

Bouillard, Henri, *Blondel et le Christianisme*. kl. 8^o (271 S.) Paris 1961, Editions du Seuil.

Der Verf. versichert, er wolle mit „Blondelismus“ nichts zu tun haben, er sei überzeugt, eine andere Philosophie (gewiß ist die thomistische gemeint) genüge eher und mehr als die Blondels gewissen höchsten Ansprüchen des Geistes. Nichtsdestoweniger behauptet er, eine Religionsphilosophie, die das Christentum nicht verharmlösen oder gar „überwinden“ wolle, könne kaum anders als die Methode Blondels übernehmen, d. h. vom Christentum, dessen Wahrheit anderweitig feststeht, ausgehen und die „Hypothese dieser Wahrheit“ rational verifizieren; so aber erfülle sie die primäre Aufgabe einer wohlverstandenen Fundamentaltheologie (261). In einer solchen Behauptung liegt das ganze Problem der Blondelschen „philosophie de l'action“ beschlossen, und es kann nicht verwundern, daß die Kontroverse um ihren Sinn und Gehalt andauert. B. setzt sich insbesondere mit H. Duméry auseinander; aber auch andere Versuche kommen zu Wort, schließlich noch die Studie von P. Henrici (Hegel und Blondel, 1958), wobei B. das Ergebnis Henricis, Blondel stehe nicht eigentlich in der Tradition der „fides quaerens intellectum“, Hegel dagegen wohl, geradezu paradox nennt (269). Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob Henrici damit nicht doch, was wahrscheinlich ist, mißverstanden wird. Wichtig ist B.s Deutung Blondels selbst, die nun freilich, trotz der zugegebenen Schwächen seiner Terminologie und der Zeitbedingtheit seines Ansatzes, sein Anliegen und vor allem seine Methode durchaus zu rechtfertigen sich bemüht. Dabei wird eben auch der fundamentaltheologische Charakter dieser Philosophie festgestellt, und wenn Blondel sich gegen „apologetische“ Tendenzen verwahrt, so erkläre sich das im Hinblick auf die Apologetik des 19. Jahrhunderts; Fundamentaltheologie im modernen Sinne existierte damals kaum (258).

Dem Verf. gilt als Hauptwerk Blondels „L'Action“ in ihrer ursprünglichen Fassung (von 1893); sie kommentiert er in erster Linie, dazu die „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux“ (von 1896). Die späteren Schriften, zumal die zweite Fassung von „L'Action“ (aus den Jahren 1936—37), werden hauptsächlich nur zur Klärung der Intention der ersten Fassung herangezogen und ausgewertet. Höchst instruktiv ist die Darstellung des Werdeganges des Blondelschen Gesamtwerks aus intimer Kenntnis auch der Tagebücher und des ganzen Nachlasses. Die verhältnismäßig ausführlichen Inhaltsangaben auch der wichtigsten Abhandlungen Blondels leisten ebenfalls unschätzbare Dienste. Doch konzentriert sich die Darstellung bald auf die Interpretation der „Entwicklung der Idee des Übernatürlichen“ (65 ff.), die „ontologische Zustimmung und religiöse Option“ (134 ff.) und die Frage nach der „christlichen Philosophie“ (195 ff.). Jeder dieser Abschnitte ist reich gegliedert (erstaunlicherweise fehlt ein Inhaltsverzeichnis!) und sorgfältig dokumentiert.

