

# Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung

## *Die Fundamentaltheologie in der Spannung zwischen Worttheologie und Offenbarungsdoktrin*

*Von Heinrich Döring*

### *1. Der offenbarungstheologische Kompromiß von »Dei Verbum«*

Wer den Begriff »Offenbarung« verwendet, hat es mit der »Schlüsselkategorie« gegenwärtiger Theologie zu tun. Es kommt diesem Begriff keineswegs eine nur doktrinale, heilsgeschichtliche, epistemologische oder andere mögliche partikuläre Bedeutung zu, vielmehr werden von dem jeweiligen Verständnis von »Offenbarung« her alle Einzelthemen der Theologie systematisiert, und nahezu alle theologischen Kategorien erhalten vom jeweiligen Offenbarungsverständnis her ein je anderes Grundverständnis. Insofern ist der Begriff »Offenbarung« tatsächlich so etwas wie eine »Grundkategorie« der gesamten Theologie oder besser: des Verständnisses der verschiedenen, heute begegnenden, theologischen Systeme. Ob man nun scholastisch, dialektisch, phänomenologisch, hermeneutisch usw. in der Theologie ansetzt, ob man heilsgeschichtliche oder politische Theologie betreibt, ob man die Korrelationsmethode benutzt oder Theologie als Transzendentaltheologie versteht, stets steht dahinter ein verschiedenes Offenbarungsverständnis. »Offenbarung« fungiert so im gesamten Bereich der Theologie als Qualifikator des gesamten Inhalts des christlichen Glaubens und als entscheidender Legitimator. In der Kategorie »Offenbarung« gründet alle Gewißheit christlichen Redens von Gott. Sie ist mithin so etwas wie eine apologetische Universalkategorie, durch welche die christliche Wahrheit von jedweder anderen religiösen Sinndeutung, von jeder anderen philosophischen Interpretation aller Wirklichkeit abgehoben wird<sup>1</sup>.

Wenn wir heute dennoch Aporien im Umfeld dieser Schlüsselkategorie des reflektierten christlichen Selbstverständnisses begegnen, dann hängt dies ursächlich mit den Kompromißaussagen der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum« (= DV) des II. Vaticanums zusammen. DV ist der erste Konziltext, der sich als ganzer mit dem Thema »Offenbarung« befaßt (wobei es von der Genese des Offenbarungsbegriffs her — daß er nämlich immer mehr zur Schlüssel-

---

<sup>1</sup> P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977; A. Dulles, *Revelation Theology*, New York 1969, dt.: *Was ist Offenbarung?*, Freiburg-Basel-Wien; 1970; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln 1985, 153—317; M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden (Teilband 21)*, hrsg. von F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Freiburg-Basel-Wien 1980, 8—78 und die hier angegebene Literatur; H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, München 1969 (= *Beiträge zur ökumenischen Theologie*, Bd. 3).

kategorie für das Wesen des Christentums hat werden können —, nicht unwesentlich ist, daß er in den Texten des I. Vaticanums überhaupt zum ersten Mal Verwendung fand) und so ganz bewußt wahrnimmt, »daß Offenbarung als *durchgängiges Fundament und als Seinsdimension des Christentums im Ganzen* erkannt und als *Möglichkeitsbedingung und Seinsbestimmung* von Theologie und Glauben«<sup>2</sup> gesehen wird. Im Fortgang der Reflexion über ihn hat dieser Schlüsselbegriff jedoch Wandlungen durchmachen müssen, die sich im Text der Offenbarungskonstitution niedergeschlagen haben, und unter denen er leidet. D. h. dieser Begriff hat — das sei gleich zu Beginn schon einmal hervorgehoben — Stufen der Entwicklung durchgemacht, die — grob gesprochen — mit dem Altertum, mit dem Mittelalter und der Neuzeit zusammenhängen. Konnte man das Offenbarungsdenken in der Antike »epiphanisch« nennen, so ist im Mittelalter »Offenbarung« eher »intellektualistisch«, als »manifestatio veritatis« und damit als ein Vorgang der übernatürlichen göttlichen Belehrung gedacht. Inzwischen hat die neuzeitliche Theologie (und auch der Konziltext selbst) dieses »instruktionstheoretische« Offenbarungsmodell (Offenbarung als heilsnotwendiger Instruktionsvorgang) weitgehend hinter sich gelassen und sich einer neuen systematischen Fassung des Begriffs zugewandt: dem »kommunikationstheoretischen« Modell von Offenbarung, wonach Sinn und Ziel der Selbstoffenbarung Gottes die Stiftung gottmenschlicher *communio* ist<sup>3</sup>. Aber gerade in DV handelt es sich um einen »offenbarungstheologischen Kompromiß«, der mit erheblichen Hypotheken für die Theologie belastet ist. Einmal überwindet das Konzil »gerade durch seine Hermeneutik der Schrift, welche von ihrem Offenbarungsansatz her möglich ist, das rationalistische Schema der herkömmlichen Offenbarungsapologetik«<sup>4</sup>, zum anderen aber legt es wiederum eine »Sicht von Offenbarung als zu tradierender und insofern kirchlich verfügbarer Lehre vor«<sup>5</sup>. Diese »Doppeltendenz von *Doktrin* einerseits und *Verkündigung* andererseits«<sup>6</sup> hat die Konstitution gerade ihrer Entstehungsgeschichte zu verdanken. Ja mehr noch: »die Offenbarungsfigur von *Dei Verbum* selbst in ihrer inneren Spannung zwischen einer heilsgeschichtlich vermittelten Worttheologie und einer an der Überlieferung des *depositum fidei* orientierten Offenbarungsdoktrin«<sup>7</sup> erklärt zu einem guten Teil den unentschlossenen Neubeginn der katholischen Theologie im Ganzen während des nachkonziliaren Prozesses. Es dürfte deshalb sinnvoll sein, diese Doppeltendenz, die in der zwanzigjährigen Wirkungsgeschichte des Konzils durchaus spürbar ist, noch einmal nachzuzeichnen. Noch immer befinden wir uns ja im »schwebenden Kompromißcharakter« und im Übergangsprozeß von einem Modell zum anderen. Auch für die momentane Phase des Verstehens gilt: »Die positive Wahrheit der Of-

<sup>2</sup> M. Seckler, ebd., 54.

<sup>3</sup> M. Seckler, *Dei Verbum* religiöse ausdiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis, in: P. J. Petuchowski — W. Strolz (Hrsg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg - Basel - Wien 1981, 224 f.

<sup>4</sup> P. Eicher, *Offenbarung*, ebd., 448.

<sup>5</sup> Ebd. 530.

<sup>6</sup> Ebd. 489.

<sup>7</sup> Ebd. 491.

fenbarungsfigur, welche die endgültige Konstitution ‚Dei Verbum‘ darstellt, kann ohne aufmerksame Betrachtung dessen, was sie im Prozeß ihrer Herausbildung hinter sich läßt, nicht erkannt werden: zur Wahrheit der Offenbarungslehre des 2. Vaticanums gehört auch die von ihr selbst abgestoßene Form katholischer Offenbarungstheologie«<sup>8</sup>.

