

H. Duméry und das Problem der Gotteserkenntnis

Von Walter Brugger S. J.

Im Jahre 1957 erschien von H. Duméry eine Reihe von Werken, die zusammen ein Ganzes bilden. Es sind: *Critique et Religion. Recherches sur la méthode en Philosophie de la Religion*, Paris 1957, die Grundlage für alle folgenden; *Le Problème de Dieu en Philosophie de la Religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*¹; *Philosophie de la Religion. Essai sur la signification du Christianisme*, Paris 1957 (2 Bände), das die Folgerungen für die Interpretation des Christentums zieht, und *La foi n'est pas un cri*, Tournai 1957². *Le Problème de Dieu* ist sozusagen die Mitte dieses Corpus, von der das Ganze in etwa überblickt werden kann. Sämtliche vier Schriften wurden am 17. Juni 1958 indiziert. Frühere Schriften des Verfassers, der zur Zeit am Centre national de la recherche scientifique in Paris tätig ist, befaßten sich vor allem mit Blondel.

Widersteht die Gottesidee und Gottesbehauptung dem Feuer der Kritik und kann Gott durch die Kategorie des Absoluten und das Schema der Transzendenz gedacht werden? Das sind die Grundfragen des Buches „*Le Problème de Dieu*“. In einem ersten Kapitel untersucht Duméry die Antinomie des Gottes der Philosophen und des lebendigen Gottes. Diese Antinomie besteht nach ihm nicht zu Recht. Philosophie ist nichts anderes als Reflexion auf das Leben. Gewiß, schon das Leben selbst schließt ein gewisses Selbstverständnis, Ideen und Werte, ja sogar eine gewisse Reflexion ein, aber diese steht im Dienst des Lebens, der Tat, sie ist nicht systematisch, nicht uninteressiert; es fehlt das Wissen um die Reflexion. Diese bringt erst die Philosophie. Gottesidee und Gottesglauben sind nicht das Werk der Philosophie, sondern des spontanen Bewußtseins. Die Kritik der Philosophie bezieht sich auf den konkreten Theismus, ohne seine spezifische Eigenart zu verändern. Ihr Gegenstand ist der Gott der Tradition und des konkreten Lebens, das ist für einen westlichen Denker der Gott des Christentums. Die Philosophie findet die Religion nicht nur vor, sie analysiert und beurteilt sie auch als menschliche Tätigkeit, und dies ohne jede Einschränkung. Gegen diesen Anspruch sträubt sich der Apologet und versucht, den Absolutheitsanspruch

¹ *Textes et Études philosophiques*. kl. 8° (142 S.) Brügge 1957, Desclée de Brouwer. 63.—bFr.

² Vgl. zu ihm G. Dejaifve, *La foi n'est pas un cri*: *NouvRevTh* 80 (1958) 468—494.

Gottes auch auf die logischen Instrumente, die er gebraucht, auszu-
dehnen.

Die Religion enthält nicht nur den Glauben an Gott, sondern auch die Kategorie (den Grundbegriff) des Absoluten und das Schema der Transzendenz als imaginative Leitvorstellung, in der sich die Kategorie des Absoluten verleblicht. Der Glaube als Weg zu Gott ist ein Akt sui generis. Seine Kritik ist nur möglich, wenn zuerst seine Objekte kritisiert werden. Der gewöhnlich eingeschlagene Weg dazu ist die Absonderung und Überprüfung des im Glauben immanenten rationalen Elementes oder der Gottesbeweis. Dies Verfahren ist nur so lange legitim, als es dem Glauben untergeordnet bleibt. Sobald man ihm eine eigenständige Bedeutung zumißt, setzt man dabei eine Teilung in Glaubens- und Vernunftwahrheiten und die Begrenzung der philosophischen Autonomie auf einen von der Dogmatik umgrenzten Bezirk eben jener Vernunftwahrheiten voraus. Dieser Dualismus ist jedoch abzuweisen. Denn so würde man auf Gott willkürlich zwei Gesichtspunkte projizieren, den der Beweisbarkeit seiner Existenz und den der Zugänglichkeit seines Innersten nur vom Glauben her. Dabei würde man vergessen, daß auch die sogenannten transzendenten Wahrheiten sich nur immanent ausdrücken lassen. Entweder ist Gott Mysterium, oder er ist Prinzip der Explikation; beides zusammen kann er nicht sein. Der konkrete Glaube und das kritische Wissen beziehen sich auf dieselbe Realität, den Gott der lebendigen Spiritualität.

