

**TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN UNA SOCIEDAD
POSTSECLAR SOBRE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL
E INTELLECTUAL DE LA PRÁCTICA CRISTIANA HOY**

FUNDAMENTAL THEOLOGY IN A POST-SECULAR SOCIETY
ON THE SOCIAL AND INTELLECTUAL RESPONSIBILITY
OF CHRISTIAN PRACTICE TODAY

FUNDAMENTALTHEOLOGIE IN EINER POSTSÄKULAREN
GESELLSCHAFT ZUR GESELLSCHAFTLICHEN
UND INTELLEKTUELLEN VERANTWORTUNG
CHRISTLICHER PRAXIS HEUTE

Franz Gmainer-Pranzl¹

Universität Salzburg, Austria
ORCID: 0000-0003-3378-3243

Recibido: 20.06 2021
Aceptado: 20.07.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.01.002>

Resumen

Una teología fundamental que busca responder a los desafíos de una sociedad postsecular se entiende como “traductora” de la pretensión de verdad cristiana frente a creyentes, creyentes de otras religiones y no creyentes. Ella elaborará, tal como lo propuso Jürgen Habermas, las “disonancias cognitivas” existentes entre las tradiciones de fe y la sociedad moderna, a la vez que recuperará los impulsos provenientes del Concilio Vaticano Segundo, especialmente aquellos referidos a la capacidad de participación, diálogo, lectura de los “signos de los tiempos” y de traducción de los diferen-

¹ Promotion im Fach Dogmatik und Ökumene an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1994) und im Bereich Interkulturelle Philosophie an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien (2004), Habilitation im Fach Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck (2011), zurzeit Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg. E-Mail: franz.gmainer-pranzl@sbg.ac.at

tes lenguajes religiosos y seculares. En este sentido, la teología fundamental es una herramienta intelectual para ejercer la justificación de la fe en el ágora del presente.

Palabras clave: Teología fundamental, postsecularidad, Concilio Vaticano Segundo, justificación de la fe, diálogo.

Abstract

Fundamental theology which wants to meet the challenges of a postsecular society will see herself as an interpreter of Christian truth between believers, believers belonging to other religions and non-believers. She will work on the "cognitive dissonances" which exist between the traditional faith and modern society, as Jürgen Habermas suggested, and will be inspired by the ideas of Vatican Council II which consist above all in the ability to participate, to have dialogue, to read the "signs of the time" and to translate different religious and secular languages. In this spirit fundamental theology will be an intellectual instrument for justifying the Christian faith in the "agora" of our time.

Keywords: Fundamental Theology, Post-Secularity, Second Vatican Council, Responsibility for Faith - Dialogue.

Zusammenfassung

Fundamentaltheologie, die den Herausforderungen einer postsäkularen Gesellschaft gerecht werden will, wird sich als „Dolmetscherin“ des christlichen Wahrheitsanspruchs zwischen Glaubenden, Andersglaubenden und Nichtglaubenden verstehen. Sie wird, wie dies Jürgen Habermas vorgeschlagen hat, die „kognitiven Dissonanzen“ zwischen Glaubenstradition und moderner Gesellschaft bearbeiten und zugleich aus den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils schöpfen, die vor allem in der Fähigkeit zur Partizipation, zum Dialog, zum Lesen der „Zeichen der Zeit“ und einer vielfältigen Übersetzung unterschiedlicher religiöser und säkularer Sprachen bestehen. In diesem Sinn wird Fundamentaltheologie ein intellektuelles Werkzeug zur Glaubensverantwortung auf der „Agora der Gegenwart“ sein.

Schlüsselbegriffe: Fundamentaltheologie – Postsäkularität – Zweites Vatikanisches Konzil – Glaubensverantwortung – Dialog

Einleitung

Als Jürgen Habermas in seinen Überlegungen zur Bearbeitung „kognitiver Dissonanzen“, die er als unabdingbaren Auftrag an die Religionsgemeinschaften ansah,² davon sprach, dass diese „Arbeit der hermeneutischen

² Gemeint sind damit die Differenzen, die sich zwischen einem modernen gesellschaftlichen Selbstverständnis und den Glaubensüberzeugungen traditioneller Glaubensgemeinschaften ergeben wie etwa der Pluralismus von Religionen und Weltanschauungen, die Autorität und Problemlösungskompetenz der Wissenschaften sowie der Anspruch säkularer Ethik.

Selbstreflexion“ im Wesentlichen „von der Theologie“ zu leisten sei – und zwar „auf katholischer Seite auch von einer apologetisch verfahrenen Religionsphilosophie“³ –, staunten manche systematischen Theologinnen nicht schlecht, dass die Vorstellung, (Fundamental-)Theologie könne und solle einen wesentlichen Beitrag zur „Explikation der Vernünftigkeit des Glaubens“⁴ erbringen, ausgerechnet von einem Philosophen kam, der sich selbst mit der bekannten Redewendung Max Webers als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet hatte. Gerade für kirchlich-theologische Ohren war es ziemlich überraschend zu hören, dass die Erwartung, Religionen im Allgemeinen und das Christentum im Speziellen könnten eine solche „dogmatische Verarbeitung der kognitiven Herausforderungen der Moderne“⁵ erbringen, „von außen“ an Theologie und Kirche herangetragen wurde. Dieser von Habermas artikulierte Anstoß könnte auch als Erinnerung an die ureigene Aufgabe jener Disziplin gesehen werden, die im 19. Jahrhundert im deutschen Sprachraum zum ersten Mal „Fundamentaltheologie“⁶ genannt wurde: die Botschaft des christlichen Glaubens im Dialog mit Andersglaubenden und Nichtglaubenden zu verantworten, also Kritik an der christlichen Glaubensüberzeugung nicht einfach abzuwehren oder ihr durch Flucht in nichtdiskursive Bereiche (Berufung auf bloße Tradition, Emotionalisierung und Ästhetisierung von Religion, Rückzug in die Binnenwelt eines Milieus oder einer Lebenswelt, Privatisierung von Religion usw.) auszuweichen, sondern sich von kritischen Rückfragen nach Sinn und Bedeutung des christlichen Glaubensanspruchs betreffen, verändern und herausfordern zu lassen.

