

Gnosis des Christentums.

Zur theologischen Erkenntnislehre des gleichnamigen Buches von Georg Koepgen.

Von Karl Rahner S. J.

Ein Buch¹, für das — wer will es dem Verleger verdanken — tüchtig Reklame gemacht wurde und das so viel beachtet wurde. Die innere Einheit der in diesem Buch behandelten Fragen ist nicht derart groß, daß eine Besprechung auf seinen ganzen Inhalt eingehen könnte. Wir können daher nicht reden von den vielerlei Dingen, die es in seine Betrachtung hereinzieht: Antike und Christentum, Theologie des Alten und Neuen Testaments, Patristik, Geistesgeschichte des Abendlandes und der Ostkirchen, Auslegung einzelner Stücke der kirchlichen Glaubenslehre. Zu all diesen Dingen wäre vielerlei, zustimmend und ablehnend zu sagen, was hier nicht möglich ist, und es sei betont, daß K. in all diesen Einzelexkursen oft anregend ist und nachdenklich macht, wenn man auch den Eindruck nicht los wird, die Auswahl und Fügung der Einzelthemata sei in ihrer Zufälligkeit mehr aus der Person des Verfassers als aus dem innern Zwang der Sache zu erklären. Wir greifen nur das heraus, was uns das Wichtigste ist, was es wohl auch dem Verfasser war und wofür alle Einzelthemen auch ihm wohl nur das Anschauungsmaterial liefern sollten: Die theologische Erkenntnislehre.

Der Offenbarung ist eine ihr eigene Erkenntnisform, die Gnosis, zugeordnet (12, 26)². Der theologische Erkenntnisakt hat eine ihm ganz eigene Struktur, Denkform, er beruht auf einer ihm ganz eigenen Haltung (43), eben der Gnosis. Was ist nun die Gnosis? K. will nicht von einem vorgegebenen Begriff der Gnosis ausgehen, er sucht erst ihren Begriff herauszuarbeiten (294). Leider ist nirgends in dem Werk eine systematische Darstellung der Grundgedanken über die Gnosis an *einer* Stelle zu finden, an der einmal unabhängig von den Einzelfragen grundsätzlich und abgerundet gesagt würde, was die Gnosis ist. Wir müssen also geduldig sammeln, was für Elemente dieses Begriffes sich aus den zerstreuten Erklärungen des ganzen Buches ergeben,

¹ Die Gnosis des Christentums. gr. 8^o (360 S.) Salzburg 1939, O. Müller. M 9.80.

² 162 werden zwar Glaube und Gnosis irgendwie unterschieden, sonst aber wird diese Unterscheidung kaum durchgehalten: Gnosis ist sonst vertiefte Glaubenserkenntnis.

freilich mit der Voraussicht, daß auch diese sich nicht eindeutig formulieren lassen (116).

Zunächst die Gnosis in sich. Obwohl K. gewöhnlich unter Gnosis die *christliche* Gnosis meint, ist sein Begriff an sich weiter: Es gibt für ihn auch eine alttestamentliche und jüdische Gnosis, eine monotheistische, heidnische usw. (58, 69, 87, 89, 98, 126, 149). Wenn man davon absieht, daß wohl auch von dieser (nichtchristlichen) Gnosis einige der negativen Kennzeichnungen der christlichen Gnosis gelten werden („außerlogisch“), so erfährt man nicht recht klar, was denn das Gemeinsame dieser Gnosisarten ist. Ihr Gemeinsames ist wohl eine „engelhafte“, „monotheistische“ „Gnosis des Aufstiegs“ durch die hierarchischen Seinsstufen zu immer höherer Geistigkeit und Unanschaulichkeit (174), da eine solche Gnosis für das Alte Testament und den Islam charakteristisch ist (98). Dabei darf dieser gnostische Aufstieg offenbar doch nicht mit „Mystik“ identifiziert werden, da Mystik (im allgemeinen, etwa die Plotins, nicht *christliche* Mystik!) eine Identitätstendenz mit Gott hat (71, 142). Diese soll dem gnostisch-hierarchischen Aufstieg zu engelhaftem Sein fehlen (Islam und Altes Testament kennen keine Mystik: 69), weil dieser Aufstieg doch nur das reine funktionshafte Gotteslob in Distanz zu Gott (wenn auch an der Grenze alles Geschöpflichen), nicht Einheit von Ich zu Du bezweckt (86, 203).

Fragen wir also gleich, was die *christliche* Gnosis sei. Vag zunächst gesagt ist Gnosis eine „Denkform“, eine „geistige Haltung, unter der sich eine Erkenntnis vollziehen kann“ (121). Hier fragt man sich allerdings schon, ob diese „Denkform“, diese „Haltung“ zu den apriorischen Möglichkeiten des menschlichen Geistes überhaupt gehört, also der Offenbarung als ihr Aufnahmeorgan vorgegeben ist, oder nur eine Haltung ist, die *unter* der Offenbarung und dem sie begleitenden Wirken Gottes im Menschen zustandekommt; oder theologisch ausgedrückt: Ob die gnostische Erkenntnishaltung eine an sich *natürliche* Erkenntnisweise des Menschen oder die Erkenntnisweise gerade unter der *Glaubensgnade* ist. Die weiteren Aussagen K.s legen die zweite Annahme nahe, zumal die christliche Gnosis auf einer gnadenhaften, erlösenden, nicht jedem zu Gebote stehenden Tat Gottes beruht (103). Dann aber fragt man sich, wie doch auch wieder von einer *nichtchristlichen* Gnosis die Rede sein könne, und wie sinnvoll eine christliche Gnosis *neben* andere Denkformen gestellt werden könne, die einem ganz anderen Bereich angehören, nämlich der Strukturpsychologie im Sinne Sprangers, Leisegangs usw., wie mit

