

Aber dann kam das Problem der Sünde, des unzulänglichen Christen hinzu. Damit mußte ein Teil der Kräfte, die dem Wachstum dienen sollte, auf die Erhaltung der Gemeinde verwandt werden — allmählich sogar der größere Teil. Wir können diese zweite Aufgabe nicht streichen, aber sie bleibt immer schuldhaft. Alles, was an Energie dem Wachstum entzogen wird, geht auf Schuldkonto. Wehe, wenn die ganze Energie auf die zweite Aufgabe verwandt wird: dann ist das Gemeindeleben steril geworden.

Wenn schon beide Aufgaben gegeben sind, dann hat die Mitarbeit am Wachsen der Kirche den Vorrang. Nur diese Arbeit führt uns der Parusie entgegen, weil nur sie das Gottesreich voranträgt.

Aufgabe des Seelsorgers wird es bleiben müssen, den Wachstumswillen und das Bemühen um das Wachstum in seiner Gemeinde zu erhalten. Zum Gemeindegebet gehört das Gebet für die Missionen. Zu den finanziellen Pflichten gehört das Opfer für die Missionen. Die Chri-

sten geben gern für diesen Zweck, wenn nur die Priester kein Hindernis schaffen. Wir müssen sogar Priester abgeben, auch wenn bei uns selbst Priesterangel herrscht. Zum Abschluß des Kongresses vereinigten sich die Teilnehmer mit dem Aachener Volk zu einer Großkundgebung vor dem Aachener Dom. Vertreter aller Erdteile sprachen zur Aachener Bevölkerung. Sie traten zum Teil in Nationalkostümen auf. Viele Sprachen der Erde wurden gesprochen. Die Texte sind jeweils übersetzt worden. Eine Chinesin sang einen Psalm in der Übersetzung des ehemaligen chinesischen Gesandten am Heiligen Stuhl Dr. Wu. Es war jedesmal ein ergreifender Augenblick, wenn eine neue Nation die Bühne betrat. Prälat Dr. Mund hatte mit den Vertretern der Nationen diese Kundgebung vorbereitet. Zum Schluß sprach der Aachener Bischof, nachdem die zahlreichen Vertreter Frankreichs die Tribüne betreten hatten, vor der vieltausendköpfigen Versammlung über das Thema „Da nobis pacem in diebus nostris“.

---

## Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

### Die moderne Philosophie im Lichte von „*Humani generis*“

Der Löwener Philosophieprofessor Albert *Dondeyne* hat in seinem Buch „*Foi chrétienne et pensée contemporaine: Les problèmes philosophiques soulevés dans l'encyclique Humani generis*“ (Louvain 1952) den beachtlichen und dankenswerten Versuch unternommen, im Rahmen der modernen philosophischen Strömungen und angesichts der Enzyklika „*Humani generis*“ die für den christlichen Philosophen und den Christen in der Welt sich ergebenden Aufgaben zu umreißen. Dabei geht es dem Verfasser vordringlich um die Förderung des Gesprächs zwischen christlichem und modernem Denken. Denn wenn auch die Enzyklika „*Humani generis*“ vor allen Einflüssen warnen will, welche die Unversehrtheit des Glaubens anzutasten vermöchten, so ist sie zugleich eine dringende Einladung an die christlichen Denker, sich sorgfältig mit den aus der Begegnung mit dem modernen Denken sich ergebenden theologischen und philosophischen Problemen zu befassen. Der Verfasser beschränkt sich auf die philosophischen Probleme, und zwar stellt er vor allem drei Problemkreise in den Vordergrund: 1. Die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz und den heutigen Relativismus, 2. das Irrationale und die Vernunft im heutigen Denken und 3. das Problem des Thomismus. Es sind dies übrigens die in „*Humani generis*“ selbst berührten philosophischen Fragen, die hier aber mehr in sich selbst untersucht werden.

#### *Grundsätzliche Betrachtungen über den Sinn von „Humani generis“*

Der Sinn einer Enzyklika, die sich mit philosophischen Fragen befaßt, ist nicht der, den christlichen Philosophen aufzufordern, sein Denken auf den christlichen Glauben aufzubauen, denn das hieße Theologie treiben; sie will ihn vielmehr mahnen, nach den Regeln einer gesunden

Philosophie zu philosophieren, weil dieses für den Glauben von entscheidender Bedeutung ist. Als religiöse Autorität will die Kirche sich keine philosophischen Kompetenzen anmaßen, somit nicht im Namen der Philosophie, sondern im Namen und im Dienste des Glaubens ihre Forderungen an die Philosophie stellen, so daß etwaige philosophische Argumente, die solche kirchliche Entscheidungen stützen, nicht unbedingt dieselbe Autorität besitzen wie die Entscheidungen selbst. Auf „*Humani generis*“ angewandt besagt dies: „Man muß darin unterscheiden einerseits das, was eigentlich und offiziell gelehrt wird, andererseits die begründenden Erwägungen, welche die offizielle Lehre vorbereiten und begleiten. Es mag sein, daß der Trennungsstrich, der diese beiden Bereiche von Sätzen scheidet, auf den ersten Blick nicht immer vollkommen klar in Erscheinung tritt. Um über den Sinn und die genaue Tragweite einer bestimmten Stelle ein Urteil zu fällen, muß man — was sich von selbst versteht — zuerst ihren Inhalt ins Auge fassen, dann sich Rechenschaft geben über den unmittelbaren Zusammenhang, schließlich und vor allem nie *den allgemeinen Sinn* des Dokumentes aus dem Auge verlieren; so wird es in vielen Fällen genügen, darauf zu achten, daß ‚*Humani generis*‘ kein philosophisches oder wissenschaftliches Werk ist, sondern ein Einschreiten des religiösen Lehramts der Kirche, ausgehend vom Glauben und um des Glaubens willen“ (5). Wenn man über diese wichtigen Auslegungsgrundsätze hinwegsieht, gelangt man zu regelrechten Fehlschlüssen hinsichtlich der Tragweite dessen, was die Enzyklika verurteilt, wie es z. B. jene tun, die meinen, mit „*Humani generis*“ sei jegliche existenzialistische Philosophie verurteilt. Es ist ja gar nicht Sache einer Enzyklika zu definieren, was der Existenzialismus sei, sondern lediglich festzustellen, daß ein atheistischer Existenzialismus, der die Möglichkeit jeglicher metaphysischer Schlußfolgerung leugnet, mit dem katholischen Dogma unvereinbar ist. Das gleiche gilt z. B. auch von der Stellungnahme der Enzyklika zur Evolutions-