Habermas' Hinweis auf traditionelle und aktuelle Methoden des Theologietreibens steht im Kontext seines Konzepts der Postsäkularität, das sowohl deskriptiv die gegenwärtigen Entwicklungen europäischer Gesell-

³ J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger“, in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, 119–154; 143.

⁴ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus...*, 143f.

⁵ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus...*, 144.

⁶ Und zwar durch Johann Nepomuk Ehrlich (1810–1864), vgl. M. SECKLER, „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, in: W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* (UTB 8173), A. Francke, Tübingen – Basel ²2000, 339f.

schaften beschreibt als auch normativ Prinzipien politischer und intellektueller Kommunikation zwischen Glaubenden, Andersglaubenden und Nichtglaubenden benennt. Mit „postsäkularer Gesellschaft“ – ein Begriff, den Jürgen Habermas in seiner Buchpreisrede im Oktober 2001 zum ersten Mal verwendet und in den darauf folgenden Jahren weiter entfaltet – wird zum einen die Entwicklung anerkannt, dass eine Gesellschaft sowohl Säkularisierung als auch Kontinuität, ja sogar Revitalisierung von Religion erfährt⁷; zum anderen ist mit dem Konstatieren einer solchen „Postsäkularität“ – die im Übrigen nicht eine Phase „nach“ der Säkularität, sondern ein selbstreflexives und pluralitätsfähiges Verständnis ebendieser Säkularität meint – ein „reziproker Lernprozess“ (so eine häufige Wendung in Habermas' Texten) gefordert, der allen (religiösen und säkularen) Gruppen die Bereitschaft abverlangt, vom jeweils anderen einen wesentlichen Beitrag zur Lösung der entscheidenden Fragen der Gesellschaft zu erwarten. Von daher kritisiert Habermas einen selbstgefälligen Säkularismus, der etwa „Religionsfreiheit nur als kulturellen Artenschutz für aussterbende Arten verstehen“⁸ kann, genauso wie eine religiöse Mentalität, die sich zum Beispiel dem „normativen Anspruch“ staatlicher weltanschaulicher Neutralität gegenüber „taub stellen“⁹ will.

Mit seinen Beiträgen zum Verhältnis von säkularer und religiöser Vernunft in einer liberalen, säkularen und pluralen Gesellschaft, die vor kurzem durch die Publikation des monumentalen Werks *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) eine eindruckliche Fortführung erfuhren, hat Habermas auch und gerade der Fundamentaltheologie etwas zu sagen. Dieser Disziplin aus dem Fächerkanon der katholischen Theologie, der bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts der Geschmack des Apologetischen und Rationalistischen anhaftete, kommt in hohem Maß jene diagnostische,

⁷ „Den Ausdruck ‚postsäkular‘ verwende ich für die soziologische Beschreibung eines tendenziellen Bewusstseinswandels in weitgehend säkularisierten oder ‚entkirchlichten‘ Gesellschaften, die sich inzwischen auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften eingestellt haben und mit dem Einfluss religiöser Stimmen sowohl in der nationalen Öffentlichkeit wie auf der weltpolitischen Bühne rechnen“ J. HABERMAS, „Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik“, in: J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012, 121.

⁸ J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit ...“, 145.

⁹ J. HABERMAS, „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, in: M. REDER – J. SCHMIDT (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (es 2537), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, 33.

hermeneutische und dialogische Kompetenz zu, die Habermas jenen zuspricht, die den postsäkularen Charakter der gegenwärtigen Gesellschaft (mindestens in Europa und vielen Teilen des amerikanischen Kontinents) ernstnehmen. Religiöse und weltanschauliche Pluralität, die nicht bloß erduldet oder gar erlitten wird, sondern als Raum des (inter-)kulturellen, interreligiösen und intellektuellen Dialogs wahrgenommen wird, stellt die unhintergehbare Voraussetzung fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung dar. Inwiefern Pluralität als Faktum und Postsäkularität als Horizont des gesellschaftlichen Lebens das Profil der Fundamentaltheologie – oder wie auch immer die Aufgabe der Glaubensverantwortung genannt wird – schärft und auch verändert, ist Thema dieses Beitrags. Dabei soll zuerst (1) die Teilnahme an reziproken Lernprozessen im Sinn einer Theorie des Postsäkularen als Kennzeichen fundamentaltheologischer Reflexion aufgewiesen werden, im Rückblick (2) entscheidende Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils benannt werden, die ein solches dialogisch-postsäkulares Verständnis von Fundamentaltheologie andeuten bzw. vorbereiten, und daran anknüpfend (3) vordringliche Anliegen einer zeitgemäßen fundamentaltheologischen Auseinandersetzung benannt werden. Ob und auf welche Weise diese Überlegungen auch für die (fundamental-)theologische Arbeit in anderen Kontexten der Welt(-kirche) relevant sind, können und sollen jene Theologinnen und Theologen entscheiden, die in unterschiedlichen Zusammenhängen innerhalb der „einen Menschheitsfamilie“ – um eine wichtige Metapher des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verwenden – über den „Logos ihrer Hoffnung“ (vgl. 1 Petr 3,15) mit Andersdenkenden und Andersglaubenden im Gespräch sind.

1. Fundamentaltheologie – Dolmetscherin in der „Welt dieser Zeit“

Die Herausforderungen einer postsäkularen Gesellschaft – so die These dieses Beitrags – bringen das, worum es der Disziplin „Fundamentaltheologie“ geht oder gehen sollte, auf den Punkt: es geht mit Blick auf den Glauben um Sprach-, Übersetzungs- und Rekonstruktionsfähigkeit. Präziser gesagt: Insofern „Glaube“ im christlichen Sinn vor allem eine *neue Lebenspraxis* meint, die sich durch das biblische Zeugnis und die kirchliche Tradition von jenem inspiriert, bewegt und ermächtigt erfährt, der als „Christus,

