

<sup>13</sup> Dazu besonders den Kommentar von O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (Göttingen <sup>12</sup>1966) 386 f.; E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburg 1965) 132 ff u. ö.

<sup>14</sup> Vgl. K. Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie: Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln <sup>4</sup>1964) 51–99.

<sup>15</sup> Vgl. dazu den Beitrag von K. Lehmann, *Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute: in diesem Heft.*

<sup>16</sup> Vgl. auch zu dieser Frage K. Rahner, *Frömmigkeit – früher und heute: Schriften zur Theologie VII* (Einsiedeln 1966).

Geboren am 5. März 1904 in Freiburg i. Br., Jesuit, studierte an den Universitäten Freiburg i. Br. und Innsbruck, doktorierte in Theologie 1936, ist Professor an der Universität München und wird ab April 1967 in Münster Dogmatik und Dogmengeschichte dozieren. Er veröffentlichte u. a.: *Schriften zur Theologie I–VII* (Einsiedeln).

Charles Moeller

## Zur Theologie des Unglaubens als Grundlage für die Prinzipien des kirchlichen Heilswirkens

### *I. Der «verborgene Gott»*

«Theologie» des Unglaubens: So nebeneinander gestellt stehen die beiden Begriffe in einem vollkommenen Gegensatz zueinander. Es ist bereits paradox, von einer Theologie des Schismas zu sprechen, um wieviel mehr aber von einer Theologie des Unglaubens, da dieser zur Theologie als Lehre von Gott in Widerspruch steht.

Man sollte vielleicht besser von der Bedeutung, dem Sinn sprechen, den für einen gläubigen Menschen, namentlich für einen innerhalb der Kirche lebenden Christen die Tatsache des Unglaubens als solche besitzt. Papst Paul VI. hat festgestellt, daß der Unglaube zu den ernstesten Gegebenheiten unserer Zeit gehört. Man kann sich die Frage stellen, was bedeutet diese Gegebenheit, und für die Pastoraltheologie dasselbe versuchen, was Jean Lacroix unter philosophischem Gesichtspunkt getan hat, wenn er über den «Sinn und die Bedeutung des modernen Atheismus»<sup>1</sup> sprach.

Im Mittelalter, so schrieb Julien Green, schien es, als «gehe der Glaube von selbst». Heute, so sagt er dann weiter, leben wir in einer Welt, in der «der Zweifel zur herrschenden Meinung geworden ist».

Die Pastoral kann daher den Unglauben nicht als unglücklichen «Einzelfall» abtun. Er ist vielmehr ein Faktum, auf das jeder apostolische Kontakt immer und immer wieder trifft. So sagt man wenigstens, und oft ohne jede Nuancierung.

Vielleicht errege ich damit Anstoß, und doch möchte ich zunächst einmal feststellen, daß das Neue gar nicht der Unglaube selbst ist, sondern der Umstand, daß man von ihm spricht als einem Problem, einer eigenen Dimension, einer soziologischen Gegebenheit, die man in sich selbst zu studieren hat. Die Tatsache des Unglaubens als solchen ist also nicht neu. Es hat immer Menschen gegeben, die nicht glaubten. Und wenn wir die Dinge tiefer sehen wollen, so gibt es auch im Herzen jedes Gläubigen eine ständige Versuchung zum Unglauben. In der Bibel erleben wir den dauernden Kampf gegen alle Arten des Götzendienstes. Man vergißt nur zu oft dieses immer wiederkehrende Thema der Prophetenpredigt, ihre unermüdlich wiederholten Beteuerungen über den wahren Gott, den wir in den selbstgefertigten Götzenbildern unaufhörlich herabsetzen und entehren.

Heutzutage sagt man oft: «Gott läßt sich nicht aus sich selbst verstehen.» Ihm gegenüber und



was ihn anbetrifft, gibt es keine «Selbstverständlichkeit». Das kann zweierlei bedeuten: – daß wir nicht mehr in einer sakralen Gesellschaft leben, die zu Gott hinführt und in der das Gläubigsein das Normale ist; damit kommt man auf das oben Gesagte zurück, und das ist wahr. Es kann aber auch bedeuten: Gott ist nicht evident; man kann ihn nicht «begreifen»; er ist nur am Ende eines Suchens und Forschens des ganzen Menschen zu finden. Damit aber greift man unwissentlich biblische und konziliare Themen auf: Gott, der «in unzugänglichem Licht wohnt», der «Deus incomprehensibilis»; der «ἀπερίληπτος» der Griechen, wovon Johannes Chrysostomus und das Erste Vatikanische Konzil sprechen.

Doch darf man die soziologischen Gegebenheiten auf der einen und die metaphysischen und theologischen Methoden, an dieses Problem heranzutreten, auf der anderen Seite, nicht miteinander verwechseln. Die gesamte «negative Theologie» eines Pseudo-Dionysius, eines Gregor von Nyssa, aber auch die Worte des hl. Thomas von Aquin: Man wisse (von Gott) mehr, was er nicht ist, als was er «ist», – die schriftlichen Aufzeichnungen eines Johannes vom Kreuz über die «Nacht der Sinne und des Geistes», vergegenwärtigen dieses Suchen nach dem «verborgenen Gott», wovon Isaias in herrlichen Worten spricht. Selbst im Herzen seiner Offenbarung hält Gott sich verborgen. «Man kann Gott nicht sehen, ohne zu sterben», sagt der Pentateuch; «niemand hat je Gott gesehen», sagt der Evangelist Johannes. Zugleich aber sagt das Buch Deuteronomium, daß «Gott zu Moses sprach wie ein Freund zu seinem Freund»; und Johannes sagt weiter: «Der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, hat ihn bekannt gemacht.»

In jenem Paradox der «Wolke», die «während des Tages dunkel», «während der Nacht leuchtend» war, tut Gott beides zugleich: Er offenbart sich und verbirgt sich. Er bleibt verborgen, unzugänglich, «superessentiell» wie Gregor von Nyssa sagt, selbst im Tiefsten seiner Offenbarung. Daher konnte derselbe Gregor von Nyssa auch Abrahams Leben mit dem Zentralmotiv: «Zieh aus deinem Lande fort und geh in das Land, das ich dir zeigen werde», als Bild und Typus dieses «Exodus» nehmen, in dem der Mensch unaufhörlich in den Tiefen Gottes pilgert: Das ist die ἐπέκτασις.

Die erste Lehre, die der Unglaube uns erteilt, ist vielleicht die Erinnerung an diese Unzugänglichkeit Gottes.<sup>2</sup>

## II. Phänomenologie des heutigen Unglaubens

Es ist nicht unwichtig, auf den Bedeutungsunterschied zwischen Unglauben und Atheismus hinzuweisen. Der Begriff «Atheismus» bedeutet in sich selbst eine Art Systematisierung; er hat etwas Abstraktes. Das Wort «Unglaube» besagt zwar auch: Gott leugnen, jedoch auf einem konkreteren Weg, auf dem die Person stärker im Spiele ist als das System. Entsprechend muß die Untersuchung auf der einen Seite systematischer vorgehen, auf der anderen stärker phänomenologisch.

