

Gerd Haeffner SJ

Henri de Lubac

Im September 1996 beging man in Paris und Rom den hundertsten Geburtstag des 1991 verstorbenen Kardinals Henri de Lubac. In Deutschland ist dieser bedeutende Mensch, Christ und Theologe noch heute bei weitem nicht so bekannt, wie er es verdiente. Es lohnt sich also, sein Werk in wenigen Strichen zu skizzieren, um es der Vergessenheit zu entreißen. Sucht man nach einer Kurzformel, die ausdrückt, was das Zentrum des theologischen Arbeitens von Henri de Lubac war, so bietet sich der paradoxe Satz von Pascal an: „L'homme passe l'homme infiniment.“¹ Frei übersetzt heißt das: Der Mensch ist ein Wesen, das alles bloß Menschliche übersteigt, insofern es auf das Unendliche bezogen ist.

Wer war Henri de Lubac? Geboren wurde er 1896 in Cambrai im äußersten Norden Frankreichs. Er stammte aber aus einer alten südfranzösischen Familie und verbrachte seine Jugend in Lyon. 1913 trat er in den Jesuitenorden ein, mußte jedoch bald an die Front des Ersten Weltkriegs, wo er eine schwere Kopfverletzung erlitt; sein Leben lang hat er deshalb unter Schwindelanfällen gelitten. Nach dem Krieg folgte die im Orden übliche geistliche, philosophische und theologische Grundausbildung. An deren Ende mußte er 1929 plötzlich den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an den Facultés catholiques in Lyon übernehmen, ein Jahr später dazu auch noch den Lehrstuhl in Religionsgeschichte. Zeit für eine Spezialausbildung hatte er nie bekommen. Unter extrem schwierigen Bedingungen arbeitete sich de Lubac in seine Materie ein. Zu den schon großen Belastungen kam von 1941 bis 1944 noch seine Mitarbeit in der katholischen Untergrundbewegung des „Témoignage Chrétien“ gegen den Nationalsozialismus, die ihn zu wiederholtem Untertauchen zwang².

Kaum war diese Gefahr vorüber, verdichtete sich die theologische Gegnerschaft gegen ihn und einige seiner Mitbrüder zu einer kirchenpolitischen Größe. Im Gefolge der Enzyklika „*Humani generis*“ von Papst Pius XII., die man auch auf ihn gemünzt empfand, wurde P. de Lubac 1950 seines Lehrstuhls enthoben und mußte Lyon verlassen. Eine Möglichkeit der Rechtfertigung wurde ihm nicht gegeben. 1958, also acht Jahre später, erhielt er immerhin die Erlaubnis, seine Wahl in das Institut de France anzunehmen. 1959 durfte er wieder in Lyon dozierten bis zu seiner Emeritierung, die schon ein Jahr später erfolgte. Aber erst 1960 begann seine kirchliche Rehabilitierung: Johannes XXIII. berief ihn in die theologische Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils. Deren Leiter, Kardinal Alfredo Ottaviani, gab ihm freilich keine Chance, sich dort ein-

zubringen. Für das Konzil selbst jedoch wurde de Lubac zu einem der wichtigsten Berater. Paul VI. berief ihn in verschiedene Kommissionen. 1983 verlieh ihm Papst Johannes Paul II. die Kardinalswürde. De Lubac führte aber seinen extrem bescheidenen Lebensstil in Häusern des Ordens, nun in Paris, weiter. 1989 wurde er, der schon länger unter Herzattacken litt, auch noch das Opfer eines schweren Schlaganfalls, der ihn fast ganz seiner Fähigkeit zu sprechen und zu schreiben beraubte. 95jährig ist er am 4. September 1991 gestorben.

Die Geschichte des Glaubens erforschen

Henri de Lubac war einer der größten Theologen unseres Jahrhunderts. Dennoch hat er selbst, in dem ihm eigenen Hang zum Understatement, sich nicht als systematischer Theologe, sondern immer nur als schlichter Historiker der Theologie verstanden.