Wir können nicht daran denken, die jeweilige Problematik im einzelnen zu verfolgen und nachzuzeichnen. Einige Hinweise zur zentralen Thematik müssen genügen; sie lassen zugleich erkennen, daß vorliegendes Buch die bisherige Blondel-Literatur überholt. Zwei Unterscheidungen machen von vornherein deutlich, was Blondel im Auge hat: Er will zeigen, die christliche Wahrheit sei nicht nur etwas den Menschen „von außen“ Anforderndes, sondern liege in der Richtung des Dynamismus seiner Willenstätigkeit, den eine „phénoménologie de l'action“ aufzudecken vermöge; dabei handele es sich nicht um ein explizites, sondern nur implizites Wollen des „Übernatürlichen“ (daher nicht durch psychologische Introspektion, sondern nur durch dialektische Analyse zur Evidenz zu bringen) und ferner zunächst um das Wollen eines noch „unbestimmten“, nicht von vornherein schon im Sinne christlicher Inhaltlichkeit bestimmten „Übernatürlichen“ (vgl. 70 — die etwas differierende Interpretation bei Henrici, a. a. O. 154, soll hier nicht diskutiert werden, allein sie scheint den unmittelbaren Eindruck, den man aus den Texten selbst empfängt, fast besser wiederzugeben). Das bedeutet den rein philosophischen Charakter der Analyse, aber auch, daß alle Philosophie sich öffnet und offen bleibt für den Akt des Glaubens. Der philosophische Charakter wird gewährleistet durch die „méthode d'immanence“, die rein phänomenologisch ist, d. h. von

Realsetzung abstrahiert und nur Wesensstrukturen (hier des *agere*) beschreibt. Alle Realsetzung ist Sache des willentlichen Vollzugs, also der Tätigkeit, der Entscheidung selbst; die bloße dialektische Analyse „erzeugt“ nichts, jeder Schritt ist in Freiheit zu tun; die Analyse hellt nur auf, wie er zu tun ist, wenn der Mensch dem inneren Gesetz seines Dynamismus treu bleiben will (89 113 241) — sie ist allerdings ihrerseits auf den Vollzug, die Entscheidung, angewiesen, um auf der neu gewonnenen Stufe der Verwirklichung, der Selbsterfahrung des Geistes, sich bestätigt und weitergedrängt zu sehen (vgl. dazu auch die geistvollen Bemerkungen über die Dialektik von Erkennen und Tun, 229 ff.). Blondel hat übrigens auf den Terminus „*méthode d'immanence*“ später verzichtet und dafür den früheren wieder bevorzugt: „*logique de l'action*“ (221). Es kommt ihm ja darauf an, die aufeinanderfolgenden Stadien der „*action*“ in einer strengen logischen Verknüpfung vorzuführen, so daß der Gegensatz zwischen dem einzelnen Willensvollzug, der sich fixieren, verfestigen möchte, der „*volonté voulue*“, und dem eigentlichen inneren Wollen, der „*volonté voulante*“, die der scholastischen „*voluntas ut natura*“ entspricht, einen logischen Bruch, einen „Widerspruch“ ergibt (78 cf. 85); „*la recherche de l'équation entre volonté voulue et volonté voulante*“, das ist zutiefst die Methode der Immanenz (22 32 57 77 f. 86 226). — Der menschliche Wille hat sich seiner eigenen Dynamik, die wesentlich Selbstüberwindung, „*abnégation*“, „*mortification*“ einschließt, zu überlassen; sie trägt ihn über sich hinaus in das „Übernatürliche“, das zunächst, wie gesagt, in einem unbestimmten Sinne gedacht wird, im Sinne der „*Transzendenz*“ überhaupt, so daß die entscheidende „*option*“ im Hinblick auf die Alternative „Gott oder Mensch (Welt, Immanenz)“ geschieht (für „*option*“ setzt Blondel zuletzt oft „*agnition*“). Doch die Reflexion vermag Gott nicht zu „geben“, ihn gleichsam „in Besitz zu nehmen“; nur von sich aus kann Gott sich dem liebenden Willen schenken und offenbaren. So ist das Übernatürliche das unbedingt Notwendige und doch (vom Menschen allein her gesehen) Unerreichbare, Uner-schwingliche. Die konkrete christliche Übernatur erscheint dann, gerade in ihrer „*Heteronomie*“ und „*Positivität*“, als dasjenige, was den tiefsten Erwartungen des Geistes entgegenkommt, als „*condition indispensable de l'achèvement de l'action humaine*“. So „*verifiziert*“ sich die Hypothese des Übernatürlichen, von der die Untersuchung ausging, als eine „*hypothèse nécessaire*“ (93; das „*nécessaire*“ vermeidet Blondel später, vgl. 52, ohne allerdings an der Sache etwas zu ändern); die Wahrheit des Christentums war in Klammern gesetzt und nur als Leit-hypothese (*hypothèse directrice*) beibehalten worden; nun aber stellt sich heraus, daß sie allein dem Tiefenwollen (*vouloir profond*) des Menschen gemäß ist; das Christentum vor Augen, bekennt der Philosoph als Glaubender: So ist es!; nun zeigt er philosophisch: So muß es sein! (29).

