

Jean-Yves Jolif

# Der Atheismus und die Suche nach einer wirklichen Verbindung unter den Menschen

## 1. *Das skandalöse Faktum*

Aus der Geschichte der letzten hundertfünfzig Jahre ergibt sich die evidente und zugleich überraschende, ja für das christliche Denken anstößige Tatsache, daß sich nach und nach ein theoretischer und praktischer Humanismus gebildet hat, dessen Beziehungen zum Christentum eine verwirrliehe Wendung nehmen. Es handelt sich nicht mehr um eine negative Kritik des Glaubens, um den Versuch, ihn als unbegründet zu erweisen und als sinnlos hinzustellen. An einen Einspruch dieser Art konnte sich der Gläubige mit der Zeit gewöhnen; er verfügte ihm gegenüber über ein Arsenal von Argumenten, die imstande waren, wenn nicht seine Gegner zu überzeugen, so doch ihn selber zu beruhigen. Wie die religiöse Literatur zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts zeigt, hatten die Apologeten im Kampf gegen die Aufklärungsphilosophie gelernt, die schlagendsten Argumente ihrer Gegner gegen diese selber zu kehren und den Kampf zu bestehen, ohne von der Stelle zu weichen. In einem anonymen Werk «Die Apologeten wider Willen oder die christliche Religion bewiesen und verteidigt durch die Schriften der Philosophen» hat der Autor, wie er sagt, «alle seine Bemühungen darauf verlegt, vergiftete Blätter in eine heilsame Nahrung umzuwandeln». Seine Absicht war es, «die bis jetzt von der Philosophie vorgebrachten Einwände zu ebenso vielen unumstößlichen Argumenten zugunsten der Religion zu verwandeln». Diese Worte treffen genau die Atmosphäre jener Zeit. Die Religion kann sich noch als wahrer als der Atheismus

ausgeben und den Anspruch erheben, sie allein sei fähig, sich der Anliegen anzunehmen, auf die die ungläubige Vernunft keine befriedigende Antwort wisse. Indem der Mensch sich der Religion zuwendet, gibt er sich nicht auf. Im Gegenteil erhält er dadurch die einzig reale Möglichkeit zu seiner Vollendung.

## 2. *Ist das Christentum ein Humanismus?*

Das Problem stellt sich ganz anders zu der Zeit, da das Christentum auf die großen Humanismen der zweiten Jahrhunderthälfte trifft. Von nun an wird die christliche Offenbarung nicht mehr zurückgewiesen, bevor man überhaupt auf sie gehört hat. Ihr Inhalt wird nicht mehr als eine Verirrung der Vernunft betrachtet. Man anerkennt vielmehr, daß in ihr ein Sinn, ein echt menschlicher Sinn liegt, der absolut festzuhalten und zu realisieren ist. Das Christentum ist insoweit wahr, als es Projekt zu einer Begegnung und einer Liebe zwischen allen Menschen ist. Aber die atheistische Kritik will nun gerade das aufzeigen, daß dieser Sinn nur dadurch verwirklicht werden kann, daß man das Christentum aufgibt. Solange die Religion sich des Anliegen der Liebe aller zu allen annimmt, bleibt dieses ein bloßer schöner Gedanke, ein frommer Wahn, der nicht über die Mittel zu seiner Verwirklichung verfügt. Aufgabe des Humanismus ist es, zu sagen, wie unter den konkreten geschichtlichen Bedingungen von heute der humane Sinn, den das Christentum erfolglos predigte, sich durchsetzen und zu einer Wirklichkeit werden kann.

Das Problem so stellen, heißt anerkennen, daß der Humanismus zugleich der nächste Verwandte und der radikalste Gegner des Christentums ist. Einerseits will er ja nichts anderes, als was, ohne es im einzelnen zu wissen, schon das Christentum wollte. Andererseits aber beruht er auf der Überzeugung, daß sich dieses Ziel nur erreichen läßt in einem Prozesse, der mit der Religion nichts zu tun hat. Letztlich behauptet der humanistische Atheismus dies, daß das Christentum völlig unfähig ist, das Menschliche zur wirklichen Existenz zu bringen, und daß es somit, im strengsten Sinn genommen, *unmenschlich* ist.

