

Besprechungen

Dewart, Leslie, *Die Zukunft des Glaubens*. (Originaltitel: *The Future of Belief. Theism in a World Come to Age* [New York 1966]). Gr. 8° (241 S.) Köln 1968, Benziger. 22,80 DM.

The National Catholic Reporter urteilt, kein Buch seit Teilhard de Chardins „Der Mensch im Kosmos“ habe die herkömmlichen Formen des katholischen Denkens derart in Frage gestellt – aber es fehlt ihm die Infragestellung seiner eigenen Kritik, da es nur allzu selbstverständlich voraussetzt, es gehe konform mit „dem“ Denken unserer Zeit, mit „der“ neuen Philosophie, „der“ Erfahrung des heutigen Menschen, als ob es so etwas überhaupt gäbe. Gleichwohl betont D., daß seine Bemerkungen und Feststellungen – und das mag fürs Ganze gelten – den Charakter eines tastenden Suchens und Forschens haben (167. 169), und daran hat man bei der Lektüre und erst recht bei kritischen Ausstellungen fairerweise immer zu denken. Von zeitgenössischen Philosophen wird insbesondere G. Marcel angerufen, nur dürfte niemand Marcel als „den“ Philosophen unserer Zeit ausgeben, wie auch z. B. R. Garaudy nicht als den repräsentativen Vertreter des modernen Marxismus. Ebensovienig lassen sich J. Maritain und E. Gilson als die entscheidenden Exponenten heutigen thomistischen Philosophierens betrachten. Und wenn von der „zunehmenden Reife der Philosophie“ nach Thomas von Aquin die Rede ist, als ob die abendländische Philosophie ein aufsteigender Prozeß philosophischer Mündigwerdung wäre, dann würde z. B. M. Heidegger energisch widersprechen. Übrigens vertritt das temperamentvoll geschriebene Buch gewiß nicht die Forderung nach „kniender Theologie“; man dürfe sogar annehmen, spätere Zeiten würden rückblickend darüber lächeln, daß man es einmal „für angemessen hielt, daß der Gläubige das Knie beuge, um Gott Verehrung zu erweisen“ (198).

Das Hauptanliegen D.s gehört allerdings zu den vordringlichsten heutiger christlicher Theologie und Philosophie. Es geht ihm um die Zukunft des Glaubens, und das heißt, um seine neue „Konzeptualisierung“, was wiederum seine „Enthellenisierung“ bedeutet – ein zwar noch negativer Terminus, der in positiver Wendung eben nur erst das bewußte Schaffen an der Zukunft des Glaubens anmeldet (51/52). Beides, neue Konzeptualisierung und Enthellenisierung, bezieht sich in erster Linie auf den Begriff *Gottes*. Darum wird der christliche Gottesglaube in Kap. 1 mit der „Erfahrung des heutigen Menschen“ konfrontiert, in Kap. 2 mit dem heutigen Atheismus; und weil neue Konzeptualisierung nur auf der Basis einer adäquaten Theorie der Dogmenentwicklung möglich ist (40. 78), spricht Kap. 3 über die Idee der Evolution, Kap. 4 über die „Unterentwicklung“ und Kap. 5 über die geforderte „Entwicklung“ des christlichen Gottesglaubens. Anhang I kommt nochmals auf die Enthellenisierung zurück, Anhang II auf die „Integration von Glauben und Erfahrung“ (vgl. auch 52/53).

Es handelt sich also zutiefst um ein Problem *theoretischer* Natur (11); dem hätte es eigentlich mehr entsprochen, wenn nicht so oft der Glaube des durchschnittlichen, „einfachen“ Christen und Katholiken apostrophiert worden wäre – dessen Krypto-Tritheismus, Krypto-Doketismus u. ä. m. „Heutige Erfahrung“ wird als entwicklungsgeschichtlich erreichte Form des Bewußtseins der Menschheit angegeben, „die Zunahme des Selbst- und Weltverständnisses“ (13), geprägt von Wissenschaft, Technik und Industrialisierung. Diese Erfahrung stehe „als ganze“ mit dem Glauben nicht in Einklang (20). Wieso eigentlich? Es wird auf die Analysen von R. Bultmann, Freud und Marx verwiesen und auf die Notwendigkeit ihrer Radikalisierung. Wesentlich gehe es jedoch um neue „philosophische Grundlagen“, die bisherigen ständen zur Erfahrung des heutigen Menschen im Widerspruch (48). Denn, wenn wir nun beim Thema „Gott“ bleiben, in der Auseinandersetzung mit P. Tillich heißt es, die Erfahrung des heutigen Menschen stehe gegen die Idee, „daß die Realität als solche im eigentlichen Sinne notwendig und ausschließlich als *Sein* zu konzipieren“ sei (43), und damit Gott als *das Sein*, ipsum

