

der Mensch von sich aus auch einen Zugang zu dem hat, was man Kirche nennt, in der dieser Glaube überliefert und vermittelt wird. Denn der Mensch ist auf Vermittlung, auf Gemeinschaft, auf Zusammenhang, auf Tradition angewiesen.

VI.

Die hier entwickelten Fragestellungen haben – das sei zum Schluß noch gesagt – eine ausgesprochen ökumenische Relevanz. Denn von ihnen ist nicht das konfessionell Unterscheidende, sondern das Christliche schlechthin und der Gottesglaube als solcher betroffen und herausgefordert. Die auf die radikalen Fragestellungen von heute zu gebenden Antworten sind gemeinsam zu geben in einer echten Cooperatio veritatis, wobei die Theologien der verschiedenen Konfessionen das ihnen je Eigene, das in ihnen und von ihnen Erworbene einbringen können und müssen. Die durch eine gemeinsame Herausforderung, Infragestellung und Beanspruchung bedingte Situation ist eine ökumenische Chance ersten Ranges.⁷ Sie kann durch die Gemeinsamkeit von Ziel und Aufgabe noch wirksamer werden als durch die im ökumenischen Geist geführten Bemühungen, die kirchentrennenden Differenzen aufzuarbeiten. Diese Aufgabe wird dadurch nicht überflüssig; aber sie gewinnt einen neuen und größeren Horizont dazu.

Darüber hinaus tritt die Bemühung der Fundamentaltheologie in eine echte Konkurrenz zum Pluralismus der Weltanschauungen der Philosophie und der Antworten der Religionen auf die funda-

mental Fragen, die den Menschen angehen und betreffen. Diese Konkurrenz ist weder zu scheuen noch zu fürchten. Die jeweilige Verifizierung kann sich durchaus darnach bemessen, wo die unverkürzte und unverstellte Realität des Menschen und seiner Welt überzeugend angenommen, wo ihr glaubwürdig standgehalten und entsprochen wird, wo Glaube und wo Ideologie vorliegt.

¹ Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 159 ff. P. Brunner, G. Friedrich, K. Lehmann, J. Ratzinger, Veraltetes Glaubensbekenntnis? (Regensburg 1968).

² R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?: Glaube und Verstehen (Tübingen 1933) 26–37.

³ Vgl. Wer ist das eigentlich, Gott? Hrsg. v. H. J. Schultz (München 1969).

⁴ Vgl. B. Welte, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (Freiburg 1966) bes. 216–226.

⁵ Vgl. H. Bouillard, Logik des Glaubens = Questiones Disputatae 29 (Freiburg 1966).

⁶ Vgl. K. Rahner, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 54–76.

⁷ Vgl. H. Fries, Die Herausforderung des Glaubens durch die säkularisierte Welt: Herausgeforderter Glaube (München 1968) 181–202.

HEINRICH FRIES

geboren am 31. Dezember 1911 in Mannheim, 1936 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Tübingen, an der er 1941 in Theologie doktorierte und sich 1944 habilitierte. Er ist seit 1958 o.ö. Professor für Fundamentaltheologie und Vorstand des Instituts für Ökumenische Theologie an der Universität München. Er veröffentlichte u.a.: Herausgeforderter Glaube (München 1968), betreute als Herausgeber das «Handbuch theologischer Grundbegriffe» (München 1962) und arbeitet vor allem mit an den Zeitschriften «Catholica» und «Hochland».

Auch wenn man von ihrer epistemologischen Stellung, d. h. von ihrem Ziel, ihren Grenzen und Instrumenten absieht, spielt die Fundamentaltheologie in der Vorbereitung des Klerus auf seine Funktion eine wichtige Rolle und nimmt ein ganzes Jahr ein. Und es ist sehr bezeichnend, daß dieses Jahr dem künftigen Priester oft als das Jahr der «Grenzprobleme» hingestellt wird.

Im Vergleich mit den folgenden Jahren, die der Dogmatik gewidmet sind, erscheint denn auch die Fundamentaltheologie, eben weil sie dies und nicht Theologie im eigentlichen Sinne ist, als eine Brückenzone, von der aus es möglich ist, mit den Nichtgläubigen auf gleicher Ebene und mit denselben Logik- und Sprachinstrumenten einen Dialog zu führen.