Wir dürfen ferner nicht vergessen, daß es verschiedene mögliche Arten von Atheismus gibt, denn es ist gut, wenn wir die gelebten Haltungen auf Denktypen zurückführen, da sie sich sonst in der unendlichen Vielfalt der möglichen Nuancen verlieren, ohne daß man dabei die wesentlichen Tendenzen entdecken kann.

1. – *Theoretische Betrachtung.* – Es gibt einen negativen und einen positiven Atheismus. Der erste findet sich bei denjenigen, die glauben, die Existenz Gottes nicht annehmen zu können. Sehr häufig ist diese Haltung mit einem Agnostizismus verbunden. Dieser trägt bei Duhamel deutliche Züge eines «Heimwehs», bei Roger Martin du Gard die der Verzweiflung, und ist bei Albert Camus mit Mißtrauen und Ressentiments untermischt.

Der positive Atheismus leugnet Gott, um den Menschen bejahren zu können. «Gott ist gestorben, also ist der Mensch geboren», sagt Malraux in einer Paraphrasierung Nietzsches. «Der Atheismus ist ein Humanismus», sagt Sartre. «Das moralische Bewußtsein stirbt bei der Berührung mit dem Absoluten», sagt Merleau-Ponty.<sup>3</sup>

Man hat bisweilen auch von einem «Antitheismus» gesprochen. Doch haben wir den Eindruck, als besitze dieser Begriff für das Problem des Unglaubens nur einen sehr an der Oberfläche bleibenden Nutzen. Denn entweder handelt es sich um die Ablehnung eines Gottes, den man kennt, und diese Ablehnung ist leider eine allzu tiefgreifende Realität, eine jener Tragödien des Menschen, der das Nichts wählt, wie sie uns Schriftsteller wie Dostojewski und Bernanos in verschiedenen ihrer Gestalten verständlich gemacht haben;<sup>4</sup> oder es handelt sich um die Ablehnung einer Karikatur von Gott, eines selbstgemachten Bildes; diese Ablehnung kann mit mancherlei menschlichen Empfindungen gemischt sein, unter denen der Stolz eine Rolle spielt; doch dann handelt es sich nicht mehr um einen Unglauben im eigentlichen Sinne.



Wir machen uns einen Gedanken von Jean La-croix zu eigen und sagen, daß der Atheismus «wissenschaftlich» sein kann, wenn er mit einer gewissen Interpretation der exakten Wissenschaften zusammenhängt; er ist «politisch» – zum Beispiel in seiner marxistischen Form; er kann als «moralisch» bezeichnet werden, wenn er «Grundlage für einen Humanismus», eine Bestätigung des Menschen, ist.<sup>5</sup> In den Schriften von Jules Romains finden sich Beispiele eines wissenschaftlichen Atheismus; im Werk von Berthold Brecht begegnen uns Beispiele des politischen, in denen von Simone de Beauvoir solche eines moralischen.<sup>6</sup>

Zweifellos stellt sich einer der zentralen Charakterzüge des heutigen Atheismus recht vollständig zusammengefaßt in einem Wort von Simone de Beauvoir dar, das wir zitieren wollen. Als sie den Glauben ihrer Kindheit verlor, hatte sie den Eindruck, nun sei sie «aus dem Himmel der Ideen auf die Erde der Menschen» herabgestiegen. Mit anderen Worten: Im Ganzen gesehen trägt der heutige Atheismus ebenso sehr die Züge einer Bestätigung des Menschen wie einer Negation Gottes. Dieser Atheismus ist «anthropologisch».<sup>7</sup>

2. – *Konkret gesehen.* – Nur selten findet man eine dieser Formen des Atheismus in «Reinkultur»; vielmehr gibt es unzählige «Mischformen». Die soziologische, psychologische, kulturelle Untersuchung der verschiedenen Formen des Unglaubens hat eben erst begonnen. So gibt es in dem Unglauben von Camus eine sehr verwickelte Verknüpfung von Agnostizismus und Ressentiments; mit anderen Worten: Wir begegnen bei ihm sowohl dem Einfluß von Taine als auch von Nietzsche.<sup>8</sup>

Aus dieser Perspektive müssen wir von einem «praktischen Atheismus» sprechen, das heißt von der Verneinung Gottes, die implizite im Leben derer liegt, die behaupten, sie glaubten an ihn. Es gibt auch den Unglauben aus Indifferenz: «Gott? Ich denke nie daran», soll Françoise Sagan in einem Interview gesagt haben. Ferner gibt es den soziologischen Unglauben, dessen Träger das kulturelle Milieu ist; sehr häufig ist er keineswegs das Ergebnis einer reflektierten Haltung, sondern nur eines sozialen Druckes.

### III. Hermeneutik des Unglaubens

Der Begriff wird hier im Sinne von «Tiefen-Verständnis» (*lecture en profondeur*) verstanden und keineswegs im Sinne seiner exegetischen Implikationen.<sup>9</sup> Unter diesem Gesichtspunkt gibt es, wie

mir scheint, drei mögliche und komplementäre Betrachtungsformen. Jede hat die Gesamtheit des Phänomens des heutigen Unglaubens im Auge, doch jede nach einem anderen Kriterium. Mit anderen Worten: Es handelt sich nicht um immer tiefergehende Betrachtungsweisen, sondern um sukzessive und komplementäre Betrachtungen.

1. – *Der explizite Unglaube.* – Dabei handelt es sich um ein klar ausgesprochenes Fehlen des Glaubens. Sartres Werk ist explizite atheistisch: Die Idee Gottes ist darin in kontradiktorischer Weise vorhanden. Man hat schon gesagt, für den Autor von «Das Sein und das Nichts» (*L'être et le néant*) sei der Atheismus ein Humanismus. Man braucht im übrigen nur «Der Teufel und der liebe Gott» (*Le diable et le bon Dieu*) zu lesen, wo man Goetz am Ende sagen hört: «Freude, weine vor Freude! Es gibt keinen Gott. Der Himmel ist leer», um sich einem absolut expliziten Unglauben gegenüber zu sehen, zumindest in den Hauptpersonen dieses literarischen Werkes. Ein anderes Beispiel expliziten Atheismus' wäre die Welt Ingmar Bergmanns. Als am Ende von «Sommarlek» (Sommerspiele) die junge Maria, die eben durch einen dummen Unfall den Studenten verloren hat, den sie liebte, ihren Onkel fragt, ob Gott sich für ihre Liebesgeschichte interessiere, antwortet dieser ihr, «Gott (habe) andere Dinge zu tun, als sich um Liebesgeschichten junger Leute zu kümmern»; und sie erwidert daraufhin: «Wenn Gott kein Interesse an mir hat, dann habe ich auch kein Interesse mehr an ihm; ich spucke ihm ins Gesicht.»