der Gekreuzigte und Auferweckte“ bekannt wird, und dadurch zu solidarischen, vernetzten Lebensformen („christliche Gemeinde“) führt, bestehen Sinn und Auftrag der Fundamentaltheologie darin, diese neue Lebenspraxis kritisch-reflexiv zu begleiten und gegenüber Infragestellungen zu verantworten. Ob diese Aufgabe nun als „Sinnrechenschaft“¹⁰, als „Nachweis der Rationalität des christlichen Glaubens“¹¹, als „Orientierung im ‚Konflikt der Interpretationen‘“¹², als „kognitive Einholung und vernunfthafte Rekonstruktion jener Wirklichkeit und Wahrheit, die die christliche Existenz konstituiert“¹³, als „zusammenfassende Rechenschaft über die Theologie im ganzen“¹⁴, als „wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie“¹⁵ oder als „Netzwerkdisziplin“¹⁶ bezeichnet wird – in all diesen Versuchen, Selbstverständnis und Methodik der „Fundamentaltheologie“ auf den Begriff zu bringen, spiegelt sich etwas von den Herausforderungen der kritischen Infragestellung, die „Fundamentaltheologie“ überhaupt erst auf den Weg gebracht haben. In keine Disziplin des theologischen Fächerkanons haben sich die Spuren kritisch-intellektueller Auseinandersetzung so tief eingegraben wie in die Fundamentaltheologie; ihre zentralen Themen und Arbeitsfelder, die allmählich zu „klassischen Traktaten“ wurden, entstanden nicht am „grünen Tisch“, sondern erwachsen aus der krisenhaften Erfahrung, sich angesichts der Kritik am Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche, der christlichen Offenbarung, ja überhaupt an der Praxis eines religiösen Lebens rechtfertigen zu müssen. Es war die „Erfahrung

¹⁰ M. SECKLER, „Fundamentaltheologie ...“, 353.

¹¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Don Bosco, München 1999, 11.

¹² J. WERBICK, „Fundamentaltheologie: Orientierung im ‚Konflikt der Interpretationen‘“, in: A. LEINHÄUPL-WILKE – M. STRIET (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen* (Münsteraner Einführungen Theologie 1), Münster 2000, 135.

¹³ CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012, 79.

¹⁴ P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1991, 405.

¹⁵ M. KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009, 122.

¹⁶ G. LARCHER – CH. WESSELY, „Selbstverständnis der Theologie als Fundamentaltheologie“, in: W. WEIRER – R. ESTERBAUER (Hg.), *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung* (Theologie im kulturellen Dialog 6), Styria, Graz – Wien – Köln 2000, 87.

von Kontrast und Konfrontation“¹⁷, die die christliche Theologie schon in der ersten Zeit dazu drängte, „den christlichen Wahrheitsanspruch, sei es defensiv oder offensiv, stets jedoch argumentativ zu vertreten“¹⁸. „Apolo-
gie“ bzw. „Apologetik“, die aus dieser Auseinandersetzung gleichsam als christliche Literaturgattung entstand, meint ursprünglich die responsive Fähigkeit, für die in Frage gestellte Lebens- und Denkform des Christlichen argumentativ einzutreten; auch die zu Traktaten der Fundamentaltheologie verfestigten Themen Religion, Offenbarung und Kirche (zu denen sich später die Theologische Erkenntnislehre gesellte¹⁹) entstanden letztlich deswegen, weil die Autorität der katholischen Kirche, die Exklusivität des christlichen Offenbarungsanspruchs und die Sinnhaftigkeit von Religion in Frage gestellt wurde und die christliche Glaubensverantwortung – lange, bevor es die Bezeichnung „Fundamentaltheologie“ überhaupt gab – auf diese Infragestellung zu antworten versuchte.

Gewiss wurde solche Glaubens-Verantwortung den kritischen Anfragen der Religions-, Christentums- und Kirchenkritiker nicht immer gerecht; Dogmatismus und feindselige Apologetik bestimmten Kirche und Theologie genauso wie die kritisch-kreative Aufnahme jener Anliegen, die in der Kritik am Selbstverständnis des christlichen Glaubens artikuliert wurden. In diesem (stets ambivalenten) Bemühen kommt jedenfalls etwas von der Ausbildung jener „epistemischen Einstellung“²⁰ zur Geltung, die Habermas als Voraussetzung für wechselseitige Lernprozesse in einer postsäkularen Gesellschaft ansieht. Genau diese Reziprozität ist allerdings nicht selbstverständlich. Säkularistische²¹ Positionen kommen nicht auf die Idee, dass sie von Religionen und ihren kulturellen, sozialen oder intellektuellen Ressourcen etwas lernen könnten; dieser Verweigerungshaltung erteilt Habermas eine klare Absage, denn „die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber

¹⁷ M. FIEDROWICZ, *Apologetik im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Schönningh, Paderborn 2001, 13.

¹⁸ M. FIEDROWICZ, *Apologetik...*, 22.

¹⁹ Zur Entstehung, Rezeption und Weiterentwicklung dieser fundamentaltheologischen Traktatenstruktur, vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Friedrich Pustet, Regensburg 2000, 13–29.

²⁰ Vgl. J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit ...“, 143.

²¹ „Säkularismus“ – als Weltanschauung, die Religion(en) aus der Öffentlichkeit verbannen möchte – ist nicht zu verwechseln mit „Säkularität“, dem Strukturmerkmal einer ausdifferenzierten Gesellschaft, in der Religionen durchaus öffentlich vertreten sind, aber nur ein gesellschaftliches Teilsystem neben anderen bilden.

religiösen Überlieferungen *lernbereit* zu verhalten“²². Konkret hieße das, dass Menschen ohne Religion aufmerksam und offen für jene Beiträge sein sollten, die verschiedene Religionen in die Gesellschaft einspeisen, und im Licht religiöser Überlieferungen durchaus auch kritisch auf die eigenen säkularen Positionen zu blicken – was nicht eine Konversion zu einer religiösen Einstellung bedeutet, sondern eben einen Lernprozess, der möglicherweise von einer ideologischen zu einer selbstreflexiven Form von Säkularität führt²³. Genau diese Anstrengung, die Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit nicht nur innerhalb eigener Plausibilitäten zu führen, sondern sich neuen Einsichten in möglicherweise fremden sozialen und kulturellen Lebenskontexten zu öffnen, ist aber auch religiösen Menschen abverlangt, und nicht nur das: in einer strukturell säkularen Gesellschaft müssen sie vermutlich „eine Lern- und Anpassungsleistung, die den säkularen Bürgern erspart bleibt“²⁴, leisten, und zwar auf zweifache Weise: sie müssen (1) die Gehalte religiöser Sprache in eine säkulare Sprache übersetzen können, weil eine spezielle religiöse Semantik in der säkularen Öffentlichkeit nur zum Teil verstanden wird und nicht als Grundlage etwa für politische Entscheidungen dienen, und sie müssen (2) auf Grundlage (und nicht unter Absehung) ihrer Glaubensüberzeugungen einen Dialog mit den Natur-, Sozial-, Human- und Kulturwissenschaften führen, der dazu beiträgt, *als* religiöse Menschen den Bewusstseins-, Wissens- und Problemstand der aktuellen Gesellschaft zu rezipieren. Diese postsäkulare Übersetzungs- und Rekonstruktionsanforderung wurde durchaus auch in Frage gestellt: Ist eine „rettende Übersetzung“ von religiöser in säkulare Semantik möglich bzw. gibt es so etwas wie eine „Säkularisierung, die nicht vernichtet“?²⁵ Bedeutet die Mühe, religiöse Potentiale in säkulare Sprache zu übersetzen, nicht letztlich Selbstsäkularisierung? Und, so der zweite Einwand, läuft die „Bearbeitung kognitiver Dissonanzen“ nicht Gefahr, dass sich Religionen – gerade mit ihrem kritischen, widerständigen Potential – den Machtinte-

