

Władysław Hładowski

Methodologische Situation in der Erforschung der Glaubwürdigkeit des Christentums

Collectanea Theologica 45/Fasciculus specialis, 35-52

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WŁADYSŁAW HŁADOWSKI, DROHICZYN

METHODOLOGISCHE SITUATION IN DER ERFORSCHUNG DER GLAUBWÜRDIGKEIT DES CHRISTENTUMS

Es besteht kein Zweifel, dass die Erforschung der Glaubwürdigkeit des Christentums zeitgemäss sein muss. Um zu klären, auf welche Weise die Wahrheit der im Christentum verkündeten göttlichen Offenbarung dem kritischen Verstand des modernen Menschen zugänglich gemacht werden kann, ist die reale Situation, in der man die Frage stellt, zu berücksichtigen. Im allgemeinsten Sinne stellt diese Situation der Denkhorizont dar, den das gegenwärtige Wissen um die Welt, um den Menschen und um das Phänomen des Religiösen, aber auch die Haltung des heutigen Menschen angesichts des Problems des Absoluten bestimmt. Das wäre jedoch eine für die im folgenden Aufsatz angestellten Überlegungen zu weite Perspektive.

Die Offenbarung Gottes, auf die sich die christliche Religion beruft, wird als konkret geschichtliche Offenbarung, d. h. als Ereignis in Raum und Zeit verstanden. Übereinstimmend mit solch einem Verständnis der Offenbarung wies das Christentum immer auf seine historischen Anfänge hin d. h. auf das einzigartige „Faktum“ Jesu als das entscheidende Zeichen seiner Transzendenz. Von diesem entscheidenden Zeichen seiner Transzendenz gibt das Christentum Kunde in seinen Zeugnissen, die zugleich Glaubenszeugnisse sind. Diese in den neutestamentlichen Schriften festgehaltenen Zeugnisse hören nicht auf Gegenstand der wissenschaftlichen Kritik, aber auch nicht Gegenstand der sich im Schosse des Christentums selbst ständig vertiefenden Reflexion zu sein. Gerade in den letzten Jahrzehnten vollzog sich ein bedeutender Fortschritt sowohl im Bereich der wissenschaftlichen Bibelkritik wie auch in der Entwicklung des Bewusstseins der Kirche selbst. Im Zusammenhang damit kann man von einer neuen methodologischen Situation in den Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Christentums sprechen.

Ziel des folgenden Aufsatzes ist es, diese Situation darzulgen (I) sowie die sich aus ihr ergebenden methodologischen Konsequenzen für die Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Christentums aufzuzeigen (II).

I. Zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Situation

Im Rahmen dieser Erwägungen ist es nicht beabsichtigt, eine erschöpfende Situationsanalyse zu geben. Wir beschränken uns darauf, einige Faktoren anzuführen, die sich stärker auf die Problematik der Glaubwürdigkeit des Christentums, besonders im methodologischen Sinne, auswirken. In der Ausbildung der heutigen methodologischen Lage für die Erforschung der Glaubwürdigkeit des Christentums wirken vor allem drei Faktoren mit. Diese sind: der aktuelle Stand der wissenschaftlichen Kritik der neutestamentlichen Schriften, die Entwicklung des Verständnisses von Offenbarung und Wunder in der Kirche und die Ergebnisse der Sprachforschung, besonders im Bereich der Religion.

In der umfangreichen Literatur über die einzelnen Probleme fehlt bisher eine zusammenfassende Auswertung für die fundamentaltheologische Problematik. Es soll versucht werden, diese kurz zu skizzieren.

1. Ergebnisse der neutestamentlichen Kritik

Die Erforschung der kanonischen Evangelien stellte klarer als bisher heraus, dass sie keine Geschichtswerke im heutigen Sinn darstellen und in einem komplizierten Entwicklungsprozess entstanden sind.

Die Evangelien sind keine Dokumente der reinen Historie, sondern Schriften der praktischen Glaubensverkündigung. Sie wollen den Glauben an Jesus als den Christus herausfordern und befestigen. Als Dokumente der urchristlichen Verkündigung sind sie ein Ergebnis der abwägenden, auswählenden Überlieferungs- und Verkündigungstätigkeit der Urkirche. Auf die Auswahl, die Darstellung und Zusammenstellung der apostolischen Jesus-tradition haben kerygmatische und kultische Interessen sowie das apostolische und missionarische Bedürfnis der Urkirche eingewirkt. Auch die ältesten Berichte sind nicht einfach referierende Berichte. Die Zeugen künden und verkünden, berichten und interpretieren zugleich. Ihre Überlieferungen sollten der kerygmatischen Predigt dienen und mussten ausgewählt, geformt und aktualisiert werden. Deshalb mischt sich mit dem bezeugten Bericht auch die gläubige Interpretation, mit der historischen Darstellung die aktuelle Verkündigung¹.

Ferner ist die grosse Rolle der redaktionellen Bearbeitung der Überlieferungsstücke durch die Evangelisten zu bedenken, sowie auch die des theologischen Bemühens um ein vertieftes Verständnis des heilsgeschichtlichen und christologischen Geheimnisses. Nicht nur auf die Worte des Auferstandenen und Erhöhten, sondern schon auf die Worte des irdischen Jesus, besonders auf die christologischen Selbstaussagen können die jungen Christengemeinden, als auch die Redaktoren der Evangelien Einfluss

¹ Vgl. A. Lang, *Fundamentaltheologie*, B. 1, München⁴ 1967, 178; R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*, München 1963, 58; A. Vögtle, *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung*, ZkTh 86 (1964) 393.

gehabt haben. So meinen auch konservativere Exegeten (J. J e r e m i a s), dass Jesus selber sich keinen einzigen messianischen Würdetitel — weder Messias noch Davidssohn, weder Sohn noch Gottessohn — zugelegt hat².

Übereinstimmend mit den Ergebnissen der neutestamentlichen Kritik lassen sich ätiologische Beschreibungen, typische Schemata bei der Erzählung von Wundern sowie sog. Midraschim auch in Bezug auf die Evangelien nicht ausschliessen. So muss man zum Beispiel, obwohl Jesus zweifellos einen eigenen „Stil“ beim Wirken von Wundern hatte, damit rechnen, dass nicht alle Elemente der Ereignisse in den Berichten über die Wunder Jesu historisch sind. Einige Details können aus der Tendenz zur typischen Darstellung herrühren³. Ähnlich rechnet die heutige Kritik beim Bericht über das leere Grab, ohne die Tatsache selbst anzuzweifeln, mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer ätiologischen Komposition liturgischen Typs⁴.

Das schafft besondere Schwierigkeiten, wenn es um die Frage der Rekonstruktion der Ereignisse und der eigenen Logien Jesu geht. Gerade hier ist die Grenze zwischen geschehener Geschichte und Interpretation der Geschichte, zwischen historischem Bericht und theologischer Reflexion, zwischen vorösterlichem Wort und nachösterlicher Erkenntnis schwer zu ziehen. Wenn man dabei in Betracht zieht, dass die Zeugen in einem intimen Verhältnis zu Jesus standen und ihre Berichte durch religiöse Erlebnisse veranlasst wurden, muss man zugeben, dass die evangelischen Überlieferungen eigener Art Quelle sind, die einer methodologisch andersartigen Auswertung bedürfen. Jeden Versuch, aus den einzelnen Logien oder Erzählungen über den transzendenten Charakter des „Faktums“ Jesu zu argumentieren, bezeichnet man heute mit Recht als einen naiven „Fundamentalismus“.