## 2. *Verschiedene Offenbarungsmodelle*

Der Begriff der »Offenbarungstheologie« verdankt seine Entstehung im Grunde der Auseinandersetzung der Theologen mit der doppelten Kritik des Rationalismus und des Empirismus der Aufklärungszeit. Er sollte dazu dienen, sich sowohl von der »philosophischen Theologie« als auch von der »historischen Religionswissenschaft« abzusetzen. Versucht man einmal »Offenbarung« kurz und bündig wiederzugeben, dann ist mit diesem Begriff ein historisches Ereignis oder ein Zusammenhang von historischen Ereignissen, in denen Gott in seiner Freiheit am Werke ist, gemeint. Da von der Sache her freie Handlungen stets kontingent, d. h. nicht-notwendig, sind, weiß man von ihnen nicht schon von vornherein. Andererseits jedoch ist Offenbarung als die Tat der göttlichen, nicht der menschlichen, Freiheit zu verstehen, was besagt, daß es einen historisch, psychologisch, soteriologisch darzutunenden Unterschied dieser Freiheit von allem menschlichen Verhalten geben muß. Gerade darin hebt sich die Theologie als Offenbarungstheologie von der »historischen Religionswissenschaft« ab. Der Begriff »Offenbarung« ist also nach zwei Seiten hin abzusichern. Mit ihm kann nicht jede Weise gemeint sein, in der sich die Wirklichkeit Gottes dem Menschen kundtut und seiner Erkenntnis zugänglich ist. Wäre dem so, dann wäre auch die philosophische Gotteserkenntnis »Offenbarung« und die »philosophische Theologie« Theologie der Offenbarung.

Damit ist zunächst nur negativ zum Ausdruck gebracht, was der Begriff »Offenbarung« beinhaltet. Mit diesem zunächst nur abgrenzenden Begriff allein wird man in der weiteren Begriffsbestimmung nicht auskommen. Von daher stellt sich die Frage, was er denn positiv beinhalte. Es war bislang die Rede vom »Offenbarungseignis«, in welchem Gott mit seiner Freiheit am Werke ist. Gemäß diesem Verständnis ist wiederum ein Doppeltes möglich: Besteht das Historische dieses Offenbarungseignisses lediglich *im Akt* der Mitteilung, wohingegen der *Inhalt* der Offenbarung als eine »ewige Wahrheit«, die als solche den Menschen mitgeteilt worden ist, und einmal bekannt gemacht, allen kommenden Geschlechtern in unveränderter Weise weitergegeben werden muß, zu deuten ist? Oder hat man unter dem Offenbarungseignis die Stiftung eines Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen zu sehen, dessen Bekanntmachung nicht nur unter historischen Bedingungen erfolgte, sondern dessen Inhalt ebenfalls eine Geschichte hat? Von der Beantwortung dieser Fragen her bieten sich zwei unterschiedliche Offenbarungsverständnisse an.

---

<sup>8</sup> Ebd. 502.

## 2.1. Offenbarung — begriffen als historische Mitteilung ewiger Wahrheit

Geht man einmal davon aus, daß allein die Bekanntgabe ewiger Wahrheiten an die Menschen ein historisches Ereignis ist, dann hätte die Theologie ein Zweifaches zu tun: Sie hätte einerseits das Ereignis der Offenbarung als historisches Ereignis darzutun und andererseits den Inhalt der so ergangenen Offenbarung als eine ewige Wahrheit durch Auslegung des historischen Zeugnisses zu vermitteln. In einem solchen Fall wäre es der Theologie aufgegeben, unter den historisch vorfindlichen Fakten und Phänomenen solche ausfindig zu machen, die die Auffassung rechtfertigen, es habe ein unplanbares Eingreifen Gottes in die historischen Ereignisse hinein stattgefunden. Falls es solche Phänomene und Fakten geben sollte, müßten es entweder *Wunder* (d. h. Ereignisse, die keinen zureichenden Grund in den »natürlichen« Kausalreihen erkennen lassen bzw. diese Kausalreihen gar durchbrechen) oder *Weissagungen* (d. h. Kenntnisse, die der Mensch nicht auf natürliche Weise erlangen kann, deren Wahrheit freilich durch spätere, jedoch nicht vorhersehbare Ereignisse Bestätigung gefunden haben) sein. An Wundern und Weissagungen, die als »signa externa« fungieren, müßte der Mensch dann erkennen, daß der Verkündung des Wundertäters bzw. Wahrsagers seitens Gottes eine Beglaubigung zuteil geworden ist. Unter »Offenbarung« wäre demzufolge die durch Wunder und Weissagungen seitens Gottes beglaubigte Verkündung zu verstehen. Eine »Offenbarungstheologie« auf solcher Basis hätte folgerichtig in einem zweifachen Schritt zu verfahren: In einem ersten Schritt hätte sie den Nachweis zu erbringen, daß es einen überlieferten Text gibt, der sich einem so beglaubigten und bestätigten Offenbarungsempfänger verdankt. In einem zweiten Schritt hätte sie sodann den Bedeutungsgehalt dieser Verkündung bzw. dieses Textes herauszuarbeiten. Mit dem ersten Schritt müßte die Bestätigung erreicht werden, daß man hier einem göttlich beglaubigten Text konfrontiert ist, während es im zweiten Schritt um den konkreten Inhalt des solchermaßen bestätigten Textes ginge.

Einer solchen Offenbarungstheologie würden verschiedene Aufgaben zufallen. Ihre erste Aufgabe wäre historischer Art. Sie hätte zunächst herauszuarbeiten, wann und unter welchen Umständen ein Text entstanden ist, wer der Verfasser gewesen ist, ob es Wunder bzw. Weissagungen gegeben hat, die den Verfasser beglaubigen, ferner: ob man im Verfasser selbst den Wundertäter bzw. den Propheten zu sehen hat oder ob er lediglich der »unmittelbare Zeuge« des gesamten Vorgangs gewesen ist. Mit der zweiten Aufgabe wäre eine hermeneutische Aufgabe gegeben: Offenbarungstheologie hätte danach die Funktion, aufzuzeigen, daß die Predigt des Offenbarungsempfängers Inhalte umfaßt, die, von Gott bestätigt, über die Situation des ersten Sprechers und seiner Hörer hinaus auch für die von höchstem Belang wären, die durch schriftliche oder mündliche Tradition zur Kenntnis dieser Predigt gelangen würden. Somit würde es sich um eine geoffenbarte Wahrheit handeln, die von der Situation des Offenbarungsereignisses selbst ablösbar wäre. Solchermaßen geoffenbarte Wahrheit besäße die überzeitliche Geltung von Lehren und Handlungsnormen.

men (Glaubens- und Sittenlehre). Die Aufgabenteilung in der Theologie wäre dementsprechend vorzunehmen: Die biblische Theologie hätte sich vorwiegend der historischen Aufgabe zu stellen, wohingegen die mehr hermeneutische Aufgabe in erster Linie von den systematischen Fächern der Theologie wahrgenommen werden müßte. Danach wären also ihre Funktionen verteilt: in die biblisch-historische »Grundlegung« und in die dogmatisch-moraltheologische Herausarbeitung der ewigen Wahrheiten. In der Auseinandersetzung mit der Philosophie der Aufklärung ist die Theologie in der Tat zu jenem Unternehmen geworden, welches historisch beglaubigte Zeugnisse als Fundstellen ewiger Wahrheiten begreiflich zu machen hatte.