²² J. HABERMAS, „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion ...*, 115.

²³ „Für den religiös unmusikalischen Bürger bedeutet das die keineswegs triviale Aufforderung, das Verhältnis von Glauben und Wissen aus der Perspektive des Weltwissens *selbstkritisch* zu bestimmen“, in J. HABERMAS, „Vorpolitische Grundlagen...“ 118.

²⁴ J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit ...“, 142.

²⁵ J. HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, 29.

ressen und Selbstverständlichkeiten einer Gesellschaft so anpassen, dass ihnen der Stachel gezogen wird? Braucht es nicht so etwas wie eine (kognitive) „Dissonanz“, um überhaupt als Religion in Erscheinung zu treten?

Diesen Fragen gegenüber kann christliche Glaubensverantwortung nicht gleichgültig bleiben; sie wird die Herausforderung eines ernsthaften Diskurses mit Anders- und Nichtglaubenden allerdings nur bestehen können, wenn sie grundsätzlich dazu in der Lage ist, ihre Inhalte und Positionen zu kommunizieren, zu übersetzen und selbst je neu anzueignen. Der Widerspruch zu bestimmten säkularen Überzeugungen sollte ja nicht aus kommunikativer und intellektueller Unverträglichkeit resultieren, sondern aus der Fähigkeit, den „Logos des Christlichen“ in unterschiedlichen Kontexten vertreten, übersetzen und reformulieren zu können. Die „Vernunft des Glaubens“ zu verantworten bedeutet demnach, so Max Seckler, „nicht nur eine Erschließung in je und je konkrete, situativ geprägte Verstehensbedingungen hinein (die freilich voraussetzungsgemäß *außerhalb* der Verständigungscodes der Glaubensgemeinschaft liegen können), sondern besagt zugleich eine grundsätzliche Offenheit der Vernunft des Glaubens für die Vernunft der ‚Anderen‘ [...]“²⁶. Fundamentaltheologie ist demnach intellektuelle Begleiterin jenes Übersetzungsprozesses, der der christlichen Tradition von jeher eingeschrieben ist, angefangen von der Formulierung der Evangelien in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen über den Dialog mit der griechischen Philosophie, jahrhundertelangen Aneignungs-, Verarbeitungs-, Lern- und Unterscheidungsprozessen des Christlichen bis hin zur globalisierten Gegenwart und den Herausforderungen einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“²⁷.

Sich den Anfragen Anders- und Nichtglaubender zu stellen, auf „fremdem Terrain“ die eigene Überzeugung zu vertreten und sich auf neue und ungewohnte Ausdrucksformen des christlichen Glaubens einzulassen, ist zweifellos intellektuell anspruchsvoller als die Strategie, bloß das eigene Milieu zu stärken und Unzulänglichkeiten im eigenen Glaubensverständnis etwa durch religionsästhetische Inszenierungen zu überspielen. Aber wenn die christliche Botschaft als ernsthafter Dialogpartner in der „Welt

²⁶ M. SECKLER, „Fundamentaltheologie ...“, 355.

²⁷ J.B. METZ, „Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation“, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 25/4 (1989), 337.

dieser Zeit“ (so der programmatische Untertitel der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils) wahrgenommen werden soll, muss sie glaubwürdig bezeugt und kompetent übersetzt werden²⁸. Als „Dolmetscherin“ zwischen verschiedenen gesellschaftlichen – und auch kirchlichen – „Welten“ muss es der Disziplin der Fundamentaltheologie „um die ständige Erhaltung und Erneuerung der *Kommunikationsfähigkeit des Christentums* für alle denkbaren Menschengruppen, deren Denk- und Verhaltensweisen und -strukturen“²⁹ gehen – und das bedeutet auch, der ständigen Tendenz, es sich in der eigenen „Diskursheimat“ einzurichten und das ursprüngliche Frage- und Verantwortungsszenario zum unbeweglichen „Traktat“ werden zu lassen, zu widerstehen und je neu in Gespräch und Auseinandersetzung einzutreten. „Sache der Fundamentaltheologie ist es, die Sache des christlichen Glaubens mit den Mitteln der Vernunft (für Nichtglaubende) verständlich zu machen [...].“ Sie tritt „gegenüber den Vernünftigen für die Sache des Glaubens und gegenüber den Glaubenden für die Sache der Vernunft ein“³⁰, so Hans-Joachim Höhn. Eine Form von Kirche und Theologie, die sich dieser mühsamen Übersetzungs- und Vermittlungsaufgabe enthoben wähnt, wird sich in einem kulturellen und geistigen Ghetto widerfinden, in dem es sich vielleicht bequem leben lässt, das aber für die Menschen in der „Welt dieser Zeit“ irrelevant bleiben wird.

2. „... die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören, zu unterscheiden und zu deuten ...“ (*Gaudium et spes* 44.2) – Motive einer postkonziliaren Fundamentaltheologie

Der Blick zurück auf einige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils – ausgehend von der Überzeugung, dass sich bereits in den konziliaren Texten Motive für eine „postsäkular inspirierte“ Fundamentaltheologie finden lassen – bedeutet weder, dass die Konzilsdokumente konkrete wissenschaftstheoretische oder curriculare Überlegungen zur Konzeption

²⁸ Wie Margit Eckholt zu Recht betont, „gehört zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie heute die Fähigkeit der ‚Über-Setzung‘ in unterschiedlichste Sprachformen, die Fähigkeit eines je neuen Perspektivenwechsels“, in: M. ECKHOLT, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Herder, Freiburg im Breisgau 2002, 49.