2. – *Die grundlegenden Motivierungen.* – Die lautesten expliziten Aussagen sind nicht immer die authentischsten. Man muß ebenso die grundlegende Motivierung entdecken, noch besser: das «Grundgefühl». So scheint mir zum Beispiel, daß das Grundgefühl eines Marcel das Exil ist: das heißt er empfindet das Leben als ein Exil, und wenn er sich zum Beispiel fragt, «was wird aus den geliebten Menschen», gibt er Zeugnis von einer Heimat, die zwar gewiß verloren ist, doch deren Vorhandensein er ahnt, «wie ein unter den Wellen begrabenes Atlantis». Die Personen Sartres dagegen empfinden das Leben als eine Drohung, eine Falle, und das selbst im Herzen von Wirklichkeiten, die auf den ersten Blick Vertrauen einflößen, wie zum Beispiel die Liebe eines Großvaters zu seinem Enkel. J. Rivière erlebt dieses Grundgefühl unter dem Zeichen des Leeren, des Nichts, ebenso wie Unamuno, Pascal, Pirandello. Für Du Bos, Henry Alain-Fournier dagegen stellt sich dieses Existenzlerb-



nis unter einem wieder anderen Bild dar: dem Bild der Fülle.

Zweifellos liegt einem derartigen expliziten Unglauben oft ein konkretes Erlebnis zugrunde. So etwa bei Camus, der vor dem Leib eines von einem Autobus überfahrenen kleinen Araberjungen zum blauen Himmel hinaufwies und zu seinem Freund sagte: «Du siehst, der Himmel reagiert nicht.» – Wir haben hier ein tiefes seelisches Trauma, da Camus dieses Erlebnis als Fünfzehnjähriger hatte. – Und die schreckliche Antwort der jungen Maria in «Sommerspiele» ist das Wiederaufklingen eines persönlichen Erlebnisses, das Bergman im Alter von sechzehn Jahren hatte.

Man hat wiederholt darauf hingewiesen, daß solche Ereignisse die Tiefen des Gefühlslebens und Empfindens enthüllen; im gleichen Augenblick, in dem sie in der Gemütsiefe eine Erschütterung verursachen, machen sie das Grundgefühl des Lebens sichtbar.

Zur Information der Pastoral müßten hier die hauptsächlichsten Geistesfamilien auf dem Gebiet des Unglaubens dargestellt werden. Da es dabei um die Methode und das Vorgehen der Kirche geht, die das Heil verkündet, kommt es entscheidend darauf an, daß ständig diese Tiefenstrukturen des Gefühls- und Gemütslebens im Auge behalten werden.<sup>10</sup>

3. – *Die Hermeneutik der Symbole.* – Man kann aber auch noch auf einem anderen Weg an die Dinge herankommen. Er wird uns unter anderem von der Literatur zur Verfügung gestellt, wirft aber ein Licht auf das wirkliche Leben. Es sind die großen Symbole, deren Vorhandensein (oder Fehlen) in einem Werk diesem eine religiöse oder areligiöse Bedeutung geben: Vaterschaft – als Gesetz, Vorbild, Verheißung;<sup>11</sup> Schuld, Trost, – das sind drei Motive, die insgesamt entweder von einer Resterinnerung, einer Traumerinnerung, unserer Kindheit, die archaisch, faszinierend und lähmend ist, Zeugnis geben – oder aber vorausweisende Symbole von universaler Bedeutung sind, in denen sich einige wesentliche Züge der religiösen Problematik verbinden.<sup>12</sup>

Das Werk eines Joyce besitzt in diesem Sinne eine außerordentlich klare explizite Bedeutung. Doch zugleich kann eine ergänzende Lektüre, ein «éclaircissement» (eine Durchleuchtung) wie Marcel sagen würde, darin eine grundlegende symbolische Bedeutung enthüllen. So zeugt zum Beispiel sein «Ulysses» (Odysseus) von einem Suchen nach dem Vater. Es stellt in dem Mikrokosmos der Stadt Dublin aber auch des kleinen jüdischen Angestell-

ten Leopold Bloom, die gesamte Weltgeschichte, und zugleich alle «Es war einmal» sämtlicher Märchen der Menschheit dar. Doch zieht sich durch dieses Werk ein geheimer hintergründiger Sinn: Der Bruch des Bandes der Zeugung vom Vater, der zum Ursprung einer Art Chaos wird, eines fundamentalen «Un-Sinnes», in dem alle Gestalten dieses Buches leben. – In ähnlicher Weise ahnt man in «The Elder Statesman» von T. S. Eliott hinter der Beschreibung einer etwas närrischen englischen Pension, hinter einer Art Bekenntnis eines Vaters seiner Tochter gegenüber, den griechischen Mythos des Oedipos auf Kolonos: Der Friede, den der Greis des griechischen Mythos vor den Toren des «veilchenbekränzten Athen» ausstrahlt, findet sich wieder in dem Frieden, den Lord Claverton ausstrahlt, als er seiner Tochter Monika, einer neuen Antigone, seine Jugendsünden bekannt hat. Jenseits dieser zweiten Durchleuchtung zeichnet sich eine dritte, christliche, ab: die der Vaterschaft, die sich in dem Bekenntnis ihrer menschlichen Fehler wiederfindet und einen Frieden ahnen läßt, der jedes Begreifen übersteigt. – Und schließlich, als drittes Beispiel, gibt es in Sartres «Séquestrés d'Altona» eine bestimmte Stelle, an der man hinter dem quälenden Wiederauftreten eines tyrannischen, launischen Vaters das echte Bild des Vaters erahnt, der richtet und das Leben gibt.<sup>13</sup>

Man wird sich vielleicht fragen, was diese literarischen Betrachtungen und Analysen bedeuten. Wir halten sie für außerordentlich aufschlußreich, denn sie zeigen, daß die Atheisten vielleicht nicht immer sind, was man annimmt. Wenn Sartres Werk auch in seiner expliziten Aussage zutiefst antireligiös ist – und man darf diesen sichtbarsten Aspekt niemals aus dem Auge verlieren –, enthüllt es vielleicht auch andere Aspekte, von denen aus eine Öffnung auf eine religiöse Schau der Dinge hin zumindest im Bereich des Möglichen liegt. Wer sieht zum Beispiel nicht, daß wir in «Les mots» auf dem Wege der Antithese eine Beschreibung des «Wortes» (Parole) haben. Durch die Karikatur der «Worte» (mots), in denen die Familie lebt, läßt sich ahnen, was das wahre Wort (Parole) sein würde, das schafft, neu schafft, rettet und richtet.<sup>14</sup>

Diese «Hermeneutik» ist wichtig. Es sollen hier natürlich keine zeitlosen Werturteile gegeben werden; es geht vielmehr darum, einen pastoralen Zugang zu finden. Wenn man sich dieser drei komplementären Zugänge zu einem kulturellen Werk bewußt wird, so ermöglicht das, sich darüber Rechenschaft zu geben, daß derselbe dreifache Zu-



gang bei Seelen möglich ist, die allem Anschein nach im Unglauben eingeschlossen und verschlossen sind.

