

Blondel, deutsch

Übersetzungen und deutschsprachige Arbeiten zum Werk Blondels Eine Übersicht

VON ALBERT RAFFELT

Zum hundertsten Geburtstag Maurice Blondels (1861–1949) hat Ulrich Hommes in seinem Aufsatz „Maurice Blondel und die deutsche Philosophie der Gegenwart“¹ über die Übersetzungen von Büchern Blondels ins Deutsche sowie über die deutschsprachigen *philosophischen* Arbeiten zum Werk Blondels berichtet und dessen Denken mit der deutschsprachigen Gegenwartsphilosophie – d. h. vor allem der durch Heidegger geprägten Phänomenologie – in Beziehung gesetzt. Die folgende Übersicht will nach einem Vierteljahrhundert die ersten beiden Punkte fortsetzen und die Darstellung vor allem um Aspekte der *theologischen* Rezeptionsgeschichte Blondels ergänzen.

1. Übersetzungen

Die von Hommes vermißte Gesamtübersetzung der *Action* wurde inzwischen durch Robert Scherer vorgelegt: *Die Aktion (1893): Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*². Ungeachtet problematischer Seiten dieser Übersetzung in sprachlicher und sachlicher Hinsicht³, bleibt sie eine wichtige Vorgabe für die Aneignung dieses Blondelschen Grundwerks in Deutschland und ist sie gewissermaßen auch die Krönung des großen, Blondel gewidmeten Übersetzungswerkes von Robert Scherer⁴. Eine revidierte Neuausgabe wäre zur Centenarfeier dieses Werkes dringend zu wünschen. Gemäß modernen editorischen Techniken sollte sie zudem wohl eine Aufschlüsselung wenigstens der direkten, von Blondel aber nicht belegten Zitate aus der zeitgenössischen Literatur und Philosophie (Barrès, Bourget, Renan usw.) enthalten. Die in Vorbereitung befindliche Blondel-Gesamtausgabe bei den Presses Universitaires de France durch Cl. Troisfontaines und die von P. Henrici vorbereitete Edition der Notizen Blondels (*Notes semailles*) dürften dies ermöglichen und dem deutschen Leser über den historischen Kontext manche Wendung leichter zugänglich machen. Bleibt noch zu erwähnen, daß die schöne Auswahl aus dem Werk durch P. Henrici u. d. T. *Logik der Tat* in zweiter, um einen Literaturnachtrag ergänzter Auflage erschienen ist⁵.

Daß eine der Hauptquellen Blondels sein eigenes geistliches Tagebuch war, zeigt dem deutschsprachigen Leser die ausgezeichnete Übersetzung der französischen Auswahl aus den Entstehungsjahren der *Action* durch Hans Urs von Balthasar: *Tagebuch vor Gott*⁶. Der deutsche Titel dieser „Carnets intimes“ drückt ihren Gehalt gut aus: Sie reflektieren vor Gott das Leben und die Arbeit Blondels, wobei sich der spirituelle Rahmen des französischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts nicht leicht erschließt.

Die epochemachenden Aufsatzfolgen Blondels zur Methode der Apotheotik, die das Konzept der sog. „Immanenzapologetik“ entwickelten (*Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, 1896), und zum Problem Dogma / Geschichte (*Histoire et dogme*, 1904) sind inzwischen ebenfalls auf deutsch vorgelegt worden: *Zur Methode der Religionsphilosophie*⁷ bzw. *Geschichte und Dogma*⁸.

¹ U. Hommes, in: PhJ 69 (1962) 255–281.

² R. Scherer (Übers.) (Freiburg – München: Alber 1965).

³ Vgl. dazu P. Henrici, in: ThRv 66 (1968) Sp. 506–508.

⁴ Zu den weiteren Arbeiten Scherers zum Werk Blondel vgl. Hommes, in: PhJ 69 (1962) 255–281, passim, sowie ebd. 221–254 Scherers Aufsatz: Der philosophische Weg Maurice Blondels. ⁵ Henrici (Übers.) (Einsiedeln: Johannes-Verlag 1987).

⁶ H. U. von Balthasar (Übers.) (Einsiedeln: Johannes-Verlag 1964 – Nachdruck 1988).

⁷ H. Verweyen (Einf.); I. u. H. Verweyen (Übers.) (Einsiedeln: Johannes-Verlag 1974).

⁸ J. B. Metz u. R. Marlé (Einf.); A. Schlette (Übers.) (Mainz: Grünewald 1963).

Von den umfangreichen Korrespondenzen erschien nur der *Briefwechsel* zwischen Blondel und Pierre Teilhard de Chardin auf deutsch⁹, und es ist kaum realistisch anzunehmen, daß sich ein Verleger an die wichtigen Bände der Briefwechsel mit A. Valensin, J. Wehrlé, H. Bremond, L. Laberthonnière oder auch nur die Auswahl der *Lettres philosophiques* wagen könnte. Gleiches dürfte für die große Tetralogie des späten Blondel gelten, von der in der Scherer'schen Übersetzung nur die beiden voluminösen Bände *Das Denken*¹⁰ vorliegen. So bleibt nur noch zu hoffen, daß wenigstens einige der wichtigen frühen Aufsätze (z. B. *L'illusion idéaliste*, 1898; *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, 1903, *Le point de départ de la recherche philosophique*, 1906) oder vielleicht auch die interessanten philosophiegeschichtlichen Arbeiten¹¹ Übersetzer und Verleger finden und die oben genannten zentralen Frühwerke, die weitgehend vergriffen und damit nur noch über Bibliotheken erhältlich sind, wieder zugänglich gemacht werden.

2. Frühe Aufmerksamkeit

Die theologische Rezeption Blondels in Deutschland setzte ebenso wie die philosophische, wo A. Lasson¹² den genialen Wurf der *Action* und R. Eucken¹³ die Bedeutung der *Lettre* herausstellten, schon sehr früh ein. Es ist schade, daß das damalige konfessionelle und kirchenpolitische Klima Blondel eine Mitarbeit an deutschen philosophischen Zeitschriften wie den Kant-Studien nicht opportun erscheinen ließ. Philosophischerseits verfolgte I. Benrubi mit positiver Aufmerksamkeit Blondels weitere Arbeiten. Da Benrubi „Die religiöse Bewegung der Gegenwart in Frankreich“¹⁴ insgesamt und Blondel damit im Kontext des Modernismus besprach, war dies allerdings für die katholische Rezeption letztendlich wiederum weniger dienlich. Durch die Darstellung in Benrubis Buch *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*¹⁵ war die Vorgabe für die schulmäßige Behandlung Blondels in Deutschland (z. B. im „Ueberweg“) gegeben.

Theologischerseits waren es die „Apologeten“, die Blondels Vorstöße gleich wahrnahmen. Berichterstatte über „Neue Tendenzen der philosophischen Apologetik“ war Paul Schanz¹⁶. In seiner Monographie *Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus*¹⁷ faßte er seine verschiedenen Aufsätze zusammen. Der Vorzug der Arbeit von Schanz besteht darin, daß er eine wirkliche Kenntnis der Blondelschen Schriften beweist. Die *Lettre* wird in ihrer kritischen Analyse der traditionellen Konzeptionen wohlwollend zitiert. Blondels Mut, die zeitgenössische Philosophie nicht nur als Krankheitsphänomen zu sehen, wird deutlich; ein leichtes Überlegenheitsgefühl des Tübingers gegenüber der ‚schematischen‘ romanischen Theologie wirkt sich positiv für Blondel aus. Schanz ist sogar auf den Panchristismus Blondels und seine erkenntnismetaphysischen Konsequenzen aufmerksam. Im übrigen zitiert er positiv unterschiedliche Partien der *Action*; sein Kenntnisstand beschränkt sich also nicht auf die apologetische Thematik im engeren Sinne.

Was die Gesamtbeurteilung – neben leichten Reserven passim – anbelangt, so wird die Blondelsche Methode – wie eigentlich bei allen Zeitgenossen – auf das moralisch-psychologische Gebiet zentriert und als Wiederholung des alten augustianischen Gedankens des *Fecisti nos ad te, Domine; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* bestimmt. Das weitere Referat zeigt aber, daß Schanz den sozusagen empirisch-phänomenologischen Gehalt der Methode Blondels wohl versteht und die Blondelsche Zu-

⁹ *H. de Lubac* (Komm.); *Scherer* (Übers.) (Freiburg – München: Alber 1967).

¹⁰ *Scherer* (Übers.) (Freiburg – München: Alber 1953 u. 1956).

¹¹ Gesammelt u. d. T. „Dialogues avec les philosophes“ (Paris: Aubier 1966).

¹² *A. Lasson*, in: ZPPK 104 (1894) 241–244.

¹³ *R. Eucken*, in: Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ Nr. 139, 25. 6. 1897, 1–3.

¹⁴ *I. Benrubi*, in: RG 3 (1909) 69–82.

¹⁵ *Ders.* (Leipzig 1928) 496–500.

¹⁶ *P. Schanz*, in: ThQ 78 (1896) 402–428.

¹⁷ *Ders.* (Regensburg: Nationale Verlagsanstalt 1897).

spitzung der Frage nach dem Übernatürlichen richtig einordnet. So wird man insgesamt das Referat von Paul Schanz unter seinen konkreten Bedingungen wohl als eine gute Interpretationsvorgabe bezeichnen können, auch wenn derlei Übersichten verständlicherweise nicht in die Tiefe gehen. Es ist pikant, daß Blondel zur gleichen Zeit die Apologetik von Schanz kritisch besprochen hat.

