

## Was ist ein Dogma?

Zur Diskussion zwischen Edouard Le Roy und Maurice Blondel um eine „pragmatische“ Interpretation des kirchlichen Dogmas

Von Otto König

„Diese beschwerliche Geburt des neuzeitlichen Bewußtseins wird nicht zu einer Art Symbolismus führen, der sich freigemacht hat vom definierten Dogma oder von der buchstäblichen Praxis, sondern zu einer noch genaueren Bestimmung der dogmatischen Fakten und Wahrheiten“ schrieb 1907 – inmitten der modernistischen Wirren – der bekannte französische Philosoph Maurice Blondel in seiner Antwort auf eine internationale Enquete „La question religieuse“ im *Mercure de France*<sup>1</sup>. Blondel war zu dieser Zeit in eine tiefgreifende Kontroverse mit Edouard Le Roy, ebenfalls Philosoph, Mathematiker und engagierter „Laientheologe“ verwickelt, der mit seiner Anfrage „Qu'est-ce qu'un dogme“<sup>2</sup> den Höhepunkt der theologischen Krise des Modernismus<sup>3</sup> markierte. In Le Roys pragmatischer Interpretation schien Blondel die latente Bedrohung und Auflösung des Dogmas durch einen „Seminaturalismus“<sup>4</sup> und „agnostischen Symbolismus“<sup>5</sup> in exemplarischer Weise gegeben zu sein, so daß wir hoffen dürfen, in der Erforschung dieser Kontroverse zentrale Probleme erhellen zu können, die kausal diese schwere Krise bedingt haben<sup>6</sup>, und von denen wir viele Gründe haben, zu glauben, daß sie mit unserer heutigen theologischen wie kirchlichen Situation in einem engen wirkungsge-

---

<sup>1</sup> *Le Mercure de France* 67 (1907) 636 f. Vgl. dazu: *R. Virgoulay – Cl. Troisfontaines*, Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique I: *Cœuvres de Maurice Blondel* (1880–1973) (Louvain 1975) 57, n. 112 (Centre d'Archives Maurice Blondel 2). Wo wir abkürzen, verwenden wir die Sigel dieser offiziellen Bibliographie (ebd., 10–16).

<sup>2</sup> *La Quinzaine* 63 (1905) 495–526. Wieder abgedruckt, in: *Dogme et Critique* (Paris 1907) (abgek. DC), zusammen mit den Entgegnungen, die Le Roy auf die gegen ihn gemachten Angriffe in den verschiedensten Zeitschriften veröffentlicht hatte. Auf den Seiten 359–363 findet sich eine Bibliographie der Kontroverse.

<sup>3</sup> Vgl. *J. Rivière*, *Le modernisme dans l'Eglise* (Paris 1929) 248: „ein wahrer Tumult“. *Louis Levy*, *La Question biblique au XX<sup>e</sup> siècle*, in: *L'univers israélite* (1906) 335: „son point culminant“.

<sup>4</sup> Blondel an Laberthonnière, 2. Nov. 1905 (BL, 191); Blondel an Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 257).

<sup>5</sup> Vgl. Blondel an Laberthonnière, 11. Nov. 1905 (BL, 192).

<sup>6</sup> Das Desiderat nach solchen genaueren Untersuchungen findet sich angemeldet bei Karl Rahner / Karl Lehmann, *Kerygma und Dogma*, in: *MySaI* I, 657. Hier findet sich auch auf den folgenden Seiten (657–660) eine sehr gute Skizze der modernistischen Fragestellung zum Problem des Dogmas.

schichtlichen Zusammenhang stehen. Es mag zudem lohnend erscheinen, aus unserer gegenwärtigen Situation heraus, in der es allem Anschein nach zu einem stillen Verfall und zu einem unmerklichen Verschwinden des Dogmas aus dem Leben der Gesellschaft, aber auch der Kirche kommt und in der man theologischerseits seine „metadogmatische“ Transformation verlangt, nach den Gründen zu fragen, die Blondel bewogen haben mögen, eine Zukunft des Dogmas im neuzeitlichen Bewußtsein zu behaupten – eine Behauptung, deren prophetischer Anspruch, trotz scheinbaren Dementis noch nicht erledigt ist <sup>7</sup>.

### Vorbemerkung

#### Zum Problem der Dokumentation der Kontroverse zwischen Blondel und Le Roy zur Frage des Dogmas:

Die Erforschung der Reaktion Blondels auf Le Roys Artikel „Qu'est-ce qu'un dogme“ stellt ein Neuland in der Modernismusforschung dar. Denn im Unterschied zu allen vorausgehenden Auseinandersetzungen und Diskussionen, in die Blondel involviert war <sup>8</sup> – ich verweise hier nur auf die besonders auch bei uns bekannte Diskussion mit Alfred Loisy zur Frage des Verhältnisses von „Geschichte und Dogma“ <sup>9</sup>, über deren Hergang und Gehalt wir nicht nur gute historische Dokumentationen <sup>10</sup> sondern auch ausführliche theologisch-exegetische Analysen besitzen <sup>11</sup> –, ist die tatsächlich heftige und für die weitere Entwicklung seines Denkens wahrscheinlich einflußreiche Reaktion Blondels auf die kritische Anfrage Le Roys noch nicht näher erforscht worden. Eine Erklärung dafür ist wohl darin zu suchen, daß Blondel hier – im Unterschied zum „Fall Loisy“ – keine öffentliche Stellungnahme abgab, was aber nicht, wie wir im weiteren noch sehen werden, zu der Annahme verleiten darf, Blondel habe dem „Fall Le Roy“ keine besondere Bedeutung zugemessen. Diese Zurückhaltung, sich öffentlich mit Le Roy auseinanderzusetzen <sup>12</sup>, erstaunt um so

<sup>7</sup> Zu dieser Frage sei aus der Vielfalt der Literatur auf zwei wichtige jüngere Beiträge verwiesen: *J. Ratzinger*, Wer verantwortet die Aussagen der Theologie, in: Diskussion über Hans Küngs ‚Christsein‘ (Mainz 1976) 7–18 und *K. Lehmann*, Verbindliche Lehraussagen und Geschichtlichkeit des Lebens der Kirche, in: *Una Sancta* 31 (1976) 285–298.

<sup>8</sup> Vgl. dazu *R. Virgoulay – Cl. Troisfontaines*, Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique II: Etudes sur Maurice Blondel (1893–1975) (Louvain 1976) (Centre d'Archives Maurice Blondel 3).

<sup>9</sup> *Maurice Blondel*, Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne, in: *La Quinzaine* 56 (1904) 145–167, 349–373, 435–458.

<sup>10</sup> Das ganze Dossier hat *R. Marlé* herausgegeben: *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de ...* (Paris 1960). Vgl. dazu *E. Poulat*, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste (Paris 1962). – Den philosophischen und theologischen Standpunkt Blondels in der Auseinandersetzung mit Loisy und von Hügel am Beginn der Krise dokumentiert sehr treffend *P. Fontan*, Maurice Blondel et la crise moderniste (années 1902–1903) d'après la correspondance du philosophe, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 78 (1977) 103–134.

<sup>11</sup> So auch neuerdings eine sehr brauchbare deutschsprachige Untersuchung: *Jan Hulshof*, Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik (Essen 1973). Zur Diskussion zwischen Loisy und Blondel siehe 137 ff.

<sup>12</sup> Was die Frage des Dogmas betrifft. Zur Frage der Le Royschen Wunderinterpretation hat Blondel unter seinem Pseudonym *Bernard de Sailly* (zu diesem Pseudonym siehe *R. Virgoulay – Cl. Troisfontaines*, Maurice Blondel. Bibliographie ... I, a. a. O., 219) Stellung genommen.

mehr, als Blondel sehr wohl darum wußte, daß man ihm in weiten Kreisen der Kirche die geistige Urheberschaft an „Qu'est-ce qu'un dogme“ zuzuschreiben geneigt war<sup>13</sup>. Um diese, sein philosophisches wie theologisches Denken gleichermaßen herausfordernde Kontroverse zu erheben, muß man sich dem, zu einem wichtigen Teil bereits edierten Briefwechsel mit seinen Freunden Laberthonnière<sup>13a</sup>, Bremond, Mourret, Valensin und Wehrlé<sup>14</sup> zuwenden, besonders aber auch den Briefen an Le Roy selbst, die die ganze Tiefe der Blondelschen Sicht des Christentums und die darin vermeintlich bestehende Differenz zu Le Roy erschütternd dokumentieren<sup>15</sup>. Aber erst durch die Einbeziehung zahlreicher noch unedierter Briefe<sup>16</sup> und anderer handschriftlicher Aufzeichnungen, Notizen und kritischer Anmerkungen mag es gelingen, das von Blondel angelegte „Dossier Le Roy“ zu rekonstruieren, seine persönliche wie aber auch sachliche Relevanz zu erheben; ein Unterfangen, das nicht so sehr von historischem als gerade von aktual-geschichtlichem Interesse ist<sup>17</sup>.

Unter den in den „Archives Maurice Blondel“ aufbewahrten Materialien –, die sich dank einer Initiative ihres Leiters Claude Troisfontaines jetzt allgemein zugänglich an der Université Catholique de Louvain befinden und auch bibliothekarisch

<sup>13</sup> So schreibt er am 2. Juni 1905 an seinen Freund Wehrlé, in Marseille werde bereits gepredigt, daß dieser für jeden theologischen Dogmatismus und jegliche Lehrautorität subversive Artikel „direkt von seinem Denken inspiriert“ sei. (Nicht katalogisiertes und foliertes Original in den ArchBl.)

<sup>13a</sup> Leider besitzen wir noch keine vollständige Edition der Korrespondenz mit Laberthonnière, die diesen Konflikt besonders dramatisch widerspiegelt. Laberthonnière als Freund beider, versuchte Le Roy und sein Anliegen vor Blondel in Schutz zu nehmen, während Blondel Le Roy in den Briefen an Laberthonnière besonders hart kritisierte, da er fürchtete, Laberthonnière würde dem Einfluß des „Royalismus“ erliegen. – L. selbst hat später in einer umfangreichen Artikelserie mit dem Titel „Dogme et Théologie“ die Le Roysche Interpretation einer gründlichen Kritik unterzogen, die Blondels begeisterte Zustimmung gefunden hat (vgl. BL, 212; Brief vom 26. Okt. 1907). Ein Nachdruck dieser bemerkenswerten Arbeiten zusammen mit den Diskussionen mit J. Lebreton, P. Rousselot u. a. ist soeben erschienen: *L. Laberthonnière, Dogme et Théologie*. Introduction de Marie-Madeleine d'Hendecourt... (Paris-Gembloux 1977) (Recherches et Synthèses de Sciences Religieuses. Série Dogme, VI).

<sup>14</sup> Wehrlé hatte auf Blondels Anregung als Entgegnung den Aufsatz „De la nature du dogme“ in der RB 14 (1905) 323–349 verfaßt, um die Verantwortung Blondels für die Le Royschen Thesen öffentlich zu dementieren.

<sup>15</sup> Besonders wichtig der Brief vom 16. Nov. 1905 (LPh, 251–262). Claude Tresmontant, der Herausgeber der „Correspondance philosophique“ (Paris 1961) zwischen Blondel und Laberthonnière schreibt S. 193 in der Anmerkung: „Es wäre interessant, den Briefwechsel zwischen Le Roy und Blondel zu publizieren, um genauer die Ansicht Le Roys zu den Kritikern, die Blondel an ihn gerichtet hat, zu kennen...“ Dies wäre zweifellos sehr wichtig, nur gibt es aller Wahrscheinlichkeit nach keine Briefe von Le Roy an Blondel, da Blondel sich mehrmals Laberthonnière gegenüber beklagt, daß seine Briefe ohne Antwort geblieben wären. Vielversprechender erscheint es, den anderen Briefwechsel Le Roys (z. B. mit Laberthonnière, vgl. dazu Laberthonnière et ses Amis. L. Birot – H. Bremond – L. Canet – E. Le Roy..., ed. M. T. Perrin [Paris 1975]. ThH 33) auf ein Echo zur Blondelschen Kritik hin zu erforschen.

<sup>16</sup> Hier ist besonders erwähnenswert der Brief an Mgr. le Recteur de l'Institut Catholique (undat.); ArchBl XXIX/28, ff. 16825–16828. Entwurf eines nach dem Erscheinen von „Dogme et Critique“ verfaßten Briefes, der m. E. am genauesten und in aller Kürze die eigentliche Grundaporie Le Roys markiert.