Sobald man jedoch die Schwelle zur Dogmatik überschritten und die Fundamentaltheologie hinter

Juan Segundo
Dialog und
Fundamentaltheologie

Wenn man die Fundamentaltheologie im weiten Sinn versteht als die Erforschung der Grundlagen für die Möglichkeit, daß Gott zu den Menschen gesprochen hat und daß diese sein Wort wahrnehmen, hören und annehmen, so lassen sich von ihr so gegensätzliche Aussagen machen wie die, daß einerseits dieses Problem die ganze Theologie zu beherrschen beginnt und daß andererseits die Fundamentaltheologie am Verschwinden ist.

sich gelassen hat, sind die Begegnungsmöglichkeiten beschränkter: eine Sprache, die nur für die Eingeweihten verständlich ist, Argumente, die vor der bloßen Vernunft nicht gelten – alles gehört bereits zu einer Welt, an der die übrigen Menschen keinen Anteil haben.

Welches auch die beste praktische Lösung für diese «epistemologisch-administrative» Schwierigkeit sein mag, so scheint mir diese doch eine entscheidende Frage zu stellen: mit welcher *epoché*, d. h. mit welcher Verkürzung, unter Weglassung welcher Elemente führt man im Vorfeld der Kirche den Dialog? Und insbesondere: stellt die sogenannte Fundamentaltheologie diese Initialtheologie dar, die mit dem Nichtgläubigen den Dialog führt?

I.

Zunächst einige Bemerkungen von der Art, die wir etwas pompös sozio-theologisch nennen könnten. Sie vermögen uns meines Erachtens einen günstigen Zugang zum Problem zu verschaffen.

Ich möchte deshalb an die Atmosphäre dieses Jahres erinnern, das sozusagen gänzlich einer Aufgabe gewidmet ist, die man unter dem Titel zusammenfassen könnte, den einer der Haupttraktate der Fundamentaltheologie trägt: «*De vera religione*».

Als Student mußte man vermuten, ein volles Jahr dieser Aufgabe widmen heiße, die Möglichkeit voraussetzen, diesen Punkt so klar zu erfassen, daß für keinen vernünftigen Zweifel mehr Raum bleibe. Es ließ sich unmöglich denken, daß eine so großangelegte Arbeit – die übrigens «Fundament» genannt wurde – zu einer bloßen Meinung führe, die kein größeres Gewicht habe als jede andere Meinung. Es war deshalb anzunehmen, daß in diesem Punkt anhaltende Gleichgültigkeit oder hartnäckige Vorurteile den Blick von Männern trübten, die andererseits der Intelligenz nach sogar weit über unsern Professoren standen.

Ich erinnere mich insbesondere – man gestatte mir, diesen so bezeichnenden Fall anzuführen – an den Vorschlag, den eines Tages einer meiner Studienkollegen in allem Ernst machte: Könnte man nicht alle Regierungsmänner der ganzen Welt am Sitz der UNO versammeln und sie einige Tage lang die Argumente erörtern lassen, die wir eben studierten, und falls sie – wie es nicht anders sein konnte, wenn unser Studium ernstzunehmen war – zu einem Einvernehmen gelangten, so wäre die religiöse Frage auf weltweiter Ebene ein für allemal gelöst.

Wie ich mich erinnere, kam mir schon damals dieser Gedanke albern und halb verrückt vor, weil die mich umgebende Wirklichkeit mich an der «durchschlagenden» Überzeugungskraft dieser Argumente sehr zweifeln ließen.

Ich gab mir aber keine Rechenschaft über die theologische Implikation, die im erwähnten Vorschlag lag, und über ihren abwegigen Charakter, schloß doch dieser Vorschlag die Behauptung in sich, es sei «menschenmöglich», das Christentum als wahr zu anerkennen, bevor man wisse, was es überhaupt aussage, und obwohl man sich vage bewußt sei, daß große, anscheinend ehrliche Denker die christliche Lehre als für die Menschheit schädlich erklärten.

