

Fundamentaltheologie auf der Suche nach der Begründung eines Weltethos

Von Jerzy Cuda, Katowitz

1. Suchen ohne zu finden?

»Unser Planet wird zum Pulverfass« – diese metaphorisch eindeutige Feststellung erscheint nicht nur in verschiedenen Kontexten der Umgangssprache, sondern auch in den Fachdiskussionen, die sich mit den ökologischen, ökonomischen, sozialen, politischen usw. Problemen der heutigen Welt beschäftigen. Ratlos nimmt man die Zunahme der Krise des Zusammenseins der Menschen in Kauf: Egoismen jeder Art, Sucht nach Macht, Geld und Konsum, Ungerechtigkeit, Armut, Arbeitslosigkeit, Zerstörung der Familien, organisiertes Verbrechen, soziale und politische Spannungen, Korruptionsaffären, Anarchie usw.

Diese Krise erreicht ein globales Ausmaß und demzufolge muss auch die Rettungsaktion global unternommen werden. Man versucht, die komplizierte Phase heutiger Menschheitsgeschichte zu untersuchen und die »Zeichen der Zeit« zu deuten.¹ Um der globalen Solidarität willen fordert man sogar, in den Dokumenten der internationalen Organisationen auf das Wort »Religion« zu verzichten.² Die religiösen Lebensprinzipien werden oft »in den Bereich der reinen Phantasie« verbannt und die fundamentalen Probleme der deontologischen Alternative »können – sollen« mit dem Votum »der parlamentarischen Mehrheit« gelöst werden.³ Diese willkürlichen Lösungen halten viele Anhänger der hoffnungbringenden Weltethos-Idee für unzureichend. Das Suchen nach universalem »Ethos«, an dem sich auch die großen Weltreligionen beteiligen, möchte den »jahrtausendealten religiösen und ethischen Traditionen« vertrauen, weil sie »uralte Richtlinien für menschliches Verhalten« anbieten und für die Quelle der Grundwerte gehalten werden können.⁴ Die aktuelle Problematik der Grundwerte⁵ trifft hier mit der Problematik der universalen Verbindlichkeit zusammen, aber weder die Gründlichkeit noch die Verbindlichkeit des menschlichen Handelns werden dabei genügend nachgewiesen. Darf man das Wort »Grund« (»Grundwerte«, »Grundkonsens«, »Grundhaltungen« usw.) verwenden, wenn sein Inhalt vom »fehlbaren Menschen«⁶ erfunden worden ist? Darf man auf solchen »Grund« das Gebäude des Weltethos bauen, in dem alle Menschen verpflichtet wä-

¹ Cf. J. Kerkhofs, Was empfinden heutige Menschen als wichtig? – Sind das »Zeichen der Zeit«?, in: Zeichen der Zeit, H. Schmidinger (Hrsg.), Innsbruck 1998, 175.

² Cf. C. Adéoussi, Accords d'Helsinki (1975), de Paris (1990), Charte de l'Union Européenne (2000) et la vocation de service de l'Eglise catholique romaine, Revue d'éthique et de théologie morale »Le Supplément«, nr. 220, mars 2002, 58.

³ Cf. »Fides et ratio« (FR) 88, 89.

⁴ Cf. H. Küng, (Hrsg.), Dokumentation zum Weltethos, München 2002, 15 ff.

⁵ Cf. G. Brunner, Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg/Br. 1989, 104.

⁶ Cf. H. Küng (Hrsg.), Dokumentation ..., 23.

ren, ihr Zusammensein nach einer bestimmten Zahl der vereinbarten Lebensregeln zu gestalten? Steht nicht ein solches Gebäude auf dem provisorischen »Suchen« und nicht auf dem endgültigen »Finden«?

Solche misstrauischen Fragen werden noch immer vorhanden sein in gegenwärtigen erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Diskussionen, die nicht aufhören zu unterscheiden zwischen Teil- und Ganzheitswissen, zwischen bedingtem und unbedingtem Verstehen.⁷ Erreicht nicht diese Unterscheidung ihren Erkenntnisgipfel in der Frage nach der Identität des Menschen? Darf man taktisch auf diese Frage verzichten, um universale Menschheitssolidarität bauen zu können? Wird nicht die richtige, wahre Antwort auf diese Frage zum Fundament (Grund) dieses Bauens? Kann die Geschichte überhaupt zur Menschheitsgeschichte werden, ohne sich für das Problem der Identität des Menschen zu interessieren? Die fundamentale Bedeutung dieser Frage wird im praktischen Prozess der Europaeinigung und Weltglobalisierung immer höher eingeschätzt.⁸

Alle Verpflichtungen, die im Programm des Weltethos formuliert werden, setzen die »unantastbare Würde« des Menschen voraus und münden in einem Grundimperativ: »Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden!«⁹

Aber dieser Imperativ ist sinnlos, wenn man nicht weiß, wer der Mensch ist. Dabei reicht nicht eine solche Erklärung der Identität des Menschen, wie sie noch immer vom Suchen des Teilwissens (bedingtes Wissen) angeboten wird. Das Finden der unfehlbaren und verbindlichen Antwort auf die Frage »Wer ist der Mensch?« verlangt einen Zugang zum Ganzheitswissen (unbedingtes Wissen). Zum Glauben an einen solchen Zugang lädt die Fundamentaltheologie ein.

2. Geoffenbartes Finden

Die Fundamentaltheologie, als eine Menschenwissenschaft, fühlt sich am Beginn des XXI. Jahrhunderts nicht »überholt« und kann dem Suchen nach der Begründung des Weltethos glaubwürdige Perspektiven eröffnen. Um der verantwortlichen Teilnahme willen an diesem Suchen muss Fundamentaltheologie »die komplexen Wirklichkeiten menschlicher Existenz« kritisch beobachten und sie »Im Licht des Glaubens« bedenken. Dabei geht es darum, diese »Wirklichkeiten« zu deuten.¹⁰ Damit wird das Hauptziel theologischen Forschens betont, zu dem das »Verständnis der Offenbarung«¹¹, genauer gesagt, das geoffenbarte Verständnis der Identität des Menschen wird.

