

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 31 (1975)  
**Heft:** 6

**Artikel:** Was ist Fundamentaltheologie?  
**Autor:** Flury, Johannes  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878679>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.02.2025

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

## Was ist Fundamentaltheologie?

Wer die Titelfrage mit Hilfe der dritten Auflage von Rel. Gesch. Geg. zu beantworten sucht, findet dort kein eigenes Stichwort. Er muss das Register bemühen und wird dort auf die Artikel Apologetik V. Katholische Apologetik, und Theologie III. Katholische Theologie verwiesen. So könnte also der evangelische Theologe, wenn er nicht gerade kontroverstheologisch interessiert ist, sich mit dem Stillschweigen des Lexikons zufriedengeben und dieses Fach getrost der katholischen Theologie überlassen? Aber der terminus ist neuerdings auch in der evangelischen Theologie heimisch geworden<sup>1</sup>. Und zu fragen ist weiterhin, ob nicht die Sache der Fundamentaltheologie auch in evangelischer Theologie mit betrieben wird, vielleicht unter anderem Namen, oder gleichsam als "Stiefkind", das vorzuzeigen man sich schämt. Wenn im folgenden an einigen Beispielen der katholischen Fundamentaltheologie ihre Arbeitsweise und ihr Gegenstand skizziert werden soll, so auch in der Hoffnung, implizit wenigstens auf diese Fragen eine Antwort zu geben<sup>2</sup>.

G. Ebeling hat sich auch mit der Geschichte des Namens befasst. Die ersten Werke dieses Titels erschienen um 1860<sup>3</sup>. Die Verwendung des Begriffs stammt aber, wie Ebeling aufzeigt, aus der evangelischen Theologie<sup>4</sup>. Mit einer Bedeutungsänderung, die ja schon der Titel kennzeichnet, treten diese Werke die Nachfolge der Apologetik-Handbücher an. Das ist auch der Tenor der katholischen Autoren: "Die Bezeichnung F. ist heute an die Stelle der früher so genannten Apologetik getreten . . . es will zum Ausdruck gebracht werden, dass diese (sc. die Apologetik) in einer umfassenderen theologischen

<sup>1</sup> Besonders durch die Arbeiten G. Ebelings, vgl. den Untertitel zu Wort und Glaube, 2 (1969), dort auch S. IV und 104, sowie ders., Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie: Zs. f. Theol. u. Ki. 67 (1970), S. 479–524.

<sup>2</sup> Einen ersten Überblick über Geschichte und Tendenz der katholischen Fundamentaltheologie bieten, neben den meisten Fundamentaltheologien selbst, die Zeitschrift Concilium, 5 (1969), S. 417–495; H. Fries, Apologetik, V. Katholische Apologetik: Rel. Gesch. Geg. 1 (1957<sup>3</sup>), Sp. 452ff.; ders., Fundamentaltheologie: Sacramentum mundi, 2 (1968), s.v.; J. Schmitz, Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert: H. Vorgrimler (Hrsg.), Bilanz der Theologie, 2 (1969), S. 197–245; A. Gaboardi, Teologia fondamentale: Problemi e orientamenti (1957), S. 57–103; G. Söhngen & H. Vorgrimler, Fundamentaltheologie: Lex. Theol. Ki., 4 (1960<sup>2</sup>), Sp. 451–460; E. Gössmann, Fundamentaltheologie und Apologetik: E. Neuhäusler & E. Gössmann (Hrsg.), Was ist Theologie? (1966), S. 25–52.

<sup>3</sup> Vgl. Ebeling (A. 1), Erwägungen, S. 498.

<sup>4</sup> Ebeling, ebd. – Eine Spur scheint noch etwas weiter in die katholische Theologie zurückzuweisen. Es gibt ein Werk Friedrich Brenner's (1784–1848), das zuerst unter folgendem Titel erschien: Freye Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs. Oder: Neueste katholische Dogmatik nach den Bedürfnissen unserer Zeit, 1–3 (1815–18). Eine erste Umarbeitung davon erschien unter dem Titel Katholische Dogmatik, 1–3 (1826–29; Nachdruck 1831). Eine nochmals umgearbeitete und erweiterte Auflage trägt den Titel System der katholischen speculativen Theologie, (1837–38). Der zweite Band dieses Werkes trägt nun auch den Titel *Fundamentierung* der katholischen speculativen Theologie, während der erste Band die Construction der katholischen speculativen Theologie zu leisten hat. Es erschienen dann noch eine dritte Auflage (1844) mit dem Titel Katholische Dogmatik, oder System der katholischen speculativen Theologie, und zu dieser Auflage Nachträge (1847). Gerade die Schwankungen im Titel dieser Werke mögen ein Hinweis sein, dass hier der Begriff Fundamentaltheologie in statu nascendi greifbar wird. Leider war es mir nicht möglich, die angegebenen Werke zu einer genaueren Prüfung zu beschaffen. Besonders interessant dürfte die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen der Construction und der Fundamentierung der speculativen Theologie sein. Interessant ist auch, dass eine der Aufgaben der Fundamentaltheologie im ersten Titel schon angesprochen wird, wenn es heisst: Nach den Bedürfnissen unserer Zeit.

Überlegung aufgenommen” wird<sup>5</sup>. Werke, die beide Bezeichnungen im Titel tragen, bestätigen diese Kontinuität<sup>6</sup>.

Auch wenn so die Entstehungsgeschichte leicht zu erklären scheint, handelt es sich hier nicht nur um eine simple Namensänderung, und der *Wechsel von Apologetik zu Fundamentaltheologie* verrät mehr als einfach einen Übergang von einer streitsüchtigen zu einer mehr friedfertigen Disziplin. Die Jahre des ersten Auftretens des Namens waren ja für die katholische Theologie eine recht bewegte Zeit (1860–1870). Schon die Stichworte Syllabus und Vatikanum I vermögen das zu zeigen.

Der Syllabus seu collectio errorum modernorum<sup>7</sup>, ausgegangen am 8.12.1864 als Anhang zur Enzyklika Pius’ IX. “Quanta cura”, hatte sich nicht mehr und nicht weniger zum Ziel gesetzt, als in einer Art Katalog die ganzen modernen Zeitströmungen zu beurteilen und zu verurteilen. Am besten zeigt das der letzte verurteilte Satz: “Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere<sup>8</sup>.” In engem Zusammenhang mit diesen Bestrebungen, dem Eindringen moderner Strömungen in die Kirche Halt zu gebieten, stand auch die Einberufung eines Konzils. Wie es sich schon im Syllabus gezeigt hatte, blieb Pius IX. “damit zwangsläufig von Anfang an auf dem Boden einer defensiven Konzeption . . .”<sup>9</sup>. Bei einer ersten Sondierung, nicht zufällig zwei Tage vor Ausgehen der Enzyklika und des Syllabus, erhielt der Papst unter anderem zur Antwort: “Diesmal sei es, im Unterschied zu früheren Konzilien, nicht damit getan, dass diese oder jene einzelne Lehrabweichung verurteilt werde, da die Fundamente der Religion schlechthin in Frage gestellt seien<sup>10</sup>.” Es handelte sich also nicht mehr darum, mit der Apologetik einzelnen gefährdeten Aussenwerken zu Hilfe zu kommen oder gar offensiv gegen den Zeitgeist und seine Folgen anzutreten, sondern das Hauptgebäude selbst war in seinen Fundamenten bedroht. Die -ismen, die der Syllabus zu treffen versuchte, waren nun schon in den Raum der Kirche gelangt, ja es gab Leute, die forderten, die Kirche selbst solle sich darauf einlassen<sup>11</sup>. M.a.W. der Boden des Glaubens selbst war bedroht, in gleicher Weise aber auch die Fundamente der Theologie. Diese Fundamente galt es nun neu zu gründen, und das wurde die Aufgabe der Fundamentaltheologie. Sie erhielt durch die Definitionen des Vatikanum I ungeheuren Aufschwung, zugleich auch einen klar vorgezeichneten Weg<sup>12</sup>: “Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi

<sup>5</sup> Fries (A. 2), *Fundamentaltheologie*, Sp. 140.

<sup>6</sup> Z.B. H. Felder, *Apologetica sive Theologia fundamentalis*, 1–2 (1923); R. Garrigou-Lagrange, *Theologia fundamentalis, pars apologetica. De revelatione*, 1–2 (1929<sup>3</sup>; 1931<sup>3</sup>); Th. Specht, *Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie*, hrsg. von G. Bauer (1924<sup>2</sup>); J. Hasenfuss, *Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie/Apologetik, =Der Christ in der Welt*, 3, 9 (1963).

<sup>7</sup> So der Titel in H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (1973<sup>35</sup>), § 2901; vgl. dazu auch R. Voelzel, *Syllabus: Rel. Gesch. Geg.*, 6 (1962), Sp. 538f.; W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil* (1970<sup>2</sup>), S. 32ff.

<sup>8</sup> Syllabus Nr. 80, Denzinger 2980; vgl. Voelzel (A. 7).

<sup>9</sup> R. Aubert, *Vaticanum I: Gesch. der ök. Konzilien*, 12 (1965), S. 15, dort auch Lit. zu *Vaticanum I*; ebenso bei K. G. Steck, *Vaticanum: Rel. Gesch. Geg.*, 6 (1962), Sp. 1239–45; Loewenich (A. 7), S. 37ff.

<sup>10</sup> Aubert (A. 9), S. 50; Heraushebung von mir.

