

Miguel Benzo

Die Abwehr des Zweifels

Viele Christen von heute (vielleicht die meisten?) befinden sich in einer schwierigen, zwiespältigen Lage, unter der sie manchmal nicht wenig leiden. Einerseits versetzen die Glaubensaussagen und die dogmatischen und moralischen Weisungen des Lehramtes ihren Verstand in Unruhe; andererseits hat man ihnen beigebracht, es sei Sünde, in solchen Dingen Zweifel zu hegen. Sie sind unschlüssig, ob sie redlich zu dem stehen sollen, was ihr Verstand ihnen sagt, oder ob sie sich «treu an den Glauben» halten sollen. Was die Gemütsstimmung betrifft, so schwankt sie in dieser Situation zwischen zwei Extremen: zwischen «ich möchte meines Glaubens ganz sicher sein» und «ich möchte den Glauben aus meinem Leben verbannen». Somit sind die Einstellungen unserer Zeitgenossen zum Glauben sehr unterschiedlich und verwickelt. Wir führen einige Beispiele dafür an:

– Ich bin von der Wahrheit des Christentums überzeugt und will dies weiterhin bleiben;

– Ich bin überzeugt, möchte es aber nicht sein;

– Ich bin geneigt, den christlichen Glauben für wahr zu halten, und möchte des Glaubens völlig sicher sein;

– Ich bin geneigt, den christlichen Glauben für wahr zu halten, möchte jedoch sicher sein, daß er falsch ist;

– Ich halte es für gleich wahrscheinlich, daß der christliche Glaube wahr ist, wie daß er falsch ist, möchte jedoch sicher sein, daß er wahr oder daß er falsch ist.

– Ich bin geneigt, den christlichen Glauben für falsch anzusehen, möchte jedoch sicher sein, daß er wahr ist;

– Ich bin geneigt, den christlichen Glauben für falsch anzusehen, und möchte darüber sicher sein;

– Ich bin sicher, daß der christliche Glaube falsch ist, möchte aber annehmen, daß er wahr ist;

– Ich bin sicher, daß der christliche Glaube falsch ist, und möchte es weiterhin bleiben.

Wie beurteilen wir jede dieser Haltungen theologisch? Welche von ihnen sind nach unserem Dafürhalten mit dem Glauben vereinbar? Und welche Haltungen sehen wir für objektiv sündhaft an? Wie behandeln wir sie pastoral? Dies alles

sind wichtige, schwierige Probleme, auf die wir hier nicht eingehen können.

Die Frage wird noch verwickelter, wenn wir uns vor Augen halten, daß der Begriff «Christentum» keineswegs eindeutig ist: Meinen wir damit das, was Barth oder was Bultmann oder was Van Buren unter dem christlichen Glauben versteht? Selbst wenn man die Frage auf das «katholische Christentum» eingrenzt, stellen wir fest, daß viele der heutigen Katholiken als Glieder der Kirche gelten wollen, obwohl sie einige Aussagen des Lehramtes nicht annehmen oder in Zweifel ziehen. So gesehen zweifeln sie nicht an *ihrem* katholischen Glauben, sondern an einigen Aspekten von dem, was *andere* als dazugehörig erachten.

Was heißt «zweifeln»?