²⁹ H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (UTB 8025), Schöningh, Paderborn 2000, 27.

³⁰ H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Echter, Würzburg 2011, 36.

von Fundamentaltheologie enthielten,³¹ noch soll dadurch die in vielen europäischen Ländern noch stark volksgläubig geprägte Phase der 1960er Jahre zur Zeit des Konzils mit den Herausforderungen einer postsäkularen Gesellschaft gleichgesetzt werden. Vielmehr soll gezeigt werden, dass die Perspektive des Zweiten Vatikanums auf Gesellschaft und Kirche eine neue Art und Weise des Theologietreibens impliziert, die durchaus in Richtung des Sich-Einlassens auf „komplementäre Lernprozesse“ geht, wie sie Habermas vierzig Jahre später für Glaubende, Andersglaubende und Nichtglaubende in einer pluralen und liberalen Gesellschaft einforderte. Das, worum es fundamentaltheologischer Verantwortung geht, findet sich in verschiedenen Konzilstexten als Ausdruck einer pastoralen Perspektive³² der Kirche in der „Welt dieser Zeit“; vor allem folgende Motive sind hier von Interesse:

(a) (Fundamental-) Theologie leistet nicht nur eine Analyse, sondern immer auch eine *Synthese* des Glaubens. Sie bezieht das, worum es in verschiedenen Bereichen christlicher Lebenspraxis geht, auf das Zentrum: auf die Person Jesu Christi. So geht es *Optatam totius* 14 bei der Überarbeitung des bisherigen theologischen Curriculums vor allem um den größeren Zusammenhang, den Studierenden „mehr und mehr das Mysterium Christi zu eröffnen“³³, und das Ökumenedekret *Unitatis redintegratio* 11 weist darauf hin, dass die einzelnen Lehren des katholischen Glaubens in ihrem (engeren oder weiteren) „Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ zu sehen sind, also nicht einfach isolierte Lehrsätze bilden, die sich möglicherweise verabsolutieren und zur (scheinbar argumentativen) Unterstützung aller möglichen Interessen herangezogen werden. Dieser synthetisch-existentielle Zug der „neuen Fundamentaltheologie“ nach dem Konzil war Karl Rahner ein wichtiges Anliegen; diese reflektiert

³¹ Nicht einmal in *Optatam totius*, dem Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 13–18 (betreffend die Neugestaltung des Theologiestudiums), ist von „Fundamentaltheologie“ die Rede.

³² Wobei „pastoral“ – entsprechend der offiziellen Anmerkung zur Überschrift von *Gaudium et spes* – nicht einfach „praktische Anwendung“ meint, sondern die Haltung und den Bezug der Kirche zu den Menschen in der „Welt dieser Zeit“. Eine pastorale Perspektive orientiert sich also nicht einfach an dem, was immer gilt, sondern an dem, was *hier und jetzt relevant* ist – ohne dadurch die Allgemeingültigkeit der kirchlichen Lehre zu negieren.

³³ Alle Konzilstexte werden zitiert nach: P. HÜNERMANN (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Herder, Freiburg im Breisgau 2004.

nämlich nicht nur – wie die traditionelle Fundamentaltheologie – „alles durch, was in der Gesamtaussage des Glaubens an Inhalt und dessen Begründung sachlich und gegenständlich gegeben ist“³⁴, sondern versteht sich als „Reflexion auf einen ursprünglichen Grund des Glaubens“³⁵.

(b) Fundamentaltheologie bringt das *aufklärende* bzw. *erschließende* Potential des christlichen Glaubens zur Geltung. Die Verkündigung Christi, so das Missionsdekret *Ad gentes* 8, sei als Manifestation der „ursprüngliche[n] Wahrheit“ des Menschen zu verstehen; es gehe nicht bloß um Kenntnisnahme von Inhalten, sondern um die Öffnung, Erschließung und Erhellung der eigenen Existenz. Ebenso betont *Gaudium et spes* 22.1: „Tatsächlich wird nur im Mysterium des fleischgewordenen Wortes das Mysterium des Menschen wahrhaft klar [...]. Christus, der schlechthin neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Mysteriums des Vaters und seiner Liebe dem Menschen selbst den Menschen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“. Die Begegnung mit Christus kommt hier nicht in Kategorien von Autorität, Lehre oder Moral zur Sprache, sondern in einer Metapher der Aufklärung; es ist die Rede von einer Beziehung, die aufklärt („*clarescit*“) und erhellt³⁶ – so wie die biblisch bezeugten Begegnungen von Menschen mit Jesus von Nazareth zu einer völlig neuen Wahrnehmung des eigenen Lebens führen konnten. Diese Erfahrung der „Aufklärung“ des Menschen, der erhellenden Existenzumwandlung durch die Begegnung mit Jesus, dem Christus,³⁷ sollte allerdings nicht sensationsheischenden oder moralisierenden Predigern überlassen werden, sondern Thema einer kritisch-differenzierenden Auseinandersetzung der Fundamentaltheologie sein.

³⁴ K. RAHNER, „Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute“, in: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VI: Neuere Schriften*, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, 152.

³⁵ K. RAHNER, „Über die theoretische Ausbildung...“, 156.

³⁶ Zur Christologie von *Gaudium et spes*, vgl. TH. GERTLER, *Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein* (Erfurter Theologische Studien 52), St. Benno, Leipzig 1986.

³⁷ Ein prominentes Beispiel für eine solche Erfahrung der Transformation ist die sogenannte „Bekehrung des Saulus zum Paulus“. Beim Hinweis darauf, dass Saulus ein Licht vom Himmel her umstrahlte (Apg 9,3), geht es weniger um die Schilderung eines spektakulären Ereignisses als um ein Bild für die Erhellung des eigenen Lebens durch die Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferweckten. Was in Apg 9, 1–9 als plötzliches Geschehen geschildert wird, stellt in der Glaubensbiographie vieler Menschen einen meist jahrelangen Prozess dar.