<sup>11</sup> Vgl. Syllabus Nr. 80. Es handelt sich um Strömungen, die besonders im deutschsprachigen Bereich unter den Theologen wirksam waren. Der Wechsel im Angriffsziel auch bei Felder (A. 6), S. 18.

<sup>12</sup> Gaboardi (A. 2), S. 66: *Dei filius und Pastor aeternus* “possono considerarsi come il coronamento e la base per la teologia fondamentale”. Etwas anders Schmitz (A. 2), S. 199.

mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret . . .”<sup>13</sup> Das Konzil bestimmte die Hilfe der ratio aber noch genauer: Gott verband seine Offenbarung mit “argumenta externa”. Darunter sind im Besonderen Wunder und Weissagungen zu verstehen, die als “divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata”<sup>14</sup>. Damit bestätigte das Konzil, “que la valeur des signes de crédibilité peut être saisie par tous les hommes, même s’ils ne sont pas encore croyants”<sup>15</sup>. Natürlich ist hier streng zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zu scheiden<sup>16</sup>. Mit der Möglichkeit ist aber auch die Aufgabe gegeben: die Theologie in dieser Weise zu begründen, dass die Glaubwürdigkeit der Glaubensgegenstände jedem mit intelligentia begabten Wesen einsichtig ist, und so jeder Widerstand und jeder Einwand dagegen als unbegründet dahinfällt. Als Instrument dafür steht der Fundamentaltheologie die allen Menschen gemeinsame ratio zur Verfügung. Damit war dieser neue Zweig der theologischen Wissenschaft konstituiert, hatte sich konstituieren müssen, um der angefochtenen Kirche, dem Glauben und der Theologie zu Hilfe zu eilen, hatte sich konstituieren können, da ihr ein Formal- und ein Materialobjekt vorlag. Nur allmählich setzte sich diese “neue” Wissenschaft gegen die “alte” Apologetik durch, bzw. nahm sie in sich auf, ist ja nicht umsonst das 19. Jahrhundert als “grosses Jahrhundert der Apologetik” bezeichnet worden<sup>17</sup>. Noch bis weit ins 20. Jahrhundert wurden Lehrbücher der Apologetik geschrieben, was natürlich besonders den Autoren leicht fiel, die eine Deckungsgleichheit der beiden Disziplinen behaupteten.

## 1.

Die *klassische*<sup>18</sup> *Fundamentaltheologie* war als junge Disziplin noch nicht völlig abgegrenzt und auf ein bestimmtes Vorgehen eingeschworen, und die Bestimmungen von Fundamentaltheologie waren besonders in Abgrenzung oder Nicht-Abgrenzung zur Apologetik sehr fließend. Auch wenn sich einzelne Lehrbücher bis in die Paragraphen hinein gleichen, zeigen sich da Unterschiede. M. Nicolau bezeichnet *Theologia fundamentalis* als übergeordnete Wissenschaft. Sie besteht aus einem ersten Teil, *Apologetica*, der die Traktate *De revelatione christiana* und *De Ecclesia Christi* enthält, sowie einem zweiten Teil, der einen mit der dogmatischen Theologie gemeinsamen Gegenstand behandelt: *De fontibus revelationem continentibus*<sup>19</sup>. Ähnlich schreibt S. Weber, für den die Fundamentaltheologie aus Enzyklopädie, Apologetik, biblischer Einleitung und Patrologie besteht<sup>20</sup>. F. Straubinger behandelt die beiden Namen als praktisch synonym<sup>21</sup>. B. Goebel unterscheidet in seinem Literaturverzeichnis zwischen Werken mit

<sup>13</sup> Denzinger 3019; vgl. dazu bes. die Untersuchung R. Auberts, *Le problème de l’acte de foi*, = *Univ. Cath. Lov. Diss. Ser. 2*, 36 (1950<sup>2</sup>), S. 131–219 (1953<sup>3</sup>).

<sup>14</sup> Denzinger 3009.

<sup>15</sup> Aubert (A. 13), S. 172.

<sup>16</sup> Aubert (A. 9), ebd.; ders. (A. 13), ebd.

<sup>17</sup> Aubert (A. 9), S. 30.

<sup>18</sup> Indem ich hier das Wort *klassisch* und nicht *traditionell* verwende, wie auch Schmitz (A. 2), S. 201, will ich eine gewisse ästhetische Wertung zum Ausdruck bringen. Denn bei aller Kritik, die gegen diese Form der Fundamentaltheologie vorzubringen ist, beeindruckt immer wieder die Geschlossenheit ihrer Darstellung.

<sup>19</sup> M. Nicolau & I. Salaverri, *Theologia fundamentalis* (1962<sup>5</sup>).

<sup>20</sup> S. Weber, *Christliche Apologetik* (1907), S. 11.

<sup>21</sup> H. Straubinger, *Fundamentaltheologie* (1936), S. 15.

apologetischer Tendenz, Apologien und streng fundamentaltheologischen Werken, wovon der Beschreibung nach auch sein eigenes, wenn auch Apologetik genanntes Buch fallen würde<sup>22</sup>. Als letzter Zeuge sei hier noch Th. Specht angeführt: “. . . Namen, welche dieselbe Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten bezeichnen”: Fundamentaltheologie, “weil sie den christlichen Glauben in seinem allgemeinen Grunde nachweist und so für die Dogmatik, ja für die ganze Theologie den Grund legt”; Apologetik, “weil sie den offenbarungs- und christentumsfeindlichen Richtungen gegenüber die Wahrheit der Offenbarung und des Christentums verteidigt”<sup>23</sup>.

Diese Unterschiede sollen zugleich eine Warnung sein, bei der folgenden Darstellung der klassischen Fundamentaltheologie, die notwendigerweise vereinfachen muss, die Unterschiede zwischen den Autoren, aber auch den verschiedenen Schulen, nicht aus den Augen zu verlieren.

Die Darstellung der Fundamentaltheologie ist üblicherweise in zwei oder drei Teile eingeteilt. – 1) Die *demonstratio religiosa*. Dieser Teil kann der Religionsphilosophie übergeben werden<sup>24</sup>. Wird er in der Fundamentaltheologie behandelt, so hat er gegenüber Positivismus, Materialismus und Nihilismus den Menschen als ein zu Gott hinstrebendes Wesen zu erweisen, er soll aufzeigen, dass Gott existiert und dass der Mensch die Erfüllung seines Wesens in der Bindung an Gott findet<sup>25</sup>. – 2) Die *demonstratio christiana*. Sie erweist nun das Christentum gegenüber Deismus, Idealismus und Rationalismus<sup>26</sup> als geschichtliche Erfüllung dieses Strebens des Menschen. – 3) Die *demonstratio catholica*. Sie hat nun noch die Aufgabe, gegenüber allen andern Kirchen die römisch-katholische Kirche als geschichtliche Erfüllung des Christentums darzustellen<sup>27</sup>.

Ihr Materialobjekt entnimmt die Fundamentaltheologie also der Offenbarung. Damit ist auch ihre Zugehörigkeit zur Theologie gegeben<sup>28</sup>. Anders ist es mit dem Formalobjekt, d.h. dem Gesichtspunkt, unter dem sie alle ihre Stoffe betrachtet. Hier stützt sie sich auf die *ratio*. Sie würde sonst ja einem Zirkelschluss verfallen, nämlich mit Hilfe der Offenbarung beweisen, dass eben diese Offenbarung die wahre Offenbarung sei. Pointiert wird das von S. Weber ausgedrückt: “Die leitende Absicht . . . war, das formale Prinzip der Apologetik, die Vernunftkenntnis für die theoretische Glaubensgrundlage folgerichtig und ausnahmslos durchzuführen, während letztere selbst positiv festgestellt ist”<sup>29</sup>.”

<sup>22</sup> B. Goebel, *Katholische Apologetik* (1930), S. 24f.

<sup>23</sup> Specht (A. 6), S. 11; vgl. zum Problem der Abgrenzung Schmitz (A. 2), S. 200; Gössmann (A. 2), S. 26.

<sup>24</sup> So z.B. die sog. “romanische” Form. Der Einfachheit halber habe ich die Unterscheidung von romanischer und deutscher Form ausgeklammert, vgl. aber A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, 1 (1967), S. 71f.; Schmitz (A. 2), S. 200.

<sup>25</sup> Fries (A. 2), *Apologetik*, S. 494; Straubinger (A. 20), S. 28; Kolping (A. 24), S. 48f.; Specht (A. 6), S. 17. In vielen Fällen werden die verschiedenen -ismen als plakative Schlagwörter gebraucht.

<sup>26</sup> Fries (A. 2), *Apologetik*, S. 493; Straubinger (A. 21), S. 25; Weber (A. 20), S. 141ff.

<sup>27</sup> Fries, ebd.; Salaverri (A. 19), S. 499. Hier ist auf das grundlegende und für die Apologetik wegweisende Werk Melchior Cano's zu verweisen: *De locis theologicis libri XII* (1563). Im heutigen Aufbau der Fundamentaltheologie zeigt sich also die umgekehrte Reihenfolge ihrer zeitlichen Entstehung. Vgl. C. Geffré, *Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie*: Concilium, 5 (1969), 418–429, S. 419.

<sup>28</sup> Geffré, ebd., S. 420; Nicolau (A. 19), S. 42f.; zur Definition Material- und Formalobjekt Felder (A. 6), S. 2f. Er konstatiert zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie auch einen Unterschied im Materialobjekt, insofern erstere das *argumentum revelationis*, letztere das *factum revelationis* betrachte, S. 15.