Nichtsdestoweniger muss man entschieden feststellen, dass der gegenwärtige Stand der Untersuchungen über die Evangelien keineswegs den Weg zu Jesus als dem, der er tatsächlich war, verschliesst. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Aussage A. K o l p i n g s, der im übrigen die radikalsten Bewertungen der Quellen berücksichtigt: „Wenn wir auch kein einzelnes Kriterium finden, das uns absolut sicher lehrt, wo und wie wir von dem seine Überzeugung formulierenden Gläubigen und seiner Aussage absehen können, so lässt sich doch, besonnen vorgehend und alle wissenschaftlich gesicherten Hilfen beziehend, möglicherweise so viel über das Phänomen Jesus von Nazareth sagen, dass der vorgläubige Mensch davon angesprochen wird und einen Zugang zum Glauben an Jesus und Gottes Tat in ihm finden kann“⁵.

Im Zusammenhang damit ist auf die jüngst unternommenen positiven Bemühungen und Leistungen hinzuweisen.

² Vgl. F. H a h n, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen² 1964; W. K a s p e r, *Einführung in den Glauben*, Mainz⁸ 1973, 52; H. K ü n g, *Christsein*, München-Zürich 1974, 277 f.

³ Vgl. W. T r i l l i n g, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig 1967, 10 ff.; A. V ö g t l e, *Wunder*, LThK 10 (1965) 1258.

⁴ L. S c h e n k e, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1968.

⁵ *Fundamentaltheologie*, B. 2, Münster 1974, 257.

H. Schürmann wies auf, dass die formgeschichtliche Methode in den Untersuchungen über die Logia Jesu erlaubt, über die Ostergemeinde zurückzugreifen. Die Tatsache der Existenz einer vorösterlichen Gemeinschaft von Jüngern Jesu ist gleichsam eine Stütze, die es ermöglicht, über die Ostergemeinde zurück in das Milieu und die Umstände der vorösterlichen Gruppe von Jüngern Jesu zu gelangen. Zweifellos hatte die vorösterliche um Jesus gesammelte Gemeinde schon ihre typischen Situationen, ihre Seins- und Verhaltensweisen in bestimmten Angelegenheiten. Schon in diesem Zeitraum und in diesem Milieu müssen die Logia des Herrn überliefert worden sein. Schon damals entstanden die Ansätze einer Christologie⁶. Parallel ergibt sich in den Untersuchungen über die biographischen Elemente der ältesten Tradition eine Verbreiterung der Basis für das Erkennen der Taten des irdischen Jesus, so dass man in den evangelischen Erzählungen über das wundertätige Handeln Jesu die Erzählungen herausheben kann, die mit Sicherheit der ältesten Traditionsschicht angehören und die Wunder (Heilungen) vorstellen, die in einer für Jesus selbst charakteristischen Form gewirkt wurden⁷.

Dabei macht man darauf aufmerksam, dass das Aufsuchen dessen, was Jesus selbst sagte und tat (*ipsissima vox et actio Jesu*) mit Hilfe der „Abschälmethode“ nicht die einzige Weise ist, den irdischen Jesus zu erfassen. Im Anschluss an die von den Schülern Bultmanns (Käsemann) und anderen hervorragenden protestantischen Autoren (J. Jeremias, H. Riesenfeld) vorgenommene Kritik der radikalen Scheidung von Geschichte und Glauben, weist man heute auf den Wesenszusammenhang zwischen dem christlichen Kerygma und dem irdischen Jesus hin. Die Ansicht breitet sich aus, dass der irdische Jesus nicht nur die Voraussetzung der Entstehung der christlichen Verkündigung ist, sondern dass diese Verkündigung in inhaltlicher und formaler Abhängigkeit von Wirken und der Lehre Jesu entstand. Der irdische Jesus war das Kriterium, nach dem sich der Osterglaube der Gemeinde ausformte. Er ist auch der Schlüssel zu seinem Verständnis. Was beim historischen Jesus implizit und indirekt ausgesprochen ist, wird nachösterlich explizit und direkt ausgesprochen. Die österliche Gemeinde verfälscht Jesu Botschaft nicht, sondern beantwortet und expliziert sie (W. Kasper). Man hebt auch hervor, dass zum Begriff der literarischen Gattung „Evangelium“ die Verbindung des Glaubenselements mit der Geschichte gehört (G. Borkmann). Deshalb muss in bezug auf die kanonischen Evangelien die falsche Alternative: entweder „Glaubenszeugnisse“ oder „historische Dokumente“, fallen⁸. Im Zusammenhang damit weist man auf die Möglichkeit, aus der unmittelbaren Beobach-

⁶ H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (hrsg. von H. Rister und K. Matthias) Berlin 1960, 342—370.

⁷ Vgl. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Berlin 1973 (erstmalig veröffentlicht Göttingen 1970), 141 ff.

⁸ Vgl. ebd. S. 273.

tung der Quellen unumstrittene Fakten festzustellen, die zu dem wirklichen Jesus führen⁹.

2. Zur Vorstellung über die Offenbarung und das Wunder im gegenwärtigen Bewusstsein der Kirche

Das Christentum als eine von Gott geoffenbarte Religion ist kein System von theoretischen Wahrheiten. Es beruft sich auf die Person Jesus Christus als fundamentales Faktum. Die urchristliche Überlieferung ihrerseits als Zeugnis von der Person und dem Wirken Jesu ist selbst eine geschichtliche Wirklichkeit. Sie ist ein Gut des Christentums, das unter dem Gesetz der historischen Entwicklung steht. Daher gibt es keine berechtigte Auslegung des urchristlichen Zeugnisses ohne Rücksicht auf das gegenwärtige Bewusstsein der Kirche. Das Interpretieren der urchristlichen Quellen hat sich an der gegenwärtigen religiösen und theologischen Sprache der Kirche zu orientieren. Wenn seinerzeit beim Vorgehen der traditionellen Apologetik die *a priori* aufgestellten Begriffe der Offenbarung und des Wunders geeignet erschienen, so hat heute eine zeitgemässe Fundamentaltheologie die theoretischen Begriffe, mit denen sie die historischen Quellen des Christentums interpretieren will, aus diesen Quellen im Zusammenhang mit deren aktuellem Verständnis in der Kirche zu schöpfen.

Auf Grund des vertieften Verständnisses der biblischen Schriften ist die Offenbarung heute nicht mehr als Mitteilung von Wahrheiten (Geheimnissen) zu verstehen, die dem Menschen gleichsam von aussen gegeben sind, so dass die Offenbarung um so klarer in ihrem übernatürlichen Charakter erscheint, je weniger der Beitrag des Menschen erkennbar ist. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht zum ersten Mal von „Autoren“ inspirierter Bücher (*veri auctores*)¹⁰. Das Neue im Verständnis der Offenbarung besteht vor allem darin, dass das Ereignis des göttlichen Eingreifens in die menschliche Geschichte in den Vordergrund rückt.