Was sich in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung für die Theologie zunächst ergab, blieb auch wirksam im Offenbarungsdekret des I. Vatikanischen Konzils: »Gott wollte, daß mit den Hilfen, die der Heilige Geist (den Glaubenden) innerlich gewährt, äußere Anzeichen und Gründe seiner Offenbarung verbunden werden, nämlich göttlich bewirkte Tatsachen, und unter diesen besonders Wunder und Weisungen, die ... äußerst sichere Anzeichen der göttlichen Offenbarung sind und (als solche) dem Verständnis aller Menschen angemessen sind«<sup>9</sup>. Die Aufklärungszeit mit ihrem Wissenschaftsverständnis wirkte hier gewissermaßen nach. Mit einem solchen Offenbarungsverständnis versuchte man aufkommenden Schwierigkeiten zu entgehen. Nicht um den Erweis der »Wirklichkeit Gottes« ging es, sondern allein um das *Faktum* der Offenbarung. Dafür sollte der Erweis erbracht werden. Der Inhalt der Offenbarung jedoch sollte eine Wahrheit besonderer Art sein: nicht identisch mit den »ewigen Vernunftwahrheiten« und erst recht nicht mit den »historischen Tatsachenwahrheiten«. Unter den Offenbarungswahrheiten hat man also Wahrheiten ewigen Inhalts zu verstehen und anzunehmen. Sie sind nicht deckungsgleich mit dem historischen Ereignis, sondern meinen »Gott selbst und seine ewigen Ratschlüsse«. Die »heilige Mutter Kirche hält daran fest und lehrt, ... es habe seiner (Gottes) Weisheit und Güte gefallen, dem Menschengeschlecht noch andere (als die mit der natürlichen Vernunft erkennbaren) Wahrheiten zu offenbaren, und dies auf übernatürliche Weise; nämlich sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens«<sup>10</sup>. Schon die Mitteilungsart sollte darauf verweisen, daß es sich bei diesen Offenbarungswahrheiten nicht um Vernunftwahrheiten handeln darf. Die Erkenntnis von Vernunftwahrheiten erfolgt so, daß sich ihr kontradiktorisches Gegenteil als widersprüchlich erweist. Die Offenbarungswahrheiten können demgegenüber nur von der Art sein, daß der Mensch zu ihrer Kenntnis allein durch »positive«, d. h. durch Vernunftargumente niemals antizipierbare, Mitteilung Gottes gelangen kann. Zweierlei ist damit »positiv« zu nennen: einmal das Faktum der Offenbarung und zum anderen der Inhalt, der nur als »Gott selbst und seine ewigen Ratschlüsse« wiedergegeben werden kann. Zudem besteht die Positivität der »Selbstmitteilung Gottes« darin, daß in dieser Offenbarung nicht die Gründe mitgegeben sind, aus denen die Inhalte sich ableiten ließen. Dem Glaubenden bleibt nach diesem Verständnis letztendlich nur dies eine: sich dem geoffenbarten Inhalt zu stellen.

<sup>9</sup> I. Vatikanisches Konzil, sess. III, cap. 3 »De fide«.

<sup>10</sup> Ebd. cap. 2 »De revelatione«.

Hier ist man mit einer Offenbarungstheologie konfrontiert, deren methodische Vorteile nicht zu verkennen sind: Man konnte gegenüber der empiristischen und der rationalistischen Kritik (neben den »historischen Tatsachenwahrheiten« und den »ewigen Vernunftwahrheiten«) mit einer dritten Möglichkeit von Wahrheit aufwarten. Die ließ sich freilich nur mit einer doppelten Schwierigkeit gewinnen: Geht man nämlich daran, die Tatsache der Offenbarung mit Hilfe des historischen Nachweises von Wundern und Weissagungen zu identifizieren, dann ist der Einwand nicht weit, daß dieser Nachweis für Wunder und Weissagungen »rein historisch«, d. h. den Glauben in der Forschung nicht schon voraussetzend, nicht möglich sei. Der historischen Forschung ist nämlich nur das eine Tatsache, was sich dem Gefüge von Bedingungen und ihren Folgen einordnet. Die andere Schwierigkeit ist nicht weniger gravierend. Mit der Frage nach dem Bedeutungsgehalt der »ewigen Wahrheiten« der Glaubens- und Sittenlehre stellt sich nämlich die andere, ob man das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte allein darauf einengen dürfe, daß die geoffenbarte Wahrheit dem Menschen in seiner historischen Situation mitgeteilt worden sei, wohingegen ihr Inhalt in jedem Fall »übergeschichtlich« bleiben müsse. Mit dem ersten Einwand war die Apologetik entscheidend getroffen, mit der zweiten Frage war der innertheologische Zusammenhang berührt.

Systembildend in diesem Umfeld der vom I. Vaticanum entworfenen Gestalt des Offenbarungsdenkens sind die Begriffsfelder »auctoritas« und »supranaturalis«, welche den Offenbarungsgedanken sowohl kategorial bestimmen als auch institutionell-juridisch mit der Kirchenkonstitution verknüpfen. Wichtig für die Auslegung sind dabei sowohl die Konstitution »Dei filius« als auch die Kirchenkonstitution des I. Vatikanischen Konzils »Pastor aeternus« gewesen. Gerade so erhielt die »Offenbarung« eindeutig eine antiaufklärerische und damit eine neuzeitlich kategoriale Bestimmung.

Wie stellt sich nun die Gestalt des Offenbarungsglaubens auf diesem Konzil insgesamt dar? Folgt man der Konstitution »Dei filius« im einzelnen, dann ist auf die theistische Voraussetzung der Offenbarung, auf die ursprüngliche Aktstruktur, auf ihren objektiven Gehalt und ihre subjektive Aneignung zu achten. Zur theistischen Voraussetzung ist festzuhalten, daß die Betonung auf dem Wissen darüber liegt, ob Gott wirklich zu den Menschen geredet hat. Damit hängt aller Glaube an der Glaubwürdigkeit der Tatsache von Offenbarung. Damit ist aber auch gesagt, daß das Glaubenszeugnis nicht von sich her den Menschen erleuchtet, sondern allein dadurch, daß es seinen Ursprung im schöpfungsmächtigen und souveränen Gott hat. Alles liegt allein an Gott, der als von der Welt »in Sein und Wesen« verschieden ausgesagt wird. D. h. wir haben in der schlechthinnigen Übernatürlichkeit die einzige Voraussetzung für das Offenbarungsgeschehen. Prinzipiell wird »Offenbarung« so dargetan als göttlicher Legitimationsakt für das, was durch die Kirche als geoffenbart und deshalb zu glauben vorgelegt wird. Natürlich verdankt sich auch diese autoritative Geltung des Zeugnisses der Kirche letztlich wiederum diesem Legitimationsvorgang. Die Kirche versteht also den Offenbarungsvorgang als ein schlechthin legitimierendes Geschehen nach zwei Seiten hin: für die von ihr bezeugten und vorgelegten Wahrheiten und für ihre eigene autoritativ bezeugende Institution. Als der

Terminus a quo allen Offenbarungsgeschehens ist der dreifaltige Gott anzusehen, der allein sich selbst in seiner Tiefe erkennt und allein von sich selbst her, aus seiner Weisheit und Güte heraus, dem Ratschluß folgt, sich dem Menschen als das ihm frei geschenkte Gut zu erschließen und ihm zugleich die Wege dorthin aufzutun. Offenbarung hat ihren Ursprung ausschließlich im sprechenden Gott, der sich den Menschen durch das Medium der Inspiration, durch die Mitteilung in seinem Sohn und durch die Kirche vermittels der Assistenz des Heiligen Geistes zu erkennen gibt.