<sup>29</sup> Weber (A. 20), S. VII; Specht (A. 6), S. 12; Straubinger (A. 21), S. 10.

Um das Vorgehen der Fundamentaltheologie kennenzulernen, folgen wir noch etwas weiter den Darlegungen Webers<sup>30</sup>. Er sieht sich nun vor die Schwierigkeit gestellt, etwas prinzipiell Übernatürliches, die Offenbarung Gottes, mit Hilfe der ratio zu bewältigen. „Da das Übernatürliche selbst seinem innern Kern und Wesen nach der Vernunftkenntnis nicht schlechthin unterliegt“, bleibt nur der Weg, diesen Beweis der Wahrheit indirekt zu erbringen, nämlich durch die „Bewahrheitung der Quelle der Lehre<sup>31</sup>“. M.a.W. kann die Fundamentaltheologie nicht mit innern Gründen die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nachweisen, sondern nur äussere Gründe dafür erbringen, dass die Offenbarung eine göttliche und so wahre Offenbarung ist. Kann gezeigt werden, dass Gott der Urheber der Offenbarung und der die Offenbarung tradierenden Kirche ist, so ist damit auch ihre Wahrheit gegeben<sup>32</sup>. Die Fundamentaltheologie hat dann als Ziel im Auge, ihren Beweisgang so mit allgemein anerkannten Tatsachen zu verknüpfen, dass eine Leugnung des erstern auch eine solche dieser nach sich ziehen würde<sup>33</sup>.

Vor zwei Kurzschlüssen wird nun aber in allen Fundamentaltheologien gewarnt: – 1) Es ist keineswegs so, dass die Fundamentaltheologie auf diesem Weg imstande ist, den Glauben zu erzwingen. Der Glaube ist ja nach ihrem Verständnis wesentlich ein Willensakt, eine *virtus supernaturalis*, eine Zustimmung zu einer „*propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*“ als wahr gegebenen Offenbarung<sup>34</sup>. Die Fundamentaltheologie kann nur die rationalen Hindernisse aus dem Wege räumen, denn „*credere equidem nemo potest, nisi prius certe cognoverit factam revelationis*“<sup>35</sup>. Diesen Dienst leistet die Fundamentaltheologie. Sie erweist die *credibilitas*, die Glaubwürdigkeit, der von der Kirche vorgelegten Offenbarung<sup>36</sup>. Ob er diese Offenbarung nun ergreift oder nicht, liegt in der Gnade Gottes, er kann sie aber nicht mehr mit dem Argument ablehnen, dass er nicht einzusehen vermöge, ob es die richtige Offenbarung sei oder gar, dass sie Dinge

<sup>30</sup> Weber (A. 20), S. 1ff.

<sup>31</sup> Ebd., S. 2; vgl. A. Gisler, *Der Modernismus* (1912), S. 225; Nicolau (A. 19), S. 151ff.

<sup>32</sup> Felder (A. 6), S. 16: „*Si enim argumentis invictis constat Deum esse auctorem revelationis, constat etiam hanc revelationem esse rationabiliter credibilem.*“

<sup>33</sup> Weber (A. 20), S. 7. Es sei hier noch auf einen weiteren Weg der Fundamentaltheologie verwiesen, den schon das Vaticanum I erwähnt, nämlich dass auch die Kirche selbst, „*ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem . . . est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile*“, Denzinger 3013. Goebel (A. 22), S. 24, beklagt, dass dieser „in sich glänzende(n) Beweis“ (V) fast nicht durchführbar sei, denn, wie er im Anschluss an Felder schreibt: „Für eine solche Betrachtungsweise hat nun einmal . . . die moderne Kritik kein Auge, zu sehen“. Es ist aber unbestreitbar, dass Geschichte und Gestalt der römisch-katholischen Kirche immer wieder – auch bei Nicht-Katholiken – Eindruck gemacht haben; vgl. H. Küng, *Die Kirche* (1967<sup>3</sup>), S. 38f. (Zitat einer Aussage von Macaulay).

<sup>34</sup> Denzinger 3008; Gisler (A. 31), S. 227; vgl. Schmitz (A. 2), S. 201: „dem scholastischen Interesse an der Erkenntnisfunktion des Glaubens verpflichtet“. Zum scholastischen Hintergrund des ganzen fundamentaltheologischen Problembereichs sei hingewiesen auf A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Probleme in der Scholastik des Mittelalters* (1962), und ders., *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik* (1964). Die hier gegebene Interpretation des Vaticanum I schliesst sich an die der fundamentaltheologischen Handbücher an. Dass durchaus auch andere Möglichkeiten in den Texten enthalten sind, zeigt H. Fries, *Die Offenbarung: Mysterium Salutis*, 1 (1965), 159–238, S. 162ff.; J. Trütsch & J. Pfammatter, *Der Glaube*: ebd. 791–903, S. 823ff.

<sup>35</sup> Felder (A. 6), S. 16, dort gesperrt.

<sup>36</sup> Kolping (A. 24) 1, S. 21ff.; Lang (A. 34), 1, S. 29ff.; Goebel (A. 22), S. 2; J. Trütsch, *Glaube und Erkenntnis: Fragen der Theologie heute* (1958<sup>2</sup>), 45–68, S. 47.

enthalte, die einer Prüfung durch die logische Vernunft nicht standhielten<sup>37</sup>. – 2) Es ist auf keinen Fall die Struktur und die Stringenz eines mathematischen Beweises beabsichtigt. Erreicht werden soll eine Gewissheit historisch-moralischer Art, wie sie z.B. der Satz besitzt: Caesar hat existiert. Die Offenbarungstatsache kann nicht als evident bewiesen werden, nur als gewiss<sup>38</sup>.

Wir können hier nicht, so amüsant das hie und da wäre, allen Beweisen und oft auch Windungen der Fundamentaltheologie nachspüren. Es soll hier nur noch kurz das Vorgehen des zweiten und des dritten Teiles charakterisiert werden.

Die *demonstratio christiana* kann<sup>39</sup> zuerst die historische Authentizität der Evangelien nachweisen. Natürlich kommen diese für den Beweisgang nicht als Offenbarungsquellen, sondern als rein historische Zeugnisse in Betracht<sup>40</sup>. Damit sind die Quellen für Jesu Selbstzeugnisse, für seine Wunder und Weissagungen bewiesen. Im folgenden wird nun daraus gezeigt, dass Jesus der wahre und einzige Offenbarer Gottes ist<sup>41</sup>.

Die *demonstratio catholica* wird nun zu erweisen suchen, dass Jesus eine Kirche gründen wollte und mit dem Apostelkreis auch gegründet hat, dass diese Kirche mit der katholischen Kirche identisch ist (hier wird die Lehre von den *notae Ecclesiae* wichtig) und dass er sie in der jetzigen Verfasstheit gründen wollte, d.h. als hierarchische Kirche mit einer obersten Lenkung<sup>42</sup>.

Damit ist die Glaubwürdigkeit der von der Kirche vorgelegten Offenbarung erwiesen, ist doch gezeigt worden, dass die äusseren Beweise für die Quelle dieser Offenbarung keine Zweifel mehr zulassen. Zugleich mit der Glaubwürdigkeit, gleichsam als zweites Moment neben der *credibilitas*, ist damit aber auch die *credentitas*, die Glaubenspflicht, gegeben, d.h. es ist undenkbar, dass ein mit Verstand begabter Gottgläubiger nicht auch (an) die katholische Kirche glaubt<sup>43</sup>. Tut er es dennoch nicht, so ist seine Nicht-Zugehörigkeit zur katholischen Kirche eine schuldhafte. M.a.W. es war zu der Zeit der klassischen Fundamentaltheologie undenkbar, die Möglichkeit eines schuldlosen Atheismus zu statuieren. A. Gisler zeigt das in lakonischer Kürze: “Die wissenschaftliche Apologetik führt ihn (sc. den gebildeten Katholiken, aber auch jeden Gebildeten überhaupt) vom Nichts zum unfehlbaren Papst<sup>44</sup>.”

Als einfacher Beobachter wird man sich nun sofort die Frage stellen: “Warum sind denn so wenige gebildete Protestanten, Anglikaner, Atheisten etc. Katholiken ge-

<sup>37</sup> Ein prinzipieller Dissens ist ja hier nach der Definition des Vaticanum I gar nicht möglich; Denzinger 3017.

<sup>38</sup> Kolping (A. 24), S. 30ff.; Nicolau (A. 19), S. 39: “certitudo obtinenda erit ordinis moralis” (dort gesperrt); Felder (A. 6), S. 16: “certum quidem, sed non evidens probatur”.

<sup>39</sup> So das Vorgehen bei Nicolau (A. 19), 2: De fontibus historicis ad probandum factum revelationis. Hier wird wieder der Unterschied zwischen deutscher und romanischer Form relevant (s. A. 24); man vergleiche nur die Darstellungen von Kolping (A. 24) und Lang (A. 34). In der romanischen Form wird gewöhnlich zuerst revelationis theoria abgehandelt, dann erst in einem zweiten Teil revelationis existentia. Hier zeigen sich noch Ansätze einer sog. Möglichkeits-Apologetik.

<sup>40</sup> Nicolau (A. 19), S. 180ff., bes. 208ff.

