

»Mit weitem Blick, der alles synthetisch erfasste« † Norberto Del Prado O.P. (1852–1918)

Von David Berger, Köln

Trotz der zahlreichen jüngeren, ein differenzierteres Urteil grundlegenden Studien zu dem Thema: der Ruf der »Neuscholastik« ist nicht eben gut.¹

Neben anderen Motiven liegt ein Grund für die negativen Vorurteile im Hinblick auf die zwischen der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts betriebene Scholastik auch darin, dass der Begriff der »Neuscholastik« zumeist nur an einigen bekannteren Protagonisten dieser Bewegung festgemacht wird, aber tatsächlich die verschiedensten Denker und Schulen umfasst und daher solche Gesamteinschätzungen leicht relativiert werden können: Dies zeigt sich auch an einem bislang kaum beachteten Gelehrten aus dem Dominikanerorden, den man gemeinhin von seinem Kontext her der Neuscholastik zuordnet und der doch gerade viele der problematischen Aspekte des zumindest im deutschsprachigen Raum prägenden Hauptstroms der Neuscholastik aufsprengen konnte. Und zwar lange bevor solche Männer wie Henri de Lubac, Karl Rahner oder Marie-Dominique Chenu unter verändertem Vorzeichen und mit nicht immer glücklichen Folgen als Überwinder der Neuscholastik gefeiert wurden.

Die Rede ist von dem aus Spanien stammenden, aber viele Jahre im deutschsprachigen Raum wirkenden Dominikanerpater Norberto Del Prado. Wer in der neuen Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* nach ihm sucht, wird seinen Namen nicht finden. Und auch in dem Standardwerk zur »christlichen Philosophie« im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts findet sein Name nur kurz, an eher unpassender Stelle, in dem Beitrag über die Neuscholastik in Spanien und Portugal Erwähnung.²

Vom Buddhistenkloster nach Freiburg im Üchtland

Geboren wurde Norberto Del Prado am 4. Juni 1852 im alten Asturien, genauer in Pola de Laviano, einem kleinen Ort in der nordspanischen Provinz Oviedo. Bereits mit siebzehn Jahren trat er im Konvent von Ocaña (Provinz Toledo), dem damaligen Mutterhaus für die spanische Dominikanermission, in den Dominikanerorden ein. Von 1870 an studierte er dort drei Jahre lang Philosophie und Theologie: Ganz

¹ Cf. etwa: Ulrich G. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn 1995, 341. Zu dem Begriff und seinen Grenzen: Heinrich M. Schmidinger, »Scholastik« und »Neuscholastik« – Geschichte zweier Begriffe, in: ChP II, 23–53.

² ChP II, 773. Del Prado ist zwar in Spanien geboren, gewirkt hat er aber nur auf den Philippinen und in der Schweiz! Vgl.: Pedro Lumberras, El P. Norberto Del Prado, Freiburg/Schweiz 1919; David Berger, P. Norberto Del Prado, O.P., in: BBKL XVII (2000) 1089–1090 (dort weitere Literatur!).

grundlegend hat ihn bereits hier der spätere Kardinal Ceferino González (1831–1894) geprägt.

Dieser hatte seine Ausbildung an der Universidad de Santo Tomás von Manila erhalten. Von der Aufklärung und der Revolution unberührt hatte sich an dieser Lehranstalt eine ungebrochene thomistische Schultradition erhalten, so dass González hier intensiv mit der Lehre des großen Aquinaten vertraut wurde. Bereits 1853 war er zunächst zum Professor für Philosophie, 1858 zum Professor für Theologie an der Universität zu Manila ernannt worden. In dieser Zeit entstand eines seiner wichtigsten Werke, die »Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás« in drei Bänden (Manila 1864). Dieses 1885 auch ins Deutsche übersetzte Werk gilt als Pionierstudie und Programmschrift der Erneuerung des Thomismus im Spanien des 19. Jahrhunderts. Wie in seinen zahlreichen anderen Werken auch gilt der Thomismus dem Dominikanergelehrten nicht als hermetisch abgeschlossenes System, vielmehr zeigt er sich stets bemüht, diesen in der Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie und den übrigen Profanwissenschaften weiterzuentwickeln. Dabei steht jedoch die klare Identitätswahrung des Thomismus stets über der Offenheit, so dass das Denken des Thomas von Aquin hier tatsächlich als eine echte Alternative zu den Aporien des modernen Denkens sichtbar bleibt. Insofern kann der Dominikanergelehrte als der bedeutendste Vater des spanischen Neuthomismus sowie als Wegbereiter der Thomasenzyklika *Aeterni patris* Papst Leos XIII. gelten.³