Auf diese Weise stellte das I. Vatikanische Konzil die objektive Offenbarung als die von Gott mitgeteilte Wahrheit über das frei geschenkte Ziel des Lebens im Glauben und über die Mittel zur Erreichung dieser ewigen Glückseligkeit vor. Die offenbarte Wahrheit ist damit nicht identisch mit einer vertieften Einsicht in ein schon außerhalb dieser göttlichen Eröffnung erahntes und anvisiertes Ziel. Der objektive Gehalt der Offenbarung ist objektiv verschieden von allem natürlich Erkennbaren und Erstrebbaren (*non solum principio, sed etiam objecto distinctum*)<sup>11</sup>. Es handelt sich um eine Offenbarungswahrheit, die man nicht nur faktisch nicht weiß, sondern die das natürliche Geschöpf prinzipiell nicht wissen kann, die der Konstitution des Menschen in jeder Hinsicht entzogen, aus keiner irgendwie gearteten philosophischen oder geschichtserfahrenen Gotteserkenntnis ableitbar ist. Folglich geht es um eine Wahrheit unbedingten Charakters. Sie kann a priori nicht bezweifelt werden und schon gar nicht einer philosophischen Erklärung unterliegen. Mithin eignet der Offenbarungswahrheit ein entscheidend *informativer* Charakter, was jedoch nicht besagen will, daß es allein auf den Erkenntniszuwachs ankäme. Auch dieser Offenbarungswahrheit ist der performativ-soteriologische Wert nicht abzuspochen: Es geht um die Kundgabe letzten und entscheidenden Heils in Gott. Der Mensch soll ja teilhaben an den Gütern Gottes. Wenn dies alles auch nicht in Abrede gestellt werden darf, so ist eines zumindest verräterisch: Es ist auf diesem Konzil die Rede von der »Wahrheit« im Plural. Offenbarung im objektiven Sinn meint somit eine Vielheit von Offenbarungswahrheiten. Dies resultiert konsequent aus dem zugrundegelegten Offenbarungsverständnis: Die objektive Gestalt der Offenbarung ist der *effectus Dei loquentis*, der seine objektive Gestalt in der kirchlich ausgelegten Schrift und Tradition, also im *despositum fidei* hat. Offenbarungswahrheit ist also satzhaft begriffen, als ein Ganzes von verbindlichen Glaubensaussagen. Wenn jedoch das Geoffenbarte das der Kirche anvertraute Ganze von Glaubenssätzen, das ihr zur Bewahrung, zur Tradierung und zur Auslegung unter der Assistenz des Heiligen Geistes gegeben wurde, ist, dann liegt es auf der Hand, daß sie auch die erste Verstehensinstanz sein muß, und zwar als »Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes«<sup>12</sup>.

Dem übernatürlichen Charakter des Offenbarungsgeschehens selbst korrespondiert die Art der Aneignung. Diese Rezeption des Menschen ist alles andere als seine Eigenleistung. Es reicht nicht der Entschluß zur Annahme. Mit dem Entschluß nämlich ist ja die Bereitschaft gefordert, das zu hören und zu akzeptieren, zu dem die

<sup>11</sup> DS 3015.

<sup>12</sup> DS 3012.

menschliche Vernunft von sich her keinen Zugang hat. Die Offenbarung kann also nur der rezipieren, der innerlich durch den Geist Gottes erleuchtet ist. Von der natürlichen Gotteserkenntnis her und vom menschlichen Willen her gibt es keinen Weg dorthin. Es handelt sich ja um ein Erkenntnisobjekt, dem das menschliche Erkenntnisvermögen in keiner Weise adäquat ist. Der übernatürlichen Offenbarungswahrheit entspricht folglich auf seiten des Menschen der Gehorsam. Dieser reduziert sich nicht auf den einmaligen Akt der Annahme, sondern besagt ein ständiges Fürwahrhalten. Allein in dieser steten Grundhaltung des Fürwahrhaltens ist die Voraussetzung für das Erfassen von Offenbarung gegeben. Nicht das bloße Hören von Offenbarung allein ist zur Rezeption von Offenbarung ausreichend, sondern erforderlich ist ein fortwährendes Gehorchen, demgegenüber das Hören nur so etwas wie eine naturale Voraussetzung darstellt. Hier wird vollends deutlich, was »glauben« besagen will. Glaube enthüllt sich als etwas, das dem Offenbarungsgeschehen intellektuell und voluntativ ganz und gar entspricht. Der dazu verwendete Ausdruck »virtus« widerspricht im übrigen jedweden aktualistischen Verständnis. Glauben kann niemals ein je völlig neues Sichentscheiden sein. Vom Verständnis der »virtus supernaturalis« her ist jede Eigenleistung, jede menschliche Verdienstlichkeit ausgeschlossen. Und dennoch ist der Glaube ein *actus in intellectu*, d. h. die Vernunft wird zur glaubenden Vernunft durch gehorsame Teilnahme an der Übervernunft.

Damit ist auch klar, worin die Gewißheit des Geglaubten gründet: nicht im Überlieferungsträger und schon gar nicht im Geglaubten selbst. Diese Gewißheit resultiert allein aus Gott, präziser: aus der *Autorität* Gottes. Unter dem Aspekt der Glaubenspsychologie und somit vom Akt des Glaubens her könnte man sagen: Die Gewißheit hat ihren Grund in der Autorität und in der Glaubwürdigkeit des Überlieferungsträgers, der Kirche; diese freilich kann niemals der *letzte* Glaubensgrund, sondern allenfalls erstes Glaubensmotiv sein. Die Offenbarung des Geoffenbarten besitzt ihr Kriterium ausschließlich in Gottes eigener Autorität. In abgeleiteter Form nimmt die Kirche durch die Assistenz des Heiligen Geistes in sekundärer Weise an dieser Autorität teil.

Das I. Vatikanische Konzil faßt also Offenbarung »im Modus legitimer Objektivität«. Offenbarung wird — negativ — nicht begriffen als Sein Gottes, als Sein der Kirche, nicht als Akt des Glaubens, nicht als Selbstvollzug der Subjektivität Gottes, der Subjektivität der Kirche oder gar des Glaubenden. Sie wird schon gar nicht ontologisch dargestellt als *perfectio* oder *actus essendi*, etwa Gottes selbst (wie in der Hegelschen Philosophie und in der Konsequenz dessen in der sog. Dialektischen Theologie), auch und gerade nicht als *actus essendi* der Transzendenz menschlicher Subjektivität (wie das etwa die anthropologisch gewendete Theologie Karl Rahners versucht). »Offenbarung« ist gemäß diesem Konzil letztlich zu verstehen als die Konsequenz eines Handelns Gottes nach außen hin. Sie ist von daher die Legitimationskategorie für das durch Sätze objekthaft dargestellte »*depositum fidei*«. Sie hat vor allem die durch dieses *depositum fidei* dargestellten Sachverhalte natürlicher und übernatürlicher Art zu legitimieren. Die Kategorie der Offenbarung ist mithin der autoritative Legitimator sowohl im Hinblick auf das Geglaubte selbst als auch auf den Glaubensakt.