Man mußte kein großer Theologe sein, um schon damals zu wissen, daß im Dialog, der den Menschen dem Glauben näherbringen soll, «die Vorzüglichkeit der vorgelegten Lehre» den ersten Platz haben müsse. Dennoch sollte man infolge einer seltsamen Forderung der Logik zunächst mit einem Haufen von nicht immer klarem historischem Material die Echtheit der Evangelien, die Gottheit Christi, seine Absicht, die Kirche, und zwar die römische Kirche zu gründen, und deren Vollmacht, sein Wort richtig auszulegen usw., beweisen. Und von da an hatte dieses von der römischen Kirche autoritativ definierte Wort – gleich welches Wort – logischerweise als wahr zu gelten.

Eine weitere, ganz andere kirchliche Funktion hatte zu bestimmen, was dieses Wort konkret aussage, und es von veralteten, an andere Zeiten und Kulturen gebundenen Formen zu lösen, es mit Umständen und Problemen unserer Zeit in Beziehung zu bringen, darzutun, daß es den Forderungen der Vernunft entspreche oder, falls dies positiv nicht möglich war, sich auf das göttliche Mysterium zu berufen, das für seine Wahrheit bürgt.

Hinter dieser Erfahrung, die eigentlich nur die der früheren Generationen weiterführte, stand das folgende «theoretische» Pastorschema: Es sind zwei pastorale Hauptfunktionen zu leisten. Erstens hat man, gestützt auf eine Autorität, die sie im Glauben bereits angenommen haben, die Gläubigen mehr oder weniger summarisch in der Glaubens- und Sittenlehre zu unterweisen und eventuell die gebildeten Katholiken mit einem apostolischen Rüstzeug zu versehen, das sie selbst zwar nicht nötig haben, das ihnen aber dienlich ist für den Fall, daß sie von seiten der Ungläubigen angegriffen werden. Zweitens hat man das Evangelium zu verkünden, d. h. den Ungläubigen die geschichtliche Botschaft Jesu vorzulegen.

Wie die Erfahrung aber zeigte, stand diese Aufgabenteilung: die Glaubenslehre für die Gläubigen, um sie zum Heil zu führen, und die Fundamentaltheologie für die Nichtgläubigen, um sie zum Evangelium zu führen, bloß auf dem Papier.

Die Fundamentaltheologie interessierte solche, denen es freistand, zuzuhören oder davonzulaufen, und die über ein wenig Bildung verfügten, nicht. Selbst dann, wenn man nach einem «immanenteren» Weg suchte, um die Glaubensüberzeugung an den Mann zu bringen (Laberthonnière, Blondel...), ließ sich nicht vermeiden, vom Christentum «auf gut Glück» hin zu reden und auf die Gefahr hin, daß alle Ausdrücke, in die man es fassen wollte, von der landläufigen, oberflächlich verbreiteten und assimilierten Theologie bereits entstellt worden waren.

Die Evangelisation bildete so für die Kirche eine «theoretische» Aufgabe, eine Beschäftigung für christliche Philosophen oder begnadete Prediger und Vortragsredner. Die zu den Nichtgläubigen gesandte Kirche entbehrte in der Praxis einer Pastoral der Hinführung zum Glauben.

Ein entscheidender Punkt in diesem Schema war die Frage: Wie können wir die Menschen dazu bringen, die Autorität anzunehmen? Bevor dies erreicht war, wußte man nicht so recht, wovon man sprechen konnte; darnach aber kam es gar nicht mehr so sehr darauf an, wovon man sprach, da dann alles *en bloc* geglaubt wurde.

Wir beendigen diesen Abschnitt mit einem weiteren Beispiel, diesmal aus neuerer Zeit. Ein Seminarist, der an einem katechetischen Kurs teilnahm, berichtete, er habe in seinem theologischen Institut einen «glänzenden» Kurs über einige zentrale Themen der Dogmatik besucht: Dreifaltigkeit, Gnade, Erlösung... Und er fügte hinzu: «Selbstverständlich läßt sich nichts von dem weitergeben. Aber der Kurs war einfach glänzend...».