Bereits 1873, kurz nach seiner Weihe zum Diakon, war auch Del Prado von seinen Oberen zur Fortsetzung seines Studiums nach Manila geschickt worden. 1875 empfing er dort die Priesterweihe und wurde daraufhin Professor für klassische Sprachen und Literatur am dortigen Letrankolleg. Nach seiner Promotion 1878 erfolgte schließlich seine Ernennung zum Professor für Moraltheologie an der »Königlichen und Päpstlichen Universität« Manilas.

Sieht das bisher Gesagte auch alles nach einem typischen Werdegang eines Wissenschaftlers im Predigerorden zur damaligen Zeit aus, so begnügte sich Del Prado gerade in jenen Jahren nicht mit einem friedlichen, zurückgezogenen Leben »zwischen Betstuhl und Lehrkanzel«. Sein ungestümer Forscherdrang brachte ihn etwa dazu, seinen Aufenthalt auf den Philippinen zu einer abenteuerlichen Reise nach China zu nutzen. Seine Freiburger Schüler erinnerten sich bei seinem Tod noch sehr lebhaft an die häufigen Erzählungen Del Prados von jener Reise: Wie er mit seinem Schiff in einen Taifun geraten war und wie durch ein Wunder gerettet wurde oder von einem ihn tief beeindruckenden längeren Aufenthalt in einem Buddhistenkloster.

Doch das tropische Klima auf den Philippinen bekam dem auch sonst immer leicht kränkelnden jungen Spanier nicht gut, so dass er 1890 in seine Heimat zurückkehren musste. Nach einem Rekonvaleszenzjahr schickte ihn der damalige Ordensgeneral Larroca an die damals von den Dominikanern betreute theologische Fakultät der neu gegründeten Universität Freiburg in der Schweiz. Zunächst war er dort bis 1899 Professor für spekulative Moraltheologie nach dem hl. Thomas, ab 1899 hatte er als Nachfolger von Thomas Coconnier den Lehrstuhl für spekulative Dogmatik

³ Cf. *Id.*, Santiago Ramirez. Spanischer Thomist und Dominikaner, in: BBKL XXI (2003) 1229–1233.

bzw. den »höheren Kurs des hl. Thomas« inne.⁴ Unter Männern wie den Patres Mandonnet, Berthier, Langen-Wendels oder Albert M. Weiß konnte er an dieser Stätte seine geistigen Fähigkeiten voll entfalten. Hier entstanden seine großen Werke, die ihn zu einem der bedeutendsten Dominikanerlehrten des 20. Jahrhundert machten (s. u.). Ausnahmslos sind sie freilich Frucht seiner leidenschaftlichen Lehrtätigkeit an der Universität. Sein Kollege P. Montagnes schrieb im Nekrolog auf Del Prado: »Il était un professeur de vocation.«⁵ Diese Leidenschaft für das Lehren ging so weit, dass er – auch hierin seinem großen Vorbild, dem hl. Thomas von Aquin, ähnlich – einen ihm in Spanien angebotenen Bischofsstuhl ablehnte. So war es ihm auch vergönnt, bis einen Tag vor seinem unerwarteten Tod am 13. Juli 1918 nach einem Anfall von Agina pectoris seine Vorlesungen zu halten.

