

# Theologie und Philosophie oder die Metamorphosen einer Dienerin<sup>1</sup>

Bevor man sich mit dem theoretischen Problem der Beziehungen zwischen der Theologie und der Philosophie befaßt, tut man gut, sich daran zu erinnern, daß diese Wissenschaften von Menschen geschaffen wurden, von Menschen mit verschiedenen Temperamenten.

Theologen und Philosophen gehören sogar zwei entgegengesetzten Menschentypen an. Hätte ich nicht Angst, es an Ehrfurcht fehlen zu lassen, vergleiche ich sie gerne mit Katzen und Hunden, die unter dem gleichen Dache wohnen, aber einander nicht gerne sehen. Der Philosoph (der christliche nicht ausgenommen) hat eine Scheu vor dem Theologen. Er ist der Auffassung, daß dieser oft voreilig Schlüsse zieht, massive Behauptungen aufstellt und unter dem Vorwand, daß die göttliche Offenbarung ihm dafür Garantie biete, Hypothesen beipflichtet, die keineswegs gewiß oder beweisbar sind. Der Philosoph möchte dem drauflosstürmenden Theologen immer wieder Einhalt gebieten und ihm sagen: «Nur nicht so eilig! Verwechseln Sie nicht in einem fort die Denkebenen!» Am meisten aber befürchtet der Philosoph, daß der Theologe ihn zwingen könnte, seinen eigenen Bereich zu betreten, und daß er die Philosophie für eine bloße Schwärmerei ausnütze. Gewohnt, Schritt für Schritt vorzugehen, mißtraut er jemandem, der alles zu wissen scheint und in den Mysterien herumspaziert, wie wenn er an den Ratschlüssen des ewigen Vaters mitbeteiligt wäre.

Der Theologe hingegen fühlt sich um den Philosophen herum nicht sicherer. Als neulich ein Freund, der von mir weiß, daß ich mich vorwiegend mit philosophischen Arbeiten beschäftige, seinerseits aber ein waschechter Theologe ist, mir sein jüngstes Buch überreichte, schrieb er mir die Widmung hinein: «Der Theologe erzittert vor dem Philosophen». Gibt dieser Ausspruch nicht zu denken? Weshalb diese Furcht? Zunächst deswegen, weil der Theologe das Gefühl hat, es mit je-

mandem zu tun zu haben, der alles noch komplizierter macht, als es ohnehin ist, und die Reihe seiner Schlußfolgerungen einer unerbittlichen Kritik unterzieht. Sobald der Philosoph eingreift, fühlt er sich wie gelähmt. Zudem ist er sich bewußt, daß dies nicht der Fall wäre, wenn es sich nicht um zum Teil gemeinsame Bereiche – Bereiche und auch Sprechweisen – handelte. Sache und Ausdruck überschneiden sich. Eben in dieser gemeinsamen Grenzzone ist es dem Theologen oft nicht so recht wohl: seine Freiheit wird überwacht. Und schließlich befürchtet der Theologe, daß er es beim Philosophen, selbst beim christlichen, irgendwie mit einem Laizisten und einem Ungläubigen zu tun habe. Er hat den Eindruck, da der Philosoph als Philosoph nicht an die Gnade glaube, lege er wahrscheinlich auch als Mensch bloß ein Lippenbekenntnis zu ihr ab. Er hält ihn im Verdacht, ein falscher Bruder zu sein, der immerfort bereit ist, die schönen Lehrsätze zu unterminieren, selbst wenn er vielleicht noch so sehr beteuert, nur das Gute zu wollen.

Diese leider etwas lange Einleitung war unerläßlich, um mein Thema ins konkrete Leben einzustellen. Bei der Prüfung der Anliegen des Theologen gegenüber dem Philosophen und der Haltung des Philosophen gegenüber seinem Mitbruder läßt sich unmöglich von dieser Verschiedenheit der Charaktere absehen.