anderen Worten eine solche gnadenhafte „Denkform“ *neben* akasale, außerlogische, mystische, indische, griechische Denkformen gereiht werden könne. Es müßte doch (in dieser zweiten Annahme) so sein, daß das „Gnostische“ eine Überformung der natürlichen Denkformen wäre, also unter Umständen eben so gut der rationalen Denkform wie einer außerlogischen, akasalen usw. Dann aber wäre eben der Ort der erlösenden Glaubenserkenntnis *die* menschliche Erkenntnis, also echt menschliche Vernunft, und nicht ein eigentümlicher Zwischenbereich („Gnosis“, „Pneuma“) zwischen Natur und Gnade, eine generische „gnostische“ Fähigkeit, die K. doch wieder voraussetzt. Aber über diese naheliegende Frage ist bei K. keine klare Auskunft zu finden.

Diese Denkform christliche Gnosis ist weiterhin *außerlogisch* (27, 30, 57 f., 103)³. Das schon deswegen, weil ganz allgemein dem logischen und kausal verknüpfenden Denken nicht der ganze Seinsbereich offen steht (108, 125, 137 ff., 155) und weil logisches, rationales Denken erst recht nicht an die Wirklichkeit der *dogmatischen* Inhalte herankommt (57 f., 103, 125). Darum erhebt gnostisches Denken auch keinen wissenschaftlichen und philosophischen Anspruch (264), ist aber auch jenseits aller Kritik und Beweismöglichkeit (111). Es braucht daher Widersprüche nicht zu vermeiden (140), weil es sich an eine Begriffsidentität nicht halten muß (138), womit freilich die Richtigkeit und Vernünftigkeit der Sätze solchen außerlogischen Denkens nicht bestritten wird, eben deshalb nicht, weil die Gesetze der Logik auf der Ebene der höheren Denkform aufgehoben sind, ohne daß deshalb die niedere Ebene des Logischen in sich zerstört gedacht werden darf und so der Ratio in ihrem Bereich ihr Recht gewahrt bleibt (12 f.). So weit diese außerlogische Gnosis sich doch in metaphysischen Begriffen ausdrücken muß, gelten diese nur in uneigentlichem Sinn, eben als bestmögliche „Symbole“ (64 f., 114f.); es bleibt eine unüberbrückbare Spannung zwischen den Begriffen der Metaphysik und denen der Offenbarung (49, 57 f., 151 ff.). Insofern solche Gnosis von vornherein nicht unter den Schwierigkeiten und Widersprüchen steht, die vorhanden wären, wenn sie mit dem begrifflich-rationalen Denken etwas zu tun hätte, bietet sie schlichte Einsich-

³ Warum 80 „logisch“ und „metaphysisch“ auf einmal entgegen der sonstigen Sprechweise K.s (z. B. 115, 312) als Gegensätze auftreten, ist nicht recht verständlich. Wenn das gnostische Denken auch logisch und kausal ist (311), so ist das wohl nur nach dem Pluralismus der Denkformen so zu verstehen, daß es eine logisch-kausale Denkform *neben* sich nicht ausschließen darf.

ten, die dem Gläubigen bis zur Selbstverständlichkeit klar sind (58); ihre Einsichten sind nicht Geheimnisse, sondern durchaus zugängliche Tatsachen, so sehr, daß z. B. die Trinitätslehre am leichtesten für den Gläubigen als solchen faßbar ist, und es ganz falsch ist zu sagen, diese Lehre sei ein Geheimnis, das unserem Verstand verhüllt ist (125).

Diese alogische Gnosis ist (und darin liegt der Grund des Alogischen der Gnosis: 312) weiterhin eine *existentielle Erkenntnishaltung* (13, 16, 80, 102, 109, 111, 116, 152, 291). So sehr man eine klare Bestimmung dessen vermißt, was „existentiell“, „personal“ bedeuten soll, so ist doch offenbar gemeint eine Aufgeschlossenheit für die Fülle der Wirklichkeit (116), eine Einordnung in ein Seinsgefüge (238), die nur in einem Akt möglich ist, der Einheit von Tun und Erkennen ist (90)⁴ und in dem daher die ganze Person eingesetzt wird (vgl. 111, 242). Diese existentielle Erkenntnistat ist nun derart, daß in ihr Subjekt und Objekt eine „organische Einheit“ bilden, ja sogar im tiefsten Grund der Seele Haltung und Gegenstand zusammenfallen (291), es also in dieser Denkform gar keine „Objektivität“ gibt (291), sondern eigentlich nur „gnostisches Selbstbewußtsein“ (166).

Daher wird solche existentielle Erkenntnishaltung, wenn sie einen religiösen „Gegenstand“ hat (und zwar den christlichen, also die Trinität), ein *Mitvollzug des innergöttlichen trinitarischen Lebens* selbst (86, 96, 131) und, da Trinität und Inkarnation wesentlich zusammengehören und jene nur in dieser gegeben ist, Mitvollzug der Inkarnation (46, 73, 84), Mitvollzug der Erlösung im Bereich des Geistes (46, 54). Vom Mitvollzug der Inkarnation her ist auch die Bindung der Gnosis an die Kirche verständlich (26 f.), die die Trägerin des Dogmas, das erste Subjekt der Theologie ist (31, 53), so daß der Gehorsam gegen das Dogma der Kirche das Erste in aller Theologie und christlichen Existenz ist (53 f., 59). Da nun gewöhnlich (ohne weitere Angabe von Gründen) die Identität von Subjekt-Objekt in der existentiellen Gnosis (239) zu einem „Parallelismus“ abgeschwächt wird, so handelt es sich in diesem Akt um eine *Gleichschaltung* des menschlichen zum göttlichen Sein, um einen Parallelismus des göttlichen trinitarischen und des menschlichen Lebensprozesses (86). Der „Mitvollzug“ des in Christus offenbar gewordenen innergöttlichen Lebensvorganges darf nicht so sehr als Identität (die die Mystik als solche nun im Gegensatz zur Gnosis als solcher anstrebt) aufgefaßt werden, sondern als paralleler Vorgang

