

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-

ben, können sie schwer auf dem persönlichen Glaubensleben lasten.

Wir unterscheiden in der Fundamentaltheologie also eine doppelte Aufgabe: 1. alles zu sammeln und zu ordnen, was dazu beitragen kann, die menschliche Annehmbarkeit der christlichen Botschaft einzusehen; 2. die Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, die gegen diese Annehmbarkeit vorgebracht werden.

1. Die Aufgabe der Fundamentaltheologie

Unter dem Einfluß eines neuen Zeitgeistes und einer Neubesinnung auf die theologische Vergangenheit wird in der christlichen Welt von heute ziemlich allgemein akzeptiert, daß die Fundamentaltheologie in gar keinem Sinn die Wahrheit der christlichen Botschaft *beweisen* soll. Von ihr wird lediglich erwartet, daß sie die Gründe hervorheben soll, mit denen die Glaubensannahme als sittliche Option von einem ernsthaften Gewissen *verantwortet* werden kann.

2. Die Art der Argumente

Daraus ergibt sich eine radikale Wendung in der Auffassung von der Art der Argumente, die für die Darlegungen der Fundamentaltheologie in Betracht kommen. Der apologetische Rationalismus akzeptierte nur Argumente, die auf unumstößlichen Fakten aufgebaut waren, welche als solche objektiv aufgezeigt werden konnten: Mirakel, erfüllte Prophetien usw. Die sogenannten «inneren Argumente», die in Strebungen der menschlichen Seele gründen, wurden als rein subjektiv entweder abgelehnt oder wie nebensächliche Überlegungen nur geduldet.

Heute ist die Situation eher umgekehrt. Man neigt dazu, die historische Kontroversbeweisführung in die Unterwelt zu schicken oder ihr nur am Rande der eigentlichen Darlegung als Nebenthematik ein Plätzchen zu lassen. Die Gründe dafür muß man vor allem in der erneuerten Glaubens-theologie suchen. Mehr noch als bei den Kirchenvätern wird heute betont, daß der Glaube als existentielles Geschehen alles in sich enthält, was seine Sicherheit garantiert. Aber dieses Geschehen findet trotzdem im Zusammenhang eines Daseins statt, das sich selbst schon vor aller Reflexion auf eine bestimmte Weise begreift und dieses Begreifen zum Gegenstand des Nachdenkens machen kann. Dieses Selbstverständnis ist zwar nicht imstande, den Glauben in uns zu wecken, aber wir können trotzdem

zwischen beiden eine gewisse Übereinstimmung feststellen.

M. Blondel, der als erster für eine solche «methode d'immanence» eingetreten ist, hat den äußerlichen Apologetismus einer vernichtenden Kritik unterzogen. Glauben, sagt er, ist ein persönlicher Akt. Aber zur Verantwortung dieses Aktes will man mir historische Thesen und Beweise vorlegen, die nur von Gelehrten beurteilt werden können und die von ungläubigen Gelehrten mit beeindruckenden Gründen bestritten werden. In dieser Kontroverssituation könnte ich nur ganz unkritisch Partei nehmen: «On y semble fonder la religion, qu'on prétend seule salutaire, sur des connaissances qu'il n'est pas donné à tous d'avoir; on fait dépendre la foi de preuves sur lesquelles je n'ai aucun moyen de contrôle direct.»¹

