

## Der Unglaube als theologisches Problem

Eine der eindringlichsten und schwierigsten theologischen Fragen, die das Schema 13 des Konzils – «Über die Kirche in der Welt dieser Zeit» – aufwirft, ist ohne Zweifel die Frage nach dem Unglauben heute. Das damit angesprochene Thema ist höchst vielschichtig; eines der folgenden Hefte dieser Sektion wird sich auch ausschließlich mit ihm befassen. In den folgenden Überlegungen soll nur ein Gesichtspunkt zur Geltung kommen: die Frage nach dem Unglauben, insofern sie sich ständig in eine Frage der gläubigen und kirchlichen Existenz nach sich selbst überführt.

### I.

Die Frage nach dem Unglauben macht, wenn ich recht sehe, im gegenwärtigen theologischen Bewußtsein eine eigentümliche Vermittlung durch: sie tritt aus der apologetischen Randzone des Glaubens, aus dem Raum der sogenannten weltanschaulichen Auseinandersetzungen in den theologischen Innenraum selbst zurück, um dann hier mit neuem Ernst und wohl auch mit neuer Glaubwürdigkeit aufzubrechen. Der Anstoß zu diesem Vorgang, in dem sich die Frage nach dem Unglauben ursprünglich auf die Frage des Glaubens nach sich selbst zurücklegt und ihren innertheologischen Ort sucht, kommt nicht zuletzt von jener Verlegenheit, in die sich eine direkte Apologetik des Glaubens gegenüber dem Unglauben von heute gebracht sieht. Dieser Unglaube heute ist nämlich nicht nur herausgetreten aus seiner früheren Esoterik, in der er das Privileg weniger «Wissender» war; er ist nicht nur zum geistigen Klima der vielen geworden. Er hat vor allem mehr oder weniger aufgehört ein «direkter Unglaube» zu sein, der sich selbst erst aufbaut in der ausdrücklichen Negation des Glaubens; er tritt heute nicht als ein Welt- und Daseinsentwurf *gegen Gott* auf, sondern als Angebot einer positiven Daseinsmöglichkeit *ohne Gott*: der thematische Atheismus ist nicht mehr eigentlich Gegenstand, sondern eher Voraussetzung dieses Unglaubens heute<sup>1</sup>.

Ein solcher a-religiös und nicht eigentlich anti-religiös formulierter Unglaube versagt sich einer

direkten Apologetik; die direkte apologetische Auseinandersetzung scheint ihm gegenüber in einem wörtlichen Sinne gegenstandslos geworden zu sein. Jüngere Versuche der katholischen Theologie, das Phänomen gerade des zeitgenössischen Unglaubens ernst zu nehmen und ihm aus der Verantwortung des Glaubens zu antworten, gehen denn auch mehr oder weniger den Weg einer – wenn ich so sagen darf – «indirekten Apologetik»: sie fragen und suchen nach dem impliziten Glauben im Ungläubigen, nach dem Glauben, den der Ungläubige gegen seine eigene Aussage, gegen sein reflexes Bewußtsein bekennt. Damit aber legen sie die Frage nach dem Unglauben schon anfänglich auf die Frage des Glaubens nach sich selbst zurück. Der *Glaube selbst* wird nämlich nun so verstanden, daß er etwa im Sinne der sogenannten *fides implicita* auch in jenen gegeben und vollzogen sein kann, die ihn ausdrücklich ablehnen oder seine Ablehnung in ihrem Daseinsverständnis voraussetzen. Unter Berufung auf Daten des *Glaubensverständnisses*, nämlich auf den universalen Heilswillen Gottes und das Gnadenangebot an alle, sucht man den Begriff eines einschlußweise oder anonym vollzogenen Glaubens des Ungläubigen zu entwickeln. So wichtig und unentbehrlich solche Überlegungen und Argumentationen sind<sup>2</sup>, so sehr sie vor allem die Frage nach dem Unglauben schon als eine zunächst innertheologische Sache ansehen, erhebt sich ihnen gegenüber doch die Frage: Ist damit wirklich schon der *ursprüngliche* theologische Ort und Rang der Frage nach dem Unglauben ansichtig geworden, von dem her jede – direkte oder indirekte – apologetische Beschäftigung mit dem faktischen Unglauben heute ihre Legitimation, ihr Maß, ihre Glaubwürdigkeit und ihre Leidenschaft empfängt? Ich meine, daß die Frage nach dem Unglauben zunächst noch tiefer in die Frage des Glaubens nach sich selbst eingetragen, daß sie noch entschiedener ihres innertheologischen Ursprungs überführt werden muß. Der Entfaltung dieser bescheidenen Perspektive eines unendlich differenzierten, schließlich das Ganze der Theologie in sich hineinziehenden Problems, soll unsere Überlegung gelten. Dabei kann auch der ekklesiologi-

sche Aspekt dieses Themas, demzufolge die Frage nach dem Unglauben einen spezifischen *innerkirchlichen* Ort hat, also eine Frage der Kirche nach sich selbst enthält, nicht ausdrücklich aufgenommen werden.

Das in solcher perspektivischer Bescheidung angezielte, in einem recht verstandenen Sinne «apologetische» Anliegen hat Jean Lacroix in seinem Buch «Wege des heutigen Atheismus» so formuliert: Eine gewisse Apologetik «lege in letzter Zeit vielleicht zuviel Wert auf den impliziten Glauben des Ungläubigen und wollte behaupten, er bekenne trotzdem Gott – gegen sich selbst. Heute müßte man dagegen deutlicher vom Unglauben des Gläubigen sprechen.»<sup>3</sup> Denn, so können wir hier gleich anfügen, nur wenn die Frage ursprünglich so gewendet wird, kann sie auch glaubwürdig zu einer Frage nach dem Glauben des Ungläubigen werden. Der Unglaube des Gläubigen: dieser Aspekt ist vielleicht nicht neu. Ist er aber in seiner Tragweite ernst genommen, durchdacht und begründet – gerade in einer katholischen Glaubenslehre und in einer katholischen Fundamentaltheologie, die sich selbst zunehmend als eine strenge *theologische* Disziplin zu begreifen und die ihr aufgetragene Antwort aus der dem Glauben selbst immanenten Verantwortung (vgl. 1 Petr 3, 15) zu geben sucht? Wäre hier der Unglaube als theologisches Problem schon hinreichend durchgefragt: wo käme dann die eigentümliche Verborgenheit des Unglaubens *in* der Theologie her? Wo ist denn nicht bloß von der Unglaubwürdigkeit, sondern vom Unglauben des Gläubigen die Rede? Wo etwa spricht die theologische Glaubensanalyse selbst vom Unglauben? Es scheint doch so zu sein: Entweder kommt der Unglaube zwar innertheologisch zur Sprache im Rahmen einer allgemeinen Sündenlehre, bleibt aber gerade so wiederum in seiner Radikalität verborgen, weil er hier ja als ein bestimmter Fall von Sünde erörtert wird und nicht eigentlich als Infragestellung des Glaubens in quantum est radix et fundamentum omnis justificationis<sup>4</sup>. Oder der Unglaube wird vorweg als Gegenstand rein apologetischer Überlegungen «nach außen» betrachtet. Betrifft aber der Unglaube den Gläubigen wirklich nur als Objekt seines missionarischen Interesses? Als äußere Bedrohung seiner Glaubenserfahrung? Nur, insofern er, der Unglaube, gleichsam die soziologische Basis der Gläubigen einengt und in wachsendem Maße den Universalitäts- und Absolutheitsanspruch dieses Glaubens der Gläubigen zu relativieren scheint? Betrifft der Unglaube den Gläubigen nur, insofern dieser vor der Welt die

