gläubige Hören und das ansprechende historische Geschehen ... einander konkret" begegneten[237]. "Das glaubende Hören ist hierbei keine reine Rezeptivität eines bestehenden Gesprochenen, sondern das Gesprochene ist »Ansprechen«, das erst im Hören, in dem man sich mit-vollziehend als angesprochen erkennt, zum Offenbarungsgeschehen wird"[238]. Nach Monden ist die Transzendenz, wie die Wirklichkeit überhaupt, nicht objektiv erfassbar oder deutbar, wird das Dasein "als existentiell paradox, somit als Offenheit und Frage reflexiv erfahren"[239]. Monden will aber das Christusgeschehen nicht durch neue Offenbarungen relativieren oder ergänzen. Dieses muss nach ihm definitiv bestimmend bleiben. Es muss das "letzte Wort" bleiben, das endgültige Ja zu allen je in der Geschichte verkündeten Verheißungen. Gerade in dem aktuellen Begreifen und Deuten muss die Kirche das unüberbietbar Definitive zur Sprache bringen. Darin entwickelt sich und reift das vergangene Christusgeschehen in Richtung auf die endgültige Verheißung.

β) Kritik.

Da wird die Offenbarung auch primär vom empfangenden Subjekt her gesehen. Gewiss kann sie erst da, wo sie gläubig ergriffen wird, ihre gnadenhafte Wirksamkeit entfalten, aber nach dem Verständnis der Bibel und der Kirche ist sie dennoch objektive Kunde, bezieht sie sich auf objektive Realitäten, mit anderen Worten, ist sie Offenbarung unabhängig vom Empfänger. Das Geschehen wird nicht Offenbarung, sondern das Geschehen ist sie, vorgängig zu ihrer gläubigen Annahme. Hinter solcher Denkweise verbirgt sich eine übergroße Skepsis gegenüber der

---

[236]Louis Monden, Wie können Christen noch glauben?, Salzburg 1971, 159; vgl. 143 ff.

[237]Ebd., 113.

[238]Ebd., 159.

[239]Ebd., 10 f.

Metaphysik und überhaupt gegenüber der Realität "an sich". Wir nennen diese geistige Haltung Agno-stizismus, eine Grundeinstellung, die besonders charakteristisch ist für die Neuzeit. Ihre Wurzeln liegen in dem Ansatz von Immanuel Kant. Von solcher Skepsis gegenüber der Metaphysik ist allerdings der Weg zum immanenten Offenbarungsbegriff der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, wo Offenbarung nichts anderes ist als ein Produkt der rationalen oder emotionalen Fähigkeiten des Menschen, nicht mehr weit.

Richtig ist, wenn das aktualistische Offenbarungsverständnis die Offenbarung primär als Lebenskommunikation versteht, wenn sie einen einseitigen Intellektualismus abwehrt, aber Offenbarung hat mit übernatürlichen Realitäten zu tun, die durch das Wort als objektive Gegebenheiten gedeu-tet und vermittelt werden. Andernfalls wird schließlich jede religiöse Erfahrung, ja, jede zu sozialer Aktion stimulierende Erkenntnis und Einsicht zur Offenbarung. Es wird das Spezifikum der "revelatio supernaturalis publica" nivelliert. Das Alte Testament und das Neue Testament sprechen eine andere Sprache. Da ist nicht jeder Offenbarungsempfänger. Da ist die Offenbarung in Christus vollendet und der Kirche als "depositum fidei" übergeben, die sie zu vermitteln hat. Nach dem Neuen Testament ist die Offenbarung zuerst Kerygma, das ist nicht zu leugnen, aber auch Bericht. Das, wovon berichtet wird, ist objektives geschehenes Ereignis, reale Gegenwart. Das Heilsereignis ist etwas Einmaliges, Unwiederholbares.

8. Privatoffenbarungen.

a) Inhaltliche Abgrenzung.

Von der öffentlichen, allgemein verpflichtenden Offenbarung unterscheidet das Glaubensbewusstsein der Kirche die Privatoffenbarungen. Sie sind grundsätzlich zu jeder Zeit und an jedem Ort möglich. Privatoffenbarungen gibt es nach Meinung vieler Theologen auch innerhalb der konstitutiven Phase der revelatio publica; sie haben nach ihnen sogar ihren Niederschlag im Alten Testament und im Neuen Testament gefunden. Sie erinnern dabei an: 1 Kön 19,4-9; Num 22; Ri 13, für das Neue Testament etwa an Apg 10 oder 12,7-9. Sie betonen, Paulus habe nicht wenige Privatoffenbarungen empfangen (vgl. Apg 20,23; 18,9; 2 Kor 12,1-6), ebenso die übrigen Apostel und auch andere Personen (Apg 13,1; 11,27 f; 1 Kor 14,26; 14,30; Phil 3,15; 4,15). Sie meinen, es sei die eigentliche Aufgabe der urchristlichen Propheten gewesen, Privat-

offenbarungen zu empfangen und weiterzugeben.

Auf jeden Fall hatte die Kirche immer die Überzeugung, dass Gott trotz der Vollendung der allgemein verpflichtenden Offenbarung weiterhin mit den Menschen in Verbindung tritt und sich ihnen durch Offenbarungen manifestiert. Man spricht hier auch wohl von der prophetischen oder charismatischen Prägung der Kirche der Kirche Christi, die für alle Zeiten die neutestamentliche Gemeinde auszeichnet (Apg 2,17 zitiert Petrus Joel 3,1-4: "In jenen Tagen werde ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch und eure Söhne und Töchter werden prophetisch reden ...").

Die Privatoffenbarungen wurden geschichtlich zum Teil sehr eindrucksvoll erlebt, speziell in ihrer Zeit, etwa die Offenbarungen der Katharina von Siena (+ 1380), der Brigitta von Schweden (+ 1373), der Visionärin Maria von Ágreda (+ 1665) oder der Augustinerin Anna Katharina Emmerich (+ 1824), um nur einige Beispiele zu nennen. Das Tridentinum spricht sich im Gegensatz zu den Reformatoren ausdrücklich für ihre Existenz, für ihre stete Möglichkeit und für ihren religiösen Wert aus. Man erkennt darin die Wirksamkeit der bleibenden charismatischen Struktur der Kirche. Gerade in der Gegenwart erregen die Privatoffenbarungen das besondere Interesse der Theologie.

In diesem Zusammenhang möchte ich nur auf zwei Werke und einen instruktiven Aufsatz hinweisen, die sich ex professo mit dieser Frage auseinandersetzen: Laurenz Volken, Die Offenbarungen in der Kirche, Innsbruck 1965; Karl Rahner, Visionen und Prophezeiungen, Freiburg [2]1958; Eduard Stakemeier, Über Privatoffenbarungen, in: ThGl 44, 1954.

Privatoffenbarungen können keine uns bisher unbekannte Lehre bringen, nicht das Dogma bereichern und ergänzen, weder in Bezug auf den Inhalt des Glaubens noch als Kriterium, wenngleich sie der Anstoß zur Dogmatisierung einer Glaubenslehre sein können und eine in Vergessenheit geratene oder nur ungenau bekannte christliche Lehre bewusst machen können. Sie beziehen sich wesentlich auf das praktische Verhalten der Kirche als ganzer, religiöser Gemeinschaften oder einzelner Menschen. Sie dienen der Anregung des religiösen Lebens, können aber dem in der Kirche niedergelegten Glaubensgut keine neue Glaubenswahrheit

hinzufügen. Sie sind göttliche Kundgebungen, die die verborgene Wahrheit Gottes in bezug auf eine besondere Situation der Kirche oder mehrerer ihrer Glieder enthüllen. Ihre theologische Bestimmung liegt darin, dass sie in einer bestimmten Situation angeben, was der Wille Gottes ist. Sie sind wesentlich ein Imperativ, "keine neue Behauptung, sondern ein Befehl"[240]. Man könnte sie als Ausdruck göttlicher Seelsorge an den Menschen verstehen.

Die Privatoffenbarungen dienen vordergründig der Erbauung des Menschen und damit dem Heil der Seelen, hintergründig der Verherrlichung Gottes.

Man pflegt dämonische Offenbarungen und himmlische Offenbarungen zu unterscheiden. Erstere leiten zum Bösen und Schlechten an, Letztere zum Guten.

Im Gegensatz zur kirchlichen Lehre bzw. zur öffentlichen Offenbarung fehlt den Privatoffenbarungen die absolute Gewissheit, und zwar sowohl bezüglich ihrer Herkunft von Gott als auch bezüglich ihrer Inhaltlichkeit. Sie verpflichten den einzelnen nur, wenn er eine moralische Gewissheit hinsichtlich ihrer Echtheit gefunden hat. Das dürfte im konkreten Fall speziell für den Außenstehenden nicht ganz leicht sein. Der Empfänger einer Offenbarung hat die Pflicht, die Echtheit zu prüfen, und kann auch bei vernünftigen Gründen für die Echtheit sein Urteil suspendieren, bis er die moralische Gewissheit hat, dass es sich in einem bestimmten Fall um eine echte Offenbarung handelt. Die entscheidende Gefahr ist hier die der Selbsttäuschung und der Hysterie.

Privatoffenbarungen begegnen uns in der Geschichte häufiger bei Frauen als bei Männern. Die Mystik ist ja der größere Rahmen, in dem die Privatoffenbarungen für gewöhnlich stehen. Der Grund für dieses Faktum dürfte in der größeren Fähigkeit der Frau zur Kontemplation und zur Hingabe liegen. Die Gnade baut auf der Natur auf, "gratia supponit naturam".

b) Kirchliche Approbation.

Gegebenenfalls unterzieht die Kirche Privatoffenbarungen einer genauen Prüfung; diese erfolgt nach den bewährten Regeln der Überlieferung, wie sie vor allem in dem grundlegenden Werk

---

[240] Karl Rahner, Visionen und Prophezeiungen, Freiburg [2] 1958, 26 f.

"De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione" niedergelegt sind, in dem sein Verfasser, Papst Benedikt XIV. (+ 1758) einen eigenen Traktat über Privatoffenbarungen eingefügt hat. Benedikt XIV. hat dieses Werk vor Beginn seines Pontifikates als Kanonist in den Jahren 1734-1738 zusammengestellt. Wenn man sich näher mit diesem Werk befasst, ist man erstaunt über die Umsicht und die nüchterne Kritik, mit der hier vorgegangen wird. Bei der Frage der Echtheit geht es immer um die Abgrenzung des Phänomens gegenüber der Psychologie und der Parapsychologie.

Erfolgt eine Prüfung der Kirche, so wird zunächst nach der Lehre, nach dem Träger der Offenbarung und nach ihrem religiösen Aspekt oder Kontext gefragt. Man fragt etwa, ob die Lehre die Fähigkeit des Subjektes übersteigt bzw. wie sie sich zum depositum fidei verhält. Man fragt nach eventuellen Krankheiten des Subjektes, nach seinem Alter und nach seiner psychischen Gesundheit, wobei Labilität und Neigung zur Hysterie negative Kriterien sind. Was den religiösen Kontext angeht, ist ein einwandfreies religiös-sittliches Leben nicht eine conditio, sine qua non. Dennoch ist ein tugendhaftes Leben in jedem Fall ein positives Kriterium (zum Beispiel Demut, Unterordnung, Gehorsam, Stärke, Standhaftigkeit, Heiligkeit). Weitere Gesichtspunkte, die man bei einer Prüfung beachtet, sind die Begleitumstände und die Wirkungen, die aus solchen Phänomenen hervorgehen, zum Beispiel Bekehrungen. Darüber hinaus wird die äußere Form der Offenbarung berücksichtigt. Offenbarungen, die im Traum erfolgen, werden beispielsweise kritischer beurteilt als jene, die im Wachzustand erfolgen. Man sieht auf die Umstände, ob etwa die Offenbarungen in Gegenwart mehrerer Personen erfolgen, ob es also Zeugen gibt oder ob die Visionärin oder der Visionär zum Zeitpunkt der Übermittlung der Offenbarung allein war. Waren Zeugen zugegen, so ist das zunächst positiv im Hinblick auf die Echtheit, wobei freilich wiederum die Gefahr der Massensuggestion zu beachten ist. Nicht ohne Bedeutung sind auch der Ort und die Zeit. Nächtliche Offenbarungen werden kritischer beurteilt, desgleichen Offenbarungen in unruhigen Zeiten, etwa in Kriegszeiten. Wenn Offenbarungen im Gotteshaus erfolgen, werden sie eher als echt anerkannt, als wenn sie an profanen Orten erfolgen. Zu diesen inneren Kriterien kommen endlich die äußeren Kriterien hinzu, nämlich Wunder und Weissagungen, die allerdings auch ihrerseits eine Untersuchung hinsichtlich ihrer Echtheit notwendig machen.

Wenn die Kirche nach einer eingehenden Prüfung angebliche Offenbarungen approbiert, hat diese Approbation lediglich den Charakter einer gewissen Empfehlung. Sie verbürgt nicht die Echtheit dieser Offenbarungen und nicht die Wahrheit ihres Inhaltes, sie bringt lediglich zum Ausdruck, dass sie nichts dem Glauben, der Sitte und der Frömmigkeit Widersprechendes enthalten, wenn sie vernünftig und bescheiden ausgelegt werden, und dass sie dem Nutzen und der Erbauung der Gläubigen dienen können. Selbst wenn die Kirche eine gewisse Bürgschaft für eine Privatoffenbarung übernimmt, gibt sie damit immer nur die Erlaubnis, dieser Offenbarung Glauben zu schenken. Niemals verpflichtet sie die Gläubigen, einer solchen Offenbarung Glauben zu schenken. Sie kann es auch nicht einmal, weil der Kirche nur das depositum fidei zur unfehlbaren Verwaltung übergeben ist. Die Infallibilität der Kirche bezieht sich nur auf die "revelatio publica" und die "veritates catholicae" oder die "facta dogmaticae", in denen die Wahrheit der Offenbarung gewissermaßen abgestützt wird. Dazu gehört auch die verbindliche Auslegung des Naturrechtes. Daher ist bei den Privatoffenbarungen nie eine Zustimmung fide catholica (also mit kirchlichem Glauben) geboten, sondern nur eine Zustimmung fide humana (das heißt mit menschlichem Glauben), nach den Regeln der Klugheit, nach denen diese Offenbarungen wahrscheinlich glaubhaft sind. Auch gegenüber approbierten Offenbarungen kann man sich daher als Katholik distanziert verhalten oder die Zustimmung verweigern, wenn das in Bescheidenheit und ohne überhebliche Verachtung geschieht.

Ein klassisches Beispiel für approbierte Privatoffenbarungen sind die der heiligen Brigitta. Im Mittelalter und noch zur Zeit des Tridentinums hatten sie ein besonders hohes Ansehen.-

Bei den Privatoffenbarungen ist es sehr schwer, von außen her Gewissheit über ihre Echtheit zu erreichen. Hier ist bestenfalls nur ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit zu erhalten. Das gilt auch für die von der Kirche geprüften Offenbarungen. Auch von daher gibt es hier in keinem Fall eine Verpflichtung zum Glauben. Von einer Verpflichtung, Privatoffenbarungen Glauben zu schenken, kann nur dann die Rede sein, wenn der Einzelne zu einer moralischen Gewissheit ihrer Echtheit gekommen ist. Das ist noch am ehesten möglich und denkbar für den Offenbarungsträger selbst. Für den Außenstehenden ist sie im allgemeinen nicht erreichbar. Er kann im allgemeinen nur einen mehr oder weniger hohen Grad an Wahrscheinlichkeit erreichen. Die Kirche ist in jedem Fall gegenüber Privatoffenbarungen äußerst zurückhaltend, besonders in den

letzten Jahrhunderten, und empfiehlt ihrerseits auch Vorsicht und Zurückhaltung, und zwar wegen der Täuschungsmöglichkeit. Zurückhaltung ist wenigstens so lange geboten, wie eine hohe Wahrscheinlichkeit der Echtheit einer Privatoffenbarung noch nicht gefunden ist, sei es durch persönliche Prüfung oder durch die Prüfung und die Approbation der Kirche.

c) Missbrauch.

Privatoffenbarungen werden nicht selten missbraucht. Die sich ausbreitende Sucht nach Privatoffenbarungen in der Gegenwart, die Sucht nach dem Wunderbaren und Sensationellen, ist im Grunde ein Zeichen für das Fehlen echter Gläubigkeit. Man sucht immer neue und durchschlagendere Beweise für den Glauben, Erfahrungen, man will mit dem Glauben experimentieren. Man will den Glauben als Zustimmung zu Wirklichkeiten, die man nicht sieht, umgehen. Man will sich die Glaubenszustimmung ersparen, den Glauben substituieren, man will durchschlagende Beweise und sich nicht mit einer Grundlegung zufriedengeben. Alfredo Kardinal Ottaviani (+ 1979) hat sich am 2. Februar 1951 im Osservatore Romano gegen diese merkwürdige "Volksleidenschaft für das Wunderbare", die "Vorliebe der Massen für Erscheinungen auf Kosten der Sakramente und der Predigt"[241] gewandt. Noch nie wurden offiziell so viele falsche Offenbarungen ausdrücklich zurückgewiesen wie im 20. Jahrhundert. Die heute immer wieder auftretenden angeblichen Marienerscheinungen und Marienoffenbarungen sind nicht selten mit abstoßenden Begleiterscheinungen verbunden. Oft sind sie sektiererisch und haben hysterische Ursachen. Verbunden mit Schwärmerei werden sie zu einer großen Gefahr für das christliche Leben. Es gibt bestimmte Gruppen, die sich immer wieder auf die neuesten Offenbarungen stürzen. Und sie werden ihnen auch regelmäßig gewissermaßen frei Haus geliefert, denn es gibt immer viele, die ähnlich gelagert sind, wie sie. Darin erhalten sie dann Auskunft über alle möglichen Fragen. Täuschung und Irrtum, Betrug und Dummheit spielen dabei eine nicht geringe Rolle.

Die ungesunde Begeisterung für Privatoffenbarungen und Visionen ist eine spezifische Versuchung in Umbruchzeiten. Dann genügt nicht mehr der Reichtum des depositum fidei, man findet die sana doctrina langweilig. Schon Kardinal Kajetan mahnte zu seiner Zeit, im 16. Jahrhundert

---

[241] Laurenz Volken, Die Offenbarungen in der Kirche, Innsbruck 1965, 114 f.

nicht ohne Grund: Siste, prudens lector, in laudibus beatae Mariae Virginis ratione fulcitis"[242]. Mit der allgemeinen Unsicherheit und einem schwachen Glauben verbindet sich die fanatische Propaganda solcher, die sich Privatoffenbarungen verschrieben haben oder sie zur Selbstdarstellung benutzen.

Kaum irgendwo gibt es härtere Urteile gegen Privatoffenbarungen als bei Johannes vom Kreuz, dem "Doctor mysticus". Er sagt einmal: "Seitdem uns Gott seinen Sohn gegeben, der das Wort ist, hat er uns kein anderes Wort mehr zu geben. In diesem Wort hat er uns in einem zugleich alles gesagt; er hat uns nichts mehr zu sagen"[243]. Nach ihm ist es Sünde, Offenbarungen zu begehren[244].

d) Bedeutung für die Kirche.

Dennoch haben die Privatoffenbarungen ihre Bedeutung für die Kirche. Nicht sie sollen bekämpft werden, sondern ihr Missbrauch. Für die Kirche gilt entsprechend 1 Thess 5,19 f: "Löscht den Geist nicht aus! Rede aus Eingebung des Geistes verachtet nicht!". Die Prophetie ist ein dauerndes Charisma in der Kirche. Das Charisma steht allerdings seit den Tagen der Urkirche unter dem Amt. Gerade durch die Zurückhaltung der Hierarchie gegenüber den Privatoffenbarungen und die Ausmerzung der falschen erhalten die echten umso größeres Gewicht. Das Charisma dient der Stärkung und Lebendigmachung des Glaubens. Nach Thomas von Aquin (+ 1274) müssen die Menschen zu jeder Zeit von Gott unterrichtet werden über das, was sie tun sollen, denn gemäß Spr 29,18 ist das Volk Gottes ohne Leitung, wenn es keine Visionen und Offenbarungen mehr gibt. Die Privatoffenbarungen liegen in der Konsequenz des Glaubens an die Kirche als eine geheimnisvolle übernatürliche Realität, als gottmenschliche Wirklichkeit, und an den Herrn, der seine Kirche nicht verläßt.

Wenn die Reformatoren die Privatoffenbarungen verwarfen, so geschah das nicht nur wegen ihres vielfältigen Missbrauchs in damaliger Zeit oder aus Sorge um die Abschwächung der

---

[242]Eduard Stakemeier, Über Privatoffenbarungen, in: ThGl 44, 1954, 45.

[243]Johannes vom Kreuz, Subida de Monte Carmelo, l.2, c.22, n. 3, Bourgos 1931, 191.

[244]Laurenz Volken, Die Offenbarungen in der Kirche, Innsbruck 1965, 260.

Bedeutung der Heiligen Schrift, sondern auch aus ekklesiologischen Gründen, aus Mangel an Verständnis für die Kirche als Leib Christi (Kol 1,18), als eine gottmenschliche geheimnisvolle Realität. Man verstand die Kirche nur als Summe der Gläubigen, nicht als den fortlebenden Christus. Nach katholischem Verständnis ist die Kirche mehr, sie ist das Corpus Christi mysticum. Erst wenn man die Kirche als den fortlebenden Christus versteht, erkennt man die Bedeutung des fortwährenden Eingreifens Gottes in die Geschichte mittels der Offenbarungen.

9. Der Abschluss der Offenbarung (Vollendung).

a) Problematik.

Die Kirche betrachtet die Offenbarung als seit den Tagen der Apostel abgeschlossen. Daraus entstehen Verständnisprobleme in einer Zeit, die geprägt ist von Zukunftseuphorie und von der Wandelbarkeit aller Dinge. Es ist eine grundlegende Glaubensüberzeugung der Kirche, dass die Offenbarung abgeschlossen ist. Das dogmatische Axiom lautet: "Die Offenbarung ist mit dem Tode des letzten Apostels abgeschlossen". Diese Wahrheit begegnet heute besonderen Schwierigkeiten. Das Vergangene spricht uns weniger an, es zählt nicht, das Gewesene gilt als veraltet. Wir sind auf die Zukunft hin ausgerichtet. Von ihr erwarten wir eher etwas als von der Vergangenheit. Ein solches Denken ist die Folge der Dominanz des naturwissenschaftlichen Denkens. Angesichts der evolutiven Welt, deren eindringende Erkenntnis mehr und mehr das Denken der Menschen prägt, angesichts einer dynamischen Weltauffassung, angesichts der stets neu auftretenden Lebensprobleme, die bewältigt werden müssen, erscheint eine in grauer Vergangenheit abgeschlossene Offenbarung äußerst fragwürdig.

Für Gotthold Ephraim Lessing (+ 1781) wird das Christentum abgelöst durch ein neues und ewiges Evangelium, unter dessen Anleitung die Menschen das Gute um des Guten willen tun werden. Er denkt also an eine nachchristliche Religion der Humanität[245].

Ähnlich ist auch für Immanuel Kant (+ 1804) das Christentum überholbar. Es wird abgelöst von

[245]Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechtes, §§ 86-89.

einer reinen, moralischen Vernunftreligion[246].

Im Jahre 1971 schreibt der Schweizer Philosoph Hans F. Geyer (+ 1987): "Unmöglich ist es für den heutigen Menschen, an eine Offenbarung zu glauben, die 2 000 Jahre alt ist"[247].

Weil Entwicklung und Fortschritt unser Denken bestimmen, kommen wir oft auch zu einem dynamischen und geschichtsbedingten Verständnis der Wahrheit. Die Wandelbarkeit aller Dinge ist so etwas wie ein Zauberwort geworden. Auch das Christentum wird sich heute seiner historischen Entwicklung bewusst. Aber Entwicklung ist nicht alles. Eine neue Entdeckung darf in ihrer Faszination nicht dazu führen, dass man mit ihr nun alles erklären will. Nicht alles ist wandelbar. Es muss stets die rechte Synthese zwischen dem Wandelbaren und dem Unwandelbaren gefunden werden. Nicht immer ist das Neuere das Bessere. Ist auch die geschichtliche Erscheinungsform der Offenbarung wandelbar, so muss doch das Besondere und Bleibende an ihr, ihr entscheidender Inhalt, aufgezeigt und bewahrt werden.

b) Der Abschluss der Offenbarung im Neuen Testament und in der Geschichte der Kirche.

Der Abschluss der Offenbarung ist im Neuen Testament und in der Geschichte des Glaubens unbestritten. Jesus betrachtet sich als das abschließende Wort an die Menschheit. In der nachösterlichen Verkündigung spielt der Gedanke, dass das Alte Testament in Christus seine Erfüllung gefunden hat, eine große Rolle. Die Väter sprechen zwar, wie auch das NT, nicht vom Abschluss der Offenbarung, aber sie betonen die unüberbietbare Verbindlichkeit des Christusereignisses und der Predigt der Apostel. Sie stützen und berufen sich auf die von den Propheten, von Christus und von den Aposteln stammende Unterweisung, die sie bewahren und verteidigen wollen. Sie betonen, dass die Offenbarung der Kirche durch die Apostel vermittelt wird. Sie

---

[246]Vgl. Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Drittes Stück, Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden.

[247]Hans F. Geyer, Das Kontinuum der Offenbarung. Philosophisches Tagebuch III, Freiburg 1971, 38. Die Einstellung des Philosophen charakterisiert folgendes Zitat: Der Atheismus ist eine Form der Religion, vielleicht sogar der echten. So in seiner Schrift: Gedanken eines philosophischen Lastträgers. Zur Phänomenologie des 20. Jahrhunderts, Zürich 1962.

sehen die Apostel in engster Verbindung mit dem Christusereignis und erkennen damit der Zeit der Apostel eine besondere Qualität zu. Sie weisen kategorisch den Montanismus, den Marcionismus, den Manichäismus und den Gnostizismus zurück, Irrlehren, die die Christusoffenbarung reduzieren oder neue Offenbarungen als verbindlich verkünden. Auch in den Verlautbarungen der Päpste und der Konzilien der ersten Jahrhunderte ist stets davon die Rede, dass die apostolische Verkündigung und nichts anderes die Grundlage der Lehre und der Praxis der Kirche sei.

Die Überzeugung vom Abschluss der Offenbarung wird im Mittelalter vor allem in der Zurückweisung des Joachimismus durch die Theologen und durch das Lehramt der Kirche deutlich. Man hält fest an der Verbindlichkeit des Christusereignisses und der Lehre der Apostel. Es gibt, das wird hier betont, kein wesentliches Wachstum im Glauben, nur eine Entfaltung der einmal ergangenen Offenbarung. Dabei treten die Apostel allerdings teilweise noch als Offenbarungsträger hervor. Im ausgehenden Mittelalter findet sich manchmal der Gedanke einer revelatio nova divina, der aber in der Regel mit der Überzeugung des Glaubensdepositums übereingeht. Diese "neuen Offenbarungen" sind entweder als autoritative Schriftinterpretation durch die Kirche oder als Privatoffenbarungen zu verstehen, oder es ist hier an den charismatischen Offenbarungsbegriff des Paulus oder einfach an eine besondere Version der augustinischen Illuminationstheorie zu denken. Jedenfalls zeigt der spätmittelalterliche Gedanke einer revelatio nova divina nicht eine völlig neue Auffassung über die Offenbarung an und widerlegt mitnichten die allgemein gesicherte Lehre vom Abschluss der Offenbarung mit Christus und den Aposteln.

Nachdem das Tridentinum eine eindeutige Stellungnahme in der Frage der Normativität der Offenbarung, wie sie in der Schrift und in der Tradition der Kirche vorliegt, bezogen hat, betonen die nachtridentinischen Theologen immer wieder, dass es nach den Aposteln keine neuen Offenbarungen mehr gebe. Seit dem 19. Jahrhundert begegnet uns in der Theologie die Rede vom Abschluss bzw. von der Vollendung der Offenbarung, concludere und complere. Damit treten die Theologen dem Evolutionismus im Offenbarungsverständnis entgegen. Immer häufiger werden nun auch die Apostel als Offenbarungsträger bezeichnet. Damit wird ein Gedanke aufgegriffen, der sich bereits, wenn auch weniger häufig, bei den Theologen des Mittelalters und bei den nachtridentinischen Theologen findet. Man erklärt, die Apostel hätten

nicht einfach die Worte Jesu wiederholt, sie hätten die Offenbarung von Christus und von dem Heiligen Geist empfangen.

Eine besondere Herausforderung ist für die Kirche und für die Theologie am Beginn des 20. Jahrhunderts der Modernismus, für den die Offenbarung, die rein immanent verstanden wird, in ständiger Evolution begriffen ist. In der Zurückweisung von 65 Thesen der Modernisten durch das Dekret "Lamentabili" von 1907 wird auch die These verurteilt, dass die Offenbarung, der Gegenstand des katholischen Glaubens, nicht mit den Aposteln vollendet sei (DS 3421). In starker Frontstellung gegen den Modernismus betonen die Theologen nun Jahrzehnte hindurch den Abschluss der Offenbarung und ihre Unwandelbarkeit mit besonderem Nachdruck. Der Preis solcher Polemik ist eine starke Fixierung auf ein satzhaftes Verständnis der Offenbarung. Man versteht dabei die Offenbarung als eine Reihe von Lehrsätzen, die man wörtlich zu bewahren und deren Inhalt man begrifflich zu entfalten habe. Gleichzeitig gibt es aber ernsthaft Bemühungen um eine vertiefte und allseitigere Sicht der Offenbarung, vor allem in größerer Nähe zum biblischen Offenbarungsverständnis. Darauf konnte das II. Vaticanum aufbauen.

Dieses Konzil bestätigt die alte Lehre der Kirche vom Abschluss der Offenbarung, verwendet aber, wohl bewusst, nicht die der traditionellen Theologie vertraute Terminologie conclusio. Es benutzt die Verben complere, consummare und perficere, um Offenbarung umfassender zu verstehen. Der Terminus Abschluss leistet nämlich einem satzhaften Missverständnis Vorschub, es engt die Offenbarung auf ihren Wortcharakter ein, versteht sie primär als Lehre. Das Konzil bemüht sich entschieden, den umfassenden Wirklichkeitscharakter der Offenbarung deut-lich zu machen. Verbindet es auch die Vollendung der Offenbarung mit dem Christusereig-nis, so weiß es doch, dass noch die Zeit der Apostel Offenbarungszeit ist.

In einem aktualistischen Offenbarungsverständnis wird der Abschluss der Offenbarung als solcher negiert. Man will darin die Interpretation der Offenbarung aus der jeweiligen Situation als konstitutives Element an ihr verstehen, also die jeweilige geschichtliche Situation in den Offenbarungsvorgang hineinnehmen oder die Offenbarung als je aktuelles Geschehen verstehen, wo immer sie im Glauben ergriffen wird. Man will also im aktualistischen Offenbarungsbegriff den Glauben in den Offenbarungsvorgang hineinnehmen. Das geschieht in der guten Absicht,

das Ärgernis der Bindung der Offenbarung an die Geschichte zu reduzieren. So wird aus der Offenbarung aktuelle Erfahrung.

c) Das Wesen des Axioms.

Nicht ganz ohne Grund befürchten manche Theologen bei der Rede vom Abschluss der Offenbarung ein einseitiges intellektualistisches Offenbarungsverständnis, oder sie wollen stärker den Gegenwartsbezug der Offenbarung hervorheben. Wichtig sind hier klare begriffliche Unterscheidungen. Offenbarung ist Handeln und Reden Gottes in der Geschichte. Das geschieht freilich in der Gegenwart und in der Zukunft wie in der Vergangenheit, aber in der revelatio publica schafft Gott durch sein Handeln übernatürliche Realitäten, in denen er sich der ganzen Menschheit verbindlich mitteilt, und erschließt sie ebenso verbindlich durch sein Wort. Das aber ist zu Ende, abgeschlossen, vollendet. Über das Christusereignis hinaus schafft Gott keine heilsrelevanten übernatürlichen Realitäten mehr und übergibt der Menschheit keine neuen Einzelaussagen mehr. Das gegenwärtige Handeln Gottes geschieht aufgrund dieses seines Handelns in der Geschichte, die Vergangenheit ist. Dabei gehören die von Gott einmalig geschaffenen Realitäten und das sie ein für allemal erschließende Wort aber auch der Gegenwart und der Zukunft an.

Man könnte hier differenzieren zwischen der Offenbarung in actu primo und in acto secundo. Dann ist der Abschluss der Offenbarung in actu primo der Anfang der Offenbarung in actu secundo, in der sie den Menschen bis zum Jüngsten Tag durch die Kirche zugewendet wird. Sie verheißt endlich ihre letzte Erfüllung in der Endoffenbarung, in der revelatio gloriae. Die Offenbarung in actu primo ist dann abgeschlossen, während die letzte weitergeht, sofern sie als Zuwendung oder Vermittlung der Offenbarung an die Menschheit verstanden wird.

Das Axiom von der Vollendung der Offenbarung ist ein integrierender Bestandteil der Lehre der Kirche. Der tiefere Grund für diese Glaubenswahrheit ist im Geheimnis der Inkarnation zu suchen. Aber sie ist damit nicht zwingend gegeben. Sie ist vielmehr als positiver Willensentschluss Gottes zu verstehen, der zwar nicht willkürlich, aber für uns letztlich geheimnisvoll ist. Die Tatsache als solche ist uns durch die Offenbarung selber, primär durch das Neue Testament mitgeteilt. Wie die Offenbarung überhaupt, so ist auch die Art ihrer Vollendung nicht notwen-

dig, sondern kontingent.

d) Die Vollendung der Offenbarung "mit den Aposteln".

Zwar ist die Vollendung der Offenbarung mit dem Christusereignis gegeben, aber man kann sie doch nicht mit dem historischen Jesus von Nazareth bzw. mit seiner Auferstehung begrenzen. Die Christusoffenbarung entfaltet sich als echt geschichtlich fortschreitender Prozeß in die Zeit der Apostel hinein, das heißt in der werdenden Kirche gibt es noch Offenbarungsgeschichte. Die apostolische Predigt wiederholt nicht einfach nur die Worte des historischen Jesus, sie ist primär Wort über Jesus, den Christus. Die normative Entfaltung des Christusereignisses im Heiligen Geist gehört zur Offenbarung. Diese Überzeugung kündigt sich bereits in der Zeit der Väter an, wenn sie die Apostel aufs Engste mit Christus verbinden und der Zeit der Apostel und ihrem Wirken eine so starke Bedeutung beimessen. Im Mittelalter verstehen einzelne Theologen die Apostel ausdrücklich als Offenbarungsträger. In diesem Sinne äußern sich auch das Tridentinum sowie das Erste und das Zweite Vaticanum.

Wegen der Problematik des Apostelbegriffs ("Wer sind die Apostel?") sollte man die Offenbarung lieber mit der apostolischen Zeit begrenzen.

Es drängt sich nämlich die Frage auf, was die Kirche damit sagen will, wenn sie die Apostel noch als Offenbarungsträger versteht. Ob sie diese Apostel von den Zwölfen und Paulus her bestimmen will oder ob hier ein weiterer Apostelbegriff zugrunde zu legen ist.