In diesem Gedankengang taucht die Frage auf: Was muss geoffenbart werden, um verstehbar zu sein?

⁷ Cf. J. Valentin, S. Wendel, (Hrsg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg 2001.

⁸ Cf. C. Adéoussi, *Accords d'Helsinki ...*, 72.

⁹ H. Küng (Hrsg.), *Dokumentation ...*, 24.

¹⁰ *Sollicitudo rei socialis*, 41.

¹¹ FR 93.

Verstehbar muss die Identität des Menschen sein, weil dieses Verstehen zu ihrer Definition gehört: »innerhalb der ganzen Schöpfung« zeichnet sich der Mensch dadurch aus, dass »er sich selbst erkennt«¹². Das freie Verwirklichen der menschlichen Existenz (agere), setzt das Erkennen seines Wesens (esse) voraus. In diesem Zusammenhang wird die christliche Offenbarung für einen Aufklärungsprozess gehalten, zu dessen Mittelpunkt die Selbsterkenntnis des Menschen wird.¹³

In der formal und meritorisch komplizierten Forschungsaktivität der Fundamentaltheologie setzt sich also die Offenbarungsproblematik mit der Problematik der Möglichkeit des Erkennens und des Verwirklichens der Identität des Menschen gleich. Diese theologische Wissenschaft muss die Identitätsfrage, die in der Ersten Philosophie zu Hause ist, übernehmen und versuchen, eine letztgültige Antwort auf die Frage »Wer ist der Mensch?« zu geben. So wird die Fundamentaltheologie zur Anthropologie, die behauptet, dass sie die Wahrheit über die geschichtliche Existenz des Menschen gefunden hat. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass dieses »Finden« einen Zugang zum Ganzheitswissen verlangt. Ein solches Wissen hat Gott, oder, besser formuliert, Gott ist dieses Wissen. Wie kann man sich mit diesem Wissen in Verbindung setzen, um die Wahrheit (Identität) des menschlichen Lebens zu erkennen?

Die Mitteilung (Offenbarung) dieser Wahrheit ist »eingebettet in Zeit und Geschichte«, wo Gottes Anrede ihren Kulminationspunkt im Ereignis der Menschwerdung Christi erreicht hat.¹⁴ Will die Fundamentaltheologie die letztgültige Antwort auf die Frage »Wer ist der Mensch?« bekommen, muss sie den komplizierten Text der Menschheitsgeschichte entsprechend lesen und verstehen. So wird diese theologische Wissenschaft nicht nur zur Anthropologie, sondern auch zur Hermeneutik. Ihre Gedankengänge werden nicht abstrakt (a priori) erfunden, sondern a posteriori aus dem »gegebenen Text«, zu dem alle geschichtlichen Ereignisse werden, herausgelesen. Die Unmöglichkeit, seine Identität »wissenschaftlich« oder »philosophisch« ganzheitlich zu verstehen, sieht der Mensch erst als Theologe, der über eine geoffenbarte Erklärung dieser Identität verfügt. Wie gesagt, zum Fundort dieser Erklärung wird die Menschheitsgeschichte, wo die theologische Forschung den anderen (Naturwissenschaften, Philosophie, Religionswissenschaften) gegenüber nicht alternativ, sondern ergänzend (dialogisch) wirken soll. Die Forschungsaktivität der Fundamentaltheologie stellt der Menschheitsgeschichte folgende Fragen:

1. Ist in dir das Problem der Identität des Menschen vorhanden?
2. Ist in dir die geoffenbarte Lösung dieses Problems vorhanden?
3. Ist in dir die Möglichkeit (Notwendigkeit) vorhanden, sich für diese geoffenbarte Lösung rational zu entscheiden?

Im theoretischen und praktischen Bereich dieser Fragen setzt die Fundamentaltheologie ihre wissenschaftliche Mission fort. Zur Hauptaufgabe dieser Mission wird die Bereitschaft, »jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung

¹² FR 1.

¹³ Cf. K. Müller, Der Streit um Begründungsfiguren, in: J. Valentin, S. Wendel (Hrsg.), Unbedingtes Verstehen ..., 16.

¹⁴ FR 11.

fragt«, die sie erfüllt.¹⁵ So könnte man die Fundamentaltheologie folgendermaßen definieren: sie ist eine theologische Wissenschaft, die sowohl nach der Motivierung wie auch nach der Möglichkeit eines Dialogs sucht, innerhalb dessen glaubwürdig nachgewiesen werden soll, dass der Mensch notwendig die Offenbarung braucht, um seine Identität zu verstehen und zu verwirklichen. Zum Inhalt dieses Dialogs werden die oben formulierten Fragen. Die Aktualität der ersten Frage ist schon am Anfang unserer Überlegungen aufgetaucht.

Mit der zweiten Frage möchten wir uns im nächsten Teil dieses Artikels beschäftigen, um anschließend auch die dritte Frage zur Kenntnis zu nehmen.

3. *Anthropologie, die einlädt ...*

Die oben schon signalisierte Problematik der Notwendigkeit der geoffenbarten Erklärung der Identität des Menschen muss zusammen mit der Problematik der Möglichkeit und der Tatsächlichkeit dieser Erklärung in reifliche Erwägung gezogen werden. Dabei geht man davon aus, dass die ganze Menschheitsgeschichte zum theologischen Fundort der Offenbarungsproblematik (*locus theologicus*) wird, wo der unsichtbare Gott mit den Menschen sichtbar (religiöse Erfahrung, Zeichen, Metapher, Kriterium, Wunder usw.) »verkehrt«¹⁶ und sie »viele Male und auf vielerlei Weise« (Hebr 1,1) anredet.