Universalität des Heilswillens Gottes zu bezeugen und die Botschaft des Glaubens «bis an die Grenzen der Erde» zu künden hat? Nur insofern dem Gläubigen eine echte Heilssorge für den Ungläubigen als Stellprobe des eigenen Glaubens zugemutet ist? In all diesen Verhältnissen ist und bleibt doch der Unglaube jeweils der Unglaube «des anderen», der Unglaube extra nos. Ursprünglicher und unausweichlicher jedoch betrifft der Unglaube den Gläubigen in seinem eigenen Glaubensvollzug und seiner eigenen Glaubenssubjektivität<sup>5</sup> – als Unglaube des Gläubigen, als Unglaube intra nos. Und erst wenn die Frage des Unglaubens so gesehen wird, erst wenn sie vor jeder apologetischen Frage nach dem möglichen Glauben im Ungläubigen als Frage nach dem möglichen Unglauben des Gläubigen gestellt wird, enthüllt sich der ursprünglich innertheologische Ort, von dem her wir, wie ich meine, auch erst ein glaubwürdiges Verhältnis zum Unglauben extra nos gewinnen.

## II.

Es lassen sich nun wohl theologisch zwei Phasen der Implikation des Unglaubens im Gläubigen feststellen und entfalten.

1. Eine allgemeine bleibende Gefährdetheit und Bedrohtheit des Glaubens, die ihm nicht nachträglich und wie von außen aus bestimmten geschichtlichen Situationen, sondern aus seinem eigenen Wesen selbst zuwächst und zugehört.

Diese wesentliche Bedrohtheit wird einmal schon im Lichte der zentralen theologischen Aussage sichtbar, daß der Glaube in einzigartiger Weise *freie unwägare Gnadengabe des erwählenden Gottes* ist. Nie ist der Glaube statische Eigenschaft *am* Menschen, gar verfügbarer Besitz des Menschen. Nie hat der Gläubige seinen Glauben gewissermaßen existentiell hinter sich gebracht, er liegt immer auch und immer wieder vor ihm als die neu zu empfangende Möglichkeit seines Daseins aus der freien Zuwendung, aus der freien Zukunft Gottes. Nur ein rein dinghaftes Mißverständnis der katholischen Gnadentheologie könnte den Eindruck geben, daß die Lehre vom Glauben als einem habitus infusus, als einer «eingegossenen Tugend» jene unaufhebbare *aktuelle* Abhängigkeit des Glaubensbesitzes von Gottes frei und unwägbar zukommender Huld leugnet. Der habitus des Glaubens ist und bleibt je der Freiheit Gottes ausgesetzt, er «schwebt gleichsam auf der Spitze der freien Gnade Gottes und auf der Spitze der Freiheit des Menschen»<sup>6</sup>, die in ihrem gläubigen Ja selbst noch einmal die mächtigere Tat

Gottes ist und so ursprünglicher wieder an seinem huldvollen Zuvorkommen hängt. Diese schwebende Aktualität unseres Glaubens, die nicht etwa durch den Rekurs auf die allgemeine Treue und den universalen Heilswillen Gottes befestigt werden kann, da es sich ja um das wirksame Ereignis *je unseres* Glaubens handelt, diese Unverfügbarkeit unseres Glaubensbesitzes, die nie in eine rein ontisch-sachhafte Zuständlichkeit gerinnt, macht es möglich und unerläßlich, von der radikalen Gefährdetheit und Bedrohtheit dieses Glaubens zu sprechen.

Deutlicher umrissen noch tritt diese erste Phase der Implikation des Unglaubens im Gläubigen zutage, wenn wir auf den Glauben in seinen anthropologisch gewendeten Bestimmungen blicken, wie sie die theologische analysis fidei angibt. Eine Bestimmung scheint uns hiefür von wesentlichem Belang: die Bestimmung des Glaubens als eines *freien* Aktes. Mit dieser Bestimmung soll, um dies vorweg anzumerken, der Glaubensakt nicht in irgendeine abstrakte Freiheitsmetaphysik eingetragen und so unversehens seiner Ursprünglichkeit beraubt werden; er soll hiermit vielmehr durch ein Phänomen verdeutlicht werden, das selbst erst im Lichte des gewagten und vollzogenen christlichen Glaubens im Bewußtsein der abendländischen Menschheit aufging und reifte. Der Glaube ist nach seiner eigenen Aussage höchste Freiheit<sup>8</sup>; und darum hat er notwendig etwas von jener Unüberschaubarkeit und Unheimlichkeit an sich, die unserer Freiheit eignet und die sich schon darin bekundet, daß unsere Freiheit gleichzeitig das Eigenste, Unvertretbarste, Unabwerflichste *und* das nie absolut Reflektierbare, in diesem Sinne nie eindeutig Verfügbare unseres Daseins ist. Der Glaubende kann sich nie seiner durch Freiheit informierten gläubigen Grundbefindlichkeit vergewissern. Das Ge-wissen, in dem sein freier Glaube sich an sich selber weiß, hat deshalb auch letztlich etwas Abweisendes an sich: Es ist kein Wissen, in dem der Glaubende sich noch einmal mächtig über sich selbst erheben könnte, sondern gleichsam ein unschuldigtes Wissen, und die Wahrheit dieses Wissens erschließt sich dem Glaubenden nicht, wenn er auf sich selbst und seine eigene gläubige Subjektivität zurückblickt, um diese noch einmal vergewissernd zu umfassen, sondern nur, wenn er sich selbst in den Aufschwung eines je neuen Vollzuges hinein vergißt, wenn er also «die Wahrheit tut» (Jo 3, 21). Seine freie Glaubenssubjektivität hat die Unheimlichkeit eines Antlitzes ohne Spiegel. Der dem richtenden Urteil des Gläubigen je entzogene Glaube wird deshalb jeweils als ein Glaube

erfahren, der im letzten immer auch Unglaube sein kann: «Ich bin mir zwar keiner ‚Sache‘ bewußt, aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt, sondern der mich richtet, bleibt der Herr. Darum sollt ihr über nichts vor der Zeit richten, ehe der Herr kommt: Er wird ans Licht bringen, was im Finstern verborgen ist, wird offenbar machen die bewegenden Absichten der Herzen. . . » (I Kor 4, 4 S). Die Erfahrung des freien Glaubens bleibt *vor und für sich selbst* wesenhaft zweideutig, zutiefst und undistanzierbar von der Möglichkeit des Unglaubens bedroht. Diese Erfahrung ist schließlich Ausdruck jener unheimlichen Situation, in der das, was den Boden unseres Daseins bis in seine letzten Schichten hinab bildet, nämlich unser Glaube, gleichzeitig durchzogen bleibt von der schwebenden Zweideutigkeit unserer Freiheit<sup>9</sup>, so daß wir uns in unserer Glaubenserfahrung nie erfolgreich und endgültig vom Abgrund des Unglaubens abheben können.