Vor allem das Forschen nach dem ersten Ereignis, das häufig am Ursprung des Glaubensverlustes liegt, vor allem die Entdeckung des Grundgefühls des Lebens, können der Verkündigung der Frohen Botschaft des Heiles in beträchtlichem Maße behilflich sein. Nicht immer sind die Menschen, deren religiöse Aussagen am explizitesten zu sein scheinen, auch die religiösesten Menschen. Auf diesem Gebiet zeigt etwa das Werk von Claudel recht eigentümliche und seltsame Aspekte. Im Gegensatz dazu sind manche, die fern scheinen, viel näher: Man braucht nur, um das zu sehen, an das Werk von Proust zu denken, das von einer progressiven Entdeckung der Dauer zeugt, unter dem Zeichen der Erinnerung und bald auch der Zeit, die losgekauft werden muß in der moralischen Verantwortung, welche uns an die bindet, die uns geliebt haben.<sup>15</sup>

Mit anderen Worten: Die «Welten» gewisser Menschen, die in Wirklichkeit verschlossen sind, erscheinen offen: gewisse andere dagegen sind in einer geheimnisvollen Weise offen, selbst wenn ihre expliziten Aussagen das Gegenteil zu besagen scheinen. Die Welt von Antonioni scheint dem Problem Gottes gegenüber indifferent zu sein; es wird nie davon gesprochen. Und tatsächlich, diese Welt ist verschlossen. Die Menschen in ihr sind Gefangene der Elemente dieser Welt; sie sind eine Beute der winzigen Bewegungen ihrer «animalischen Geister», die sie dazu bringen, daß sie am Ende des Abenteuers das Gegenteil dessen tun, was sie zu Anfang tun wollten (vgl. *L'avventura*). Die Welt von Bergman dagegen bleibt «offen», denn sie ist zumindest rätselhaft, problematisch; ständig ist sie von einer latenten religiösen Frage durchzogen, die in Werken wie *Sosum a Spiegel* (Wie in einem Spiegel) deutlich aufbricht.

#### IV. Die grundlegenden Motivierungen des heutigen Unglaubens

Entwerfen wir eine Art Landkarte der latenten Motive des Unglaubens. Wir glauben nämlich, daß das, was darin latent ist, häufig aufschlußreicher sein kann als das Explizite. Wir hoffen, daß unsere bisherigen Gedankengänge davon überzeugt haben.

1. – *Ablehnung des Dualismus*. – Das Christentum ist «ein Platonismus für das Volk», hat Nietzsche

gesagt. Wir müssen immer wieder auf diesen Aphorismus zurückkommen, ebenso wie auf jenen berühmten Ausspruch von Marx vom Opium für das Volk. Es ist klar, schreibt P. G. Morel, daß «eine ganze in sich verschränkte, pessimistische, puritanische Tradition das abendländische Bewußtsein in seinen letzten Tiefen verwundet hat». Und dann zitiert er die Zeilen von Jean O'Casey: «Wieviel Zeit hat man seit dem Ursprung des Menschen verschwendet, ein Wissen davon zu erringen, wie die jenseitige Welt aussehen mag! Je brennender die Bemühungen in diesem Sinne waren, um so weniger erkannte der Mensch von der gegenwärtigen Welt, in der er lebte... Es ist keine traurige Wahrheit, wenn wir sagen, daß diese unsere Heimstatt sein müßte. Und wenn sie uns nur einfach als Unterschluß, als Bekleidung, als Nahrung dienen sollte, wäre sie, wenn man die Lilie und die Rose, den Apfel und die Birne hinzunimmt, bereits eine Heimstatt für den Menschen, sei er nun sterblich oder unsterblich.»<sup>16</sup>

Bekannt ist Freuds Schrift «Die Zukunft einer Illusion». Sie bringt letztlich nur eine Variante des Haupteinwandes, die Religion «stehle» den Menschen, indem sie ihn dazu bringe, die Welt seines irreführten Bewußtseins, der Energien und der Verantwortungen, die in Wirklichkeit von ihm selbst abhängen, auf eine imaginäre Welt zu projizieren.

2. – *Die Leugnung des «Gottes der Natur»*. – P. Sertillanges hat schon vor längerer Zeit gesagt, der Gott, der tot ist, sei nicht der wahre Gott, sondern der Gott der Natur. Gibt es doch eine ganze «göttliche Kosmologie», einen ganzen im übrigen bewundernswerten Weg zur Gottheit durch die «Zeichen dieses Kosmos», der gegenwärtig eine Phase heftigster Kritik erlebt. Urs von Balthasar hat gezeigt, wie diese Jahrhunderte des «christlichen Stoizismus» heute einer Entdeckung des Alleinseins und der Verantwortlichkeit des Menschen der Welt gegenüber Platz machen. Der Mensch kann sich nicht mehr von der Natur als seiner Mutter «eingehüllt» fühlen, als wäre in ihr eine gütige Gottheit gegenwärtig, ja geradezu sichtbar.<sup>17</sup>

Doch nicht allein der Kosmos hat sich in dieser Weise «entsakralisiert», nein, auch die Welt der Menschen. Seit einigen Jahrzehnten hat man viel über die «Säkularisation» gesagt, das heißt über den Vorgang, in dem die Welt, die durch das Institutionelle am Christentum sakralisiert worden ist, heute wieder in die Hände der Menschen zurückgelegt wird.<sup>18</sup> Proudhon wollte um des «Theis-



mus?» willen «Antitheist» sein, so sagte er. Er wollte das Geschick des Menschen von dem Verhängnis befreien («défataliser») und ihm das Gefühl seiner Verantwortlichkeit zurückgeben.<sup>19</sup>

3. – *Mißtrauen der religiösen und mystischen Erfahrung gegenüber.* – Malègue hatte gesehen, daß der moderne Mensch nur an das glaubt, was seiner Erfahrung zugänglich ist. Er sagte, das Absolute müsse daher irgendwie im erfahrbaren Bereich sichtbar werden. Ein wesentlicher Gesichtspunkt seines Werkes, vor allem in «*Pierres noires*», «*Les classes moyennes du salut*»,<sup>20</sup> diene der Absicht, dieses Hervortreten des Göttlichen im christlichen Sinne im Leben der kleinen Leute aufzuzeigen, das heißt derer, die er «den Mittelstand der Heiligkeit» (les classes moyennes de la sainteté) nannte.

