

Nicolas, Joseph H., O. P., *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique* (Bibliothèque Française de Philosophie, 3). 8^o (431 S.) Paris 1966, Desclée. 390.— FB.

Der Verf. behandelt die Probleme, welche sich bei einer Kritik der Gotteserkenntnis ergeben können, in umfassender und gründlicher Weise, wobei er sich entschieden auf einen traditionell-thomistischen Standpunkt stellt. — Der erste Teil ist der „rein rationalen“, natürlichen Gotteserkenntnis gewidmet; denn die übernatürliche Gotteserkenntnis setzt die Möglichkeit der natürlichen Erkenntnis voraus und ist in ihrer Eigenart durch diese bedingt (10 ff.). Kap. 1 untersucht den Übergang von der konkreten (35 ff.), unmittelbaren (42 ff.), also intuitiven (47 ff.) Erkenntnis des allgemeinen Seienden, welche in jedem Urteil gegeben ist (54), zur Erkenntnis Gottes. Dieser Übergang geschieht nicht durch Erklärung dessen, was in jedem geistigen Vollzug bereits implizit enthalten ist; denn entgegen den Erklärungsversuchen der modernen Vertreter des ontologischen Gottesbeweises — u. a. werden M. Blondel, J. Maréchal, M. Sciacca, H. de Lubac angeführt, deren Konzeption nach Urteil des Verf.s letztlich auf den Ontologismus Malebranches hinausläuft — steht die Behauptung des Daseins Gottes nicht am Anfang der geistigen Tätigkeit des Menschen (18 ff.), sondern ist nur durch Aufweis der Kontingenz des in der Erfahrung gegebenen Seienden und durch einen Kausalschluß zu erreichen (55 ff.). — Kap. 2 fragt, wie durch Vermittlung der Geschöpfe nicht nur die Existenz, sondern auch wesentliche Eigenschaften Gottes erkannt werden können. Entscheidend ist dabei die Exemplarursächlichkeit, welche aus der Wirkursächlichkeit entspringt (91 ff.): Weil die Dinge der Welt von Gott geschaffen sind, sind sie ihm trotz und in aller Unähnlichkeit auch ähnlich. Daher können die Begriffe, in denen wir die Vollkommenheiten der Dinge erfassen, auch von Gott ausgesagt werden. Jedoch sind zu einer eigentlichen Übertragung auf Gott nur die „offenen“ oder analogen Begriffe geeignet (100). Die Übertragung selbst geschieht im Urteil (109 ff.). — Im 3. Kap. werden die Bedingungen untersucht, unter denen eine Aussage über Gott gültig ist. Die Begriffe müssen einer ständigen Kritik unterworfen werden, damit wirklich nur die „offenen“ Begriffe, welche eine „perfectio simplex“ wiedergeben, auf Gott angewandt werden (124 ff.). Die Urteile über Gott müssen an der dreifachen Regel der Kausalität, der Negation und der Überbietung gemessen werden (142 ff.). Ebenso unterliegt das schlußfolgernde Denken besonderen Bedingungen: Die aposteriorische (von den Geschöpfen aufsteigende) und die apriorische (von einem auf Gott übertragenen Begriff ausgehende) Schlußfolgerung haben ihren unvertauschbaren Platz in der natürlichen Gotteserkenntnis (148 ff.). Auch die theologische Sprache muß jeweils kritisiert werden (152 ff.); dabei beschäftigt sich der Verf. eingehend mit der Möglichkeit eines uneigentlichen, metaphorischen Sprechens von Gott, bei dem „geschlossene“ Begriffe von Gott ausgesagt werden (161 ff.).

