

hat nicht wenig über „das Wesen der Philosophie“ zu sagen und zeichnet auch eine gewisse „Struktur der Philosophie“ vor, und zwar bezüglich der Gotteslehre, des Menschenbildes und der Seinsfrage. Hieran schließt sich die eigentliche Auseinandersetzung, die nach Herausarbeiten der Gegensätzlichkeit die „Begegnungsmöglichkeit im Seinsverstehen“ untersucht und die theologische Erfüllung existenzialphilosophischer Ansätze (wie Man und Selbst, Leben und Tod, Angst und Liebe) aufzeigt. M. führt seine Auseinandersetzung aus einem philosophischen Wurf, der so weit in die Tiefe reicht, daß er Heideggers Problematik einigermaßen auf ihrer eigenen Ebene zu treffen vermag.

Deuten wir noch von der Gottesfrage her kurz an, in welchem Sinne der Verf. das Denken Heideggers versteht und auslegt. Dieses vollzieht eine mit der phänomenologischen Methode durchgeführte Analyse des endlichen Daseins; sie ist eine alles Ontische übersteigende ontologische Strukturanalyse und führt zu dem ebenfalls endlichen Sein als ihrem Grund. Von diesem Sein gilt: „Wohl ist im Sein das Absolute mitgemeint, aber vom Sein aus führt kein Weg zur weiteren Erhellung des Absoluten“ (141). Daher: „Gott wird keineswegs geleugnet, doch das Denken findet nicht den Weg zu ihm“ (134 f.). „Das wesentliche Denken könnte höchstens eine uns gegebene Erfahrung oder ein geschenktes Wissen und Sprechen von Gott als menschliches Sprechen erhellen“ (143). „Heidegger will die Möglichkeit nicht leugnen, daß der Mensch im Glauben seines Woher und Wohin sicher sei“ (137). Das hat aber mit der wesentlich ontologischen Betrachtung der Philosophie nichts zu tun, sondern gehört dem ontischen Bereich an, genau wie die metaphysische Kausalität, die „den Ursprung des Seienden und des endlichen Seins durch ein unendliches Sein zu klären“ (136) unternimmt. — Dieser Deutung kann sich der Ref. in wesentlichen Grundlinien anschließen. Wie er trotzdem eine größere Offenheit bei Heidegger für möglich hält, zeigen seine Ausführungen „Heidegger und das Sein“ (Universitas 1951).

In seiner Auseinandersetzung geht M. von der Ausklammerung des Ontischen aus. „Die echte Frage nach dem Grund“ hat nämlich nicht nur die „innere Möglichkeit unseres Verstehens“ strukturmäßig zu erhellen, sondern auch den „letzten Grund der Möglichkeit der faktischen Begegnung“ (213) zu klären. Dabei handelt es sich aber nicht lediglich „um die ontische Begründung des faktischen Vollzugs“; vielmehr liegt wesentlich und zugleich darin „die innere letzte ontologische Begründung der Lichtung als Lichtung“ (213) oder des Seins als Seins. Ein „Verhaftetbleiben beim Ontischen als dem ausgeklammerten Gegenständlichen“ (213) verengt den Ansatzpunkt und versperrt den Aufstieg zu jenem Bereich, in dem das Ontologische mit dem Ontischen zusammenfällt, weil das absolute Sein eben das subsistierende Sein ist. Da aber Heideggers wesentliches Denken dazu nicht vorzudringen vermag, scheint es selbst über eine letzte „Seinsvergessenheit“ (212) nicht hinauszukommen. — Diesen Weg der Auseinandersetzung mit Heidegger kann der Ref. nur bejahen, weil er zu dem Kern der Problematik führt. Von sich aus möchte er beifügen, worauf er in seiner Besprechung der „Holzwege“ (vgl. Schol 27 [1952] 248—251) hingewiesen hat, daß Heidegger noch in rationalistischen Vorurteilen steckt, wenn er die Gottesproblematik ontisch und nicht wesenhaft ontologisch, damit aber Gott als Seiendes und nicht als das Sein sieht.

J. B. Lotz S. J.

Blondel, M., *La Philosophie et l'Esprit chrétien. I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*. 4. Aufl. 8° (XVI u. 338 S.) Paris 1950, Presses Universitaires de France. Fr 700.—

In diesem Werk, dessen 1. Aufl. noch während des Krieges erschienen ist, will der greise, inzwischen (am 4. 6. 1949) verstorbene Philosoph von Aix auf neuen Wegen dem alten Problem des Verhältnisses von Philosophie und Christentum nachgehen. Die Methode, um deren genaue Kennzeichnung der Verf. sich immer wieder müht (XIII, 17, 30, 79, 100, 205—207), besteht zunächst in dem Nachweis, daß die Philosophie notwendig Fragen aufwirft, auf die sie selbst keine oder doch keine voll befriedigende Antwort zu geben vermag;

nur die christliche Offenbarung löst diese „Rätsel“, freilich durch Antworten, die selbst den Charakter des Geheimnisses haben; diese Antworten wiederum sind für die Vernunft ein Anreiz zu neuen Untersuchungen. So bereichern sich Philosophie und Glaube in ihrer „Symbiose“ gegenseitig; die Philosophie kann diesen Dienst freilich nur dann leisten, wenn sie ihre wesentliche Selbstständigkeit (autonomie) bewahrt. Bl. zitiert dafür das Wort des hl. Bernhard: *Non libera philosophia, nisi adiutrix fidei; non adiutrix fidei, nisi libera philosophia* (207).