Wiederum liegt der gleiche implizite Gedankengang vor: Die Fundamentaltheologie muß sich den Nichtgläubigen mitteilen lassen (da diese ja die Autorität nicht annehmen); die dogmatische Theologie hingegen muß nicht so sein, daß sie sich den Nichtgläubigen mitteilen läßt, denn sie wendet sich an die Gläubigen (und diese nehmen ja die Autorität an).

Ich möchte die nicht lateinamerikanischen Leser auf den «realistischen» Inhalt des besagten Pastoralschemas aufmerksam machen. Gewiß besteht dieses Schema auch in Europa, aber es wird hier verdeckt durch den Kontext einer Kirche, die reich ist an verschiedenen Funktionen und vor allem an Laien,

die ihren Glauben im Hinblick auf ihre Aufgaben in und an der Welt durchdenken. In einer armen Kirche hingegen, die fast erdrückt wird von den Ansprüchen, die eine «Volksreligion» stellt, wird das Prinzip, einfach all das anzunehmen, «was die Kirche lehrt», d. h. einfach ihre Autorität anzunehmen, zu einem Angelpunkt.¹ Von da an braucht es keine Glaubenspastoral mehr, und bis dahin geht es mit der Glaubenspastoral noch nicht.

II.

Meiner Ansicht nach hat das Konzil einen entscheidenden Punkt gesetzt, der das frühere Schema von Grund auf zerstört: der Dialog mit den Nichtgläubigen vollzieht sich in eben dem, was die dogmatische Theologie bildet.

Zusammenfassend könnten wir sagen: Jede Offenbarungsaussage hat sowohl Gott wie die menschliche Geschichte zum Gegenstand (*Gaudium et spes* 22). Der Gott, den wir kennen, ist ja der Gott der Liebe, und wir kennen ihn nur in seiner tatsächlichen, geschichtlichen Liebe, d. h. in seiner Intervention in eine Geschichte, deren Ursprung, Ziel und Gesetz die Liebe ist (ebd. 38 und 22).

Andererseits wissen wir, daß die Liebe, die von Gott ausgeht, allen Menschen geschenkt wurde (ebd. 24) und in der gesamten Menschheitsgeschichte am Werk ist (ebd. 22). Mit mehr oder weniger instinktiven und unmittelbaren Mitteln war dem Menschen von Anfang an immer die Hingabe seiner selbst, die Teilnahme am Paschamysterium Christi möglich. Doch in der Mitte der Hominisation lösten sich die mit der Liebe zusammenhängenden Probleme aus ihrer instinktiven Unmittelbarkeit und verlagerten sich auf die Ebene einer mehr mittelbaren, tiefen Reflexion (ebd. 3). Dies ist der historische Moment, den Gott wählte, um seine Offenbarung zu Ende zu führen und sie seiner Kirche zu übergeben. Diejenigen, die diese Botschaft über die Geschichte der Menschheit im Glauben annehmen (ebd. 15), besitzen in ihr ein Licht zur Lösung der menschlichen Probleme, die mit dem guten Willen, d. h. mit der Liebe, zusammenhängen (ebd. 11). Der Glaube wurde ihnen zur Lösung dieser Probleme gegeben und nicht als eine Zauberformel, durch die man das Heil erlangt, sofern man ihn nur vor Gott rechtgläubig formuliert.

Und hier stehen wir vor einer Paradoxie: Obwohl die Wahrheit, die der Glaube vermittelt, absolut ist, so bleibt sie in der konkreten Geschichte der Menschheit doch einer höheren, praktischen Wahrheit untergeordnet, die dem Aufbau der

Menschheit dient und in einem Dialog gefunden werden muß, zu dem alle Menschen ihre Erfahrungen, Fragen und Antworten beisteuern (ebd. 16).

Wenn man deshalb die christliche Wahrheit, obwohl sie absolut ist, nicht voll oder genügend mit hinein in die andern Gegebenheiten stellen würde, könnte sie nicht zu den menschlichen Lösungen beitragen, die die Geschichte erfordert und die ein Prüfstein unserer wahren Rechtgläubigkeit sind (ebd. 19). Mit andern Worten: Die Offenbarungswahrheit ist nicht ein Kapital, das einsam und allein Frucht bringen kann, sondern eine Botschaft, die dazu bestimmt ist, an einem Dialog teilzunehmen und dadurch Eigenbesitz zu werden (ebd. 11). Der Christ besitzt dank der Offenbarung nicht fix und fertige Lösungen, und wenn er auch eine Wahrheit vertritt, die von Gott kommt, so ist er dadurch nicht von der Pflicht entbunden, noch nach der Wahrheit zu suchen, die im Menschen und seiner Geschichte endigt (ebd. 16).