Das Verstehen dieser Anrede Gottes, das um des Verstehens der Menschenidentität willen unternommen wird, ist gleich dem Verstehen des vorhandenen »Textes« der Menschheitsgeschichte, in dem sich verschiedene Ereignisse in einer anthropologischen Sinneinheit verbinden. Über diese Sinneinheit darf man reden, weil es die Menschheitsgeschichte zum Ort der zweckhaften Aussage eines Autors wird, der im dialogischen Schöpfungsprozess dem Menschen den Sinn seines geschichtlichen Daseins und damit seine Identität erklärt. Diese Erklärung gleicht nicht einem theoretischen (monologischen) Belehrungsprozess, sondern erscheint schrittweise in der gezielten Fortsetzung eines Liebesdialogs, der das Entstehen und die Entwicklung einer geheimnisvollen Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott bedingt. Man kann schon jetzt darauf aufmerksam machen, dass in der Problematik dieser Gemeinschaft die Problematik der geoffenbarten Erklärung der Identität des Menschen zu finden ist. Das geschichtlich-eschatologische Werden der Gott-Mensch-Lebenseinheit (christo-logische Einheit) kann man – wie H. Verweyen – mit dem Begriff »Traditio« bezeichnen. Es geht um ein Offenbarungsgeschehen, das »»ein-für-allemal« an den Menschen ergeht«¹⁷. Trägt dieses Geschehen in die Menschheitsgeschichte ein anthropologisches Wissen hinein, so ist dieses Wissen als Gotteswissen ein unbedingtes Wissen, das dem »Wer bin ich?« fragenden Menschen eine letztgültige Antwort gibt. Dabei wird die fundamentale Relation »Gott – Mensch«, die in der

¹⁵ 1 Petr 3,15.

¹⁶ Dei verbum, 2.

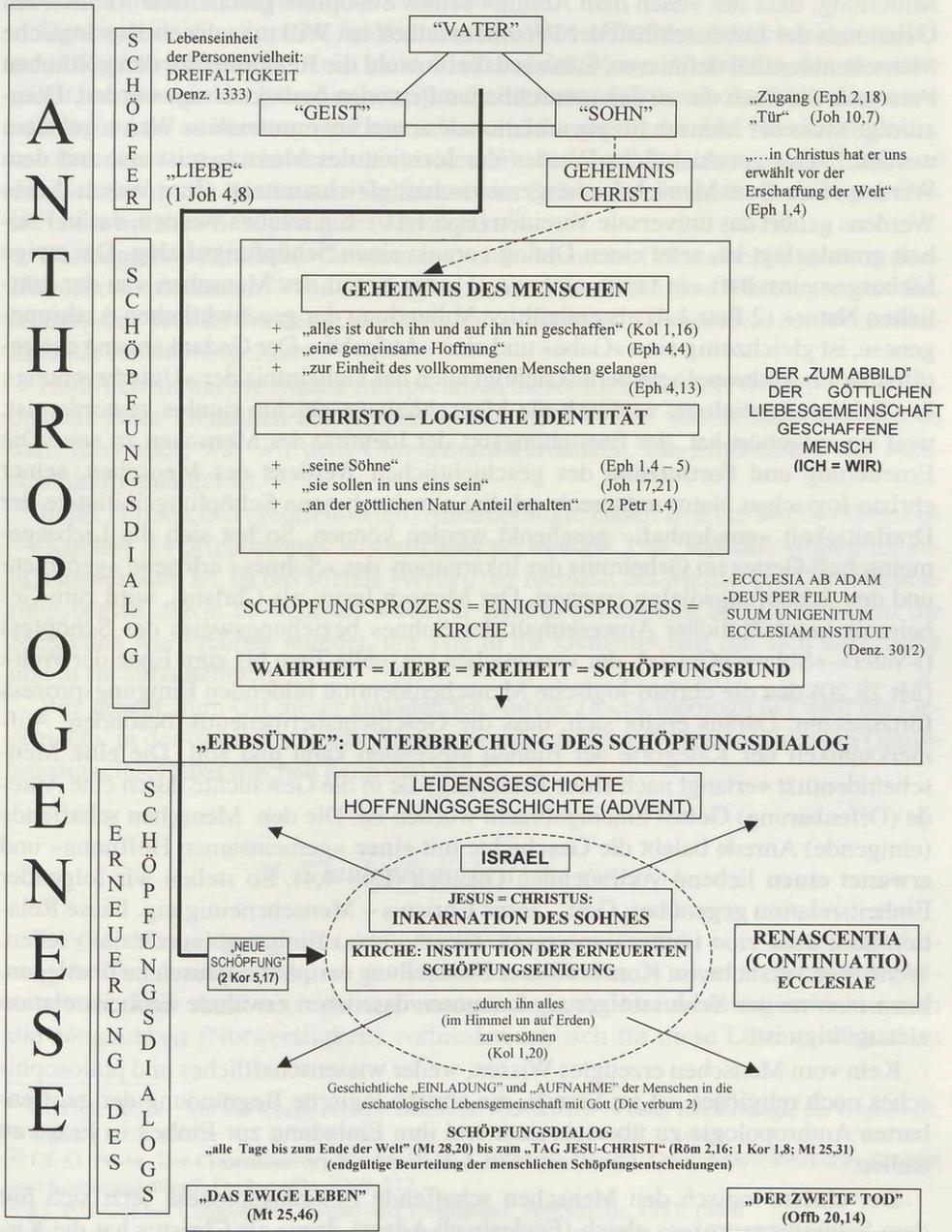
¹⁷ Cf. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 61 ff.