In den Jahren 1929/30 veröffentlichte die «Nouvelle Revue Théologique» drei Artikel, in denen festgestellt wurde, daß nach den Erfahrungen des Apostolats das christliche Phänomen aus sich selbst und nicht durch gelehrte Argumente jene menschliche Gesinnung bewirkt, die dem Glauben für gewöhnlich vorausgeht und ihn begleitet.² M. Blondel hatte im Anschluß an das Werk von H. Bremond über Newman's Glaubenspsychologie schon gezeigt, daß sogar die Verfechter der äußeren Apologetik «se fondent réellement, mais à leur insu, sur de meilleures raisons dont ils subissent l'influence indistincte, quoique d'ordinaire ils ne soient pas en état de les reconnaître et les faire valoir».³ Es kam also darauf an, die Ursachen zu erfassen, die auf vorreflexive Weise schon im spontanen Bewußtseinsleben des Menschen wirksam sind. Versuche in dieser Richtung zeigen, wie zu erwarten ist, eine Anzahl sich annähernder und auseinanderstrebender Linien. Jedoch Kardinal *Dechamps* hatte dem allgemeinen Schema schon einen glücklichen Ausdruck gegeben: «Il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous, et un hors de vous. Ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux, le témoin c'est vous-même.»⁴

Anfangs wurden objektive, äußere Fakten stark betont: die Kirche, ihre Heiligkeit, ihre Einheit und Katholizität, ihre Treue zur apostolischen Vergangenheit, ihr wohltätiger Einfluß auf die Gesellschaft und auf alle Lebensbereiche; oder die christliche Lehre, ihre Schönheit und Geschlossenheit, ihre sittliche Erhabenheit, ihre historische Kontinuität, ihr Einfluß auf Denken, Kunst und Literatur.

Viele dieser Argumente machen auf den heutigen Menschen kaum noch Eindruck. Er fühlt sich eher geneigt zuzugeben, daß sich die Kirche, obwohl sie

für den Glauben heilig in Christus ist, für die Erfahrung trotzdem in ihren Vertretern und Gliedern nur allzu sündig darstellt. Zwar bleibt die Heldenhaftigkeit der Liebe, die Christus in so vielen Heiligen inspiriert hat, eindruckerverweckend; aber edle und heldenhafte Seelen finden sich auch unter denen, die außerhalb des Glaubens stehen. Ist Gandhi nicht eine ebenso beeindruckende Gestalt heiliger Liebe und Uneigennützigkeit wie viele Große, die in der Kirche verehrt werden? Zudem hat die ethische Kontroverse unserer Zeit viele Christen davon überzeugt, daß der Atheist ein ebenso guter und edler Mensch sein kann wie der Gläubige.

Bleibt die Konfrontation der christlichen Heilsbotschaft mit dem vertieften Selbstverständnis des Menschen und mit der Philosophie, welche die darin lebendigen Motive hervorholt. Es sei noch einmal mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß diese Begegnung, die von der Fundamentaltheologie analysiert wird, etwas Existentielles ist, d.h. eine Begegnung, die sich nicht zuerst auf der Ebene der Reflexion, sondern im präreflexiven Leben vollzieht. Die Reflexion hat dabei nur eine erhellende, darlegende Funktion. Die Aufgabe der Fundamentaltheologie ist also eine Aufgabe der Bewußtmachung, und ihre Methode ist ausgesprochen sokratisch. Der Theologe muß selbst ganz an der Erfahrung teilhaben, die er beschreibt und analysiert.

3. *Sünde und Erlösung*

Dieses Thema ist so alt wie das Christentum. Dabei ist das Bewußtsein von einem existentiellen Paradoxon, in welches uns die Sünde stürzt, so tief und allgemein, daß der Mensch in allen Weltreligionen deswegen nach einer Erlösung ausschaut. Verschieden ist dagegen die Auffassung von der Art der Unheilssituation, was ihre Ursache und was die Erlösung zum Heil ist. Ganz allgemein ist jedoch das Bewußtsein, daß die Grunderfahrung des Unheils in einer gewissen Bindung an die Selbstsucht liegt. Nach dem Buddhismus kann die Selbstsucht nur durch Ausschaltung des Selbstseins besiegt werden. Nach dem Christentum wird die Selbstsucht durch eine Umkehr besiegt, die von neuem in uns die Möglichkeit einer uneigennütigen Liebe öffnet. Dazu wird Gottes Vergebung erbeten, und sie wird uns durch Christus geschenkt, der in seiner Menschwerdung und seinem Kreuz die Tiefe von Gottes Liebe und darin auch die radikale Forderung unseres «Menschseins für den anderen» geoffenbart hat. Dazu einige Anmerkungen:

1. Die Begegnung zwischen dem gestörten Ge-

wissen und dem Heilsangebot kann nur aus einem erwachten Gewissen wahrhaft erlebt werden. Deshalb muß die Fundamentaltheologie, wenn sie ihre Funktion zweckdienlich erfüllen will, den Weg finden, wie das Gewissen im Menschen geweckt werden kann, um es in gereinigtem Selbstverstehen sprechen zu lassen.

2. Dagegen wendet sich der Hochmut des Menschen. Er zieht vor, sich selbst zu betrügen und die Sünde als Unvollkommenheit anzusehen, die sowohl in der Gemeinschaft wie im einzelnen durch Selbstkultivierung überwunden werden kann. Deshalb muß der christliche Sokrates oder «medicus der Seele» eine Kenntnis des Dialogs entwickeln, die er nur in einem langen und ehrlichen Gespräch mit seinem eigenen Herzen erwerben kann.

3. Nach säkularistischem Gedankengang hat Gott dem Menschen einen geschichtlichen Auftrag gegeben, der letztlich ethisch ist und ausschließlich seiner Freiheit und Fähigkeit anvertraut wurde. Er soll diesen also vollbringen, ohne dabei auf Gott zu rechnen. Auch seine ethischen Probleme kann er ohne eine besondere Hilfe Gottes lösen. Indem er verantwortlich den Weg zu einer besseren Welt bahnt, wird auch der Mißton im Ethischen einmal verschwinden. Wir müssen zugeben, daß dem Menschen eine hohe geschichtliche Aufgabe anvertraut ist, die nur er selbst in positiver Mitwirkung mit Gott vollbringen kann. Aber dieser Gedanke enthält logisch nicht, daß der Wille, der diese Aufgabe vollbringen soll, dazu auch aus sich selbst die ungeborene sittliche Kraft aufbringen kann. In der Macht des Menschen liegt, was er aufgrund von Wissenschaft und Technik, also durch sachliches Eingreifen zustande bringen kann. Daß aber keine einzige Technik den tieferen guten Willen im Menschen fördern kann, war und ist auch jetzt noch für alle klar, die zu echtem Erwachsensein und wahrhaftem Selbstverständnis erwacht sind.

4. *Vergänglichkeit und Heil*

Auch dieses Thema ist so alt wie das bewußte Leben selbst. Schon viele der ältesten Religionen (Ägypten) fußen auf der Erfahrung, daß die Vergänglichkeit dem bewußten Dasein jeden Sinn nimmt. Die Hoffnung auf eine Vollendung, die uns der Vergänglichkeit entreißt, ist – bewußt oder unbewußt – eine jener existentiellen Bedingungen, die das menschliche Leben ermöglichen.

Der moderne Mensch nun will den Wert seiner innerweltlichen Aufgabe, die auf vollere Menschlichkeit in Mitmenschlichkeit gerichtet ist, bedin-