<sup>41</sup> So schliesst Nicolau (A. 19) an den oben genannten Beweis die Thesis 25 an: “Existentia historica Iesu Nazareni quae constat invicte ex evangelii et . . .”, S. 278.

<sup>42</sup> Salaverri (A. 19), Thesis 29: “Christus Ecclesiam suam instituit unicam et visibilem, et quidem ut veram a falsis discernibilem”, S. 891; Thesis 31: “Unitas, Catholicitas, Apostolicitas, Sanctitas sunt etiam notae, quae soli Romanae Ecclesiae conveniunt, eamque propterea ut veram Christi Ecclesiam a falsis discernunt”, S. 923.

<sup>43</sup> Zum Zusammenhang von *credibilitas* und *credentitas* Lang (A. 34), 1, S. 30ff.

<sup>44</sup> Gisler (A. 31), S. 236.

worden? ” Es waren ja darauf eigentlich nur zwei Antworten möglich. 1. Entweder haben alle eine nicht in logischen Gesetzen fortschreitende ratio oder 2. sie haben böswillig eine von der Vernunft geratene Tat ausgeschlagen<sup>45</sup>. Bevor wir dieser Frage im nächsten Teil etwas nachgehen, seien noch kurz einige Probleme der klassischen Fundamentaltheologie wenigstens angetippt.

Strittig ist einmal die Rolle des Glaubens in der Fundamentaltheologie. Es darf ja nicht vergessen werden, dass alle diese Werke von treuen Katholiken geschrieben wurden, die fest auf dem Boden der Wahrheit standen, die sie sich nun aufmachten, rationaliter zu beweisen. Durch die Verurteilung A. Günthers waren die Theologen gewarnt, die Philosophie und Historie in ihren Werken nicht allmächtig werden zu lassen<sup>46</sup>. Aber auch so bleibt das Dilemma: Teilt man dem Glauben schon im Beweisverfahren eine positive Rolle zu, leidet darunter vor Nichtglaubenden die Überzeugungskraft der Beweisführung, abstrahiert man vom Glauben, so wird die Philosophie leicht zur Richterin über den Glauben, d.h. die Übernatürlichkeit des Glaubens gerät in Gefahr.

E. Gössmann hat darauf aufmerksam gemacht, dass, was dem Gläubigen als rationale Schlussfolgerung einleuchtet, nicht so ohne weiteres von andern Menschen nachvollzogen werden kann<sup>47</sup>. Diese Gefahr ist besonders in älteren Werken gegeben, während neuere Fundamentaltheologien sich sehr bemühen, auf die Probleme der Leser einzugehen und dort den Ausgangspunkt zu wählen. Damit sind wir auf das Problem der sog. Immanenz-Apologik gestossen. Ich kann hier nicht auf diese Versuche, die zum grossen Teil im französischen Sprachraum liegen<sup>48</sup>, eingehen. Die Berechtigung ihres Anliegens, mehr den konkreten Menschen zum Ausgangspunkt der fundamentaltheologischen Beweisführung zu machen, ist auch von der klassischen Fundamentaltheologie z.T. anerkannt worden.

Ein weiteres Problem, das noch weiterhin als ungelöst gelten darf<sup>49</sup>, ist das der Stellung der Bibel und der exegetischen Wissenschaften im Rahmen der Fundamentaltheologie. Es wird immer wieder betont, dass die Fundamentaltheologie gewisse Aufgaben der protestantischen Hermeneutik zu erfüllen habe<sup>50</sup>. Man würde aber gerade dann eine verstärkte Reflexion auf Stellung und Aussagegehalt der loci probantes erwarten.

<sup>45</sup> Die Haltung gegenüber den reformierten Kirchen, die sich daraus ergab, brauche ich hier nicht im einzelnen zu skizzieren. Vgl. auch K. Rahner, *Atheismus und implizites Christentum*, = Schriften, 8 (1967), S. 191.

<sup>46</sup> Denzinger 2828f.

<sup>47</sup> E. Gössmann (A. 2), S. 26f.

<sup>48</sup> E. Seiterich, *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologik* (1938); Gaboardi (A. 13), S. 75–85; Schmitz (A. 2), S. 203–220; Geffrè (A. 27), S. 421; tendenziös Gislser (A. 31), S. 246ff.; Kolping (A. 24), 1, S. 60ff.

<sup>49</sup> Ein erster Versuch liegt vor bei U. Horst, *Exegese und Fundamentaltheologie. Kritische Anmerkungen zu einigen "Quaestiones (sic!) Theologiae Fundamentalis"*: Münch. Theol. Zs. 16 (1965), S. 179–199; s. auch G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube. Biblische Grundlegung der katholischen Apologik: Die Einheit der Theologie* (1952), S. 266–285.

<sup>50</sup> Gössmann (A. 2), S. 33: "Deshalb spiegelt auch die in der protestantischen Theologie heute so lebendige hermeneutische Frage im Grunde nichts anderes als die fundamentaltheologische Fragestellung schlechthin." Vgl. H. Geisser, *Hermeneutische Probleme in der neueren römisch-katholischen Theologie: Erneuerung der einen Kirche*. Festschrift H. Bornkamm, = *Kirche und Konfession*, 11 (1966), S. 200–229.



## 2.

Oben ist der Versuch der Immanenzapologetik erwähnt worden. Eng damit zusammen hängt die sogenannte *Modernistenkrise*<sup>51</sup>. Auch dabei handelt es sich um eine Bewegung, die nicht im deutschen Sprachraum entstanden ist und diesen auch nur sekundär beeinflusst hat. Der Modernismus war ein Versuch, die vom Lehramt im Syllabus verurteilte Absicht, katholische Kirche und zeitgenössische Philosophie und Weltanschauung zu vereinen<sup>52</sup>, unter veränderten Bedingungen ins Werk zu setzen. Gegenüber der Betonung der ratio, gegen eine allzu selbstsichere und letztlich dem Leben entfremdete Apologetik setzten die Modernisten ihren "Anti-Intellektualismus, antischolastische(n) philosophische(n) Agnostizismus und ein(en) gewisse(n) Immanentismus"<sup>53</sup>.

Das Lehramt reagierte heftig seit Pius X. (1903–14) und verurteilte die modernistischen Lehren durch das Dekret *Lamentabili* und die Enzyklika *Pascendi*, beide 1907, durch Exkommunikationen und besonders durch den seit 1910 von allen katholischen Theologen zu leistenden Antimodernisteneid<sup>54</sup>. Es war nicht zu umgehen, dass die vom Modernismus angegriffene Richtung der Fundamentaltheologie durch die scharfe Reaktion des Lehramts gegen diesen sich bestätigt fühlte und ihr Vorgehen eher noch dezidierter durchführte. Trotz aller Massnahmen und trotz des nun ausbrechenden Krieges aber lebten gewisse Ideen des Modernismus fort, auch wenn der Name selbst fast zum Schimpfwort gemacht wurde<sup>55</sup>.

Als bedeutendste und eigenwilligste Gestalt innerhalb der Fundamentaltheologie dieser Zeit in Deutschland ist Herman Schell (1850–1906) zu erwähnen<sup>56</sup>. Auch seine, der "französischen Immanenz-Apologik"<sup>57</sup> nahestehende Apologetik wurde vom Lehramt indiziert. Aber auch da ist zu konstatieren, dass seine Gedanken, wenn auch oft anonym, weiterwirkten<sup>58</sup>.

Alle diese Versuche waren besonders vom Problem umgetrieben, dass der moderne gebildete Mensch, den die Fundamentaltheologie ja gerade ansprechen wollte, sich mit andern Fragen beschäftigte. Der konkrete Mensch war im eigentlichen Aufbau der Fundamentaltheologie in Vergessenheit geraten<sup>59</sup>. Von daher ist die Tendenz zu erklären,

<sup>51</sup> Der neueste Beitrag ist wohl E. Weinzierl, *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung* (1973). Um die damalige Stimmung kennenzulernen, ist das Buch von Gisler (A. 31) sehr aufschlussreich. Es bietet dazu eine Unmenge von Material, während die Verarbeitung nicht immer frei von Tendenz bleibt.

<sup>52</sup> S.o. A. 11.

<sup>53</sup> G. Maron, *Reformkatholizismus: Rel. Gesch. Geg.*, 5 (1961<sup>3</sup>), 896–903, Sp. 899.

<sup>54</sup> Denzinger 3401ff.; 3475ff.; 3537ff.; dazu H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren* (1926), bes. S. 191ff.; v. Loewenich (A. 7), S. 64ff.; M. Schoof, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie* (1969), S. 72ff.

<sup>55</sup> Das sagt schon der Titel bei Schoof (A. 54): Verurteilung als Ende und Anfang. K. Rahner & H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch* (1967<sup>6</sup>), s.v.: "ein liebloses, gehässiges Schimpfwort der innerkirchlichen, von der Schwierigkeit des Glaubens in der heutigen Welt nicht angefochtenen Arroganz".

<sup>56</sup> Es sei hingewiesen auf: J. Hasenfuss, *H. Schell als existentieller Denker und Theologe* (1956); ders., *Schell. Gestalt und Werk nach ungedruckten Quellen: Theol. u. Glaube* 61 (1971), S. 93–98; E. Biser, *H. Schell als Initiator einer Neubegründung der Fundamentaltheologie: ebd.*, S. 106–109; F. Heyer, *Die Rehabilitierung H. Schells durch die Würzburger Theologische Fakultät: Erneuerung* (A. 50), S. 75–86; Kolping (A. 24), S. 63f.

