

Claude J. Geffré

Entsakralisierung und Heiligung

Es ist immer unerfreulich, ja verdächtig, wenn jemand von «neuer Spiritualität» spricht, wo es sich doch nur um eine unterschiedliche Brechung desselben Evangeliums in der gläubigen Existenz des Christen handelt. Doch läßt sich nicht bestreiten, daß wir unter dem Einfluß der sozio-kulturellen Bedingungen der christlichen Existenz und der historischen Situation, die der Kirche in der Welt bereitet ist, eine Periode der Veränderung, der Anfechtung und der Unsicherheit durchschreiten, welche es für die kirchlichen Spiritualitäten traditionellen Typs recht problematisch macht, Anklang zu gewinnen.

Verschiedene haben bereits versucht, die «Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit» ausfindig zu machen und zu markieren.¹ Uns beeindruckt vor allem drei Themen, die unaufhörlich in dem Schrifttum der postkonziliaren Periode wiederkehren und uns zur Charakterisierung eines gewissen Stiles christlicher Existenz in der heutigen Zeit recht entscheidend vorkommen. Zunächst eine Spiritualität der *Welt-Gegenwärtigkeit*. Man sucht um jeden Preis den Unterschied zwischen einer «weltlichen (laïque)» und einer «christlichen» Existenz zu überwinden. Das Christentum erscheint dabei als eine Art und Weise der Bewältigung der menschlichen Situation und eine Form, die Welt zu leben. Auf der anderen Seite präsentiert sich die zeitgenössische Spiritualität als die Spiritualität einer «*nachreligiösen Phase des Glaubens.*»² Sie wird sich, bisweilen mit einer gewissen Angst, der Kluft bewußt, die zwischen den traditionellen Ausdrucksformen des christlichen Mysteriums und

dem kulturellen Horizont des modernen Menschen aufgerissen ist. Der Gläubige stürzt sich also eifrig in eine umfassende Kritik der uneigentlichen Ärgernisse des Glaubens, die von dieser oder jener bestimmten Einkleidung der Botschaft der Offenbarung herrühren mögen, um sich dann auf der anderen Seite um so nachhaltiger von dem eigentlichen Ärgernis des Glaubens in die Zange nehmen zu lassen. Und schließlich möchten wir von einer Spiritualität der *Anonymität der Liebe* sprechen: Weit entfernt von jedem Dogmatismus und Triumphalismus wie auch von den allzu verführerischen Synthesen zwischen Christentum und modernen Ideologien, sucht der Christ an seinem Platz in einer Welt, so wie er sie vorfindet, im Namen der Liebe Christi zu dienen.³

Die beiden letzten Themen wollen wir ausklammern, da sie bereits in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift von P. Duquoc behandelt worden sind.⁴ Wir wollen uns vielmehr auf das Thema der Welt-Gegenwärtigkeit konzentrieren und zu zeigen suchen, daß es eine ganz bestimmte Konzeption von dem Verhältnis *sakral – profan* voraussetzt, eine Unterscheidung, über die wir uns bei weitem noch nicht klar sind. Das Problem, das uns bewegt, läßt sich also folgendermaßen formulieren: Steht der Prozeß der Entsakralisierung der modernen Welt im Dienste des wahren Sakralcharakters des Glaubens, das heißt der Heiligkeit? – oder müssen wir gegen den Strom dieser Entsakralisierungsbewegung schwimmen und neue sakrale Zonen schaffen, damit darin der Glaube des modernen Menschen Wurzel fassen kann? Wir wollen bei dieser Frage-

stellung an zwei kürzlich erschienene Bücher anknüpfen, die für die im Gang befindliche Diskussion über die Gegenwärtigkeit der Kirche in der Welt besonders bezeichnend sind. Sie lassen zwei verschiedene historische Urteile über die religiöse Situation der Welt erkennen und setzen dementsprechend in der Praxis zwei verschiedene geistliche Haltungen oder besser gesagt: zwei unterschiedliche Stile der christlichen Existenz in der Welt voraus.⁵

Das Ende der konstantinischen Ära

Bereits seit Jahren hat P.Chenu in zahlreichen Artikeln darauf aufmerksam gemacht, daß die Christenheit in eine Kirche reiner Welt-Gegenwärtigkeit übergeht. Diesen Prozeß analysiert er als Historiker und Theologe und sucht darin geradezu die Form der Inkarnation des Evangeliums in der Zeit nachzuweisen. Je mehr die Welt sie selbst ist, desto mehr sind auch die Menschen sie selbst, desto mehr ist auch das Wort Gottes es selbst, und desto mehr ist die Gegenwart des Wortes Gottes reine «Gegenwärtigkeit» nach dem der Geschichte eigentümlichen Rhythmus der Humanisierung. Als guter Schüler des hl. Thomas von Aquin stellt P.Chenu mit Genugtuung ein Fortschreiten der natürlichen Konsistenzen und der profanen Mächte im Ablauf der Geschichte fest und verfißt den Standpunkt, daß dieses Fortschreiten keineswegs den Bereich der Gnade bedroht, sondern vielmehr seine Transzendenz und seinen ihm eigenen Reichtum garantiert.

Voll Optimismus begrüßt P.Chenu daher auch die gegenwärtige Bewegung der Entsakralisierung und Verweltlichung (*laïcisation*) in dem Maße, wie sie uns durch die Kraft der Ereignisse nötigt, «aus dem geistigen und institutionellen Komplex der Christenheit heraus (zu) treten.» «Die Infragestellung der konstantinischen Ära und der abendländischen Christenheit ist ein Problem voll dramatischer Spannung, doch erwächst aus dieser Infragestellung eine herrliche Hoffnung, wenn dieses Vergehen den Platz frei macht für eine neue Christenheit: damit ist der gesamte Boden, auf dem das Konzil steht, gekennzeichnet.»⁶ Es geht gar nicht darum, soziologisch gesehen die Massen zu christianisieren, sondern in Achtung vor der Eigenständigkeit der Welt ein reineres Zeugnis für das Evangelium zu geben, indem man dem Worte Gottes den Primat vor allen kultischen und institutionellen Formen einräumt. «Für die Kirche

geht es nicht darum, sich für sich selbst eine christliche Welt neben der Welt schlechthin aufzubauen, sondern die Welt, so wie sie sich aufbaut, so wie sie dabei ist, sich in diesem außerordentlichen 20. Jahrhundert aufzubauen, christlich zu machen!»⁷