lehre, welche lediglich die Erschaffung der Welt durch Gott und die unbedingte Transzendenz des Menschen in bezug auf die lebende Materie im Sinne hat, nicht aber eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der biologischen Entwicklungslehre selbst.

### 1. Die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz und der heutige Relativismus

Die Betrachtungen Dondeynes, als eines französischen Denkers, haben begrifflicher Weise weniger die deutschen Philosophen zum Gegenstand als den phänomenologischen Existenzialismus Merleau-Pontys. Worauf es dem Verfasser ankommt, ist die grundlegende Unterscheidung von Geschichtlichkeit und Relativismus im alten Sinne des Wortes. Trotz seiner geschichtlichen Dimension hört der Mensch nicht auf, nach der Wahrheit zu streben und an sie zu glauben. Wenn der Mensch mit der Wahrheit auch nie ans Ziel kommt, so gibt es doch ein gültiges Wissen. Dondeyne macht sich die Heideggersche Unterscheidung von Wahrheit als logischer Wahrheit und Wahrheit als Unverborgenheit zu eigen, indem er zeigt, daß das Urteil zwar unbedingt gültige Erkenntnisse gewinnt, selbst aber immerfort an dem geschichtlichen Vorgang der zunehmenden Unverborgenheit der eigentlichen Wahrheit teilnimmt. In diesem tieferen Sinn gibt es ein Mehr oder Weniger an Wahrheit, und zwar nicht etwa im quantitativen, sondern gerade im qualitativen Sinn. Die Geschichte der Philosophie selbst ist ein Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung.

Erst wenn behauptet würde, die Geschichtlichkeit forme noch den letzten Sinn der menschlichen Existenz, bestünde die Gefahr des Relativismus, freilich einer andern Form als der des traditionellen. Dondeyne zeigt, wie die Geschichtlichkeit der Wahrheit nicht die Frage nach ihrem Wesen aufhebt. Freilich fragt sich dann, was die einzelnen Existenzialisten unter Sein verstehen und wie sie das Sein des Menschen denken, ob es sich um einen „geschlossenen“ oder „offenen“ Existenzialismus handelt, wozu letzteren der Verfasser auch im späten Heidegger verwirklicht sieht, besonders aber bei Gabriel Marcel. Wenn der Mensch auch mit seiner Entscheidung in seinem Sein geschichtlich ist, so liegt dieser Geschichtlichkeit doch eine Seinsteilhabe zugrunde, die bewirkt, daß er geschichtlich und übergeschichtlich zugleich ist. So begegnen sich im Menschen Ewigkeit und Zeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, wie schon die Philosophie des Aktes und der Teilhabe bei Thomas deutlich macht. Hier sieht Dondeyne entscheidende Anknüpfungspunkte zum Gespräch mit dem phänomenologischen Existenzialismus unserer Tage.

### 2. Das Irrationale und die Vernunft im heutigen Denken

Dieser Teil des Buches befaßt sich vorwiegend mit den Werken von Gabriel Marcel und Karl Jaspers. Er nimmt zwar auch Bezug auf Newman und Blondel, die beide die Anliegen der heutigen Philosophie vorweggenommen haben, ohne daß er sich aber aus Raumgründen mit diesen beiden näher befassen kann. Das gemeinsame Anliegen der hier erwähnten Philosophen ist ihr Rückgriff auf das Konkrete und auf die echte Erfahrung dieses Konkreten. Durch diesen Bezug auf das Konkrete entgehen sie der Alternative des Empirismus oder Idealismus. Die Einbeziehung der konkreten und geschichtlichen Situation mit allem Subjektiven und Stimmungsmäßigen,

das damit gegeben ist, ist gewiß nicht ohne Gefahr. Doch geht das Anliegen dieser Philosophen nicht gegen die Vernunft, sondern ihnen liegt daran, das Irrationale durch die Vernunft im weiten Sinne des Wortes wieder einzufangen. Die Vernunft meint hier die „Existenz“ im heutigen Sinn. Sie umfaßt ein „lumen naturale“ nicht abstrakter, sondern existenzieller Art.

Dondeyne stellt an diesen Bemühungen der modernen Philosophie ein übertriebenes Mißtrauen gegenüber dem begrifflichen und schlußfolgernden Denken fest. Das gilt sowohl für Gabriel Marcel als auch für Merleau-Ponty. Die berechtigte Kritik am Rationalismus geht zu weit, insofern sie das begriffliche Denken schlechthin zu verwerfen scheint. Der Begriff ist aber im mittelalterlichen Sinn nicht nur ein festes Ding wie eine abbildende Vergegenständlichung, sondern ein Vermittelndes, das uns dem Wirklichen in seiner ganzen Konkretheit zuführt. Er trennt uns also nicht vom Sein, sondern hilft uns gerade, zum Sein zu gelangen.