Der Eifer des Lehrers war gepaart mit tiefer Frömmigkeit: Konsequenter betete er dreimal täglich seinen Rosenkranz. Und sein letztes Werk, dessen Korrekturfahnen er einen Tag vor seinem Tod beim Verlag abgegeben hatte, ist der Gottesmutter gewidmet: es beschäftigt sich mit der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria beim hl. Thomas.⁶ Del Prado unternimmt in diesem Buch den nicht ganz leichten Versuch aufzuzeigen, das Thomas keineswegs als Gegner, vielmehr bei genauerem Hinsehen als Vertreter der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis im Sinne des späteren Dogmas zu gelten habe.⁷

Ernst Commer, der mit Del Prado seit 1901 durch die gemeinsame Arbeit an der Zeitschrift »Divus Thomas« eng befreundet war, erinnert sich an das Auftreten Del Prados: »Die imposante Gestalt und das feurige Auge entsprachen dem hohen Fluge des Mannes, der den alten ritterlichen Geist der Spanier erbte und sein Volk niemals verleugnen konnte. Sein gemessenes und würdevolles Benehmen hatte etwas Majestätisches. Und doch war er ein echter Dominikaner, einfach und offen, dessen Demut in der Wahrheit wurzelte ... Er sprach das reine, klangvolle Kastilianische und schrieb ebenso ein gutes Latein, wie das Französische und auch das Deutsche verstand er vollkommen. Auch das Talent des Redners war ihm in hohem Grade gegeben. Die großen Reisen und seine internationalen Beziehungen gaben ihm den weiten Blick, der alles synthetisch erfasste.«⁸ Der weite Blick, der alles synthetisch zu erfassen suchte, prägte auch seine ganze schriftstellerische Arbeit. Es scheint sehr typisch für Del Prado, wenn sich Commer erinnert, dass dieser »sich alle Parallelstellen auf den Rand einer großen Ausgabe der Summa mit seiner feinen und äußerst kleinen Schrift abgeschrieben habe, um so das ganze Lehrgebäude des Meisters wie mit einem Blick überschauen zu können.«⁹

⁴ Insofern sind die Daten, die *Peter Walter* gibt, nicht ganz zutreffend: Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Hubert Wolf (Hrsg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962*, Paderborn 1999, 203.

⁵ *La Liberté* (Fribourg) vom 16. Juli 1918, 8.

⁶ *Divus Thomas et Bulla »Ineffabilis Deus«*, Freiburg/Schweiz 1918.

⁷ Dass dieser Versuch nicht so abwegig ist, wie später häufig angenommen: *Adolf Hoffmann*, Kommentar zu *Summa theologiae IIIa* qq. 16–34, *DhA* 26 (1957) 536–549.

⁸ *Ernst Commer*, Norberto Del Prado, in: *Divus Thomas* 6 (1919) 6–8.

⁹ *Ibid.*, 7.

Die Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie

In einem seiner wichtigsten Werke erinnert sich der spekulativ ebenfalls hoch begabte Dominikanertheologe Alexander M. Horvath an die Vorlesungen seines Lehrers in Freiburg: »Der Verfasser war so glücklich, die Vorlesungen eines P. N. Del Prado ... hören und erleben zu können. Die Summa-Erklärung stand auf der Höhe. P. Del Prado hat die großen, inneren Zusammenhänge aufgezeigt. Jede namhafte These pflegte er auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen, in dem er die Grundlage des Thomismus erblickte. Aus seinen Vorlesungen gewann man die Einsicht, dass alle thomistischen Thesen in einem gemeinsamen Seinsprinzip zusammenhängen, ihm ihren Wert und Halt verdanken.«¹⁰ Ihren Niederschlag fanden diese Vorlesungen unter anderem in einigen, in der *Revue thomiste*¹¹ erschienenen Studien, die 1910 in stark erweiterter Form, zunächst in spanischer, 1911 dann in lateinischer Sprache als eigenes Werk erschienen sind: *De veritate fundamentali philosophiae christianae*.¹²

Der Titel spricht an und für sich von der Fundamentalwahrheit der gesamten christlichen Philosophie. Doch Del Prado ist mit der Enzyklika *Aeterni Patris* Leos XIII. der Ansicht, dass die christliche Philosophie ihre eigentliche Erfüllung und Perfektion erst im Thomismus findet¹³. Gleichsam die Perfektion dieser Perfektion, die Krönung des gesamten Thomismus findet sich in einer einzigen Fundamentalwahrheit: Während in Gott Sein und Wesen vollkommen identisch sind, sind in allen anderen Wesen das Sein und das Wesen wirklich verschieden. Dies ist die Fundamentalwahrheit des Denkens des Aquinaten, die Sonne der Urwahrheit, von der alle anderen Wahrheiten ohne Zahl wie Strahlen ausgehen.¹⁴ Dies ist der hoch erhobene, hell erleuchtete Gipfel der thomistischen Metaphysik, dies ist der Eckstein und zugleich der Generalsschlüssel des großartigen Tempels, den der Engel der Schule errichtet hat. Die Lehre von Sein und Wesenheit ist Fundament und Krönung dieses faszinierenden Gebäudes zugleich, denn von dieser Urwahrheit gehen alle weiteren großen Leitmotive des Thomismus aus und kehren zu ihr zurück. Sie ist das einheitsstiftende Prinzip dieser Wissenschaft, denn sie vereint Analyse und Synthese.

