

## Zehn Jahre einer neuen Fundamentaltheologie

Grundsätzliche Erwägungen zur Anlage eines Fundamentaltheologischen Lehrbuches

Von Adolf K o l p i n g, Freiburg i. Br.

Das Fundamentaltheologische Lehrbuch von A. Lang hat ein Jahrzehnt der Bewährung hinter sich und fand im deutschen Sprachgebiet, darüber hinaus auch in Übersetzungen weite Verbreitung und Anerkennung.<sup>1)</sup> Bei Besprechung der nun vorliegenden 3. Aufl.<sup>2)</sup> liegt es nahe, außer dem üblichen Referat und der Einzelkritik in grundsätzlicheren Erwägungen, zumal angesichts der rapid fortgeschrittenen exegetischen Arbeit, sich über eine rationale Glaubensbegründung, wie sie A. Lang vorgetragen und die im Gebrauch als Lehrbuch Verbreitung gefunden hat, Rechenschaft zu geben.

### I.

Auch in dieser Auflage ist der Aufbau im Wesentlichen der gleiche geblieben. Nach dem Verfasser hat die Fundamentaltheologie »die rationale Begründung des christlichen Glaubens in systematisch-wissenschaftlicher Form« zu bieten (22). Ihren Gegenstandsbereich sieht L. in dem Nachweis, daß der gewaltige Anspruch des Christentums (»übernatürliche, unmittelbar von Gott stammende Offenbarungsreligion zu sein«) berechtigt ist (27). Wenngleich hier von »Christentum« die Rede ist, so soll doch näherhin festgestellt werden »daß das Christentum und die Kirche übernatürlichen Ursprungs sind« (28). Dieser Zielsetzung gemäß ist für L. das Kernstück der Fundamentaltheologie (27) die Demonstratio christiana et catholica; Religionsphilosophie und Religionsbegründung, der Hauptinhalt der traditionellen Demonstratio religiosa,

<sup>1)</sup> Diese Anerkennung kam bereits in den Rezensionen zur 1. Aufl. u. a. von H. B a c h t SJ (Schol 29, 1954, 57 f.), Fl. S c h l a g e n h a u t e n SJ (ZkTh 76, 1954, 232), H. F r i e s unter dem Titel »Eine neue Fundamentaltheologie« (ThQ 134, 1954, 458/76) und J. H a s e n f u ß (ThR 52, 1956, 26/30) zum Ausdruck.

<sup>2)</sup> Hierzu J. H a s e n f u ß, (ThR 58, 1962, 174/6; H. B a c h t, Schol 37, 1962, 271).

sind auszudehnen. L. hat die hier anstehenden Probleme der *Demonstratio religiosa* in seinem als Schulbuch ebenfalls gut<sup>3)</sup> aufgenommenen Werk »Wesen und Wahrheit der Religion«, München 1957, selbst behandelt. Er leugnet keineswegs die grundlegende Wichtigkeit der Gottesfrage, will sie aber nicht systematischer Aufteilung nach in die Fundamentaltheologie einbeziehen. »Die Zuständigkeit der Fundamentaltheologie beginnt erst dort, wo die übernatürliche Offenbarung in Sicht kommt und nach der Berechtigung ihrer gläubigen Hinnahme gefragt wird« (32 f.). Er schaltet also zusammen mit X. M. Le Bachelet (DApol), Heinr. Dieckmann SJ, J. Brinktrine<sup>4)</sup> und den meisten lateinischen Lehrbüchern die *Demonstratio religiosa* aus der Fundamentaltheologie aus. Die zumal auch in Deutschland traditionelle Form, die teilweise heute noch an unseren deutschen Fakultäten wissenschaftsorganisatorisch den Fundamentaltheologen auch die *Demonstratio religiosa* behandeln läßt<sup>5)</sup>, umfaßt bekanntlich die *Demonstratio religiosa, christiana et catholica*.

Die theologischen Erkenntnisquellen (Theol. Erkenntnislehre), auch Theol. Prinzipienlehre oder gar Generaldogmatik (die »Dogmen über die Dogmen«) oder Einleitung in die Dogmatik genannt, betrachtet L. hingegen zur Fth. gehörig, womit die Fth. in ihrer Zielsetzung über die »Apologetik« hinausgreife (30 f.). Zwar erkennt er an, daß die theologischen Erkenntnisprobleme »nur vom Glauben aus behandelt und gelöst werden« können, meint aber, es gehe »bei diesen Voruntersuchungen nicht zunächst um den dogmatischen Gehalt der Offenbarung«, vielmehr »um Fragen mehr formalen Charakters... (wobei) die dogmatische Methode noch nicht uneingeschränkt angewandt... (und) die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, die Inspiration der Schrift usw. nicht schon vorausgesetzt und zum Beweis herangezogen werden« könnten (31).

