

# Die Bedeutung des Mysteriums für die Philosophie

*Von Peter Henrici SJ*

Pater de Lubac liebte es, mit einem Lächeln klarzustellen, daß er nicht Theologe, sondern Dogmengeschichtler sei. Viel energischer noch hätte er verneint, Philosoph zu sein – wenn auch eine ganze Reihe seiner Schriften jedem Fachphilosophen Ehre machen würde. Es ist jedoch richtig, daß P. de Lubac die katholische Theologie unseres Jahrhunderts durch einen Band »historischer Untersuchungen« erneuert hat, der den schlichten Titel *Surnaturel* (»Übernatürlich«) trägt. Weniger bekannt dürfte sein, daß dieses gleiche Werk auch die christliche Philosophie auf eine neue Grundlage stellt. Auf den folgenden Seiten möchte ich das wenigstens kurz und umrißhaft aufzeigen.

## *Das ungelöste Problem der neuzeitlichen Philosophie*

Die Philosophie der Neuzeit unterscheidet sich von antikem und mittelalterlichem Denken vor allem durch die entscheidende Rolle, die in ihr die Erkenntnistheorie spielt. Cassirers dreibändige Monographie über *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* konnte deshalb in anderen Sprachen schlicht als *Philosophiegeschichte der Neuzeit* ausgegeben werden. Dabei läßt sich das neuzeitliche Erkenntnisproblem nicht auf letztlich doch marginale Fragen über das Wie und die Gültigkeit menschlicher Erkenntnis oder über den Ursprung unserer Ideen reduzieren; es geht um die eigentliche Wesensstruktur unseres Erkennens. Von Descartes bis Kant stoßen wir auf immer neue Vermischungen und Verwechslungen zwischen Sinneserkenntnis und intellektueller Erkenntnis. Kant kommt das Verdienst zu, den gemeinsamen Grundfehler der ihm vorausgehenden philosophischen Strömungen entdeckt zu haben: Für die »Rationalisten« oder »Dogmatiker« von Descartes über Spinoza bis Leibniz galt die Sinneserkenntnis nur als eine »verworrene« oder »inadäquate« Spielform der intellektuellen Erkenntnis, während für die Empiristen und für die Wolffianer Verstand und Vernunft nicht mehr und nichts anderes leisteten, als die Sinnesgegebenheiten weiter auszuarbeiten. Auch Kant konnte sich dieser Vorherrschaft der Sinneserkenntnis nicht ganz entziehen, als er aus der passiven Aufnahme von Sinnesempfindungen die Vorbedingung für jede objektive (menschliche) Erkenntnis machte. Er versucht dann allerdings, den Eigenwert und Eigenbereich des Nicht-Sinnlichen zu wah-

ren, indem er die Noumena zum Grund der Phänomene erklärte. Doch muß dieser Bereich des rein Intelligiblen, nach Kant, unserem theoretischen Erkennen unzulänglich bleiben; wir wissen nur um ihn als den unerkennbaren Hintergrund unseres freien Willens. Weil Kant dem Menschen jede intellektuelle Anschauung absprach, verschloß er ihm zugleich den erkennenden Zugang zu dem, was doch, nach Kants eigenen Worten, das Entscheidende und das Grundlegende ist.

Wir brauchen hier die nachkantische Geschichte des Erkenntnisproblems nicht im einzelnen nachzuzeichnen. Die meisten Philosophen und Schulen des letzten Jahrhunderts hielten an der Vorherrschaft der Sinneserkenntnis fest – auch und gerade die aufkommende Neuscholastik, die sich mehr von Locke als von Aristoteles, mehr von Thomas Reid als von Thomas von Aquin inspirieren ließ. Blondel wird später einmal diese Vereinfachungen tadeln, »in der man uns, unter dem Namen des Thomas von Aquin, mit einem falschen Thomas Reid abspeiste, mit dem schalen Nachgeschmack eines mißverstandenen Kartesianismus, eines mißverstandenen Biranismus und eines vagen Cousinismus ... Dieser fadenscheinige Rationalismus erhebt den Anspruch, sich unmittelbar in den Besitz der Wahrheit setzen zu können und souverän über sie zu verfügen – nur weil er Begriffe logisch miteinander verknüpft.«<sup>1</sup>