Nach einer ausführlichen Begriffsklärung, die bezüglich des Seinsbegriffs Erkenntnisse bietet, die den Essentialismus bereits weit hinter sich gelassen haben¹⁵, zeigt Del Prado zunächst – mit der für die Dominikanertheologie typischen Methode

¹⁰ Alexander M. Horvath, Studien zum Gottesbegriff, Freiburg/Schweiz 1954, 1. Zu Horvath vgl.: Alexander M. Horvath (1884–1956). Thomist und Dominikaner, in: BBKL XIX (2001) 713–716.

¹¹ *Revue Thomiste* 18 (1910) 209–227. 340–360.

¹² Freiburg/Schweiz 1911; spanisch: *La verdad fundamental de la filosofía cristiana*, Madrid 1910.

¹³ Cf. Antonio Piolanti, *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Vatikan 1983, 9: »Il Pontefice aveva un suo preciso concetto della filosofia cristiana ..., che identifica con quella coltivata dai Padri della Chiesa e degli Scolastici, elaborata a perfezione da S. Tommaso.«

¹⁴ *Revue thomiste* 18 (1910) 210: »Vérité sublime ! s'écrie saint Thomas ; vérité- mère, du sein de laquelle naîtront des vérités sans nombre, comme du soleil jaillissent les rayons de la lumière. VERITATEM SUBLIMEM !«

¹⁵ *De veritate fundamentali*, 8–22. Vom von Fabro beklagten »obscurissement de l'esse« ist bei del Prado nichts zu spüren. Vgl. Cornelio Fabro, *L'obscurissement de l'esse dans l'école thomiste*, in: *RThom* 69 (1958) 443–472.

des *Divus Thomas sui ipsius interpretis*¹⁶ und gegen neuere Ansätze, die gerade diesen Punkt negieren –, dass die Realdistinktion von Sein und Wesenheit keine Erfindung einer nachthomanischen, so genannten thomistisch-bannezianischen Schule, sondern zentrales Eigentum des Thomas selbst ist.

Sie ist aber auch von der Sache her unausweichlich. Wären in den geschaffenen Dingen Sein und Wesenheit nicht sachlich verschieden, gäbe es überhaupt keine Verschiedenheit der Dinge, sondern alle wären eins; gäbe es folglich keine Qualitätsunterschiede; wäre alles, was ist, gemäß seines Wesens unendlich; hätte keine Sache etwas Verursachtes oder Gemachtes an sich; wären alle Dinge notwendig; hätten alle geschaffenen Dinge einen Seinsmodus, der sich nicht mehr von jenem des Erstbewegenden unterscheiden würde; wäre die Substanz der geschaffenen Dinge mit der Substanz bzw. Natur Gottes identisch und der Irrtum des Pantheismus unausweichlich. In allen geschaffenen Dingen müssen Sein und Wesenheit real verschieden sein, da eine Sache, deren Wesen ihr Sein ist, nur eine ganz erste und strikt numerisch eine sein kann; da das, was sich in den geschaffenen Dingen gleichsam wie das *materiale* (*essentia*) verhält, und jenes, das sich gleichsam wie das *formale* (*esse*) verhält, voneinander real verschieden sind; da alle geschaffenen Dinge *in linea entis* aus Potenz und Akt bestehen. Insofern kann Del Prado nicht wie sein Schüler Gallus Manser oder der Benediktiner Joseph Gretd in seinem bekannten Lehrbuch »Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae« in der Realdistinktion von Akt und Potenz das letzte und höchste Wesensmerkmal des Thomismus erkennen. Dies beantwortet nämlich nicht das letzte »Warum?«. Eine weitere *resolutio* beim Durchdenken der Lehre von Akt und Potenz führt noch bis zum Seinsbegriff als tiefste Wurzel des Problems.