gungslos bejahren. Das Kulturstreben ist auf ein Heil gerichtet, das in dieser Welt vom Menschen selbst verwirklicht werden muß. Dieses Heil ist eine Gemeinschaft, in der jede Entfremdung, die uns voneinander trennt, aufgehoben und in der unsere Herrschaft über die Natur auf einen uneigennütigen Einsatz aller für alle gerichtet ist. Die Frage ist aber, ob dieses hoffnungsvolle Bewußtsein, in dieser Welt nach einem Heil auf dem Weg zu sein, nicht dialektisch ins Gegenteil umschlägt, wenn die Kultur als Ganzes der Vergänglichkeit preisgegeben ist und also keinen endgültigen Sinn hat. Es geht nicht so sehr um mein eventuelles Verschwinden als vielmehr um den Sinn des ganzen Unternehmens, an dem ich mitwirken will, ohne an mich selbst zu denken. «Par la nature de l'œuvre... une mort totale, un mur infranchissable, où se heurterait et disparaîtrait définitivement la conscience, sont donc «incompatibles» (il en briserait immédiatement le ressort) de l'activité réfléchie.»⁵ St. Toulmin und Sch. Ogden⁶ haben darauf aufmerksam gemacht, daß – obwohl die fachlich-wissenschaftliche Arbeit und das sittliche Handeln ihre eigene nichtreligiöse Norm haben – das gemeinschaftliche Unternehmen trotzdem ein völliges Vertrauen in einen endgültigen und bleibenden Sinn voraussetzt. Weder Wissenschaft noch Moral können dem von Verzweiflung bedrohten Menschen eine Grundlage für dieses Vertrauen bieten. Es ist Aufgabe der Religion und der Theologie, den Grund des Vertrauens zu interpretieren, durch welches das Leben ermöglicht wird und das also – vor jeder Reflexion darüber – schon am Ursprung des Lebens steht. Das Kulturunternehmen wird also als Ganzes der Religion als einer Antwort auf die inhärente eschatologische Frage konfrontiert.

Welche religiöse Antwort auf die Frage des Menschseins bietet sich als die befriedigendste und annehmbarste an? Das Christentum bringt eine Botschaft vom näherkommenden «Gottesreich» sowie eine Einladung, das Reich – das von Christus verkündet wurde – hier auf Erden auszubreiten. Dieses Gottesreich ist eine Lebensgemeinschaft, in der sich Gott zum *Gott für uns* macht und wir unser Menschsein in Ihm als *Menschsein füreinander* erleben. Dadurch ist die Absicht des Gottesreiches in seinem Bemühen um irdische Inkarnation teilweise mit dem Objekt der Hoffnung identisch, welche die Kultur beseelt. Das «Vorletzte» (Bonhoeffer) oder das innerweltliche Heil gründet in einem «Letzten», einer Liebesgemeinschaft mit Gott, durch die das irdische Heil der Vergänglichkeit entzogen wird. Sollte das Sich-selbst-Entflie-

hen durch Gemeinschaft mit dem Mitmenschen letztlich nicht in einer Gemeinschaft mit dem Liebesgrund gründen, dem sowohl das Weltall wie die ganze Bewegung der Kultur entspringt? Muß eine konsequent humanistische «Säkularität» den «Säkularismus» nicht ausschließen, weil dieser das *saeculum* der endgültigen Sinnlosigkeit preisgibt?

5. Christliche Philosophie

Wir stellen im modernen Denken auch Versuche fest, die Elemente, die in der Konfrontation von Mensch und Offenbarung die Glaubwürdigkeit der Offenbarung bestätigen, auf eine objektivere Weise herauszuarbeiten. Das christliche Denken hat eine doppelte Aufgabe: einerseits den inneren Zusammenhang der geoffenbarten Wahrheit systematisch zu erhellen (Theologie); und andererseits aus dieser Wahrheit die Erfahrung des menschlichen Daseins zu erhellen (christliche Philosophie). Kurz zusammengefaßt: Jedes Denken ist selbstverständlich darauf gerichtet, die Erfahrungsstatsachen in den annehmbarsten und befriedigendsten Zusammenhang zu bringen, um von daher unser bewußtes Leben auszurichten. Jede Wissenschaft besteht aus Erfahrungselementen und aus «Denkmodellen» oder «Hypothesen», die dazu dienen sollen, diese Elemente derart in eine Synthese zu bringen, daß ihr Zusammenhang und Sinn klar wird (*intelligibility*), ohne irgendein Faktum von Bedeutung unerklärt zu lassen (*comprehensiveness*). Die Offenbarung nun schenkt uns ein zusammenhängendes Ganzes von Ideen, die Anspruch darauf erheben, die letzten und eigentlichen Fragen des Menschseins befriedigend zu beantworten. Wäre dann nicht die *Abrahamic presupposition* (Hodges) das, was uns gestattet, die Daseinserfahrung auf annehmbarste und umfassendste Weise in einem begrifflichen Modell zusammenzubringen?⁷

