

falsche Folgerungen aus den Intentionen von Papst Johannes und des Konzils gezogen werden. Ich glaube, daß das grundlegende Werk des Verf.s uns gerade hier hilfreich entgegenkommt, „weil das Christliche, um sich selbst zu verstehen, heilsam rückgebunden ist an seinen historischen Ursprung, der sich nie genialisch aus dem Stegreif oder am Leitfaden der ‚Bedürfnisse des modernen Menschen‘, sondern nur mit demütigem Hinhorchen im Heiligen Geist auf das ursprüngliche Wort tiefer begreifen läßt...“ (20).

Um das Werk des Verf.s richtig zu verstehen, muß man sich immer vor Augen halten, daß er an einer „innerweltlich eingeschränkten, regionalen Ästhetik“ kein Interesse hat. Denn bevor Ästhetik im späten Rationalismus (Baumgarten) und im Kritizismus (Kant) zu einer regional eingeschränkten Wissenschaft gemacht wurde, war sie „ein Aspekt der Metaphysik als der Wissenschaft vom Sein des Seienden, und sofern mit Sein das Letztbegründende der Weltvieltief gemeint war, war Metaphysik untrennbar von Theologie“. Wichtig ist ferner eine Eigenschaft der transzendentalen Bestimmungen des Seins: ihr Ineinanderwohnen (circumincessio). „Keinen Augenblick hätte der antike Mensch daran gedacht, das transzendental-Schöne gegen das transzendental-Wahre und -Gute einzugrenzen, zwischen diesen herrscht circumincessio, das Versöhnende, gnadenhaft Heilende des Schön-Heilen hat das ethische Heil und die Helle der Wahrheit nie außer sich, wenn es auch verschiedene Stufen der Integration geben kann; die Stufe, die die Dichter von Homer bis zur Tragödie verkörperten, erschien Platon als noch unvollkommen gegenüber der von ihm angestrebten; in diesem Sinn sollte der ‚ästhetische‘ Mythos der ernsteren, existentielleren Philosophie weichen: Sokrates stirbt ja für die Wahrheit. Der Kosmos ist für den alten Platon kalos, weil der Weltenbauer agathos ist. Bei Vergil, bei Plotin ist das gegenseitige Immanieren der Transzendentalien total geworden. Das Mittelalter hält grundsätzlich an dieser Durchwohnung fest und vermag sie in subtiler Metaphysik — die gleichzeitig das Insein des Schönen im Guten wie im Wahren und sein Abgehobensein von beidem mit eigenem Hinblicksgehalt — auch deutlich zu machen; Renaissance und Barock zehren in ihrem Besten von dieser antik-mittelalterlichen Metaphysik, bei Heidegger werden wichtige Aspekte davon nochmals gezeigt“ (23). Wo es um das Transzendente pulchrum geht, da bietet sich auch der Begriff der Gestalt an (30 ff.) und damit auch innerhalb einer Metaphysik des pulchrum das Problem des Transzendente unum, das in den bisherigen Darlegungen des Verf. noch wenig zu Wort gekommen ist, dessen wichtiger Ort innerhalb einer „Theologischen Ästhetik“ aber sicher im abschließenden Band III/2 noch erscheinen wird. Zwar hat der Verf. in seinem umfassenden geschichtstheologischen Werk „*Das Ganze im Fragment*“ (Einsiedeln 1963) schon auf die „Unvollendbarkeit“ und daher den Fragmentcharakter aller irdischen Gestaltungen und besonders des Menschen und seiner Geschichte hingewiesen; dennoch wird man in einer theologisch-philosophischen Ästhetik nochmals das „unum“ in seiner Beziehung zum verum, bonum und pulchrum systematisch entfalten müssen. Wir erwarten deshalb mit großer Spannung die Vollendung eines Werkes, das ohne Zweifel zu den größten Leistungen der heutigen Theologie gerechnet werden muß.

A. Haas, S. J.

Bruaire, Claude, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*. 8° (286 S.) Paris 1964, du Seuil.

Dieses Buch verdient schon deshalb gelesen zu werden, weil es als ein Muster des in der gegenwärtigen christlichen Philosophie Frankreichs vorherrschenden Denkens angesehen werden kann. Dessen Kennzeichen lassen sich vergrößernd etwa so zusammenfassen: Der Mensch in seiner aufs Unendliche strebenden Ausrichtung ist der Ansatzpunkt, die Dialektik Hegels liefert die Methode, und als geistige Väter fungieren Bergson und noch mehr Blondel und auch Teilhard.