Auch H. Schell widmete Blondel in seiner *Apologetik des Christentums I: Religion und Offenbarung*¹⁸ mehrere Seiten und stellte die „psychologisch-voluntaristische Methode der neuesten französischen Apologetik“ sympathisch und mit einigem Pathos dar. Schell fährt dort fort, „daß die psychologisch-voluntaristische Apologetik der Aktion nicht im Gegensatz zur Apologetik des Intellektualismus und der Vernunft das Ideal des Geistes und der Gottgemeinschaft der Gottes- und Nächstenliebe erzielen kann. Die Mitteilbarkeit der Wahrheit ist das Band, das die Geister verknüpft, der Lebensinhalt der Liebe. Dann gilt: Niemand lebt und stirbt für sich allein; alle sind Glieder einer geistigen Gemeinschaft; alle können und sollen durch ihre Lebensarbeit die eine Geistesnahrung, die Wahrheit in den verschiedenen Formen dem Ganzen vermitteln.“ Es ist nicht ganz klar, ob Schell damit kritisieren, ‚weiterführen‘ oder durchaus noch beschreiben will. Es ist aber kein Wunder, daß ein so eigenständiger Denker wie Schell kaum grundlegend neue Impulse durch Blondel erfahren und diesen wohl auch weniger als Schanz rezipiert hat. Wichtig bleibt die geistige Offenheit, die vor der Zeit des Modernismus noch gegeben war.

Von schulmäßigen neuscholastischen Positionen aus schien Blondels Denken freilich weniger akzeptabel. Christian Pesch referiert unter dem Titel „Christentum und Immanenzphilosophie“ in seiner Broschüre *Alte und neue Apologetik*¹⁹ Teile der *Lettre* Blondels von 1896 und greift dabei auch auf die *Action* zurück. Leider ist Pesch zu stark auf die *pars destruens* der Blondelschen Darstellung (... will „die alte Scholastik für immer begraben“ etc.) ausgerichtet. Den methodischen Ansatz Blondels erfährt er dagegen nicht. Sätze wie „In dem modernen Denken ist die Idee der Immanenz vorwiegend“ sind letztlich doch ahnungslos. Blondels Denken wird zurückgeführt auf die von diesem in seiner von Pesch referierten *Lettre* gerade kritisierte existentielle Bedürfnisapologetik. Zustimmung zitiert Pesch die Blondel-Kritik des Dominikaners Schwalm und des Abbé Gayraud und sieht – im Gefolge von Le Bachelet – nur einen Sinn ad hominem im Blondelschen Konzept, wobei aber gilt: „sollte die Seuche der Immanenzphilosophie unter Leuten, die so gut gestimmt sind, in Frankreich eine derartige Ausdehnung gewonnen haben, daß man eigens für sie diese Art von Apologetik ersinnen mußte?“ Fazit: „Unter den neuapologetischen Versuchen ist der von Blondel entschieden der verunglückteste und unbrauchbarste“.

Damit sind die Weichen schon gestellt, durch die Blondel in den Zusammenhang „gefährlicher“ neuer Bestrebungen und schließlich in den Komplex des „Modernismus“, der „Summe aller Häresien“ (D 2105, DS –) eingeordnet wurde. Pesch selbst bleibt Blondel auf der Spur. In seinem einflußreichen Werk *Glaube, Dogma und geschichtliche Tatsachen: eine Untersuchung über den Modernismus*²⁰ ist unter den „Neueren Ansichten über das Verhältnis des Glaubens zu geschichtlichen Tatsachen“ auch „Moritz Blondel“ referiert. Allerdings beginnt Pesch damit, Blondels *Histoire et dogme* mit Laberthonnières *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* gleichzusetzen und ihm zu bescheinigen, daß er nur „die Verwirrung noch vermehrt“ habe. Wie in seiner vorgenannten Schrift zitiert Pesch auch hier gleich die unmittelbare französische Kritik, vor allem die anonyme Diskussion im *Bulletin de littérature ecclésiastique* aus Toulouse, so daß es nicht einmal zu einer klaren Darstellung kommt. Da die Schrift von Pesch auch auf italienisch erschien, wurden ihre aus polemischer Sekundärliteratur unkorrekt bezogenen Informationen leider zur verbreiteten Meinung über Blondel.

Für die quasi-offizielle deutsche Modernismus-Historiographie liegen die umfang-

¹⁸ H. Schell (Paderborn: Schöningh 1901) bes. XXI–XXXIII.

¹⁹ C. Pesch (Freiburg: Herder 1900) (*Ders.*: Theologische Zeitfragen 1) (StML 76) 107–114.

²⁰ *Ders.* (Freiburg: Herder 1908) (*Ders.*: Theologische Zeitfragen 4).

reichen Monographien von Julius Beßmer: *Philosophie und Theologie des Modernismus*²¹ und Anton Gislser: *Der Modernismus*²² vor. Beßmer, der Blondel nur einmal unter „sehr gutgesinnten Apologeten“ nennt, die keinen Sinn für das Denken der Alten haben, führt seine Immanenzapologetik auf I. Th. Hecker (den Vater des „Amerikanismus“) zurück und apostrophiert sie als Bedürfnisapologetik („daß ... seine [scil.: des Menschen] innersten seelischen Bedürfnisse und sozialen Inspirationen gerade durch das Christentum, und zwar nur in der katholischen Kirche befriedigt würden“). Gislser dagegen widmet Blondel ein eigenes Kapitel „Die moderne Apologetik bei den Franzosen: Blondel“. Er sieht eine negative Seite: Ablehnung der Metaphysik, Agnostizismus, Kantianismus, – und eine positive Seite der Neuapologetik: die „Immanenz- oder Bedürfnis-Apologik“ bei Blondel, deren Pendant die „Wert- oder Sozialapologetik“ bei Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière ist. Einen breiten Teil der Darstellung nimmt das Umfeld ein. Für Gislser ist Bergson der Vater der hier benutzten neuen Philosophie, die sich der Spekulation abgewandt hat und „vorwiegend auf energisches Tun [sic!] abzielt“ bzw. „die von der Handlung (*action*) als dem sichersten und beliebtesten [sic!] Prinzip ausging“. Erstaunlicher als solche Inkorrektheiten ist, daß Gislser die eindeutige und geradezu umständliche Differenzierung Blondels zwischen Immanenzbegriff, -prinzip und -methode mißachtet. Kein Wunder, daß ein Zitatmosaik der Sache nicht gerecht wird und das Ganze darauf hinausläuft, den „Weisen von Königsberg“ hier viel „Geist von seinem Geiste“ finden zu lassen. Das Fazit zur gesamten „modernen Apologetik“ ist, daß „sie von falschen Grundlagen ausgeht und sich daher als ohnmächtig erweist“. Die salvierenden Klauseln („Wir sind weit entfernt, der Immanenzmethode jeden Wert abzusprechen“) wirken dann aufgesetzt. Immerhin zählt auch Gislser die Neuapologetik nicht dem „eigentlichen Modernismus“ zu!

Angesichts der Mängel der katholischen Auseinandersetzung verwundert es nicht, daß Blondels Philosophie nach Karl Holl²³ das Dogma zu etwas „Abgeleitetem, einem bloßen Hilfsmittel“ macht. In den Texten hat dies keinen Anhaltspunkt.

Der Abschnitt „Die Aktionsphilosophie Maurice Blondels als metaphysisch-psychologische Vorstufe des Pragmatismus“ in Paul Simon: *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie*²⁴ zeigt mit seiner Überschrift schon die Tendenz dieser Interpretation an: eine antiintellektualistische Philosophie mit einem instrumentalen Wahrheitsbegriff, religionsphilosophisch ‚eine Art Fideismus‘. Die Einzelinterpretationen sind oft stark verzeichnend.

Die Monographie *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik* von Eugen Seiterich²⁵ bekam in Deutschland ‚klassischen‘ Rang. Das ist darin begründet, daß sie die fundamentaltheologische Rezeption bzw. Beurteilung der Philosophie Blondels in Deutschland im Rahmen der traditionellen Neuscholastik gewissermaßen abschließt. Sie zeichnet sich vor allem durch breite Quellenkenntnis und umfangreiche Referate aus, die gegenüber Blondel einen prinzipiell wohlwollenden Standpunkt einnehmen. Zwar werden die traditionellen Vorwürfe – etwa des Agnostizismus oder des Phänomenismus – wiederholt. Angesichts der Breite der Dokumentation fällt dies allerdings nicht so negativ ins Gewicht. Zudem benutzt Seiterich die Vorsicht des späteren Blondel, um dessen Position akzeptabler zu machen, z. B. hinsichtlich des beargwöhnten ‚Phänomenismus‘ Blondels, den dieser etwa in seiner Reprise der *Lettre* in dem Buch *Le problème de la philosophie catholique*, 1932, ausgemerzt hatte. Weiterhin wird der *philosophische* Anspruch Blondels beachtet, allerdings um die Reichweite seines Denkens damit reduktiv zu interpretieren: „Wäre von vornherein klar gesagt worden, daß es sich *nur* um eine philosophische Behandlung des religiösen Problems und nicht um eine Form der Apologetik bzw. nur um eine Vervollständigung der Apologetik handle, so wäre wohl eine ganze Reihe hitziger Kontroversen unnötig

²¹ J. Beßmer (Freiburg: Herder 1912).