Dieser «existenziale Überhang» des Glaubens im Gläubigen zum Unglauben hin steht im katholischen Glaubensverständnis wohl deshalb zumeist etwas im Hintergrund, weil hier der Glaubensvollzug primär als assensus intellectualis, als intellektuelle Zustimmung bezeichnet wird und der Blick somit vorherrschend auf der in sich fraglosen, weil göttlich verbürgten Inhaltlichkeit des Glaubens ruht. Trotzdem wird der Glaubensakt auch hier als «gleichzeitig» freier Akt bestimmt: simul est actus voluntatis, in der Sprache des Lehramts<sup>10</sup>. Ohne das Problem dieses simul hier näher erörtern zu können, ist doch grundsätzlich festzuhalten, daß mit dieser Bestimmung die intellektuelle Glaubenszustimmung nicht nur als *indirekt* frei bezeichnet wird, insofern der Zustimmende etwa die Bedingung frei zuläßt oder setzt, unter denen er dann einen solchen Akt der rein intellektuellen Zustimmung vollzieht. Diese Zustimmung muß vielmehr als eine *in sich selbst freie* qualifiziert werden, weil sonst der Glaube als solcher gerade nicht die Würde und den Rang der höchsten Freiheit des Menschen selbst besäße. Wenn aber die Glaubenszustimmung in sich selbst frei genannt werden muß, dann ist sie auch selbst in jene existenziale Bedrohtheit hineingerissen, die wir bislang entfaltet und die sich hier etwa so formulieren ließe: Der Glaubende weiß von sich aus nie, ob sein assensus intellectualis zu den Glaubenswahrheiten wirklich «Glaubensüberzeugung» ist, oder ob diese Zustimmung bloß «Glaubensmeinung», opinio ist, in der die Glaubenswahrheiten zwar theoretisch präsent und bejaht sind, aber nicht zur existentiellen Struktur der bejahenden

Subjektivität selbst geworden sind; kurzum, der Glaubende weiß nicht, ob er ex corde glaubt oder bloß in facie zu glauben meint; sein Selbstverständnis als gläubiges Subjekt bleibt vor sich selbst in extrem undistanzierbarer Weise vom Unglauben bedroht.

Es läge nun wohl nahe, die damit erreichte erste Phase der existentialen Implikation des Unglaubens im gläubigen Dasein noch durch eine weitere Bestimmung des Glaubensaktes, wie sie aus der klassischen analysis fidei vorgegeben ist, zu verdeutlichen: durch die Bestimmung des Glaubens als eines wesentlich *dunklen* Aktes. Allzu ausschließlich wird diese Bestimmung jedoch zumeist rein inhaltlich verstanden, d. h. auf die Tatsache bezogen, daß es der Glaube mit dem Mysterium zu tun hat. Abgesehen von der Problematik, die darin liegt, das Geheimnis als vorenthaltene, gleichsam noch nicht aufgehellte Wahrheit zu qualifizieren<sup>11</sup>, wird diese Bestimmung des Glaubensaktes zu wenig auf dessen grundsätzliche innere Bedrohtheit bezogen, auf seine Verlierbarkeit, auf sein ständiges Entschwindenkönnen, auf seine Selbstverborgenheit im pilgernden Gläubigen. Wir übergehen deshalb hier diese Bestimmung und fügen abschließend noch ganz kurz und wie beiläufig eine andere Charakterisierung des Glaubensvollzuges an: seine *Unanschaulichkeit* bzw. seine Transzendentalität. Diese vor allem in der «negativen Theologie» ernst genommene und durchgehaltene Bestimmung des Glaubens hat heute ihre bedrängende Aktualität. Nie war wohl die unendliche Differenz zwischen den an der Welt gebildeten Anschauungen und dem in diesen Anschauungen objektivierten Glauben selbst deutlicher als heute. Nie war wohl umgekehrt die ungebrochene Verlängerung einer Welterfahrung und Weltanschauung in eine numinose Glaubenserfahrung fragwürdiger als heute. Deutlicher als je zuvor zeigt sich nämlich heute, daß jede Ähnlichkeit zwischen den Glaubensvorstellungen und dem in diesen Vorstellungen ausgelegten Glauben noch einmal durchherrscht und in Frage gestellt, verhüllt ist von einer je größeren Unähnlichkeit<sup>12</sup>, daß wir nie, wie die Schule sagt, univok mit Weltbegriffen unsere Glaubenswirklichkeit selbst erreichen. Die uns schließlich von den geschichtlichen Impulsen des christlichen Glaubens selbst zugetragene Erfahrung einer sogen. weltlichen Welt heute<sup>13</sup> macht uns die Unanschaulichkeit, die Überkategorialität des Glaubensgeschehens verschärft bewußt<sup>14</sup>. Alle an dieser Welt gebildeten Vorstellungen und satzhaften Objektivationen unseres Glaubens haben

immer auch wesentlich verbergenden Charakter. Diese Verborgenheit der Glaubenserfahrung in ihren eigenen Anschauungen, die heute besonders zutage tritt, macht erneut darauf aufmerksam, wie sehr sich für unser anschauliches Bewußtsein Glaube und Unglaube ineinander schieben, wie sehr sich beide vor und für uns selbst ineinander verbergen können, wie wenig schließlich der Glaube in uns sich anschaulich vom Unglauben in uns distanzieren kann.

