

VETERA NOVIS PERFICERE

(Der Beitrag der (deutschen) Neuscholastik zur Versöhnung
der Kirche mit der Moderne

Von Nikolaus Lobkowicz¹, Eysfeld

Vor mehr als zehn Jahren hielt ich in den Vereinigten Staaten zwei Vorträge mit dem Titel »What happened to Thomism?²«, in denen ich der Frage nachging, warum es seit dem Zweiten Vatikanum um Thomas und allgemeiner um die Scholastik so still geworden ist, dass gegenwärtig auch und gerade Studierende des Faches »Katholische Theologie« kaum noch mit dem Werk etwa des *doctor angelicus* in Berührung kommen. Das Thema lag mir u. a. deshalb am Herzen, weil ich in den 50er Jahren Philosophie an einer der Hochburgen des Thomismus, in Fribourg in der Schweiz, studiert hatte³ und in den 60er Jahren als junger Dozent an der katholischen University of Notre Dame in Indiana erlebt habe, wie innerhalb weniger Jahre eine philosophische Richtung, die weltweit als *die* katholische galt, durch die sich im raschen Wechsel überholenden philosophischen Strömungen der Gegenwart ersetzt wurde. Als ich im Sommer 1960 in Notre Dame zu lehren begann, lasen viele Kollegen Wissenschaftstheorie noch an Hand der *Zweiten Analytik* und Psychologie an Hand von *De anima*⁴ und galten der Hegelianer, der noch bei Benedetto Croce studiert hatte und zugleich Rosmini verehrte (R. Caponigri) und der Vertreter der analytischen Philosophie (M. Fisk⁵) unter den rund 20 Kollegen des *Department of Philosophy* als Außenseiter, die sich eine *universitas catholica* halten musste, um nicht unnötig vorsintflutlich zu erscheinen; als ich sieben Jahre später nach München berufen wurde, gab es in Notre Dame nur noch ein oder zwei Thomisten, die Schwie-

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich 1998 bei einer Tagung hielt, die der Mediävist Harald Dickerhof an der Katholischen Universität Eichstätt anlässlich des 70. Geburtstages des Historikers Heinz Hürten organisiert hatte.

² Ein gekürzter Text ist im *Catholic Philosophical Quarterly* LXIX (1995), 3, 397–423 erschienen. Die Vorträge fanden auf Einladung von Ralph McInerney im Jacques Maritain Center der University of Notre Dame statt.

³ Mein wichtigster Lehrer, bei dem ich am Ende auch promovierte (über Heideggers Begriff des »Daseins«) war freilich der Dominikaner I. M. Bocheński, der – nicht zuletzt als Fachmann für moderne Logik – schon damals der »analytischen Philosophie« näher als Thomas v. Aquin stand.

⁴ Dass man Vorlesungen über Philosophie, die damals – wenn auch von Fach zu Fach in verschiedenem Umfang – in Notre Dame noch für alle Studenten verpflichtend waren, eher Texte von Aristoteles denn von Thomas zugrundelegte, hatte wohl vor allem damit zu tun, dass es sehr viel bessere englische Aristoteles- als Thomasübersetzungen gab. Auch mag die vor allem in Oxford gepflegte Aristotelesforschung nachgewirkt haben; freilich beherrschten die wenigsten Philosophieprofessoren Griechisch.

⁵ Auch er, den wir für seinen Scharfsinn bewunderten, war natürlich Katholik; paradoxerweise bewunderte er später als größten Philosophen einen der primitivsten Denker des 19. Jahrhunderts, Friedrich Engels.

rigkeiten hatten, für ihre Vorlesungen Studenten (Studentinnen gab es nicht, höchstens Nonnen, die als »geschlechtslos« galten) zu gewinnen.

Ich will hier nicht im einzelnen die Überlegungen wiederholen, aufgrund derer ich 1994 das fast lautlose Verschwinden des Thomismus nachzuvollziehen und zu erklären versuchte, sondern bloß eine Einsicht zusammenfassen, die mir kam, als ich meine Vorträge schrieb⁶. Sie lautet etwa so: das von Leo XIII. eingeleitete, freilich von vielen fast von Anfang an missverstandene historische Experiment der Erneuerung einer mittelalterlichen Philosophie ist gescheitert und musste wohl auch scheitern; dennoch war das Bekenntnis der Kirche zum Denken der Scholastik weise, denn es hat sie nicht etwa ins Mittelalter zurückgeworfen, sondern ihr längere Zeit erheblich den Weg in die Moderne erleichtert.

In der Tat ist die Stoßrichtung der Enzyklika *Aeterni patris* vom August 1879 fast von Anfang an in zweifacher Hinsicht missverstanden worden. Erstens ging es Leo XIII. nicht darum, den Thomismus zu *der* oder gar einzigen katholischen Philosophie zu erklären; was ihm vielmehr am Herzen lag und er auch in anderer Hinsicht vielfach förderte, war eine möglichst gute Ausbildung der Priester⁷. Auch und gerade Thomisten haben zu oft übersehen, dass seine Enzyklika und später die Äußerungen seiner Nachfolger über die Bedeutung des Aquinaten für die katholische Theologie und die christliche Philosophie (man begegnet ihnen auch noch nach dem Konzil⁸) immer nur das Theologiestudium, das ja bis vor wenigen Jahrzehnten den künftigen Priestern vorbehalten war, vor Augen hatte⁹. Zweitens enthielt diese Enzyklika nicht etwa die Weisung, von nun an blind Thomas zu folgen (und alle anderen Denker bis auf Aristoteles zu vergessen); im Kontext ihrer Zeit betrachtet, kann man

⁶ Neben einer historischen Analyse habe ich in diesen Vorträgen zu zeigen versucht, inwiefern die Behauptung, eine Philosophie sei »gestorben«, keinen historistischen Relativismus beinhaltet. Später habe ich dieses Thema grundsätzlich in einem Beitrag in der *Internationalen katholischen Zeitschrift »Communio«*, XXX (2001), 203–212, zu klären versucht.

⁷ Und zwar obwohl es in der Enzyklika vor allem um Philosophie geht – das Philosophiestudium der Theologen. Aus einem autorisierten Kommentar zur Enzyklika, der noch im selben Jahr in der *Civiltà Cattolica* erschien, geht klar hervor, dass Leo XIII. sich bewusst war, dass seine autoritative Hervorhebung einer bestimmten Philosophie der herrschenden Vorstellung von Philosophie widersprach, vgl. L. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, Mailand 1986, 275 ff.

⁸ So insbesondere Paul VI. im Brief *Lumen ecclesiae* anlässlich von Thomas' 700. Todestag an den Ordensgeneral der Dominikaner vom November 1974, vgl. *Insegnamenti di Paolo VI*, Vatikan 1963 ff., III, 445 ff., auch die Enzyklika Johannes Paul II. *Fides et ratio*. Für weitere Äußerungen von Johannes Paul II. vgl. den Index der monumental Biographie von G. Weigel, *Witness to Hope*, New York 1999.

