

dischen Philosophie steht (217). Kant selbst war sich dessen nicht bewußt, weil er diese Tradition zu wenig kannte (230); dessen aber, daß er der Sache nach eine *ontologische* Neubegründung der Philosophie gesucht hat, war er sich wohl bewußt (ebd.).

Das Buch bedeutet in vieler Beziehung einen Umsturz der landläufigen Kant-Auffassung. Freilich steht es nicht ohne Vorläufer da; aber so folgerichtig wie hier ist m. E. diese Kant-Deutung noch nie dargelegt worden. Wer sie nicht nur wegen ihrer Ungewöhnlichkeit ohne Erörterung ihrer Begründung ablehnen will, ist gehalten zu zeigen, wie die zahlreichen Texte, auf die B. sich stützt, ohne gewaltsame Deutung anders aufgefaßt werden können. Wie B. selbst betont, ist die herrschende Ablehnung des Gedankens einer Ontologie Kants deshalb leicht verständlich, weil bei Kant tatsächlich die Deutung der Erkenntnis im Sinn der „Kopernikanischen Wende“, d. h. als tr. Konstitution des Gegenstandes, derart im Vordergrund steht, daß darüber jede Ontologie als ein für allemal abgetan erscheint. Man übersieht dabei, daß diese Ablehnung dem Sinne nach nur der überlieferten, von der Naturwelt ausgehenden Metaphysik gilt. Die Ontologie, die B. bei Kant nachweist, stützt sich aber gerade nicht auf Folgerungen, die in der bis dahin üblichen Weise von den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung direkt auf deren übersinnliche Prinzipien schließen, sondern auf die tr. Erfahrung selbst, die diese Gegenstände konstituiert.

Vielleicht hätte B. seinen Gedanken noch überzeugender herausarbeiten können, wenn er ausdrücklicher darauf hingewiesen hätte, daß diese Ontologie auf einer ganz anderen Art von Erkenntnis beruht, als es jene „Erkenntnis“ im engeren Sinn ist, die auf der tr. Konstitution der Erfahrungsgegenstände beruht. Diese den Gegenstand konstituierende Erkenntnis, die naturgemäß in der KrV im Vordergrund steht, kann nicht die einzige uns mögliche Erkenntnis sein. Indem Kant sie als relativ auf die Funktionen des tr. Subjekts erkennt, vollzieht er eine Reflexion auf das Sein und Tun des Subjekts, die selbst nicht wieder Anwendung von Kategorien auf ein gegebenes Material ist. Daß dieses Bewußtsein der eigenen Existenz nicht auf Anwendung von Kategorien beruht, sagt Kant selbst ausdrücklich in der Anmerkung B 422 f., auf die besonders W. Brugger aufmerksam gemacht hat (Kant und die Scholastik heute [Pullach 1955] 116–118), und wiederum in dem Text B 429, den B. ebenfalls zitiert (204). Gäbe es diese andere Art der Erkenntnis, die ‚reditio completa‘ der Scholastiker, nicht, so wäre die ganze KrV unmöglich. Kant hat zu wenig auf die Art der Erkenntnis reflektiert, die er selbst in der KrV vollzieht. Es geht auch nicht an, diese auf das An-sich des Subjektes und seines Wirkens sich richtende Erkenntnis *allein* als schlußfolgernde Erkenntnis aufzufassen, wie es bei B. zuweilen den Anschein hat (96.201). Um durch schließendes Denken zum An-sich zu gelangen, muß ich schon von An-sich-Seiendem ausgehen. So sagt denn auch B., ohne direkten, und sei es nur „punktuellen“ Erkenntnisdurchbruch . . . zuallermindest zum tr. Subjekt als solchem, gehe es nicht (214). Aber auch die Tatsache selbst, daß ich Wahrnehmungen räumlich-zeitlicher Art habe, kann nicht selbst wieder nur „Erscheinung“ sein. Kants höchst unklare Lehre über das empirische Subjekt und sein Verhältnis zum tr. Subjekt, die auch B. beklagt (93.205), verdunkelt diese Tatsache. Auch hier wird man, wenn man Kant richtig verstehen will, über den Buchstaben seiner Lehre hinausgehen müssen.

J. de Vries, S. J.

Reiter, Josef, *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei Jacques Maritain*. 8⁰ (228 S.) München – Salzburg 1967, A. Pustet. 29.– DM.