Auf der anderen Seite schieben die unmittelbaren Nachfolger Kants, Fichte, Schelling und Hegel, die kantischen Grenzziehungen beiseite und gestehen dem Menschen – auf je verschiedene Weise – eine Art intellektueller Anschauung zu. Damit eröffnen sie unserem Erkennen zwar einen Zugang zum Absoluten; doch dieses Absolute findet sich eben dadurch auf das enge Maß menschlicher Denkbarekeit eingeschränkt. Am deutlichsten wird diese Herabminderung im Denken Hegels, wo das »absolute Wissen« Gott selbst die diskursive Struktur menschlichen Denkens aufzwingt. Scheinbar ohne Augenzwinkern kann Hegel uns versichern, seine Logik sei »die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.«<sup>2</sup> Hegels Sichtweise ist keine optische Täuschung; sie folgt konsequent aus der Kehrtwendung, die das Mysterium seines Geheimnischarakters entkleidet, indem sie im *Spekulativen Karfreitag* Kreuz und Auferstehung zum bloßen Modellfall der dialektischen Bewegung werden läßt. Hegels idealistische Rettung der intellektuellen Erkenntnis verschließt uns den Zugang zum Heil.

Von der Philosophiegeschichte viel weniger beachtet, wuchs jedoch im letzten Jahrhundert eine dritte, spezifisch christliche Denkrichtung heran,

1 Testis (Pseudonym M. Blondels), *Catholicisme social et monophorisme*. Paris 1919, S. 46.

2 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (= Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5). Frankfurt a.M. 1969, S. 44.

die die Notwendigkeit erkannte, unser intellektuelles Erkennen in seiner ursprünglichen und unrückführbaren Einigkeit anzuerkennen. Für die Denker dieser Richtung ist der menschliche Geist fähig, das Sein intuitiv zu erkennen, und sie werden daher Ontologisten genannt. Sie scheinen allerdings diese natürliche Seinsintuition nicht genügend von der übernatürlichen Gottesschau zu unterscheiden, weshalb sie kirchlich verurteilt wurden. Später wird P. de Lubac den Sachverhalt zu klären versuchen: »Ontologismus im eigentlichen Sinn liegt uns vor, wo durch eine Verwechslung zwischen unserer Seinsidee und der Idee des Seins, zwischen dem abstrakten Sein und dem reinen Sein eine mehr oder weniger »unmittelbare Schau« Gottes, eine »ontologische Schau« am Ursprung des menschlichen Erkennens angenommen wird.«<sup>3</sup> In der Linie dieses dritten Weges, der weder idealistisch noch empiristisch ist, sondern die einzigartige Beziehung zwischen Menschengestalt und Gott herausstellt, muß der Ausweg aus den Aporien des neuzeitlichen Denkens gesucht werden. Drei katholische Philosophen aus der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts haben dazu einen wesentlichen Beitrag geleistet. Alle drei machen ein theologisches Problem zum Ausgangspunkt ihres philosophischen Denkens.