⁹ Dies kommt u. a. im *Codex iuris canonici* zum Ausdruck; in jenem von 1917 heißt es (can. 1366, 2) über die Ausbildung der Priester, die Professoren, die den Priesteramtskandidaten Philosophie und Theologie lehren, sollten dies *omnino ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia* tun und sich gewissenhaft nach ihnen richten (*aeque sancte teneant*), vgl. die Ausgabe Freiburg–Regensburg, 1918, 356. Im neuen CIC aus dem Jahre 1983 dagegen wird Thomas ausdrücklich nur in Zusammenhang mit der Dogmatik erwähnt, die *s. Thoma praesertim magistro*, »vor allem unter Anleitung des hl. Thomas als Lehrer« gelehrt werden soll (can. 252, 3). Vom Philosophiestudium heißt es im neuen Kodex nur, es solle sich auf das *patrimonium philosophicum perenniter validum* stützen, »und auch Rücksicht auf die philosophische Forschung der fortschreitenden Zeit nehmen« (can. 251), vgl. die Ausgabe Kevelaer 1983, 107 u. 105. Die Kirche hat seit *Aeterni Patris* zwar gelegentlich Philosophen, die Atheisten oder Kirchenfeinde waren, so noch nach dem Zweiten Weltkrieg Jean Paul Sartre indiziert, aber m. W. nie namentlich katholische Laienphilosophen; dies war wohl auch der Grund, warum es – trotz vielfacher unberechtigter Verdächtigungen, er sei »Modernist« – nie zu einer Verurteilung von Maurice Blondel kam.

sie vielmehr als einen Versuch verstehen, der Kirche eine ernsthafte und fruchtbare Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken zu ermöglichen¹⁰. Dass er mit seiner Forderung *vetera novis augere et perficere* von Anfang an die Überwindung des Neothomismus und der Neoscholastik einläutete, konnten wohl weder Leo XIII. noch die Neuscholastiker, die ihm den Text der Enzyklika vorbereiteten, voraussehen.

Unter jenen, die dem Papst die ersten Skizzen der Enzyklika schrieben, war vermutlich auch ein deutscher Jesuit, der maßgeblich zur Herausbildung der später so bezeichneten »Neuscholastik« beigetragen hatte: Joseph Kleutgen (1811–83), der kurz vor dem Erscheinen der Enzyklika zum Studienpräfekten des Collegium Romanum bestellt worden war. In den drei Bänden seiner *Theologie der Vorzeit* und den zwei Bänden der *Philosophie der Vorzeit*, die alle im Jahrzehnt 1853–63 erschienen und in den Jahren 1867–78 neu aufgelegt wurden, hatte dieser auch aus heutiger Sicht erstaunlich belesene Theologe versucht, durch Rückgriff auf das Mittelalter einen philosophisch-theologischen Standpunkt zu finden, der eine zugleich wissenschaftliche und katholisch rechtgläubige Auseinandersetzung mit dem Denken der Neuzeit ermöglichte – einem Denken, deren letzte, schon innerhalb der Kirche wirkende Gestalten er in den Schriften des Münsteraner Dogmatikers Georg Hermes und des einflussreichen Wiener theologischen Privatgelehrten Anton Günther (und deren zahlreichen Schülern¹¹) zu entdecken meinte. Sogar der Ausdruck »Neuscholastik« ist bekanntlich indirekt durch ihn veranlasst worden; er wurde 1862 erstmals von zwei deutschen Theologen gebraucht, die gegen das römische Verständnis von Theologie und Philosophie polemisierten und dabei vor allem Kleutgens Schriften vor Augen hatten¹². »Neuscholastisch« war damals ein politisches Schlagwort¹³, das

¹⁰ Wie vor allem Arthur Fridolin Utz gezeigt hat, hat sich freilich Leo XIII in *Rerum novarum* selbst nicht an *Aeterni patris* gehalten: Die Begründung des Rechts auf Eigentum dieser Enzyklika folgt eher den Gedanken John Lockes den jenen des Aquinaten, vgl. seinen Kommentar zur IIa–IIae, 66, 1/2 in *Deutsche Thomas-Ausgabe* XVIII, 493–500. Dieser »katholische Liberalismus« geht u. a. auf den Jesuiten A. Taparelli zurück, dessen italienisches Buch über das Naturrecht aus dem Jahre 1840 schon 1845 ins Deutsche übersetzt worden war; der Jesuit M. Liberatore, der als einer der frühesten italienischen Neuscholastiker gilt, aber die Scholastik kaum kannte, griff diese Linie 1846 in seinen *Ethicae et juris naturae elementa* auf. Ebenso Taparelli wie Liberatore wirkten auch an der Entstehung von *Aeterni Patris* mit.

¹¹ Die *errores Georgii Hermes* wurden von Rom erst 1835 nach Hermes' Tod (1831) verurteilt. Günther, der sich, im Gegensatz etwa zu Frohschammer, sofort der römischen Verurteilung vom Juni 1857 unterwarf, vgl. Denzinger-Schönmetzer (1965), 2828 ff., beeinflusste die Gründung der Beuroner Benediktiner, vgl. P. Wenzel, *Der Freundeskreis um Anton Günther und die Errichtung Beurons*, Essen 1965. Kleutgen scheint ebenso an der Verurteilung Günthers wie jener Frohschammers entscheidend beteiligt gewesen zu sein.

¹² Jakob Frohschammer in der von ihm gegründeten Zeitschrift *Athenäum*, 1862, 2, 263; Alois von Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit*, München 1862, 63 ff. Ob Schmid den Ausdruck von Frohschammer übernommen hatte, ist nicht nachgewiesen. Beide, Frohschammer wie Schmid, waren Mitglieder der Theologischen Fakultät der Münchener Universität; wegen Aussagen über die Freiheit wissenschaftlicher Theologie wurde Frohschammers Zeitschrift zusammen mit zwei weiteren seiner Schriften auf den Index gesetzt; nachdem er sich nicht unterwarf, wurde er a divinis suspendiert. Seine Kollegen mit Döllinger an der Spitze distanzieren sich 1864 von ihm. Zu seinen Argumenten gegen die »romanisch-scholastische Richtung« vgl. den Artikel »Neuscholastik« in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI (1984), 769 ff., auch Denzinger-Schönmetzer (1965), 2850–2861.

¹³ So sah es auch Kleutgen, vgl. *Zu meiner Rechtfertigung*, Münster 1868, 4.

die folgenden zwanzig Jahre fast das Selbe wie »ultramontan«, also »Rom-abhängig« bedeutete; erst die ab 1894 in Louvain vom späteren Kardinal Désiré Mercier herausgegebene *Revue néo-scholastique de philosophie* erreichte, dass der Ausdruck die wertneutrale Bedeutung »die mittelalterliche Scholastik erneuernd und fortsetzend« bekam.