(c) Fundamentaltheologische Glaubensverantwortung folgt dem Weg der *Partizipation* und des *Dialogs*. Einer der entscheidenden Neuansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils ist der *partizipatorische* und *dialogische* Zugang zur Wirklichkeit der „Welt dieser Zeit“. Wenn das Vorwort der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* davon spricht, dass „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit“ einen Widerhall³⁸ in den Herzen der an Christus Glaubenden finden, dass sich die Kirche „mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden“ (*Gaudium et spes* 1) weiß und deshalb das Konzil „seine Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschenfamilie, der es eingefügt ist, nicht beredter zu beweisen als dadurch, dass es mit ihr ein Gespräch über diese vielfältigen Probleme beginnt [...]“ (*Gaudium et spes*, 3.1), sind dies keine Höflichkeitsfloskeln, sondern Aussagen, die einen radikalen Perspektivenwechsel einleiten. Das Glaubenszeugnis der Kirche setzt die Teilnahme am Leben der Gesellschaft voraus – das „Eintauchen“ in die Lebensrealität der Menschen, wie dies vor allem in ekklesiologischen Beiträgen aus Asien betont wurde³⁹ –, und die theologische Reflexion ist auf den Dialog mit anderen Disziplinen, Perspektiven und Problemwahrnehmungen angewiesen, will sie die Gesellschaft, die Wissenschaften, die konkreten Erfahrungen der Menschen wirklich ernstnehmen. Die „Welt dieser Zeit“ ist dann nicht nur ein „Problembereich“, für den die Theologie „Interesse zeigt“, sondern eine Autorität, die den Anspruch des Evangeliums verdeutlicht; sie ist ein *locus theologicus*, ein Fundort bzw. eine Bezeugungsinanz des Glaubens.⁴⁰ Eine Fundamentaltheologie, die der Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils gerecht wird, lebt die von *Gaudium et spes* artikulierte „innigste Verbundenheit“ mit den Menschen „dieser Zeit“, indem die Erfahrungen, Problemstellungen und gesellschaft-

³⁸ Wörtlich: Resonanz (im lateinischen Originaltext wird *resonare* verwendet).

³⁹ Vgl. die These von Aloysius Pieris SJ, dass die Kirche in Asien „in das Taufwasser asiatischer Religiosität einzutauchen und durch die Leiden und den Kreuzestod asiatischer Armut hindurchzugehen“ hat in: A. PIERIS, „Sprechen vom Sohn Gottes in Asien“, in: A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* [Theologie der Dritten Welt 9], Freiburg im Breisgau 1986, 119.

⁴⁰ Vgl. B. KÖRNER, *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Echter, Würzburg 2014; P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Aschendorff, Münster 2003, 207–251 mit interessanten Überlegungen zur möglichen Weiterentwicklung der loci theologici.

lichen Herausforderungen in ihrem Diskurs inhaltlich und methodisch „Resonanz“ finden.

(d) Fundamentaltheologie liest die „*Zeichen der Zeit*“. Das Zweite Vatikanische Konzil entwickelte eine neue Aufmerksamkeit für die Autorität des „Heute“ – nicht als Gegensatz zur Tradition, sondern als Bereitschaft, die eingespielte „theologische Ordnung“ von Krisen gegenwärtiger Herausforderungen aufbrechen zu lassen. Erfahrungen wie Migration, Klimawandel, soziale Umbrüche usw. betreffen alle Menschen und haben gerade auch den christlich Glaubenden etwas zu sagen, die diese „Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen“ (*Gaudium et spes* 4.1) haben. Ein bloß punktuelles Verweisen auf aktuelle Geschehnisse ist noch keine „Theologie der Zeichen der Zeit“; es braucht die Bereitschaft, das Verständnis des christlichen Glaubens angesichts der überraschenden und bedrängenden Ansprüche und Krisen der Gegenwart zu verantworten.⁴¹ Die These Giuseppe Ruggieris, dass „eine Theologie der Zeichen der Zeit keine bedeutende Rolle in der nachkonziliaren Kirche gespielt“⁴² habe, sollte die Aufmerksamkeit für diese zentrale Kategorie des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Bedeutung für die fundamentaltheologische Arbeit umso mehr schärfen.

(e) Fundamentaltheologie verantwortet einen *polyloggen Übersetzungsprozess*. Die Entfaltung kontextueller und interkultureller Theologien, die in den vergangenen Jahrzehnten den kulturellen und religiösen Pluralismus als neue Herausforderung für die Verantwortung christlichen Glaubens in einer globalisierten Gegenwart in den Blick nahmen, findet eine entscheidende Grundlage in einer Reihe von Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in denen die Weltkirchlichkeit des Christentums zum Ausdruck kommt. Kulturelle Pluralität wird nicht mehr bloß als periphere

⁴¹ Der niederländische Theologe Eric Borgman hält in diesem Sinn die Fähigkeit, „die Welt als Raum von Gottes Gegenwart zu sehen und die Kirche als diejenigen Menschen zu betrachten, die diese Gegenwart inmitten der heutigen Situation wahrnehmen und sich selbst von dieser Gegenwart ansprechen und zusammenrufen lassen“, für „den bedeutendsten Durchbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: E. BORGMAN, „Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte“, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 44/3 (2008), 327.

⁴² G. RUGGIERI, „Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte“, in: P. HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006, 67.

Angelegenheit an den „missionarischen Rändern“ einer (eurozentrischen) Kirche angesehen, sondern als konstitutives Merkmal von Katholizität. So spricht etwa die Dogmatische Konstitution über die Kirche über den „universalitatis character“ (*Lumen gentium* 13.2) des Volkes Gottes, dessen Potential sich darin zeigt, dass die Gaben der unterschiedlichen Völker und Gruppen das Ganze der kirchlichen Gemeinschaft nicht mindern, sondern fördern und „zur Fülle in Einheit zusammenwirken“ (*Lumen gentium* 13.3) – was genau das Gegenteil nationalistischer oder zentralistischer Einheitsmodelle besagt. Kulturelle Vielfalt und Einheit im Glauben stärken einander in einer ungemein vielfältigen Gemeinschaft von Gemeinschaften, um einen Begriff aus der jüngeren kontextuellen Ekklesiologie zu verwenden⁴³.