Drei große Lehrpunkte des Aquinaten, in denen die Realdistinktion von Sein und Wesenheit eine unentbehrliche Rolle spielt, betont Del Prado dann besonders: Zunächst die Partizipationslehre, der Del Prado – auch hierin seiner Zeit weit voraus – einen für den Thomismus zentralen Platz einräumt. Sie ist ohne die Realdistinktion von Sein und Wesenheit in den geschaffenen Dingen und deren Identität im *ens per essentiam* überhaupt nicht sinnvoll erklärbar, da es ohne die reale Zusammensetzung von Sein und Wesenheit überhaupt kein kontingentes, verursachtes und damit als Folge an der Ursache partizipierendes Seiendes geben kann. Die enge Zusammenschau von Partizipationslehre und Realdistinktion bewahrt Del Prado zudem vor einer Gefahr, vor der sich moderne Thomasinterpreten, die den Thomismus vor allem als »Identitätssystem« sehen wollen, nicht immer frei gehalten haben: Klarer als diese, die das Sein der Geschöpfe gleichsam als unmittelbare Teilhabe am Sein Gottes gedeutet haben, betont er mit der konsequent angewandten Realdistinktion von Sein und Wesenheit den Unterschied zwischen dem göttlichen Sein, das das Sein seiner Selbst ist, und dem *esse creatum*, als empfangenem, stets von Gott abhängig bleibenden Sein.

¹⁶ Dazu: David Berger, Einführung in die Summa theologiae des Thomas von Aquin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2004, 81–82.

Sodann die thomistische Erklärung der Schöpfung: Das einzige Argument, mit dem Thomas die Wahrheit der Schöpfung in der *Summa theologiae* philosophisch beweist, stützt sich wiederum auf die Tatsache, dass Gott allein sein Sein ist, während in allem, was nicht Gott ist, Sein und Wesenheit real verschieden sind und ihr Sein so nur durch Partizipation besitzen. Alles aber, was teilhabendes Sein besitzt, muss vom jenem verursacht sein, der sein Sein *per essentiam* besitzt. Jedes andere philosophische Argument für die Tatsache der *creatio ex nihilo*, welches es auch sei, reduziert sich letztlich auf diesen Fundamentalbeweis.

Die streng philosophisch bewiesene Schöpfungswahrheit ist der Ausgangspunkt für die berühmten *quinque viae*, über die der Geist des Menschen zur Existenz Gottes emporsteigt (Sth Ia q. 2 a. 3): Aus der geschaffenen Welt, von der Veränderlichkeit der Dinge, aus der Ordnung von Ursache und Wirkung, von der Kontingenz der körperlichen Dinge, aus dem unterschiedlichen Grad an Sein in den Dingen usw. erheben sie sich zu Gott, dem ersten unbewegten Bewegten, dem ersten unverursachten Ursache, dem ersten notwendig Seienden etc.: Ihre eigentliche Krönung erhalten sie aber erst im vierten Artikel (q. 3) der Prima. Erst die Identität von Sein und Wesenheit bringt eine Größe und Perfektion zum Ausdruck, die alle anderen Eigenschaftszuschreibungen nicht erreichen. Diese entspringen vielmehr aus der Fundamentalwahrheit wie aus ihrer Wurzel.

Schließlich kann Del Prado resümieren, dass die reale Zusammensetzung von Sein und Wesenheit der thomistischen Philosophie ihren theozentrischen Grundcharakter verleiht, da Geschöpf und Schöpfer klar geschieden werden, und diese Philosophie zugleich jedem Agnostizismus entgegengesetzt ist, da sie Geschöpf und Schöpfer durch die Kausallehre und die Analogie zusammenzuhalten imstande ist.

Im letzten Buch seiner großen Synthese macht Del Prado einen Schritt, der – glaubt man den bislang darüber aufgestellten Urteilen – für den neuscholastischen Thomismus höchst ungewöhnlich zu sein scheint: Er zeigt sehr ausführlich, wie die Fundamentalwahrheit nicht nur die gesamte Metaphysik, sondern auch die ganze thomistische Theologie als Glaubenswissenschaft fundamental prägt und ihr gegenüber anderen Theologien gerade ihre unverwechselbare Eigenheit verleiht!