<sup>17</sup> Angesichts der verschärften Dogmatismuskritik, wie sie bei Nolte, Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung (Freiburg 1971) (OF II/3) zu finden ist. Aber auch die gegenwärtig angestrebte Diskussion zur Möglichkeit „unfehlbarer Sätze“ scheint den Versuch einer „relecture“ der Blondelschen Begründung des Dogmas zu rechtfertigen.

gut erschlossen sind oder noch erschlossen werden (Vorbild: das Husserl-Archiv) –, befinden sich drei wichtige Dokumente:

- a) Eine summarische Zusammenfassung seiner Einwände nach einer ersten Lektüre. Sie enthält bereits die Grundzüge, der sich später immer mehr verschärfenden Kritik. Unter seinem Pseudonym Bernard de Saily wird er sie 1907 fast wörtlich in seine Kritik der Le Royschen Wunderinterpretation übernehmen<sup>18</sup>.
- b) Eine zwölfseitige minuziöse Kritik von „Qu'est-ce qu'un dogme“, die als Grundlage für den Wehrleschen Artikel „De la nature du dogme“ dienen soll<sup>19</sup>.
- c) Und als das vielleicht interessanteste Dokument der „Résumé de notre entretien sur les difficultés philosophiques que soulève la conception commune de la Résurrection“<sup>20</sup>. In diesem Autographen verweist Blondel auf die unaufgebbare Identität des Auferstehungsleibes mit dem Kreuzesleib Christi (daher auch die Bedeutung des „leeren Grabes“). Indem er so den Realismus einer Auferstehung *in carne propria* herausstreicht, zeigt er die ganze Differenz zu Le Roy auf, der hier das „ganz Andere“ des Herrlichkeitsleibes behauptet und bei dem so das „leere Grab“ nur allegorischen Wert besitzt.

### Zur geschichtlichen Situierung der Kontroverse: der Modernismus

Zum Verständnis dieser Auseinandersetzung um eine adäquate Interpretation des kirchlichen Dogmas müssen wir, was hier freilich nur unzureichend getan werden kann, einen Blick auf die ziemlich undurchsichtige, vielschichtige und in sich inhomogene Krise werfen, die wir heute unter dem Namen Modernismus<sup>21</sup> zusammenfassen und die in der von Le Roy gestellten Frage nach dem Dogma zweifellos einen ihrer neuralgischsten Punkte, wenn nicht sogar ihren Höhe- und Kulminationspunkt<sup>22</sup> erreicht hatte. Sehr allgemein gesprochen ist die Wurzel des Modernismus in dem eben sehr spät unternommenen Versuch einer kleinen „Forscher- und Denkerelite“<sup>23</sup> zu sehen, den Glauben der Kirche mit dem neuzeitlichen Bewußtsein zu vermitteln, was in seiner Konsequenz zu den oft überstürzten und mit untauglichen Mitteln (wie einer unkritischen Rezeption der historisch-kritischen Methode, eines massiv antiintellektualistischen Pragmatismus angelsächsischer Provenienz, religionspsychologischer Interpretationsmodelle etc.) unternommenen Anstrengungen einer Anpassung, revolutionären Veränderung und Modernisierung – zwar nicht

<sup>18</sup> ArchBl XXIX/17, ff. 16764–16767 (28. Mai 1905). *Bernard de Saily*, La notion et le rôle du miracle, in: *Annales Philos. chrét.* = *APHC* 154 (1907) 337–361.

<sup>19</sup> ArchBl XXIX/16, ff. 16752–16763 (nicht datiert; der von mir gefundene, noch nicht katalogisierte Begleitbrief trägt das Datum: 2. Juni 1905).

<sup>20</sup> ArchBl XXIX/28, ff. 16825–16828.

<sup>21</sup> Zur Problematik dieser Epoche und ihrer Bezeichnung mit dem Namen „Modernismus“ entsprechend einer künstlichen Definition durch die Enzyklika „Pascendi“ vgl. jetzt mit neuester Literatur *Roger Aubert*, Die modernistische Krise, in: *HKG(J)* VI/2 (Freiburg 1973) 435–500.

<sup>22</sup> Siehe Anm. 3.

<sup>23</sup> *Aubert*, a. a. O., 449 unter Berufung auf *Mgr. Batifol*.

des Glaubens, wohl aber der Methoden der Glaubensvermittlung und -verkündigung<sup>24</sup> führte.

Diese Erneuerungs- und Reformbestrebung<sup>25</sup> wurde noch begünstigt durch ein Phänomen, welches hier im „Fall Le Roy“ besondere Berücksichtigung verdient, nämlich einer epochalen Veränderung im Selbstverständnis der positiven Wissenschaften, die von manchen katholischen Gelehrten als eine „Bekehrung der Wissenschaft zur Kirche“<sup>26</sup> empfunden wurde. Es ist dies die immanente Destruktion der „klassischen Physik“ und ihres ontologischen Anspruches durch die radikale Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie sich besonders im zeitgenössischen Konventionalismus<sup>27</sup> zu formulieren begann.

Exemplarisch beschreibt P. Claudel die befreiende Wirkung der so erlebten „Abenddämmerung der Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts“: „Alle diese schrecklichen Theorien, welche unsere Jugend bedrückt haben, diejenige Laplaces, die der Evolution, die des Gleichgewichtes der Kräfte brechen zusammen, eine nach der anderen . . . Welche Befreiung für den Wissenschaftler selbst, der sich von nun an in aller Freiheit der Betrachtung der Dinge zuwenden kann, ohne den Alptraum eine ‚Erklärung‘ davon geben zu müssen“<sup>28</sup>.

Die Aufgabe des absoluten Anspruches auf die Möglichkeit wissenschaftlicher Welterklärung<sup>29</sup> und die radikale Relativierung wissenschaftlicher Erkenntnis führten aber nicht zu einem grundsätzlichen Skeptizismus, sondern zu einer Aufwertung des Gefühles, der Intuition, des Glaubens als mögliche Weisen einer Erfahrung von Wirklich-

<sup>24</sup> Vgl. E. Poulat, a. a. O., 14.

<sup>25</sup> Poulat bezeichnet sie (nicht ganz unproblematisch) als „Grund- oder Basismodernismus“. A. a. O., 10, 14.

<sup>26</sup> J. Wilbois, *La pensée catholique en France au commencement du XX<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* = RMM 15 (1907) 380.

<sup>27</sup> Als dessen Begründer allgemein Poincaré gilt. Als seine hauptsächlichsten Vertreter können u. a. genannt werden: Boutroux, Duhem, Milhaud, Le Roy (als radikalster Konventionalist). Zum Konventionalismus des engen Blondelfreundes Duhem kann auf die beachtenswerte Arbeit L. Schäfers, *Erfahrung und Konvention. Zum Theoriebegriff der empirischen Wissenschaften* (Stuttgart 1974) 107–191 verwiesen werden. – Über diese neue Wissenschaftstheorie und ihre Bedeutung für den Ausbruch der modernistischen Krise informiert vorzüglich M. F. Reardon, *Science and Religions Modernism: The New Apologetic in France, 1890–1913*, in: JR 57 (1977) 48–63. Diskutabel erscheint, daß er, wie auch jüngst R. Haight, *The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy*, in: TS 35 (1974) 632–666, den Begriff Modernismus so aufweicht (der Modernismus ist die Synthese zweier Elemente: Szientismuskritik und Philosophie der Aktion [58]), so ist auch B. Modernist. Unverständlich ist, daß er Blondels und Le Roys Wunderauffassung als identisch darstellt), daß er jeden kritischen und häresiologischen Stellenwert verliert. So zeigt sich, daß wir noch über keine ausreichend geklärte Theorie der Krise verfügen.

<sup>28</sup> P. Claudel – A. Gide, *Correspondance 1899–1926* (Paris 1949) 49.

<sup>29</sup> In der „französischen Gesellschaft für Philosophie“ mußte Le Roy tatsächlich noch gegen Auffassungen kämpfen, für die „Erkenntnis und Wissenschaft synonym“ waren (z. B. Abel Rey).

keit<sup>30</sup>. Der fragmentarischen Erkenntnis der positiven Wissenschaften, die aufgrund künstlicher Zerstückelungen, realitätsloser Abstraktionen und willkürlicher Symbole unmöglich das Wesen der Dinge zu erreichen vermögen, wird die „Intuition“ gegenübergestellt, in der wir „synthetisch und direkt, einfach und unendlich . . . , unmittelbar und nicht diskursiv, adäquat . . . die Wirklichkeit erkennen“<sup>31</sup>.

Die Versuchung lag nahe, diese nützlichen Prinzipien wissenschaftlicher Erkenntniskritik auf den vielfach naiven ontologischen Objektivismus und Realismus scholastischer Theologie und Philosophie anzuwenden, in denen man ein Haupthindernis für eine Verständigung mit der neuzeitlichen Vernunft sah. So kommt es bei einigen dieser, in ihrem Fach oft hervorragend qualifizierten Wissenschaftler, die aber auf philosophisch-theologischem Gebiet doch nur Autodidakten waren, zu einer unkritischen, gleichsam linearen Verlängerung wissenschaftlicher Prinzipien auf zentrale Fragen des Glaubens, was sich nicht nur auf weite Kreise der Kirche schockierend auswirkte, sondern besonders methodologisch problematisch und gefährlich war<sup>32</sup>.

Bezeichnenderweise findet sich bei einem katholischen Physiker, einem engen Freund Le Roys, folgende Stelle: „Um einen besseren Vergleich zu geben . . . werden wir die Prinzipien der Wissenschaften auf die christlichen Dogmen übertragen: [diese sind dann] durch die Richtung, die sie angeben, und durch die göttliche Eingebung, zu der sie führen, fixierte Formeln, veränderlich mit dem Wechsel der Wissenschaft und dem Außer-Gebrauch-Kommen der Worte, veränderlich vor allem durch den unablässigen Fortschritt, den sie unserem religiösen Tun gestatten.“<sup>33</sup>

Diese pragmatische, instrumentalistische und konventionalistische Verkürzung des Dogmas, bzw. die latente Versuchung dazu, traf darüber hinaus noch auf Tendenzen eines, auf Schleiermacher zurückgehenden und von Tolstoi literarisch gewürzten, religiösen Symbolismus<sup>34</sup>, ein Zusammentreffen, das natürlich zu einer starken

<sup>30</sup> Vgl. *H. Poincaré*, *La valeur de la science* (Paris [o. J.]) 214 f.

<sup>31</sup> *E. Le Roy*, *Qu'est-ce que la philosophie?*, in: *Revue bleue* 60 (1922) 714. Duhem beschreibt etwas scherzhaft, aber sehr treffend, die Position Le Roys. Vgl. Duhem an Blondel, 29. Dez. 1909: „Die Rede der Wissenschaft (Le discours) reißt aus dem Gegebenen ein Fragment heraus, wie wenn man eine Frucht von dem Baum reißt, mit dem sie durch die unentbehrlichsten Fasern verbunden ist, die ihr den lebensspendenden Saft zuführen. Und aus dieser Frucht trennt sie durch eine willkürliche Zerstückelung das weiche und lebendige Fleisch heraus, . . . preßt den Saft heraus . . . und behält nur einen starren, genau konturierten Kern zurück, ohne Geschmack und unfähig, das tiefe Leben des Geistes zu nähren, und das ist der Begriff (le concept)“ (ArchBl CXXII/97, f. 9045).

<sup>32</sup> Hier liegt auch der Grundfehler Loysys, der doch, bei allen bahnbrechenden Verdiensten um die Adaption wissenschaftlicher Methoden für die katholische Exegese, in der Frage des Verhältnisses zwischen Evangelium und Kirche, zwischen irdischem Jesus und himmlischem Christus einem „finalistischen Evolutionismus“ (Wilbois) erlegen sei.

<sup>33</sup> *J. Wilbois*, *L'esprit positif*, in: *RMM* 9 (1901) 194.

<sup>34</sup> Vgl. *Aubert*, a. a. O., 448, mit dem besonders auf den Einfluß A. Sabatiers zu verweisen ist. Über Aubert hinaus muß aber auch auf den Pragmatismus angelsächsischer Prägung, etwa den Psychologen William James, aufmerksam gemacht werden.

Belastung der im Grunde notwendigen Aufgabe einer Neuinterpretation des Dogmas führen mußte<sup>35</sup>.