Schon im Alten Testament ist die Offenbarung ein grundsätzlich inneres Faktum, das darauf beruht, dass der Geist Gottes das individuelle oder kollektive Bewusstsein durchdringt. Der Geist Gottes spricht gewöhnlich durch Zeugen, die für sein Wirken empfänglicher, die dem Einfluss des inneren Wortes geöffnet sind. Obwohl Er sich ihrer als unmittelbarer Interpreten bedient, trägt sie die Gemeinschaft des Glaubens des Volkes, zu dem sie gehören und von dem sich Gott in geringerem Masse und weniger deutlich vernehmen lässt. In einem bestimmten Augenblick der Geschichte, an einem genau bezeichneten Ort zeigt sich Gott als der, der er ist, zwar nicht den Augen, sondern dem Bewusstsein des Einzelmenschen oder einer Gruppe von Menschen, die jenen Augenblick der Geschichte als gnädige Gabe der göttlichen Allmacht interpretieren. Die so verstandene geistige

⁹ Vgl. S. Schille, *Prolegomena zur Jesusfrage*, ThLZ 93 (1968) 482—487; H. Petri, *Jesus — Fundament der Kirche, Lebendiges Zeugnis* 1974, H. 1, 31—46.

¹⁰ DV 11.

Begegnung mit Gott ist aber nicht etwas einfach hin Subjektives und rein Innerliches. Ein neues Bewusstsein entsteht im Zusammenhang mit objektiven Fakten. Die Zeugen der Offenbarung sind die Kommentatoren der Ereignisse. Die in der Atmosphäre der Gemeinschaft lebenden biblischen Autoren sind „Propheten“, die, durch eine aussergewöhnliche Gnade gestützt, die Fakten bedenken. Ihre Aufgabe ist es, ihren Zeitgenossen beim Erfassen des Sinnes dieser Fakten behilflich zu sein¹¹.

In Jesus von Nazareth, der als unüberbietbares Ziel, Gipfel und Zentrum der biblischen Offenbarung, der einzigartige Sachwalter Gottes ist, ist das Wort durch Worte und Taten Gottes in menschlicher Gestalt Fleisch geworden. Dadurch wird zugleich die einzigartige Verbindung zwischen „Worten und Taten“ Jesu als dem sakramentalen Charakter der Wirklichkeit der Offenbarung sichtbar, die sich aus dem unsichtbaren Inhalt und seinem empirischen Zeichen zusammensetzt¹².

Seit der Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils vollzog sich in der Kirche auch eine bedeutende Veränderung in der Art der Betrachtung des Wunders, von einer objektivistischen Erfassung zu einer personalen, die dem biblischen Verständnis des Wunders besser entspricht¹³.

Soweit nun die heutige Fundamentaltheologie religiöse Begriffe — und unter ihnen den Begriff des Wunders — aus den christlichen Quellen selbst nehmen will, kann sie nicht den wesentlichen Unterschied zwischen dem biblischen und dem modernen, philosophisch-theologischen Verständnis des Wunders übersehen. Dem apriorischen Begriff des Wunders stellt man gegenüber den Begriff, der sich in den biblischen Schriften vorfindet.

Der Mensch der Bibel hatte eine andere Konzeption der Welt und demzufolge einen anderen Begriff des Wunders. Er kannte nicht den Begriff der unveränderlichen und immanenten Naturgesetze. Statt dessen hatte er den sehr lebendigen Begriff eines Gottes, der auf eine stetige Weise in der Natur wirkt. Gott greift in alle Erscheinungen der Natur ein. Die Regelmässigkeit der Erscheinungen, die wir durch die unveränderlichen Naturgesetze erklären, wird in der Bibel durch den Willen Gottes erklärt. So hat die Bibel auch kein Interesse am Wunder als an einer Erscheinung, die die Ordnung der Natur überschreitet. Dabei war für den Menschen des Altertums der Bereich des wunderbaren Eingreifens Gottes sehr weit. Sogar solche Ereignisse, die sich auf eine natürliche Weise erklären lassen, hielt er für die Wunder, wenigstens als besondere Zeichen göttlicher Macht und Schutzes. Der Wundercharakter von Erscheinungen beruhte vielmehr auf ihrer überraschenden Aussergewöhnlichkeit, besonderen Intensität oder erstaunlichen Kontinuität. Im Alten Testament bilden solche ungewöhnlichen Zeichen der

¹¹ Vgl. E. Rideau, *Offenbarung Wort Gottes* (pol. übers.), Warszawa 1974, 100.

¹² DV 2. 4.

¹³ Vgl. R. Latourelle, *Vatican II et les signes de la Révélation*, Gregorianum 49 (1968) 225—252.

besonderen Obhut oder Strafe Gottes das Grundgefüge der Geschichte des Auserwählten Volkes¹⁴.

Ebenso bilden in den Evangelien die Machttaten Jesu, zusammen mit seiner Lehre und seinem Selbstbewusstsein, eine Synthese. In dieser Synthese der Zeichen ist Jesus selbst das „grosse Hauptwunder“. Die einzelnen Worte und Taten Jesu finden ihre Einheit in seiner Person. Seine Machttaten ohne sein Wort bleiben zweideutig. Nur sein Wort macht sie eindeutig. Sein Wort ist die einzige Garantie, die den Menschen dafür gegeben wird, dass Gott wirklich so ist. Wer diesem Wort nicht glaubt, wird seine Taten der Dämonie verdächtigen¹⁵. Im Zusammenhang damit ist bemerkenswert, dass Jesus selbst mit der Vieldeutigkeit seiner Wunder als Zeichen der göttlichen Macht rechnete (zum Beispiel die Austreibung des Teufels aus Besessenen) und auf seine eigene Person als auf das entscheidende Erkenntniskriterium verwies, sowie auf die Ausnahmebedeutung und Intention, die er ihnen in seinem messianischen Wirken gab¹⁶.

Zusammenfassend ist hervorzuheben, dass nach dem heutigen Verständnis der urchristlichen Quellen in der Kirche sich das Wunder nicht als ein isoliert neben den geoffenbarten Wahrheiten stehendes Zeichen verstehen lässt. Da die Offenbarung nicht eine einfache verbale Mitteilung der Geheimnisse ist, sondern historische Begegnung des Menschen mit Gott durch die Vermittlung von Worten und Ereignissen, kann auch das Wunder nicht als etwas Äusserliches im Verhältnis zur verbalen Offenbarung im Sinne eines formalen Zeichens der Glaubwürdigkeit angesehen werden, sondern muss ein wesentliches Element der Offenbarung selbst bilden, die sich auch durch ungewöhnliche Ereignisse („Taten“) vollzog.

Es ergibt sich daraus ein neues Verstehen der Beweisfunktion des Wunders sowie seiner Erkennbarkeit als göttlichen Zeichens. Obwohl das Wunder für den reflektierenden Glauben die wesentliche Grundlage des Urteils über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung bleibt, verändert sich in dem methodischen Vorgehen Art und Weise der Argumentation aus dem Wunder. Diese Veränderung drückt sich schon in der Terminologie aus. Von den vielen Bezeichnungen in älteren Dokumenten der Kirche¹⁷, wie *argumentum*, *motivum credibilitatis*, *testimonium*, ist die letzte Bezeichnung (die des Zeugnisses) in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils bevorzugt. Ferner wird hervorgehoben, dass das Wunder nur im vollen geschichtlichen Kontext, im Lichte der geoffenbarten Lehre erkennbar ist und dass es keine Anerkennung erzwingt. Man hat bemerkt, dass die Kirche zum ersten Mal im Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die

¹⁴ Vgl. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, 262 f.; J. Kudasiewicz, *Das Alte Testament im Lichte der gegenwärtigen Kritik* (pol.), *Znak* 17 (1965) 1309 ff.