Der 1. Bd., betitelt »Die Sendung Christi«, handelt außer einer Einleitung (»Ziele, Aufgaben und Wege der Fth.«) im I. Hauptstück von dem Offenbarungsanspruch des Christentums und seiner Bekämpfung in der Neuzeit, im II., einer Art »Theorie der Offenbarungserkenntnis« (»Das Problem der übernatürlichen Offenbarung«, von der grundsätzlichen Frage nach der Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung, von der Feststellbarkeit einer solchen (ihren Glaubwürdigkeitskriterien) und von der subjektiven Offenheit des Menschen für eine übernatürliche Offenbarung (den Glaubwilligkeitsmotiven), um dann im III. Hauptstück die Tatsache einer göttlichen Offenbarung, den übernatürlichen Ursprung des Christentums darzulegen. Als Beweisgang dafür, daß das Christentum göttlichen Ursprungs ist, genügt, »daß Christus als von Gott gesandter Lehrer der Menschheit... aufgewiesen wird. Der Nachweis der Gottheit Christi... (kann) bereits der Dogmatik überlassen werden« (29).

Der 2. Bd. mit dem Titel »Der Auftrag der Kirche« behandelt im I. Teil die Kirche Jesu Christi und im II. die Vermittlung der göttlichen Offenbarung durch die Kirche, also die Theol. Erkenntnislehre (die göttliche Offenbarung, das Lehramt der Kirche, die Hinterlegung der Offenbarung in Schrift und Tradition, 197/320). Gerade in diesem II. Teil kann Verf., der sich einst mit der Untersuchung der »Loci theologici des M. Cano und der Methode des dogmatischen Beweises« (München 1925) in die theologische Welt eingeführt hatte und uns gerade noch jüngst »Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters« (Freibg. 1962) geschenkt hat, aus dem Vollen seiner geschichtlichen Studien schöpfen.

Der I. Teil, die eigentliche *Demonstratio catholica*, führt uns nach einer Einleitung über die fundamentaltheologische Problemstellung und die moderne Situation des Kirchenproblems in »Die Grundlegung der Kirche durch Christus« (I. Hauptstück) und in »Die Kirche des Urchristentums« (II.) ein und macht uns mit den »Kennzeichen der wahren Kirche Christi« bekannt (III.). In diesem III. Hauptstück ist seit der 1. Aufl. kaum etwas geändert worden, von ein paar Sätzen über die Heilsnotwendigkeit der Kirche abgesehen. Die Bemühung um die »ökumenische Theologie« bleibt ganz unberücksichtigt. Als Ziel genügt, »daß... die Kirche als die von (Christus) gestiftete Heilsanstalt aufgewiesen wird« (Bd. I, 29).

An Vorzügen des Werkes lobte die Kritik schon bei der 1. Aufl. mit Recht »Prägnanz, moderne Fragestellung, solide Doktrin, flüssige Sprache« (Fl. Schlagenhaufen SJ), »eine vorbildliche Synthese des bewährten Erbgutes und der heute fälligen Fragen und Formulierungen« (H. Bacht SJ). Der neuscholastische Begriffesapparat, der bei J. Brinktrine noch großen Raum einnimmt, wird nur soweit benutzt, als es tunlich ist, die lateinischen Fachausdrücke sind dann meist in Klammern beigefügt. Gerade in den die neuscholastischen Daten aufnehmenden und verarbeitenden Teilen (Bd. I, II. Hauptstück) finden wir denn auch durchweg denselben Text seit der 1. Aufl. H. Fries hebt die konsequente Behandlung der Fundamentaltheologie als theologischer Begründungswissenschaft, die glückliche Verbindung der traditionellen und der Immanenzapologetik, die Aufmerksamkeit für die Glaubensbereitschaft des modernen Menschen, die Aufgeschlossenheit für gegenwärtige Fragestellungen zumal philosophischer und weltanschaulicher Art, die Bemühung um gründliche biblische und historische Grundlegung und Dokumentation anstelle blutleerer Deduktionen und

<sup>3)</sup> Siehe die freundliche Besprechung von J. H e s s e n, ThRZ 84, 1959, 785.

<sup>4)</sup> J. B r i n k t r i n e, *Offenbarung und Kirche*, 2 Bde., Paderborn 21947/9.

<sup>5)</sup> Wie A. Lang selbst in Bonn vor seiner Emeritierung.

Konklusionen hervor. Die »Kraft der Formung entstammt nicht nur einer großen Vertrautheit mit der Sache, sondern auch... einer klar erkannten und konsequent durchgeführten methodischen Konzeption« (467).