Der zweite Teil des Buches behandelt die auf Offenbarung beruhende übernatürliche Erkenntnis des Geheimnisses Gottes. Ein erstes Kapitel (das 4. Kap. im Gesamt) fragt nach der Möglichkeit und dem Wesen der Offenbarung (185 ff.). Aus eigenen Kräften kann der geschöpfliche Geist Gott nur insoweit erkennen, als Gott zum Verständnis der Welt notwendig ist; das Wesen Gottes in sich bleibt ihm verschlossen. Es gibt daher in Gott „viel mehr zu erkennen“ (187), als dem natürlichen Geist zugänglich ist. Nur eine Offenbarung kann dem Menschen das innere Geheimnis Gottes eröffnen. Daher kann und muß der Mensch die geoffenbarte Wahrheit, wenn sie an ihn ergeht, zwar als wahr annehmen, „aber er weiß nicht und kann nicht wissen, warum sie wahr ist; er kennt nicht den Grund ihrer Wahrheit. Der Grund, weshalb er sie als wahr annimmt, ist somit gerade die Tatsache, daß sie geoffenbart ist“ (196). Damit der Mensch die Offenbarung in dieser Weise als wahr annehmen kann, muß Gott die menschliche Erkenntnisfähigkeit von innen her auf die Höhe des zu erkennenden Gegenstandes (des Geheimnisses Gottes) erheben (197–209 ff.). Voraussetzung zu dieser Erhebung ist die „potentia oboedientialis“ des geschöpflichen Geistes (201 ff.), d. h. seine Offenheit, durch Gottes Tun in seinem Sein selbst modifiziert und vertieft werden zu können, ohne daß seine Natur dadurch zerstört würde (205). Die Offenheit selbst versteht N. als „simple non-répugnance“ (212) des natürlichen

Geistes gegenüber der Erhebung, woraus nach ihm allerdings keineswegs folgt, daß der Geist die Erhebung nur passiv über sich ergehen läßt; Die Geistnatur selbst wird vielmehr erhoben und zum Prinzip der neuen Tätigkeit; die Unterscheidung von „natürlich“ und „übernatürlich“ im übernatürlich erhobenen Menschen ist nur eine Abstraktion und bedeutet nicht, daß es zwei real verschiedene Teile im Menschen gibt; die Natur selbst ist durch die Gnade verändert (214 f.). Leider läßt der Verf. diese Aussagen später bei der Behandlung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie (275–300) nicht zur vollen Auswirkung kommen. Auch wird nicht klar ersichtlich, welche innere Beziehung in unserer tatsächlichen Ordnung der Mensch, welcher „de facto“ die übernatürliche Gnade nicht hat, zu dieser Gnade besitzt. Hat auch er nur eine „non-répugnance“ gegenüber der gnadenhaften Erhebung? – Ein besonderes Problem des Offenbarungsgeschehens bildet das Sprechen Gottes durch menschliche Bilder und Begriffe. Wie können menschliche Ausdrucksmittel eine übermenschliche, göttliche Wahrheit wiedergeben? Mit dieser Frage setzt sich das 5. Kap. auseinander. Damit wir erfahren, wer Gott in sich ist, müssen besondere Begriffe, die aus der menschlichen Erfahrung genommen sind und die vom Standpunkt der natürlichen Vernunft „geschlossene Begriffe“ sind, von Gott ausgesagt werden. Aufgrund einer besonderen Einwirkung Gottes wählt der Offenbarungsmittler (der Prophet) ganz bestimmte Begriffe aus dem Erfahrungsbereich aus (z. B. die Begriffe der Vaterschaft und der Zeugung), um durch sie eine Aussage über das innere Geheimnis Gottes zu machen (241 ff.). Die natürliche Vernunft müßte eine Übertragung dieser Begriffe auf Gott ablehnen. Die Offenbarung aber gibt uns die Sicherheit, daß die Begriffe eine „perfectio simplex“ wiedergeben und daher auf Gott angewandt werden müssen (243). Bei der Übertragung müssen in entsprechender Weise dieselben Gesetze der Analogie berücksichtigt werden, die auch bei der rationalen Gotteserkenntnis gelten. Die Anwendung dieser Gesetze geschieht in der Theologie, die als Wissenschaft den Glauben zur Voraussetzung hat, aber ein rationaler Vollzug ist. In der Theologie verbinden sich Glaubenslicht und Vernunftlicht zu organischer Einheit (267).