## I.

Da ich von den Anliegen des Theologen zu sprechen habe, wollen wir gleich auf den bekanntesten und umstrittensten Punkt des Problems eingehen. Bedarf die Theologie einer Philosophie als ihrer Dienerin oder nicht? Nach dem alten Axiom, das man Petrus Damiani zuschreibt, ist diese Frage ohne weiteres zu bejahen. Zwar haben die mittelalterlichen Autoren, von denen die Rede ist, die

Philosophie nicht sosehr in den Dienst der Theologie als in den des Glaubens gestellt, worin ein bedeutsamer Unterschied liegt. Auch wäre ihre Auffassung von der Philosophie oder der Dialektik zu rekonstruieren: sie entspricht nicht unbedingt der unsern und ist auch nicht unbedingt einhellig...

Der Begriff *ancilla* ist nicht sehr klar und kann eine ganze Reihe sehr verschiedener Dienste bezeichnen. Ist die Philosophie eine Sklavin? Eine Magd für alles? Eine Gouvernante? Oder eine mehr oder weniger morganatische Gattin? Auf wie viele Weisen kann man «zu Hilfe kommen»? Auf wie viele verschiedene Arten Hilfswissenschaft der Theologie sein! Und selbst wenn es sich um eine Ehe handelte: wie sehr kann die Stellung der verheirateten Frau variieren!

Heute gehört es nachgerade zum guten Ton, der Philosophie eine echte Autonomie zuzuerkennen. Wir sind weit entfernt von dem ein wenig konventionellen Stil, den wir beispielsweise in der *Confessio philosophi* von Leibniz finden, die den Theologen zum Philosophen sagen läßt: «*Laudo modestiam tuam... Instrumentum in te habeo*»<sup>2</sup>). Und doch geht eine jüngst an der Sorbonne vorgelegte These von M. Tresmontant fast so weit, in gewissen Beziehungen wiederum die gleiche Ausdrucksweise zu gebrauchen<sup>3</sup>. Der Autor ist der Ansicht, jede Religion schließe eine metaphysische Einstellung (er nennt diese einen «metaphysischen Gestus») in sich. Der Hinduismus bedarf einer immanentistischen Metaphysik, während das Judentum oder das Christentum sich mit einer solchen ganz und gar nicht abfinden können. Was ich aus dem schönen Buch von M. Tresmontant noch nicht so recht herausgefunden habe, ist dies, welche Stellung diese tiefe Metaphysik genau genommen einnimmt: Entspricht sie ohne weiteres der Religion? Bildet sie deren Voraussetzung und Begründung? Oder im Gegenteil deren Ausdruck? Oder irgendwie all dies miteinander? Jedenfalls sei die Wahl, die die Christen im Laufe der Geschichte unter den sich anbietenden Philosophien trafen, von dieser mit ihrer Religion gegebenen Grundrichtung bestimmt gewesen. Im Kontakt mit den nichtchristlichen Denkern bildete sich nach und nach eine spezifisch christliche Philosophie heraus. In dieser Hinsicht hätte ich noch eine Frage zu stellen: Haben die Christen vom heidnischen Denken einfach gewisse Thesen übernommen, andere zurückgewiesen? Oder haben sie neue Wege beschritten, bisher unbekannte Ideen geschaffen? In den vom Autor gegebenen Beispielen geht es vor allem um die Ent-

scheidung in Fragen wie: Ist Gott Schöpfer oder Demiurg? Ist die Seele ein Teil der göttlichen Substanz oder nicht mit dieser identisch?