Von der 1. zur 3. Aufl., die hier zur Anzeige kommen soll, ist Verf. nicht untätig geblieben. Insbesondere hatte offenbar die ausführliche Besprechung von H. Fries dazu Anregungen gegeben. Wenngleich im 1. Bd. »nicht so wesentlich Neues« (J. Hasenfuß, ThR 58, 1962, 175) hinzukam, so spürt man doch auch hier allenthalben die sprachlich feilende, aber auch begrifflich präzisierende Feder des Verf. Bereits in der 2. Aufl. wurde der knappe § (186/7) über den Messias im Lichte der Weissagungen durch ein eigenes Kapitel ersetzt (247/55), in dem L. mit Recht nicht in die Behandlung der exegetischen Einzelprobleme eintrat (was in einem Hdb. hätte geschehen müssen), sondern aus der ganzheitlichen Zusammenschau der alttestamentlichen Aussagen die wesentlichen Elemente des Weissagungsargumentes zusammentrug. Eine stärkere Hervorhebung des *personalen* Charakter der Offenbarung (H. Fries) 471) finden wir u. a. I, 46/51 beachtet. Gegenüber der von dialektischen Theologen vertretenen Auffassung der Offenbarung<sup>6)</sup>, sie sei bloß Anruf Gottes, »die keinen Inhalt vermittelt, der im Glauben erfaßt werden kann«, hebt L. (50) hervor, daß damit ein verhängnisvoller Schrumpfungsprozess einsetze: »Personale Beziehung ist dem Menschen nur möglich durch den Austausch geistiger Erkenntnisse und Inhalte«. Was an der personalistischen Theologie berechtigt ist, insbesondere die Notwendigkeit persönlicher Aufgeschlossenheit, aber auch der individuellen Lebensbedingungen beim Zustandekommen der rationalen Glaubwürdigkeitserkenntnis, wird in den neuen Auflagen durch oft umfangmäßig geringe Zusätze noch stärker herausgearbeitet (z. B. vgl. 95/8 mit 184/7). Die Behandlung des Wunders (107, 120/2, 127/9) hat eine differenziertere Behandlung erfahren, über die noch zu sprechen sein wird. Bedeutsam ist der Zusatz 146 f., die natürliche Offenbarung vermittele eine unvollkommene, rätselhafte, ungesicherte und deshalb unzureichende Erkenntnis. Wirken hier direkt oder indirekt Gedanken von H. de Lubac und anderer aus der *Théologie nouvelle*? Jetzt tritt die Frage des Schrittes vom kerygmatischen Christus zum historischen Jesus auf (159 vgl. 149); an dem historischen Jesus ist die Fundamentaltheologie deshalb besonders interessiert, weil hier das wesentliche Material ihrer Erkenntnisbemühungen zu liegen scheint. L. sieht, daß man die Frage nach dem Zeugniswert, der Eigenart und den Grundlagen der Evv jedenfalls *zunächst* an das *Urchristentum* richten muß. Stellt L. aber diese Frage auch in der methodisch nötigen Präzision? Das soll uns noch beschäftigen. Auch bei der Behandlung Pauli, der nach der liberalen Auffassung den Glauben an Jesu Gottheit geschaffen haben soll, finden sich Zusätze (167, 169/71), ebenso in der Behandlung des Gemeindeglaubens (Petrus-Predigten, Zeugnis nicht mehr der Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, sondern präziser der Auferstehung S. 176, Wort »Kerygma« kommt nun häufiger vor, das Thomas-Ev wird erwähnt 193 f. Jedoch vergeblich sucht man (192 ff.) eine Behandlung der »unbekannten Jesusworte«.

## II.

Es ist unerlässlich, insgesamt der *Demonstratio christiana et catholica* eine grundsätzliche Erörterung der rationalen Glaubwürdigkeitserkenntnis der übernatürlichen Offenbarung voranzustellen (manchmal kurz, aber ungenau »Theorie der Offenbarung« genannt). Die Art, wie L. das unter dem Titel »Das Problem einer übernatürlichen Offenbarung« tut, ist heute notwendigen Anforderungen gegenüber unzulänglich, und zwar in zweifacher Richtung. Diese grundsätzliche Erörterung darf sich nämlich nicht in einem abstrakten Raume bewegen. Sie muß a) in konsequentem Blick auf die faktische konkret-geschichtliche Offenbarung vorgehen, und sie muß b) unsere jeweilige Kenntnis vom Hergang dieser konkret-geschichtlichen Offenbarung im Auge behalten.

a) L. scheint mir zusehr von allgemein religionswissenschaftlichen Kategorien auszugehen, wie sich schon aus der Überschrift dieses II. Hauptstückes ergibt, wenn er, statt von dem Problem der (konkret-geschichtlichen) übernatürlichen Offenbarung, generalisierend von einer übernatürlichen Offenbarung spricht. Das Gleiche zeigt sich, wenn er den übernatürlichen Ursprung des »*Christentums*« nachzuweisen unternimmt (27), anstatt konkret von dem übernatürlichen Ursprung der Offenbarungspredigt, gipfelnd in Jesus Christus, und der Offenbarungsgemeinde, der Kirche, zu reden, wenn er die *Criteria positiva objectiva* »mit der Religion innerlich wesentlich gegeben (sein) und aus ihrem Gehalt oder ihren Wirkungen

<sup>6)</sup> Wozu heute als einflußreichster oder für unsere Fragen bekanntester R. Bultmann zu rechnen ist.

a) A. Lang, *Fundamentaltheologie* Bd. I *Die Sendung Christi*, II *Der Auftrag der Kirche* (München 1962). Die zum Vergleich öfter herangezogene 1. Aufl. wird jeweils durch Exponent kenntlich gemacht, also 184. Seitenangaben beziehen sich auf den Bd. I, ist der II. gemeint, so wird dies vor der Seitenzahl erinnert, also II 255.

gewonnen werden« (101) läßt, statt davon auszugehen, was mit der Offenbarungsgemeinde gegeben ist. Hier wirkt das Erbe der Entstehung der fundamentaltheologischen Disziplin in der Aufklärungszeit nach. Die lateinischen Lehrbücher wie das bekannte von T. Zapelena sind darin konkret-biblischer, indem sie von vorneherein zwischen den *Criteria positiva objectiva intrinseca* und *extrinseca* die *Criteria intrinseco-extrinseca* behandeln.