Dieser Vorwurf muß dem Gläubigen unverstänlich erscheinen. Insoweit er nämlich seinen Glauben zu erfassen und seinen Gesamtsinn wahrzunehmen vermag, ist er – wie er glaubt, mit Recht – der Ansicht, daß er berufen ist, durch die Vermittlung Christi in absolutem Einvernehmen mit sich selbst und dem Nächsten zu leben. Seine Beziehung zu Gott entreißt ihn keineswegs sich selber, verstößt ihn nicht in die Fremde, sondern führt ihn vielmehr in eine Lebensfülle ein, die, obwohl Geschenk des göttlichen Erbarmens, *für den Menschen* Leben, letzte Erfüllung seines Wesens ist. Dieses Leben hinwieder schenkt sich ausdrücklich als universale Liebe. Wie kann so etwas als eine Selbstaufgabe interpretiert werden? Wie kann das Christentum als unmenschlich erscheinen? Ist es nicht völlig verkehrt gedacht, wenn man meint, man müsse Atheist werden, um das zu erleben, was der Gläubige so evident und konkret erfährt?

Gewiß, der Christ, der sich des gestellten Problems bewußt ist, kommt schwer um den Eindruck herum, es handle sich um ein unseliges Mißverständnis. Wenn er gläubig bleibt, so darum, weil er sich zum Schluß berechtigt glaubt, daß das Spiel nicht stimmt, und weil er dahintergekommen ist, wie die Karten falsch gemischt worden sind. Es ist jedoch angezeigt, sich diesen Schluß nicht voreilig zu eigen zu machen, sonst gerät man in Gefahr, die Gegebenheiten des Problems zu verkennen, die Forderungen, die zur Lösung dieses Konfliktes unbedingt zu erfüllen sind, unbeachtet zu lassen und nicht zu erfassen, um was es im Atheismus geht.

### 3. *Der Atheismus als Kritik einer geschichtlichen Ausdrucksform des Christentums*

Man würde sich zum Beispiel mit einer unzulänglichen Deutung begnügen, wollte man sich einzig

auf den Eindruck berufen, den die Kirche auf die Gesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts machte. Gewiß hat diese konkrete Gestalt des Christentums in der Debatte schwer gewogen und stark dazu gereizt, im christlichen Glauben ein Phänomen zu erblicken, das dem Menschen feind ist und jede wirkliche Beziehung zum Mitmenschen verhindert. Eine nahezu gänzlich klerikale Kirche, die die Laienschaft stets unter Vormundschaft hält, bringt kaum zum Ausdruck, daß das Heil, das sie verkündet, mit dem tatsächlichen Dasein des Menschen irgendeine Bewandnis hat. Eine Kirche, die den Fortschritt, die Wissenschaft, die Demokratie, die Gerechtigkeit, kurz, die wesentlichen Werte, in denen sich eine Epoche erkennt und den Sinn ihrer dringendsten Aufgaben entdeckt, nur mit dem größten Mißtrauen betrachtet, ja ausdrücklich verurteilt, läßt unweigerlich das Gefühl aufkommen, daß das Reich, von dem sie zeugt und dessen Gestalt sie bereits zum voraus andeutet, die Negation dessen ist, was den Menschen am meisten am Herzen liegt. Eine Kirche, die den ausgebeuteten Arbeitern keine andere Hoffnung anbietet als die Worte des Kirchenlieds:

«Hinweg mit unsern Klagen!  
Vorüber geht der Schmerz,  
Was wir für Gott hier tragen,  
beglückt ja unser Herz.

Dem Herrn weihn wir die Mühen  
und unser hart Geschick,  
dann wird aus Not erblühen  
dereinst des Himmels Glück»,<sup>1</sup>

macht unweigerlich den Eindruck, sich um das irdische Schicksal des Menschen nicht zu kümmern. Wie soll man daraus nicht sogar den Schluß ziehen, daß sie die Menschen, denen es am schlimmsten geht, von ihren wahren Fragen ablenkt und sie so ihrem Elend überläßt?