Im Neuen Testament und bei den Vätern sind Apostel außer den Zwölfen und Paulus auch andere, die authentische Zeugen des Christusgeschehens und seiner maßgebenden Entfaltung sind. Die Apostel sind allgemein als das Fundament der Kirche zu verstehen, als die normativen Zeugen der Christusoffenbarung. Der Apostelbegriff bei Lukas ist enger als jener bei Paulus. Aber über beide Apostelbegriffe hinaus gibt es im Neuen Testament eine Vielzahl von Personen, die mit diesem Namen belegt werden, die im Dienste des Evangeliums stehen. Die Väter bezeichnen darüber hinaus noch andere Männer der Urkirche, die in besonderer Weise Anteil am Apo-stolat der Zwölf und des Paulus haben bzw. die eine bedeutende Rolle in der Urzeit der Kirche gespielt haben, so etwa die Gruppe der 70 (Lk 10), den "Evangelisten " Philippus, Lukas,

Mar-kus, Clemens von Rom und andere. Auf jeden Fall werden alle Verfasser von neutestamentlichen Schriften in der Väterzeit als Apostel bezeichnet, also auch Markus und Lukas, deren Zugehörigkeit zum Kreis der Zwölf nie behauptet wurde. Von daher kann man die Zeit der Apostel als die Gründerzeit der Kirche verstehen und den letzten Verfasser einer neutestamentlichen Schrift als den letzten Apostel. Dann aber sollten wir besser die Vollendung der Offenbarung mit dem Ende der apostolischen Zeit begrenzen. Das wäre dann weniger missverständlich.

Die Berechtigung solcher Terminologie wird erhärtet durch die Bedeutung der Norm des Apostolischen bei den Kirchenvätern. Zwar ist bei dieser Norm zunächst an die Zwölf und Paulus ge-dacht, aber sie bilden nicht allein diese Norm, vielmehr handelt es sich hier um ein Theologoumenon, bei dem es um das Ursprüngliche geht, um den verpflichtenden Anfang der Kirche und um die Legitimität der aktuellen Verkündigung. Bei den Vätern ist das Kirchliche das Apostolische und das Apostolische das Kirchliche. Die Norm des Apostolischen meint die ganze konstitutive Phase der Kirche bis hin zu ihrer Fixierung im Neuen Testament, die gesamte, praktisch über die Zwölf und Paulus hinausgehende, normierende, ursprüngliche Tradition, das gesamte "depositum fidei". Die Bindung an das ursprüngliche Glaubenszeugnis schließt die faktische Entwicklung, wie sie sich im Neuen Testament darstellt, ein. Die Väter meinen den Ursprung, das Gewordene, wenn sie mit der Norm des Apostolischen argumentieren. Mit der letzten neutestamentlichen Schrift hat die Überlieferung von Jesus Christus ihre gültige und verpflichtende Gestalt gefunden, denn über die heiligen Bücher hinaus wird die apostolische Verkündigung nicht mehr erweitert und variiert; daher kann nur diese Schrift das Ende der Zeit der Apostel markieren.

Eine spezifische Anwendung der Norm des Apostolischen ist die neutestamentliche Pseudepigraphie. Hier ist zu berücksichtigen, dass außer den echten Paulinen alle neutestamentlichen Schriften entweder Pseudepigraphen oder anonyme Schriften sind. Die Pseudepigraphie des-Neuen Testamentes ist Ausdruck des prophetisch-apostolischen Selbstverständnisses der urchristlichen Verkünder und Gemeinden. Die neutestamentlichen Pseudepigraphen wollen eine neue Situation aus dem Ursprung meistern. Sie sind mehr als nur Darstellung der von den Zwölfen und von Paulus verkündeten Botschaft. Offenbar waren sich die Verfasser der neutesta-

mentlichen Pseudepigraphen oder wenigstens die diese rezipierenden Gemeinden der Besonderheit der anfänglichen Zeit der Kirche bewusst. Die neutestamentlichen Pseudepigraphen können nur echtes Offenbarungszeugnis sein, wenn sie noch in die Offenbarungszeit fallen. Die Kirche aber hat sie in diesem Sinne anerkannt. Wenn noch nach den Zwölfer-Aposteln und Paulus legitimerweise apostolische Schriften entstehen können, so muss auch die apostolische Zeit die Zeit der Zwölf überschreiten. Da wird apostolisch im Grunde als ursprünglich, authentisch, normativ verstanden. Dann wird aber die apostolische Zeit durch die letzte Schrift des Neuen Testamentes begrenzt, wenn sie sich auch als pseudepigraphisch präsentiert.

Die apostolische Verkündigung faltet das Christusgeheimnis aus und deutet die alttestamentliche Prophetie und die Ereignisse des Lebens Jesu im Lichte des Osterereignisses. Dabei weiß die apostolische Gemeinde um die lebendige und wirksame Gegenwart des Herrn. Die apostolische Verkündigung wird gewissermaßen als Wort des Erhöhten an seine Gemeinde verstanden. Dieser Prozess ist aber nicht nur an die Zwölf und Paulus, sondern an die apostolische Gemeinde über-haupt zu binden. Er ist nicht zu Ende mit dem Tode der Apostel im engeren Sinne.

Die Geschichte der apostolischen Verkündigung ist komplex. Sie durchläuft verschiedene Stadien der mündlichen und schriftlichen Überlieferung, in die immer neue Situationen einbezogen werden, bis zu ihrer endgültigen Fixierung in den neutestamentlichen Schriften. In diesen Schriften selbst, deren Entstehungszeit fast ein Jahrhundert umgreift, ist deutlich eine Entwicklung sichtbar. Bezieht man diese Entwicklung nicht in die Offenbarungszeit ein, so muss man die wahre apostolische Verkündigung, die Offenbarung, hinter dem Neuen Testament suchen. Die Kirche der ersten Jahrhunderte bezieht aber die Entwicklung ein, denn einerseits findet sie die apostolische Verkündigung in den neutestamentlichen Schriften, den Ergebnissen des Traditionsprozesses, und zwar in allen Schriften, andererseits ist sie bestrebt, diese Schriften an Paulus und die Zwölf zu binden. Das weist darauf hin, dass die apostolische Zeit für sie faktisch über die Zeit der Apostel im engeren Sinne hinausgeht und erst durch die letzte apostolische, das heißt neutestamentliche Schrift begrenzt wird.

Würde man die Grenze der apostolischen Zeit beim Tode des letzten Apostels im engeren Sinne ziehen, müsste man manches aus dem Neuen Testament eliminieren. Das widerspricht jedoch

dem Glaubensbewusstsein der Urkirche, die das ganze Neue Testament kanonisierte. Dieses Glaubensbewusstsein aber ist für uns maßgeblich.

Die Tatsache, dass die Schrift im Hinblick auf die Offenbarung materialiter suffizient ist, dass die ganze Offenbarung in der Schrift niedergelegt ist und die Schrift damit eine dominierende Stellung gegenüber der lebendigen apostolischen Tradition in der Kirche einnimmt, ist ein weiterer Hinweis darauf, dass mit der Entstehung des Neuen Testamenes das Werden der traditio constitutiva begrenzt und die Offenbarungszeit abgeschlossen ist.

Auch die Entstehung des neutestamentlichen Kanons zeigt, dass der entscheidende Einschnitt in der Geschichte der Kirche, und damit das Ende der apostolischen Zeit, durch das Entstehen der letzten neutestamentlichen Schrift markiert ist. Die kanonischen Schriften gehören zu den Konstitutiva der Kirche und damit zur Offenbarung. Die Inspiration jeder einzelnen Schrift ist je eine Offenbarungsrealität, die in der jeweiligen Schrift selbst implizit bezeugt und so der Kirche mitgeteilt worden ist. Die inspirierten Schriften müssen daher vor dem Abschluss der Offenbarung entstanden sein. Bei der Bildung des Kanons spielt das Kriterium der Apostolizität eine bedeutende Rolle. Damit will aber die Kirche nicht die literarische Authentizität einer Schrift im Sinne der Verfasserschaft durch einen Apostel im engeren Sinne behaupten, sondern ihre Herkunft aus der Urkirche und ihre Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung oder dem Kanon des Glaubens. Apostolizität meint hier Urkirchlichkeit im Sinne der Herkunft und des Inhaltes, mit der Tendenz zur persönlichen geschichtlichen und sachlichen Konkretisierung in den ersten Aposteln und Augenzeugen. In diesem Sinne tragen alle neutestamentlichen Schriften die Qualität der Apostolizität und gehören damit dieser apostolischen Zeit an.

Die historischen Erkenntnisse um die Entstehung des neutestamentlichen Kanons und der neutestamentlichen Schriften können nicht ein Anlass sein, den Kanon zu begrenzen, also den Kanon im Kanon zu suchen, sie legen es vielmehr nahe, die Offenbarungszeit auszudehnen, denn von jeher hat sich die Kirche für den ganzen Kanon als Norm ihrer Lehre entschieden, nicht allein für den Kanon im Kanon, wie immer man ihn auch bestimmen mag. Die Kirche hat die Entscheidung, welche Schriften zum Kanon gehören, gefällt in dem Bewusstsein, dabei vom Heiligen Geist geführt zu sein. Betrachtet man diese Entscheidung nicht als absolut verpflichtend und

unfehlbar, so bleibt nur die Eliminierung von Teilen des Neuen Testamentes bzw. die Aufstellung eines Kanons im Kanon, wie das bekanntlich im protestantischen Raum der Fall ist. Dann aber entsteht die Frage, nach welchen Kriterien dieser Kanon im Kanon aufzustellen ist. Tatsächlich variieren diese Kriterien und müssen infolge-dessen auch die Ergebnisse ihrer Anwendung variieren.

Wenn die Kirche vom Abschluss oder von der Vollendung der Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels oder besser: mit dem Ende der apostolischen Zeit spricht, so will sie damit sagen, dass die Offenbarungszeit die Zeit des Werdens der Kirche, ihre konstitutive Phase, umschließt. Jene Periode, da die verbindliche Struktur der Kirche und die gültige Gestalt des Glaubensdepositums entstanden. Das ist, grob gesagt, die Zeit der Urkirche. Sie wird begrenzt durch die Entstehung der letzten neutestamentlichen Schrift, des 2. Petrusbriefes, und reicht damit ungefähr bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts[248].

e) Offenbarungsgeschichte - Dogmengeschichte.

Im Anschluss an die Offenbarungsgeschichte beginnt die Geschichte der Verkündigung der vollendeten Offenbarung, die Dogmengeschichte. Sie hat das der Kirche anvertraute Depositum zur Grundlage. Mit dem Abschluss der Offenbarung beginnt ihre Explikation in der Kirche. Sie erfolgt im lebendigen Kontakt mit der geoffenbarten Wirklichkeit unter der Führung des Heiligen Geistes. So entspricht es jedenfalls dem Selbstverständnis der Kirche. Aus ihrem personal-dialogischen Verhältnis zu Christus und im Heiligen Geist erfasst sie die Offenbarung immer tiefer und vermag sie auch dem jeweils sich wandelnden Denken und Leben des Menschen anzupassen und so zu verkünden, dass sie von den Menschen verstanden und angenommen wird, ohne dass ihre Substanz verändert wird[249].

Das heißt, es können keine Inhalte oder Grundlagen des Christentums aufgegeben werden, die als von Gott geoffenbart und daher als wesentlich anzusehen sind. Wir nennen die wesentlich unaufgebbaren Elemente der Offenbarung Dogmen. Dazu erklärt das I. Vatikanische Konzil in

---

[248]Vgl. Joseph Schumacher, Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes, Freiburg 1979, 317-324.

[249]Vgl. Bruno Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung, Regensburg 1970, 84 f.

der Konstitution “De fide catholica”: “Die Glaubenslehre, die Gott geoffenbart hat, wurde nicht ... wie eine philosophische Erfindung ... vorgelegt, sondern als göttliches Gut der Braut Christi übergeben, damit sie dieselbe treu bewahre und irrtumslos erkläre. Deshalb muss auch immer jener Sinn der Glaubenswahrheiten beibehalten werden, der einmal von der heiligen Mutter Kirche dargelegt worden ist; nie darf man von diesem Sinn unter dem Schein und Namen einer höheren Erkenntnis abweichen” (DS 3020). Es gibt keine substantielle Veränderung der Offenbarung, keine Zurücknahme oder Eliminierung von Glaubenswahrheiten.

Diese Unveränderlichkeit schließt jedoch nicht aus, dass die Lehre der Kirche vertieft und ergänzt werden kann, dass auch andere Formulierungen möglich sind, die freilich den ursprünglichen Sinn nicht verfälschen dürfen. Die unaufgebbaren Elemente der Offenbarung sind demnach nach vorn hin offen.

Aber weder der Papst noch ein Konzil können auch nur ein einziges Dogma zurücknehmen[250]. Die Konstitution über die Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt in Nr. 7: “Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte nach seiner Anordnung unversehrt erhalten bleiben”.

[250]Vgl. ebd., 85 f.

VIII. MÖGLICHKEIT DER OFFENBARUNG.

1. Bedeutung dieser Frage.

Der geschichtlichen bzw. historisch-kritischen Untersuchung, ob eine übernatürliche Offenbarung stattgefunden hat, also ob das Christentum auf einen transzendenten Ursprung zurückgeht, das ist die Aufgabe des II. Traktates, der Demonstratio christiana, wird in der Fundamentaltheologie die philosophische Überlegung vorausgeschickt, ob eine übernatürliche Offenbarung überhaupt möglich und denkbar ist oder ob sie innerlich widersprüchlich ist. Bevor die Faktizität der Offen-barung überprüft werden kann, will die Theorie der Offenbarung ihre philosophische Möglich-keit sicherstellen. Bei dieser Fragestellung hat man vielfach von einer "Möglichkeitsapologetik" gesprochen und sie für überflüssig und wertlos gehalten. Man sagte, das erbringe nichts für den Glauben, und der Mensch sei auch nicht dazu autorisiert, über die Möglichkeiten Gottes ein Urteil zu fällen. Solche Gedanken sind nicht von der Hand zu weisen. Man kann natürlich sagen, der Mensch könne doch nicht Gott seine Möglichkeiten vorschreiben oder begrenzen. Aber wenn bereits unüberwindliche philosophische oder denkerische Probleme im Blick auf eine übernatürliche Offenbarung auftreten, darf man daraus schließen, dass eine solche nicht möglich ist, sofern auch Gott nichts Seinsunmögliches oder Widersprüchliches bewerkstelligen kann. Das Nachdenken über die Möglichkeit und Denkbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung innerhalb der Fundamentaltheologie ist eine Reaktion auf den aufklärerischen Rationalismus, der seinerseits das Eingreifen Gottes in seine Schöpfung als unmöglich erklärt hat, der den Glauben an eine Offenbarung Gottes und überhaupt an ein Eingreifen Gottes in die Schöpfung in das Reich des Mythos und des mythologischen Denkens verwiesen hat, in das Reich eines Denkens, das von Geistern und Gespenstern, von Hexen, Teufeln und Wundern bestimmt sei.

Diese Leugnung der Möglichkeit des Eingreifens Gottes in diese Welt entspringt einem radikalen Immanenzbewusstsein und ist faktisch stark in der Emotion verwurzelt.

Geht man von einer solchen Vorentscheidung aus oder geht man die geschichtliche Erforschung des Christentums mit einer solchen Vorentscheidung an, mit der Vorentscheidung: Offenbarung ist nicht möglich, dann wird man die Fakten nicht in rechter Weise würdigen können und sich den Blick für die Übernatürlichkeit der Offenbarung, die wir aus der Rätselhaftigkeit dieses

Phänomens in der Menschheitsgeschichte herleiten, von vornherein verbauen. Man wird dann die Fakten in ihrem Hinweischarakter nicht recht würdigen. Wo man sich grundsätzlich dem Faktum der Offenbarung verschließt, da können auch exegetische sowie text- und literarkritische Auseinandersetzungen und Hinweise keinen Eindruck machen.

Überhaupt ist wohl zu sehen, dass philosophische Vorentscheidungen weitgehend historische Überlegungen beeinflussen und erst recht ihre philosophische Beurteilung. Das wird noch deutlicher, wenn wir im II. Traktat die Tatsache der Offenbarung behandeln, um an ihr die Zeichen der Göttlichkeit aufzuweisen, bzw. wenn wir in die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Deutungen der Offenbarung eintreten. Wird jemand von einem radikalen Immanenzbewusstsein bestimmt, so ist er damit von vornherein blind für die Zeichen der Göttlichkeit an der konkret-geschichtlichen Offenbarung. Deshalb kann die Fundamentaltheologie in jenem Traktat, der sich mit der formellen Seite der Offenbarung beschäftigt, nicht an dieser weltanschaulichen Position, die eben grundsätzlich die Möglichkeit der Offenbarung leugnet, vorbeigehen.

Karl Adam (+ 1966) hat bereits in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts darauf hingewiesen, dass "hier schon beim Beschreiten des Weges, also bei den erkenntniskritischen Vorfragen des Glaubens, für den Menschen von heute das eigentliche Jesus-Problem"[251] liegt.

Hier geht es also um den richtigen Gottesbegriff und um das richtige Verständnis des Menschen bzw. seiner Stellung zu Gott. Wir dürfen ja nicht übersehen, wie grundlegend der Gottesbegriff und davon abgeleitet das Menschenbild ist. Die entscheidenden Unterschiede zwischen Protestantismus und Katholizismus liegen beispielsweise in der Anthropologie begründet, was gar nicht genügend berücksichtigt wird im ökumenischen Gespräch.

Die entscheidende Frage lautet, ob Gott sich außer den in und mit der Schöpfungsordnung gegebenen Möglichkeiten noch in einer ganz anderen Weise dem vernunftbegabten Geschöpf mitteilen kann, ob er mit ihm über den Rahmen der naturgegebenen Möglichkeiten hinaus in eine besondere Gemeinschaft treten kann. Anders ausgedrückt: ob der gnadenhafte Kontakt

---

[251]Karl Adam, Jesus Christus und der Geist unserer Zeit, Augsburg 1935, 12.

Gottes mit den Menschen möglich, denkbar und sinnvoll ist. Zwei wesentliche Voraussetzungen sind hier notwendig, die Annahme der ontischen Tragfähigkeit der menschlichen Vernunft und die Annahme eines persönlichen transzendenten Gottes. Wer der Meinung ist, dass sich über Gottes Dasein und überhaupt über metaphysische Sachverhalte nichts Sicheres ausmachen lässt, der kommt notgedrungen zur Leugnung der Möglichkeit jeder besonderen Offenbarung, ebenso der Pantheist.

2. Naturalismus und Pantheismus.

Das rechte Verständnis der Transzendenz Gottes steht zwischen der weltfernen Gottesvorstellung des Deismus - der Deismus entspricht irgendwie dem Agnostizismus -, in dem jede Beziehung zur Welt geleugnet wird, wenn man einmal absieht davon, dass er sie geschaffen hat, und der Gottesvorstellung des Pantheismus, in der Gott in der Welt aufgeht bzw. mit ihr identisch ist.

"Nach dem Pantheismus gibt es nur eine Substanz oder Natur, nämlich das durch sich seiende, absolute, ewige, unendliche, unpersönliche Sein"[252].

Demnach sind die Dinge und die Menschen nicht selbständige Substanzen, sondern Bestimmungen (modi) oder Erscheinungsweisen des Absoluten[253]. Das heißt konkret: "Indem der Mensch sich erkennt, erkennt in Wahrheit Gott sich selbst"[254]. "Empirisch betrachtet unterscheiden sich die Dinge voneinander; in ihrem tieferen metaphysischen Wesen sind sie unter sich und mit Gott eins"[255].

Geht Gott nun vollständig in den Dingen auf, so sind wir beim Atheismus. Etwas zynisch sagt

---

[252]Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg[5] 1953, 224.

[253]Ebd.

[254]Ebd.

[255]Ebd.

Schopenhauer (+ 1860) von Hegels Pantheismus, er sei nichts anderes als ein Weg, Gott "auf eine anständige Weise zu beseitigen"[256]. Was Schopenhauer vom Hegelschen Pantheismus sagt, gilt im Grunde von jeder Form des Pantheismus.

Wir müssen unterscheiden zwischen jenen Formen des Pantheismus, nach denen man das Göttliche nur im Innersten der Dinge, besonders der Seele sieht - so lehrte Plotin (+ 269), wir sprechen hier auch vom Panpsychismus - und jenen Formen, nach denen sich Gott in den Dingen verwirklicht und offenbart. Das ist die Position des deutschen Idealismus, wie vertreten wird von Fichte (+ 1814), Schelling (+1854), Hegel (+ 1831). Hier ist die Welt eine Erscheinungsweise Gottes. Gott verwirklicht sich in den Dingen. Man spricht hier wohl auch von Pantheismus. Hinsichtlich der Entstehung der Dinge unterscheidet man den emanatistischen Pantheismus, der der ersten Form des Pantheismus, dem Panpsychismus, entspricht (Neuplatonismus, die Dinge gehen aus dem unveränderten Absoluten hervor) und den evolutionistischen Pantheismus, der dem Pantheismus entspricht, wonach Gott sich in den Dingen verwirklicht und mit dem Werden bzw. mit den Erscheinungen des Werdens identifiziert wird, wonach Gott sich durch den Werdeprozeß der Welt in den Dingen entwickelt und verwirklicht und so zum Selbstbewusstsein gelangt. Endlich gibt es noch den statischen Pantheismus, der über das Entstehungsproblem einfach hinweggeht (Spinoza + 1677)[257].

Für den pantheistischen Evolutionismus oder evolutionistischen Pantheismus ist das erste Prinzip aller Dinge das Werden, die schöpferische Entwicklung selbst, also nicht ein von der Welt verschiedenes, unendlich vollkommenes Wesen. Die einzelnen Dinge sind nur verschiedene Seiten, Erscheinungen des allgemeinen Werdens. Gott ist identisch mit diesem Werden bzw. mit den Erscheinungsformen des Werdens.

Der emanatistische Pantheismus entspricht also dem Panpsychismus, der evolutionistische dem Idealismus.

---

[256]Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke 7, Hrsg. von U. Frischeisen-Kehler, 297.

[257]Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg [5] 1953, 224.

Allgemein kann man sagen: Im Pantheismus wird die Immanenz zur Transzendenz. Immanenz und Transzendenz fallen zusammen. Im Endeffekt gelangt man dabei zum Atheismus oder zum Materialismus. Naturalismus und auch Pantheismus und Atheismus sind nicht das Ergebnis des Denkens, sondern Entscheidungen. Der konträre Gegensatz zum Pantheismus ist der Deismus. Darin wird die Transzendenz so weit von der Immanenz weggerückt, dass ihre Existenz zumindest alle Bedeutung verliert. Nach Auffassung des Deismus kann Gott nicht außerhalb der Naturgesetze handeln, unterliegt er den Naturgesetzen, was freilich unsinnig ist, denn dann wären ja die Naturgesetze das Absolute. Wie sich geschichtlich zeigt und wie es eigentlich plausibel ist, steht auch der Deismus - nicht anders als der Pantheismus - in unmittelbarer Nachbarschaft zum Atheismus. Hier zeigt sich wieder einmal, dass die Extreme sich in der Regel berühren. Geschichtlich begegnet uns der Deismus als Rationalismus, nicht anders als der Pantheismus. Er wurde vor allem von Voltaire vertreten. Geht im Pantheismus Gott in der Welt auf oder wird er in ihm mit der Welt identisch, so wird im Deismus jede Beziehung Gottes zur Welt, abgesehen davon, dass er sie geschaffen hat, geleugnet.

In der Mitte zwischen Identität und absoluter Bedeutungslosigkeit liegt das christliche Gottesbild, das bestimmt ist von der Lehre von der analogia entis. Ist Gott mit der Welt identisch, so kann es natürlich auch keine Offenbarung geben, ebenso wenig im anderen Fall, wenn eine völlige Beziehungslosigkeit besteht.

3. Rationalismus und Liberalismus.

Wir sagten, der Rationalismus gründet im Naturalismus, dessen Wurzeln, wenn man tiefer lotet, der Pantheismus und der Deismus bzw. der Atheismus sind. In Bezug auf den Menschen prägt sich der Naturalismus als Rationalismus und als Liberalismus aus. Ist der Rationalismus die Anwendung des Naturalismus auf die menschliche Vernunft, so ist der Liberalismus seine Anwendung auf den Willen des Menschen oder auf die menschliche Freiheit. Somit geht aus dem Naturalismus einerseits der Rationalismus, andererseits der Liberalismus hervor. Oft verwendet man die Begriffe Rationalismus und Naturalismus wechselweise. Aber der Rationalismus ist nicht mehr und nicht weniger naturalistisch als der Liberalismus. Genauer

gesehen aber ist der Naturalismus das Fundament beider. Für den Rationalismus ist der Mensch das Maß aller Dinge. Er leugnet jede Wahrheit, die über die Verstandeskräfte hinausgeht. Damit leugnet er auch die Existenz einer übernatürlichen Ordnung. Darin erweist er sich wiederum als naturalistisch. Somit bestreitet er die Möglichkeit der Offenbarung. Nach Pius XI. ist er jene Lehre, nach der die menschliche Vernunft "ohne jede Rücksicht auf Gott die einzige Richterin des Wahren und Falschen ist, sie ist sich selbst Gesetz und genügt aus ihren natürlichen Kräften, um das Heil der Menschen und der Völker sicherzustellen" (DS 2903). Für den Rationalismus ist der Mensch das Maß aller Dinge. Daher kann es nur das geben, was die menschliche Vernunft erkennen kann.

Das I. Vatikanische Konzil bestimmte den Rationalismus als jene Lehre, nach der die menschliche Vernunft "derart unabhängig ist, dass ihr von Gott der Glaube nicht auferlegt werden kann" (DS 3031). Es geht also in ihm um das Prinzip der Autonomie der Vernunft, die ihrerseits allein zu entscheiden hat, was falsch und wahr ist, bzw. um die absolute Autonomie des Menschen überhaupt.

Seit der Aufklärung hat man vor allem darauf hingewiesen, dass eine übernatürliche Offenbarung dem Recht und den Normen der Vernunft entgegenstehe. Man stellt der Offenbarung die autonome Vernunft entgegen und sagt, die Vernunft, die allein der Wahrheit verpflichtet sei, könne nur dann ihre Zustimmung geben, wenn sie die Wahrheit einsehe. Das aber sei bei der übernatürlichen Offenbarung nicht gegeben. Die menschliche Vernunft ist hier die einzige und absolute Norm der Erkennbarkeit und Möglichkeit der Dinge.

Diese Position ist jedoch unrealistisch, denn schon im praktischen Leben gibt es nur einen relativ kleinen Teil von Wahrheiten, den wir aufgrund von Eigeneinsicht übernehmen können. Die Übernahme von Fremdeinsicht, also der Glaube, nimmt einen breiten Raum bei unserer Wahrheitserkenntnis ein. Freilich auch hier ist die Eigeneinsicht die Voraussetzung für die Annahme bzw. für die Zustimmung zur Wahrheit, allerdings die Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit der Person, nicht die Eigeneinsicht in die Sache selbst.

Hinzu kommt, dass unser Wissen, unser rationales Wissen, das wir durch Eigeneinsicht gewin-

nen, sehr dürftig und fragmentarisch ist. Je tiefer wir in die Wahrheit eindringen, umso mehr erkennen wir die Unsicherheit und Beschränktheit unserer Wahrheitserkenntnis. Das zeigt sich vor allem im Hinblick auf die Frage nach dem Grund aller Wirklichkeit. Aber es gibt eine Fülle anderer Rätsel: das Leben, der Tod, das Leid, die Sünde, die stete Selbsttranszendenz des Menschen, seine ewige Sehnsucht und sein Unbefriedigtsein, das alles sind dunkle Rätsel, auf die ihm seine eigene Einsicht keine Antworten geben kann. Immerzu kommt der Erkenntnisdrang des Menschen an Grenzen, die er nicht überschreiten kann.

Das letzte Rätsel aber ist der Grund aller Wirklichkeit. Die tiefste Erkenntnis ist die Erkenntnis unseres Nichtwissens. Daher bedarf der Mensch der Wahrheitsmitteilung von anderswo her, ist er angewiesen auf die Mitteilung dieser Wahrheiten, die er nicht durch eigene Einsicht gewinnen kann. Von daher entspricht die Offenbarung, in der es vor allem um Wahrheiten geht, die die Vernunft des Menschen nicht erreichen kann, der tiefsten Sehnsucht des Menschen, sofern es wesentlich zu seiner Natur gehört, nach Erkenntnis zu streben.

Dabei ist es nicht sachgemäß, Gott diese Möglichkeit der Offenbarung zu bestreiten, denn der Mensch kann ja gerade um der Begrenztheit seiner Erkenntnis willen Gottes Tiefen nicht ausloten und seine Möglichkeiten nicht abgrenzen. Das fragmentarische Erkennen des Menschen und die letzte Unzugänglichkeit Gottes für den Intellekt des Menschen, wenn man einmal von der Erkenntnis seiner Existenz absieht, ist der Grund, weshalb er mit der Möglichkeit von unmittel-baren Kundgebungen und Offenbarungen Gottes zumindest rechnen und sich ihnen gegenüber offen halten muss.

Der Ansatzpunkt der Offenbarung aber ist gerade die Geistigkeit des Menschen. Das ist bei endlichen Geistern, bei Personen, selbstverständlich möglich und alltägliche Realität. Es ist daher nicht einzusehen, wieso das für den unendlichen Gott nicht möglich sein sollte, wieso sich der unendliche Geist nicht mit dem endlichen Geist des Menschen verständigen können sollte. Der Geist ermöglicht Gemeinschaft und Austausch. Die geistige Anlage des Menschen ist daher der Ansatzpunkt für die Offenbarung Gottes. Letztlich gründet Möglichkeit der Offenbarung somit in der Personalität Gottes und des Menschen.

Von rationalistischer Seite hat man auch gesagt, die passive Hinnahme der Offenbarung widerspreche der Geistigkeit des Menschen, die auf Aktivität ausgerichtet sei. Darauf ist zu entgegnen, dass die Annahme der Offenbarung durchaus nicht passiv ist und zur Passivität verurteilt. Die von Gott mitgeteilte Offenbarung ist zugleich Gabe und Aufgabe. Sie verpflichtet den Menschen, in diese Wahrheit immer tiefer einzudringen und sie sich zum geistigen Besitz zu machen. Außerdem gibt die Offenbarung immer neue Fragen auf, sofern sie mit dem jeweiligen Geist der Zeit und der Entwicklung des menschlichen Denkens konfrontiert wird.

Wie der Rationalismus die Anwendung des Naturalismus auf die Vernunft des Menschen ist, so ist der Liberalismus die Anwendung des Naturalismus auf die Freiheit des Menschen. Er behauptet die Unmöglichkeit einer Offenbarung um der uneingeschränkten Autonomie des Menschen willen, der um seiner Würde willen keiner Autorität Absolutheit oder absolute Anerkennung gewähren dürfe. Darin geht man davon aus, dass Gott und eine übernatürliche Offenbarung die Würde der freien autonomen Persönlichkeit zerstören und die uneingeschränkte Autonomie des Menschen in Frage stellen würden. Daher darf der Mensch keiner Autorität absolute Anerkennung gewähren. Solche Gedanken werden in der Gegenwart vor allem von Karl Jaspers vertreten[258]. Aber auch diese Form des Naturalismus ist nicht das Ergebnis denkerischer Einsicht. Gott steht der Freiheit des Menschen nicht im Wege, er setzt sie in der Offenbarung vielmehr voraus, er nimmt sie in Anspruch. Gott steht der Freiheit des Menschen nur dann im Wege, wenn man sie als Ungebundenheit versteht. Versteht man sie jedoch nicht als Ungebundenheit, sondern als freie Bestimmung und Entscheidung für das Richtige und Gute, so steht Gott ihr nicht im Wege. Dann ermöglicht er sie erst in sinnvoller Weise.

Eine übernatürliche Heilsordnung steht der Freiheit nicht im Wege, sondern setzt sie vielmehr voraus und nimmt sie in Anspruch. Das ist hier nicht anders als bei der Geistigkeit des Menschen. Wie sie erst die übernatürliche Offenbarung möglich macht, so gilt das auch für die Freiheit des Menschen. Die übernatürliche Heilsordnung entfaltet und steigert die autonome Würde des Menschen. Der Dialog Gottes mit dem Menschen fordert vom Menschen den höchsten Einsatz und die höchste Verantwortung. Er nimmt den Menschen ganz ernst in seiner

---

[258]H. Ogiermann, Die alternative Philosophie der Offenbarung nach Karl Jaspers, in: Theologische Akademie I, Frankfurt 1965, 27-32.

Personalität und befähigt ihn zur letzten Freiheit gegenüber allen ihren inneren und äußeren Beeinträchtigungen. Ein Zeichen für solche Freiheit ist im Extremfall das Martyrium, die freie Hingabe des Lebens für seine Entscheidung für Gottes Offenbarung.

Um die Einwände des Rationalismus und des Liberalismus noch einmal zusammenfassen: Man kann durchaus nicht sagen, dass die Offenbarung der Vernunft oder dem Streben nach Aktion bzw. nach der Aktivität, sowie der menschlichen Würde, der Freiheit oder der Autonomie widerstreitet, sondern sie kommt letztlich gerade den tiefsten Erwartungen und Sehnsüchten des Menschen entgegen und entspricht seiner Struktur in hohem Maße. Sie steigert die intellektuellen Möglichkeiten wie auch die Würde des Menschen in einem ungeahnten Ausmaß.

Liberalismus und Rationalismus sind wie der ihnen zugrunde liegende Naturalismus nicht das Ergebnis rationaler Überlegungen, sie gehen nicht aus Einsichten hervor, sondern sie sind willentliche Entscheidungen, Optionen, die jedoch der Wirklichkeit nicht standhalten. Gegen den Naturalismus sprechen vor allem die Gottesbeweise oder spricht allgemein die Tatsache, dass sich dem Menschen die radikale Frage nach dem Grund aller naturalen Wirklichkeit aufdrängt.

4. Vermittlung der Offenbarung.

Ein spezifisches Problem ist in diesem Zusammenhang die Vermittlung der Offenbarung. Man hat Anstoß daran genommen, dass die übernatürliche Offenbarung durch Menschen vermittelt wird, dass, abgesehen von den wenigen Offenbarungsträgern, die unmittelbar die Offenbarung empfangen, im allgemeinen die Offenbarung durch Menschen vermittelt wird.

Das scheint gerade ein wesentlicher Punkt in der gegenwärtigen Kritik an der Kirche zu sein. Man stellt sie als Institution der Offenbarungsvermittlung in Frage. Man stößt sich daran, dass Gott menschliche Institutionen zur Vermittlung seines Wortes und seiner Gnade benutzt. Man sieht darin einerseits die Gefährdung der Sicherheit oder der Gewissheit der Offenbarung oder einen unnötigen Umweg, dessen Gott nicht bedürfe, andererseits weist man darauf hin, dass

durch die Vermittlung der Offenbarung das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott in Frage gestellt werde.

Der letzte Grund solchen Infragestellens dürfte aber in dem extremen Autonomiestreben des modernen Menschen zu suchen sein, in welchem er sich nicht unter die Verkündigung von Menschen stellen will, die sich als solche nicht von ihm unterscheiden, und in welchem er in seinen religiösen Bedürfnissen nicht abhängig sein will. Aber die Frage ist die, ob Gott diesen Weg gewählt hat oder nicht. Dass Gott tatsächlich diesen Weg gewählt hat, beweist die Tatsache, dass bereits im Alten Bund die Vermittlung der Offenbarung institutionell erfolgt, durch die Vermittlung des blutsmäßigen Verbandes Israel: Gott selbst wählt die Führer seines Volkes aus, nicht das Volk. Überhaupt gehört es zu den Grundgesetzen der Heilsordnung, dass Gott Menschen in seinen Dienst nimmt und durch Menschen an Menschen wirkt[259]. Er bestimmt den, der das Volk vor ihm vertreten soll. In der Heilsordnung gilt durchgehend das Gesetz der Sendung und Bevollmächtigung: Vermittler kann nur der sein, den Gott berufen und beauftragt und als seinen Boten und Gesandten beglaubigt hat. Ohne Zweifel hätte Gott die Offenbarung unmittelbar an jeden einzelnen ergehen lassen können, aber der Mensch kann Gott nicht vorschreiben, in welcher Weise er sich ihm mitteilt. Eine Analogie zu diesem Gesetz in der Heilsordnung begegnet uns in der Naturordnung. Hier gilt das Gesetz der Mitbeteiligung der geschöpflichen Zweitursachen.