Was man später als »Neuscholastik« bezeichnete (der Ausdruck wurde nie in den Verlautbarungen des hl. Stuhls gebraucht, auch Kleutgen verwahrte sich gegen ihn), entsprang also ursprünglich dem Bedürfnis, dem Eindringen irriger neuzeitlicher Ideen in den Theologieunterricht und damit die Priesterausbildung abzuwehren; nicht zu unrecht sah man den Grund dieses Eindringens in einer Theologie und in sie einführenden Philosophie, die zwar kirchliche Traditionen weiterzuführen meinte, in Wirklichkeit aber eklektisch zwischen Tradition und dem Rationalismus der Aufklärung schwankte¹⁴. Als Theologe sollte man die neuzeitliche Philosophie kennen und fähig sein, sich mit ihr auseinander zu setzen; aber man sollte einen klaren, artikulierten Standpunkt haben, um ihr nicht zu verfallen. So stand es in Italien, wo das Studium Thomas von Aquins schon kurz nach 1800 einsetzte, zumal im Kolleg der Lazaristen, das Kardinal Giulio Alberoni 1751 in Piacenza errichtet hatte, aber auch bei den Dominikanern in Neapel und Rom, bei denen ja das Thomas-Studium nie ganz abgerissen war, und später bei den Jesuiten, zumal in Rom. In Spanien, von wo die Jesuiten schon 1767 vertrieben wurden, setzte unter den Dominikanern eine ähnliche Entwicklung schon Ende des 18. Jahrhunderts ein, nachdem der Ordensgeneral Tomás de Boxador die Herausgabe einer sechsbändigen *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S.Thomae* veranlasst hatte. Nur in Frankreich und Belgien, die im 20. Jahrhundert mit zu den wichtigsten Ländern einer kreativen Neuscholastik wurden, und in England, wo Katholiken bis 1895 nicht an den Universitäten studieren durften, setzte die Neuscholastik sehr viel später, eigentlich erst nach dem Erscheinen von *Aeterni patris*, ein.

Im deutschsprachigen Raum war die Situation komplizierter, was einerseits mit dem protestantischen Erbe zu tun hatte, andererseits damit, dass der Deutsche Idealismus spekulative Philosophien mit einer deutlich religiösen Komponente entworfen hatte, die auch für Katholiken insofern nicht unattraktiv waren, als sie die christliche Tradition weit weniger rationalistisch deuteten denn die bis Mitte des 19. Jahrhunderts an Priesterseminaren übliche Theologie und Philosophie¹⁵. Auch wirkte in Deutschland die katholisierende, z. T. nachdrücklich katholische Romantik nach, die mehr an der spätmittelalterlichen Mystik als an der eigentlichen hochmittelalterlichen Scholastik interessiert war und deren Repräsentanten überdies vornehmlich Laien ohne großen Einfluss auf theologische Fakultäten waren. Eine gewisse Ausnahme ist allein Franz von Baader, der sich intensiv mit Thomas befasst, ihn sogar umfangreich exzerpiert hatte; doch schon die Beobachtung Hans Urs v. Balthasars

¹⁴ Insofern führte *Aeterni patris* nicht etwa eine Neuerung ein, sondern setzte eine seit dem Konzil von Trient immer wieder zu Tage tretende Tradition fort, vgl. die Dokumente im ersten Band von J. J. Berthier, *S. Thomas Aquinas »Doctor Communis« Ecclesiae*, Rom 1914.

¹⁵ Für Hegel vgl. u. a. die Dissertation meines Schülers H. Scheit, *Geist und Gemeinde*, München 1973.

aus dem Jahre 1937, Baader hätte als einziger seiner Zeit Hegel und Thomas von Aquin »ineins zu bauen versucht«¹⁶, macht verständlich, warum die beginnende Neuscholastik in ihm keinen Vorgänger sehen konnte¹⁷. Denn die deutsche Neuscholastik war und blieb die längste Zeit eine Angelegenheit der Theologen¹⁸; eine der wenigen Ausnahmen aus der Frühzeit der deutschen Neuscholastik war der – auch im Frankfurter Paulskirchenparlament wirkende – Philosoph Franz Jakob Clemens, von dem Albert Stöckl, der am Eichstätter Lyzeum lehrte und als Clemens' Nachfolger an die philosophisch-theologische Akademie in Münster berufen wurde, in seinem *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* aus dem Jahre 1870 schreibt, er hätte in Deutschland die Neuscholastik »angebahnt«¹⁹.

Angesichts großer Lücken in der Forschung²⁰ ist schwer herauszufinden, wie rasch sich die Neuscholastik in Deutschland ausbreitete und welches Echo sie jenseits der Grenzen der Priesterausbildung hatte; die wichtigsten Stätten waren Eichstätt, wo ja später auch der allerdings fast nur historisch arbeitende Martin Grabmann lehrte, ein Schüler des Eichstätter Dogmatikers Franz von Paula Morgott, der im Gegensatz zu Kleutgen schon ein ganz entschiedener Thomist war; die Lehrstätten der Jesuiten in Innsbruck und Maria Laach, und ab den 90er Jahren die Dominikaner in Fribourg in der Schweiz, von denen freilich nur einige Deutsche, Österreicher oder Schweizer waren. Auch die philosophische Sektion der Görres-Gesellschaft, die nacheinander von den Theologen Paul Leopold Haffner, Ludwig Schütz (dem Verfasser des in zweiter Auflage 1895 erschienenen, 1957 in den Vereinigten Staaten neu gedruckten und bis heute durchaus brauchbaren *Thomas-Lexikons*) und dann bis 1924 von Constantin Gutberlet geleitet wurde, war neuscholastisch, z. T. thomistisch orientiert. Einer der wenigen dieses Kreises, die eine öffentliche Wirksamkeit entwickelten, war der langjährige Präsident der Görres-Gesellschaft und spätere preußi-

¹⁶ H. U. v. Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 2. Aufl. Heidelberg 1947, 635.

¹⁷ Nur der frühverstorbene Paderborner Priester Hermann Ernst Plassner, der in den Jahren 1857–62 fünf Bände unter dem Titel *Die Schule des hl. Thomas von Aquino* veröffentlichte und danach kurz Rektor des Campo Santo Teutonico war, scheint von Baader beeinflusst worden zu sein. Plassner wird zuweilen als der Begründer des deutschen Neothomismus beschrieben.

¹⁸ Dies war auch in anderen Ländern nicht anders; lange Zeit wurde nur die *Geschichte* der mittelalterlichen Scholastik von Laien bearbeitet. Eine gewisse Ausnahme waren seit dem Zweiten Weltkrieg die Vereinigten Staaten, wo die vielen Katholischen Universitäten, an denen bis zum Konzil die »katholische Philosophie« wichtiger als die Theologie war (weil alle Studierenden entsprechende Vorlesungen hören mussten), eine größere Zahl engagierter Neuscholastiker, die Laien waren, hervorbrachten. Es wäre übrigens interessant, der Frage nachzugehen, inwiefern in den verschiedenen Ländern der Begriff »Neuscholastik« vornehmlich oder gar nur die Philosophie oder auch die Theologie umfasste.