geschichtlichen Menschwerdung Gottes gipfelt, universal verbindlich. Diese Verbindlichkeit gründet im Begriff der Identität des Menschen, zu dessen Inhalt die Gott-Mensch-Lebenseinheit wird. Setzt sich diese Lebenseinheit mit dem Geheimnis Christi gleich (Eph 1,4), darf man behaupten, dass die Identität des Menschen christo-logisch ist. In diesem Zusammenhang darf man auch über das geschichtliche »Finden« der Antwort auf die Menschenidentitätsfrage sprechen. Der sich selbst suchende Mensch, der die erstphilosophischen Identitätsfragen stellt, kann versuchen, dem anthropologischen Wissen der Geschichtshermeneutik rational zu vertrauen. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die geoffenbarte Erklärung der Identität des Menschen zur Erklärung eines universalen Geschichtsprozesses wird, der die existentielle Ganzheit des geschichtlichen Daseins aller Menschen umfasst. Daraus ergibt sich, dass die geoffenbarte Deutung des Begriffs »Mensch« nicht bei der Erörterung der personalen Individualität des Menschen stehen bleibt, sondern auch das geschichtliche Zusammensein aller individuellen Menschen zum Definitionsbestandteil dieses Begriffes macht (Ich = Wir). So wird die Problematik der Menschenidentität zur Problematik der Fortsetzung eines universalen Geschichtsprozesses, in dem das christo-logische (Gott – Mensch) Menschwerden des Menschen vorhanden ist. Wie ist dieser anthropologische Prozess geschichtlich zu entdecken? Bei seiner Identifizierung muss man vor allem daran denken, dass es um einen dialogischen Prozess der Anrede Gottes geht. Die dialogische Struktur dieses Prozesses verbindet in einer sinnvollen Ganzheit alle seine Bestandteile, die unter bestimmten Umständen im Lauf der Zeit in Erscheinung treten und erkennbar werden. Zum geoffenbarten Wahrheitsort, wo die Menschheitsgeschichte diesen christologischen Prozess im Gedächtnis bewahrt, wird die »Heilige Schrift«. Glaubt man daran, dass in dieser Schrift eine von Gott geoffenbarte Erklärung der Menschenidentität vorhanden ist, muss diese Schrift für den Fundort eines anthropologischen Wissens gehalten werden, das »unbedingt«, »ganzheitlich« und »letztgültig« ist. Dementsprechend wird die Problematik des Kanons dieser Schrift zur Problematik der geschichtlichen Ortsbestimmung des anthropologischen Wissens, die dem Menschen ermöglicht, seine Identität zu erkennen.

Aus dem einzigen Ort dieses anthropologischen Wissens, zu dem die Verschiedenheit der die Anrede Gottes bildenden Ereignisse(n) wird, lässt sich eine geoffenbarte Anthropologie herauslesen.

Sowohl dieser Ort wie auch die von ihm angebotene Auffassung der Anthropologie gleichen nicht einem teleologisch abgeschlossenen »Zustand«, sondern verlangen, durch das Paradigma eines geschichtlich offen bleibenden Prozesses interpretiert zu werden.

Das ist der Prozess des christologischen Werdens der Menschenidentität. Man kann diesen Prozess auch mit dem Begriff »Anthropogenese« bezeichnen. Der Inhalt dieses Begriffs beziehungsweise die Erklärung des Anfangs und der Fortsetzung des Prozesses der schöpferischen Menschwerdung des Menschen kann herausgelesen werden aus der Heiligen Schrift, die nicht nur die Vergangenheit erzählt, sondern auch die Gegenwart auf die Zukunft hin gestaltet, indem sie am Schöpfungsdialog teilnimmt. Die in dieser geoffenbarten Schrift erzählte Anthropogenese kann folgendermaßen graphisch zusammengefasst werden:



Der oben dargestellte Entwurf der geoffenbarten Anthropologie bietet eine Erklärung der Identität des Menschen an. Zum Ausgangspunkt dieser Erklärung wird die Mitteilung, dass der »nach dem Abbild« seines Schöpfers geschaffene Mensch ein Geheimnis der Lebenseinheit der Personenvielheit ist. Will man die christo-logische Menschenidentität definieren, müssen dabei sowohl die Relationen zu den göttlichen Personen wie auch die zu den menschlichen Personen berücksichtigt werden. Demzufolge muss der Mensch für ein »relationales« und »communiales« Wesen gehalten werden.¹⁸ Das geschichtliche Werden der Identität des Menschen ist also mit dem Werden einer Gott-Mensch-Liebesgemeinschaft gleichzusetzen. Zum Wesen dieses Werdens gehört das universale Vereinen (Eph 1,10). Ein solches Werden, das in Freiheit grundgelegt ist, setzt einen Dialog voraus: einen Schöpfungsdialog. Die ewige Liebesgemeinschaft »in Gott« (Joh 17,21), der Anteil des Menschen »an der göttlichen Natur« (2 Petr 1,4) als endgültige Vollendung der geschichtlichen Anthropogenese, ist gleichzeitig eine »Gabe« und eine »Aufgabe«. Der Gedankengang der geoffenbarten Anthropologie berücksichtigt auch das Geheimnis der »Unterbrechung« des Schöpfungsdialogs, wodurch die Menschheitsgeschichte sinnlos geworden ist, weil sie aufgehört hat, der Entstehungsort der Identität des Menschen zu sein. Die Erneuerung und Fortsetzung des geschichtlichen Werdens des Menschen, seiner christo-logischen Natur entsprechend, hat nur durch neue Schöpfungsinitiative der Dreifaltigkeit »gnadenhaft« geschenkt werden können. So hat sich die Liebesgemeinschaft Gottes im Geheimnis der Inkarnation des »Sohnes« erlösend »geöffnet« und den Schöpfungsdialog erneuert. Der Mensch Jesus, als Christus, wird zum Geheimnis geschichtlicher Anwesenheit des Sohnes beziehungsweise des Schöpfers (»Vater«-»Sohn«-»Geist«), der versprochen hat, »alle Tage bis zum Ende der Welt« (Mt 28,20) den die christo-logische Menschenidentität bildenden Einigungsprozess fortzusetzen. Daraus ergibt sich, dass die Geschichtshermeneutik besondere Aufmerksamkeit der Kategorie der Einheit zuwenden kann und soll. Die **eine** Menschenidentität verlangt nach **einer** Erklärung, die in die Geschichte durch eine Anrede (Offenbarung) Gottes hineingebracht worden ist. Die den Menschen schaffende (einigende) Anrede belebt die Geschichte mit **einer** »gemeinsamen Hoffnung« und erwartet **einen** liebend vertrauenden Glauben (Eph 4,4). So stehen wir folgender Einheitsrelation gegenüber: Gott – Jesus Christus – Menscheneinigung. Diese Relation lässt über eine (»una«) universale (»catholica«) Einigung (»ecclesia«) reden. Wenn man versucht, im Kontext dieser Feststellung erstphilosophisch zu überlegen, kann man zu der Schlussfolgerung kommen, dass oben erwähnte Einheitsrelation »letztgültig« ist.

