

„Christologische Konsequenzen einer materialistischen Bibellektüre“ vorgetragen haben. In der Einleitung charakterisiert der Herausgeber die Eigenart der „materialistischen Bibellektüre“ in fünf Punkten:

1. Sie erweitert die historisch-kritische Methode um einige marxistische Theorieelemente, besonders um den Primat der Produktionsweise des materiellen Lebens.
2. Sie ist emanzipatorisch, indem sie die Bibel als Buch der Befreiung des Volkes versteht (vgl. die Lektüre Ernesto Cardenals).
3. Sie spaltet die Welt nicht in ein Diesseits und ein Jenseits auf, sondern geht von der Einheit und Diesseitigkeit der Welt aus; Transzendenz bezieht sich auf die Zukunft des Menschen.
4. Sie will die Christen aus einem passiven (und dadurch reaktionären) Warten auf Gottes Eingreifen zum politischen Kampf für die Unterdrückten befreien.
5. Sie lehrt uns die Bibel als Erzählung von befreiender Praxis verstehen und damit überhaupt den Primat der Praxis vor der Theologie.

Drei Beiträge gehen vom Kreuz Jesu aus und betonen seine Verschränkung mit heutigen Elenderfahrungen in Lateinamerika und mit den Christenverfolgungen des 1. Jh. und versuchen, seine Ursache im „Klassenverrat“ Jesu aufzudecken. Drei weitere Artikel versuchen, die Auferstehung Jesu materialistisch zu deuten; z. B. „Auferstehung ist der Einstieg in die unendliche Geschichte der Nachfolge aus der Kraft der Abwesenheit des toten Körpers Jesu“ (70). Die übrigen Beiträge behandeln verschiedene Themen. Bei der Lektüre des Buches ist man betroffen vom Elend und vom Terror in Südamerika und von unserer Schuldverflochtenheit damit. Haben wir Christen nicht aus dem Evangelium eine bürgerliche Moralfibel und aus Jesus, der als politischer Verbrecher gekreuzigt wurde, einen Garanten jeglicher Autorität gemacht? Trotz der vielen Anregungen zum Bibelverständnis, die einem die überraschende Sichtweise des Buches gewährt, bleiben folgende Fragen offen:

1. Wird nicht oft der biblische Text gewaltsam so interpretiert, daß er die eigenen Tendenzen rechtfertigt? 2. Ist „Gott“ eine Wirk-Macht außerhalb des Menschen oder ist er nur Chiffre für die Unbedingtheit unseres Einsatzes oder für unseren obersten Wert? Kann man sagen: „Jesus ist nicht von den Toten aufgestanden, wenn wir uns nicht aufmachen und in seine Geschichte eintreten“ (68)? 3. Was bedeutet „Praxis der Befreiung“ konkret für uns als Mitteleuropäer?

Linz

Karl Blumauer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ NIEMANN FRANZ-JOSEF, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*. Zur Genealogie eines Traktats. (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 12). (488.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1983. Kart. lam. DM 96,—/S 640,—.

Die in Innsbruck von W. Kern betreute Dissertation setzt sich das Ziel, die Geschichte der spezifisch fundamentaltheologischen Christologie nachzuzeichnen. Jesus erscheint hier primär als Glaubensgrund

für die von ihm überbrachte Offenbarung. Dies ist nicht identisch mit der historisch-kritischen Rückfrage an Jesus, so sehr diese in die Argumentation mit aufgenommen wird. Jesus wird vielmehr gesehen als der Legitimator des christlichen Glaubens. Es geht der Fundamentaltheologie um die Rechenschaft über den Glauben, und unter dieser Hinsicht stellt sie die Frage nach Jesus. Diese wurde subsumiert unter die *demonstratio christiana*, also den Aufweis, daß in der christlichen Religion die wahre Offenbarung Gottes vorliegt. Die Neuscholastik führte diese Überlegung durch unter der Thematik „*De Christo legato divino*“, Christus als der Bote göttlicher Offenbarung. In den verschiedensten theologischen Richtungen gab es unter dieser Themenstellung so etwas, was in der heutigen Diskussion vielfach als Christologie von unten bezeichnet wird.