⁴ Darum sind Glaube und Liebe nach K. untrennbar: 159.

der Anpassung, der „Wiederholung“ (85, 93), wobei Gott („im Himmel“) und der christliche Gnostiker („auf Erden“) je um die eigene Achse kreisen (86; vgl. 84 f., 93, 103, 239 usw.). So sind trinitarische Haltung und gnostischer Parallelismus die wichtigsten Elemente der christlichen Gnosis (293).

Weiterhin ist das Verhältnis dieser gnostischen Denkform zu den anderen Denkformen zu betrachten. Es wird hier ein eigenartiger *Pluralismus* gelehrt. Keine Denkform darf die andere ausschließen. Im Pluralismus dieser Denkformen besteht gerade die Eigenart des Katholischen (13 f., 116, 120, 123, 134, 158, 162, 230, 296, 342), während dort, wo die Gnosis sich zur alleinberechtigten Denkform erklärt, Gnostizismus entsteht, der als einheitliche Konstruktion aller Wirklichkeit nach gnostischen Prinzipien doch wieder im Grunde Rationalismus und Naturalismus ist (132 ff., 157, 162). Wo eine Denkform verabsolutiert wird, entsteht sonst eine Häresie (120).

Dieser Pluralismus kommt nun bei K., ohne daß das ausdrücklich geschieden wird, in doppelter Weise zur Geltung. *Erstens*: Die Gnosis selbst hat als solche schon, insofern sie christlich ist, einen eigentümlichen Dualismus und verbindet sich innerlich mit einer anderen Denkform, der *Mystik*. Insofern monotheistische Gnosis Aufstieg zu engelhaftem Sein im kultischen, funktionalen Lob Gottes ist, Gnosis als christliche aber Mitvollzug der Inkarnation, insofern es also monotheistisch-hierarchisch strukturierte Gnosis des Aufstiegs und trinitarische Gnosis der Zeugung gibt, ist die Gnosis im Christentum beides, zwei verschiedene Seinsweisen in der Existenz des religiösen Menschen (101), die nur zusammen die christliche Gnosis ausmachen, sich überschneiden (wie hierarchische und die gottmenschliche Ordnung) (112, 175, 193) in einem eigentümlichen Nebeneinander und Überlagerung (309, 332). Da der Mitvollzug der Inkarnation einen „Abstieg“ mit dem Menschgewordenen in die Geschichte besagt, wird die echte christliche Gnosis ein eigentümlicher Schwebezustand zwischen einer gnostizistischen Pan-Gnosis rein kosmischer, ungeschichtlicher Erlösung (der Gefahr des Gnostizismus von Origenes bis Berdjajew) und bloßer Hinwendung zur Faktizität des Nur-Geschichtlichen (der Gefahr des orthodoxen Protestantismus) (134 f.). Weiterhin ist diese christliche Gnosis im konkreten Vollzug gekreuzt mit Mystik und ihrer Einigungstendenz. Insofern die Gnosis in dem Parallelismus des Mitvollzugs des göttlichen Seins in Trinität und Inkarnation gleichsam eine

kreisförmige Bewegung um Gott vollzieht (85), Mystik rein als solche in ihrem Streben zur Einigung gewissermaßen eine geradlinige Bewegung auf Gott hin bedeutet (71), so ist christliche (und so innerlich mystische) Gnosis durch die Spirale (als die Vereinigung von Kreis und linearer Bewegung) symbolisiert (86 f., 151, 191, 235)⁵.

Zweitens: Neben diesen gnostisch-mystischen Denkformen stehen auch im religiösen Bereich noch andere. Denn *Logik und Wissenschaft* sollen in der theologischen Erörterung *neben* der Gnosis ihre Gültigkeit behalten (13, 157). Metaphysik ist zunächst einmal Form des Dogmas (nicht der Offenbarung!), allerdings bloß äußere Form, d. h. „Gefäß“, weil sie eben die höchste Form des menschlichen Geistes ist (65), negativ zur Abweisung der Irrlehre dient (51) und die kreisrunde Wahrheit in immer neuen Tangenten punktförmig berührt (52). Weiterhin ist K. aber auch offenbar der Meinung, daß das Heilige selbst nicht in *eine* Denkform gepreßt werden kann, schon deshalb nicht, weil das Dogma sich auch mit den Realitäten des Alltags befassen muß, diesen gegenüber aber doch andere als die gnostische Denkform zur Anwendung kommen müssen (230); auch das Religiöse selbst läßt sich also nicht in eine einheitliche Denkform einbetten (162). Daher hat auch die rationale Denkform (bis zum gesunden Menschenverstand: 312) ihre existentielle Berechtigung (157), und das Christentum kann nicht in reine Gnosis aufgelöst werden (134). So denkt die Gnosis „auch“ logisch und kausal (311). Herrscht so auch im Gebiet des Christlichen selbst ein Pluralismus der Denkformen, so ist für diese Tatsache entscheidend, daß über das *Wie* des Nebeneinanders dieser Denkformen, das für das moderne Denken so befremdlich ist, nichts ausgesagt werden kann, sondern diese Frage ganz offen bleiben muß (14, 309).

* * *

Was haben wir zu dieser theologischen Erkenntnislehre zu sagen? Zunächst sei ein zweifacher allgemeiner Eindruck nicht verschwiegen: Uns möchte diese Lehre von der Gnosis fast so erscheinen wie die Erfindung eines *Passe-par-tout*.