Anhand fünf großer theologischer Fragen stellt Del Prado in sorgfältigen Analysen dar, wie sehr die thomistische Deutung der Offenbarung von der Identität von Sein und Wesenheit in Gott und deren realer Distinktion in den geschaffenen Dingen geprägt ist: 1° In der fundamentaltheologischen Frage nach der Erkennbarkeit Gottes; 2° in der Erklärung des Mysteriums der Trinität;¹⁷ 3° in der Christologie, besonders der Erklärung der Hypostatischen Union; 4° in der Eucharistielehre und 5° bei der Erklärung des Geheimnisses der *visio beatifica*.

Dabei bleibt sich Del Prado freilich immer bewusst, dass sich die Prinzipien der Theologie nicht aus einem philosophischen Urleitmotiv schlüssig ableiten oder beweisen lassen. Da jedoch die Gnade die Natur, der Glaube die natürliche Erkenntnis voraussetzt, spielt die Philosophie in der Theologie als Wissenschaft, bei

¹⁷ Zur Aktualität dieser Äußerungen: vgl. Michael Stickelbroeck, Christologie im Horizont der Seinsfrage. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi, St. Ottilien 2002.

dem Auffinden der *praeambula fidei* und dem spekulativen Durchdringen der Offenbarung, die dem Theologen im Dogma der Kirche gegenübertritt, eine große Rolle.

Insgesamt lässt sich von heute auf das Werk rückblickend feststellen: Die Verengung des thomistischen Denkens auf einen reinen Aristotelismus ist hier nicht gegeben. Dies machen die bewusste Wahl der Realdistinktion von Sein und Wesenheit statt des aristotelischen Begriffspaares Akt und Potenz, der Seinsbegriff Del Prados, aber vor allem auch die ausführliche Behandlung der Partizipationslehre, mit der das augustinisch-platonische Element im Denken des Aquinaten besonders stark zur Geltung kommt, gut deutlich. Auch wird der Thomismus nicht naiv einfach als Philosophie gesehen, sondern als philosophisch-theologische Synthese, in der auch die spekulative Theologie einen breiten Raum einnimmt. Doch Del Prados Thomasdeutung kam einige Jahrzehnte zu früh, seine Arbeiten zur Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie fanden im deutschen Sprachraum kaum Resonanz¹⁸. Erst die Schüler seiner Schüler, wie etwa Cornelio Fabro, dessen wichtigster Lehrer Alexander Horvath war, konnten dem bei Del Prado Grundgelegten breiteres Gehör verschaffen.

Ihre Krönung findet diese durch Denker wie Etienne Gilson u. a. modifizierte Entwicklung in der Tatsache, dass sich ihr in gewissem Sinne jüngst auch das Lehramt angeschlossen hat. In seinem der Enzyklika »Fides et ratio« angeschlossenen *Motu proprio* »Inter munera academiaram« vom 28. Januar 1999 spricht der regierende Pontifex vom metaphysischen Realismus des *actus essendi*, »che pervade tutta la filosofia e la teologia del Dottore Angelico« (Nr. 5)¹⁹.

Gnade und freier Wille: Ein neuer Johannes Capreolus?

Eine Frage hatte Del Prado in seinem Werk über die Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie weitgehend ausgeklammert, und doch hängt sie wie keine sonst mit der Unterscheidung von Sein und Wesenheit zusammen: Jene nach dem Verhältnis von freiem Willen des Menschen und der Gnade. Mit dem Neuanknüpfen an die Scholastik im Zeitraum der Neuscholastik war auch diese Frage, die die gesamte nachtridentinische Scholastik in Bewegung gehalten hatte, neu erwacht. Wieder standen sich Molinisten und Thomisten gegenüber und tauschten nicht selten dieselben Argumente aus, die bereits Jahrhunderte zuvor die erfolglose Diskussion bestimmt hatten. Hier nun knüpft Del Prado mit seinem dreibändigen, auf ausdrück-

¹⁸ Im französischsprachigen Thomismus wurden sie vor allem von Réginald Garrigou-Lagrange, in Italien von Francesco Olgiati rezipiert; vgl. dazu meinen Beitrag: Auf der Suche nach dem »Wesen« des Thomismus, in: *Angelicum* 79 (2002) 628–634.