Wie Thomas von Aquin (+ 1274) bemerkt, leitet Gott das Niedere durch das Höhere und setzt wegen der Überfülle seiner Güte menschliche Autorität ein, um auch die Geschöpfe an der Würde der Ursächlichkeit, an seiner Schöpfertätigkeit, teilnehmen zu lassen[260]. Der Mensch wird dadurch gewürdigt, Mitarbeiter Gottes zu sein. Aber auch im täglichen Leben ist der einzelne Mensch in vielfältiger Weise auf den anderen und auf die Gemeinschaft angewiesen. Als ein ens sociale empfängt er im Grunde alle Werte von der Gemeinschaft.

Der tiefere Grund für die mittlerische Struktur in der Heilsordnung scheint der zu sein, dass der

---

[259]Heinrich Fries, Glaube und Kirche auf dem Prüfstand, München 1970, 255.

[260]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q.22, a.3.

Mensch gerade durch diese seine Abhängigkeit, der er in der Offenbarungsvermittlung wie auch sonst im Leben begegnet, letztlich an seine grundlegende Abhängigkeit von Gott erinnert werden soll. Die institutionelle Vermittlung von Offenbarung durch die Kirche und durch das kirchliche Amt ist Ausdruck der Souveränität Gottes in der Bildung seines Volkes. Wenn Gott tatsächlich diese spezifische Vermittlungsordnung, wie sie uns in der Kirche begegnet, gewollt hat, so kann der Mensch diese Ordnung nur bejahen und sich ihr einfügen[261].

5. Agnostizismus.

a) Begriff und Wesen.

Eine Sonderform des Rationalismus ist der Agnostizismus. Der Agnostizismus ist dem Wortsinn nach die Lehre von dem Unerkennbaren. Zugrunde liegt das griechische Wort "ἀγνοεῖν", nicht das lateinische "agnoscere". Er leugnet nicht ausdrücklich eine übernatürliche, von der natürlichen Ordnung wesentlich verschiedene Ordnung. Somit leugnet er nicht die Faktizität der Offenbarung oder die Existenz der Offenbarung als solcher, sondern ihre Erkennbarkeit. Er sagt: Möglicherweise gibt es eine übernatürliche Ordnung, aber sie ist so, dass sie für uns nicht existiert. Weil die ersten Begriffe und Prinzipien unserer Vernunft keinen ontischen Wert haben, deshalb kann unsere Vernunft nur die Phänomene erkennen, die Objekte der äußeren und inneren Erfahrung sind, nicht aber das Wesen der Dinge, noch weniger das, was über die endlichen Dinge hinausgeht, nämlich das Übernatürliche. In jedem Fall hält der Agnostizismus das Übernatürliche für unerkennbar, er leugnet damit die Metaphysik als Wissenschaft, insbesondere die Erkennbarkeit Gottes. Was über die innere und äußere Wahrnehmung hinausgeht, ist, selbst wenn es so etwas gäbe, nicht erkennbar. Zwar wird die Möglichkeit oder auch Denkbarkeit von Seiendem über den Bereich der möglichen Erfahrung hinaus nicht bestritten, wohl aber die Möglichkeit der menschlichen Vernunft, das Dasein und erst recht das Wesen von Erfahrungsjenseitigem, also von transzendentem Seienden, mit Gewissheit zu erkennen. Somit schränkt der Agnostizismus die Erkenntnisfähigkeit des Menschen auf das Innerweltliche ein, auf das, was durch eindeutige Begriffe erfasst werden kann. Unter Verkennung der Möglichkeit

---

[261] Albert Lang, Fundamentaltheologie I, München 1967, 85-88; Joseph Schumacher, Kirche und Kritik, in: TThZ 88, 1979, 274 f.

einer analogen Erkenntnis wird das Transzendente bestenfalls einem irrationalen Ahnen oder Fühlen überlassen.

b) Empirischer und idealistischer Agnostizismus (David Hume, Auguste Comte, Herbert Spencer - Immanuel Kant).

Wir unterscheiden zwei Formen des Agnostizismus, den empirischen, wie er von David Hume (+ 1776), Auguste Comte (+ 1857) und Herbert Spencer (+ 1907) vertreten wurde, und den ideali-stischen, dessen Hauptvertreter Immanuel Kant (+1804) gewesen ist. Den empirischen Agnostizismus bezeichnen wir auch als Positivismus. Er begrenzt das Erkennen auf das sinnlich Erkennbare und Erfahrbare, auf das, was ist. Der idealistische Agnostizismus führt alle Wirklichkeit auf das Bewusstsein zurück. Der folgerichtig durchgeführte idealistische Agnostizismus führt zum Rationalismus, denn, indem er alle Wirklichkeit auf das Bewusstsein zurückführt, gibt es für ihn grundsätzlich nichts Unerkennbares. Damit leugnet er das Transzendente explizit, somit geht er über den Agnostizismus hinaus und wird zum Rationalismus. Der Rationalismus leugnet also die Metaphysik, damit aber die Möglichkeit der philosophischen Erkennbarkeit Gottes und erst recht einer aus der Transzendenz kommenden Offenbarung. Daraus folgt, dass die Dogmen keinen transzendenten Wert haben können, keine übernatürlichen Realitäten ausdrücken können. Selbst wenn sie von Gott kämen, könnten sie nur in unseren Begriffen ausgedrückt werden, die aber keinen ontischen Wert haben und daher keine übernatürlichen Realitäten ausdrücken können. Folglich sind alle Dogmen nur metaphorisch und symbolisch zu verstehen.

c) Der Agnostizismus und seine Auswirkungen.

Alle religiösen Fakten erklärt der Agnostizismus demgemäß als Manifestationen des dem Menschen angeborenen religiösen Sinnes, also rein immanent. Die verschiedenen Religionen gehen aus der religiösen Anlage im Inneren des Menschen hervor. Die einzelnen Religionen sind nur eine Weiterentwicklung dieser religiösen Anlage (vgl. Modernismus), das Religiöse wird damit rein psychologisch und nur psychologisch verstanden.

Der Agnostizismus beherrschte im 19. Jahrhundert weithin das Feld, besonders aber ist er die Weltanschauung der Gegenwart, speziell in der Form des Positivismus. Die Skepsis gegenüber

der Metaphysik ist allgegenwärtig. Der Agnostizismus wirkt auch in die Theologie, in die protestantische Theologie (vgl. Dialektische Theologie), zum Teil aber auch in die katholische Theologie hinein. Er macht sich bemerkbar als Skepsis gegenüber dem ontischen Element in der Offenbarung. Er naturalisiert letztlich den übernatürlichen Glauben und reduziert ihn auf das Ethos. Diese Erscheinung, die Ethisierung des Christentums, begegnet uns in den verschiedenen theo-logischen Strömungen des liberalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts über die faktische Theologie bis hin zur politischen Theologie.

Die Existenz eines persönlichen Gottes, der die Welt der Phänomene übersteigt, ist für Kant nur eine probable Hypothese. Die praktische Vernunft muss die Existenz eines persönlichen Gottes behaupten und kommt damit zu einer Gewissheit, die subjektiv hinreicht, wenngleich sie objektiv unzulänglich ist. Gott ist ein Postulat der praktischen Vernunft. Die praktische Vernunft muss die Existenz eines persönlichen Gottes behaupten, weil nur Gott im zukünftigen Leben Tugend und Seligkeit unzertrennlich miteinander verknüpfen kann. Der Tugendhafte ist einer unverlierbaren Glückseligkeit würdig. Das ist subjektiv notwendig. Konsequenterweise führt Kant den übernatürlichen christlichen Glauben zurück auf einen natürlichen Glauben, der in den Erfordernissen der praktischen Vernunft wurzelt. Eine solche Naturalisierung des christlichen Dogmas leugnet die göttliche Offenbarung, indem sie sie innerlich aushöhlt.

Wo alles Ontische beseitigt ist, hat verständlicherweise nur noch das Ethische Wert. Demgegenüber ist festzuhalten, dass das Primäre in der Offenbarung, wie sie uns im Alten Testament und im Neuen Testament begegnet, nicht in den sittlichen Haltungen, sondern in den Seinsaussagen besteht, die der Hintergrund oder das Fundament des Ethos sind.

Die Skepsis gegenüber dem ontischen Element in der Religion ist im Protestantismus tief verwurzelt. Das zeigt sich etwa in dem Verständnis der Gnade, die nicht als etwas der Seele Anhaftendes verstanden wird, dass im protestantischen Verständnis uns die Gerechtigkeit Christi nur angerechnet, die Sünde in der Rechtfertigung aber nicht wirklich getilgt wird. Das Entscheidende ist das Subjektiv-Ethische. Andererseits aber wird dieses Ethische auch wiederum stark eingeschränkt, etwa wenn im Fiduzialglauben die guten Werke, Opfer und Entsagung, als

irrelevant verstanden werden[262].

Also: der Kern des Agnostizismus ist die Leugnung des ontischen und transzendentalen Wertes der ersten Begriffe und der ersten Prinzipien des Denkens. Sie haben nur einen phänomenalen Wert, sofern nur die phaenomena und ihre Gesetze durch sie erkannt werden. Sie haben keinen ontischen Wert. In ihnen erkennen wir nicht das substantielle Sein der Dinge.

So wird dann de Begriff Substanz nur ein Sammelbegriff für die phaenomena, sofern sie ähnlich sind, der Begriff der Kausalität nur ein Sammelbegriff für die Aufeinanderfolge der Phänomene. Diese Begriffe, Substanz und Kausalität, führen uns nicht über die bloßen Erscheinungen hinaus. Wenn das so ist, dann kann es keine Gottesbeweise mehr geben, weil ja das Kausalitätsprinzip, auf dem sie ruhen, keinen ontischen, damit auch keinen transzendentalen, sondern nur einen phänomenalen Wert hat. Dann kann es keine Erkennbarkeit der Offenbarung oder des Wunders als eines Kriteriums der Offenbarung mehr geben. Wir können ja nicht erkennen, ob ein Faktum von Gott verursacht wird.

Wenn der Agnostizismus schon die Möglichkeit der rationalen Gotteserkenntnis leugnet, so leugnet er umso mehr die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Selbst wenn er die Möglichkeit einer rationalen Gotteserkenntnis konzedieren würde, würde er die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht akzeptieren können, weil er den ontischen Wert der ersten Begriffe und Prinzipien und, von daher gesehen, ihren transzendenten Wert leugnet.

Vielleicht ist der Agnostizismus, der die Frage nach Gott völlig offen lässt und ihr interessenlos gegenübersteht, heute der größere Feind des Gottesgedankens als der dezidierte Atheismus. Er ist eine Spielart des Atheismus des Verstandes, aber gefährlicher als die entschlossene rationalistische Form, weil er sich als absolute Interesselosigkeit darstellt.

Diese Erfahrung machen nicht wenige Religionslehrer an Gymnasien und Berufsschulen, wenn sie ratlos feststellen, dass das Thema Gott und Religion überhaupt kein Thema mehr ist.

---

[262]Vgl. zum Agnostizismus: Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg[5] 1953, Art. Agnostizismus, 5.

Der Agnostizismus behauptet, Gott sei weder beweisbar noch widerlegbar. Diese Auffassung bestimmt ohne Zweifel, wenn auch unartikuliert, nicht wenige Menschen heute.

Es gibt ohne Zweifel die genannten Formen des theoretischen Atheismus, die zwei Formen des kategorischen Atheismus, den intellektuellen und emotionalen Atheismus, sowie den postulatorischen Atheismus in der Form des Marxismus wie auch des Nihilismus. Nicht wenige, speziell in der westlichen Welt, vertreten jene Gleichgültigkeit, die im Agnostizismus ihr Fundament hat. Man lebt in der Überzeugung, dass sich über Gott nichts ausmachen läßt und dass man deshalb die Frage auf sich beruhen lassen soll.

Diese Auffassung läuft jedoch letzten Endes auf einen Atheismus hinaus, denn wenn die Frage nach Gott eine Scheinfrage ist, wenn man über Gott nichts sagen kann und er keinerlei Bedeutung für den Menschen haben kann, dann unterscheidet er sich faktisch nicht von jenem Gott, dessen Existenz definitiv bestritten wird.

Ganz abgesehen davon, dass die Agnostiker, wenn sie ihren Agnostizismus reflektieren, deutlich durchblicken lassen, dass sie die Nichtexistenz Gottes für die größere Wahrscheinlichkeit halten, verbindet sich der Agnostizismus nicht selten mit den drei genannten Grundformen des theoretischen Atheismus, die ja auch ihrerseits sich faktisch oft überschneiden, speziell mit dem Atheismus des Verstandes. Ein Vertreter des intellektuellen Atheismus, wie etwa Bertrand Russell (+ 1970), argumentiert gleichzeitig auch in der Weise des emotionalen Atheismus sowie agnostizistisch. Gerade auch hier, im intellektuellen Atheismus, ist die Überschneidung mit dem Agnostizismus sehr häufig.

Die agnostizistisch-atheistische Geisteshaltung wird am besten deutlich bei dem 1978 durch Suizid aus dem Leben geschiedenen Jean Améry, der einen Aufsatz geschrieben hat "Atheismus ohne Provokation"[263]. Da sagt er: "Vor einigen Jahren ersuchte mich eine Funkanstalt teilzunehmen an einer Sendereihe, die den Titel führte »Wer ist das eigentlich - Gott?«. Ich war gleichsam der »Atheist vom Dienst«. Als solcher akzeptierte ich den Antrag. Heute frage ich mich: Will ich wissen, wer Gott ist? Es tut mir leid: nein. Die Frage ist im Grunde keine für

[263]Jean Améry, Widersprüche, Stuttgart 1971, 23.

mich. Und ich befinde mich in voller Übereinstimmung mit Claude Lévi Strauss, dem Begründer der strukturalistischen Schule, der einmal erklärt hat: »Persönlich bin ich nicht mit der Frage nach Gott konfrontiert. Ich finde es durchaus erträglich, mein Leben zu verbringen, wissend, dass ich mir niemals die Totalität des Universums werde erklären können«".

In diesem Positivismus manifestiert sich die neuzeitliche Skepsis. Man versucht, die religiösen Fragen als Scheinfragen zu entlarven. Für den Positivismus gibt es nur Erkenntnisse, die tautologisch und damit reizlos sind, oder Hypothesen, deren Wahrheit oder Falschheit durch Sinneserfahrung bestimmbar, das heißt überprüfbar sein müssen. Sie müssen verifizierbar oder falsifizierbar sein. Da nun die Theologie wie auch die Metaphysik nicht mit tautologischen und erst recht nicht mit durch die Sinneswahrnehmung überprüfbaren Sätzen arbeitet, ist das meiste, was sie sagen, schlechthin sinnlos. Anders ausgedrückt, religiöse Sätze können als sinnlose Sätze gar nicht unter die Kategorie von wahr oder falsch fallen. Sie sind Scheinfragen für den Agnostiker, wenngleich er vielleicht zugeben mag, dass er verstehen kann, dass der Mensch sich auf die Suche nach einem letzten Grund der Welt macht[264].

Im Positivismus drückt sich die Resignation des modernen Menschen aus gegenüber allem, was nicht durch die Sinneswahrnehmung überprüfbar ist. Das ist eine Resignation, die dem Wissenschaftsideal der Neuzeit entspricht und von der Sorge getrieben wird, auf nichts hereinzufallen, am wenigsten auf das, was man Spekulation nennt.

Ich kann einem Menschen nicht verübeln, wenn er nicht bereit ist, sich mit Scheinfragen auseinanderzusetzen, etwa, wenn er nicht bereit ist, sich Gedanken darüber zu machen, ob ein Lebewesen auf dem Mars vier oder sechs Beine hat, wenn nicht einmal sichergestellt ist, ob es überhaupt Lebewesen auf dem Mars gibt, und wenn er zudem nicht einsehen kann, welche Bedeutung diese Frage für ihn und für sein Leben haben könnte. So ist es eben auch mit der Gottesfrage beim Positivisten. Er ist nicht einmal in der Lage und bereit, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Er ist von vornherein dagegen immunisiert und würde einer Aufforderung zu einer Auseinandersetzung mit der Gottesfrage nur mit Unverständnis begegnen.

---

[264]Vgl. Karl-Heinz Weger, Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Freiburg 1979, 27 f.

Mit dem theoretischen Atheisten kann man immer noch über die Gottesfrage sprechen, in einen Dialog eintreten. Das ist hier nicht mehr möglich. Das Unverständnis gegenüber der Gottesfrage bringt Améry folgendermaßen zum Ausdruck: "Gerät der Atheist ins Gespräch mit einem Gläubigen, der den Katechismus, den man ihm auf der Elementarschule in die Hand gedrückt hat, mehr oder weniger wörtlich nimmt, dann wird er sich sagen: Der Mann glaubt an etwas, das mir in so hohem Grad unwahrscheinlich vorkommt, dass ich seinen Glauben fast als Aberglauben bezeichnen möchte; immerhin aber weiß ich zunächst, *woran* er glaubt ... Liest man hinwiederum die Schriften moderner, fortschrittlicher, aufgeklärter und toleranter Theologen ... befällt einen wachsende Ratlosigkeit. »Überm Sternenzelt muss ein guter Vater wohnen« - wenn er das hört, sagt sich der Atheist oder Agnostiker: Ich glaube das nicht, glaube es so gründlich nicht, dass ich mit approximativer Gewissheit zu sagen wage: Aber nein, er wohnt nicht dort. Wird ihm, dem Agnostiker, aber erklärt, dass der vielleicht größte Theologe unserer Zeit Ernst Bloch sei und dass Gott sich in der Geschichte verwirkliche, dann denkt er: Nun ja - Verzeihung!, - in Gottes Namen, vielleicht ja, vielleicht nein, das kann alles und nichts heißen, und man kann daraufhin ebensogut höflich den Kopf schütteln wie auch ernsthaft mit ihm nicken; der Satz ist - um es mit dem Positivisten Topitsch zu sagen - eine Leerformel"[265]

Skepsis, Unfähigkeit, religiöse Aussagen überhaupt als existentiell bedeutsam verstehen zu können, Verständnislosigkeit und damit Desinteresse und Gleichgültigkeit bestimmen die Haltung des Agnostikers bzw. des agnostischen Atheisten. Dazu kommt auch ein seltsames Widerstreben gegenüber den Verheißungen des Glaubens. Von ihnen wird man nicht mehr fasziniert. Auch das Weiterleben nach dem Tod beeindruckt nicht mehr, eher gibt es sogar den zumindest geheimen Wunsch, dass mit dem Tod alles aus sein möge. Wie man vor der Geburt nichts war, so möchte man auch nach dem Tod nichts mehr sein.

Desinteressiert ist man aber nicht nur an Gott und am Jenseits in dieser Geisteshaltung, sondern auch am Diesseits. Auch hier lebt man das Leben in den Banalitäten des Alltags und läßt sich nicht tiefer berühren durch Glück und Unglück, durch Freude und Leid, durch Beruf und Pflichten, man betrachtet die täglichen Aufgaben vielfach als Sisyphusarbeit, die immer neu in Angriff genommen werden muss.

---

[265]Jean Améry, Widersprüche, Stuttgart 1971, 25.

Wenn man sich damit abgefunden hat, dass die "Totalität des Universums" niemals erklärt werden wird, wird man auch nicht mehr das Bedürfnis haben, die Welt über ihre nackte Faktizität hinaus zu befragen. Zuerst behauptete man die Allzuständigkeit der Naturwissenschaften, in rationalistischer Verkürzung der Wirklichkeit, dann dass nur ein sinnvolles Gespräch möglich ist in jenem Bereich, wo es empirische Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit gibt, was letztlich auf das gleiche hinausläuft. Übrigens, diese beiden Auffassungen stehen auch noch nebeneinander, wenngleich die letzte heute mehr verbreitet sein dürfte. Da wird das Faktische, das man zwar erkennen, nicht aber hinterfragen kann, zur letzten Instanz. Die Gesetze und Funktionszusammenhänge werden hingenommen in ihrer bloßen Faktizität, und die Frage, warum es überhaupt solche Gesetze gibt, gilt als unbeantwortbar und sinnlos.

Dem Gläubigen wird der Positivist sagen, dass ja auch er an einem bestimmten Punkt aufhört zu fragen. Wenn er nämlich bei Gott angekommen ist, fragt er ja auch nicht weiter, woher dieser Gott kommt, warum er ist, warum er der höchste Wert des Lebens ist, der Sinn unseres Daseins usw. Dann aber, so wird er sagen, besteht der Unterschied zwischen dem Gläubigen und dem Positivisten nur darin, dass der eine früher aufhört zu fragen als der andere. Letztlich aber ist es doch gleichgültig, wo der Schlusspunkt des Fragens gesetzt wird, wenn er sowieso einmal gesetzt werden muss. Und es ist sogar redlicher, da aufzuhören mit dem Fragen, wo die Grenzen erkennbar sind. Man soll eben das Unerklärliche stehen lassen, ohne eine übergeordnete Unerklärlichkeit zu postulieren. Der Gottesgedanke ist ja letztlich doch nichts anderes als ein Abladeplatz für alle Fragen, auf die es keine Antwort gibt. So bezeichnet sich der Positivist im Grunde noch als der moralisch Höherstehende, weil er bescheiden ist und ohne Illusionen[266]. So der Positivist. Er übersieht jedoch, dass Gott als Endpunkt des Fragens nicht ein willkürlicher Endpunkt ist, dass es vielmehr so ist, dass er der Endpunkt des menschlichen Fragens ist, sofern er die einsehbare oder plausible Antwort auf alle Fragen ist.

Die agnostizistische Grundhaltung wird gestützt oder, zum Teil jedenfalls, verursacht durch die Situation unserer pluralistischen Gesellschaft mit ihrer Vielfalt von Überzeugungen in dem einen und gleichen Raum, in dem wir leben. Es gibt eine Fülle von Religionen, Weltanschau-

---

[266]Vgl. Karl-Heinz Weger, Die verdrängte Frage nach Gott. Zum Problem der religiösen leichgültigkeit, in: StdZ 105, 1980, 32-37.

ungen, theoretischen und praktischen Interpretationen des Lebens, die ihrerseits mit dem Anspruch universeller Gültigkeit auftreten. Daraus erwächst ein relativistischer Skeptizismus. Wer will da behaupten, dass er allein die Wahrheit, das Richtige, gefunden hat, dass er gescheiter, anständiger oder verantwortungsbewusster ist als die übrigen Menschen? Daher wählt der Agnostiker dann jene Weltanschauung, die ihn an nichts bindet und ihn zu nichts verpflichtet, die sich gar nicht mehr erst mit metaphysischen Fragen und religiösen Themen auseinandersetzt. In den verschiedenen Kulturen mit ihren unterschiedlichen Wert- und Ordnungsvorstellungen sieht man nichts anderes als eine pragmatische Überlebensstrategie der Menschheit und unterdrückt jede Frage nach einer objektiv gültigen Weltanschauung. Alle Kulturen sind gleich gut und gleich schlecht, sie sind nützlich, aber nicht objektiv verbindlich und wahr. Der dialektische Materialismus gilt dann im Grunde ebenso viel wie das Christentum. Das einzige, was man gelten läßt, ist die empirisch handgreifliche Sicherheit der exakten Wissenschaften (Naturwissenschaften). - Damit ist das Christentum nicht einmal mehr der Lächerlichkeit preisgegeben.

Diese tolerante Indifferenz stößt den Glaubenden jedoch in wahre Abgründe. Und das ist schlimmer, diese letzte Relativierung. Sie alle stehen auf einer Stufe, der Papst wie der Dalai Lama, der Christ wie der Animist, der Mohammedaner wie der Kommunist. Subjektive Redlichkeit ja, objektive Wahrheit nein. Der Gescheiteste ist noch der Positivist oder Agnostiker. Er geht den vernünftigsten Weg.

Alle weltanschaulichen Überzeugungen sind somit beliebig, damit auch alle Institutionen und Traditionen. Sie haben lediglich den Vorteil, dass sie dem Menschen die Entscheidungen des Le-bens erleichtern und ihm gleichsam das Kopfzerbrechen abnehmen. Sie werden lediglich noch unter dem Aspekt der Zweckmäßigkeit akzeptiert, der Nützlichkeit, der Dienlichkeit für das Leben. Sie können keinerlei verbindliche Verhaltensmaßregeln geben. Das, was sie ursprünglich sein wollten und beanspruchten, die Konkretisierung einer verbindlichen Ziel- und Idealvorstellung, ist ihnen damit genommen. So sind sie eigentlich wertlos geworden. Sie haben auch ihre entlastende Funktion eingebüßt, weshalb dem Menschen immer neue Entscheidungen auferlegt werden, ohne dass er weiß, nach welchen Normen er das tun soll[267].

---

[267]K. H. Weger, Die verdrängte Frage nach Gott. Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit, in: StdZ 105, 38-40.

Allen Formen des Agnostizismus ist die Leugnung der unabhängig vom menschlichen Geiste bestehenden und allgemeinen Geltung der obersten, für die Wesenserkenntnis der Welt tauglichen Begriffe und Grundsätze.

Der idealistische Agnostizismus geht auf Immanuel Kant (+ 1804) zurück. Er sieht in den obersten Begriffen und Prinzipien "nur apriorische aus dem Geiste zu dem Erfahrungsstoff, zur Erscheinungswelt hinzugefügte Anschauungs- und Denkformen". Der empirische oder positivistische Agnostizismus betrachtet die obersten Begriffe und Prinzipien nur als bloße Schemata oder Namen für die Klassifizierung und Verknüpfung der Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung. Diese Auffassung begegnet uns im Mittelalter bereits im sogenannten Nominalismus. Seit der Neuzeit wird er von David Hume (+ 1776), Auguste Comte (+ 1857) und Herbert Spencer (+ 1907) vertreten.

Theologisch führt der Agnostizismus als idealistischer wie auch als empirischer oder positivisischer Agnostizismus zur Leugnung eines Erkenntnisweges zu Gott. Das aber kommt faktisch einer dezidierten rationalistischen Leugnung der Existenz Gottes gleich. Wenn und soweit die Vertreter des Agnostizismus dann doch am Dasein Gottes festhalten, bezeichnen sie dieses als Postulat der praktischen Vernunft, wie das etwa bei Kant (+ 1804) geschieht, oder begründen es mit dem Gefühl, wie das etwa bei Friedrich Schleiermacher (+ 1834) oder Albrecht Ritschl (+ 1889) der Fall ist.

Nach dem Positivismus führen die Begriffe nicht über die Empirie hinaus. Sie stellen ebenso wie die Phantasiebilder nur die sinnlichen "phaenomena" dar und haben daher nur phänomenalen Wert. Die letzten Prinzipien sind nur empirische Assoziationen.

Hier ist die intellektuelle Erkenntnis nicht wesentlich von der sensitiven unterschieden. Was außerhalb der Phänomene erfasst wird, ist ein leerer Name.

Der empirische Agnostizismus leugnet die Erkennbarkeit der causa prima. Wenn das Kausalitätsprinzip lautet: "Jedes Phänomen setzt ein vorhergehendes voraus", so kann man nicht zur ersten Ursache vordringen. Zudem können die ersten Begriffe, wie Wahrheit, Realität, Güte,

Wille, Freiheit usw. nicht auf das absolute Wesen übertragen werden, da sie nur einen phänomenalen Wert haben. Selbst wenn das Faktum der Offenbarung erkennbar wäre, würde die Offenbarung nur rein symbolisch und metaphorisch erkannt werden können, da die Offenbarungswahrheiten ja in unseren Begriffen ausgedrückt würden, die jedoch rein phänomenal sind.

Die Religion entsteht hier dadurch, dass der menschliche Geist versucht, zu Vorstellungen von dem Unerkennbaren zu gelangen. In der Entwicklung dieser Anlage überragt allmählich das moralische Element das kultische. Religion ist in diesem Verständnis nötig zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung, wozu Wissenschaft und Philosophie nicht fähig sind. Der Gottesbegriff wird beibehalten, aber völlig umgedeutet, die Menschheit als solche, die Kontinuität und die Solidarität aller Menschengeschlechter wird als Gott verstanden, also die Gesellschaft. Gott wird durch die Gesellschaft ersetzt.

Das erste Gebot der positivistischen Religion ist: Leben für die anderen Menschen, für die Familie, für das Vaterland, für die Menschheit[268].

Der kantische Agnostizismus findet sich einmal im liberalen Protestantismus, zum anderen im Modernismus.

Neben Kant ist Schleiermacher (1768-1834) der eigentliche Begründer des liberalen Protestantismus, sofern er die Theologie vom Glauben trennt. Schleiermacher leugnet die Möglichkeit der Metaphysik. Nach ihm können wir nicht wissen, ob Gott eine von der Welt verschiedene Person ist. Gegen Kant stellt er fest, dass die Religion, die trotzdem existiert, nicht eigentlich Ethik ist, sondern darin besteht, dass wir uns unserer Beziehungen zum Unendlichen und unserer Abhängigkeit von ihm bewusst werden. Wörtlich sagt Schleiermacher: “Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche”. Die christliche Offenbarung ist für ihn nichts anderes als dieses Abhängigkeitsgefühl. Ob das Unendliche nun von der Welt wesentlich verschieden ist oder nicht, das ist im Grunde gleichgültig. Entscheidend ist, dass wir das Unendliche erleben und fühlen. Demgemäß kann der Mensch nur durch seine subjektive religiöse Erfahrung zum Glauben bewegt werden. Nicht die Religion als solche, wohl aber das übernatürliche Leben geht

---

[268]Vgl. Johannes Brinktrine, Offenbarung und Kirche I, Paderborn [2] 1947, 131-160.

dann letzten Endes auf das moralische Leben zurück.

Diese Gedanken vertritt Schleiermacher vor allem in seinem Hauptwerk “Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche”, das im Jahre 1821 erschienen ist.

Der protestantische Theologe Albrecht Ritschl (1822-1889), zuletzt Professor für Systematische Theologie in Göttingen, knüpft einerseits an Kant an, sofern er sagt, unsere Begriffe seien rein subjektiv, andererseits an Schleiermacher, sofern er ausgeht davon, dass die Religion in dem religiösen Erlebnis wurzele. Die Dogmen sind für ihn Ausdruck unseres Vertrauens, unserer Furcht, unserer Hoffnung, unserer Liebe zu Gott. Sie offenbaren uns nicht Gott selbst und sein göttliches Leben, ihnen entsprechen keine übernatürlichen Realitäten. Im Mittelpunkt steht bei ihm die Lehre von der Rechtfertigung. In der Entwicklung der Dogmen bleibt der sensus religiosus derselbe, während die Begriffe wechseln.

In ähnlicher Weise verwirft auch der protestantische Theologe Adolf von Harnack (1851-1930) die übernatürliche Offenbarung, versteht er das Christentum als die höchste Form der natürlichen Religion. Das Wesen des Christentums sieht er darin, dass Gott unser Vater ist und wir auf ihn vertrauen und ihn lieben müssen. Alles im Christentum kann sich wandeln, wenn dieses Wesentliche nur bleibt. Die Geschichte und die praktische Vernunft genügen, um die Religion richtig darzustellen.

Im katholischen Raum wurden diese Gedanken durch den Modernismus vertreten, der vor allem mit drei Namen verbunden ist: Edouard Le Roy (+ 1954), George Tyrrell (+ 1909) und Alfred Loisy (+ 1940), führende Vertreter des Modernismus.

Für den Neopositivismus speziell des “Wiener Kreises” ist jede Aussage über Gott, überhaupt jede religiöse oder metaphysische Aussage, von vornherein schlechterdings sinnlos. In diesem Denken hat ein Wort oder eine Aussage nur dann einen Sinn, wenn es “verifiziert”, das heißt grundsätzlich von jedem Beobachter in der Erfahrung nachgewiesen oder nachgeprüft werden kann. Wenn das nicht der Fall ist, so ist die Aussage nicht falsch, sondern schlechthin “sinnlos”. Dieses Prinzip, das im Bereich der empirischen Wissenschaften ohne Zweifel seine Berechtigung hat, wird aber über diese hinaus als allgemeines Sinnkriterium der Sprache angesetzt.

Daraus folgt dann, dass jede Aussage über Gott von vornherein schlechterdings sinnlos ist, eine Scheinaussage, "Begriffsdichtung" ohne objektiven Aussagewert. Eine solche Aussage hat höchstens noch einen subjektiv-emotionalen Wert.

Damit kann die Frage nach Gott nicht einmal mehr sinnvoll gestellt, erst recht nicht mehr beantwortet werden. Ludwig Wittgenstein (+ 1951), ein hervorragender Vertreter dieser Richtung, sagt: "Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen"[269].

Diese enge Sprachauffassung ist heute jedoch schon weithin überholt durch eine Ausweitung des Sprachverständnisses, speziell unter dem Einfluss des späten Wittgenstein. Er kam nämlich zu der Einsicht, die bloße Zeichenfunktion genüge nicht, um das Sprachgeschehen zu erklären, denn die Worte bezeichneten nicht zuerst etwas und würden dann in diesem Sinn gebraucht, sondern si würden zunächst in der Alltagssprache gebraucht, und dieser Gebrauch bestimme dann ihren Sinn[270]. So kommt er zu der Erkenntnis, dass es einen vielfachen Gebrauch der Sprache gebe, dass die Sprache sehr verschiedene, sowohl theoretische wie praktische Funktionen habe, die jeweils ihren Sinn bestimmten, dass es daher sehr verschiedene "Sprachen" oder "Sprachspiele" in jeweils verschiedenem Handlungs- und Bedeutungszusammenhang gebe, weshalb immer nach dem "Sinn, der sich daraus ergebe, gefragt werden müsse"[271].

Dann aber wird der Rede von Gott nicht mehr von vornherein jeder Sinn abgesprochen. In diesem Kontext kann die Rede von Gott einen Sinn erhalten aus der "Ganzheit menschlicher Erfahrung des eigenen Daseins, in der uns eine Sinnganzheit erschlossen ist", und zwar "gerade weil und insofern sie von einem letzten Sinngrund her verstanden wird, den wir im Wort »Gott« meinen.[272].

Vor einigen Jahren (1982) erschien von dem australischen Philosophen der Universität von

---

[269]Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Schriften I, Frankfurt 1960, Nr. 7.

[270]Ders., Logische Untersuchungen, Schriften I, Frankfurt 1960, Nr. 43.

[271]Vgl. Emmerich Coreth, Gottesfrage heute, Kevelaer 1969, 12 f.

[272]Ebd., 14.

Oxford John Leslie Mackie (+ 1981) das Buch “Das Wunder des Theismus”, in dem dieser versucht, alle Argumente für die Existenz Gottes ad absurdum zu führen. Mackie ist jedoch nicht Atheist, sondern Agnostiker, das heißt, er vertritt die Meinung, dass unabhängig von der Frage nach der Existenz Gottes eine rationale Begründung dafür nicht möglich ist, die Überzeugung von der Existenz Gottes vor der Vernunft nicht verantwortbar ist.