<sup>57</sup> G. Maron, *Herman Schell: Rel. Gesch. Geg.*, 5 (1961), Sp. 1395f.

<sup>58</sup> Kolping (A. 24), 1, S. 64.

<sup>59</sup> K. Rahner, *Schriften*, 1 (1962<sup>6</sup>), S. 343 u. ö.; Geffrè (A. 27), S. 421; Schmitz (A. 2), S. 203.

die Fundamentaltheologie nicht mehr die Begründung des Glaubens, sondern die der Theologie leisten zu lassen. Da das Vatikanum I aber ausdrücklich von *fundamenta fidei* spricht, ist dieser Vorschlag auf heftige Kritik gestossen<sup>60</sup>.

Um den modernen Menschen mit seinen Fragen und Problemen anzusprechen, wird in heutiger Fundamentaltheologie sehr grosses Gewicht auf die Sinnproblematik gelegt<sup>61</sup>. Der Mensch wird gesehen als das nach dem Sinn seiner selbst und der ihn umgebenden Welt fragende Wesen und die Offenbarung als auf diese Fragen antwortend. Fundamentaltheologie sucht auf diesem Weg den Menschen "in seiner Situation und Existenz auf" und will ihn auf die "in ihm liegende Verfasstheit, Ansprechbarkeit, Abholbarkeit, Empfänglichkeit, Offenheit, Bereitschaft und Angewiesenheit für das ihn Transzendierende" aufmerksam machen<sup>62</sup>. Nicht selten gewinnt sie so den Charakter einer Mystagogie<sup>63</sup>. Die Fundamentaltheologie stellt sich so neben den fragenden und suchenden Menschen und versucht ihn in seinem Fragen und Suchen ernst zu nehmen. Daraus resultiert auch ein völlig anderes Verhältnis zu Nicht-Katholiken wie Nicht-Christen, das in den Texten des Vatikanum II deutlichen Niederschlag gefunden hat<sup>64</sup>.

Auch von den biblischen Wissenschaften her ist Einspruch gegen das herkömmliche Vorgehen der Fundamentaltheologie erhoben worden. Besonders ihre Behandlung der Wunder und Weissagungen<sup>65</sup> ist auf Kritik gestossen. G. Söhngen hat darauf hingewiesen, dass im N.T. die Wunder nicht als Beweismittel für die Messianität auftreten, ja dass Jesus es geradezu ablehnt, seine Wundertaten auf Verlangen als Beweis für seine Sendung zu vollbringen. Daneben konstatiert Söhngen nun aber doch den andern Sachverhalt, "dass es zum Glauben kommt, weil Zeichen und Wunder geschehen"<sup>66</sup>. Die Wundertaten Jesu haben immer einen Doppelcharakter, sie sind für den Glaubenden ein Zeichen von Jesu Vollmacht, sie können aber genauso zum Ärgernis werden. Das hat die Fundamentaltheologie kaum beachtet. Die Kritik, die Söhngen deshalb anbringt, scheint m.E. völlig berechtigt zu sein: "Befremdlich ist es zu sehen, dass sich die katholische Apologetik breit mit der aufklärerischen und naturwissenschaftlichen Wunderkritik befasst, aber kaum mit jener ernstesten Schwierigkeit, die uns im eigenen Sehfeld der Hl. Schrift begegnet<sup>67</sup>."

Die klassische Fundamentaltheologie ist durch diese Kritik und durch die vielen Vorschläge zu ihrer Umgestaltung<sup>68</sup> keineswegs, wie man vielleicht vermuten würde, zum Verschwinden gebracht worden. Die besonders stürmische Entwicklung im deutschen, aber auch im französischen Sprachraum hat die Fundamentaltheologie in Italien und Spanien nicht so sehr beeinflusst wie in Deutschland. So kann Gaboardi 1959 schreiben:

<sup>60</sup> Lang (A. 34), 1, S. 44f.; Kolping (A. 24), 1, S. 76ff.; Nicolau (A. 19), S. 40.

<sup>61</sup> O. H. Pesch, *Rechenschaft über den Glauben* (1972), S. 21: "Ist nicht die Frage, die am Anfang der Wege zum Glauben steht, nicht so sehr eine Frage nach *H e r k u n f t* als vielmehr eine Frage nach *S i n n*?"

<sup>62</sup> Fries (A. 2), *Fundamentaltheologie*, S. 147.

<sup>63</sup> Dazu besonders Rahner (A. 45), S. 187–212.

<sup>64</sup> Vgl. das Dekret über den Ökumenismus vom 21.11.1964.

<sup>65</sup> S.o. S. 6; Lang (A. 34), 1, S. 108ff.; Kolping (A. 24), 1, S. 297ff.; 2, S. 438ff.; Goebel (A. 22), S. 57ff., 171ff.; Straubinger, (A. 21), S. 54ff., und die übrigen angeführten Fundamentaltheologien; H. Kruse, *Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre: Konfessionskundliche Schriften des J.-A. Möhler Instituts*, 5 (1964), S. 22.

<sup>66</sup> G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube. Biblische Grundlegung der katholischen Apologetik: Die Einheit in der Theologie* (1952), 265–285, S. 275, dort gesperrt.

<sup>67</sup> Söhngen, ebd.

<sup>68</sup> In neuerer Zeit haben besonders K. Rahner und G. Söhngen gewichtige Vorschläge zur Neugestaltung dieser Disziplin erarbeitet. Ein Überblick findet sich bei Kolping (A. 24), S. 75ff.

Die klassische Fundamentaltheologie "rimane pur sempre l'ottimo dei metodi, del tutto rispondente alle esigenze anche dei nostri tempi"<sup>69</sup>. Aber auch die Tatsache, dass in Deutschland zwei grosse Fundamentaltheologien erschienen und immer wieder neu aufgelegt werden, zeigt, dass die klassische Fundamentaltheologie zwar die Kritik ernst zu nehmen hat, aber keineswegs sich als total revisionsbedürftig ansieht<sup>70</sup>.

## 3.

Ich werde im folgenden versuchen, anhand zweier Probleme einen verkürzten Einblick in die Arbeitsweise der *neuen Fundamentaltheologie* zu geben.

a) Unser Interesse geht zunächst darauf, wie sich bei K. Rahner die spezifisch fundamentaltheologische Fragestellung verändert hat<sup>71</sup>.

Der klassischen Fundamentaltheologie war vorgeworfen worden, in ihrem Aufbau die Probleme des heutigen Menschen nicht berücksichtigt zu haben. So fehle fast völlig eine fundamentaltheologische Aufnahme der Sinnfrage<sup>72</sup>. Sicher trifft dieser Vorwurf, aber er gerät in Gefahr, die Aufgabe der Apologetik mit der der Apologie zu verwechseln. Die klassische Fundamentaltheologie kann diesen Vorwurf teilweise entkräften, indem sie darauf hinweist, dass in *concretibus*, d.h. in der Seelsorge, in Predigten, Kursen und Büchern, durchaus dieser Weg beschritten werden könne. Sie habe ja nur die Unterlagen, die Methodik zu liefern, und sicher würde sich auch aus ihrer Darstellung die Möglichkeit ergeben, die Sinnproblematik zu integrieren<sup>73</sup>. K. Rahner hat den gleichen Vorwurf gegen die Fundamentaltheologie erhoben, hat ihn aber weitergeführt, indem er besonders auf

<sup>69</sup> Gaboardi (A. 2), S. 91.

<sup>70</sup> Die Fundamentaltheologie von A. Lang und besonders die von A. Kolping bewegen sich, bei allen Neuerungen und bei der, besonders bei Kolping, in beeindruckendem Mass berücksichtigten und verarbeiteten Fülle neuerer Literatur, doch weitgehend, was den Aufbau und die Methode angeht, in traditionellen Bahnen. Das soll nicht schon eine Kritik an diesen Werken bedeuten, nur in etwa den Gang dieser Werke und ihren Platz in der Entwicklung dieser Disziplin andeuten.

<sup>71</sup> Literatur zu diesem Teil 1. Einführungen: H. Vorgrimler, K. Rahner. *Leben, Denken, Werke* (1963); K. Lehmann, K. Rahner: *Bilanz der Theologie* (A. 2), S. 143–181; K. H. Neufeld & R. Bleistein, *Rahner-Register* (1974). Sekundärliteratur findet sich in folgenden Werken: K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie K. Rahners* (1974); B. van der Heijden, K. Rahner. *Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*: *Horizonte*, Nr. 6 (1973), allerdings ist Rahner selbst fast leichter zu lesen als diese Darstellung; P. Eicher, *Die anthropologische Wende. K. Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz* (1970). Die Texte zu unserm Thema finden sich auch leicht mit Hilfe des *Rahner-Registers* (s.o.). Als letzte Äusserung zum Thema habe ich berücksichtigt: K. Rahner, *Anonymer und expliziter Glaube: Stimmen der Zeit* 99 (1974), S. 147–152. Aus der Sekundärliteratur ist besonders wichtig K. Riesenhuber, *Der anonyme Christ nach K. Rahner*: *Zs. kath. Theol.* 80 (1964), S. 286–303. Auf die Diskussion um Rahner und auf die Kritik an seinen Positionen kann hier nicht eingegangen werden.