Diese Veröffentlichung einer Münchener Dissertation setzt sich, wie der Untertitel schon sagt, zum Ziel, den Zusammenhang zwischen Ontologie und philosophischer Gotteslehre im Denken J. Maritains zu untersuchen. Insofern dies weitgehendes Eindringen in die Gedankenwelt Thomas von Aquins bedeutet, ist die Aufgabe riesig. Sie ließ sich nur dadurch auf gut 200 Seiten bewältigen, daß das Thomas-Verständnis des französischen Denkers im allgemeinen außer Frage blieb.

Im 1. Teil „*Sein und Existenz*“ geht es um eine Skizzierung der Ontologie Maritains, soweit dies im Hinblick auf eine philosophische Gotteslehre nötig erscheint. (20). Zentral ist hier der Begriff der „metaphysischen Seinsintuition“. Diese wird abgegrenzt gegen Fehlformen und gegen die natürliche Seinsintuition

des Alltagsverstandes, die eng verwandt mit der sogenannten Totalabstraktion sei (33 f.), und mit Maritain als « intuition abstractive » (38) charakterisiert. Ihr Objekt sei « l'être en tant qu'être » (25) – wobei R. die Frage stellt und offenläßt, „ob wir hier vor einer bedauerlichen Ungenauigkeit der französischen Sprache in bezug auf das être stehen oder vor einer unreflektierten Treue zum . . . ja eben zum être“ (26), ob also vielleicht die sprachliche Ineinsetzung von „Sein“ und „Seiendes“ in diesem Zusammenhang angebracht sei. Vom „Objekt der Logik und Dialektik“ (32 ff.) unterscheidet sich das intuitiv erfaßte être durch seine Objektivität. „Objekt ist hier im weitesten Sinne zu nehmen. D. h. alles, was der Geist vor sich bringen kann, ist Objekt, aber niemals *nur* Objekt, als ob eine Aufspaltung der Wirklichkeit möglich wäre in ihr Ansich und ihren phänomenalen Aspekt. Denn nach Maritain hat wahre Philosophie festzuhalten, que la chose est donné avec l'objet et par lui, et qu'il est même absurde de les vouloir séparer“ (28). – „Maritain sieht in der modernen Dialektik einen Prozeß der Degeneration, bedingt durch eine Reihe von Irrtümern“ (31). – Nach einem Exkurs über Maritains einerseits dankbares, andererseits kritisches Verhältnis zu Bergson (39–42) entwirft R. ein sehr dichtes und reiches Bild der „Implikationen der metaphysischen Seinsintuition“: die Transzendentalität und Analogizität des Seins, die Realdistinktion von Essenz und Existenz und die „Intuition“ der ersten Seins- und Denkprinzipien (43–58). In einem weiteren Kapitel folgt eine ebenso konzentrierte Darstellung von Maritains erkenntnistheoretischen Grundlagen und seiner Ablehnung des cartesischen, idealistischen und husserlschen Ansatzes. Der Grundfehler liegt nach Maritain darin, daß der Begriff, der in Wahrheit vermittelndes objectum quo der Erkenntnis ist, sich als objectum quod zwischen den Geist und die Dinge stelle. Das Intentionale, das die Identität von Begriff und Begriffenem ermöglicht, habe seit Descartes keinen Raum mehr in der Philosophie (68). Der Geist falle daher aus der Einheit von Rezeptivität und Spontaneität in einen leeren Produktivismus hinein (69). Über die intentionale Einheit von Geist und Sein hinaus geschehe in der Urteilssetzung eine „existentielle Einigung“ (74), in welcher der Seinsakt des Erkennenden mit dem des Erkannten zusammenschwingt. In der Betonung des Aktcharakters von Sein, das freilich die Fülle der Vollkommenheiten einschließt, liege „Maritains Existentialismus“ (75–79). „So ist die Seinsintuition nichts anderes als das Gewahren jener seltsamen Wirklichkeit des actus essendi, der nicht ist und doch alles sein läßt. Gewahrt am konkreten Seienden, somit in einer Beschränkung, legt der actus essendi, insofern actualitas nicht von sich her Beschränkung einschließt, den Gedanken nahe an einen actus, der zwar ‚gründend‘ sein läßt, aber ebenso unendliche Wirklichkeit in sich selbst ‚ist‘. Daher die unermüdete Bemühung Maritains, Sein und Intellekt im Zusammen zu halten. Denn ein Intellekt, der sich vom Sein freisetzen wollte, ist, wie Maritain erklärt, in sich schon atheistisch“ (79).