Der Dialog, der die Offenbarungstat rechtfertigt, wird somit zwischen den Nichtglaubenden und den Glaubenden sich auf die Probleme erstrecken, vor die der Aufbau der Geschichte stellt (ebd. 3). Der Dialog wird dann Erfolg haben, wenn die absolute Wahrheit, die von Gott ausging, durch den Gläubigen zum schöpferischen Element absoluter Perspektiven geworden ist – zu einer gründlicheren, universaleren, reichereren, gangbareren und zukunftsträgigeren Lösung, als wenn dieses Element gefehlt hätte.

Und eben dies ist die frohe Botschaft – eine dauernde, sich behauptende, stets neue, jedem Problem, jedem Wechselfall der Geschichte gewachsene Frohbotschaft (Lumen gentium 35). Um uns eines politischen Vergleichs zu bedienen: Das Konzil setzt gewissermaßen an die Stelle der ein für allemal vollzogenen Evangelisation jeder Person die dauernde Evangelisation der Menschheit, so wie Trotzki sich für die «Dauerrevolution» aussprach im Gegensatz zu der Doktrin Stalins, die Revolution sei vorerst in einem einzigen Land ganz zu Ende zu führen und erst dann in weitere Länder hineinzutragen.

Wir dürfen diese permanente Evangelisation nicht mit der Bekehrung von Einzelmenschen zum Christentum verwechseln. Dennoch wird diese in dem von Gott bestimmten Maß Folge dieser Evangelisation sein, nicht aber umgekehrt. Jede Lösung, die zugunsten der Liebe gefunden wird, stellt eine «Vorbereitung für die Frohbotschaft» (ebd. 16) dar. Für den Plan Gottes für die gesamte Menschheitsgeschichte kommt es in erster Linie darauf an,

daß der Fortschritt der Liebe nicht deswegen gehemmt wird, weil ihm das geeignete Element fehlt, das er seiner Kirche anvertraut hat.²

Darin besteht die Fermentfunktion der Kirche, die dem Konzil zufolge geradezu ihre Existenz ausmacht (Gaudium et spes 40) und die logischerweise darin besteht, nicht die ganze Masse zum Sauerteig zu machen, sondern den Geschmack der ganzen Masse zu verändern mit einer «verborgenen» Dosis von Menschen, welche die Offenbarung in den Dienst der Lösung der menschlichen Probleme stellen und denen es deshalb unter der Führung durch den Geist Gottes gelingt, die Offenbarung zu kennen und sie stets von neuem zu besitzen. Wir wagen zu behaupten, daß die Kirche keine andere Sendung hat als die (ebd. 42). Hätte sie eine andere Mission, so wäre es der größte Unsinn gewesen, sie nach einer Million von Jahren eines harten, ungewissen, schwankenden Marsches der Menschheit zu gründen.³

In diesem Schema, das wir das der Dauerevangelisation nennen könnten, vollzieht sich der Dialog nicht vom Vorfeld des Dogmas, sondern vom Zentrum des Dogmas aus. Nicht die Fundamentaltheologie hat zum Auftrag, diesen Dialog anzuknüpfen, der im Zentrum der Sendung der in die Welt entsandten Kirche steht, sondern die Dogmatik.

III.

Deswegen können wir nicht darauf verzichten, die theologische Fundierung eines Dokumentes in Frage zu stellen, das andererseits willkommen und ermutigend ist: das Dokument des Sekretariats für den Dialog mit den Nichtglaubenden.