²² A. Gislser (Einsiedeln: Benziger 1912).

²³ K. Holl, *Der Modernismus*. 6.–10. Taus. (Tübingen: Mohr 1925 [RV IV, 7]).

²⁴ P. Simon (Paderborn: Schöningh 1920) 58–67.

²⁵ E. Seiterich (Freiburg: Herder 1938 [FThSt 49]).

gewesen“ (79), – als wenn der Titel der *Lettre* (s.o.) noch umständlicher und exakter hätte formuliert werden können! Die diversen Kritiken an Blondel werden sodann von Seiterich ausführlich dargestellt. Angesichts des Niveaus der Arbeit ist es allerdings erstaunlich, daß nicht einmal eminente Fehldeutungen beanstandet werden. Den Grund wird man darin sehen müssen, daß auch Seiterich den eigentlichen methodischen Anspruch Blondels nicht sieht und sein Werk nicht in der Sinnrichtung neuzeitlicher Philosophie liest. Immerhin bleibt ein Ansatzpunkt positiver Aneignung der Diskussionen um die Immanenzapologetik bei Seiterich unter dem Stichwort „Vertiefung und Ergänzung“ der traditionellen Apologetik bestehen, eine Einordnung, die man leider bis in neuste Handbücher finden kann, wenn etwa behauptet wird, daß die „Immanenzapologetik“ in einer „integralen Apologetik“, wie sie das ältere Handbuch von Lang vertritt, aufgehoben sei ...

3. Rezeption und Neuanatz der Interpretation

Eine genuine Vermittlung Blondelschen Denkens leistete die *nouvelle théologie* bzw. die Lyoner Theologenschule, die über Valensin und de Lubac ja direkte Beziehungen zu Blondel hatte. Vor allem ihr Neuanatz in der Gnadenlehre ist ohne die Anstöße Blondels nicht denkbar. Durch die Übersetzung von Henri Bouillards Aufsatz „Das Grundanliegen Maurice Blondels und die Theologie“ durch den unermülich für Blondel engagierten Robert Scherer²⁶ stand ein maßgeblicher Text dieser Interpretationslinie in Deutschland seit den 50er Jahren zur Verfügung. Kurz zuvor (1950) war die *Action* von 1893 – 57 Jahre nach ihrem Erscheinen! – überhaupt erst wieder neu aufgelegt worden. Mit Bouillards Deutung des christlichen Denkens, blondelianischer gesagt: der katholischen Philosophie Blondels wurde freilich, wie sich später zeigte, eine neue Kontroverse initiiert. Sie ist in dieser Schrift schon angelegt, wenn Bouillard schreibt: „Das Werk Blondels ... bietet uns eine reflektierte Idee vom menschlichen Geschick und damit von der Welt im Licht des Glaubens. Es ist eigentlich eine christliche Anschauung vom Menschen und von der Welt. Wenn sie weder reine Philosophie noch im strengen Sinne Theologie ist, gibt es einen Ausdruck, der geeigneter ist, sie unter ihrem doppelten rationalen und christlichen Aspekt zu bezeichnen?“ (456). Bouillard entlehnt dafür von den Kirchenvätern die „ratio fidei“. Er sieht bei Blondel selbst eine Zweideutigkeit: dem Versuch der *Action*, das Gebiet der Philosophie auszuweiten, folgte in der *Lettre* die Bemühung, den philosophischen Charakter dieser Ausweitung zu zeigen. Dadurch kommt nach Bouillard eine „Störung des Gleichgewichts“ in seinen Entwurf. Die spätere Kontroverse Bouillards mit Henry Duméry – der eine streng philosophische, ‚phänomenologische‘ Auslegung der *Action* durchführen will und Bouillards Interpretation der mehrstufigen Genese der Idee des Übernatürlichen bestreitet – ist in dieser Deutung grundgelegt. Aber auch die hermeneutischen Voraussetzungen anderer Interpreten sind durch unterschiedliche Wertungen des philosophischen bzw. glaubensmäßigen Impulses im Werk Blondels geprägt²⁷.

Hatte die deutsche Forschung gegenüber der französischen Diskussion bislang keine wesentlichen und eigenständigen Beiträge zur Blondelinterpretation vorzuweisen, so änderte sich dies durch die Arbeiten von Peter Henrici. Seine Monographie *Hegel und Blondel* gehört noch in den Zeitraum des Forschungsberichtes von U. Hommes und ist dort bereits besprochen. Epochemachend für die Blondelinterpretation war darüber hinaus insbesondere Henricis grundlegender Aufsatz „Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel“²⁸ mit seiner These, daß

²⁶ Scherer (Übers.), in: Symposium 3 (1952) 405–469.

²⁷ Wir übergangen hier die ausgezeichnete Übersetzung von Bouillards Buch „Blondel und das Christentum“, Mainz: Grünewald 1963, durch Max Seckler. Das Buch löste in Frankreich die angedeutete Diskussion über die rechte Deutung der Genese der Idee des Übernatürlichen in der „Action“ und der philosophischen Methodik Blondels überhaupt zwischen Bouillard und Duméry aus. Vgl. von Bouillard auch seine Aufsatzsammlung „Logik des Glaubens“ (Freiburg i. Br.: Herder 1966 [QD 29]), bes. 114–136.

²⁸ Henrici, in: Gr. 45 (1964) 689–738.

nicht so sehr die Dogmen als die Spiritualität des Christentums als Apriori über dem Denken Blondels stehen. Genauerhin unterscheidet Henrici drei Stadien im Werk Blondels: „Die Urgegebenheit sind seine geliebten Glaubensüberzeugungen, die ... zur vernunftmäßigen Entfaltung in einer Philosophie der Tat drängen, ohne sich jedoch selbst begrifflich-philosophischen Ausdruck geben zu können. Blondel begegnet dann auf dem Lyzeum der Vinculumtheorie [d. h. der von Leibniz anlässlich einer Diskussion über die Eucharistie entwickelten Hypothese der Substanzenverbindung bzw. einer ‚Transsubstantiation‘: *ex pluribus substantiis oritur una nova*], die in einer Art prästabiliert Harmonie seine eigenen Überzeugungen und Bestrebungen auszusprechen scheint. Er vertieft sich deshalb in diese Theorie und entwickelt sie weiter, wobei das Leibniz'sche und das Blondel'sche Gut nur noch schwer voneinander zu scheiden sind. Blondel nimmt zwei Vincula an: das Tun des Menschen und die Menschwerdung Gottes; aus der Entfaltung des einen entsteht die *Action*, während die Darstellung des anderen, der Panchristismus, nicht über Andeutungen hinauskommt. Viel später erst begegnet Blondel dem Kritizismus Kants; und da erlaubt ihm der Rückgriff auf Leibnizens Idealismus, Kants Absichten und Schwierigkeiten weitgehend Rechnung zu tragen und das Vinculum als echte Überwindung (und nicht bloß Abweisung) des Kritizismus darzustellen“ (715 f.). Auf diesem Hintergrund analysiert Henrici die Metaphysik des dunklen letzten Kapitels der *Action* und entwickelt Blondels „Seinsdenken“. Die „Metaphysik zweiter Potenz“ des letzten Kapitels der *Action* ist ja der Versuch, in den „Phänomenen“ das Sein zu finden, das sich nicht dem „vorstellenden Denken“ (wie die von Heidegger inspirierten Ausleger es nennen werden) öffnet, sondern im Faktum gegenwärtig ist.

Meine eigene Arbeit *Spiritualität und Philosophie: zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action“* (1893)²⁹ sehe ich im Gefolge von Henricis grundlegendem Artikel. Sie ist ein Versuch, den Vermittlungsprozeß zwischen der Spiritualität Blondels, die sich in den „Carnets intimes“ ausspricht, den philosophischen Lehrern (bes. L. Ollé-Laprune, J. Lachelier) und dem intellektuellen Milieu des fin de siècle (Barrès, Renan usw.), in das Blondel hineinsprechen wollte, an wesentlichen Punkten zu verdeutlichen³⁰.

Henrici hat die systematischen Implikationen seiner Exegese vor allem in seinem Aufsatz „Zwischen Transzendentalphilosophie und christlicher Praxis“³¹ weiter an Blondel exemplifiziert. Der Aufsatz skizziert, wie Blondel eine Philosophie der menschlichen Bestimmung – Ethik und Religionsphilosophie in den traditionellen Termini – ansetzt, dabei zur Untersuchung des Lebensvollzugs fortschreitet und im Gefolge der neuzeitlichen Philosophie eine Methodik immanenter Kritik, eine „Befragung des Thatgeschehens auf seine Ganzheit hin“ entwickelt, die er originell in der Lehre vom doppelten Willen formuliert. Parallel zur Transzendentalphilosophie fragt er nach den Möglichkeitsbedingungen, „unterscheidet sich aber sehr radikal von der Transzendentalphilosophie, insofern diese (durchaus einsichtigerweise) der Ansicht ist, nur Gewußtes und Wißbares wissen zu können, während Blondel das philosophisch Entscheidende gerade in einem so sehr *Nicht*wißbaren sieht, daß es *als* Gewußtes (d. h. als ‚idée de ...‘) philosophisch nicht mehr entscheidend wäre: im wirklichen Geschehen der That bzw. des Wollens“. Henrici erläutert die originelle „Logik der That“, zu der Blondel gelangt, die Ausschluß und Entscheidung, das Setzen *absoluter* Unterschiede *im* Relativen bedenkt und „den kontradiktorischen Gegensatz (und damit die Metaphysik) in die Phänomenwelt“ (342) einführt. Hier setzt auch die *antignostische* Religionsphilosophie Blondels an, die wie „das un-denkbare Thatgeschehen“ nun auch „das ebenso un-denkbare Christentum philosophisch zu bedenken“ sucht und zu einer Theorie der religiösen Praxis (die sie selbst natürlich nicht ist) führt.