Der moderne Mensch ist der religiösen Erfahrung gegenüber mißtrauisch: Er erblickt in ihr eine Art Gefühlsschwärmerei, zusammengesetzt aus Heimweh und Furcht vor dem Wirklichen, das Aufbau und Abbruch ist; er erblickt darin ein Fortleben der Kindheitserinnerung an die Fülle im Schoße der Mutter; jenes «ozeanische Gefühl» (sentiment océanique), von dem Romain Rolland in seinem berühmten Brief an Freud geschrieben hat, wäre nach ihm nur die Verkleidung eines Rückfalls in das Archaïsche und Prälogische.

Allgemeiner gesagt erscheint in dieser Perspektive Gott wie die Projektion des Vaters, der schützt; er erweist sich als derjenige, der es dem Menschen erspart, frei zu entscheiden im Wagnis und in der Auseinandersetzung.<sup>21</sup>

4. – *Die Wirkungslosigkeit und Nutzlosigkeit Gottes.* – «Dieu, pourquoi faire?» (Gott – was kann man damit anfangen?): Man wird sich des Titels dieses seinerzeit berühmten Büchleins entsinnen. Daß Gott auf der Ebene der Phänomene dieser Welt «als Erklärung» unbrauchbar und nutzlos ist, gehört zu den Behauptungen der Wissenschaft, die sich ihrer selbst bewußt wird.<sup>21a</sup>

Auch daß es Gott augenscheinlich nicht gelingt, die Welt zu ändern, die Weltkatastrophen abzuwenden, das heißt letztlich das «Schweigen Gottes», überzeugt viele Leute davon, daß er unnütz und unwirksam ist. Zweifellos besteht hier die sehr ernste Tendenz, Gott allein auf der Ebene der Wirksamkeit zu sehen und zu beurteilen. – «Wir müssen den Menschen auf Gott aufpfropfen und nicht Gott auf den Menschen», sagte seinerzeit Kardinal Suhard; doch kommt es uns nicht zuweilen vor, daß man Gott auf die Ebene der *causae secundae* herabgewürdigt hat, zu einer Art «Kin-

dermädchen», das dazu bestimmt ist, Katastrophen zu verhindern?

#### V. – *Elemente einer kirchlichen Heilsverkündigung*

Von diesen Motivierungen – «Humanismus», Säkularisation, «Realismus», Verantwortlichkeit – ausgehend, lassen sich die großen Linien einer Heilsverkündigung durch die Kirche skizzieren.

1. – *Der verborgene Gott.* – Hier erscheint das Thema, mit dem wir begonnen haben, von neuem, jedoch in einer anderen Perspektive. Was wir heute unter den Attributen Gottes besonders betonen müssen, ist zweifellos seine Transzendenz. In der Offenbarung des Alten Bundes ist die Erfahrung des Volkes in der Wüste zentral. Sie bleibt wesentlich auch im Neuen. Der moderne Mensch wirft den Gläubigen häufig ihr allzu kümmerliches Bild vor, das sie sich von Gott machen; sie wünschen sich einen «größeren» Gott. Gottes Schweigen ist keineswegs ein Zeichen, daß er nicht existiert, sondern zweifellos eins jener paradoxen Zeichen seiner Realität: «In einer entsakralisierten Welt, die jedoch Zeichen des Anderen trägt, wird Gott zum Schweigen. Und Bernanos bemerkte, das Schweigen sei eine Eigenschaft Gottes. Tatsächlich läßt der Bruch zwischen dem Menschen, dem Sakralen und Gott Platz für eine andere Gegenwart: die des Wortes des Ganz-Anderen.»<sup>22</sup> Dieses Vokabular drückt auf eine moderne Weise den biblischen Aspekt der Verborgenheit Gottes aus.

2. – *Der Gott der Hoffnung.* – Angesichts des Mißtrauens der «religiösen» Erfahrung gegenüber und vor allem angesichts dieser Kritik gegenüber, die in dem Weg der Religion, in dem, was die Tradition «das Verlangen nach Gott» nennt, einen vom Heimweh nach der Fülle der Kindheit bestimmten Rückfall erblickt, muß immer wieder gesagt werden, daß der Glaube kein Rückfall, keine Rückkehr ins verlorene Paradies ist, sondern ein Vorwärtsschauen, ein Ausgreifen des Menschen in die Zukunft. Der Glaube gründet die Hoffnung. Die christliche Hoffnung ist kein Relikt der «archaischen» Wonnen, von denen der Christ sich nicht losmachen kann.

Im übrigen aber ist die Erfahrung der Fülle ebenfalls ein grundlegendes Element; als solche ist sie «vorreligiös»; der Christ muß über sie hinausgehen, jedoch so, daß der Inhalt der Urfahrung übernommen wird. Denn wenn diese gefehlt hat, entsteht eine außerordentlich ernste psychologische Lücke, die für immer bleibt.



Das «Vorreligiöse» der Vergangenheit aufzunehmen, bedeutet, daß diese Vergangenheit im Augenblick gegenwärtig ist und sich, von ihm neu aufgegriffen, in die Zukunft projiziert. In diesem Sinne hat das Wort von Paul Ricœur: «Die Hoffnung ist dasselbe wie eine Erinnerung, ein Nachklang», eine sehr tiefe Bedeutung. Es zeigt nämlich, daß es auf der einen Seite eine Art des Sicherinnerns gibt, die ein Schrumpfungsprozeß, ein nach rückwärts gewandtes Leben ist – etwa wie in einer Episodenreihe des Werkes von Proust –, daß es aber auch eine andere Art von Erinnerung gibt, die, im Sinne der platonischen Rückerinnerung, keineswegs in sich abgeschlossen, sondern geöffnet ist. Die Vergangenheit, die wiedergefunden, angenommen und gerichtet wird, soweit es sich um die moralische Erfahrung handelt, lastet dann nicht mehr auf uns wie eine Zwangsvorstellung von vergangener Freude und Schuld, sondern nimmt im Gegenteil verzaubert, befreit und verwandelt, angesichts der Realität des Urteils, an unserer Hoffnung teil.<sup>23</sup> Zugleich aber kann man den Satz von Paul Ricœur umkehren und sagen, daß «die Erinnerung, der Nachklang, dasselbe ist wie die Hoffnung». Damit ist ausgesagt, daß die christliche Hoffnung keineswegs und in keiner Hinsicht eine Suche nach «Dornröschen» ist. Wer erkennt nicht, daß in diesem Sinne die paulinische Behandlung der Ursünde, das Zurückgehen vom zweiten Adam auf den ersten, aber auch die Art, in der das Konzil von Trient von der Ursünde spricht – jenem «Vergangenen» der Menschheit –, nämlich von vornherein in einem Zusammenhang mit der Erlösung,<sup>24</sup> in dieselbe Richtung weist?

Wir stehen hier auf der Linie der Verheißung, der Erwartung, der Hoffnung. Wir übernehmen das, was die Psychologen «das Realitätsprinzip» nennen; wir entdecken den Glauben und die Hoffnung auf das Heil in einem Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Realen, im Herzen der Wüste, im Suchen und im Forschen. Man könnte in der Terminologie der Religionspsychologie sagen, man übernehme zugleich das Prinzip der Totalität und das Prinzip der Realität, des Bruches.