Bei dieser vor allem in der anglikanischen Kirche gebräuchlichen christlichen Philosophie knüpft auch die *philosophie catholique* des M. Blondel an. Wenn die Philosophie – so legt Blondel dar – ihrer Aufgabe und Methode radikal treu bleibt, so muß sie entdecken, daß sie selbst ihre Kernfrage nicht befriedigend beantworten kann. Trotzdem kann der Philosoph von seiner eigenen Problematik her sehen und beurteilen, daß die «Mysterien» der christlichen Offenbarung, obwohl *in se* philosophisch unbeweisbar, trotzdem die wahre und befriedigende Lösung der «Rätsel» bringen, in die das Denken über das philosophische Grundproblem notwendig einmündet.

6. Gewissen und Kirche

Newman's Dialektik des Gewissens geht von der Existenz einer Vorsehung aus. Unter der so bestimmten Perspektive stellt er die Frage: Bei welchen Bedingungen kann das Gewissen, welches das Menschsein konstituiert und also als Grund des Denkens schon jedem Denken vorausgeht, im denkenden Dasein rein zu Worte kommen und sich darin treu entwickeln? Dem Gewissen steht ja die sündige Welt dialektisch gegenüber, die die Stimme des Gewissens unter ihren unpersönlichen gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten zu ersticken droht. Ist dann nicht zu erwarten, daß Gottes Vorsehung dem Gewissen zu Hilfe kommen wird, indem sie eine Macht gesellschaftlicher Art ins Dasein ruft, die es mit der Welt auf ihrem eigenen Gebiet aufnimmt und sie bewältigt? Diese gesellschaftliche Macht wäre dann die auf Christus und Gottes Wort gegründete sichtbare Kirche. Das Denken kann für gewöhnlich nur dann dem Gewissen entsprechen, wenn die gottverdunkelnde Gewalt der Sündenwelt beständig durch die erhellende Gegengewalt einer sichtbaren Gnadenwelt neutralisiert wird. Newman weiß ebenso gut wie Kierkegaard, daß das göttliche Licht der Kirche im sichtbaren Institut Kirche in dieser Zeit verdunkelt werden kann. Auch die Glieder und Leiter der Kirche gehören noch zur «sündigen Welt», und ihre Befleckung droht immer zu einem weltlichen Kompromiß oder einem «konventionellen Christentum» zu führen, das weder im Gewissen, noch im Evangelium verwurzelt ist. Deshalb ist die Kirche für die Christen stets eine Aufgabe. Sie verliert ihre Überzeugungskraft im gleichen Maße, wie sie von der Welt der Sünde absorbiert wird.

7. Der Akzent liegt auf der Praxis

Das führt uns zu einem letzten Thema. Was die Kirche für den modernen Menschen glaubwürdig oder unglaubwürdig macht, ist an erster Stelle ihre lebendige Gestalt in der Gegenwart. Es genügt nicht, auf ihren wohlthuenden Einfluß in vergangenen Zeiten hinzuweisen oder theoretisch darzulegen, daß das von ihr verkündete Heil das irdische Heil im Prinzip enthalten und fördern kann. Die Kirche muß sich in der Situation als wahr bestätigen, in der wir heute leben. Gottes Wort ist schöpferisch. Deshalb wird sich auch das Wort der Kirche unter uns nur dann als göttlich offenbaren, wenn es schöpferisch die Welt verändert. «Ob das Wort als das gelingt, was es, theologisch geurteilt, sein soll,

dafür ist Kriterium seine Macht in bezug auf die Zeit... im Sinne schöpferischer Vollmacht über die Zeit... Vollmächtig ist das Wort, das an der Zeit ist, d.h. die Situation so trifft, daß es einen überhaupt erst in die Situation bringt, indem es die Situation erhellt und verändert.»⁸