Es läßt sich ahnen, daß diese Loslösung der Kirche von der Vergangenheit angehörenden Engagements und überholten Institutionen zu Gunsten einer «reineren» Gegenwart in der Welt als solcher, einen neuen Typ des Christen in der Welt ins Leben rufen wird. Ein solcher Christ wird in seinem Alltagsleben diese Dialektik der Sendung der Kirche erfahren und erproben. Er wird sich gewissen christlichen Institutionen, gewissen allzu belastenden Begleiterscheinungen gegenüber seine Freiheit nehmen, doch nur um die neuen Engagements, die sein christliches Gewissen ihm auferlegt, einzugehen. Vor diesen neuen geographischen, kulturellen, sozialen und politischen Räumen der modernen Welt will er Missionar des Evangeliums und nicht «Vormund einer von ihm selbst organisierten Zivilisation sein.»⁸ Jenseits der Einflußzone der Kirche wird der mitten in die Welt eingetauchte Laie als Christ handeln, den Imperativen seines Gewissens folgend und ohne sich unbedingt auf die Direktiven der Hierarchie stützen zu können. Wie es P.Duquoc formuliert hat, wird die eigentümliche Berufung des Laien darin bestehen, zu zeigen, daß «das Christentum nicht Weltverachtung ist, sondern Annahme, Konsekration und Vollendung der Welt».⁹ Aus dieser Perspektive heraus wird er sich bemühen, die echten Fortschritte der Welt im Bereich der Humanisierung, der Sozialisierung, der friedlichen Beziehungen zwischen den Menschen, des Bewußtseinsaufstiegs der Völker und der Kultur als «Zeichen der Zeit» zu erkennen und zu lesen. P.Chenu stellt sich voll Optimismus vor, daß alle diese profanen Werte Anlässe zu großen Hoffnungen und Erwartungen bieten können: eine Art *Praeparatio evangelica* im Hinblick auf die letzte Wirklichkeit über den Menschen.¹⁰ Von seiner neuen Situation in der Welt aus betrachtet, hat es der christliche Laie begrifflicherweise recht schwer, sich in gewissen der Vergangenheit angehörigen Spiritualitäten wiederzuerkennen, die allzu gern mahnend auf die «gefährlichen Gelegenheiten» hinweisen würden, die das Leben in der Welt biete.¹¹ Er sucht nach einer Spiritualität, die seine Lebensform in der Welt als dem besonderen Ort seiner Heiligung einbezieht.

Das Gebet, ein politisches Problem

Wenn man danach das Buch P. Daniélou aufschlägt, gewinnt man den Eindruck, daß es genau das Gegenteil von dem vertritt, was P. Chenu sagt. Begnügen wir uns, einige besonders aufschlußreiche und charakteristische Zitate herauszugreifen: «Die Bekehrung Konstantins hat das Evangelium den Armen zugänglich gemacht» (S. 12); «Der Glaube kann nur dann in einem Land wahrhaft Wurzel fassen, wenn er seine Kultur und Zivilisation durchdrungen hat, wenn es in ihm eine Christenheit gibt» (S. 14); «Es gibt kein Christentum der Massen ohne Christenheit, hier liegt die Entscheidung» (ebd.); «In einer vom Atheismus bedrohten Welt muß die Substanz des Sakralen überall verteidigt werden, wo sie vorhanden ist» (S. 98). – Während manche sich im Gefolge von P. Chenu darüber freuen, daß der Kirche manche zeitlichen Institutionen genommen sind, möchte P. Daniélou die Christenheit erneuern. Denen gegenüber, die freudig den Prozeß der Entsakralisierung der Welt – das ist geradezu ein Schlagwort geworden! – begrüßen, betont P. Daniélou in geradezu provozierender Form, daß man die Welt zunächst wieder sakralisieren müßte, um sie heiligen zu können.

Doch müssen wir diese Gegensätze einmal näher betrachten. Im Grunde ist das, was die Patres Chenu und Daniélou beide suchen, die notwendige Verwurzelung des Glaubens im Sozialen und Politischen. Was beide ablehnen, ist eine vereinfachende Trennung des Geistlichen und des Weltlichen, des Sakralen und des Profanen, des Christlichen und des Politischen. Handelt es sich also um einen unechten Streit? Nein, sondern um eine durchaus grundlegende Auseinandersetzung. Beide Autoren sind vom Gedanken der Durchdringung der Welt mit dem Evangelium, der konkreten, realen Gegenwart der Kirche in der Welt, ergriffen. Doch unterscheidet sich ihr Blick auf den Menschen, auf die Welt und auf die Durchdringung mit dem Evangelium, weil sie eine unterschiedliche theologische Auffassung von der Gnade oder besser besagt von der Inkarnation des Wortes Gottes in der Geschichte vertreten.

Für P. Chenu geschieht der Fortschritt der christlichen Existenz «nicht durch eine Beschlagnahme der Welt zu Gunsten der Gnade in einem intellektuellen oder politischen Klerikalismus, sondern im Gegenteil durch eine Förderung des natürlichen Eigenstandes und der inneren Freiheiten dieser Welt». ¹² Liest man dagegen P. Daniélou, so fragt

man sich bisweilen, ob er wirklich auf den Menschen und die Möglichkeit eines sich auf das Wort Gottes stützenden Glaubens vertraut. Gewiß, er hat auf den Traum von einer Christenheit, die der des Mittelalters ähnlich wäre, verzichtet, doch will er, daß der Glaube sich auf andere Sicherheiten stützt als allein auf die Sicherheit des Wortes Gottes. Er will daher soziologische Voraussetzungen schaffen, Zonen des Sakralen und Religiösen neu errichten, damit der Glaube der schlichten Seelen nicht ohne kulturelle und soziale Hilfen bleibt.

Zweifellos rührt P. Daniélou ein echtes Problem an, wenn er fürchtet, die gegenwärtige evangelische Erneuerung im Sinne einer größeren Personalisierung des Glaubens, führe schließlich zu einem «Elite-Christentum», einem winzigen, verlorenen Kern inmitten einer atheistischen Welt. (dabei denkt er vor allem an die *Diasporasituation der Kirche*, wie sie P. Rahner zeichnet). Er verteidigt die Armen, die schlichten Seelen, die Länder, die noch eine Christenheit haben und leicht von den Propheten einer reinen Kirche geopfert werden können, die einen Rückfall des Glaubens in sehr gemischte religiöse Praktiken nicht zulassen wollen.

Man begreift die Sorge von P. Daniélou. Doch fürchtet man, daß er vor allem denen neue Waffen liefert, die Heimweh haben nach der Vergangenheit, und man sähe es lieber, er wäre auch von der Not der anderen «Armen» ergriffen, der Armen der modernen Welt, die sich der Kirche gegenüber immer fremder fühlen, in dem Maße, in dem diese nach wie vor durch abergläubische Praktiken und überholte Institutionen kompromittiert ist. Er erhebt sich zum Vorkämpfer eines Massen-Christentums und glaubt ehrlich, in den Spuren eines Péguy zu gehen, der die Kirche als «Religion eines Volkes» verteidigte. ¹³ Unbestreitbar sind die Armen die bevorzugten Schutzbefohlenen des Evangeliums, und ebenso unbestreitbar ist das Christentum keine kleine Sekte von Reinen, sondern ein aus Heiligen und Sündern gemischtes Volk; unbestreitbar aber ist auch eine reine Kirche, ohne leibliche Verwurzelung in der Kultur und Zivilisation, eine in zweifachem Sinne verhängnisvolle Abstraktion: für die Religion wie für die Kultur und Zivilisation. Doch wenn man uns zur Förderung dieses «Volks-Christentums» vorschlägt, die Gesellschaft in der Weise zu organisieren, daß Gebet und Kirche vermittels ihrer Institutionen in ihrem Rahmen einen anerkannten, offiziellen Platz haben, so müssen wir zugeben, daß wir absolut nicht davon angetan sind. Vielleicht

wird auf diese Weise für eine Zeitlang das «christliche Volk» der alten Christenheiten gerettet. Doch wenn man auf der anderen Seite an die Mittel denkt, mit denen die Kirche den vom Evangelium noch nicht berührten Massen der modernen Welt gegenwärtig gemacht werden soll, dann ist ein solcher Gedanke reine Utopie. Möglicherweise verzweifelt P. Daniélou bei seinem Traum von einer Christenheit «neuer Art» allzu schnell an der Erfindungsmacht des Heiligen Geistes. Wir sind durchaus soweit einverstanden, daß wir die gegenseitige lebendige Durchdringung von Kirche und Zivilisation wünschen, damit das Christentum der Einfachen sich überhaupt leben läßt. Doch in den Mitteln, die er zur Erreichung dieses Zieles vorschlägt, können wir dem Verfasser nicht mehr folgen. Nach unserer Auffassung gibt es andere Mittel, um die Anwesenheit des Sauerteigs des Evangeliums im Herzen der modernen Zivilisation sicherzustellen, als eine Resakralisierung der Institutionen und Sitten der Gesellschaft. Man kann sich im übrigen fragen, ob in der hohen Zeit der Christenheit dieses Mittel kollektiver und individueller Heiligung nicht allzu oft die wahre Verkündigung des Evangeliums verschleiert hat.