3. – *Gott schafft den Menschen nach seinem Gleichnis.* – Der dritte Aspekt entspricht den beiden ersten Motiven des Unglaubens, die wir als «Humanismus» und «Säkularisation» bezeichnet haben.

Die biblische Lehre von Gott, dem Vater und Schöpfer, ist hier von zentraler Bedeutung. Die Schöpfung ist zugleich Mitteilung, denn Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleich-

nis. Dieser Genesisstext, dessen Bedeutung in der Konstitution *Gaudium et Spes* bekannt ist, besagt unter anderem, daß Gott den Menschen zu einem Geschöpf gemacht hat, das die Welt beherrschen soll. Die Worte: «Lasset uns Menschen machen als unser Bild nach unserem Gleichnis! Herrschen sollen sie über des Meeres Fische, über des Himmels Vögel, usw...», bedeuten: «das heißt, daß er Herrscher ist.» Mit anderen Worten entdecken wir im Herzen der biblischen Anthropologie eine göttliche Berufung des Menschen, sich die Welt zu unterwerfen. Die Verantwortung und die Autonomie des Menschen einer Welt gegenüber, die er umformen soll, liegt also in der Linie der Offenbarung.

Zweifellos soll dieser Mensch auch «Diener Gottes» sein; er soll seinen Brüdern dienen. Ja, mehr noch, er soll leiden, den Tod und das Leid annehmen und alle jene Dinge, die ihn treffen und die ebenso klar in sein Geschick und seine Bestimmung hineingelegt sind wie die Berufung zur Herrschaft.

Doch gerade hier ist der Messias, Jesus Christus, vorbildhaft gewesen: Der neue Adam hat sich zum «Knecht Jahwes» gemacht; er ist «gehorsam geworden bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz». Darum «ist er auch erhöht worden über jeden Namen». Mit anderen Worten: Das exemplarische Bild des Menschen ist der auferstandene Christus, ist die verherrlichte Menschheit des menschengewordenen Wortes. Die Wundmale dieser Menschheit zeigen an, daß das Bild des Dieners Gottes im Herzen der Erhebung in die Herrlichkeit liegt.

Wir haben hier – wenn daran eigens erinnert werden muß – eine einfache, zentrale Gegebenheit. Nicht «trotz» seines Gehorsams wurde der Diener Gottes erhöht, sondern in ihm und durch ihn.

Zugleich damit wird auch für das Thema «Säkularisation» der Ausgleich gefunden. Der Welt gegenüber hat der Mensch von Gott den Auftrag, sie menschlich, sie dem Menschen dienstbar zu machen. Der Gegensatz zwischen «Säkularisation» und «Sakralisierung» ist damit überholt, und die Welt mit christlichem Geist beseelen bedeutet nicht notwendig, sie in diese spezielle Form der christlichen Zivilisation und Kultur hineinstellen, wie sie der Gesellschaft des Mittelalters eigentümlich war; zugleich aber werden in dieser Zivilisationsform bleibende Elemente sichtbar, die über die dieser Epoche eigentümliche Form hinausweisen. Die Tatsache, daß der Mensch von Gott geschaffen ist, nach dem Bild und Gleichnis Gottes, begründet die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen. Wenn daher in der Autonomie, die wesentlich ist



für das Bewußtwerden des heutigen Menschen, die ständige Gefahr einer prometheischen Auflehnung liegt, gibt es auch einen Weg, der im Licht der Erschaffung nach dem Ebenbild Gottes auf eine Harmonie des Menschlichen und des Göttlichen ausrichtet. Auch hier ist Christus das Vorbild.<sup>25</sup>

4. – *Das Wort Gottes.* – Paul Ricœur hat sehr gut gezeigt, wie die großen religiösen Bußtexte, zum Beispiel im Alten Testament, ein «Wort» sind, welches das Gesetz, das Vorbild, dem der Mensch folgen soll, aber auch die Verheißung des Lebens, inkarniert. Auch hier liegt eine Aufforderung an den Menschen. In noch speziellerer Weise aber erscheint das Wort Gottes als das Element, das den Bruch mit dem Heimweh nach der Kindheit hervorruft; es ist das Wort, das durch die Verkündigung des Gesetzes darüber richtet, was gut und böse ist, und uns zugleich das Leben gibt. Freud hat es nicht verstanden, diese Dimension der biblischen Texte zu erfassen, die er auf der anderen Seite so sehr studiert hat. Und schließlich bringt das Wort jenes Auge in Auge zwischen dem Menschen und Gott, das den personalen Charakter der Gottheit ins Licht stellt.<sup>26</sup>

#### VI. – *Die prophetische und eschatologische Aussage*

Alles was vorausgeht, will als Entwurf einer Vorbereitung für das Evangelium dienen, ausgehend von den soziologischen und psychologischen Fakten, die mit dem Unglauben der heutigen Zeit zusammenhängen. Die Bestätigung der Existenz Gottes erscheint hier wie eine Antwort. Doch geht sie zugleich über die bloße Antwort hinaus, denn in dem Unerwarteten, ja dem Transzendenten dieser Bestätigung tritt ihre Wahrheit zutage.

Wir möchten unseren Artikel damit abschließen, daß wir diesen letzten Aspekt, der möglicherweise der wichtigste von allen ist, unterstreichen.

1. – *Gottes Ruf und die menschliche Entscheidung.* – Man darf niemals vergessen, daß Gott kein Problem ist, sondern ein «Mysterium», um in den Worten von Gabriel Marcel zu sprechen. Mit anderen Worten: Gott ist kein Gegenstand, kein Haben, das vor mir stände, dessen ich mich bemächtigte oder nicht, dessen Gegenwart ich «feststellte»; er ist jenes «Mysterium», das auf die eigenen Gegebenheiten «übergreift», in dem ich irgendwie mein Sein habe, und das mein Leben von grundauf wandelt, je nachdem ob es ist oder nicht ist.<sup>27</sup>

Mit anderen Worten: Man darf niemals übersehen, daß an Gott glauben oder nicht glauben eine

Entscheidung bedeutet, eine totale «Wendung» («conversion»). Dieser Aspekt darf niemals aus den Augen verloren werden, und gerade heute herrscht allzusehr die Tendenz, das zu tun. Blondel hat einleuchtend dargelegt, in welcher Weise der scheinbare «Determinismus» der Dialektik des Handelns daran hing, wie der Mensch sich angesichts des einzig Notwendigen entscheidet: Gott zu sein mit Gott – oder Gott zu sein ohne Gott.<sup>28</sup>

Die Kirche darf diese Art, dem Unglauben näherzukommen, niemals aus dem Blick verlieren. Das Wort Gottes erlangt hier seine ganze prophetische Tragweite und Bedeutung wieder. Es muß immer eine Art Bruch, ein Herausreißen, ein Eintreten in eine absolut neue Welt bewirken, die Welt, die «kein Ohr gehört, keine Augen gesehen und (die) an keines Menschen Herz gedungen ist». Man darf sich hier keiner Illusion hingeben: Die Neuheit dieses Wortes, sein – wenn wir so sagen dürfen – «Einschlag» im Existentiellen weckt zugleich mit den Anziehungskräften des Aufrufes, der neuen Freiheit, jene anderen Kräfte, die den Menschen bewegen wollen, «seine Heimat, seine Eltern, sein Hab und Gut» nicht zu verlassen.