Der vorliegende 1. Bd. ist der Begegnung der Philosophie mit der christlichen Lehre von Gott und seinem Heilswirken gewidmet; der 2., zuerst 1946 erschienene Bd. soll zeigen, welche Mitwirkung von seiten des Menschen erfordert ist und welcher Hilfe er bedarf, um dem Ruf Gottes und seinem eigenen Hochziel zu entsprechen; der 3. Bd., den zu vollenden dem Verf. nicht mehr vergönnt war, sollte den Ursachen der geistigen Krisen unserer Zeit nachgehen und die Aufgaben, die den Christen heute gestellt sind, sichtbar machen.

Der 1. Bd. gliedert sich in 7 Teile, denen zur weiteren Klärung einzelner Punkte 22 „Exkurse“ folgen. Der 1. Teil behandelt „das philosophische Rätsel Gottes und das christliche Mysterium der Dreifaltigkeit“. Gewiß vermag die menschliche Vernunft das Dasein Gottes zu erkennen (22), aber der philosophische Gottesbegriff läßt unser Innerstes unbefriedigt (7), wir sehen nicht, wie dieser Gott in seiner Einsamkeit und Selbstgenügsamkeit ein liebender Gott sein kann (10); die Philosophie kommt nicht über einen „frostigen Deismus“ hinaus (23). Nur die Offenbarung der Dreifaltigkeit löst die scheinbaren Widersprüche und gibt unserm Gottesbild Leben und Wärme.

Die Untersuchungen des 2. Teils gelten dem Problem der Schöpfung. Die Frage, die das philosophische Denken notwendig stellt, auf die es aber keine recht befriedigende Antwort findet, ist hier die Frage nach dem Sinn der Schöpfung. Wenn Gott sich selbst genügt, warum erschafft er dann die Welt? Wenn er der absolut Gute ist, woher dann das Übel in der Welt? (37) Wenn man sagt, Gott erstrebe durch das Schöpfungswerk seine äußere Ehre, so ist das eine „mehr als anthropomorphistische Erklärung“ (46). Alles wird dagegen klar durch das Glaubensgeheimnis der übernatürlichen Bestimmung des Menschen: die Welt ist geschaffen, um einen höchsten Plan der Liebe zu verwirklichen (58).

Der 3. Teil geht von der engeren Frage nach der Bestimmung des Menschen aus und führt so ebenfalls auf das Geheimnis des übernatürlichen Lebenszieles. Eine nur natürliche Ausweitung kann für den Menschen, der ins Unendliche strebt, nicht wahrhaft befriedigend sein (67); nichts ist so unvollendet, ja falsch, wie die Idee einer Menschheit, die ihren eigenen Antrieben überlassen bliebe. Der Schlüssel aller Rätsel findet sich nur in der Idee der übernatürlichen Berufung des Menschen (77).

Weniger durchsichtig ist der Gedankengang des 4. Teiles, der den Titel hat: Das philosophische Rätsel einer konstanten vermittelnden Funktion und das Mysterium des menschengewordenen Mittlers. Wenn Bl. hier von der Notwendigkeit einer Einheit stiftenden Funktion, durch die aus der Vielzahl der Ursachen die Einheit der Wahrnehmung bzw. der sittlichen Handlung entsteht, auf den persönlichen Mittler zwischen Gott und Menschheit übergeht, so erscheint dieser Übergang sprunghaft. Verständlicher ist der Satz, die Menschwerdung sei der einzig mögliche Weg, den natürlicherweise unüberbrückbaren Abgrund zwischen Gott und dem Geschöpf zu schließen (92). Sehr schön ist die Darlegung der theologischen Gründe für die jungfräuliche Geburt des menschengewordenen Gottessohnes (94—101).

Der 5. Teil wendet sich der geschichtlichen Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung zu. Hier kann es sich natürlich nicht mehr darum handeln, alle Einzelheiten der konkreten Verwirklichung als notwendig zu erweisen. Wohl aber zeigt sich hier die Meisterschaft Bl.s, die Angemessenheit der göttlichen Anordnungen aufzuzeigen, z. B. bezüglich der Prüfung der Stammeltern (116f.) oder der mosaischen Gesetzgebung (142f.). Sehr anregend sind die Ausführungen über den Zustand der gefallenen Menschheit, für den Bl. den Ausdruck „trans-

natural“ geprägt hat, der auch in das Philosophische Wörterbuch von Lalande übernommen worden ist. Das philosophische Rätsel, warum der Mensch das Gute wohl erkennen und wünschen, aber nicht vollkommen erfüllen kann, löst sich nach Bl. nur im Geheimnis dieses transnaturalen Zustandes, der zugleich die übernatürliche Bestimmung wie die Erbsünde einschließt (131—135).