Diese Verachtung des Begriffes äußert sich nach Dondeyne ferner in einem Primat der Existenz vor dem Erkennen. Nun ist gewiß der Begriff nicht das ganze Erkennen des Menschen. Und insofern gibt es einen berechtigten Primat der Existenz. Nur ist es gefährlich, das Erkennen mit dem begrifflichen und schlußfolgernden Denken gleichzusetzen, während es sich darum handelt, den Bereich des Erkennens auszuweiten und nicht die Stimmung oder die Tat in Gegensatz zum Erkennen zu setzen. Allerdings bemerkt der Verfasser mit Recht, daß es sich hier meist um eine Fehldeutung der betreffenden Autoren handelt, die nämlich nicht einen Primat des Gefühls, der Tat oder des Glaubens im Sinne haben, sondern einen Primat des ursprünglichen „lumen naturale“. Dieser ursprünglichen Erfahrung gegenüber sind die Stimmung, die Tat und der Glaube Existenzialien, nur daß das Erkennen diesen gegenüber als dürftig hingestellt wird und nicht als ebenso ursprüngliches Existenzial. Hier verweist Dondeyne auf den Versuch Heideggers in seiner Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“, der diesen Fehler nicht mache. Bei den mittelalterlichen Denkern schlossen das Wahre und das Gute sich wechselseitig ein, was auch bei Blondel sehr gut dargestellt wird.

Eine dritte gefährliche Neigung der modernen Philosophie sieht der Verfasser darin, daß sie gern die Erfahrung als den einzigen Zugang zur Wirklichkeit bezeichnet und die begriffliche Erkenntnis demgegenüber abwertet. Das gilt wiederum von Gabriel Marcel in besonderem Maße. Hier kommt die weitere Gefahr der nicht genügenden Beachtung der Unterscheidung von mystischer und philosophischer Erfahrung hinzu. In Wirklichkeit steht aber die Geltendmachung einer begrifflichen Erkenntnis nicht im Gegensatz zu den Forderungen der modernen Philosophie, sondern ergänzt sie notwendig im Rahmen einer existenziellen Dialektik. Hier hätte der Verfasser gut auf die Blondelsche Dialektik zwischen dem pneumatischen (erfahrenden) Denken und dem noetischen (begrifflichen) Denken hinweisen können, die die alte christliche philosophische Überlieferung fortführt und den Forderungen von „*Humani generis*“ aufs Beste entspricht. Im übrigen erweist sich die moderne Problematik als eine sehr alte philosophische Frage, die auch von Thomas von Aquin eingehend diskutiert worden ist, weshalb der Verfasser im nächsten Kapitel die heutige Problematik im Lichte des Thomismus beleuchtet.

### 3. Der Thomismus als Problem

Dieses Kapitel ist das entscheidende des ganzen Buches. Der Verfasser geht aus von dem eigentümlichen Widerspruch, daß das Christentum einerseits grundsätzlich an keine bestimmte Schulphilosophie gebunden sei, die Enzyklika „*Humani generis*“ andererseits die Lehre des heiligen Thomas als die der Kirche wie den Forderungen der modernen philosophischen Problematik gemäß Philosophie anempfiehlt. Nun liegt der Kirche daran, das rechte Verhältnis von Natur und Gnade gewahrt zu wissen. Aber angesichts der Neigung der modernen Anschauungen, sei es die Gnade auf Kosten der Natur oder die Natur auf Kosten der Gnade zu unterschlagen, sieht die Enzyklika keinen anderen Weg, als die in dieser Hinsicht so wohlausgewogene Lehre des heiligen Thomas wieder in Erinnerung zu bringen. Darum bildet die Aktualität der Philosophie des heiligen Thomas das brennende Problem des Buches von Dondeyne.

Sehr viele, auch Theologen, ziehen diese Aktualität in Zweifel und sprechen von einem Versagen dieser Philosophie. Dondeyne läßt aber nur die Behauptung einer „*Krise des Thomismus*“ gelten, was angesichts der ungeheuren Umwälzungen, die unsere Zeit durchgemacht hat, durchaus verständlich erscheint. Der Thomist sieht sich einer Reihe von neuen Problemen gegenübergestellt, die ihn zur Besinnung nötigen, und empfindet wieder einmal die Notwendigkeit, die Losung Leos XIII. anzuwenden: „*vetera novis augere*“. „Eben diese Synthese ist noch nicht da, so verhältnismäßig zahlreiche Teilversuche schon existieren“ (111). Das ist weder verwunderlich noch beängstigend. Nie war das Interesse für die modernen Probleme in christlichen Kreisen so groß wie heute, so daß man mit Recht für die Zukunft die besten Hoffnungen haben darf und den jetzigen Zustand als Wachstumskrise auffassen muß.