b) Das begriffliche Handwerkszeug ist bei L. noch jenes, das sich der Scholastik und Spätscholastik, bzw. Neuscholastik aus ihrer Kenntnis von dem konkret-geschichtlichen Hergang des Offenbarungsvorganges nahelegte. Zwar ist L. in dem, was er an Material bietet, sehr vorsichtig. Bei Behandlung des Wunderkriteriums flieht L. keine lateinischen Definitionen, kaum Belege aus Thomas, keine aus Augustin ein. Solche Erwähnung erschiene mir aber unerlässlich, weil die Diskussion des Wunderbegriffes gerade mit Augustin arbeitet. Die drei Wundergrade der Scholastik werden noch vorgeführt (114), aber nicht alle Beispiele erwähnt, die wir etwa bei Thomas S th I, 105, 8 lesen, die uns heute nichts mehr sagen, z. B. daß die Sonne rückwärts gehe oder zwei Körper zugleich an demselben Orte sind, was Thomas neben der (von L. allein erwähnten) Verklärung des menschlichen Leibes als *summum gradum in miraculis* bezeichnet. Wohl (113) versteht L. unter den *miracula absoluta* »alle Vorgänge, die eine Erschaffung aus dem Nichts oder eine völlige Vernichtung darstellen«. Man könnte hier an die wunderbare Brotvermehrung denken. Es fragt sich, ob so etwas nach unserer heutigen Kenntnis faktisch überhaupt vorgekommen ist, oder ob Vorgänge, die von Menschen mythischen Welterlebens so gedeutet oder ausgedrückt wurden, nicht anders zu kategorisieren seien, ohne daß der Wundercharakter gezeugnet werde. Die Frage nach der faktischen Wundergrenze, die Gott einzuhalten scheint, sucht man überhaupt bei L. vergeblich. Wenn unter dem Wunderkriterium, das für die Glaubwürdigkeit entscheidend und unerlässlich ist, »jede Erscheinung und jede Sachlage (verstanden wird), die einen Überstieg über das rein natürlich Mögliche bedeutet, ... (wo) die Unzulänglichkeit aller natürlichen Erklärungsversuche aufgezeigt werden kann« (106), dann ist die moderne Problematik angesichts unserer Erscheinungswelt nicht bloß mit dem hypothetischen Charakter der Naturgesetzlichkeit zu lösen. Die entscheidenden Fragen, in deren Erkenntnis ein echter theologischer Fortschritt anzustreben ist und möglich scheint, sind die Fragen nach dem Vorliegen der faktischen Eigenart des Wunders, aber auch nach unserer Erkenntnismöglichkeit, ob und wo ein Überstieg des rein natürlich Möglichen festzustellen ist. Wenn wir auch nicht gleich behaupten wollen, daß die lateinischen Lehrbücher diese Fragen, besonders die zweite, befriedigend lösen, so geben sie sich doch nachdrücklichere Mühe, sie zu beantworten, und suchen genauer die Grenzen festzulegen, innerhalb derer man sicher sagen könne, wo, ungeachtet daß wir nicht alle Kräfte der Natur kennen, diese überstiegen werden. Ich kann mir nicht gut denken, daß das, was L. (122/8) über die Erkennbarkeit des Wunders sagt, einem nachdenklichen Ungläubigen Genüge tun würde.

Bei der traditionellen *Demonstratio christiana* (bei L. mit der Überschrift »Die Tatsache einer göttlichen Offenbarung: Der übernatürliche Ursprung des Christentums«) ist die alttestamentliche Offenbarung zu kurz geraten. Für ihren göttlichen Ursprung (Ursprung der alt. Religion) schreibt L., sei ein unmittelbarer Beweis schwer zu erbringen. Sie ist aber nicht nur »Hintergrund, auf dem sich der göttliche Ursprung des Christentums leuchtend und eindrucksvoll abhebt«, sie ist vielmehr, um im Bilde zu bleiben, sein Wurzelgrund. Das Inerscheintreten und das stete Gleichbleiben des Gottesbildes (*Motivum intrinseco - extrinsecum!*) ist das entscheidende Motiv, das uns die Überzeugung von der Göttlichkeit der alttestamentlichen Botschaft ermöglicht. Das einheitliche Gottesbild<sup>7)</sup> zieht sich auch durch das NT und die Zeiten der Kirche Christi. Es ist keinesfalls von der Selbstverständlichkeit, wie es einem offenbarungsgläubigen oder wenigstens theologisch von der Offenbarung bestimmten Denken früher erschien. Wie später in der christlichen Offenbarung, gibt es auch bei der Behandlung des AT apologetisch wichtige Fragen, die berührt werden müßten, etwa die G. v. Rad in seinem Abriss der Geschichte des Jahwe-Glaubens<sup>8)</sup> aufgeworfen hat. Der Nachteil der Langschen Darstellung der Tatsache der Offenbarung ist im Gesamten darin zu sehen, daß L. die Hl. Schrift noch flüchtig, ohne Blick auf ihre redaktionelle Entstehung, liest und aus den einzelnen Daten ein Geschichtsbild darbietet, ohne darauf zu achten, was von der in Form einer Geschichte gebotenen Offenbarungskunde geschichtlich und was redaktionelles Ausdrucksmittel ist. Er gibt dadurch ein Geschichtsbild, das keinen Anspruch auf jene Art von Geschichtlichkeit erheben

<sup>7)</sup> A. Kolping, *Das Ewige Leben und die heutige kirchliche Verkündigung*, in: Corsten-Frotz-Linden, *Ämter u. Stände in der Kirche* (Festschr. Kard. Frings).