¹⁵ Vgl. H. Küng, *op. cit.*, 304.

¹⁶ Vgl. Mt 12, 27; Lk 11, 20; W. Trilling, *op. cit.*, 105.

¹⁷ Vgl. Pius IX, *Qui pluribus* (Enz.); Dogmatische Konstitution des I. Vatikanischen Konzils über den katholischen Glauben *Dei Filius*.

Religionsfreiheit (Nr. 11) über die Freiwilligkeit der Annahme der Zeichen der göttlichen Offenbarung spricht¹⁸.

3. Sprachprobleme

Wir leben in einer Zeit der Sprachprobleme, die insbesondere im logischen, soziologischen und religionswissenschaftlichen Bereich auftreten. Die gegenwärtige Erforschung der Sprache der Religion, besonders der historisch-geoffenbarten Religion, ist von grosser Bedeutung für die Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Christentums. Hierbei treten semiotische, speziell semantische Fragen auf, die man an die Struktur der Sprache der Religion stellt. Solche Fragen tauchen im historischen, sowie im systematischen Erwägen der christlichen Offenbarung auf. Dabei ist es selbstverständlich, dass für die kritische Auslegung des urchristlichen Zeugnisses über Jesus Christus dem hermeneutischen Aspekt eine besondere Bedeutung zukommt.

Die spezifischen Eigenschaften der Sprache der Religion heben sich auf dem Hintergrund eines allgemeinen Sprachenvergleichens ab¹⁹. Im Vergleich mit der Sprache der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, zeigt sich, dass die Sprache der Religion, obwohl sie im Prinzip die gleiche logische Struktur besitzt, sich doch von der Sprache der Wissenschaften und zwar vor allem im Bereich der Semantik unterscheidet.

Vor allem stellt man die Frage, ob eine „göttliche Rede“ einer geoffenbarten Religion überhaupt semantischen Regeln unterliegt. Darauf antwortet man zunächst, dass zweifellos viele religiöse Aussagen in indikativen Sätzen gefasst sind, die gewöhnlich Aussagen über eine Wirklichkeit darstellen. Was den „göttlichen“ Charakter der Sprache der Religion anlangt, so kann man sie in zwei Bedeutungen verstehen: als eine Aussage über Gott und als eine Aussage Gottes. Weder im ersten noch im zweiten Fall hört sie auf, hinsichtlich der formalen Struktur, menschliche Sprache zu sein. Faktisch ist in allen grossen Religionen der Welt die Rede von der Offenbarung Gottes durch Zeichen, also von der Mitteilung gewisser Aussagen an den Menschen auf einem in formaler Hinsicht gewöhnlichen Wege. So unterliegt die Sprache der Religion grundsätzlich den Regeln der Semantik, auch bei Aussagen im Bereich der Kategorie der Transzendenz.

Von dieser Basis aus kann man bestimmte wichtige Einzelprobleme lösen.

Das semantische Hauptproblem besteht darin, dass einerseits die Sprache der Religion Ausdrücke verwendet, die der weltlichen Sprache entnommen oder mit Hilfe von Ausdrücken der weltlichen Sprache definiert sind, und andererseits nach der Überzeugung derjenigen, die sich der Sprache der Religion bedienen, diese Sprache einen transzendenten Gegenstand behandelt.

¹⁸ Vgl. R. Latourelle, *art. cit.*, 229.

¹⁹ Vgl. J. M. Bocheński, *Logik der Religion*, Köln 1968 (engl. Original *The Logic of Religion*, New York 1965); F. Ferre, *Logic and God*, New York 1961.

Wenn man den Gegenstand der Religion als transzendent bestimmt, meint man, dass 1. der Gegenstand der Religion der sinnlichen Erfahrung nicht zugänglich ist, 2. derselbe nicht so gegeben sein kann wie ein Gegenstand des phänomenologischen Schauens — nach der Terminologie Husserl's ist er kein Phänomen —, 3. derselbe, welcher keine Eigenschaften besitzt, die die gleichen sind, wie die in der natürlichen Erfahrung prüfbareren Eigenschaften, 4. die Aussagen über diesen Gegenstand den Glauben voraussetzen und nicht auf dem gleichen Wege erreicht werden können, auf dem wissenschaftliche Aussagen oder Aussagen der Umgangssprache formuliert werden. So haben die einzelnen Ausdrücke in der Sprache der Religion, obwohl sie sich ausschliesslich aus Ausdrücken zusammensetzen, die der weltlichen Sprache entnommen sind oder mit Hilfe der weltlichen Sprache definiert werden, nicht dieselbe Bedeutung, wie im profanen Sprachgebrauch (Theorie der Analogie).

Auf Grund der aufgewiesenen Eigenschaften der religiösen Sprache ist folgendes festzustellen. Obwohl die Sprache der Religion in syntaktischer und semantischer Hinsicht mit der weltlichen Sprache korrespondiert, bereitet doch die Kategorie der Transzendenz schwierige hermeneutische Probleme, und zwar sowohl ganz allgemeiner Art als auch im besonderen, wenn es um die kritische Auslegung der christlichen Botschaft geht.

Die christliche Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus hat als Voraussetzung den Glauben an eine unmittelbare heilbringende Tätigkeit Gottes in der Erfahrungswelt. Demgegenüber lehnt der moderne Mensch, dessen Bewusstsein wissenschaftlich, d. h. weltimmanent geformt ist, alle überempirischen Fakten als mit dem gegenwärtigen Weltbild unvereinbar ab. So erhebt sich die wichtige Aufgabe in der kritischen Auslegung der christlichen Botschaft, den Gedanken der Transzendenz für den modernen Menschen verständlich zu machen. Das Problem ist nicht nur ein soziologisch-anthropologisches, sondern vor allem auch ein ontologisches und sprachliches.

Die hl. Schrift berichtet uns von einer transzendenten Wirklichkeit mittels der Kommunikationsweise des Wortes. Das menschliche Wort ist aber der Auslegung bedürftig. Der Mensch als Sprachorgan der Offenbarung — auch Jesus selbst — hat die Heilstatsachen in Begriffen und Vorstellungen ausgesagt, die dem Weltbild seiner Zeit entsprechen. Eine wesentliche hermeneutische Aufgabe besteht darin, das Weltbild der Zeit Jesu durch das heutige Weltbild zu ersetzen, um so die Sprache der Offenbarung zugänglich zu machen.

R. Bultmann bezeichnet das Weltbild der urchristlichen Quellen als mythisch. Dabei nennt er mythisch alle inhaltlichen, verobjektivierenden Aussagen, nach denen Gott oder andere überweltliche Mächte in Art und Weise irdischer Vorgänge als Personen und Mächte auftreten. Ohne nun die Transzendenz zu leugnen, wird von ihm, wie auch von F. Buri, J. A. T. Robinson u. a. es für unmöglich gehalten, über die Transzendenz inhaltliche Aussagen zu machen. Unter dieser Voraussetzung wird

postuliert, über den Wirklichkeitsgehalt der christlichen Botschaft in neuen, nicht-mythologischen, nicht-verobjektivierenden Begriffen zu sprechen²⁰.