Nehmen wir mit der zweiten Deutung an, daß die von den christlichen Denkern vorgelegten Begriffe etwas völlig Neues darstellen, so wäre die Philosophie sehr stark vom Glauben abhängig. Wenn man indessen wie Gilson und mit ihm Tresmontant zugibt, daß der Philosoph aus sich selbst heraus zu denken hat, so behindert selbst eine sehr starke Abhängigkeit die Autonomie keineswegs, sondern führt sie im Gegenteil herbei. Der ganze Vorgang spielt sich dann so ab: Der Glaube gibt dem Philosophen die Lösung ein, und dieser findet dann mit eigenen Mitteln den Beweis, sonst könnte es sich dabei nicht um ein philosophisches Vorgehen handeln. Ist aber nicht auch der Theologe in diesem Sinn autonom? Besteht nicht jede Denkarbeit in einer persönlichen Reflexion über Gegebenheiten? Die Gegebenheiten können verschiedener Natur sein, aber die Methode ist stets hypothetisch-deduktiv oder hypothetisch-konnektiv. Sie nimmt Gegebenheiten an und setzt sie ein.

Um das Vorgehen zu charakterisieren, kann ich also nicht sagen: auf der einen Seite besteht Autonomie, auf der andern nicht. Vielmehr muß ich sagen: Der Theologe verlangt vom Philosophen, seine Ansicht zu äußern, aber dies erst, nachdem er selber seine Ansicht geäußert hat. Der Theologe muntert den Philosophen auf, Stellung zu nehmen und kühn zu sein. Die Philosophie sollte ein wenig sein Kind sein; ein lebendiges Kind, auf das er stolz sein könnte; eine Tochter, von der er Respekt und Dank erwartet. *Laudo modestiam tuam; instrumentum in te habeo*... Ein beseeltes Werkzeug, um es noch einmal zu betonen; ein ruhmvoller Nachkomme, fähig, aus eigenen Kräften den guten Weg zu gehen.

Eine tröstliche und infolgedessen verführerische Schau der Dinge, die sich vielleicht sogar vom christlichen Weltbild nicht trennen läßt. Doch seien wir uns bewußt: Der Satz von Leibniz ist sehr subtil, und die Theologie fordert die Philosophie nicht immer zum Reden auf. Sie verlangt von ihr manchmal eher, den Mund zu halten, ihr Unvermögen, ja ihre Ungewißheit einzugestehen und Fragen zu stellen statt auf Fragen zu antworten. Dies ist vielleicht die Auffassung Blondels, der zunächst eine philosophische Gewißheit festzulegen scheint und dann nach und nach den Boden unter seinen Füßen aufwühlt. Er stellt nur in Frage, was er anfänglich bejaht hatte, oder wenigstens das, was

er nicht mehr weiter erforschen kann. Wenn die Philosophie ihren Weg zu Ende gehen will, läuft dies zugleich auf eine Apotheose und ein Scheitern hinaus; sie ist dazu verurteilt, von sich aus die Frage nach einer Übernatur aufwerfen zu müssen und sie nicht lösen zu können. Es ist eine Philosophie des Ungenügens, mindestens in der vertikalen Richtung.

Gewisse (wohl protestantische) Theologen würden noch weiter gehen; sie haben das Bedürfnis, daß die Vernunft ihnen feind sei. Karl Barth verlangt, daß die Philosophie (wenigstens die religiöse Philosophie) im Irrtum sei, und er kann nichts tun ohne diese teure Feindin, deren Beifall ihm als Perfidie vorkäme. Er will keine Dienerin, und vor allem hat er nicht im Sinne, die Dienerin zu heiraten, sondern klagt zum voraus auf Scheidung.

In allen diesen anscheinend so entgegengesetzten Einstellungen ist der Theologe stets dadurch gekennzeichnet, daß er mit prophetischer Selbstsicherheit bestimmt, was die Philosophie zu tun und zu sagen habe. Er macht es ihr zur Pflicht, für oder gegen ihn zu sein; er schreibt ihr vor, wie sie sich zu benehmen hat, und sitzt über sie zu Gericht. *Instrumentum in te habeo*... Diese Formel ist schwerer auszutreiben, als man sich vorstellt. *In dieser Beziehung* gibt es keinen großen Unterschied weder zwischen den Vorkämpfern einer direkten Oberherrschaft der Theologie und den Befürwortern ihrer indirekten Oberherrschaft noch zwischen unsern katholischen Handbüchern und der Dogmatik Karl Barths. Die Philosophie ist eine Magd, deren man nicht entraten kann, ob man sie nun zu Ehren bringt oder verschnupft.