Der Ausdruck «Zweifel» bezeichnet unterschiedliche Haltungen. Vor allem ist zu vermerken, daß der Zweifel etwas ganz anderes ist als die Indifferenz. Es ist nicht das gleiche, ob ich sage: «Ich zweifle, ob Gott existiert», oder ob ich sage: «Es ist mir gleichgültig, ob Gott existiert oder nicht.» Wer zweifelt, ist an dem, was er bezweifelt, interessiert; er möchte wenigstens auf der Bewußtseins-ebene aus dieser Lage herauskommen und zur Gewißheit gelangen. Selbstverständlich kann man in sehr verschiedenem Grad die Bangigkeit des Zweifels erleben und sich anstrengen, ihn zu überwinden; es ist jedoch unmöglich, sich im Zweifel als Zweifel einzurichten, sondern man kann ihn höchstens durch eine gleichgültige Einstellung zur Frage, über die man vorher im Zweifel war, ersetzen. Daraus erklärt sich, daß einige religiöse Männer wie z. B. Miguel de Unamuno im Zweifel und in der Lebensnotwendigkeit, aus ihm herauszukommen, den Wurzelgrund der religiösen Haltung erblickt haben: Weil man auf Verstandesebene zweifelt und diesen Zweifel nicht zu ertragen vermag (den Unamuno im Grunde in der Frage erfuhr, ob der Tod das absolute Ende des Menschseins sei), begibt sich der Zweifelnde immer wieder auf die Suche nach der Glaubenssicherheit; doch der Glaube behebt nicht den Verstandes-zweifel, sondern beide stehen beständig in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Diese Auffassung, die der dialektischen Theologie nicht fern steht, macht also einen tiefen Unterschied zwischen der Erkenntnisebene und der Glaubensebene.

Ebensowenig läßt sich der Begriff «Zweifel» mit der «Verwunderung vor dem Mysterium» identifizieren. Die religiöse Erfahrung läßt sich

niemals adäquat in Begriffe fassen; man kann nicht eindeutig und wissenschaftlich von ihr sprechen, sondern sie läßt sich nur in Symbolen (die Peirce Ikonen und Anzeichen nennt) und Mythen zum Ausdruck bringen. Doch im Symbol und im Mythos verbirgt sich stets eine mit ihrem Wesen gegebene Vieldeutigkeit, die sich nicht ausschalten läßt. Jeder Ausdruck für das Heilige ist vielwertig, und der Glaube behebt diese Unklarheit nicht, sondern übernimmt sie. Deswegen schließt der Glaube notwendigerweise einen gewissen Zweifel über die genauen Grenzen dessen ein, was die Hierophanien bedeuten, auch wenn dieser nicht den Grundbereich betrifft, auf den sie sich beziehen.

Das Bestreben eines Großteils der Theologen, die vielwertige symbolische und mythische Sprache der Offenbarung in eine eindeutige, wissenschaftliche Sprache zu übertragen, hat sein Ziel offensichtlich nur in geringem Maße erreicht und in vielen Fällen den reichen sakralen Gehalt der Offenbarung geschmälert. Möglicherweise liegt darin die Ursache gewisser Glaubenszweifel: Viele Christen wären bereit, die biblischen Formulierungen als stets unvollkommene Annäherungen an das nicht adäquat wiederzugebende Mysterium anzunehmen, wehren sich aber innerlich gegen die Versionen, die der theologische Rationalismus diesen Formulierungen gegeben hat.

Nehmen wir ein konkretes Beispiel: Die Apostelgeschichte spricht uns von der Auffahrt Jesu in einer Bildersprache, die dazu bestimmt ist, die religiöse Erfahrung der Urgemeinde in bezug auf ihren Gründer zu bereichern. Diese Inszenierung will nicht bloß subjektive Erlebnisse, aber auch nicht bloß einen Wertinhalt übermitteln, sondern sie will ein Ereignis proklamieren: die Tatsache, daß Jesus die Welt und den Tod besiegt hat und daß seine ganze menschliche Wirklichkeit für immer in die Sphäre des Göttlichen aufgenommen ist (sinbildlich ausgedrückt: zur Rechten Gottes thron). Wird diese Erzählung so verstanden, so hat der heutige Mensch in seiner Kultur nicht mehr Schwierigkeiten, sie anzunehmen, als der Mensch des Mittelalters in seiner Kultur. Doch wenn wir den Text der Apostelgeschichte als historischen Bericht im heutigen Sinn verstehen wollen – wie die Berichterstattung eines Journalisten über den Abschluß einer Weltraumrakete –, so tauchen Schwierigkeiten über Schwierigkeiten und eine Menge von Fragen auf, die wir geradezu als Profanationen empfinden: Welches war die Startgeschwindigkeit, mit der der verherrlichte Leib die Schwerkraft überwand? Und welches die Kreu-