In dem vorliegenden Werk wird als anthropologischer Ansatzpunkt eine Struktur im Menschen nach ihren drei Grundzügen „*Désir-liberté-langage*“ angegeben; dabei ist mit dem „Begehren“ das Grundstreben des Menschen gemeint, das alle seine Tätigkeiten und Wünsche antreibt, mit „Freiheit“ der innerste Personkern, der die Entscheidungen trifft, und mit „Sprache“ das sich im Ausdruck bestimmende Denken. Diese Grundstruktur ist die „Logik“ der menschlichen Existenz, ihre be-

stimmte Ausrichtung. Von dieser „Logik der Existenz“ aus wird dann das Verhältnis des Menschen zu Gott untersucht, und es wird festgestellt, daß eine Verstümmelung dieser Grundstruktur notwendig ein falsches (auch philosophisch falsches) Verhältnis zu Gott bedingt, ihre Anerkennung aber ebenso folgerichtig zur Bejahung Gottes führt, der einzig logisch konsequenten Haltung, die sich aus dieser „Logik der Existenz“ ableiten läßt, so daß eine neutrale Stellung Gott gegenüber nicht bezogen werden kann: Entweder er wird in Übereinstimmung mit der Logik unserer Existenz bejaht oder zum Ruin eben dieser Ausrichtung unseres Lebens verneint.

Den Nachweis für diese These führt der Autor in den drei Teilen seines Buches. Im ersten (9—91) werden die Fehlhaltungen der menschlichen Existenz beschrieben anhand der dreifachen Gegenüberstellung je zweier der drei genannten Grundzüge im Menschen. Die Fehlhaltung besteht dann jeweils in der freien Überbetonung eines der Glieder dieser drei Paare, die dialektisch die Überbetonung des entgegengesetzten hervorruft, so daß sich sechs Gruppen dieser „Verstümmelung“ unserer Existenz ergeben. In der Gegenüberstellung von Begehren und Freiheit entspricht dem Überbetonen des Begehrens die Haltung der Neugier (unbeschränktes Begehren nach Wissen) und der „Wille zur Macht“ (22—33); die entgegengesetzte Reaktion einer einseitigen Betonung der Freiheit führt zum „Humanismus“ Sartrescher Art (der Mensch setzt sich sein Begehren selbst) oder zur „abstrakten Freiheit“, die nicht handelt, weil sie handelnd wieder dem Begehren unterläge (34—48). Entsprechendes wird für das Paar „Freiheit - Sprache“ ausgeführt (49—70), wo ein Überwuchern der Freiheit die Sprache beherrschen und in der „Philosophie des Urteils“ (als deren Vertreter Brunschvicg genannt wird) die logische Struktur von der Setzung abhängig sein lassen will, während ein Übergewicht der Sprache zum unbeschränkten Systemwillen führt. In der Dialektik „Sprache - Begehren“ schließlich (71—94) kommt es zur prophetischen oder magischen Sprache, wenn sich die Sprache des Begehrens bemächtigt, im umgekehrten Fall zu Ästhetismus und zur Sprache als Mittel der Verführung.

Im zweiten Teil untersucht der Verf., wieso es zu den beschriebenen Fehlhaltungen kommt, worin also die richtige Ordnung dieser Grundzüge bestehen, wie die wahre Logik unserer Existenz aussehen muß. Das geschieht mit Hilfe der Hegelschen Logik, jedenfalls was die formale Seite der Untersuchung angeht. (Der Autor hat gleichzeitig mit dem vorliegenden Werk auch eine Arbeit über „Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel“ veröffentlicht.) So wird das Zustandekommen der Fehlhaltungen durch ein Ungleichgewicht in den aufgeführten Paaren damit erklärt, daß in ihnen der jeweils zwischen den beiden dialektischen Polen vermittelnde Begriff außer acht gelassen worden sei. Deshalb tritt in der nun unternommenen spekulativen Erarbeitung der „Logik der Existenz“ an die Stelle dieser Paare ein „Syllogismus“ im Hegelschen Sinn, in dem ein Mittelbegriff jeweils die beiden Extreme verbindet: Im „Syllogismus der Freiheit“ vermittelt die Sprache zwischen Freiheit und Begehren (113—133), im „Syllogismus der Sprache“ (134 bis 153) steht das Begehren als Verbindung zwischen Sprache und Freiheit, und der dritte Syllogismus (des Begehrens) schließlich lautet „Begehren - Freiheit - Sprache“ (154—168). Während im ersten Syllogismus Zeit und Zeitlichkeit, im zweiten Geschichtlichkeit und Geschichte zum Vorschein kamen, enthält der dritte einen „ontologischen Gottesbeweis“. Da hier die „absolute Freiheit Gottes sich klar als eine Implikation unsrer Existenz erweist“ (21), liegt hier das Kernstück der ganzen Untersuchung, das daher kurz ausgeführt sei.