### Edouard Le Roy

Zu der Gruppe von Naturwissenschaftlern, denen die Erneuerung des Katholizismus und seiner Theologie mit zu einer inneren Bestimmung ihrer wissenschaftlichen Arbeit geworden war – gleichsam als deren Wortführer<sup>36</sup> –, zählte Edouard Le Roy<sup>37</sup>. Dieser stark von Bergson und seiner Philosophie beeinflusste<sup>38</sup> Mathematiker und Wissenschaftstheoretiker, der dessen Nachfolger am Collège de France und später an der Académie française wurde, war nicht nur ein anerkannter Gelehrter und, wie die Sitzungsberichte der „Société française de philosophie“ zeigen, glänzender Vertreter seines Glaubens im Kreise seiner akademischen Kollegen, sondern auch überzeugter Promotor<sup>39</sup> einer Reform des theologischen Intellektualismus, der den Glaubensakt auf eine intellektuelle Anerkenntnis von Sätzen reduzierte. Geprägt durch seine Frontstellung gegen den „Szientismus“ sowie durch den radikalen Konventionalismus seines frühen wissenschaftlichen Werkes<sup>40</sup> (bekannt ist sein Ausspruch: „le savant crée le fait“), hob er an den dogmatischen Formeln das Künstliche, Konventionelle, Willkürliche und Abstrakte hervor. Und gegenüber der intellektualistischen Interpretation, der er vorwirft, daß sie die im Grunde realitätslosen Formeln mit der transzendenten Wirklichkeit des Glaubens identifiziere (im Sinne der scholastischen Gleichung von intellectus und res), suchte er das authentische Wesen des Dogmas in einer pragmatischen Interpretation zu erfassen<sup>41</sup>: „Die dogmatischen Formeln, die unheilbar dunkel, d. h. unbegreiflich sind, wenn man von ihnen verlangt, daß sie positive Bestimmungen der Wahrheit von ei-

<sup>35</sup> Noch einmal: Nicht die Konfrontation der theol. Wissenschaft mit den Methoden und Prinzipien modernen wissenschaftlichen Denkens ist krisenkausal, sondern ihre Rezeption ohne ausreichende methodologische und epistemologische Klärung. Vielfach nützliche und fruchtbare Techniken waren so unbemerkt von einem stillen Positivismus und Symbolismus besetzt.

<sup>36</sup> Vgl. Marcel Riffaux, *Les conditions du retour au catholicisme. Enquête philosophique et religieuse* (Paris 1907) 47.

<sup>37</sup> Im Gegensatz zu anderen einflußreichen Denkern dieser Epoche, wie Bergson, Blondel, Loisy, ist dieser bedeutende Exponent der modernistischen Krise im deutschen Sprachraum so gut wie unbekannt. Der interessierte Leser kann also nur auf französische Literatur verwiesen werden, wie: H. Leclère, art. Edouard Le Roy, in: *Catholicisme VII* (Paris 1975) 443–448. Die dort angegebene Literatur ist zu ergänzen durch Gaston Maire, *La philosophie d'Edouard Le Roy*, in: *Etudes philosophiques* 27 (1972) 201–220.

<sup>38</sup> Ohne freilich sein „Schüler“ gewesen zu sein (Leclère, a. a. O., 443).

<sup>39</sup> Vgl. Riffaux, a. a. O., 46 f.

<sup>40</sup> Vgl. bes. seine Aufsätze in der *RMM* 1899 ff.

<sup>41</sup> Näheres dazu weiter unten.

nem spekulativen und theoretischen Gesichtspunkt aus bieten, erweisen sich im Gegenteil als der Klarheit fähig, wenn man von ihnen *nur* Weisungen betreffs des praktischen Verhaltens verlangt.“<sup>42</sup>

Dieser radikale Konventionalismus läßt Le Roy nicht in einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus ableiten, sondern führt ihn zu einem Idealismus, in dem die Intuition zum eigentlichen, a-reflexen Ort der Erkenntnis der Wirklichkeit wird. Dies wurde schon von H. Poincaré erkannt<sup>43</sup>. Man darf weiter nicht übersehen, daß dieser radikale und mißverständliche Konventionalismus durch seinen Kampf gegen den Szientismus bedingt und polemisch angeschärft war. Später wird er im Vorwort eines uneditierten Manuskriptes schreiben: „Diese Aufsätze [die Artikel in der Revue de métaphysique et de morale 1899–1907] wurden in einer Kampf Stimmung entworfen, als Reaktion auf das, was man seither den ‚Szientismus‘ genannt hat. Von daher rühren gewisse Übertreibungen in den Formulierungen, die damals vielleicht notwendig waren, die aber auch Anlaß zu Mißverständnissen geben konnten, welche ich nun beseitigen möchte.“<sup>44</sup>

Bereits zu Beginn des Jahres 1902 hatte es Le Roy in einer „Diskussion um die christlichen Elemente im zeitgenössischen Bewußtsein“<sup>45</sup> vor der Société française de philosophie unternommen, die Idee des christlichen Dogmas vom Vorwurf einer geforderten blinden, kritiklosen Unterwerfung zu befreien<sup>46</sup> und die Grundstruktur seiner pragmatischen Interpretation zu entwerfen, von der er glaubte, sie sei mit den rigorosesten Forderungen des wissenschaftlichen Denkens vereinbar. Diesen, in „Kamingesprächen“<sup>47</sup> geborenen Versuch einer Interpretation des Dogmas, der später 1905 publiziert, zu einer der schwersten krisenhaften Erschütterungen in einer theologisch schon unruhigen Zeit wurde, gilt es nun näher zu betrachten<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> DC 29. Hervorhebung von mir. Zu diesem „unglücklichen“ ne ... que siehe J. Lacroix, Edouard Le Roy. Philosophe de l'invention, in: Eph 10 (1955) 203.

<sup>43</sup> Siehe Anm. 30.

<sup>44</sup> Zit. nach J. Lacroix, a. a. O., 195, Anm. 1.

<sup>45</sup> Sitzung der Société française de philosophie am 30. Jänner 1902: Discussion sur les Elements chrétiens de la philosophie, in: Bulletin de la Société française de philosophie = BSFP 2 (1902) 41–63.

<sup>46</sup> Ebd., 62.

<sup>47</sup> J. Wilbois, La pensée catholique . . ., in: RMM 15 (1907) 533.

<sup>48</sup> Le Roy allerdings wurde von dem ganzen Tumult scheinbar wenig berührt. Er wunderte sich, „daß man die ganze große römische Maschine für einen 30seitigen Artikel in Bewegung setzt“ (Le Roy an Laberthonnière, 29. Aug. 1905, in: Laberthonnière et ses amis, a. a. O. [Anm. 15], 53). Seine sehr zahlreichen, immer ruhigen und sachlichen Entgegnungen entstanden unter Mitarbeit eines Lazaristen P. Portal, der auch mit der Entstehung von „Qu'est-ce qu'un dogme“ in Verbindung stehen dürfte. Zur persönlichen Charakteristik Le Roys muß noch gesagt werden, daß er im Gegensatz zu Loisy immer unerschütterlich am kirchlichen Glauben festgehalten und sich den gegen ihn erhobenen kirchlichen Maßnahmen geduldig unterworfen hat. Er wird später Freund Teilhard de Chardins, der in ihm den „Typ“ eines heiligen Laien sieht.



### Eine philosophische Anfrage an die Theologie: Qu'est-ce qu'un dogme?

Das, seiner kritischen Anfrage zugrunde gelegte Motiv ist die dem neuzeitlichen Denken eigene präliminare und globale Ablehnung, nicht nur des einen oder anderen partikularen Dogmas, sondern der Idee des Dogmas überhaupt. Woran liegt es also, daß das Dogma als unerhörter Skandal für die Rechte der Vernunft empfunden wird?

In einer überraschenden Wendung stellt nun Le Roy fest, daß „der vom modernen Denken verworfene . . . Dogmenbegriff *gar nicht* der katholische Begriff des Dogmas *ist*“ (506/13<sup>49</sup>), sondern der des herrschenden Intellektualismus. Dieser, das Dogma unannehmbar machenden „*intellektualistischen Konzeption*“ macht er den Vorwurf, daß sie „den praktischen und moralischen Sinn des Dogmas nur als *sekundär und abgeleitet*“<sup>50</sup> betrachte und den intellektuellen Sinn in den Vordergrund stelle, in der Annahme, dieser *konstituiere* das Dogma, während der andere davon die einfache *Folge* sei“ (508/15).

#### 1. Kritik des intellektualistischen Verständnisses

So verstehe man unter dem Dogma vor allem eine theoretische und spekulative Erkenntnis. Um solches, per definitionem nicht nachprüfbares *Wissen* vor den Angriffen rationaler Kritik zu halten, ist man zuletzt gezwungen, auf eine von außen kommende Autorität zu rekurrieren. Ein solcher „Appell an die Transzendenz der reinen Autorität“ (502/9) aber kann weder vom wissenschaftlichen Denken noch vom neuzeitlichen Selbstverständnis im allgemeinen akzeptiert werden. Und je mehr man sich in der traditionellen Apologetik bemühe, aufzuzeigen, daß die Verpflichtung zur Zustimmung einer dem Menschen überlegenen Autorität entspringt, um so mehr verhärtet sich der Widerstand, um so legitimer (vgl. 506/13) erhebt sich der Vorwurf der „Versklavung“ und der „intellektuellen Tyrannis“ (502/9). Dazu kommt noch eine für das intellektuelle Verständnis anscheinend unlösbare Schwierigkeit, die der „Einkleidung“ der Dogmen in bestimmte, historisch kontingente Sprach- und Denkformen. Und Le Roy wirft dem Intellektualismus vor, er setze zum Christsein die „Bekehrung“ zu gewissen Philosophien voraus, deren Gültigkeit heute durchaus problematisch geworden ist (vgl. etwa die Begriffe „Substanz“ und „Akzidenz“; 504/11). Die intellektualistische Konzeption des Dogmas steht in zweifacher Hinsicht vor nicht zu lösenden Aporien:

a) Als eine *von außen* her auferlegte, der rationalen Nachprüfbarkeit entzogene Satz Wahrheit verletzt das Dogma die legitime Auto-

<sup>49</sup> Die erste Zahl gibt die Paginierung von La Quinzaine an, die zweite die von Dogme et Critique (vgl. Anm. 2).

<sup>50</sup> Hervorhebung von mir.

nomie der Vernunft und das Wesensprinzip der modernen Philosophie: das „Immanenzprinzip“ (502/9). Dieses besagt, daß keine Wahrheit in uns einzudringen vermag, die nicht in einem gewissen Sinne als eine für uns notwendige Ergänzung und Nahrung von uns selbst postuliert wird. Sie setzt also ein Bedürfnis voraus, eine „Disposition und Bereitheit“ oder bildlich gesprochen „Hunger und Fähigkeit zu verdauen“ (503/10). Andernfalls ist sie nichts anderes als „ein Kieselstein in einem Organismus“, ein „Aerolith, der vom Himmel fällt“, oder gleicht dem Versuch, „einem Tier Philosophie vorzutragen“ (-/63).

b) Das Dogma ist eine antinomische Aussage, die sich rational nicht auflösen läßt. An verschiedenen Beispielen zeigt Le Roy dieses intellektuelle Grunddilemma auf. Betrachtet man das Dogma als einen Satz positiven Wissens, so endet man in einem unerträglichen Anthropomorphismus. Versucht man hingegen die absolute Transzendenz Gottes in der Aussage des Dogmas zu wahren, so enden diese Versuche in einem Agnostizismus, wobei auch die Berufung auf eine analoge Sprache dieses Dilemma nicht aufzuheben vermag (509 f./17 f.). Ähnliches zeigt sich im Dogma von der Auferstehung Jesu<sup>51</sup>. Von dem im Begriff „Auferstehung“ ausgesagten „Wieder-lebendig-Werden“ läßt sich keine präzise Vorstellung vom „Wie“ gewinnen, zumal der Begriff „verherrlichter Leib“ jede Kontinuität mit dem irdischen Leib verwehre (510 f./18). An diesem überscharf<sup>52</sup> herausgearbeiteten Dilemma eines rein intellektualistischen Dogmenverständnisses kann nun Le Roy wohl zeigen, daß die Formel des Dogmas kein metaphysischer Satz ist (nach der intellektualistischen Logik ein „reiner Nonsens“, 512/19), andererseits ist diese Erkenntnis mit dem Verzicht auf Intelligibilität überhaupt erkaufte. Was hier bleibt, und dies ist freilich keine geringe Erkenntnis, ist der Versuch, in der dogmatischen Formel gleichsam eine *negative* Einkreisung des Absoluten zu sehen; sie sagt keine positive Bestimmung einer transzendenten Wahrheit aus, sondern grenzt diese negativ gegen falsche Bestimmungen ab. Demnach wird im Dogma „Gott ist personal“ nur ausge-

<sup>51</sup> Vor allem an diesem Dogma, das, wie schon gesagt, zum Schnittpunkt der Kontroverse mit Blondel wurde, entwickelt dann Le Roy in „Dogme et Critique“ seine Theorie der religiösen Erkenntnis.