Von hier aus wird der Titel des 2. Hauptteils „*Existenz und Gott*“ verständlich. Zunächst werden verschiedene Erfahrungen der menschlichen Subjektivität als ausgezeichnete Weisen der Existenzzerfahrung, in denen immer auch einschlußweise Gotteserkenntnis geschieht, dargestellt: die normale begleitende und ausdrückliche Selbsterkenntnis und die Erkenntnisformen durch „Konnaturalität“: die moralische, die poetische und mystische Erkenntnis (90–116). Auf diesem Hintergrund kommen die rationalen Wege der Gotteserkenntnis zur Sprache, die bei Maritain einen durchaus „objektiven“ Charakter haben. Es sind vor allem die ‚*quinque viae*‘ des Thomas selbst, denen Maritain einen sechsten Weg (aus der Notwendigkeit einer Präexistenz des geistigen Individuums wie des Seienden überhaupt in Gott) hinzufügt (117–143). Die Kraft dieser Beweise wird vom Verf. nicht ganz so hoch eingeschätzt wie von Maritain selbst: „Auch Maritain weiß natürlich, daß man mit Gottesbeweisen keinen Atheisten bekehren kann. Aber er macht sich die Sache doch etwas zu leicht, wenn er erklärt, die Struktur der Beweise sei absolut schlüssig, und nur von der ‚existentiellen Verfaßtheit des Subjekts‘ seien die vorphilosophische Gotteserkenntnis und die Seinsintuition vorausgesetzt“ (140). – Ein abschließender Abschnitt „Innere Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines genuinen Atheismus“ führt tief in eine heute viel diskutierte Problematik hinein. Maritain lehnt neben der Möglichkeit des „praktischen Atheismus“ (entgegen anderslautendem Lippenbekenntnis) und „Pseudo-Atheismus“ („in Wirklichkeit lehnen sie Gott nicht ab, sondern nur ein unzulängliches und verzerrtes Bild dieses Gottes“ [143]) auch den

„absoluten Atheismus“ einer bewußten und tatsächlichen Ablehnung Gottes als in sich widersprüchlich und pseudoreligiös ab. „Nur beugt sich diese uneingestandene Religion nicht vor dem wahren Gott, sondern vor dem Götzen der Geschichte, die von Maritain hier verstanden wird als das aus seiner eigenen Grundlosigkeit heraus im Nichts selbst versinkende Werden“ (144 f.), ein Versuch, der im Leben und Denken scheitern müsse.

Der 3. Teil „*Gott und Sein*“ reflektiert erstens noch einmal die analoge Weise der Gotteserkenntnis (151–158), fragt zweitens nach dem Gottesbild der Metaphysik im Verhältnis zum Gott der Offenbarungstheologie (158–170) und führt drittens vor allem aus, wie Maritain das Verhältnis von Gott und „Sein“ näherhin ausspricht. „Gott ist das Über-Sein“, faßt R. zusammen, „weil er allein eigentlich Sein ist, von dem alles andere nur schwache Analogie ist; als das subsistierende Sein steht Gott keineswegs in der Ordnung der Dinge und kann doch als der Grund allen Seins allem immanent sein“ (178). – In einem abschließenden Kapitel beschäftigt sich der Verf. mit Maritains These von der christlichen Philosophie. Maritain möchte Philosophie als Frage nach dem Sein und religiöses Denken als Frage nach dem Heil unterschieden wissen. Befindlichkeit und Heil des Subjektes seien nicht Thema der Philosophie. Bekannt ist der Satz Maritains im Blick auf den Existentialismus: «L'angoisse ne vaut rien comme catégorie philosophique» (zit. 186). Die Frage nach dem Heil in die Philosophie hineinzunehmen, stelle stets einen Versuch der Selbsterlösung dar. Gerade aber weil beide Fragen im Philosophen selbst eine Einheit ausmachten, sei die Rede von „christlicher Philosophie“ berechtigt: Ohne von der Theologie überfremdet zu werden oder aufzuhören, „natürliches Denken“ zu sein, empfangen die Philosophie von dieser wesentliche Anregungen («confortations subjectives» und «apports objectives»), die sich nicht in normae negativae erschöpften (193 ff.). Gegen *Blondel* verteidigt Maritain die Eigenständigkeit der „christlichen Philosophie“ gegenüber der Offenbarungstheologie (199–205). Der Verf. selbst kommt zu folgendem kritischem Urteil in dieser Frage: „Diese Sorge um das Heil hat auch nach Maritain mit christlicher Philosophie nichts zu tun. Sie bleibt wirkliche autonome Philosophie. Es ist dann nur nicht einzusehen, warum sie gerade ‚christlich‘ sein soll, zumal dies Assoziationen weckt, die Maritain ja mit aller Deutlichkeit ablehnt. Der Bedeutungsgehalt von ‚christlich‘ wird fast völlig verflüchtigt. Christlich heißt dann nur mehr wahr... Es wäre konsequent, wenn Maritain, so wie er die Autonomie der Philosophie tatsächlich nicht preisgibt, dem auch in der Bezeichnung Rechnung trüge und einfach von Philosophie spräche“ (204 f.).