Pädagogische Gründe bestärken noch den Theologen im Bestreben, die Philosophie in Beschlag zu nehmen. Bevor man mit der theologischen Unterweisung beginnen kann, müssen eine Sprache und eine Logik von allgemeiner Geltung adoptiert worden sein. Wie schon vor ihm einzelne deutsche Autoren hat P. Mesnard aufgezeigt, wie Luther wohl oder übel das Philosophiestudium an den deutschen Universitäten wieder einführen mußte, und wie man dabei zuerst das Studium der formalen Logik wieder aufnahm und schließlich auch das der Ontologie. Erst recht erfordert es die katholische Tradition, daß ein philosophischer Lehrgang vorausgeht. Unsere Theologieprofessoren brauchen Studenten, die eine Ausbildung in scholastischer Philosophie erhalten haben: 1. weil es eines gültigen Vokabulars und eines Auditoriums bedarf, das zu verstehen weiß, was man ihm vorlegt (man

muß wissen, was eine Wesenheit, eine Substanz, eine Ursache ist...); 2. weil man erst auf Grund fester Überzeugungen sich an das Studium der Dogmatik machen kann (es muß feststehen, daß es einen Gott, eine Seele und so weiter gibt).

Zwar wünscht der Theologe vielleicht nicht so sehr, daß seine Studenten über diese unbedingt erforderlichen Kenntnisse hinaus Philosophen seien; denn wenn sie über die Propädeutik hinausgehen, geraten sie in Gefahr, für eine theologische Berufung nicht mehr zur Verfügung zu stehen. Ein wenig Philosophie führt zur Theologie; allzuviel Philosophie könnte den Nachwuchs an Theologen unterbinden, da diese eine um so stärkere Berufskrise durchmachen, als sie schon innerhalb ihres Faches Umbrüche erleben und von der Kerygmantik, der Liturgie und so weiter Konkurrenz erleiden.

Das pädagogische Anliegen ist äußerst ernst zu nehmen. Es wäre schön, wenn wir ein für allemal beim Stil des dreizehnten Jahrhunderts bleiben könnten. Als Professoren möchten wir dies darum immer so gerne. Aber in dem Maße, als die Geschichte verschiedene Denkstile hervorbringt, wird alles in Frage gestellt. So sind die Theologen dazu gezwungen, zwischen zwei Haltungen zu schwanken. Einerseits haften sie an ihren scholastischen Grundlagen. Diese sind für ihr Lehrideal unentbehrlich. Andererseits sind sie, trotz dem wilden Drauflosphilosophieren, das im Laufe der Jahrhunderte innerhalb der verschiedenen Kulturen vor sich ging, an diesem Denken interessiert. Sie wissen, daß es ihnen unerläßliche Gelegenheiten zur Erneuerung bietet; sie bedürfen seiner zur Forschungsarbeit. Diese freie und neue Philosophie ist nicht ihre Magd, sondern ihre Schwester. Sie ist nicht immer sehr brav; aber wenn sie von ihr nichts wissen wollen, riskieren sie, zu verkalken. Sie machen ihr keine Vorschriften mehr, sondern suchen, aus dem Kontakt mit ihr zu lernen und sie vorerst einmal zu verstehen.

## II.

Diese andere Haltung führt mich zum zweiten Teil meiner Ausführungen. Der Theologe (vielleicht nicht der Professor, sondern der Forscher) wendet den Philosophien seine Aufmerksamkeit zu wie gleichsam einem erregenden Schauspiel. Er will aus ihnen Abenteuer des Geistes herauslesen, die von den seinen verschieden sind und ihn Dinge lehren können, auf die er vorher nicht aufmerksam geworden war. Indem er über sie nachdenkt, lernt

er die Offenbarung vielleicht besser verstehen. Er wendet sich ihnen in einer Geisteshaltung zu, die nicht wesentlich verschieden ist von der, die er den Exegeten, den Historikern und so weiter gegenüber einnimmt. So gelangt er zu jener Reflexion mit vielen verschiedenen Brennpunkten, von der kürzlich Ricœur im Hinblick auf Nabert<sup>4</sup> gesprochen hat, und die sich eben deshalb als so fruchtbar erweist, weil sie nicht an eine einzige, völlig isolierte Quelle oder Denknorm gebunden ist.