<sup>52</sup> Le Roy ist zu sehr Theoretiker, der mit Abstraktionen und Vereinfachungen arbeitet, zu einfache dialektische Gegensätze konstruiert und so der Komplexität des Stoffes nicht gerecht wird. So karikiert er in gewisser Weise den Intellektualismus, entwirft daran die Alternative eines pragmatischen Verständnisses, das so aber durch diese Dialektik selbst nur zu einem „Praktizismus“ wird. Dahin gehen auch, m. E. mit Recht, die harten Vorwürfe Blondels, wenn er die Haltung Le Roys als das „Vernünfteln eines Mathematikers“ (ArchBl XXIX/16, f. 16753), als „isolierende Dialektik“ (ebd.), als „übertriebenen und anti-intellektualistischen Intellektualismus“ (ebd., f. 16754), als „puren Intellektualismus“ (ebd., f. 16756), als „logologie“ (ebd.) bezeichnet und ihn selbst als „Dorffleischhauer, den man gerufen hat, um die Histologie des Gehirnes zu erforschen“ (ebd., f. 16755).

sagt: „Gott ist nicht unpersönlich“, er ist nicht „ein einfaches Gesetz, eine formale Kategorie, eine abstrakte Entität, ebensowenig wie eine universale Substanz oder irgendwelche diffuse kosmische Kraft“ (512/19). Die legitime intellektuelle Aussage des Dogmas liegt somit für Le Roy allein in ihrem „negativen und prohibitiven“ Charakter. Als eine positive Bestimmung spekulativer Erkenntnis bleibt sie ungreiflich.

## 2. Die pragmatische Interpretation des Dogmas

Die eigentliche hermeneutische Leistung Le Roys ist nun darin zu sehen, daß er den „praktischen Sinn“ (*sens pratique*) als den authentischen Sinn des Dogmas herausgestellt hat. Demnach stellt es „eine Vorschrift *praktischer* Ordnung“ dar, „eine *Regel praktischen Verhaltens*“ (517/25). Erkenntnistheoretisch gewendet heißt dies: Die dogmatische Formel enthält keine Aussage über die Wirklichkeit Gottes *an sich*, die als transzendent dem menschlichen Erkennen grundsätzlich entzogen ist, sondern darüber, inwieweit Gott *für uns* wirklich wird und so ein gewisses Verhalten unsererseits erfordert. So heißt denn auch das Dogma „Gott ist personal“ in diesem *pragmatischen* Verständnis: „Verhalte dich in deinen Beziehungen mit Gott wie in deinen Beziehungen zu einer menschlichen Person“<sup>53</sup> (517/25). „Jesus ist auferstanden“ heißt dann: „Verhalte dich Ihm gegenüber, wie du es vor seinem Tod getan haben würdest, wie einem Zeitgenossen gegenüber“ (518/26).

Zum Vorwurf eines blinden Aktionismus und agnostischen Pragmatismus wendet Le Roy ein, daß die vom Dogma geforderte Haltung sehr wohl ihre Rechtfertigung in der objektiven Realität besitzt, die uns darin geoffenbart wird. Denn im Falle der „Personalität Gottes“ gibt es in der Tat „*etwas*“<sup>54</sup> in Gott, worauf wir, in dem was uns betrifft, dasselbe Bündel von Haltungen und Vorgangsweisen stützen können, welches in unseren mitmenschlichen Beziehungen durch den Begriff der Personalität zum Ausdruck gebracht wird“ (-/147). Damit ist aber das Dogma keine direkte Aussage über die Wirklichkeit Gottes, sondern eine Aussage über die Reaktion und über den Widerhall, den die unaussagbare Wirklichkeit Gottes in uns hervorruft. Und nur in diesem – zwar nicht realitätslosen – aber doch mehr oder minder analogielosen Echo wissen wir von Gott. Für Le Roy wird somit die uns im Dogma geoffenbarte Wirklichkeit „durch das Verhalten und das Benehmen, das sie von uns erfordert, definiert“ (-/133). Es ist deutlich, daß hier die sonst zweifellos interessante In-

<sup>53</sup> Ich übersetze hier wortgetreu und dadurch holprig, weil mir das verwendete Vokabular bereits für den Le Royschen Ansatz in der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie für sehr signifikant erscheint.

<sup>54</sup> Hervorhebung von mir.

terpretation Le Roys die für das kirchliche Verständnis gesetzte kritische Grenze überschreitet<sup>55</sup>.

Aus diesen zum Teil sehr schwierigen erkenntnistheoretischen Überlegungen geht hervor, daß Le Roy das Denken nicht einfach, so wie es zunächst den Anschein hatte, suspendiert, sondern ihm einen nur sekundären und abgeleiteten Rang zuweist. Vereinfacht gesagt: Ist im Intellektualismus das Tun eine Konsequenz des Denkens, so wird hier im Le Royschen Pragmatismus das Denken nur mehr als Reflex eines praktischen Verhaltens, einer personalen und vitalen Beziehung begriffen. Diesen absoluten Primat der Praxis zu betonen, wird Le Roy nicht müde: „Das Christentum . . . ist kein System spekulativer Philosophie, sondern eine Quelle und Regel des Lebens, eine Lehre der moralischen und religiösen Aktion, kurz ein Ensemble praktischer Mittel, um das Heil zu erreichen“ (518/26). Ist dieser normative Primat der Praxis einmal festgehalten, so besitzt jeder Katholik die grundsätzliche Freiheit, sich von den Inhalten der verschiedenen Dogmen – wie der göttlichen Personalität, der Realpräsenz oder der Auferstehung – „diejenige Theorie, diejenige intellektuelle Vorstellung“ zu machen, „die er will“ (524/32). Diese Freiheit zu einer pluralen Theoriebildung über die Aussageinhalte des Dogmas wird allein dadurch eingeschränkt, daß „seine Theorie, die praktischen Regeln, die durch das Dogma ausgesprochen werden, rechtfertigen muß, daß seine intellektuellen Vorstellungen den durch das Dogma diktierten praktischen Vorschriften Rechnung tragen müssen“ (ebd.).

### 3. Kritische Würdigung

Fassen wir noch einmal die Hauptlinien der Le Royschen Dogmeninterpretation zusammen, die wir soeben unter Einschränkung und Konzentration auf die zugrunde gelegten erkenntnistheoretischen Prinzipien, die in engem Zusammenhang mit seiner konventionalistischen Wissenschaftskonzeption stehen, analysiert haben. Eine umfassende Würdigung des wirklich Neuen und Fruchtbaren dieses Ansatzes kann hier nicht geleistet werden, wir müssen uns auf eine fragmentarische Anzeige gewisser kritischer Punkte beschränken. Das Dogma hat nicht wie im intellektualistischen Verständnis unmittelbaren *ontologischen* Rang, es spricht sich also nicht über die geoffenbarte Wirklichkeit *an sich* aus. Die dogmatische Formel entspricht hier naturwissenschaftlichen Theorien, die keine Aussagen über die Wirk-

<sup>55</sup> „Die Wirklichkeit, welche das Objekt unseres Glaubens konstituiert, ist uns als faktisch unter den Formen der vitalen Reaktion, welche ihr in uns entsprechen, angezeigt; sie ist uns durch das Verhalten und das Benehmen, das sie von uns erfordert, definiert“ (133). An diesem Punkt erhebt auch Blondel den Verdacht des „Seminalismus“.

lichkeit und das Wesen der Dinge machen, sondern sich beschränken, die Beziehungen zwischen den Erscheinungen deskriptiv zu definieren. In dieser Hinsicht ist die moderne Wissenschaft rein pragmatisch. Ähnlich sieht die pragmatische Interpretation Le Roys in den dogmatischen Formeln nur eine Beschreibung des Bündels von Verhaltensweisen und Beziehungen, in denen sich die Wirklichkeit des Glaubens *für uns* äußert. Diese selbst, und hier wird die Kritik Blondels mit Nachdruck einsetzen, wird durch das geforderte moralische Verhalten definiert. Tendenziell wird dadurch das ganze Dogma nur mehr zu einem Produkt kirchlicher Praxis und Offenbarung selbst nur mehr die Explikation einer immanenten Erfahrung des einzelnen oder der Gemeinde (Interpretament). Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß es sich erst um unbewußte Möglichkeiten einer Interpretation handelt, um Schatten am Horizont. Aber wie es sich dann in der Diskussion etwa am Beispiel der Auferstehung zeigte, bestand sehr wohl die Gefahr, daß die Maxime eines „personalen Verhaltens“ den gesamten Umfang des Dogmas einer Auferstehung *in carne propria* nicht mehr wahrnimmt oder gar verkürzt und nur schwer zu assimilierende Aussagen wie das „leere Grab“ zu reinen literarischen Metaphern depotenziert werden<sup>56</sup>. Beschneidet man den spekulativen Überhang des Dogmas zugunsten zu simpler Maximen personalen Verhaltens, besteht die Gefahr, das eigentümlich christliche „Wie“ des Heiles auf ein blutleeres „Daß“ zu entmythologisieren, welches von den Postulaten einer praktischen Vernunft nicht mehr unterschieden werden kann<sup>57</sup>.

#### Zur Reaktion Maurice Blondels auf „Qu'est-ce qu'un dogme“

Der bedeutende französische Philosoph Maurice Blondel, dessen philosophisch-theologisches Denken die französische Theologie nachhaltig beeinflusste und von dem auch eine Entwicklungslinie über Maréchal zur deutschen *transzendentalen* Theologie läuft, ist im Unterschied zu Le Roy dem deutschen Leser durch die Übersetzungen einiger seiner Werke wie auch durch eine beachtliche Zahl deutschsprachiger Untersuchungen zu seiner Philosophie bereits bekannt und bedarf keiner eigenen Vorstellung mehr<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Getreu seinen Prinzipien bestreitet Le Roy jede Analogie zwischen dem Leib vor und nach der Auferstehung, und der Realismus einer leiblichen Auferstehung, der auch ein leeres Grab impliziert, wird aufgegeben. Von der Logik eines personalen Verhaltens kann somit auf den logischen Skandal eines leeren Grabes verzichtet werden.

<sup>57</sup> Obwohl keine Abhängigkeit von Kant besteht, kommt er dem erkenntnistheoretischen Dualismus Kants manchmal sehr nahe.

<sup>58</sup> Vgl. R. Scherer, Art. Maurice Blondel, LThK II (Freiburg 1958) Sp. 583 f. mit Literatur. Zu den Übersetzungen füge man noch hinzu: Maurice Blondel-Pierre Teilhard de Chardin. Briefwechsel. Hg. und komm. von Henri de Lubac (Freiburg 1967).

Die vehemente persönliche Reaktion Blondels auf Qu'est-ce qu'un dogme hat eine zweifache Wurzel: Zum einen ist er überrascht von der offenkundigen Ähnlichkeit, ja Verwandtschaft zwischen seinem Denken und dem Le Roys<sup>59</sup>. So schreibt er sehr bald nach dem Erscheinen von „Qu'est-ce qu'un dogme“ an Laberthonnière, der Artikel rechtfertige „nachdrücklich“ die Art und Weise, wie er selbst das Problem des Dogmas gestellt habe<sup>60</sup>, doch – so fügt er im selben Brief kritisch hinzu – Le Roy übertreibe seinen „Antiintellektualismus“, und das Dogma sei mehr als ein „praktisches Symbol, es ist etwas vom Sein (*de l'être*), um uns so noch mehr am Sein kommunizieren zu lassen“<sup>61</sup>. Eine zweite und minuziösere Lektüre<sup>62</sup> läßt ihn dann deutlich erkennen, welcher „Abgrund zwischen diesem *Praktizismus* [Le Roys] und unserem Pragmatismus [dem Blondels und Laberthonnières] . . . besteht“<sup>63</sup>. Diese offenkundige und doch nur scheinbare Verwandtschaft und Gemeinsamkeit im Denken ist für Blondel insofern von einschneidender Bedeutung, als er sich nun gezwungen sieht, gleichsam am Fleisch der eigenen Grundüberzeugungen den kritischen und trennenden Eingriff zu vollziehen. So schreibt er am 17. April 1905 an seinen Freund und Schüler A. Valensin<sup>64</sup>: „ . . . vielleicht muß ich mich, nachdem ich als ‚reaktionär‘ gegen die Loisyisten beschimpft wurde, als reaktionär gegen mich selbst beschimpfen lassen.“ Im Fall Loisy handelte es sich um eine Anwendung seines Denkens und seiner Methode auf ein fremdes Gebiet, das der Geschichte. Hier aber ist die Situation genau umgekehrt: Le Roy erscheint ihm wie einer, der auf seinem (Blondels) ureigensten Terrain

---

Der wertvolle Kommentar Lubacs vermag gewisse Grundzüge seines Denkens herauszuzeichnen. Ferner *Maurice Blondel*, Zur Methode der Religionsphilosophie. Eingel. von Hansjürgen Verweyen (Einsiedeln 1974) (Theologia Romanica). Verweyen gibt in dieser Übersetzung der „Lettre“ (1896) eine ganz vorzügliche Einführung zur Person und Philosophie bes. des frühen Blondel. Zu den deutschsprachigen philosophischen Arbeiten sei hier bes. noch auf die Interpretation von *Ulrich Hommes*, Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel (Frankfurt a. M. 1972) hingewiesen.