P. Daniélou hat recht, wenn er vor den Risiken einer heute sehr verbreiteten Pastoral warnt: einer Pastoral, die darin besteht, im Namen einer fast manichäischen Reinheit des Glaubens die Doppelsinnigkeiten der Religion zu kritisieren. Doch in seiner hochherzigen Leidenschaft verfällt er dabei einer anderen Gefahr: der die Echtheit des Christentums seiner Universalität unterzuordnen. Das erscheint uns sehr ernst, in jedem Falle aber ist es eine falsche Alternative. Zwar sagt er an einer Stelle, er lehne «Kirchen (ab), die soziologische Überbleibsel sakraler Gesellschaften seien, in denen weiter mechanische Gesten ausgeführt werden» (S. 41). Doch hindert das nichts daran, daß er dazu neigt, eine Situation, die ein *Randphänomen* sein müßte, in der Kirche als normal anzusehen: Getaufte, denen nicht wirklich das Evangelium verkündet ist. – Wir finden dagegen unseren eigenen Standpunkt eher in den folgenden Zeilen von Hans Urs von Balthasar wieder: «Das mindeste, was man hier sagen kann, ist, daß ein im Vernunftalter nicht frei und voll ratifizierter Taufbund aus dem betreffenden Christen ein für ihn selbst völlig undurchsichtiges und für die anderen völlig unglaubhaftes und ärgerniserregendes Rätselgebilde macht. Nur bei solchen Randphänomenen der Christenheit wird ja dann auch – scheinbar in guten Treuen – von der

Aufgabe einer «Synthese» zwischen Christus und der Welt, christlicher und weltlicher Existenz, geredet.»¹⁴

Unser tiefster Widerspruch aber betrifft die Rolle, die P. Daniélou dem Religiösen und dem Sakralen im Verhältnis zum Glauben zuweist: eine Stellung, die bei ihm untrennbar ist von einem sehr anfechtbaren historischen Urteil über die religiöse Entwicklung der Menschheit und den Sinn und die Bedeutung des heutigen Atheismus. Im Grunde geht es darum, ob die Welt zunächst wieder sakralisiert werden muß, damit man sie heiligen kann, oder ob die gegenwärtige Bewegung der Entsakralisierung – trotz des ungeheuren Verlustes unter religiösem Gesichtspunkt – eine neue Chance für die Authentizität des christlichen Glaubens bilden kann. Das ist eine große Diskussion, in der niemand beansprucht, vollkommen klar zu sehen. Zumindest aber müßte man, wenn man von einer Wiederaufwertung des «Religiösen» und des «Sakralen» als Vorbedingung für den Glauben spricht, wissen, um welches «Religiöse» und welches «Sakrale» es sich dabei handelt.

Das Sakrale und das Profane

Zweifellos ließen sich viele Unklarheiten in der gegenwärtigen Diskussion über die Beziehungen zwischen Kirche und Welt, über Zivilisation und Christentum, über die Konsekration der Welt durch die Laien, vermeiden, wenn man beginnen wollte, ganz streng das Verhältnis zwischen *Sakalem und Profanem* zu definieren. In seiner letzten Auflage von *Jalons pour une théologie du laïc*, schreibt P. Congar: «Würden wir heute die Frage nach den Beziehungen zwischen Schöpfung und Reich Gottes wieder aufgreifen, so würden wir bis zu einer Kritik der Kategorien des «Sakralen» und des «Profanen» vorstoßen.¹⁵ Die Tatsache, daß verschiedene Leute (Daniélou) die christliche Religion so verstehen, als wurzele sie in der Sakralität der Welt, während andere (Chenu) in der Bewegung der Entsakralisierung den Aufstieg einer reineren Christenheit erkennen, zeigt deutlich die Zweideutigkeit des Wortes «sakral (sacré)».¹⁶ Die gleichen, die sich über die Entsakralisierung der Welt freuen, sind übrigens die ersten, welche die Laien auf die großartige Aufgabe der «Konsekration der Welt» hinweisen, ein guter Beweis dafür, daß sie das Wort «sakral» nicht in einem äquivoken Sinne verwenden.

Unsere beiden Autoren stimmen darin überein,

daß sie eine verhängnisvolle Trennung zwischen Zivilisation, Kultur und Christentum ablehnen. Doch P. Daniélou träumt von einem neuen Typ sakraler Zivilisation, während P. Chenu sich darüber freut, daß «ganze Zonen wirtschaftlicher Organisationen, sozialer Beziehungen, internationaler Koexistenz und kultureller Werte auf diese Weise in einer technischen Zivilisation ihre funktionelle Autonomie und ihren institutionellen Bestand finden».¹⁷ Rührt eine solche Divergenz nicht daher, daß man sich bereits am Ausgangspunkt der Diskussion auf eine falsche Gegensatzstellung zwischen Sakralem und Profanem festgelegt hat, als würde die Konsekration der Welt die Achtung vor ihrem legitimen, profanen Charakter ausschließen. P. Chenu selbst vermeidet diese Gefahr nicht vollständig, da er von einer Konzeption des Sakralen als «Ausgesondertem» ausgeht.¹⁸ Daher meldet er auch Vorbehalte gegen den Ausdruck «*consecratio mundi*» an und möchte sie vom Aufbau der Welt unterscheiden. Vollkommen Recht hat er darin, daß er Sakralisierung und Heiligkeit nicht miteinander verwechselt. «Wenn das Profane ins Sakrale übergeht, hört es auf, profan zu sein; das Profane, das heilig wird, bleibt dagegen profan.»¹⁹ *Das Heilige (sacré) des Glaubens* an Jesus Christus, der alles Gott weiht, nimmt nichts von dem profanen Charakter der Welt weg. Doch wir fragen uns, ob man nicht bereits auf der Ebene der *Schöpfung* einem Sakralen seinen Platz einräumen muß, das das Profane nicht ausschließt, sondern es ganz im Gegenteil begründet und fordert. Kraft des Mysteriums der Schöpfung gibt es ein *Ur-Sakrales (sacré originel)*, das mit der Wahrheit der Welt in ihrem «In-Sich» zusammenfällt. Das wahrhaft religiöse Sakrale ist relationaler Natur: daher beeinträchtigt es nicht den Bestand und die Eigenständigkeit des Profanen. Man kann das Sakrale und Profane nicht als zwei «In-Sich-Seiende» einander gegenüberstellen, sonst verwechselt man das wahrhaft religiöse Sakrale (*sacré*) mit dem Sakralen (*sacré*) der Magie oder des Tabu.