1. Ein erstes Gebiet, auf dem sich die Wichtigkeit dieses Vorgehens erweist, ist die Anthropologie. Nehmen wir einige Beispiele. Solange man den Tod bloß als Trennung von Seele und Leib darstellt, bleibt die Theologie des Kreuzes schwächtigt und trocken. Versucht man hingegen, das menschliche Todeserlebnis zusammenzufassen und zu vertiefen, wie dies z. B. in verschiedenem Sinn Landsberg, Karl Rahner und Mouroux getan haben, so erstrahlt die Bedeutung der Erlösung in ganz anderem Lichte. Das Nachsinnen über den Tod des Menschen, welcher Tod und welcher Mensch dies nun auch sein mag, regt die Meditation über den Tod Christi an und kann sie auf ganz neue Gedanken bringen. Noch mehr wird dies der Fall sein, wenn es sich um den Menschen Sokrates und den Tod des Sokrates handelt. Und erst recht, wenn zum tiefen Erlebnis, das man beschreibt, eine Reflexion über das Erlebnis hinzutritt<sup>5</sup>.

Und kann nicht ebenso auch die vertiefte Kenntnis der Mutterschaft dazu beitragen, in der Theologie gewisse Aspekte der Mariologie besser zu erfassen?

Das in einem philosophischen Programm einbeschlossene *gnōthi seauton* wirft nicht nur auf die menschliche Natur Christi oder das Menschsein Marias Licht, sondern leistet noch höhere Dienste; es erhellt Wesen und Werk des menschengewordenen Wortes. Eine bessere Erforschung der menschlichen Solidarität führt uns zwangsläufig zu einem tieferen Verständnis des Mysteriums der Inkarnation. Das Konzil von Quierzy erklärt im 9. Jahrhundert: «Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur... Christus Jesus D.N. sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo in quo passus non fuerit» (Denz. Nr. 318, 319). Liegt nicht auf der Hand, von welchem Vorteil es für uns ist, zu wissen, in welchem Zusammenhang die menschlichen Wesen in der sogenannten natürlichen Ordnung stehen, damit wir so die angeführten Konzilsklä-

rungen besser verstehen? Für gewisse Väter galt damals die *humanitas* als *quasi unus homo*. Ihr Denken war vielleicht neuplatonisch; sie diskutierten vielleicht über den Traduzianismus. Sind ihre Gedanken für uns noch gültig? Drücken sie unsere Auffassung über die menschliche Schicksalsgemeinschaft glücklich aus? Für die nähere Bestimmung der Beziehung, in der die Menschen zu Christus stehen, und die Auswirkung des Erlösungswerkes auf das Heil der Menschen hängt von der Antwort auf diese Frage nicht wenig ab.

Auch der ganze Sakramententraktat kann aus der Anthropologie Nutzen ziehen. Zunächst im allgemeinen, denn der Begriff Sakrament schließt in sich, daß man weiß, was ein Geistesakt und ein Zeichen ist. In ihren Disputen über die Materie und die Form haben die Scholastiker die Frage nach der *intentio* manchmal übersehen oder in den Hintergrund treten lassen. Das Konzil von Trient hingegen spricht mehr von der *intentio*. Bildet diese nicht die Seele des Sakraments in seiner Zeichenhaftigkeit, das Bindemittel zwischen Materie und Form? Die Philosophen müßten darüber Auskunft geben können. Der Geist, der sich mit der Materialität des Zeichens befaßt, verklärt sie, und zwar nicht nur, indem er sich der Intentionalität reflex bewußt wird oder objektivierten Symbolen assoziativ nachgeht, sondern auch durch seine Befähigung, die Transparenz gegebener Dinge und Vorgänge zu entdecken aufgrund einer Transzendenz, die sich in ihnen und in uns auswirkt. Eine rein assoziative Auffassung des Zeichens (wie sie in unsern Handbüchern vorliegt) läßt uns in die Natur des Sakramentes auf viel weniger befriedigende Art eindringen als eine Theorie der Wirksamkeit durch Transparenz, die allein imstande ist, von der *intentio* aus die sakramentale Struktur und den Begriff *ex opere operato* neu zu verstehen. Nun kann uns aber eine Reflexion über die Konpräsenz oder die Beeinflussung auf der Ebene der philosophischen Anthropologie hierüber Aufschluß geben.