Sozusagen auf eigene Rechnung hat Henrici in seiner Skizze „Die metaphysische Di-

²⁹ A. Raffelt (Freiburg: Herder 1978 [FThSt 110]).

³⁰ Vgl. auch Raffelt, „Opfer und Selbstbejahung: Implikationen der ‚Immanenzapologetik‘ Maurice Blondels“, in: IKAz 7 (1978) 323–339.

³¹ Henrici, in: PhJ 75 (1968) 332–346.

mension des Faktums“ (1968)³² seine von Blondel inspirierte systematische Position ausgeführt. Er plädiert für eine „Philosophie des Willens, der Tat und der Liebe“, die auf der „Strebensintentionalität des Menschen“ gründet und das Manko der klassischen Metaphysik, die die zentrale Stellung der Geschichtlichkeit verkannt hat, überwindet. Die Skizze Henricis ist ein Versuch, Blondels Philosophie von ihren genuinen Intentionen her ins philosophische Gespräch zu bringen.

Henrici verdanken wir im übrigen auch die beste historische Einführung und Übersicht zum Werk Blondels³³. Es wäre sehr zu wünschen, daß seine verschiedenen Blondelarbeiten endlich in einem Sammelband erscheinen.

Eine Vorstellung der Arbeiten von Henrici und der im folgenden zu nennenden wesentlichen Monographien macht es nötig, auf die hermeneutischen Voraussetzungen der jeweiligen Interpreten besonders zu achten. Die ältere deutschsprachige Literatur zu Blondel war mit ganz wenigen Ausnahmen (Benrubi, Eucken, Lasson) aus theologischem Interesse geschrieben. Ihr hermeneutisches Raster bietet die „Neuscholastik“ des ausgehenden 19. bzw. beginnenden 20. Jahrhunderts in einer recht schulmäßigen Form. Das ergibt klare Vorgaben für das Verstehen und eine eindeutige Eingrenzung der Reichweite der Blondelschen Philosophie sowie eine relativ schematische Festlegung kritischer Punkte. Diese einheitlichen Voraussetzungen sind in der neueren Literatur nicht mehr gegeben. Es zeigen sich vielmehr sowohl verschiedene Erkenntnisinteressen und verschiedene Perspektiven, unter denen das Werk Blondels in seinem philosophischen Rang gedeutet bzw. philosophiegeschichtlich situiert wird. Auch in methodischer Hinsicht gibt es große Unterschiede. Daher sind diese Arbeiten auch nicht ohne weiteres untereinander vermittelbar. Ihre produktiven Leistungen tendieren u. U. in verschiedene Richtung. Sie vollziehen häufig verschiedene Punkte des Werkes unterschiedlich intensiv nach.

Während Henrici Blondels Philosophie etwa von der denkerischen Genese her angeht, von hier aus die Perspektive Blondels zu bestimmen sucht und seine Leistungen innerhalb der konkreten „Denkgeschichte“, an der Blondel teilnimmt, ortet und erst von da aus seinen eigenen systematischen Entwurf ansetzt, interpretiert Gertrude Polzer: *Kritik des Lebens: Das Menschenbild der Frühschriften Maurice Blondels*³⁴ die Philosophie Blondels in einem „klassischen“ Rahmen. Das beginnt beim Einsatz mit der erkenntnistheoretischen Fragestellung (*L'Action* 45). Von hier aus werden in einem materialreichen Durchgang die Themen Geist/Körper, Wille/Freiheit und Gottesidee in der *Action* analysiert. Viele Kurzschlüsse der zeitgenössischen Diskussion werden richtiggestellt. Unter Beiziehung der bislang unveröffentlichten verschiedenen Redaktionen der *Action* und der Notizen Blondels zu diesem Werk gelingt es der Verfasserin, wesentliche Verbindungen Blondels zur „philosophia perennis“, zu Plato³⁵, Aristoteles, Augustinus, Thomas, Leibniz, Malebranche usw. aufzuweisen; allerdings eben prononciert zur vorkantischen Philosophie, während die Vergleiche mit Kant durchweg kritisch ausfallen. Das Schlußwort über „Die Tat – ‚vinculum substantiale‘ des menschlichen Lebens“ spricht das auch aus: „Sein besonderes Anliegen . . ., in der action den Menschen ganzheitlich in den Griff zu bekommen, offenbart die tiefe Verbundenheit mit der philosophischen Tradition. Um auf die alten Probleme der Einheit in der Vielheit, der geistigen Erkenntnis von empirischen Gegebenheiten, des Verhältnisses von Geist und Materie eine neue Antwort zu suchen, greift er auf Leibnizens Ge-

³² Wiederabgedruckt in *Henrici*, Aufbrüche christlichen Denkens, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1978 (Kriterien 48) 27–35 und in „Metaphysik“, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1977 (WdF 346) 370–377.

³³ *Henrici*, Maurice Blondel (1861–1949) und die ‚Philosophie der Aktion‘, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 1, Graz: Styria 1987, 543–584. – Von *Henricis* deutschsprachigen Aufsätzen vgl. noch bes. „Deutsche Quellen der Philosophie Blondels?“, in: *ThPh* 43 (1968) 332–346 sowie „Maurice Blondel als Leibniz-Schüler“, in: *Studia Leibnitiana*, Suppl. 5 (1971) 156–168.

³⁴ G. Polzer (Würzburg: Tritsch 1965 [FNPG NF 16]).

³⁵ Vgl. dazu auch ihren schönen Aufsatz „Platos ‚Philebos‘ in Blondels ‚Action‘“, in: K. Flasch (Hrsg.): *Parusia*, Frankfurt: Minerva 1965, 471–485.

danken des *vinculum substantiale* zurück, durch das, wie er meint, Kants erste Antinomie gelöst ist, denn mit Hilfe eines substantiellen Bandes können Einheit und Vielheit in ihrer spezifischen Eigenart gewahrt werden“ (181). *Sensu positivo* wird man diesen Aussagen nicht widersprechen können. Aus der Tendenz dieser sympathischen Arbeit gelesen zeigen sie aber zugleich deren Grenze: Sie sucht Blondel aus der vorkritischen Philosophie, nicht aus der Sinnrichtung der Philosophie des 18./19. Jahrhunderts her zu deuten. Im einzelnen ließe sich das an der Interpretation diverser Einzelthemen aufweisen³⁶. Die Legitimität einer solchen Interpretation soll hier nicht bestritten werden. Sie hat sogar eine gewisse Rechtfertigung in Blondels eigener Entwicklung. Diejenigen Interpreten, die sich vor allem an das „Frühwerk“ Blondels halten, treffen freilich im allgemeinen andere Entscheidungen ...³⁷.

Dies gilt z. B. für die ausgezeichnete Münchener Habilitationsschrift von Ulrich Hommes, die erweitert u. d. T. *Transzendenz und Personalität: Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel*³⁸ erschienen ist. Hommes ist nicht primär an materialen philologisch-historischen Details und Querverweisen interessiert, obwohl seine Arbeit selbstverständlich gut dokumentiert ist und auch den Blondelschen Nachlaß einbezogen hat. Er sucht vielmehr den Gedanken Blondels als sinnvollen Beitrag in der nachcartesianischen/nachkantischen Philosophie zu deuten und in ein ‚denkendes Gespräch‘ hineinzunehmen. Der Verstehensrahmen wird aus der deutschen Gegenwartsphilosophie, näherhin aus der durch Heidegger geprägten und durch die dialogische Philosophie sensibilisierten Phänomenologie (Hommes' Lehrer Max Müller wäre zu nennen) gewonnen.

Hommes liest Blondel dabei als ‚neuzeitlichen‘ Denker, der aber die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie am Ende des 19. Jahrhunderts auf eigenständige Weise *kritisch* aufarbeitet. Blondels Leistung wird darin gesehen, daß er „die herrschende Auslegung des Seienden im Ganzen durch ein auf Wissenschaft und Technik zielendes Vorstellen kraftvoll durchbrochen hat eben in Richtung auf jenes neue Verständnis der Transzendenz des Menschen, das wir heute ein personales nennen“ (5). Die Blondelsche Philosophie wird nun in den Themenfeldern Freiheit, Wille, Transzendenz, Gott in diesem Rahmen geudet.

Da Hommes seine Auslegung in diesem Heft selbst vorstellt und weiterführt, kann das Referat hier abbrechen. Im Vergleich zu den theologischen oder doch theologisch inspirierten Arbeiten zu Blondel ist bei Hommes das säkulare universitäre Klima Umfeld und Adressat. Transponiert auf unsere Zeit entspricht dies ja auch Blondels eigener Absicht. Gegenüber den meisten Monographien zu Blondel – im allgemeinen sind es ja Dissertationen –, ist an Hommes' Arbeit die souveräne Art mitreißend, mit der hier eine große Philosophie in eine denkerische Auseinandersetzung hineingenommen wird. Daß die Blondelphilologie gewisse Seiten der Blondelschen Spiritualität und Philosophie vermißt, ist aus der Absicht des Autors begründet und Ausweis der verschiede-

³⁶ Vgl. zur Problematik der „zwei Willen“ etwa Raffelt, *Spiritualität* 115 ff.