### *Drei aus der Theologie erwachsende Philosophien*

Maurice Blondel (1861-1949) beschäftigt sich in seinen ersten Schriften nur am Rand mit dem Erkenntnisproblem. Seine Absicht greift weiter aus: Es geht ihm darum, eine neue Anthropologie, ja eine neue Ontologie und Metaphysik vorzulegen, die sich an der Grundwahrheit der Christlichen Offenbarung orientiert. Neben seiner spezifisch apologetischen Absicht, die Katholische Sakramentenpraxis als vernünftig und philosophisch einsichtig zu erweisen<sup>4</sup>, läßt Blondel sein Denken weitgehend von der Frage nach dem Heil (und der möglichen Verdammnis) jener bestimmt sein, die die christliche Botschaft nicht kennen. Wie kann Paulus die Heiden, denen Christus nicht verkündet wurde, als »unentschuldig« (Röm 2,1) bezeichnen? »Gern würde ich all jene, die mein Denken angreifen, bitten, sich zu fragen, ob ... die Verdammnis so vieler Menschen, die das Evangelium nicht kennengelernt haben werden, nicht ein furchtbares Problem in sich birgt ... Denn die Hölle beinhaltet eine Antwort auf eine Grundentschei-

---

3 *Sur les chemins de Dieu (Foi vivante 22)*. Paris 1966, S. 279. Dt. Übers. nach Henri Kardinal de Lubac, *Auf den Wegen Gottes* (dt. Neuausg. nach der Übers. v. R. Scherer, überarbeitet v. C. Capol). Freiburg 1992, S. 206.

4 Vgl. dazu M. Antonelli, *L'Eucaristia, chiave di volta dell' apologetica filosofica di »L'Action«* (1893). Roma (erscheint demnächst).

derung von übernatürlichem Charakter: Das *ergo erravimus* der Verdammten muß also die Folge von Voraussetzungen gewesen sein, in deren Besitz sie zu Lebzeiten gewesen sind, obwohl sie nicht darum wußten.«<sup>5</sup> Daraus folgt: »Wenn die Forderungen der Offenbarung wirklich begründet sind, dann kann man nicht sagen, daß wir bei uns selber völlig im Eigenen weilten. Und von dieser Unzulänglichkeit, dieser Unfähigkeit und diesem Angefordertsein muß es im Menschen bloß als Menschen eine Spur geben und einen Widerhall auch noch in der autonomsten Philosophie.«<sup>6</sup>

Ja, wir müssen noch weiter gehen: *Nur* eine »autonome«, nicht auf Offenbarung sich berufende Philosophie ist in der Lage zu zeigen, daß sich im Menschen als solchem und deshalb in jedem Menschen in jedweder geschichtlichen Situation ein solches »Mehr« findet, dessen er als Mensch bedarf und das ihm ohne Christus fehlen würde. Blondels *L'action* – deren Zentenarfeier wir dieses Jahr begehen – besteht denn auch in einer dichten phänomenologisch-dialektischen Analyse des Daseins, die darauf hinausläuft, die aristotelische Feststellung auf neue, konkretere und umfassendere Weise zu begründen: »Es gibt im Menschen ein Leben, das besser ist als das des Menschen; und dieses Leben vermag der Mensch nicht zu unterhalten; es muß etwas Göttliches in ihm wohnen.«<sup>7</sup>

Dieses »bessere«, zuinnerst göttliche Leben kann der Mensch nur als völlig ungeschuldetes Geschenk Gottes empfangen. Er könnte es keineswegs fordern, aber er kann und soll danach verlangen – »eine Begierdetaufe, die menschliches Wissen nicht zu wecken vermag, weil schon dieses Bedürfnis selbst ein Geschenk ist. Das menschliche Wissen kann seine Notwendigkeit aufzeigen, es kann es aber nicht hervorbringen.«<sup>8</sup> Das »menschliche Wissen«, d.h. der streng geführte philosophische Diskurs, zeigt jedoch sehr wohl die »Notwendigkeit« dieses Verlangens auf, denn es zeigt, daß der Mensch ohne das Verlangen nach einem solchen »übernatürlichen« Geschenk sich endgültig der Möglichkeit beraubt, sein Wollen ganz mit sich selbst zur Deckung zu bringen und seinem Dasein endgültig Sinn zu geben. Und doch ist es nur eine »Notwendigkeit«, was die Philosophie aufzeigt; denn das tatsächliche Verlangen nach dem Gottesgeschenk kann immer nur Gegenstand einer freien Entscheidung sein. Im letzten Teil seines Wer-

5 *Lettres philosophiques*. Paris 1961, S. 116, 115.