zungsgeschwindigkeit? Was bedeutet «zum Himmel aufsteigen» in einem kosmischen Raum, der kein Oben und kein Unten kennt? Welche Kette von Wundern sorgte für Sauerstoff und Nahrung im luftleeren Raum? Wie wurde der Leib vor Strahlungen und Meteoren geschützt? Und an welchem Raumpunkt befindet er sich, wie viele Lichtjahre von der Milchstraße oder vom Andromedanebel entfernt?

Wie dieses unbehagliche Beispiel uns zeigt, wird dadurch, daß man das Mysterium in einer wissenschaftlichen Sprache auszudrücken sucht, dieses zu einem bloßen Problem; das vom Wesen aus Unerkklärbar wird zu einer Unbekannten, die sich aufhellen ließe – mit einem Wort: es kommt zu einer Entsakralisierung. Noch im Jahre 1948 veröffentlichte der berühmte V. de Broglie sein Buch «*De fine ultimo humanae vitae*» (Beauchesne et ses fils, Paris), worin ernstlich darüber diskutiert wird, ob die verherrlichten Leiber Nahrung aufnehmen und ausscheiden. Meines Erachtens liegt der Irrtum Bultmanns in der Annahme, der Mythos lasse sich in eine eindeutige anthropologische Aussage übertragen, ohne daß seine sprachliche Grundfunktion zerstört werde. Selbstverständlich enthalten die religiösen Mythen zum größten Teil einen Aufruf zur Umkehr, doch gehören zu ihnen auch ontologische Bezüge, die weder einfach aufgegeben werden können noch sich in einer anderen Sprache als der des Mythos wiedergeben lassen. Gegenüber der von Bultmann aufgebrachten Entmythologisierungstendenz pflanzen heute viele das Banner der Remythologisierung der Kultur auf, und zwar nicht nur auf dem Feld der Religion.¹

Der Zweifel in engerem Sinn kann sich auf verschiedenen psychologischen Ebenen einstellen: auf der Verstandes-, der Urteils- und der Gemüts-ebene. Verstandeszweifel wie: Sind die Argumente für die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu wirklich stichhaltig? Beurteilungszweifel wie: Sind die Werte der christlichen Ethik denen der marxistischen Ethik überlegen oder unterlegen? Affektive Zweifel: Schlägt mich die Person Jesu so sehr in Bann oder nicht, daß ich mein Leben ihm weihen kann? Zwischen diesen drei Ebenen gibt es verwickelte Unterschiede und gegenseitige Beziehungen. Man kann sich z. B. sehr angezogen fühlen vom christlichen Menschen- und Lebensideal, während man nur wenig oder überhaupt nicht von der Wahrheit der Ereignisse, die ihnen zugrunde liegen, überzeugt ist. Umgekehrt kann man dem Verstande nach überzeugt sein, doch ein Widerstreben gegen die christliche Wertlehre emp-

finden. Man kann mit dem Christentum affektiv stark verbunden bleiben (aufgrund von Jugenderinnerungen, von Freundschaften mit gläubigen Christen...), es aber weder dem Verstande noch dem Werturteil nach annehmen; umgekehrt kann man intellektuell von ihm überzeugt sein, jedoch eine starke Abneigung gegen es verspüren (die manchmal von persönlichen Begegnungen mit Christen hervorgerufen wird).