Was die Kirche vom christlichen Mysterium ansichtig werden ließ (oder vielmehr das, was sie davon verdeckte), ging also in Richtung der atheistischen Kritik. Selbst religiöse Menschen, die sich nicht als Atheisten verstanden, haben sich vom christlichen Glauben abgewandt, weil dieser nach ihrer Ansicht den Menschen nicht ernst nimmt und nicht imstande ist, den Enthusiasmus einer Menschheit, die ihrer großen geschichtlichen Aufgaben bewußt geworden ist, in sich aufzunehmen und zu anerkennen. So Anthime Corbon, ein Arbeiter von Paris, dessen Einstellung wohl den Geist wider-

spiegelt, von dem ein Teil der Arbeiterklasse in der zweiten Jahrhunderthälfte beseelt war: Wenn die Arbeiter der Kirche den Rücken kehren, so darum, weil sie vom Christentum enttäuscht sind, das die Größe der Arbeit und des sozialen Kampfes verkennt. Sie sind keineswegs unreligiös, sondern sehen sich im Gegenteil nach einer neuen Religion, die sie versteht und den Kampf für die Brüderschaft unter den Menschen sowie das leidenschaftliche Streben nach einer neuen, endlich menschlichen Gesellschaft sich zu eigen macht.

Es läßt sich also nicht bestreiten, daß ein gewisses geschichtliches Versagen des Christentums in nicht unbeträchtlichem Maß den Anstoß gegeben hat, im Atheismus das Mittel zu suchen, um das zu verwirklichen, was der Glaube selbst verkündete, ohne ihm aber sichtbare, greifbare Gestalt zu geben. Man täuschte sich jedoch, wollte man sich mit dieser Erklärung begnügen. Der Atheismus ist nicht einfach nur Kritik einer geschichtlichen Form des Christentums.

#### 4. Die Ohnmacht des Christentums

Sähe man im Atheismus nur dies, so schwebte man in Gefahr, sich die Sache zu leicht zu machen und sich in einer falschen Sicherheit zu wiegen. Man wird nach einem «aggiornamento» rufen, das man ohne weiteres für fähig hält, wie mit einem Zauberstab die Gegebenheiten des Problems zu verändern. Da man nicht wahrgenommen hat, wie tief der Glaube in Frage gestellt ist, wird man dabei übrigens gar nicht imstande sein, die Normen festzulegen, denen diese Umgestaltung des Gesichtes der Kirche zu entsprechen hat, und die Kraftquelle freizulegen, die allein die Gläubigen befähigt, ihren Glauben in neuer Form zum Ausdruck zu bringen. Vor allem aber – und das wiegt noch viel schwerer – wird man kaum um die Gefahr herumkommen, in einer Problematik befangen zu bleiben, die durch den atheistischen Humanismus ihres Sinnes beraubt worden ist.

Noch einmal: Wenn man die atheistische Kritik gänzlich von einer geschichtlichen Ausdrucksgestalt des Glaubens her erklären will, wenn man zu zeigen sucht, daß diese bestimmte Gestalt des Christentums von der Kritik einen vernichtenden Schlag erhalten habe, während der Glaube selbst heil geblieben sei, so ist man weit davon entfernt, in die Überprüfung des Problems ein neues Element einzuführen. Im Gegenteil bewegt man sich noch in dem Reflexionstypus, der nach dem Urteil des Ungläubigen auf überzeugendste Art dartut,

daß das Christentum prinzipiell unfähig ist, die Werte zu verwirklichen, die es zu vertreten vorgibt, und daß man mit der bloßen Abstraktion nur brechen kann, wenn man mit ihm selber bricht.