„Ich habe nie den Anspruch erhoben, ein philosophisches System oder eine theologische Gesamtschau zu bieten. Und zwar nicht etwa deswegen, weil ich so etwas geringachten würde, im Gegenteil ... Meine Absicht bestand nur darin, die große Überlieferung der Kirche in Erinnerung zu bringen, die ich als die gemeinsame Erfahrung aller christlichen Zeiten verstehe. Denn diese Erfahrung bringt unserer schwachen individuellen Glaubenserfahrung Licht, Orientierung und Weite. Sie bewahrt sie vor Verirrungen, vertieft sie im Geiste Christi und öffnet ihr die Wege in die Zukunft.“³

In seinen historischen Studien ging es de Lubac darum, die Einheit des Glaubens unter den verschiedenen theologischen Entwürfen ganz verschiedener Zeiten, bildungsmäßiger Hintergründe und individueller Persönlichkeiten herauszuspüren. So interpretierte er aus der Zeit der Väter Irenäus, Augustinus und vor allem Origenes⁴, aus dem Mittelalter neben vielen anderen Autoren Anselm v. Canterbury und besonders Thomas von Aquin, aus der Zeit der Renaissance vor allem Pico della Mirandola⁵ und Cajetan, von den Späteren Pascal, Fénelon, Möhler, Newman bis hin zu Claudel und Péguy. Keineswegs spielte er, wie manche meinen, die Kirchenväter gegen die moderneren Autoren aus. Es kam ihm aber darauf an, daß der Reichtum der christlichen Überlieferung in seiner ganzen Fülle zur Sprache komme und nicht auf eine Denkrichtung oder gar deren Darstellung in Schulbüchern eingeschränkt werde. Der Konflikt, dessen Opfer er 1950 wurde, hatte darin eine seiner Wurzeln.

P. de Lubacs Bemühung um die Geschichte war also kein Selbstzweck, im Gegenteil. Sie war auch nicht nur von den Sachfragen dieser oder jener theologischen Einzelfrage bewegt. Vielmehr muß man sagen, daß im Zentrum der Studien de Lubacs die Frage nach dem Glauben an Gott in unserer Zeit stand. Unsere Zeit aber ist in religiöser Hinsicht durch zwei gegensätzliche Tendenzen geprägt. Einerseits suchen viele Menschen nach einer persönlichen Vertiefung ihres Glaubens in einer religiösen Erfahrung, kurz: in einer Art von Mystik. Andererseits

macht sich immer mehr eine Atmosphäre breit, die dem Glauben die Luft zu nehmen droht: die Atmosphäre eines atheistischen Gegen-Glaubens.

De Lubac hat sich dieser doppelten Situation gestellt. Man kann sagen, daß sein ganzes Schaffen unter einer Spannung steht, die durch die Pole der Mystik einerseits und des Atheismus andererseits bezeichnet ist. Im Raum zwischen beiden Polen ist der Platz für die drei anderen großen Fragen, die ihn beschäftigten: Wer ist Gott? Was ist die Bestimmung des Menschen? Worin besteht das innerste Wesen der Kirche? Ich will im Folgenden die Antworten skizzieren, die de Lubac auf diese Fragen gegeben hat. Am Ende soll seine Stellungnahme zum modernen Atheismus stehen, allem voraus aber muß etwas zur Mystik gesagt werden.

Die Mystik

Die Tatsache, daß de Lubac zur Mystik nur wenig geschrieben hat⁶, verführt zu dem Eindruck, dieses Thema sei ihm nicht besonders wichtig. Das Gegenteil ist wahr. So notiert sich de Lubac 1956:

„Seit langem schon, so scheint mir, ist die Idee eines Buches über die Mystik der inspirierende Hintergrund für mein ganzes Denken: Von dort her beziehe ich meine Urteile, von dort her beziehe ich die Maßstäbe, um meine Ideen zu ordnen. Aber ich werde dieses Buch nie schreiben: Es übersteigt meine Kräfte: sowohl die leiblichen wie die intellektuellen wie die geistlichen ... Ich habe zwar einen klaren Begriff seiner gedanklichen Gliederung, aber das Feuer im Zentrum entzieht sich mir dauernd.“⁷

Die Mystik interessiert unseren Autor aus zwei Gründen brennend: erstens wegen des Gesprächs der Religionen, das in unseren Tagen unausweichlich geworden ist, zweitens wegen der Stellung der Mystik im Innern des Christentums selbst.