<sup>8)</sup> G. v. Rad, *Theol. d. AT*, Bd. I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München 1958), S. 23, betont, »daß das hexateuchische Bild von dem Ablauf der Ereignisse erst aus einer bekenntnis-mäßigen Zusammenordnung verschiedener Traditionskomplexe (also nicht den geschichtlichen Ablauf tatsächlich widerspiegelnd) entstanden ist«. Hierzu R. de Vaux, *Die Hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen* (Düsseldorf 1960).

kann, die man einer solchen Darstellung noch zubilligen konnte, als wir die form-, redaktionell-, traditions-, theologiegeschichtlichen Einwirkungen auf die heutige Textanordnung noch nicht kennen. Zwar weiß L. (159) um die Frage, ob sich aus dem NT, das uns den »kerygmatischen« Christus des Urchristentums bietet, mit genügender Sicherheit erkennen lasse, »wie das Leben und Wirken des »historischen Jesus von Nazareth« sich abspielte«. Er erkennt damit an, daß fundamentaltheologisch diese Frage vordringlich das Material für den Glaubwürdigkeitsnachweis bilden kann<sup>9)</sup>. Aber seine Darstellung, die sich höchstens um die Historizität dieses oder jenes dogmatisch besonders aussageschweren Logions bemüht, entspricht jener Forderung keinesfalls in genügender und wünschbarer Weise. Deshalb ist die Darstellung L.s auf weite Partien in dieser Hinsicht wertlos. Wir müssen eine geschichtlich verstehbare Darstellung und Deutung des geschichtlichen Offenbarungsvorganges von seinen ersten Anfängen bis zu seinem Abschluß geben (wenn auch didaktisch in schärfster Konzentration auf das fundamentaltheologisch Wichtige). Text- und Literarkritisches wie geschichtliche Details haben nur soweit in einer fundamentaltheologischen Darstellung einen Platz, als sie vom Ziel unserer Disziplin, nichts Wesentliches beiseitelassend, gefordert sind.

Es sei auf Einiges hingewiesen. Wir beschränken uns durchweg auf die grundsätzliche fundamentaltheologische Beweisführung und Darstellung und treten nicht in Einzelexegesen ein. Über diese haben wir das wichtigste Material und entsprechende Forschungsberichte in LThK in Kurzform zur Hand. Man braucht dort nur jeweils die einschlägigen Artikel in Kurzform zu lesen (Jesus, Menschensohn, Messias, Auferstehung Christi, Petrus u. a.) und dann die Darstellung von L. ver hören, um zu sehen, wie sehr unser Autor im Grunde der vorgeschichtlich-flächigen Schweisze der alten Apologetik verhaftet ist.

In der *Demonstratio christiana* wird traditionell zunächst über die historischen Zeugnisse von Jesus Christus berichtet, die ihrem historischen Alter gemäß aufgezählt werden, wobei die Urgemeinde hinter Paulus zu stehen kommt, was (gegen die Kritik von Fries im Vorwort der 2. Aufl. ausdrücklich verteidigt) so undifferenziert sicherlich nicht berechtigt ist. Die theologische Blickrichtung der einzelnen Zeugnisse, wie sie z. B. R. Schnackenburg in seinem Kirchenbuch zur Sprache bringt, wird dabei nie (am ehesten noch, aber ungenügend, bei Jo) ernsthaft in Rechnung gestellt. Sie hat aber unreflektiert auf die neutestamentliche Darstellung eingewirkt, weshalb wir die biblischen Aussagen nicht ohne weiteres in unserem modern-geschichtlichen Anspruch auswerten können. Dann trägt L. das Selbstbewußtsein Jesu vor, das er als messianisch versteht. Die Einleitung hierzu bilden die Messiaserwartungen des israelitischen Volkes zur Zeit Jesu. Besser wäre der Versuch gewesen, den geschichtlichen Hergang der Offenbarung von ihren Anfängen, soweit sie uns geschichtlich faßbar werden, in knappen, aber wesentlichen Zügen vorzuführen und hierin eingearbeitet dann auch die divergenten und keineswegs einlinigen Vorstellungen und Erwartungen von dem individuellen Heilbringer, der Gottes letztes Wort an die Menschheit ist, ebenfalls von den Anfängen bis zu Jesu Zeit, vorzuführen. Stattdessen weist L. im IV. Abschn., der »Die Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu« behandelt, die Messianität Jesu im Lichte der Weissagungen nach, wohinein L. seit der 2. Aufl. den Paragraphen über das Messiasbild der atl Schriften nimmt, das in der 1. Aufl. zu Beginn des III. Abschn. unter dem Stichwort der Messias Hoffnungen des israelitischen Volkes seinen Platz hatte. Damit, daß er die messianische Frage nun unter dem Gesichtspunkt der Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu stellt, wollte er dort neben der Bürgschaft von Jesu Persönlichkeit, der Legitimation durch seine Wundertaten und durch die Auferstehung (offenbar in größerer formalen Treue gegenüber dem Vaticanum <sup>32D</sup> 3009) den apologetischen Charakter der messianischen Weissagungen auch formal besser hervorheben. Ich halte dies heute nicht für angemessen, vielmehr hätte die Anordnung der 1. Aufl. vertieft werden können auf eine geschichtlich-genetischere Darstellung hin.