Der Beweis argumentiert so: Im Sprechen begehrt der Mensch, das absolute Wort zu erreichen. „Weder dieses allumfassende Streben noch diese Sprache von universeller Form kann aber durch unsere Freiheit verbunden sein, da sie eine einzelne und relativ zu ihrer Verbindung ist.“ Diese Verbindung ist folglich unserer Freiheit vorgegeben. „Nun kann aber wegen der entgegengesetzten Merkmale von Begehren und Sprache diese Verbindung nur durch die Vermittlung einer Freiheit bewirkt werden. Da diese Freiheit in ihrer Existenz und ihrem Vermögen nicht auf sie bezogen sein kann, ist sie folglich eine absolute Freiheit, ist Gott. Gott ist es, der unsere Freiheit die Vollkommenheit des Wissens begehren läßt“ (165).

In dem sich an diesen Beweis anschließenden dritten Teil, der auf den ersten, „beschreibenden“, und den zweiten, „spekulativen“, als „metaphysischer“ angeführt wird, zieht B. die Konsequenzen aus dem Voraufgegangenen: Der erwiesenen absoluten Freiheit gegenüber kann sich die Metaphysik noch verschieden verhalten. Entweder sie sagt von Gott keine positiven Bestimmungen aus (theologia negativa); dann wird Gott zum unbestimmten Absoluten, in das hinein die menschliche Freiheit aufgehen will, was zur praktischen Negation Gottes führt und damit zu einer Haltung, die wenigstens in der Praxis gegen die Logik unserer Existenz verstößt (184—219); oder sie nimmt an, daß in Gott Aussagbares ist, das absolute Wort; dann ist es der absoluten Freiheit auch möglich, zu uns zu reden, und nur auf Grund dieser Annahmen gelangen wir über das Reden über Gott hinaus zu einem Reden zu Gott, und dann wird unsere Existenz Sprache für Gott, praktische Gottesbejahung (219—283). Darauf sind wir angelegt. Daß diese Anlage realisiert, daß die volle „Logik unsrer Existenz“ verwirklicht wird, das vermag die Philosophie nicht zu bewirken. „Um die Erwartung zu erfüllen, die Anrufung zu entwickeln, muß Gott sich offenbaren, unser Geschick festlegen und den Sieg des Strebens garantieren“ (283).

Man vermag schon aus dieser zusammengedrängten Inhaltsangabe zu sehen, welche Fülle von Problemen und Anregungen in dieser Schrift vorliegt. Es läßt sich aber aus dieser kurzen Skizze auch schon erahnen, daß die Aneignung seines Inhalts auf Schwierigkeiten stoßen kann, nicht nur wegen der bei aller Lebendigkeit schwierigen Sprache, sondern noch mehr, weil die kunstvolle Dialektik, in der die menschliche Grundausrichtung dargestellt und die Konsequenzen aus dieser Logik der Existenz gezogen werden, wahrscheinlich bei nicht wenigen den Verdacht aufkommen läßt, daß hier weniger die Begriffsstruktur aus der Realität entwickelt als vielmehr die sicher nicht schlecht beobachtete Wirklichkeit in eine vorgegebene logische Ordnung eingepaßt worden sei. Es wäre schade, wenn sich dadurch jemand abhalten ließe, die reichen Anregungen des Buches aufzunehmen.

A. K. Keller, S. J.

Levi, Anthony, S. J., *Religion in Practice. An Outline of Christian Religious Teaching in the Light of Human Standards of Conduct*. Kl. 8^o (XII u. 208 S.) London 1966, Oxford University Press. 30.— Sh.

The aim of this interesting and original book is well expressed in the subtitle. People today often fail to see the relevance of Christianity to the leading of a good life: L.'s purpose is therefore to show the connection of religion with ordinary moral experience. He aims to show, in the words of his Preface, that „Christian perfection is unattainable without purely human excellence, and that the highest standards of human behaviour, even when they are divorced from any formal religious belief, are in fact constitutive of Christian sanctity“. In carrying out this programme, as he himself emphasises, L. owes much to the writings of Karl Rahner; but this does not by any means detract from the basic originality of the theory advanced in this book taken as a whole.

Grace, derived of course from our redemption through Christ, is operative outside the visible Church as well as inside it. All men are called to a supernatural destiny, and it is in virtue of this call that they experience that desire of human perfection which, in the author's view, is the root of morality. The salvation of every man, whether Christian or unbeliever, depends on his fundamental moral option. Explicit belief in Christianity does not make it easier to attain salvation, but what the explicit Christian revelation does do is to make clear and to spell out the real structure and conditions of human perfectibility, and to place that movement towards perfection, which all men experience, in its proper light and context as the gift of God through Christ.

L.'s view of morality is essentially Aristotelian. Moral values are correlative to man's desire for self-perfection, and it is only as the term of this desire that God can be discovered in a morally and religiously relevant way. Even if God is known, for example, as Creator, one cannot accept his dominion until he is known also as the term of one's own aspirations. This basic aspiration for human perfection is, however, a fruit of the redemption. Since theologians hold that grace is necessary