Kein vom Menschen erzeugtes Wissen, weder wissenschaftliches und philosophisches noch religiöses, ist im Stande, die christo-logische Begründung der geoffenbarten Anthropologie zu überschreiten und ihre Einladung zur Einheit in Frage zu stellen.

Der christo-logisch den Menschen schaffende Einigungsprozess setzt sich mit dem Schöpfungsprozess gleich (Ecclesia ab Adam). Jesus als Christus hat die Kir-

¹⁸ Cf. D. Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen*, Freiburg/Br. 1997, 149 ff.

che, das heißt den christo-logischen Einigungsprozess, nicht »gegründet«, sondern für seine erneuerte (erlöste) Fortsetzung eine neue (sakramentale) Einigungsart (»Institution«) festgelegt (renascentia Ecclesiae).

Das in deutscher Sprache funktionierende Wort »Kirche«, ähnlich wie in polnischer Sprache »Kosciol«, weist nicht direkt auf das Wesen des Inhalts, den es mitzuteilen hat. Das aus der griechischen Sprache stammende lateinische Wort »Ecclesia« macht direkter aufmerksam auf einen Versammlungsprozess. Die Universalität dieses Prozesses entspricht dem universalen Werden der Menschenidentität. So wird das Geheimnis der Kirche zum Geheimnis der Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes in der erlösten Schöpfung des Menschen.¹⁹

Die Begriffe »Kirche« (»Communio«) und »Mensch« (Menschheit) gehören perichoretisch zusammen.²⁰ Von Anfang an haben die christlichen Theologen das Geheimnis der Trinität mit dem Geheimnis des personalen Zueinanders der Menschenidentität zusammengedacht.²¹

Natürlich nimmt die soziale Interpretation dieser Identität das Problem der Individualität jedes Menschen zur Kenntnis, was nicht zu der Schlussfolgerung führen darf, dass alles, was wir dem Christentum verdanken, die Entdeckung der Menschenindividualität ist.²²

In der christlichen (geoffenbarten) Anthropologie lassen sich die Worte »Mensch« – »Kirche« – »Offenbarung« austauschbar verwenden. Das, was den Worten inhaltlich gemeinsam ist, ist das soziale Werden der Identität des Menschen. Der Offenbarungsbegriff macht es sichtbar, indem er stets in Erinnerung bringt, dass Gott die Menschen wie Freunde anredet, um »sie in die Gemeinschaft mit sich einzuladen und in sie aufzunehmen«²³.

Wie gesagt, zum Ort dieser einladenden Anrede (locus theologicus) wird die Geschichte, in der das menschliche Vertrauen auf das Wort Gottes auch dessen Glaubwürdigkeit sichtbar machen kann und soll.²⁴

4. Glaubwürdigkeit, die einigt ...

Die der Menschheitsgeschichte gestellte Frage – »Ist in dir eine letztgültige Lösung des Problems der Identität des Menschen auffindbar?« – wurde oben positiv beantwortet. Jetzt muss noch gefragt werden, ob in der Menschheitsgeschichte auch die Möglichkeit (Notwendigkeit) vorhanden ist, sich für diese Lösung rational zu

¹⁹ Cf. G. L. Müller, *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2001, 13 ff.

²⁰ Cf. O. Fuchs, *Die Communio der Kirche*, in: B. J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg/Br. 1999, 212.

²¹ Cf. P. J. Cordes, *Communio – Utopie oder Programm?*, Freiburg/Br. 1993, 148 ff.

²² Cf. V. Gerhardt, *Die Religion der Individualität*, *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2001), 4 ff.

²³ *Dei verbum*, 2.