Als die Innenseite jeder Religion ist die Mystik das bevorzugte Terrain der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen, ja selbst mit gewissen Formen atheistischer Spiritualität. Unter dieser Voraussetzung hat de Lubac schon 1930 begonnen, sich mit der Mystik des Buddhismus zu beschäftigen, den er wegen „seiner Originalität, wegen seiner vielgestaltigen Verbreitung in Raum und Zeit und wegen seiner geistigen Tiefe ... für das bedeutendste Produkt des menschlichen Geistes“ außerhalb des Raums der Offenbarung hielt und dem er 1951 bis 1955 drei Bücher widmete⁸. In diesen Büchern treibt de Lubac die Sympathie mit dem Buddhismus sehr weit, um schließlich doch „eine immer überzeugendere Gewißheit von der außerordentlichen Einzigartigkeit der Tatsache des Christentums“ zu gewinnen⁹. Auch später stellt er sich allen Versuchen entgegen, diese Einzigartigkeit zugunsten globaler Thesen von der Einheit aller Religionen zu verdunkeln – was für ihn keineswegs heißt, die anderen Religionen geringzuschätzen oder Gottes Wege in ihnen zu leugnen.

Der zweite und noch wichtigere Grund, warum die Mystik für de Lubac ein zentrales Stichwort ist, ist die Tatsache, daß er selbst ein mystisches Verständnis des christlichen Glaubens hat:

„Ohne mindestens einen Anfang von Mystik wird das Geheimnis des Glaubens zu etwas Äußerlichem; es steht in Gefahr, in bloßen Formeln und leeren Abstraktionen verlorenzugehen.“¹⁰

Wer ist Gott?

Von der Mystik her beantwortet nun de Lubac auch die Frage: Wer ist Gott? Denn Gott ist, wie de Lubac immer wieder mit Augustinus sagt, uns innerlicher, als wir selbst uns sein können, und zugleich höher als das Höchste, das wir uns ausdenken können. Mit nichts von dem, was wir kennen, können wir ihn vergleichen, und so erscheint er uns manchmal als das pure Nichts. Andererseits tragen wir in uns eine Sehnsucht nach ihm, die unausrottbar ist und auf die Länge der Zeit nicht unterdrückt werden kann.

Gott ist in jeder Hinsicht eine ganz einzigartige Realität. Weil es über ihn hinaus nichts Höheres geben kann, steht jede Suche nach ihm unter dem Vorzeichen seiner Gegenwart, steht jeder Zweifel an ihm unter dem Vorzeichen seines Seins. So ist es, strenggenommen, gar nicht im Ernst möglich, Gottes Sein zu bezweifeln. Denn wenn wir irgendwelche Überzeugungen bezweifeln, dann tun wir das unweigerlich im Horizont einer umfassenderen Gewißheit. Welche Gewißheit könnte das im Fall des Zweifels an Gott sein? Ist doch das Wissen, das wir in der Tiefe unseres Bewußtseins von der Absolutheit der Wahrheit und damit von Gott haben, die Ermöglichung allen Erkennens und Wollens und damit auch allen Zweifelns.

Eine ganz andere Frage ist allerdings, ob wir den Gott, dessen Bild wir im Grund unserer Seele in uns tragen, auch erkennen, oder ob wir diese ursprüngliche Gewißheit überspringen und im Gestrüpp der Gedanken *über* Gott hängenbleiben. Gedanken über etwas stehen immer höher als dieses etwas selbst. Unsere Gedanken über Gott treffen ihn also nur dann, wenn wir wissen, daß er höher steht als all das, was wir uns ausdenken können. Gottes Gegenwart ist selbst der letzte Horizont all unseres Denkens und Liebens. Sie ist nicht nur der schöpferische Anfang, nicht nur die unüberholbare Zukunft, sondern auch die tragende Mitte unseres gesamten geistigen Lebens. Ohne seine Präsenz, sagt de Lubac, zerfiele alles zu Staub¹¹. Aber weil diese Präsenz größer ist als alle Vorstellungen, die wir uns von ihr machen können, bleibt sie immer etwas, was unseren Geist in Unruhe hält und ihn immer neu suchen läßt. So ist sie auch der letzte Grund für die leidenschaftliche Bewegtheit des Geistes, die man Philosophie nennt.