Mackie weist darauf hin, dass ein bei vielen Menschen vorhandenes religiöses Bedürfnis nicht die Wahrheit des Theismus erweisen kann. Er meint, gerade dieses Bedürfnis erkläre, weshalb der Mensch an religiösen Überzeugungen auch dann festhalte, wenn es keinen Grund mehr gebe für die Annahme, dass sie wahr seien. Demgegenüber ist jedoch darauf hinzuweisen, dass wir nicht einfach aus dem Vorhandenseinreligiöser Bedürfnisse Gottes Existenz ableiten, obwohl es sicher solche Theologen gibt. Wir fragen hingegen (wir als katholische Theologen) in diesem Zusammenhang vielmehr nach der Bedingung der Möglichkeit religiöser Bedürfnisse. Wir fragen: Warum gibt es überhaupt so etwas wie religiöse Bedürfnisse.

d) Auseinandersetzung.

Man könnte nun fragen, ob der Glaubende sich durch die Haltung des Agnostikers und seine Argumente, vor allem durch dessen gelebte Gleichgültigkeit, in seinem Glauben erschüttern läßt. Das wird dann der Fall sein, wenn der Glaubende sich nicht mit dem notwendigen Selbstbewusstsein wappnet, wenn er die Resignation des Agnostikers nicht erkennt oder entlarvt. Der Verzicht auf die Frage nach jener Unbegreiflichkeit, die erst unser Leben und die Welt ermöglicht, die sich unweigerlich aufdrängt, wenn wir über unser Menschsein, über unsere Erkenntnis und unsere Freiheit nachdenken, ist Resignation, ist Skepsis, die vor der Eigenart der “certitudo libera” zurückschreckt, und zwar verständlich, aber unbegründet, das Maß aller Erkenntnis am Modell der “certitudo necessaria” nimmt, an der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, die experimentell verifizierbar ist. Und man müsste fragen, wieso gerade diese Menschen, die auf die Tiefen der Wahrheit verzichten, die klügeren, mutigeren und ehrlicheren Sucher der Wahrheit seien.

Dann ist noch zu bedenken, dass der Positivist im Grunde anders redet als er handelt, dass Theorie und Praxis bei ihm auseinanderklaffen, dass er seinen agnostizistischen Standpunkt für absolut wahr hält. Hält er auch nichts für sicher, diese seine Meinung bzw. dass diese Meinung

richtig oder wahr ist, darüber läßt er nicht diskutieren. Aber darauf komme ich noch einmal zurück. Er übersieht, dass auch er der Frage nach dem Sinn des Lebens nicht entrinnt, dass "selbst die bewusste Verweigerung noch einmal ein Engagement ist"[273]. Er hält zumindest seine Resignation gegenüber dem Leben für sinnvoll.

Als weitere Frage ergibt sich angesichts der gelebten Gleichgültigkeit der Agnostiker gegenüber der Gottesfrage die Frage, wie dieser religiösen Gleichgültigkeit beizukommen ist, wie man die angebliche Sicherheit des Agnostikers erschüttern kann. Diese Frage verstehe ich zunächst pastoraltheologisch, dann intellektuell. Dazu ist zu sagen, dass sich der Mensch lange durch die Verweigerung der Reflexion, durch die alltäglichen Dinge und durch geschäftige Betriebsamkeit in seiner religiösen Indifferenz immunisieren kann. Die Frage ist nur die, wie lange dieses Narko-tikum hält. Mit seiner Hilfe springt der Mensch gewissermaßen nur von einer Sinninsel zur anderen. Auch er wird sich eines Tages nach dem festen Land sehnen, "das nicht mehr vom Meer der Sinnlosigkeit umspült ist"[274]. Auf diesen Augenblick muss der Seelsorger gegebenenfalls, wenn keine anderen Möglichkeiten bestehen, oder muss der Gläubige, der bekümmert ist wegen der Indifferenz seiner Angehörigen, unter Umständen geduldig warten. Er muss dann warten auf den Augenblick, in dem dem Indifferenten seine Indifferenz zur Frage wird. Aber selbst wenn er diesen Augenblick nicht erlebt, selbst wenn der Indifferente so stirbt und in die Ewigkeit eingeht, gilt die Wahrheit des Glaubens, dass wir für jeden Menschen hinsichtlich seiner Ewigkeit Hoffnung haben dürfen, wenngleich wir andererseits auch bei jedem mehr oder weniger um seine Ewigkeit fürchten müssen. Das II. Vaticanum spricht immerhin von solchen, die ohne Schuld nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind[275].

Aber gerade wegen des Fürchten-Müssens wäre es verfehlt, würde man der religiösen Indifferenz als Gläubiger indifferent gegenüberzustehen. Wenn auch der Gläubige sich nicht mehr vom Athe-ismus provozieren läst, der positivistische Atheist sich nicht mehr vom Theisten provozieren läßt, dann hätte Letzterer geradezu ein überwältigendes Argument gefunden für seine

---

[273]Karl-Heinz Weger, Die verdrängte Frage nach Gott. Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit, in: StdZ 105, 43 bzw. 42 f.

[274]Ebd., 44 bzw. 43 f.

[275]Lumen gentium, Art. 16.

Behauptung, dass der Atheismus eine fraglose Selbstverständlichkeit ist[276].

Der Kern des Agnostizismus ist die Leugnung des ontischen und transzendentalen Wertes der ersten Begriffe und Prinzipien des Denkens. Sie haben für ihn nur einen phänomenalen Wert, sofern nur die "phaenomena" und ihre Gesetze durch sie erkannt werden. Sie haben keinen ontischen Wert, so sagt der Agnostiker, nicht das substantiale Sein der Dinge.

So wird dann der Begriff "Substanz" nur ein Sammelbegriff für die "phaenomena", sofern sie ähnlich sind, der Begriff der Kausalität nur ein Sammelbegriff für die Aufeinanderfolge der Phänomene. Diese Begriffe, Substanz und Kausalität, führen uns dann nicht über die bloßen Erscheinungen hinaus. Wenn das so ist, dann kann es keine Gottesbeweise mehr geben, weil ja das Kausalitätsprinzip, auf dem sie ruhen, keinen ontischen, damit auch keinen transzendentalen, sondern nur einen phänomenalen Wert hat.

Unsere Überzeugung, das heißt die Position des erkenntnistheoretischen Realismus ist demgegenüber die, dass unsere grundlegenden Begriffe und Prinzipien, die die Welt der Erscheinungen überschreiten, metaphysische Gültigkeit haben.

α) Das Widerspruchs -, das Identitäts- und das Substanzprinzip.

Das, was mit dieser Position behauptet wird, also der ontische Wert der ersten Begriffe und Prinzipien kann nun aber nicht direkt bewiesen werden, ist jedoch unmittelbar evident, das heißt einsichtig. Etwa das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip, das Substanzprinzip, das Kausalitätsprinzip, diese Prinzipien sind unmittelbar evident. Verdeutlichen wir diese Evidenz: Die genannten Prinzipien des Seins ergeben sich unmittelbar aus dem Begriff des Seins, dem ersten aller Begriffe, Wieso? Wir wollen unsere Frage nur am Widerspruchsprinzip verdeutlichen. Das Widerspruchsprinzip gründet unmittelbar in dem Begriff des Seins, sofern das Sein dem Nichtsein entgegensteht. Das Widerspruchsprinzip ist das höchste Denkprinzip, und zwar des-halb, weil es unmittelbar in dem ersten Begriff gründet, den wir haben, in dem Begriff des Seins, sofern dieses dem Nichtsein entgegensteht. Das Widerspruchsprinzip ist das höchste

[276]Karl-Heinz Weger, Die verdrängte Frage nach Gott. Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit, in: StdZ 105, 43 f.

Denkprinzip: In seiner metaphysischen oder ontologischen Form lautet es: Es ist unmöglich, dass das-selbe unter derselben Beziehung zugleich ist und nicht ist. Noch einfacher können wir dieses grundlegende Prinzip allen Seins auf folgende Formel bringen: Ens non est non-ens. In seine logischen Form lautet es: Es ist unmöglich, dasselbe von demselben unter derselben Rücksicht (idem de eodem sub eodem aspectu) gleichzeitig zu behaupten und zu verneinen. Anders formuliert: Das Absurde, wenigstens das, was evident absurd ist, zum Beispiel ein quadratischer Kreis, kann nicht gedacht werden. Ontologisch formuliert heißt das: das Absurde kann nicht existieren, also das Absurde, das in sich Widerspruchsvolle, kann nicht nur nicht gedacht werden, sondern es kann auch nicht existieren. Das erkennen wir unmittelbar. Ein quadratischer Kreis ist nicht nur undenkbar, sondern auch seinsunmöglich. Das Sein ist nicht das Nichtsein. Descartes irrt hier, wenn er in seinem Werk "Discours de la Méthode" sagt, ein quadratischer Kreis könne zwar nicht gedacht werden, aber vielleicht doch von dem allmächtigen Gott bewirkt werden. Damit würde das Widerspruchsprinzip außer Kraft gesetzt. Wäre das der Fall, dann wäre auch der Satz: "Cogito, ergo sum" nicht sicher, denn dann wäre vielleicht auch das Denken ein Nichtdenken. Ich könnte zugleich sein und auch nicht sein. Möglicherweise gäbe es dann gar kein denkendes Subjekt, sondern nur ein Werden, in dem die Gegensätze identisch wären wie bei Hegel.

Ein quadratischer Kreis ist undenkbar, das erkennen wir unmittelbar. Er ist nicht nur undenkbar, sondern auch seinsunmöglich oder existenzunfähig. Der Zweifel Descartes' ist gegen die Vernunft und gegen die erste Einsicht oder Evidenz, die es gibt, nämlich: Zwischen Sein und Nichtsein besteht ein absoluter Gegensatz. Dieser Satz ist die erste Einsicht und die Voraussetzung von allen anderen Einsichten. "Das Sein ist nicht das Nichtsein". Ein Zweifel daran wäre bereits in sich widersprechend. Denn, kann etwas zugleich sein und nicht sein, dann kann auch dieser Zweifel zugleich ein Zweifel und kein Zweifel sein. Die Folge ist, dass dann der Zweifel verschwindet und nichts mehr übrigbleibt, nicht einmal der Gegensatz zwischen dem Sein und dem Nichts, was der Höhepunkt des Widersinns wäre. Wir kämen zu einer annihilatio des Nichts, denn das Nichts kann ja nur gefasst werden im Gegensatz zum Sein.

Hier ist an einen Gedanken des Aristoteles zu erinnern, der in seiner Metaphysik sagt: "Denn es ist unmöglich, dass jemand meint, dasselbe sei und sei zugleich nicht, wie, so meinen gewisse Leute, Heraklit gesagt haben soll. Denn es ist nicht notwendig, dass jemand das auch meint, was

er sagt (impossibile namquam est quempiam idem putare esse et non esse, quemadmodum quidam Heraclitum dicere arbitrantur. Non enim necesse est, quaecumque quis dicat, ea etiam putare)[277].

Das zweite grundlegende Prinzip ist das Prinzip der Identität. Es ist eigentlich die positive Form des Widerspruchsprinzips und lautet folgendermaßen: Ens est ens, nonens est nonens. Das ist nun keine Tautologie, sondern die Behauptung der Identität des Seienden und seines Gegensatzes zum Nichtseienden. Es behauptet letztlich den absoluten und unveränderlichen Wert der Wahrheit. So können wir auch sagen, das Gute ist gut, das Böse ist böse, ohne dass dabei eine Tautologie vorläge. Hier sollen vielmehr beide Bereiche abgegrenzt werden.

Wir können auch noch eine schärfere Formulierung für das Identitätsprinzip finden: Jedes Seien-de hat eine bestimmte Wesenheit ("omne ens habet essentiam determinatam"). Diese muss es ha-ben, andernfalls wäre es kein Seiendes. Anders ausgedrückt: Jedes Seiende ist ein Ding ("omne ens est res"). Auch das ist keine Tautologie, wenn wir klar den Unterschied sehen zwischen dem Sein und der Wesenheit, zwischen dem "actus essendi" und der "essentia entis".

Das dritte mit dem Widerspruchs- und mit dem Identitätsprinzip zusammenhängende Prinzip ist das Prinzip der Substanz. Betrachten wir die Einheit und die Identität irgendeines Seienden im Vergleich mit und im Gegensatz zu seinen verschiedenen und veränderlichen "phaenomena", dann erhält das Prinzip der Identität eine neue Form, dann wird die Wesenheit als Substanz gefasst, als das, was unter den "phaenomena" steht. Demnach lautet das Prinzip der Substanz: Alles, was ist, ist Substanz. Phaenomenon ist nur das, wodurch ein Ding als solches erscheint, und zwar das, wodurch es weiß oder warm oder groß ist. Phaenomenon wird hier als Akzidenz verstanden.

Eine andere Form des Prinzips der Substanz wäre: Jedes Seiende ist ein und dasselbe unter seinen verschiedenen und veränderlichen "phaenomena", wenn anders es "phaenomena" hat, "phaenomena" verstanden als "accidentialia phaenomena". "Phaenomenon" wird also als "accidens" verstanden. In der letzteren Form des Prinzips der Substanz tritt deutlicher hervor,

---

[277]Aristoteles, Metaphysik IV, c.3, c. fin.

dass es in dem Prinzip der Identität gründet. Es ist zu bedenken, dass das “phaenomenon” oder die Erscheinung (das accidens) immer ein ens apparens voraussetzt, nicht aber umgekehrt, ein ens in se existens setzt kein phaenomenon voraus. Es ist klar, dass die göttliche Substanz den ordo der “phaenomena” gänzlich übersteigt. Die inseitas ist bereits das constitutivum der Substanz.

Erreichen unsere Sinne direkt die “phaenomena”, die das Sein wie Hüllen umschließen, so dringt unser Intellekt vor bis zum Sein, das unter den “phaenomena” liegt, und erkennt es als Subjekt und Träger der “phaenomena”, als eins und als ein Bleibendes, das heißt als Substanz.

Diese drei Prinzipien, das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip und das Substanzprinzip, gehören, wie wir gesehen haben, eng zusammen. Sie ergeben sich aus dem Begriff des Seins selbst, und dieser ist der erste aller Begriffe. Wir können auch sagen, diese drei Prinzipien werden aus der causa intrinseca (causa formalis) eines jeden Seins abgeleitet.

β) Das Prinzip vom zureichenden Grund und das Kausalprinzip.

Ein weiteres grundlegendes Prinzip ist das Prinzip vom zureichenden Grund. Wir können es folgendermaßen formulieren: Jedes Sein muss einen Grund des Seins (ratio essendi) haben. Ratio essendi ist hier zu verstehen als das Fundament der ratio cognoscendi.

Jedes Sein muss einen Grund haben, warum es ist und nicht nicht ist. Auch das ist unmittelbar evident. Man kann es allerdings indirekt dadurch beweisen, dass man zeigt, dass seine Leugnung einen inneren Widerspruch enthält: dadurch nämlich, dass das Sein eine ratio essendi hat, also eine ratio, warum es ist, statt nicht zu sein, unterscheidet es sich von dem Nichts, dem es eben eigentümlich ist, keine ratio essendi zu haben. Gäbe es also ein Sein ohne ratio essendi, so wür-de kein Unterschied mehr zwischen ihm und dem Nichts bestehen. Durch die ratio essendi un-terscheidet sich das Sein einerseits von dem Nichts, wird es andererseits intelligibel, denn die ratio essendi ist das Fundament der ratio cognoscendi.

Betrachten wir nun das Prinzip der ratio essendi genauer, so kommen wir zu einer präziseren Formel, die lautet: Omne ens habet rationem essendi, sive in se, sive in alio. In sich hat das Sein seine ratio essendi, wenn es durch seine Wesenheit sein Sein ist, wenn Sein und Wesen, esse

und essentia zusammenfallen. In diesem Fall ist dieses Sein die ratio sui. Das trifft zu für das ens a se, für Gott. Wenn ein Sein nicht a se ist, hat es seine ratio essendi in alio. Wir sprechen hier von der ratio essendi extrinseca oder von der causa extrinseca.

Die causa extrinseca ist eine doppelte, eine causa efficiens und eine causa finalis. Demnach ist also in dem allgemeinen Prinzip von der ratio essendi das Prinzip von der causa efficiens und von der causa finalis enthalten, das Kausalprinzip und das Finalprinzip.

Das Prinzip von der causa efficiens, das Kausalprinzip, lautet: Jedes kontingente Seiende oder jedes Seiende, das nicht a se ist, ist notwendig von einem anderen verursacht. Auch dieses Prinzip ist unmittelbar evident, und zwar aus der Erfassung und der Definition der Termini heraus.

Man kann es aber auch indirekt oder per absurdum, also durch den Aufweis der Absurdität des Gegenteils, beweisen. Ein kontingentes Sein ist ein Sein, das sein oder nicht sein kann. Es hat keine notwendige Beziehung zum Sein. Es ist damit nicht durch sich seiend. Wäre es nun nicht von einem anderen, sondern unverursacht, so folgte daraus, dass es zugleich a se und nicht a se wäre. Es wäre a se, weil unverursacht, und nicht a se, weil kontingent. Letzteres folgt aus dem Begriff des Kontingenten, ebenso wie aus seinem Gegensatz, dem Nicht-Kontingenten folgt, dass es a se ist. Dass etwas zugleich a se und nicht a se ist, das ist gegen das Widerspruchsprinzip.

Wäre aber das Kontingente weder a se noch von einem anderen, dann hätte es keine ratio essendi, also keine ratio, warum es ist und nicht vielmehr nicht ist. Wir würden somit also zur Leug-nung des Prinzips von der ratio essendi kommen. Das Kontingente wäre demnach vom Nichts nicht mehr verschieden. Kontingentes ist per definitionem nicht durch sich seiend. Es kann aber nicht zugleich durch sich und nicht durch sich sein. Das wäre ein kontradiktorischer Widerspruch. Der Begriff eines unverursachten Kontingenten enthält also einen Widerspruch in sich. Infolgedessen ist ein solches Sein unrealisierbar. Nach dem Widerspruchsprinzip ist ja das contradictorium nicht nur nicht denkbar, sondern es kann auch nicht existieren. Es hat metaphysische Geltung. Infolgedessen hat das Prinzip der causa efficiens eine metaphysische Geltung.

Nun darf man nicht sagen, wir bewiesen das, was wir voraussetzten oder annähmen. Ziel

unseres Beweises ist es, dass das Kontingente verursacht ist. In dem Begriff des Kontingenten liegt das aber nicht ohne weiteres, in ihm liegt vielmehr nur, dass es nicht durch sich ist. Das Verursachtsein ist kein eigentlicher Wesensbestandteil des Kontingenten, sondern nur eine proprietas, eine Weseneigentümlichkeit. Der Scopus des Beweises liegt in dem Satz: Das Unverursachte ist durch sich, es ist ein Seiendes, das in seiner Existenz nicht von einem anderen abhängig ist, es ist durch sich selbst. Dieser Satz leuchtet ein, ist evident. Ich erkenne spontan, dass es notwendigerweise so ist, dass es nicht anders sein kann.

Der ontische Wert der ersten Prinzipien ist eine Erkenntnis, die der Mensch unmittelbar von Natur aus hat. Wir sagen: Diese Erkenntnis ist evident. Zweifel daran stellen sich erst sekundär ein. Unreflex lassen auch die Agnostiker den ontischen Wert der ersten Prinzipien gelten, denn sie gehen davon aus, dass ihr System, der Agnostizismus, mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und dass er nicht zugleich sein und nicht sein kann, dass der Agnostizismus objektiv wahr ist, dass ihm metaphysische Geltung zukommt. Auch sie kommen also praktisch gar nicht daran vorbei, den ontischen Wert des Prinzips vom Widerspruch anzuerkennen.

Wenn wir sagten, die ersten Prinzipien werden in ihrem ontischen Wert unmittelbar erkannt, sie sind unmittelbar evident, so heißt das, sie werden ohne Medium erkannt ("immediate"). Diese Prinzipien leuchten durch sich, sie brauchen nicht beleuchtet zu werden, wie auch das Licht der Sonne nicht der Beleuchtung bedarf.

Die Möglichkeit des rationalen Weges zu Gott setzt voraus, dass unser Erkenntnisvermögen in das Metaphysische hineinreicht. Immanuel Kant hat das Kausalprinzip zu den synthetischen Urteilen a priori gerechnet und ihm nur als Denkprinzip Berechtigung zugebilligt, nicht als Seinsprinzip. Reicht unser Erkenntnisvermögen über die Erfahrung hinaus? Der erkenntnistheoretische kritische Realismus der thomistisch-aristotelischen Philosophie knüpft an das Erkennen an, mit dem wir uns in der alltäglichen Erfahrung zurechtfinden. Zwar beginnt unsere Erkenntnis bei dem sinnenhaft Gegebenen, aber von dort können wir fortschreiten zur eigentlichen Erkenntnis des Gegebenen und zu seiner begrifflichen Fassung. Im Gegensatz zum Tier wird der Mensch nicht nur von den Sinneseindrücken gezogen, sondern er erkennt, das heißt er erfasst in dem ihm Begegnenden das Geistige, das Wesenhafte. Die Erkenntnis hat nicht nur eine ordnende Funktion. In der Vernunft vernimmt der Mensch die Wirklichkeit, wie bereits das

Wort Vernunft es andeutet. Praktisch geht jeder so vor, als ob es sich so verhalte, dennoch wird diese Fähigkeit des Menschen theoretisch merkwürdigerweise nicht selten geleugnet[278].

Wenn unsere Erkenntnisse im Erfahrungsbereich, weltimmanent, tragfähig sind, wenn unsere Begriffe und Urteile die objektive Wirklichkeit spiegeln, dann ist nicht einzusehen, wieso das nur hier gelten soll. Der entscheidende Punkt ist, dass diese ontische Tragfähigkeit auch transzendentalen Charakter hat. Die transzendentale ontische Tragfähigkeit ist aber nur ein Einzel- und Sonderfall der ontischen Tragfähigkeit unserer Erkenntnis überhaupt. Im Falle ihrer Leugnung würde die ontische Tragfähigkeit unserer Vernunft allgemein hinfällig.

Es ist letztlich die Frage, ob der Mensch in der Selbstverständlichkeit, mit der er sich mit seinem Verstand und mit seiner Erkenntnis im Alltagsleben zurechtfindet, in den metaphysischen Fragen stören läßt. Vertraut er nicht darauf, dass die vielfältigen Seinsbezüge, in denen er sich vorfindlich ahnt, unserer Erkenntnis offen stehen, bleibt ihm nur der hoffnungslose Skeptizismus oder, da er doch leben will, die Entschlossenheit zum willentlichen Dennoch, wie es sich bei Luther in der Formel "sola fide" und bei Kant im Postulat der praktischen Vernunft oder bei Bultmann in der eigenartigen Verbindung von Offenbarungsglaube und Existentialismus zeigt[279].

Die Leugnung der transzendentalen Tragfähigkeit unserer Erkenntnis ist von daher eine Vorentscheidung, die durchaus nicht konsequent ist. Das Verdikt der Metaphysik ist eine freie Entscheidung, aber nicht eine wirkliche Erfahrung oder eine wissenschaftliche Erkenntnis[280]. Ist der Sperrriegel des transzendentalen Idealismus einmal ausgebildet, ist damit von vornherein die Möglichkeit abgeschnitten, "auf dem Wege über die Durchdenkung der Welt- und Lebenserfah-

---

[278]Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 8, a.1; vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 99 f; Albert Lang, Fundamentaltheologie I, München [4]1967, 174: "Für das naive Be-wußtsein ist die Zuverlässigkeit des Denkens selbstverständlich".

[279]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 103-106.

[280]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 99-102; Johann Auer, Joseph Ratzinger, Gott der Eine und Dreieine, Kleine katholische Dogmatik II, Hrsg. von Johann Auer und Joseph Rat-zinger, Regensburg 1978, 62.

rung zur Wirklichkeit Gottes vorzudringen"[281]. Jacques Maritain bezeichnet die Zweifelsucht gegenüber allem Metaphysischen als Logophobie. Er meint, darin verliere der Mensch das Vertrauen nicht nur zum philosophischen, sondern auch zum vorphilosophischen Denken[282].

Das atheistische Grunddogma ist von daher letztlich nicht "die Folge theoretischer Erwägungen, sondern ... die Frucht eines Vorentscheides" kraft einer "irgendwie aus dem Bereich des Willensmäßigen herkommenden subjektiven Grundhaltung"[283], weshalb sich auch aus seinem innersten Wesen der Kampf gegen Gott und die Religionen ergibt[284]. Der Atheismus, ob in seiner agnostizistischen oder in seiner naturalistischen, sprich rationalistischen Form, ist letzt-lich eine Willensentscheidung, die Entscheidung gegen die ontologische Tragfähigkeit unseres Geistes und seiner Gesetze. Diese Entscheidung versteht sich auf dem Hintergrund des radikalen Immanenzbewusstseins, das uns heute in besonderer Weise prägt, das im wesentlichen durch die Naturwissenschaften und ihre Verabsolutierung geprägt ist. Versuchen wir, das Problem noch ein wenig tiefer zu erörtern.

Die grundsätzliche Möglichkeit der Offenbarung hängt am richtigen Gottesbegriff und von daher am richtigen Verständnis des Menschen bzw. an seiner Stellung zu Gott. Die Anthropologie ergibt sich aus der Theologie. Der Gottesbegriff bestimmt das Bild vom Menschen. Die entscheidenden Unterschiede zwischen Protestantismus und Katholizismus liegen beispielsweise in der Anthropologie begründet, was vielleicht gar nicht genügend berücksichtigt wird im ökumenischen Gespräch.

Im Rationalismus der Aufklärung und im Rationalismus überhaupt begegnet uns ein radikales Immanenzbewusstsein. Der Rationalismus hat aber eigentlich seine Wurzeln im Naturalismus.

---

[281]Georg Siegmund, Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus, Buxheim /All-gäu 1976, 304 bzw. 303 f.

[282]Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 23 ff; Georg Siegmund, Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus, Buxheim /Allgäu 1976, 483.

[283]Gustav Wetter, Der dialektische Materialismus, Freiburg[5] 1960, 637.

[284]Gustav Wetter, Der dialektische Materialismus, Freiburg[5] 1960, 638.

Dieser meint jene philosophische Lehre, für die es nur den Bereich der Natur gib, die die Möglichkeit der Existenz einer Wirklichkeit, die über diese Natur hinausgeht, von vornherein ausschließt.

Die tiefere Wurzel des Naturalismus wiederum ist der Pantheismus bzw. letztlich der Atheismus. Der Naturalismus läßt sich im tiefsten als Pantheismus erkennen, sofern die Immanenz für ihn das Absolute schlechthin ist. Hinter dem Pantheismus steht allerdings wiederum der Atheismus, da die pantheistische Gottesvorstellung sich kaum durchhalten läßt. Ist die Immanenz gleich dem Absoluten, dann ist schließlich das Absolute gleich der Immanenz.

Der Agnostizismus wird ausdrücklich auf dem I. Vaticanum verworfen und noch einmal im sogenannten Antimodernisteneid (DS 3026.3475). Das verbietet nicht, dass man auch im Gefühl einen Weg zu Gott sieht oder Gott als Postulat der praktischen Vernunft artikuliert, wenn man nur nicht den Weg der Vernunft, die rationale Aufweisbarkeit Gottes leugnet. Die Erfassung Gottes aufgrund des Gefühls ist umso mehr ein legitimer Weg, als man das Gefühl als undeutliches Erfassen, als Ahnen versteht, das heißt als eine Art intuitiver Vernunfterkenntnis, die sich von der diskursiven Erkenntnis, dem zergliedernden Denken, unterscheidet. Man muss also wohl sehen, was jeweils unter Gefühl verstanden wird. Auch der Weg zu Gott über die praktische Vernunft, um mit Kant zu reden, ist legitim, wenn man nur nicht den der reinen Vernunft in Frage stellt.

Der [empirische] Agnostizismus zerstört das Fundament des Induktionsbeweises. Bei dem letzteren handelt es sich um die Frage, wie ich von einzelnen Beobachtungen zu einem allgemeinen Gesetz komme. Das ist nicht möglich, wenn ich mich nicht auf die Verstandesab-straktion und die ersten notwendigen Prinzipien stützen kann. Näherhin ist das Fundament der Induktion, das Prinzip der ratio essendi, das soviel besagt wie, dass dieselbe Ursache unter gleichen Umständen stets denselben Effekt hervorbringt. Leugne ich dieses, leugne ich notwendigerweise die Möglichkeit des Induktionsschlusses. Faktisch leugnet nun der empirische Agnostizismus alle notwendigen Prinzipien und somit auch dieses Prinzip der ratio essendi, da-mit aber die Wurzel der induktiven Methode.

Die entscheidende Achillesferse des idealistischen Agnostizismus liegt vor allem darin, dass er

nicht zu erklären vermag, weshalb die Anwendung einer bestimmten Kategorie auf gerade dieses Phänomen statt auf ein anderes erfolgt. Wir würden sagen: wenn in einem bestimmten Phaenomenon eine Beziehung zur Kategorie der Substanz und nicht zu der der Kausalität erscheint, dann hat das darin seinen Grund, dass unser Intellekt in diesem Phaenomenon die Substanz erfasst und nicht die Kausalität. Damit ist also die subjektive Kategorie überflüssig. Erfasst unser Intellekt jedoch nichts, das behauptet der Agnostizismus, so bleibt die Applikation der Kategorien rein willkürlich. Es fragt sich dann, warum wir nicht sagen, die Nacht sei die Ursache des Tages, da doch der Tag auf die Nacht folgt. Dafür findet der Agnostizismus keine Erklärung. Fichte ist konsequent - im Rahmen dieses Subjektivismus -, wenn er, um die willkürliche Anwendung der Kategorien zu vermeiden, sagt, dass auch die Phänomene von uns kommen und hervorgebracht werden. Dann ist unsere Erkenntnis wie die Erkenntnis Gottes die Ursache der Dinge. Wir wären dann beim Pantheismus.

Unsere ersten Begriffe haben nicht nur ontischen Wert, das heißt wir erkennen durch sie nicht nur das Sein, das unter den Phänomenen verborgen liegt, sondern sie haben auch transzendentalen Wert, das heißt wir erkennen durch sie auch die erste transzendente Ursache, nicht nur metaphorisch oder symbolisch, sondern eigentlich.

Metaphorische oder symbolische Erkenntnis Gottes behaupten etwa die Modernisten, wenn sie die Aussagen “Gott ist weise” oder “Gott ist dreifaltig” in eine Reihe stellen mit jener anderen “Gott zürnt”. Dann drücken nämlich diese Aussagen und Dogmen nicht Gott selbst aus, sondern unsere Vorstellungen, unsere Emotionen gegenüber Gott. Wir nennen Gott insofern Vater, als wir zu ihm Vertrauen haben können wie zu einem Vater. Über Gott selbst sagen wir damit nichts aus. Dann sind die Dogmen nicht mehr norma credendi, sondern norma praeceptiva agendi (vgl. DS 3426).

[Damit kommen wir zur rationalen Auseinandersetzung mit dem Agnostizismus, die gleichzeitig für die Auseinandersetzung mit dem intellektuellen Atheismus in seiner rationalistischen Form bzw. in seiner dezidierten Entscheidung gegen Gott oder gegen die Existenz des Jenseits relevant ist.]

Hier wird das Problem der Gottesbeweise als rationaler Aufweis der Existenz einer jenseitigen

Welt behandelt. Die Struktur ist bei den Gottesbeweisen stets die gleiche. Von einer bestimmten Erfahrungsgrundlage steigt man auf zu Gott[285]. Allgemein ist diese Struktur zweistufig: Man geht aus von einer welthaften Erfahrungstatsache und schließt aus ihrer Kontingenz mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf eine überwelthafte Ursache als Weltgrund, dann erfolgt die metaphysische Überlegung, wie dieser Weltgrund näherhin aufzufassen ist.

Die Voraussetzung solcher Beweisführung ist die, dass die menschliche Vernunft Aussagen machen kann über metaempirische Sachverhalte, dass sie also auch in der Erkenntnis metaphysischer Probleme tragfähig ist. Das ist heute jedoch nicht mehr selbstverständlich, nachdem eine agnostizistische Grundhaltung seit der Aufklärung selbst in Kreisen von Theologen eine große Verbreitung gefunden hat. So kämpfte beispielsweise Karl Barth (+ 1968), einer der Begründer der Dialektischen Theologie, in der jüngsten Vergangenheit gegen die analogia entis als eine Erfindung des Teufels, und in der Gegenwart zieht man vielfach mit dem Stichwort vom "religionslosen Christentum", unter Berufung auf Dietrich Bonhoeffer (+ 1944), nicht selten gegen die natürliche Gotteserkenntnis zu Felde[286].

Der Pantheismus leugnet die Möglichkeit der Offenbarung von seiten der Offenbarung selber her ex parte obiecti), wegen der grundsätzlich monistischen Struktur der Welt, weshalb ein Dialog nicht statthaben kann. Endlich leugnet der Deismus die Möglichkeit der Offenbarung von Gott her (ex parte agentis), der keinen Einfluss auf die einmal geschaffene Welt haben kann.]

6. Die analoge Aussageweise als die ermöglichende Form der übernatürlichen Wortoffenbarung.

Wir kommen damit zu einem neuen Kapitel, zur analogen Aussageweise als der die übernatürliche Offenbarung faktisch ermöglichenden Form der Offenbarung. Hier geht es uns um die Form, in der die übernatürliche Offenbarung ergehen kann, anders ausgedrückt, wie sich nun die

---

[285]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 101-169.

[286]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 88.96-98.

ontische Tragfähigkeit unserer ersten Begriffe im Hinblick auf Gott und die Transzendenz faktisch darstellt.

Der Deismus bestreitet jede Beziehung Gottes zur Welt. Für den Pantheismus geht Gott in der Welt auf, ist er mit ihr identisch. Zwischen solcher Identität und der absoluten Beziehungslosigkeit steht das christliche Gottesbild. Die Aussagen über Gott sind von daher weder adäquat noch rein symbolisch oder metaphorisch, sondern eben analog oder ähnlich, sie sagen wirklich etwas aus über Gott, wenn auch nicht adäquat, sondern eben nur ähnlich.

Die transzendentale Tragfähigkeit unserer Begriffe gründet in der aristotelischen Lehre von der Analogie. Analog bedeutet dem Wortsinn nach "nach Verhältnis" (ἀνά λόγον). Die Analogie der Erkenntnis erfasst ein Seiendes nach seinem Verhältnis zu einem anderen. Ein unbekanntes Seiendes kann also durch Vergleich mit einem anderen erschlossen oder verdeutlicht werden. So sagen wir etwa: Der Gedanke traf mich wie ein Blitz. Man kann die Analogie auch als "Erkenntnis durch Vergleich" beschreiben. Sie geht davon aus, dass das Seiende, mit dem verglichen wird, wenigstens hinsichtlich des Vergleichspunktes bekannter ist als das andere, und dass zwischen den Analogaten zugleich Übereinkunft und Verschiedenheit besteht. Würde keine Übereinkunft bestehen, gäbe es keine Vergleichsmöglichkeit. Wäre keine Verschiedenheit gegeben, so brächte der Vergleich bloß eine Wiederholung desselben und gäbe keinen neuen Aufschluss.