²⁴ Cf. J. B. Banawiratma, J. Müller, *Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell*, Freiburg/Br. 1995, 24 ff.

entscheiden. Wird zu dieser »Lösung« der formal und meritorisch komplizierte Inhalt der oben besprochenen Anthropogenese, so stehen wir vor einem geschichtlich gegebenen Angebot, das entweder angenommen oder abgelehnt werden kann. Diese Wahl setzt das Erkennen voraus, das verlangt, die Relation »Rationalität – Entscheidung« zu deuten. Der Gedankengang, der zu dieser Relation führt, verbindet die Problematik der rationalen Entscheidung mit der Erkenntnisstruktur des »hermeneutischen Zirkels«, die nach einer dialektischen Ergänzung von »Teilen« und »Ganzheit« verlangt. Das geschichtliche Angebot der Anthropogenese, als Erkenntnisgegenstand, kann sowohl »teilweise« wie auch »ganzheitlich« interpretiert werden. In der dialektischen Ergänzung dieser Interpretation verschwindet nicht ihre Rationalität, obwohl sie nicht imstande ist, die »Ganzheit« des geschichtlich-eschatologischen Werdeprozesses der Anthropogenese adäquat zu überprüfen. Der »auf das Absolute« angewiesene Mensch, der die »universale Sinn Ganzheit« seines Lebens verstehen soll²⁵, kann nicht nur mit dem Wort »alles« theoretisch denken, sondern auch praktisch sein Leben gestalten²⁶. In der oben dargestellten Problematik der Ganzheit der Anthropogenese trifft das erstphilosophische »Suchen« nach der Erkenntnis der Identität des Menschen mit dem geoffenbarten »Finden« zusammen. So steht dem Menschen die Möglichkeit zur Verfügung, »die ewige und endgültige Synthese«²⁷ des Geheimnisses seines Zusammenlebens durchzudenken, wobei »das letzte« Wort Gottes alle menschlichen Verstehenshorizonte in Frage stellt, die versuchen, die Ganzheit der Identität des Menschen rational aufzufassen²⁸.

In der Problematik dieser Ganzheit finden ihre Sinnkohärenz alle Schlüsselprobleme der Theologie (»Geheimnis«, »Gnade«, »Dogma«, »Kanon«, »Lehramt« usw.). Hält man die Liebe für ein »letztes Prinzip«²⁹ der ganzheitlichen Deutung der Anthropogenese, so muss zur Kenntnis genommen werden, dass im Vordergrund ihrer Erkenntnisproblematik nicht theoretisch aufgefasste Sachverhalte stehen, sondern personale (christo-logische) Lebensmitteilung, die die Vertrauensentscheidung voraussetzt. Demnach darf man auch behaupten, dass im komplizierten Inhalt der Anthropogenese eine »Theorie des kommunikativen Handelns«³⁰ vorhanden ist, die fordert, das irdische Leben des Menschen als »Gabe« und »Aufgabe« zu betrachten. Die dialogische Offenheit dieses Lebens wird stets von dem hypothetischen Liebesimperativ – »Wenn du willst – sollst du!« – begleitet. So kommen wir zurück auf die schon erwähnte Erkenntnisoffenheit des »hermeneutischen Zirkels«, wo das geoffenbarte Angebot der »Ganzheit« auf die Entscheidung der »Teile« wartet.

Obwohl die ganzheitliche Überprüfbarkeit des geschichtlich offen bleibenden Werdeprozesses der Anthropogenese den naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnismöglichkeiten der menschlichen Vernunft entkommt, übernimmt

²⁵ Cf. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, 263.

²⁶ Cf. V. Gerhardt, *Die Religion ...*, 10 ff.

²⁷ Cf. FR 12.

²⁸ Cf. H. Verweyen, *Gottes letztes ...*, 62.

²⁹ Cf. K. Müller, *Der Streit ...*, 14.

³⁰ Cf. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1978, 159.

sie immerhin die Aufgabe der indirekten Überprüfung der Glaubwürdigkeit des offenbarten Wissensangebotes, indem sie zum Bestandteil der Glaubensentscheidung wird (actus humanus: Erkennen-Wollen). Die Rationalität (Sinnigkeit, Zweckmäßigkeit) dieser Entscheidung ist anthropozentrisch, woraus sich ergibt, dass die Wahrheit (Identität) des menschlichen Lebens zu ihrem Hauptkriterium wird. Dem diese geoffenbarte Wahrheit erkennenden und anerkennenden Menschen steht zur Verfügung sowohl ihre ganzheitliche Vision (Verheißung – Aufgabe) als auch der Geschichtsprozess der vernünftigen Gestaltung ihrer Teile. In der hier vorhandenen Struktur des »hermeneutischen Zirkels« wird also die Grundbedeutung der menschlichen Entscheidung sichtbar, die als Wahlunternehmen das Erkennen (Verstehen) voraussetzt. Hermeneutisch setzt sich dieses Erkennen mit einem theoretisch – praktischen Geschichtsprozess gleich, der untrennbar »Verstehen« mit dem »Geschehen« verbindet (H. G. Gadamer). Wird in diesem Prozess die Kategorie der »Ganzheit« durch die Kategorie der »Einheit« ersetzbar, darf man auch die rationale Gestaltung der Geschichte mit einem Vereinigungsprozess gleichsetzen. Dieser positive »Trieb zur Einheit«³¹, der der Problematik der Rationalität des menschlichen Handelns innewohnt, wird in den nach der Wahrheitsauffassung suchenden Diskussionen entdeckbar, die den Begriffen »Konsistenz« und »Kohärenz« vertraut haben. Will man ein solches Wahrheitssuchen im Inhaltsbereich der geoffenbarten Anthropogenese unternehmen, müssen nicht nur die Kohärenzrelationen »Teile – Teile« sondern auch die Relationen »Ganzheit – Teile« gedeutet werden. Dabei erweist die geoffenbarte Auffassung der »Ganzheit« dem geschichtlichen Verstehensprozess einen notwendigen Interpretationsdienst, und darum kann sie auch für die »ancilla hermeneutica« gehalten werden³². Man darf dabei nicht vergessen, dass in der Forschungspluralität des »hermeneutischen Zirkels« die Rationalitätsproblematik nicht nur der ontischen und logischen Erkenntnisordnung reserviert ist. Die rationale Entscheidung kann sowohl in einem nach dem »Grund« suchenden Identifikationsprozess wie auch in einer nach dem »Sinn« fragenden Konzeptionsdeutung stattfinden. Man muss nicht unbedingt die Problematik der »Letztbegründung« und »Letztbesinnung« alternativ betrachten. Die Frage – »Wer ist Mensch?« – verbindet perichoretisch die fundamentalen Begriffe »Identität« – »Wahrheit« – »Sinn«. Wird die Menschheitsgeschichte zum Fundort der Antwort auf diese Frage, so muss sie »ganzheitlich« verstanden werden, mit anderen Worten, muss ihr Sinn verstanden werden. Es geht dabei um das Verstehen des werdenden Sinnzusammenhangs aller »Geschichte« bis zum »letzten« Teil. Solch eine »ganzheitliche Kohärenz« kann der Menschheitsgeschichte nur ihr »eigener« Verständnishorizont anbieten. Ein »fremder« Interpretationshorizont ist nicht imstande, alle Geschichteerfahrungen zu einer Sinn Ganzheit zusammenzuführen³³. Die oben besprochene Anthropogenese, die »alles« christo-logisch einigt (Eph 1, 10), will für den »eigenen« Verständnishori-

