

Karl Rahners Grundkurs

Für das Buch¹ sei dem Vf. aufrichtig gedankt. Es macht begreiflicher Weise seinen Weg: 7 Aufl. in 3 Monaten, jetzt in 10. Aufl.; dazu mehrere Übersetzungen. Es hat „einen etwas umfassenderen und systematischeren Charakter . . ., als man es bei den sonstigen theologischen Veröffentlichungen des Autors gewohnt sein mag“ (9). Diese Rahner-Summe, die ausgereifte Frucht eines lebenslangen praktischen und theoretischen Umgangs mit dem Evangelium, ist ein großer Wurf. Aber Loben wirkt bei solchen Proportionen womöglich peinlich. An „Anstrengung des Begriffs“ (5) wird freilich nicht Geringes zugemutet. Der vermutlich vom Vortrag herkommende (7) und zum Zerfließen neigende Stil sowie Wiederholungen aus dem Bemühen, oft alles sagen zu wollen, ließen Kürzungen zu.

Das Buch hat zwar eine einzige, in sich aber differenzierte Absicht. 1. soll „das eine Ganze“ des Christentums reflektiert werden (14); zugleich damit soll eine Hilfe geboten werden, in die „Theologie als ganze“ hineinzukommen (18), noch vor ihrem heutigen Pluralismus und der Vielheit ihrer Disziplinen. 2. soll sich das Christentum durch solche Reflexion vor unserem Wahrheitsgewissen in seiner „Verantwortung unserer Hoffnung“ (1 Petr 3, 15) rechtfertigen (6; 14). 3. exerziert R. zu diesem Zweck eine neue Glaubensbegründung vor, eine neue Fundamentaltheologie (= FTh) (21). 4. rückt er dieses Buch in die nächste Nähe zum Fach Grundkurs (= GK), wie R. diese im Art. 14 des Dekrets „Optatum totius“ (Über die Erziehung zum Priestertum) als „cursus introductorius“ oder „introductio in mysterium Christi“ geforderte theol. Disziplin versteht. Der Priesterausbildung, der Reform der theol. Studien und in ihr speziell dem GK gilt eine Hauptsorge seines Wirkens. Wie kein anderer bemühte er sich – auch gegen das Unverständnis seiner Fachkollegen – um den Aufweis der dringenden Notwendigkeit eines solchen Faches und um seine wissentheoretische Begründung und Abgrenzung von benachbarten Disziplinen. Dieser Beziehung zwischen Buch und Fach soll nachgegangen werden, zumal hier (wie anderswo) das Denken Rahners ein glaubensbarmherziger Beitrag zur Situation heutigen Christseins ist, sodaß Überlegungen zu seinem GK auch dem Epitheton „praktisch“ dieser Zeitschrift entsprechen.

Rahners Bemühungen reichen bis 1954 zurück². Er artikuliert sie 1964 neuerdings als ausdrückliche Forderung nach einem GK der Theologie³; bei der Aufnahme der Arbeit in die Schriften zur Theologie (VI 139–167) schreibt er (1965) in einer Ergänzung, daß die Forderung nach einem solchen GK nur durch einen konkreten Entwurf anschaulich gemacht werden könne. Am 28. 10. 1965 verabschiedet das Konzil das Dekret. Im Jänner 1967 macht er vor der Arbeitsgemeinschaft deutscher Dogmatiker in München im Vortrag „Philosophie und Philosophieren in der Theologie“ die Bemerkung, der GK werde viel besprochen und kaum verstanden (VIII 78). Am 20. Februar darauf referiert R. im Haus der Begegnung in Innsbruck auf einer von Bischof Rusch einberufenen Studententagung für Betreuer des GK an österreichischen theol. Ausbildungsstätten⁴. Als Antwort auf die Frage nach der konkreten Durchführung des GK

¹ *Rahner Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums.* (448.) Herder, Freiburg 1976. Ln. DM 48.

² Gedanken zur Ausbildung der Theologen, in: *Orientierung* 18 (1954) 149–152; Zur Ausbildung der Theologen, in: ebd. 165–168.

³ Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester, in: *StdZ* 175 (1964) 173–193.