Vielleicht verrät sich die eigentümliche Schwierigkeit dieser Konzeption in den wenigen Zeilen, in denen der Verf. die „*Begegnung* von Philosophie und Christentum“ zusammenfassen möchte: „Wenn es wahr ist, daß die Annahme der christlichen Übernatur unter Strafe ewiger Verwerfung verpflichtet, so muß sich (nach Blondel) im Menschen eine Spur (*trace*) und in der Philosophie ein Echo dieses Anspruchs finden (*de cette exigence*). Diese Spur und dieses Echo ... ist eben die Logik des Wirkens (der Tat), sobald sie den Menschen vor die unerbitliche Alternative stellt: sich zu entscheiden (*opter*) für oder gegen die Offenheit auf ein noch unbestimmtes Übernatürliches hin mit dem dunklen (*confuse*) Bewußtsein der unentrinnbaren Folgen einer solchen Entscheidung. Es ist die Logik, diese dem Wirken innere Notwendigkeit, welche die Strenge der Vergeltung denjenigen gegenüber rechtfertigt, die sich dem Lichte des Glaubens versagen. Und sie ist es, die das Apriori bildet, kraft dessen wir zu erkennen vermögen, daß die christliche Predigt uns angeht“ (106 f.). Wird hier nicht trotz allem (vgl. dazu auch 103 ff.) dieselbe innere Notwendigkeit für den Entscheid zum Christlichen angenommen wie für den zum Religiösen einfachhin? Läßt sich dergleichen aber theologisch und auch philosophisch verantworten? B. interpretiert wie folgt, und wenn diese Interpretation die Intention Blondels wirklich trifft, dann wäre das Grundsätzliche völlig klar: „Der Übergang von der einen zur anderen Idee ist nicht analytisch; die Philosophie ist nicht in der Lage, den Gehalt (*teneur*) der christlichen Idee zu ‚erfinden‘. Sie kann lediglich feststellen, daß diese, wofern sie ‚von außen‘ zur Kenntnis gelangt, der

ersteren (der Idee des noch unbestimmten Übernatürlichen) mit unvergleichlicher Genauigkeit entspricht. Insofern die Philosophie in dieser Entsprechung einen Charakter der *Notwendigkeit* zu finden meint, heißt das nur, daß sie demjenigen, der zur Kenntnis der christlichen Offenbarung kommt, die Pflicht, sie anzunehmen, begreiflich macht“ (114). Freilich wäre wohl noch zu fragen, ob die christliche Idee der übernatürlichen Ordnung überhaupt als „letzte Bestimmung“ (ultime détermination) einer „unbestimmten“ Idee des Übernatürlichen, die sich in jedem Menschen findet (108), aufgefaßt werden dürfe, wenn diese im Grunde nicht mehr aussagt, als was auch die traditionellen Gottesbeweise leisten (98), nur daß sie akzentuiert, was in der göttlichen Transzendenz uns wesensmäßig unzugänglich bleibt (91).

Der Verf. versteht es meisterhaft, den Sinn für Blondels originales Anliegen zu schärfen: eine Philosophie, die rein sie selbst bleibt und doch fähig ist, die christliche Glaubenshingabe als ihrer eigenen Dynamik gemäß zu erweisen. Ob es aber nicht möglich sein sollte, diese Idee aus den Bedingtheiten durch die französische Philosophie und auch Theologie um die Jahrhundertwende völlig zu lösen und neu zu konzipieren?