<sup>59</sup> So schreibt er am 24. Mai 1905 an Wehrlé (BW I, 299): „Le Roy selbst hat geglaubt mein Denken zu übersetzen“.

<sup>60</sup> Blondel an Laberthonnière, 22. April 1905 (BL, 186); ders. an Wehrlé, a. a. O., 299.

<sup>61</sup> Blondel geht es immer wieder darum aufzuzeigen, daß der wirklich pragmatische Sinn des Dogmas, nämlich die lebendige Partizipation am göttlichen Sein, die wirkliche Präsenz des Göttlichen im Dogma voraussetzt.

<sup>62</sup> Die Blondel unternimmt, um für Wehrlé das versprochene kritische Exposé zu erstellen, das er am 2. Juni 1905 an Wehrlé schickt mit der Bemerkung, er wäre „systematisch, unrechtmäßig streng gewesen“, einmal damit ihn Wehrlé zu Recht in der Öffentlichkeit von Le Roy „dissoziiere“, das anderemal aber, um Wehrlé eher zu einer „Rehabilitierung“ als zu einer „Stigmatisierung“ (Brandmarkung) Le Roys zu bewegen. Mit dem Artikel Wehrlés wird er dann inhaltlich zwar zufrieden sein, aber Kritik daran üben, daß er „bossuetisiere“ und im Grunde Le Roy nicht treffe.

<sup>63</sup> Blondel an Laberthonnière, 6. Juni 1905 (BL, 186).

<sup>64</sup> Blondel an Valensin, 17. April 1905 (BV I, 209).

jagt; mit viel Lärm, dort wo er soviel Umsicht walten ließ, um die Sache des Fortschrittes, die Zukunft der Versöhnung nicht zu gefährden<sup>65</sup>. Zudem mußte Blondel immer deutlicher sehen, daß in der Öffentlichkeit der Eindruck herrschte, es handle sich bei „Qu'est-ce qu'un dogme“ um nichts anderes als einen „Blondelismus“<sup>66</sup>, um eine Übersetzung Blondelschen Denkens in leserliches Französisch. So – von außen und von innen – bedrängt, schrieb er schließlich 1907, Le Roy erscheine ihm als „unbewußter Fälscher derjenigen Ideen, die ihm am kostbarsten sind“, und er sehe sich von ihm zum „Komplizen eines Attentates auf den Christus gemacht, den er eigentlich vor Augen hat und liebt“<sup>67</sup>. Und als am 8. September 1907 die Enzyklika Pascendi<sup>68</sup> mit ihren vernichtenden Maßnahmen gegen die „errores modernistarum“ erschien, glaubte er – sicher nicht ganz zu Unrecht – in Le Røys ungeschützter Initiative zur Frage des Dogmas einen der auslösenden Gründe der kirchlichen Reaktion sehen zu müssen, denn „... andernfalls hätte sie sich nur gegen den Evolutionismus und Agnostizismus Loisy's gewandt, ohne uns zu betreffen“<sup>69</sup>.

#### **Analogien und Differenzen zwischen Edouard Le Roy und Maurice Blondel in bezug auf eine Hermeneutik des Dogmas**

Worin liegt nun die von der Öffentlichkeit und von Blondel selbst überrascht und erschrocken zugleich konstatierte Ähnlichkeit und Verwandtschaft ihres Denkens in bezug auf das kirchliche Dogma? Worin liegt die scheinbare Gemeinsamkeit, die Blondel zunehmend bedrohlicher erschien, so daß er sich schließlich öffentlich von Le Roy distanzierte: Sie hätten, so schreibt er, keineswegs dieselbe Auffassung, „weder über die Beziehungen zwischen dem Denken und dem Tun, noch über die Verbindung der Phänomene mit dem Sein oder der Materie mit dem Geist, noch über die Beziehungen der Wissenschaft mit der Philosophie oder der Philosophie mit der Theologie“<sup>70</sup>. Wir werden versuchen, die so brüsk deklarierten Unterschiede aus dem Blondelschen „Dossier Le Roy“ zu verdeutlichen und damit die Grundlinien des Blondelschen Dogmenverständnisses aufzuzeigen.

<sup>65</sup> Vgl. Blondel an Wehrlé, 24. Mai 1905 (BW I, 300).

<sup>66</sup> Vgl. hierzu Anm. 13.

<sup>67</sup> Blondel an Laberthonnière, 5. Mai 1907 (Mikrofilm in den ArchBl).

<sup>68</sup> DS 3475–3500. Zur Frage von Pascendi siehe: P. Neuner, „Modernismus“ und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X., in: StZ 190 (1972) 249–262.

<sup>69</sup> Blondel an Laberthonnière, 18. Sept. 1907 (Mikrofilm in den ArchBl).

<sup>70</sup> Lettre au Directeur de la Rev. Clergé fr., in: ebd. 50 (1907) 545 f.

Dem Philosophen Blondel ist das Problem des Dogmas gleichsam vom ersten Tag seines philosophischen Lebensweges an zur inneren Mitte, zum Brennpunkt und zum Prüfstein einer lebenslangen Bemühung geworden, die legitimen Ansprüche des kritischen Denkens und der neuzeitlichen Autonomie mit den rigorosesten Anforderungen christlicher Lebensbestimmung<sup>71</sup> zur realen Integration und fruchtbaren Synthese zu bringen. So ist bereits in der 1893 an der Sorbonne eingereichten philosophischen Habilitationsschrift „Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik“<sup>72</sup> – die seinen Namen berühmt machen wird und in der er in einer radikalen philosophischen Analyse zeigt, daß der Mensch im Vollzug der ursprünglichen Grunddynamik seines Seins, auf der Suche nach dem Ausgleich seiner innersten Bestrebungen nach etwas Absolutem, Unendlichem, Göttlichem verlangt und so notwendig das Übernatürliche (in seiner spezifisch christlichen Gestalt) postuliert, ohne es sich jemals selbst geben zu können –, in diesem Erstlingswerk ist also das Problem des Dogmas für den Geist des herrschenden Rationalismus und Symbolismus schockierend gestellt, denn die „religiöse Praxis“, die *buchstäbliche* Erfüllung des Dogmas und der kirchlichen Gebote erscheinen als die von der Vernunft selbst festgehaltene Bedingung des Gelingens menschlicher Existenz<sup>73</sup>. Es muß als unterscheidendes Spezifikum der *Philosophie der Aktion* verstanden und beachtet werden, daß die Blondelsche Analyse der Intentionalität unseres Seinsvollzuges nicht nur etwas Absolutes oder Transzendentes als Erfüllung begreift, sondern ein Heil dem schließlich allein die geschichtliche Konkretion des Katholizismus entspricht. Da es hier nicht unsere Absicht ist, den Rang und den Begriff des Dogmas in „L’Action“ zu untersuchen, genügt es darauf hinzuweisen, daß die Rechtfertigung des katholischen Dogmas und der positiven Unterwerfung unter den Buchstaben der Offenbarung, die Rehabilitierung der kirchlich-kultischen Praxis zur konstitutiven Intention des philosophischen Werkes Blondels gerechnet werden muß<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Vgl. *L’itinéraire philosophique de Maurice Blondel* (Paris 1966) 22 f. Das „Itinéraire“ stammt fast zur Gänze aus der Feder Blondels.

<sup>72</sup> *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique* (Paris 1893); die deutsche Übersetzung stammt von Robert Scherer und erschien 1965 in Freiburg. Zur philosophischen Intention Blondels in der „Aktion“ sei besonders auf das Nachwort von Scherer verwiesen. Zur Einführung sei aber auch noch besonders auf das Exposé *J. Trouillards*, in: *Virgoulay – Troisfontaines, Maurice Blondel. Bibliographie . . . I*, a. a. O., 24 f. verwiesen (abgedruckt auch in: *Encyclopædia universalis III*, 368 f.). Immer noch unersetzlich *H. Bouillard*, Blondel und das Christentum. Übers. von M. Seckler (Mainz 1963).

<sup>73</sup> Vgl. *Trouillard*, a. a. O., 368.

<sup>74</sup> Vgl. *J. Wehrle* (= Blondel), *Une soutenance de Thèse*, in: *Etudes blondéliennes I* (Paris 1951) 96–98; Blondel an Valensin, 17. April 1905 (BV I, 209): „... die



## Kleiner Exkurs zur Frage der Notwendigkeit des Surnaturels:

a) Die ursprünglich einer rationalistischen Philosophie gegenüber formulierte These, daß der Philosoph in der Analyse des Dynamismus der Aktion *notwendig* die Idee eines Übernatürlichen begreife, hatte besonders unter den Theologen große Verwirrung gestiftet, die meinten, daß damit die Ungeschuldetheit des Surnaturels nicht mehr gewährleistet sei. Doch die Aussage in L'Action 1893: „absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme“ (388)<sup>75</sup> ist eigentlich aus sich heraus über jeden Naturalismus-Verdacht erhaben. In neuerer Zeit haben besonders die Untersuchungen Duméry's und Bouillards gezeigt, daß Blondel nicht die wirkliche Existenz des Surnaturels fordert – seine Wirklichkeit liegt ja per definitionem außerhalb der Reichweite menschlicher Vernunft –, sondern daß a parte rationis die *Idee* eines Surnaturels als notwendige Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung erscheint<sup>76</sup>. Das Surnaturel erscheint als notwendige apriorische Idee, und wenn Blondel von der Notwendigkeit eines Mittlers, Fürsprechers und Retters spricht, dann entwickelt er nur „eine Reihe formeller Bedingungen im Innern einer Hypothese“<sup>77</sup>.

b) Während sich Duméry und Bouillard darin eins sind, Blondel vom Verdacht des Naturalismus reinzuwaschen, so gehen ihre Meinungen in der Frage, wie weit denn die Vernunft aus sich heraus die konkrete Gestalt dieser transzendentalen Idee bestimmen könne, deutlich auseinander. Bouillard vertritt die These, die Philosophie gelange im Verlauf der Analyse der menschlichen Aktion nur bis zur Idee eines „surnaturel indéterminé“<sup>78</sup>, im Sinne von etwas Transzendente[m], das erst durch das Ergehen geschichtlicher Offenbarung seine christliche Determination erfährt (und so zum „surnaturel déterminé“ wird). Für Duméry hingegen findet sich bei Blondel nur eine einzige Idee des Surnaturels, nämlich „diejenige, die durch das ‚Spiel des mentalen Determinismus‘ selbst heraufgeführt wird... Diese Idee ist definiert, spezifiziert“<sup>79</sup>, sie ist ihrem „Typ“ nach „übernatürlich und unverdient frei“, damit als wesentlich christlich festgelegt<sup>80</sup>. Nur was seine Wirklichkeit betrifft ist das Surnaturel indeterminiert. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese Kontroverse hier zu entscheiden<sup>81</sup>. Was gesehen werden muß ist, daß es um mehr geht, als um einen Streit um Worte. Denn was auf dem Spiele steht, ist Reichweite und Autonomie der philosophischen Vernunft gegenüber der Offenbarung. Es scheint uns nun so zu sein, daß Blondel gerade indem er der Philosophie jede ontologische Kompetenz bestreitet, die universale Kompetenz ihrer apodiktischen Urteile fordert. Weil also die Philosophie sich nicht über die Wirklichkeit der Offenbarung ausspricht, kann sie sich

erste Inspiration der ‚Aktion‘ ist ein Protest gegen den Renanismus, gegen den Idealismus, sie ist eine Rechtfertigung des Buchstabens, der buchstäblichen Praxis, und zwar so sehr, daß mir bei der Verteidigung meiner These Séailles [Professor an der Sorbonne] vorgeworfen hat, eine Apologie des *Pharisäismus* unternommen zu haben, wohl gemerkt: eines religiösen und moralischen Materialismus, eines dicken Dogmatismus“. Vgl. auch Blondel an Wehrlé, o. D. (LPh, 288 f.).

<sup>75</sup> Vgl. dazu Lettre, 43: „indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme“.