⁴ Die leicht überarbeiteten Referate sind veröffentlicht in: *Zur Reform des Theologiestudiums*, QD 41, 51–96. Der 1. Teil dieser Schrift beinhaltet auch eine deutliche und entschiedene Kritik an der Studienordnung von 1968: Unter anderem ist der Konzils-

verweist er auf seine Vorlesungen in München (seit 1964) „Einführung in den Begriff des Christentums“⁵. Die Anfrage, ob diese Vorlesungen publiziert würden, beantwortet er wenigstens nicht grundsätzlich ablehnend. A. Darlap, mit K. Rahner zusammen Herausgeber des seit 1967 erscheinenden Lexikons „Sacramentum Mundi“, stellt Materialien für den GK zusammen, zumal dieser Aufbau der Glaubensmöglichkeit „bei der Erstellung dieses Werkes weithin bestimmend gewesen ist“⁶. Auf dem Internationalen Theologensymposium 1969 in Montreal erwähnt R. den GK, dem die „indirekte Methode“ wesentlich sei (IX 90). Im nämlichen Jahr bringt er ihn substantiell gedrängt nochmals zur Sprache⁷ und legt im „Entwurf einer positiven Alternative“ zur neuen Studienordnung den Plan für einen möglichen Aufbau des GK vor⁸. Daß er den 1976 erschienenen GK als Buch in nächster Nähe zum GK als Fach versteht, ersieht man daraus, daß er sich ausdrücklich auf das Konzilsdekret als dem „äußeren Anlaß“ bezieht und die wiederholt gemachten Überlegungen zur Notwendigkeit und zum wissenschaftstheoretischen Aspekt des Faches in das Buch aufgenommen sind (15–25).

Rahners GK ist eine besondere Art von Theologie, wenn nicht gar ein neuer Typ, quer zu den traditionellen Fächern⁹, eine „eigene, selbständige, verantwortbare theologische Disziplin“ (15), nicht eine Einführung in die kath. Theologie, nicht eine Ausgabe des Bisherigen „ad usum delphini“ (VI 151), nicht eine „fromme Einleitung“ (15), nicht eine religiöse Erbauung oder religiöse Anregung (13). Die gegenwärtige Glaubenssituation nötigt dazu: der Pluralismus der heutigen Theologien und Philosophien, die außerdem gar nicht mehr die einzigen für die Theologie bedeutsamen Selbstinterpretationen des Menschen liefern, dazu die ganze Vielfalt auch des nicht-wissenschaftlichen Geisteslebens in der Kunst, in der Dichtung, in der Gesellschaft (19 f). Die Not besteht nun genauer darin, daß der Christ seine Gläubigkeit angesichts eines solchen Pluralismus verantworten muß. Doch gibt es nicht ohnedies schon die FTh als wissenschaftlich ausgearbeitete Glaubensrechenschaft? R. bestreitet ihre Berechtigung nicht (VI 151). Sie hilft aber der eben anvisierten Not nicht ab; Schuld daran ist ausgerechnet die ihr eigene Form der Wissenschaftlichkeit. Es geht ihr nämlich seit dem 19. Jh. bis heute zwar auch um das Ganze der Offenbarung, aber nur unter ihrem formalen Aspekt: Ihre Tatsächlichkeit wird reflektiert und nachgewiesen (23); ihr Inhalt wird gleichsam in einem verschlossenen Brief überreicht und gesagt, daß dieser Brief von Gott kommt¹⁰. Der Inhalt der Frohbotschaft in seiner glaubensrechtfertigenden Kraft kommt nicht zum Tragen. Außerdem ist es so, daß sich die FTh wie auch alle anderen Disziplinen mit einer Unzahl insbesondere historischer Detailfragen zu beschäftigen haben, sodaß zum Bereich der „rudes“¹¹, wie ihn die Analysis fidei schon immer kannte, sogar der theol. Fachgelehrte gehört (20), der ja auch nur auf einem einzigen Spezialgebiet zuständig ist. Umso mehr ist der durchschnittliche Akademiker und erst recht der Theologiestudent der ersten Semester in

forderung nach dem GK einfach nicht entsprochen (28). Demgegenüber vermerkt er, „daß in Österreich ein ‚Theologischer Grundkurs‘ als pflichtmäßige Disziplin schon eingeführt sei“ (9).