Auch in bezug auf die Sakramente im einzelnen sind die gleichen Feststellungen zu machen. Ist es nicht bezeichnend, daß nach Ausweis der Religionsgeschichte die meisten Riten, die den Zugang zur Gottheit zu vermitteln suchen, sich um heilige Mahlzeiten und die geschlechtliche Vereinigung gruppieren? Der Sinn für die Verschmelzung scheint auf diesem Gebiet sogar die Oberhand über das zu bekommen, was Pradines den Sinn für die Distanz nannte. Im Christentum sind diese Perspektiven nicht aufgegeben, aber sie wurden ge-

läutert. Die Eucharistie ist wirklich ein heiliges Mahl, eine Opfermahlzeit. Diese Verwurzelung in der Religionsgeschichte macht nicht ihr Wesen aus, aber sie ist mit ihrem Wesen verbunden. Die Theologen brauchen darob nicht zu erschrecken. Der hl. Johannes Chrysostomus entsetzte sich darüber nicht; er stellte seiner Eucharistietheologie eine Philosophie des Mahles voran. Und Bossuet betonte sehr, daß im heiligen Opfer die Gestalten zerstört werden. In diesem Knotenpunkt des katholischen Dogmas, in der Eucharistie, finden wir zudem den anthropologischen Bezug des Todes und Kalvarias.

Leicht ließen sich Beispiele für die andern Sakramente auswählen. So liegt es z. B. auf der Hand, daß durch eine philosophische Meditation über die Liebe auch das übernatürliche Verständnis der Ehe gefördert wird. Zahlreiche Denker unserer Zeit haben den Beweis dafür zu erbringen versucht. Dies blieb nicht ohne Gewinn. Bei Madinier finden sich dann und wann zu diesem Thema Gedanken, die man beim hl. Augustinus vergeblich suchen würde.

Gehen wir jedoch gleich dazu über, das Ergebnis zusammenzufassen. Dieses lautet: Es gibt eine Philosophie (zugleich in ihrem phänomenologischen und ihrem metaphysischen Aspekt), die auf eine Anthropologie hinausläuft und nicht eine bloße Einleitung in eine Theologie der geoffenbarten Wahrheit bildet, sondern gleichsam als prädestinierter Teil in sie hineingehört. So genommen, ist das Übernatürliche wahrhaft die erhöhte Natur und nichts weiteres. Die Scholastik sagt, das Übernatürliche bilde in uns ein Akzidens und nicht eine Substanz. Diese Aussage führt bisweilen zu Mißverständnissen, scheint hier aber genau den Kern der Sache zu treffen. Was läßt sich dagegen einwenden, daß so die Anthropologie in der Theologie ihren Platz erhält und durch eine Art einfacher Transposition in eine Ordnung neuer Bezüge integriert wird? Die Rechtfertigung hiefür liegt in der Tatsache, daß Christus Mensch ist. Aufgrund dessen, daß es die Menschennatur Christi tatsächlich gibt und daß sie, weil vollkommener menschlich, auch realer menschlich ist als unsere Menschennatur, läßt sich das menschliche Element unmittelbar in eine theologische Perspektive einbauen.