⁵ Allerdings sind Kreis, Gerade und Spirale für K. auch noch Symbole für andere Momente an den Denkformen, was die Sache nicht gerade klarer macht: Die Gerade ist auch Symbol des Gottmenschlichen, Eschatologischen, Rational-Kausal-Argumentierenden (51, 148 ff., 191, 235, 323), der Kreis auch Symbol der (diesseitigen) alttestamentlichen monotheistischen „Wiederkehr“ (des paradiesischen Zustandes) (235, 262, 277, 283), aber auch des Ethos der Bergpredigt (300) und des Gedankenstils Pauli und Johannes (304, 308).

Der Verfasser hat die verschiedensten Fragen und Probleme auf dem Herzen, Fragen der Bibelexegese in ihren letzten Einzelheiten, Einzelfragen der Dogmatik, Deutung der abendländischen Geistesgeschichte, des Verhältnisses von Judentum und Christentum, von Ost und West, Vernunft und Offenbarung. Da findet er nun in der Gnosis das Stichwort, das in all das Licht bringen soll. Sie wird angerufen, wo es sich um das Verhältnis von Nation und Kirche (241), um die Deutung der Apokalypse (312 ff.), um die Kindertaufe (126 f.), um den Sinn der Inspiration, um das Regierungssystem Philipps II. (236), um die Identität des Jesusbildes in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften (129 f.), um den Stil der Psalmen (139, 148 f.), um die Sprache der Mystik (141 f.), um die Unlogik der Bibel und um viele andere Dinge handelt. Gewiß tiefe Gedanken sind fruchtbar, und letzte theologische Einsichten werden sich überall bemerkbar machen. Aber ich muß gestehen, daß der Schlüssel „Gnosis“ hier für so viele Türen paßt, daß ich mißtrauisch werde, ob Gnosis nicht nur darum auf so viele Dinge eine Antwort ist, weil sie eben durch den absoluten Pluralismus der Denkformen alles und jedes rasch und billig zu versöhnen vermag.

Weiter berührt bei dem Werk unangenehm die Sorglosigkeit gegenüber Festigkeit und Übereinstimmung in der Terminologie. Seine Begriffssprache ist in sich nicht homogen und weicht auch ohne Grund von der üblichen kirchlichen Sprache ab. Man lese z. B. S. 19—26. Was bedeutet hier nicht alles „Mythos“: Symbol, metaphorischer Sinn eines Schrifttextes, überzeitliche Bedeutung eines heilsgeschichtlichen Ereignisses, tieferer Sinn von Geschichte überhaupt, apriorische Einstellung des geschichtsbetrachtenden Subjekts, Glaube. Ein unbefangener Leser wird zugeben, daß ein so verwendeter Begriff reichlich unklar und verschwommen ist, und daß „Mythos“ jedenfalls mit mehr Vorsicht in die theologische Sprache eingeführt werden müßte; denn bisher versteht man darunter eben doch das, was auch K. als „mythologische Auffassungen der Geschichte“ ablehnt (25). Das und schließlich nur das war es, was auch K. Prümm bekämpfte, und dem auch ein nicht „aus der Jesuitenschule stammender Gelehrter“ (21) ablehnend gegenüber stehen muß. Ein anderes Beispiel: S. 125 wird Front gemacht gegen die Rede von „Glaubensgeheimnissen“. So zu sprechen habe man sich gewöhnt „unter dem Einfluß des rationalen Denkens“. Nun redet aber das kirchliche Lehramt ebenso und meint damit doch gerade, daß sie solche auch für den Gläubigen als solchen sind (Dz 1796: etiam fide suscepta). Warum also zunächst „Geheimnis“ mit „Irrational“ identifizieren, was nur K., nicht aber die Theologie tut, und dann von „bedenklichen Auffassungen in der Theologie“ reden? Sätze wie: Der Begriff Gottmensch, Trinität usw. seien „rein rational ein Widerspruch“ (z. B. 58), sind zunächst einmal mindestens eine überflüssige Abweichung von der kirchlichen Sprache, und die Erklärung von S. 12 (vgl. 50) macht die Sache nicht besser, weil auch da daran festgehalten wird, daß solche Begriffe der „Logik“ (wenn auch

nicht der „Vernunft“) widersprechen, während die Kirche doch den Ausdruck Widerspruch in dieser Sache ablehnt. Das Gleiche gilt von den „Widersprüchen“ in der Darstellung der Bibel (140). Andere Beispiele solcher Art, die sich vermehren ließen, wurden schon gestreift.

Aber das sind schließlich Dinge nebensächlicherer Art. Entscheidend ist die Hauptfrage: Läßt sich der grundsätzlich unüberbrückbare Pluralismus der Denkformen und unter diesen eine Gnosis von der geschilderten Art anerkennen?

Und darauf können wir nur mit Nein antworten. Aus philosophischen und vor allem aus theologischen Gründen.