Am überzeugendsten wirkt die Methode Bl.s im 6. Teil, in dem es sich um das Problem der Wiedergutmachung der Sünde handelt. Zur Lösung dieses quälenden Problems, das die Philosophie zu Unrecht beiseite schiebt, ist tatsächlich nur die christliche Offenbarung befähigt (164). Die ebenso gedankentiefen wie warm empfundenen Ausführungen über den Opfertod Christi als Werk der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe (173—182) sind wohl das Schönste, was das Buch bietet.

So kann der Verf. nach dem kurzen 7. Teil über die unmittelbaren Folgen des „Consummatum est“ mit Recht den abschließenden Satz schreiben: Wir haben, scheint es, unser Versprechen erfüllt: in der christlichen Lehre vom göttlichen Heilsplan liegt in keiner Weise ein „Skandal für den Philosophen“, nichts, was irgendwie der Allmacht oder der höchsten Weisheit oder der unerschöpflichen Liebe abträglich sein könnte (197).

Wie diese Worte zeigen, ist das eigentliche Ziel des Werkes für Bl. ein apologetisches. Und der greise Verf. hat die Genugtuung gehabt, daß ihm durch Msgr. Montini im Auftrag des Papstes die Anerkennung zuteil wurde, er habe sich als barmherziger Samaritan bemüht, die verwundete Menschheit zu verstehen, und, zu ihr in ihrer eigenen Sprache redend, wirksam dazu beigetragen, ihr die unausweichlichen und heilbringenden Fernsichten ihrer göttlichen Berufung wieder zu eröffnen.

Eine kleine Einschränkung nur ist in das hohe Lob des Werkes eingefügt: *sauf quelques expressions qu'une rigueur théologique eût voulu plus précises.* In der Tat könnten einige Ausdrücke den Anschein erwecken, als sollten der menschlichen Vernunft allzu enge Grenzen gesetzt werden und als werde eine rein natürliche Vollendung des Menschen als innerlich unmöglich erklärt, so daß die menschliche Natur ohne übernatürliche Bestimmung geradezu sinnlos wäre. Daraus würde sich dann aber (entgegen der Lehre von „*Humani generis*“) ergeben, daß Gott vernunftbegabte Wesen nicht schaffen kann, ohne sie zur beseligenden Anschauung seiner selbst zu berufen. Diese Folgerungen liegen Bl. aber fern. Er will durchaus nicht leugnen, daß die übernatürliche Erhebung dem Menschen ungeschuldet ist; ausdrücklich sagt er, auch ohne übernatürliche Erhebung würde die menschliche Natur (als *natura pura*) lebensfähig sein (110); darum kann auch der jetzige Zustand des Menschengeschlechtes philosophisch nicht als auf einer Ursünde beruhend erkannt werden (135).

Wenn trotzdem immer wieder betont wird, daß nur die Antworten des Glaubens eine befriedigende Lösung auf die Fragen der Philosophie geben, daß nur das übernatürliche Ziel dem Menschen und der ganzen Schöpfung einen Sinn verleihen kann, so sind hier sicher Präzisierungen erforderlich, wenn Widersprüche vermieden werden sollen. Es kann eben in vielerlei Abstufungen von „Möglichkeit“ und „Unmöglichkeit“ die Rede sein. Was an sich der menschlichen Vernunft (physisch) möglich ist, kann im gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes einer vom Christentum noch nicht befruchteten Philosophie (moralisch) unmöglich sein; und ein Ziel, das gegenüber der abstrakt gefaßten Menschennatur durchaus möglich und sinnvoll wäre, kann in der konkret verwirklichten, auf Gottes übernatürlichem Heilswillen beruhenden Ordnung unmöglich sein. Bl. ist als „*existenzieller*“ Denker ganz dem Konkreten zugewandt, und diese Sicht hat gewiß ihre Berechtigung. Aber sie bedarf, soll sie nicht mißverständlich werden, der Ergänzung durch eine metaphysische Wesensbetrachtung der „Natur“ des Menschen. Es mag sein, daß der Begriff der „reinen Natur“, theologisch gesprochen, eine Hilfskonstruktion ist, aber der Begriff ist nun einmal der notwendige Bezugspunkt zur Klärung dessen, was über-natürlich ist. So setzt denn auch Bl. diesen Begriff voraus, wenn er das Übernatürliche als das bestimmt, was keiner möglichen geschaffenen Natur ohne weiteres zugeschrieben werden kann (110).

J. de Vries S. J.