³¹ Cf. J. Valentin, *Différance und autonome Negation. Zur (Un)vereinbarkeit von Dekonstruktion und idealistischer Philosophie*, in: J. Valentin, S. Wendel (Hrsg.), *Unbedingtes Verstehen ...*, 113.

³² Cf. K. Müller, *Der Streit ...*, 19 ff.

³³ Cf. E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg/Br. 1969, 134 ff.

zont der Menschheitsgeschichte gehalten werden. Dieser Horizont lässt die Begriffe »Rationalität« – »Kohärenz« – »Glaubwürdigkeit« ergänzend deuten, wobei stets daran gedacht werden soll, dass die dialektische Hoffnungsstruktur des »hermeneutischen Zirkels« geschichtlich nicht abschließbar ist. Wollte man diese für die geoffenbarte Anthropologie wesentliche Feststellung philosophisch noch weiter bedenken, so scheint, zum Beispiel, die »dynamische Vernunft« des Hegelndenken mehr erklärend zu sein als die von Kant geschilderte »statische Vernunft«³⁴. Empfehlenswert wird auch in diesem Kontext das Suchen nach der Gemeinsamkeit der wissenschaftlichen und religiösen Rationalitätsauffassung, wobei behauptet wird, dass die theologischen Erklärungen »im Zusammenhang mit der Philosophie und den Wissenschaften geprüft werden können«³⁵.

Unsere Überlegungen stellen also nicht die Rationalität der Glaubensentscheidung in Frage, obwohl sie, im Grund genommen, eine Liebesentscheidung ist. Die Liebe, die ökologisch, ökonomisch, sozial usw. »messbar« ist, hat auch ihre rationale Dimension. Diese »einigende Rationalität« ist ekklesio-logisch. Hinsichtlich dieser Feststellung ist zu betonen, dass die »Institution der Kirche« nicht nur die geoffenbarte Erklärung der Identität des Menschen »hat«, sondern auch ihre geschichtliche Verwirklichung »ist«. Ihre einladende Glaubwürdigkeit, die den denklosen Autoritätsgehorsam ausschließt, fordert das anhaltende Suchen nach der Bereicherung der Rationalität der Glaubensentscheidung.

5. Liebe, die hofft ...

Das oben erwähnte, geschichtlich unabschließbare Suchen nach der quantitativen und qualitativen Bereicherung der Kriterien, die die Rationalität der Glaubensentscheidung zur Erscheinung bringen, wird auf den verschiedenen Forschungsgebieten der Fundamentaltheologie fortgesetzt. Diese theologische Wissenschaft befindet sich schon im Forschungsbereich der Glaubwürdigkeitsproblematik, indem sie nach der geschichtlichen Tatsächlichkeit der Anrede Gottes fragt. Andere Glaubwürdigkeitskriterien erscheinen, wenn sie »nach innen« die inhaltliche Kohärenz der geoffenbarten Anthropologie formal und meritorisch nachprüft. Überzeugende Kriterien können aber auch »nach außen« gefunden werden, was vorkommt, wenn man versucht, die Sinnkohärenz der aporetischen »Grenzerfahrungen« der Menschheitsgeschichte (Schuld, Gerechtigkeit, Leiden, Tod usw.) im Licht der geoffenbarten Anthropologie nachzuweisen.

³⁴ »Während Kants Überlegung auf die interne Harmonie und Widerspruchsfreiheit einer ewigen und statischen Vernunft hinausläuft, basiert Hegels Ansatz nicht nur auf einem historischen Verständnis von Vernunft, sondern über diese Vergeschichtlichung oder Prozessualisierung hinaus auch auf einer Erweiterung des Gesichtsfeldes«: K. Köchy, Das »Experiment der Vernunft« bei Kant und Hegel, Philosophisches Jahrbuch 109 (2002), 1, 56. Die Vernunft wird zur »ganzheitserfassenden Instanz«: Ibid. 61.

³⁵ Ph. Clayton, Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie, Paderborn 1992, 184.

Die auf den verschiedenen Forschungsgebieten gefundenen Kriterien lassen die Glaubensentscheidung für rational halten, was nicht bedeutet, dass die christo-logische Lebensganzheit, in die den Menschen seine Glaubensentscheidung einführt, rational erklärt werden muss³⁶.