<sup>72</sup> Der Vorwurf liesse sich auch so formulieren, dass nicht auf die Existenz des vorgläubigen oder in seinem Glauben angefochtenen Menschen eingegangen wird. Gerade hier aber setzt Rahner seine Akzente. Fischer (A. 71), S. 273, schreibt, dass K. Rahners Problem das einer existentiell wirksamen Fundamentaltheologie sei, S. 274: "Methodisch gesehen ist es darum heute Aufgabe der Fundamentaltheologie, die christliche Botschaft ganz allgemein auf *E x i s t e n z* hin auszulegen."

<sup>73</sup> Weber (A. 20), S. 8; Straubinger (A. 21), S. 13; Nicolau (A. 19), S. 40; Kolping (A. 24), 1, S. 25.

die Grundlage dieses Verständnisses einging: das Natur-Gnade-Verhältnis<sup>74</sup>. In der klassischen Fundamentaltheologie ist es ein "Zwei-Stockwerk" Schema, wobei das obere Stockwerk dem Unteren als bewusstseinsjenseitig aufgefasst wird. Der Mensch, der durch den Sündenfall der übernatürlichen Gnade verlustig gegangen ist, ist (äusserlich) nicht zu unterscheiden vom Menschen, der mit einem rein natürlichen Endziel hätte geschaffen werden können<sup>75</sup>. Natürlich ist mit dem ersteren ein Geschehen vor sich gegangen (Verlust der heiligmachenden Gnade), aber das hat seinen natürlichen Status (das untere Stockwerk) nicht weiter beeinträchtigt. Dieser Gedankengang hatte immer schon die Kritik der reformierten Theologie herausgefordert, die durch den Verlust der Gnade auch die Natur als zerstört oder mindestens schwer beeinträchtigt ansah. Auch Rahner setzt hier mit seiner Kritik an. Der Mensch in seiner konkreten Verfasstheit verdankt sich immer schon der Gnade, aber nicht so, dass diese ihn überformt, ohne dass er das, bewusst oder nicht, irgendwie konkretisiert. Der konkrete Mensch steht immer schon im Raume der Gnade, und das bleibt für ihn nicht eine rein theoretische Aussage dogmatischer Theologie, sondern bildet den Horizont seines Daseins, denn der Mensch erkennt Umwelt und Mitwelt im Vorgriff auf Gott, oder wie Rahner auch sagen kann, auf das absolute Geheimnis. Dieser Vorgriff ermöglicht dem Menschen, der Umwelt (den Dingen) und der Mitwelt (den Personen) zu begegnen<sup>76</sup>. Insofern er nun diesen Horizont bejaht (z.B. in einer Handlung der Mitmenschlichkeit, die vom Menschen bewusst als ihn absolut in Pflicht nehmend qualifiziert wird), bejaht er Gottes Gnade, auch wenn er sich dieses Horizontes seiner Entscheidung, eben der Gnade Gottes, nicht bewusst ist. Er bejaht "seine ganze vorgegebene Natur mit all ihren Strukturen . . ." <sup>77</sup>. Das ergibt aber nicht nur "anonyme Theisten". Eine solche Anthropologie ist ohne Christologie gar nicht möglich, ist doch "der Mensch in ursprünglicher Definition: das mögliche Anderssein der Selbstentäußerung Gottes und der mögliche Bruder Christi"<sup>78</sup>. Werden diese Gedanken konsequent zu Ende geführt, ergibt sich als Ergebnis: "Wenn der personale Vollzug das ihm naturhafte Vorgegebene und zur Realisierung Drängende annimmt und einholt, so bestimmt sich eine solche Person, wenn sie die Wortoffenbarung nicht (oder nicht hinreichend) kennt und daher keinen hinreichenden Zugang zu den Sakramenten und der offiziellen Kirche hat, zum anonymen Christsein<sup>79</sup>." Damit ist nicht nur eine Verbindung zwischen den beiden Stockwerken hergestellt, das Stockwerk-Schema als solches ist damit durchbrochen und in seiner reinlichen Scheidung ad absurdum geführt worden.

Ich kann hier nicht auf die dogmatischen Schwierigkeiten, die dieses Theologumenon mit sich bringt, noch auf die Kritik daran eingehen, sondern nur noch die Auswirkungen auf den Gang der Fundamentaltheologie kurz aufzeigen.

1. Die Fundamentaltheologie steht so nicht mehr einem Gesprächspartner gegenüber, der, was seine Erfahrung von Transzendenz und Christentum angeht, einer *tabula rasa* gleichzusetzen wäre. Viel eher als der Versuch, ihm den Glauben – überspitzt gesagt –

<sup>74</sup> Zu diesem Thema: B. Stoeckle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines scholastischen Axioms: Studia Anselmiana*, 49 (1962); U. Kühn; *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart* (1962<sup>2</sup>), S. 113ff. Die Aufsätze K. Rahners zu diesem Thema finden sich mit Hilfe des Rahner-Registers (A. 71).

<sup>75</sup> So z.B. L. Ott; *Grundriss der katholischen Dogmatik* (1970<sup>8</sup>), S. 137: Der Mensch in *statu naturae lapsae* verhält sich zum Menschen in *statu naturae purae* wie *nudatus ad nudum*.

<sup>76</sup> Cf. dazu Rahner (A. 45), S. 50 u.ö.

<sup>77</sup> K. Riesenhuber (A. 71), S. 297.

<sup>78</sup> Rahner & Vorgrimler (A. 55), S. 25.

<sup>79</sup> Riesenhuber (A. 71), S. 302.

anzudemonstrieren, dürfte es geboten sein, ihm zu helfen, den Horizont seines eigenen Handelns und Denkens freizulegen, also gewissermassen eine Form von "Archäologie" zu betreiben.

2. Der Dialog mit der nichtchristlichen Welt, der ja immer auch zu allen Aufgaben der Fundamentaltheologie gehörte, kann nicht mehr von der Voraussetzung ausgehen, dass sich hier zwei klare und wohldefinierte Parteien gegenüberstehen, einmal die Christen in der konkreten Form der Kirche, und zum andern die Ungläubigen, die völlig ausserhalb dieses Raumes stehen.

Es besteht in gewisser Weise ein Überschuss an Christlichkeit über die Kirche hinaus. Damit soll nicht der fortschreitende Säkularisierungsprozess überholt und ins Christliche umgedeutet werden. Dass aber die weitgehende Unchristlichkeit der Welt in ein anderes Licht gerät, ist klar<sup>80</sup>.

3. K. Rahner lässt der Fundamentaltheologie weitgehend ihre Aufgabe, aber er konstituiert neben ihr eine neue Wissenschaft, die formale und fundamentale Theologie<sup>81</sup>. Die Aufteilung der Fundamentaltheologie ergibt sich konsequent aus seinem Ansatz. Es kann nicht mehr nur um Credibilitätsbeweise gehen, einem von der Gnade vermeintlich völlig unberührten Menschen gegenüber. Denn mit der Sicht des Menschen als dem auf Gott verwiesenen, von ihm als dem Horizont gehaltenen Wesen hat sich massiv auch das Problem der Geschichte angemeldet. Der Mensch in der klassischen Fundamentaltheologie erschien weitgehend als völlig geschichtsloses Wesen, m.a.W. er wurde in seiner geschichtlichen Verfasstheit nur soweit ernst genommen, als ihm die neuern und neusten philosophischen "Irrwege" zugeschrieben wurden. Die formale und fundamentale Theologie macht nun ernst damit, dass eine der Grundbestimmungen des Menschen seine Geschichtlichkeit ist, "durch die er in die Zeit gestellt ist und ihm eine jeweilige Welt verfügt ist, die er in Freiheit übernehmen muss"<sup>82</sup>.

b) Die klassische Fundamentaltheologie hatte sich in besonderer Weise mit der Bedingung der Möglichkeit des Glaubens beschäftigt. Sie hatte sich dazu auf Ergebnisse der besonders in der katholischen Theologie sehr weit getriebenen *analysis fidei*, also der Zerlegung des Glaubensaktes in seine Bestandteile, gestützt<sup>83</sup>. Der Glaubensakt ist letztlich ein Willensakt, der Wille vollzieht unter der Gnadeneinwirkung Gottes die Zustimmung zu den von der Vernunft als richtig oder mindestens als verbürgt angesehenen Wahrheiten<sup>84</sup>. Damit treten die Inhalte des Glaubens, die von der Kirche vorgelegten Glaubenssätze, gewissermassen in die *existentielle Sphäre* des Menschen über. Er ist nun, immer durch die Wirkung der Gnade, befähigt, heilsrelevante Akte zu vollbringen, sein Glaube wird dadurch zur *fides caritate formata*<sup>85</sup>.

Gegenüber der landläufigen reformierten Meinung von katholischer Theologie ist es vielleicht gut, hier auf die Anstrengungen hinzuweisen, die die katholische Theologie unternimmt, um die *gratuitas gratiae* zu sichern. Es sei hier nur auf die vom Lehramt ausdrücklich festgehaltene Denkvorstellung der *natura pura* hingewiesen, eine eindruckliche systematische Denkleistung, die, wie Rahner betont hat, keine sinnlose Spielerei

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Vgl. Söhngen (A. 2), Fundamentaltheologie, dazu Kolping (A. 24), 1, S. 75ff.

<sup>82</sup> Rahner & Vorgrimler (A. 55), S. 126.

<sup>83</sup> Dazu Aubert (A. 13), ebd.