8. Schwierigkeiten und Einwände

Die Fundamentaltheologie hat auch den zeitgenössischen Schwierigkeiten und Einwänden auf ihrem eigenen Gebiet zu begegnen. Wir formulieren einige Grundsätze:

1. Jede theoretische Interpretation, auch die der exakten Wissenschaft, muß mit oft sehr ersten Schwierigkeiten fertig werden. Schwierigkeiten sind für den Wissenschaftler noch kein Grund, seine Überzeugung preiszugeben. Verfechter der Evolutionstheorie z. B. werden in ihrem «Glauben» nicht durch die Tatsache erschüttert, daß sie mit biologischen oder anthropologischen Schwierigkeiten zu tun haben, auf die sie die Antwort schuldig bleiben müssen. So gibt es auch, rein menschlich gesehen, keinen Grund, die christliche Weltinterpretation wegen Schwierigkeiten zu verwerfen, auf die die Theologen noch keine befriedigende Antwort geben können. Dieses apologetische Prinzip wird vor allem von den englischen Denkern stark betont.⁹

2. Der Christ soll sich nicht als Minderwertiger behandeln lassen, der keinen eigenen Standpunkt hat und sich immer willig der letzten Mode in der Welt der Wissenschaft oder der Philosophie fügen soll. Man braucht kein großer Historiker zu sein, um zu wissen, daß manche Schwierigkeiten, die sich aus der Wissenschaft ergaben, durch die Entwicklung dieser Wissenschaft selbst gelöst wurden. Newman hat die Haltung ruhiger Glaubensselbstständigkeit im letzten Kapitel seiner *Apologia* mit überlegener Weisheit begründet.

3. Die Einseitigkeit ist offensichtlich die Hauptsünde des denkenden Menschen. Wissenschaftliche Feststellungen, in einem bestimmten Sinn interpretiert, werden von einseitigen Benutzern gebraucht, um eine Weltanschauung zu entwerfen, die faktisch auf unbewußten philosophischen Prinzipien beruht und also keine faktenwissenschaftliche Theorie, sondern eine philosophische Interpretation ist. Die Fundamentaltheologie muß eine Trennungslinie zwischen wissenschaftlicher Feststellung und philosophischer Vorentscheidung ziehen. Das ist die beste Methode, viele sogenannte wissenschaftliche Schwierigkeiten aus dem Weg zu räu-

men. Diese Methode wurde vor allem von dem niederländischen Philosophen *H. Dooyeweerd* und seiner Schule mit Erfolg ausgearbeitet und in concreto angewandt.

¹ M. Blondel (Pseudonym: François), *Raisons de ne pas croire: Œuvres de Laberthonnière, Critique du laïcisme* (Paris 1948) 296.

² Die Artikel stammten von E. Przywara, P. Charles und H. de Lubac.

³ M. Blondel aaO. 296.

⁴ V.-A. Dechamps, *Opera Omnia* I, 16 und 428.

⁵ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (Paris 1955) 256-257.

⁶ St. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge 1950); Schubert Ogden, *The Reality of God* (London 1967).

⁷ Diese christliche Philosophie, die schon Vorgänger hatte in Fr.

Schlegel und L. Bautain, ist heute vor allem in England im Vormarsch. Wir können Namen damit verbinden wie W. Temple, J. V. Langmead Casserley, H. A. Hodges, E. Lewis, L. Hodgson u.a.

⁸ G. Ebeling, *Zeit und Wort: Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert*, hrsg. von R. W. Meyer (Bern und München 1964) 357. Dieser Gedanke kehrt auch wieder bei H. Cox, Ian T. Ramsey und E. Schillebeeckx.