Daß sich die Theologie seit dem 16. Jahrhundert zu einer Spezialwissenschaft entwickelt hat, die mit der Philosophie nur wenig lebendigen Austausch pflegte, hat de Lubac immer bedauert. In dem Lebensrückblick, den er 1989 veröffent-

lichte, bekennt er, daß sein Denken sich immer „in einer Atmosphäre von „natürlicher Theologie““ bewegte, „außerhalb deren er nicht frei atmen konnte“¹². Er fügt freilich gleich hinzu, daß dies nicht bedeute, daß sich diese „natürliche Theologie“ außerhalb des Raums der Offenbarung voll entfalten könne. Weit entfernt davon, daß die Offenbarung die Freiheit der Vernunft einschränken würde, gibt sie ihrem Suchen vielmehr eine klare Richtung, neue Nahrung und eine ungeahnte Weite. Umgekehrt muß dem Denken die Freiheit seines radikalen Fragens zugestanden werden. Denn nur so kann es zu jener Grenzerfahrung gelangen, in der es begreift, daß seine eigenste Sache über das Begreifbare hinausgeht; nur so wird dann auch deutlich, was es heißt, zu glauben. Die Hingabe des Glaubens entspricht der Einsicht in die Paradoxie, daß wir nicht davon ablassen können, die letzte Wahrheit zu suchen, daß sie sich aber unserem Zugriff entzieht.

„Wir suchen eine Wahrheit, die doch nicht bloß abstrakt ist, und eine Wirklichkeit, die über das bloß Empirische hinausgeht ... Wir suchen eine Befriedigung des Geistes, die gleichzeitig ein konkretes Besitzen wäre. Nur um diesen Preis findet unser Geist Ruhe. Aber für das Zwitterwesen, das wir sind, bleibt die Dualität etwas Unüberschreitbares. Jener Mischung von Sinnlichkeit und Verstand, die wir sind, entzieht sich das Eine. Sind wir also auf der Suche nach einer Wahngestalt? Nein! Aber es ist die Sache Gottes allein, jenseits der Sinne und jenseits des Verstandes, jene Synthese zustandezubringen. Dann leuchtet in der Nacht der Sinne und des Verstandes seine einzigartige Gegenwart.“¹³

Was ist die Bestimmung des Menschen?

Am Anfang der Bibel heißt es, der Mensch sei als „Bild und Gleichnis Gottes“ geschaffen. Mit der theologischen Tradition legt de Lubac diesen Satz so aus, daß in der Tiefe unserer Seele ein „Bild Gottes“, also ein Bewußtsein des Gottgeheimnisses, eingeprägt ist. Kraft dieses Bildes ist der Mensch auch für sich ein Geheimnis. Ja, er ist für sich so lange ein Rätsel, als er nicht erfaßt, daß er – über das „Bild“ hinaus – zum Gleichnis Gottes werden soll. Das Gleichnis geht über das Bild hinaus. Gleichnis Gottes werden wir, wenn wir an Gottes Sein selbst Anteil haben. Denn dadurch werden wir gut; dadurch werden wir auch fähig zur „Gottesschau“, das heißt zum unmittelbaren Kontakt mit Gott. Die Teilhabe am Sein Gottes aber ist nicht etwas, was wir uns selbst erwerben könnten. Sie kann uns nur von Gott geschenkt werden, und er schenkt sie uns auch, und zwar „einfach so“. Das ist es, was man „Gnade“ nennt. Wir sind also auf Gott hin angelegt, so daß das Verlangen nach einem unmittelbaren Kontakt mit ihm in unser Wesen eingeschrieben ist. Aber er selbst muß uns entgegenkommen, wenn jener Kontakt wirklich werden soll. Beides zusammen macht die Einsicht in das Wesen des Menschen aus, die für de Lubacs Verständnis des Glaubens zentral war.