Eine Bestätigung dieses Sachverhaltes, den wir zunächst erst ahnten, haben wir in dem sehr aufschlußreichen und klärenden Büchlein von Jacques Grand'Maison²⁰ gefunden. Es bemüht sich, die Konvergenz aufzuzeigen, die zwischen dem besteht, was eine Theologie der Schöpfung uns hinsichtlich der zweifachen Dimension des Sakralen und Profanen an jeder Realität lehrt, und den Ergebnissen einer Untersuchung über die Natur des wahrhaft religiösen Sakralen, die im Rahmen der Religions-

psychologie und -Soziologie angestellt worden ist. Man muß sich hüten, damit zu beginnen, daß man das Sakrale im Sinne einer Trennung definiert: «Das Sakrale ist kein «In-Sich-Sein» wie das Profane, sondern vielmehr eine Relation.» Daher sind auch die Grenzüberschreitungen derer abzulehnen, die das Sakrale lokalisieren und sakrale Zonen wiederherstellen wollen: das hieße in den magischen Sakralbegriff der Religionen zurückfallen. Ebenso aber sind die Übertreibungen jener anderen zu vermeiden, die zur besseren Sicherung des profanen Charakters der Welt nur das spezifisch christliche Sakrale, das Sakrale des Glaubens, bewahren wollen. Man muß die Verwurzelung des christlichen Sakralen in jenem Ur-Sakralen aufzeigen, das zum Mysterium des Menschen gehört, als Öffnung in Richtung auf eine Transzendenz. Und schließlich erscheint uns in der gegenwärtigen Auseinandersetzung über *Glaube und Religion* das Kriterium für das wahrhaft religiöse Sakrale: *sein anthropologischer Wert*, – außerordentlich wichtig. Man kann sagen, daß der ursprüngliche Platz des Sakralen das Herz des Menschen ist, wo es die Öffnung auf eine Transzendenz hin, die Verfügbarkeit für einen Anruf, bedeutet.

Wir wollen nur einige Zeilen aus dem Buche von Jacques Grand'Maison zitieren, die sein Anliegen in zusammengefaßter Form darstellen:

«Im Gegensatz zu den beiden erstgenannten Verhaltensweisen: Tabu und Magie, – nimmt es (das authentisch religiöse Sakrale) die irdische Situation auf, ja begründet und fordert sie. Es leitet ein Verhältnis der Unterwerfung, ein Suchen nach Gemeinschaft mit einem – oder mehreren – Wesen ein, wovon der Mensch sich, individuell und in Solidarität mit allen Wesen, abhängig fühlt. Dieses Bewußtsein einer totalen, ontologischen Zugehörigkeit fordert eine vollkommene Konsekration des Menschen selbst, seiner Aufgaben und seiner Umwelt.

Unter diesen Bedingungen ist das Sakrale nicht zunächst eine gesonderte, verdinglichte Realität, noch ein «In-Sich» wie das Profane, sondern eine objektive jedem Sein und jeder Wirklichkeit gegenwärtige, ko-extensive Relation. Es muß so beschaffen sein, daß es sich von dem Profanen unterscheidet, es aber zugleich zur Konsekration ruft. Das führt uns zu einer bedeutend klareren Sicht der Zweifaltigkeit Sakral-Profan, als zwei konstante Dimensionen des Realen, die sich nicht zueinander in Gegensatz bringen lassen, weil sie auf zwei verschiedenen Ebenen stehen.»²¹

Wenn wir nun zu den Äußerungen von P. Daniélou zurückkehren, erkennen wir, wie bedauerlich es ist, daß er nicht wenigstens eine Anzahl von den Zweideutigkeiten des Begriffes des Sakralen beseitigt hat, ehe er erneut die Resakralisierung zur Voraussetzung für ein Volks-Christentum erklärte. In seinem Kapitel «Religion und Offenbarung» sagt er sehr zutreffende Dinge über die notwendige Einwurzelung des Glaubens im Sakralen und Religiösen. Doch leider handelt es sich hier allem Anschein nach um ein recht ungeklärtes Sakrales und ein noch sehr naturhaftes Religiöses. Daher auch seine erstaunlich günstige Meinung über das *Heidentum*, wo doch die heidnischen Religionen das echt religiöse Sakrale sehr häufig zugunsten eines magischen oder rein ritualistischen Sakralen beschlagnahmt haben. Wenn er schreibt: «In einer vom Atheismus bedrohten Welt muß man zunächst die Substanz des Sakralen überall wo sie sich findet, verteidigen» (S. 101), so würden wir ihm gern zustimmen, verstände er das Sakrale im Sinne des *Ur-Sakralen*, von dem wir gesprochen haben, das heißt die Wahrheit des Menschen als Mysterium der Gemeinschaft mit Gott und den anderen. Doch versteht er es im Sinne des mehrdeutigen Sakralen der heidnischen Religionen. Daher betrachtet er schließlich eine Situation als für das Christentum normal, die leider in der Praxis noch allzuhäufig vorkommt: daß «in einem christlichen Lande viele das Christentum zunächst als Religion leben, ehe sie es als Offenbarung entdecken» (S. 101). Doch das scheint uns sowohl dem Wesen des Christentums wie dem gegenwärtigen Stand der Menschheit widersprechend zu sein.

Daraus entsteht dann der Traum von einem Neuheidentum des Menschen von morgen, von einer Art «Frühling der Magier», als müßte jenes kosmische, wissenschaftliche, sentimentale Heidentum der bevorzugte Gesprächspartner des Christentums sein. Es bleibt P. Daniélou unbenommen, anzunehmen, der heutige Atheismus sei ein Kennzeichen der *Adoleszenz* der Menschheit (S. 36). Das ist außerordentlich unsicher. Jedenfalls aber wäre es noch besser, als zu einem religiösen Archaismus als Vorbedingung des Glaubens zurückzukehren, man nähme das gegenwärtige Phänomen der Entsakralisierung als unbestreitbares Element unserer modernen Kultur und Zivilisation zur Kenntnis und suchte seine Bedeutung für die Zukunft des Glaubens zu erfassen. Das tut in einer recht hell-sichtigen Weise *Paul Ricoeur*, wenn er sagt, wir lebten in einer «nachreligiösen Phase des Glaubens»

und «eine gewisse Kritik der Religion (gehöre) für die Zukunft zur Interpretation und Reinterpretation der Sprache des Glaubens».²²

Wir begreifen nicht, was P. Daniélou sagen will, wenn er behauptet, der Atheismus unserer Zeit sei nur eine vorübergehende Etappe zwischen dem Heidentum von gestern und dem von morgen. Es ist durchaus möglich, daß die übertriebene Rationalität des technischen Zeitalters ein neues Streben nach dem Irrationalen und Wunderbaren auslöst. Was aber kann man von dieser neuen kosmischen Religion für eine christliche Erneuerung erwarten? Wie ganz richtig P. Jeanniére schreibt, «... findet sich dieser Ruf nach dem Unbekannten innerhalb der Natur, das größer ist als der Mensch, in einer Zeitschrift wie *Planète* wieder. Ihr Erfolg und ihre Verbreitungsform sagen genug über die Adaptationsfähigkeit der archaisierenden Kräfte. Wir begegnen hier einer Neugeburt des Aberglaubens: Hüten wir uns, darin eine Erneuerung der Religion zu sehen.»²³