Erst durch die genauere geschichtliche Kenntnis der Schriften, die uns als einzige Zeugen über das Offenbarungsgeschehen und über Jesus, dessen Höhepunkt, zur Verfügung stehen, und hierdurch bedingt durch unsere genauere Kenntnis der geschichtlichen Vorgänge der Offenbarung ist für uns der geschichtliche Standort, die Aussagesituation zusammen mit ihrer Aussageenge<sup>10)</sup> viel differenzierter, als das an sich schon bei der alten flächig-geschichtlichen Wertung der Schriftstellen der Fall war. Damit wird Jesus für uns seinem von ihm echt gelebten Menschsein nach immer mehr so sehr wirklich-geschichtlich-individueller Mensch, daß er ebenfalls einen geschichtlichen Standort mit einer ganz bestimmten Aussagesituation und deren

<sup>9)</sup> D. T. Rowlingson, *Jesus oder Tradition?* Um den Brennpunkt unseres Glaubens, gekürzte deutsche Fassung aus: *The Journal of Bible and Religion* 31, 1963, 17–22, in *ThGg* 6, 1963, 73/9. S. 74: »Was immer von dem Jesus von Nazareth absteht, den uns die Geschichtswissenschaft vor Augen führt, genügt nicht, um Brennpunkt unseres Glaubens zu sein«.

<sup>10)</sup> A. Kolping, *De phoenomeno interventionis multiplicis Magisterii recentioris in re Mariologica* in: *Pontificia Academia Mariana Internationalis, De Mariologia et Oecumenismo* (Rom 1962) 331/52.

konkreter Aussage ange besessen hat. Frühere Apologetik vermeinte, Jesus müsse alles unabdingbar Wesentliche oder, was man jeweils dafür hielt, in expliziten Worten möglichst schon während seinem irdischen Dasein oder wenigstens dann als Auferstandener ausgesprochen haben, oder es müsse wenigstens in der Hl. Schrift stehen. Nun zeigt aber die genauere Kenntnis des geschichtlichen Standortes Jesu und der damit verbundenen Enge der Blickrichtung und der Aussageverständlichkeit, daß Jesus, will man nicht ein die psychologischen Voraussetzungen menschlichen Geisteslebens sprengendes Wunder annehmen, auch in seiner individuell-konkreten Geschichtlichkeit wahrer Mensch gewesen ist und in einem viel engeren geistigen Gesichtskreis zusammen mit seinen palästinensischen Zeitgenossen gelebt hat, als wir uns das früher gedacht haben<sup>11)</sup>.

Bei der Darstellung von L., die darin ganz der alten flüchtig-geschichtlichen Sehweise verhaftet ist, begegnen wir der Tendenz, solche Aussprüche oder solcherart Wahrheiten, die man für unerläßlich zu halten vermeint, möglichst als Aussprüche Jesu zu erweisen. Hierhin gehört z. B., wenn L. (II, 37) meint, aus den Worten des Herrn gehe doch klar hervor, »daß noch eine lange (von uns hervorgehoben) Zeit verstreichen wird, bis die Parusie eintritt«. L. beruft sich auf Mt 25, 19, wo jedoch die »lange Zeit« (siehe J. Schmid z. St.) Schilderungsmittel, aber nicht »im Hinblick auf ihre Deutung« von Jesus eingefügt ist (siehe J. Schmid auch zu Mt 25, 5). Das Gleiche gilt von Mt 24, 48 ff. Man könnte in diesen Gedanken von der »langen Zeit« (Mt 25, 19), der sich nicht in der Lk-Parallele 19, 15 findet, an eine verdeutlichende Anwendung des jesuanischen Gleichnisses seitens der späteren Kirche denken, die die Parusie sich verzögern sah. Als verdeutlichende, glossenartige Anwendung seitens der späteren Urkirche versteht die Exegese heute Mk 13, 10. Man kann auch nicht mehr angesichts unserer heutigen Hellhörigkeit für das Zustandekommen des neutestamentlichen Textes zusammen mit K. Adam, Jesus Christus (S. 161), sich hierbei auf das Ineinander von unmittelbarer und ferner Zukunft in der perspektivisch verkürzenden Sicht der prophetischen Schau berufen. Mt 10, 18 und 23 brauchen keineswegs als prophetische Hinweise Jesu auf die spätere universale Mission der Apostel verstanden zu werden. Sie sind eher die spätere glaubensunterweisende (»homiletische«) Berufung auf Jesus, um das Jüngerschicksal der jungen Kirche zu deuten. Keinesfalls sind die Voraussetzungen, auf denen die Einwände gegen eine menscheitsumfassende Jesus-Predigt beruhen, so falsch, wie es L. (56) behauptet. »Jesus verkündete das Gottesreich für alle Menschen ohne räumliche und zeitliche Einschränkungen (vgl. unten S. 163 ff.)« (56). Schlägt man den Verweis nach, findet man im Grunde nicht mehr, als auch schon S. 56 als Beweis herangezogen war. Gegen die von A. Vögtle hervorgehobene »geradezu einmütige Ansicht der Exegeten«, die zögernde Entwicklung der Heidenmission spreche gegen einen ausdrücklich universalen, »alle Völker« umfassenden Missionsbefehl des Auferstandenen, kann man sich nicht auf den fürwahr verdienten, aber immerhin schon 1921, also vor vierzig Jahren schreibenden v. Dunin-Borkowski berufen und das Votum für die nachjesuanische Formulierung mit dem Bemerken abtun, jenes großartige Wort Mt 28, 19 (Mk 16, 25, von L. übrigens S. 55 als Bestätigung für das Mt 28, 19 Berichtete angeführt) könne nicht die Erfindung eingeschüchterter Fischer sein. Als ob keine vierzig Jahre intensivster exegetischer Bemühung um die Eigenart der neutestamentlichen Aussagen ins Land gegangen wären!