⁵ Von ihnen sagt er zwar, daß sie in Thematik, Absicht und Hörerschaft nicht schon ein GK waren, „aber doch etwas Ähnliches (wie ich hinterher bemerkte)“: QD 41, 77. Immerhin haben sie dem Buch den Untertitel beigezeichnet.

⁶ I, XLVII f.

⁷ Die theologische Ausbildung der Priesteramtskandidaten, in: HB d. Pastoraltheologie IV, 506 f.

⁸ QD 41, 48 f.

⁹ Ebd. 31.

¹⁰ Ebd. 81; VI, 153. Diese ehemals klassische Argumentation der FTh stammt vom Wiener Prof. P. M. Gazzaniga OP († 1799); sie ist über das Vaticanum I in die Lehrbücher eingegangen. Vgl. P. Eicher, Offenbarung, München 1977, 98–108.

¹¹ QD 41, 71; IX, 88.

dieser Situation. Die Tragik liegt darin, daß diese wachsende Wissenschaftlichkeit *existentiell* immer unbedeutsamer wird (vgl. 23): Die einzelnen theologischen Wissenschaften haben sich durch ihre Komplexheit aus dem Bereich herausmanövriert, in dem der einzelne Christ sein Christentum zunächst verantworten muß (7). „Ich vertrete sogar die Meinung, daß man heute, wenn man zu Menschen spricht, die ‚existentiell‘ etwas wissen wollen, gar nicht anders sprechen und schreiben kann“, als im *genus litterarium* der eher vorwissenschaftlichen „*haute vulgarisation*“ (XII 603 f). R. meint damit in Wirklichkeit eine andere Gestalt wissenschaftlicher Glaubensbegründung (6 f; 21)¹². Er verlangt eine „neue FTh“ (z. B. VI 152 f); der „GK“ könnte und müßte sie sein.

Der GK als „neue“ FTh wäre gegenüber der oben charakterisierten „alten“ FTh ein legitimes „Umgehungsmanöver“, um den praktisch undurchführbaren Durchgang durch eine wissenschaftlich exakte und adäquate Problematik sämtlicher theol. Disziplinen zu vermeiden und doch zu einem intellektuell redlichen Ja des christlichen Glaubens zu kommen (18)¹³. Wenn die „zweite Reflexionsstufe“ darin besteht, daß auf ihr die pluralistischen Wissenschaften mit der einzelnen, je spezifischen Methode Glaubensrechnung geben, dann ist der GK als neue FTh die ihr vorausliegende (21) und sie unterfangende¹⁴ „erste Reflexionsstufe“¹⁵ als Mittleres zwischen unreflektiertem Leben aus dem schlichten Katechismusglauben und dessen wissenschaftlicher Begründung (6)¹⁶.

Wie sieht nun aber diese „erste Reflexionsstufe“ konkret aus, die vorzuexerzieren das ganze Buch bemüht ist? Wie kann man Christ sein, „ohne das Ganze dieses Christentums in einer wissenschaftlich adäquaten Weise durchreflektiert zu haben, ohne daß man . . . deswegen intellektuell unredlich wird“ (13)? R. geht von der Tatsache aus, daß der Mensch das Ganze seiner Existenz und weite Einzeldimensionen nicht aus einer reflexen Beschäftigung mit allen heutigen Wissenschaften lebt und doch dieses Ganze seiner Existenz in einer indirekten und summarischen Weise vor seinem intellektuellen Gewissen verantworten kann. Dies ist auch gar nicht anders möglich: Es besteht an und für sich schon eine unaufhebbare Differenz zwischen dem ursprünglichen Daseinsvollzug und der Reflexion über ihn, erst recht zwischen heutigem pluralistischen Daseinsvollzug und der einzelwissenschaftlichen Reflexion über ihn. Was generell für das Ganze heutigen Existierens gilt, gilt auch und erst recht für das Ganze christlichen Existierens. Die Einsicht in die bleibende, unaufhebbare Differenz zwischen ursprünglichem christlichen Daseinsvollzug in Glauben, Hoffen, Lieben und Anbeten einerseits und der Reflexion andererseits ist eine „Schlüsselerkenntnis“ (14). Auf diesem unumstößlichen Fundament baut R. seinen GK auf. Am Anfang steht nicht die aus Einzelwissenschaften gewonnene Rechtfertigung des Vollzugs des Ganzen der Existenz (die „2. Reflexionsstufe“ also), sondern mit und im gelebten Dasein auch die existentiell gelebte Begründung eines solchen Daseins. Für den Christen bedeutet dies, daß es eine „heute existentiell gelebte Begründung des Glaubens eines heutigen Menschen gibt“ (VI 154), „einen gewissen Kanon der Gründe für unsere Glaubensmöglichkeit und Glaubenspflicht“ (ebd. 156). Der Christ hat seine guten existentiellen Gründe, warum er ein Christ ist. Dann muß sich aber auch auf *diese* existentiell wirksamen Gründe des Glaubens an die Ergangenheit der christlichen Offenbarung und deren