## 2.2. Offenbarung — als Stiftung eines historischen Verhältnisses

Um das zweite Modell von Offenbarung in den Blick zu bekommen, sei zunächst bei dem heute kaum mehr bekannten *Richard Simon* (1638—1712) angesetzt<sup>13</sup>. Simon stellte sich nämlich der historischen Kritik seiner Zeit, versuchte aber zugleich die relativierenden Konsequenzen, zu denen die historische Kritik Spinozas geführt hatte, zu vermeiden. Er sah durchaus, daß sich an den biblischen Texten die historischen Bedingungen nicht leugnen lassen, erkannte jedoch auch, daß mit dieser Geschichtsbezogenheit der Texte keine Minderung ihres Geltungsanspruchs gegeben sein kann. Konsequenterweise machte er sich daran, die Wahrheit der biblischen Aussagen nicht in einem »Kern« biblischer Verkündigung, der dem Historischen nicht unterlegen sein soll, sondern gerade *im* historischen Vorgang der Textwerdung selbst zu entdecken. Mag die wissenschaftliche Bedeutung des Richard Simon in mancher Hinsicht auch umstritten sein, eines bleibt gesichert: Mit seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz hat er eine neue Weise von Theologie eröffnet. Gegenüber der oben skizzierten ersten Weise der Offenbarungstheologie, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie die Alternative von »historischen Tatsachenwahrheiten« und »ewigen Vernunftwahrheiten« auflöste und sich nach einer »ewigen Wahrheit« ausstreckte, die allein durch historische Mitteilung bekanntgemacht werden kann und deshalb dem bloßen Denken, unabhängig von der historischen Erfahrung, unzugänglich bleiben muß, begriff Simon die Wahrheit der Offenbarung als die Norm, die dem historischen Prozeß kritisch entgegengehalten werden kann und dennoch gerade *im* historischen Prozeß als die bestimmende Kraft seines faktischen Verlaufs bezeugt wird. Er erreichte auf diese Weise ein Doppeltes: Einmal fällt weder die Normativität der Wahrheit der bloßen Faktizität der Geschichte zum Opfer, noch wird zum anderen die Normativität der Wahrheit als übergeschichtlicher Kern von Informationen und Weisungen dort gesucht, wo der historische Wandel nicht hinreicht. Diese zweite Form der Offenbarungstheologie stellt sich der historisch-kritischen Forschung und bleibt ihr verpflichtet, bekennt sich aber immer auch zur »*veritas semper maior*«. Solche Theologie ist keineswegs identisch mit der bloßen Theorie des religiösen Erkenntnisfortschrittes (etwa im Sinne Lessings »Über die Erziehung des Menschengeschlechtes«), sondern ist gerade historisch-kritische Theologie darin, daß sie in jeder Phase der Geschichte eine besondere Weise sieht, wie sich die göttliche Wahrheit, die Offenbarungswahrheit, den Glaubenden ganz aufgetan hat.

Zu einem solchen Offenbarungsverständnis hat das II. Vatikanische Konzil mit seiner Offenbarungskonstitution wieder hingefunden. Sie drängt das fundamentaltheologische Offenbarungsdenken damit in eine völlig neue Richtung (wenngleich man freilich nicht behaupten darf, daß sie in formaler Hinsicht der bisher üblichen fundamentaltheologischen Fragestellung entspricht; es wird nicht gefragt nach dem

<sup>13</sup> Vgl. R. Schaeffler, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg-Basel-Wien 1980, insb. 54—84.

Begriff, der Möglichkeit, der Notwendigkeit, der Erkennbarkeit, den Kriterien der Offenbarung). Vor allem ist eine ganz andere Beziehung zur Heiligen Schrift selbst entstanden. Insgesamt darf man feststellen: Diese Konstitution enthält eine ganz und gar andere Offenbarungslogik, ja einen neuen Offenbarungsbegriff. Lehre und Verkündigung, Offenbarungslehre und Hermeneutik sind ganz neu miteinander verzahnt.

Nichtsdestoweniger darf man den Kompromißcharakter dieser Konstitution, und zwar sowohl in methodischer als auch in inhaltlicher Hinsicht, nicht verhehlen. Aber gerade er kann für das Verständnis des Glaubens künftig fruchtbar werden. Aufs Ganze gesehen ist DV durch die Doppeltendenz, die im übrigen das gesamte Konzil durchzieht, bestimmt: durch die Doppeltendenz von Doktrin einerseits und Verkündigung andererseits. Vor allem methodisch ist zu sagen, daß die Aussagen gerade dieses Konzilsdokuments zwischen dogmatisch-lehrhaften Sätzen und fundamentaltheologischen Erklärungen hin und her schwanken. Dennoch ist unverkennbar, daß das Konzil insgesamt durch seine neue Hermeneutik der Schrift, welches von dem ganz anderen Offenbarungsverständnis herrührt, das rationalistische Schema herkömmlicher Offenbarungsapologetik überwunden hat. Nicht mehr eine vorgefaßte Idee von Offenbarung leitet diese Hermeneutik, sondern Offenbarung wird von der Schrift selbst her empfangen und ausgelegt. Die Fundamentaltheologie ist künftig mehr denn je in der Lage, Schrifthermeneutik und Offenbarungsgeschehen inniger zusammenzudenken.

Wie war dies alles möglich? Rein äußerlich muß festgehalten werden, daß nach der Auffassung der katholischen Kommentatoren »Dei Verbum« das intellektualistische Offenbarungsdenken (etwa der Manualientheologie) überwunden hat. Zudem war nicht mehr die Aufklärungsproblematik für das II. Vaticanum entscheidend. Vielmehr setzten sich — folgt man Joseph Ratzinger<sup>14</sup> — stärker die Strömungen der Romantik und der Restauration, ja noch allgemeiner: das idealistische Denken (Selbstoffenbarung Gottes in geschichtlicher Vermittlung) durch.

Fragt man, welche theologischen Erneuerungsfaktoren im einzelnen am Werke waren, dann sind zumindest vier Strömungen zu nennen: 1. die biblische und patristische Erneuerung in der Theologie, 2. die französische Methodenreflexion auf den Glaubenscharakter der Theologie insgesamt, 3. die kerygmatische Theologie im deutschen Sprachraum, 4. das hermeneutische Problem des garstigen Grabens zwischen geschehener und sich ereignender Offenbarung<sup>15</sup>. H. Waldenfels hat insbesondere auf den neugewordenen Horizont der Theologie für das Offenbarungsverständnis aufmerksam gemacht, indem er auf das anthropologisch gewendete Offenbarungsdenken, wie es etwa in K. Rahners transzendentalphilosophischer Besinnung auf die Bedingung der Möglichkeit des Offenbarungsempfangs stattfindet, aber auch darauf, wie er in dem personalistischen Begegnungsdenken etwa eines A. Bruners, eines R. Guardini und eines O. Semmelroth zum Zuge kam<sup>16</sup>, hinwies.

<sup>14</sup> In: LThK<sup>2</sup>, VK II, 498.

<sup>15</sup> R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Paris 1966.

<sup>16</sup> Vgl. H. Waldenfels, *Offenbarung*, ebd., 57–127.