Duméry kritisiert dann die explikative und notionale Idee des Absoluten. In regressiver Analyse, durch Zurückgehen in der Reihe der endlichen Ursachen, gelangt man nie zu Gott. Gott darf nicht objektiviert und verdinglicht werden; so würde man das Absolute relativieren. Das nachträglich angewandte Schema der Transzendenz hilft dann nicht weiter. Gott als Explikation der inneren oder äußeren Erfahrung führt entweder zur Homogenität oder zur Heterogenität. Das erste ruiniert die Gottesidee, das zweite das Verfahren einer solchen Explikation.

Dumérys eigene Anschauungen sind an der Phänomenologie Husserls und an Plotin orientiert. Sie führen ihn zu einer betont negativen Theologie. Gott läßt sich nicht beweisen, sondern nur in einer henologischen Reduktion finden. Die henologische Reduktion hat zu ihrer Voraussetzung die eidetische, die transzendente und die konstitutive Reduktion. Unter eidetischer Reduktion versteht Duméry mit Husserl die Zurückführung des Inhalts des Bewußtseins auf dessen notwendige und wesenhafte Elemente, auf die Bedeutungen. Die transzendente Reduktion zeigt uns, daß diese eidetischen Elemente nichts anderes gemeinsam haben als den Bezug auf das Subjekt, dem

sie zugehören. Auf dieser Stufe der Reduktion stehen sich immer noch Passivität und Spontaneität gegenüber. Der Geist als solcher ist jedoch reine Spontaneität. Die konstitutive Reduktion zeigt daher, daß der Inhalt des Bewußtseins letztlich vom Subjekt selbst gesetzt ist. Obwohl jedes Subjekt die Gesamtheit der Bedeutungen setzt, so befindet es sich doch im Dialog mit anderen Subjekten, von denen jedes die Gesamtheit der Bedeutungen unter einem je besonderen Gesichtspunkt aus setzt. Weil so jedes Subjekt in sich eine Vieleinheit ist und neben sich andere Subjekte hat, kann keines von ihnen der letzte Grund der Einheit sein. Es ist daher eine weitere Reduktion nötig, durch die wir zur reinen Einheit, dem *Hen*, gelangen. Dieses ist in keiner Weise mehr Vieleinheit oder Ordnung. Es ist transordinal und dasjenige, wodurch Ordnung überhaupt möglich und wirklich ist. Ihm kommt keine Determination zu, da eine solche auf ihr Gegenteil hinweisen und so eine weitere Reduktion nötig machen würde. In der reinen Einheit gibt es keine Möglichkeit der Unterscheidung und der Attribution. Es gibt in ihm auch kein Sein und keine Existenz, da diese immer Existenz einer Wesenheit ist und so hinter der reinen Einheit zurückbleibt.

Von der reinen Einheit empfangen die Subjekte die Macht, sich selbst und die Ordnung der Wesenheiten und Werte zu setzen, dies nicht willkürlich, sondern als Bedingung der Möglichkeit ihrer Ausrichtung auf die reine Einheit. Duméry will so dem Anliegen der Sartreschen Freiheit gerecht werden, ohne dessen Atheismus zu verfallen. Der Prozeß der Subjekte von der reinen Einheit her darf aber nicht als analoge Teilnahme im Sein verstanden werden. Es findet keine Seinsübergabe statt.

Das Werk Dumérys hat bald nach seinem Erscheinen eine rege Auseinandersetzung hervorgerufen³. Wohl am eingehendsten hat sich mit ihm bisher L. M a l e v e z S.J. (Löwen) beschäftigt. Er tat dies zuerst in einem Artikel der *NouvRevTh*⁴ und dann in einem Buch⁵.

³ In der „Orientierung“ (Zürich) vom 31. Juli und 31. August 1958 erschien ein Beitrag über Dumérys Religionsphilosophie unter dem Titel: Entschematisiertes Christentum? von L. B o r o s, der nach Darlegung der Methodologie und der Philosophischen Gotteslehre Dumérys auch dessen Folgerungen für die Grundlehren des Christentums beleuchtet.