Glaube und Zweifel

Gewisse Theologen haben die Tendenz, den ontologischen Aspekt des Glaubens zu betonen, das psychologische Element hingegen dermaßen gering einzuschätzen, daß man zuweilen vom Glauben als Ereignis so spricht, daß der Eindruck entsteht, es handle sich dabei um ein kosmisches Geschehen, das mit dem Menschen sozusagen nichts zu tun habe, sondern das er bloß passiv über sich ergehen lassen könne, wie es einem theologischen Prädeterminismus entspricht. Die Theologie hat bekanntlich fünf Grundaspekte des Glaubens aufgezeigt: die Übernatürlichkeit, die Vernünftigkeit, die Freiheit, die Dunkelheit und die Gewißheit. Die Theologen sind jedoch keineswegs darüber einig, wie diese Begriffe genau zu interpretieren sind, und noch weniger darüber, wie sie sich harmonisch miteinander verbinden lassen. Auf den ersten Blick möchte man meinen, um eine absolute Zustimmung fordern zu können, müsse sich eine Lehre auf einen völlig einsichtigen Vernunftbeweis zu stützen suchen, doch wie könnte in diesem Fall diese Zustimmung zugleich frei erfolgen? Nachdem einmal die Vernunft über unwiderlegliche Beweise verfügt, scheint es ihr nicht mehr freizustehen, die Wahrheit zurückzuweisen. Wird hingegen eine Lehre nicht durch eine schlüssige Argumentation gestützt, wie kann sie dann Anspruch darauf erheben, unbedingt und endgültig angenommen zu werden?

Auf alle Fälle ist es gewiß, daß die totale Zustimmung zu einer Aussage verschiedenen Klassen von Motivierungen entsprechen kann. Durch Gemüts-, Konvenienz- oder Notwendigkeitsmotive überzeugen uns die Menschen oft von der Gewißheit von Behauptungen, welche die Vernunft nicht als absolute Wahrheiten annimmt. Der Wohlhabende ist davon überzeugt, daß die für ihn vorteilhafte Gesellschaftsordnung gerecht ist; der wissenschaftliche Entdecker davon, daß seine Theorie unvergänglich ist; der Verliebte, daß seine Geliebte alle Vorzüge aufweist; der Unterdrückte da-

von, daß seine Utopie sich in die Wirklichkeit umsetzen läßt. Dieses Autosuggestionsverfahren ist selbstverständlich unzulässig, falls ein Mensch die Überzeugung, daß ein Lehrsatz intellektuell gewiß ist, sich dadurch beizubringen sucht, daß er sich auf nichtintellektuelle Gründe stützt. Wenn es aber darum geht, einer Lehre nicht mit intellektueller Gewißheit, sondern mit praktischer Gewißheit zuzustimmen, stellt sich die Frage ganz anders.

Unter praktischer Gewißheit verstehe ich die feste Zustimmung zu Aussagen, die auf Verstandesebene höchst wahrscheinlich sind und denen sich bedingungslos anzuvertrauen bestimmte ethische Imperative verlangen, indem sie die spärlichen Gegengründe unbeachtet lassen. Wer sich beispielsweise einer guten Gesundheit erfreut, wird kaum schon anderntags sterben. Wenn er sich jedoch darauf versteift, seine ganze Aufmerksamkeit auf diese entfernte Möglichkeit zu konzentrieren, kann die Angst vor dem Tod seine Kräfte lähmen und ihn daran hindern, seinen gewohnten Verpflichtungen nachzukommen. Er wird sich deshalb bemühen müssen, die entfernte Möglichkeit eines plötzlichen Todes aus seiner Vorstellungswelt zu verscheuchen. Etwas Ähnliches gilt in bezug auf den Chirurgen, der sich nicht dazu entschließen kann, eine dringlich notwendige Operation vorzunehmen, weil er an die unbegründete Möglichkeit denkt, die Diagnose könnte falsch sein; vom Ehemann, der in seinem Familienleben durch unsinnige Eifersucht gelähmt wird; vom Soldaten, der sich aus unbegründeter Angst, der Krieg, in den er eingreifen soll, sei ungerecht, zu kämpfen weigert; vom Bräutigam, der sich nie zur Heirat entschließen kann aus grundloser Angst, er habe sich in der Brautwahl geirrt; vom Gläubigen, der sein religiöses Leben aufgibt, weil er daran zweifelt, ob er gültig absolviert ist... Der Mensch hat die grundlegende Pflicht, ein möglichst volles, inhaltsreiches Leben zu verwirklichen, indem er den Wegem folgt, die er nach reiflicher Überlegung für die richtigsten ansieht. Nur in wenigen Fällen wird sich in der intellektuellen Sphäre die absolute Evidenz ergeben können, die sogar die entfernteste Irrtumsmöglichkeit ausschließt. Wenn der Mensch erst dann handelt, wenn er zu dieser Evidenz gelangt ist, gerät er in Gefahr, müßig und ratlos dahinzuleben. Seine moralische Pflicht ist es, «alles auf eine Karte zu setzen» und sein Leben nach jener Weltauffassung zu richten, für die ihm wenigstens das meiste zu sprechen scheint, und dabei die lähmende Furcht, er könne sich dabei irren, aufzugeben.