³⁷ Die Kölner Dissertation von D. Esser, *Der doppelte Wille bei Maurice Blondel: Das Grundanliegen seines philosophischen Denkens* (Mönchengladbach 1960: Kühlen) ist hier nur kurz zu erwähnen. Sie ist in der Darstellung unzutreffend den anderen zu nennenden Arbeiten unterlegen und in der Deutung inkorrekt und m. E. widersprüchlich (vgl. S. 93: „Blondel hat sein Wunschziel nicht erreicht. Er kam philosophisch nicht zum christlichen Gott, da er kein Streben aufzeigen konnte, das allein vom Menschen aus zum Übernatürlichen geht.“ – S. 94: „Ist also Blondels Versuch völlig nutzlos? Gewiß nicht. ... Blondel bestätigt uns, daß wir mit unseren Kräften das Übernatürliche nicht erreichen.“ „... doch will er das Subjekt vorbereiten. Der Glaube ist nicht aufzunötigen, aber die rationale Bewegung der Philosophie [!] soll sich von selbst dem Christentum zuwenden.“ – S. 95: „Was Blondel erreicht hat, ist dies, daß von ihm eine Anregung ausgeht. Man kann nicht mehr achtlos am Übernatürlichen vorbeigehen oder es aus den Fragen der Philosophie ausklammern.“ usw.).

³⁸ *Hommes* (Frankfurt: Klostermann 1972 [PhA 41]). Vgl. auch *Hommes*, Erkenntnis und Entscheidung in der Philosophie der Action, in: PhJ 77 (1970) 99–116; *Ders.*, Das Sprechen von Gott: Zum ontologischen Argument in Blondels Philosophie der Action, in: AAns 4, 1 (1975) 309–316.

nen Zugangsmöglichkeiten zu solch einem Werk³⁹. Ein gewisser „Überschuß“ des Christlichen in Blondels Philosophie, Einsprengsel der Spiritualität des 19. Jahrhunderts u. ä., mit deren Einbringen in den philosophischen Diskurs andere Interpreten viel Mühe haben, bleiben hier eher am Rande. Und dies bewußt: Hinsichtlich der Spannung, die hierbei in Blondels Werk besteht, wird eine eindeutige Option vorgenommen. Blondel wird auf eine philosophische Gegenwartsposition hin gelesen und sozusagen in deren Genese integriert. An vielen Beispielen ließe sich dies verdeutlichen. So wird etwa der thematische Komplex Entsagung, Abtötung, Leid, Tod (vgl. 221 ff.) nicht aus seinem spirituellen Kontext entwickelt (mit dem übrigens auch theologische Interpreten sich schwer tun), sondern unter dem Stichwort ‚Hingabe als Geschehenlassen‘ in die Rubrik ‚Abwehr des Subjektivismus, Transzendentalismus, Apriorismus des neuzeitlichen Denkens‘ eingeordnet. Unter dem Stichwort der ‚ontologischen Affirmation‘ (bes. 228 ff.) ließe sich diese Eigenart der Interpretation weiter konkretisieren.

Soll die Philosophie Blondels lebendig bleiben, so wird es nicht nur auf philologische Einzellexegesen ankommen, sondern auch die Leistungsfähigkeit des Blondelschen Denkens im Kontext der Gegenwart zu prüfen sein. Die Arbeit von Hommes ist ein wesentliches Beispiel dafür.

In demselben universitären Umfeld verfaßt ist die Münchener Dissertation von Juan Carlos Scannone: *Sein und Inkarnation: Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*⁴⁰. Auch hier spürt man das nachheideggersche phänomenologische Denken im Hintergrund. Die Arbeit ist aber insofern anders geartet, als sie stärker auf einer referierend-interpretierenden Ebene bleibt, wenngleich der Sprachduktus schon eine deutliche interpretative Vorgabe ist. Es handelt sich um eine Untersuchung über das „Vinculum substantiale“, das in der Genese des Blondelschen Denkens, in seinen historischen Voraussetzungen und in der Ausarbeitung von Blondels früher Leibniz-Deutung dargestellt wird. Blondels Versuch wird sodann in die neuzeitliche Denkgeschichte eingeordnet (Stichworte: Übernahme des anthropozentrischen Ansatzes der Subjektivitätsphilosophie und Aufweis von deren Teilwahrheit bei gleichzeitigem Ungenügen); sodann werden der Begriff der „action“, die philosophische Methode und der Gottesbeweis bei Blondel (u. d. T.: „Die anfängliche Gegenwart des Seins“) untersucht. Ihr sachlich-systematisches Zentrum hat die Arbeit in der Interpretation der *option*, der Logik der Aktion: „Die Option ist also der Mittelpunkt des dreieinigen Geschehens der Seinsmitteilung als Wahrheits-, Seins- und Lebensmitteilung. Die senkrechte Bewegung der ‚Inkarnation‘ (d. h. des gebenden Abstiegs und des entgegennehmenden Aufstiegs) durchkreuzt im Augenblick die waagerechte Bewegung der Zeit (insofern diese sich zwischen dem durch Retro-spektion er-innerten Anfang und dem durch Pro-spektion erwarteten Ende ausstreckt), die sie durch ihren Entzug gründet. Der Kreuzungspunkt beider Bewegungen ist die Option, durch die im Hier und Jetzt das universal Konkrete als das Band, das Alles mit Allem vermittelt, sich ereignet“ (196). Stil und Sinnintention des Buches werden m. E. in diesem Zitat gut deutlich. Es mischt die Begrifflichkeit des späteren Blondel mit der *Action*, entwickelt – im Kapitel über die Gottesbeweise schon durchgeführt – eine triadische Struktur der Seinsmitteilung – Sein, Erkennen, Tun – und gelangt von da zu einer ontologischen Interpretation der *Option*, gegen die P. Henrici Bedenken angemeldet hat, insofern hier eine „allgemein philosophische ‚Partizipationserfahrung‘“ angezielt ist, nicht aber die bei Blondel im Hintergrund stehende – wenn auch durchaus *anonym* mögliche Glaubenserfahrung (inwieweit in dieser potentiellen Anonymität nicht doch eine Vermittlungsmöglichkeit der Auslegungen besteht – zumindest eine theologische –, wäre zu fragen)⁴¹. Es zeigt sich hier m. E. aber wieder, daß die eigentlichen Differenzen in der unterschiedlichen Hermeneutik der Interpreten liegen. Auch Henrici zeigt das in Wendungen wie „Ebenso weiß Sc...“, „den Sc zwar kennt...“ o. ä.

Durch die späteren Arbeiten Scannones – die nicht mehr der deutschen Auseinander-

³⁹ Vgl. *Henricis* Auseinandersetzung mit Hommes, in: PhJ 81 (1974) 214–219.

⁴⁰ J. C. Scannone (Freiburg: Alber 1968 [Symposium 27]).

⁴¹ Vgl. *Henrici*, in: ThRv 67 (1971) Sp. 129.

setzung zugehören – ist die Philosophie des Tuns von Maurice Blondel auch im latein-amerikanischen Kontext gegenwärtig.

Die Freiburger Dissertation von Anton van Hooff: *Die Vollendung des Menschen: Die Idee des Glaubensakts und ihre philosophische Begründung im Frühwerk M. Blondels*⁴² spielt eine weitere methodische Möglichkeit der Blondel-Deutung konsequent durch. Van Hooff lehnt sich terminologisch eng an die Strukturontologie Heinrich Rombachs an. Seine Kategorien sind aber nur bedingt von hier aus bestimmt. Sachlich gesehen bleibt die Deutung bei aller Beziehung letztlich doch wohl der Rombachschen Intention fremd, jedenfalls hinsichtlich der – s. v. v. – „relativistischen“ Konzeption Rombachs, für die „das Wahrheitskriterium der Philosophie einzig und allein in der historischen Kontextualität zu suchen“ ist⁴³.