⁴ 80 (1958) 806—839: La connaissance de Dieu selon M. H. Duméry.

⁵ *Transcendance de Dieu et création des valeurs. L'Absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry* (Museum Lessianum, Sect. Philos., 46) gr. 8° (137 S.) Paris-Louvain 1958, Desclée de Brouwer. 110.—bFr. — In das Buch ist der Artikel der *NouvRevTh* fast seinem ganzen Umfang nach aufgenommen worden. Neu sind darin jedoch S. 42—53 mit den ausführlichen Darlegungen de l'Acte-Loi (d. i. die wesensetzende Tätigkeit des transzendentalen und konstitutiven Subjekts), S. 65—81 (vor allem mit der Frage, ob der von Duméry vorgeschlagene Weg als reflexive Intuition oder als Deduktion aufzufassen ist) und schließlich fast der ganze Text von S. 93 bis zum Ende (mit dem Kap. über Dumérys Anthropologie).

Das Buch von M. bietet eine sorgfältige und zuverlässige Darstellung der Gedanken Duméry's, soweit sie sich auf die natürliche Theologie und die Anthropologie beziehen. Für Duméry's Interpretation der Christologie und die Bedenken, die sich dagegen erheben, verweist M. auf den obengenannten Artikel von G. D e j a i f v e.

Malevez widmet seinem Gegenstand drei Kapitel: La théologie hénologique — La théologie ontologique — L'anthropologie. Den berechtigten Anliegen kommt er so weit als möglich entgegen, indem er da und dort die bei Duméry verschobenen Akzente richtig setzt. Mit Recht bedauert er, daß Duméry seine Kritik am Gebrauch der *via positiva* so vorbringt, als ob sie vor ihm noch nie erfolgt sei. Man fragt sich bei der Kritik Duméry's in der Tat oft, welche Lehrer in der Philosophie und Theologie er gehabt hat, daß er so grobe Mißverständnisse als allgemein verbreitet voraussetzt.

Malevez' Zweifel beziehen sich zunächst auf Duméry's Weg zu Gott. Besteht er in einer Intuition *par signe*, so daß der Geist sich intuitiv als auf Gott den Einen und Unendlichen bezogen erkennt? Wozu aber dann die Husserlschen Reduktionen? Oder handelt es sich um einen Beweis? Dieser wäre von dem Satz abhängig, daß das Streben nach dem Unendlichen die objektive Realität des aktuell Unendlichen voraussetzt. Auf ihn stützt sich Duméry tatsächlich, ohne ihn jedoch kritisch zu rechtfertigen. Ein solcher Beweis wäre wiederum unabhängig von den Husserlschen Reduktionen und der Vielheit der transzendentalen Subjekte. Der Umweg über diese Vielheit ist auch nicht notwendig, um Gott als reine Einheit zu erkennen. Die Einfachheit in Gott ist ohne weiteres mit der *transdétermination en acte* gegeben.

Gewiß, alle unsere Namen, Schemata, Begriffe und Aussagen über Gott bedürfen der „Reinigung“. Aber dieser Reinigung sind sie nicht nur in der Henologie, sondern ebensogut in der ontologischen Theologie fähig, wie Malevez im einzelnen zeigt. Ohne ihre Anwendung auf das Eine kommt auch Duméry nicht aus, wenn er z. B. behauptet, daß das Eine *auto-discernement* oder *générosité pure* sei. Freilich erschöpfen diese Kategorien Gott nicht, sie sind in ihm keine sich ergänzenden Bestimmungen. Nach Duméry jedoch können sie, obwohl sie sich in Gott finden, nicht einmal von ihm ausgesagt werden, da jede Aussage *additiv* sei. Aber wenn unsere Aussageform auch *additiv* ist, so folgt daraus doch nicht, daß wir deshalb das Ausgesagte selbst in Gott als *additiv* verwirklicht ansehen.