¹⁹ Lluís Clavell schreibt dazu: »I think this is a key point of the philosophy also according to John Paul the II in his documents or in his speeches about Thomas Aquinas, because the Holy Father understands that the universality of being has or gives to the Thomists this possibility of accepting to discover the truth wherever it is«: *Lluís Clavell*, *Discussione sulle relazioni di A. Lobato e di B. Mondin*, in: *Doctor Communis* N.S. 1 (2001) 49.

liche Weisung des Dominikanergeneralkapitels der Philippinen vom Mai 1906 zusammengestellten Werk »De gratia et libero arbitrio«²⁰ an.

Del Prado geht in seinem Werk methodisch gerade nicht von den Thesen einer bestimmten Schule aus und belegt diese dann mit verschiedenen Zitaten aus den Werken des Thomas, wie man das in vielen neuscholastischen Lehrbüchern tat. Vielmehr stellt er eine ansatzweise kontextbezogene, sonst textinterne Analyse der Quellen in den Vordergrund: Zunächst der Schriften Augustins, des *doctor gratiae*, über die Gnade, dann der Werke des Aquinaten und schließlich der »Concordia« Luis de Molinas, die den nachtridentinischen Gnadenstreit auslöste.

Auch hier sieht und interpretiert er alles aus den großen Denkprinzipien der Autoren – H. Leisegang hätte im Anschluss an Kant und Hegel von »Denkformen« gesprochen – und macht dadurch nicht nur die häufig sehr komplexen und verwickelten Fragestellungen des Gnadenstreits leichter verständlich, sondern bewirkt auch, dass die unterschiedlichen Fragestellungen wieder offener werden und so die gegnerischen Positionen erneut ein Gespräch führen können, das über den Austausch der immer gleichen Vor-Urteile entschieden hinausführt.

Bei Thomas etwa ist ein solches Prinzip die gleichzeitige harmonische Wahrung dreier Prinzipien: (1.) Gott, bei dem Wesenheit und Sein eins sind, ist die Ursache aller Ursachen und der absolute Erstbeweger. (2.) Der menschliche Wille ist, auch wirksam und unfehlbar bewegt von Gott (*praemotio physica*), von Natur aus frei und (3.) alle geschaffenen Ursachen ordnen sich notwendig der ersten, ungeschaffenen Ursache unter. In der Gnadenlehre bedeutet dies, dass auch in der übernatürlichen Ordnung alle Willenskraft, die auf die Setzung gnadenhaften Handelns zielt, von Gott kommt, der den Willen mit seiner unfehlbar wirksamen Gnade (*gratia ex se efficaci*) bewegen kann, ohne dass dessen Freiheit irgendeine Einbuße erleidet.

Auf sehr sachliche und in ihrer Ausführlichkeit bis heute einmalige Weise sucht Del Prado im dritten Band zu zeigen, wie die Lehre des Jesuiten Molina vom Zusammenspiel von Gnade und freiem Willen nicht nur die Vorstellungen Augustins und Thomas' weit hinter sich lässt, sondern zudem Gedanken des Origenes, der Pelagianer und des Duns Scotus zu einem neuen, dem damaligen Zeitgeist und dem Wunsch nach einer extremen Gegenposition gegen die protestantische Gnadenlehre entsprechenden neuen Denksystem ummodellt: »In libro Concordiae veluti in sepulcro dealbato conditae sunt, Bellarmino teste, pelagianorum reliquiae, ac custodita servantur ossa Pelagii.«²¹ Nur nebenbei sei noch erwähnt, dass bereits der bekannte Tübinger Theologe Johann von Kuhn einige Jahrzehnte zuvor bemerkt hatte: »Der Molinismus ist nur eine andere, abstractere und künstlichere Form des alten Semipelagianismus.«²²

²⁰ Freiburg/Schweiz 1907. Er greift dabei auf zahlreiche Artikel zurück, die bereits in Ernst Commers »Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie« erschienen waren: Norberto Del Prado, *Characteres essentialis physicae praemotionis iuxta doctrinam Divi Thomae*, in: JPhTh 16 (1901), 51–80; *Id.*, *De natura physica praemotionis*, in: JPhTh 16 (1901), 216–233; *Id.*, *De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio*, in: JPhTh 17 (1902), 61–91; *Id.*, *De Concordia Molinae*, in: JPhTh 17 (1902), 301–323. 476–492; 18 (1903), 83–106. 284–308. 464–493.