In der Pastoralkonstitution wird die kulturelle Vielfalt nicht nur als ekklesiologisches Strukturmerkmal, sondern als Charakteristikum christlich-theologischer Arbeit anerkannt: Die Kirche habe von Anfang an „gelernt, die Botschaft Christi mit Hilfe der Begriffe und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken, und hat überdies versucht, ebendiese durch die Weisheit der Philosophen zu erhellen [...]“ (*Gaudium et spes* 44.2). Aufgabe aller Gläubigen, insbesondere jedoch der Theolog*innen sei es, „die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören, zu unterscheiden und zu deuten und sie im Licht des göttlichen Wortes zu beurteilen“ (ebd.) – ein deutliches Signal für ein „polyloges“⁴⁴ Bewusstsein“ von Kirche und Theologie, die in einem komplexen Vermittlungs- und Übersetzungsprozess von Traditionen, Bildern, Thesen, Texten, Symbolen, Ritualen, Normen usw. stehen und dabei nicht *eine* „eigentliche“ Sprache oder ein exklusives Begriffssystem voraussetzen, sondern wissen, dass es um den stets neuen

⁴³ Vgl. E.P. PADILLA, „Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften. Zur Rolle der Kirchlichen Basisgemeinden in Asien“, in: V. KRAUSE – M. MOERSCHBACHER – R. RAUCH (Hg.), *Angekommen in der Welt von heute. Basisgemeinden erneuern die Praxis der Kirche*, Grünewald, Ostfildern 2014, 133–142.

⁴⁴ Mit dem Begriff „Polylog“, der vor allem vom österreichischen Philosophen Franz Martin Wimmer in den Diskurs interkulturellen Philosophierens eingebracht wurde, ist eine Weise des Kommunizierens und Argumentierens gemeint, die nicht mehr von der Sicherheit zweier Dialogpartner ausgeht, die von ihren jeweiligen Standorten her miteinander ins Gespräch eintreten, sondern sich vorbehaltlos der Pluralität von Positionen aussetzt. Die einzige „Selbstverständlichkeit“, die ein Polylog zulässt, ist die radikale Offenheit, in der Auseinandersetzung mit anderen zu lernen und möglicherweise die eigene Auffassung zu ändern; vgl. F.M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Facultas, Wien 2004, 66–73.

Versuch geht, den „Logos der Hoffnung“ (1 Petr 3,15) zur Sprache zu bringen. Katholizität – um eine Aussage Ram Adhar Malls über interkulturelle Philosophie hier anzuwenden – „kennt keine Vorurteile, privilegiert keinen Ort, keine Tradition und hat keine Sprache als ihre Muttersprache“⁴⁵; sie ist „orthaft ortlos“⁴⁶. In diesem Zusammenhang ist noch darauf hinzuweisen, dass vor allem die Erklärung über die Religionsfreiheit in Erinnerung ruft, dass die Menschen dazu verpflichtet seien, nach der Wahrheit zu suchen⁴⁷, nicht zuletzt

„mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Austausches und des Dialogs, in denen die einen den anderen die Wahrheit darlegen, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, um sich gegenseitig bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen [...]“⁴⁸.

Polyloge, so ließen sich die zitierten Konzilstexte interpretieren, sind eine Kommunikationsform, die sowohl den Herausforderungen einer globalisierten Gegenwart als auch dem Anspruch von Katholizität gerecht werden; eine fundamentaltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre, die an diesen Impuls des Konzils anschließt und die Pluralität bzw. Heterogenität der Gegenwart ernst nimmt, muss sich dem Kampf von Identitäten, der Unübersichtlichkeit von Pluralität, der Krisis von Alterität sowie dem Stachel von Exteriorität (d.h. dem Fremden) stellen. Die Erarbeitung einer solchen „polylogen Erkenntnislehre“ stellt eine der vordringlichsten Aufgaben aktueller Theologie dar.

3. Ausblick: Glaubensverantwortung auf der Agora der Gegenwart

Der Blick auf einige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils konnte zwar kein konkretes fundamentaltheologisches Modell ausfindig machen (was auch nicht nötig war), aber einige Wegweiser aufstellen. Zu diesen

⁴⁵ R.A. MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 7.

⁴⁶ R.A. MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen...*, 10.

⁴⁷ Vgl. *Dignitatis humanae* 1.2; 2.2; 3.1. (DH).

⁴⁸ DH 3.2.

Anstößen und Wegweisern für eine gegenwärtige und zukünftige Fundamentaltheologie zählen (a) die Fähigkeit, die teils unübersichtliche Vielfalt theologischer Aussagen in ihrem Zusammenhang sehen zu können; (b) die Wahrnehmung des Anspruchscharakters dessen, was Glaube konstituiert und den Menschen gewissermaßen über sich selbst aufklärt; (c) die Partizipation an dem, was die Menschen in der „Welt dieser Zeit“ bewegt, und von daher der Dialog mit den Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften; (d) das Lesen der „Zeichen der Zeit“ im Licht der Botschaft des Evangeliums und deren Interpretation sowie (e) die Fähigkeit der (bzw. grundsätzliche Bereitschaft zur) Übersetzung zwischen unterschiedlichen Sprachen, Mentalitäten, Kulturen und Weltanschauungen. Eine solche Kriteriologie erscheint anspruchsvoll, vielleicht sogar überfordernd, entspricht aber dem Neuaufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem es entschieden um einen Dialog zwischen Kirche und moderner Gesellschaft im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft ging. Von daher erscheint auch die in manchen Kreisen geäußerte Meinung, das Zweite Vatikanische Konzil bedeute eine „Liberalisierung“ von Glaube und Theologie, angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts als vollkommen unverständlich. Das Konzil verlangt der Disziplin Fundamentaltheologie ein hohes Maß an intellektueller Aufmerksamkeit, an theologiehistorischer und systematischer Kompetenz, an interdisziplinärer Anschluss- und Kooperationsfähigkeit, an gesellschaftspolitischem Bewusstsein und an Übersetzungskunst ab, weil die Verantwortung des christlichen Heils- und Wahrheitsanspruchs in einer Gesellschaft, die von Pluralität, Traditionsbrüchen, Fundamentalismen und Säkularismen geprägt ist, ungleich anspruchsvoller ist als in einem volksgläubigen, „christentümlichen“ Kontext⁴⁹, in dem es die Kirche scheinbar nicht nötig hat, den Dialog mit anderen zu führen.