Duméry's Henologie ist nicht an sich selbst falsch, sondern sofern sie meint die Ontologie ausschließen zu müssen. Diese Ausschließung ist mit dem Gedanken Duméry's selbst unvereinbar. Wenn das Eine

auto-discernement und *générosité* ist, wie kann man dann von ihm das Sein verneinen? Wenn in Gott Bewußtsein, Erkenntnis und Liebe auf eine nicht-objektivierende und überhaupt nicht auf eine kreatürliche Weise sind, warum kann ihm dann das Sein nicht auch auf eine nicht-kreatürliche Weise zugeschrieben werden? Wird es nicht implizit in jenen Bestimmungen mitbehauptet? Und wenn Gott das Über-Sein ist, muß er dann nicht auch das Über-Eine genannt werden? Der Zwiespalt bei Duméry bleibt. Um der Ontologie zu entgehen, betont er die Unerkennbarkeit Gottes und schwächt die Bedeutung der *perfectiones simplices* in Gott bis zum äußersten ab; damit und insbesondere durch die Ablehnung jedes echten Dialogs mit Gott gerät er aber in gefährliche Nähe eines pantheistischen Absoluten. Zuweilen aber führt er wieder Ausdrücke ein, die auf die Verwirklichung der *perfectiones simplices* in Gott hinweisen, dagegen seine Ablehnung der Ontologie unverständlich machen.

Die ontologische Theologie gefährdet in keiner Weise die Transzendenz und einfache Einheit des Absoluten. Die Analogie wird von ihr nicht erst nachträglich eingeführt. Sie ist schon im ersten konstitutiven Schritt der Ontologie impliziert. In jeder Tätigkeit unseres Geistes verrät sich seine Ausrichtung auf das reine Sein als Bedingung der Möglichkeit für die Konstitution seiner Objekte. Malevez zeigt das in einer sehr lesenswerten Darlegung, die sich an de More-Pontgibauds Buch *Du Fini à l'Infini* (Paris 1957) anschließt.

Zur Ablehnung der Ontologie wird Duméry nicht nur bestimmt durch die Sorge um die Transzendenz Gottes, sondern auch durch die Sorge um die Freiheit des Menschen in dem von ihm verstandenen Sinn einer Selbstsetzung und der durch das Subjekt erfolgenden Konstitution der Wesens- und Wertordnung. Mit einer Seinsteilnahme wäre es um diese beiden geschehen. — Malevez gesteht Duméry zu, daß ein Geistwesen nicht wie eine Sache geschaffen ist, daß man ihm eine relative Selbstsetzung einräumen muß, wie sie etwa in der thomistischen Ontologie in der Mitteilung des Seins an den Leib, dem Hervorgang der Seelenvermögen aus der Seele, und der Setzung der Akte, die auch reflexive Selbstsetzung ist, zum Ausdruck kommt. Auch die Wesenheiten und Werte findet der Geist nicht als ein System in sich oder in der Wesenheit Gottes präformiert vor. Wir selbst sind es, die das mathematische, moralische und ästhetische Universum formen. Aber all das widerspricht nicht der richtig verstandenen subjektiven und objektiven Partizipation des Seins. Alle jene Ordnungen sind nur der partikularisierte, rationale Ausdruck der mit Gott selbst identischen überrationalen Norm. Duméry aber möchte die Selbstsetzung des Ich in einem absoluten Sinn verstehen. Das ist jedoch unmöglich, wenn man zugleich, wie Duméry es tut, in irgend-

einem Sinn an der Schöpfung, an einem Hervorgehen der Subjekte aus dem Einen festhält. Noch weniger kann man an jener absoluten Freiheit festhalten, wenn man sie von jeder Willkür reinhalten will. Wenn diese Willkür dadurch ausgeschlossen ist, daß die Wesens- und Wertsetzung der Subjekte vom Einen ausgeht und auf es ausgerichtet ist, was heißt das anderes, als daß die Subjekte vom Absoluten ihr Wesen und ihr Sein haben?

Vollkommen wäre unsere Selbstsetzung nur dann, wenn sie in die Aseität der göttlichen Freiheit überginge. Daß dies geschieht, kann die Philosophie nach Duméry nicht von sich aus wissen. Es kann ihr nur aus der lebendigen Spiritualität des Glaubens bekannt sein. Die Philosophie kann nur untersuchen, ob das Übernatürliche mit dem Wesen des Geistes vereinbar ist. Auf jeden Fall sagt sie uns, daß dieser Übergang nur durch die Gnade möglich ist. Die Vieleinheit des Geistes kann sich nicht selbst die reine Einheit geben. Denn das Eine ist absolute Indetermination. Die übernatürliche Berufung zur absoluten Freiheit Gottes besteht jedoch nicht darin, daß der geschaffene Geist aufhören würde, persönliches Subjekt zu sein, das in sich eine Vieleinheit von Determinationen verwirklicht, sondern darin, daß er diese Vieleinheit in der Perspektive ihres eigentlichen Ursprungs aus der reinen Einheit sieht und aus ihr verwirklicht.