Es hat Theologen gegeben, die eine absolute intellektuelle Sicherheit als Wesenselement des Glaubens angesehen haben. Doch weder die Bibel noch die Erklärungen des kirchlichen Lehramtes noch die Erfahrung scheinen diese Meinung zu rechtfertigen. Dem, was die dogmatischen Quellen fordern, leistet eine willensmäßige und praktische volle Zustimmung, die durch eine höchste intellektuelle Wahrscheinlichkeit gerechtfertigt wird, ausreichend Genüge. Wie sodann aus den autobiographischen Zeugnissen hervorgeht, ist dies die geistliche Haltung vieler großer Gestalten des Christentums gewesen, und im pastoralen Dialog zeigt es sich immer wieder, daß dies die Einstellung einer Menge von Menschen ist, die überzeugt sind, daß sie den Glauben haben, und die auch bereit sind, für diesen erhebliche Opfer zu bringen.

Die theologische Verwendung der Wertphilosophie hat die ethischen Elemente des Glaubensaktes ansichtig gemacht, von denen Jesus deutlich spricht. Im Gleichnis vom Sämann beschreibt er die drei Menschentypen, bei denen das Wort Gottes nicht Wurzel fassen kann: die Oberflächlichen, die Feigen und die auf Vergnügen und Reichtum Erpichten; er bemerkt weiter, daß ein Prophet in seiner Heimat nicht ernstgenommen wird, zweifellos deswegen, weil die Menschen nicht gerne zugeben, daß einer, der aus ihrem Kreis hervorgeht, ihnen überlegen ist; er sagt, er rede aus dem Grund in Gleichnissen zu ihnen, weil die Menschen die Wahrheit nicht hören wollen aus Furcht, sich bekehren zu müssen; er bemerkt, daß seine Zuhörer nicht glauben, da sie sich scheuen müssen, sich dem Licht auszusetzen, worin die Bosheit ihres Tuns als Kontrast hervortreten würde; er schreibt ihre Ungläubigkeit auch dem Verlangen nach menschlichem Ruhm zu; er erklärt, daß diejenigen, die seine Rede über das Lebensbrot vernommen haben, sein Wort deswegen nicht annehmen, weil sie sich nur um das physische Brot kümmern. Und gegenüber der Zurückweisung der im Glauben enthaltenen sittlichen Werte weist Jesus auf die Bedingungen zu deren Annahme hin: «Wer bittet, empfängt; wer sucht, der findet; wer anklopft, dem wird aufgetan»; das Himmelreich ist mit der Arglosigkeit eines Kindes anzunehmen; zum Schriftgelehrten, der als oberstes Gebot das der Liebe anerkennt, sagt er: «Du bist nicht weit vom Reiche Gottes»; wer wissen will, ob Jesus wirklich im Namen Gottes spricht, soll die Gebote erfüllen; als Judas Thaddäus bittet, er möge sich den Jüngern offenbaren, nicht aber der Welt, erklärt er, nur wer ihn liebe, sei bereit, sein Wort

anzunehmen; im Verhör vor Pilatus schließlich antwortet er, indem er an die aufrichtige Suche nach der Wahrheit appelliert: «Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme.»