Was tut man schließlich anderes, als am Christentum *Wesen* und *geschichtliche Gestalt* unterscheiden und zueinander in Gegensatz setzen? Man muß sie zunächst sorgfältig voneinander unterscheiden, um zur Behauptung berechtigt zu sein, daß eine radikale Kritik der Gestalt den Wesensgehalt intakt lassen kann. Indem man dies aber tut, setzt man sie zueinander in Gegensatz und scheidet sie gänzlich voneinander. Ist man damit einverstanden, daß die geschichtliche Gestalt sich angreifen läßt, ohne daß das Wesen selbst in Frage gestellt wird, postuliert man im Grunde, daß das, was das Christentum seiner Idee nach ist, in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht richtig in Erscheinung tritt. Diese ist mehr ein Plagiat und eine Entstellung als ein Ausdruck; zwischen dem Innern und dem Äußern, zwischen dem Ziel und seiner Verwirklichung, zwischen dem innern Leben und dem äußern Sich-Geben klafft ein Bruch. Man wirft die Last der Kritik nur ab, indem man sich in eine ungreifbare und nicht objektivierbare Innerlichkeit zurückzieht. Nun aber will es das Unglück, daß man gerade durch diese Flucht der atheistischen Deutung recht gibt; der Weg, auf dem man der Kritik entrinnen wollte, läßt uns erst recht unter ihre Herrschaft geraten.

Denn der Humanismus verwirft das Christentum nicht nur und nicht vor allem infolge einer Sachlage. Seine Kritik ist nicht nur empirisch. Sie läßt sich nicht auf die Haltung des enttäuschten Gläubigen zurückführen, der seiner Kirche den Rücken kehrt, weil sie sein tiefstes Verlangen ungestillt gelassen hat. Für das Urteil des atheistischen Humanismus ist nicht entscheidend, daß der christliche Glaube geschichtlich die von uns angeführten Züge trägt und an seinen ausdrücklichen Intentionen Verrat übt. Entscheidend ist vielmehr, daß er nicht imstande ist, sein konkretes Erscheinungsbild wirklich zu verändern, das heißt das Programm, das er vertritt, zu verwirklichen, es in die Geschichte, in das konkrete Leben umzusetzen. Und diese Ohnmacht hängt zunächst damit zusammen, daß das Christentum auf die In-Frage-Stellung seines geschichtlichen Ausdrucks dadurch reagiert, daß es sich auf ein innerlich lebendiges Wesen, auf eine unsichtbare Tiefe beruft, worin der Glaube sich angeblich in Fülle verwirklicht. Auf diese reine Innerlichkeit zurückgreifen, sich auf diese intime Erfah-

rung berufen, heißt einer völligen Illusion erliegen und damit auch der Wirkungslosigkeit verfallen.

Zunächst ist es illusorisch, nach einem Wesen jenseits oder diesseits der geschichtlichen Realität zu suchen. Das heißt die Beute aus den Händen lassen, um nach einem Schatten zu haschen. Denn es gibt keine andere Realität als die, die im konkreten Gewebe der Beziehungen zwischen den Menschen und den Dingen, den Menschen und der Natur, zwischen den Menschen selber in Erscheinung tritt. Die Grundüberzeugung, auf der der Humanismus beruht, ist eben die, daß der Mensch keine bloße Idee ist, daß er sich von den Fakten nicht trennen läßt, daß er, wenigstens in gewissem Sinn, das objektiv Gegebene *ist*. Wenn das menschliche Wesen sich doch als transzendent gibt und anzuerkennen ist, daß sich seine Präsenz durch ein immerwährendes Übersteigen des Gegebenen manifestiert, so ist dieser Überschritt nicht als ein spekulativer Aufstieg zu einer Idee, zu einer Essenz zu verstehen, sondern als eine praktische Aktivität. Vom Menschen sprechen heißt nicht, eine «geistige Tiefe» heraufbeschwören, die in sich selbst stände, unabhängig von jedem konkreten Bezug zu den Dingen und zum Menschen, sondern heißt stets und einzig und allein, sich auf eine Tatkraft beziehen, die imstande ist, das tatsächlich Vorgegebene umzustürzen und aus ihm einen gänzlich neuen Sinn hervorzulocken.