Das Dokument spricht von einer Divergenz, die zwischen dem Rundschreiben «Ecclesiam suam» Pauls VI. und der Konstitution «Gaudium et spes» bestehe: «In der Enzyklika «Ecclesiam suam» spricht Paul VI. ausführlich und vor allem vom apostolischen Standpunkt aus über den Dialog: Der so verstandene Dialog erlaubt es der Kirche, ihre vordringlichste Mission zu erfüllen, nämlich die Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen, um ihnen mit Achtung und Liebe die Gaben der Wahrheit und der Gnade anzubieten, die ihr Christus anvertraut hat.

In der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» handelt es sich mehr um den Dialog zwischen Kirche und Welt, also um einen Dialog, der nicht in erster Linie auf die Verkündigung des Evangeliums abzielt: Es handelt sich nämlich um den Dialog, den die Christen mit jenen Menschen aufneh-

men wollen, die nicht ihren Glauben teilen, sei es, um gemeinsam auf verschiedenen Gebieten die Wahrheit zu suchen, sei es, um gemeinsam an der Lösung jener großen Probleme zu arbeiten, vor die sich die Menschheit heute gestellt sieht. Die folgenden Erwägungen beziehen sich auf diese letztere Art des Dialogs zwischen Kirche und Welt.⁴

Von diesem vorausgesetzten Unterschied aus ergeben sich die charakteristischen Züge dieser beiden Dialoge: Beim ersten Dialog ist die Wahrheit im Christen bereits schon vorhanden, um weitergegeben und denen mitgeteilt zu werden, die sie zu hören wünschen, und dies ist die vordringlichste Mission der Kirche; beim zweiten Dialog besitzen weder die einen noch die andern die Wahrheit an und für sich, weil es sich um verschiedene Probleme handelt, die die Welt angehen, und wenn man gemeinsam nach diesen Wahrheiten – selbst insofern sie Wahrheit sind – sucht, vollbringt man nicht eine apostolische Tat und noch weniger übt man die vordringliche Funktion der Kirche, die Verkündigung des Evangeliums, aus.⁵

Hier handelt es sich um eine Rückkehr zu einer vorkonziliaren Theologie, und wir treten aufs neue in das Schema der Fundamentaltheologie ein, von dem wir eingangs gesprochen haben. Es ist bezeichnend, daß es sich bei keinem der Dialoge, von denen im Dokument die Rede ist, um die dogmatische Theologie handelt. Nicht beim ersten Dialog, da es diesem darum geht, den Nichtglaubenden das Evangelium zu vermitteln, und auch nicht beim zweiten, da man sich mit den Nichtgläubigen über verschiedene Probleme der heutigen Welt ausspricht. Die Dogmatik bleibt weiterhin eine Zone *ad intra* und wird zu keiner Stätte des Dialogs. Sie ist der Bereich der im Besitz gehaltenen Wahrheit, deren Schwelle sich der Mensch nähert kraft der Argumente, die die Wahrheit als glaubwürdig darzutun sollen.⁶ Die auf «apostolische» Proselytenmacherei reduzierte Fundamentaltheologie erlahmt, und die Evangelisation scheint aus einer säkularen Welt immer mehr hinausverlegt.

IV.

Wenn wir nun an die Stelle dieser Auffassung das Evangelisationsschema setzen, welches das des Zweiten Vatikanums zu sein scheint, so wird die Dogmatik die Aufgabe des für die Sendung der Kirche in die Welt wesentlichen Dialogs übernehmen müssen, selbstverständlich unter gewissen Bedingungen, die dieser *epoché* oder Verkürzung entsprechen, von der wir eingangs sprachen.

Zweifellos wird der Leser gleich an die Sprechweise denken. Doch das Problem einer gemeinsamen Sprache ist meines Erachtens sekundär, ja tritt zum großen Teil zurück hinter der andern, mehr theologischen Aufgabe.

Das erwähnte Beispiel eines «glänzenden Trinitäts- oder Gnadentraktates, der nicht Gegenstand eines Dialogs sein kann», verrät, daß zunächst nicht ein Sprachproblem, sondern eine Schwierigkeit theologischer Ordnung, d. h. des Verständnisses der Offenbarungsbotschaft, vorliegt.