Ohne im einzelnen auf die Genese dieses wichtigen Dokuments »Dei Verbum« eingehen zu können, soll hier lediglich der theologische Horizont für das neue katholische Offenbarungsdenken ein wenig angedeutet werden. Was nämlich an dieser Konstitution besonders auffällt, ist das Fehlen einer Begründungslehre von Offenbarung, ferner das Fehlen der theologischen Ontologie von Natur und Übernatur und der alles tragenden Gottesbeweise, wie sie vom I. Vatikanischen Konzil her allseits bekannt sind. Überraschenderweise begegnet »Offenbarung« nicht als ein Gesamt von Sätzen, als die »summa veritatum«. Vielmehr wird die christliche Offenbarungsfigur in phänomenologischer Weise vorgestellt: als selbsteinleuchtende Wahrheit des Glaubens in ihrer umgreifenden Gestalt, und zwar durchaus glanzvoll. Vornehmlich tritt die Gestalt Jesu Christi selbst in diesem Offenbarungsdenken stark hervor. Man stellt sich angesichts dieses Tatbestandes sogar die Frage, »ob die neue Konzentration auf die Wahrheit des Evangeliums und seinen Inhalt, Jesus Christus als Wort Gottes, nicht das Offenbarungsdenken selber zugunsten einer an der Schrift orientierten Wort-Gottes-Theologie verdrängt hat«<sup>17</sup>. Diese Frage ist berechtigt.

Trotz allem bleibt die besagte grundlegende Spannung erhalten und prägt den Text der Konstitution, die Spannung zwischen einer trinitarisch-inkarnatorischen *Worttheologie* und einer ekklesiologischen *Verkündigungstheologie*. Die Topoi einer Theologie des ewigen Wortes bilden vornehmlich das 1. Kapitel »Die Offenbarung« und das 5. Kapitel »Das Neue Testament«. Der unbefangene Leser dieser Kapitel wird von Begriffsbestimmung über »Offenbarung« oder von Lehrerklärungen nichts entdecken. Auch wird keine Gotteslehre, unabhängig von der Worttheologie, an den Beginn gesetzt. Was auffällt, zumal wenn man die Anfangssätze eines jeden Absatzes liest, ist: *Gott selbst* begegnet in seinem offenbarenden Wort. Theologie stellt sich hier als eine Rede von Gottes Wort aus empfangenem Wort Gottes dar. Was in dem gesamten 1. Kapitel nicht vorkommt, sind Schrift und Tradition, auch vom »depositum fidei« ist nicht die Rede. In der Mitte steht das Ursakrament göttlichen Willens: das »verbum caro factum«. Jesus Christus ist, folgt man diesem Kapitel, im gesamten Offenbarungsgeschehen nicht der Lehrer und Überbringer von Offenbarungsworten; er selber ist das Offenbarungswort, das inkarnierte Wort, welches »durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung (tota sui ipsius praesentia ac manifestatione) ... die Offenbarung erfüllt und abschließt«<sup>18</sup>. Die Selbstevidenz seiner Erscheinung erleuchtet alle Menschen — durch seine Worte, Werke, Zeichen, Wunder, durch seinen Tod, Auferstehung und die Geistsendung. Überkommene fundamentaltheologische Gedankengänge sind, nimmt man diesen Ansatz ernst, nicht mehr möglich, denn Jesu Zeichen und Wunder, seine Auferstehung und die Geistgabe verifizieren nicht mehr nachträglich als Glaubwürdigkeitsmotive seine Botschaft, sondern verstehen sich wie selbstverständlich als die konstitutiven Elemente seiner offenbarenden Erscheinung selbst. Durch das inkarnierte Wort haben wir Gott vor uns — in der Gestalt seiner irdischen Existenz. Gewiß wird auch die

<sup>17</sup> P. Eicher, ebd., 518f.

<sup>18</sup> DV, 4.

Schrift »Wort Gottes« genannt, aber offenkundig nur wegen ihres direkten Weissungscharakters auf das eigentlich konstituierende Wort hin. Insondern wird das fundamentale Wortgeschehen, auf das alles ankommt, nicht durch die Schrift ersetzt oder auch bloß verdeckt. Überdies gibt es in der Konstitution Stellen, die deutlich die Tendenz erkennen lassen, daß das Wortgeschehen dem Offenbarungsgeschehen vorzuordnen ist. Danach ist die »doctrina de revelatione« lediglich eine sekundäre Ausfaltung eines unverfügbaren Ereignisses, von welchem insbesondere die Schrift Kunde gibt. D. h. die Offenbarungslehre ist durch die Wort-Gottes-Lehre relativiert.

Nach wie vor ist jedoch auch die »Offenbarungsdoktrin« erhalten geblieben. Angesichts des 2. Kapitels der Offenbarungskonstitution sprach der bekannte reformierte Theologe Karl Barth sogar von einem »Schwächeanfall« des Konzils. Offenbarung drängt sich erneut als das weiterzugebende Depositum von Schrift und Tradition auf. Sich zurückbeziehend auf das Konzil von Trient wird gesagt, daß beide (*ambae*) derselben göttlichen Quelle entspringen und mit gleicher Liebe und Achtung anzunehmen und zu verehren seien. Hier begegnet wiederum auch der Glaube in erster Linie als die Zustimmung zu verschiedenen Glaubenswahrheiten. Dieses 2. Kapitel zumal weist einige Teile auf, die sich geradezu wie »erratische Blöcke« in der Konstitution ausnehmen. So etwa lautet ein Text: »Die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten«<sup>19</sup>. Solch eine Formulierung legt nahe, Christus nicht mehr in erster Linie als das Wort Gottes selber, sondern eher als den Lehrer und den Überbringer dieses Wortes zu verstehen. So ist aufs Ganze gesehen der Text der Offenbarungskonstitution ohne jeden Zweifel ein Kompromiß zwischen einer Sicht von Offenbarung aus dem Horizont des ergehenden und empfangenen Wortes Gottes *und* einer Sicht von Offenbarung als zu tradierender und insofern kirchlich verfügbarer Lehre. Dieser »unversöhnte Kompromiß der hermeneutischen Konsequenz, der zwischen dem Sinn der Texte und dem Sinn der Kirche nach den eigenen Formulierungen von *Dei Verbum* klappt, kompromittiert auch die Eigentlichkeit des theologischen Ansatzes. Einer Theologie des *Wortes* Gottes, welches sich selbst offenbarend in der Geschichte auszeugt und einzeitigt, steht eine Theologie des *traditum*, des Überlieferungsgutes entgegen, welche vom *depositum fidei* als dem Offenbarungsgut, dem Fundament des Glaubens, ausgeht. Der geschichtlich aktual sich realisierenden *Selbst*-Offenbarung Gottes steht die geschichtlich gegebene Offenbarungsdoktrin gegenüber; einer universalen Hermeneutik des Daseins im Umgang mit der Bibel begegnet die lehramtliche Hermeneutik, welche die Glaubenssätze vorlegt«<sup>20</sup>. Es ist der hermeneutische Graben zwischen wissenschaftlicher Exegese einerseits und Lehramt andererseits und deshalb auch zwischen heilsgeschichtlich-worttheologischem Ansatz und kirchlicher Überlieferungslehre folglich nicht ganz

<sup>19</sup> DV, 9.

<sup>20</sup> P. Eicher, ebd., 542.

überbrückt. In dieser ungeklärten, schwierigen Situation befindet sich die nachkonziliare Theologie noch immer.