¹² Vgl. QD 41, 72 f; VI, 154 und 160.

¹³ Wörtlich schon in QD 41, 65; IX, 88; „es ‚erspart‘ mir mit Recht diesen Weg“ (22; vgl. QD 41, 74).

¹⁴ QD 41, 33; VIII, 82.

¹⁵ QD 41, 33.

¹⁶ QD 41, 76. Eine die existentielle Situation des Menschen von vornherein einkalkulierende, eine Menge einzelner historischer Fragen umgehende Vorgangsweise nennt Rahner „indirekte Methode“ (IX, 89 f).

zentrale Inhalte wissenschaftlich genau und methodisch reflektieren lassen (VI 160); diese Reflexion ist die gesuchte „1. Reflexionsstufe“, die „neue FTh“, der „GK“.

In der Konkretisierung nun endlich zum letzten Schritt. Worauf stützt sich der Glaubende also? Auf den „illative sense (Folgerungssinn)“, antwortet R. mit Kardinal Newman generell, auf die Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten, wie auch sonst in gewichtigen Lebensfragen (22), ob z. B. bestimmte Menschen meine leiblichen Eltern sind¹⁷. Genauerhin stützt er sich auf die *Entsprechung* zwischen der Frage, die der Mensch ist, und der Grundaussage des Christentums als Antwort darauf (22 f)¹⁸. Die Botschaft des Christentums bestätigt und klärt diese Entsprechung als Affinität zwischen der Selbstmitteilung Gottes in der Tiefe der Existenz als Gnade und in der Geschichte als Jesus Christus (24). Die Reflexion des Menschen auf sich selbst eröffnet den Verständnishorizont für die Botschaft (23)¹⁹. Der GK ist ein einziges Aufdecken solcher Affinität²⁰. Was der Mensch in Wahrheit selber ist und als was er sich selber im Grunde seines Daseins erfährt, wird von außen dem Menschen als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes zugesagt. Das im kirchlichen Bekenntnis Ausgesagte drückt dem Menschen sein eigenes immer (wenn auch unreflex) vollzogenes Selbstverständnis aus (122 f). Vereinfachend ließe sich formulieren: Im GK geht es noch nicht um die Entsprechung zwischen dem von der Kirche verkündigten Evangelium und historischen Detailfragen, sondern grundlegender um dessen Entsprechung zur menschlichen Existenz, auch und erst recht der neuzeitlichen²⁰. – Damit ist zugleich gezeigt, daß sich R. transzendente Methode der Theologie auch für die wissenstheoretische Fundierung des GK als fruchtbar erweist; sie besagt nämlich, daß auf die Bedingungen der Möglichkeit im glaubenden Subjekt für die Vollziehbarkeit der Glaubensinhalte reflektiert wird (z. B. VI 157).

*

Im Sinne R., der auf die konkreten Lösungen der Praxis verweist²¹, sei nun eine unmaßgebliche Weiterführung versucht. Das Buch GK dürfte den Anfänger der Theologie bei weitem überfordern²². Didaktisch sollte nach R. selbst der GK dem durchschnittlichen Begabungsniveau der Hörerschaft entsprechen (VI 163). Darum sei diese Schwierigkeit dem didaktischen Geschick überlassen.