Aus philosophischen Gründen: Gewiß, es gibt verschiedene „Denkformen“. Ihre Sichtung und Beschreibung ist Sache einer Psychologie des Einzelmenschen, der Völker und der Geistesgeschichte. Auch ein Großteil der in der Geistesgeschichte feststellbaren Verschiedenheiten der „Systeme“ im konkreten Denkvollzug (der ja nie bloß das Ergebnis einer abstrakten Logik an sich ist, sondern immer auch Ergebnis konkreter existentieller Haltungen der Einzelmenschen) und in seinen Ergebnissen kann auf solche verschiedene Denkformen zurückgeführt werden. Aber *in* all diesen Denkformen als ihr *eigenes* wesentliches Element ist die rationale, logische Vernunft als Gemeinsames und alle Denkformen Übergreifendes und Überformendes am Werk. Alles andere führt, sicher gegen die Absicht K.s, zu einem relativistischen Psychologismus und Irrationalismus, zumal da K. ja diesen Pluralismus nicht nur zwischen Gnosis und dem natürlichen menschlichen Denken, sondern auch innerhalb der natürlichen „Denkformen“ annimmt. Wenn K. uns diese verschiedenen Denkformen nahe zu bringen versucht (schon jedes Reden über sie enthält einen solchen Versuch), so setzt dies ebenso wie die Möglichkeit einer „Umstellung der gesamten Denkform“ (148) und das „Herausschälen“ einer logisch-kausalen Ordnungsform aus frühmenschlichen prälogischen Denkhülsen (140 f.) als Bedingung seiner Möglichkeit ein letztes Gemeinsames in allen Denkformen voraus; die Annahme eines absoluten Nebeneinanders der Denkformen hebt sich somit selber auf. Dieses Gemeinsame in allen Denkformen (was nicht rationalistisch bedeutet, daß es rein als solches vorkommen könne) ist aber gerade die Vernunft, die Ratio. Daß K. das nicht sehen kann und so die logisch rationale Vernunft durchgehend als *eine* Denkform *neben* den andern gleichberechtigten auffaßt, kommt aus seiner dauernden Identifizierung von rationalem Denken und Rationalismus⁶. In dieser Hinsicht ist es schon bezeichnend, daß K. im Sachregister (358) für „Ratio(nalis-

mus)“ dasselbe Stichwort hat. Diese Identifizierung zeigt sich am deutlichsten daran, daß K. immer dort eine Überschreitung des Gebietes der Ratio in das der Gnosis fordert, wo die Glaubenswahrheiten gegen Vorurteile des Rationalismus stoßen. So ist z. B. der Begriff Gottmensch oder Trinität „rein rational ein Widerspruch“ (58, 75, 172) und darum nur gnostisch zu begreifen. Wir würden mit dem Vatikanum sagen: Rein rationalistisch, aber nicht rein rational ein Widerspruch; denn für uns bedeutet rational weder, wie K. immer wieder voraussetzt, „aus der Welt von unten her erkennbar“, noch „adäquat begreifbar“, noch „positiv in seiner Möglichkeit einsichtig“; und wenn etwas in diesem Sinn nicht „rational“ ist, so bedeutet dies noch lange nicht, daß es mit der formalen Logik im Widerspruch stehen müsse und so nur durch eine ganz andere als die rationale Denkform erfaßt werden könne. K. setzt voraus, daß etwas nur dann „rational“ sei, wenn der Begriff und das Wesen der Sache sich adäquat decken (57: „Dreieck“). Das aber ist gerade die Voraussetzung des Rationalismus, die K. hier mitmacht.

Die menschliche logische, rationale Vernunft der Scholastik hingegen ist von sich selber her (und nicht bloß durch eine heterogen und unverbunden neben ihr stehende andere Denkform) offen für das Konkrete, Geschichtliche und dadurch Existentielle, und sie ist von sich selber her offen auf den Gott jenseits von Welt, in dessen Erfassung als des je Größeren als alles von ihm Begriffene der menschliche Begriff immer schon aufgesprengt ist in das Geheimnis hinein und so in eine neue gnadenhafte Erfüllung durch Gottes eigene Offenbarungstat. Und insofern menschliche Vernunft kraft dieser richtig verstandenen *analogia entis* immer schon offen steht für die freie Verfügung dessen, der immer größer ist als alles, was der Mensch positiv von unten her von ihm schon erfahren hat, ist der Gott der „Philosophie“ doch auch schon mehr als bloße „Idee“, in der der Mensch durch seinen Begriff den lebendigen freien Gott der Liebe gleichsam sich untertan machen würde (341). So ist die Scholastik nicht mehr als Rationalismus bloß durch das Gnostische an ihr (147), sondern durch dasjenige Rationale, das eben Scholastik vom Rationalismus unterscheidet.

Ob die „Offenheit des Systems“, die zum Wesen menschlicher Vernunft selbst gehört und nicht Inkonsequenz gegen

⁶ Dem ist so, obwohl der „Rationalismus“ einmal nur hinter der Ratio „lauert“ (128); denn dieser hinter der Ratio lauende Dämon der Finsternis ist für K. doch das, als was der Genius der Vernunft sich *enthüllt* (128).

die Logik ist, im konkreten Menschen und so in der faktischen Geistesgeschichte der Menschheit (wo jede rationale Erkenntnis immer auch von ihrem eigenen vollen Begriff her existentielle Entscheidung in einem ist) jemals ohne Gnade und Glaubenslicht in genügender Reinheit dauernd aufrecht erhalten werden kann, ist natürlich eine andere Frage. Auch wenn sie negativ beantwortet wird und beantwortet werden muß, berechtigt eine solche Antwort nicht zu dem Schluß, diese Offenheit des Menschen auf das Geheimnis des freien Gottes über allem Begreifen sei die Folge einer Denkform, die gegen alle „Logik“ bloß neben der Vernunft so etwas gleichsam erzwingt. Das aber meint K. doch offenbar. Denn Pantheismus und Deismus sind die beiden Theorien, die diese Offenheit der *analogia entis* je in ihrer Weise verneinen. Beide aber sind nach K. logisch unwiderlegbar (75), und dies nicht nur in dem Sinn, daß eine solche Theorie, insofern sie im konkreten Menschen auch immer Entscheidung seiner Freiheit ist, als faktisches Vorkommnis nicht durch bloße Logik aufgehoben werden kann, sondern „die Philosophie wird auf Grund ihrer *logischen* Prinzipien mit *innerer* Notwendigkeit zum Pantheismus oder zum Deismus getrieben“ (147)⁷. Wie der Satz von der logischen Berechtigung des Pantheismus und Deismus mit der Erklärung des Vatikanums vereinbar ist, daß der *wahre* Gott, der Herr und Schöpfer mit dem Licht der natürlichen Vernunft sicher erkannt werden könne (Dz 1806), bleibt unerklärt. Ferner ist bei einer solchen Auffassung über die Metaphysik nicht mehr einzusehen, wie Pantheismus *und* Deismus gleichzeitig das Ergebnis der Logik sein können und wie ein solches Resultat der Philosophie durch die Gnosis nachträglich noch gutgemacht werden könne.