<sup>76</sup> Vgl. dazu H. Duméry, *Raison et Religion dans la philosophie de l'action* (Paris 1963) 273 ff.

<sup>77</sup> H. Bouillard, *Blondel et le christianisme* (Paris 1961) 95. Zur philosophischen Methode in der Frage des Surnaturels sei auf die sehr präzise Studie Cl. Troisfontaines, *L'étude philosophique du christianisme suivant Maurice Blondel*, in: *Miscellanea Albert Dondeyne* (Leuven 1974) 93–106 verwiesen.

<sup>78</sup> H. Bouillard, a. a. O., 90.

<sup>79</sup> H. Duméry, a. a. O., 57.

<sup>80</sup> Ebd., 274.

<sup>81</sup> Einen solchen Versuch unternimmt M. Joubaud in seiner bedeutsamen Habilitationsschrift „Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel“ (Louvain 1970) 325–338.

universal über die Bedingungen aussprechen, die eine Offenbarung erfüllen muß, soll sie die vom Menschen geforderte Vollendung seiner Existenz bringen<sup>82</sup>. Damit wäre die Vernunft aus sich heraus in der Lage, innerhalb eines Pluralismus von Religionen und Heilsangeboten die wahre Religion und das wirkliche Heil zu erkennen. Mit dieser von Duméry unternommenen „philosophischen Rehabilitation“ Blondels sympathisieren meines Wissens auch der Großteil der jüngeren Interpreten<sup>83</sup>.

**Der Begriff des Dogmas und die Forderung nach „buchstäblicher Praxis“<sup>84</sup>**

Die ersehnte Vollendung seiner Existenz findet der Mensch nur dort, wo sich Gott selbst gibt, einen Bund mit ihm schließt, sich mit ihm vollkommen vereinigt. Im Zusammenhang dieser geforderten Ko-operation Gottes mit dem Menschen entsteht nun der Begriff des Dogmas und die Forderung nach einer buchstäblichen Praxis. Das Dogma und seine Praxis erscheinen in der Phänomenologie der Aktion nicht als Element der von außen auf den Menschen zukommenden Offenbarung, sondern als eine von der Vernunft selbst festgelegte Bedingung wahrer Offenbarung an sich. Denn die Zeichen und Gestalten, in denen sich uns Gott mitzuteilen vermag, sind unheilbar zweideutig, keine äußere Legitimation ist zwingend evident. Nur aus einer Analyse der radikalsten Anforderungen der Dynamik unserer Existenz können wir die Bedingungen definieren, durch die wir das wirkliche Erscheinen des unendlichen Gottes selbst von jedem götzenhaften Wunschdenken unterscheiden können. Zu solchen, von der Vernunft selbst festgelegten Bedingungen gehören, gleichsam als Grunddogmen: ein Mittler, ein Helfer, ein Retter. Und damit sich diese Kooperation wirklich vollziehe, damit der Mensch wirklich in die „Werkgemeinschaft“ mit dem lebendigen Absoluten treten könne und sich dieser Bund schliesse, erhebt sich die Forderung nach einer buchstäblichen Praxis, in der der Mensch nicht wiederum nur sein *subjektives* Verständnis Gottes, sondern das unergründliche Geheimnis des Absoluten selbst besitzt. Nur das buchstäbliche Tun, diese für den Geist der Neuzeit und des liberalen Christentums<sup>85</sup> so odiose ri-

<sup>82</sup> Es ist hier unmöglich, auf dieses besonders in der „Lettre“ ausführlich behandelte Verhältnis von Philosophie und Theologie einzugehen.

<sup>83</sup> Um nur einige Namen zu nennen: R. Saint-Jean, J. Flamand, R. Virgoulay, M. Jouhaud, Cl. Troisfontaines.

<sup>84</sup> Ich versuche hier in äußerster Knappheit die Kapitel I: „Der Begriff von Dogmen und von geoffenbarten Geboten und die philosophische Kritik“ und Kapitel II: „Die Bedeutung der buchstäblichen Praxis und die Voraussetzungen der religiösen Aktion“ des 5. Teiles von L'Action 1893 in ihrer Grundidee zu resümieren, ohne im einzelnen zu zitieren.

<sup>85</sup> Diese scheinbare Verengung des Praxisbegriffes auf die engere kirchliche Praxis ist bedingt von seiner Frontstellung gegen einen von Renan herkommenden Dilettantismus und einen von Schleiermacher herkommenden Spiritualismus und Symbolismus, der dem „tötenden“ Buchstaben die Anbetung im Geist und in der Wahrheit entgegenstellt. Trotz dieses polemischen Entstehungszusammenhanges besitzt dieses Thema Bedeutung für die gegenwärtige Situation.

tuelle Praxis des Katholizismus ist Ort einer wirklichen Begegnung des Endlichen mit dem Unendlichen: „In der buchstäblichen Praxis ist daher der menschliche Akt eins (identique) mit dem göttlichen Akt...“<sup>86</sup>

### Eine kurze Zwischenbilanz

Wenn also in der Tat der für das Dogma konstitutive Rang der Praxis der grundlegende Berührungspunkt zwischen Le Roy und Blondel zu sein scheint, so muß doch gerade auch hier die fundamentale Differenz angesetzt werden. Denn während sich das Tun als eine *buchstäbliche* Praxis an der Maxime des Buchstabens des Dogmas ausrichtet und darin gleichsam göttlich handelt, besteht bei Le Roys Konzeption die Gefahr, den Buchstaben bzw. sein Verständnis an den Maximen interpersonalen Handelns auszulegen, das Praktikable zur Norm des Glaubens zu erheben.

Während bei Blondel der Buchstabe Element des „übernatürlichen Empirismus“ des Dogmas ist<sup>87</sup>, nicht nur eine Repräsentation des Göttlichen, sondern auch schon seine Präsenz ist (wie immer man später noch das Verhältnis von Wort und Wirklichkeit genauer bestimmen muß), so ist bei Le Roy der Buchstabe in Gefahr, Element einer konventionalistisch festgesetzten Theorie zu werden, die keinen inneren Bezug mehr zur Wirklichkeit hat. Und die von Le Roy als skandalös empfundene intellektuelle Unbegreiflichkeit ist für Blondel gerade insofern Maxime unseres Tuns und Denkens, als „es uns zwingt, uns aufzuschließen, darauf zu achten, worin unser Denken zu kurz ist und unser Wille versagt, die gegensätzlichen Aspekte einer Wahrheit, die größer ist als unser Erkennen, anzuerkennen und auf geheimnisvolle Weise unserem Tun die volle Kraft dieses vollkommenen Wissens zu verleihen. Der unverständliche und Unterwerfung fordernde Buchstabe ist das Mittel, göttlich zu denken und zu handeln“<sup>88</sup>. Diese erste und wesentliche Differenz besteht m. E. darin, daß Blondel das Dogma synthetisch aus den Bedingungen einer wirklichen Communio des Menschen mit Gott versteht und so den „logischen Skandal“ des Dogmas als Abtötung und Weg vergöttlichender Verwandlung notwendig fordert. Die partikular angesetzte Hermeneutik Le Roys steht in Gefahr, die umfassenden Bedingungen des Ganzen nicht mehr wahrnehmen zu können und von einer notwendig isoliert ansetzenden Analyse aus die Dimension des komplexen Gott-Mensch-Verhältnisses nicht mehr ganz rekonstruieren zu können<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> L'Action 1893, 417.      <sup>87</sup> Vgl. dazu Lettre, 70.      <sup>88</sup> L'Action 1893, 411.

<sup>89</sup> Obwohl Le Roy in den ca. 400 S. von „Dogme et Critique“ immer mehr die ursprüngliche Einseitigkeit überwindet und auch der Kritik Blondels Rechnung trägt. Aber der Grundansatz bleibt schlecht. Nach Meinung seines Freundes Laberthonnière hätte er gerade diesen vom Ende her noch einmal überarbeiten müssen.

Exkurs zur methodischen Differenz:  
Immanenz als Methode oder Immanentismus

Weitgehende Identität scheint auch in bezug auf die ihren Interpretationen zugrunde gelegten Methoden zu herrschen. Sie lassen diese auf dem „Immanenzprinzip“ (*principe d'immanence*) basieren, das sie als die Grundbedingung modernen Philosophierens überhaupt betrachten. Blondel formuliert dieses „Prinzip“ in Anlehnung an Brunschvicg<sup>90</sup>: „... nichts könne in den Menschen eingehen, was nicht aus ihm hervorgeht und nicht in irgendeiner Weise einem Expansionsbedürfnis entspricht. Es gibt für ihn weder als historisches Faktum noch als tradierte Lehre noch als von außen auferlegte Verpflichtung etwas Wahres, das zählt, ein Gebot, das annehmbar wäre, falls es nicht in irgendeiner Weise autonom und eingeboren ist.“<sup>91</sup> Bei Le Roy findet es sich so formuliert: „Die Wirklichkeit besteht nicht aus einander sich gegenüberliegenden und von einander unterschiedenen Stücken; alles ist allem innerlich ... mit einem Wort, das Denken impliziert sich gänzlich in jedem seiner Momente und Entwicklungen.“ Und analog zu Blondel hält er fest, daß es kein rein äußerliches Faktum gibt, denn dieses wäre für uns undenkbar, unassimilierbar, gleichsam ein Nichts. Ebenso könne keine Wahrheit in uns eindringen, die nicht postuliert, als Ergänzung gefordert ist und für die es in uns keine zureichende Disposition gibt<sup>92</sup>. (Während Blondel in der Immanenzmethode das Instrument sieht, im Subjekt selbst – entgegen den Dogmen des Rationalismus – die Idee eines christlichen Surnaturels als notwendig aufweisen zu können, ist es fraglich, ob Le Roy nicht doch unbewußt das Prinzip nicht nur zur Kritik des theologischen Intellektualismus und Extrinsezismus, sondern auch als Kriterium der Offenbarung verwendet hat.) Es ist interessant, zu sehen, daß Blondel in seinem Exposé an Wehrlé<sup>93</sup> die Darstellung dieses Prinzips zunächst als im Grunde für „richtig“ ansieht. Im Laufe der Zeit differenziert Blondel aber immer nachdrücklicher seine „Immanenz als Methode“ vom Le Roy'schen „Immanentismus“. Und so bezieht er sich 1908 auf die von uns zitierte Stelle von „Qu'est-ce qu'un dogme“, um die Auffassung zu denunzieren, wir bräuchten, „um die Wahrheit zu erreichen und die Philosophie zu konstituieren ... , nur durch die Analyse ein Implizites wo ‚alles allem innerlich ist‘ zu explizieren, nur ein Inventar zu erstellen ohne eine wirkliche Invention, ohne fremdes Zutun, ohne Erweiterung durch Neues, ohne effektiven Fortschritt“<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Blondel verwendet eigentlich den Ausdruck „*notion d'immanence*“ an dieser Stelle, den er direkt von Brunschvicg übernimmt (vgl. dazu *Etudes blondéliennes* I, 99). Obwohl Blondel den Ausdruck „*principe d'immanence*“ kaum verwendet hat (mir sind nur zwei Stellen bekannt), kann man ihn um des Vergleiches willen zulassen. Man beachte aber die Warnungen, die er am 15. April 1912 an Valensin schickt (BV II, 292), als sich dieser dieses Ausdruckes bediente, um das der Blondelschen Methode zugrunde liegende Prinzip zu charakterisieren; und vor allem, Bernard de Saily, a. a. O. (Anm. 18), 348. Ausdrücklich verworfen hat er aber die „*méthode de l'immanence*“, die auf dem Immanentismus beruht.

<sup>91</sup> Lettre, 34.

<sup>92</sup> Vgl. DC, 9 f.; siehe dazu in diesem Aufsatz S. 507.

<sup>93</sup> ArchBl XXIX/16, f. 16754. Das „*principe d'immanence*“ scheint ihm allerdings wie ein „scharfkantiger Block“ hingeworfen zu sein (f. 16753).

<sup>94</sup> Vgl. M. Blondel, „*Sur la méthode d'immanence*“ et le „*principe d'immanence*“, in: Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* I (Paris 1926) 343–345.

**Zur philosophisch-theologischen Kritik im „Dossier Le Roy“<sup>95</sup>:**

Die uns im „Dossier“ überlieferte Kritik ist oft viel zu detailliert, als daß sie hier vollumfänglich wiedergegeben werden könnte. Wir beschränken uns daher darauf, gewisse Hauptlinien herauszuzeichnen, die auch für unsere gegenwärtige Situation relevant erscheinen.