esse. Dem Heute entspreche die „Annahme einer existentiellen Anthropologie“, ihr nicht mehr zu integrieren sei die traditionelle (griechische, mittelalterliche) Erkenntnistheorie und Ontologie (44). Der Gegensatz von „Realität“ und „Sein“ spielt wohl die entscheidende Rolle; worin er des genaueren liege, wird nicht rundheraus gesagt und muß sich uns erst noch ergeben. Zunächst verschränkt die These sich sofort mit der Ablehnung der überkommenen Akt-Potenz-Lehre. Ihr zufolge sei jede Entwicklung auf Aktualisierung von Potentielltem im Hinblick auf seine Potentialität zurückzuführen (46 f. 190) – Evolution sei jedoch Emergenz von etwas, was letztlich nicht auf das ihm Voraufgehende zurückzuführen sei (46, Anm. 38). Das ‚ex nihilo nihil fit‘ sei für griechische Philosophie in keiner Weise zu überwinden, für die christliche Philosophie nur im Hinblick auf die schöpferische Kausalität Gottes (47, Anm. 40). Das Entspringen von wirklich „Neuem“ sei damit blockiert. Man möchte dazu sagen: wer Emergenz von Aktualität nicht notwendig auf ontologisch vorausgehende Potenzialität bezieht (potentia *passiva*), von dem muß man glauben, in ihm sei etwas emergiert, was tatsächlich einen Möglichkeitsgrund nicht voraussetzt noch voraussetzen kann.

Die Diskussion des „Atheismus der modernen Welt“ (55 ff.) legt Wert darauf, zwischen absolutem (z. B. Heideggers – ?) und relativem Atheismus zu unterscheiden: letzterer anerkenne die Denkbarkeit Gottes (z. B. der Marxismus – ?). Demgegenüber bedeute „absoluter Gottesglaube“ Festhalten an einem überhaupt nicht in Frage zu stellenden Gottesbild, „relativer“ die Dynamik unabschließbarer (kritischer) Transzendenz jedes Gottesbegriffs und somit das Bewußtsein von der Anwesenheit und zugleich Abwesenheit Gottes. Hier meine „Glaube“ die „existentielle Antwort des Selbst auf das Offensein der Transzendenz“ (66); in ähnlicher Weise wird Glaube noch des öfteren umschrieben, der Bezug auf „Selbstmitteilung“ Gottes wird nur S. 140 erwähnt, eine Andeutung auf *Wort-offenbarung* und Glaube als Zustimmung zum „Zeugnis“-Geben fehlt. Immer wieder subsumiert D. den Glauben unter „Erfahrung“ als „bewußtes Gewahrwerden“, und zwar „der gleichen epistemologischen Ordnung wie eine gewöhnliche Erkenntnis“ (114), nur eben als Erfahrung von Nicht-Evidentem. *Videant theologi*.