Das bisher Gesagte muß zur Entfaltung der ersten Phase der Implikation des Unglaubens im Gläubigen genügen. Alles wäre jedoch schon hier mißverstanden, wollte man die aufgezeigte Verborgenheit des Glaubens im Unglauben, seine extreme Bedrohtheit als eine «bloß logische» oder «bloß psychologische» Verborgenheit und Bedrohtheit ansehen, die sich zwar auf die Glaubenserfahrung, aber nicht auf den Glauben selbst beziehe, die also «nur» den erfahrungsmäßigen Zugang zu ihm beträfe. Wer so denkt, sucht am Ende Glaube und Glaubenserfahrung in einer völlig objektivistischen Weise zu scheiden, so als könnten wir unsere Glaubenserfahrung und unseren Glaubensbesitz quoad nos noch einmal erfolgreich auseinanderhalten. In Wahrheit ist das Sein der Glaubenswirklichkeit je schon in das Bewußtsein der Glaubenserfahrung aufgegangen, beide sind unzertrennlich eins (nicht einerlei, nicht dasselbe!) in der ontologischen Einheit des gläubigen Subjekts, das als Geist, als Freiheit, als Transzendenz nie anders existiert als in einem Verhältnis der Intersubjektivität, im Verhältnis zu anderen und darin zu sich, und das deshalb alle Bestimmungen an ihm, zumal die höchste des Glaubens, in der Weise des intersubjektiven Selbstverhältnisses hat und haben muß<sup>15</sup>. Mit anderen Worten: die Verborgenheit und Bedrohtheit des Glaubens, die sich in unserer Glaubenserfahrung reflektiert, ist eine echt *ontologische* Verborgenheit und Bedrohtheit unserer gläubigen Existenz selbst<sup>16</sup>.

2. Die zweite für unsere Überlegungen eigentlich entscheidende Phase der Implikation des Unglaubens im Gläubigen wird dann sichtbar, wenn wir den *theologischen* Charakter dieser Gefährdetheit und Bedrohtheit des Glaubens noch genauer bestimmen. So gelangen wir, wie ich meine, zu der berechtigten Aussage, daß es auch nach katholischem Glaubensverständnis eine eigentliche «Immanenz» des Unglaubens im Gläubigen, eine echte «existenziale Gleichzeitigkeit» zwischen beiden, ein simul fidelis et infidelis gibt.

Zur Begründung dieser These achten wir darauf,

daß die bisher entfaltete Gefährdetheit und Bedrohtheit des Glaubens im Lichte der Theologie noch einmal eine ganz bestimmte Qualifizierung und Verschärfung erfährt: Diese Gefährdetheit und Bedrohtheit erscheint als Versuchtheit, als Versuchtheit zur Sünde, kurzum: sie erscheint in jener Verschärfung, die durch das theologische Stichwort «*Konkupsistenz*» ausgesagt wird. Diese Konkupsistenz, diese Begierlichkeit als Bestimmung des gläubigen Daseins und seiner Glaubenserfahrung sagt tatsächlich mehr aus als jene rein metaphysische Zwielfichtigkeit und Bedrohtheit, in der unser Dasein auf Grund seiner Freiheit und seines inneren kreatürlichen Pluralismus sich selbst unüberschaubar bleibt, sich selbst entzogen und so wesentlich ungesichert bleibt. Wir können und brauchen hier nun nicht im einzelnen zu entfalten, was diese Konkupsistenz in sich ist, wie sie mit dem innerlich zusammenhängt, was die Theologie «*Erbsünde*» nennt und wie sie von hier aus als eine Art «negatives Existential», als eine Art vorgegebener und je neu andrängender Heillosigkeit und Ungläubigkeit unser gläubiges Dasein in Frage stellt<sup>17</sup>. Wir halten hier zunächst nur fest, daß es diese verschärfte Bedrohtheit als Versuchtheit nach theologischer Auskunft gibt. Nun wird diese Versuchtheit freilich nicht unmittelbar und hauptsächlich als Versuchtheit des Glaubens zum Unglauben verstanden; sie wird vielmehr ganz allgemein als Versuchtheit zur Sünde ausgelegt, so daß die Versuchtheit des Glaubens zum Unglauben indirekt als ein «Fall» dieser allgemeinen Versuchtheit erscheint. Dies bezeugt wohl erneut jene merkwürdige Verborgenheit des theologischen Ranges der Frage nach dem Unglauben in der Theologie. Doch wie dem auch sei: diese Lehre von der Konkupsistenz scheint uns nun eine Möglichkeit zu bieten, die Frage nach dem Unglauben im Gläubigen radikaler zu sehen, d. h. die tatsächliche Implikation des Unglaubens im Gläubigen und seiner Glaubenserfahrung, die von uns erfragte existentielle Dialektik und Perichorese von gläubig-ungläubig sichtbar zu machen. Wie und wodurch?

Nun, wenn die Theologie die Versuchtheit des Glaubens zum Unglauben nicht selbst schon in einem echten Sinne «Unglaube» nennt, dann ist sie in Gefahr, die aus Schrift und Tradition bezeugte Radikalität und undistanzierbare Innerlichkeit dieser Versuchtheit nicht hinreichend ernst zu nehmen. So sehr es wahr ist, daß die Versuchtheit zum Unglauben nicht förmell dasselbe ist wie Unglaube, so sehr ist es auch wahr, daß der Mensch in seiner

konkreten Glaubenserfahrung, in der sich sein Glaube selbst gegenwärtig ist, diese Versuchtheit nie als «reine Versuchtheit» durchschauen und in diesem Sinne von seinem Glaubensbesitz erfolgreich distanzieren und die vermeintlich gelungene Absetzung gar noch einmal als «Glaubensgewißheit» genießen kann<sup>18</sup>. Der gläubige Mensch weiß vor und für sich selbst nie, ob seine erfahrene Versuchung zum Unglauben «nur» Versuchung ist, oder ob sie nicht schon Ausdruck eines vollzogenen und bejahten Unglaubens in der gegenständlich unüberschaubaren Mitte seines Daseins ist, ob sie «nur» Konkupsistenz ist oder Niederschlag eines existentiell ratifizierten Unglaubens. So kann auch Paulus im Römerbrief die Versuchtheit zur Sünde, die *ἐπιθυμία*, in einem emphatischen Sinne selbst «Sünde» nennen. Und wenn das Tridentinum, das diese paulinische Aussage präzisierend aufnimmt, vor allem betont, daß die Konkupsistenz, die Versuchtheit als solche und in sich selbst nicht förmell Sünde sei<sup>19</sup>, so ist die paulinische wie die von uns angezielte Aussage durchaus mit diesem lehramtlichen Text vereinbar. Denn die essentielle Aussageweise des Konzils über die Konkupsistenz *in sich* behauptet nicht, daß diese Konkupsistenz in einer existentialen Betrachtungsweise d. h. im Blick auf ihre Gegebenheit *in uns*, im Horizont unserer konkreten Glaubens- und Heilserfahrung, als «bloße Versuchtheit und in diesem Sinne als Nicht-Sünde erfahren und durchschaut werden könnte. In der Erfahrung unserer je eigenen Versuchtheit – und diese Erfahrung kommt nicht zur Versuchung als solcher einfach nachträglich hinzu, sondern gehört zum Ansich *unserer* Konkupsistenz – können wir uns nicht noch einmal über die darin zutagetretende Dialektik hinausschwingen; vor und für uns selbst, im Spiegel unserer konkupsizenten Glaubens- und Heilserfahrung begegnen wir uns selbst immer als heil *und* heillos, als pneumatisch *und* sarkisch, als gläubig *und* ungläubig. In *diesem* Sinne kann und muß die Erfahrung der inneren Bedrohtheit unseres Daseins durch die Sünde wirklich Sünde genannt werden und gibt es in der Tat auch ein katholisches *simul justus et peccator*<sup>20</sup>. Und in diesem Sinne kann und muß die Erfahrung der inneren Bedrohtheit unserer gläubigen Existenz durch den Unglauben (wodurch anders?) wirklich Unglaube genannt werden, und gibt es in der Tat ein katholisches *simul fidelis et infidelis*.