1. Erkenntnistheoretische Mängel des Pragmatismus, die zu einer fehlerhaften Theorie des Dogmas führen

Blondel übt Kritik, Le Roy sehe nur das „willkürliche Element der Definition“ und übersehe, was es darin „an Wirklichem, an Bewährtem und für den [menschlichen] Geist Wegweisendem“ gebe<sup>96</sup>. In der subjektiven, begrifflich abstrahierenden, artifiziellen Tätigkeit des Denkens gibt es zugleich einen „begründeten Realismus“ (*réalisme fondé*)<sup>97</sup>.

Die „unendliche Inadäquatheit“<sup>98</sup> unseres Erkennens und unserer Begriffe dürfen nicht mit der grundsätzlichen „Relativität“ verwechselt werden. „Daß unsere Kenntnisse nur unvollständig, partiell, zusammengesetzt und ohne exakte Analyse sind, darf nicht zu dem Schluß verleiten, . . . sie seien dadurch auch schon vom Relativismus befallen.“<sup>99</sup>

Zur erkenntnistheoretischen Grundlegung des Dogmas könne nicht ein Erkenntnismodell wissenschaftlichen Typs genommen werden, dessen Richtigkeit sich nur in praktischer Effizienz zeigt, sondern ein Modell „wahrer menschlicher Erkenntnis“, welche „synthetisch, umfassend und praktisch ist und deren ihr eigentümliche Gewißheit, wenn auch schwer zu definieren, nichtsdestoweniger dezisiv und si-

<sup>95</sup> Wir beschränken uns hier weitgehend auf das noch nicht edierte Material. Zur Kritik an der Wissenschaftskonzeption Le Roys siehe *B. de Sailly*, *Les „ingrédients“ de la Philosophie de l'action*, in: *APhC* 151 (1905) 180–195. Eine sehr ausführliche Kritik Le Roys, ohne ihn freilich zu nennen. Es fällt auf, daß die Tendenz Blondels dahin geht, die Ausführungen Le Roys so immanentistisch als möglich zu verstehen.

<sup>96</sup> *ArchBl* XXIX/17, f. 16764. Dieser völlige Relativismus der „notionellen Erkenntnis“ bei Le Roy, der hier unter dem Einfluß Bergsons steht, wurde auch von seinen Kollegen Poincaré, Duhem u. a. als übertrieben empfunden. Vgl. Poincaré, a. a. O., 213–217.

<sup>97</sup> *L'Action* 1893, 84: „Man kann nicht glauben, daß die Wissenschaften nicht eine reale Tragweite hätten; sie haben in der Tat eine, jedoch anders als man denkt und in einem anderen Sinn, als man es sich für gewöhnlich vorstellt. Denn gerade in dem, was wissenschaftlich und sozusagen objektiv determiniert wird, herrscht der willkürliche Anteil und das subjektive Merkmal des menschlichen Eingriffes. Und was sie an Realität haben, muß man in dem suchen, was sie bestimmt, nicht in dem, was sie bestimmen“ (Dtsch. 109). Blondel verweist noch auf die §§ 8 und 9 (ebd.).

<sup>98</sup> *ArchBl* XXIX/17, f. 16767.

<sup>99</sup> Anmerkung Blondels zum Art. *Relatif*, in: *Lalande*, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* II (Paris 1926) 698 f. Vgl. *Blondel*, *Le point de départ de la recherche philosophique*, in: *APhC* 152 (1906) 235 f.

cher ist“<sup>100</sup>. Eine rein analytische, „von unten“ durchgeführte Betrachtungsweise ist unzureichend, eine adäquate Theorie des Dogmas bedarf daher einer synthetischen Schau. Blondel bringt zur Verdeutlichung einen Vergleich aus dem Bereich der Naturwissenschaften: So wie in der Naturwissenschaft das in der Analyse isolierte Element höchst instabil ist, in der komplexen Synthese seiner lebendigen Verbindung aber höchste Stabilität besitzt, so gewinnt auch das Dogma in der komplexen Synthese seines gottmenschlichen Bezuges eine Festigkeit, die qualitativ die seiner einzelnen Elemente überragt<sup>101</sup>.

## 2. Unterbestimmung der Funktion des Denkens im Pragmatismus

Ein wesentlicher Mangel der Le Royschen Dogmenkonzeption liegt nach Blondel in einer unzureichenden Bestimmung der Rolle des Denkens im allgemeinen und der theologisch-dogmatischen Reflexion im besonderen, die ihn dazu führe, „in den Dogmen nur eine ‚intellektualistische‘ Übersetzung einer moralischen Erfahrung, einer spontanen Efferenz . . ., ohne die ursprüngliche Kraft der Lehre, die sich an die Reflexion richtet, der theandrischen Afferenz Jesu, seiner Worte und seiner Beispiele zu verstehen“. Dies ist aber latent immanentistisch und seminaturalistisch, und der von Le Roy kritisierte „Extrinsezismus“ verkehre sich in einen gleicherweise ruinösen „Intrinsezismus“<sup>102</sup>. Blondel kritisiert hier den Einfluß Bergsons, demnach man sich der Arbeit des logischen Denkens, der Reflexion zu begeben habe, „um zu einer Art von Intuitionismus und Unmittelbarkeit zurückzukehren“<sup>103</sup>. In der Tat beschreibt Le Roy gelegentlich die reflexive, notionelle Arbeit des Geistes als Abschwächung der ursprünglichen Spontaneität, des schöpferischen Elans, als Trennung vom tatsächlichen Leben, als Selbstfixierung, als Zerstückelung und Symbolismus<sup>104</sup>. Im Gegensatz dazu ist Blondel bemüht, das Denken weder zu relativieren noch zu verabsolutieren, sondern es viel-

<sup>100</sup> ArchBl XXIX/17, f. 16767. Für Blondel gibt es eine „perfekte, positive Idee, eine intellektuelle Erkenntnis eines Seins, selbst jenseits seines [!] sinnlichen oder psychologischen Apperzeptionsvermögens“ (ArchBl XXIX/16, f. 16757).

<sup>101</sup> Isoliert genommen steht somit die dogmatische Formel immer in der Gefahr entweder relativistischer Einebnung oder absolutistischer Vergötzung, erst eingebettet in das vielfältige Gewebe menschlicher Bedürfnisse und übernatürlichen Glaubens, des einzelnen und der Gemeinde ist es authentisch verstehbar. Vgl. etwa F. Mallet (= Blondel), *L'unité complexe du problème de la foi*, in: Rev. Clergé fr. 53 (1908) 262.

<sup>102</sup> An Laberthonnière, 2. Nov. 1905 (BL, 191). Für die wichtigen Begriffe „efference – afférence“ siehe: BV II, 102–105.

<sup>103</sup> ArchBl XXIX/17, f. 16764. Die Dichotomie von Intuition (als Erfahrung von Wirklichkeit) und Reflexion (als deren praktische und nützliche Deformation) ist typisch für Bergson.

<sup>104</sup> Vgl. Le Roy in der Sitzung der Société française de philosophie vom 25. Febr. 1904, in: BSNP 4 (1904) 152–178, bes. 166 f., 177 f.

mehr in den umfassenden Dynamismus des Lebens zu integrieren. Die Arbeit des Denkens ist so ein „Fortschritt“, eine „Errungenschaft“, eine „Verwirklichung“, eine „In-Besitz-Nahme“. Die denkerische Synthese übersteigt die sie zusammensetzenden Elemente, die Reflexion ist der Spontaneität überlegen, die Idee ist ein höheres Licht und eine höhere Kraft, die, scheinbar *von unten* kommend, doch schon *von oben* kommt<sup>105</sup>. Es würde hier zu weit führen, die Bedeutung des Denkens für den Prozeß des Lebens bei Blondel näher zu bestimmen. Für unser dogmatisches Problem ist es wichtig, daß das Denken, obwohl es der „dunklen Arbeit des Lebens“ entspringt, keineswegs nur eine Verlängerung, eine Projektion, ein ideologischer Überbau bestehender Verhältnisse ist; es holt vielmehr seine Kraft gleichsam aus einem Vorgriff auf etwas Wirklicheres als das schon Verwirklichte, aus dem Idealen, aus einer Entdeckung des Absoluten, das unserem Wollen bereits unerkannt zugrunde liegt und bewußt eingeholt werden will, d. h. aus dem transzendenten Leben<sup>106</sup>.

Wenn wir dies auf das Problem des Dogmas anwenden, so ist dieses keineswegs nur eine Ausarbeitung der Gemeindepraxis, sondern „es entwickelt sich aus der Praxis des Glaubens nur, weil es bereits eine absolut verwirklichte Wahrheit ist“<sup>107</sup>, und die dogmatische Formel hilft uns diese Wahrheit, d. h. die Worte und Taten Christi zu entdecken, in denen es eine „*circumincessio* der gelebten Wirklichkeit und des dogmatischen Elementes“<sup>108</sup> gibt. Dementsprechend ist auch die dogmatische Arbeit keineswegs „etwas Episodisches, Artifizielles, das sich neben oder durch das religiöse Leben entwickelt, bedingt durch einen Wechsel der Denkhorizonte oder durch eine Wachstumskrise der Menschheit“, sondern etwas „Normales, Wesentliches, fortschreitend an der göttlichen Wirklichkeit Orientiertes“<sup>109</sup>. Die dogmatische Arbeit hat also Teil an dieser fruchtbaren Wechselwirkung zwischen dem Denken und Tun, deren Verhältnis er im Gegensatz zu Le Roy als einen „alternativen Primat“<sup>110</sup> bestimmt: denken, um besser zu handeln, handeln, um besser zu denken.

Um mit einem Bild, das Blondel gebraucht, zu sprechen, kann man sagen: Das Dogma ist nicht nur eine *Frucht* religiöser Praxis und mystischen Lebens der Kirche, sondern indem es dieses alles auch ist, ist

<sup>105</sup> ArchBl XXIX/17, f. 16764.

<sup>106</sup> Blondel verweist hier selbst auf „L'Action“, 113, 115, 125, 296–298.

<sup>107</sup> ArchBl XXIX/17, f. 16764.

<sup>108</sup> An Laberthonnière, 2. Nov. 1905 (BL, 191).

<sup>109</sup> ArchBl XXIX/17, f. 16764 f.

<sup>110</sup> Das Thema des „alternativen Primates“ von Denken und Tun (ArchBl XXIX/16, f. 16763) wird Blondel besonders in seinem Aufsatz „Le point de départ de la recherche philosophique“, in: APhC 151 (1906) 337–360, 152 (1906) 225–250, ausarbeiten, den er, inspiriert durch diese Kontroverse mit Le Roy, schreibt, um seine Differenz zum Bergsonismus herauszustellen.

es zugleich *Same*, der sich in die menschlichen Seelen einzupflanzen und hier aufgrund der eigenen Lebensvorräte zu wachsen und Wurzeln zu schlagen vermag, ohne noch das Nahrungspotential des Bodens zu beanspruchen, sondern dieses vielmehr erst wachruft <sup>111</sup>.

Im Gegensatz also zu Le Roy, bei dem das Denken und die notionelle Arbeit keinen ontologischen Wert besitzen und somit über einen defizienten Symbolismus nicht hinauskommen, ist bei Blondel die spekulative dogmatische Arbeit und damit auch die dogmatische Formel integraler Bestandteil der Wirklichkeit selbst. Freilich leistet sie keine scholastische *adequatio* von *intellectus* und *res*, aber sie bringt die „Aktion“, den Prozeß des menschlichen Existenzvollzuges zu einer „fortschreitenden Angleichung, zu einer Art Annäherung und innerlichen *adequatio*“ <sup>112</sup>.

### 3. Theologische Mängel des Le Royschen Pragmatismus

Der schwerste Vorwurf gegen Le Roy, worin Blondel „den ersten und letzten Gegensatz“ <sup>113</sup> zwischen ihnen begründet sieht, ist sein fehlerhaftes Verständnis vom Wesen des Christentums, des christlichen Übernatürlichen (*surnaturel*). Eine Definition des Wesens des Dogmas kann nur von einer authentischen Erfassung dieses „Übernatürlichen“ her erfolgen. Dieses erscheint ihm in zwei wesentlichen Aspekten:

(a) „Es ist uns als ein dem Menschen unzugängliches Geheimnis des göttlichen Seins und des inneren Lebens der Trinität geoffenbart, das ist eine absolute ontologische Gegebenheit“ und

(b) „Es ist uns als eine völlig unverdiente und nicht naturalisierbare Beziehung angeboten, als eine Transposition der Kreatur“, in der notwendig Unterworfenene, Versklavte, Fremde zu Kindern, Teilhabern, innerlich Angenommenen (*intus-suscipés*), Gleichgestalteten (*assimilés*) werden; es handelt sich hier um eine „freie Beziehung, um eine liebende Absicht, die nicht der spekulativen, sondern der moralischen, praktischen, vitalen Ordnung zugehört“ <sup>114</sup>.