Nun aber unterliege religiöse Erfahrung den gleichen Gesetzen wie jede menschliche Erfahrung (81. 228), sie konzeptualisiere sich, wobei ihr Begrifflichwerden nicht nur Explikation, adäquatere und intensivere, bereits gefundener Begrifflichkeit aussage, sondern echte „Neuheit“ je anderer Fassung (90. 118. 121). Wohl wird die Notwendigkeit betont, Kontinuität zu wahren (110). Wie aber? Denkt D. nur an die Kontinuität des Geschichtlichen als solchen, an die Dynamik des sich immer wieder Überholens? Frühere Konzeptualisierung sei, so heißt es, gültig und sogar in der betreffenden Form notwendig gewesen, aber eben nur geschichtlich notwendig, gültig eben für jene frühere Zeit. Was „bleibt“? Muß denn unbedingt gefordert werden, daß z. B. griechische und mittelalterliche Begriffe ihren einst gemeinten Sinngehalt, das Zutreffen auf einen gewissen, vielleicht sogar und wohl sicherlich sogar, in der Struktur der Sache selbst begründeten Aspekt mittlerweile verloren haben, also einen bleibenden, unüberholbaren Aspekt der Wirklichkeit nicht auch bleibend gültig (auf)bewahren könnten? Oder sollte es ausgeschlossen sein, daß gewisse Aspekte einer Wirklichkeit sich am adäquatesten doch nur in einer bestimmten Begrifflichkeit, z. B. der thomistischen, beschreiben lassen, wie auch jede Sprache ihr eigentümlich „Unübersetzbares“ hat, und das Studium einer „alten“ Sprache ja durchaus nicht nur „veraltete“ Vokabeln einbringt? Ohne „Fremdwörter“ werden wir wohl kaum auskommen. Ähnlich steht es mit der Aufgabe, die abendländische Sprache der Verkündigung und Theologie in z. B. asiatische Denk- und Sprachformen zu übertragen.

Die vorgeschlagene Auffassung von geistesgeschichtlicher Evolution beruht auf einer neuen, „anderen“ Idee von *Bewußtsein* und *Wahrheit* (80 ff., 92 ff.). Hier findet man hochinteressante Hinweise auf eine Theorie des menschlichen Bewußtseins als solchen, die diesem grundlegend das Moment des „Sich-gegenwärtig-Seins“ zuspricht (82), einer Gegenwärtigkeit ohne „Re-flexion“ (83). Der Rez. vermag keine allzu große Differenz zur thomistischen Theorie festzustellen: Bei-sich-Sein als ‚*reflexio concomitans*‘ oder einfach als ‚*conscientia concomitans*‘.

Schwieriger scheint der Nachvollzug der programmatischen Forderung, Wahrheit dürfe „nicht länger als eine ihrem Wesen nach konstante und substantiell unwandelbare, wenn auch akzidentell veränderliche Beziehung zu einem ... in objektiver Form vorgestellten Gegenstand verstanden werden“ (86). Wahrheit sei nicht Adäquatheit der Betätigung unserer Darstellungsfähigkeit, sondern „Adäquatheit unserer bewußten Existenz“, gehöre der Ordnung nicht akzidentellen, sondern des substantiellen Seins an (93), nach *M. Blondel*, *adaequatio mentis et vitae* (118). Doch läßt sich der Sinn von Wahrheit begreifen, wenn man in *keiner* Weise ein Sichangleichen des Denkens an seinen „Gegenstand“ meint? Was kann „Treue des Bewußt-Seins zum Sein“ (93) noch weiteres besagen, wenn sie nicht primär Annahme der Wirklichkeit und Zustimmung zu ihr in jenen Akten bedeutet, in denen der Mensch sich, vom Daß und Was der Wirklichkeit herausgefordert, immerdar vorfindet? Man muß sich gegen die Abwertung dieses primären, erstwesentlichen Moments zur Wehr setzen. Vielleicht will der Verf. mit Worten wie: „Obwohl die Wahrheit keine Adäquatsetzung von Intellekt und Sein ist usw.“ (111) nicht behaupten, sie sei es gar nicht, in keiner Weise; warum dann diese mißverständlichen Formulierungen? Die Konsequenz wäre freilich, daß es „substanziell bleibende“ Wahrheit gibt, geben muß, um der Wahrheit willen.

Natürlich geschieht die Explikation der christlichen Offenbarung mit Hilfe der in der menschlichen Geistesgeschichte sich entwickelnden Möglichkeiten des Begreifens und Verstehens, zumal des philosophischen, das ja die Frage nach Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt stellt und eine entsprechende Methode anbieten muß. Hier begegnet uns die schmerzliche Problematik: es ist immer noch nicht gelungen, in die aristotelisch-thomistische Philosophie die Wahrheitselemente späterer Philosophien so eindeutig und lebendig zu integrieren, daß auch der Anschein vermieden würde, die nachmittelalterliche Geschichte der Philosophie sei nichts anderes als Verirrung und Dekadenz. Die Versuche eines *M. Blondel*, *J. Maréchal* oder auch z. B. eines *G. Siewerth* haben bisher nicht allgemein überzeugen können.