Aprioristisch (siehe S. 56 f.) sind nicht die sorgsam, wenn auch oft nur noch tastenden Beobachtungen der Exegeten, sondern das von L. vertretene Postulat, für die Überwindung der »jüdischen Engherzigkeit« (die letztlich übrigens auf der göttlichen Wahl eines einzigen Volkes als des irdischen Heilsträgers beruhte!) müsse ein Wort Christi vorgelegen haben. Vielmehr: Daß das Wort der Offenbarung, wie es ergeht und wie es weitertradiert wird, in der gewaltigen Oikonomia salutis Gottes wesentlich an das konkret-geschichtliche Leben der von Gott geschaffenen Sozietät und ihrer verschiedenen historischen Konkretisationen (Israel, die Urgemeinde Jerusalems, die vorkirchlichen apostolischen Gemeinden des 1. Jh., die kath. Großkirche des Altertums und Mittelalters, die Röm.-kath. Kirche) gebunden ist, das müßten wir in fundamentaltheologischen Darstellungen heute viel mehr hervorheben.

Hierhin gehört auch die Frage, ob Jesus, der irdische Jesus, die Kirche explicitis verbis gestiftet oder wenigstens verheißen habe. Sie zu lösen, wird vor allem mit Berufung auf Mt 16, 17–19 traditionell versucht. Daß Jesus durch sein Wort und seine Taten faktisch die Wurzel der Kirche ist, darüber brauchte kaum eine Diskussion zu sein. Aber eine Kirche im Sinne einer Loslösung von der Synagoge und einer eigenen Sozietät (und um deren Nachweis, nicht etwa um die Identität der Heilsveranstaltung Gottes, die ebenfalls unbezweifelt ist, geht es) lag eben zu Zeiten des irdischen Jesus noch nicht im Blickfeld. Sie und dann ihre universalistische Ausrichtung hatte, wie wir heute besser sehen, ihren historischen Offenbarungsplatz erst in der nachösterlichen Zeit, ebenfalls durch einen Offenbarungssatz Gottes, wenn auch mittels anderer Werkzeuglichkeiten als

<sup>11)</sup> Ein solches Wunder wäre übrigens dogmatisch nur dann zu postulieren, wenn dessen Unterlassung die Erlöseraufgabe Jesu verunmöglichte.

die der Menschheit Jesu oder des Auferstandenen. Davon berichtet uns u. a. doch Apg 10, wo die junge Jesus-Gemeinde personell und räumlich über die Einortsgemeinde Jerusalem hinaus in die Welt zu schreiten begann. In den österlichen Tagen war die universale Ausrichtung und säkularweite Perspektive (S. 56) noch kein Problem. Der Herr hat zwar nicht exklusiv-partikularistisch gedacht, aber in einer Situation gesprochen, wo er unreflektiert, eine mögliche universale Ausrichtung keinesfalls ausschließend, faktisch zunächst nur Israel im Blickfeld hatte.

### III.

1. Früher (und Lateranum es ebenfalls noch) ging die Fundamentaltheologie so vor, daß sie im Grunde die Göttlichkeit Jesu oder wenigstens seine göttliche Sendung bewies, das AT dann insofern in die göttliche Verpflichtung einschloß, als es Teil der Verkündigung Jesu und von ihm gebilligt sei und daher mit unter seine göttlich verpflichtende Predigt falle. Dann wurde die Stiftung der Kirche durch Jesus nachgewiesen, woran sich der Aufbau der wahren Kirche Jesu Christi, nämlich der Römisch-Katholischen anschloß. Logisch fügte sich diese *Demonstratio christiana et catholica* an die *Demonstratio religiosa* an, die sich mit der Existenz Gottes, der Pflicht des Menschen zur Betätigung seines religiösen *ordo ad Deum* und mit der Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung beschäftigte.