Der Gläubige ist darum schlecht beraten, wenn er über die atheistische Kritik hinwegzukommen sucht, indem er eine Bewegung nach innen vollzieht, die ihm Zugang zum eigentlichen Wesen verschaffen soll. Das Christentum ist nicht diese verborgene Essenz, die man ganz jenseits des objektiv Gegebenen zu entdecken glaubt, und kann sie nicht sein: es ist identisch mit der konkreten Daseinsform, mit dem Stil seiner Beziehungen zu den Dingen und zum Mitmenschen, mit dem sichtbaren, objektiven Betragen, mit der voll und ganz geschichtlichen Realität, die sich mit Händen greifen lassen und die einzigen wahren Realitäten sind, die der Idee oder dem Begriff «Christentum» entsprechen. Wenn der Gläubige sich weigert, sich in dieser objektiven Realität zu erkennen, wenn er nach einer vermeintlich tieferen Realität sucht, bezeugt er, daß er ein Idealist ist und sich innerhalb der bloßen Abstraktion bewegt.

Und so verurteilt er sich auch dazu, den Sinnen und Werten, durch die er sich definiert, nie eine effektive Realität zu geben. Er mag wohl planen, mit sich selbst und den andern Menschen im Ein-

vernehmen zu sein und mag von Liebe aller zu allen sprechen: er kann eben davon nur sprechen und sich ein ideales Bild davon machen, dem seine konkrete Existenz widerspricht. Wenn man sich eine Hinterwelt oder eine subjektive Tiefe gibt, worin die Werte und Intentionen schon verwirklicht sind, so weiß man selbstverständlich nie mehr ein praktisches Feld zu entdecken, das der Ort ihrer Verwirklichung wäre. Wenn das Wesen des Christentums in der Subjektivität des Gläubigen gegeben und realisiert ist, kann man es unmöglich als ein Projekt verstehen, das in die geschichtliche Objektivität überzuführen ist. Der entscheidende Grund, der diesen Überschritt verwehrt, liegt darin, daß die Beziehung zwischen dem Gläubigen und der Welt des Glaubens eine gänzlich kontemplative oder spekulative Beziehung ist. Oder auch – was auf das gleiche herauskommt – daß man zur Begegnung mit der Welt der christlichen Werte nicht in einer Bewegung nach außen kommen kann, die auf die profane Welt hinlenken würde, sondern einzig in einem Verinnerlichungsprozeß, in der Entdeckung der intimsten Subjektivität. Mit einem Wort, der Gläubige ist der Gefangene einer Abstraktion, weil er in einer irrealen Welt lebt, worin alles zum voraus getan ist. Weil er sich selbst in ein Schattendasein verliert, bleibt ihm die wahre Welt verborgen, worin nichts zum vornherein gesichert ist, sondern wo alles durch die Tat herbeigeführt werden kann. In den Augen des Atheisten liegt der Grundirrtum des christlichen Glaubens hier. Man kann wohl dem Gläubigen zustimmen, wenn er es ablehnt, sich in einem geschichtlichen Ausdruck des Christentums absolut wiederzuerkennen, und wenn er den Anspruch erhebt, daß die durch diesen Ausdruck bezeichnete Wirklichkeit *etwas mehr* ist, als was nach außen sichtbar in Erscheinung tritt; aber er ist auf der falschen Fährte, wenn er dieses Mehr in einer Essenz sucht, die über der Geschichte stände und nicht in ihr inbegriffen wäre; dieses Mehr liegt in einer praktischen Möglichkeit, in einer Aktivität, die imstande ist, die Beziehungen zwischen den Menschen wirklich zu verändern.

Nun aber, fügt man hinzu, liegt es im Wesen des Glaubens, diese Verinnerlichung vorzunehmen; mag das Christentum auch die Präntion haben, freundschaftliche Beziehungen zwischen den Menschen herzustellen, so hat es doch nie den Willen an den Tag gelegt, die Aufgabe, die es für sich beansprucht, ernst zu nehmen, und es konnte sie auch gar nicht ernsthaft ins Auge fassen, ohne sich selbst untreu zu werden. Es wäre nämlich dazu notwen-

dig gewesen, einer vollständigen Sinnumkehrung beizupflichten, die Innerlichkeit aufzugeben, die es im Menschen zu entziffern wähnt, und sich entschlossen dem wirklichen Ort des menschlichen Daseins zuzuwenden: der objektiven, sichtbaren und greifbaren Welt, die die einzige ist, in der der Mensch wahrhaft in Erscheinung treten kann. Denn der Mensch ist nicht eine bloße Idee: er ist die Welt seines Daseins, er ist diese ganz einzigartige Kurve, die die Dinge erhalten, sobald das menschliche Wesen zu ihnen in Beziehung tritt.