Vf. bearbeitet seine Thematik in 5 Hauptabschnitten. Er beginnt mit der Neuscholastik und ihrer Behandlung des Themas zwischen I. und II. Vatikanum. Damit soll nicht eine Normativität dieser Konzeption behauptet werden. Vielmehr soll sie den Hintergrund bilden, von dem sich in der historischen Betrachtung die älteren Denkrichtungen abheben. Als diese werden umrissen: die Renaissance im Übergang von der mittelalterlichen Apologie zur neuzeitlichen Apologetik, die Apologetik im Zeitalter von Rationalismus und Aufklärung, die Tübinger (und Wiener) Schule mit ihrer Strukturierung der Apologetik als Fundamentaltheologie. Ein abschließender letzter Teil stellt dar, wie Jesus als Glaubensgrund in neueren fundamentaltheologischen Konzeptionen erscheint, und zwar bei K. Rahner, W. Joest und E. Biser. In einer Schlußwürdigung werden zwei Grundtypen fundamentaltheologischer Christologie dargestellt: in Renaissance, Aufklärung und Neuscholastik steht im Zentrum, daß Jesus eine Offenbarung Gottes bringt und daß er sich und seine Botschaft durch äußere Machterweise (Prophezeiungen, Wunder, Auferstehung) beglaubigt. In Tübinger Schule und neuerer Fundamentaltheologie steht dagegen in einer der dogmatischen Denkweise angenäherten Sicht im Zentrum, daß sich in Jesus von Nazareth die Selbsthingabe Gottes ereignet hat, und daß derjenige, der dem Menschen in Jesus begegnet, Gott selbst ist. In dieser Betrachtungsweise wird die Argumentation hinsichtlich des Boten Gottes auf größere Inhaltlichkeit hin überschritten.

Die umfangreiche und aus den Quellen erarbeitete Studie beansprucht nicht, eine Geschichte der Fundamentaltheologie zu sein. Dennoch ist sie weithin zu einer solchen geworden. In der jeweiligen Darlegung der fundamentaltheologischen Christologie der verschiedenen behandelten Autoren war ein Blick auf die Gesamtargumentation bezüglich der Glaubwürdigkeit von Christentum und Kirche unerläßlich. So ist diese informative und eindringliche Untersuchung zumindest zu einem gewichtigen Baustein für die immer noch nicht geschriebene Geschichte der Fundamentaltheologie geworden.

Passau

Peter Neuner

■ GERHARD HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare*. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungs-

traktates der katholischen Schultheologie. (Tübinger Theologische Studien 25). (304.) Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1984. Kart. DM 48,—.

Die Offenbarungskategorie ist in der Theologie zweifelsohne zum „Schlüsselbegriff des reflektierten christlichen Selbstverständnisses“ (13), also zu einem fundamentalen und transzendentalen Legitimator der gesamten Sache des Christentums (zwar nicht theologieimmanent, sondern infolge radikaler Infragestellung von außen her) geworden, so daß die gesamte Theologie als „Offenbarungstheologie“ begriffen werden kann. Weil dies unbestritten der Fall ist, kann es dem Ganzen und seiner Weiterentwicklung nur dienen, wenn sich eine Arbeit wie diese so präzise und detailliert mit den Motiven, Zielen und Methoden befaßt, die die Epoche theologischen Offenbarungsdenkens herbeigeführt hat. Daß wir heute mit Aporien in diesem Bereich konfrontiert sind, wird jedem klar, der sich mit den Kompromißaussagen der Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils auseinandersetzen muß. Weil die gesamte Epoche vor dem II. Vatikanum heute als „wenig geglückt“ (14) erscheint, gebührt dem durch viel Detailarbeit sich auszeichnenden und methodisch gelungenen Vorgehen des Vf. Dank, daß wir von „pauschalen Stellungnahmen“ wegkommen können und sachgemäßer neu ansetzen dürfen.