Die schwierigste Frage hinsichtlich der Zukunft der Lehre des heiligen Thomas ist die, was unter den *vetera* zu verstehen ist, bzw. was als Prinzipien und Grundlagen des Thomismus angesehen werden soll. Dondeyne hält eine endgültige Antwort darauf für verfrüht, glaubt aber von vornherein vor gewissen Klippen warnen zu müssen. Nach der Auffassung so mancher thomistischer Lehrbücher liege die Größe des Thomismus in seinem Festhalten an den evidenten Prinzipien der Identität, des hinreichenden Grundes, worin wiederum Kausalitäts- und Finalitätsprinzip eingeschlossen seien, und schließlich in der Behauptung des transzendentalen und analogen Seinsbegriffs. Nun handelt es sich wirklich nicht darum, diese Prinzipien in Zweifel zu ziehen. Aber es kommt sehr darauf an, daß man sie nicht im vollsten Sinne ohne jede Beziehung zur konkreten Wirklichkeit deutet, so daß sie nur mehr die universallogische Struktur des Denkens zum Ausdruck bringen, die heute praktisch von niemand geleugnet wird. Das Eigentliche des Thomismus liegt nicht in solcher Deutung der ersten Prinzipien, noch weniger in deren Geltendmachung gegenüber den modernen philosophischen Strömungen. Vielmehr kommt es auf die Art an, wie der Inhalt und der Sinn dieser Prinzipien gedeutet, erhellt und begründet wird. Und darin liegt die Bedeutung des Thomismus, daß er diese Prinzipien mit dem konkret Realen verknüpft, mit einem „*primum quoad nos*“, einem Erstgegebenen für uns, das nicht wie bei Descartes ein Ganzes evidenter selbstgenügsamer abstrakter Prinzipien ist, sondern die geschaffene

Welt, in der wir sind und von der wir selbst einen Teil bilden. Prinzipien haben für Thomas nur so weit einen Sinn, als sie im Zusammenhang stehen mit unserer menschlichen Teilhabe am Sein.

Nach dieser mehr negativen Scheidung eines falsch verstandenen Thomismus stellt der Verfasser die Frage, ob der Thomismus in der Lage sei, die gegenwärtige Problematik zu klären und eine Philosophie zu entwickeln, die den Forderungen unserer Zeit gerecht sei. Hierfür soll ein Doppeltes unternommen werden: einmal muß das Denken des heiligen Thomas mit der existenziellen Phänomenologie ins Gespräch gebracht werden, dann aber muß innerhalb des Thomismus selbst das Entscheidende herausgelesen werden.

Die Frage, um die es letzten Endes der heutigen Phänomenologie geht, ist die nach der Vereinbarkeit des empirischen Ursprungs unseres Erkennens mit der Möglichkeit seiner Transzendenz in eine übergeschichtliche, universale, überempirische und metaphysische Wahrheit.

#### *Verdienst und Lücken der existenzialistischen Phänomenologie*

Das Verdienst der existenzialistischen Phänomenologie sieht der Verfasser darin, daß sie die Einheit des menschlichen Cogito wiederherstellt, nicht mehr ein rein geistiges Cogito über dem empirischen Cogito schweben läßt. Sie sucht eine neue Mitte zwischen dem traditionellen Relativismus etwa im Sinne Diltheys und dem Universalismus, wobei der Gedanke des „*lumen naturale*“ wieder Grundlage für die Gültigkeit unseres Erkennens wird. Vor allem überwindet sie den Immanentismus trotz aller Geltendmachung der Geschichtlichkeit und ebnet damit der Frage nach dem absolut Transzendenten wieder den Weg.

Trotz all dieser Vorzüge kann nicht verkannt werden, daß die existenzialistische Phänomenologie, hier vor allem vertreten durch Merleau-Ponty, den Idealismus, den sie überwinden wollte, nicht ganz los wird. Das zeigt sich nach Dondeyne vor allem an der ontologischen Auslegung der Erkenntnis. Dadurch daß die ganze Philosophie auf die Phänomenologie zurückgeführt wird, wird das Sein praktisch zu einem Sein für den Menschen, da die Welt für uns erst durch unser Bewußtsein zu existieren beginnt. Damit ist man aber dem Idealismus sehr nahe. Des weiteren wird die Bedeutung des objektiven Wissens neben der der phänomenologischen Erfahrung verkannt. Beide Erkenntnisweisen sind gleich ursprünglich und können nicht aufeinander zurückgeführt werden. Somit erweist sich diese Philosophie als unzulänglich, das Wesen des Menschen zu erfassen.

Entscheidender verrät sich aber der Idealismus in der ontologischen Interpretation der Transzendenz. Für die existenzialistische Phänomenologie bleibt die Transzendenz ein Bezug innerhalb des Erkennens. Weil das Denken sich an etwas anderes gebunden weiß als sich selbst, spricht er von einem Wirklichen. Letzten Endes ist das wirklich, was sich meinem erkennenden Besitz entzieht. Dieses wirkliche Sein aber und das erkannte Sein haben im Grunde nichts miteinander zu tun, so daß die Lösung ihres Widerspruchs nur in der Aufhebung des einen in das andere gesucht werden kann, was eben eine idealistische These ist. Zugleich erweist sich, daß die existenzialistische Phänomenologie in ihrem Ausgangspunkt stark dem Empirismus verhaftet bleibt, was aber ihrem

idealistischen Ansatz durchaus entspricht. Und doch läge in der Urfahrung des denkenden und handelnden Menschen in der Welt ein Zugang zu einem übergeschichtlichen „lumen naturale“. Es käme nur darauf an, das, was in dieser Erfahrung eingeschlossen ist, zu erhellen. Dazu kann uns der Thomismus die rechten Wege weisen.