Die Wurzel der analogen Erkenntnis ist die Analogie des Seins, kraft derer zwei oder mehrere Seiende in ihrem Sein zugleich übereinkommen und sich unterscheiden. Die Analogie steht zwischen der Äquivokation und der Univokation. Bei der Äquivokation handelt es sich um ein mehrdeutiges Wort. Es werden zwei völlig verschiedene Gehalte rein zufällig unter demselben Namen vereinigt. Mit der Anwendung eines Wortes auf verschiedene Gegenstände wird ein völlig verschiedener Begriff verbunden. Beispielsweise bezeichnet der Hahn den Ausfluß der Wasserleitung und das maskuline Exemplar einer bestimmten Vogelgattung, der Strauß einen Kampf und ein Blumengebinde, unter Umständen auch noch eine bestimmte Person, die Träger dieses Namens ist.

Das äquivoke Wort bleibt wegen des Fehlens der Übereinkunft hinter der Analogie zurück. Es

vereinigt ja zwei völlig verschiedene Gehalte rein zufällig unter demselben Namen. Bei den gleichsinnigen (synonymen) und den eindeutigen (univoken) Begriffsworten fehlt die Verschiedenheit. Sie decken sich inhaltlich völlig, die synonymen und die univoken Begriffe. Das heißt: Synonyme Begriffe, wie zum Beispiel vernunftbegabte Sinnenwesen und Mensch, das sind synonyme Begriffe, decken sich völlig und in jeder Hinsicht. In der Univokation ist es so, dass zwei verschiedene Dinge mit dem gleichen Wort belegt werden, wobei der gleiche Begriff verbunden wird mit den verschiedenen Dingen. Hier wird aus zwei Begriffen, die als ganze verschieden sind, ein Ausschnitt herausgehoben, in dem sie sich inhaltlich völlig decken, in dem sie also ohne jede Verschiedenheit übereinkommen, wie das zum Beispiel bei der Gattung Lebewesen in bezug auf Tier und Pflanze der Fall ist. Das ist eine Univokation.

Bei der Univokation oder bei der univoken Verwendung von Wörtern verbinden wir mit dem gleichen Wort, das wir verschiedenen Gegenständen geben, den schlechthin gleichen Begriff, sofern das Bezeichnete diesen Begriff adäquat verwirklicht. Bei der Äquivokation, also bei der äquivoken Verwendung von Wörtern, verbinden wir mit dem gleichen Wort, das wir verschiedenen Gegenständen geben, einen schlechthin verschiedenen Begriff. Bei der Univokation verbinden wir mit dem gleichen Wort, das wir verschiedenen Gegenständen geben, den gleichen Begriff. Im Gegensatz zu der synonymen Verwendung von Wörtern, wo zwei Wörter auf ein und denselben Gegenstand gehen, geht bei der univoken Verwendung von Wörtern ein Wort auf zwei Gegenstände.

Wenn wir die Analogie näher betrachten, müssen wir zwei Grundtypen unterscheiden, nämlich die Attributions- und die Proportionalitäts-Analogie. Wir müssen uns auf die Grundlinien beschränken. Allgemein müssen wir in der Analogie differenzieren zwischen dem analogen Begriffsinhalt bzw. dem gleichen Namen (zum Beispiel das Seiende) und den Trägern des analogen Verhältnisses den Analogaten (zum Beispiel Gott und Geschöpf). In der Attributions-Analogie nun wird das analog Gemeinsame, also das Ähnliche, dem zweiten Analogat in Abhängigkeit von dem ersten zugeteilt (attribuere = zuteilen). Wohlgemerkt, die Analogate sind die Träger des analogen Verhältnisses. Kraft dieser Abhängigkeit kann entweder allein der (analoge) Name oder auch der damit gemeinte Begriffsinhalt auf das zweite Analogat übertragen werden. Im ersteren Fall sprechen wir von einer äußeren, im zweiten Fall von einer inneren AttributionsAnalogie. Als Beispiel für die erste Form, für die äußere Attributions-Analogie, soll

das Prädikat “gesund” dienen; das erste Analogat soll der menschliche Körper sein, der den Gehalt des Gesundseins in sich verwirklicht. Das zweite Analogat sind etwa die Gesichtsfarbe oder die Nahrung, die aufgrund ihrer Beziehung zur Gesundheit des Körpers den Namen “gesund” empfangen. Das ist möglich, sofern sie Zeichen oder Baustoff für die Gesundheit sind. Sie tragen aber nicht den Gehalt des Gesundseins selber in sich. Daher sprechen wir von einer äußeren Attributions-Analogie. Als Beispiel für die innere Attributions-Analogie soll das Seiende dienen. So sagen wir das Sein aus von der Substanz und von den Akzidentien. Das Sein ist der Substanz wie auch den Akzidentien zu eigen , den Akzidentien in Abhängigkeit von der Substanz.

Hier ist also das Benannte formell (als dieselbe Seinsbestimmtheit) beiden Analogaten zu eigen, nur dem summum analogatum in einem höheren und grundlegenderen Maße, dem analogatum inferius in Abhängigkeit von dem summum analogatum. Genauer gesagt liegt hier eine Verbindung dieser beiden Formen vor. Wenn wir etwa das Sein von der quantitas und von der qualitas aussagen im Vergleich mit der Substanz, so liegt zugleich eine äußere und eine innere Attributions-Analogie vor, denn quantitas und qualitas sind Akzidentien der Substanz und hängen von ihr ab, zugleich aber kommt ihnen das Sein innerlich zu.

Der zweite Grundtyp von Analogie, so sagten wir, ist die Proportionalitäts-Analogie. Diese gründet darin, dass jedes der Analogate eine Beziehung in sich schließt, in der sie zugleich übereinkommen und auseinandergehen. Der Vergleichspunkt liegt also nicht in einem gemeinsamen analogen Begriffsinhalt (oder in einem gemeinsamen Namen), sondern in einem Verhältnis, in einer Proportionalität; es geht hier also um das analoge Verhältnis zweier Verhältnisse zueinander. 6 : 3 = 4 : 2. Die Übereinstimmung ist hier, dass es sich jeweils um die Verdoppelung einer anderen Zahl handelt. Die Proportionalitäts-Analogie beruht nicht auf der Beziehung eines Dinges oder mehrerer Dinge zu einem anderen, sondern auf der Ähnlichkeit der Proportion, die verschiedene Dinge unter sich haben. Diese Form der Analogie geht also tiefer, mehr in das Innere der Dinge, während die Attributions-Analogie per se im Äußeren verbleibt.

Hier unterscheiden wir die eigentliche Proportionalitäts-Analogie und die uneigentliche. Eine eigentliche Proportionalitäts-Analogie liegt vor, wenn die Beziehung in beiden Analogaten auf den gemeinsamen Wesensgehalt selbst geht, eine uneigentliche, wenn das zweite Analogat nicht

auf den gemeinsamen Wesensgehalt selbst bezogen ist, sondern nur auf eine Wirkung, die der von dem Wesensgehalt ausstrahlenden irgendwie gleicht. Anders ausgedrückt: Bei der uneigentlichen Proportionalitäts-Analogie ist das Verhältnis dem einen Analogat innerlich zu eigen, während es dem anderen nur von uns beigelegt wird. Bei der eigentlichen Proportionalität kann das Verhältnis, um dessentwillen zwei Dinge mit dem gleichen Namen belegt werden, auf einer formell gleichen Eigenschaft ruhen, die in verschiedenem Maße in den verglichenen Dingen vor-handen ist. Wenn wir uns an den soeben erwähnten Zahlenvergleich erinnern, so sind 6 und 4 insofern unter sich gleich, als sie das Vielfache der 1 sind. So sind Gott und die Geschöpfe auf das Sein in seinem Wesensgehalt bezogen, jedoch auf wesentlich verschiedene Weise, Gott notwendig, das Geschöpf kontingent. Das wäre eine eigentliche Proportionalitäts-Analogie. Ein Beispiel für eine uneigentliche Proportionalitäts-Analogie: Wir sprechen etwa von einer lachenden Wiese, das will nicht heißen, dass sie etwa wirklich lacht, sondern diese Wiese heitert uns in ähnlicher Weise auf wie ein lachendes Menschenantlitz. Wir sprechen hier auch von einer metaphorischen (übertragenen) Redeweise.

Um ein weiteres Beispiel zur Proportionalitäts-Analogie im uneigentlichen Sinne zu nennen: Der Löwe wird als König der Tiere bezeichnet, obwohl König im uneigentlichen inneren Sinne nur der König der Menschen ist. Die Proportion liegt in der Wirkung. Ähnlich sprechen wir vom Fuß des Berges. Einen Fuß im eigentlichen und inneren Sinne gibt es nur bei einem Lebewesen. Sofern der Fuß der untere Teil des Lebewesens ist, wird der untere Teil des Berges mit ihm verglichen.

Eine solche Proportionalitäts-Analogie im uneigentlichen Sinne, also eine metaphorische oder symbolische, liegt hinsichtlich unserer Aussagen über Gott etwa vor, wenn wir sagen: Gott ist die Sonne, Gott ist das Feuer, Gott zürnt (eine Leidenschaft kann nicht von einem reinen Geist formaliter ausgesagt werden).

Nun behaupten die modernen Agnostiker, dass alle Namen, die von Gott ausgesagt werden, nur metaphorisch zu nehmen sind. Für sie besteht also kein Unterschied zwischen den Aussagen: “Gott zürnt” und “Gott ist allweise”.

Was Analogie bedeutet, zeigt sich speziell am Gottesproblem. Sofern Analogie Übereinkunft

besagt, überwindet sie ein völliges Auseinanderfallen von Gott und Welt und ermöglicht so, gegen allen Agnostizismus, ein Erkennen Gottes. Sofern sie aber zugleich Verschiedenheit besagt, schließt sie das pantheistische Ineinanderfallen von Gott und Welt aus und verwehrt ein erschöpfendes Begreifen Gottes[287].

Wenn wir von Gott aussagen würden, er sei gut oder weise, um seine Beziehung zu den geschaffenen Dingen zu bezeichnen, also zum Ausdruck zu bringen, dass Gott die Ursache der Gutheit in den Dingen ist, so läge eine Attributions-Analogie vor, und zwar in rein äußerer Weise, so wie in dem Fall, dass die Medizin gesund genannt wird, sofern sie die Gesundheit des Menschen verursacht. Aber eine solche Analogie würde wenig zur Erkenntnis Gottes beitragen. Etwas mehr sagt es mir schon, wenn ich die Analogie der metaphorischen Proportionalität auf Gott anwende, wenn ich etwa sage: Gott ist für die Regierung der Welt, was der Steuermann für die Leitung des Schiffes ist. Erst in der eigentlichen Proportionalitäts-Analogie jedoch sagen wir etwas über Gott aus, das ihn auch formell bestimmt.

Ein Beispiel dafür ist wieder bei den Analogaten Substanz und Akzidenz zu finden. Das Sein wird von der Substanz und von dem Akzidenz ausgesagt. Die Substanz verhält sich zu ihrem Sein, wie das Akzidenz sich zu seinem Sein verhält. Das Akzidenz ist im eigentlichen Sinne ein Seiendes, wenn auch in Abhängigkeit von der Substanz. Zwischen der Substanz und dem Akzidenz besteht daher einmal, wie schon erwähnt, die Analogie der äußeren und der inneren Attribution, zum anderen die Analogie der eigentlichen Proportionalität.

Also schließt die Attributions-Analogie die Proportionalitäts-Analogie nicht notwendig aus, vielmehr besteht die Attributions-Analogie stets dann zusammen mit der Proportionalitäts-Analogie, wenn eine bestimmte Proportion, das heißt eine bestimmte Beziehung, ein Verhältnis zwischen den einzelnen Analogaten besteht. In einem solchen Falle sprechen wir von einer proportionalitas propria cum distantia determinata.

Also zwischen der schaffenden Substanz und seinem Akzidenz oder auch zwischen der körperlichen Substanz und dem körperlichen Akzidenz oder zwischen der geistigen Substanz und dem

---

[287]Vgl. Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg [5] 1953, 9-11.

geistigen Akzidenz besteht sowohl eine Analogie der Attribution wie der Proportionalität. Das ist aber nicht immer gegeben. Zum Beispiel nicht, wenn wir die Sinneserkenntnis mit der begrifflichen Erkenntnis vergleichen. Da besteht zwischen dem Wesen der verglichenen Dinge kein meßbarer oder gradweiser Abstand voneinander, weshalb man von einer proportionalitas sine distantia determinata spricht. In unserem Beispiel sind die Sinneserkenntnis und die begriffliche Erkenntnis untereinander formell ähnlich. Die Sinneserkenntnis verhält sich zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen wie die begriffliche Erkenntnis zu den erkennbaren Ideen. Die Erkenntnis als kenntnisnehmende Aufnahme von etwas Äußerem ist formell das gleiche, ob es sich nun um das äußere Auge oder um das Auge des Geistes handelt, wenngleich es sich hier um ihrem Wesen nach völlig verschiedene Tätigkeiten handelt.

Im Hinblick auf Gott kommt nur die zweite Form der Analogie in Frage, denn bei der Attributions-Analogie ist die Nähe Gottes zum Geschöpf zu groß, wird man nicht seiner Transzendenz gerecht. Von einer Attributions-Analogie sprechen wir etwa beim Vergleich des Seins der Substanz mit dem Sein der Akzidentien. Hier besteht zwischen dem Sein in den beiden Analogaten nur ein gradmäßiger Unterschied. Das Sein Gottes ist aber vom Sein des Geschöpfes wesenhaft unterschieden.

In der Proportionalitäts-Analogie geht es um das analoge Verhältnis zweier Verhältnisse zueinander. Der Vergleichspunkt liegt nicht in einem gemeinsamen analogen Begriffsinhalt, sondern in einem Verhältnis zweier Verhältnisse zueinander. Es geht hier um die Ähnlichkeit der Proportion, die verschiedene Dinge unter sich haben.

Im Hinblick auf Gott kann es wegen des unendlichen Abstandes zwischen Schöpfer und Geschöpf nur eine reine Proportionalitäts-Analogie geben, eine solche, die nicht zugleich auch eine Attributions-Analogie ist. Zwischen Gott und der Kreatur kann es keine Beziehung geben, nur eine Ähnlichkeit von zwei Beziehungen. Es gibt keine Proportion, sondern nur eine Proportionalität, denn das Geschaffene gehört nicht derselben Ordnung an wie der Unerschaffene, sonst kämen wir wieder zum Pantheismus.

Das klassische Beispiel ist hier der Vergleich der Sinneserkenntnis mit der begrifflichen Erkenntnis, der Erkenntnis mittels des äußeren Auges mit jener, die vermittels des inneren

Auges erfolgt. Zu unserem Beispiel verhält sich die Sinneserkenntnis zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen wie die begriffliche Erkenntnis sich zu den erkennbaren Ideen verhält. Dem Wesen nach handelt es sich hier um völlig verschiedene Tätigkeiten, dennoch wird in beiden Fällen etwas, was außerhalb des erkennenden Subjektes ist, erkannt, zur Kenntnis genommen. Es gibt hier keinen meßbaren oder gradweisen Abstand. Hier gibt es nur die reine Proportionalität, hier ist nicht gleichzeitig eine Attributions-Analogie vorhanden. Demnach erkennen wir Gott aus der Ähnlichkeit der Kreatur zu ihrem Sein und der Beziehung Gottes als causa prima zu seinem Sein. Die Kreatur verhält sich zu ihrem Sein, wie Gott sich zu seinem Sein verhält. In dieser Gleichung sind drei Glieder bekannt, die Kreatur und ihr Sein unmittelbar, und Gott als causa prima mittelbar. Von daher kann das Sein Gottes nach der Analogie erschlossen werden.

Man muss wohl unterscheiden zwischen Proportion und Proportionalität. Proportion meint eine Beziehung, ein Verhältnis, die Proportionalität aber eine Gleichheit oder Ähnlichkeit von zwei Beziehungen.

Da eine eigentliche Proportion zwischen Gott und der Kreatur nicht möglich ist, kann es hier auch keine Proportionalitäts-Analogie geben, die zugleich eine Attributions-Analogie darstellt.

Zwischen Gott und dem Geschöpf gibt es also nur die Analogie der reinen Proportionalität ohne jede Proportion, das heißt ohne Beimischung der Analogie der Attribution, und zwar deswegen ohne Beimischung der Analogie der Attribution, weil die Kreatur nicht derselben Ordnung angehört wie Gott, weil sie nicht ein Modus der göttlichen Natur ist. Andernfalls kämen wir zum Pantheismus.

Nach dieser reinen Proportionalitäts-Analogie können wir Gott erkennen aus der Ähnlichkeit der Beziehung der Kreatur zu ihrem Sein und der Beziehung Gottes als causa prima zu seinem Sein. In dieser Gleichung sind also drei Glieder bekannt, die Kreatur und ihr Sein unmittelbar, Gott als causa prima mittelbar, und das Sein Gottes kann nun nach der Analogie erschlossen werden. Es wird dann positiv erkannt, insofern als es mit der Kreatur übereinkommt, negativ und relativ gemäß seinem eigenen göttlichen Modus.

Hier ist eine kleine Zwischenbemerkung zu machen: Die Lehre von der Analogie des Seins hat nicht nur ihre Relevanz hinsichtlich des Agnostizismus und seiner Widerlegung bzw. hinsichtlich der Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung, sondern auch hinsichtlich der Beurteilung der dialektischen Theologie. Hier geht man davon aus, dass zwischen Gott und dem Geschöpf nur die Beziehungslosigkeit der Äquivokation besteht. Karl Barth (+ 1968) hat, wie gesagt,die analogia entis als Erfindung des Teufels geschmäht und gemeint, schon um ihretwillen könne man nicht katholisch werden. Wenn zwischen Gott und dem Geschöpf nur die Beziehungslosigkeit der Äquivokation besteht, dann ist es letztlich gleich, ob wir Gott gut oder böse nennen. Wenn Gott der ganz andere ist und die Offenbarung und das Übernatürliche in keiner Weise, auch nicht in analoger, unvollkommener Weise ausgedrückt werden kann, wenn also unsere Begriffe völlig unfähig sind, Gott und die Offenbarung zu erfassen, dann kann man nur fragen, warum man dann überhaupt noch von Gott und seiner Offenbarung und dem Glauben spricht. Dann müsste man konsequenterweise schweigen bzw. nur sagen "ignoramus". Anders ausgedrückt: Wenn man nicht wenigstens implicite die Lehre von der analogia entis akzeptiert, kann es keine Theologie mehr geben.

Diese Aussageweise der eigentlichen Proportionalitäts-Analogie hilft uns weiter bei den schlechthinnigen Vollkommenheiten, also bei jenen Seinsbestimmtheiten, die in ihrem Wesen keine Unvollkommenheiten einschließen, wenngleich sie uns faktisch stets unvollkommen begegnen mögen. Dazu gehören die transzendentalen Bestimmtheiten des Seienden (unum, verum, bonum), aber auch die Vollkommenheiten wie Leben, Erkennen, Wollen und Ursache-Sein. Demgegenüber können wir aber von Gott nicht mit Hilfe der Proportionalitäts-Analogie Seinsbestimmtheiten aussagen, die ihrem Wesen nach Unvollkommenheiten einschließen, etwa Menschsein, Zorn usw.

Die Möglichkeit der Anwendung der Analogie auf Gott bei den schlechthinnigen Vollkommenheiten hat ihren Grund darin, dass Gott in der Schöpfung seine Vollkommenheiten nachbildlich den Geschöpfen mitgeteilt hat. Wir erkennen diese Vollkommenheiten direkt freilich nur so, wie sie in den Geschöpfen realisiert sind. Daher können wir wohl etwas Wahres über Gott erkennen und aussagen, aber wir können, da diese Seinsbestimmtheiten in Gott in einer Weise verwirklicht sind, die grundsätzlich verschieden ist von ihrer Verwirklichung in den Geschöpfen, nicht sagen, wie es sich so in Gott verhält, da wir davon keine Anschauung haben. Es gilt hier

immer, dass die Unähnlichkeit stets größer ist als die Ähnlichkeit. So hat es das IV. Lateran-konzil im Jahre 1215 in klassischer Weise ausgedrückt: "Inter creatorem et creaturam non potest similiter notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (DS 806).

Es ist Ähnliches und Unähnliches zugleich gegeben. Dabei ist aber die Unähnlichkeit stets größer als die Ähnlichkeit. Demnach kann alles, was von Gott ausgesagt wird, zugleich auch verneint werden. Die rechte Vorstellung von Gott bleibt somit immer in einer gewissen dialektischen Schwebe "zwischen dem Ja zu den in den analogen Begriffen aufscheinenden Ähnlichkeiten und dem Nein zu den ihnen anhaftenden Unähnlichkeiten"[288].

Bei den Aussagen über Gott muss stets die richtige Mitte zwischen der "via affirmativa" und der "via negativa" eingehalten werden. Eine zu starke Akzentuierung der Ähnlichkeit würde der Transzendenz Gottes Abbruch tun und Gott zu einem Teil der Welt machen. Eine zu starke Akzentuierung der Unähnlichkeit würde Gott so weit entfernen von der Welt, dass seine Existenz für diese irrelevant würde. Beide Extreme führen letzten Endes zur Leugnung Gottes überhaupt, wie wir bereits betonten, der Pantheismus und der Deismus.

Das Gleichgewicht, das harmonische Zusammenspiel zwischen der "via positiva" und der "via negativa" bei den Aussagen über Gott, also der Weg zwischen der bejahenden Affirmation und der korrigierenden Negation, ist stets durch das Abgleiten in die eine oder andere Einseitigkeit bedroht. Eine unvollkommene anthropomorphe und kleinliche Gottesvorstellung hat immer wieder dazu geführt, die Weltlosigkeit und Weltferne Gottes zu betonen und ihn damit zu verflüchtigen. Das eine Extrem provoziert das andere.

Dennoch kann der Mensch, wenn er die freie, geistige Personalität Gottes erfassen will, nicht ohne anthropomorphe Vorstellungen und Begriffe auskommen. Erhält der Gottesbegriff dadurch einerseits eine gewisse Anschaulichkeit, so wird diese erkauft um den Preis der Unvollkommenheiten und Beschränktheiten alles Menschlichen. Erläutern wir das an einem Beispiel:

Personalität bedeutet einerseits Eigenständigkeit und Geschlossenheit, andererseits Begegnung

---

[288] Albert Lang, Fundamentaltheologie I, München [4] 1967, 82.

und Vereinigung. Wenden wir diese Wesensmerkmale auf Gottes Personalität an, so müssen wir sie losgelöst von allen Unvollkommenheiten und ins Unendliche gesteigert und verabsolutiert denken. Dann aber besteht wiederum die Gefahr, dass die Eigenständigkeit und Geschlossenheit der Personalität Gottes in eine ferne beziehungslose Distanz rückt, die jeden Kontakt mit ihm unmöglich macht. Oder wenn man andererseits ausgeht von dem Wesensmerkmal der Begegnung und Vereinigung, dann besteht wieder bei der gebotenen Verabsolutierung dieses Momentes die Gefahr, dass das Gegenüber von Gott und Mensch aufgehoben wird und in pantheistischer Weise zu einer mystischen Ineinssetzung führt.

Wenn wir die erste Person der Trinität Vater und die zweite Person der Trinität Sohn nennen, so ist damit etwas Richtiges ausgesagt, die Ursprungsbeziehung. Aber diese ist wiederum von ganz anderer Art als im menschlichen Bereich, da diese Ursprungsbeziehung kein Früher und Später erlaubt.

Einmal wird Gott zum schweigsamen Gott in einsamer Ferne über der Welt und der Geschichte, dann wiederum wird er so sehr in den Ablauf der Welt und ihrer Geschichte verflochten, dass er schließlich zu ihrer immanenten Idee wird.

Fassen wir unsere Überlegungen über die Möglichkeit von Offenbarung zusammen: Pantheismus - Deismus und Atheismus oder Materialismus leugnen die Möglichkeit der Offenbarung vom offenbarenden Gott her. Entweder fällt Gott mit der Welt zusammen oder ist so weit von der Welt entfernt, dass er nicht mehr auf sie einwirken kann. Im übrigen sind der Pantheismus wie auch der Deismus, um mit Schopenhauer zu reden, eine vornehme Art, Gottes Existenz zu leugnen, Gott abzuservieren, theoretisch Gottes Existenz zu behaupten, sie praktisch aber zu negieren. Rationalismus, Liberalismus und Agnostizismus leugnen die Möglichkeit der Offenbarung von Seiten des Subjektes, des Empfängers der Offenbarung her (ex parte subiecti). Entweder sagt man hier: Es kann keine Offenbarung geben - so sagt man im Rationalismus, oder es darf keine Offenbarung geben - so sagt man im Liberalismus - oder, wenn es sie gäbe, wäre sie nicht erkennbar - so sagt der Agnostiker, der Positivist.

IX. Die Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung (Wunder).

Damit kommen wir zu einem neuen Kapitel, zur Frage der Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung.

1. Wesen und Problematik.

Die Offenbarung ist ein psychologisches und geschichtliches Phänomen, das mit dem Anspruch auftritt, Handeln Gottes in der Welt und in der Geschichte zu sein, auf Gott als Urheber zurückzugehen, Gottes Wort zu sein; dieser Anspruch bedarf des Beweises, da er nicht in sich einsichtig ist. Es muss im Zusammenhang mit der Offenbarung Umstände geben, aus denen man erschließen kann, dass der Anspruch, mit dem sie auftritt, gerechtfertigt ist. Anders ausgedrückt: Wer sagt mir, dass das, was mit dem Anspruch auftritt, Gottes Rede und Tat auf den Menschen hin und für den Menschen zu sein, nicht menschliche Täuschung oder menschlicher Irrtum ist, dass es sich hier nicht um eine menschliche Fiktion, um ein Produkt des menschlichen Intellektes und menschlicher Phantasie handelt. Aus dem Inhalt kann man das nicht erkennen, jedenfalls nicht, soweit es sich um Mysterien im weiteren und im engeren Sinne handelt, also um Wahrheiten, die über die menschliche Erkenntniskraft hinausgehen. Die Offenbarung muss sich also als aus der Transzendenz hervorgegangen ausweisen.

Der Wahrheitsgehalt der Offenbarung ist durch sich nicht einsichtig. Das gilt zumindest für die eigentlichen Mysterien. Daher muss dieser Wahrheitsgehalt aus den Umständen erschlossen werden, die der Offenbarungsaussage innerlich zu eigen oder äußerlich damit verbunden sind, also aus dem Kontext, in dem die Offenbarung ergeht.

Die Fundamentaltheologie will die Tatsächlichkeit der Offenbarung als Offenbarung Gottes aufweisen. Das tut sie im Blick auf die an ihr sichtbar werdenden Zeichen der Göttlichkeit, die sich speziell in ihrer Rätselhaftigkeit und Außergewöhnlichkeit manifestieren. Die außergewöhn-lichen Zeichen, die mit der Offenbarung verbunden sind, nennen wir Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarungsaussagen. Diese sind der Beweggrund, dass man der Glaubwürdigkeit der Offen-barungspredigt zustimmt ("motiva credibilitatis"). Sie sind das Beweismittel, mit dem sich der gött-liche Ursprung der als Offenbarung auftretenden Aussage belegen läßt und das Unterscheidungsmerkmal, das falsche von echten Offenbarungen unterscheiden läßt. Glaubwürdigkeitskriterien sind Verwunderung erregende Tatsachen, daher nennen wir sie

auch Wunder. Alles, was geeignet ist, als Kriterium der Offenbarung zu dienen, nennen wir Wunder im theologisch weiteren Sinne. Glaubwürdigkeitskriterien sind also im theologischen Verständnis Wunder. Wunder in theologisch engerem Sinne sind dann physische Wunder und Weissagungen. Von daher gesehen gehört das Wunder zu den Grundfragen der Fundamentaltheologie und auch zu den Grundphänomenen des kirchlichen Glaubens an die Offenbarung.

Wunder sind in unserem Verständnis außergewöhnliche Zeichen, die unsere Verwunderung erregen und unsere Aufmerksamkeit auf Gott, den Urheber dieser Tat, lenken. Jede Verwunderung führt uns bereits zur Erforschung jener Zusammenhänge, die unsere Verwunderung erregen. Bekanntlich beginnt nach Platon und Aristoteles die Philosophie mit dem θαυμάζειν.

Bereits das alltägliche Geschehen kann unsere Verwunderung erregen, wenn wir ihm nur genügend Aufmerksamkeit zuwenden. Bei den fundamentaltheologisch verwertbaren Wundern jedoch handelt es sich um außergewöhnliche Vorgänge, die spontan unsere Aufmerksamkeit und Verwunderung hervorrufen. Wir nennen sie daher auch Zeichen, sofern sie uns zur Erkenntnis von etwas anderem, als sie selbst sind, hinführen. Sie sind nicht signa conventionalia - hier beruht die Zeigefunktion auf der Vereinbarung geistbegabter Wesen, wie etwa bei Wegweisern -, son-dern signa spontanea, sofern sie sich gewissermaßen aus dem Vorgang und seinem Zeichencharakter ergeben, wie zum Beispiel der Rauch ein Zeichen des Feuers ist.

Der Terminus Wunder hängt zusammen mit dem Verbum “sich wundern”. Das weist darauf hin, dass das deutsche Wort “Wunder” bereits irgendwie eine subjektive Komponente enthält; worüber sich der eine wundert, muss sich nicht auch der andere wundern.

Der Gläubige ist davon überzeugt, dass ihm mannigfache Wunder oder wunderbare Begebenheiten im Alltag begegnen. Darin gründet ja die Sinnhaftigkeit des Bittgebetes. Immer wieder wird er das Bewusstsein haben, dass sein Gebet erhört wurde, dass Gott in irgendeiner Weise eingegriffen hat. Aber diese Gewissheit ist eine rein persönliche. Er kann sie kaum einem anderen, erst recht nicht einem Ungläubigen, glaubhaft machen. Dazu bedarf es ganz besonders auffälliger Vorgänge, eine alltägliche Erfahrung der Gebetserhörung reicht dazu nicht aus. Nur um solche außerordentlichen Vorgänge kann es uns in der Fundamentaltheologie gehen. Damit soll jedoch nicht die Bedeutung des Wunders im Alltag gemindert werden, das stets ein integraler

Bestandteil des gläubigen Umgangs mit Gott bleibt.

Fundamentaltheologisch verwertbar sind also nur solche Vorgänge, deren Außergewöhnlichkeit eine gewisse Öffentlichkeit hat und die in ihrer Außergewöhnlichkeit so sehr hervorragen, dass sie den subjektiven Rahmen übersteigen. Der Einzelne mag überzeugt sein von einem Eingreifen Gottes bei einer plötzlichen Rettung aus einer großen Gefahr oder er mag in einem konkreten Fall von einer Gebetserhörung sprechen, aber solche Überzeugungen können ungeachtet ihrer Glaubwürdigkeit fundamentaltheologisch nicht verwendet werden, da sie nicht jene Durchschlagskraft besitzen, die notwendig ist, damit sie auch den Ungläubigen beeindrucken können. Aber auch das fundamentaltheologisch verwertbare Wunder, als außergewöhnliches Zeichen ver-standen, erspart den Zeugen dieses Vorgangs nicht die Entscheidung. Niemals ist es so zwingend wie etwa eine mathematische Operation, der man sich nicht entziehen kann. Immer ist auch ein Willensmoment im Spiel.

Aber wir brauchen solche Vorgänge zur Abstützung unserer Glaubensentscheidung. Der französische Schriftsteller Francois Mauriac (+ 1970) hat einmal gesagt: "Es muss Orte geben, wo jedweder Mensch das Übernatürliche in dem Maße, wie Gott es will, fassen kann; doch wird das nie mit solcher Eindrucksmächtigkeit geschehen, dass wir nicht frei bleiben, es zu leugnen" [289].

Immerhin kommt der Mensch beim Wunder überraschenderweise mit einer Wirklichkeit von außerordentlicher Art in Berührung, die er mit seinen exakten Forschungsmethoden nicht erreicht. Eine solche Wirklichkeit kann er jedoch immer mit einem Achselzucken ausklammern. Er kann sie aber auch in ihrer Ursächlichkeit auf Gott zurückführen. Steht jemand auf dem Standpunkt des Positivismus und weigert sich, die Möglichkeit von Wirklichem jenseits der Grenzen, die der Positivismus gezogen hat, anzuerkennen, so gibt es für ihn keine Wunder. Wer sich also grundsätzlich offen hält für die Erfahrung weiterer Wirklichkeit als der uns bekannten, wer sich grundsätzlich der Möglichkeit von Wundern als Zeichen Gottes nicht verschließt, der kann im konkreten Fall auch durch Wunder überzeugt werden.

Bei dem französischen Mediziner und Nobelpreisträger Alexis Carrel (1873 - 1944) hat es Jahr-

---

[289]Vgl. Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung, Berlin 1958, 10.

zehnte gedauert, bis er sich der Überzeugungskraft der Wunder, denen er in Lourdes begegnete, beugte. Zunächst versperrte er sich gegenüber den ungewöhnlichen Phänomenen, sie beunruhigten ihn jedoch, und es gelang ihm nicht, die Unruhe zum Schweigen zu bringen. Die Spuren der neuen Wirklichkeit ließen ihn nicht mehr los. In einem langsamen geistigen Reifungsprozess gelangte er schließlich dazu, die Wunder in ihrem Anrufcharakter zu erkennen, ihren Zeichencharakter zu verstehen und ihre übernatürliche Wirklichkeit zuzugeben bzw. zu bejahen.

Der Begriff "glauben" ist hier nicht zutreffend, Glauben im theologischen Sinne hatten wir als Übernahme von Fremdeinsicht bestimmt. Hier geht es aber um eine Sacheinsicht, die freilich nicht einfach durch rationale Operationen erreicht wird, sondern wobei auch willentliche Entscheidungen im Spiel sind. Daher sollte man nicht von einem Glauben an Wunder oder von Wunderglaube reden, sondern von einer Anerkennung von Wundern oder von einem Offensein für Wunder. Wichtig ist auch, dass man sieht, dass das Wunder einen besonderen Bezug zum lebendigen Gott enthält. Zur Anerkennung eines Wundes ist die Annahme der Existenz Gottes die Voraussetzung, zumindest aber eine religiöse Disposition der Seele.

Konkretisieren wir das Gesagte noch einmal. Im Falle eines Heilungswunders kann der medizinische Fachmann nur die objektiven Gegebenheiten der außerordentlichen Heilung feststellen, den Wundercharakter, das heißt die Verursachung durch Gott, kann jedoch nur der religiös Geöffnete erkennen, der homo religiosus, und zwar aus dem religiösen Zusammenhang, in dem die Heilung steht; er erkennt, dass dieses Geschehnis etwas sagen will, dass es ein Zeichen Gottes ist (vgl. Lourdes). Das ist jedoch nicht möglich ohne seine freie Zustimmung. Wir bewegen uns hier auf dem Felde der freien Gewissheit.

Steht ein Phänomen, für das eine wissenschaftliche Erklärung nicht gefunden werden kann, in einem religiösen Kontext, so ist der Glaubenswillige bereit, Gott als Urheber dieses Phänomens anzuerkennen, zu erkennen, dass Gott damit auf sich aufmerksam machen will. Auch dann, wenn das "unerklärlich" in einer wirklich sachlichen Einsicht gründet, so dass man nicht sagen kann, diese betreffende Heilung würde vielleicht später einmal erklärbar sein, wenn etwa zum Beispiel verlorene Nervensubstanz in einem Augenblick ersetzt wird oder ein seit Jahren ausgeschalteter Nervenkomplex augenblicklich wieder in Funktion gesetzt werden kann und in Funktion bleibt, auch dann besteht zwischen dem Urteil der natürlichen Unerklärbarkeit und der

übernatürlichen Erklärung, also der Anerkennung eines Wunders, ein qualitativer Sprung. Noch einmal anders ausgedrückt: ein naturwissenschaftlicher Fachmann ist als solcher nur in der Lage, ein Urteil über die natürliche Unerklärbarkeit abzugeben. Als Naturwissenschaftler ist er nicht kompetent, die Heilung auf einen göttlichen Eingriff zurückzuführen. Tut er es dennoch, so tut er es nicht in seiner Eigenschaft als naturwissenschaftlicher Fachmann, sondern als homo religiosus oder einfach mit Hilfe seines gesunden Menschenverstandes, worin freilich das eingeschlossen ist, was wir mit homo religiosus meinen.