<sup>84</sup> Z.B. Goebel (A. 22), S. 2; Denzinger 3008. Schriften, 4 (1962<sup>3</sup>), S.

<sup>85</sup> Vgl. A. A. van Ruler, Glaube, IV. Dogmengeschichtlich: Rel. Gesch. Geg., 2 (1958), 1597–1601, Sp. 1599.

darstellt, sondern zur Sicherung der *gratuitas gratiae* notwendig ist<sup>86</sup>. Bei dieser Aufnahme der *analysis fidei* stützte sich die klassische Fundamentaltheologie vor allem auch auf patristische Texte, z.B. Basilius, *Epistulae*, der sich die Frage stellt: “*Priorne cognitio an fides? . . . At in fide quae circa Deum versatur, praedit illa cogitatio, Deum esse; hanc autem ex creaturis colligimus*” (Bas. Ep. 235,1). Als Bedingung der Möglichkeit des Glaubens wird die *intelligentia*, wenigstens in die Autorität der den Glaubensinhalt vorlegenden Instanz festgehalten. Kurz und auch etwas überspitzt formuliert: Glaube erfordert die Anerkennung der Kirche als von Gott eingesetzte Autorität. Insofern ist es ja auch sehr konsequent, dass die Fundamentaltheologie in der *demonstratio catholica* gipfelt.

Gegen diese intellektualistische Anrede des Menschen wurde nun eben eingewandt, dass sie am wirklichen Menschen vorbeiziele und dass deshalb andere Wege der Fundamentaltheologie nötig seien, z.B. die Reflexion auf die Sinnfrage<sup>87</sup>. Als Bedingung der Möglichkeit des Glaubens ist dann die Herausarbeitung dieser Sinnfrage aus den vielfältigen Fragen und Problemen des Menschen anzusehen. Aufgabe der Fundamentaltheologie ist die Reflexion über folgenden Weg: Den Menschen in die in ihm selbst liegende Sinnproblematik einzuführen, und den Glauben der Kirche als Antwort auf eben diese Problematik zu konstituieren<sup>88</sup>. Es ergibt sich, dass diese Ausarbeitung der Sinnfrage und des Glaubens als Antwort darauf sich in personalen Kategorien wie Verlässlichkeit, Freude, in Existenzialen des Menschen wie “Heimathaben” (Ortsgebundenheit), Individualität oder Lebenserfahrung ausdrückt<sup>89</sup>.

So weist O. H. Pesch darauf hin, dass man die Sinnfrage als Startfrage des Glaubens am ehesten in “den Grenzerfahrungen des menschlichen Daseins” aufbrechen sieht<sup>90</sup>. Als Beispiele solcher Grenzerfahrungen nennt er: Das Leid, das unerreichbare Glück, die Vergänglichkeit, den Tod, das scheiternde Ethos und die Langeweile<sup>91</sup>. Die Entfaltung dieser Stichworte zeigt, dass es sich da um personale Kategorien handelt.

Gegen dieses Vorgehen ist nun heftiger Einspruch laut geworden. Es wird dieser Theologie, auch wenn anerkannt wird, dass sie einen Fortschritt bedeute, vorgeworfen, die in ihr “vorherrschenden Kategorien zur Auslegung der Botschaft (seien) vorzüglich Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-politischen”<sup>92</sup>. Oder, nur wenig später: “Den heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie scheint eines gemeinsam zu sein: der Trend zum Privaten”<sup>93</sup>. Man kann durchaus einmal zugeben, dass dieser Vorwurf die mit der Sinnproblematik einsetzende

<sup>86</sup> Natur und Gnade: 209–236. Vgl. H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie (1962<sup>2</sup>), bes. S. 309ff. Rahner hat darauf geantwortet, *Schriften*, 1 (1962<sup>6</sup>), S. 338 (A. 1); Kühn, (A. 74), S. 118f.

<sup>87</sup> S.o. S. 359.

<sup>88</sup> Cf. Pesch (A. 61), S. 215: “Man denke sich einmal, die Botschaft von der christlichen Freiheit würde heute erstmalig der Welt verkündet, sie hätte noch die Taufrische des ersten Aufbruchs, . . . unverstellt und unverkrustet . . . Es ist wohl keine unrealistische Vermutung: Die Menschen, besonders die denkenden und fragenden, würden scharenweise nach dieser Botschaft greifen, würden ihr *geheimstes Sehnen* darin wiedererkennen” (Kursiv von mir).

<sup>89</sup> Rahner, *Schriften*, 2 (1962<sup>6</sup>), S. 313.

<sup>90</sup> Pesch (A. 61), S. 25.

<sup>91</sup> Ebd., S. 25ff. Von einem solchen Ansatz her muss sich Pesch nun aber mit der Kritik D. Bonhoeffers auseinandersetzen, dass Gott immer an den Grenzerfahrungen als *deus ex machina* auftauche, während er doch mitten in unserem Leben als jenseitiger anwesend sei; Pesch, S. 34ff.

<sup>92</sup> J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (1968), S. 100.

<sup>93</sup> Ebd., S. 101.

Fundamentaltheologie trifft, denn es ist damit über die Berechtigung weder des einen noch des andern Vorgehens etwas ausgesagt. Es könnte ja so sein, dass die in der Fundamentaltheologie anstehende Problematik nicht anders als in personalen Kategorien sachgerecht bewältigt werden kann.

Wir lassen diese Frage hier als Anfrage stehen und wenden uns nun dieser neuen Form fundamentaltheologischer Reflexion zu. Sie postuliert in Anlehnung an die damals notwendige Entmythologisierung, eine *Entprivatisierung* sei “die primäre theologische Aufgabe der politischen Theologie”<sup>94</sup>. Diese hat die in dem Programm der Entmythologisierung latent vorhandene Gefahr aufzuheben, nämlich die Nivellierung der eschatologischen Botschaft in eine “Paraphrase der metaphysischen Fraglichkeit des Menschen und seiner privaten Entscheidungssituation”<sup>95</sup>.

Der hier an das Programm der Entmythologisierung und damit auch an dessen Urheber R. Bultmann gerichtete Vorwurf deckt sich weitgehend mit den Ausführungen von D. Sölle. Sie fragt: “Warum hat sich die Entmythologisierung, wenn sie doch ein Teil der aufklärerischen Bewegung ist, ausschliesslich an der Mythologie festgebissen?”<sup>96</sup> Damit fordert sie, genau wie Metz, den der Entmythologisierung zugrundeliegenden aufklärerischen Impetus aufzunehmen und zur Entprivatisierung zu schreiten<sup>97</sup>. Es zeigt sich hier exemplarisch – und deshalb ist dieses Beispiel zitiert worden –, dass in neuerer Zeit, gerade auf fundamentaltheologischem Gebiet, nicht mehr einfach von katholischer Theologie und, ihr gegenüber gestellt, von reformierter Auffassung gesprochen werden kann. Beide, katholische wie reformierte Autoren, sehen als ihr Ziel, das “Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen . . .”<sup>98</sup>. Das fundamentaltheologische Problem, das sich in der klassischen Fundamentaltheologie als solches von “Glauben und Wissen” gezeigt hat, dann zunehmend in der Form “Geschichtlichkeit des Menschen und Überzeitlichkeit des Dogmas, bzw. des Glaubensinhaltes” erschien, wird nun sichtbar in der Form “von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis”<sup>99</sup>.

Ein kurzes Beispiel mag die veränderte Situation und die hier anstehende Problematik verdeutlichen:

Karl Rahner hatte im Rahmen der theologischen Studienreform die Einführung eines sog. Theologischen Grundkurses gefordert<sup>100</sup>. Dieser Grundkurs hat als Aufgabe – in Konkretisierung der oben angedeuteten Gedankengänge Rahners – “so etwas wie eine Einführung in ein wirkliches Verständnis des Priesterberufes und des Christentums” zu geben<sup>101</sup>. Oder, anders formuliert, “es muss ja reflektiert und die faktische, christliche

<sup>94</sup> Ebd., S. 101, bei Metz gesperrt.

<sup>95</sup> Ebd., S. 102.

<sup>96</sup> D. Sölle, Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann (1971), S. 65.

<sup>97</sup> Ebd., bes. S. 46ff. und 85ff.; Metz, (A. 92), S. 100f.

<sup>98</sup> Metz (A. 92), S. 103.

<sup>99</sup> Metz (A. 92), S. 104, zustimmend zitiert von Sölle (A. 96), S. 94. D. Sölle schreibt dort, S. 95, dass die wesentlichen Beiträge, auch kritischer Art, der katholischen Theologie zu verdanken seien, während sie auf das niedrige Niveau der reformierten Diskussion hinweist.

<sup>100</sup> K. Rahner, Zur Reform des Theologiestudiums: Quaestiones disputatae, 41 (1969). Man vergleiche dazu die S. 13, A. 1, genannte Literatur, besonders die mit N. Lohfink geführte Diskussion in der Zeitschrift Stimme der Zeit, sowie den auch dort angegebenen Aufsatz von H. Geisser: Theol. Pract., 4 (1969).

<sup>101</sup> Rahner (A. 100), S. 63.