#### *Wie aktuell der Thomismus ist*

Für Thomas gab es den Konflikt zwischen Intellektualismus und Empirismus im Sinne Descartes' und Humes noch nicht, weil sein Denken jenem Untreuwerden dem Konkreten gegenüber, das diesen Konflikt auslöste, vorauslag. Nicht als ob die mittelalterliche Scholastik mit ihrer Übertreibung der Distinktionen und Subdistinktionen nicht auch sehr der Abstraktion gehuldigt hätte, aber sie blieb dabei doch dem Konkreten verbunden. Überdies kennt das Mittelalter der Sache nach diesen Konflikt auch schon, indem es sich bemüht, Idee und Erfahrung in eine Synthese zu bringen. Bei Thomas sind es die Erkenntnis der Sinne und die Erkenntnis der Vernunft, die ihm Anlaß geben zu seiner Theorie der Abstraktion. Diese Theorie hat zwei Gesichter, ein aristotelisches und ein augustinisches, und es ist schwer zu sagen, wann in der Auslegung dieser Theorie das letzte Wort gesprochen sein wird, denn hier gibt es verschiedene Schulen der Auslegung. Folgt man mehr der aristotelisch inspirierten Richtung, so sieht es so aus, als nehme der Abstraktionsvorgang der Erkenntnis seinen Ausgang ausschließlich von den Sinnen und als bewegten wir uns in den Bahnen des Empirismus.

Doch steht dem die Lehre vom „lumen naturale“ des „intellectus agens“ gegenüber, dem die Fähigkeit eigen ist, die Prinzipien und darin die Begriffe zum Leuchten zu bringen. Diese lichtende Gegenwart ist aber nur im Kontakt mit der Sinneserkenntnis da. Es handelt sich daher nicht um eine apriorische Erkenntnis im Sinne des Idealismus.

Die transzendente Idee des Seins ist für Thomas keineswegs identisch mit Gott wie im Falle des vollkommenen Begriffes bei Descartes. Wenn Thomas der Idee des Seins und den Transzendentalien lediglich eine „virtuelle Gegenwart“ zuschreibt, so will er damit unserem „lumen naturale“ einen existenziellen Sinn geben; scholastisch ausgedrückt: das „lumen naturale“ ist im Sinne der Seins-teilhabe zu interpretieren.

So gesehen stellt die später systematisierte Erkenntnispsychologie nicht das Ganze der thomistischen Lehre von der Begründung der Wahrheit dar. Hierzu müßte noch weiter geklärt und ausgeführt werden, was nach Thomas das für uns Erstgegebene ist, welches diese Wahrheit begründet. Denn erst auf dieser so gewonnenen gemeinsamen Basis ließe sich ein fruchtbares Gespräch mit der modernen Philosophie führen.

Was für uns sich als Zugang zur Wahrheit enthüllt und unser ganzes Wissen begründet, ist nach Thomas keineswegs die Idee Gottes, auch nicht die transzendente Seinsidee. Diese ist ein „medium quo“, modern gesprochen ein Lichtendes, durch das hindurch wir das konkret Seiende anschauen. Das für uns Erstgegebene ist nach Thomas auch nicht „ein von der Welt losgelöstes Cogito oder die Welt außerhalb ihres Bezugs zum Cogito, nicht einmal die Gesamtheit des Seienden, durch den transzendentalen Seinsbegriff hindurch verschwommen gesehen, sondern die konkrete Ordnung des Geschaffenen,

das uns umgibt und wovon wir selbst ein Teil sind“ (148). Diese Welt des Geschaffenen, die für uns ein Erstgegebenes ist, bildet keineswegs eine unbestimmte und undifferenzierte Einheit. Unabhängig von uns hat sie Gestalt und Ordnung. Sie ist auch nicht ein zufälliger Haufen von isoliert Seiendem, denn die Idee des Seins durchdringt aufs innigste diese Mannigfaltigkeit des Seienden. Das Sein ist aber nicht etwas hinter dieser Welt des Seienden. „Das Sein ist das Sein des Seienden, das, was macht, daß das Seiende ist“ (148). Hier verweist der Verfasser auf eine Parallele mit Heidegger und betont, daß sich Thomas immer dagegen gewehrt habe, dem Geschaffenen ein „eigenes Sein“ zu versagen.

So sieht Thomas das menschlich Erstgegebene, das der Mensch nie fertig erhellen wird und daraus er nie wird herauspringen können. Dieses Erstgegebene ist die Bewährung unserer Existenz, unseres Ich-mit-den-andern-in-der-Welt, eine Grunderfahrung, die in all unseren Einzelerfahrungen immer mitgegeben ist. Diese Grunderfahrung ist der Ausdruck unserer Teilhabe am Sein, das uns umgreift und trägt. „Sie ist zugleich Erfahrung unserer Gegenwart vor dem Sein wie der Gegenwart des Seins selbst“ (149). Sie ist nie vollendeter Besitz unserer selbst und des Seins, sie ist „Seinkönnen, ein Anruf, uns zu verwirklichen, indem wir unsere Gegenwart vor dem Sein weiter verwirklichen, insbesondere dank eines echteren Erkennens und Verstehens des Seins“ (149). So ist für Thomas das der Vernunft gemäße Objekt — beides im weitesten Sinne des Wortes, nicht im rationalistischen Sinn genommen — das Sein, und zwar das Sein im Sinne des letzten Horizontes, des letzten Umgreifenden, das was Merleau-Ponty als Welt bezeichnet.