Die Kritik an der Religion

Anstatt voll Heimweh von einem verflissenen religiösen Zeitalter zu träumen oder sich Chancen vom Aufkommen eines Neuheidentums zu errechnen, sollte man lieber über die neue, von Seiten der Kritik an der Religion für den Glauben entstehende Frage und Aufforderung nachdenken. Heute spricht man, im Gefolge von Karl Barth und Dietrich Bonhöffer, von einem *Gegensatz zwischen Glauben und Religion*.²⁴ Die darum entbrannte Diskussion bringt viele Unklarheiten mit sich, da man sich nicht über die genaue Bedeutung und den Inhalt des Religionsbegriffes verständigt. Dabei ist sie keineswegs zufällig in Gang geraten. Allerdings auch nicht aus den Anliegen einer rein pastoralen Taktik. Sie ist ebensowenig zufällig entstanden, wie das Problem einer Entmythologisierung der Sprache und Ausdrucksweise des Glaubens. Diese Krise entspricht vielmehr voll und ganz dem Stadium, in dem sich unsere Kultur befindet, das heißt eine Kultur, die derart schwerwiegende Ereignisse zu bewältigen hat wie einen *Marx*, einen *Nietzsche* und einen *Freud*, jene «drei Lehrer des Argwohns (*soupçon*)», wie Paul Ricoeur sie tituliert, die die Illusionen des menschlichen Bewußtseins in einer höchst radikalen Weise abgebaut haben. Dabei übertrugen sie letztlich nur *Fenichel's* Intuition in die Praxis, die Intuition «jenes ersten, der gesehen und gesagt hat, der Mensch entleere sich im Absoluten, das Absolute bedeute für ihn ein

ne Art Substanzverlust, und daher bestehe die Aufgabe des Menschen darin, sich seine ihm gehörende Substanz wieder anzueignen und jenes Verbluten der Substanz im Sakralen zum Stehen zu bringen». Und Paul Ricoeur fügt dann weiter hinzu: «Ich möchte durchaus mit Bonhöffer und anderen annehmen, daß in Zukunft eine aus Feuerbach und jenen drei Lehrern des Argwohns genährte Kritik der Religion zum gereiften Glauben eines modernen Menschen gehört. In diesem Sinne gehört, so kann man sagen, der Atheismus, der die Götter der Menschen betrifft, künftig durchaus zu jedem möglichen Glauben. Was wir uns also anzueignen haben, ist zunächst die Kritik der Religion als Maske, – als Maske der Angst, als Maske der Herrschaft und als Maske des Hasses. Eine marxische Kritik der Ideologie, eine nietzschesche Kritik des Ressentiments, eine freudsche Kritik der infantilen Angst und Hilflosigkeit sind hier die Zukunftswege, die jede Art tieferen Nachdenkens über den Glauben betreten muß.»²⁵ Wenn wir danach dann in einem Buch einen Satz wie diesen lesen: «Das Problem von morgen ist nicht das Problem des Atheismus»²⁶, so sind wir zu der Annahme versucht, man spreche hier zu uns von einem anderen Zeitalter als dem unseren.

Zweifellos befinden wir uns, unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet, in einer im Verhältnis zur Zeit Christi völlig neuen Situation. Die Zeitgenossen Christi waren spontan religiöse Menschen. In dem Maße, in dem die Religion dem Menschen von seiner Substanz nimmt, zugunsten eines magischen Sakralen, kann man mit Bonhöffer sagen, daß die Religion einem Kindheitszustand der Menschheit entspricht. Daher kann man, insofern und insoweit die Menschheit ihre Großjährigkeit erreicht hat, oder zumindest danach strebt, sie zu erreichen, den modernen Menschen als ein *unreligiöses* Wesen definieren. In diesem historischen Urteil liegt etwas Wahres. Selbst wenn der moderne Mensch noch lange nicht das Erwachsenenalter erreicht hat, selbst wenn die religiöse Funktion sich weiter in ihm auswirkt, unter Formen, die von denen verschieden sind, unter denen sie in den großen historischen Religionen auftrat, so ist es gewiß, daß jede Bewegung des heutigen Denkens in zunehmendem Maße dahin tendiert, Gott seine Attribute zu nehmen, damit der Mensch in ihren Genuß kommt.

So bleibt, selbst wenn man die vielfältigen Mehrdeutigkeiten einer systematischen Gegenüberstellung von Glaube und Religion klar als solche

kennzeichnen muß, die Tatsache, daß *Bonhöffer* eine richtige Frage gestellt hat, wenn er sich fragte, wie man den Gott Jesu Christi einem Menschen verkünden solle, für den es kein «religiöses Apriori» mehr gibt, wie man es anstellen solle, daß Jesus Christus der Herr der Religionslosen wird.²⁷

Müssen wir also eine religiöse Vorstufe im Sinne der abergläubischen und götzdienerischen heidnischen Religionen begünstigen? Wir antworten mit einem entschiedenen Nein. Wir können uns diesen religiösen Archaismus sehr gut ersparen. Das liefe der Humanisierungsbewegung als Rhythmus der Geschichte zuwider; das liefe aber auch der Bewegung des jüdisch-christlichen Glaubens zuwider, soweit man diesen als Kritik der Religion im Sinne des Bemühens des Menschen um eine Selbstrechtfertigung durch Riten oder einer Demission des Menschen in der Ordnung seiner Verantwortlichkeiten zu verstehen hat. Damit das Wort Gottes einen Ansatzpunkt im Menschen unserer entsakralisierten Zivilisation finden kann, bedarf es nicht der Erneuerung einer archaischen oder illusorischen Sakralität; was notwendig ist, ist vielmehr eine Erneuerung jenes *Ur-Sakralen*, von dem wir oben gesprochen haben, jenes Sakralen, das mit der Wahrheit des Menschen als Mysterium seiner Offenheit für eine Transzendenz zusammenfällt. Es genügt nicht, von menschlicher Natur zu sprechen. Vom Mysterium seiner Schöpfung her fällt die Wahrheit des Menschen in seiner – Bonhöffer sagt *weltlichen* – Autonomie mit seinem Geöffnetsein für das Kommen eines Wortes zusammen, worüber er nicht verfügt. Dieses *Ur-Sakrale* hat notwendig eine *ethische* Dimension. Und man wundert sich, daß P. Daniélou in seinem Bemühen, den Glauben in der Religion zu verwurzeln, diese ethische Forderung völlig mit Schweigen übergeht. Daher kommt ihm ein *religionsloses* Christentum als etwas viel Ungeheuerlicheres vor als ein *soziologisches* Christentum. Wer weiß? Das Sakrale des christlichen Glaubens ist Forderung nach Heiligkeit: es betrifft das ganze Leben, es schließt ein moralisches Engagement ein. So neigen wir am Ende zu der Annahme, daß ein Atheismus mit einer ethischen Forderung der wahren Substanz des Christentums näher ist, als ein abergläubischer oder mystifizierender Theismus.

Mann kann für ein «Volks-Christentum» plädieren, für ein Christentum der einfachen Seelen und der Sünder. Doch kann man gewiß nicht für ein soziologisches Christentum plädieren, das vom persönlichen Glaubensengagement dispensieren

würde. Das hieße den spezifischen Charakter des Christentums als «bevorzugten Platzes der Dialektik Glaube-Religion» verkennen.²⁸ Wir können nicht zugeben, daß das einzige Mittel der Förderung eines Christentums der Armen darin bestehen soll, sich wie mit einer historischen Schicksalhaftigkeit mit dem allzu leichten Rückfall des Christentums in eine «Religion für das Volk» abzufinden. Das hieße der Macht des Evangeliums wie der ihm entströmenden Hilfe für die Armen unrecht tun.

Die Chancen der Entsakralisierung

Wir können nun auf die Frage zurückkommen, die am Ausgangspunkt dieser Betrachtung stand: Bietet uns die unerbittliche und nicht mehr rückgängig zu machende Entsakralisierungsbewegung eine neue Chance für die Heiligung des Menschen?