6 *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, in: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. Paris 1956, S. 37. Dt. Übers. nach M. Blondel, *Zur Methode der Religionsphilosophie*. Eingel. v. Hj. Verweyen, übers. v. I. u. Hj. Verweyen (*Theologia Romanica* 5). Einsiedeln 1974, S. 141f.

7 *L'Action* (1893), S. 388. Die Anspielung bezieht sich auf die *Nikomachische Ethik* X,7, wo Aristoteles von der intellektuellen Betrachtung spricht.

8 Ebd.

kes zeigt Blondel schließlich »hypothetisch«, d.h. im Licht der tatsächlich ergangenen christlichen Offenbarung, daß diese in der Tat jenes »Mehr« sein könnte, nach dem der Mensch, der Philosophie zufolge, notwendig strebt. Blondel beschäftigt sich somit in seinem Erstlingswerk nicht unmittelbar mit dem Erkenntnisproblem. Er spricht zwar mit Aristoteles vom »Göttlichen«, das der Vernunft innewohnt, aber er sieht dieses »Göttliche« in dem umfassenderen Rahmen des Verlangens nach einer übernatürlichen Vollendung des Menschseins überhaupt.

Vierzehn Jahre nach *L'action* wurde der Sorbonne eine andere philosophische Doktorarbeit vorgelegt, die von einem jungen Jesuiten, Pierre Rousselot (1878-1945) stammte. Er hat diese philosophische Arbeit als Theologe geschrieben, und er macht auch kein Hehl daraus. Was ihn interessierte, waren die damals vieldiskutierten Fragen nach der Bedeutung der beseligenden Anschauung Gottes und, wie er drei Jahre später in einem berühmt gewordenen Aufsatz (*Die Augen des Glaubens*<sup>9</sup>) darlegen wird, die Frage nach der erkenntnismäßigen Einheit des Glaubensaktes. Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, hatte er sich intensiv mit Thomas von Aquin beschäftigt, aber auch mit *L'Action*. Seine Dissertation, *L'intellectualisme de saint Thomas* (1907) will die echte thomanische Erkenntnislehre wieder entdecken, die Augustin und Platon mehr verdankt, als man gemeinhin wahrhaben wollte. Rousselots Grundthese lautet: »Der menschliche Intellekt ist wesentlich auf die Erkenntnis der Wirklichkeit ausgerichtet, aber er ist dies nur, weil er auf die Erkenntnis Gottes ausgerichtet ist.«<sup>10</sup> Hier wird das thomanische »natürliche Verlangen nach der Gottesschau« nicht nur als letzte und höchste Vollendung menschlichen Erkennens, sondern als seine Grundlegung und Ermöglichung wiederentdeckt.

Als Blondel Rousselots Dissertation las, fand er in ihr eine Bestätigung seiner eigenen Auffassung aus thomistischer Sicht; doch schien ihm Rousselots Ansatz zu »intellektualistisch«, weil er sich »mit einer Lehre zufrieden gebe, die das Sein mit etwas Anschaubarem (*visum*) gleichsetze, das keine Innenseite hat.«<sup>11</sup> So kann sich Blondel der These Rousselots, wonach »die unmittelbare Gottesschau in gewisser Weise von der Natur des Intellekts aus gefordert ist, nicht einfachhin anschließen«; denn das Übernatürliche, so Blondel, »besteht nicht einfach in einer Anschauung oder Schau, die vom Sein ... derart Besitz ergreift, wie man es hier unterstellt; es besteht auch und vor allem in einer unausdenklichen Liebesbeziehung, in einer Annahme an Sohnes Statt, welche die notwendige Beziehung des

9 P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens*. Mit einer Einleitung von J. Trütsch. Einsiedeln 1961.

10 *L'intellectualisme de saint Thomas*. Paris<sup>3</sup>1936, V.