### 3. Die Fundamentaltheologie vor neuen Aufgaben

Mögen in »Dei Verbum« auch verschiedene Theologoumena unvermittelt aufeinanderstoßen und unausgeglichene Auffassungen sich gelegentlich einander gegenüberstehen, dennoch ist der Weg der klassischen Fundamentaltheologie, der nach der Möglichkeit, der Notwendigkeit und den Verifikationsprinzipien fragte, nicht mehr möglich. Im Gefolge der endgültigen Textstruktur bleibt nur eines: ausgehend vom Aposteriori der ergangenen Christusoffenbarung sich eindeutig auf eine fundamentaltheologische Hermeneutik des Wortes Gottes einzulassen und dem herkömmlichen rationalistischen Modell einer Offenbarungsapologetik den Abschied zu geben. Wie aber kann die Fundamentaltheologie das Offenbarungsdenken in eine neue Beziehung zur Schrift bringen, also Schrifthermeneutik und Offenbarungsgeschehen enger zusammendenken? Wie soll sie das Wortgeschehen dem Offenbarungsgeschehen vorordnen und die »doctrina de revelatione« als »sekundäre Explikation eines unverfügbaren Ereignisses«<sup>21</sup> auslegen? Welche Theologie soll also in Zukunft vorherrschend werden: eine Theologie des in der Geschichte sich selbst offenbarenden Wortes Gottes *oder* eine Theologie des traditum? Eine Theologie der universalen Hermeneutik menschlicher Existenz angesichts der Bibel *oder* einer Hermeneutik der vom Lehramt vorgelegten Glaubenssätze?

Man wird die Aufgabe noch genauer umschreiben müssen. Deshalb schließe ich mich *Peter Eicher* an, der die künftige Aufgabenstellung der Fundamentaltheologie präzise so umreißt: »Die Offenheit des lehramtlichen Kompromißtextes von *Dei Verbum* zwingt die Theologie, sich nicht nur über die darin waltende Spannung von Offenbarungsdoktrin und einer heilsgeschichtlichen Hermeneutik des Wortes Gottes Rechenschaft zu geben, sondern ... diese Spannung aufzuheben in eine Theologie, die weder das Wort Gottes *unter* die Doktrin noch die kirchliche Lehre *neben* das selbstherrliche Wort Gottes stellt«<sup>22</sup>.

Jede neue Fundamentaltheologie hätte prinzipiell von einer guten »Wort-Gottes«-Theologie auszugehen. Folgt man dem Wortsinn, dann ist unter »Wort Gottes« jenes Wort zu verstehen, welches Gott selber spricht. Das birgt freilich die Frage in sich, wie man sich Gott denn eigentlich als »Sprechenden« vorstellen soll. Wenn es nicht nur ein gefährlicher Anthropomorphismus sein soll — was ist der *Inhalt* seines Sprechens? Was vor allem sind die Anhaltspunkte dafür, daß er selbst es ist, der da spricht? Worin denn besteht die *Sprache* Gottes? Kann es überhaupt eine solche geben? Alles in allem: um dieses schwierige Problem der Qualifikation und der Legitimation kommt keine Fundamentaltheologie herum. »Wort Gottes« kann nur ein solches Wort sein, welches Gott nachweislich zum *Urheber* hat. Gott selbst muß das

<sup>21</sup> Ebd. 527.

<sup>22</sup> Ebd. 543.

sprechende Subjekt sein. Wären andere es, wäre es um das »Wort Gottes« als Wort Gottes geschehen.

Gestützt auf Gedanken der Religionsphilosophie wird man ganz allgemein sagen können, daß das »Wort Gottes« die Stimme des *Unbedingten* in der sprachlichen Erfahrungswelt des Menschen ist. Dieses Unbedingte wäre demzufolge »Wort Gottes« nur dann, wenn es religiös, d. h. gottbezogen, interpretiert und so erfahren wird. Auf das Christliche hin bezogen und radikalisiert, wäre Gottes Wort zu begreifen als Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung und im Geschehen seiner Mitteilung.

Um zur eigentlich theologischen Bedeutung des »Wortes Gottes« zu kommen, wäre es also viel zu formal und unbestimmt, zu sagen, Gott sei der Urheber dieses oder jenes Wortes. Dabei müßte nämlich offenbleiben, was denn der *Inhalt* des göttlichen Sprechens eigentlich sei; es wäre nur gefragt, *ob* er denn gesprochen habe. Die Konsequenz wäre — das ist ja bereits deutlich geworden —, daß die Ursprungssituation, die das Wort Gottes als Wort Gottes qualifizieren würde, dem Inhalt nur sehr äußerlich sein müßte. D. h. das Wort Gottes wäre nur von seiner *Herkunft* her göttlichen Ursprungs, der *Inhalt* selbst müßte nicht unbedingt mit Gott zu tun haben, er müßte mit dem *Wesen* Gottes selbst nicht in einem wesentlichen Zusammenhang stehen. Weil so nur die Aussage faktisch auf Gott zurückbezogen würde, bliebe Gott nur die formale Autorität eines solchen Wortes. Nach einem solchen bloß äußerlich-extrinsezistischen Verständnis des »Wortes Gottes« könnte Gott für jede beliebige Aussage zu jener Instanz gemacht werden, die das Gesagte formal zu qualifizieren hätte. Es würde sich letztendlich um ein sehr nominalistisches und absolutistisches Denken mit großen theologischen Fragwürdigkeiten handeln.

Die Fundamentaltheologie unserer Tage hätte schon von vornherein vertiefter ansetzen müssen, um »Dei Verbum« gerecht zu werden. Weil das »Wort Gottes« seinem *Inhalt* nicht neutral gegenübersteht, wäre es nur dann »Wort Gottes«, wenn sich der Inhalt des Wortes in einer *inneren Relation* zum *Wesen* und zur *Wirklichkeit* Gottes befindet. Genuin-theologisch kann also nur dort vom »Wort Gottes« die Rede sein, wo man einem Wort begegnet, welches einzig und allein *Gott* sagen kann. Ist aber »Wort Gottes« nur dort gegeben, wo Gott sich selbst oder etwas von sich mitteilt, was nur *er* mitteilen kann, dann ist dieses inhaltliche Kriterium das entscheidende Kriterium.

In der Theologie gilt Gott als das »principium et finis omnium«, also als Ursprung und Sinnziel von allem, was ist. Mit dieser Aussage sind wir zwar schon in die Nähe des »Wortes Gottes« gelangt, jedoch noch nicht bei seinem eigentlichen Sinn angekommen. Dies wäre allenfalls die beschreibende Auskunft über den schöpferischen Ursprung und das Sinnziel von allem, also ein Wort *über* Gott, nicht jedoch das Wort Gottes selbst. Das Wesen des Wortes Gottes macht es vielmehr aus, wenn jener schöpferische Ursprung und das Sinnziel von allem als wirkendes und wirksames Wort begegnet. Das allein wäre wirklich »Wort Gottes«, verstanden als Schöpfung und Neuschöpfung aus dem Nichts. Unter »Wort Gottes« hätte man also die alle und alles bestimmende, schöpferische, richtende und erlösende Macht in und über unserem Leben in worthafter Wirklichkeit zu verstehen. Kurz: »Wort Gottes« ist Gott selbst in seinem »pro nobis«, im Geschehen seiner schöpferischen und erlösenden Selbstmitteilung. Im deutschsprachigen Raum gibt es m. W. — von Eugen

Bisers »Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie«<sup>23</sup>, in der eine dialogisch-kritische Selbstausslegung des Glaubens angestrebt wird, einmal abgesehen, — bislang nur eine einzige durchgeführte Fundamentaltheologie, die sich der Sache nach dieser umfassenden Aufgabe gestellt hat (ohne freilich auf die skizzierte Problematik der Offenbarungskonstitution näherhin einzugehen) und damit als ein Paradigma eines solchen neuen Entwurfs gelten kann. Es ist die ökumenische Fundamentaltheologie *Peter Knauers* »Der Glaube kommt vom Hören«<sup>24</sup>, die einerseits nicht die übliche theistische Präambel kennt und nicht nach einer extrinsezistischen Apologetik arbeitet, andererseits aber vom »Wort Gottes« als Selbstmitteilung Gottes bzw. als dem »Angesprochenwerden des Menschen durch Gott« ausgeht<sup>25</sup>, folglich den Glauben als ein »Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu« und somit als das »Erfülltsein vom Heiligen Geist« ausgelegt, vor allem aber die doktrinelles Seite des Offenbarungsverständnisses (Tradition und Lehramt) konsequent in dieser Perspektive interpretiert, indem sie das Geschehen der Weitergabe in der Kirche als »Selbstmitteilung Gottes« und damit als »reale Mitteilung des Heiligen Geistes«<sup>26</sup> darzutun versteht.