¹⁹ *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mainz 1870, 836.

²⁰ Die Geschichte der deutschen Neuscholastik scheint – jedenfalls was Philosophie betrifft – weit weniger als jene in Italien und Frankreich erforscht worden zu sein. Die wichtigste Quellen sind derzeit in dem von H. M. Schmidinger redigierten 2. Band des von Emerich Coreth u. a. herausgegebenen, fast 3000 Seiten umfassenden dreibändigen Werkes *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz 1987ff., zusammengefasst. Die Einteilung dieser großartigen Enzyklopädie überzeugt freilich nicht völlig; so werden manche Autoren, die man als »neuscholastisch« beschreiben würde, unter den Deutschen etwa G. Siewerth, erst im dritten, nicht im zweiten, mit »Rückgriff auf das scholastische Erbe« überschriebenen Band dargestellt.

sche Ministerpräsident und Reichskanzler Georg von Hertling, der freilich vornehmlich als Historiker der Philosophie hervortrat; ab 1882 Ordinarius für Philosophie an der Universität München, gab er ab 1891 zusammen mit seinem späteren Nachfolger Clemens Baeumker die *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* heraus.

Überhaupt fällt auf, dass die deutsche Neuscholastik sich bis über den Ersten Weltkrieg hinaus vornehmlich auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte und daneben in der praktischen Philosophie, sehr viel weniger in Kerngebieten wie der Metaphysik und insofern auch in der Dogmatik hervorgetan hat²¹, und dass sie nur z. T. eindeutig thomistisch war. Was das Letztere betrifft, unterschied man seit der Jahrhundertwende eine »aristotelisch-thomistische« und eine »aristotelisch-scholastische« Richtung, wobei die Letztere eher an Suárez denn an Thomas anknüpfte (obwohl man nicht übersehen darf, dass Francesco Suárez – obwohl er von den Neothomisten nicht als solcher anerkannt wurde – sich als Thomist verstand²²). Die Jesuiten und das *Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* pflegten vornehmlich diese Tradition, die für die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Gegenwartsphilosophie und mit den modernen Wissenschaften offener als die Organe der eigentlichen Thomisten²³ waren. Eine wohl unbeabsichtigte Folge war, dass sich die deutsche Neuscholastik sehr viel weniger als die Italiener, Spanier, Franzosen und Belgier mit Problemen der Metaphysik (und damit verbunden der Logik und Semantik) befasste. Die mehr an Suárez orientierte Scholastik zumal der Jesuiten trat insbesondere auf Gebieten wie der Ethik und der Sozialphilosophie hervor, die Thomisten konzentrierten sich darauf, Thomas richtig auszulegen, letztlich also auf Philosophiegeschichte, und verzichteten damit weitgehend auf das eigentliche Philosophieren. Die Namen, die heute noch erwähnt werden, belegen dies; es sind meist Jesuiten: Viktor Cathrein, dessen *Philosophia moralis* kurz vor dem Zweiten Vatikanum zweimal wiederaufgelegt wurde; sein Lehrer, der Schweizer Theodor Meyer, der über Naturrecht schrieb, sich aber auch mit der Arbeiterfrage befasste;

²¹ In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, ich übersehe die Bedeutung des Naturrechts, wie sie sich in unserem Jahrhundert durchgesetzt habe. Vielleicht ist dies richtig. Man kann sich freilich fragen, ob es wirklich die Naturrechtsvorstellungen der Scholastiker und zumal jene von Thomas waren, die sich da durchsetzten. Wie wir spätestens seit Leo Strauss' *Natural Right and History*, Chicago 1950, wissen, ist die Geschichte des Naturrechtsdenkens ja sehr viel komplizierter, als man oft meint. Bei vielen Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass Katholiken, wenn sie von »Naturrecht« sprachen, nur den sehr allgemeinen – freilich auch zentralen – Gedanken vor Augen hatten, dass dem positiven Recht eine *lex divina* vorangeht, an die sich das Erstere halten müsse; trotz den großen Untersuchungen Johannes Messners (und den älteren Ausführungen Cathreins) war man kaum in der Lage, diesen Grundgedanken, der ja selbst Hobbes nicht fremd war, von den sehr viel subtileren Überlegungen der Scholastiker zu unterscheiden. Zudem begann nach dem Zweiten Weltkrieg sehr bald die Diskussion darüber, ob und in welchem Umfang Naturrecht »geschichtlich« sei, etwa bei M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949.

²² In Philosophievorlesungen an der Universität Fribourg war es – wie ich selbst erlebt habe – noch Mitte des 20. Jahrhunderts üblich, dass die Studenten mit den Füßen scharrrten, wann immer ein Dozent – nahezu ausnahmslos kritisch – Suárez erwähnte.

²³ Vor allem das seit 1887 von Ernst Commer herausgegebene, 1914 in *Divus Thomas* umbenannte *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*.

und Constantin Gutberlet (dieser freilich kein Jesuit), der Probleme an der Grenze zwischen Psychologie, Pädagogik und Ethik behandelte. In derselben Zeit, also zwischen der Jahrhundertwende und dem Ersten Weltkrieg, schrieb der 1915 gefallene französische Jesuit Pierre Rousselot seine Untersuchungen über Liebe und die Beziehung zwischen dem Willen und dem Intellekt, von denen einige so sehr der traditionellen Thomasdeutung widersprachen, dass die Jesuiten in Rom noch nach dem Zweiten Weltkrieg davor zurückscheuten, sie in eine Gesamtausgabe seiner Werke aufzunehmen²⁴; schrieben die spanischen Dominikaner Norberto del Prado das weit über sein Heimatland hinaus einflussreiche Werk *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*²⁵ und Santiago Ramirez an seiner mächtigen Studie über Analogie; begannen später berühmte Thomisten und Nichtthomisten wie Jacques Maritain, Henri de Lubac, der Gründer der Mailänder Università Cattolica di Santo Cuore Agostino Gemelli u. a., nicht zuletzt auch Joseph Maréchal, ihre ersten Werke zu veröffentlichen.