Van Hooff erarbeitet radikal eine „immanent-systematische Deutung“. Eben dazu dient letztendlich das Strukturmodell Rombachs: aus dem Werk Blondels selbst die ‚Struktur‘ zu erheben, die dessen Gedanken in seinen vielfältigen Bezügen zu klären erlaubt. Inhaltlich konkret gesagt: „die Strukturgenese der ‚action‘ als Struktur menschlicher Existenz überhaupt freizulegen“ (20). Dabei geht es gerade um die spezifisch Blondelsche ‚pensée pensante‘, ein Denken, von dem van Hooff schreibt: „Es führt immerfort über sich selbst als bloß Gedachtes hinaus; es fordert ein persönliches Engagement, um in seine ständige Wechselwirkung mit der ‚action‘ vordringen zu können, eine Wechselwirkung, die beide, sowohl ‚action‘ wie Denken, und deshalb auch unser mit- und nachvollziehendes Denken konstituiert“ (19). Van Hooff setzt sich implizit sowohl von einem historisch-genetischen oder einem kontextuellen Zugang ab wie von einer Interpretation Blondels auf eine außer ihr liegende philosophische Position oder auf gegenwärtiges Philosophieren hin. Das Verfahren erlaubt es, bei den strittigen Interpretationsfragen die Stimmigkeit der „Konstruktion“ des Blondelschen Gedankens zu verdeutlichen (wogegen eine Interpretation aus dem genetischen oder historischen Kontext leichter und vielleicht auch vorschnell Brüche konstatiert). Beispiel ist etwa sein Beitrag zur Frage der ‚Notwendigkeit‘ des Übernatürlichen im Gedanken Blondels. Van Hooff wendet sich sowohl gegen Dumérys ‚Konzeptualisierung‘ der Idee des Übernatürlichen wie Bouillards ‚Zerstückelung‘ des Prozesses seiner Genese: „Das Problem, das Blondels Philosophie bewegt, betrifft nicht die übernatürliche Wirklichkeit an und für sich. Vielmehr geht es ihm darum, die Verwiesenheit auf das jenseits seiner Möglichkeiten sich befindende Übernatürliche im Menschen selbst aufzuweisen, da dieses Übernatürliche mit dem Anspruch auftritt, der Mensch habe sich ihm auf Leben und Tod zu überantworten. Diese Verwiesenheit läßt sich nicht aufweisen, wenn wir bei den Ideen als Konzeptualisierungen des tatsächlichen Natürlichen und Übernatürlichen ansetzen. Werden die Ideen als in sich abgeschlossene, selbständige Wesensstrukturen aufgefaßt, dann können sie einander nur radikal ausschließen; es wäre unmöglich, die de facto gegebene Einheit der Natur und des Übernatürlichen zu bedenken. Der Aufweis kann nur dann erbracht werden, wenn die Idee des Übernatürlichen bereits in ihrem Erscheinen als solchem die Verwiesenheit offenlegt, und gerade dies gelingt Blondel. Er setzt dazu nicht bei bloßen Begriffen an, sondern bei der ganzheitlichen Wirklichkeit der ‚action‘, deren Ganzheitlichkeit sich im Determinismus analytisch entfaltet und somit zur Erscheinung gelangt. Die Ideen des einen und selben, genetisch entstandenen Determinismus sind zwar konträr, aber sie verdrängen einander nicht. Das ‚vinculum‘ der Strukturgenese, d. h. das ‚vinculum‘ der apriorischen ‚action‘, bindet sie zu einer unauflöselichen Einheit zusammen, die es erst ermöglicht, ihre unrückführbaren Differenzen zu erfassen ... Unseren Standpunkt können wir folgendermaßen zusammenfassen: Blondel ist instande, gerade als Philosoph der Idee des Übernatürlichen seine Aufmerksamkeit zu widmen, weil diese Idee nicht von außen her an sein Denken herangetragen ist, sondern sich unausweichlich aus seinem formellen Denkweg ergibt. Die Diskussion um die Idee des Übernatürlichen kann nicht entschieden werden, wenn wir den Schwerpunkt der Diskussion in dieser Idee als

⁴² A. van Hooff (Freiburg: Herder 1983 [FThSt 124]).

⁴³ H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie* (Freiburg i. Br.: Herder 31988) 5.

solcher ansiedeln. Vielmehr sollen wir die Strukturgenese des Blondelschen Denkens in den Mittelpunkt rücken“ (321–323). Die Auslegung van Hooffs kann hier nicht an weiteren Beispielen exemplifiziert werden⁴⁴. Immerhin gilt wohl, daß der Ausweis der Stringenz und die Wahrheit des phänomenal Gesehenen eigens zu vermitteln sind, so daß die verschiedenen Auslegungsweisen letztendlich nicht diastatisch nebeneinanderstehen.

Die Arbeit van Hooffs ist hier als philosophische Blondelinterpretation eingeordnet worden, obwohl ihr Rahmen fundamentaltheologisch durch die Frage nach dem Glaubensakt bestimmt ist, „die Frage, ob und wie die christliche Offenbarung vom Menschen überhaupt vollzogen werden kann“ (17). In der Stringenz des Nachvollzugs der Konstruktion der Blondelschen *Action* hat sie aber der philosophischen Blondeldeutung wichtige Impulse gegeben.

Die verschiedenen methodischen Möglichkeiten müssen hier letztlich nebeneinander stehen bleiben. Sowohl der genetische oder historische Zugang, als auch die denkende Übernahme Blondels in ein philosophisches Gespräch, als auch der immanent-strukturelle Nachvollzug beweisen ihre produktiven Möglichkeiten. Anhand derer wird man die Leistungsfähigkeit der verschiedenen methodischen Wege beurteilen.

4. Die fundamentaltheologische Relevanz Blondels

Die unerledigten Fragen des Modernismus wie die durch lehramtliche Monita gebotene „Vorsicht“ gegenüber der sog. „Immanenzapologetik“⁴⁵ bewirkten, daß die einschlägigen Blondelschen Grundschriften bis in die 60er Jahre sozusagen immer noch als zeitgenössische Beiträge zu einer aktuellen Diskussion gelesen werden konnten.

„Wiederentdeckt“ wurden die fundamentaltheologischen Beiträge Blondels anhand des Problems der „Dogmenentwicklung“. Herbert Hammann widmet *Histoire et dogme* etwa einen Abschnitt in seiner Arbeit über *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*⁴⁶. Die Darstellung ist zwar wohlwollend, die Reserven rühren aber von einem zu eingeschränkten Verständnis von Blondels Begriff christlicher Praxis her. Winfried Schulz: *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis*⁴⁷ referiert die Thesen von *Histoire et dogme* nicht ohne Sympathie. – In seinem mit Karl Rahner verfaßten Artikel „Geschichtlichkeit der Vermittlung“⁴⁸ hat Karl Lehmann besonders auf dem Blondelschen Beitrag zur Lösung des Problems ‚Dogmenentwicklung‘ insistiert.

Durch zwei umfangliche Monographien ist inzwischen die Blondelsche Dogmenhermeneutik in einem breiteren Rahmen als dem der Problematik „Dogmenentwicklung“ dargestellt worden. Schließlich hat sich Blondel seit der *Action* mit dem Problem „Dogma“ befaßt und nicht erst seit *Histoire et dogme*:

Die Arbeit von Otto König: *Dogma als Praxis und Theorie: Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie M. Blondels vor und während der modernistischen Krise (1888–1908)*⁴⁹ hat das Verdienst, den Rahmen der Diskussion zu erweitern, indem sie zum einen den ursprünglichen Ansatz des Blondelschen Denkens miteinbezieht, zum anderen die Diskussion mit E. Le Roys Versuch, den Sinn der Dogmen auf

⁴⁴ Vgl. zu dieser Arbeit Raffelt, in: ThPh 61 (1986) 276–278.

⁴⁵ Vgl. die Enzyklika „Pascendi“, bes. D 2103, DS –: „Hic autem queri vehementer Nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui quamvis immanentiae doctrinam ut doctrinam reiiciunt, ea tamen pro apologesi utuntur“.

⁴⁶ H. Hammann (Essen: Ludgerus 1965 [BNGKTh 7] 86–90).

⁴⁷ W. Schulz (Roma: Gregoriana 1969 [AnGreg 173, B 56] 160–170).

⁴⁸ K. Lehmann / K. Rahner, in: MySal I, 1965, 727–787, bes. 752–754.

⁴⁹ O. König (Graz: Inst. f. Ökumen. Theologie und Patrologie 1984 [GThSt 9]), vgl. auch Königs Aufsatz „Was ist ein Dogma? Zur Diskussion zwischen E. Le Roy und M. Blondel um eine ‚pragmatische‘ Interpretation des kirchlichen Dogmas“, in: ThPh 52 (1977) 498–524 und zum Kontext: Raffelt, *Age ut intelligas: Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im französischen Modernismus*, in: W. Löser ... (Hrsg.): *Dogmengeschichte und katholische Theologie* (Würzburg: Echter 1985, ²1988) 251–274.

das Pragma zu reduzieren, untersucht und damit den modernistischen Kontext über die Diskussion mit Loisy hinaus erweitert. Was ersteres anbelangt, so ist besonders die Aufarbeitung des wissenschaftstheoretischen Konventionalismus (bes. P. Duhems) wichtig, dem Blondel die Grundkonzeption des Wissenschaftskapitels der *Action* verdankt. Die konventionalistische Theorie erlaubt keinen Totalitätsanspruch, keine Suffizienz der Wissenschaft und ermöglicht so gegenüber positivistischer Wissenschaftstheorie eine adäquatere Fragestellung des Verhältnisses von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie. Schon hier zeigt sich allerdings, daß eine Radikalisierung des Konventionalismus, wie sie Le Roy vornehmen wird, zu einer erneuten Diastase von Vernunft und Glaube führen muß. Die Blondelsche Philosophie des Tuns, der König im Blick auf die Dogmenproblematik und damit auf Blondels Fragestellung nach einer christlichen Praxis nachgeht, ist dagegen nicht mit den Schlagwörtern Pragmatismus, Antiintellektualismus etc. zu fassen. Es ist zwar verständlich, daß die frühe Diskussion und die älteren Arbeiten Mühe hatten, die Differenzen zu ‚ähnlichen‘ Positionen (etwa zu Bergson) zu erkennen. Die Eigenständigkeit und Differenziertheit Blondels läßt sich heute aber immer klarer verdeutlichen. Die Blondelsche Zielrichtung, sein Bedenken einer die verschiedenen individuellen wie gemeinschaftlichen Einzelvollzüge umfassenden christlichen Praxis bietet einen philosophischen Rahmen, der die hermeneutischen Grundfragen der Theologie differenziert einzuordnen vermag. Es fällt bei König angenehm auf, daß er auch der Position Le Roys gerecht zu werden versucht, die ja in ihrer plakativen Ungeschütztheit sehr leicht angreifbar, aber letztendlich doch nicht ohne das berühmte Körnchen Wahrheit gegenüber rein intellektualistischen Dogmentheorien ist.