Knauer geht aus von der christlichen Botschaft, die mit dem Anspruch begegnet, »Wort Gottes« zu sein. Von den bisher üblichen theistischen Ansätzen unterscheidet sich dieser dadurch, daß Welt »nicht durch Gott, sondern durch ihr restloses Bezogensein auf ihn in restloser Verschiedenheit von ihm« erklärt wird und durch den Ausschluß einer *realen* Beziehung Gottes auf die Welt die Rede von einem »Wort Gottes«, d.h. die Frage nach einer Offenbarung, nach ihrer Möglichkeit usw. problematisch wird. Weil jedoch die Rede vom »Wort Gottes« im eigentlichen Sinn durch die Notwendigkeit einer *realen* Beziehung Gottes auf die Welt bestimmt ist (was sonst wegen der schlechthinnigen Transzendenz Gottes keineswegs möglich ist), kann allein von einer real ergangenen Offenbarung her, welche die reale Relation Gottes auf die Welt behauptet, ausgegangen werden, von einer Offenbarung allein in dem Sinn, daß Gott mit jener Liebe die Welt liebt, mit der Gott von Ewigkeit her Gott, der Vater den Sohn, liebt. D.h. Wort Gottes »im eigentlichen Sinn als die Selbstzusage und Selbstmitteilung Gottes in dem mitmenschlichen Wort der Weitergabe des Glaubens setzt zu seiner vollen Verstehbarkeit als ‚Wort Gottes‘ die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Sendung des Heiligen Geistes in die Herzen der Glaubenden voraus«<sup>27</sup>. Auf diese Weise wird dem Hang zum Doktrinellen vorgebeugt, denn der Glaube versteht sich in konsequenter Weiterführung dieser Fundamentaltheologie als das »Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu« und ist als solches das »Erfülltsein vom Heiligen Geist«. Allein dies ist der eigentliche *Inhalt* des Glaubensvollzugs, und folglich sind auch alle einzelnen Glaubensaussagen darauf zurückzuführen (»Wo immer Glaube an Jesus Christus im Sinn seiner Gottes-

<sup>23</sup> Glaubensverständnis, Freiburg-Basel-Wien 1975.

<sup>24</sup> Frankfurt am Main, 1982.

<sup>25</sup> Ebd. 72.

<sup>26</sup> Ebd. 181.

<sup>27</sup> Ebd. 347f.

sohnschaft und unseres um seinetwillen von Gott Geliebtwerdens besteht, ist der volle Glaube gegeben«<sup>28</sup>).

Das m. E. Gelungene an Knauers Fundamentaltheologie im Sinne der oben skizzierten Aufgabenstellung ist, daß er sich ausdrücklich der Frage stellt: »Wie geschieht die Weitergabe des ‚Wortes Gottes‘ diesem gemäß und wird selbst zum ‚Wort Gottes‘?« Nach Knauer gibt es ein klares Verhältnis zwischen Weitergabe und Inhalt, und dieses ist: »Von Inhalt des ‚Wortes Gottes‘ her ist seine Weitergabe als die reale Mitteilung des Heiligen Geistes und nicht nur als Mitteilung über den Heiligen Geist zu verstehen. Nur ein solches Wort läßt sich überhaupt als ‚Wort Gottes‘ verstehen, das das Geschehen seiner eigenen Weitergabe als die Selbstmitteilung Gottes verstehen läßt«<sup>29</sup>. Gesucht wird hier im Wesen des »Wortes Gottes« selbst nach der Begründung dafür, »daß die Begegnung mit ihm und das ihm entsprechende Verständnis durch Schrift, Tradition und Lehramt normiert werden«<sup>30</sup>. Dabei geht es zwar angesichts der sichtbaren Welt immer um »zwischenmenschliche Kommunikation«, aber es bleibt dieses Wort der Mitteilung das Geschehen der Liebe Gottes, welches ja darauf aus ist, offenbar zu werden. Dem Doktrinen ist vornehmlich dadurch entgegengewirkt, daß als genuin-christliche Aussagen nur solche in Frage kommen, die sich als »Selbstmitteilung Gottes« verstehen lassen und in Wahrheit nur im Glauben zugänglich sind. Wenn kirchliche Aussagen »Unfehlbarkeit« beanspruchen, dann daher, daß Glaubensaussagen in diesem Sinn notwendigerweise »unfehlbar« sind. Erfahrbare ist die Gemeinschaft mit Gott allein im »Wort«. Dieses jedoch ist als »Wort Gottes« nur verstehbar, wenn dem Einwand, daß die reale Beziehung alles Geschaffenen auf Gott nur einseitig sein kann, vom Inhalt her pariert wird, wenn, weil Gottes Liebe zur Welt nicht an dieser ihr Maß hat und nimmt, Glaube nur vom Hören kommt. Ist in diesem Zusammenhang die »Weitergabe« des »Wortes Gottes« sein Geschehen selbst, dann ist alles »Überlieferungsgeschehen« der Ort der Gegenwart des Geistes Gottes<sup>31</sup>.

Hier kommt also wenigstens andeutungsweise eine Fundamentaltheologie in Sicht, in der die Hermeneutik des Wortes Gottes und die Offenbarungsdoktrin nicht mehr so unverbunden nebeneinander stehen bleiben. Gott wird folgerichtig von der Christusoffenbarung her gedacht, und dennoch wird die Frage nach seiner Verantwortbarkeit angesichts atheistischer Kritik und religionsgeschichtlicher Forschung nicht ausgeklammert. Fundamentaltheologische Gesamtkonzeption dieser Art sind heute (zwanzig Jahre nach dem II. Vaticanum) ein drängendes Postulat<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Ebd. 349.

<sup>29</sup> Ebd. 181.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd. 275.

<sup>32</sup> Die »katholische Schau der Offenbarungsgestalt« bei R. Guardini und H. Urs von Balthasar greift hier zu kurz, denn sie hat kein »Vertrauen in die Gott-denkende Vernunft«, und die inkarnatorische Gestalt von Offenbarung gerät letztlich bloß zum »Eidos einer letztlich geschichts- und weltlosen Anschauung«. Ebenfalls Rahners spekulative Entfaltung des Offenbarungsbegriffs als transzendente Selbstmitteilung Gottes reicht nicht aus, denn er wiederholt nur das »klassische Dogma transzendentaltheologisch, ohne es ernsthaft mit den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung zu vermitteln«. — P. Eicher, Offenbarung, 556—558.