Hier begegnen wir wieder dem Motiv, das schon das Pascal-Zitat anklingen ließ: Der Mensch übersteigt den Menschen um ein Unendliches. Anders gesagt: Der Mensch ist ein paradoxes Wesen¹⁴. Denn er hat ein natürliches Verlangen

nach Gott, aber die Erfüllung dieses Verlangens kann er sich mit seinen natürlichen Kräften nicht verschaffen. Dafür ist er angewiesen auf etwas „Übernatürliches“, auf die freie Geschenk-Initiative Gottes. Das Nachdenken über dieses Paradox hat de Lubac seit 1932 beschäftigt. Ihm sind einige seiner wichtigsten Werke gewidmet, allen voran das umstrittene Buch „Surnaturel“ (1946)¹⁵.

In diesem Werk kämpft de Lubac gegen eine Anthropologie, die das Paradox auflöst, indem sie den Bau des menschlichen Seins in zwei Stockwerke einteilt: einen natürlichen Bestandteil und einen übernatürlichen, wobei beide Bestandteile ohne innere Verbindung sind. Nur durch diese Trennung glaubte eine starke Richtung der Theologie seit dem 16. Jahrhundert der Tatsache gerecht werden zu können, daß Gottes Zuneigung ganz freie Gnade ist und nicht vom Menschen eingefordert werden kann. De Lubacs Leistung war es nun, dreierlei aufzuzeigen. Erstens bewies er, daß die Souveränität der göttlichen Gnade auch ohne diese Konstruktion gewahrt werden kann. Zweitens wies er nach, daß sich die Vertreter dieser Konstruktion – entgegen ihrem eigenen Selbstverständnis – in diesem Punkte gerade nicht auf Thomas von Aquin berufen können. Drittens legte er dar, daß diese „Zweistockwerktheologie“ die paradoxe Einheit des Menschenwesens zerstört, so daß davon nur noch zwei Bruchstücke übrigbleiben: nämlich einerseits, auf der Seite des „Übernatürlichen“, eine Auffassung des Glaubens, die ganz äußerlich ist, insofern sie mehr und mehr Herz und Verstand durch autoritäre Elemente ersetzt, und andererseits, auf der Seite des „Natürlichen“, eine Auffassung des Menschen, die völlig ohne Gott auskommt. De Lubac ging also so weit, in dieser lange herrschenden Zweistockwerktheologie eine wichtige Wurzel der Spaltung der modernen europäischen Kultur in eine sich veräußerlichende Form kirchlichen Lebens einerseits und einen atheistischen Humanismus andererseits zu sehen. Wollte er diese Spaltung überwinden, mußte er sich an beiden Fronten engagieren: in der Lehre von der Kirche und im Ringen mit dem Atheismus.

Das innere Wesen der Kirche

Der Besinnung auf das Wesen der Kirche galten seine ersten Bücher, „Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme“ (1938)¹⁶ und „Corpus mysticum“ (1944)¹⁷. 1953 erschienen seine berühmten „Méditations sur l'Église“¹⁸: das Bekenntnis eines Menschen, der sich damals gerade von den Amtsträgern zutiefst mißverstanden fühlen mußte, sich aber dennoch nicht dem Ressentiment überließ, sondern Trost in der Tatsache fand, daß die Kirche weit mehr ist als eine menschliche Institution, da sie doch der lebendige Leib Christi und der Ort der Gegenwart seines Geistes ist. Dennoch ist de Lubacs Auffassung von der Kirche weit entfernt davon, die konkreten Gestalten, in denen sich Kirche konkretisiert, zu mißachten. Zeugnis davon legen ab: sein vierbändiges Werk über die mittelalterliche

Art der Bibelauslegung¹⁹, seine zwei Bücher über den Spiritualismus des Abtes Joachim von Fiore († 1202) und seiner bis heute antreffbaren Nachfolger²⁰; seine Bücher über das Konzil und über die Einheit in der Vielheit der Kirche²¹.