Für die sozusagen ‚berühmten‘ Blondelschen theologischen Themen, z. B. zu der „Hypothese der Notwendigkeit einer Praxis des Übernatürlichen, eines Umgangs mit dem lebendigen Gott in den kontingenten Erscheinungen sakramentaler Zeichen und Symbole“ (233), bietet Königs Arbeit somit einen neuen Kontext aus der Zeit nach der *Action*. In der Duméry-Bouillard-Kontroverse nimmt er eine vermittelnde Stellung ein, bei der sich m. E. das *theologische* Erkenntnisinteresse zeigt (van Hooffs Klärungen wären hier einzubringen). In Ansätzen sucht er über seine historische Fragestellung hinaus auch eine Transposition der Blondelschen Thematik auf heutige Diskussionsfelder zu leisten (vgl. etwa 237 ff.). Für die Blondel-Philologie ist insbesondere auch die Analyse des „Dossier Le Roy“ und der Abdruck von Notizen Blondels zu Le Roy von Interesse.

Ebensowenig wie von König selbst kann hier von uns unter seine Arbeit „ein einfacher Schlußstrich gezogen werden, unter dem mit einem Blick ein klares Ergebnis abgelesen werden könnte“ (399). Die Leistung Blondelscher Dogmenhermeneutik nach König sei daher zitatweise referiert: „Blondel hat . . ., und das erscheint als seine eigentümliche Leistung, die Dogmen des Christentums in die Perspektive einer gesuchten Vollendung subjektiver Freiheit gestellt; sie erscheinen als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung in Freiheit. Damit entspricht das Dogma in all seiner Unableitbarkeit einer schon vorhandenen präzisen subjektiven Erfahrung und einem ganz konkreten subjektiven Wissen. Der auch für die gegenwärtige Theologie wichtige und interessante Beitrag liegt damit in der Erkenntnis, daß die (heute als obsolet empfundene) spekulative Dogmatik nicht etwas anderes und äußerlich Hinzukommendes ist, sondern einem individual wie sozial erhebaren *moralischen* Dogmatismus korreliert. Damit sind zwei negative Grenzziehungen gesetzt: gegen ein zu flach liegendes Erfahrungskonzept, wie es im Positivismus und Neopositivismus etwa formuliert wird; und gegen eine rein theoretische Dogmatik, die die menschlichen Erfahrungen abstrahierend übergeht“ (400).

Gerhard Larcher zeigt in seiner Monographie *Modernismus als theologischer Historismus: Ansätze zu einer Überwindung im Frühwerk M. Blondels*⁵⁰ zwar eine umfassende Kenntnis des gesamten Blondelschen „Frühwerks“, konzentriert sich dabei aber auf die Auseinandersetzung Blondels mit Loisy und ihren Annexen (z. B. die Diskussionen mit

⁵⁰ G. Larcher (Frankfurt: Lang 1985 [EHS XXIII, 231]).

von Hügel). Daß der Modernismus eher als Folie erscheint und weniger ad bonam partem interpretiert wird, ergibt sich aus der Anlage der Arbeit. Für die Blondelforschung im engeren Sinne scheint mir vor allem die Fülle sorgfältiger Analysen im zweiten Teil von Bedeutung zu sein, der außerordentlich differenziert die Positionen und Fragestellungen in den vor allem in Korrespondenzen geführten Auseinandersetzungen zwischen dem Blondel-Kreis und Loisy bzw. von Hügel darstellt. Blondel kritisiert sicher mit Recht die philosophischen Voraussetzungen einer Exegese, die entweder positivistisch oder organologisch-lebensphilosophische Modelle ihrer Deutung des Traditionsprozesses zugrunde legt. Das Etikett ‚historicisme‘ ist mit dem Begriff ‚Historismus‘ in einen weiteren Rahmen transponiert, wie auch Larcher schreibt. Doch ist die Ausweitung sachlich legitim. Sie erlaubt es, den Beitrag Blondels im Zusammenhang heutiger hermeneutischer Fragestellungen zu lesen.

Systematisch liegt der Schwerpunkt der Arbeit von Larcher im dritten Teil, der – wiederum unter Verarbeitung umfangreichen historischen Materials – Blondels Beitrag zu einer Hermeneutik der Tradition ausarbeitet. Nicht nur in der Terminologie rezipiert Larcher dabei vor allem die Gadammersche bzw. Nach-Gadammersche hermeneutische Diskussion in Deutschland, deren Schlüsselbegriffe – etwa ‚Wirkungsgeschichte‘ – sich verblüffend gut mit Blondelschem Denken füllen lassen. Ein Zitat zum Stichwort ‚Tradition als Wirkungsgeschichte Christi‘ mag die Sinnrichtung der Arbeit charakterisieren: „So ungewöhnlich und radikal Blondels gegen den Historismus gerichteter Versuch, sich eines geschichtlichen Christus als Mitte des Glaubens zu vergewissern, anmuten mag, so wenig ist er doch müßige Spekulation. Persönliche Christusfrömmigkeit, ja Christumystik und die theologische Frage nach Wahrheit und Identität in Geschichte bedingen sich gegenseitig. Wenn Blondel also von Hügel gegenüber beteuert: ‚Je crois à l'identité et à l'unité foncière de tous les Christ de la Tradition, à celui de Marc, à celui de Jean, à celui d'Athanase et d'Augustin et de Thomas et de Thérèse et de Marguerite-Marie‘ ist es ihm nicht darum zu tun, irgendein äußeres Detail zu einem ‚historischen Jesus‘ hinzuzuerfinden, oder eines solchen gleichsam in einer kollektiven Überlieferungsgeschichtlichen ‚reductio in mysterium‘ seines göttlichen Persongeheimnisses als einer realen, die Zeit der Geschichte tragenden und die Tradition der Kirche normierenden ‚sympathie stigmatisante‘ innewerden. Wenn dazu ein prüfendes Einarbeiten des subjektiven Erfahrungskriteriums in den geschichtlich verbürgten und gemeinschaftlich getragenen Verständigungszirkel der Tradition zugleich ein Weitergehen in diesem Überlieferungsgeschehen einschließt, dann bemißt sich auch ein ‚Gelingen‘ nicht an willkürlicher Introspektion, sondern an seiner diesen Geschichtsprozeß auf Zukunft hin aufschließenden Kraft bei gleichzeitiger Vertiefung des Gedächtnisses Jesu Christi vermittels aller Zeugnisse der Überlieferung. Tradition als Träger einer ‚théologie expérimentale‘ entbirgt erst im je neuen prospektiven Ausgriff die Sinnfülle und Integrationskraft ihres Ursprungsimpulses. Eine ‚Bewahrheitung‘ des unerhörten, geschichtswirksamen Anspruchs der Gottunmittelbarkeit Jesu in ihrer fortwirkenden Präsenz in Geschichte als Anerkennungsbewegung Gottes selbst ist uns also nur zugänglich im liebenden Weitergeben seiner bewußten Hingabe. In solchem Zeugnis ist immer zugleich ein Rückstoß auf seinen es ermächtigenden Ursprung eingeschlossen. Wir erkennen also Christus primär im Fleisch seiner Zeugen ...“ (253).

Auch wenn man – gerade in einer Zeit, welche die Methodik der historischen Kritik von vielen Seiten wiederum für suspekt erachtet – die Leistungen der sog. modernistischen Exegese für bedeutender hält, als es vielleicht hier vorausgesetzt wird, bleiben deren Grenzen sichtbar und bleibt es eine Aufgabe, eine umfassende Hermeneutik der christlichen Tradition zu entwickeln. Dazu leistet Larchers Arbeit einen materialreichen und systematisch durchreflektierten Beitrag. Als ‚Blondelianer‘ stimmt man gern seiner These zu, „daß die These von der Tradition – als einer in der getreuen ‚pratique littéraire‘ zu ergreifenden und zu kontinuierenden Wirkungsgeschichte Christi – und nicht irgendeines frühchristlichen Glaubensbewußtseins oder Gemeindebedürfnisses – einen der fundamentaltheologisch wichtigsten Beiträge Blondels im Modernismusstreit bedeutet“ (259).

Die Ende 1988 erschienene Bonner Dissertation von Christoph Theobald: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität: Beitrag zu einer epistemologischen Standortbe-*

*stimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*⁵¹ hat vom Umfang und von der Sache her das Gewicht einer großen französischen „Thèse“. Der Autor gehört dem Jesuitenorden in Frankreich an und steht so auf der Schwelle zwischen französischer und deutscher Blondelauslegung. Eine Einordnung in die deutsche Forschung soll einer eigenen Rezension vorbehalten bleiben. Nach Durchsicht des Bandes kann man jedenfalls sagen, daß Theobald ein komplexes Ziel verfolgt. Es geht ihm um eine Ortsbestimmung der Fundamentaltheologie heute. Dazu scheint ihm als historischer Bezugspunkt das Modell „Blondel“ besonders geeignet, da es die Problematik der „Modernität“ theologischen Denkens exemplarisch, wenn auch in historischer Distanz, zu interpretieren erlaubt. „Modernismus“ wiederum ist ein Problemzusammenhang im Rahmen innerhalb von „Modernität“, die Modernismuskrise das Auseinanderbrechen eines gemeinsamen innertheologischen Verständnishorizontes. Theobald interpretiert den ganzen Komplex mit Hilfe einer historischen Epistemologie, wie sie in Frankreich seit Bachelard entwickelt worden ist, und unter Verwendung kommunikationstheoretischer Denkmuster, wie sie sich bei Habermas finden. Dies ergibt abermals eine neue Variante der Blondel-Hermeneutik.