Das Problembewusstsein, das in den zitierten Konzilsdokumenten zur Geltung kommt, kommt Habermas' postsäkularer Theorie und ihren Anforderungen an Religionsgemeinschaften und ihre Theologien durchaus nahe. Wenn Habermas die Erarbeitung neuer epistemischer Einstellungen anregt, die „– im Lichte alternativlos gewordener moderner Lebensbedingungen – aus einer für die Beteiligten selbst einsichtigen Rekonstruktion

⁴⁹ Vgl. D. TRACY, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Grünewald, Mainz 1993.

überlieferter Glaubenswahrheiten hervorgehen“⁵⁰, bringt er damit – als säkularer Philosoph – ein wesentliches Anliegen des Zweiten Vatikanums auf den Punkt: Glaubensüberzeugungen sollen weder traditionalistisch oder fundamentalistisch gegen die Moderne durchgesetzt noch resignativ aufgegeben werden, sondern im Dialog mit den Gesprächspartnern in der „Welt dieser Zeit“ selbstreflexiv reformuliert werden. Genau dazu braucht es eine „postsäkular informierte“ Fundamentaltheologie, die durchaus an den klassischen „demonstrationes“ anknüpfen kann, um deren Problemstellungen zu ergänzen, weiterzuführen und auch zu verändern, wie das in der Geschichte der Fundamentaltheologie immer der Fall war. Für eine postsäkular ausgerichtete Fundamentaltheologie werden vermutlich folgende Themen, die sich jeweils einer der traditionellen „demonstrationes“ zuordnen lassen, von besonderem Interesse sein:

- Der *Dialog mit Nichtglaubenden*, der mit dem interreligiösen Dialog vernetzt werden muss und eine neue Aufmerksamkeit für säkulare Lebensentwürfe braucht und der „demonstratio religiosa“ eine neue Ausrichtung geben könnte;
- die Fortführung des Projekts einer „*suchenden Christologie*“ (K. Rahner) im Sinn einer kritisch-responsiven Korrelation zwischen den Inhalten der Christologie und den Lebenserfahrungen der Gegenwart im Sinn einer Aktualisierung der „demonstratio christiana“;
- eine vertiefte Auseinandersetzung mit Konzepten von *Gesellschaft und Kirche im globalen Süden* dieser Welt, die nicht nur als „exotische Ergänzung“ westlicher Ekklesiologie zu sehen sind, sondern als kritisch-konstruktiver Beitrag zu einer *demonstratio catholica* in einem globalen Horizont;
- und eine neue Theorie und Praxis *interdisziplinärer Zusammenarbeit* mit Wissenschaften, die sich vor allem mit Problemen der menschlichen Gesellschaft auseinandersetzen – als Impuls für die Entwicklung einer interkulturell-theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre.

Fundamentaltheologie in einer postsäkularen Gesellschaft wird eine engagierte und intellektuell ambitionierte Weise der Glaubensverantwortung auf der *Agora der Gegenwart* leisten, sich also in einem politischen, so-

⁵⁰ J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit ...“, 144.

zialen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Kontext bewegen, in der es die Praxis des Christlichen auf neue Weise zu verantworten gilt. Auch wenn es vor allem auf das gelebte Glaubenszeugnis ankommt und nicht auf die Theorie (fundamental-)theologischer Ansätze – die Botschaft des christlichen Glaubens verdient eine Form des intellektuellen Diskurses, die differenziert, sensibel und kompetent genug ist, um den „Logos christlicher Hoffnung“ in den Debatten der Gegenwart zu bewähren.

Literatur

- BORGMAN, E., „Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte“, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 44/4 (2008) 322–331.
- BÖTTIGHEIMER, CH., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg im Breisgau ²2012.
- ECKHOLT, M., *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Herder, Freiburg im Breisgau 2002.
- FIEDROWICZ, M., *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Schönigh, Paderborn ²2001.
- GERTLER, TH., *Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein* (Erfurter Theologische Studien 52), St. Benno, Leipzig 1986.
- HÖHN, H.-JM., *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Echter, Würzburg 2011.
- HÜNERMANN, P., (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Herder, Freiburg im Breisgau 2004.
- J. HABERMAS, „Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik“, in: J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012, 120–182.
- _____, „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, In: M. REDER – J. SCHMIDT (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (es 2537), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, 26–36.
- _____, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den

- „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger“, In: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, 119–154.
- _____, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- KNAPP, M., *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009.
- KNAUER, P., *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1991.
- KÖRNER, B., *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Echter, Würzburg 2014.
- LARCHER G., – WESSELY, CH., „Selbstverständnis der Theologie als Fundamentaltheologie“, en: W. WEIRER – R. ESTERBAUER (Hg.), *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung* (Theologie im kulturellen Dialog 6), Styria, Graz – Wien – Köln 2000, 85-95.
- MALL, R.A., *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.
- METZ, J.B., „Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation“, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 25/4 (1989) 337-342.
- PADILLA, E.P., „Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften. Zur Rolle der Kirchlichen Basisgemeinden in Asien“, en: V. KRAUSE – M. MOERSCHBACHER – R. RAUCH (Hg.), *Angekommen in der Welt von heute. Basisgemeinden erneuern die Praxis der Kirche*, Grünewald, Ostfildern 2014, 133–142.
- PIERIS, A., „Sprechen vom Sohn Gottes in Asien“, en: A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (Theologie der Dritten Welt 9), Freiburg im Breisgau 1986, 112–121.
- RAHNER, K., „Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute“, en: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VI: Neuere Schriften*, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, 139-167.
- RUGGIERI, G., „Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte“, en: P. HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006, 61–70.
- SCHMIDT-LEUKEL, P., *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Don Bosco, München 1999.

- SECKLER, M., „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, en: W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* (UTB 8173), A. Francke, Tübingen – Basel ²2000, 331-402.
- TRACY, D., *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Grünewald, Mainz 1993.
- ÜNERMANN, P. , *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Aschendorff, Münster 2003.
- VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Friedrich Pustet, Regensburg ³2000.
- WALDENFELS, H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (UTB 8025), Schöningh, Paderborn ³2000.
- WERBICK, J., „Fundamentaltheologie: Orientierung im „Konflikt der Interpretationen“ „, in: A. LEINHÄUPL-WILKE – M. STRIET (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen* (Münsteraner Einführungen Theologie 1), LIT, Münster 2000, 135–148.
- WIMMER, F.M., *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Facultas, Wien 2004.