Auseinandersetzung mit dem Atheismus

Ebenso wichtig war für de Lubac das Studium des Atheismus²². Wenn man davon ausgeht, daß im Grund jeder menschlichen Seele ein Funken von Gottesbewußtsein schlummert, wie kann es dann überhaupt zum Atheismus kommen? Der Atheismus ist keineswegs nur ein Phänomen der europäischen Neuzeit, wo er vor allem als antichristliche Bewegung auftrat. Es gab ihn schon in der Antike, vor allem im Mittleren und Fernen Osten, aber auch in Europa. So wie nun de Lubac der Meinung war, es empfehle sich nicht, von einer Einheit aller Religionen auszugehen, sondern eine Interpretation zu finden, die sich eng an die Verschiedenheit der Gestalten hält, so unterscheidet er auch ganz verschiedene Formen und Motive des Atheismus. Der Atheismus eines Marx, der dem Menschen nahelegt, seine Bedürfnisse im Rahmen dessen zu halten, was er selbst sich erarbeiten kann, ist durch einen Abgrund geschieden einerseits von dem moralisierend-idealistischen Atheismus eines Feuerbach oder eines Proudhon und andererseits von dem fast schon wieder mystischen Atheismus eines Nietzsche, ganz zu schweigen von der Götterlosigkeit des Buddhismus, die auf den ersten Blick einem Atheismus ähnelt.

De Lubacs Darstellung der atheistischen Autoren ist, weit entfernt von Oberflächlichkeit oder Polemik, von großem Respekt getragen. Selbst im Atheismus sieht er ein Zeugnis der unauslöschbar geistigen Natur und Berufung des Menschen, der nicht darum herumkommt, zur in ihm wohnenden Gottesidee eine Stellung einzunehmen. Manche Formen des Atheismus können sogar ein Umweg zum Glauben sein, indem sie die Seele des Menschen von religiösen Vorstellungen reinigen, die sich hindernd zwischen ihn und den unfassbaren lebendigen Gott gestellt haben. Letzten Endes jedoch bleibt der Atheismus, zumal dann, wenn er als selbstverständlich gilt, die größte Gefahr für das geistige Schicksal der Menschheit. De Lubac wußte, daß ohne die geistige Bewältigung der atheistischen Atmosphäre unserer Zeit das Wort vom Glauben seine Kraft nicht entfalten kann.

Eine Skizze über den Theologen, die nicht auch einige Worte über den Menschen Henri de Lubac sagte, wäre unvollständig. De Lubac war kein Kanzleirat Gottes. Er lebte aus dem Geheimnis, über das er nachdachte. Da er von einem feinen Gespür für die individuellen Wege Gottes mit den verschiedenen Menschen durchdrungen war, konnte er gut zuhören. Sein ganzes Wesen war zuvorkommend. Die hohe Gestalt, das schmale, vergeistigte Gesicht, die oft spöttisch blitzenden Augen gehörten, wie ich selbst erfahren durfte, einem Genie der

Freundschaft. Nicht wenige seiner Werke sind Zeugnisse der Freundschaft oder Freundesdienste²³, zum Beispiel die Veröffentlichungen, in denen er das Denken seines Mitbruders Pierre Teilhard de Chardin darlegte und verteidigte²⁴. Zu seinen zahlreichen Freunden zählte auch Hans Urs von Balthasar, dem wir eine Einführung²⁵ in das Denken de Lubacs und die Übersetzung eines großen Teils seiner Werke verdanken. Zusammenfassend kann man sagen: Wer de Lubac kennenlernen durfte, sei es nur durch seine Schriften oder sei es darüber hinaus persönlich, hatte ein lebendiges Modell für einen christlichen Humanismus vor sich²⁶.

ANMERKUNGEN

¹ Pensées, Nr. 434 (Ed. Brunschvicg).

² Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940–1944 (Paris 1988).

³ Mémoire sur l'occasion de mes écrits (Namur 1989) 148; dt.: Meine Schriften im Rückblick (Freiburg 1996) 474.