2. – *«Eine bekennende Gemeinde»* – In diesem Zusammenhang darf man nicht übersehen, daß die heutige Welt ebensosehr wie die Wirklichkeit des Fortschrittes und der Kraft die des Un-Sinnes und der Absurdität lebt und erlebt. Angesichts dieser Situation erscheint das Christentum als eine Verkündigung des letzten Sinnes der Dinge. «Die moderne Welt», schreibt Paul Ricœur, «läßt sich unter dem doppelten Zeichen der wachsenden Rationalität und der wachsenden Absurdität denken. Wir entdecken, daß es dem Menschen zweifellos an Gerechtigkeit mangelt und ebenso sicher auch an Liebe, am meisten aber und vor allem an Sinngehalt für das, was er tut: die Sinnlosigkeit der Arbeit, der Freizeit, der Sexualität – das sind Probleme, auf die wir heute stoßen. Angesichts dieser Probleme kann die Aufgabe nicht darin bestehen, Gegenanschuldigungen oder Anklagen zu erheben. Die Aufgabe und Funktion der bekennenden Gemeinde besteht vielmehr darin, Zeuge und Träger eines wahren, fundamentalen Sinnes zu sein... Sie werden mir sagen: Inwiefern sind für dieses Amt Christen notwendig? Ich sage nicht, andere wären dazu unfähig; ich sage nur, daß der Christ seine besonderen eigenen Gründe dazu hat; die Verkündigung von Tod und Auferstehung Christi hilft ihm, in der Geschichte ein Überwiegen des Sinnes über den Un-Sinn abzulesen. In der Sprache des hl. Paulus heißt



das: «Wo die Sünde in Fülle ist, da ist die Gnade in Überfülle.» Christ sein heißt: die Zeichen dieser Überfülle erkennen, und zwar selbst in der Ordnung, in der die Menschheit ihre Absicht und ihren Plan ausdrückt. Der Christ – Gegner des Absurden und Prophet der Sinnfülle. Nicht aufgrund einer verzweifelten Willensanstrengung, sondern aus der Erkenntnis heraus, daß diese Sinnfülle in den Ereignissen angezeigt ist, die die Schrift verkündet. Und er hat niemals aufgehört, diesen Sinn zu präzisieren und zusammenzufassen.»<sup>29</sup>

Diese Verkündigung soll in einer liturgischen, ekklesialen Gemeinschaft geschehen. «Das Subjekt des Glaubens heißt ‚Wir‘ und nicht ‚Ich‘. Dieses ‚Wir‘ besitzt die Dimension der Weitergabe, der ‚Tradition‘ im eigentlichen und ursprünglichen Sinne des Wortes. Das Wort erweckt den Menschen nur, wenn es ständig weitergegeben wird. Es ist die Funktion der Predigt, daß sie zu mehreren angehört wird... Die Dialektik von Überzeugung und Verantwortlichkeit muß von der tieferen Dialektik des Ekklesialen und Sozialen getragen werden.»<sup>30</sup>

Wenn wir noch weiter gehen, müssen wir jene Art Identifizierung von Kirche und Welt, wie sie manche heutzutage in einer Bewegung der Säkularisation des Christentums möchten, kritisieren und entschlossen überwinden.<sup>31</sup> Die Kirche muß auch liturgische, gottesdienstliche Gemeinschaft bleiben, damit sie – und das ist ein Mittel unter anderen, sich der Welt kundzutun – als Botin der Hoffnung von Gott in Jesus Christus dasteht, der diese Welt rettet, sie aber auch zugleich überwindet, umgestaltet und reinigt: «Die Idee, daß die Kirche sich in der Welt verliert», fährt Paul Ricœur fort, «hat für mich keinen Sinn; denn wenn sie sich verliert, ohne daß etwas bleibt, gibt es nichts mehr, was sich verlieren könnte. Es ist die Funktion – nicht allein der Verkündigung, sondern auch des Gottesdienstes, einen inneren Bewegungsraum für den Sinn zu behaupten, damit die äußere Dialektik zwischen Kirche und Welt ihre Nahrung erhält.» Der Gottesdienst ist hier eine spezifische Handlung, eine *πραξις*, die das Wort umhüllt, eine «nutzlose», nicht soziale, nicht ökonomische, nicht technische Handlung, in der man in einer Symbolik der Gesten und einer Symbolik des Wortes lebt. Hier erwacht und erwacht von neuem ein «Wir».<sup>32</sup>

Der Kult ist noch mehr als dieses Zeugnis des Glaubens; aber er ist dies auch. Und diese «apostolische» Sendung der Kirche, Gott in ihrem Kult zu verkünden, verbleibt im Zentrum ihrer Botschaft.

*Abschließende Zusammenfassung*  
*«Mysterium salutis»*

Von diesen beiden Zugängen, der *praeparatio evangelica* und der prophetischen Verkündigung, ist einer so wichtig wie der andere. Sie fördern sich gegenseitig. Auch hier haben wir von einer Konvergenz im Zentrum des Heilsmysteriums zu sprechen.

Das Heilsmysterium – *Mysterium salutis*: Hier stehen wir wahrscheinlich der zentralen Wirklichkeit schlechthin gegenüber. Der moderne Mensch stellt sich auf den Standpunkt, er bedürfe keines Heiles, ja er sieht in diesem «Nicht-Bedürfen» geradezu die Voraussetzung und das Fundament seiner Größe, seiner Verantwortlichkeit als Mensch. Zugleich aber schreit seine ganze Geschichte nach der Notwendigkeit eines Heiles, eines Sinnes und eines grundlegenden Bedeutungsgehaltes.

Der Ablehnung des Heiles liegt eine Anzahl Mißverständnisse zu Grunde. Allzuhäufig wird es von denen, die es ablehnen, als unerwünschtes Geschenk angesehen, das für den Empfänger Knechtschaft und Passivität bedeutet. Recht häufig wird das Heil von denen, die daran glauben – ohne daß sie es immer wissen –, als das ergänzende Element hingestellt, das den Abgrund des Todes und des Leidens verhüllen soll, wie Bergson es in «*Les deux sources de la morale et de la religion*» (Die beiden Quellen der Moral und der Religion) für die in sich geschlossene Moral und die statische Religion gezeigt hat.<sup>33</sup>

Es gibt vielleicht keinen Begriff, bei dem sich eine Untersuchung gebieterischer auferlegt, als bei diesem – und zwar in vielfacher Hinsicht: in biblischer, patristischer, liturgischer, aber auch in phänomenologischer, psychologischer und philosophischer; ferner in einer abendländischen, aber auch in einer «orientalischen» und im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen.