Wie deutlich wurde, nimmt R. dem Denken Maritains gegenüber im ganzen eine sehr wohlwollende, aber im einzelnen auch kritische Haltung ein. Aus dieser Mischung von Konspiration und Kritik gelingt ihm eine sehr ausgewogene, gerechte und aller Polemik ferne Darstellung dieses für Maritain zweifellos zentralen Themas. Freilich muß er um der Fülle des Stoffes und der historischen Gerechtigkeit willen manche Frage zurückstellen, von denen einige hier ausdrücklich werden mögen: Ist der Graben zwischen thomanischem und neuzeitlichem Denken wirklich so unüberbrückbar, wie Maritain meint? Kann er überhaupt als Denker des 20. Jahrhunderts am neuzeitlich-transzendentalphilosophischen Denken so ablehnend vorbeigehen, ohne „Dogmatiker“ zu sein? Würde nicht ein Begriff wie derjenige der „abstractio intuitiva“ eine transzendentallogische Betrachtung *notwendig* machen? Liegt diese „Seinsintuition“ wirklich weit weg von der „intellektuellen Anschauung“ *Fichtes*, und hat das „existentiell“ erfaßte „Sein“ nicht viel mit dem konkret-allgemeinen „Begriff“ *Hegels* zu tun? Sicher liegt eine Stärke Maritains darin, daß er jede Vermischung und Verwischung von Methoden und Lehrinhalten ablehnt. Aber kann dies heute schlichte Rückkehr zu Thomas bedeuten, oder ist uns nicht aufzutragen, den Reichtum des thomanischen Denkens verantwortlich und methodisch sauber ins neuzeitliche Denken einzubringen? Hat nicht ein von Maritain geschmähter „Existentialismus“ doch recht, wenn er die Seinsfrage und die Frage nach dem Heil in einer einzigen zusammengefaßt: der Frage nach dem „Sinn“ der Existenz? Ist die Philosophie sie selbst und stellt sie die wirklich universale Frage, solange ihr eine einzige Frage äußerlich bleibt – gar die Frage nach der Sinnerfüllung des Denkenden und der mit ihm Lebenden? Begegnet man der Zweideutigkeit der Denkbemühung (und welches menschliche Tun trüge nicht den Verdacht der „Selbsterlö-

sung“ an sich?!), indem man Stockwerke für „natürliches“ und „übernatürliches“ Denken einrichtet? Würde Thomas von Aquin seine „quinque viae“ heute selbst so „objektiv“-dinghaft, am nachkantischen Reflexionsniveau vorbeigehend, wiederholen? Und gibt es nicht bei manchem der vom Verf. genannten (213 f.) Thomasinterpreten mehrere, die etwa in bezug auf das Thema „Gott und Sein“ weiter und tiefer gedacht haben?

R. stellt diese Fragen nicht ausdrücklich, aber er legt sie selbst nahe. Sicherlich wird er sie in seinen künftigen Arbeiten weiterführen. Und wenn es zu einem wertvollen Buch auch gehört, Fragen wachzurufen, dann ist diese Maritain-Darstellung nicht zuletzt deshalb von Wert und Bedeutung. J. Heinrichs, S. J.