Diese so erreichte Immanenz und existentielle Gleichzeitigkeit des Unglaubens im Gläubigen ist noch in zweifacher Hinsicht etwas näher zu verdeut-

lichen. *Einmal*: So richtig und notwendig es ist, von je unserer eigenen Glaubenserfahrung im Sinne dieses simul fidelis et infidelis zu sprechen, so falsch wäre es, dieses *existentiale simul* – «wir erfahren uns je als gläubig-ungläubig» – in ein *essentiales simul* – «jeder Glaube ist zugleich Unglaube» – hinein durchschauen und aufheben zu wollen. Denn zunächst bleibt hier die kirchlich-dogmatische Auskunft zu bedenken, daß die gnadenhaft geschenkte Glaubenswirklichkeit sich nicht einfach mit der Struktur der Glaubenserfahrung deckt, daß die gnadenhaft angebotene und geschenkte Glaubenswirklichkeit als Tat Gottes am Menschen tiefer und umgreifender ist, als sie sich in der konkreten zwischenmenschlichen Glaubenserfahrung reflektiert<sup>21</sup>. Darüber hinaus aber würde durch eine solche Essentialisierung des simul fidelis et infidelis die Paradoxie der konkreten Glaubenserfahrung nicht etwa zusätzlich pointiert, sondern gerade wieder abgeschwächt und nivelliert; es würde nämlich die Zweideutigkeit und Unheimlichkeit *je unserer* Glaubenserfahrung erneut in einen *allgemeinen Satz* – «der Glaube ist zugleich Unglaube» – hinein aufgehoben und so existentiell entschärft. Die Essentialisierung und die damit verbundene Verallgemeinerung dieser Dialektik, wie sie das Tridentinum ablehnt, enthüllt sich am Ende gerade als Versuch einer falschen existentiellen Entlastung der Glaubenserfahrung.

Und nun gleich zur *zweiten* Verdeutlichung: Nach dem eben Gesagten kann und muß man zwar vom «Unglauben des Gläubigen» sprechen, aber nicht eigentlich vom «Unglauben des Glaubens». Trotz dieser Einschränkung könnte jedoch der Eindruck entstehen, als würde durch die hier entfaltete Bestimmung des Verhältnisses von gläubig-ungläubig der gläubige Mensch in einen heillosen existentiellen Widerspruch hineingerissen. Dieser Eindruck wird vermieden oder doch entschärft, wenn wir nun noch jenen Grundzug der gläubigen Subjektivität ins Auge fassen, der bisher nicht ausdrücklich hervorgehoben wurde, nämlich ihre wesentliche und durch nichts aufzuhebende «*Intersubjektivität*». Was ist gemeint? Nun, damit ist die ganz schlechte und doch im theologischen Alltag keineswegs selbstverständliche Einsicht angesprochen, daß das Subjekt des Glaubensvollzugs nach biblisch-christlicher Auskunft gar nicht das einzelne Ich in seiner «Jemeinigkeit» ist, sondern das Ich in seiner ursprünglichen und immer schon eingenommenen Zwischenmenschlichkeit, in seiner «Brüderlichkeit». Der Glaubensvollzug des einzelnen geschieht deshalb – wenn wir hier einige gedankliche Ver-

mittlungen unentfaltet lassen dürfen – als liebendes Sicheinbergen in den je größeren Glauben der anderen, der Gemeinschaft, der «Kirche» und *ibrer* «Subjektivität». Darin aber faßt er gewissermaßen immer schon Fuß in einer echten Transsubjektivität eines je größeren Glaubens.<sup>22</sup> Freilich, er kann sich auf diesem Boden, den sein Glaube so gewinnt, auch nicht einfach unbekümmert und unengagiert niederlassen. Dieser Boden muß vielmehr je neu eingezogen werden durch diese liebende Eröffnung der Existenz zu den andern hin, im nie vollbrachten Kampf gegen die andere Alternative seines Daseins, gegen das Sichverschließen zum Bruder und zur Gemeinschaft hin. Denn die bisher entfaltete Bedeutung der Konkupiszenz für den Glaubensvollzug gilt ja gerade auch für die intersubjektive Basis dieses Vollzugs; die Konkupiszenz erscheint also immer auch und gerade als Anfechtung und Infragestellung des zwischenmenschlichen Verhaltens im Glauben, als Antrieb zur «Isolierung» gegenüber dem Bruder und der Gemeinschaft. Und so bleibt für den Gläubigen und sein reflexives Glaubensbewußtsein ein recht verstandenes existentiales simul von gläubig-ungläubig, das er vor und für sich selbst nur im Geleit der brüderlichen Liebe überwindet und immer neu überwinden muß.

Ehe wir unsere Überlegung zum Unglauben des Gläubigen zu Ende bringen, sei uns hier ein kleiner *Exkurs* zu diesem Thema der Intersubjektivität des Glaubensvollzugs gestattet. Man kann nämlich diese Intersubjektivität m. E. als eine wesentliche, wenn nicht *die* zentrale Bestimmung des *christlichen* Glaubenssubjektes ansprechen.<sup>23</sup> (Und sie scheint überdies für eine Würdigung des Anliegens wie für eine Kritik des Ansatzes aller aktualistischen oder sogen. existentialistischen Glaubenstheologien von entscheidender Bedeutung zu sein.) Der Urbefund, von dem in einer Bestimmung des Glaubensvollzugs wie des Gottverhältnisses überhaupt in einer christlichen Theologie auszugehen ist, ist nämlich nicht, formal gesprochen, ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis, das Ich-Du der je schon vollbrachten oder verweigerten brüderlichen Liebe. Freilich hat jene theologische Richtung, die diese Einsicht für sich reklamiert, nämlich der sogen. theologische Personalismus, die Bedeutung dieses Urbefundes gerade dadurch wieder verdeckt und entschärft, daß er gewissermaßen von zwei Intersubjektivitäten spricht: von einer «anthropologischen» («horizontalen») im zwischenmenschlichen Verhältnis von Ich-Du und einer «theologischen» («vertikalen») im Ich-Gott-