Ich glaube, daß wir diesen im 18. und 19. Jh. gewonnenen Aufbau, der den damaligen Vorstellungen von Religion, Christentum und Kirche entsprach, aufgeben müssen. Wir müssen ausgehen von dem Anspruch der konkreten Römisch-Katholischen Kirche inmitten der Menschheit, daß sie die Pflanzung Gottes ist und daß sie das entscheidende übernatürliche Wort Gottes, das einmalig in der Geschichte der Menschheit, eben in der wesentlich in Israel ablaufenden Offenbarungsgeschichte, an die Menschheit ergangen ist, in der Menschheit weiterhin geltend zu machen habe. Das Wort Gottes hat zu seinem Kerninhalt die übernatürliche Kommunikation, in die Gott mit der Menschheit durch seine in Christus gipfelnde und in ihm zentrierende Selbstoffenbarung treten will. Diese gewaltige Botschaft, soweit sie von der Kirche in der Menschheit vorgetragen wird, ist für uns gläubige Christen die *Regula fidei proxima*; sie gilt es als glaubwürdig zu erweisen. Das Ziel der Fundamentaltheologie wäre dann wieder die Kirche, wie auch am Anfang der Beweisführung die Kirche stand, also daß der vorgläubige Mensch sich der sichtbaren Kirche als der für ihn maßgeblichen Offenbarungsmittlerin anschließe. Hat der Mensch die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Botschaft erkannt, nämlich in dem Sinne, daß in ihr Gott Glauben heischend vor ihm steht, und hat er sich durch gläubigen Willensentscheid, sich an die Kirche anschließend, Gott seinen Verstand unterworfen, dann nimmt der Mensch von diesem Augenblick alles, was die Kirche ihm im Namen Gottes sagt, als Gottes Wort an. Dann beginnt für ihn grundsätzlich die dogmatische Behandlung der Offenbarung. Logisch zuerst folgt dann die Offenbarung über die Offenbarung, kirchlich gesehen: die Dogmen über die Dogmen, die Einleitung in die Dogmatik. Hier wird die dogmatische Methode uneingeschränkt angewandt, es geht um den dogmatischen Gehalt der Offenbarung (über die Offenbarung). Die Unfehlbarkeit des kirchl. Lehramtes, die Inspiration der Schrift usw. sind in dem alles umfassenden Glaubensakt mitentgegenommen und werden in der wissenschaftlichen Beweisführung nicht anders ausgeklammert, nicht anders vorausgesetzt und nicht anders zum Beweis herangezogen, wie wenn später die übrigen Glaubenswahrheiten, wo sie ihre wissenschaftliche Behandlung erfahren, auch vorausgesetzt oder nicht vorausgesetzt werden. Zumindesten wird in dem Glaubensakt, in dem wir Gott durch die Vermittlung des kirchl. Lehramtes glauben, als Mittel zum Ziel auch die Unfehlbarkeit eben dieses Kirchlichen Lehramtes mitgeglaubt. Anders würde ja ein Glaube durch Vermittlung der Kirche gegenüber der Urwahrheit, Gott, unmöglich sein.

2. Lateranum konzentriert wie auch die traditionelle Fundamentaltheologie alles auf den Ausweis der *Divina Legatio Jesu*; diese Legatio wird bestätigt durch die Persönlichkeit Jesu selbst, durch seine Wunder, seine Weissagungen, seine Auferstehung. Ich glaube, daß wir auch hier angesichts dessen, wie sich unsere Kenntnis von dem Offenbarungsgeschehen und speziell von Jesus, seinem irdischen Wirken und seiner Einwirkung als Auferstandener in diese Welt, entwickelt hat, anders vorgehen müssen, soll eine wissenschaftlich befriedigende, echten Ansprüchen genügende und eindrucksvolle Beweisführung vorgelegt werden. Es muß uns doch zu denken geben, daß die offizielle Fundamentaltheologie, wie sie unsere Theologiestudenten traditionell hören, in dem Geisteskampf der Gegenwart faktisch kaum eine Rolle spielt. Das gilt sowohl gegenüber den atheistischen und außerchristlich-religiösen Menschengruppen wie auch innerchristlich gegenüber den nichtkatholischen christlichen Religionsgemeinschaften im heute sogenannten ökumenischen Gespräch. Was z. B. die in unserem deutschen fundamentaltheologischen Lehrbetrieb fast allseits eingeführte Darstellung von Lateranum angeht, so hat sie m. W. in der repräsentablen protestantischen Theologischen Literatur-

zeitung bis zur Stunde, also während zehn Jahren und wo drei Auflagen erschienen sind, keine Besprechung gefunden. Ist darin nicht ein Votum zu sehen, welche Bedeutung eine solche traditionelle Darstellung extra muros besitzt oder nicht besitzt? Zu diesem mangelnden Interesse gegenüber dem Lehrbuch von L. spielt sicher auch mit, was wir oben<sup>12)</sup> bereits betonten, daß nämlich der exegetische Grundsatz der flächig-geschichtlichen Darstellung heute einfach unpraktikabel ist. Doch mag das »Übersehen« eben noch tiefere Gründe haben. Heute darf man den evangelischen Theologen nicht mehr den Vorwurf machen wie früher: *Catholica non leguntur!* Wo wir etwas zu sagen haben, werden wir extra muros sehr sorgfältig gelesen. Aber eine solch traditionelle Darstellung sagt eben dem Außenstehenden nichts. Ergo!

Nun sind zehn Jahre vergangen, seitdem das Buch von Lang vielen Theologiestudenten im In- und Ausland seinen guten Dienst getan hat. Wenn wir diese ausführliche Besprechung vorlegen, dann auch deshalb, um anzuregen, daß die nächste Auflage – so scheint es die Stunde zu gebieten – in einer durchgreifenden Bearbeitung erscheinen müßte. Möge der Verfasser hierzu angesichts seiner anderen wertvollen Veröffentlichungen aus der Geschichte unserer Disziplin noch Zeit und Kraft finden!

---

<sup>12)</sup> S. 49 oben.