⁴ Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène (Paris 1950); dt.: Geist aus d. Gesch. Das Schriftverständnis v. Origenes (Einsiedeln 1968). ⁵ Pic de la Mirandole. Etudes et discussions (Paris 1974).

⁶ Einl. zu: La Mystique et les mystiques, hg. v. A. Ravier (Paris 1965); L'anthropologie tripartite, in: Théologie dans l'Histoire, Bd. 1 (Paris 1990) 113–199. ⁷ Mémoire 113; dt. 367f.

⁸ Ebd. 94, 326. Es handelt sich um: La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident (Paris 1952); Aspects du Bouddhisme, 2 Bde. (Paris 1951, 1955). ⁹ Mémoire 30, 62. ¹⁰ Einl. zu Ravier (A. 6) 25.

¹¹ Sur les chemins de Dieu (Paris 1956) 126; dt.: Auf den Wegen Gottes (Einsiedeln ²1992) 89.

¹² Mémoire 82, 308. ¹³ Sur les chemins 55, 39.

¹⁴ Deshalb tragen die köstlichen Aphorismen-Bändchen de Lubacs auch diesen Titel: Paradoxes, suivi de Nouveaux Paradoxes (Paris 1959); dt.: Glaubensparadoxe (Einsiedeln 1972); Autres paradoxes (Paris 1994).

¹⁵ Vgl. auch die späteren, weniger techn. Darstellungen in Le Mystère du Surnaturel (Paris 1965; dt.: Die Freiheit d. Gnade, Bd. 2, Einsiedeln 1972) und in Petite catéchèse sur nature et grâce (Paris 1980).

¹⁶ Dt.: Glauben aus d. Liebe (Freiburg ²1992).

¹⁷ Dt.: Corpus Mysticum. Kirche u. Eucharistie im MA (Freiburg ²1995).

¹⁸ Dt.: Die Kirche. Eine Betrachtung (Einsiedeln 1968).

¹⁹ Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, 4 Bde. (Paris 1959–1964); dt. Auswahl in Vorbereitung.

²⁰ La postérité spirituelle de Joachim de Flore, 2 Bde. (Paris 1979, 1981).

²¹ Les Églises particulières dans l'Église universelle (Paris 1977); dt.: Quellen kirchl. Einheit (Einsiedeln 1974); Entretiens autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions (Paris 1985).

²² Le drame de l'humanisme athée (Paris 1944); dt.: Über Gott hinaus. Tragödie des atheist. Humanismus (Einsiedeln 1984); Affrontements mystiques (Paris 1950); Proudhon et le Christianisme (Paris 1945).

²³ Dabei ist einerseits an die ehrenden Rückblicke zu denken, die de Lubac einigen Freunden gewidmet hat: Images de l'Abbé Monchanin (Paris 1967); Trois jésuites nous parlent: Yves de Montcheuil, Charles Nicolet, Jean Zupan (Paris 1980); weitere Rückblicke in Mémoire und in Théologie dans l'Histoire II (Paris 1990) 373 ff. Andererseits sind vor allem die Briefwechsel zu erwähnen, die de Lubac ediert hat, u. a.: Maurice Blondel et Auguste Valensin, Correspondance 1899–1947, 3 Bde. (Paris 1957, 1965); Maurice Blondel et Teilhard de Chardin, Correspondance 1919 (Paris 1965); Maurice Blondel, Johannes Wehrle, Correspondance 1885–1938, 2 Bde. (Paris 1969); Gabriel Marcel – Gaston Fessard, Correspondance 1934–1971 (Paris 1985); Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac (Paris 1986).

²⁴ Vor allem: La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin (Paris 1962); dt.: Teilhard de Chardins religiöse Welt (Freiburg 1969); La Prière du Père Teilhard de Chardin (Paris 1964); dt.: Der Glaube des Teilhard de Chardin (Wien 1968); Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs (Paris 1977), dazu die Edition wichtiger Briefwechsel von Teilhard de Chardin.

²⁵ Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk (Einsiedeln 1976). Die meisten Übersetzungen der Werke de Lubacs sind heute im Johannes-Verlag Freiburg greifbar, der von Balthasar gegründet worden ist.