Die drei Teile der Arbeit behandeln: „1. Die philosophische Rede Blondels unter dem Anspruch der Kommunikation. Erste Eröffnung einer historischen Distanz zwischen Blondels eigenem Verständnis und unserer heutigen Interpretation seines Frühwerks“, „2. Die philosophische ‚Epistemologie‘ Blondels auf dem Prüfstand der Natur- und Humanwissenschaften. Von einem vitalistischen Evolutions- und Geschichtsverständnis zu einem linguistisch orientierten Verständnis von Transformation“ und „3. Zeitgenössische Fundamentaltheologie im Horizont epistemologischer Transformationen. Von der Modernismuskrise zur gegenwärtigen Grundlagenkrise in der Theologie“.

Der vielschichtigen Absicht des Buches entspricht eine Vielschichtigkeit in der konkreten Analyse und Argumentation, die ständig von einem Gegenwartshorizont her Sachkritik einbringt und – das ist in der Blondel-Literatur in dieser Weise wohl singulär und originell – zu einer *theologischen* Kritik des Blondelschen Konzepts führt – unter Beiziehung französischer Theologie, aber auch etwa E. Jüngels, in Auseinandersetzung mit J. B. Metz und J. Moltmann usw. Aus dieser Sachdiskussion die Blondelschen Fäden wiederum herauszuziehen und u. U. auch andere Aspekte des Werks einzubringen, ist konkret nicht immer leicht.

Beindruckend ist, welche gewaltige Literaturmengen Theobald verarbeitet, und das nicht nur aus der Blondel-Forschung, sondern in umfassender Weise aus Theologie und Philosophie. Für die deutsche Blondelforschung ist höchstens bedauerlich, daß das Buch von Larcher nur zweimal peripher in Anmerkungen vorkommt, aber nicht eigentlich verarbeitet ist, obwohl dies sachlich wohl von Interesse wäre, doch lag es vermutlich dem Redaktionstermin zu nahe. Nach der Arbeit von Theobald wird man jedenfalls nicht nur das Modernismusproblem erneut zu diskutieren haben.

In der deutschen *evangelischen* Theologie ist die Blondelsche Fragestellung nicht rezipiert worden. Das mag für seine Zeit am *catholica non leguntur*, an der romanischen Herkunft, an einer grundsätzlichen Abneigung gegen Fundamentaltheologie liegen, ist aber insofern doch verwunderlich, als Blondel katholischerseits, wenn auch in ganz anderer Weise, das leisten wollte, was die große ‚protestantische Philosophie‘ des Idealismus ihrerseits getan hat: den Gehalt des Christentums denken. Im außerdeutschen Sprachraum gab es mehr Aufmerksamkeit⁵². Immerhin hat Christofer Frey in seinem Aufsatz „Natur“ und „Übernatur“ im französischen Sozialkatholizismus, exemplarisch dargestellt an Gedanken Blondels und Chenu⁵³ und in seiner Dissertation *Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt*⁵⁴ auf Blondel aufmerksam gemacht. Die Perspektive in seinem Aufsatz ist eine sozialetische. Er sieht ein traditionelles Natur-Übernatur-Schema als Hilfsmodell einer konservativen Gesellschaftspolitik und kann Blondels

⁵¹ C. Theobald (Frankfurt a. M.: Knecht 1988 [FTS 35]).

⁵² Vgl. z. B. M. F. J. Marlet, Grundlinien der kalvinistischen ‚Philosophie der Gesetzidee‘ als christlicher Transzendentalphilosophie, München 1954 (MThS 8).

⁵³ C. Frey, in: ZEE 13 (1969) 274–290.

⁵⁴ Ders. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969 [KiKonf 14]).

„Überwindung der Zwei-Etagen-Metaphysik“, seine scharfe Kritik eines Autoritarismus und seine Unterstützung des Sozialkatholizismus in seinen mit ‚Testis‘ gezeichneten Artikeln über *La Semaine sociale de Bordeaux et le Monoporphisme*, 1909/10, gerade in diesem Kontext positiv würdigen. Seine Monographie bietet ein umfassendes Panorama neuerer französischer katholischer Ekklesiologie, in deren Rahmen Blondel verständnisvoll eingeordnet ist.

Wenigstens am Rande sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß der Vergleich Blondels mit parallelen Erscheinungen christlichen Denkens⁵⁵, mit Gegenpositionen⁵⁶ oder mit anderen zeitgenössischen Versuchen⁵⁷ ein neues reizvolles Thema ergäbe.

5. Zur Situation

Blondel ist nicht nur dort gegenwärtig, wo er zitiert wird. Neben der Tradition der *nouvelle théologie* ist seine hintergründige Wirkungsgeschichte über die Linie der Löwener Jesuitenphilosophie (P. Scheuer, J. Maréchal) nicht zu unterschätzen, die auch aus Karl Rahner einen „anonymen Blondelianer“ gemacht hat⁵⁸.

Fragt man, wo Blondel in der heutigen Fundamentaltheologie – außer in Dissertationen – wirklich in systematischen Grundfragen präsent ist, so wird man vor allem Hansjürgen Verweyens Versuch einer transzendentalphilosophischen Grundlagenreflexion in der Fundamentaltheologie nennen müssen. In seiner umfangreichen und kritischen Einführung zu Blondels *Lettre* hat er zu dem Blondelschen fundamentaltheologischen Grunddokument Stellung genommen und gleichzeitig auch kritische Abgrenzungen gegenüber dem sachlich weitgehend parallelen Versuch Rahners vorgenommen⁵⁹. Aber auch Max Secklers Beitrag im Offenbarungstraktat des von ihm mitherausgegebenen *Handbuchs der Fundamentaltheologie*⁶⁰ befindet sich in der Spur des Blondelschen Gedankens, und die *Fundamentaltheologie* von Heinrich Fries⁶¹ referiert in Bouillards Deutung den Blondelschen Ansatz. Daß anderswo manchmal – neben bloßer Darstellung und schmückendem Zitat – eine problematische Auslegungsgeschichte auch heute noch zweifelhafte Zuordnungen produziert, wurde schon gesagt.

Zum Stand der Blondel-Studien in Deutschland gehört auch, daß es endlich Anfänge eines Diskussions-Forums in zwei Akademietagungen gegeben hat. Die Rabanus-Maurus-Akademie in Wiesbaden-Naurod hat im Januar 1986 unter dem Titel „Heiligkeit der Vernunft“ hierbei einen Anfang gesetzt⁶², und die Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg hat im Oktober 1987 unter dem Titel „Maurice Blondel – Philosoph der ‚action“ die Anregung fortgeführt⁶³. Hoffentlich ist damit eine Tradition begonnen!

⁵⁵ Vgl. etwa K.-H. Menke, Deontologische Glaubensbegründung: A. Rosmini (1797 bis 1855) und M. Blondel (1861–1942), in: ZKTh 109 (1897) 153–172 sowie Menke, Vernunft und Offenbarung nach A. Rosmini (Innsbruck: Tyrolia 1980 [Innsbr. theol. Studien 5]).

⁵⁶ Vgl. J. Reiter, Intuition und Transzendenz: Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei J. Maritain, München: Pustet 1967 (Epimeleia 9).

⁵⁷ Vgl. etwa A. Gläser, Konvergenz: Die Struktur der Weltsumme P. Teilhard de Chardins, Kevelaer: Butzon & Bercker 1970 (ESt NF 4).

⁵⁸ Direktere Kenntnis von Blondels (Spät-)Philosophie hatte Karl Rahner nach eigenen Aussagen nur durch die zu seiner Zeit als Redaktionssekretär der „Zeitschrift für katholische Theologie“ veröffentlichte Arbeit von W. Warnach, Sein und Freiheit: Blondels Entwurf einer normativen Ontologie, in: ZKTh 63 (1939) 273–310, 393–427.

⁵⁹ Vgl. auch seinen Aufsatz in diesem Heft.

⁶⁰ M. Seckler (Bd. 2, Freiburg i. Br.: Herder 1985).

⁶¹ H. Fries (Graz: Styria 1985 u. ö.).

⁶² Vgl. die veröffentlichten Referate von H. Verweyen, Die ‚Logik der Tat‘: Ein Durchblick durch M. Blondels ‚L'Action‘, in: ZKTh 108 (1986) 311–320; A. van Hooff, Der Panchristismus: Innerer Bezugspunkt von Blondels L'Action, in: ZKTh 109 (1987) 416–430; J. Splett, Dialektik des Tuns – Dialogik – Person-Sein in trinitarischer Analogie: L'Action (Blondel) als con-dilectio (Richard v. St. Victor)?, in: ThPh 61 (1986) 161–175.

⁶³ Die Erstfassungen der in diesem Heft veröffentlichten Aufsätze entstammen dieser Tagung.