11 M. Blondel - A. Valensin, *Correspondance*, Bd. II. Paris 1957, S. 45.

Schöpfers zum Geschöpf ... sozusagen umkehrt, um das Geschöpf, den Knecht, in das innerste Leben der Dreifaltigkeit einzuführen.« Deshalb gibt es da »nichts, was als Forderung unseres Intellekts angesprochen werden könnte; es gibt nur das ungeschuldete Übermaß einer Liebe, die ... Gott dazu bringt, sich gleichsam zu unserem Diener, zu unserer Nahrung und zu unserem Bettler zu machen; nichts von allem läßt sich auf unsere Natur zurückführen, mag man es auch noch so tief in ihr verankern.«<sup>12</sup> Bei dieser Kritik scheint Blondel völlig zu übersehen, daß Rousselot zugleich mit dem *Intellectualisme* eine zweite, ergänzende Dissertation eingereicht hatte, die sich mit dem Problem der Liebe im mittelalterlichen Denken befaßte<sup>13</sup> und mit der Hauptthese zusammen ein Diptychon bildete. Allerdings war es Rousselot damals noch nicht gelungen, die beiden Blickrichtungen seines Denkens zur Einheit zu bringen.<sup>14</sup>

Nochmals fünfzehn Jahre später gelang es einem anderen Jesuiten, Joseph Maréchal (1878-1944), der ebenfalls von Blondel tief beeinflusst war<sup>15</sup>, den Einsichten Rousselots ihre endgültige philosophische Form zu geben. Maréchal, in Biologie promoviert und Professor für experimentelle Psychologie, beschäftigte sich mit Studien über die Psychologie der Mystik. Schon bald mußte er erkennen, daß keinerlei psychologische Erklärung das »Gefühl der Gegenwart« zu erhellen vermochte, das Maréchal als Kennzeichen echter mystischer Erfahrung entdeckt hatte. So mußte er das Problem auf einer tieferen Ebene angehen und sich mit der Fähigkeit des menschlichen Intellekts befassen, dem wirklichen Sein zu begegnen. Das war nicht nur ein erkenntnistheoretisches Problem; es war, zuvor noch, ein Problem der Metaphysik. Die fünf umfangreichen »Hefte« über den Ausgangspunkt der Metaphysik (*Le point de départ de la métaphysique*), in denen Maréchal die Erkenntnislehre des hl. Thomas auf dem Hintergrund der neueren, namentlich der kantischen Erkenntnistheorie neu darstellt, lassen nichts mehr von ihrer theologischen Herkunft ahnen; doch bleibt die Ausrichtung unseres Intellekts auf die Gottesschau ihre spekulative Grundachse. Als Psychologe und als Bewunderer Kants unterstreicht Maréchal jedoch auch die unverzichtbare Rolle der Sinneserkenntnis, die bei Rousselot etwas zu kurz gekommen war.

12 Testis, a.a.O. (Anm. 1), S. 68.

13 *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*. Münster 1908.

14 Das unablässige Suchen nach dieser Integration war das Thema der Dissertation von J.M. McDermott, *Love and Understanding. The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*. Rome 1983.