Warum die deutsche Neuscholastik verglichen mit der französischen, der spanischen und der italienischen so lange vergleichsweise zahm blieb, sich vor allem kaum den eigentlich interessanten spekulativen Fragen zuwandte, ist nicht leicht zu sagen; hier wäre mehr Forschung dringend nötig. Vielleicht schreckte man vor der Erinnerung an die spekulativen Systeme der Deutschen Idealisten zurück, vielleicht wusste man zu deutlich von den Problemen, die Kant, aber auch der Historismus etwa Diltheys²⁶ aufwarfen, vielleicht dachte man mehr an den Schulbetrieb der Seminare als an die Probleme selbst, vielleicht fehlten die Köpfe für dieserart Reflexionen. Möglicherweise hat sich in Deutschland auch ausgewirkt, dass außerhalb der eigentlichen Scholastik bedeutende katholische Gestalten auftauchten, Philosophen wie Max Scheler (der in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg zeitweise als *der* katholische Denker galt), spekulative Rechtswissenschaftler wie der ebenso geniale wie unselige Carl Schmitt, Theologen wie Romano Guardini, brillante katholische Publizisten wie Theodor Haecker, aber auch »unorthodoxe«, sich an die Scholastik bloß anlehrende, der Phänomenologie verpflichtete »christliche Philosophen« wie Dieter von Hildebrandt und Johannes Hessen und später Edith Stein, Peter Wust und Balduin Schwarz.

Die einzigen weit über Deutschland hinaus wirkenden deutschen Neuscholastiker²⁷ – von Joseph Pieper einmal abgesehen – waren im Grunde keine Neuscholastiker: Erich Przywara und Karl Rahner. Przywara, seiner Herkunft nach ein Pole mit einer deutschen Mutter, ein nicht nur ungemein belesener, sondern auch genialer

²⁴ Vgl. Henri Kardinal de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*, Freiburg 1996, 25 ff., 44.

²⁵ Diese „Fundamentalwahrheit« war die Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein.

²⁶ Dazu vgl. die im Herbst 1997 in Louvain bei Antoine Vergote eingereichte, überaus sorgfältige Dissertation des Schweizer Theologen Johannes Rüttsche, *Das Leben aus der Schrift verstehen. Wilhelm Diltheys Hermeneutik* (ich habe sie nur im Manuskript gelesen und kann deshalb nicht sagen, wo sie erschienen ist).

²⁷ Völlig unerforscht ist freilich die Wirkung von Neuscholastikern im weitesten Sinne des Wortes, die vor dem Nationalsozialismus in die Vereinigten Staaten flohen und dort an katholischen Universitäten unterkamen. Beispiele sind der an der Fordham University wirkende Dieter von Hildebrandt, sein Schüler Balduin Schwarz und dessen Schüler Joseph Seifert.

Mann (genial bis an die Grenze der Krankhaften) verstand sich zwar als Neuscholastiker; aber gerade sein berühmtestes Werk, die *Analogia entis* von 1932, weist ihn als einen Denker aus, der sich zwar von Thomas inspirieren ließ, aber die Grenzen ebenso des scholastischen wie der neuscholastischen Denkens radikal sprengte. In Deutschland wird unter seinem Einfluss oft übersehen, dass »Analogie« ebenso bei Aristoteles wie bei Thomas und letztlich der ganzen Scholastik ein im klassischen Sinne logisches, heute würden wir wohl sagen: sprachwissenschaftliches Problem betrifft: wie können wir über Gott, den »ganz Anderen«, mit Begriffen sprechen, die unserer Welterfahrung abgelascht sind? Für Przywara dagegen wird die Analogie des Seins gleichsam zum metaphysischen Mittelpunkt des wahren Gottesglaubens oder – wie es im Titel einer von Przywaras großen Abhandlungen heißt – zur »katholischen Grundform«²⁸, einer Interpretation aller erwähnenswerten Wege des Seinsverständnisses von Heraklits »Der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe« (Fr. 60) bis zu den Worten Christi im Johannesevangelium: »Ich bin der Weg« (14, 6), und zugleich das entscheidende Argument gegen eine dialektische Versöhnung des Absoluten und des Endlichen in einem Dritten. Dass Przywara kein auch nur in entferntem Sinne typischer Neoscholastiker war, wird einem deutlich, wenn man beachtet, dass er ein Buch über John Henry Newman, ein anderes über »das Geheimnis Kierkegaards«, ein weiteres über »Kant heute« (alles vor dem Zweiten Weltkrieg) und schließlich 1959 ein Riesenwerk mit dem schlichten Titel *Mensch* veröffentlichte, in dem nahezu die gesamte Weltliteratur bis hinunter zu Kriminalromanen und der *science fiction* berücksichtigt wird. Nicht zu unrecht ist gelegentlich auf eine Art »Uferlosigkeit« von Przywaras Denken hingewiesen worden; er schrieb ja auch Gedichte, liebte klassische Musik (in Feldkirch war er vier Jahre lang Musikpräfekt) und befasste sich mit moderner Kunst.

Bei Karl Rahner, den man neben Hans Urs v. Balthasar als den bedeutendsten Hörer Przywaras ansehen kann, steht es noch ein wenig komplizierter. Zusammen mit den fast gleich alten Ordensbrüdern Johannes Baptist Lotz und Walter Brugger und dem um 15 Jahre jüngeren Emerich Coreth gilt er als einer jener Neuscholastiker, die einerseits Maréchal's Konfrontation der Scholastik mit Kant und dem Deutschen Idealismus fortsetzten und andererseits von Heidegger beeinflusst wurden (insofern gehören zu dieser Gruppe auch Gustav Siewerth und Max Müller²⁹, in seiner Weise auch Bernhard Welte, der freilich bei allem sprachlichen »Heideggern« auch von Jaspers beeinflusst war³⁰). Rahners ursprünglich 1939 in Innsbruck erschienene Dissertation *Geist in Welt* zählt ohne Zweifel mit zu den bedeutendsten neuscholastischen philosophischen Bemühungen um eine sorgfältige und zugleich kreative Thomas-Interpretation; aber wenn man vor allem sein riesiges theologisches Werk

²⁸ *Schriften*, hrsg. v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1962, III, 247: »Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform«. Przywaras Verständnis von „Analogie“ war ein zentrales Thema der Auseinandersetzung von Hans Urs von Balthasar mit Karl Barth, vgl. sein *Karl Barth*, 2. Aufl. 1962, 93 ff.

²⁹ Vgl. vor allem *Sein und Geist*, Tübingen 1940, erweitert Freiburg 1981, aber auch sein letztes Werk *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg 1971.

³⁰ Vgl. »Der philosophische Glaube bei Karls Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie«, *Symposion II* (1949).

verfolgt, hat man den Eindruck, Rahner hätte sein Leben lang fast verzweifelt versucht, das (neu)scholastische Denken hinter sich zu lassen und es sei ihm dennoch nicht gelungen – nicht gelungen vor allem deshalb, weil er im Gegensatz zu seinem Bruder Hugo, in dieser Hinsicht ganz neuscholastisch, keinen wahren Sinn für Geschichte entwickelte³¹ und er sich im Gegensatz zu Theologen wie v. Balthasar und Henri de Lubac, die deshalb eigentlich nie ein großes Bedürfnis empfanden, der großen Scholastik kritisch gegenüberzustehen (und sich, vor allem, in Thomas vorzüglich auskannten), nie ausführlicher mit den Kirchenvätern befasst hatte.