2. Ein weiteres Gebiet der Philosophie läßt sich ebenfalls mit Gewinn in die Theologie einbeziehen: der metaphysische Bereich par excellence, die Erkundung des Seins, des Gottesproblems. Von neuem befinden wir uns vor einem ungeheuer weiten Forschungsprogramm. Beschränken wir uns auf

einen einzigen Hinweis. Ist der Gottesbeweis bei Thomas von Aquin letztlich nicht eine Art Reduktion, viel mehr als eine Deduktion oder Induktion? M. Rabeau hatte dies treffend erkannt. *Anankè sténai*... Alles kommt im abstrahierenden Geist zum Abschluß. Es gibt einen ontologischen Dynamismus des Geistes. Was der Welt abgeht, wird kompensiert durch die einbeschlossene Fülle des Geistes. Das ist es eben, was uns zu Gott selbst führt und ihn konstituiert. Es ist ein Gott des Philosophen. Ist dieses Absolute unvollständig, weil es philosophisch ist? Wenigstens kann es in der Offenbarung ohne Abstriche beibehalten und überhöht werden. Die Philosophie lebt auch in der theologischen Ordnung weiter, im wesentlichen nicht anders, als wie wir dies soeben in bezug auf die Anthropologie festgestellt haben.

3. Es gibt jedoch noch ein Gebiet der Theologie, auf dem der Fall in bezug auf eine Zusammenarbeit mit der Philosophie ganz anders zu liegen scheint. Ich meine damit die Theologie im Sinne der Kirchenväter, die Theologie des trinitarischen Lebens Gottes. Wenn der Theologe über die Stellung des Logos in der Trinität nachdenkt, kann er dann der Philosophie noch irgend etwas entnehmen? Liegt da nicht jegliche Analogie, selbst der Proportionalität, fern? So viele Anknüpfungspunkte an unsere menschliche Natur uns die Theologie des *Verbum incarnatum* bot, so weit weg von jedem geschöpflichen Bereich reißt uns plötzlich der Traktat über den ewigen Logos. Hier kommen wir mit unserem Spürsinn nicht mehr weiter. Unsere Kräfte versagen.

Jedoch vielleicht nur scheinbar. Ein Gespräch zwischen Theologen läßt fast immer drei Tendenzen unter ihnen zutage treten. Die einen erweisen sich in ihren Trinitätsspekulationen als antipsychologisch und selbst antiphilosophisch. Sie geben die Spekulation nicht einfach auf, aber betreiben sie in einer chiffrierten Sprache auf Grund von Gegebenheiten, deren transrationale Nacktheit sie wahren. Die trinitarische Theologie bringt für sie eine Scheidung zwischen dem Verständnis und der Erklärung oder Erläuterung.

Doch neben dieser Tendenz gibt es noch eine weitere Richtung. Für diese zweite Art Theologen vermag der seinen Eigenkräften überlassene menschliche Intellekt phänomenologische und metaphysische Indizien aufzuspüren, die ein besseres Verständnis der Gegebenheiten des Glaubens ermöglichen. Gregor von Nazianz sagte vom Sohn, er sei vom Vater und wie der Vater. Haben diese

Sätze keinerlei Beziehung zu der menschlichen Sohnschaft und Vaterschaft? Das von unten Stammende kann dazu dienen, das von oben Kommende zu begreifen.

Und endlich gibt es noch eine dritte Gruppe Theologen. Nach ihrer Ansicht macht jede Theologie eine zweifache unausweichliche Bewegung mit. Einerseits schließen unsere natürliche Erfahrung und Reflexion eine übernatürliche Vorahnung in sich, oder, genauer gesagt, unsere konkrete Natur findet in sich die von Blondel beschriebenen Ansätze zu einer Erwartung, die sich nicht nur auf das übernatürliche Leben in uns, sondern auf das innere Leben Gottes bezieht. Auf dieses Zeugnis zu hören, ist darum für den Theologen von Nutzen. Andererseits würde diese Bewegung zu nichts führen, wenn nicht unsere über die Natur hinausgreifende Reflexion uns bewußt werden ließe, daß wir unsere Natur und selbst unsere Philosophie zum Opfer bringen müssen. Sie würde zu nichts dienen, vollzöge sich nicht eine Bewegung, worin aus Gnade Licht und Kraft auf unsere Fähigkeiten herabströmt, und brächte sie uns nicht ein Offenbarungsgut übernatürlicher Ordnung, das Gegenstand der theologischen Meditation bildet.