15 Vgl. M. Blondel – A. Valensin, *Correspondance*, a.a.O., S. 226.

*Eine theologische Rechtfertigung dieser drei Philosophien*

Als P. de Lubac sein *Surnaturel* 1965 neu auflegte, erwähnte er Blondel, Rousselot und Maréchal als seine Vorläufer. Über den »Neuanfang, den diese beiden Jesuiten gesetzt haben«, schreibt er: »Die Einstellung, die die beiden Werke vertreten oder anregen, scheint uns ... noch etwas ängstlich und historisch ungenügend unterbaut. Vielleicht ist sie auch noch zu abhängig von modernen Anschauungen. Andererseits wollten es philosophische (oder philosophiegeschichtliche) Arbeiten sein. Eine vom theologischen Standpunkt aus und auf breiterer Grundlage unternommene Studie vermag rascher zu umfassenderen Ergebnissen zu führen.«<sup>16</sup> Bei dieser Kritik an seinen beiden Mitbrüdern stand ihm vielleicht seine eigene jugendliche *Esquisse* vor Augen, in der er, zusammen mit Gaston Fessard, versucht hatte, eine intuitionistische Erkenntnistheorie zu entwickeln.<sup>17</sup> Schon damals war seine Grundeinstellung mehr von Blondel als von Rousselot bestimmt: »In allen Einzelproblemen, mit denen sich die Philosophie beschäftigt, gibt es ein Mysterium. Es ist stets dasselbe. So unlösbar es auch mit rein rationalen Begriffen sein mag, wir möchten dennoch aufzeigen, daß man es in jedem Akt unausweichlich annehmen muß ...«<sup>18</sup>

So verwundert es nicht, daß de Lubac, als er schon bald zum Theologieprofessor bestimmt wurde, es sich zum Ziel setzte, Blondels Philosophie theologisch zu unterbauen. In einem Brief von Anfang April 1932 schreibt er an Blondel, »daß das Studium Ihres Werkes mich vor elf Jahren zum Nachdenken über diese Probleme [des Übernatürlichen] gebracht hat«, und bedauert, »daß sich bisher kein Theologe gefunden hat, der mit der Tradition in ihrer ganzen Breite genügend vertraut ist, um zeigen zu können, daß Sie noch viel mehr recht haben, als es einige Ihrer treuesten Schüler glauben«. Er habe bereits »sehr umfangreiches Material gesammelt«, und er brauche nur »etwas mehr Kraft, als mir die Vorsehung vielleicht geben will«, um es in die Form eines Buches zu bringen.<sup>19</sup> In der *Nouvelle Revue Théologique* erschien dann 1934 ein langer Artikel *Remarques sur l'histoire du mot »surnaturel«*<sup>20</sup>, der mit einigen Änderungen in den dritten Teil des gleichnamigen Werkes eingegangen ist.

Leider wurden bei diesem Wiederabdruck einige Aussagen aus dem

16 *Le Mystère du Surnaturel*. Paris 1965, S. 236. Dt. Übers. nach H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, II: *Das Paradox des Menschen*. Übertr. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1971, S. 254f.

17 Eine Zusammenfassung dieser *Skizze* von 1922 bei A. Russo, Henri de Lubac: *Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*. Roma 1990, S. 137-153.

18 Ebd., S. 139.

19 *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Namur 1989, S. 189, 191.

20 NRTTh 61 (1934), S. 225-249; 350-370.

Schlußteil des Artikels geopfert, und zwar gerade jene, die die Bedeutung dieser »historischen Untersuchungen« für eine Erneuerung der Philosophie deutlich machen konnten. 1934 hatte de Lubac zu einer »vertieften Wiederentdeckung des Geistes« aufgefordert und zu einer »Wiederentdeckung der Finalität ... kraft einer Erneuerung der Philosophie, welche die dynamische Einheit des Menschengeistes deutlicher ins Licht stellt.«<sup>21</sup> *Surnaturel* hat, ehrlich gesagt, dem Philosophen nicht allzuviel zu bieten. Seine theologisch-geschichtlichen Analysen wollen vor allem aufzeigen, daß die Theologie ohne den Begriff der *natura pura* auskommen kann. So soll die patristische Sicht des Mysteriums und das thomanische »natürliche Verlangen nach der Gottesschau«, von allen späteren Übermalungen befreit, wieder voll zum Leuchten kommen. Allerdings stellt de Lubac diese vormoderne theologische Tradition nur im Negativ dar; man muß ihren Reichtum aus der Verneinung dessen, was ihn verdunkelte, erraten, oder, besser noch (was de Lubac offenbar voraussetzte) man muß ihn bereits kennen. Was *Surnaturel* bietet, ist eine echte »Destruktion« der katholischen Theologie nach Baius – von der gleichen Art wie Heidegger die seinsvergessene Metaphysik »destruiert« hat. Die Wahrheit, die diese Destruktion zutage bringt, ist höchst einfach; de Lubac hat sie schon 1932 in einem Brief an Blondel formuliert: »Weil Gott ihr ein übernatürliches Ziel geben wollte, hat er die Menschennatur erschaffen.«<sup>22</sup> Das natürliche Verlangen nach der Gottesschau ist somit keine historische Zufälligkeit; es gehört konstitutiv zum Wesen des Menschengeistes.<sup>23</sup> Folglich muß man den menschlichen Intellekt als »capax Dei« verstehen, als ein zur Anschauung und zur Anschauung Gottes befähigtes Vermögen, ganz unabhängig von den Sinnen als Anschauungsvermögen. Das Erkenntnisproblem muß von dieser höchsten Spitze her angegangen werden; was menschliches Erkennen zu leisten vermag, wird von seiner höchsten Vollendung, der Gottesschau her einsichtig. Später wird auch Karl Rahner seine Anthropologie in dieser Perspektive entwickeln, von den Studienfreunden de Lubacs ganz zu schweigen.