Damit bin ich – etwas verlegen über das Skizzenhafte meiner Darstellung – beim Punkt angelangt, an dem ich meine eingangs gemachte Bemerkung ausführen und begründen will, dass das »historische Experiment« Leo XIII. zwar von Anfang an den Kern seiner Selbstaufhebung enthielt, dennoch aber der Kirche bei ihrem Weg in die Moderne sehr behilflich war. Dass die Neuscholastik nur eine Zeit lang wirken konnte, hatte wohl vor allem zwei Gründe. Der erste ist, dass sie sich zunächst als katholische Abwehr gegen das Eindringen neuzeitlichen Denkens verstand und bald darauf zu einem Standpunkt der Auseinandersetzung der Kirche mit der neuzeitlichen Philosophie wurde. Aber dieser Standpunkt war eben über ein halbes Millennium alt – und da Thomas und ebenso etwa Duns Scotus große Denker waren, sogen ihre Synthesen bis in ihre feinsten Verästelungen hinein weltanschauliche, vor allem naturwissenschaftliche Elemente des Denkens ihrer Epoche auf³². Dies stellte die Neuscholastik vor eine letztlich ausweglose Alternative³³: entweder immer strenger historisch zu denken oder aber etwa Thomas so zu interpretieren, dass seine Zeitgebundenheit irrelevant wurde. Beides ist geschehen und beides hat zum Schei-

³¹ Ein interessantes Beispiel ist sein *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, in dem die »Selbstmitteilung Gottes« in Jesus Christus durch eine Art »transzendente Deduktion« eingeführt wird. Damit wird das Einmalige (und insofern Historische) der Menschwerdung Gottes verundeutlicht. Die Auseinandersetzung mit Karl Rahners Theologie ist zumal in Deutschland eine wichtige, aber noch kaum in Angriff genommene Aufgabe (Ansätze findet man in R. Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, Freiburg 1989). Dass man sich mit Rahner kritisch auseinandersetzen muss, besagt freilich nicht, dass man ihn – wie es in der jüngsten Zeit Ultrakonservative, die sich meist gar nicht eingehender mit ihm befasst haben, tun – als potentiellen Häretiker darstellen dürfte.

³² Dies ist mir neuerlich bewusst geworden, als ich mich – z. T. in Anschluss an J. M. Bocheńskis posthum erschienenen Buch *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*, München 2003 – in den letzten Monaten intensiv mit den *quinque viae* befasste, vgl. meinen Beitrag in L. R. Waas, Hrsg., *Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen* (Festschrift K. G. Ballestrem), Berlin 2004, 1–26. Eine weitere Analyse, die u. a. ausführlicher das *certo cognosci posse* der Konstitution des Ersten Vatikanum *Dei Filius* berücksichtigt, wird in der Festschrift für den emeritierten Salzburger Dogmatiker Ansgar Paus OSB erscheinen.

³³ Natürlich hätte es noch eine dritte Möglichkeit gegeben: Thomas oder auch Duns Scotus so um- und neu- zu denken, wie Thomas selbst es mit Aristoteles getan hatte. Aber dazu fehlten die Köpfe; für Theologen war es überdies angesichts des wachsamem Auges Roms nicht ungefährlich. Selbst ein so orthodoxer Denker wie Romano Guardini ist ja unter Pius XII. lange Zeit von Rom aus mit Bedenken beobachtet worden, vgl. H.-B. Gerl, *Romano Guardini*, Mainz 1985, 352 ff. – Bocheński pflegte in seinen Fribourger Vorlesungen den Hörern nahe zu legen, sie sollten A. N. Whitehead, den er nicht ohne Grund als den letzten großen Metaphysiker ansah, ähnlich wie Thomas Aristoteles umdeuten. In den Vereinigten Staaten ist es in der Tat zu solchen christlichen Whitehead-Umdeutungen gekommen; freilich sind die Philosophen, die dies versuchten, etwa (in Anschluß an Ch. Hartshorne) Lewis Ford, John Cobb und Elisabeth M. Kraus Protestanten, die wenig mit der Scholastik vertraut sind.

tern der Neuscholastik beigetragen: die historischen Untersuchungen ließen, während sie fortschritten, die Scholastiker immer zeitgebundener erscheinen, und damit immer weniger brauchbar als Grundlage heutigen Philosophierens; die Entkopplung von dem Zeitgebundenen dagegen führte dazu, dass die Neuscholastik immer abstrakter und blasser wurde. Letzteres könnte man durch eine Fülle von Beispielen illustrieren, ich beschränke mich auf zwei, die ich selber erlebt habe. Als ich in Fribourg Philosophie *secundum mentem Divi Thomae* studierte, bekam ich – obwohl ich auch Moraltheologie (bei T. Deman O.P.) belegt hatte – nie etwas vom Artikel in der Summa zu hören, in der Thomas sich fragt, *utrum haeretici sint tolerandi*, ob Häretiker zu dulden seien³⁴; es wäre ja auch für die Dominikaner-Professoren arg peinlich gewesen, in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts darstellen zu müssen, dass ihr mit Engeln vergleichbarer Meister meinte, die Häretiker müssten nicht nur exkommuniziert werden, sondern seien *iudicio saeculari a mundo exterminandi per mortem*, gleichsam wie Ratten oder Ungeziefer zu vertilgen (wobei natürlich *exterminare* wörtlich nicht etwa dasselbe wie das englische *to exterminate* oder das französische *exterminer*, sondern »über die Grenzen verjagen«, »verbannen« bedeutet). Wie sollte man rechtfertigen, dass bei einem so systematischen Denker wie Thomas *dieser* Gedanke zeitgebunden, z. B. die Tugendlehre oder gar der Hylemorphismus dagegen überzeitlich waren? Das andere Beispiel ist die Art und Weise, wie Thomisten auf der Realdistinktion zwischen Wesen und Existenz oder auf dem Begriffspaar »Akt und Potenz« insistierten, in dem z. B. der in Fribourg lehrende Schweizer Dominikaner Gallus Manser »das Wesen des Thomismus« sah³⁵. Natürlich vertrat auch Thomas, dass das Sein endlicher Wesen mit diesem nicht identisch sein kann, und kehrt das aristotelische Begriffspaar *δυναμις και ενεργεια* bei ihm (und ebenso bei Bonaventura oder Scotus) ständig wieder; aber beides ist in eine Fülle von Details eingebettet, von denen es gleichsam lebt – und die man im 19. und 20. Jahrhundert nicht ohne aufwendige Analysen wiedergeben konnte, zumal wenn man in Priesterseminaren mit frommen Hörern verschiedener Intelligenz konfrontiert war, die all das am Ende nur deshalb interessierte, weil sie Prüfungen ablegen mussten. In einer Weise lag – in Deutschland noch mehr als z. B. in Frankreich, wo es Maritain gelungen war, weit über den Kreis von Fachkollegen, ja der Katholiken hinaus ein interessantes Publikum zu finden³⁶ – das Problem darin, dass es nicht eine hinreichende Zahl hochqualifizierter Lehrer gab, um die beim näheren Zusehen überaus subtile mittelalterliche Scholastik adäquat vorzutragen.