²¹ *De gratia*, 566–567.

²² *Johann E. von Kuhn*, *Das Natürliche und Uebernatürliche*, Tübingen 1864, 88.

Mit seiner Neukonzeption haben Molina und seine Schüler nach Del Prado zudem ungewollt, aber wirksam die Grundlagen für den Geist der Neuzeit gelegt. Es ist interessant, dass diese Einschätzung damals kaum verstanden wurde, sich heute jedoch, nachdem sie auch von Karl Eschweiler im deutschen Sprachraum vertreten wurde, weitgehend durchgesetzt hat. So stellt etwa R. Specht fest, dass die molinistische Konzeption des Verhältnisses von Natur und Gnade zu einer »Verrechtlichung des Verhältnisses zwischen Gott und Natur« führt und damit den »neuzeitlichen Gesetzesbegriff« sowie den Deismus und in dessen Folge die anthropozentrische Wende und die Trennung von Staat und Kirche mit vorbereitet hat.²³

»De gratia et libero arbitrio« wurde von Del Prados Mitbrüdern aus dem Predigerorden sowie von Thomisten aus aller Welt freudig begrüßt. Reginald Schultes, Professor am Angelicum, kam zu dem Schluss, Del Prado habe sich mit diesem Werk »in würdiger Weise an die glänzende Schar der *Defensores gratiae* angeschlossen«²⁴. Der Münsteraner Dogmatiker Bernhard Dörholt, einflussreicher Herausgeber der »Theologischen Revue«, urteilte: »Ich schätze dieses Werk so hoch ein, dass ich es ohne Bedenken neben das Werk von Capreolus stelle; was dieses gegenüber dem Skotismus geleistet hat, das leistet das Werk Del Prados gegenüber dem Molinismus.«²⁵ Und Commer, der sich diesem Urteil Dörholts anschloss, sah mit dieser Studie das Ende der jahrhundertealten thomistisch-molinistischen Kontroverse gekommen: »Es ist daher die letzte Vorbereitung, die von der theologischen Wissenschaft für das lange erwartete Urteil des obersten kirchlichen Lehramtes zur definitiven Entscheidung in diesem Streite erwartet werden konnte, und berechtigt zu der Hoffnung, dass dieses Endurteil gesprochen werde ...«²⁶

Dass solche Ankündigungen bei den Jesuiten, für die ein solches Urteil praktisch die Verurteilung einer mehrere Jahrhunderte alten Ordenstradition bedeutet hätte, keineswegs Begeisterung auslösten, ist leicht verständlich. Und so verwundert es auch nicht, dass dort das Werk völlig ignoriert wurde, vermutlich um so eine Kontroverse und ein eventuelles Eingreifen Roms zu verhindern. Entsprechend blieb auch das von Commer und Dörholt erwartete, realistisch betrachtet aber selbst unter Pius X. unwahrscheinliche »Endurteil« des kirchlichen Lehramtes aus.

In den folgenden Theologengenerationen der Jesuitentheologie lässt sich aber eine deutliche Unsicherheit bezüglich der eigenen Gnadenlehre feststellen, die dann schließlich zu den Neuansätzen Henri Bouillards, Karl Rahners, Bernhard Lonergans oder Henri de Lubacs führte.

So wirkte der zunächst Verschwiegene, dann Vergessene bis heute indirekt, aber einflussreicher fort, als man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist.²⁷

²³ Rainer Specht, Naturgesetz und Bindung Gottes, in: J. P. Beckmann u. a. (Hrsg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987, 409–423.

²⁴ JPhTh 23 (1909) 248.

²⁵ Bernhard Dörholt, Der Predigerorden und seine Theologie, Paderborn 1917, 62–63.

²⁶ DTh 23 (1919) 11.

²⁷ Von daher ist es besonders bedauerlich, dass dieses Werk – neben wichtigen anderen – in dem eben erschienenen »Lexikon theologischer Werke« (Stuttgart 2003) fehlt. Vgl. dazu meine Besprechung: Theologisches 33 (2003) 399–402.