Existenz, der christliche Glaube vor dem Wahrheitsgewissen des Menschen gerechtfertigt werden“<sup>102</sup>. Dieser Grundkurs wird, auch wenn Rahner die Seminarien damit nicht überflüssig machen will, auch gewisse Elemente von Mystagogie haben. Es ist nicht zu verkennen, dass die Begründung und auch die Disposition dieses Grundkurses in die von der Politischen Theologie angegriffenen Richtung laufen, nämlich die Botschaft in vornehmlich personalen Kategorien auszusagen. Die Politische Theologie hätte also, wollte sie einen solchen Grundkurs gestalten<sup>103</sup>, mit Hilfe der Soziologie, politischen Ökonomie und der anderen relevanten Wissenschaften aufzuzeigen, dass und wie Theologie gesellschaftsbezogen und so kritisch befreiend getrieben werden kann<sup>104</sup>.

Ich will nun einige Züge dieser Theologie an einem Aufsatz von J. Werbick noch kurz darstellen<sup>105</sup>. Werbick setzt sich darin unter Punkt 4 mit der Zwei-Reiche-Lehre in der Ebeling'schen Ausprägung auseinander und kommt dabei auch auf das Problem des Verhältnisses von politischer Freiheit und der Freiheit aus Glauben. Die politische Freiheit, referiert Werbick, gehöre bei Ebeling “dem *Bereich des Vorläufigen* an“<sup>106</sup>, d.h. sie ist für den Glauben nicht konstitutiv, eine Änderung der Situation, z.B. eine politische Befreiung, ist “für die Glaubensgewissheit bedeutungslos“<sup>107</sup>. Demgegenüber betont Werbick, und er kommt hier auf das auch in der klassischen Fundamentaltheologie verhandelte Problem des Glaubenkönnens zu sprechen, “dass die Fähigkeit zum Glauben selbst wieder gesellschaftlich vermittelt ist“<sup>108</sup>. Es kann nämlich durch die konkrete politische Situation die Vorstellungsmöglichkeit für bestimmte Termini der Verkündigung in solcher Weise eingeschränkt sein, dass kein zureichendes Verständnis nicht nur der Termini, sondern auch der Sache, mehr möglich ist. So ergibt sich die Konsequenz: “Um der Sagbarkeit Gottes, seines Heilshandelns willen hat die Theologie vielmehr dafür Sorge zu tragen, dass die Gesellschaft ihre eigenen Möglichkeiten zur Freiheit des Menschen entfaltet, weil mit deren Verwirklichung die Chance des verstehenden Glaubens wächst<sup>109</sup>.” So kann also die Selbstbefreiung des Menschen, und gemeint ist auch die politische, “den Charakter einer Möglichkeitsbedingung wahren Glaubenkönnens” annehmen<sup>110</sup>.

In so verstandener Theologie wäre es dann die Aufgabe der Fundamentaltheologie, eben auf diese Bedingung der Möglichkeit des Glaubens zu reflektieren. Nicht so, als ob das freie Walten des Geistes auf Staaten oder Gesellschaften mit einer bestimmten

<sup>102</sup> Ebd. S. 78.

<sup>103</sup> Es ist mir nicht bekannt, ob solche Versuche schon gedruckt vorliegen. Auf alle Fälle wäre eine Synopse mit dem Plan der Bischöfe, Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten hrsg. im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz von Lorenz Kardinal Jaeger (o.J. [1968]), und dem Aufriss von Rahner (A. 100), instruktiv.

<sup>104</sup> Man möge diese Sätze als das werten, was sie sind: eine von mir gezogene Folgerung. Es lassen sich nicht alle Vertreter der politischen Theologie auf diese Konsequenz festlegen. Als ausgezogene Linie vermag sie aber vielleicht eine Tendenz deutlicher zu machen.

<sup>105</sup> J. Werbick, Heil und Heilung: Kerygma u. Dogma, 18 (1972), S. 215–146. Man vergleiche zu diesem Aufsatz die 1975 (ev. 1976) erscheinende Dissertation desselben Verfassers: Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie G. Ebelings. Ich danke dem Verfasser, dass er mir Einblick in das Manuskript dieser Arbeit gewährte.

<sup>106</sup> Werbick (A. 105), S. 238, von ihm gesperrt.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> Ebd., S. 239.

<sup>109</sup> Ebd., S. 242. Werbick fährt fort: “Die Herstellung optimaler Lebensbedingungen im gesellschaftlichen Rahmen und die Möglichkeit, Heil zu verstehen, verhalten sich mithin nicht reziprok, sondern *gleichsinnig proportional* zueinander: . . .

<sup>110</sup> Ebd., S. 238.



Gesellschaftsform eingeschränkt würde. Es ist aber ein konstitutives Element des Glaubens, dass er in Freiheit, im Antwortgeben auf Gottes Anruf erfolgt. Wie aber soll das geschehen, wenn der Mensch nicht einmal weiss, was Freiheit ist? So wäre ineins mit der Verkündigung als Antezipation des Reiches Gottes der Mensch zu seiner auch gesellschaftlich verstandenen Selbstbefreiung anzuleiten.

\* \* \*

Der reformierte Theologe betritt, wenn er sich mit der Geschichte der Fundamentaltheologie befasst, ein ihm zuerst völlig fernstehendes Gebiet<sup>111</sup>. Gewiss hat auch reformierte Dogmatik in den Prolegomena ähnliche Fragen aufgegriffen. Gewiss kann er sich damit einverstanden erklären, es gelte, "redlich (zu) versuch(en), sich und anderen Rechenschaft vom christlichen Glauben zu geben"<sup>112</sup>. Er kennt die Stelle in 1. Petr. 3,15, die als biblisches Fundament für dieses Unternehmen angeführt wird<sup>113</sup>. Und doch scheint ihm hier in besonderer Weise das zu begegnen, was der reformierte Theologe gern als das Prinzip des Katholischen bezeichnet: die Vermischung von Denken und Glauben, die *analogia entis*, die Zuordnung von Natur und Glaube oder wie auch immer er es denn nennen mag. Für diese Auffassung mag in gewisser Weise die Verbindung dieser Disziplin mit dem Vatikanum I sprechen, wie sie oben aufzuzeigen versucht wurde. Das Vatikanum I war aber für viele Reformierte das Konzil der vollsten Machtentfaltung des Katholischen, in gewisser Weise eine Bestätigung des Grabens zwischen den Konfessionen<sup>114</sup>.

Auf der andern Seite muss von vornherein auf die positiven Seiten einer solchen Disziplin hingewiesen werden. Hier wird der Dialog mit der "Welt" des Ungläubigen gesucht, wenn auch oft in einer autoritären und besserwisserischen Gestalt. Hier wird vor allem auch das Gespräch mit der Philosophie thematisiert, auch wenn zur Ausführung manches Fragezeichen zu setzen wäre. Das sind Aufgaben, die nur zum Schaden der Theologie vernachlässigt werden können. Unbeschadet aller Schwächen bleibt es die

<sup>111</sup> Diese abschliessenden Bemerkungen versuchen, zum Teil ziemlich persönliche Eindrücke zu verwerten, die aber vielleicht zum Teil doch wieder typisch sind für die Verständigungsprobleme, die gerade in und an dieser Disziplin zwischen Konfessionen auftauchen.

<sup>112</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), S. 19. Man beachte in diesem Buch die von neutestamentlichen Vorstellungen her geprägte Kritik an der traditionellen Fundamentaltheologie, bes. S. 28.

<sup>113</sup> Zu dieser Stelle W. Schrage, Neues Test. Deutsch, 10, z.St. Ich hoffe, die Bedeutung dieser Stelle für die Apologetik/Fundamentaltheologie an anderer Stelle darlegen zu können. Sicher ist, dass sich nur schon an der Verwendung dieses *locus classicus* eine ganze Geschichte der Disziplin aufrollen liesse.

<sup>114</sup> Man vergleiche dazu die Literatur zu Vatikanum I (s. auch oben A. 9). Zur damaligen Beurteilung des Konzils durch die evangelische Öffentlichkeit vgl. U. Nembach, Die Stellung der evangelischen Kirche und ihrer Presse zum ersten vatikanischen Konzil (1962).

---

Grösse der Fundamentaltheologie, diese Aufgaben angepackt zu haben. Es ist zu wünschen, dass auch die reformierte Theologie diese Aufgaben ernst nimmt und im gemeinsamen Fragen sie mit der katholischen Theologie zusammen angeht<sup>115</sup>.

*Johannes Flury, Sent, Engadin*

<sup>115</sup> Abschliessend seien hier noch einige Probleme erwähnt, die m.E. zu den dringendsten gehören, die der Fundamentaltheologie aufgegeben sind: 1. Die Stellung der Bibel im Rahmen des fundamentaltheologischen Beweisganges. Lassen sich A.T. und N.T. ohne weiteres als historische Dokumente gebrauchen? Wären da nicht die Ergebnisse der Form- und Traditions-geschichte mehr als bisher zu berücksichtigen? – 2. Das in der Rahner-Schule schon angegangene Problem einer christlichen Philosophie. Die klassische Fundamentaltheologie hatte sich fast ausschliesslich auf die scholastische, bzw. neuscholastische Philosophie beschränkt und die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie auf eine Ablehnung beschränkt. – 3. Es wäre die Stellung zu der Reformation und den aus ihr hervorgegangenen Kirchen zu überprüfen. Auch da sind schon bedeutende Arbeiten geleistet worden (bes. durch G. Söhngen u.a.). Immer mehr drängt sich auch das Problem der Weltreligionen und des säkularen Atheismus in das Blickfeld. Besonders K. Rahner und seine Schüler haben diese Auseinandersetzung mit gewichtigen Beiträgen begonnen.