Der zweite Grund, warum die Neuscholastik ab einer bestimmten, von Land zu Land etwas verschiedenen Zeit nur noch schwer vertretbar erschien, war, dass bei der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen und zeitgenössische Philosophie vielen Neuscholastikern immer deutlich wurde, dass man einerseits Buhmänner aufgebaut hatte und andererseits bestimmte Probleme, die in der Neuzeit aufgekommen

³⁴ *S. Th.* IIa–IIae, 11, 3.

³⁵ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg 1932, 3. Aufl. 1949.

³⁶ Ich halte Maritain nicht für einen großen Denker; sein großer Einfluss ist vor allem dadurch zu erklären, daß er ein sehr elegantes Französisch schrieb. In dieser einen Hinsicht ist er mit Joseph Pieper vergleichbar, der ebenfalls in viele Fremdsprachen übersetzt wurde.

waren oder sich von ihr her stellten, von der mittelalterlichen Scholastik her nicht zu lösen waren, weil die Scholastiker sich mit ihnen nicht befasst hatten, ja sich mit ihnen von den Vorstellungen des Mittelalters her gar nicht befassen konnten. Der oberste Buhmann war die längste Zeit Kant³⁷, weil er die Möglichkeit zu verbauen schien, über die erfahrbare Welt hinauszufolgern – bis einerseits Joseph Maréchal den tieferen Sinn seiner und Fichtes »transzendentaler Methode« erkannte und andererseits Neuscholastiker wie Gustav Siewerth³⁸, aber auch Walter Brugger³⁹ zu ihrem Erstaunen erkannten, dass Thomas Kant sehr viel verwandter war, als man lange Zeit gemeint hatte (worauf man sich z. B. Hegel zuwandte, mit dem man aber von der Neuscholastik her meist wenig anzufangen wusste⁴⁰). Die Themenkreise, denen man von der Hochscholastik her kaum gerecht werden konnte, waren z. B. Geschichte und Geschichtlichkeit, Alltagserfahrung und Alltagssprache, aber auch Kunst⁴¹ und die Demokratie. Die originellsten Arbeiten Jacques Maritains betreffen nicht zufällig diese beiden letzten Themen; da weder bei Thomas noch bei den Kommentatoren (unter denen sich Maritain vor allem an den Zeitgenossen von Descartes Jean Poincot alias Ioannes a St. Thoma hielt⁴²) viel zu finden war, schrieb er über diese Themen ungeachtet seiner Feindschaft gegenüber dem Denken der Neuzeit höchst originelle Bücher, die z. T. auch politisch, etwa in Chile, aber auch in den Vereinigten Staaten, wirksam wurden.

Es scheint mir freilich noch einen weiteren Grund zu geben, warum die Neuscholastik das Zweite Vatikanum nicht oder höchstens in Bruchstücken überlebt hat: die Wiederentdeckung des Reichtums kirchlichen Denkens vor Albertus Magnus und Thomas. Diese Entdeckung wurde u. a. dadurch bewirkt, dass die theologi-

³⁷ Wie sehr Kants Philosophie eben doch eine verborgene Metaphysik enthält, hat insbesondere Norbert Fischer gezeigt, vgl. etwa N. Fischer/Dieter Hatrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*, Paderborn 1999.

³⁸ Vor allem *Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Freiburg 1948, und gegen Ende seines Lebens *Vom Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.

³⁹ Vgl. *Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie*, München 1984 (Aufsätze von 1933 bis 1979). Eines der großen Verdienste Brugger ist, dass er aufweisen konnte, wie Kants »synthetischen Urteilen a priori« in der Scholastik die *propositiones per se notae* entsprachen. Damit wurde noch klarer, dass Kants »kopernikanische Wende« letztlich durch ein Problem veranlasst worden war, dass die philosophische Tradition schon gelöst hatte (wie befriedigend, ist freilich eine andere Frage).

⁴⁰ Der einzige, der dies in bedeutsamer Weise schaffte, war der französische Jesuit Gaston Fessard (1897–1978), der heute leider selbst in Frankreich fast vergessen ist. Er interpretierte Hegel nicht eigentlich von der Neuscholastik her, sondern mit den *Exerzitien* des Ignatius von Loyola vor den Augen, vgl. u. a. sein zweibändiges Werk *De l'actualité historique*, Paris 1959. Fessard ist u. a. dadurch berühmt geworden, daß er sich vor dem Zweiten Weltkrieg gegen den Nationalsozialismus, nach dem Krieg gegen den Kommunismus und am Ende gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung bzw. der Revolution wandte – und dabei stets die Spiritualität des Ordensgründers in den Augen behielt. – Die Neuscholastik hat sich nicht oft, aber fast immer in interessanter Weise mit Hegel auseinandergesetzt, so – von Przywara abgesehen – schon Mitte des 19. Jahrhunderts der Schüler G. Sanseverinos Pascuale Gallupi, später der holländische Dominikaner V. Kuiper (dessen Vorlesungen ich in den 50er Jahren hören konnte) und der eigenwillige Jesuiten-Scotist Caspar Nink.

⁴¹ Vgl. allerdings die von Paul Wilpert betreute Dissertation des Amerikaners Francis J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, Berlin 1961.

⁴² So ist z. B. sein einflussreiches *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947, auf lange Strecken eine Paraphrase von Abschnitten des *Cursus Philosophicus*.

sche Jesuiten fakultät in Lyon-Fourvière (an der z. B. auch v. Balthasar studiert hatte⁴³) von ihren Nachwuchskräften verlangte, sich in wenigstens einen Kirchenvater, nicht selten einen griechischen, zu vertiefen. Dadurch kamen die zahllosen christlichen Denker, deren Texte Mitte des vergangenen Jahrhunderts Jacques Paul Migne in den 383 Bänden des *Patrologiae cursus completus* versammelt hatte, zu einem neuen Leben; angesichts der Fülle und Lebendigkeit dieser Texte wurde plötzlich deutlich, wie rationalistisch hölzern ein großer Teil der Hochscholastik war und wie viel der christlichen Denktradition, bloß weil z. B. Thomas sie nicht kannte, die Neuscholastik übersehen hatte. Es war kein Zufall, dass Thomisten wie der in Rom wirkende Dominikaner Réginald Garrigou-Lagrange Jesuiten, die sich wie Henri de Lubac oder auch Hans Urs von Balthasar von dieser älteren Tradition inspirieren ließen, geradezu hassten und auf den Index zu bringen versuchten; ihre Veröffentlichungen machten ja deutlich, dass Thomas nicht nur nicht die neuzeitliche Philosophie kennen konnte (diese galt ja im Wesentlichen als ein Irrweg), sondern auch nur Bruchstücke des vor- und frühmittelalterlichen christlichen Denkens integriert hatte. Ein – freilich in die entgegengesetzte Richtung wirkendes – Echo dieser Entwicklung war der Ausruf Kardinal Légers »Vae Ecclesiae unius doctoris!«, »Wehe der Kirche eines einzigen Gelehrten!«, als im Verlauf des Konzils bei der Diskussion über den Abschnitt 15 des Dekrets *Optatam totius* über die Ausbildung der Priester mehrere Bischöfe danach drängten, nicht nur von einem *patrimonium philosophicum perenniter validum* zu sprechen, sondern Thomas beim Namen zu nennen⁴⁴.