Beispielsweise in bezug auf politische Probleme konkret zu wissen, was für ein Raum dem persönlichen schöpferischen Tun zu geben ist, wird für die Christen insoweit Gegenstand des Dialogs sein, als sie die Offenbarung der Dreifaltigkeit und der Gnade aufgenommen und verstanden haben. Wenn ein Studium der Gnadlehre denen, die eine Gesellschaft mit größerer schöpferischer Initiative aufzubauen suchen, nicht als Frohbotschaft erscheint, so müssen wir annehmen, daß die Theologie schlecht verstanden wurde und daß, wenn auch unter traditionellen Formulierungen, eine Heterodoxie vorliegt wie die, die das Konzil im Fall unseres Gottesbildes signalisiert (*Gaudium et spes* 19).

Es ist hier nicht der Ort, die dogmatische Methodenlehre zu erörtern, die es der zentralen Botschaft des Christentums ermöglicht, beim Aufbau der Geschichte mit den Nichtgläubigen in ein Zwiegespräch zu treten. Zweifellos handelt es sich hierbei um eine Riesenarbeit.

Oft spricht man von Entmythologisierung als einer legitimen Ausübung des Verdachtes. Man muß denn auch den Verdacht hegen, daß eine Theologie, die durch die Geschichtsprobleme hindurch nicht «evangelisiert», sich von heterogenen, nebensächlichen Elementen einwickeln ließ.

Wird diese Entmythologisierung einseitig vorgenommen und durch die Säkularisierung akzentuiert oder, besser gesagt, sozusagen nur von einer Säkularisierung vorangetrieben, worin viele Elemente der Verarmung des gesellschaftlichen Lebens mitspielen, vor allem im kapitalistischen System, so ist sie typisch für die Wohlstandsgesellschaft und darf nicht ohne Gegengewicht verallgemeinert werden.

In einem Kontinent wie Südamerika ist die Theologie noch imstande, gleichzeitig die doppelte Funktion auszuüben, die sie zum Dialog befähigt, und so mit der Entmythologisierung als der Ausübung des Verdachtes die Remythologisierung zu verbinden als Ausübung der Restauration des Sinns der Botschaft.⁷

Das Problem, die kirchliche Autorität *en bloc* annehmen zu lassen – und damit das Problem der Fundamentaltheologie –, geht so in eine anthropologische Propädeutik über oder dann in eine Forschung, welche die Dogmatik ergänzt und weiterführt. Dieser kommt es zu, im evangelisierenden Dialog mit dem Nichtgläubigen die zentrale Stelle einzunehmen.

Diese Verlegung des Grenzdialogs in die Dogmatik stellt meines Erachtens trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten heute die einzige Pastoralmethode dar, die für den lateinamerikanischen Kontinent gangbar ist.

¹ In bezug auf diesen Aspekt der lateinamerikanischen Wirklichkeit verweise ich den Leser auf meinen Beitrag zu dem von B. Catão, J. Comblin, S. Croatto, G. Gutiérrez und J. L. Segundo herausgegebenen Sammelband «Salvación y construcción del mundo» (Chile-Barcelona 1968). Dieser Aufsatz wird auch in das Buch «From Society to Theology» aufgenommen, das demnächst The Seabury Press in New York herausgeben wird.

² Vgl. unser Werk: *Teología abierta para el laico adulto*. Bd. 1, Esa Comunidad llamada Iglesia (Buenos Aires 1968) Kap. III.

³ Vgl. ebd. die zweite allgemeine Bemerkung zu Kap. IV.

⁴ Vgl. das von Kardinal F. König und von Sekretär Miano unterzeichnete Dokument des Sekretariats für die Nichtgläubenden: Herder-Korrespondenz 22/12 (1968) 572–577 (der zitierte Text S. 573). Was die Deutung der Dialogauffassung betrifft, die «Gaudium et spes» hat oder habe, so liegt unseres Erachtens die Ambiguität nicht in den Texten selbst, sondern im Nebeneinanderstellen von Texten, die verschiedenen Auffassungen entstammen. Zum Interpretationsprinzip in solchen Fällen vgl. unser in Anm. 2 verzeichnetes Werk, Bd. II: Dimensiones de la existencia cristiana, allgemeine Bemerkung zu Kap. III.