Eine weitere hermeneutische Frage besteht darin, dass die Verkündigung Jesu in einer Weise überliefert ist, die ebenfalls einen ganzen Komplex sprachlicher Probleme aufwirft. J. B. Metz wies auf eine Reihe Fragen, die allein im Bereich der Kategorie „Bericht“ auftauchen²¹. Einige von ihnen sind:

1. Wie soll man die Kategorie des Berichtes genau bestimmen, wenn es historische und nicht-historische Berichte (Legenden) gibt?
2. Was bedeutet eine „wahre Historie“ und in welchem Sinne kann man die Wahrheit in den Historien entdecken?
3. Welche Bedeutung hat für das Problem des historischen Jesus der Begriff des erzählenden Berichtes?

Ohne zu einzelnen Fragen Stellung zu nehmen, lässt sich doch dazu sagen, dass die aufgewiesenen Probleme vor die zeitgemässe Fundamentaltheologie neue wichtige Aufgaben stellen. Ihre Aufgabe besteht u. a. darin, aufzuzeigen, dass man über die transzendenten Dimensionen von Ereignissen sinnvoll sprechen kann.

II. Methodologische Konsequenzen für das Vorgehen der zeitgemässen Fundamentaltheologie

Die Kritik der biblischen Überlieferungen der göttlichen Offenbarung, die Vertiefung des Verständnisses des erlösenden Eingreifens Gottes in der Kirche sowie die Analyse der Sprache der Religion verschärfen das Problem der Erkenntnis des übernatürlichen Handelns Gottes in der Geschichte. Heute sind wir uns besser darüber im klaren, dass man nicht direkt von der Analyse empirischer Gegebenheiten zu der Feststellung eines erlösenden Eingreifens Gottes übergehen kann. Die Schwierigkeiten haben ihre Grundlage im Wesen der übernatürlichen Wirklichkeit, wie sie das Eingreifen Gottes in die Geschichte darstellt. Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den Dimensionen der übernatürlichen Wirklichkeit Gottes und den Dimensionen der Geschichte. Das bedeutet jedoch nicht, dass jede objektive Erkenntnis der übernatürlichen Offenbarung Gottes aus empirischen Zeichen unmöglich sei.

Wenn man nicht von vornherein die transzendente Dimension der sichtbaren Wirklichkeit ausschliesst, liegt es nahe anzunehmen, dass die übernatürliche Wirklichkeit zum Gegenstand eines Erlebnisses werden und dass diese Erfahrung in einem Zeugnis überliefert werden konnte. Es ist bemerkenswert, dass in der christlichen Verkündigung manche Wahrheiten zu glauben vorgelegt werden als in Gott existierend bzw. nur dem Glauben zugänglich, z. B. das Geheimnis der Trinität oder der Eucharistie. Andere

²⁰ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos*, B. 1, Hambur² 1951, 10—48.

²¹ *Petite apologie du récit*, Concilium (1973) Nr 85, 69 ff.

wiederum sind als geoffenbarte und gleichzeitig historisch glaubwürdig vorgelegt, z. B. die Auferstehung Jesu. Diese letzteren Wahrheiten hatten ihre Erscheinungsform und wurden als solche durch die Jünger und die ersten Bekenner Jesu in einer Glaubenserfahrung *sui generis* erkannt. Deshalb konnten sie auch in einem Zeugnis überliefert werden. Dank dem Zeugnis aber haben sie für uns im gewissen Sinne eine historische Existenz.

Im Einzelnen wollen wir darstellen: die Kritik, welcher der klassische Beweis aus dem Wunder heute unterliegt (1), den indirekten Charakter des Erkennens der übernatürlichen Offenbarung (2), die Bedeutung und die Weise der historischen Verifizierung des christlichen Zeugnisses (3).

1. Die Kritik am klassischen Beweis aus dem Wunder

In der heutigen methodologischen Situation kritisiert man den klassischen Beweis aus dem Wunder (*demonstratio ex miraculo*) als ein geschlossenes empirisches System. Innerhalb dieses Systems müsste mit Hilfe des historischen und philosophischen Erkennens die objektive und kritische Feststellung eines übernatürlichen Eingreifens Gottes in die Erscheinungswelt möglich sein. Der seit dem 17. Jahrhundert bestehende klassische „Beweis aus dem Wunder“ war durch die historische Situation bedingt, in der die Systematisierung des christlichen apologetischen Gedankens entstand. Während der Aufklärung bemühte sich die Apologetik, indem sie auf die absolute Negierung einer übernatürlichen Ordnung antwortete, mit Hilfe einer extrem rationalistischen Methode die Tatsache des unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Geschichte aufzuzeigen. Dabei wurde das Eingreifen Gottes als feststellbare Durchbrechung der Ordnung der Natur verstanden.

Gegenwärtig unterzieht man der Kritik vor allem die Voraussetzungen, auf welchen die traditionelle Argumentation aus dem Wunder gestützt war. Es ist verständlich, dass eine solche Art der Begründung, die in einer bestimmten kulturellen Situation entstand, einerseits durch bestimmte erkenntnistheoretische und methodologische Prinzipien bedingt war und andererseits in Abhängigkeit vom damaligen Stand der Quellenkritik verblieb.

Zweifellos war die Behandlung der historischen Wirklichkeit des Christentums in der traditionellen Apologetik durch übertriebenen Abstraktionismus und Theorismus der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode belastet. Die historischen Daten der christlichen Quellen wurden völlig losgelöst vom Inhalt der geoffenbarten Geheimnisse festgelegt. Die Richtung, in der sich in den letzten Jahrzehnten Veränderungen in der Methodologie der Geschichtsschreibung vollzogen, kann man als Abkehr von der abstrakten und philosophischen Methode und Hinwendung zur voll und ganz historischen Behandlung der Quellen bezeichnen. Das Postulat nach historischer Objektivität regt vor allem dazu an, die Spezifik der Quellen zu beachten und die konkreten Bedingungen, unter denen sie entstanden, zu berücksichtigen.

So wird auf Grund dieser Prinzipien zuerst die Art, die empirischen Prämissen für den Beweis aus dem Wunder in den Quellen festzulegen, kritisch bewertet. Man setzte voraus, dass der Apologetiker die Möglichkeit habe, in

Schriften des Neuen Testaments von Elementen des Glaubens freie, einfache Berichte über die Fakten festzustellen, um dann — auf der Basis der angenommenen Definition des Wunders — in den berichteten Ereignissen die transzendente Ursache und demnach ihre göttliche Autorschaft aufzudecken. Gerade diese Voraussetzung wird heute nicht mehr gebilligt. Die auf religiösen Erlebnissen basierenden Überlieferungen des Urchristentums haben nicht das Gepräge historischer Berichte. In ihnen geht es in erster Linie, wie die Kritik nachgewiesen hat, nicht darum, den Verlauf der Ereignisse im einzelnen zu bieten, sondern um die Bezeugung des Erlösungscharakters dieser Ereignisse. Die Person Jesu in ihrer übernatürlichen Bedeutung ist der wesentliche Gegenstand dieser Zeugnisse, so dass die beschreibenden und berichtenden Elemente darin der Reflexion über die transzendente Bedeutung der Person Jesu und des Werkes Jesu untergeordnet sind.