Ist diese dritte Form der Theologie nicht die beste? Die *Theologie* und die *Ökonomie* im Sinne der Väter lassen sich nicht absolut voneinander trennen. Und selbst dann, wenn wir den Theologiebegriff im weitesten und modernsten Sinne fassen, läßt er sich ebenfalls nicht von der Philosophie isolieren, mit der er dem Vollzuge und selbst der Spezifikation nach in gegenseitiger Osmose verbunden ist.

Doch diese Osmose hat ihre Grenzen. Der Theologe nimmt eine viel interpellativere Haltung ein als der Philosoph. Er denkt sozusagen im Vokativ; er geht in Gebet über. Auf jeden Fall denkt er innerhalb eines Stroms geschichtlicher Wahrnehmung. Die Offenbarung ist Ereignis, und das dominierende Ereignis ist die Ankunft Christi. Der Philosoph hingegen beschäftigt sich nicht mit Eigennamen und schaut an Ereignissen vorbei. Er be-

faßt sich nur mit Ideen und abstrahiert diese von den Geschehnissen und Personen, selbst wenn er Ideen, die von Personen ausgehen, und die Geschichte dieser Ideen studiert. Darin liegt der Grund, warum es immer beides: Philosophen und Theologen geben wird, und warum sie einander nicht immer hold sind und es oft schwer haben, einander zu verstehen, obwohl sie darauf angewiesen bleiben, einander unablässig zu Rate zu ziehen.

<sup>1</sup> Die folgenden Bemerkungen haben nur zum Ziel, eine Aussprache zu eröffnen. Zum Teil stammen sie aus einem Gespräch mit meinen beiden Kollegen, den Herren Plagnieux und Chavasse. Ich danke ihnen, übernehme aber selber die Verantwortung für meine Ausführungen.

<sup>2</sup> G. W. Leibnitz, *Confessio Philosophi*. Ausgabe von Y. Belaval. Paris 1961, S. 110.

<sup>3</sup> Cl. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris 1961.

<sup>4</sup> E. Nabert, *Éléments pour une éthique*. Vorwort von P. Ricœur. Paris 1962, S. 9.

<sup>5</sup> Selbstverständlich sind alle Vorbehalte anzubringen im Hinblick auf die Risiken, die in der von mir zum Beispiel genommenen Einzelerfahrung liegen. Diese besteht ihrer Definition nach in einer Vorahnung oder in einer von einem andern gemachten Wahrnehmung und nicht in einem von uns selber vollzogenen Hinübergang, da wir ja noch am Leben sind.

Übersetzt von August Berz

#### MAURICE NÉCONCELLE

Geboren am 30. 10. 1905 in Roubaix (Nord). Zum Priester geweiht 1930 in Paris. Er studierte an der Sorbonne und St. Sulpice und erwarb sich den «Dr. der Universität Paris» 1935, Dr. in Literatur an der Sorbonne 1943 und den Dr. theol. in Straßburg 1945. Er war Professor für Philosophie an der École Albert in Mun von 1930 bis 45, an der Kath. Universität Lille von 1943–45 und ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Straßburg seit 1945, Dekan dieser Fakultät seit 1956. Er veröffentlichte «La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne» 1942, 3. Aufl. 1962, «La personne humaine et la nature» 1943, verb. Aufl. «Personne humaine et nature» 1963, «Existe-t-il une philosophie chrétienne?» 1956, 2. Aufl. 1960. Er arbeitet vor allem mit an der Zeitschrift «Revue des sciences religieuses».