H. O g i e r m a n n S. J.

B r a c k e n, Helmut v., und D a v i d, Henry P. (Hrsg.), *Perspektiven der Persönlichkeit*. gr. 8^o (319 S.) Bern/Stuttgart 1959, Huber. 32.50 DM.

Wenn man dieses Buch durchgearbeitet hat, wird man dem Urteil G. W. Allports zustimmen, der es als „einzigartig, anregend und historisch bedeutsam“ bezeichnet (27). Man muß den Herausgebern dafür dankbar sein, daß sie diese Symposionsvorträge des internationalen Kongresses für Psychologie in Montreal jetzt auch in deutscher Sprache zugänglich gemacht haben. Jeder, der sich wissenschaftlich mit Persönlichkeitstheorien zu beschäftigen hat, wird gut tun, sich mit den Beiträgen und den Gedanken dieses Buches vertraut zu machen. Das Symposium war der europäischen Charakterologie gewidmet; dabei werden die Begriffe Persönlichkeit und Charakter im englischen Sprachgebrauch durchgehend, im deutschen vielfach, in einem gleichen, aber nicht eindeutig umrissenen Sinne gebraucht. Das Werk umfaßt fünf Teile: Übersicht über europäische und amerikanische Theorien der Persönlichkeit (13—27); Strömungen der Persönlichkeitstheorie in einzelnen Ländern (28—103); Beiträge zur eigentlichen Theorie der Persönlichkeit (104—205); Zur Methodologie der Persönlichkeitsforschung (206—247); im letzten Teil (248—292) werden kritische Kommentare zu den anderen Referaten und deren Grundanschauungen geboten; ein Namen- und ein Sachverzeichnis schließen das Buch ab.

Das Werk wird von den Herausgebern als „Perspektiven der Persönlichkeitstheorie“ betitelt, mit gutem Recht. Denn es bietet keine abgeschlossene und als systematisch (im Sinne eines offenen Systems) zu bezeichnende Theorie der Persönlichkeit. Eine solche Theorie ist schon deswegen sehr schwierig, weil ein einheitlicher Begriff der Persönlichkeit, der durch eine solche Theorie verständlich gemacht oder überhaupt erst aufgebaut bzw. verifiziert werden sollte, kaum vorliegt und jedenfalls weit davon entfernt ist, allgemein als gültig angesehen zu werden. Man kann vielmehr sagen, daß auch der Begriff der Persönlichkeit eines derjenigen Probleme darstellt, „bei denen ein Maximum der Widersprüche und Antinomien vorhanden ist, an denen die Psychologie leidet“ (99). Die Differenzen und Gegensätze kommen in dem Buche gut zur Darstellung. Gerade darin ist ein besonderer Wert dieser gesammelten Vorträge zu sehen: die Gegensätze sind Ausdruck und zugleich auch Ansatzpunkte verschiedener Forschungsrichtungen. Die Kommentare und die Kritik nötigen zu einer intensiven Besinnung auf die Sache, um die es bei Persönlichkeitstheorien geht, und auch auf die Methoden, mit denen gearbeitet werden muß. Es ist deshalb gar nicht so schockierend, daß man von einem einheitlichen Persönlichkeitsbegriff bei den einzelnen Forschern und in den Ländern, von denen berichtet wird, kaum sprechen kann. Vielmehr wird gerade dadurch die Vielfalt der Aspekte und der Forschungsrichtungen sehr verdeutlicht, wie sie gegenwärtig in „der“ kontinentalen und „der“ amerikanischen Psychologie herrschen. Wieweit wir uns schon auf einem Wege befinden, an dessen Ende „eine gute allgemeine Psychologie eine Theorie der Persönlichkeit sein wird“ (Allport, 26),