Das erste „Übernatürliche“ *an sich* (a) ist als transzendent uns völlig entzogen, seine Offenbarung hat somit notwendig einen spekulati-

<sup>111</sup> Vgl. dazu Brief an Laberthonnière, 2. Nov. 1905 (BL, 190) und Brief an E. Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 255). Ebenso B. de Saily, a. a. O. (Anm. 18), 347.

<sup>112</sup> An E. Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 261). Blondel billigt der „spekulativen Arbeit der Philosophie“ keineswegs das Vermögen zu, das „Wirkliche zu erreichen“, er ist nicht „Realist“ (im Sinne eines unmittelbaren ontologischen Objektivismus), sondern „Phänomenist“: Die Philosophie ist dem Tun, dem Seinsvollzug untergeordnet, „um ihn zu erhellen und zu lenken“ (LPh, 105), sie stellt den Menschen unausweichlich vor die Option, und erst in der Option kommt das Denken zum Sein (vgl. dazu M. Jouhaud, a. a. O., 487 ff., 525 ff.).

<sup>113</sup> Blondel an Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 262).

<sup>114</sup> ArchBl XXIX/17, f. 16765. Fast identisch mit B. de Saily, a. a. O. (Anm. 18), 346 f.



ven dogmatischen Charakter: sonst wüßten wir nichts davon. Das zweite Übernatürliche als Beziehung (b), als *für uns*, als „transnatural“<sup>115</sup>, als eine Umkehrung der metaphysischen Ordnung durch die Torheit und das Übermaß der göttlichen Liebe, hat praktischen Charakter. Was nun nach Blondel eine pragmatische Interpretation legitimiert, ist, daß uns die Offenbarung des inneren Wesens des trinitarischen Gottes nicht verständlich wäre, wären wir nicht zu dieser Einswerdung, zur „Vermählung mit Gott“ (*hymen divin*) gerufen<sup>116</sup>. Der zwar nur „komplementäre und subsidiäre“, aber notwendige, *spekulative* Charakter des Dogmas entspringt hingegen dem inadäquaten Wissen, das wir von dieser wesentlich praktischen Berufung zum Umgang mit Gott, von der lebendigen Beziehung zum Vater haben<sup>117</sup>. Dieser „unvermeidlich spekulative Charakter“ des Dogmas, das „substantiell pragmatisch“ ist, zeigt sich für Blondel am Beispiel des Dogmas von der „Trinität“, dessen Fehlen er bei den Beispielen Le Roys für symptomatisch hält. Für dieses lassen sich sehr wohl, wie es Augustin, Bossuet u. a. taten, aposteriorisch Analogien und Entsprechungen in unserer Seele finden, aber apriorisch, von unten, von den Maximen eines praktischen Umganges mit Gott, läßt sich sein Wesen nicht als trinitarisch bestimmen. „Ich fordere Le Roy . . . auf, zu erklären, warum die Trinität für unsere Heiligung ‚praktischer‘ ist, als es eine Dualität oder ein Quaternion wäre.“<sup>118</sup>

Blondel wendet sich in seiner Argumentation gegen das, was er als die „grundlegende Abirrung“ des zeitgenössischen Katholizismus bewertet, nämlich eine Offenbarung, die sich uns nur mehr über die dunklen Wege der Natur und des subjektiven Bewußtseins zuschickt<sup>119</sup>. Demgegenüber betont er unermüdlich, daß das Dogma eine „erkennbare, wenn auch niemals adäquat verstehbare“ Wahrheit ist, die uns wie eine „Lichtquelle“ vorausliegt, um unsere Schritte zu lenken, aber die wir auch schon als Wirklichkeit empfangen haben<sup>120</sup>.

Besonders bei den Dogmen, die nur einen entfernten Bezug zur Praxis haben (wie die Trinität, die Auferstehung in *carne propria* usw.), wird sichtbar, daß das Dogma ein den Praxisgehalt transzen-

<sup>115</sup> Hier und im Brief an Abbé X, 6. Febr. 1905 (LPh, 245) taucht m. E. zum erstenmal der Ausdruck „transnaturel“ bei Blondel auf, den er erst einige Jahre später wieder aufgreifen wird, um den dem Menschen eigentümlichen Status zwischen Natur und Übernatur anzuzeigen (vgl. dazu BV II, 113 f.). Bei uns zeigt er noch diese geschenkte Beziehung zu Gott an. Auch: „surnaturel subjectif et anonyme“ genannt. F. Mallet (= Blondel), *L'œuvre . . .*, a. a. O., 153 (1907) 580.

<sup>116</sup> Bernard de Saily, a. a. O. (Anm. 18), 347.

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> ArchBl XXIX/17, f. 16766.

<sup>119</sup> An Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 262).

<sup>120</sup> ArchBl XXIX/17, f. 16766.

dierendes *Mehr*<sup>121</sup> beinhaltet, das sich einer vollständigen Immanentisierung widersetzt. Gegen eine Offenbarung allein über die Wege des religiösen Bewußtseins sperrt sich unaufhebbar „die historische Transzendenz der konstitutiven Fakten eines innerlichen Christentums“<sup>122</sup>: Krippe und Kreuz<sup>123</sup>. Doch nach Blondel verkennt Le Roy nicht nur die historische Transzendenz des christlichen Übernatürlichen, sondern löst dieses auch seminaturalistisch auf, als wäre das christliche „surnaturel“ gleichsam eine Bestimmung des Menschen, „die sich durch die harmonische Entfaltung unseres ganzen Seins verwirklicht“, so als ob sich die göttliche Heteronomie klaglos in menschliche Autonomie auflöste<sup>124</sup>.

„Für mich im Gegenteil“, schreibt er an Le Roy, „hat die ursprüngliche Autonomie unseres Wollens, die wirkliche und nicht rückgängig machbare Heteronomie der göttlichen Liebe zu lieben! Deswegen die gegenwärtige Destruktion, die Unterwerfung, die Abtötung . . . Und das ist die wahre Güte, daß Gott uns nach seinem Maß gestaltet und sich nicht damit bescheidet, dies nach dem unseren zu tun; daß er uns unsere Seligkeit in der Freude des *Für-Ihn-Seins* suchen läßt . . . und nicht in dem Streben *Ihn für uns* haben zu wollen . . . Nein, das Übernatürliche ist nicht nur eine Gnade, die wir annehmen könnten, indem wir wir-selbst bleiben, sie ist ein Feuer, das uns verbrennt . . . eine Heteronomie, aber keine sklavische . . ., sondern die eines Gesetzes unendlicher Liebe, die sich zuerst an unsere legitime Autonomie wendet und uns darin befähigt, die neue Gabe hinzunehmen, die Adoption, die Vergöttlichung.“<sup>125</sup>

Hier wird wohl noch einmal in aller Deutlichkeit klar, wie sehr der von Le Roy apostrophierte „logische Skandal“ des Dogmas für Blondel nur ein Moment an dem unaufhebbaren „skandalon“ der göttlichen Liebe ist, wie also das Ärgernis des Dogmas, das s. E. Le Roy pragmatisch *auf*löst, an der bleibenden Heteronomie des Christentums partizipiert. Blondel setzt also radikaler an. Es fragt sich aller-

<sup>121</sup> „Daher bieten die Dogmen dem Menschen nicht nur das gesuchte Wort für das Rätsel seines Lebens; sie können deswegen nicht der einfache Ausdruck seines Lebens sein, selbst wenn dieses schon von der Gnade angerührt ist, und auch nicht die Frucht des religiösen Bewußtseins der Menschheit, sondern sie bringen etwas Lehrreiches und Unbekanntes mit, ein göttliches ‚superadditum‘; und das ist der Grund, warum es die geoffenbarte *Wirklichkeit* auch noch aufzuzeigen gilt, selbst nachdem man die ‚Postulate‘ des Bewußtseins definiert hat – eines Bewußtseins, das schon geprägt ist von dem Übernatürlichen, welches zu uns gekommen ist, damit wir der Offenbarung *notwendig* bedürfen . . ., das objektive Übernatürliche ist nicht einfach die Explikation des subjektiven Übernatürlichen . . .“ (*F. Mallet* = Blondel, *L'œuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologetique*, in: *APhC* 153, 1907, 636 f.).

<sup>122</sup> An Le Roy, 16. Nov. 1905 (*LPh*, 257).

<sup>123</sup> Eine solche ausschließliche „Ausarbeitung durch das eingegossene religiöse Bewußtsein“ der Gemeinde widerspricht absolut seiner Auffassung vom Gottsein Christi, „daß Jesus absolut das gedacht hat, was er getan hat, und absolut das gewußt hat, was er sagte“. Eine solche „Entwicklungstheorie“ verläßt die Blondelsche Immanenzmethode und wird zu einer „immanenten und anthropozentrischen Dogmatik“ (*ArchBl* XXIX/16, f. 16763).

<sup>124</sup> Vgl. dazu B. de Saily, a. a. O. (Anm. 18), 347, 361.

<sup>125</sup> An E. Le Roy, 16. Nov. 1905 (*LPh*, 258 f.), B. de Saily, a. a. O. (Anm. 18), 348 f. Vgl. auch Blondel an Bremond, 13. Sept. 1906 (*BrB* II, 83).

dings, ob nicht das Problem Le Roys im Blondelschen Ansatz einen zwar veränderten, aber legitimen Platz fände und auch gefunden hat.

**Eine Blondelsche Definition des Dogmas. Zusammenfassung:**

Blondel hat keine umfassende Definition seines Dogmenverständnisses formuliert. Doch findet sich in den uneditierten Papieren eine freilich sehr fragmentarische „Definition“, die das soeben Ausgeführte zusammenfaßt. Sie enthält drei Elemente:

1. Die „Wirklichkeit“, welche uns vom Dogma vorgelegt wird, damit sie „unser Leben, unser Denken, unser neues Sein“ wird, und diese ist unveränderlich.

2. Die „Beziehung“ zwischen den Offenbarungsdaten und „den verschiedenartig instruierten Geistern, welche an sie glauben“. Hier gibt es eine subjektive Gleichwertigkeit bei einer „Multiformität der Teilhabe“. Wir wissen, daß Blondel auch anonyme und implizite Formen dieser Teilhabe kennt.

3. Die „objektive Formel“, die „notwendigerweise inadäquat ist, aber nicht gleichgültig, willkürlich, gesetzlos, sondern gestuft, fortschreitend funktional zum Fortschritt der allgemeinen Zivilisation und der menschlichen Kultur, indem sie immer genauer die moralischen Reichtümer, die Gesetze des Lebens, die immanenten Schätze des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringt und so mit einem Wort eine immer adäquatere wissenschaftliche Sprache konstituiert, eine wachsende Annäherung, zweifellos nicht an die Realität an sich, sondern an ihre Beziehung mit uns“<sup>126</sup>.

Fassen wir in aller Kürze und nur sehr summarisch zusammen:

1. Wie das oben Gesagte zeigt, hält Blondel den „praktischen Sinn“ des Dogmas als konstitutionell fest. Das Dogma ist kein vom Himmel gefallener Satz, sondern es geht aus der Tradition der Kirche hervor, es ist die denkerische Explikation eines lebendigen Glaubensvollzuges, einer kirchlichen Praxis, so sehr, daß man eher vom Glauben zum Dogma als vom Dogma zum Glauben kommt (Histoire et Dogme).

2. Und doch ist das Dogma nicht nur Produkt der lebendigen Glaubenserfahrung der Kirche, sondern auch seine normative Bestimmung, etwas das aller Praxis immer auch vorausliegt und diese zwingt, sich immer neu zu orientieren und zu transzendieren. Noch mehr: Das Dogma ist auch schon dieses verborgen und immer kontingent anwesende Mysterium, das sich uns nicht als spekulativer Satz, sondern als endgültig rettende und verwandelnde Liebe gibt.

3. Wenn somit die dogmatische Formel durch eine unendlich inadäquate und somit unendlich perfektible Sprache konstituiert erscheint, so gilt doch auch zu sehen, daß der logisch-rationale *Skandal* dieser Sprache uns in dieses Geheimnis weist, dessen Wirklichkeit uns deutlicher zu werden vermag als jede empirische Erfahrung, obwohl wir es gleichsam nur in antinomischen Begriffen verbalisieren können. Dessen Wirklichkeit sich uns aber nur gibt, nicht damit wir sie assimilieren, sondern damit wir assimiliert, umgewandelt, *neu* werden, nach dem Bilde des unbegreiflich einen und dreifaltigen Gottes.

<sup>126</sup> ArchBl XXIX/17, f. 16767.