### 5. Die Verbindung zwischen den Menschen als praktisches Problem

Wenn diese Bemerkungen zutreffen, so besteht das Problem, das die atheistische Kritik dem Christentum stellt, nicht nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie in einem Problem spekulativer Ordnung, sondern in einem praktischen Problem. Es geht im wesentlichen darum, ob das Christentum verurteilt ist, etwas Abstraktes zu bleiben und bloß in einer ungeschichtlichen Innerlichkeit lebendig zu sein, oder ob es im Gegenteil darauf ankommt, die Geschichte zu verändern (selbst wenn es *etwas anderes* als die geschichtlich wirksame und nachweisbare praktische Aktivität ist).

Unsere kurzen Überlegungen machen uns jedoch auf einen klar zutage tretenden Sinn des heutigen Atheismus aufmerksam. Selbst in seiner Kritik gegenüber der christlichen Religion erscheint dieser Atheismus gänzlich vom entschiedenen, unerschütterlichen Willen beherrscht, sich von einer irrealen Welt, worin der Mensch nur eine schattenhafte Scheinexistenz fristet, abzusetzen, um endlich die Stätte zu entdecken, wo der Mensch wirklich existieren kann. Die heftige Ablehnung der «andern Welt» oder der «Innerlichkeit» ist nur das negative Moment, durch das man hindurchgehen muß, um zu dieser konkreten Existenz zu gelangen. In diesem entscheidenden Punkt trifft sich Nietzsches Kritik der platonischen Metaphysik genau mit dem Materialismus von Marx: das, was stets als bloßer Schein gegolten hat, ist als Realität zu nehmen. Man muß zur Einsicht gelangen und hartnäckig an ihr festhalten, daß der Mensch nicht dieser ganz im Innern liegende Geist, diese nur der Reflexion zugängliche Interiorität ist, von der die klassische Philosophie immer wieder geredet hat. Noch einmal: der Mensch ist nichts anderes als die Welt des Menschen, das heißt der Inbegriff der Institutionen und konkreten Beziehungen, die die

«sinnenhafte» oder «empirische» Welt der klassischen Philosophie bilden. Indem man sich mit dieser Welt befaßt, hat man es nicht nur mit einer Scheinwelt zu tun, oder dann muß man einräumen, daß der Schein nicht ein Trug ist, der das wirklich Reale verbirgt. Die Welt ist geradezu die Evidenz des Realen, und es läßt sich nicht vorstellen, daß sie ein Jenseits haben könnte, das nicht gänzlich in ihr mitgegeben und mitgeliefert ist.

Diese Sinnumkehrung zwischen dem Schein und der Realität scheint für den atheistischen Humanismus die Vorbedingung dafür zu sein, daß der Solipsismus endgültig überwunden wird und daß die wirklichen Beziehungen zwischen den Menschen möglich werden. Wenn das menschliche Wesen durch diese geistige Intimität definiert wird, von der die cartesianische Philosophie gesprochen hat, wie ist dann eine intersubjektive Begegnung möglich? Ich kann zweifellos mich selbst in der Wahrheit meines Seins in den Griff bekommen; ich brauche dazu nur durch die Reflexion auf meine Denktätigkeit zurückzugreifen. Wie aber soll ich einen andern als menschliches Subjekt erkennen können? Was mir von ihm gegeben ist, ist etwas ganz Objektives, etwas Äußeres, das mir nicht zu entscheiden erlaubt, ob es sich wirklich um eine menschliche Präsenz handelt. Um wieder das Beispiel der cartesianischen Philosophie aufzugreifen: wenn ich von meinem Fenster aus die Menschen anschau, die auf der Straße vorübergehen, so gibt mir nichts die Gewißheit, daß ich wirkliche Menschen sehe – sondern ich habe davon höchstens eine empirische, gänzlich unbegründete Gewißheit. In Wirklichkeit nehme ich nur Leiber wahr, die Mäntel und Hüte tragen, und ganz gut bloße Automaten sein könnten. Der Geist weigert sich absolut, sich mit etwas außer ihm Liegenden zu befassen, und die Erkenntnis eines andern ist ein unerklärliches Geheimnis.