⁵ Darum schreckt man – ohne die theologische Grundlage genügend zu beachten – nicht davor zurück, die Opportunität, Nützlichkeit, ja sogar die Erlaubtheit des Dialogs zu leugnen, wenn dieser,

wie dies meistens der Fall ist, der Intention des Gesprächspartners entsprechend «instrumentalisiert» ist. Dies würde nicht gelten, wenn es sich um den apostolischen Evangelisationsdialog handeln würde.

⁶ Ich habe schon darauf hingewiesen, warum dieses Problem mir für die lateinamerikanische Pastoral als entscheidend erscheint. Die Pastoraltheologie dieses Kontinents kann jedoch ihre Stimme nur schwer zur Geltung bringen. Als ein hoher Funktionär des Sekretariats für die Nichtgläubenden dieses Schema an einem Theologentreffen in Santiago de Chile (das vom ehemaligen und vom jetzigen Sekretär des CELAM, Mc. Grath y Pironio präsiert wurde) vorlegte, nahmen praktisch alle Anwesenden gegen die dem Dokument zugrundeliegende Theologie Stellung. Dennoch erklärte P. Miano dem Redaktor der «Informations catholiques internationales» (15/10/1968): «Man hat keinen Einwand erhoben, weder gegen die Lehre noch gegen irgend etwas anderes».

⁷ «Die tiefe Einheit zwischen der Entmythologisierung und der Remythologisierung kann nur am Ende einer Denkkaskade an den Tag treten, in deren Verlauf die Debatte, die das hermeneutische Feld dramatisiert, zu einer Denkdisziplin geworden sein wird», sagt P. Ricœur (De l'interprétation. Essai sur Freud [Paris 1965] 61). Der ganze erste Band dieses Werkes bietet durchgehend wertvolle theologische Hinweise. Worum es ihm zutiefst geht, sagt Ricœur im folgenden Satz: «Was diese Erwartung in sich schließt, ist ein Vertrauen auf das Sprechen, der Glaube, daß das Sprechen, das die Symbole trägt, weniger von den Menschen als zu den Menschen gesprochen wird, und daß die Menschen im Schoß des Sprechens, inmitten des Lichts des Logos geboren sind, der jeden Menschen erleuchtet, der auf die Welt kommt». Diese Erwartung... besetzt mein ganzes Forschen» (ebd. 38).

Übersetzt von Dr. August Bez

JUAN SEGUNDO

geboren am 31. Oktober 1925 in Montevideo, Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät St. Albert in Löwen und an der philosophischen Fakultät der Universität Paris, ist Lizentiat der Theologie und Doktor der Philosophie (1963) und Direktor des Centro Pedro Fabro (Zentrum für soziale Forschung und Aktion). Er veröffentlichte u.a.: *Berdiaeff. Une conception chrétienne de la Personne* (Paris 1963).

Jan Walgrave Beitrag zu Aufgabe, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie

Es läßt sich kein klares Wort über Aufgabe und Methode der Fundamentaltheologie in unserer Zeit sagen, ohne zunächst zu klären, was mit «Fundamentaltheologie» gemeint ist. Unter Fundamentaltheologie verstehen wir den Versuch des christ-

lichen Denkens, die Glaubensannahme zu verantworten. «Verantwortung des Glaubens» kann jedoch zweierlei bedeuten: entweder Verantwortung vor mir selbst, um mein persönliches Gewissensurteil zu bilden – dabei kann jeder Nebengedanke an Kontroverse fehlen; oder aber Verantwortung mit Blick auf die Schwierigkeiten, die von anderen dem Glauben gegenüber erhoben werden – und dabei kann jeder Bezug auf meinen persönlichen Glauben fehlen. Diese beiden apologetischen Projekte müssen also unterschieden werden.

Trotzdem können sie nicht ganz voneinander getrennt werden. Da mein Leben ja Leben in der Gemeinschaft mit andern in einer gemeinsamen Welt ist, kann sich mein Denken nicht jeglichem Dialog oder jeglicher Diskussion entziehen. Der Geist, aus dem die Schwierigkeiten unserer Zeit hervorgehen, durchdringt einen jeden von uns; und wenn die Schwierigkeiten unbeantwortet blei-