Verhältnis. Sehen wir einmal davon ab, daß man durch die Verwendung der zwischenmenschlichen Intersubjektivität als «Modell» für den Gottesbezug des Menschen dieses zwischenmenschliche Verhältnis wieder in einer bedenklichen Weise verallgemeinert und objektiviert und so als Urbefund wieder auflöst; sehen wir auch davon ab, daß man durch die ungebrochene Übertragung des zwischenmenschlichen Ich-Du-Verhältnisses auf das Gottesverhältnis auch nicht der Einzigartigkeit und Inkommensurabilität des göttlichen Du gerecht wird. Eine solche im theologischen Personalismus übliche Auslegung und Verwendung der Intersubjektivität verbirgt oder verhindert darüber hinaus vor allem zwei wesentlich theologische Einsichten: einmal, daß die eine (und einzige) zwischenmenschliche Intersubjektivität *in sich selbst* auf Gott hin eröffnet ist (biblisch gesprochen: daß sich in der Bruderliebe selbst heilsstiftende Gottesliebe ereignet, «Hinübergang vom Tod zum Leben»; dogmatisch gesprochen: daß die Nächstenliebe selbst *virtus theologica* ist); und dann vor allem, daß das *spezifisch christlich* verstandene Subjekt des menschlichen Gottesbezuges gar nicht der einzelne Mensch in seiner Vereinzelung ist («Seele – Gott»), sondern der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, in seiner «Brüderlichkeit» des Ich-Du. Erst dadurch ist er ja auch – er selbst in der Tiefe seiner Personalität und Existenz; denn das Persönlichste des Menschen ereignet sich nicht im privatissimum einer monadischen Subjektivität, sondern in der Liebe. Doch dies nur als beiläufige Bemerkung zu einem zentralen Befund des Glaubensvollzugs.<sup>24</sup>

In diesem Zusammenhang wäre auch noch ein anderer wesentlicher Befund von Bedeutung, nämlich die *Hoffnungsstruktur* des Glaubensvollzugs selbst. Wo sie entschieden und durchgehend berücksichtigt wird, kann eine reine Aktualisierung und Formalisierung des Glaubensgeschehens, wie sie sich vor allem in den sogenannten Entscheidungstheologien der Gegenwart abzeichnet, erfolgreich überwunden werden. Doch können wir diesen wichtigen Aspekt hier nicht verfolgen; wir kehren nun vielmehr unmittelbar zum Problem des Unglaubens zurück.

### III.

Unsere bisher entfaltete Einschätzung des Unglaubens im Gläubigen ist nicht etwa eine gefährliche Mystifizierung, ein intellektuelles Kokettieren mit dem Unglauben. Sie legt uns vielmehr die echte

Fragwürdigkeit unserer je eigenen gläubigen Existenz bloß, lehrt uns ungemimt und ungeheuchelt das biblische Wort nachsprechen: «Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben» (Mk 9, 24). Sie läßt vielleicht wieder bedrängender vor uns kommen, daß wir unser Heil («in Furcht und Zittern») zu wirken haben (Phil 2, 12). Sie macht uns entschiedener darauf aufmerksam, daß nicht wir die Mächtigen und Unbesiegbaren sind, sondern – Gott allein, da wir nicht im Blick auf unseren Glauben, sondern nur im Blick auf den Bruder und darin auf Gott gerettet sind, auf den Gott in den hinein die letzte existentielle Pluralität und Zweideutigkeit unseres gläubigen Daseins noch einmal verborgen ist (Kol 3, 3). Sie läßt uns schließlich deutlicher verstehen, warum gerade große Glaubende, die die Kirche als ihre Heiligen verehrt, von einem Paulus über einen Augustinus bis zu einer Theresia von Lisieux am schärfsten diesen «Überhang» ihrer gläubigen Existenz in den möglichen Unglauben erfahren und auch ausgesprochen haben: Erst wo der Glaube sich so dem Unglauben stellt, erfährt er sich selbst als den Ort, an dem in der Tat immer die absolute Sinnfrage des konkreten Daseins gestellt wird, an dem nichts und keines von vornherein sicher und auf jeden Fall klar und fraglos ist.

Eine solche Einschätzung des Unglaubens im Gläubigen fixiert aber vor allem – danach hatten wir eingangs gefragt – den ursprünglich innertheologischen Ort und Rang der Frage nach dem Unglauben. Ehe diese Frage eine sogenannte «apologetische» Frage nach «den andern» wird, ist sie anfänglicher eine Frage des Gläubigen nach seinem eigenen Glauben. Der Glaubende selbst steht in ihr hinsichtlich seiner eigenen Möglichkeit auf dem Spiel. Denn als der mögliche Ungläubige erscheint nicht zunächst und eigentlich «der andere», sondern – *er selbst*. Gleichzeitig damit tritt nun aber auch der Ungläubige, der sich als solcher in welcher Weise auch immer versteht und bekennt, in eine eigentümliche Nähe zum Glaubenden selbst, rückt von vornherein auf das gleiche Niveau der Existenzfrage wie der Glaubende, und erscheint nicht desavouiert, ehe das Gespräch eingesetzt hat. Indem nämlich der Glaubende nach dem Glauben des Ungläubigen fragt und damit dessen Unglauben in Frage stellt, belehrt er nicht einfach «wie von oben», er ringt dabei um seine eigene Glaubensmöglichkeit. Diese Einstellung aber, meine ich, macht unser Wort an den Ungläubigen wie auch an den Andersgläubigen überhaupt erst wahrhaft glaubwürdig. Die leidenschaftliche Option des Glaubens

den für den impliziten Glauben im Ungläubigen ist darum ursprünglich weder eine Bagatellisierung des Unglaubens noch eine Infragestellung der intellektuellen Redlichkeit des Ungläubigen, sondern zunächst die je neue Frage des Gläubigen nach seinem eigenen verborgenen Glauben, der nie bloß ein rein innerweltlicher «Standpunkt» *neben* andern ist, der sich selbst verabsolutiert, indem er sich ideologisch-intolerant gegen andere Standpunkte durchsetzt und universalisiert.

#### IV.

So wäre denn jetzt, da die Frage nach dem Unglauben in eine Frage des Glaubens nach sich selbst überführt ist, erneut nach dem impliziten Glauben des Ungläubigen zu fragen. Und zwar einmal, wie das Theologen vom Range Henri de Lubacs und Karl Rahners schon entworfen haben, im Sinne einer möglichen *existentiellen* Implikation des Glaubens in der Einzelexistenz, die sich reflex als ungläubig versteht und auslegt. Reflex artikulierte Auslegung der Existenz und unmittelbarer Vollzug dieser Existenz können nämlich durchaus in Gegensatz treten, und dies um so mehr, je existenzunmittelbarer und existenzbetreffender ein Vollzug ist. Ja, das katholische Glaubensverständnis behauptet gerade die nie abzuweisende Möglichkeit, daß ein geglückter Glaubensvollzug sich falsch theoretisiert; andernfalls könnte nämlich aus einer richtigen Theoretisierung und Auslegung zugleich auf die Richtigkeit und Geglücktheit des Vollzugs selbst geschlossen werden, gewissermaßen von der Orthodoxie auf die Orthopraxie, und es könnte dadurch eine Form der reflexen Glaubensvergewisserung erreicht werden, die von der kirchlichen Lehre gerade entschieden abgelehnt wird.