Auch im Inhaltlichen ist eine Weiterführung denkbar. Daß R. die für das Glaubensleben praktisch unfruchtbare rein formalistische Argumentationsweise der alten FTh überwindet, um „dem Menschen auch aus der Inhaltlichkeit des christlichen Dogmas selbst heraus das Vertrauen zu geben, daß er in intellektueller Redlichkeit glauben kann“ (23), sollte sich die FTh für immer gesagt sein lassen. Jesu Christi unüberbietbares Proexistieren als Agape-Liebe des sich selbst mitteilenden Gottes hat die dem Glaubenden einleuchtende Selbstevidenz bei sich; bei solcher Liebe weiß auch der neuzeitliche Mensch seine Identität ohne Angst vor Verfremdung am besten aufgehoben. Wenn auch R. auf diese „freieste Liebe“ Gottes als des Gebers wiederholt

¹⁷ QD 41, 75.

¹⁸ So wird die vom Konzil für den GK verlangte Einheit von Philosophie und Theologie verwirklicht. A. Darlap spricht von „Bezug“, „Zusammenhang“ und „Entsprechung“ zwischen dem geschichtlich sich auslegenden Heilsverlangen und der Heilszusage in Jesus. Das Neue daran sei die wissenschaftskonstitutive Abgrenzung und Ausdrücklichkeit (s. Anm. 5).

¹⁹ Vgl. QD 41, 81; IX, 107.

²⁰ Das Bemühen um diese Entsprechung zeigt sich auch darin, daß im Weg der 9 Gänge Jesus Christus, das „schlechthin Christliche des Christentums“ (178), erst im 6. zum ausdrücklichen Thema wird. Davon sind die ersten 3 die „Voraussetzung, ohne die die christliche Botschaft über den Menschen unmöglich wäre“ (122).

²¹ QD 41, 51 f.

²² Auch K. Kranner, der an der Salzburger Fakultät den GK betreut, hält es für Anfänger im theol. Metier für wohl zu schwere Kost: Zeit im Buch 32 (1978) 234.

zu sprechen kommt (z. B. 130), so ist er doch im ganzen eher von einer verhaltenen Intellektualität; sie ist indispensabel, wenn die Glaubensrechenschaft solide sein soll. Auf dieser Basis darf sich aber das Frohmachende und Faszinierende der Frohbotschaft ohne Sorge kräftig entfalten. Ferner wäre eine explizitere Phänomenologie des Gebens vielleicht seinem vieldiskutierten „übernatürlichen Existential“ dienlich, daß nämlich Menschsein das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes sei. Personales Geben ist Selbstgabe in Gabe, Gabe als Ausdruck („Sakrament“) der Selbstgabe. Zwei unvermischte und unverwandelte Gaben werden durch den einen Geber in dem einen Akt des Gebens zu der einen ungetrennten und ungesonderten Gabe an den einen Empfänger²³. Der Mensch ist Gabe an die anderen und an sich selbst – dies als Ausdruck der gebenden Liebe Gottes zu den anderen und zu ihm selbst. Zurecht kann R. die radikale Verschiedenheit des Menschen von Gott betonen und in einem damit das ursprünglich nicht von Gott selbst Verschiedene, Gottes Selbstmitteilung, als Konstitutivum des Menschen behaupten (z. B. 125 ff).

Eine letzte Beobachtung aus der Praxis setzt bei der transzendentalen Methode Rahners an. Die gesuchte neue FTh müsse nämlich in weitem Umfang „transzendental“ sein, weil sie ja auf die wirklich existentiell vollzogenen und heute vollziehbaren Gründe des Glaubens reflektiere (VI 157). Man weiß, daß diese Methode nicht unwidersprochen ist. Die Kritik macht es sich aber im Durchschnitt zu einfach, wenn sie hinter dem von R. Gemeinten zurückbleibt. Mag sein, daß dieser Philosophie denkgeschichtlich die Problematik der „Grund-setzenden Subjektivität“²⁴ bzw. des verfügenden Entwerfens und der Konstitution von Welt durch das Subjekt zugehört. Weil es aber einen eindeutig rezipierten Begriff von Transzendentalphilosophie ohnehin nicht gibt (IX 97), nützt er die „gewisse Weite und Unbestimmtheit des Wortes“²⁵. Die transzendente Theologie (als Methode und Aufgabe, nicht als Theologie innerhalb des Pluralismus der Theologien) identifiziert sich nicht mit einer bestimmten historischen Gestalt einer Transzendentalphilosophie als unabdingbarer Grundlage (X 56). Man kann R. nicht das Recht absprechen, die neuzeitliche Vernunft zur Vernunft zu bringen, indem er den Rückstieg ins Subjekt bis zu jenem Punkt vorantreibt, an dem es sich nicht mehr als setzend erfährt, sondern selber als gesetzt, als Verfügbares in einer Verfügung, über die es selbst nicht mehr verfügen kann – sich erfährt als die im Abgrund des unsagbaren Geheimnisses gegründete Verwiesenheit (52). Die transzendente Erfahrung ist der ursprüngliche Ort der Kreatürlichkeitserfahrung, in der das Subjekt und seine Zeit selber als vom unbegreiflichen Grund getragen erfahren werden (z. B. 32; 87). Im übrigen scheint R. ohnedies nur mit dem Spielbein auf „transzendental“ zu stehen²⁶. Im Kern geht es R. um das Subjekt; ihm will er endlich im Zuge des neuzeitlich-aufgeklärten Selbstverständnisses des Menschen in der Überwindung der Neuscholastik konsequent und systematisch in der Theologie das Heimatrecht geben und ihm gegenüber christliche Gläubigkeit verantworten²⁷.