Gebe ich hingegen zu, daß der Mensch identisch ist mit der Realität, die sich anschauen und mit Händen greifen läßt, mit diesem System objektiver Bezüge, welches das bildet, was ich die Welt nenne, dann brauche ich mich nicht mehr darnach zu fragen, wie ich einen andern erkennen könne. Der andere Mensch ist mir unmittelbar gegeben; ich kann nicht mich selber erfassen, ohne zu entdecken, daß ich gerade in dem, was mich ausmacht, an einen andern gebunden bin. Indem ich mich als sinnfälliges, materielles, geschichtliches Wesen setze, sprengt sich die Grenzen meiner Individualität; ich bin zum vornherein für andere sichtbar und erreich-

bar, wie die andern es sind für mich. So weit der atheistische Humanismus in diesem Willen besteht, den Menschen als objektives Wesen zu verstehen, besteht er wesentlich im Streben nach einer realen Verbindung zwischen den Menschen, im leiden-

schaftlichen Verlangen, eine Form konkreter Beziehungen zu schaffen, die es jeder Einzelperson erlaubt, in der Gegenwart des andern Menschen die unverwechselbare, einzigartige Realität des menschlichen Lebens zu erkennen.

<sup>1</sup> Die Strophe lautet im Urtext:

«Plus d'inutiles plaintes,  
L'épreuve n'a qu'un temps;  
Ce sont les œuvres saintes  
Qui font les cœurs contents!  
Offrons à Dieu nos peines,  
Acceptons notre sort;  
De nos douleurs humaines  
Faisons même un trésor!»

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-YVES JOLIF

Geboren am 25. Januar 1923 in Rennes (Frankreich), Dominikaner, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an den Ordenshochschulen in Lyon und Saulchoir und an der Philosophischen Fakultät Paris, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie und Lehrbeauftragter für allgemeine Philosophie an den Facultés Catholiques de Lyon. Er veröffentlichte: *Comprendre l'homme* (1967) und *Le monde. Remarques sur la signification du terme in: Lumière et Vie* (1965).

Henri-Marie Féret

## Die in der Kirche ins Leben umgesetzte Bruderliebe als Zeichen des Kommens Gottes

Dieser Titel, der von der Redaktion des «Concilium» dem uns zur Behandlung vorgelegten Thema gegeben wurde, drückt schon gewisse innere Spannungen der christlichen Liebeserfahrung aus. Diese Spannungen haben schon immer bestanden; im Blick des Theologen jedoch, der ein wenig darauf zu achten gewohnt ist, wie in der Geschichte der Menschen der Plan Gottes sich abwickelt, scheinen sie in der heutigen Zeit zum großen Teil neue Formen anzunehmen. Im Licht der «konkreten und geschichtlichen Theologie», über die sich Prof. Skydsgaard und Papst Paul VI. am 17. Oktober 1963 miteinander unterhalten haben, tritt zum Vorschein, daß diese Formen, und die Bruderliebe selbst, von Rechts wegen und auch tatsächlich den neuen Pflichten entsprechen müssen, die die ge-

schichtliche Lage der Kirche und der Welt in der Nachkonzilszeit den Christen auferlegt.

### I. DREI VORAUSSETZUNGEN

#### 1. *Bruderliebe und Gottesliebe*

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, schließen wir zunächst entschieden die angebliche Spannung aus, die nach Ansicht gewisser geistlicher Schriftsteller zwischen der Liebe zum Bruder und der Liebe zu Gott bestehen soll. Sie ist nicht besonders aktuell, und zudem wurde diese vermeintliche Spannung von Schriften, denen man zu Unrecht die Bedeutung theologischer Traktate beimaß, allzuoft als ein Problem des christlichen Lebens vorge-