Dann aber gälte es auch die Frage nach der Möglichkeit einer *theoretischen* Implikation des Glaubens im Unglauben zu entfalten, d. h., es müßte behutsam versucht werden, die «theologischen» Voraussetzungen in den vorherrschenden Atheismen heute aufzudecken, durch die es auch verständlich wird, warum es diesen Atheismen in beträchtlichem Maße gelingt, die Menschen tatsächlich zu überfordern und über sich hinauszurufen.<sup>25</sup> Es wäre hierbei zu bedenken, ob und wie etwa moderne Atheismen ihre direkte oder indirekte Behauptung der «Unwirklichkeit» Gottes aus dem geschärften Empfinden für die immer mehr sich durchsetzende Erfahrung einer «über unseren Köpfen zusammenwachsenden Welt» und damit der kosmisch-natur-

haften «Unweltlichkeit» Gottes schöpfen, die am Ende der biblisch-christliche Glaube selbst immer mehr geschichtlich zum Bewußtsein gebracht hat. Es wäre zu bedenken, ob und wie etwa ein moderner «wissenschaftlicher Atheismus» jenen methodologischen Atheismus im Naturverständnis meint, den ursprünglich gerade der christliche Schöpfungs- und Menschwerdungsglaube freigibt, indem er die Natur selbst in ihrer Sachlichkeit und universalen Zuhandenheit für den Menschen erscheinen läßt und gleichzeitig gerade die zwischenmenschlichen Erfahrungen als jenen innerweltlichen Ort anweist, von dem her allein die Welt als ganze auf Gott hin durchsichtig wird. Es wäre zu bedenken, ob und wie etwa ein moderner eschatologischer Atheismus mit seiner Rede vom ausgeglühten Jenseits indirekt und implizit jene Transposition eines geschichtslosen Jenseitsdenkens in ein geschichtlich engagiertes Zukunftsdenken imitiert, die in den Wurzeln der biblischen Gottes- und Welterfahrung selbst angelegt ist. Es wäre zu bedenken, ob und wie etwa ein humanistischer Atheismus der sogenannten «reinen Brüderlichkeit» gerade jene numinose Tiefe der zwischenmenschlichen Bezüge sucht und anruft, die sich im Lichte der Botschaft von der Menschwerdung Gottes enthüllt hat und derzufolge sich alle Unmittelbarkeit zu Gott in der Liebe zum Bruder vermittelt und erschließt. Diese und andere «theologische» Implikationen der theoretischen Atheismen heute wären wohl auszufalten. Immer aber wäre auch dieser Versuch nicht etwa eine rein intellektuelle Besserwisseri, ein rein intellektuelles Infragestellen der theoretischen Voraussetzungen des Unglaubens; er wäre nicht der ideologieverdächtige Versuch, geistesgeschichtlich verlorene Positionen nachträglich rein spekulativ wieder zu erschleichen, sondern letztlich immer Ausdruck der einen und stets neuen Aufgabe des Gläubigen, seine eigene Glaubensgestalt der Verborgenheit in den Abgrund des Unglaubens zu entreißen. Wir können dies alles hier nicht mehr ausführen. Das Geringe, das wir erreicht zu haben hoffen, muß uns genug sein: die Frage nach dem Unglauben in ihrem ursprünglichen innertheologischen Ort und Rang sichtbar zu machen, von dem her jede Frage nach dem möglichen «anonymen» oder «impliziten» Glauben der Ungläubigen ihr Maß und ihre Glaubwürdigkeit empfängt. Und dieser theologische Gesichtspunkt dürfte nicht ohne Bedeutung sein, wenn sich die Kirche nach ihrer Aufgabe und ihrem Selbstverständnis als «Kirche in der Welt dieser Zeit» befragt.



<sup>1</sup> Vgl. z. B. J. Lacroix, *Le sens de l'Athéisme moderne*, Paris 1958 (deutsch: Freiburg 1960). Die Wurzeln dieses areligiösen Selbstverständnisses des Unglaubens reichen zurück zu Feuerbach und Marx und ihren Bemühungen um einen «realen Humanismus» – bei Feuerbach im Sinne einer Verabsolutierung der individuellen zwischenmenschlichen Bezüge (der Liebe), bei Marx im Sinne einer Verabsolutierung der menschlichen Großgesellschaft als dem Raum einer endgültigen und autonomen Humanisierung des Menschen.

<sup>2</sup> Wir finden sie etwa bei H. de Lubac («die, die meinen, nicht glauben zu können») K. Rahner («der anonyme Christ»), neuerdings bei E. Schillebeeckx («implizites Christentum»).

<sup>3</sup> J. Lacroix, op. cit. 62 (zitiert nach der deutschen Ausgabe).

<sup>4</sup> Denz. 801; vgl. 178, 200b, 1789, 1793.

<sup>5</sup> Oder besser: Glaubensintersubjektivität. Der Glaube ereignet sich nie als Vollzug einer monadischen Einzelexistenz, sondern je und wesentlich im Miteinander mit anderen – und dies gerade, weil er die «persönlichste» und «existentielle» Bestimmung des einzelnen Daseins ist. Vgl. hierzu unseren späteren Hinweis auf die Intersubjektivität.

<sup>6</sup> K. Rahner, Gerech und Sünder zugleich, in: *Geist und Leben* 36 (1963) 434–443 (zit. 441).

<sup>7</sup> Es sei denn, diese «Allgemeinheit» der Treue Gottes wäre nicht einfach abstrakt – essentialistisch gedacht, sondern als jene Treue, die ich – auf Grund des wesentlichen zwischenmenschlichen Bezugs meines Glaubens – für die anderen, für meine Brüder glaube. So würde die Treue Gottes eine echte (existenziale) «Allgemeinheit» gewinnen, ohne doch aufzuhören, gerade die Treue gegenüber dem einzelnen zu sein.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. J. B. Metz, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem: *Gott in Welt I*, Freiburg 1964, 287–314.

<sup>9</sup> Vgl. K. Rahner, der Glaube des Priesters heute: *Orientierung* Nr. 19/20 (1962).

<sup>10</sup> Vgl. Denz. 1791, 1814.

<sup>11</sup> Vgl. zur Kritik dieser Vorstellung H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956 (deutsch: Freiburg 1958); K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 51–99.