²³ Vgl. das DS 302 von Christus Definierte. Eine Christologie, die ihn aus der Dynamik des Gebens Gottes löst, ihn nur in seinem statischen Ansichsein bedenken will und dabei vom dynamischen Akt des Gebens und vom Empfangenden abstrahiert, wird m. E. aporetisch und bringt sich um ihre Chancen.

²⁴ F. Greiner, Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner, München 1978, z. B. 135; 296.

²⁵ K. Rahner, Art. Transzendentaltheologie, in: Sacramentum Mundi IV, 990.

²⁶ Er fragt sich nämlich, ob man nicht auf das Wort verzichten könne; er bezeichne seine Methode nur so „mangels eines besseren Kurzwortes“: E. Simon/K. Rahner, Zur Lage der Theologie, Düsseldorf 1969, 29.

²⁷ J. B. Metz meint sogar, daß Identitätskrisen der Transzendentaltheologie erst auftraten, als der Gegner, die Neuscholastik, „in den starken Armen der Transzendentaltheologie schließlich ermattet zusammenbrach“: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 12.

Das Subjekt in seiner transzendentalen Bewegung wird sich aber vor der Gefahr eines idealistischen Weltverlustes in acht nehmen müssen.

Diese wird umso spürbarer, wenn christliches Glauben die radikalste Einwurzelung und Beheimatung in der Gesamtwirklichkeit ist. Offenbar vom Evangelium her hat R. die Theorie transzendentaler Erfahrung auf eine Theorie der Intersubjektivität und Kommunikation hin überschritten, wenn er etwa die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe behauptet (VI 277–298). Das neuzeitliche Subjekt würde aus seiner Isolierung nicht wirklich befreit, wenn es ohne das Sakrament Bruderschaft (Gott liebt durch Liebende) in vermeintlich größerer Unmittelbarkeit bei Gott wäre. Das Subjekt ist zu übersteigen auf das größere „Subjekt“ hin: auf die Menschenwelt als eine einzige unbegrenzte Kommunikation und Interaktion freier Subjekte. In ihr ist der Mensch zu beheimaten, auch in der bestürzenden Heilsdifferenz zwischen Sollen und Ist, die in der einen Menschenwelt noch ganz anders aufbricht als im Subjekt für sich. Die Methode der Pastoralkonstitution, ihrer Christusbotschaft eine Einführung über die Situation des Menschen in der Welt von heute voranzustellen (Art. 4–10), könnte vom GK übernommen werden. Umfassender noch könnte die gegenwärtige Menschheit und ihr spezifisches In-der-Welt-Sein von jenen wenigen epochalen Riesenschüben her verstanden werden, in denen der Mensch sein gegenwärtiges Verhältnis zur Welt gewann (wie etwa im Gefolge des Neolithikums und in der Aufklärung) und sich auch sein Verhältnis zum Absoluten wandelte. Die verwirrend vielen Ismen ließen sich als Erscheinungsweisen einer Grundbewegung deuten. Das Aufzeigen der Entsprechung zwischen der geschichtlich gewordenen Menschheit und der in ihr zu lebenden Existenz als Frage und dem Evangelium als Antwort hätte größere Chancen. Und um diese Entsprechung sollte sich ja der GK im Sinne R. abmühen.