Zwar kann man in den Quellen verhältnismässig viele einfache Berichte über Ereignisse finden. Sobald man jedoch den eigentlichen Charakter der neutestamentlichen Schriften, besonders der Evangelien in Betracht zieht, kann man sie nicht als eine Sammlung historischer Feststellungen über Jesus von Nazareth bezeichnen bzw. behandeln. So entsteht eine spezifische methodologische Situation. Obwohl es ausreichende innere und äussere Kriterien für die Glaubwürdigkeit der Erzählungen gibt, kann man Einzelheiten nicht ohne weiteres historisch-kritisch verifizieren. So kann zum Beispiel, obwohl die evangelischen Zeugnisse auf glaubwürdige Weise Jesus als Wundertäter zeigen, über die einzelnen Wunder nicht mehr gesagt werden als die im evangelischen Bericht gewählte literarische Darstellungsweise es hergibt²². Und manchmal sind die Fakten, auf die sich die Zeugen berufen, Ereignisse im spezifischen Sinne, wie zum Beispiel die Visionen des Auferstandenen.

Man kritisiert den klassischen Beweis aus dem Wunder auch wegen der in diesem Beweise apriorisch aufgestellten Definition des Wunders. Der Beweis aus dem Wunder war in formaler Hinsicht ein untrüglicher Beweis, insofern er sich auf die Analyse des Wesens der Erscheinung stützte und die Form eines Syllogismus besass, dessen grössere Prämisse die Definition des Wunders war. Im Prinzip genügte es, ein solches Wunder zugunsten der christlichen Religion festzustellen, um definitiv deren göttliche Autorität zu beweisen. Denn das Wunder, von Thomas von Aquin als die gesamte Ordnung der Natur überschreitende Erscheinung definiert, sollte untrügliches Zeichen des göttlichen Eingreifens sein.

Im Zusammenhang damit stellt man zunächst die Frage, ob man mit Recht einen philosophisch-theologischen Begriff des Wunders als eine natürlich nicht erklärbare Erscheinung in der Erforschung der Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung anwenden kann. Wie schon gesagt, in den biblischen Zeiten interessierte man sich nicht für ein so verstandenes Wunder. Es scheint auch, dass sich *a priori* kein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Begriff des unmittelbaren erlösenden Eingreifens Gottes und dem Begriff des Wunders als eines objektiv feststellbaren Durchbrechens

²² Vgl. J. Moingt, *Certitude historique et foi*, RSR 58 (1970) 564 f.

der natürlichen Gesetzmässigkeit der Erscheinungen herstellen lässt. Heute diskutieren die Theologen, ob in den Begriff des Wunders als eines göttlichen Zeichens die natürliche Nichterklärbarkeit der Erscheinung unerlässlich eingeht. Die meisten Autoren verstehen zwar das Wunder als ein unmittelbares Eingreifen Gottes. Man ist jedoch verschiedener Ansicht, wenn es um die Frage nach der Art des Erkennens des unmittelbaren Eingreifens Gottes geht. Während die einen als Grundlage der Feststellung des unmittelbaren Eingreifens Gottes die natürliche Nichterklärbarkeit einer Erscheinung fordern²³, sind andere der Meinung, dass man als Wunder auch eine Erscheinung anerkennen kann, für die es eine natürliche Erklärung gibt, wenn sich nur in irgendeiner Weise nachweisen lässt, dass sie durch Gott verursacht wurde²⁴.

Übrigens, in einem Vorgehen, das auf die Feststellung der natürlichen Unerklärbarkeit einer aussergewöhnlichen Erscheinung abzielt, taucht immer wieder das Problem der unbekannteten Naturkräfte auf. Diese Feststellung hängt von der Voraussetzung ab, dass unser Wissen über die Ordnung der Natur im wesentlichen abgeschlossen ist. Selbstverständlich erlaubt es die gegenwärtige Entwicklung der Naturwissenschaften nicht, eine solche Voraussetzung anzunehmen²⁵.

Aber die wichtigste Frage, die man heute aus der fundamentaltheologischen Sicht stellt, ist folgende: kann man auf den Weg der naturwissenschaftlichen („physikalischen“) und philosophischen Betrachtung der aussergewöhnlichen Erscheinungen direkt das übernatürliche Eingreifen Gottes feststellen?

Man betont heute, dass das Erkennen eines Wunders nicht nur den Bereich der Naturwissenschaften, sondern auch den der Philosophie überschreitet. Man sagt, dass die Anwendung allgemeiner Sätze der Philosophie auf ein konkretes ungewöhnliches Ereignis noch nicht die Feststellung des übernatürlichen Eingreifens Gottes in sich trägt. Hier ist der Übergang auf das Gebiet der Theologie oder der religiösen Erkenntnis notwendig²⁶.

Die Differenzierung der wissenschaftlichen und der religiösen Erkenntnis sowie die Beachtung der wesentlichen Rolle des religiösen Erlebnisses in der Erkenntnis des Wunders führt zur Idee, dass die intersubjektive Feststellung des übernatürlichen Eingreifens Gottes in formaler Hinsicht die Gestalt der indirekten Erkenntnis haben muss.

2. Die indirekte Erkenntnis des übernatürlichen Eingreifens Gottes

Es scheint, dass im Hinblick auf den Unterschied der Ebenen des Glaubens und der natürlichen Vernunftkenntnis die Zeugnisse über Jesus Chri-

²³ Vgl. H. Loos, *The miracle of Jesus*, Leiden 1965, 46.

²⁴ Vgl. F. Taymans, *Le miracle signe du surnaturel*, NRT 77 (1955) 232.

²⁵ Vgl. L. Kurowski, *Das Wunder auf dem Hintergrund des Prinzips der Gleichförmigkeit der Natur* (poln.), *Studia Theologica Varsaviensia* 8 (1970) Nr. 1, 289 f.

²⁶ Vgl. E. Kopeć, *Apologetik* (poln.), Lublin 1974, 91 f.

stus nicht Grundlage für eine direkte Feststellung des Eingreifens Gottes in die Geschichte sein können. Man ist weithin der Ansicht, dass die übernatürliche Wirklichkeit der historischen Forschung nur auf dem Wege der Interpretation religiöser Erlebnisse als solcher zugänglich sein kann²⁷.

Die Erlebnisse, die die Jünger Jesu im Zusammenhang mit seiner Person hatten, besitzen den Charakter einer konkreten Erfahrung, in der sich historische Elemente und Elemente des Glaubens gegenseitig ergänzen und bestätigen. Dabei ihre Zeugnisse haben zurückzureichen bis auf die Augenzeugen und den irdischen Jesus selbst. Aber das Zeugnis des Urchristentums über das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Geschichte Jesu ist formal eine Behauptung des Glaubens, die sich auf einer anderen Ebene als Behauptungen des Wissens befindet. Im Lichte eines vertieften Verständnisses der Offenbarung sind wir uns heute bewusst, dass neben dem Inhalt der Offenbarung auch die sogenannte „Tatsache“ der Offenbarung Gegenstand des übernatürlichen Glaubens ist, soweit dieser Glaube über die empirischen Fakten der Offenbarung reflektiert. Deswegen sind wir der Meinung, dass in den Untersuchungen über das Faktum der göttlichen Offenbarung die Quellen des Urchristentums als auf religiöse Erlebnisse der Transzendenz gestützte Glaubenszeugnisse behandelt werden müssen.