Die Offenbarung bekräftigt gleichzeitig die Existenz einiger transzendenter Wirklichkeiten und die Geltung einer bestimmten Wertordnung; diese Wirklichkeiten und Werte sind so unlöslich miteinander verbunden, daß man nicht die Existenz der einen annehmen kann, ohne gleichzeitig die Geltung der andern zuzugeben. Schon die Offenheit für das Heilige zieht bestimmte ethische Haltungen nach sich: die Ehrlichkeit gegenüber sich selbst, die Anerkennung der eigenen Grenzen, das Sich-nicht-Begnügen mit dem Endlichen, das Suchen nach der Wahrheit... Der Glaube an Gott setzt eine radikale Demut voraus, die bereit ist, auf die Autonomie des Menschen zu verzichten und die ontologische Abhängigkeit vom absoluten Sein zu akzeptieren. Noch deutlicher werden die ethischen Aspekte des Glaubens bei Jesus. Annehmen, daß in ihm Gott Mensch geworden ist, um für die Menschen zu sterben, heißt zugeben, daß die großmütige Selbstaufopferung für die andern Höhepunkt des ethischen Verhaltens ist. Annehmen, daß Gott Liebe ist, heißt auch zur Kenntnis nehmen, daß die Liebe zum Nächsten etwas Göttliches ist. Wer meint, glücklich seien die Reichen, die Mächtigen, die Lachenden, die Satten, die Harten, die Lebensgenießer, die Intriganten und Verfolger, muß die Bergpredigt als kindlichen und schädlichen Idealismus abtun und Jesus für einen Schwärmer oder Schwindler ansehen. Die Zurückweisung der in Christus personifizierten Werte verwehrt es selbstverständlich, den göttlichen Charakter seiner Botschaft zu bejahen. Und umgekehrt wird, wer die Gottheit Jesu annimmt, nach der Verwirklichung des Lebensideals streben, das dieser verkörpert. Ja, man kann sich fragen, ob nicht für den Menschen unserer Zeit die objektiv stärkste Stütze für den Glauben sich im Wertgehalt der Gestalt Jesu und seiner Lehre findet. Für viele Gläubige sind die in der Person und in der Lehre Jesu verkörperten Werte so unvergleichlich hoch und lassen sich so wenig auf menschliche Kategorien zurückführen, daß man von einem eigentlichen «moralischen Wunder» sprechen kann, worin das direkte Eingreifen Gottes unmittelbar wahrzunehmen ist. Im Unterschied zu dem, was bei den physischen Wundern der Fall ist, trennt uns davon nicht der «entsetzliche Abgrund der Geschichte», sondern dieses Wunder kann vom Leser des Neuen Testaments unvermittelt wahrgenommen werden.

Schluß

Nach dem Gesagten schließt der Vorgang der Annahme des Glaubens folgende grundlegende Elemente in sich:

– Der Mensch erfährt die Notwendigkeit und die Pflicht, sich für eine Wertordnung zu entscheiden, die den Kurs seines Lebens bestimmt; dieser Entscheid ist nicht ins freie Belieben gestellt, da objektiv eine Werthierarchie besteht, die unsere Zustimmung erheischt, obwohl unsere Freiheit nicht genötigt ist, sie anzuerkennen.

– Die in Jesus und seiner Lehre verkörperten Werte erscheinen als höchst würdig, angenommen zu werden; ja, diese Werte sind von einer Vollkommenheit, die über das, was ein einfacher Mensch oder eine menschliche Gemeinschaft ersinnen kann, weit hinausgeht; es zeigt sich somit, daß etwas Göttliches in ihnen liegt.

– Dieses moralische Wunder, zusammen mit den weitem Elementen, die dafür sprechen, läßt es als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß das, was das Christentum lehrt, von Gott geoffenbart ist.