Vertiefen wir diese Einsicht noch einmal. Wenn ein Blinder von seinem Freund über einen großen Platz geführt wird und beide sich über gleichgültige Dinge unterhalten, dabei aber wider Erwarten der Blinde auf unerklärliche Weise sein Sehvermögen wieder finden würde, wenn also sicher wäre, dass weder die beiden Freunde noch Bekannte von ihnen einen Akt des Glaubens und des Vertrauens gesetzt hätten, ja, niemand dabei an Gebet gedacht hätte, dann würde man darin kein religiöses Wunder, sondern nur eine unverständliche Tatsache erblicken. Hier besteht also kein religiöser Beziehungszusammenhang, in dem das außerordentliche Geschehen seine Interpretation als göttliches Zeichen erfahren könnte. Dieser Beziehungszusammenhang muss geschaffen sein durch das Gebet, das ein persönliches Hinwenden zu dem persönlichen Gott darstellt, durch das Gebet der unmittelbar Beteiligten oder solcher, die in irgendeiner Weise in Beziehung zu ihnen stehen. Das Gebet oder, sagen wir es allgemeiner, der religiöse Kontext, der Glaube, die Hoffnung usw., ist daher Voraussetzung dafür, dass bei einem unerklärlichen Ereignis von einem Wunder die Rede sein kann. Auch beim Wunder kann der Mensch jedoch nicht mit dem transzendenten Gott experimentieren. Der absolut unbegreifliche Gott, der sich im Wunder sichtbarer Ereignisse bedient, um sich zu offenbaren, bleibt immer der geheimnisvoll Verborgene, der, der unsere Erfahrung transzendiert, der jenseits unserer erfahrbaren Welt existiert. Gottes Wirklichkeit zu erkennen, heißt, in der Welt etwas fassen, was nicht von dieser Welt ist. Auch im Wunder begegnet Gott dem Menschen nicht unmittelbar oder direkt. Es handelt sich um innerweltliche Vorgänge, deren Ursächlichkeit wegen ihrer Außergewöhnlichkeit auf Gott zurückgeführt wird. Wer ein Wunder als solches erfasst, erkennt eine neue andersartige Wirklichkeit an und vertraut sich ihr an, einer Wirklichkeit, die jenseits der nur greifbaren und sinnlich fassbaren Welt ist. Wer grundsätzlich nicht bereit ist, Gott als tragende Urwirklichkeit anzuerkennen, wird auch in einem außerordentlichen Ereignis den Anruf Gottes nicht vernehmen.

Wir sagten bereits: Die Anerkenntnis des Wunders hat einige Voraussetzungen und vor allem ist sie eine freie Entscheidung. Ohne Zweifel haben die Wundertaten Jesu im Neuen Testament wesentlich dazu beigetragen, dass die Jünger zum Glauben an Jesus gekommen sind, dass sie ihn als den gottgesandten Messias und Gottessohn bekannt haben. Sie wären aber nicht zu diesem Glauben gekommen, wenn sie nicht von der Existenz des persönlichen Gottes und seiner Allmacht überzeugt gewesen wären und wenn sie nicht schon vorher im "Banne der Persönlichkeit Jesu gestanden hätten"[290]. Es ist auffallend, dass die einen zum Glauben kamen, die anderen nicht (Mt 12,24 par). Auch wenn die Voraussetzungen grundsätzlich gegeben sind, so kann es doch im Einzelfall Blockaden geben. So kamen die Schriftgelehrten und Pharisäer, die Führenden des Volkes, angesichts der Wunder Jesu im Allgemeinen schon deshalb nicht zum Glauben, weil sie Jesus bereits aus persönlichen Prestigegründen ablehnend gegenüberstanden, oder führten seine Taten gar auf dämonische Einflüsse zurück. Jesus fordert im Allgemeinen, bevor er ein Wunder wirkt, explizit die Bekundung des Glaubens.

Halten wir fest: Das Wunder ist nur für den eine Hilfe oder eine Stütze, der grundsätzlich glaubenswillig ist bzw. der sich nicht grundsätzlich dem Glauben verschließt. Das theologische Wunder hat eine doppelte Funktion. Einerseits hat es die Funktion, den Ungläubigen, den Halbgläubigen oder den Zweifelnden zum Glauben hinzuführen, andererseits hat es aber auch die nicht unbedeutende Funktion, dem schon Gläubigen eine Bestärkung im Glauben zu sein. Eine solche Bestärkung ist notwendig, weil auch der Glaube des Gläubigen auf mannigfache Weise bedroht ist, denn einerseits bezeugt die erfahrbare Welt Gott, andererseits verbirgt sie ihn aber auch. Der Glaube der Gläubigen ist aber auch bedroht durch die Gottlosigkeit vieler Menschen, durch die Erfahrung des Übels und überhaupt durch die mannigfachen persönlichen Nöte physischer und sittlicher Art. Da haben die außergewöhnlichen Zeichen nun eine wichtige Funktion zur Überwindung der Zweifel und zur Bestärkung im Glauben.

Die Faktizität von Wundern gehört zum Glauben, nicht das einzelne konkrete Wunder, wohl aber im allgemeinen. Das heißt, wer die Möglichkeit von Wundern kategorisch leugnen würde, geriete damit in Gegensatz zum Dogma der Kirche. Das I. Vaticanum betont mit Nachdruck, dass es Wunder gibt, nämlich gottgewirkte Taten, die als facta divina in besonderer Weise von

---

[290]Bernhard Brinkmann, Die Erkennbarkeit der Wunder Jesu, in: Scholastik XXIV, 1954, 351.

Gott gewirkt sind und externa argumenta der Offenbarung darstellen. Im Einzelnen denkt das Konzil dabei an Wunder und Weissagungen, miracula und prophetiae, an Wunder im engeren Sinn, wie wir sie nannten.

Das Konzil erklärt: “Damit unser Glaubensgehorsam vernunftgemäß sei, wollte Gott, dass sich mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes auch äußere Erweise seiner Offenbarung verbänden, nämlich göttliche Taten und vor allem Wunder und Weissagungen. Da sie Gottes Allmacht und unbegrenztes Wissen in reichem Maße dartun, bilden sie ganz sichere und der Fassungskraft aller angepasste Zeichen. Deshalb haben sowohl Mose und die Propheten wie auch vor allem Christus, der Herr, selbst viele und ganz offensichtliche Wunder gewirkt und Weissagungen ausgesprochen; und von den Aposteln lesen wir: »jene aber zogen hinaus und predigten überall; der Herr wirkte mit und bekräftigte ihre Rede durch Zeichen« Mk 1,20) ...” (DS 3009). Das Konzil erklärt des weiteren: “Wer sagt, Wunder könnten nicht geschehen, deshalb seien alle Wunderberichte, auch die in der Heiligen Schrift enthaltenen, unter die Legenden und Mythen zu verweisen; oder die Wunder könnten niemals sicher erkannt werden und niemals könne durch sie der göttliche Ursprung der christlichen Religion rechtmäßig bewiesen werden, der sei ausgeschlossen” (DS 3034). Das heißt, die katholische Kirche hält an der Möglichkeit und Wirklichkeit von Wundern fest.

Wir sagten, dass die Möglichkeit und Wirklichkeit echter Wunder zum Glauben gehört, Bestandteil des Glaubens der Kirche ist, aber es ist nicht zu übersehen, dass sie heute vielfach als solche, generell, nicht nur im einzelnen, in Frage gestellt werden. Es gibt gewiss einzelne Personen oder esoterische Gruppierungen - der Esoteriker lebt in einer magischen Welt, der Aberglaube ist ein constitutivum seiner Weltanschauung - , für die das Wunder eine ganz besondere Rolle spielt, es gibt so etwas wie Wundersucht, auch heute, aber im Allgemeinen hält man sie, im Banne einer naturalistischen Grundhaltung, für überlebt, für Relikte eines mythisch gebundenen Weltbildes, das heute überlebt ist. Das gilt nicht nur für jene, die der Kirche oder dem Christentum fernstehen. Das gilt auch zum Teil innerhalb der Kirche. In seinem humorvoll übertreibenden Roman “Das Wunder des Malachias” lässt der schottische Schriftsteller Bruce Marshall (1899- 1987) - er stammt aus Edinburgh -, der den Glauben an das Wunder in der anglikanischen Kirche für völlig erstorben, aber auch in der katholischen Kirche für weithin erstorben hält, einen katholischen Geistlichen die Worte sprechen: “Überhaupt sind Wunder heutzuta-

ge aus der Mode gekommen. Wenn sich eines im Schlafzimmer unseres hochwürdigsten Herrn Bischofs ereignen würde, täten seine Gnaden alles, um den ungehörigen Fall zu vertuschen", worauf ein Domherr sekundiert: "Das ist auch meine Meinung, und darüber hinaus bin ich sicher, dass die sämtlichen kirchlichen Würdenträger von Schottland, Irland, England und Wales der selben Meinung sind"[291].

Nicht selten wird in theologischen Kreisen die Auffassung vertreten, das Zeitalter der Wunder sei endlich vorbei und, falls solche heute etwa noch vorkämen, seien sie für die Lehrentwicklung belanglos.

Dieser Ansicht war ursprünglich auch der bekannte Konvertit Robert Hugh Benson (1871 - 1914), Sohn eines Erzbischofs von Canterbury. Durch einen Besuch in Lourdes wurde er eines besseren belehrt. Er schreibt nach seinem Besuch dort: "Mehr als dreißig Jahre lang betete ich die konventionelle Formel nach, das Zeitalter der Wunder sei vorüber und die Wunder seien zur Errichtung des Christentums notwendig gewesen, heute aber bis auf seltene Ausnahmen nicht mehr notwendig. Und in meinem tiefsten Herzen wußte ich, wie töricht ich war ... . Von Lourdes sprach ich nur in Ausdrücken von Hysterie, Autosuggestion, gallischer Phantasie und was man sonst noch so sagt. Als Kind pflegte ich am Sonntagnachmittag spazieren zu gehen und seinen Ausführungen über Wunde zu lauschen. Als anglikanischer Geistlicher unterrichtete ich an Sonntagsschulen und predigte zu Kindern. Als katholischer Priester wohnte ich manchmal einer Katechismusstunde bei. Bei all diesen Gelegenheiten schien mir das Wunderbare sehr weit entfernt zu sein. Wir betrachteten es über einen Abgrund von zweitausend Jahren hinweg. Es war etwas, aus dem man eine Lehre ziehen konnte, etwas, was die Vorstellungskraft nährte, aber auch etwas, was so weit entfernt war wie das Leben prähistorischer Menschen. Man nahm es zur Kenntnis, und das war alles. Hier in Lourdes aber war es gegenwärtig und lebendig. Ich saß hinter einem gewöhnlichen Glasfenster in einer Soutane, die ein englischer Schneider gemacht hatte, und ich sah, wie das Wunder geschah. Fünfmal an einem Nachmittag gab Gott einen Fingerzeig, und jedesmal erhob sich einer der Sterbenden und ging sieghaft die Stufen zur Kirche empor. Zeit und Raum versanken, die Jahrhunderte schrumpften zusammen und gingen in Nichts auf. Und siehe, wir sahen das, was Propheten und Könige sehen wollten und nicht

[291]Bruce Marshall, Das Wunder des Malachias, Köln 1953, 57.

gesehen haben"[292].

Auch die Wunder Jesu gelten gläubigen Christen heute manchmal eher als Belastung denn als eine Hilfe. Sie werden dabei teilweise bestimmt von der unreflektierten Vorentscheidung: Wunder gibt es nicht. Wunder sind nicht möglich. Galten früher die Wunder Jesu als stärkste Beweise für die Göttlichkeit seiner Sendung, so ist man ihnen gegenüber heute eher distanziert. Begegnet ein moderner, gebildeter Mensch zum ersten Mal der Gestalt Jesu Christi, so ergreift ihn zwar dessen Hoheit, aber von den Wunderberichten, die mit seiner Person und den Aposteln verknüpft sind, ist er dann eher peinlich berührt. So erging es dem französischen Priester (Psychologe und Psychotherapeut) Ignac Lepp (1908 - 1966) bei seinem geistigen Weg von Marx zu Christus. Er machte die Erfahrung, die sich ihm später, als er in der Kirche war, immer wieder bestätigte: Die Wunder, einst ein Hauptbeweis für die Glaubwürdigkeit des Christentums, sind heute ein Haupthindernis dafür geworden. Dem gebildeten Menschen von heute - sagt er - wäre es lieber, es gäbe sie gar nicht[293].

Man hat gegen die Überzeugung von der Wirklichkeit des Wunders im Neuen Testament wie auch in der Gegenwart eingewandt, Wunder gebe es in allen Religionen. Schaut man jedoch näher hin, so erkennt man, dass die meisten dieser Berichte deutlich den Stempel der Legende tragen, und dass nur wenige ausreichend historisch bestätigt sind. Andererseits ist allerdings auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Scheinwunder durch dämonischen Einfluss gewirkt werden. Das wird ausdrücklich durch das Evangelium bestätigt (Mt 24,23). Auch ist nicht einzusehen, warum Gott nicht auch außerhalb der Kirche sich durch Wunder zu erkennen geben sollte, etwa als Antwort auf vertrauendes Beten. Was die Wunder in den Evangelien angeht, ist zu sehen, dass sie nicht erst später hinzugekommen sind, wie das etwa bei Mohammed der Fall ist, dass sie vielmehr von Anfang an ein integraler Bestandteil der Verkündigung und des Wirkens Jesu sind.

---

[292]Ruth Cranston, Das Wunder von Lourdes. Ein Tatsachenbericht,1957, 259 f; zitiert nach G. Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung, Berlin 1958.

[293]Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung, Berlin 1958; vgl. Ignace Lepp, Von Marx zu Christus. Aus dem Französischen übersetzt von L. Reichenpfader,1957, 329.334.

Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung sind außergewöhnliche Ereignisse, die im Zusammenhang mit der Offenbarung stehen und als solche Verwunderung erregen und auf Gott verweisen. Im Einzelnen müssen bei ihnen drei Bedingungen erfüllt sein, damit man bei ihnen von Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung reden kann: 1) Es muss sich um eine Tatsache han-deln, die als solche unserer natürlichen Erkenntnis (durch Erfahrung oder durch glaubwürdige Bezeugung) zugänglich ist, wir sprechen von der "veritas historica" oder "empirica signi". Glau-benswunder scheiden aus. Hier kann man eben nicht vom Bekannten zum Unbekannten fortschreiten (vgl. Transsubstantiation). 2) Die Tatsache, die als solche feststeht, muss irgendwie in einer außerordentlichen Weise auf Gott aufmerksam machen. Sie muss der Art und Weise ihrer Hervorbringung nach über die Naturordnung hinausragen. Die Schöpfungstaten genügen dieser Bedingung nicht. Die Tatsache muss also auf eine besondere Intervention Gottes zurückgeführt werden, wir sprechen von der "veritas philosophica signi". 3) Die Tatsache muss in einem physischen oder wenigstens in einem ideellen Zusammenhang mit der Offenbarungsaussage stehen, wir sprechen von der veritas respectiva signi. Es genügt also nicht irgendetwas Verwunderung Erre-gendes. 4) Es muss ausgeschlossen sein, dass das außergewöhnliche Ereignis von überirdischen Geistern, deren Kräfte uns unbekannt sind, gewirkt worden ist. Also die übernatürliche Art der Hervorbringung darf nicht auf Dämonen zurückgehen, wir sprechen hier von der "veritas theolo-gica signi". In dieser Frage rekurriert man auf die Person des Wundertäters, auf die Begleitum-stände, den Zweck und die Auswirkungen des wunderbaren Ereignisses. Hinsichtlich der "veritas theologica signi" ist freilich zu bedenken, dass Dämonen, aber auch Engel, keine Wunder wirken können. Wirkliche Wunder kann nur Gott wirken. Die Wunder der Dämonen sind lediglich Scheinwunder. In diesem Sinne belehrt uns eindeutig die Heilige Schrift. Die angeblichen Wunder der Dämonen gehören in ein magische Weltbild.

Das entscheidende Problem liegt bei der "veritas philosophica signi", bei der Außerordentlichkeit, die den gewöhnlichen Lauf der Dinge übersteigt, auf dem "praeter consuetudinem naturae". Traditionellerweise denkt man dabei an das Wirken Gottes ohne Beteiligung der Naturkräfte: "non mediante natura". Diese Auffassung ist bestimmt von dem scholastischen Wunderverständnis. Gott kann solche Wunder ohne Zweifel wirken. Das kann nicht bestritten werden. Gott kann auch ohne die Naturgesetze wirken, deren Wirkung ja nur hypothetisch ist, andernfalls unterläge er den Naturgesetzen, wogegen seine Absolutheit spricht. Dann wären nämlich die Naturgesetze das absolutum, sie wären dann also Gott, womit wir wieder beim Pantheismus

wären. Eine andere Frage ist jedoch die, ob das faktisch geschehen ist. Das müsste gegebenenfalls untersucht werden. Wir unterscheiden bei dem Wunderwirken Gottes also am besten zwischen dem contra und dem praeter naturam. Im einen Fall wirkt Gott mit den Zweitursachen, im anderen Fall wirkt er ohne diese, im einen Fall wirkt er also mediante natura, im anderen Fall non mediante natura..

Was hier häufiger ist, ist schwer zu sagen. Vieles spricht dafür, dass das außerordentliche oder wunderbare Wirken Gottes mediante natura häufiger ist als außerordentliche oder wunderbare Wirken Gottes non mediante natura. Das mediante natura darf man jedoch nicht zu einem Prinzip machen und daran alle außergewöhnlichen Vorgänge messen. Es ist hier freilich zu bedenken, dass es unter Umständen schwer ist, genau zu sagen, was Naturgesetze sind. Das wird uns gerade heute immer mehr klar, je mehr wir die Welt rational durchschauen. Der Augenschein umfasst nicht alle Aspekte der Wirklichkeit. Wir sind heute hinsichtlich der Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten der Natur vorsichtiger geworden. Es ist besser, die Frage offen zu lassen, ob ein Faktum grundsätzlich jenseits der Kräfte des Naturbereiches liegt, und sich mit der Feststellung zu begnügen, dass es aus den bislang bekannten Gesetzmäßigkeiten nicht zu erklären ist. Mit letzter Sicherheit können wir das Über-die-Kräfte-der-Natur-Hinaus nur konstatieren im Falle der “creatio ex nihilo” und der “annihilatio” - der Erschaffung aus dem Nichts und der Vernichtung des Geschaffenen im Sinne von Nichten -, solche Geschehnisse begegnen unstatsächlich in der Wunder-Literatur, in der Gegenwart speziell auch in den offiziell anerkannten Lourdes-Wundern, die in einem regulären Verfahren drei Instanzen (zwei medizinische Instanzen und eine kirchliche Instanz) durchlaufen, bevor sie approbiert werden, dann aber selbstverständlich nicht zum depositum fidei gehören.

Es gab und gibt demnach Wunder, bei denen eindeutig eine neue Substanz, etwa Nervensubstanz geschaffen wird, wenngleich sie aufs Ganzen gesehen relativ selten sind; in der Geschichte begegnen sie uns immer wieder einmal und auch in der Gegenwart, im Neuen Testament jedoch gar nicht. Da wird nicht ein Bein oder ein Arm ersetzt. Contra naturam sind im Neuen Testament allerdings eindeutig die Totenerweckungen und wohl auch die Naturwunder.

Der vorsichtigeren Beurteilung dessen, was jenseits der natürlichen Kräfte der Natur liegt, kommt die augustinische Definition des Wunders entgegen als die scholastische, wenn Augusti-

nus (+ 430) etwa in seiner Schrift "De utilitate credendi" das Wunder folgendermaßen definiert: "Miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis adparet"[294] oder wenn er in seinem Johanneskommentar das Wunder als "... praeter usitatum cursum ordinemque naturae" geschehend charakterisiert[295]. Aus den Umständen erkennt Augustinus dann, dass ein Ereignis von Gott gewirkt ist und nicht von anderen übernatürlichen Mächten, wenn es etwa zur Förderung der wahren Gottesverehrung gewirkt ist. Er übergeht dabei die Frage, ob ein Wunder unter Ausschluss der geschöpflichen Mitbeteiligung unmittelbar auf Gott zurückgeht oder ob die geschöpflichen Ursachen in irgendeiner Weise daran beteiligt sind.

Anders macht es Thomas von Aquin (+ 1274), um diesen Gedanken noch einmal hervorzuheben. Er führt das Wunder unmittelbar auf Gott zurück, wenn er das Wunder etwa in der Summa definiert als ein Geschehen oder ein Ereignis, "quod solus Deus facere potest"[296]. Hier verschiebt sich der entscheidende Aspekt. Während bei Augustinus der Akzent auf der zeichenhaften Transparenz des Wunders liegt, was eher dem Neuen Testament entspricht oder was näher bei der Position des Neuen Testamentes liegt, liegt der Akzent bei Thomas von Aquin auf der Wirkursächlichkeit des Wunders. Bei Thomas wird das augustinische "praeter communem cursum naturae" also präzisiert: "... non secundum ordinem naturalium causarum, praeter ordinem causarum secundarum"[297]. Dieser Begriff des Wunders blieb leitend bis in die Gegenwart hinein. Das kirchliche Lehramt hat diese Frage offen gelassen. Es hat zwar wiederholt die Beweiskraft von Wundern in Schutz genommen, aber der Wunderbegriff selber wurde nicht genauer umschrieben.

In dem Fall, dass Gott ein Wunder "mediante natura" wirkt, liegt die Wunderbarkeit des Ereignisses in der außerordentlichen, ungewöhnlichen, die Aufmerksamkeit wach rufenden Zuordnung der geschöpflichen Ursachen.

---

[294]Augustinus, De utilitate credendi, c.16.

[295]Ders., Commentaria in Evangelium Sancti Johannis, tr. 24,1.

[296]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I/II q.111, a.4.

[297]Ders., Compendium theologiae, c.136.

Der Philosoph und Theologe Julius Seiler umgeht dieses Problem in seinem instruktiven und noch immer lesenswerten Buch "Das Dasein Gottes als Denkaufgabe", wenn er das Wunder definiert als "eine Abweichung ganz besonderer Art vom gewohnten Geschehen ... ein durch geschöpfliche Ursachen nicht erklärbares Abweichen vom normalen Geschehen"[298].

Die Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung sind motiva credibiltatis, Glaubwürdigkeitsmotive, sie sind nicht Glaubensmotive. Das müssen wir wohl unterscheiden. Glaubwürdigkeitsmotive sind nicht mit Glaubensmotiven zu verwechseln. Es gibt nämlich nur ein einziges Glaubensmotiv, ein einziges motivum fidei. Das ist die Autorität Gottes selber. Wenn wir von Wundern oder motiva credibilitatis sprechen, so geht es uns um die äußere Bedingung, durch die der Mensch, der zum Glauben aufgerufen ist, erkennt, dass ihm hier der offenbarende Gott selber begegnet, wodurch der Mensch des offenbarenden Gottes ansichtig wird.

Die motiva credibilitatis sind demnach nicht zu verwechseln mit dem motivum fidei, mit dem inneren Glaubensmotiv. Das ist die Autorität Gottes selber. Hier geht es um die äußere Bedingung, durch die der Mensch, der zum Glauben aufgerufen ist, erkennt, dass ihm hier der offenbarende Gott selber begegnet, wodurch der Mensch des offenbarenden Gottes ansichtig wird.

2. Formen.

Im folgenden möchte ich Ihnen eine Übersicht über die Glaubwürdigkeitskriterien geben und dabei alle Glaubwürdigkeitskriterien, wenigstens der Art nach, nennen, die es gibt, ob sie nun für den ganzen Ablauf der auf der göttlichen Offenbarung aufbauenden christlichen Religion Geltung haben oder nur für die Zeit der Ausbreitung der Kirche.

Für den ganzen Ablauf der Offenbarungs- und Heilsgeschichte dürfte das entscheidende Kriterium das sich stets gleich bleibende Antlitz Gottes sein, der stets der selbe ist, sowie der unbestechlich ethische Inhalt der Offenbarungspredigt, der uns in der gesamten Heilszeit entgegen-

---

[298]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise, Luzern 1965, 184.

tritt.

Pius IX. bietet uns eine Aufzählung einer Reihe von die christliche Religion begleitenden Glaubwürdigkeitskriterien in der Enzyklika “Qui pluribus” vom 9. November 1846. Das ist eine Enzyklika, die gegen die Hermesianer gerichtet ist. Da heißt es: “Dieser Glaube ist der Lehrmeister des Lebens, der Wegweiser zum Heil, er verscheucht alle Laster und gebiert und ernährt die Tugenden ... er strahlt allseits wider von dem Lichte überirdischer Lehre. Er ist bereichert von den Schätzen göttlichen Reichtums, durch die Voraussagen so vieler Propheten, durch den Glanz so vieler Wunder, durch die Standhaftigkeit so vieler Märtyrer, durch den höchst deutlichen und hervorragenden Ruhm so vieler Heiliger. Dieser Glaube trägt die heilbringenden Gesetze Christi vor und gewinnt sogar aus den grausamsten Verfolgungen von Tag zu Tag mehr an Kräften. So hat er den ganzen Erdkreis, zu Lande und zu Wasser, vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang, bloß unter dem Feldzeichen des Kreuzes durchzogen, hat die Torheit der Götzen niedergeschlagen, hat das Dunkel der Irrtümer vertrieben und über alle Art von Feinden den Sieg davongetragen. Alle Völker, Stämme, Nationen, barbarisch hinsichtlich der Wildheit und Eigenart, verschieden an Sitten, Gesetzen, Einrichtungen, hat er mit dem Lichte der Gotteserkenntnis erleuchtet und dem gar süßen Joch eben jenes Christus unterworfen, indem er allen »Frieden verkündete, die (messianischen Heils-) Güter« (Jes 52,7). Das alles fürwahr erstrahlt allenthalben in einem so großen Glanze göttlicher Weisheit und Macht, dass eines jeden Geist beim Nachdenken gar leicht einsieht: Gottes Werk muss der christliche Glaube sein” (DS 2779).

Wir wollen aber die Glaubwürdigkeitskriterien nun systematisieren. Liegen die Glaubwürdigkeitskriterien im Subjekt bzw. in Tatsachen, die in dem zum Glauben aufgerufenen Menschen und in seiner Begegnung mit der Offenbarungspredigt ihren Ort haben, so sprechen wir von subjektiven oder inneren Kriterien (criteria subiectiva seu interna). Haben diese subjektiven Kriterien nur Geltung für den einzelnen, so sprechen wir von individuellen sub-jektiven Kriterien (criteria subiectiva individualia), haben sie aber für die ganze Menschheit Geltung, so sprechen wir von universellen subjektiven Kriterien (criteria subiectiva universalia).

Zur ersten Gruppe gehören beispielsweise die Erleuchtung, die Gewissheit, die Freude, der Seelenfriede, zur zweiten Gruppe die Erfüllung der besten Menschheitserwartung. Mit dieser

Art von subjektiven Kriterien beschäftigt sich die Immanenzapologetik.

Die objektiven Kriterien liegen außerhalb des Subjektes, also in der tatsächlichen Offenbarung selbst (criteria obiectiva). Hier geht es um die Lehre, die Offenbarungsmittler und die daraus hervorgehenden Wirkungen. Wir sprechen hier von moralischen Wundern, sofern sie die gewohnten Erfahrungen ethischen Verhaltens, geschichtlicher Tatsachen und soziologischer Gegebenheiten durchbrechen oder übersteigen. Auf diese Kriterien ist heute der Schwerpunkt zu legen.

[Liegen die Glaubwürdigkeitskriterien in der Offenbarung selbst, wie etwa die Erhabenheit der geoffenbarten Lehre und ihre innere und äußere Harmonie, so sprechen wir von objektiven, der Offenbarung innerwohnenden Kriterien (criteria obiectiva vel externa-intrinseca), liegen sie aber in äußeren, zu der Offenbarung hinzutretenden und sie gleichsam besiegelnden Tatsachen, so sprechen wir von] objektiven Kriterien, die der Offenbarung gegenüber selbständig in Erscheinung treten (criteria obiectiva vel externa-extrinseca). Solche sind die Wunder im theologisch engeren Sinne, nämlich die Wunder der physischen und intellektuellen Ordnung. Wir sprechen von Wundern und Weissagungen.

Zwischen diesen beiden Gruppen von objektiven Kriterien stehen jene, die einerseits infolge ihres übernatürlichen Wesens selbst Inhalt der Offenbarung sind, andererseits in ihrer irdischen Erscheinung auch eine wunderbare Wirkung dieses nur dem Auge des Glaubens voll erschlossenen übernatürlichen Wesens sind. Hierher gehören zum Beispiel die wunderbare Erscheinung Jesu von Nazareth.

Diese Kriterien gehen hervor aus dem Wesen des in der Offenbarung Mitgeteilten, stehen aber andererseits als irgendwie selbständige Tatsachen für sich da. Wir sprechen von objektiven Kriterien, die der Offenbarung innewohnen, aber selbständig in Erscheinung treten (criteria obiectiva vel externa intrinseco-extrinseco).

Ein Sonderfall der äußeren Kriterien sind die Wunder im engeren Sinne, die Wunder der physischen und bzw. intellektuellen Ordnung. Sie kommen gewissermaßen von außen her zur Offenbarung hinzu. Sie liegen nicht in der Offenbarung selbst, wie das bei den moralischen

Wundern der Fall ist.

Diese Kriterien, die subjektiven und objektiven oder inneren und äußeren Kriterien, sind positive Kriterien. Sie haben einen positiv beweisenden Charakter. Demgegenüber könnten wir noch auf die negativen Kriterien hinweisen, in denen dargetan werden kann, dass sich kein Widerspruch seitens der Glaubenswahrheiten zu natürlich erkannten Wahrheiten aufzeigen läßt (criteria negativa).

Mit negativen Kriterien kommen wir indessen nur zu einer geringen Wahrscheinlichkeit, dass diese Offenbarung von Gott stammt. Dennoch sind sie durchaus nicht bedeutungslos, sie stützen die positiven Kriterien und bereiten sie vor, denn wäre die Offenbarung unlogisch und unethisch, verträte sie ein niedrigeres Ethos als die Menschheit vor oder außerhalb der Offenbarungsgemeinde, so brauchte man sich nicht weiter mit ihr zu befassen.

a) Rein innere Beweggründe.

Nun noch ein Wort zu den rein subjektiven oder inneren Beweggründen: Hier geht es zunächst um die persönlichen religiösen Erfahrungen und Erlebnisse, die von jeher eine große Bedeutung für die Stärkung und Festigung der Glaubensüberzeugung haben. Ein lebendiges Zeugnis dafür bieten uns die alttestamentlichen Psalmen. Zu diesen Kriterien gehört etwa der Friede des Herzens, der aus dem lebendigen Glauben erfließt, die innere Gewissheit, die Überzeugung von der Nähe Gottes usw., also alles das, was man heute gern als Glaubenserfahrung bezeichnet.

Eine wichtige Rolle spielt bei den subjektiven Kriterien die innere Gewissheit. Theologisch spre-chen wir hier von dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes ("testimonium Spiritus Sancti"). Nach dem 1. Johannesbrief bezeugt der Geist dem Gläubigen die Wahrheit der Lehre (1 Joh 2,27: "... ihr habt nicht nötig, dass jemand euch belehre, sondern, wie meine Salbung euch belehrt über alles, ist es sowohl wahr als auch keine Lüge. Und wie er euch belehrt hat, bleibet in ihm!" 1 Joh 5,6: "Und der Geist ist es, der bezeugt, dass der Geist die Wahrheit ist"). Dieses Zeugnis des Heiligen Geistes ist von besonderer Wichtigkeit für den Offenbarungsmittler beim Empfang der Offenbarung (in der "revelatio ad legatum"). Im Protestantismus, besonders im Pietismus, ist das Zeugnis der inneren Gewissheit vielfach das einzige Glaubenskriterium, das man anerkennt. Das ist freilich wenig überzeugend, wenn man sich vor Augen hält, wie leicht

der Mensch einer Selbsttäuschung erliegen kann und dass er mit seiner Erkenntnis bei dem beginnt, was von außen durch die Sinne in ihn eindringt. Von daher liegt es nahe, ja ist es geradezu notwendig, dass Gott die Offenbarung mit objektiven äußeren Zeichen ausgestattet hat, die dem Menschen als Kriterien dienen können. Das I. Vaticanum hat dementsprechend festgestellt: "Wenn jemand sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen als glaubwürdig erkannt werden, und die Menschen müssten daher allein durch die innere Erfahrung oder die private Inspiration des einzelnen zum Glauben bewegt werden, so sei er im Banne" (DS 3033: "Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit" [vgl. auch DS 3009]). Das Konzil denkt hier zwar an die Glaubwürdigkeitskriterien im engeren Sinne, aber wir dürfen hier wohl die anderen äußeren Kriterien mit einbeziehen, die moralischen Wunder.

Das testimonium Spiritus Sancti privatum kann schon deswegen nicht das einzige und entscheidende Kriterium der Glaubwürdigkeit der Offenbarung sein, weil es ja kein öffentliches und allgemeines Zeichen ist. Die öffentliche und allgemeine Offenbarung bedarf aber öffentlicher und allgemeiner Zeichen der Glaubwürdigkeit. Zudem wird gerade mit dem Spiritus Sanctus privatus nicht wenig Missbrauch getrieben, speziell in schwarmgeistigen, christlichen und außerchristlichen Sekten. Hier ist auch an die Problematik der so genannten charismatischen Bewegung zu erinnern, die sich heute quer durch die christlichen Denominationen hindurch konstituiert hat. Das Wirken des Geistes bedarf auch objektiver Kriterien. Die spiritualistische Sicht der Offenbarung widerspricht endlich dem inkarnatorischen Prinzip bzw. der inkarnatorischen Gestalt der Offenbarung des Heiles.

Abgesehen davon hat das testimonium Spiritus Sancti nur Bedeutung für den Menschen, der bereits zum Glauben gekommen ist, es kann aber nicht den Ungläubigen zum Glaube führen, das ist nur von außen her möglich.

Es gibt aber auch innere Kriterien, die eine gewisse Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Daran knüpft die französische Immanenzapologetik an. Sie geht davon aus, dass die Offenbarung den edelsten wie auch den existentiellen Sehnsüchten, Wünschen und Erwartungen des Menschen individuell und im allgemeinen entspricht. Davon war bereits die Rede. Im Blick auf

diese Kategorie von Glaubwürdigkeitskriterien erinnert man etwa an die Geborgenheit, die der Gläubige in der Kirche findet, an die feierlichen Formen der Liturgie, an die symbolmächtige Zeichensprache der Sakramente, an die Hilfe der Offenbarung im Hinblick auf ein humanes Leben sowie im Hinblick auf die Be-herrschung der lebenszerstörenden Macht der Triebe. In der Tat ist die Offenbarung durch die Betonung der Gottebenbildlichkeit des Menschen Anwalt seiner Würde. Geschichtlich spielt die Offenbarung von daher eine nicht hoch genug zu veranschlagende Rolle in der Überwindung der Sklaverei und der Missachtung der Frau. Das ist ein subjektives Kriterium. Die Immanenzapologetik hat ihre Berechtigung und Bedeutung neben der objektiven Apologetik. Sie darf jedoch nicht an deren Stelle treten.