Hier herrscht ohne Zweifel eine große Analogie zwischen Thomas und der modernen Philosophie. Und doch darf der tiefe Unterschied nicht verkannt werden. Für Merleau-Ponty ist die Welt als Sein nicht ein Letztes, sondern selbst wieder nur ein Bereich im Denkvorgang, eben der, der in Spannung steht zum Denken selbst. In Wirklichkeit ist aber das Sein weder eine Tatsache noch eine Idee, noch eine logische Dialektik, es steht jenseits von alledem, aber nicht wie eine hinter der Welt der Tatsachen, der Ideen oder des Denkens stehende Welt, denn eben durch die wahrnehmende Erfahrung hindurch, mit Hilfe des abstrakten Begriffes und durch die Vermittlung des schlußfolgernden Denkens zielen wir auf das Sein und sprechen wir vom Sein“ (152). Nur wenn das Sein unabhängig vom Bewußtsein seine Geltung hat, ist die Einheit des Erkenntnislebens gesichert, aber auch die Mannigfaltigkeit und die Ursprünglichkeit seiner einzelnen Schritte.

Auch im Bezug auf die Struktur des Erkenntnislebens muß der Einheit der Wahrheit Rechnung getragen werden. Das unreflektierte Denken und das reflektierte Denken sind zwei Wege zum wirklichen Sein, somit kann nicht das eine auf das andere zurückgeführt werden, sondern beide gründen in einer umgreifenderen Einheit im Bewußtsein des Menschen. Der Begriff vermag das Wirkliche nicht zu erschöpfen, obwohl der Mensch ohne Begriff nicht an das Wirkliche herankommt, so wie die Anschauung notwendig ist, um das Wirkliche gegenwärtig zu setzen, nicht aber ausreicht, es zu begreifen und zu verstehen. Die letzte synthetische Einheit, welche die vielfachen Schritte zur integralen Wirklichkeit trägt und umgreift, ist die *Existenz*, der Akt, aus dem gemäß sei-

nem Wesen die Tätigkeiten entspringen. Dazu gehört natürlich ein umfassender Begriff des Subjektes, wie ihn Thomas in der „Substanz“ gegeben sieht. Seit Descartes ist dieser Begriff so entstellt und verzerrt worden, daß man sich schwer tut, ihn heute zu gebrauchen. Substanz bedeutet nach Thomas „die letzte transphänomenale Einheit, die im Inneren des Existierenden die Kette der Kundgebungen dieses Existierenden gründet; diese Einheit findet sich nicht hinter oder unter diesen Kundgaben, sie durchdringt sie vielmehr, gründet und umschließt sie und wird folglich gleichsam in ihnen angezeigt. Deshalb sind in den Augen des heiligen Thomas die Begriffe Existenz und Substanz untrennbar: der der Substanz eigentümliche Akt ist der zu existieren, ebenso wie das Eigentümliche der Existenz darin liegt, ein Existierendes in sich selbst subsistieren und sich kundtun zu lassen“ (160). Das „lumen naturale“ selbst, in dem die Existenz erhellt wird, kann nur analytisch oder auf Grund eines Abstraktionsverfahrens aus dem vollendeten Erkenntnisgang ermittelt werden, da der dem Erkenntnisakte zugrundeliegende intentionale Akt mit seiner Offenheit zum Sein erst in seiner gelebten Verbundenheit mit der Welt zum Leben erweckt wird. So werden die „prima intelligibilia“ des heiligen Thomas auch nicht als angeborene Ideen vorgefunden, sondern wir können sie nur erhellen im Rahmen einer existenziellen Beschreibung des in der Welt existierenden Menschen. So bleibt das Sein, losgelöst von seiner dieses Existieren begründenden Bewegung, ohne jeden Sinn, wie es umgekehrt nur in dieser Bewegung erkannt wird. Und hier liegt wiederum ein großer Vorzug des Thomismus, daß er Wesen und Sein nicht auseinanderreißt. Das Sein ist für Thomas nicht eine unnötige und überflüssige Verdoppelung des Wesens, es hat vielmehr den Primat vor dem Wesen. Und das meint auch der Thomismus, wenn er das Sein als das erste „Intelligibile“ bezeichnet. Es liegt ihm deshalb so sehr an der Wahrung des Sinnes des transzendentalen Seins, weil nur durch dieses der Zugang zum Konkreten gesichert bleibt.

Dasselbe gilt vom Widerspruchsprinzip, das, losgelöst aus der das Konkrete begründenden Bewegung des Seins, zu einem wenig sagenden logischen Satz herabsinkt. Deshalb wußten die Alten, was sie sagten, wenn sie das Urteil als den Ort der Wahrheit bezeichneten und in ihm eine „conceptio mentis“, ein „verbum“ sahen, also keineswegs eine festgelegte und abgeschlossene Vergegenständlichung, sondern eine intentionale Wirklichkeit.

Schließlich kommt Dondeyne auf die Frage der Gotteserkenntnis im Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit des Menschen zu sprechen. Immer mehr macht sich bei den Modernen der Einwand geltend, die Erkenntnis Gottes widerspreche der Geschichtlichkeit unseres Denkens, weil Gott ein Vollendetes sei, während unser Denken nie zu einem Vollendeten gelangen könne. Diesem Einwand liegt der Irrtum zugrunde, daß die Quelle des Seins und der Wahrheit für uns die Norm unserer Einzelerkenntnisse bilde. Das ist ein typisch idealistischer Denkfehler, der für Thomas nicht zutrifft, weil für ihn Gott nicht ein für uns Erstgegebenes ist, sondern von sich her die Quelle des Seins ist.