*Mysterium salutis*, das heißt *Mysterium des Heiles*: ein *Mysterium* im doppelten Sinne einer verborgenen Wirklichkeit, aber auch einer in einer Geschichte und in historischen Ereignissen enthüllten und mitgeteilten Wirklichkeit.

Von dieser Wirklichkeit ausgehend und im Zusammenhang mit ihr wird das Ökumenische Institut in Jerusalem seine Forschungen betreiben. Professoren verschiedener christlicher Bekenntnisse werden gemeinsam mit Forschern zusammenarbeiten. Dieser «prospektive» Ökumenismus hebt die Bedeutung desjenigen ökumenischen Bemühens



nicht auf, das die Gründe für unsere Trennungen «in retrospektiver Weise» studiert. Doch die Gemeinschaft des Forschens wird zugleich eine «bekenkende» Gemeinschaft sein. Dabei berüh-

ren und verbinden sich Forschung und Gebet.<sup>34</sup>

Hier in Jerusalem wird zugleich eine neue Sendung wiedergeboren: an ein neues Judäa, ein neues Samaria und an neue Grenzen der Erde.

<sup>1</sup> J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne* (Tournai 1958).

<sup>2</sup> J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Grégoire de Nysse=Théologie 3* (Paris 1949).

<sup>3</sup> A. Dondeyne, *La foi écoute le monde* (Löwen 1964), geht im Einzelnen auf diese Aspekte ein.

<sup>4</sup> C. Moeller, *Aspects de l'athéisme dans la littérature moderne: L'ateismo contemporaneo*, erscheint in Kürze unter Leitung von P. J. Girardi.

<sup>5</sup> Diese Dreiteilung stammt von Jean Lacroix; vgl. Anm. 1.

<sup>6</sup> C. Moeller, *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme V. Amour humain*, wird eine Untersuchung über Brecht und über S. de Beauvoir enthalten.

<sup>7</sup> A. Vergote, *Psychologie religieuse=Psychologie et sciences humaines* (Brüssel 1966) 277-284.

<sup>8</sup> Den Einfluß, den Nietzsche noch heute im Sinne des Unglaubens besitzt, kann man kaum überschätzen.

<sup>9</sup> P. Ricœur, *De l'interprétation - Essai sur Freud* (Paris 1965) 521ff.

<sup>10</sup> Diese Grundmotivierung, die ihrerseits im tiefsten Sinn des Lebens ihre Wurzeln hat, erweist sich als immer wesentlicher.

<sup>11</sup> Vgl. A. Vergote aaO. (Anm. 7) 199 ff.

<sup>12</sup> Der Film (und Text) «Hiroshima mon amour» von Resnais-Duras macht dies in bewundernswerter Weise sichtbar. Er zeigt das Mißlingen eines Suchens, das in prospektiver Form in die Zukunft einmünden müßte, sich aber auf das Vergessen zurückwendet.

<sup>13</sup> Es handelt sich hier um die letzte Szene des fünften Aktes, wo Franz sich seinem Vater in die Arme wirft und dieser ihn an sich drückt mit den Worten: «Mein armer Junge.» Da in Sartres Werken derartige Szenen dünn gesät sind, besitzt diese kurze Episode offenbar eine tiefere Bedeutung.

<sup>14</sup> «Les mots», dieses Werk Sartres ist zweifellos das aufschlußreichste, das er bis heute veröffentlicht hat. Wir haben es in der neunten Ausgabe von *La Foi en Jésus Christ* (1965) untersucht.

<sup>15</sup> Wir werden eine Untersuchung über Proust in diesem Sinne vorlegen, in unserem siebten Band von *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme*. Einstweilen sei verwiesen auf unser Essay, *Religion et littérature: esquisse d'une méthode de lecture=Comparatives literature studies 2,4* (University of Maryland 1965) 330-332.

<sup>16</sup> Zitiert von G. Morel, *Les images de Dieu, Dieu aujourd'hui* (Paris 1965) 188.

<sup>17</sup> Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Einsiedeln 1956).

<sup>18</sup> Das dem Datum nach letzte Buch ist H. Cox, *The secular city* (New York 1965).

<sup>19</sup> H. de Lubac, *Proudhon et le catholicisme* (Paris 1963).

<sup>20</sup> In unserem zweiten Band der neunten Auflage von *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme: La foi en Jésus Christ*, haben wir eine ausführliche Studie über dieses Buch beigefügt.

<sup>21</sup> Vgl. A. Vergote aaO. 155.

<sup>21a</sup> Vgl. J. Lacroix aaO. den Abschnitt über den wissenschaftlichen Atheismus.

<sup>22</sup> A. Vergote aaO. 94.

<sup>23</sup> P. Ricœur, *Finitude et culpabilité* (Paris 1960) 218-243.

<sup>24</sup> M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme* (Paris 1953).

<sup>25</sup> H. Urs von Balthasar aaO. entwickelt dieses Thema an mehreren Stellen; vgl. A. Vergote aaO. 244-262.

<sup>26</sup> A. Vergote aaO. 262 ff.

<sup>27</sup> Wir haben diesen Aspekt des Werkes von Marcel in *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme IV: L'espérance en Dieu Notre Père* (Tournai 1965) näher untersucht.

<sup>28</sup> Das ist das Kernstück des ersten Werkes von Blondel. Vgl. unsere Studie über Blondel in: *Au seuil du christianisme=Cahiers de Lumen Vitae 1* (Brüssel 1948).

<sup>29</sup> P. Ricœur, *Sciences humaines et conditionnement de la foi, Dieu aujourd'hui* (Paris 1965) 140-141.

<sup>30</sup> aaO. 142.

<sup>31</sup> E. Mascall, *The secularization of Christianity* (London 1963) ist eine der ersten kritischen Untersuchungen über einige Aspekte dieser Bewegung, jedoch an dieser Stelle vielleicht ein wenig zu einseitig.

<sup>32</sup> P. Ricœur aaO. 142.

<sup>33</sup> C. Moeller, *L'homme moderne devant le salut* (Paris 1965).

<sup>34</sup> Vgl. unseren Artikel über dieses Institut: *Concilium 2* (1966) 548-552.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

## CHARLES MOELLER

Geboren am 18. Januar 1912 in Brüssel, 1937 zum Priester geweiht, studierte an der Universität Löwen und doktorierte in Theologie 1941. Er war Professor an der Universität Löwen, ist jetzt Vizesekretär der Glaubenskongregation. Er spielte eine wichtige Rolle bei der Redaktion der Konzilstexte: *Lumen gentium* und *Gaudium et Spes*. Er veröffentlichte: *L'homme moderne devant le salut* (1965) und ist Mitarbeiter an: *Irénikon* und *Revue Nouvelle*.