Worauf *D.* mit Recht zu insistieren scheint, ist folgendes: das sich entwickelnde, d. h. kritischer, selbst-bewußter, kohärenter, feinfühliges usw. werdende Bewußtsein soll auch zu „seiner“ Wahrheit kommen, seine Exigenzen wahrgenommen und erfüllt sehen, seine Virtualitäten dem Gegenstand gegenüber voll und „mündig“ ausspielen dürfen. Es auf frühere Denkformen und genügsamere Haltungen festlegen zu wollen, hieße, es in Bewegungslosigkeit erstarren zu lassen.

Das gilt gerade für den Begriff *Gottes*. Der Verf. anerkennt Gott als „Realität“, nicht aber als Seiendes, Sein. Leider wird diese Differenz nirgendwo thematisch erörtert; Sein und Seiendes werden jedenfalls als Ausdrücke verstanden, die eine „Hierarchie“ von Ordnungen und Stufen konnotieren (vgl. 126. 181/2), Gott daher als „summum ens“, „höchstes Wesen“ ansetzen und zugleich „Objektivierung“ – etwas als Objekt, als Denkgegenstand zulassen (180). Zudem lasse sich Wirklichkeit nicht mehr mit „Das-was-ist“ als „geläufiges Verständnis von Sein, ens“ identifizieren (170), denn alles Was, jede Essenz, ist geschaffen, „entweder von dem betreffenden Wesen selbst (im Falle des Bewußtseins) oder von einem anderen“ (ebd.), im Falle der materiellen Formen. Die existenzialistische Auffassung, die sich hier vordrängt, sei nur vermerkt. Gott ist dann transzendente „Präsenz“ (137), Gegenwärtigkeit zum Sein, im Glauben als diese hintergründige (und untergründige) Realität erfahrbar. Wir wollen jetzt nicht referieren, was *D.* zur Frage der philosophischen Erkennbarkeit Gottes sagt und wie er es zu begründen sucht (152 ff.), sondern die Analyse des *m. E.* seltsamen Gedankenganges sei dem Zusammenhang eines späteren Beitrages vorbehalten. Es soll nur noch angemerkt werden, daß nach *D.* Gott auch nicht „Existenz“ zukommt, denn Existenz meine (in der Linie *Marcel*scher Reflexionen) ein „ex-sistere“ und sei eigentümlich für Wesen, die sich „schaffen“ oder geschaffen werden (175), wie im Falle von Sein als Essenz.

Vor allem nimmt der Verf. Anstoß an der Bezeichnung Gottes als „Person“ (145 ff. 180 ff.). Gott sei nicht „Objektivationszentrum“, dasjenige, „was wir empirisch als Selbst ansprechen“ (183), erst recht nicht die Einheit von drei solchen Zentren. Lassen wir die Ausführungen zur Trinitätslehre beiseite –

warum soll der Personbegriff, soweit er sich empirisch (!) orientiert, mit dem ontologisch-metaphysischen, der den letzten formalen Möglichkeitsgrund der empirischen Phänomene sucht, nicht harmonisieren können? Und die Idee, daß es sich bei der Personalität nur um kreatürliche Vollkommenheit handle, und dazu nicht einmal um die in der Evolution höchstmögliche, wie im Gefolge von Teilhard de Chardin vermutet wird (182 f.), hat kaum Chancen für sich. Immerhin gibt D. zu, bisher habe die christliche Reflexion zum Thema der Dreipersönlichkeit Gottes nichts *Besseres* fertiggebracht als die metaphysische Theorie von Natur und Person (142). Zum Ganzen vgl. etwa *K. Rabner* in: *Mysterium Salutis* 2 (1967) 317–401. Das vielleicht einmal zu erwartende Bessere braucht auch hier nicht der Feind des Guten zu sein. Es wird übrigens gleichfalls zugegeben, die christliche Glaubenserfahrung von Gott *lasse* sich in den Seinsbegriff „gießen“ (175) – grundsätzliche metaphysische Reflexion vermag zu zeigen, daß nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine unaufhebbare Notwendigkeit vorliegt, auch wenn die Metaphysik ihrerseits zugeben muß, daß ihre höchst abstrakte Begrifflichkeit nicht instande ist, die ganze konkrete Fülle der Erfahrung einzuholen.