<sup>12</sup> Wir wenden hier das klassische Axiom des IV. Laterankonzils (vgl. Denz 432) auf unsere Frage an. Daß dieses Axiom nicht nur und nicht primär als Beschreibung des ontischen Gott-Welt-Verhältnisses, sondern vor allem auch als hermeneutisches Prinzip für das Verständnis dieses Verhältnisses anzusehen ist, ergibt sich aus der lehramtlichen Formulierung selbst («notanda...»).

<sup>13</sup> Vgl. die Beiträge von Balthasar und Rahner in diesem Heft; dazu J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben, *Geist und Leben* 35 (1962) 165–184; idem, Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, *Hochland* 56 (1964) 377–391.

<sup>14</sup> Freilich ist hier «Welt» allzusehr als «Natur», als «Umwelt» verstanden und nicht eigentlich als «Mitwelt» im Sinne der je schon eingenommenen zwischenmenschlichen Welt. Von ihr nämlich kann diese «Verweltlichung» keineswegs ebenso eindeutig ausgesagt werden. Ja, indem die kosmisch-naturhafte Umwelt immer mehr in ihrer reinen Sachhaftigkeit, als «Material» des Menschen erscheint, kann überhaupt erst die einzigartige Bedeutung der Mitwelt und der zwischenmenschlichen Bezüge für die kategoriale Auslegung des Glaubensvollzugs sichtbar werden.

<sup>15</sup> Zur Interpretation des Glaubens als «Glaubenserfahrung» vgl. neuerdings vor allem U. v. Balthasar, *Herrlichkeit I*, Einsiedeln, 1961; dazu J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952.

<sup>16</sup> Es könnte die Frage entstehen, wie denn die so beschriebene radikale Bedrohtheit der gläubigen Existenz mit der Aussage der Glaubenstheologie übereinstimme, daß der Glaubensakt ein Akt des *ganzen* Menschen ist. Wo hat hier der Unglaube überhaupt noch Platz? Hierzu bleibt jedoch folgendes zu bedenken: Diese existenzielle Ganzheit des Vollzugs ist für den Menschen gerade nicht als überschaubare Ganzheit zu haben. Weil der Mensch als *ganzer* im Spiele ist, schwindet gerade die Möglichkeit einer gegenständlichen Versicherung dieses Engagements. Wo wir deshalb in der Ebene der Reflexion, wo wir also *theologisch* über den Glaubensvollzug sprechen, erscheint er gerade als gefährdet und ungesichert. Dies schließt die unmittelbare, im Vollzug selbst gegebene und erfahrene «Festig-

keit» und «Gewißheit» nicht aus, wenn diese Modalitäten nur nicht so vorhanden werden, als könnten sie in einer vom Akt selbst abgehobenen Weise gegeben sein.

<sup>17</sup> Vgl. J. B. Metz, Konkupiszenz, *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, München 1962, 843–851; vgl. B. Stoeckle, Erbsündliche Begierlichkeit, *Münchener Theol. Zeitschr.* 13 (1963) 225–242.

<sup>18</sup> Dieser Gedanke taucht in der Konkupiszenztheologie bei Karl Rahner auf.

<sup>19</sup> Denz 792.

<sup>20</sup> Vgl. K. Rahner, Gerech und Sünder zugleich; R. Kösters, Luthers These «Gerech und Sünder zugleich», *Catbolica* 18 (1964) 48–77; 193–217.

<sup>21</sup> Vgl. oben, K. Rahner, Gerech und Sünder zugleich, 437.

<sup>22</sup> Vgl. K. Rahner, Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit, *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1962, 379–410.

<sup>23</sup> Daß dieser Grundzug in der Glaubenstheologie kaum ausgebildet ist, hängt m. E. damit zusammen, daß unser Traktat *De actu fidei* häufig zu formalistisch entfaltet wird: Es wird ein Glaubensvollzug entworfen, zu dem die Glaubensinhalte wie nachträglich hinzukommen und der deshalb nicht eigentlich die «innere Form» dieser Inhalte selbst, also die Struktur ihres Vollzugs im gläubigen Subjekt spiegelt. Dies ließe sich an verschiedenen Beispielen wohl deutlich zeigen. Wo ist etwa von der eschatologischen Struktur des Glaubensvollzugs selbst in einer solchen Analyse ausdrücklich die Rede? Und in diesem Zusammenhang müßte auch ausdrücklich von der fundamentalen Intersubjektivität, von der «Brüderlichkeit» und (im weitesten Sinne zunächst) «Kirchlichkeit» des Glaubensvollzugs gesprochen werden. Diese Überwindung eines allzu formalistischen Ansatzes in der Lehre vom Glaubensakt erscheint uns so dringlicher, als heute weniger der einzelne Glaubensinhalt als vielmehr die Möglichkeit des Glaubensvollzugs überhaupt gefährdet scheint und in Frage steht.

<sup>24</sup> Zur theologischen Bedeutung dieser Fragestellung vgl. U. v. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963. – Die philosophische Entfaltung der Intersubjektivität (erstmalig aufgebrochen und im ersten Aufbruch sofort antitheologisch gewendet in der sog. «Hegelschen Linken», bei Feuerbach und auch bei Marx, dann bei Nietzsche) ist noch, wie mir scheint, in den ersten Anfängen. Der zünftige philosophische Personalismus kann hier m. E. nur sehr bedingt genannt werden, eher eine phänomenologisch orientierte Existentialphilosophie, die gleichzeitig die transzendente Problematik des menschlichen Existenzverständnisses berücksichtigt. Vgl. etwa E. Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag 1961.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu u. a. H. de Lubac, *Le drame de l'Humanisme athée*, Paris 1945 (deutsch: Salzburg 1950); U. v. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956; J. Lacroix, *Le sens de l'Athéisme moderne*, Paris 1958 (deutsch: Freiburg 1960); B. Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958; M. Reding, *Der politische Atheismus*, Graz 1960; J. Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris 1963 (deutsch: Olten/Freiburg 1964); J. B. Metz, Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, *Hochland* 56 (1964) 377–391; dazu U. v. Balthasar in diesem Heft.

## JOHANNES BAPTIST METZ

Geboren am 5. 8. 1928 in Welluck (Oberpfalz), zum Priester geweiht am 14. 3. 1954. Er studierte an der Theol. Hochschule Bamberg und den Universitäten Innsbruck und München. Den Dr. phil. machte er 1952, den Dr. theol. 1961 in Innsbruck. Er ist Professor für Fundamentaltheologie in Münster. Seine Veröffentlichungen: Christliche Anthropozentrik; Weltverständnis im Glauben; Theologische und metaphysische Ordnung; Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem. Er arbeitet mit an den Zeitschriften Scholastik, Zeitschrift für kath. Theologie, Hochland, Geist und Leben.