#### *Begegnung von Glaube und Kultur*

Da es sich heute nicht nur um einen Streit der Anschauungen handelt, sondern vor allem auch um eine Aus-

einandersetzung zweier Lebensformen, stellt sich zum Schluß die nicht minder gewichtige Frage: Kann der christliche Glaube mit der modernen Welt in eine Synthese gebracht werden? Der Verfasser gibt einen Abriss der Geschichte dieses Problems durch die Jahrhunderte der Kirchengeschichte hindurch und kommt zu dem Ergebnis, daß der heilige Thomas mit seiner grundsätzlichen Anerkennung der natürlichen neben der übernatürlichen Offenbarung, also der Eigengesetzlichkeit der Natur, zum mindesten eine prinzipielle Lösungsrichtung angebahnt hat, wenn dies auch nicht heißen soll, daß er in allem hier das letzte Wort gesprochen habe.

Demgegenüber sind heute viele der Meinung, der katholische Glaube mit seinen starren Dogmen, mit seiner geschlossenen Moral lasse sich einfach nicht mit den Forderungen des modernen Denkens vereinigen.

Es gilt hier einen fast unentwirrbaren Knoten von Mißverständnissen auf beiden Seiten zu lösen. Unsere Zeit steht unter dem verhängnisvollen Zeichen des Zwiespalts zwischen einer profanen und religiösen Welt. Und es ist ein äußerst schwieriges und heikles Werk, die Synthese zwischen diesen beiden Welten wieder zu schaffen.

Es ist vor allem verkehrt, die Augen zum Himmel zu richten und die Welt sich selbst zu überlassen. Es ist noch gefährlicher, profane und religiöse Welt miteinander zu verwechseln. Daß beide Welten miteinander in Einklang stehen, ist grundsätzlich möglich. Das Wie dieses Einklangs ist aber keine theoretische, sondern eine praktische Frage. Es gilt die Werte auf beiden Seiten genau zu kennen und gegeneinander abzuschätzen, liegt doch die Unterscheidung und auch die Möglichkeit der Vereinigung der beiden Bereiche in der menschlichen Existenz selbst begründet. Es gilt in der Begegnung von Glaube und Kultur auf zwei Grundsätze zu achten:

1. Die religiöse Dimension unserer Existenz liegt im eigentlichen Sinn, nicht in der Fortsetzung ihrer weltlichen Dimension. Gott ist der ganz Andere. Die Ordnung des Übernatürlichen und des Glaubens ist die Ordnung Gottes, der *sich* offenbart, *sich* der sündigen Menschheit durch das fleischgewordene Wort und die Ausgießung des Heiligen Geistes mitteilt; sie ist Gottes Mysterium. Gewiß umschließt dieses Mysterium zugleich auch den Menschen und erhellt sein Wesen und Tun. Es gilt darum das alte theologische Axiom „*Gratia non destruit naturam sed eam perficit*“ recht zu verstehen, denn der Begriff Natur ist mehrdeutig, je nachdem sie sich der Wahrheit gegenüber offen verhält oder nicht.

2. Die Unterscheidung zwischen Welt und Religion darf uns nicht glauben machen, als hätten wir mit zwei völlig voneinander getrennten Existenzweisen zu tun, die parallel nebeneinander hergingen oder einander überlagert wären. Indem das Glaubensleben uns im Innersten für Gott aufschließt, nimmt es die gesamte Welt unserer geschichtlichen Existenz auf und gibt ihr einen neuen Sinn, ohne sie in ihrer Eigengesetzlichkeit anzutasten. Diese Synthese äußert sich in einer *christlichen Moral*, insofern die menschliche Existenz von oben her in ihrer tiefsten Wurzel bestätigt wird, weil Gott uns liebt. Die Aufgabe des Christen ist es, diesen letzten Sinn seines Lebens frei auf sich zu nehmen, ihn in seinem täglichen Leben zu verwirklichen in einer Moral der Liebe und der Person, die des Menschen Würde ganz anders sichert als die atheistischen philosophischen Systeme.

Wenn die christliche Moral auch im christlichen Dogma

wurzelt, ist sie keine geschlossene, statische Moral, sondern eine lebendige Moral der Partnerschaft mit Gott in der Liebe. Sie ist weit mehr als eine nur negative Moral; als Moral der Tugenden ist sie eine schöpferische Moral, die der Situation gerecht wird. Einzig die Wahrung der Würde der Person ist das stetige Element, das universale und unwandelbare Prinzip in der freien Entscheidung des Menschen. Darin liegt der tiefere Sinn des augustinischen „Ama, et fac quod vis“.

So ist das Christentum nicht nur übernatürliche Heilsgeschichte, es ist zugleich und auch ein personalistischer Humanismus, eine Geistesmacht, berufen, die Welt zu verwandeln, den Gang der Geschichte zu lenken. Unsere Welt der Technik braucht heute mehr denn je die Gegenwart einer solchen geistigen Macht.

#### *Notwendigkeit des Gesprächs*

Dondeyne betrachtet sein Buch lediglich als Ansatz zu einem Gespräch, das nach vielen Seiten hin erweitert und fortgeführt werden müßte. Wie dringend und notwendig dieses Gespräch ist, erhärtet er mit „Humani generis“ selbst und mit dem Gebote, alle die, die an den Nöten unserer Zeit leiden, als unsere Nächsten zu betrachten und zu behandeln. Es ist eine Forderung des geistigen Apostolats, das Denken unserer Zeit immer besser in seinem Positiven und Negativen kennen zu lernen. Das ist um so notwendiger, als im Christentum die höchste Wahrheit als Synthese aller Wahrheiten uns gegeben ist. Eine Christenheit, die zur Schaffung dieser Synthese nicht fähig wäre, müßte zum Abdanken verurteilt sein. Darum brauchen wir Christen eine lebendige Theologie und Philosophie, die für die geistigen Bewegungen unserer Zeit aufgeschlossen und der Sprache unserer Zeit mächtig ist. Das ist im übrigen auch eine Voraussetzung für das gesunde Wachstum christlichen Denkens selbst.