Aber das zeigt gerade, daß es mit einem solchen Pluralismus sich mit innerer Notwendigkeit auf Grund der eigenen Prinzipien widersprechender Denkformen nicht gehen kann. Es werden da Dinge auseinandergerissen und zu eigenen heterogenen Denkformen hypostasiert, die in ihrer echten Einheit begriffen werden müssen. K. aber kennt nur das Dilemma: „*reine* Existenz“ — „Allem beherrschend *übergeordnete* menschliche Idee“ und das bloße Nebenein-

⁷ Daß doch wieder irgendeine Unsterblichkeit der Seele philosophisch erweisbar sein soll (153), ist angesichts solcher Sätze (vgl. 119: Metaphysik nicht logisch zwingend und eindeutig) eben ein Widerspruch mehr bei K., der noch dadurch gesteigert wird, daß doch wieder in der Frage der geistigen Seele die logische Konsequenz bei Averroes und nicht bei Thomas liegen soll (61).

ander dieser sich widersprechenden Haltungen (341). Dieses bloße Nebeneinander der beiden unveröhnten Haltungen durchzieht sein ganzes Denken. Einerseits: Idee — absoluter Monotheismus — engelhafte Ordnung — „Funktion“ — Distanz; andererseits: reine Existenz — Trinität — Inkarnationsordnung — „Aktion“ — Identität. E. Przywara bemerkt mit Recht, daß damit Ähnlichkeit — Unähnlichkeit der Analogie ersetzt sind durch ihre reformatorisch-idealistische Ersatzform: Identität — Widerspruch⁸. Dabei hat bei K. in dieser Widerspruchseinheit die Existenz offensichtlich das Übergewicht. Denn der Katholizismus ist ihm schließlich doch „reine Existenz“ jenseits jeder „Ideologie“ (341). Darum ist für K. die Gnosis trotz allem Pluralismus doch *die* theologische Denkform. So zeigt sich aber als letzte philosophische Grundhaltung K.s ein reiner Existentialismus, ein extremer Aktualismus oder Personalismus: Rein akthafte menschliche Person in rein akhaftem persönlichem Leben Gottes⁹. K.s Anerkennung anderer Denkformen neben einem reinen Existentialismus, die Anerkennung von Idee-Norm-Form entspringt so letztlich nur indirekt dem Willen, aus einer Lehre von reiner Existenz nicht wie-

⁸ Spiritualismus oder Christentum: StimmZeit 136 (1939) 156.

⁹ Vgl. die ausgezeichnete Besprechung H. U. v. Balthasars: Sind wir Gnostiker?: Schönere Zukunft 14 (1939) 1174—1177. — Die nach Drucklegung der vorliegenden Arbeit erschienene Replik J. Dillersbergers (Gnosis oder Christentum? Noch ein Wort zum Buche Georg Koepgens: „Die Gnosis des Christentums“: Schönere Zukunft 15 [1939] 54 f.) verfehlt den Kern des Problems, das Balthasar aufgewiesen hat. Daß Paulus tatsächlich unter Gnosis das versteht, was K. damit meint und beide so mehr als das bloße Wort gemeinsam haben, wäre erst noch zu beweisen. Im übrigen beweist D. mit allen Zitaten aus K. nur, daß K. *neben* der Gnosis noch die Ratio bestehen läßt (auch im theologischen Bereich). Aber dann fängt das Problem erst an: *wie* nämlich nun das *Verhältnis* der beiden als berechtigt anerkannten Größen (Glaube und Vernunft) genauer zu denken ist. Und darüber lehrt K. letztlich einen absoluten Pluralismus heterogener Denkformen. Darin aber ist ihm zu widersprechen. Daß ein solcher Pluralismus zu Konsequenzen führt (auch nach K. selbst), die — ehrlich und klar herausgesagt — mit dem Vatikanum nicht mehr vereinbar sind, dürfte aus dem Vorausgehenden wohl einleuchten. — Schließlich: es würde doch eine zu einfache Methode werden, wenn jeder Satz eines Buches dadurch gerettet werden könnte, daß man erklärt, man meine ihn „nicht ganz“ so, wie er lautet. Unter diesem Vorbehalt würden schließlich alle denkbaren Sätze richtig. Was D. sonst noch sagt, gehört nicht zur Frage der theologischen Erkenntnislehre. Sollte man solche Irrtumsunfähigkeitserklärungen lebender Theologen („Dieses Buch ist katholisch, weil der Verfasser in geradezu begnadigter [!] Weise nicht anders kann [!] als katholisch denken.“) nicht unterlassen — aus Gründen des guten Geschmacks?

der eine abstrakte Theorie, aus Gnosis nicht Gnostizismus zu machen; eine echte, ursprüngliche Anerkennung dieses Nichtgnostischen ist es nicht. Das zeigt nur, daß das, was so gleichsam wider Willen nachträglich wieder eingeführt werden muß, damit nicht aus Gnosis ein gnostischer Rationalismus wird und was dann nur in einer Widerspruchseinheit eingeführt werden kann, von vornherein in den ursprünglichen Ansatz des menschlichen Geistes in innerer Einheit und gegenseitigem Sichdurchdringen hätte hineingenommen werden müssen.