– Die Pflicht, sein Leben in den Dienst der Wahrheit und des höchsten Ideals zu stellen, verlangt, daß jeder, der diese Wahrheit des Christentums erfaßt hat, dieser in praktischer Gewißheit zustimmt, indem er die Besorgnis wegen der Irrtumsmöglichkeiten, soweit sie seine Zustimmung abschwächen kann, nicht zum Gegenstand unablässigen Überlegens macht.

Wir ersehen somit aus der eben angestellten Analyse, daß das entscheidendste Moment des Glaubensaktes die Beurteilung seines Wertinhaltes ist. In diesem Werturteil verbinden sich ein objektives und ein subjektives Element: Obwohl sie objektiv gegeben ist, drängt sich die Hierarchie der grundlegenden Werte dem Menschen nicht mit der gleichen Evidenz auf wie ein Vernunftaxiom. Der

Mensch wird noch von andern Werten umworben, die ebenfalls attraktiv sind. Der Raum zu einem freien Entscheid ist bei der Zustimmung zu einer Wertordnung viel weiter als bei der Bejahung einer Verstandes- oder Sinnesintuition. Andererseits üben, obwohl man sich zu bestimmten Werten entschieden hat, die gegensätzlichen oder niederen Werte weiterhin eine Anziehungskraft auf den Willen aus, wie sehr man auch beabsichtigt, sie aus der Phantasie zu verbannen. Und immerzu liegt die Möglichkeit nahe, sich ihrem Sog zu überlassen. Selbstverständlich bedeutet eine sittliche Schwäche nicht, daß man die als Lebensideal anerkannte Wertordnung verleugnet, doch auf die Länge ist es unmöglich, sich beständig niederen Werten hinzugeben, ohne daß diese theoretisch festgehaltene Wertordnung verblaßt und sich zu ändern strebt. Wenn wir somit unter «potentiellem Zweifel» die Sogwirkung verstehen, die eine antievangelische Wertordnung auf den Gläubigen ausübt, und die beständige Möglichkeit, daß deswegen, weil man sich ihr (d. h. der Sünde) überläßt, die christliche Wertordnung im Bewußtsein verblaßt und bedeutungslos wird, was manchmal selbst die Zustimmung zur Wahrheit der Offenbarung mit sich reißt, ist es evident, daß ein solcher potentieller Zweifel mit dem Glauben koexistiert und durch ihn nie eliminiert wird.

Kurz: Der Glaube erfordert, daß man sich anstrengt, die Aufmerksamkeit nicht zwanghaft auf die minimen Möglichkeiten zu konzentrieren, daß das Christentum falsch sein könnte, damit er so Entscheid zur praktischen Hingabe an sein Ideal bleibt; er verlangt auch, der Anziehung, die eine antievangelische Wertordnung beständig auf uns ausübt, zu widerstehen; er schließt aber nicht aus, daß man die objektiven Schwierigkeiten, die sich dem christlichen Glauben entgegenstellen, gelassen erwägt.

¹ Vgl. z. B. L. Schajowicz, *Mito y existencia* (Ed. de la Torre, S. Juan de Porto Rico 1962).

Übersetzt von Dr. August Berz

MIGUEL BENZO

geboren 1922 in Madrid, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Madrid Rechtswissenschaften und am Seminar von Madrid Philosophie und Theologie. 1948–1951 war er Pfarrer von Zarzalejo (Madrid), 1954 promovierte er an der Universität Gregoriana in

Theologie, 1954–1965 war er Theologieprofessor am Hispanoamerikanischen Seminar zu Madrid, 1957–1968 war er Professor für Religion an der Universität Madrid, seit 1960 am Zentrum für Universitätsstudien zu Madrid, seit 1965 Theologieprofessor am Höheren Institut für Pastoral zu Madrid, seit 1966 Professor für Theologische Anthropologie am Seminar zu Madrid, seit 1974 an der Päpstlichen Universität Salamanca. Er veröffentlichte neben regelmäßigen Beiträgen in der Madrider Tageszeitung «Ya» u. a.: *Moral para universitarios* (Madrid 1967), *Sobre el sentido de la vida* (Madrid 1971).