Das 6. Kap. untersucht die Möglichkeitsbedingungen analoger Glaubenserkenntnis in den Dingen der Welt selbst. Die geschaffene Wirklichkeit als solche muß eine Offenheit zum Geheimnis Gottes selbst haben. Hier stößt der Verf. auf die traditionelle Lehre von den Spuren und dem Ebenbild des dreifaltigen Gottes in der Schöpfung (332 ff.). – Im letzten Kapitel behandelt N. die Überschreitung der analogen Gotteserkenntnis in der mystischen Erkenntnis und untersucht die Beziehungen zwischen Mystik und begrifflicher Theologie.

Im ganzen Buch zeigt sich das Bemühen, eine wirkliche Erkenntnis Gottes zu ermöglichen und dennoch die göttliche Transzendenz, die jedes menschliche Erkennen übersteigt, zu wahren. Damit trifft der Verf. zweifellos ein Anliegen, das heute viele Menschen erfüllt. In anderer Hinsicht nimmt er jedoch in einer Weise gegen gewisse Denkbewegungen moderner Philosophen und Theologen Stellung, die sich u. E. auf seine eigenen Untersuchungen ungünstig auswirkt. Zwar ist es heute durchaus geboten, „das Mißtrauen, welches die kantianische Kritik und die Phänomenologie uns bezüglich jeder Ontologie eingefößt haben“ (55), zu überwinden; und sicherlich können wir heute wieder unvoreingenommener als noch vor einigen Jahrzehnten die selbstverständliche Einheit von Subjekt und Objekt und den Vorrang des Objektes gegenüber dem Subjekt anerkennen und in unserer Philosophie und Theologie zur Geltung bringen. Das heißt aber nicht, daß wir wieder *hinter* die transzendente Denkweise zurückgehen und deren fruchtbare Ergebnisse unberücksichtigt lassen könnten. Auch wenn man etwa gegen die Entwürfe M. Blondels oder J. Maréchals durchaus kritisch eingestellt sein mag, so müßte man sich, um ihnen gerecht zu werden, doch wohl positiver zu ihrem Anliegen stellen, als es in der vorliegenden Arbeit sichtbar wird.

Es war wohl die Besorgnis, die Gotteserkenntnis könne auf ein bloßes Bedürfnis des Menschen reduziert werden (vgl. z. B. 31 f.), welche den Verf. davor zurückschrecken ließ, das Subjekt der Erkenntnis und seine Bedeutung für den objektiven Erkenntnisvollzug näher zu betrachten. Ob nicht der sicher noch ungenügende Versuch E. Le Roys (16), der die Gotteserkenntnis in einem *Verhalten* des Menschen verankert und grundlegt, eingehenderer Erwägung wert wäre? Kann der

Mensch grundsätzlich jederzeit, wenn er nur zu begrifflichem Erkennen fähig ist, Gott erkennend erreichen, oder gehört zur Gotteserkenntnis nicht notwendig die Erfahrung absoluten Sinnes? Diese Erfahrung aber geschieht nur in einem Gesamtverhalten der menschlichen Person. Damit die Seinerfassung Grundlage der begrifflichen Gotteserkenntnis sein kann, erfordert sie bestimmte personale Implikationen. Daher wäre der Zusammenhang zwischen der begrifflichen Erkenntnis und dem personalen Vollzug, in dem sich Erkennen und Lieben, Ich und Du, Personmitte und Welt in organischer Einheit durchdringen, näher zu untersuchen. N. spricht zwar von dem ganzheitlichen Erkenntnisbegriff, wie er biblischem Denken entspricht. Aber diese Gedanken werden erst gegen Ende der Arbeit angedeutet (366) und haben auf das Gesamt seiner Überlegungen kaum einen Einfluß gehabt. Andernfalls hätte der „mystische“ Aspekt des Glaubens nicht erst am Schluß zur Sprache gebracht werden können, sondern hätte bei der Kritik der begrifflichen Gotteserkenntnis mitbedacht werden müssen. Auch hätte die Bedeutung des Glaubenslichtes für die rationale theologische Erkenntnis stärker aufgezeigt werden müssen. Was heißt es für den konkreten Vollzug dieser Erkenntnis, daß sie die Wirksamkeit des Glaubenslichtes zur Voraussetzung hat?