Die Antwort muß notwendig sehr nuanciert ausfallen. Selbstverständlich ist die Bewegung der Entsakralisierung ein tragisches Phänomen in dem Maße, in dem es in religiöser Hinsicht leer macht. Doch insoweit es mit einer radikalen Entmystifizierung der Illusionen und des Götzendienstes des religiösen Bewußtseins zusammenfällt, kann es paradoxerweise dem authentisch religiösen Sakralen dienen, in dem der Glaube einwurzeln muß. In diesem Sinne steht die Eroberung des Universums durch den modernen Menschen und damit der Rückgang des Sakralen auf derselben Linie wie der Prozeß der Entsakralisierung im Herzen der jüdisch-christlichen Religion. Man darf also angesichts des Niederganges der Religion durchaus weniger pessimistisch sein, als manche es tatsächlich sind. Wenn die Entsakralisierung im Sinne der Wahrheit des Menschen verläuft: Autonomie, verantwortliche Bewältigung des Lebens, Solidarität mit den Menschen, so kann sie durchaus das Sakrale im Sinne des wahrhaft Religiösen, als Gemeinschaft bildende und gemeinschaftsbestimmte Wirklichkeit, als Anlaß zur Hoffnung auf das vom Glauben gebildete echte religiöse Beziehungsverhältnis, begünstigen.

Man kann daher nicht von einer Rückkehr ins Vergangene träumen. Es geht darum, das Wort Gottes einem Menschen zu verkünden, der seine Selbständigkeit gewonnen und eine gewisse Anzahl religiöser Überfremdungen entmystifiziert hat. Ist dieser «religionslose» Mensch für den Anruf eines Wortes, das ihm neue Existenzmöglichkeiten offenbart, verfügbarer? Man muß sich hier vor jedem naiven Optimismus hüten. Wie es Paul

Ricoeur deutlich erkennt, setzt mit dem Rückgang des Sakralen in der modernen Welt ein neues Vordringen der Rationalität ein. Doch diese wachsende Rationalität fällt ihrerseits mit einer wachsenden Absurdität zusammen.²⁹ In unserem entsakralisierten Universum wird alles zum «Verfügbaren», was kein Mysterium mehr birgt. Selbst Geburt und Tod sind keine sakralen Dinge mehr: man plant Geburten, und der Tod ist nur noch ein Bruch, ein Zufall in der Ordnung der menschlichen Verfügbarkeiten. Da aber andererseits die wachsende Rationalität mit einem stetigen Wachsen der menschlichen Macht in der Ordnung der Produktion, der Nutzung und der technischen Umwandlung des Universums Hand in Hand geht, begreift man, daß die Frage nach dem Warum, die Frage nach dem Sinn, immer dringlicher wird.³⁰

Die Eroberung des Kosmos löst also auf der Gegenseite ein lebendigeres Gefühl für die Sinnlosigkeit der menschlichen Situation aus, dessen Echo sich unschwer in der modernen Literatur und Kunst finden läßt. Man könnte ebenfalls zeigen, daß die Entsakralisierung der Natur und das Übermaß an Rationalität in unserer technischen Welt als Kompensation ein Phänomen der Resakralisierung auslöst, wobei aber das Sakrale nicht mehr an den unmittelbaren Kontakt mit der Natur geknüpft ist, sondern an die großen Kollektivmythen der sozialen Gruppe. «Die Gesellschaft wird zum Feld und Ort der Kräfte, die der Mensch als sakral erkennt und empfindet... Die Entsakralisierung der Natur geht mit einer Sakralisierung der Gesellschaft Hand in Hand. Eine in der Menschheitsgeschichte einmalige Erfahrung.»³¹

Müssen wir unter Berufung darauf, daß seit der Entmystifizierung des religiösen Bewußtseins die *Innerlichkeit* (intériorité) als mögliches Feld für das wahrhaft Sakrale des Glaubens mehrdeutig geworden ist, stärker auf diese quasi-sakrale Kommunion mit der Geschichte, der Welt der Arbeit und des Fortschrittes setzen? Nach unserer Meinung nicht. Weder die Innerlichkeit, noch die Kommunion mit modernen Kollektivitätsmythen in der Ordnung des Politischen oder des technischen Fortschrittes sind bevorzugte Stellen, an denen die Frage nach Gott eine Bedeutung bekommen kann. Die Geschichte ist zu sehr generisch als daß das Persönliche darin anerkannt wäre, und außerdem ist sie zu sehr der Zukunft zugewandt. Was es zu erneuern gilt, ist der Bereich der *menschlichen Existenz* und der durch die Begegnung mit dem Anderen enthüllten Existenzmöglichkeiten. Das ist

zugleich etwas anderes als die reine Innenwendung mit all ihren Gefahren der Illusion, aber auch etwas anderes als die quasi-sakrale Kommunion mit der Gruppe und all den damit verbundenen Gefahren einer magischen Sakralität.

Wir wären also vollkommen bereit, die Formel anzunehmen: «Wir müssen die Substanz des Sakralen überall da verteidigen, wo sie sich findet», doch unter der Bedingung, daß das Sakrale im Sinne der Ur-Wahrheit des Menschen als Mysterium des Geöffnetseins und der Kommunion verstanden wird. Alles, was den Menschen als «heilige (sacré) Geschichte» wieder herstellt, hat im Verhältnis zum Worte Gottes die Bedeutung eines Vorverständnisses. Wir müssen zum Ursprünglichen zurückkehren, um im Menschen diesen Boden, diesen Mutterboden zu finden, den Boden der Absichtslosigkeit, des Geöffnetseins für den anderen, der Freiheit, – nicht als unbegrenzte Fähigkeit des Bestreitens, sondern als Liebe und Geschenk. Der Sinn für die zwischenmenschliche Begegnung muß gepflegt werden, jedoch unter der Bedingung, daß nicht der Magie der «Begegnung» geopfert wird. Es geht also um die Begegnung als Engagement, als Anerkennung des anderen in seiner Eigenart als unverletzliches Mysterium der Freiheit. In diesem Sinne kann man die Zeilen von Hans Urs von Balthasar neu lesen: «Und wenn die Nichtchristen sich beklagen, die kosmologische Vermittlung zu Gott sei heute unwirksam geworden – angeblich weil der Kosmos nicht mehr auf Gott, sondern auf den Menschen als seinen Sinn und sein Ziel hingeordnet sei –, dann bräuchten sie nur den Nächsten in der Weise ernst zu nehmen, wie sie selber als Nächste von den (wahren) Christen ernst genommen werden, um den kürzesten, zwingendsten Weg zu Gott gefunden zu haben.»³²

In dem Augenblick, in dem Gott mit der Feststellung behaftet ist, er sei unnütz in unserer Welt der Verfügbarkeit, der Leistung und der Wirksamkeit, hat der Mensch möglicherweise eine neue Möglichkeit, Gott um *seiner selbst willen* zu suchen und nicht um seines Nutzens willen. Es geht nicht an, daß wir Gott nur suchen, wenn wir die Grenzen unseres Erfahrungsbereiches erreicht haben, gewissermaßen als Nothelfer unserer Unzulänglichkeiten oder als Patentlösung für unsere unlösbaren Probleme. Es geht darum, daß wir in uns einen «Raum für das Befragtwerden» schaffen, derart, daß wir Gott als einen Anruf *erwarten* können, als ein Ereignis, als ein schöpferisches Wort, das in uns neue Existenzmöglichkeiten weckt.³³