Aus theologischen Gründen: Zunächst ist hier dies zu sagen: Daß es im Christentum so etwas wie eine Gnosis gibt in dem Sinn, den K. diesem Wort zuschreibt, dafür vermissen wir bei ihm den *theologischen* Beweis. K. will doch offenbar echte Theologie schreiben (335). Er geht ja streng mit einem theologischen Journalismus ins Gericht. Theologie ist ja auch ihm Gehorsam gegen Dogma (63) und Lehramt (48 f.). Es ist also vom Dogma her zu argumentieren. Von hier her hat aber K. die Existenz seiner Gnosis nicht einsichtig gemacht. Von seinem Hauptargument war schon die Rede: Die logische Unvollziehbarkeit der entscheidenden Glaubenslehren. Daß aber in dieser Hinsicht das kirchliche Lehramt terminologisch und sachlich in andere Richtung weist, wurde ebenfalls schon gesagt. Weiterhin hat K. zwar darin recht, daß der christliche Glaube im Gegensatz zu allen Häresien sich nicht auf eine abstrakte Formel bringen lasse. Aber das beweist den Pluralismus von rationalen und außerlogischen Denkformen nur dann, wenn die rationale Denkform grundsätzlich nur innerhalb eines geschlossenen Systems am Werk sein kann. Das wird zwar immer wieder vorausgesetzt, aber nicht einsichtig gemacht. In andern Argumenten, besonders im bibelstilistischen, wird, wenn es hoch kommt, ein Pluralismus von Denkformen im Sinn einer empirischen Strukturpsychologie bewiesen, nicht aber der radikale Pluralismus gänzlich heterogener, von keiner letzten Einheit umgriffener Denkformen im Sinne K.s. Wieder in anderen Fällen ist überhaupt nicht einzusehen, warum hier nur Gnosis helfen könne. So z. B. soll eine Gotteskindschaft, die über moralische Vorstellungen von der Vorsehung eines himmlischen Vaters hinausgeht, nur gnostisch begreifbar sein (92). Jede katholische Gnadenlehre macht doch dieses Mehr aus dem Glauben sichtbar, ohne sich auf eine gnostische Erfahrung zu berufen. Wieder in andern Fällen hilft auch die (einmal vorausgesetzte) Gnosis gegen K.s Ansicht nicht weiter. Die

Existenz des Satans soll durch trinitarische Gnosis gnostisch einsichtig werden (186), weil ein persönlicher Teufel von den Wesenstiefen einer neuen göttlichen Freiheit her möglich wäre. Aber warum wird diese neue Freiheit Gottes durch das Geheimnis des *dreipersonlichen* Gottes erschlossen, wie K. sagt?

Es lassen sich gewiß manche Züge, die K. seiner Gnosis zuschreibt, im dogmatischen Begriff des Glaubens als eines übernatürlichen, von der seinshafte Gnade erhobenen Aktes des Menschen nachweisen (wenigstens wenn wir absehen von dem endgültigen Sinn, den solche Züge von der Gesamtposition K.s her erhalten), obwohl K. merkwürdigerweise eigentlich nie daraus argumentiert. Insofern alle übernatürliche Gnade, die die „ungeschaffene Gnade“ einschließt, seinshafte Teilnahme an der Natur Gottes und am trinitarischen Leben und ebenso Gnade Christi ist, kann mit Recht vom Glauben in seinem übernatürlichen Wesen als von einem Parallelismus zum trinitarischen Leben und von einer ontischen Teilhabe an der Erkenntnis des menschgewordenen Sohnes gesprochen werden. Das um so mehr, als die Erschließung des personalen Leben Gottes in der *menschlichen* Rede der Offenbarung (in der *fides ex auditu*) tatsächlich nur sinnvoll ist und sich nur ereignet zusammen mit einer seinshafte Teilnahme am Leben und Erkennen des dreifaltigen Gottes. So ist der Glaube tatsächlich mehr als nur ein menschlich-begriffliches Wissen um Sätze, in denen eine geheimnisvolle, unserer Erfahrung unzugängliche Wirklichkeit ausgesprochen wird. Aber „Gnosis“ wäre solcher Glaube erst, wenn das Verhältnis zwischen dem seinshafte übernatürlichen Element und dem menschlich-vernünftigen Element im Glauben so wäre, wie es K. auffaßt. Bei K. bleibt alles Übernatürliche, das Eigentliche alles Glaubens, streng und ausschließlich jenseits aller „Natur“ und natürlich-menschlichen Denkens. Es gibt keine eigentliche Sichtbarkeit des Übernatürlichen im „natürlichen“ Denken. Und es muß so sein: Denn wenn Vernunft auf Grund ihrer eigenen logischen Prinzipien eigentlich zu einer Verneinung der Möglichkeit echter Offenbarung kommen muß, (weil Pantheismus und Deismus beide eine solche Möglichkeit ausschließen), dann kann das natürliche Denken in seinem menschlich-begrifflich ausdrückbaren Inhalt nicht eigentlich Ausdruck, positives, die Sache wirklich sichtbar machendes (wenn auch „dunkles“) Zeichen der übernatürlichen Wirklichkeit sein. Alles Vernünftige ist so nur äußeres Gefäß ohne notwendige innere Bindung zum Dogma (65), und umgekehrt ist das Dogma „nur so weit rational, wie es