Geschichtlich entstand die französische Immanenzapologetik aus Verzweiflung über die Unwirksamkeit der objektiven Glaubwürdigkeitsmotive. Man berief sich dabei vor allem auf Blaise Pascal (+ 1662) und John Henry Newman (+ 1890). Man ging davon aus, dass für den modernen Menschen die subjektiven Motive allein entscheidend wären und warf der traditionellen Fundamentaltheologie Extrinsezismus vor, weil sie sich an tote, äußere Fakten halte, die den einzelnen kalt ließen. Aus einer agnostizistisch-unmetaphysischen Haltung heraus wandte sich die Immanenzapologetik zudem gegen eine Wesensphilosophie als scholastischen Konzeptualismus.

Das Anliegen der Immanenzapologetik darf auf keinen Fall als unbedeutend angesehen werden. Wie einerseits die glücklichen Fügungen für den Gläubigen eine Bestätigung seines Glaubens sind, so sind andererseits die existentiellen Nöte eine große Belastung. Als Beispiel für viele sei hier erinnert an das Buch Ijob.

Diese Gruppe von Motiven hat ihre besondere Berechtigung als Konzession an eine metaphysikmüde existentialistische und voluntaristische Denkweise, sie ist aber auch irgendwie mit dem Menschsein gegeben und immer auch in der Apologie berücksichtigt worden.

Aber diese Kriterien können letzten Endes nur negative Kriterien sein, das heißt, sie können nur zeigen, dass die übernatürliche Offenbarung der Sehnsucht und den Wünschen des Menschen nicht widerspricht. Würde man diese Entsprechung so verstehen, dass die Menschennatur die Offenbarung fordert, dann würde die strikte Übernatürlichkeit der Offenbarung in Frage gestellt.

Diese eine Gefahr der Naturalisierung der Offenbarung ist nicht reine Theorie. Allzu leicht wird das Christentum in der Praxis als Erfüllung natürlicher Ethik verstanden oder gar zur Sicherung eines erfolgreichen und gelungenen Lebens in Frieden und äußerer Ordnung missbraucht, pragmatisch verkürzt. Man sagt etwa: Nur mit dem Christentum kann man ein rechtes Leben führen. Hierher gehört auch das heute in der Katechetik oft zu beobachtende Faktum, dass man den Glauben nur noch als Lebenshilfe verkündet, wenn etwa aus dem Religionsunterricht so etwas wie lebenskundlicher Unterricht wird.

b) Äußere Beweggründe (Lehre, Offenbarungsmittler und Wirkungen - moralische Wunder).

Noch ein Wort zu den objektiven Kriterien, die innerhalb der Offenbarung liegen. Die criteria externa meinen die der Offenbarungslehre, den Offenbarungsmittler und Wirkungen der Offenbarung.

Bei der Offenbarungslehre verweist man dann auf die ihr innewohnenden Motive, speziell die Erhabenheit und die innere und äußere Harmonie der Offenbarungslehre. Der Blick richtet sich hier also nicht auf das Subjekt der Offenbarung, den Menschen, sondern auf die Offenbarung selbst, auf ihren Inhalt, auf die Mysterien, die das übersteigen, was menschliche Weisheit sich erdenken oder erträumen könnte. Hier wäre zu erinnern vor allem an das Geheimnis der Trinität und an das Geheimnis der Liebe Gottes. Ebenso wäre zu erinnern an die innere Harmonie der einzelnen Mysterien, die deutlich wird, sobald man sich näher mit ihnen befasst. Ferner müsste man hinweisen auf die äußere Harmonie der Offenbarungslehre mit natürlichen Erkenntnissen. Zwar kann die Offenbarung nicht aus natürlichen Erkenntnissen erschlossen oder gefolgert werden, aber ist sie einmal gegeben, so zeigt sie sich in erstaunlicher Harmonie zu natürlichen Erkenntnissen und Wahrheiten, zum Beispiel gilt das für die Lehre von Himmel, Hölle, Fegfeuer usw.

Zusammen mit den criteria subiectiva möchte man diese Kriterien heute, gemäß dem anthropologischen Ansatz, gern zur Grundlage der Fundamentaltheologie machen.

Die Erwartbarkeit der Offenbarung ist der Ansatzpunkt bei Karl Rahner. Wie er feststellt, lebt der Mensch auf den Seinshorizont hin, in dem er sich vorfindet, ohne aber genügend Einsicht in

den Sinn seiner Existenz zu erhalten. Das Sehnen des Menschen übersteigt die Möglichkeit seiner innerweltlichen Erfüllung. Die Erfüllung dieser Sehnsucht gewährt erst die Offenbarung. Demnach korrespondiert die faktische Offenbarung mit dem menschlichen Existenzverständnis. Dieses Existenzverständnis muss philosophisch erarbeitet werden. Damit wären wir bei dem Motiv der äußeren Harmonie der Offenbarung. Das ist ein konsequent anthropologischer Ansatz, woraus sich eine apriorische Fundamentaltheologie ergibt.

Das Problem wäre hier die Gratuität der faktischen Offenbarung, die hier nicht genügend gewahrt bzw. verdunkelt würde. Es darf nämlich nicht verwischt werden, dass die konkret-geschichtliche Offenbarung faktisch für den Menschen unausrechenbar ist und in keiner Weise gefordert werden kann.

Henri Bouillard nennt die in der menschlichen Erfahrung enthaltene rationale Struktur die Logik des menschlichen Herzens. Von daher möchte er der Fundamentaltheologie primär die Aufgabe zuweisen, die "Entsprechung der inneren Logik des Christentums und der Logik des menschlichen Herzens"[299] aufzuzeigen.

Das ist gewiss eine legitime Möglichkeit, nur dürfte man sich nicht beschränken auf die Korrespondenz von aktuell erfahrbarer Wirklichkeit und kirchlicher Verkündigung, denn dann wäre die Basis der Fundamentaltheologie zu schmal und allzu sehr der Subjektivität ausgesetzt.

Es leuchtet ein, dass viele Offenbarungseinzelheiten dem Menschen plausibel erscheinen, wie zum Beispiel die Erwartung eines gerechten Gerichtes Gottes, die Hoffnung auf die vita aeterna usw. Von daher kann man sagen, dass die inneren Kriterien, wie die Erfüllung der edelsten Menschheitserwartungen, ihr objektives Fundament nicht selten in der äußeren Harmonie der Offenbarungswahrheiten im Verhältnis zu den natürlichen Erkenntnissen haben.

Diese aus der Offenbarungslehre hervorgehenden Glaubwürdigkeitskriterien werden immer wieder verschiedener Wertung ausgesetzt sein und nur dem ethisch ausgerichteten Menschen etwas sagen bzw. jenem, der möglichst viel Vergleichsmaterial aus der Geistesgeschichte der

---

[299]Henri Bouillard, Logik des Glaubens, Freiburg 1966, 7.9.10.

Menschheit zur Hand hat. Wenn es so ist, dass der heutige Mensch - wie man oft gesagt hat - ein schwaches Moralempfinden hat, dann kann diese Art von Motiven erst dann ihre Wirksamkeit entfalten, wenn der Mensch zunächst zu einer natürlichen Ethik geführt wird, wenn er eine Art Präkonversion (frz.: préconversion) erlebt. Eine ethische Vorbekehrung würde auch sonst einer vertieften und innerlichen Annahme der Offenbarung den Weg bereiten bzw. die Predigt der Kirche aus formalistischer Erstarrung herausführen und dem modernen Menschen verständlicher machen[300].

Zu den äußeren Beweggründen gehört aber neben der Lehre die Gestalt des oder der Offenbarungsmittler. Dieser muss sich legitimieren durch Umstände, die mit seiner Person gegeben sind oder zusammenhängen. Das kann geschehen durch physische Wundertaten, das kann aber auch geschehen durch Wunder moralischer Art. Solche sind etwa hervorragende Weisheit und heroische Heiligkeit. Verschiedentlich begegnet uns im Neuen Testament das Zeugnis des Eindrucks, den Jesus von Nazareth auf seine Hörer machte. Sie staunten über ihn, weil er anders lehrte als die Schriftgelehrten. Was die unmittelbaren Hörer Jesu überwältigte, das war vor allem seine Vollmacht, wie es die Schrift nennt (Mk 1,21 f; 1,27).

Die Gestalt Jesu hat zu allen Zeiten eine besondere Faszination auf die Menschen ausgeübt. Hier sei erinnert an das Werk: Gustav Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart, Berlin ^{2}1939.

Die Gestalt Jesu weist eine große innere Geschlossenheit auf, die sich im nachösterlichen Christusbild der Urgemeinde durchgehalten hat. Dieses erstaunliche Faktum kommt uns heute erst recht zum Bewusstsein, da wir bewusst durch die Glaubensaussagen hindurch zur historischen Gestalt Jesu vordringen. Das nachösterliche Christusbild erscheint uns heute als tiefere Entfaltung der Gestalt des vorösterlichen historischen Jesus, seiner Worte und Taten.

Eine dritte Gruppe der äußeren Glaubwürdigkeitskriterien knüpft an die Wirkungen der Offenbarungspredigt an, an das, was aus der Offenbarung geworden ist, aus der Begegnung des

---

[300]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 323-325.

Offenbarungsmittlers mit der Offenbarungsgemeinde und an der Ausbreitung der Offenbarung.

Mit Recht schließen wir von den Wirkungen auf die Ursachen. Große Wirkungen haben bedeutende Ursachen, nichts anderes meint das Schriftwort: “An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen” (Mt 7,16). Damit bestimmte Wirkungen hervorgebracht werden können, müssen manche Widerstände besiegt und überwunden werden. Angesichts der Offenbarungspredigt sind das Wi-derstände moralischer Art, das heißt solche, die in der Erkenntnis oder in dem Willen des Men-schen gelegen sind, oder Widerstände physischer, besser noch quasi-physischer Art, die in den biologischen, soziologischen oder kulturellen Gesetzen bestehen, denen das mensch-liche Verhalten weithin unterworfen ist und durch die es in seiner Freiheit beeinträchtigt ist.

Die Widerstände moralischer Art können in der ethischen Schwäche des Menschen liegen, in seiner moralischen Böswilligkeit und Verdorbenheit sowie in der Unfähigkeit, dem Willen entsprechende Motive zum Handeln vorzulegen. Wenn nun solche Widerstände, sei es in der moralischen oder auch in der physischen Ordnung überwunden werden, ohne dass natürliche Ursachen eine ausreichende Erklärung dafür bieten, so ergibt sich der Schluss auf eine be-sondere Mitwirkung bzw. auf ein besonderes Eingreifen Gottes.

Hier ist beispielsweise hinzuweisen auf eine außergewöhnliche moralische Besserung der menschlichen Gesellschaft oder einzelner Menschengruppen (heroische Heiligkeit), eine Beob-achtung, die uns vor allem am Beginn der Ausbreitung des Christentums begegnet. Hier ist ferner hinzuweisen auf das standhafte Festhalten der Gläubigen an den Offenbarungswahrheiten, die ja über menschliches Sehnen und Begreifen hinausgehen, auch unter schwersten Opfern und im Martyrium. Das ist vor allem dann besonders eindrucksvoll, wenn sich diese Haltung nicht nur bei Einzelnen oder in gewissen Zeiten und Kulturen zeigt. Einen besonderen Stellenwert erhält das Martyrium bei den Aposteln, bei denen es nicht nur Ausdruck ihrer Glaubensüberzeu-gung, sondern auch die Folge ihrer Augen- und Ohrenzeugenschaft ist. Ausdruck eines solchen Geistes ist es, wenn Paulus 2 Kor 4,17 schreibt: “Denn unsere gegenwärtige geringfügige Drangsal erwirkt uns in überströmender Fülle ein unvergängliches Übergewicht an Herrlichkeit, wenn wir nicht auf das Sichtbare schauen, sondern auf das Unsichtbare; denn das Sichtbare ist von kurzer Dauer, das Unsichtbare aber ist unvergänglich”.

Hinsichtlich der Widerstände der quasi-physischen Ordnung ist hinzuweisen auf die wunderbare Ausbreitung, die umfassende Einheit und die unzerstörbare Standhaftigkeit der Offenbarungsgemeinde (das I. Vaticanum spricht von der mirabilis propagatio, von der indissolubilis unitas und von der invicta stabilitas). Hier muss die menschliche Schwerfälligkeit in ethischen und religiösen Fragen und die menschliche Unfähigkeit, Übernatürliches aus eigenen Geisteskräften zu erfassen, überwunden werden, ferner der wesensmäßige Hang des Menschen zu Uneinigkeit und Zwietracht und endlich die wesensmäßige Vergänglichkeit, wie sie allen soziologischen Gebilden zu eigen ist. Das erscheint in einem noch helleren Licht, wenn man bedenkt, wie unzureichend die menschlichen Werkzeuge waren, durch die solche Widerstände überwunden wurden (vgl. 1 Kor 1,25; 2 Kor 4,7).

Auf solche Argumente spielt bereits die theologische Meditation der Urgemeinde an, wenn wir Joh 13,34 ff lesen, dass der Kyrios die Jüngerliebe zueinander als das Kennzeichen der wahren Jüngerschaft bezeichnet.

Ähnlich weist schon Origenes (+ 254) auf solche Kriterien hin, wenn wir bei ihm lesen: "Siehe zu, ob nicht die Betrachtung der Folgen und des Nutzens, der durch Hebung der Sittlichkeit und Steigerung der Frömmigkeit gegenüber dem allmächtigen Gott erzielt worden ist, zu dem Bekenntnis und dem Glauben zwingt, dass die von Jesus berichteten Ereignisse von Gott gewirkt seien"[301]. Auch Augustinus (+ 430) schreibt: "Oder erscheint es euch unbedeutend und meint ihr, es sei kein göttliches Wunder oder nur ein geringes, dass im Namen eines Gekreuzigten das ganze Menschengeschlecht sich auf den Weg macht?"[302].

3. Wunder in der physischen und in der intellektuellen Ordnung.

Bei den Wundern der physischen Ordnung und den Weissagungen sprechen wir in Absetzung von den moralischen Wundern, wie wir sie bei den übrigen Kriterien behandelt haben, von

---

[301]Origenes, Contra Celsum III, 27; PL 11,955; BKV Origenes Band 2,234.

[302]Augustinus, De fide rerum quae non videntur 4,7; PL 40,176; vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 325-329.

Wundern im theologisch engeren Sinne.

Die Wunder im theologisch engeren Sinne bestätigen einerseits die Offenbarung, indem sie von außen zu ihr hinzutreten, andererseits aber sind sie ein Teil der Offenbarung, gehören sie zur Offenbarung Gottes hinzu, zu seiner Tatoffenbarung, und sind daher signa spontanea. Sie gehören von daher auch in die bereits genannten Gruppen hinein.

Nach Aussage des I. Vaticanums sieht die Kirche in den Wundern und Weissagungen "divinae revelationis signa certissima et omnium intelligentiae accomodata" (DS 3009).

Diese motiva credibilitatis dürfen nicht überschätzt, aber auch nicht unterschätzt werden. Wurden sie lange Zeit überbetont, so werden sie heute vielfach unterbetont. Festzuhalten ist indessen: Das entscheidende Wunder der Offenbarung ist die Person Jesu, seine Lehre und die Art und Weise - wie er sie verkündete. Wir sprechen hier von einem objektiven Glaubwürdigkeitskriterium, das seinen Ort innerhalb der Offenbarung hat, nicht im Subjekt des die Offenbarung annehmenden Gläubigen. Auf dieses Kriterium will Jesus offenbar selber seine Zuhörer lenken, wenn er etwa sagt: "Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, kommt ihr offenbar nicht zum Glauben" (Joh 4,48) oder wenn er den Glauben ohne das Sehen höher bewertet als den Glauben aufgrund des Sehens (Joh 20,29).

Zunächst übernahm man in der frühchristlichen Literatur der Apologeten die biblischen Aussagen und Angaben über Zeichen und Wunder und gab sie weiter. Man reflektierte noch nicht in systematischer Weise über das Wunder als solches. Man betonte aber seine Zeichenhaftigkeit sowie seine Aufgabe, auf die Offenbarung hinzuweisen. Genuin biblisch betonte man nicht nur die Funktion des Wunders, Ausweis der göttlichen Herkunft der Offenbarung zu sein, sondern man hob auch hervor, dass in ihnen sich die messianischen Verheißungen erfüllten, dass sie weniger als Machttaten denn als Erfüllungstaten Zeichen und Beglaubigungen des Offenbarers sind[303]. Man schrieb also der Argumentation aus der Relation Verheißung - Erfüllung eine größere Bedeutung zu als den Wundern als solchen.

---

[303]Vgl. Justin, Apologia I,30.

Man stellte darüber hinaus den Unterschied im Wunderwirken Jesu und der Apostel und in den Taten der außerchristlichen Wundertäter mit Nachdruck heraus, wobei man rekurrierte auf die Art und Weise, auf den Zweck, die Absicht und den Erfolg sowie das Medium dieser sogenannten Wunder. Der Schwerpunkt lag auf der größeren Souveränität und Machtfülle sowie auf dem unvergleichlich höheren Ethos der biblischen Wunder.

Der Kirchenvater Augustinus (+ 430) hat sich wiederholt und recht eingehend mit dem Wunder befasst. Er sieht es vor dem Hintergrund der Tätigkeit und des Schaffens des allmächtigen und gütigen Gottes. Den Dingen sind Potenzen eingeschaffen, die jeweils entsprechend dem Willen Gottes aktualisiert werden können. Augustinus hebt vor allem den Gedanken hervor, dass alles Geschehen in Welt und Natur als Wunder zu bezeichnen ist, dass es den Gott der Wunder offenbart, dass aber dennoch bedeutende, herausgehobene Wunder unterschieden werden können, die selten, ungewöhnlich und auffallend sind und dadurch in erhöhtem Maß nicht primär Offenbarung der Macht Gottes, sondern Zeichen und Hinweise sind und von Gott so verwendet werden können. Gott verwendet sie, um etwas bestimmtes damit anzukündigen[304].

Die Auffassung des Augustinus kommt in klassischer Weise zum Ausdruck in seinem Kommentar zum Johannesevangelium: “Die Wunder, die unser Herr Jesus Christus vollbracht hat, sind göttliche Taten, die den menschlichen Geist bewegen, Gott aus dem Sichtbaren zu erkennen ... die Wunder, durch die Gott die Welt regiert und die ganze Schöpfung leitet, sind für uns durch die Alltäglichkeit so abgestumpft, dass fast niemand es mehr für wert erachtet, den wunderbaren und erstaunlichen Werken Gottes in jedem Getreidekorn Aufmerksamkeit zu schenken. Daher hat er getreu seiner Barmherzigkeit sich vorbehalten, zu gegebener Zeit einige Dinge zu vollbringen, die außerhalb des gewöhnlichen Verlaufs und der Ordnung der Natur liegen, damit die Menschen, die gegen das Wunder der Alltäglichkeit abgestumpft sind, durch das Sehen eines nicht größeren, aber ungewöhnlicheren Ereignisses getroffen werden. Tatsächlich ist die Ordnung des ganzen Weltalls ein größeres Wunder als die Sättigung von 5 000 Menschen durch fünf Brote. Und doch wundert sich über das eine niemand, indessen das andere die Men-schen in Staunen versetzt, nicht weil es ein größeres, sondern weil es ein selteneres Wunder ist. Wer ernährt auch jetzt die ganze Welt, wenn nicht jener, der aus einigen Getreidekörnern ganze

[304]Augustinus, De Trinitate lib. III, c. 10, n. 19: PL 42,879.

Ernten reifen lässt? Er hat also gehandelt wie Gott selbst. Mit der gleichen Macht, mit der er einige Getreidekörner zu einer Ernte vermehrt, hat er in seinen Händen die fünf Brote vermehrt. Die Macht dazu lag in Christi Händen; und fünf Brote waren die Saaten, die jedoch diesmal nicht der Erde anvertraut wurden, sondern die vermehrt wurden durch ihn selbst, der die Erde gemacht hat. Dies hat sich vor unseren Sinnen abgespielt, auf dass unser Geist sich daran erbauen mag. Es wurde unseren Augen gezeigt, auf dass unser Verstand sich damit befassen möge, auf dass wir mit Staunen in seinen sichtbaren Werken den unsichtbaren Gott gewahren, zum Glauben erweckt und durch den Glauben gereinigt, auf unsichtbare Weise ihn zu sehen verlangen, den wir durch die sichtbaren Dinge als den Unsichtbaren kennengelernt haben"[305].

In der Betrachtungsweise des Wunders im Neuen Testament und in der Väterzeit liegt der Akzent auf der Zeichenhaftigkeit des Wirkens Gottes und auf dem Gedanken, den Menschen und seine Aufmerksamkeit auf etwas Bestimmtes hinzulenken, auf Glaube und Umkehr.

Anders ist die Betrachtung des Wunders in der Scholastik. Hier beschäftigt man sich vorwiegend mit dem Wunder als wissenschaftstheoretisches, philosophisch-theologisches Problem. Man fragt, was geschieht metaphysisch beim Wunder? Worin besteht die Eigentümlichkeit des beim Wunder vorfindlichen göttlichen Wirkens?[306].

Thomas von Aquin (+ 1274) äußert sich in den beiden Schriften "De potentia" und "Summa contra gentiles" zum Problem des Wunders, aber auch in der Summa theologiae widmet er diesem Thema seine Aufmerksamkeit.

Er unterscheidet am Wunder das, was im Wunder vor sich geht, und den Zweck des Wunders. Zum ersten stellt er fest, dass das Wunder das Vermögen der Natur übersteigt (excedens facultatem naturae). Deshalb werden die Wunder, so stellt Thomas fest, Machttaten genannt (virtutes). Als Zweck des Wunders bezeichnet er die Manifestation von etwas Übernatürlichem, weshalb die Wunder für gewöhnlich Zeichen genannt werden. Wegen ihres außerordentlichen

---

[305]Augustinus, Commentaria in Evangelium Sancti Johannis, tr. 24,1 (PL 35,1592 f).

[306]Heinrich Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. IV, München 1970 (dtv), 459 f (Art. Zeichen/Wunder II).

Charakters werden sie, so Thomas, auch portenta et prodigia genannt[307].

Die neuzeitliche Wunderkritik knüpft an an die von der besonderen göttlichen Kausalität bestimmte Auffassung des Wunders. Man wies vor allem darauf hin, Wunder seien deshalb unmöglich, weil sie die majestätische Ordnung der Welt durchbrächen, weil sie die Schöpfung degradierten und endlich, weil Gott so um menschlicher Zwecke willen die von ihm selbst geschaffene Weltstruktur verletzen und aufheben würde. Die bedeutendsten Vertreter solcher Kritik sind Spinoza, Voltaire und Hume. In Reaktion darauf präzisierte die Apologetik ihren Standpunkt dahingehend, dass Gott als Schöpfer der Naturordnung jederzeit in der Lage sei, die Naturgesetze zu durchbrechen, und gerade darin bestehe das Wesen des Wunders. Das Wunder sei eben ein Geschehen, das nur durch den Schöpfer selbst herbeigeführt und Wirklichkeit werden könnte, ein Geschehen, quod solus Deus facere potest.

Hier, bei dieser Deutung des Wunders, tritt sein spezifischer Zeichencharakter zurück bei ihr wird gelegentlich die naturwissenschaftliche Unerklärtheit oder Unerklärbarkeit mit metaphysischer Unmöglichkeit verwechselt. Vor allem aber besteht hier die Gefahr, dass man über den naturwissenschaftlichen bzw. naturwissenschaftlich-philosophischen Disput die entscheidende theologische Bedeutung des Wunders aus dem Auge verliert.

Speziell an den Wundern der Bibel entstand in der Neuzeit darüber hinaus die historische Kritik. Sie ist bestimmt von der Skepsis gegenüber allem Historischen. Gotthold Ephraim Lessing formuliert diesen Gedanken folgendermaßen: “Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinen eigenen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe, ein anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, dass sie andere wollen gesehen und geprüft haben. Nachrichten von Wundern sind nicht Wunder. Die vor meinen Augen erfüllten Weissagungen, die vor meinen Augen geschehenen Wunder, wirken unmittelbar. Jene aber, die Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern, sollen durch ein Medium wirken, das ihnen alle Kraft nimmt”. Außerdem, so betont Lessing, ist es unmöglich, auf Geschichtliches und damit auf Zufälliges ewige Wahrheiten zu gründen und daraufhin absoluten Glauben zu fordern. Damit wird nämlich Unbe-

[307]Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II, q.178, a.1.

dingtes auf Bedingtes, Notwendiges auf Zufälliges gegründet[308]. Damit spricht die historische Kritik den Wundern und damit auch der geschichtlichen Offenbarung jede theologische Bedeutsamkeit für die Gegenwart ab.

Hat auch das kirchliche Lehramt sich wiederholt zu den Wundern im engeren Sinne geäußert, zur Wirklichkeit des Wunders und seiner Bedeutung für den Glauben, so hat es doch nie eine Wesensbeschreibung des Wunders gegeben und ebenso wenig eine Entscheidung über die Faktizität eines bestimmten Wunders der Bibel oder einer späteren Epoche.

Das I. Vatikanische Konzil betont mit Nachdruck, dass die Überzeugung von der Göttlichkeit der Offenbarung nicht eine rein subjektive Überzeugung ist, die nicht objektiv erhoben oder allgemein verbindlich gemacht werden könnte. Es steht fest: "Wenn es keine objektiven Merkmale für das Faktum der Offenbarung gibt und keine objektiven Glaubwürdigkeitsgründe, wenn alles auf die innere Erfahrung des Menschen reduziert wird, dann verdient, objektiv gesehen, keine Religion den Vorzug der Glaubwürdigkeit vor einer andern, ja dann sind im Grunde alle Religionen unglaubwürdig"[309].

Wenn das Konzil die Bedeutung des Wunders als eines Kriteriums der Offenbarung herausstellt, so behauptet es damit nicht, dass diese Möglichkeit faktisch überall und von jedermann realisiert wird und realisiert werden kann. Das müssen wir uns vor Augen halten. Wir müssen hier - das ist hier nicht anders als bei der Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis -, wir müssen hier unterscheiden zwischen dem An-sich der prinzipiellen Möglichkeit (DS 3004) und der faktischen Situation des konkreten Menschen (DS 3005).

Wenn wir sagen, dass Wunder Kriterien des Glaubens sind und eine rationale Glaubensentscheidung ermöglichen, so soll damit nicht geleugnet werden, dass der Glaube auch irgendwie Voraussetzung für das Wunder ist, aber in anderer Weise, als das Wunder Voraussetzung des

---

[308]Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, Vom Erweis des Geistes und der Kraft, in: Gesammelte Werke VIII, hrsg. von P. Rilla, 9-16.138-142.

[309]Vgl. Collectio Lacensis II, 530 b; Heinrich Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. IV, München 1979 (dtv), 464 (Art. Zeichen/Wunder II).

Glaubens ist. Wenn etwa in der Schrift des öfteren die Rede davon ist, dass der Glaube die Voraussetzung der Wunder ist, so ist damit nicht mehr und nicht weniger gemeint, als eine transzendentale Gläubigkeit, als eine prinzipielle Offenheit des Menschen, als der Wille des Menschen, sich nicht zu verschließen und zu verweigern.

Der Ansatzpunkt für die Erkenntnis des Wunders als Zeichen liegt in der Angelegenheit des Menschen auf die Transzendenz seiner selbst, in der Tatsache, dass der Mensch von seinem Wesen her Hörer des Wortes ist und das Heil erwartet, dass er im Fragen, im Ausschauhalten und in der Verwunderung "das apriori für das Verständnis des Wundes besitzt und aktualisiert"[310].

Trotz der begründenden, rechtfertigenden und verteidigenden Funktion des Wunders gilt das Wort von John Henry Newman (+ 1890): "Wunder sind kein Mittel gegen den Unglauben", das sich auf das Schriftwort berufen kann: "... selig, die nicht sehen und doch glauben!" (Joh 20,29). Schon in den Schriften des Neuen Testamentes wird es deutlich, dass man einerseits die Zeichen als Motive der Glaubwürdigkeit nimmt und andererseits als Anlass zum Ärgernis. Zudem führen die Wunder Jesu einerseits zum Glauben, andererseits setzen sich diesen voraus..

Ein wenig schwierig ist die Frage der intellektuellen Wunder, der Weissagungen in concreto. Unter Weissagung oder Prophezeiung verstehen wir die sichere Vorhersage eines bestimmten freien Ereignisses der Zukunft, die nicht mit den normalen Mitteln der menschlichen Erkenntnis geschieht, sondern von Gott kommt. Es muss hier feststehen, dass es sich nicht um ein vaticinium ex eventu handelt.

Die Weissagung muss eindeutig sein und darf sich nicht in bloßen dunklen Andeutungen ergehen.

Ist die Weissagung auch nach unserem heutigen Erkenntnisstand nicht unbedingt als außerhalb der innerweltlichen Möglichkeiten liegend erkennbar angesichts der bezeugten Phänomene von

---

[310]Heinrich Fries, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. IV, München 1970 (dtv), 466 (Art. Zeichen/Wunder II).

Präkognition in einem völlig profanen Kontext, so wird sie doch unter Umständen als von Gott gewirkt erkennbar im religiösen Kontext der Offenbarung. Man darf bei der Weissagung nicht ausschließen, dass auch natürliche Kräfte der parapsychologischen Sphäre im Spiel sein können. Gerade hier erhält das Wirken Gottes praeter naturam oder mediante natura seine besondere Relevanz.

Die nachbiblischen Wunder haben zweifellos nicht die gleiche Bedeutung als Offenbarungskriterien, wie sie die biblischen Wunder haben. Sie können nicht Boten und Zeichen einer neuen Offenbarung sein, sie können nur die geschehene Offenbarung zu Gehör und zur Geltung bringen. In ihnen soll deutlich werden, "dass der freie, souveräne, liebende Gott sich nicht im Werk der Schöpfung erschöpft, sondern eine Weise der Selbsterschließung in der Welt der Erlösung, der Gnade, im Zustand seiner Herrschaft schafft, eine Wirklichkeit, deren Mitte der Mensch ist, deren Boten und Zeichen die Wunder sind, die den Gang dieses Geschehens und den Inhalt seiner Worte begleiten"[311].

Sie bezeugen oder sind Zeichen dafür, dass der neue Äon bereits begonnen hat, Zeichen dafür, dass der lebendige Gott diese von ihm geschaffene Welt umfängt, dass er ihr nicht interesselos gegenübersteht. Er braucht im Wunder nicht die von ihm selbst geschaffene Ordnung und die von ihm selbst geschaffenen Gesetze zu durchbrechen, vielmehr bewahrt er sie und nimmt sie für eine neue Weise seines Handelns in Dienst. Gott beseitigt also nicht im Wunderwirken die Schöpfung und ihre Ordnung, sondern erfüllt sie, nimmt sie auf in den Sinnzusammenhang der neuen Schöpfung[312].

Der bekannteste Wissenschaftler, der sich mit den Wundern von Lourdes näher befasst hat, ist der Physiologe und Nobelpreisträger Alexis Carrel (+ 1944). Von ihm war bereits die Rede. Zunächst glaubte er, sie mit Autosuggestion erklären zu können. 1935 stellt er in seinem Buch "L'homme, l'être inconnu" (Der Mensch, das unbekannte Wesen, München 1957) fest: "Wunderkuren (Wunderheilungen) kommen selten vor. Trotz ihrer geringen Zahl aber erweisen sie

---

[311]Heinrich Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. IV, München 1970 (dtv), 468 (Art. Zeichen/Wunder II).

[312]Ebd. ,468 ff.

deutlich, dass es uns bekannte organische und geistige Vorgänge gibt. Sie zeigen, dass gewisse mystische Zustände, zum Beispiel eben der des Gebetes, ganz bestimmte Folgeerscheinungen haben". Den Vorgang einer Heilung schildert er mit folgenden Worten: "Oft tritt ein heftiger Schmerz auf, sodann ein plötzliches Gefühl der Heilung ... . Was das Wunder vor allem charakterisiert, ist eine ungeheure Beschleunigung der organischen Heilvorgänge ... . Die einzige unerläßliche Voraussetzung des Geschehens ist das Gebet. Dabei ist es nicht notwendig, dass der betet, an dem das Wunder gewirkt wird. Dieser braucht nicht einmal religiös-gläubig zu sein; es genügt, wenn jemand in seiner Nähe im Zustand des Gebetes ist"[313]. An dieser Stelle betrachtet Carrel die Wunder noch von seinem naturalistischen Standpunkt her als Wirkungen seelischer Energien, die noch nicht wissenschaftlich fassbar sind. Das ist eine Position, die er später überwindet, wenn er sich gläubig in die Arme Gottes wirft Aber wenn man das Gebet als seelische Energie versteht und das Wunder so naturalisiert, dann erhebt sich die Frage, wie das Gebet als seelische Energie wirken soll, wenn der Kranke sich bereits in der Agonie befindet, oder wenn das Wunder an einem kleinen Kind gewirkt wird, das den Sinn des Gebetes noch nicht zu begreifen vermag. Zudem wirken Naturkräfte mit regelmäßiger Notwendigkeit, was hier nicht der Fall zu sein scheint.

Die Wunderheilung scheint in keinem Verhältnis zur aufgewandten seelischen Intensität, zur Menge der Mitbetenden, zur Dauer und Tiefe der Meditation zu stehen. Alles Bemühen des Menschen gibt keine Gewähr für den Erfolg, der seinerseits menschlichem Ermessen entzogen ist.

Man wird auf den persönlichen lebendigen Gott verwiesen, aus dem alles Sein stammt und von dem her es sinnvoll durchwaltet ist. Diese Überzeugung hat Carrel schließlich gewonnen, wenn er kurz vor seinem Tod den Weg zum Glauben findet. In seiner Schrift "La Prière" nennt er als Lösung des Rätsels: "Alles vollzieht sich so, als ob Gott den Menschen hörte und ihm Antwort gäbe".

Neuerdings gibt es weniger Heilungen in Lourdes. Der Präsident des Ärztebüros von Lourdes, Dr. Theodor Mangiapan, seit 1972 im Amt, stellt im Mitteilungsblatt für die Ärztevereinigung

---

[313]Alexis Carrel, Der Mensch, das unbekannte Wesen, München 1957, 121 f.

von Lourdes im März 1975 das Zurückgehen der Heilungen als “offensichtliche Realität” fest. Seit seiner Amtsübernahme sei nur eine einzige Bestätigung erfolgt (M. Serge Perrin). Im Jahre 1974 seien nur zehn Heilungen gemeldet, von denen man eine Akte angelegt habe. Was sind die Ursachen dafür?

Der besagte Artikel sieht die erste und wichtigste Ursache in der Mentalitätsänderung bei den Kranken, die nach Lourdes kommen. Man traue heute der Medizin mehr zu als früher. Es sei zu beobachten, dass weniger Schwerkranke bei den Lourdes-Pilgern seien. Viele Kranke würden heute in modernen Krankenhäusern besser versorgt bzw. man habe heute mehr Zutrauen zur Medizin. Fast gar nicht mehr sehe man in Lourdes Schwerkranke in jüngeren Jahren sowie Erwachsene mit unheilbaren Krankheiten, wie das früher häufiger der Fall gewesen sei. Die moderne Medizin habe neue Intensiv-Verfahren entwickelt, die man gern abbreche, zumal wenn man nicht erwarte, dass sie während eines Aufenthaltes in Lourdes fortgesetzt werden könnten. Als im Jahre 1950 in Ulm die schwerkranke Thea Angele aus Tettnang in einem Krankenpilgerzug nach Lourdes eingeladen worden sei, habe die Begleitärztin entsetzt gefragt: “Wie kann man nur eine fast Sterbende 30 Schnellzugstunden weit ins Ausland transportiren?” So “unvernünftig” sei man heute nicht mehr. Die Sterbenden lasse man zu Hause sterben. In dem besagten Fall jedoch habe die gläubige “Unvernunft” gesiegt, denn Thea Angele sei geheilt worden und heute noch nach 25 Jahren gesund.