Die Grenzen der Unterscheidung Glaube-Religion

Wenn wir uns zum Abschluß ein Urteil über den Plan eines religionslosen Christentums im Sinne *Bonhöffers* bilden müßten, würden wir folgendes sagen: Der unerbittliche und nicht umkehrbare Prozeß der Entsakralisierung, der sich in der modernen Welt vollzieht, kann die Wiederentdeckung des spezifisch christlichen Religiösen fördern, in dem Maße, in dem es das Wesen des christlichen Glaubens ist, danach zu streben, die allen Religionen gemeinsame Kluft zwischen Sakralem und Profanem zu überbrücken. Der Glaube ist ein ganzheitlicher Akt, der die gesamte Existenz des Menschen einbezieht und keine profane oder vom moralischen Gesichtspunkt aus betrachtet neutrale Zone «draußen» läßt. Es gibt also, wie wir oben sahen, eine *Kritik der Religion*, die nicht nur berechtigt, sondern geradezu eine Forderung des Glaubens und der Heiligkeit ist, in dem Umfang, in dem die Religion mit einem Bestreben der Selbstrechtfertigung oder einer Demission von der verantwortlichen Bewältigung des Lebens zusammenfällt. Doch wenn man von einem religionslosen Christentum spricht und damit leugnen will, daß der Glaube seine Wurzeln in einer religiösen Dimension des Menschen besitzt und sich notwendig religiöse Ausdrücke verschafft, so gelangt man in eine Sackgasse.

Denn der christliche Glaube ist Glaube des Menschen *auf eine menschliche Weise*. Er wurzelt im Ur-Sakralen; der Wirklichkeit des Menschen als Geschöpf Gottes. Ohne daß der Mensch es weiß, ist Gott der *Horizont*, von dem aus er seine eigene Existenz und die Begegnung mit den anderen als menschlichen Personen bestimmt. Auf der anderen Seite sind das Hören des Wortes Gottes, der Empfang der sakramentalen Zeichen, die der Herr sich ausgewählt hat, um sich selbst mitzuteilen, und das Gebet, in dem der Mensch sich an seinen Gott wendet, um ihn anzubeten, seine Gnade und seine Hilfe zu erbitten, menschliche Ausdrucksformen, die notwendigerweise einen religiösen Charakter besitzen. Das *Gebet* vor allem stellt ein entscheidendes Kriterium dar, an Hand dessen sich alle Mehrdeutigkeiten sichtbar machen lassen, die sich hinter der Idee eines religionslosen Christentums verbergen.³⁴ Mit anderen Worten, das Christentum ist nicht reiner Glaube: es ist die wahre Religion, weil es die Antwort des Menschen an den wahren Gott ist. Der Glaube verdrängt die Reli-

gion nicht, sondern nimmt sie in sich auf und heiligt sie. Er verpflichtet den Menschen, alle religiösen Ausdrucksformen zu reinigen, in denen er Gefahr läuft, seine eigene Gerechtigkeit zu suchen.

Wir haben wiederholt auf den vorhergehenden Seiten die Gefahren eines soziologischen Christentums aufgezeigt, das den Menschen von einem persönlichen Engagement dispensieren würde, oder eines allzu oberflächlich religiösen Christentums, das den Menschen der Verpflichtung entheben würde, seine menschliche Existenz energisch und mutig auf sich zu nehmen. Gott muß im Mittelpunkt unseres Lebens anerkannt werden und nicht allein an der Grenze unserer Möglichkeiten und Fähigkeiten. Doch darf man nicht, unter dem Vorwand, der moderne Mensch sei mündig geworden

oder glaube es wenigstens, ein *religionsloses Christentum* predigen, das sich mit der Neigung des Menschen, *sich selbst zu genügen*, abfinden könnte.

Der Glaube als Antwort an den wahren Gott bildet das wahre religiöse Verhältnis zu Gott, in welchen Phasen und Zeitaltern der Menschheitskultur wir auch stehen mögen: er wird immer eine vertrauensvolle *Hingabe* in die Hände Gottes fordern. Der Gläubige weiß, daß diese Hingabe keine Demission, keine Entlassung aus der Verantwortung und auch keine Überfremdung ist. Die seltsame Wahrheit lautet, daß der Mensch sich selbst nur findet, wenn er sich verliert und in dem, der sein Leben, seine Freiheit und sein Glück ist, über sich selbst hinausschreitet.

¹ A.-M. Besnard, Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit: Concilium I (1965) 723-734.

² Wir entnehmen diesen Ausdruck Paul Ricoeur, *La critique de la religion*, Bulletin du Centre protestant d'études, Juni 1964, 6.- Über diesen Stand des Glaubens für eine Zeit der Ungewißheit sei verwiesen auf das besonders anregende Werk von O. Rabut, *La vérification religieuse*, Editions du Cerf, Paris 1964. (Vgl. 95: «Da der Glaube Prinzip des Lichtes oder der geistigen Durchdringung ist, ist er vielmehr an einen geistigen Keimungsakt als an logische Schlussfolgerungen gebunden. Daher sind Anhänglichkeit an das Christentum (mit ihrer Erleuchtung) und die Zurückstellung des Urteils keine einander widersprechende Verhaltensweisen.») Siehe auch J. Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem: Concilium I* (1965) 484-492; I. F. Görres, *Der Unglaube des Gläubigen, Incroyance du croyant, Signes des temps IV* (April) 1959; Ph. Roquelo, *Une foi normalement difficile? Science et Foi*, Fayard, Paris 1963, 35-67. Man lese ferner das ergründende Zeugnis von P. D. Dubarle in seinen Ausführungen auf der Woche der katholischen Intellektuellen, 1965. Wir wollen nur folgende Zeilen zitieren: «Der hl. Johannes vom Kreuz beschreibt in seinem Werk das Grauen der Nacht des Geistes, durch das derjenige hindurchgehen muß, der bis zum Ende seiner Gottgewißheit gelangen will. Zweifeln Sie nicht daran: die moderne Menschheit mit der ihr eigenen Bewußtseinsform und dem unaufhaltsamen Aufstieg der ihr eigenen Kräfte, mit der geistigen Negativität, die Freiheit ist, mit der Wissenschaft, mit der Beherrschung der Natur, mit der, wenn auch zunächst nur in der Planung, die Herrschaft über sich selbst Hand in Hand geht, diese Menschheit und ihre Energie sind nichts anderes als die alle betreffende Banalisierung - die für europäische Gesellschaften geltende Demokratisierung, wenn man mir diesen Ausdruck gestatten will - der Nacht des Geistes, von der bei dem mystischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts die Rede ist.» (Dieu aujourd'hui, Desclée de Brouwer, 1965, 35).

³ Wir nehmen hier Bezug auf jene charakteristische Bemerkung von P. Y. Congar: «Die Leuchttürme, die Gottes Hand an der Schwelle des Atomzeitalters entzündet hat, heißen Therese von Lisieux, Charles de Foucauld, die Kleinen Brüder und Kleinen Schwestern und ihre Parallele in Taizé...» in: *Pour une Eglise servante et pauvre*, Editions du Cerf, Paris 1963, 123. - Über die Ablehnung der «Synthese» zwischen Christus und der Welt und über den Gehorsam der Liebe als grundlegende Haltung des Christen, vgl. den schönen Artikel von H. Urs von Balthasar, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualitäten der Kirche: Concilium I* (1965) 715-722. - Verwiesen sei ferner auf sein Büchlein, *Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln*, 1963, das eine ausgezeichnete Einführung zu den meisterlichen Thesen ist, die er in seinem großen

Werk: *Herrlichkeit*, entwickelt. - Zu den schönsten jüngeren Zeugnissen über das, was wir anonymer Charakter der Liebe nennen, sei nur zitiert: *Carnet de route de Jean Ploussard*, Texte, gesammelt von Th. Rey-Mermet, Vorwort von Paul-André Lesort, Ed. du Seuil, Paris 1964 und S. de Beaurecueil, *Nous avons partagé le pain et le sel*, Ed. du Cerf, Paris 1965.