### *Philosophische Weiterungen dieser Theologie*

Die von de Lubac wiederentdeckte patristisch-thomanische Anthropologie führt jedoch weiter als nur zur Bestätigung einer weitgehend unabhängig

21 Ebd., S. 365, 368.

22 *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, a.a.O., S. 188.

23 Das heißt natürlich nicht: »Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet« (DS 3891), so wie diese Aussage von der Enzyklika *Humani Generis* (1950) verstanden wurde.

von ihr entwickelten Erkenntnistheorie. Sie bedingt zunächst und vor allem de Lubacs eigene Philosophie. Zwei Jahre nach seinem Artikel über den Begriff des Übernatürlichen veröffentlichte er in der gleichen *Nouvelle Revue Théologique* einen anderen langen Artikel über den Begriff der »christlichen Philosophie«. <sup>24</sup> Im Blick auf die Debatte zu Beginn der dreißiger Jahre schließt sich de Lubac zunächst der Meinung Blondels an, wonach die Philosophie als solche wesentlich, wenn auch nicht ausdrücklich »christlich« ist (Blondel selbst zieht den Ausdruck »katholisch« vor), weil sie offen ist für »Einsichten und Beiträge, deren Quelle sie selbst nicht ist und nicht sein kann«. <sup>25</sup> Er fügt zu dieser blondel'schen Auffassung jedoch noch einen weiteren Sinn hinzu, »in dem man von christlicher Philosophie sprechen kann und muß, und zwar diesmal in ganz spezifischem und ausschließlichem Sinn« <sup>26</sup> – wenn Philosophie nämlich zur »Zusammenschau aller Wirklichkeit im Licht des Glaubens« wird. <sup>27</sup> »Denn unser geistiges Leben macht bei dem letzten Schritt, den Blondel so eindringlich analysiert hat, nicht Halt; die Vernunft verzichtet nicht nur auf ihre Autonomie und anerkennt nicht nur ihr Unvermögen, das Werk zu vollenden, auf das sie nicht verzichten kann. Sie stirbt nur, um wiedergeboren zu werden, und das Ja zur Fremdbestimmung läßt sie mehr sich selbst sein, als das je der Fall war. *Deus interior intimo meo*. Jetzt beginnt für sie das *Verstehen*.« <sup>28</sup> »Die Offenbarung führt das Subjekt zur eigenen Tiefe ... Es geht nicht nur um eine gewisse Anzahl geoffenbarter Wahrheiten, die die Vernunft nach und nach verstehbar machen kann, indem sie zugleich ihren Wirkungsbereich ausdehnt; es geht um ein Mysterium. Ein Mysterium, das sein Licht zwar auf die Wirklichkeit wirft und so das Glaubensverstehen möglich macht, von dem wir eben gesprochen haben, das aber auch ins Innere des Menschengeistes hineinleuchtet und dort unbekanntes Tiefen sichtbar werden läßt.« <sup>29</sup> Als Beispiel für diese Art christlichen Philosophierens führt de Lubac Gabriel Marcel an, dessen Denken sich am Mysterium der Inkarnation entzündet.