Nur in diesem Sinne gibt die Existenz des urchristlichen Zeugnisses, wie es in den Schriften des Neuen Testaments festgehalten ist und sich in der Kirche fortsetzt, die Möglichkeit einer intersubjektiven Reflexion über die Feststellung des Eingreifens Gottes in die Geschichte. Diese Reflexion führt indirekt, d.h. durch die historische Erklärung der Entstehung des christlichen Zeugnisses selbst, zur Anerkennung der Glaubwürdigkeit des übernatürlichen Eingreifens Gottes. Wir meinen, dass nur durch einen derartigen Ansatz das begründende Vorgehen der Fundamentaltheologie den notwendigen formalen Abstand zur Glaubenserfahrung gewinnt. Der Abstand in der Beziehung zur religiösen Erfahrung drückt sich darin aus, dass das gesamte begründende Vorgehen der Fundamentaltheologie in der Prüfung der *Glaubwürdigkeit* der im Christentum bezeugten Glaubensfeststellung über das übernatürliche Handeln Gottes in Jesus besteht.

In formaler Hinsicht hat die so verstandene Erkenntnis des übernatürlichen Eingreifens Gottes in die Geschichte die Gestalt des indirekten Beweises²⁸.

Die im Christentum bezeugte Glaubensfeststellung über das unmittelbare Handeln Gottes in Jesus kann nicht direkt geprüft werden durch die Ableitung von Erfahrungssätzen aus dieser Feststellung als deren notwendigen Folgerungen. Der wesentliche Unterschied zwischen den ontologischen Dimensionen des Glaubens und der Erfahrung erlaubt eine derartige Ableitung

²⁷ „L'univers religieux ne donne prise à l'historien que dans la mesure où il s'incarne dans le projet humain". J. Bauveresse, *Savoir absolu et théologie de l'histoire*, in: *L'historien et l'histoire* 47 (1964) 172.

²⁸ Der indirekte Beweis (*demonstratio indirecta, apagoge*) wird in der Logik angewandt als Vorgehen, wo man eine Feststellung beweist, indem man die Sinnlosigkeit der Gegenaussage aufzeigt.

nicht. Jedoch erlaubt die unmittelbare Beobachtung der christlichen Quellen mit Sicherheit eine Reihe historischer Fakten festzustellen, mit deren Hilfe man die Glaubwürdigkeit der Glaubensfeststellungen über Jesus im direkten Beweis prüfen kann. In dieser Verifizierung wird nun nicht der Versuch unternommen, diese Fakten im einzelnen darauf zu analysieren, ob und wieweit sie sich nicht natürlich erklären lassen. Vielmehr wird die Frage gestellt, ob diese Fakten sich befriedigend erklären lassen, wenn die Glaubwürdigkeit der im Urchristentum bezeugten Feststellung über Jesus Christus anerkannt ist. Hierbei werden konkurrierende Hypothesen einander gegenübergestellt, um im Ergebnis festzustellen, dass nur die Anerkennung der Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses die sich aus der unmittelbaren Beobachtung des christlichen Zeugnisses ergebenden Fakten am vollständigsten und kritisch befriedigend erklärt.

Dieser Beweis kann folgende Gestalt haben: wenn man die Erklärung verwirft, die das christliche Zeugnis über Jesus beibringt, bleibt eine ganze Reihe historischer Gegebenheiten ohne Erklärung, wogegen die Anerkennung des im Christentum bezeugten Faktums Jesu Christi als glaubwürdig alle ins Spiel kommenden historischen Gegebenheiten gut erklärt; demzufolge ist es angemessen, die Feststellung des Christentums über das Eingreifen Gottes in der Geschichte Jesu als glaubwürdig anzunehmen.

Es ist zu zugestehen, dass die Anwendung des indirekten Beweises, die in der Logik als vollgültig anerkannt wird, hier eine besondere ist, insofern sich darin der Übergang von der Ebene der Erfahrung auf die Ebene des Glaubens vollzieht. Im Zusammenhang damit ergeben sich zwei wichtige Beobachtungen:

Weil die Fundamentaltheologie ihre Forschungen über die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses auf der Ebene des rationalen Wissens stellt, muss sie aufzeigen, dass die Kategorie der Transzendenz in Bezug auf die menschliche Erfahrung sinnvoll ist. Hierbei wird nicht der Traktat *De religione* durch eine entsprechende neue Abhandlung ersetzt. Vielmehr genügt es, wenn man aufzeigen kann, dass die gegenwärtigen Interpretationen der menschlichen Erfahrung, besonders die anthropologische und die ethische, die Kategorie der Transzendenz nicht ausschliessen, ja sogar positiv auf eine transzendente Perspektive der menschlichen Existenz hinweisen.

Ferner ist zu beachten, dass das Ergebnis der hier beschriebenen Forschungen keine wissenschaftliche Feststellung des übernatürlichen Eingreifens Gottes in die Geschichte Jesu erreicht. Denn Gegenstand der Untersuchungen ist das christliche Zeugnis als eine historische Wirklichkeit. Das Faktum Jesu aber in seinen transzendenten Ausmassen geht in die Forschung nur ein als in der Sprache des Glaubens beschriebene und bezeugte Grundlage der Erlebnisse und der auf die Erlebnisse gestützten Zeugnisse. Im Resultat kann man nur die Anerkennung der Glaubwürdigkeit des im Christentum bezeugten Faktums Jesu Christi erreichen.

3. Die historische Verifizierung des christlichen Zeugnisses

In dem Masse, wie man sich bewusst macht, dass der religiöse Glaube ein wesentliches Element der christlichen Quellen über die Offenbarung Gottes ist, wendet man in den Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung immer allgemeiner die reflektierende und indirekte Weise des Begründens an. Weil es zwei Glieder des zu analysierenden Verhältnisses gibt, die Offenbarung als Heilsereignis in Jesus Christus und den Menschen selbst, schreibt man in diesen Untersuchungen auch der Interpretation der grundlegenden menschlichen Erfahrung eine grosse Rolle zu.

Die Befürworter der neuen Fundamentaltheologie stützen ihre Argumente auf die Analyse der Beziehungen zwischen der christlichen Offenbarung und dem glaubenden Subjekt. Man erstrebt vor allem, die Glaubwürdigkeit der Offenbarung durch die Konfrontation des Christentums mit dem Selbstverständnis des Menschen aufzuweisen. Auf diese Weise zeigt sich die Glaubwürdigkeit der Offenbarung als „menschliche“ Glaubwürdigkeit. Das Kriterium der Glaubwürdigkeit und der Authentizität der Offenbarung besteht darin, ob und wo im Glauben auf überzeugende Weise die ungeschmälerte und unverfälschte Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt angenommen wurde. Der Mensch wird hierbei betrachtet als Person in ihrer transzendentalanthropologischen Struktur und als „politisches Wesen“.