Um der Fülle der Daten Herr zu werden, hält der Vf. sich an das Schema des durchschnittlichen Aufbaus, wonach der Offenbarungstraktat in aller Regel unter zwei Topoi abgehandelt wurde: 1. die Theorie der Offenbarung (Religionsbegriff, Offenbarungsbegriff, Möglichkeit der Offenbarung, Notwendigkeit der Offenbarung, Kriterien der Offenbarung), 2. die Existenz der Offenbarung (Sicherung der historischen Quellen, Beweis des Offenbarungsfakts in der Religion des Alten Testaments und des Neuen Testaments anhand der dargelegten Kriterien). Es zeigt sich überdies, daß das gesamte System dieses Traktats nicht schon von vornherein nach einem wohlgedachten Plan entstanden ist, sondern von responsorischen Charakter der Apologetik her eine nicht immer gradlinige Entwicklung genommen hat. Der Bogen der vorgestellten apologetischen Werke spannt sich vom Humanismus des 16. und 17. Jahrhunderts, die die Basis des neuzeitlichen Offenbarungstraktats bilden, bis in die Zeit zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil, in der der Traktat in der uns bekannten Gestalt in der Schultheologie beherrschend wurde. Heinz kommt zu dem Ergebnis, „daß die wesentlichen Strukturen, Argumente und Funktionen dieses Traktats, wie er uns in der Schultheologie zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil entgegentritt, im Laufe des 18. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit der deistisch-naturalistischen Offenbarungskritik sich herausgebildet und am Ende des Jahrhunderts ihre definitive Gestalt gefunden haben, um dann von kirchlich-restaurativen Theologen in die Epoche des Vaticanum I vermittelt zu werden.“ (282) Prägnant herausgearbeitet werden auch die beiden Bewegungsrichtungen des Traktats. Während sich der 1., mehr apologetisch der demonstratio christiana die-

nend, verteidigend nach außen richtete, erfüllte der 2. nach innen zielende Duktus eine mehr fundamentaltheologische Funktion der Grundlegung der Theologie. Für die 1. Richtung stehen Namen wie J. L. Vives, der anhand eines mehr anthropo-soteriologischen Religionsbegriffs die christliche Religion (= religio relevata) „als das Geschehen des neuen, einzig zum Ziel führenden Heilsweges aus der Liebe Gottes“ verstand, H. Grotius mit seiner intrinsisch ausgerichteten Methode, mittels derer er den Wahrheitsanspruch des Christentums zu begründen suchte, der Anglikaner S. Clarke, bei dem der Offenbarungsbegriff zum ersten Mal als der entscheidende Qualifikator und Legitimator der christlichen Religion zum Einsatz kam, vor allem aber der Ire L.-J. Hooke, der auf katholischer Seite die Offenbarungsterminologie heimisch machte. Für die 2. Linie, wo es vorwiegend um eine methodisch einwandfreie, vernunftbegründete Basis, also um eine rationale Offenbarungstheorie, ging, sind insbesondere die Werke von P. N. Gazzaniga und St. Viest bemerkenswert, aus denen hervorgeht, daß in der Fundamentaltheologie Offenbarung nunmehr überwiegend formal und transzendental zur Behandlung stand und wissenschaftstheoretisch begründet wurde, während die inhaltliche Ausweitung der Dogmatik zufiel. Insgesamt setzte sich der apologetisch ausgerichtete Offenbarungstraktat in der Schultheologie durch. Auch sein Einfluß auf die Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben „Dei filius“ ist unverkennbar. Bis zum II. Vatikanum wurde danach verfahren. Daß dies zu Versteinerungen geführt hat und sich am Ende als unwirksam erwies, wissen wir heute. Inzwischen ist diese „zeitlos wirksame Allzweckwaffe“ (286) stumpf geworden. Der Autor urteilt hart: „Der apologetische Offenbarungstraktat hatte sich vom Ende des 18. Jahrhunderts an nie auf der Höhe der Zeit befunden, vielmehr war er wegen der permanenten geistesgeschichtlichen Ungleichzeitigkeit seines fundierenden Offenbarungsbegriffs und des ihn angepaßten Rechtfertigungsinstrumentariums — so sorgfältig man ihn auch aufputzte — irreparabel dysfunktional.“ (286) Mittlerweile sind wir im Begriff, von diesem „instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell“ Abschied zu nehmen und uns einer neuen, im protestantischen Umfeld gewachsenen, aber inzwischen bereits „amtlich“ abgesegneten neuen Konzeption, dem „kommunikationstheoretischen“ Modell von Offenbarung zuzuwenden.

Die durchaus bewundernswerte, durch die Schriften von an die 40 Autoren sich präzise durchastende, übersichtlich gegliederte und gut lesbare Arbeit, die einen bislang nicht vorfindlichen Einblick in die Entstehungsgeschichte des Offenbarungstraktats bietet, wird freilich in aller Regel nur den Experten der Fundamentaltheologie locken, dürfte jedoch auch für den Kirchen- und Theologiegeschichtler ein unverzichtbares Werk sein.

München

Heinrich Döring