eben notwendig sein muß“ (51), d. h. nur negativ in der Abwehr gegen die Irrlehre (51, 57). Damit wird aber klar, daß sich das Göttliche, Übernatürliche dem menschlich-rationalen Bezirk als solchen in der Offenbarung nicht erschlossen hat, sondern ihm jenseitig bleibt (38) und unausgesprochen (57). Das Vatikanum spricht hingegen gerade auch von einer vertieften Glaubenserkenntnis der Ratio „ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia“ (Dz 1796), lehrt also eine *positive* Entsprechung von ratio und fides, so daß in menschlich-natürlichen Begriffen (das Sprechen Gottes in ihnen vorausgesetzt) wirklich die Substanz des Dogmas selber (wenn auch dunkel) sichtbar wird. Christentum als Menschwerdung Gottes sagt doch gerade eine wirkliche Inbesitznahme des wirklichen Menschlichen, und darum ist auch wirklicher Glaube so, daß das Menschliche an ihm, d. h. das in menschlich-logischen Begriffen Ausgesprochene, der menschlich-natürliche Satz, in dem Gott gesprochen und so ihn zu seiner Wahrheit gemacht hat und der also menschlich-rationalem Verstehen zugänglich (nicht: apriorisch einsichtig!) ist, innerlich und positiv zur Offenbarung und zum Glauben gehört.

Am deutlichsten wird dieser Unterschied zwischen Glaube und Gnosis an der (allerdings nur nebenbei angedeuteten) Stellungnahme K.s zur *Apologetik*. Wenn der Glaubensinhalt immer unaussprechlich jenseits aller Formulierung bleibt, kann es natürlich auch keine Apologetik, keine Fundamentaltheologie geben, die von unten her das Faktum einer göttlichen Selbstbezeugung aufweist, weil diese ja immer rein jenseits desjenigen Bezirkes bleibt, in der sich die Vernunft bewegen kann. Das aber ist gerade die Meinung K.s, wodurch sich die festgestellte Verschiedenheit zwischen seiner Gnosis und dem traditionellen Glaubensbegriff bestätigt. Zwischen einer dogmatischen und textkritischen Auffassung der Schrift gibt es nicht nur Verschiedenheiten (vom Ausgangspunkt und der Reichweite der Ergebnisse her), sondern „überhaupt keine Verständigungsmöglichkeit“ (91). K.s Gnosis bedeutet „ein Verzichten auf die rationale Apologetik herkömmlicher Art“, die doch nur „ein seit der Aufklärung ... beschrittener Seitenweg war“ (111), während „die klassische Theologie ... ihre Dogmen nie auf rationale Gründe oder Præambula fidei aufgebaut“ hat (111); und dies offenbar deshalb, weil die geschichtliche Tatsache der Offenbarung eine Erfahrung ist, und eine solche „nur Wahrscheinlichkeiten“ gibt (57). K. ist hierin nur konsequent: Wenn Erfahrung nur Wahrscheinlichkeit gibt, Metaphysik grundsätzlich nicht logisch zwingend und eindeutig ist

(119), und das Dogma in seiner Substanz selbst jenseits alles Rationalen bleibt, ist eine Apologetik herkömmlicher Art natürlich unmöglich. Man wäre K. dankbar gewesen, wenn er sich darüber ausgesprochen hätte, wie er in seiner Auffassung von diesem späten Seitenweg der Theologie die Sätze des Vatikanums von der *recta ratio fidei fundamenta demonstrans* (Dz 1799, 1790, 1812, 1813, 1624—27) deutet. Bisher meinten wir immer, daß dieser „Seitenweg“ schließlich doch in ein Konzil einmündete. Es geht bei dieser Verteidigung einer rationalen Apologetik letztlich nicht um eine „Vernünftigkeit“ des Glaubens, die den Entscheidungsernst des Glaubens und seine Schwere mildern soll, sondern um die Sichtbarkeit Christi und seiner Kirche *in* dieser Welt, darum, daß die Kirche mit ihrem Zeugnis in den Bereich der natürlichen Ordnung selbst einzudringen vermag. Darum muß ein anderes Verhältnis zwischen Glauben (Gnosis) und Vernunft bestehen als bloß das eines gleichgültigen Nebeneinanders und einer „Kluft“. Die Unähnlichkeit zwischen Glauben und Vernunft in ihrer *analogia* (Dz 1796) darf nicht zu einem Widerspruch überspannt werden, der die Ähnlichkeit und Entsprechung aufhebt.

Auf die Unmöglichkeit eines weiteren Parallelismus von Denkformen bei K. hat H. U. v. Balthasar schon genügend hingewiesen, nämlich des Nebeneinanders einer hierarchisch engelhaften und der gottmenschlichen Heilsordnung. Ein solcher Parallelismus müßte die relative, von vornherein ausschließlich auf Christus ausgerichtete Stellung des Alten Testaments als des Pädagogen auf Christus hin zu einer absoluten und gleichberechtigten umwandeln. Das Aufstiegsmotiv, das K. zu einer selbständigen Ordnung übersteigert, ist von der Teilnahme an der Verklärung des Gekreuzigten her zu begründen, nicht durch eine eigene engelhafte Ordnung.

Wir haben nichts gegen die Wertung K.s bezüglich des tatsächlichen Standes der Neuscholastik als einer bloß „bescheidenen Nachblüte“ der alten Scholastik (128). Sicher wünschen auch wir eine noch tiefere und umfassendere Grundlegung der theologischen Erkenntnislehre. Aber in so vielen Einzelheiten, auf die wir hier nicht eingehen konnten, auch K. richtige Einsichten bieten mag, seine Grundauffassung der theologischen Erkenntnislehre scheint uns schlechterdings unannehmbar. Ein „Gericht über die Theologie der Gegenwart“, eine „Offenbarung des Pleroma“ (wie der Verlag das Buch nennt) ist das Werk Koepgens — leider — nicht.