Sofern jene geschichtlich gewordenen Konzeptualisierungen tatsächlich Momente der geoffenbarten Wahrheit einfangen und ausdrücken, behalten sie ihren Wert und ihre Verbindlichkeit, mag es auch gelingen, sie durch adäquatere und einer bestimmten geschichtlichen Mentalität kongenialere herauszufordern. Selbstverständlich haben sie sich von Elementen zu befreien, die philosophisch fragwürdig sind, also wohl vor allem von platonisierenden und neuplatonischen Ingredienzen; sie sind zu „enthellenisieren“. Der Verf. gibt dazu kräftige Anstöße. Seine Forderung, durch die Revision der theoretischen Mittel mit der Konzeptualisierung des Glaubensgehaltes ernst zu machen, kann nur unterschrieben werden. Und daß die vordringlichsten Probleme im Hinblick auf eine adäquatere Bewältigung des Sinnes von *Dogmenentwicklung* anstehen und einer vorgängigen Neubesinnung bedürfen auf den Sinn von Entwicklung überhaupt, auf Bewußtseinsentwicklung und Geschichte der Wahrheit(sfindung), damit wird heute jeder einverstanden sein.

H. Ogiermann, S. J.

de Lubac, Henri, S. J., *Le mystère du surnaturel* (Théologie, 64). 8^o (301 S.) Paris 1965, Aubier.

Unter dem Thema „Künftige Aufgaben der Theologie“ (vgl. die gleichnamige Sammlung der Beiträge hrsg. von *T. Patrick Burke* [München 1968]) trug Henri de Lubac auf einem Theologensymposium in Chicago vor kurzem Gedanken zu der alten Frage nach „Natur und Gnade“ vor. Dieses Thema fällt nicht nur im Rahmen der Tagung in Chicago auf; ein Blick auf die Bibliographie des französischen Theologen (vgl. *E. Haulotte*, *Bibliographie du Père Henri de Lubac*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. III [Paris 1964] 347–356) läßt den Fragenkreis „Natur und Gnade“ neben dem der Kirche als die theologische Hauptlinie seines Denkens erkennen. Dennoch hat L. mit dieser Linie im Ausland nur geringen Einfluß gehabt. Das gilt auch für die deutsche Theologie, die doch seit über 20 Jahren seine Gedanken und Anregungen zur Lehre von der Kirche jedesmal bereitwillig und schnell in sich aufgenommen hat. Man kann dafür verschiedene Gründe äußerer Art nennen, wichtiger aber scheint, daß das theologische Bemühen im deutschen Sprachraum dem Fragenkreis Kirche weitaus interessierter gegenüberstand als dem nach Natur und Gnade. Das zweite Thema ist sicher auch in der deutschen Theologie lebendig (zu nennen sind hier vor allem die neueren Auseinandersetzungen um die reformatorische Rechtfertigungslehre; vgl. dazu *Hans Urs v. Baltasar*, *Karl Barth* [Olten 1951] sowie *Hans Küng*, *Rechtfertigung* [Einsiedeln 1957]), doch hat es hier offensichtlich einen ganz anderen Hintergrund, so daß es folglich auch ganz anders zur Darstellung kommt. Konkrete geschichtliche Herkunft der Frage ist auf der einen Seite die Rechtfertigungslehre Luthers, auf der anderen Seite die durch Baius und Jansenius ausgelöste Gnadenfrage. Das sind auf den ersten Blick völlig verschiedene Quellen, schon weil in der Theologiegeschichte bisher zwischen beiden nur selten einige spärliche und oberflächliche Verbindungslinien unterstrichen wurden.