Roos, Lothar, *Demokratie als Lebensform* (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von Wilhem Weber und Anton Rauscher, 1). 8^o (380 S.) München – Paderborn – Wien 1969, Schöningh, 29.60 DM.

Nicht wenige katholische Autoren (Theologen und Sozialwissenschaftler) möchten den Begriff Demokratie streng auf den politischen Raum beschränkt sehen und lehnen seine Erstreckung auf den gesellschaftlichen und insbesondere auf den wirtschaftlichen Raum als „Demokratismus“ ab; noch entschiedener wird dem Gedanken der Demokratie oder dem demokratischen Prinzip Allgemeingültigkeit abgesprochen, weil in der Familie als der Urzelle der menschlichen Gesellschaft und erst recht in der Kirche als iure divino hierarchisch strukturiertem Gebilde für Demokratie grundsätzlich kein Raum sei. Sehr viel umsichtiger verfährt diese Freiburger Dissertation. Auch ihr Verfasser weiß sehr wohl, daß Demokratie ursprünglich eine Staatsform, genauer gesprochen eine Form staatlicher Herrschaft bezeichnete. Aber sowohl Wortbedeutungen als auch die Dinge selbst können im Lauf der Zeit sich wandeln. Tatsächlich hat das Wort Demokratie eine solche Vielzahl von Bedeutungen angenommen, daß R. den Versuch, einen im strengen Sinn gemeinsamen Oberbegriff zu ermitteln, dem alle diese Bedeutungen sich unterordnen ließen, als aussichtslos aufgibt und sich begnügt, einen mehr emotionalen und emotional erfassbaren als begrifflich scharf umschriebenen Schwerpunkt aufzuweisen, um den all diese Bedeutungen gravitieren. In diesem Sinn bezeichnet er Demokratie als „Symbolbegriff“: Demokratie ist zum Wortsymbol geworden, in dem die Menschen etwas ausdrücken, das sie schätzen und erstreben, ohne es genau bezeichnen oder gar in einen scharfen Begriff fassen zu können. Und das, was sie so schätzen und erstreben, ist keineswegs etwas ausschließlich dem staatlichen Bereich Eigentümliches, dies schon allein deswegen nicht, weil die von denen, die Demokratie auf den Staat und dessen Herrschaftsform beschränken wollen, unterstellte scharfe Scheidung zwischen Staat und Gesellschaft gar nicht besteht. Gleichviel, ob der Staat nach angelsächsischer Denkweise der Dienstmann ist, den die Gesellschaft für bestimmte, von ihr benötigte Dienste anstellt und bezahlt, oder ob er nach kontinental-europäischer und überspitzt nach preußischer Denkweise der Zuchtmeister ist, den die Gesellschaft, um nicht aus den Fugen zu gehen oder auseinanderzubrechen, über sich braucht (vgl. die Gundlachsche Diktion von der „Klammer- und Rahmenfunktion“ des Staates), in jedem Fall ist die Staatlichkeit ein Attribut der Gesellschaft, bilden Staat und Gesellschaft eine untrennbare Einheit, wobei aller Hegelschen und anderen Staatsapothese zum Trotz die Gesellschaft das primäre und der Staat nur ein „sekundäres“ System ist, mag er auch unter ihnen das gewichtigste sein.

Nach R. ist Demokratie aber nicht bloß eine Herrschaftsform, sondern sehr viel mehr als das; sie ist, so besagt es der Buchtitel, auch „Lebensform“; als solche ist sie nicht nur in von Hause aus herrschaftlich strukturierten Lebensbereichen möglich, wo sie die Aufgabe erfüllt, die nun einmal nicht zu entbehrende Herrschaft dem ungleich mehr als in früheren Zeiten seiner Menschenwürde bewußten und auf sie bedachten Zeitgenossen annehmbar zu machen. Eben das, wodurch sie das leistet, hat auch in nichtherrschaftlich strukturierten Gebilden und in zwischenmenschlichen Beziehungen nicht-herrschaftlicher Art seinen Platz.

In Anlehnung an die Terminologie des Sozialhirtenbriefes der österreichischen Bischöfe von 1957 macht R. die „Partnerschaft“ zum Zentralbegriff: der Mensch ist bereit, den Mitmenschen als *Partner* anzunehmen und zu behandeln. In anderer Sprache läßt sich das so ausdrücken: nicht ich allein will Subjekt sein und alle