⁴ Ch. Duquoc, *Historische Situation des Gläubigen und christliche Existenz*, Concilium I (1965) 776-783.

⁵ M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu II: L'Évangile dans le temps*, Editions du Cerf, Paris 1964, und J. Daniélou, *L'Oraison problème politique*, A. Fayard, Paris 1965.

⁶ M.-D. Chenu, op. cit., 29.

⁷ M.-D. Chenu, op. cit., 33.

⁸ M.-D. Chenu, op. cit., 299. In demselben Sinne bewegt sich die Unterscheidung, die K. Rahner vorschlägt, zwischen Handeln der Kirche und christlichem Handeln außerhalb des Einflußbereiches der Kirche. (Vgl. *Sendung und Gnade*, Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 3 1961.)

⁹ Ch. Duquoc, *Signification ecclésiale du laïc*, *Lumière et Vie* 65 (1965) 84.

¹⁰ M.-D. Chenu, *Les signes des temps*, *Nouv. Rev. Theol.* Jan. (1965) 37.

¹¹ Wir verweisen auf die Arbeiten von R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, IV, 1 u. 2: 1e XI^e siècle, Paris-Löwen 1964. Siehe auch das Sammelwerk: *Le mépris du monde*, (Problèmes de vie religieuse) Editions du Cerf, Paris 1965.

¹² M.-D. Chenu, op. cit., 298.

¹³ J. Daniélou, *Le peuple chrétien selon Péguy*, *Études*, Sept. (1965) 175-186.

¹⁴ H. Urs von Balthasar, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, Concilium I (1965) 720.

¹⁵ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Editions du Cerf, Paris 1964, 652. (Deutsch: *Der Laie*, Übers. von der Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg, Stuttgart 1964.)

¹⁶ Zu dieser doppelten Haltung dem sakralen Charakter der Natur gegenüber vgl. den Artikel von A. Jeannière, *L'athéisme aujourd'hui*, *Rev. de l'Action populaire*, Juni (1965) 645-660. - Unter den zahlreichen Werken, die sich der Untersuchung des Phänomens der Desakralisierung widmen, wollen wir hier außer dem Buch von P. Chenu nur die folgenden zitieren: H. Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, 1958; E. Borne, *Dieu n'est pas mort*, Fayard, Paris 1956; J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Casterman, Tournai-Paris 1958; A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Ed. universitaires, Paris 1964; O. Rabut, *Valeur spirituelle du profane*, Editions du Cerf, Paris 1963; *Weltverständnis im Glauben*, hrsg. von J. Metz.

- ¹⁷ M.-D. Chenu, op. cit., 252.
- ¹⁸ M.-D. Chenu, *Consecratio mundi*, *Nouv. Rev. Theol.* Juni (1964) 608-618.
- ¹⁹ M.-D. Chenu, art. cit., 612.
- ²⁰ J. Grand'Maison, *Le monde et le sacré, I: Le sacré* (Collection points d'appui), Les Editions ouvrières, Paris 1966. Für eine allgemeine Auseinandersetzung mit der Frage des Sakralen und des Profanen, sei auf die klassischen Arbeiten verwiesen: M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot 1949; M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965; J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, P.U.F., Paris 1958; G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot 1948, (Original niederländisch); R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1962. — Für eine christliche Reflexion über das Sakrale und das Profane seien folgende Untersuchungen genannt: L. Bouyer, *Le rite et l'homme*, Paris, Editions du Cerf, 1962; J.-P. Audet, *Le sacré et le profane: leur situation en Christianisme*, *Nouv. Rev. theol.* 79 (1957) 33-61; *Le sens actuel du sacré, Maison-Dieu* 17 (1949); A. Martimort, *Le sens du sacré, Maison-Dieu* 25 (1951), 47-74; B. Häring, *Das Heilige und das Gute, Le sacré et le bien*, übers. von R. Givord, Paris, Fleurus, 1963.
- ²¹ J. Grand-Maison, op. cit., 26.
- ²² P. Ricoeur, *La critique de la religion*, *Bulletin du centre protestant d'études*, Juni (1964) 6.
- ²³ A. Jeannié, art. cit., 653.
- ²⁴ Es gibt bereits eine sehr reichhaltige Literatur über Bonhöffer. Unter den in französischer Sprache erschienenen Arbeiten greife man zu: R. Marlé, *Un témoin de l'Eglise évangélique: Dietrich Bonhoeffer*, *Rech. sc. rel.* 53 (1965) 44-76; A. Dumas, *Dietrich Bonhoeffer et l'interprétation du Christianisme comme non-religion*, *Arch. de sociol. des religions* 19 (Jan. bis Juni 1965) 5-29; C. Geffré, *La critique de la religion chez Barth et Bonhoeffer*, *Parole et Mission* 31 (Okt. 1965) 567-583.
- ²⁵ P. Ricoeur, art. cit., 12.
- ²⁶ «Das Problem von morgen ist nicht das Problem des Atheismus, sondern das des Neu-Heidentums, das dabei ist, sich zu formieren und seinen Ausdruck zu suchen.» (J. Daniélou, op. cit., 99).
- ²⁷ D. Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1951.
- ²⁸ P. Ricoeur, *Sciences humaines et conditionnements de la foi, Dieu aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer 1965, 141-143.
- ²⁹ P. Ricoeur, *Le langage de la foi*, *Bulletin du centre protestant d'études* Juni (1964) 20.
- ³⁰ P. Ricoeur, *Dieu aujourd'hui*, 140.
- ³¹ J. Ellul, *Le sacré dans le monde moderne*, *Le semeur* 2 (1963) 36.
- ³² H. Urs von Balthasar, *Gott begegnen in der heutigen Welt, Concilium* I (1965) 473.
- ³³ In dieser Richtung versucht Paul Ricoeur über die freudsche Kritik der Religionen hinaus zu kommen in seinem Buch: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Editions du Seuil, 1965. P. Ricoeur ist der Auffassung, daß die Aufgabe der Entmystifizierung, die durch das kulturelle Ereignis der Psycho-Analyse unvermeidlich geworden ist, die Aufgabe des Glaubens schlechthin ist. Wer an der Auffassung des Theologen über das Werk Ricoeurs interessiert ist, lese den ausgezeichneten Bericht darüber von J. Pohier, *Au nom du Père...*, *Esprit* (März 1966) 480-500 und April 1966, 947-970.
- ³⁴ Vgl. J. Bosc, *Note sur Foi chrétienne et religion*, *Parole et Mission*, 31 (Okt. 1965) 584-589.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CLAUDE GEFFRÉ

Geboren 1926 in Niort (Frankreich), Dominikaner, zum Priester geweiht 1953. Er studierte am Seminar S. Sulpice, am Angelicum in Rom und an der Ordenshochschule in Saulchoir (Frankreich). 1956 doktorierte er mit der These: *Le péché comme injustice et comme manquement à l'amour*. Er ist Dogmatikprofessor und Rektor der Ordenshochschule von Saulchoir. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, *La vie spirituelle*, *Parole et Mission*.