Unseres Erachtens hat der Verf. also die Zentrierung und Synthetisierung der begrifflich-rationalen Erkenntnis im personalen Verhalten des Menschen zu wenig zur Geltung gebracht. Berücksichtigt man diese aber mehr, so gewinnt eine theologische Erkenntnislehre wohl eine neue Orientierung. Es seien nur einige Punkte als Fragen angedeutet:

1. Das personale Verhalten ist wesentlich geschichtsbezogen. Muß daher nicht die Verbindung jeder Gotteserkenntnis mit der geschichtlichen Umwelt stärker hervorgehoben werden? Setzt nicht jede Gotteserkenntnis (auch die sog. philosophische Gotteserkenntnis) einen Anruf Gottes durch die jeweilige Geschichte (vor allem durch das mitmenschliche Du) voraus?

2. Muß die personale Haltung, in die die Erkenntnis integriert ist, nicht stärker bei der Bestimmung der analogen, von Gott aussagbaren Begriffe herangezogen werden? Es muß einen Maßstab geben, nach dem von Gott aussagbare und nicht aussagbare Vollkommenheiten unterschieden werden. Alle Vollkommenheiten, die wir tatsächlich in der Welt erreichen, sind aber begrenzt und können daher nicht ohne weiteres einen Maßstab liefern. Auch das begriffliche Verständnis dieser Vollkommenheiten geschieht immer im Modus der Begrenztheit. Muß der Maßstab deshalb nicht von einer überbegrifflichen Öffnung der erkennenden Person auf den transzendenten Gott herkommen?

3. Das personale Verhalten ist in unserer Ordnung immer auf die übernatürliche Gnade und Offenbarung bezogen. Die Vernunftserkenntnis, welche im personalen Verhalten verankert ist, steht daher in irgendeinem Zusammenhang mit dieser Offenbarung. Wie ist dieser Zusammenhang näher zu bestimmen? Sind Vernunft- und Offenbarungserkenntnis hinreichend unterschieden, wenn man sagt: Vernunftserkenntnis ist die Erkenntnis, welche die menschliche Ratio durch eigene Anstrengung erwerben kann; Offenbarungserkenntnis dagegen übersteigt die menschliche Ratio (195)? Könnte es nicht so sein, daß sich die göttliche Offenbarung dem Menschen gerade in der Anstrengung der im übernatürlichen Verhalten gründenden Ratio mitteilt? Sind daher Glaube (*propter auctoritatem*) und eigene Einsicht (*Evidenz*) so stark zu trennen, wie es der Verf. tut (263)?

4. Dem Aspekt der personalen Ganzheit auf seiten des Menschen entspricht der personale Charakter der Offenbarung auf seiten Gottes: Gott teilt sich gnadenhaft mit. Diese Eigenart der Offenbarung muß von Anfang an eine theologische Erkenntnislehre bestimmen. Kann man daher bei der Frage, wie wir das Geheimnis der Dreifaltigkeit erkennen können, weitgehend von der Tatsache absehen, daß uns die immanente Trinität nur in der ökonomischen Trinität erschlossen ist?

Trotz dieser kritischen Fragen, deren Beantwortung eine lange Diskussion erforderte, darf der Wert der Untersuchung nicht verkannt werden. Neben sehr vielen fruchtbaren Anregungen gibt das Buch vor allem eine klare, persönlich durchdachte und gestaltete Zusammenfassung der scholastischen Lehre über die Weise und die Möglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis. Keine ernsthafte Beschäftigung mit demselben Problem kann diese Lehre unberücksichtigt lassen.

E. Kunz, S. J.