⁹ Das ist typisch englisch und geht zurück auf Bischof Butler's «*Analogy of Religion*» (1736).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN WALGRAVE

geboren am 30. April 1911 in Heist (Belgien), Dominikaner, 1935 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, ist Doktor der Theologie (1942), Magister der Theologie und Professor für Fundamentaltheologie am Centrum voor kerkelijke studies in Löwen.

Fundamentaltheologie vorlegen, die weit genug gespannt ist, um den Bedürfnissen der Gegenwart wie der Zukunft gerecht werden zu können.

Das Versagen der Fundamentaltheologie

Das grundlegende Versagen unserer heutigen Fundamentaltheologie (die in Aufbau und Inhalt auf die in den Jahren 1835-1842 veröffentlichten Werke von John Perrone zurückgeht) rührt daher, daß diese Disziplin von Anfang an zu viel tun wollte und dabei über ihren Zuständigkeitsbereich hinaus griff. Dies zeigt sich deutlich zum Beispiel an dem naiven und unkritischen Umgang mit der Schrift in den fundamentaltheologischen Lehrbüchern. Auch wenn man von der übertrieben polemischen Note in Ton und Tendenz der traditionellen Fundamentaltheologie absieht, zeigte sie deutlich eine weitere Schwäche: die ausgesprochene Enge. Im großen und ganzen beschränkte sie sich in ihrer Thematik auf eine bereits gläubige Gemeinde. Der Ökumenismus, eine pluralistische Welt und die Krise des Glaubens, wie wir sie heutzutage erleben, haben sichtbar werden lassen, daß diese Enge in der Methode für die moderne Mentalität unpassend, ja befremdend ist. Zum dritten hat der Fortschritt von Wissenschaften wie der Geschichte, der Archäologie, der Psychologie, der Biologie, der Psychiatrie, der Soziologie und der Philosophie als anerkannte Wissensgebiete, die etwas darüber aussagen, wer und was der Mensch ist, auch in seinem Verhältnis zum Transzendenten, die traditionelle Fundamentaltheologie hoffnungslos veralten lassen. Denn in früheren Jahren war die Fundamentaltheologie, die sich im wesentlichen mit Fragen religiösen Verständnisses auseinandersetzte, Werkzeug von Konkurrenten im Gesamtbereich religi-

Joseph Cahill

Eine Fundamentaltheologie für unsere Zeit

Eine eingehende Untersuchung von an die 32 fundamentaltheologischen Lehrbüchern zeigte mir deutlich, daß es keine allgemeine Übereinstimmung über Wesen und Eigentümlichkeiten einer Theologie gab, die man als fundamental qualifizierte. Die einen Autoren umreißen ihren Gegenstand, als erschöpfe er sich in einer philosophischen Methode der Darlegung und Begründung des Wesens des Christentums als einer Offenbarungsreligion. Andere Autoren vertraten die Meinung, die Fundamentaltheologie stelle ein spezifisch theologisches Bemühen dar, weil sie das Licht des Glaubens verwende, wenn auch in einer negativen Weise. Diese Mehrdeutigkeit in der Theorie hat sich unverkennbar bei dem Neuaufbau vieler Seminarprogramme ausgewirkt, die dem Autor zugänglich waren. Es herrscht eine allgemeine Tendenz, die Fundamentaltheologie auszuklammern und an ihre Stelle bibelwissenschaftliche oder sonstige Vorlesungen von scheinbar größerer Bedeutung und Anziehungskraft für den modernen Menschen zu setzen. Angesichts dieser sehr konkreten Reaktion, die zweifellos ihre Auswirkung auf die Theologie der Zukunft haben wird, möchte ich mich gern zunächst mit dem Versagen der Fundamentaltheologie auseinandersetzen, sodann einige wesentliche Züge einer modernen Fundamentaltheologie darstellen und schließlich selbst eine Definition der