Der moderne Mensch hat ein sehr komplexes Bewußtsein von der Wahrheit und ihren Problemen. Er erlebt die Zerrissenheit der Menschheit wie keine Generation zuvor. Darum hört er so empfindlich auf die Echtheit des Denkens, vor allem aber auf die Echtheit religiösen Lebens. Darin liegt ein ernster Anruf an die Weltverantwortung der Christen, von denen es abhängt, welche Richtung die Geschichte unserer Zeit nehmen wird.

### **Das Priestertum der Gläubigen**

Aus mehreren Gründen ist es zeitgemäß, über einen bedeutenden Aufsatz von Yves Congar OP zu berichten. Er erschien unter dem Titel „Structure du sacerdoce chrétien“ in der pastoral-liturgischen Zeitschrift „La Maison-Dieu“ (Nr. 27 — 3. Trimester 1951). Der Verfasser behandelt darin die Dialektik des allgemeinen und besonderen, des spirituellen und sakramentalen Priestertums. Der Aufsatz gewährt dem Laien einen klaren und tiefen Einblick in die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Formen des christlichen Priestertums und in die Berufung, die Gott an ihn selbst ergehen ließ. Im Augenblick, da die katholischen Laienbewegungen in Deutschland und Österreich an einer Epoche ihrer Geschichte stehen und in der ökumenischen Welt die Frage nach der geistlichen Vollmacht neu gestellt wird, erblicken wir in den Ausführungen von Congar ein wichtiges Wort zur Theologie des Laienpriestertums.

#### *Allgemeiner Opferbegriff und allgemeines Priestertum*

Das Priestertum steht in enger Beziehung zum Opfer. Ja, Congar sieht in dieser Beziehung das charakteristische Element des Priestertums und definiert es deshalb als „die Qualität, die es ermöglicht, vor Gott hinzutreten, um durch die Darbringung eines ihm wohlgefälligen Opfers seine Gnade und mit ihr seine Gemeinschaft zu empfangen“. Andere Begriffsbestimmungen, die z. B. von der Mittlerschaft, der Weihe oder dem Apostolat ausgehen, sind weniger genau.

Auch der Begriff des Opfers ist umstritten. Er wird bald sehr eng ausgelegt, wenn man nur darauf sieht, daß das Opfer „etwas kosten muß“, bald sehr weit, etwa wenn man vom Opfertod eines Soldaten spricht. Immer aber bringt das Opfer die Unterordnung der eigenen Person unter ein höheres Gut zum sichtbaren Ausdruck. Unserer Seinsbeziehung zu Gott wird nur ein totales Opfer gerecht, das uns selbst und die Totalität unseres Lebens ihm hingibt. Dies Opfer gipfelt im Tode, kann aber auch in partikulären Akten bestehen. Nach der Lehre der großen Theologen liegt das Wesen des Opfers in unserer inneren Hingabe an Gott. Sie ist das Entscheidende. „Der äußere Akt hilft dazu, aber nicht er definiert an erster Stelle das Opfer.“

Diesem allgemeinen Begriff des Opfers entspricht ein ebenso allgemeiner des Priestertums. Soweit es außerhalb des Volkes Gottes Tugend und Religion gibt, kann man auch von „einem wahren natürlichen Priestertum des heiligen Lebens“ sprechen.

#### *Heilsordnung und Priestertum im Alten Testament als Vorstufe*

Aber Gott hat eine positive Heilsordnung geschaffen, mit der Absicht, uns seine vollkommene Gemeinschaft zu schenken. Sie enthält auch Anordnungen über Opfer und Priestertum. In ihnen waltet die Absicht, das Äußerliche zu verinnerlichen. Durch die Propheten fordert Gott den mosaischen Kult und verwirft zugleich dessen Opfer. Er verwirft ihre Äußerlichkeit und fordert das „reine“ Opfer, die Frömmigkeit des Herzens statt bloß ritueller Erfüllung. Er will nicht äußere Gaben, sondern den Menschen selbst (vgl. Is. 50, 11—15; Ps. 50, 3—14; 40, 7—9). Seine Absicht wird in Jesus Christus vollkommen verwirklicht. Christus ist Alpha und Omega der Heilsordnung. In ihm finden alle alttestamentlichen Ereignisse und Ordnungen ihre „Wahrheit“. Er ist allein „das wahre Opfer, der wahre Altar, der wahre Priester und der wahre Tempel“.

Neben dem allgemeinen Priestertum des Gottesvolkes ist schon im Alten Testament „eine Art von Zusammenfassung des ganzen Priestertums im Hohenpriester angedeutet“. Er „repräsentierte das ganze Volk, als wenn er es in sich schlösse“. Besonders deutlich wird dies im Opfer am Versöhnungstage (vgl. Lev. 16 und Hebr. 8, 1—10 18). Auch diese Funktion war eine symbolische Vorwegnahme und wurde in Jesus Christus zur Wahrheit.

Wie der Herr nun das Alte Testament „erfüllt“ und seine Symbolhaftigkeit in Realität verwandelt, so umspannt er in seiner Person auch den neuen Äon. Augustinus hat die prophetische Dialektik, von der vorhin die Rede war, auf das Neue Testament ausgedehnt (besonders De Civ. Dei X, Kap. 5 und 6). „Augustinus zeigt, daß das totale Opfer sich darin verwirklicht, daß die