Wird in dieser Auffassung des Übernatürlichen, fragt Malevez, die Ungeschuldetheit der Gnade gewahrt, nicht nur in dem Sinne, daß es dem geschaffenen Ich nicht möglich ist, sich jene höhere Einheit zu geben, sondern daß ihm auch die Ausrichtung darauf ungeschuldet ist? Duméry behauptet das. Aber da diese „Begnadigung“ das einzige Mittel des Geistes ist, die Selbstachtung zu wahren, erscheint diese Ungeschuldetheit doch gefährdet.

Nicht nur diese jedoch, auch die Art dieser Begnadigung erscheint bedenklich. Die Produktivität de l'acte-loi, die vom Einen ausgeht, soll nun von uns selbst ausgehen, und zwar ursprünglich. Diese Auffassung der Gnade ist nicht der lebendigen Religiosität eines Paulus oder der Mystiker abgelauscht, die die Passivität des Begnadigten betonen, sondern scheint vielmehr eine abstrakte Konstruktion zu sein, um einer selbstgeschaffenen Schwierigkeit zu begegnen. Aber wenn man die Teilnahme an der Schöpfermacht Gottes vielleicht auch richtig verstehen kann, so bleibt doch bestehen, daß diese Teilnahme frei von Gott geschenkt ist und so l'acte-loi viel weniger unser Werk ist, als wenn er uns als Natur gegeben wäre. Sobald das Absolute als Quelle anerkannt wird, kann der Geist nur noch als Teilnahme an ihm gedacht werden. Dann aber ist die absolute Freiheit des Geistes im Sinne der Atheisten unmöglich. Das ist nicht

gegen die Würde des Geistes, es sei denn, daß man ihn zuerst zum Gott gemacht hat.

Zwei Gedanken sind für Dumérys Religionsphilosophie beherrschend: der Ausgang vom bloßen Bewußtsein und die Reduktion der Vielheit auf die Einheit, das eine im Anschluß an Husserl, das andere im Gefolge Plotins. Plotin trennt die Einheit vom Sein. Husserl gibt Duméry die Begründung dafür in der eidetischen Reduktion. Denn darüber muß man sich klar sein: Dumérys Methode ist lückenlos, sobald er die erste Stufe der Reduktion vollzogen hat. Damit daß er in der eidetischen Reduktion das konkrete Seiende (sei es auch nur des Bewußtseins) auf das Eidos (die Bedeutungen des Bewußtseins) reduziert hat, ist ihm das *S e i n* des Seienden völlig entglitten. Das einzige, was diese Bedeutungen und Inhalte noch verbindet, ist ihre Beziehung auf das Subjekt; aber auch dieses nicht als Seiendes genommen, sondern eben nur als das Einheitsprinzip von Bedeutungen (Intentionen). Duméry begeht damit denselben Fehler wie Husserl: er macht aus einem zu gewissen Zwecken brauchbaren Verfahren eine für die Philosophie konstitutive Methode, aus einer Abstraktion eine Negation. Er übersieht, daß die Beziehung aller Bewußtseinsgehalte auf das Sein (was mehr ist als bloße „Existenz“) grundlegender ist als ihre Verbindung in einem Subjekt und daß die Beseitigung dieser Beziehung die Gehalte selbst aufhebt. Wie Plotin vermengt Duméry ferner das Sein mit dem Objekt, während es doch die Subjekt-Objekt-Beziehung transzendiert und in dieser Eigenschaft das Selbstbewußtsein, die Selbsterfassung des Subjekts, das auto-discernement zuallererst möglich macht.

Obwohl das Werk Dumérys, wie die Ausführungen Malevez' gezeigt haben, Grund zu vielen kritischen Bemerkungen gibt, so kann es dennoch dem in diesen Problemen bewanderten Leser viel Anregung und Anlaß zur Selbstprüfung geben. Das Buch von Malevez vermag ihm dabei gute Dienste zu leisten.