De Lubac selbst folgt dieser Denkrichtung jedoch nicht. Er ist nicht Philosoph, sondern Dogmengeschichtler, und das heißt, daß er im Denken anderer dem verborgenen, aber nicht weniger wirksamen Einfluß des göttlichen Anrufs nachspürt. Er tut es zunächst im Denken aller Menschen, der

24 *Sur la philosophie chrétienne*, in: NRTh 63 (1936), S. 225-253.

25 Ebd., S. 228.

26 Ebd., S. 234.

27 Ebd., S. 245.

28 Ebd., S. 246f.

29 Ebd., S. 248f.

gläubigen wie auch »jener, die da glauben, nicht zu glauben«. In *Vom Erkennen Gottes* (»De la connaissance de Dieu«) stellt er immer wieder den Gedanken heraus, daß es vor dem Gottesbeweis und vor der ausdrücklichen Gotteserkenntnis notwendigerweise in allen Menschen »die Idee des einzigen Gottes« gibt, die »von selbst im Innersten des Bewußtseins entspringt und die sich dem Geist aus eigener Kraft aufdrängt«<sup>30</sup>, d.h. eine »Anerkenntnis Gottes«, die zugleich frei und notwendig ist. Diese Fragestellung ermutigt ihn, eine verborgene Beziehung zu Gott auch bei jenen Denkern zu suchen, die am weitesten davon entfernt zu sein scheinen, bei Proudhon, Comte, Feuerbach und beim »mystischen Nietzsche«<sup>31</sup>.

Wir sind weit von der Erkenntnistheorie abgekommen, von der wir ausgegangen waren. Die Weite des Mysteriums hat uns dazu gezwungen. In der Neuausgabe seines Werkes unter dem Titel *Le Mystère de Surnaturel* weist de Lubac darauf hin, daß das Mysterium nicht nur etwas Erkennbares ist, sondern vor allem ein Aufruf der Liebe. Das »natürliche Verlangen nach der Gottesschau« ist sozusagen nur das In-Erscheinung-treten, das »Phänomen« des Mysteriums; sein eigentliches Wesen besteht im liebenden Willen Gottes, sich dem Menschen mitzuteilen. Diese Selbstmitteilung Gottes geschieht in Christus und durch die Sakramente der Kirche. Eine Erkenntnislehre oder eine philosophische Anthropologie, die sich auf das natürliche Verlangen nach der Gottesschau oder auf die Notwendigkeit eines übernatürlichen Gnadengeschenkes berufen, wenn sie tiefen graben, werden früher oder später dem Geheimnis Gottes begegnen müssen. Das geschah in Blondels Panchristismus und in Rousselots letzter Spekulation über den Ursprungs-Adam (Adam primordial<sup>32</sup>). Bei Rousselot kommt der sakramentale Aspekt weniger zum Tragen (eine Andeutung davon mag man in der Wiedergewinnung der Bedeutung der Sinneserkenntnis bei Maréchal und bei K. Rahner finden); bei Blondel beherrscht der Sakramentalismus sein ganzes Denken. Das Zentralthema seines Denkens, das *vinculum substantiale*, ist ein eucharistisches Thema, das Blondels Denken zu einer »Wissenschaft des Konkreten« macht.<sup>33</sup> Wissenschaft des Konkreten muß jedoch jede Philosophie sein, die sich im Licht des Mysteriums entfaltet; denn das Geheimnis Christi ist das *Concretissimum*.

30 *De la connaissance de Dieu*. Paris 1941, S. 23.

31 *Affrontements mystiques*. Paris 1950, Kap. III.

32 Vgl. J.M. McDermott, a.a.O., S. 67-70, 190f., 228-231.

33 *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Paris 1966, S. 42-45.