Karl Rahner sieht die Glaubwürdigkeit der Offenbarung dadurch begründet, dass er die Offenbarung als auf den Menschen, den Hörer des Wortes hin angelegt nachzuweisen sucht. Wenn das geöffnete Wort Gottes nur durch Erklärung seiner anthropologischen und historischen Determinationen zugänglich ist, muss Hauptaufgabe der Fundamentaltheologie die Festlegung und Erklärung dieser Determinationen sein, d.h. die Erklärung der transzendentalen Bedingungen von Offenbarung und Glaube im Menschen selbst²⁹.

Die Sachwalter der „politischen“ Richtung in den gegenwärtigen Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Christentums (J. Moltmann, J. B. Metz) weisen die Bedeutung der christlichen Offenbarung für das ethisch engagierte und historisch lokalisierte menschliche Bewusstsein auf. Ihrer Meinung nach genügt es nicht, den grossartigen Wesenskern des geöffneten Christentums aufzuzeigen. Sie betonen die Notwendigkeit, die gesellschaftlichen und eschatologischen Implikationen des christlichen Glaubens herauszustellen.

Diese Verlagerung des Akzents auf die transzendental-anthropologischen Analysen des glaubenden Subjekts oder auf die Erklärung der gesellschaftlich-eschatologischen Dimensionen der christlichen Wirklichkeit ist bedenklich wegen der Gefahr der Eingrenzung des geheimnisvollen Inhalts der Offenbarung auf die Horizonte des Menschen und des Setzens des Men-

²⁹ Vgl. *Hörer des Wortes*, München 1941; ders., *Theology and Anthropology*, in: *The Word in History*, New York 1968.

schen als Massen der göttlichen Offenbarung. Vor allem aber wird nicht genügend dem Umstand Rechnung getragen, dass für das Christentum Jesus Christus als historisches Ereignis die entscheidende Tatsache ist. Daher können alle Untersuchungen dieser Art die historisch-kritischen Forschungen über die Anfänge des Christentums nicht ersetzen. Die Vertreter der neuen Fundamentaltheologie selbst nehmen die Möglichkeit, sogar die Notwendigkeit historischer Argumente an und kritisieren lediglich ihre ausschliessliche Anwendung sowie die Art der historischen Begründung. Die objektiv systematisierte und gleichsam abgeschlossene historische Erklärung ist durch das Aufzeigen der existentiell wirksamen Grundlagen des Glaubens zu ersetzen, d.h. solcher Grundlagen, wie sie sich in der vorwissenschaftlichen Reflexion heute tatsächlich auswirken (K. R a h n e r).

Zweifellos ist die historische Argumentation in der heutigen Fundamentaltheologie zu verstehen als Darstellung einer Synthese der historischen Gegebenheiten der biblischen Offenbarung, die konvergierend die Glaubwürdigkeit des im Christentum bezeugten Faktums Jesu Christi bestätigen. Dieses Vorgehen kann man, im Sinne dessen, was oben über die indirekte Erkenntnis des übernatürlichen Eingreifens Gottes in Jesus gesagt wurde, als historische Prüfung der christlichen Zeugnisse bezeichnen. Sie besteht in der Erklärung der historischen Gegebenheiten, die mit Sicherheit in der unmittelbaren Beobachtung der Quellen festgestellt wurden. Es sind grundsätzlich zwei Fakten: das ungewöhnliche Bewusstsein des irdischen Jesus und der Osterglaube der Jünger, auf den sich die nachösterliche Gemeinde stützte. Diese beiden Fakten bilden schon eine ausreichende historische Grundlage für die Prüfung der Glaubwürdigkeit der göttlichen Sendung Jesu. Man kann sie nämlich vernünftig im Kontext der Geschichte der biblischen Offenbarung nur dann erklären, wenn man die ungewöhnliche Sendung Jesu als glaubwürdig anerkennt.

Das konkrete Faktum des ungewöhnlichen Bewusstseins Jesu ist erkennbar in der Quellenbeobachtung, unabhängig davon, ob Jesus auf sich selbst theologische Würdetitel anwandte. In seinem gesamten Verhalten und Lehren zeigt sich Jesus als der, der lebt, leidet und kämpft in einer sonst nicht vorfindbaren Gotteserfahrung und Einheit mit Gott, die es ihm erlaubt, Gott seinen Vater zu nennen³⁰.

Dieses Faktum lässt sich nicht anders erklären als nur dadurch, dass man die Glaubwürdigkeit der von Jesus erlebten aussergewöhnlichen Beziehung zu Gott annimmt. Die Glaubwürdigkeit des Bewusstseins Jesu zwingt sich ebenfalls auf im Hinblick auf seine moralischen Attribute wie auch im Kontext der gesamten Geschichte der Offenbarung. Die Leugnung der Glaubwürdigkeit wiederum scheint zu Widersprüchen mit dem näheren Kontext (Evangelien), aber auch mit dem weiteren zu führen, d.h. mit der gesamten biblischen Geschichte, die in ihrer Kontinuität und Entfaltung auf Jesus Christus hinweist. Die Verwerfung der objektiven Grundlagen des ungewöhnlichen Bewusstseins Jesu, würde auch die Annahme eines „literarischen Wun-

³⁰ Vgl. H. K ü n g, *op. cit.*, 434 ff.

ders'' bedeuten, im Sinne eines ungewöhnlichen literarischen Werkes. Denn entscheidendes Kriterium der Glaubwürdigkeit des in der Tradition des Urchristentums überlieferten Bildes Jesu Christi ist das Moment, dass einerseits Jesus Christus den Intuitionen und Erwartungen des Menschen entspricht, und dass er sie andererseits überschreitet, weil er sich als ihr Mass zeigt, als Sinn und Möglichkeit der Erfüllung.

Die Beobachtung der Quellen erlaubt auch eine Reihe anderer unbezweifelbarer Fakten festzustellen, die sich nur dann sinnvoll erklären lassen, wenn man das im Christentum bezeugte Faktum Jesu Christi als glaubwürdig anerkennt. Es ist durch niemanden in Frage gestellt, dass unmittelbar nach dem Kreuzestode Jesu eine bestimmte Gruppe von Menschen an die leibliche Auferstehung Jesu glaubte und ihr ganzes Schicksal mit dieser Sache verknüpfte. Diese Überzeugung wurde das Hauptelement einer neuen Religion, die sich ungewöhnlich schnell unter blutigen Verfolgungen ihrer Bekenner verbreitete, während die jüdische Religion an Bedeutung verlor und die offiziellen heidnischen Kulte verschwanden. Die neue Religion beruft sich auf die Person und das Werk Jesu Christi als auf ihr fundamentales Faktum, dessen Bild sie in der amtlichen Verkündigung überliefert. Dieses Bild geht bis auf die älteste Schicht der Zeugnisse zurück.

In der Erklärung des Knäuels der oben angeführten Fakten entweder versucht man sich auf die völlige Unwahrscheinlichkeit der Grundlagen und Vermutungen zu ihrer Erklärung zurückzuziehen oder, falls man die Logik der Fakten selbst respektiert, erkennt man an, dass die Ursache des Glaubens der ersten Christen und des Sieges des Christentums eine neue Erfahrung im Zusammenhang mit der Person Jesu sein musste, ebenso stark wie das Erlebnis seines Todes. Diese neue Erfahrung musste eine reale und objektive Christophanie des Auferstandenen sein und das Erkennen des Wirkens seiner göttlichen Kraft, wie es in den urchristlichen Quellen beschrieben ist.