Wie das oben schon betont worden ist, hört die Menschheitsgeschichte nie auf, ein »hermeneutischer Zirkel« zu sein. Demzufolge muss die Problematik der Rationalität des menschlichen Handelns ständig die Relation »Ganzheit – Teile« in Erwägung ziehen. Zur Erkenntnisstruktur dieser Relation gehört das hoffende Vertrauen, in dem die liebende Praxis eine bestimmte Priorität hat. Hinsichtlich dieses Sachverhalts lässt sich die Lebenseinheit der theologischen Tugenden folgendermaßen auf-fassen: »Wir hoffen, dass das, woran wir glauben, unsere alltägliche Liebe verwirklicht.«

Die weltanschauliche und religiöse Verschiedenheit des heutigen Suchens nach einem Weltethos kann praktisch schon das liebend zusammentun, was theoretisch (glaubend) noch nicht in Übereinstimmung gebracht wird. Die in Liebe gründende gemeinsame Identität der Menschheit kann also »nach dem Abbild« Gottes geschichtlich getan werden, obwohl dieses »ganzheitliche« Vertrauen noch eine aporetische Verschiedenheit der »Teildeutungen« in Kauf nehmen muss. Wir haben oben versucht, die für die geoffenbarte Anthropologie wesentliche Relation »Gott – Liebe – Mensch« zu schildern. Die Schöpfungs-Logik dieser Relation wird zur Christo-Logik: »alles ist auf ihn hin geschaffen« (Kol 1,16). Jesus, als Christus, als Schöpfer bleibt in der Menschheitsgeschichte »bis zum Ende der Welt« (Mt 28,20), um ALLES, »was im Himmel und auf Erden ist«, zu vereinen (Eph 1,10). Setzt nicht dieser Vereinigungsprozess einen geschichtlich (»sakramental«) erfahrbaren Mittelpunkt voraus? Verlangt nicht die Schöpfungsuniversalität dieses Vereinigungsprozesses nach seiner letztgültigen Auslegung, die den geschichtlichen »Mittelpunkt« dieses Prozesses mit dem Geheimnis des menschengewordenen Gottes gleichsetzt? Darf also Jesus als Christus nur für einen Religionsbegründer gehalten werden, dessen »Werk« zu »einer spezifisch abendländischen Ausprägung«³⁷ des allgemeinschlichen religiösen Bedarfs wird? Wird nicht der anthropo-logische Sinn dieses Bedarfs von den gegenwärtigen Individualisierungs- und Privatisierungstendenzen in Frage gestellt?³⁸ Wie soll die »religiöse Dimension« der globalen Verantwortung

³⁶ »Überzeugungen oder Behauptungen haben als rational zu gelten bis zum Erweis ihrer Irrationalität und nicht als irrational bis zum Erweis ihrer Rationalität«: K. Müller, *Der Streit ...*, 12.

³⁷ Cf. G. L. Müller, *Mit der Kirche denken ...*, 315

³⁸ Cf. V. Gerhardt, *Die Religion ...*, 3 ff. Die wissenschaftliche Betrachtung der religiösen Dimension des menschlichen Lebens soll nicht nur die geographische, chronologische usw. Verschiedenheit, sondern auch die antro-po-logische Einheit des religiösen Bedarfs des Menschen zur Kenntnis nehmen. Wird nicht in verschiedenen Religionen das Suchen des Menschen nach seiner Selbstfindung in einer geheimnisvollen Ganzheit entdeckbar? Der Hinduismus erinnert den Menschen daran, dass er immer ein Teil der geheimnisvollen Lebenseinheit ist. Auch im Buddhismus führt der erkennende Selbstfindungsweg des Menschen zur Allgemeinheit und Ewigkeit eines »ganz anderen« (Nirwana) Ziels. Dürfen also nicht die Religionen für ein hermeneutisches Unternehmen gehalten werden, wo der Mensch (Teil) in einer idealen-göttlichen Vollendung (Ganzheit) das Verstehen seiner Identität sucht? Was in der Struktur dieses »hermeneutischen Zirkels« noch »im Finstern tappend« (Tertio millennio adveniente, 6) implicite gesucht wird, wird explicite in der christo-logischen Offenbarung bestätigt.

für die »Menschenrechte« in einer »agnostisch« und »säkular« eingestellten Welt aussehen, in der die Religion für eine »Privatsache« gehalten wird?³⁹ Die pauschale Identitätsverschmelzung von verschiedenen Religionen, aus der »eine zusammengebastelte Religiosität«⁴⁰ entsteht, reicht nicht aus, um dem heutigen Globalisierungsprozess ein universales Integrationsprojekt anzubieten. Diese orientierungslose Religiosität wird den ideologischen Improvisationen gegenüber ratlos.

Die religiösen Menschen müssen, um im kulturellen Kontext der heutigen Welt »communicans« zu werden⁴¹, als »Hausgenossen Gottes« imstande sein, dem gemeinsamen Geschichtsbauen der Menschenfamilie einen »Schlussstein« anzubieten, durch den »der ganze Bau zusammengehalten« wird (Eph 2,19). Jesus, als Christus, zu dessen »Eigentum« (Joh 1,11) die Bauganzheit der Menschheit wird, hat anbefohlen, die zeichenhafte (sakramentale) »Felsmission« eines Menschen glaubend anzuerkennen (Mt 16,18). Nach dem gemeinsamen Gebet (Assisi, 24. Januar 2002) sind die Vertreter der verschiedenen Religionen in Rom zusammengetroffen. Sollte nicht die Symbolik dieses Zusammentreffens am gemeinsamen Tisch »im Hause des Fischers« entsprechend durchdacht werden?

³⁹ Cf. J. J. Boïldieu, De Jean-Jacques Rousseau à Jean Paul II: d'une »religion civile« à une »famille des nations«, Revue d'éthique et de théologie morale »Le Supplément«, nr. 220, mars 2002, 54.

⁴⁰ Cf. H. Küng, Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung, Freiburg/Br. 2002, 126.

⁴¹ Cf. F. Poché, De l'»Ego communicans« au sujet de contextualité. Fécondité et limites du paradigme communicationnel, Revue d'éthique et de théologie morale »Le Supplément«, nr. 220, mars 2002, 38.