Mit anderen Worten, ein abgrundtiefer Glaube rufe auf seiten Gottes eine ebenso abgrundtiefe Barmherzigkeit auf den Plan, gemäß dem Psalmwort: “Abyssus abyssum invocat” (Ein Abgrund ruft einen anderen). Die Tatsache, dass solcher unbedingter Glaube heute mehr und mehr schwinde, sei wohl der Hauptgrund für den Rückgang der Heilungen.

Statt der früheren Schwerkranken kämen heute viel mehr alte Menschen nach Lourdes. Einmal gäbe es heute mehr alte Menschen, weil durch die moderne Hygiene das Durchschnittsalter sich seit 104 Jahren etwa verdoppelt habe, zum anderen seien die alten Menschen heute durch die Sozialversicherung finanziell besser gestellt, so dass sich nicht wenige eine Lourdesfahrt leisten könnten, die früher nie daran gedacht hätten.

Der besagte Artikel räumt allerdings auch ein, dass die Unterbringungsmöglichkeiten in Lourdes

für Schwerkranke sehr primitiv seien. Wörtlich heißt es: "... überfüllte Gemeinschaftsräume, die nicht genügend Luft bieten und eine ungenügende hygienische Einrichtung aufweisen. Die Kranken finden hier nicht den Privatbereich, die Ruhe, die notwendig wäre bei ihrem Zustand. Auch die Bedingungen medizinischer Überwachung und notärztlicher Behandlung liegen sehr an der Grenze".

Viele Kranke suchten heute eigentlich gar keine Heilung. Wörtlich heißt es: Die meisten haben ihre Behinderung angenommen, sie in ihr Leben integriert - oder besser: sie haben sich in das so-ziale und berufliche Leben unserer Tage integriert, so wie sie sind ...". Sie kämen also eher nach Lourdes, um dort für eine gewisse Zeit ein intensives geistliches Lebens zu führen oder um dort moralische Hilfe zu finden oder Mut für das Leben im Alltag oder eine Erneuerung des Glaubens und einen neuen Zugang zum Gebet. Oder sie kämen nach Lourdes, weil sie das Bedürfnis hät-ten, sich auszutauschen und sich mitzuteilen, vielleicht mit Leidensgenossen, oder um zu erfahren, warum und wie sie ihr Leiden tragen sollten, wenngleich manche auch noch wenigstens eine schwache Hoffnung hätten, dort Heilung zu finden. Das Primäre scheine aber auf jeden Fall das Suchen nach einer Begegnung mit Gott zu sein[314].

Zwar werden heute nicht wenige Wunder in primitiven wie auch in hochentwickelten Ländern berichtet, die äußerst frappierend sind - ich erinnere nur an die merkwürdigen Wunderpraktiken der "Christlichen Spirituellen Union" auf den Philippinen, der Umbanda-Sekten in Brasilien oder an die Heilungsgottesdienste der Baptistenpredigerin Kathryn Kuhlman. Allerdings sind diese Berichte oft schwer zu verifizieren, und in nicht wenigen Fällen ist die Erklärungs-möglichkeit durch Hysterie und Suggestion nicht auszuschließen.

Was die Lourdes-Wunder von diesen Wundern unterscheidet, ist vor allem die Tatsache, dass es bei ihnen keines besonderen Mediums bedarf, das die Heilungen durchführt, dass diese Wunder vielmehr spontan geschehen. Vor allem aber stehen sie in einem absolut geläuterten religiösen Kontext. Um das in eindrucksvoller Weise zu erfahren, müsste man sich einmal mit konkreten Heilungsberichten beschäftigen.

---

[314]Vgl. dazu den Bericht: Weniger Heilungen in Lourdes, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 84, 1975, 230.

Zahlreiche Wunder werden uns in der unmittelbaren Vergangenheit im Zusammenhang mit der Verehrung des 1898 gestorbenen Maroniten-Mönches Scharbel Machluf berichtet. Sein Grab ist zu einem Wallfahrtsort, nicht nur für Katholiken, sondern auch für orthodoxe Christen und Moslems geworden. Seit 1950 - in diesem Jahre fand man den Leib des Toten bei einer zweiten Exhumierung unverwest - geschehen in erstaunlichem Maße Heilungen an bisher Unheilbaren, an Gelähmten, Verkrüppelten, Blinden und Tauben. Insgesamt werden seit dieser Zeit mehrere hundert Heilungen berichtet. Im Jahre 1953 erschien ein Buch eines Libanesen über diese Heilungswunder, dem nicht wenige ärztliche Dokumente beigegeben sind[315].

Wunder werden uns nicht nur von Lourdes gemeldet, sondern auch von anderen Wallfahrtsorten, an denen sich heute vielfach in ähnlicher Weise ärztliche Prüfungsinstitutionen konstituiert haben. So etwa in dem irischen Wallfahrtsort Knock, in dem portugiesischen Wallfahrtsort Fatima und in dem italienischen Wallfahrtsort Loreto. Nach dem Buch von Leuret-Bon, Les Guérisons mira-culeuses modernes aus dem Jahre 1950 beläuft sich die Anzahl der wunderbaren Heilungen in Fatima 1917 insgesamt auf 800, die freilich nicht alle die Anerkennung der Kirche gefunden haben.

Überhaupt haben weder die Heilungsberichte von Kanonisationsprozessen noch die Berichte von Heilungen an den genannten Wallfahrtsorten jene Sorgfalt der Untersuchung und jene wissenschaftliche Diskussion erfahren wie die Heilungen, die von dem südfranzösischen Wallfahrtsort Lourdes berichtet werden. Gerade letztere sind zum Gegenstand langer und eingehender Diskussionen gemacht worden und haben so mehr und mehr die Anerkennung auch einer naturalistischen Wissenschaft gefunden. Es sind nicht wenige Dissertationen erschienen, die sich für und wider diese Heilungen ausgesprochen haben.

Der Mathematiker und Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) konstatiert, die Wunder dienten mehr zur Verdammnis der Nichtgläubigen als zur Gewinnung der Gläubigen. Das ist zwar etwas übertrieben, aber sicherlich nicht ganz falsch, denn es handelt sich bei Wundern nicht allein um historische und medizinische Tatsachen, sondern auch um die eigenartige subjektive Bereit-

---

[315]Nasri Rizcallah [unter Mitarbeit von Gille Phalprey], Der wunderbare Mönch von Anaya Scharbel Machluf; vgl. Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Ber-lin 1958, 39-43.

schaft, eine bestimmte religiöse Sinndeutung aufzunehmen[316].

ANNEX.

Das Wesen des Offenbarungsvorgangs

Der heilige Thomas behandelt das Thema des Offenbarungsvorganges in der Summa theologiae II/II qq. 171-17 unter dem Thema: De prophetia.

Prophetie ist für die Scholastik nicht nur das, was sich auf die zukünftigen Ereignisse bezieht, sondern die prophetische Offenbarung bezieht sich auf die göttlichen Dinge schlechthin. Sie meint die revelatio ad legatum. Sie ist also primär der Empfang der Offenbarung durch den Offenbarungsträger, erst in zweiter Linie ist sie das Weitersagen des Erkannten zum Nutzen anderer Menschen.

Nach Thomas ist also die Prophetie in erster Linie die Erkenntnis, in zweiter Linie das Sprechen über diese Erkenntnis und in dritter Linie, damit verbunden, das Wirken von Wundern, in denen gleichsam die Bestätigung der prophetischen Verkündigung gegeben wird.

Wie ist nun die Kundgabe Gottes an den Offenbarungsmittler, das Ergehen der Offenbarung an den Offenbarungsträger psychologisch zu denken.

Früher dachte man sich das Einwirken Gottes problemlos als unmittelbar, als Hervorbringung ungewöhnlicher Medien Engel, Stimme, Schrift, Traum), ohne über deren medialen Charakter nachzudenken. Gott schickte den Engel, er schuf die Stimme, die Schrift oder den Traum. Gott spricht zu Mose aus dem brennenden Dornbusch, und Mose hört die Stimme Gottes, wie wenn er von einem Menschen angesprochen würde. So wird es jedenfalls in der Schrift berichtet.

Gottes Sprechen und die verschiedenen Wege seiner Mitteilung ist aber nicht wörtlich, sondern

---

[316]Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 49 bzw. 46 f.

bildhaft zu verstehen. Die Frage für uns ist die, wie das Sprechen des welttranszendenten Gottes zum Offenbarungsmittler zu denken ist.

Zunächst ist festzuhalten, dass Gott als causa prima der Urheber alles Seins und aller Tätigkeit sowie aller Vorgänge ist. Das heißt nicht, dass Gott somit auch die Ursache des moralisch Bösen ist, denn dieses besteht in dem Mangel der ethisch geforderten guten Ausrichtung der freien Handlungen. Die Schultheologie spricht von dem defectus boni debiti. Das Böse ist also keine Entität im ontologischen Sinne. Das Böse besteht im Fehlen der pflichtgemäßen Ausrichtung einer Handlung, daher kann das Böse nicht der Allursächlichkeit Gottes untergeordnet werden.

Wenn wir von der Ursächlichkeit Gottes sprechen, so ist dabei zu bedenken, dass der Begriff Ursächlichkeit analog zu verstehen ist, das heißt, Gott ist nicht eine Ursache wie die geschöpflichen Ursachen, nur etwas gewaltiger oder sie dem Grad nach überragend. Gottes Ursächlichkeit konkurriert auch nicht mit der menschlichen Ursächlichkeit. Gott ist vielmehr causa incausata, das heißt, er trägt den Grund für sein Ursache-sein voll und ganz in sich. Das macht bereits die wesenhafte Dunkelheit dieses Begriffes deutlich, denn Ursächlichkeit begegnet uns nur als verursachte Ursächlichkeit.

Alle geschöpflichen Ursachen wirken nur kraft der causa prima. In jeder geschöpflichen Ursache ist die ungeschaffene Ursache, nämlich Gott, wirksam. Wir sprechen von dem natürlichen Einfluss Gottes, von dem concursus Dei naturalis oder generalis und wollen damit zum Ausdruck bringen, dass Gott den geschöpflichen Ursachen innerlicher ist, als sie sich selbst sind.

Von dem concursus Dei naturalis oder generalis ist der concursus Dei supernaturalis oder specialis zu unterscheiden, sofern Gott mitwirkt an den übernatürlichen Akten des Menschen, die ihn auf das Ziel der Heils- und Erlösungsordnung hinlenken; sofern Gott der Herr der Naturordnung wie auch der Heilsordnung ist, gehören diese beiden Weisen der Mitwirkung Gottes freilich eng zusammen. Das Übernatürliche des Menschen vollzieht sich durch das Naturhafte und in dem Naturhaften, dennoch ist diese begriffliche Scheidung notwendig, da ja die Heilsordnung nicht mit der Naturordnung identifiziert und ihre Gnadenhaftigkeit nicht verwischt werden darf (Naturalismus).

Im Offenbarungsvorgang nun ruft Gott in seiner Allursächlichkeit im Intellekt des Offenbarungsträgers eine Erkenntnis hervor. Erkenntnis setzt Belehrung voraus. Wie ist dieser Vorgang der Belehrung des Menschen durch Gott in der Offenbarung zu verstehen?

Thomas sagt: "Prophetia est quaedam cognitio intellectui Prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae"[317]. Das gilt auch dann, wenn wir Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in geschichtlichen Akten verstehen, denn diese geschichtlichen Daten bedürfen stets der Deutung, damit ist stets das intellektuelle Moment gegeben, die Erkenntnis, die eine Belehrung voraussetzt.

Da der Mensch in statu viae noch nicht unmittelbar mit Gott Gemeinschaft hat, wie das in der revelatio gloriae der Fall ist, kann diese Belehrung nur in Bildern, Vorstellungen und Begriffen erfolgen, die mit der gegenwärtigen Naturordnung gegeben sind. Gott kann sich dem Menschen nur mitteilen in Bildern, Vorstellungen und Begriffen, die unserer alltäglichen Welt entnommen sind, die freilich nur analog Verwendung finden können, das heißt, sie treffen die Wirklichkeit nur teilweise, und zwar so, dass die Unähnlichkeit, die im Verhältnis des Begriffes zur gemeinten Sache besteht, immer größer ist als die Ähnlichkeit, wie es bekanntlich das 4. Laterankonzil zum Ausdruck gebracht hat (vgl. DS 806).

Aber nicht nur die Form der Belehrung muss den Verhältnissen unserer Natur angepaßt sein, sondern auch die Materie, auch das Material muss sich irgendwie der gegebenen Naturordnung einfügen.

Nach Thomas von Aquin und seiner Schilderung des Erkenntnisvorgangs haben wir dabei zu unterscheiden zwischen der passiven Aufnahme bzw. der aktiven Vergegenwärtigung der zu erkennenden Dinge, also der acceptio sive repraesentatio rerum und dem Urteil über die im Geist vergegenwärtigten Dinge, dem iudicium de rebus repraesentatis.

Die Aufnahme bzw. die aktive Vergegenwärtigung der zu erkennenden Dinge erhält ihr Material entsprechend der menschlichen Eigenart bzw. der Eigenart des menschlichen Erkenntnisver-

---

[317]Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II, q. 171, a.6.

mögens durch die Sinne. Hier gilt bekanntlich das grundlegende scholastische Axiom: “cognitio humana incipit a sensibus”. Die passiv aufgenommenen Dinge kann der Geist des Menschen jederzeit aktiv sich vergegenwärtigen. Darüber hinaus kann der menschliche Geist willentlich oder ohne seinen Willen einige Vorstellungselemente und die daraus sich ergebenden Begriffselemente variieren und sich damit Dinge vergegenwärtigen, die in der Sinneserfahrung so nicht vorhanden sind. Das ist die Grundlage etwa für die Möglichkeit, dass wir uns Fabelwesen vorstellen und neue Konstruktionen erfinden können. Der Geist kann also aktiv neue Begriffe bilden aus Begriffsmerkmalen, wobei er die Merkmale des neuen Begriffs aus der Wirklichkeit abstrahiert, wenngleich sie bislang dort nicht so zusammengesetzt zu finden waren. Hier, in dieser Fähigkeit des Menschen zur Imagination, liegt auch der Ansatzpunkt übernatürlicher Wahrheiten durch Gott.

Aufnahme, Vergegenwärtigung und Vorhandensein irgendwelcher Gedanken in der Seele bedeutet aber noch nicht Erkenntnis. Diese kommt erst zustande durch die Stellungnahme des Geistes bzw. durch das Urteil des Geistes über die im Geiste gegenwärtigen Gegenstände. Es geht darum, dass erfasst wird, ob das im Geiste Vergegenwärtigte der faktischen Wirklichkeit entspricht, es geht darum, dass die Wahrheit des im Geiste Vergegenwärtigten erfasst wird, die Wahrheit als adaequatio intellectus cum re erfasst wird.

Je nach Eigenart des erkennenden Geistes ist die Fähigkeit zu dieser Stellungnahme eine verschiedene. Der eine hat einen durchdringenderen Geist als der andere. Die Urteilskraft ist bei den verschiedenen Menschen nicht die gleiche.

Festzuhalten ist hier, dass die Eigenart des menschlichen Geistes etwa gegenüber dem Engel darin besteht, dass er zur urteilenden Stellungnahme auf die Mitbeteiligung von Sinneseindrücken angewiesen ist. Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen reicht nur so weit, als ihr die materielle Welt Handhaben dazu bietet. Wir brauchen Bilder, Zeichnungen, Pläne und dergleichen.

Der Erkenntnisvorgang enthält, wie gesagt, zwei Momente: die Aufnahme oder Vergegenwärtigung der zu erkennenden Dinge und das Urteil darüber. Bei der Belehrung nun kann sich die Tätigkeit des Lehrers auf beide Momente des Erkenntnisvorganges richten. Und das geschieht

auch faktisch in der Regel. Er vermittelt zunächst dem Schüler die zu erkennenden Dinge, das Material der Erkenntnis, und führt ihn an das Erkenntnisobjekt heran, etwa durch Vorführung von Versuchen, durch Bilder, durch Beispiele und dergleichen. Der Erfinder führt ähnlich zur Erklärung seiner Konstruktion Zeichnungen und Schaubilder vor. Dann stärkt der Lehrer auch den Intellekt des Lernenden, etwa indem er den richtigen Zusammenhang der Grundsätze mit den daraus erschlossenen Folgerungen aufzeigt. Der Ingenieur führt in ähnlicher Weise etwa seine Konstruktion auf schon bekannte mechanische, physikalische und chemische Grundsätze zurück, was nicht immer leicht ist und auf Anhieb von allen vollzogen werden kann.

Auf jeden Fall bekommt man so einen inneren Einblick in die fragliche Sachlage und kann damit umso leichter zu dem Urteil kommen, dass es sich so verhält bzw. dass das Prädikat der zu beweisenden These dem Subjekt, um das es hier geht, tatsächlich zukommt.

Es sind Fälle denkbar, da diese innere Einsicht durch den Schüler einfach nicht zu gewinnen ist, da die eigene Einsicht nicht möglich ist, sondern vielmehr die Einsicht des Lehrers auf dessen Wort hin übernommen werden muss. Wir sprechen dann von autoritativer Belehrung (per attestationem).

Der Lehrer kann zwar Zusammenhänge aufzeigen, an Grundsätze erinnern, aber er kann nicht den Intellekt des Schülers innerlich kräftigen und erheben. Noch weniger kann er dessen Gebundenheit an die Sinneseindrücke aufheben. Endlich kann er dem Schüler nicht die Stellungnahme zu den vergegenwärtigten Gegenständen, das iudicium de rebus repraesentatis, abnehmen oder auf die Erkenntnis der Wahrheit innerlich hinlenken oder gar unfehlbar sicher hinführen.

Bei dem Offenbarungsvorgang nun erfolgt ein Einfluss Gottes auf die beiden genannten Momente des Erkenntnisvorgangs, nämlich auf die Aufnahme bzw. Vergegenwärtigung der zu erkennenden Dinge wie auch auf das Urteil darüber, mit anderen Worten: auf die acceptatio vel repraesentatio rerum und auf das iudicium de rebus repraesentatis. Gott kann sinnenhaft Wahrnehmbares hervorbringen, innere Vorstellungen mittels der Bewegung der Kombinationskraft des menschlichen Vorstellungsvermögens schaffen und dem Verstande Erkenntnisbilder einsenken. Dementsprechend spricht Thomas von der revelatio sensualis, er erinnert dabei an

die Schrift an der Wand in Dan 5, an die Stimme aus dem Dornbusch in Ex 3, an die Stimme vom Himmel in Mk 1,11 und an den Ausspruch des Kaiphas Joh 11,50, die revelatio imaginaria, er erinnert dabei an den Traum des ägyptischen Joseph Gen 37 oder des Pharao Gen 41, und die revelatio intellectualis.

Entsprechend dem Prinzip "gratia supponit naturam" benutzt Gott beim Offenbarungsvorgang in reichem Maße Anknüpfungspunkte aus der individuellen und kulturellen Lage des Offenbarungsmittlers und seiner Zeitgenossen. So ist der Anknüpfungspunkt für die Jahwe-Offenbarung in Altisrael der Himmelsgott-Glaube der semitischen Völker, der Anknüpfungspunkt für die Berufung des Paulus seine rabbinische Herkunft. Bereits Thomas von Aquin hat darauf hingewiesen, dass die Vorstellungen und Erfahrungen des Propheten in den Offenbarungsvorgang eingehen, aber Thomas kann sich auch vorstellen, dass Gott ganz ohne Mitbeteiligung der Geschichte des Propheten Vorstellungsbilder schafft und einprägt, ohne freilich zu konkretisieren, wann Gott von dieser Möglichkeit innerhalb der Offenbarungsgeschichte Gebrauch gemacht hat.

Wie sehr die Offenbarung stets die Züge ihrer Zeit trägt und somit geschichtlich ergangen ist, das kommt uns heute mehr und mehr zum Bewusstsein. Die Offenbarung trägt jeweils das Gewand ihrer Zeit: einerseits war das nicht anders möglich für den Offenbarungsträger, andererseits konnte er nur so in seiner Zeit verstanden werden. Hier ist etwa zu erinnern an den Schöpfungsbericht (Gen 1 f) oder auch an die Erzählung vom Sündenfall.

Wie kann nun Gott, wenn er dem Offenbarungsträger einen bestimmten Sinngehalt bewusst gemacht hat, ihm den Wahrheitscharakter dieses Sinngehaltes bewusst machen, so dass er das iudicium de rebus repraesentatis fällen kann? Die von Gott in ihm hervorgerufenen Gedanken sollen ja seine Überzeugung werden. Darauf kommt es ja an. Diese Gewissheit ist umso notwendiger, als der Offenbarungsträger ja anderen die Offenbarung Gottes vorlegen soll. Die revelatio ad legatum soll ja zur revelatio per legatum werden. Man kann ja nur das überzeugend vortragen, dessen man sich selber gewiss ist.

Da es sich bei der Offenbarung um Mysterien handelt, ist eine innere Einsicht in sie nicht möglich. Wir sprachen vorhin von der autoritativen Belehrung, von der Belehrung per atte-

stationem, für den Fall, dass der Schüler aus eigener Einsicht nicht zu einem Urteil über den vergegenwärtigten Gegenstand kommen kann. Genau das ist im Offenbarungsvorgang notwendig. Zudem erhebt Gott die Erkenntniskraft des Geists, so dass er den Wahrheitscharakter der in ihm von Gott hervorgerufenen Sinngehalte erkennen kann. Diese Erhebung des Geistes erfolgt durch das lumen propheticum, das den Geist des Menschen befähigt, sich das zu eigen zu machen, wozu er durch das natürliche Licht des Verstandes nicht gelangen kann. Es mögen auch äußere und innere Hilfen bei der Erkenntnis gegeben sein, wie sie etwa der Lehrer bei der Belehrung seinem Schüler vermittelt, aber das Entscheidende ist die innere Erhebung des Geistes.

Nicht immer werden Wahrheiten geoffenbart, die dem Offenbarungsträger vorher unbekannt waren. Auch natürlich erkennbare Wahrheiten können von Gott geoffenbart werden und werden auch von ihm geoffenbart (vgl. Röm 1,20). Auch in diesem Fall gibt das lumen propheticum die letzte Gewissheit dieser Wahrheit. Es geht dabei um das gewisse Urteil, dass Gott diese Gedankeninhalte verbürgt.

Das lumen propheticum wirkt analog dem lumen fidei, das den Geist des Menschen befähigt, der Offenbarungspredigt Verständnis und Zustimmung entgegenzubringen, aber das lumen fidei ist im Gegensatz zum lumen propheticum ein habitus, eine dauernde Gerichtetheit und Kräftigung des Geistes, während das lumen propheticum dem Verstand nicht in der Weise einer bleibenden Fähigkeit gegeben wird, sondern nur vorübergehend für den einzelnen prophetischen Akt der Offenbarungsempfängnis und der Offenbarungsweitergabe.

Neben dem lumen fidei und dem lumen propheticum kennt die Scholastik noch das lumen gloriae, wodurch der Mensch in gnadenhafter Erhebung befähigt wird, in der Endvollendung Gottes Wesen nude, clare und aperte zu schauen. Dieses lumen gloriae ist ganz in Analogie zum lumen fidei als habitus zu verstehen.

Nun könnte Gott zweifellos den Offenbarungsträger durch eine Art revelatio intellectualis Erkenntnisbilder vermitteln, die auch eine gewisse Einsicht in den inneren Zusammenhang von Subjekt und Prädikat des Offenbarungsgeheimnisses geben würde und so eine tiefe Gewissheit ermöglichten. Diese Gewissheit, die aus der inneren Einsicht in die Offenbarungswahrheit

gewonnen wäre, würden wir als eingegossenes Wissen (scientia infusa) bezeichnen. So stellte sich die Scholastik, jedenfalls in gewissen Fällen, den Offenbarungsvorgang vor: Mitteilung übernatürlicher Erkenntnisbilder der mitzuteilenden Mysterien ohne Beteiligung des Erfahrungswissens.

Das wäre gewiss denkbar, aber es liegt nahe, das Prinzip "gratia supponit naturam" wie bei der Glaubensgnade auch bei dem Zustandekommen des lumen propheticum zu berücksichtigen. Man würde dann die Gewissheit, die im Propheten erzeugt wird, in einer gewissen Analogie zu der Genese der Glaubensgewissheit des Hörers der Offenbarungspredigt erklären.

Auch der Prophet hat bestimmte Motive und muss sie auch haben, damit die Gedanken, die Gott in ihm gewirkt hat, als Gedanken Gottes glaubwürdig erscheinen.

Angesichts der Motive müsste dann der Prophet das Urteil über die göttliche Herkunft dieser Gedanken in Eigeneinsicht fällen, freilich gestützt und gestärkt durch die Gnadenhilfe Gottes, die jedoch ihrerseits nicht die Eigentätigkeit in der Erforschung und im Erkennen der göttlichen Glaubwürdigkeit ausschließt. Demnach wäre das Urteil über die Wahrheit der ihm von Gott bewusst gemachten Gedanken das iudicium de rebus repraesentatis ein Glaubensakt gegenüber dem sich offenbarenden Gott.

Der Unterschied aber gegenüber dem Glaubensurteil der Hörer der Offenbarungspredigt liegt beim prophetischen Offenbarungsträger darin, dass sein Glaubensurteil eine andere Zielsetzung hat. Demgemäß ist jeweils auch an eine andere Art und Weise der Mitbeteiligung Gottes zu denken. Die prophetische Erkenntnis steht im Dienste der öffentlichen Offenbarung, das Glaubensurteil des Hörers der Predigt steht im Dienste seines persönlichen Heiles. Vermittels des lumen propheticum wird der Offenbarungsträger wegen der besonderen Zielsetzung dieses Vorgangs von Gott in einer solchen Weise geführt, dass das Ziel unfehlbar erreicht wird.

Der Ursprung sowie die Garantie der Wahrheit der prophetischen Kundgabe an den Offenbarungsträger ist Gott selbst, der freilich dem Propheten nicht in seiner Wesenheit sichtbar wird.

Das Entscheidende ist für den Offenbarungsträger, so betont bereits Thomas von Aquin, die

maxima certitudo. Daran erkennt nach ihm der Offenbarungsträger, dass die Aussagen von Gott stammen und nicht aus seinem eigenen Geist hervorgegangen sind. Er weiß mit Sicherheit, dass ihm dieses von Gott geoffenbart worden ist.

Thomas bringt dann das als Beispiel das Abrahamsopfer: Gen 22 und erklärt: Ein Zeichen der prophetischen Gewissheit können wir daraus entnehmen, dass Abraham in seinem Traumgesicht ermahnt, sich anschickt, den einzigen Sohn zu opfern, was er keinesfalls getan hätte, wäre er nicht der göttlichen Offenbarung schlechthin gewiss gewesen.

Charakteristisch ist für die Prophetie nach Thomas, dass sie immer unmittelbar von Gott stammt, auch da, wo sie durch eine Zweitursache vermittelt wird.

Die menschliche Eigenart mit ihren psychologischen und physiologischen Bedingungen bleibt beim Offenbarungsgeschehen in die Welt hinein gültig. Gott benutzt diese Faktoren als seine unfehlbar sicher wirkenden Werkzeuge. Der Grund und damit die Garantie für die Wahrheit der prophetischen Aussage liegt ganz bei der Hauptursache, die den Propheten bewegt, und das ist Gott.

Eine solche Sicht des Offenbarungsvorgangs wird der Tatsache gerecht, dass faktisch, wie wir heute sehen, bei dem Zustandekommen der Offenbarung nicht wenige menschliche Faktoren mitbeteiligt sind. Gott benutzt den Propheten als lebendiges geistbegabtes Werkzeug. Die Gedanken Gottes sind in die Gedanken des Offenbarungsmittlers eingegangen und werden im Gewande dieser Gedankenwelt vorgetragen. Die Offenbarung trägt jeweils die Spuren des Propheten, des Offenbarungsträgers, und jener Zeit, in der er lebte. Gott nimmt in der Offenbarung die menschlichen Erlebnisweisen und Ausdrucksmittel des Offenbarungsträgers in Dienst.

Literatur zum I. Traktat der Fundamentaltheologie (Auszug)

Hans-Jürgen Baden, Die Aussichten des Glaubens, Hamburg 1978.

Hans Urs von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956.

Heinrich Beck, Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine rationale Meditation, Salzburg 1979.

Michael Benedikt, Wissen und Glauben. Zur Analyse der Ideologien in historisch-kritischer Sicht, Wien 1975.

Johannes Beumer, Auf dem Wege zum Glauben. Eine katholische Apologetik für Laien, Frankfurt am Main 1956.

Jacques de Bivort de la Saudée; Johannes Hüttenbügel, Gott, Mensch, Universum. Die Stellung des Christen in Zeit und Welt, Graz 1963.

Bruno Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung, Regensburg 1971.

Johannes Brinktrine, Offenbarung und Kirche I, Paderborn ^{2}1949.

August Brunner, Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung, München 1951.

Werner Bulst, Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff, Düsseldorf 1960.

Werner Bulst, Glaubensbegründung heute, Graz 1970.

Heimo Dolch, Das Wunder, Paderborn 1953.

Avery Dulles, Was ist Offenbarung? Freiburg 1970.

Peter Ehlen, Der Atheismus im dialektischen Materialismus, München 1961.

Johannes Feiner und Magnus Löhrer, Hrsg., Mysterium Salutis I. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln 1965, 3-156.

Johannes Flury, Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie (Ökumenische Beihefte 13), Fribourg 1979.

Heinrich Fries, Die Offenbarung, in: Mysterium Salutis I. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln 1965, 159-238.

Heinrich Fries, Glauben - Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems, Berlin 1960.

Heinrich Fries, Abschied von Gott? eine Herausforderung. Ein Theologe antwortet (Herder-Bücherei 413), Freiburg 1968.

Reginald Garrigou-Lagrange, OP, De revelatione per ecclesiam catholicam proposita I, Rom [5]1950.

Reinhard Göllner, Hans Jürgen Goertz, Klaus Kienzler, Einladung zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens, Freiburg 1979.

Adrianus de Groot, Das Wunder im Zeugnis der Bibel (Im Zeugnis der Bibel 2), Salzburg 1965.

Romano Guardini, Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen, Würzburg 1940.

Romano Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958.

Romano Guardini, Wunder und Zeichen, Würzburg 1959.

Alister Hardy, Der Mensch - Das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution, Stuttgart 1979.

A. Hartmann (Hrsg.), Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche, Frankfurt am Main 1952.

Joseph Hasenfuß, Gottes Reich auf Erden. Religion, Christentum, Kirche: Wesen, Ursprung, Entwicklung, Zukunft, München/Paderborn, Wien 1960.

Joseph Hasenfuß, Glauben, aber warum? (Der Christ in der Welt III, 9), Aschaffenburg 1963.

Pascual Jordan, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer, Oldenburg [6]1978.

Ernst und Marie-Luise Keller, Der Streit um die Wunder, Kritik und Auslegung des Übernatürlichen in der Neuzeit, Gütersloh 1968.

Erich Kellner (Hrsg.), Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulusgesellschaft, Wien 1966.

Walter Kern; Franz-Joseph Schierse; Günter Stachel, Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, Würzburg 1961.

Walter Kern, Hrsg., Handbuch der Fundamentaltheologie, 4 Bde., Tübingen 2000.

Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968.

Adolf Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi (Theologische Brennpunkte 20), Bergen-Enkheim 1969.

Hansjürgen Knoche, Glaubwürdiger Glaube, Ökumenische Grundlagen der Fundamentaltheologie, München 1989.

Hansjürgen Knoche, Gott ist nicht wegzudenken. Atheismus als Selbstwiderspruch. Ökumenische Grundlagen christlicher Philosophie, München 1988.

Ulrich Kühn, Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutsdchen katholischen Theologie der Gegenwart, Berlin 1961.

Hermann. Lais, Probleme einer zeitgemäßen Apologetik, Wien 1956.

Albert Lang, Fundamentaltheologie I, München [4]1967.

Hugo Lang, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929.

René Latourelle, Théologie de la révélation, Brügge 1963.

Clive Staples Lewis, Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung, Köln 1962.

Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961.

Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart (Der Christ in der Welt XVIII, 2), Aschaffenburg [2]1961.

Hans Pfeil, Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung. Ein Dialog mit dem Nichtglaubenden, Donauwörth 1965.

Richard L. Purtill, Grundkurs des religiösen Denkens, Düsseldorf 1979.

Karl Rahner, Hörer des Wortes, München 1941.

Karl Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade (1950), in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln [6]1962, 323-345.

Karl Rahner, Natur und Gnade (1959), in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1962, 209-236.

Joseph Ratzinger; Heinrich Fries (Hrsg.), Einsicht und Glaube, Freiburg 1962.

Marcel Reding, Der politische Atheismus, Graz [2]1958.

Joseph Ries (Hrsg.), Geprüfter Glaube, 47 Anstöße zur Neuorientierung, Stuttgart 1973.

J. Rigal, Une foi qui tient. Des raisons de croire aujourd'hui, Paris 1977.

Johannes Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift, Heidelberg 1950.

Werner Schilling, Glaube und Illusion. Von gegenwärtiger Theologie und evangelischer Glaubensbegründung, München 1960.

Joseph Schumacher, Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes (Freiburger theologische Studien 114), Freiburg 1979.

Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise, Luzern 1965.

Otto Semmelroth, Gott und Mensch in Begegnung, Frankfurt 1965.

Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958.

Georg Siegmund, Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus, Buxheim [3]1976.

Gustav Siewerth, Die Analogie des Seienden, Einsiedeln 1965.

Eduard Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, Paderborn [2]1967.

Fernand van Steenberghen, Ein verborgener Gott. Wie wissen wir, ob Gott existiert? Paderborn

1966.

Heinrich Stirnimann, Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept, in: FZPhTh 24, 1977, 291-365.

Bernhard Stoeckle, “Gratia supponit naturam”. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines Ursprungs, seiner Formulierung in der ochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts (Studia Anselmina 49), Freiburg/Rom 1962.

Claude Tresmontant, Die Vernunft des Glaubens. Die Herausforderung der Metaphysik durch die kirchliche Lehrverkündigung, Düsseldorf 1964.

Hans-Joachim Türk (Hrsg.), Glaube und Unglaube, Mainz 1971.

Laurenz Volken, Offenbarungen in der Kirche, Innsbruck 1965.

Harald Wagner, Evangelische Fundamentaltheologie, in: Cath 31, 1977, 17-28.

Hans Waldenfels, Offenbarung. Das II. Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (Beiträge zur ökumenischen Theologie 3), München 1969.

Warum Christen glauben. Theologisches Sachbuch, hrsg. von der katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung Rheinland-Pfalz e.V., Trier 1979.

Karl Heinz Weger, Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostizischen Welt, Graz 1981.

Karl Heinz Weger SJ, Religionskritik (Texte zur Theologie, Fundamentaltheologie 1), Graz 1991.

Bernhard Welte, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965.

Bernhard Wenisch, Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders, Salzburg 1981.

Gustav Andreas Wetter, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, Freiburg [5]1960.