Bei der Neuscholastik deutschsprachiger Länder wird man noch einiges andere berücksichtigen müssen. Sicher spielte eine Rolle, dass in Deutschland und Österreich, im Gegensatz zu fast allen anderen europäischen Ländern, Theologie an den staatlichen Universitäten gelehrt wurde, wobei überdies die für Theologen bestimmte Philosophie nicht selten an den philosophischen Fakultäten gelehrt wurde (so in München nach dem Zweiten Weltkrieg lange Zeit von Alois Dempf); die Neuscholastiker hatten an den Universitäten Schwierigkeiten, sich durchzusetzen und wichen deshalb in die Philosophiegeschichte aus. Hinzu kam, dass seit der Jahrhundertwende mit die namhaftesten europäischen Philosophen Deutsche waren und einige von ihnen – so insbesondere Heidegger, aber wohl auch Nicolai Hartmann – mit der mittelalterlichen Scholastik vertraut waren und viele deren Gedanken in ihr nichtscholastisches Denken einbezogen; dies förderte zwar die Vorstellung, dass die Scholastik anständig philosophiert hatte, erschwerte aber die Auffassung, die Neuscholastik sei *die* wahre Philosophie. Manchen in ihrer Weise bedeutenden Laien-Neuscholastikern, so z. B. Gustav Siewerth, gelang es nie, eine Universitätsprofessur zu erringen, andere konnten eine Berufung selbst auf Konkordatslehrstühle nur erhoffen, wenn sie sich entweder durch historische Studien profilierten oder aber an nichtscholastische Denker anknüpften. All dies wäre einer freilich nicht einfachen weiteren Forschung wert.

⁴³ Seine in Salzburg in den späten 30er Jahren erschienene Origenes-Auswahl und die Auslegung des Hoheliedes von Gregor von Nyssa waren Früchte dieser Studienjahre.

⁴⁴ *Acta synodalia* etc. III/VII, 709.

Dass die Neuscholastik seit dem Zweiten Vatikanum teils untergegangen, teils auch und gerade in der Kirche an Bedeutung verloren hat, besagt freilich nicht, dass die rund 80 Jahre, in denen sie gewirkt hat, für die Kirche ein Irrweg waren. An erster Stelle machte die Neuscholastik kirchliches Denken schon allein dadurch akademisch hoffähig, sie mit einem rückblickend schier unglaublichen Aufwand die philosophischen und theologischen Schätze des Mittelalters hob; schon sehr bald nach *Aeterni patris* konnte man in dieser Hinsicht nur noch schwer von einem »finsternen Mittelalter« sprechen⁴⁵. Wenn sich heute – von Forschungsstellen wie dem Münchener Grabmann-Institut, dem Kölner Thomas-Institut oder z. B. dem von Étienne Gilson begründete Institute of Medieval Studies in Toronto einmal abgesehen – keine größere Universität mehr erlauben kann, unter ihren Philosophen nicht auch einen Fachmann für das Mittelalter zu führen, ist dies fast ausschließlich das Verdienst der Neuscholastik, die sich ja bei ihren Forschungen fast nie auf Thomas und Suárez beschränkt hat, sondern nach und nach nahezu alles Erwähnenswerte zumal des 13./14. Jahrhunderts in kritischen Editionen herausgab⁴⁶. Unter denjenigen, die sich um die einschlägige Forschung verdient gemacht haben, sind auffallend viele Deutsche, von Heinrich Denifle, Franz Ehrle und Clemens Baeumker über Martin Grabmann, Bernhard Geyer (dem Verfasser des zweiten »Überweg«-Bandes von 1927) und Josef Koch bis zu Zeitgenossen wie Ludger Oeing-Hanhoff, Wolfgang Kluxen, Werner Dettloff oder jüngst der längere Zeit in Hannover wirkende Dominikaner Richard Schenk, der freilich in Amerika aufgewachsen ist.

Etwas schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob auch die systematische Lehre der Neuscholastiker dazu beigetragen hat, Katholiken als wissenschaftliche Gesprächspartner zu achten. Die Antwort auf diese Frage fällt deshalb schwer, weil zumal in Deutschland dieserart Lehre kaum je an den staatlichen Universitäten stattfand, und weil sich schon damals an den deutschsprachigen Universitäten weitgehend die Praxis durchgesetzt hatte, Philosophie anhand von Texten aus deren Geschichte zu lehren⁴⁷. Als Thema eines systematischen Philosophieunterrichts kam die Neuscholastik – außer in Rom, Louvain, Fribourg und den französischen Instituts catholiques – fast nur an den Ausbildungsstätten der Orden und philosophisch-theo-

⁴⁵ Wie wenig man bis dahin vom Mittelalter wusste, kann man z. B. dem 1867 erschienenen 3. Band von Carl Prantls *Geschichte der Logik im Abendlande* ablesen; nicht nur bezeichnet er es als einen »grossen Irrthum«, Thomas »für einen selbständigen Denker zu halten«, sondern sieht er sich gezwungen, den Aquinaten nach der römischen Ausgabe von 1570 zu zitieren, vgl. 107ff. Für eine Beurteilung von Prantls Verständnis von Logik vgl. I. M. Bocheński *Formale Logik*, Freiburg 1956, 8ff.: als Sammlung von Texten ist das 1955 von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft neu aufgelegte Werk freilich immer noch unentbehrlich.

⁴⁶ Seltsamer Weise trifft dies am wenigsten für die in ihrer Zeit jeweils berühmten Thomaskommentatoren zu. Zwar enthält die *Leonina* die Kommentare Cajetans und des Sylvester von Ferrara zu den beiden *Summae*. Aber es gibt immer noch nicht eine Gesamtausgabe der Werke dieser beiden Kommentatoren, geschweige denn (mit Ausnahme des von Paban-Pègues 1899–1908 herausgegebenen Sentenzenkommentars) jener von Johannes Capreolus (den Grabmann 1944 als den »Fürsten der Thomisten« bezeichnete) oder zumindest der für die Theologie so wichtigen *Loci theologici* des Melchior Cano.

⁴⁷ Die einzigen Ausnahmen waren die Phänomenologen (und deren »existentialistischen« Schüler) und die Neopositivisten bzw. logischen Deterministen (und die Wissenschaftstheoretiker); die Letzteren (der »Wiener Kreis«) wirkten freilich lange vor allem in Ländern der k.u.k.-Monarchie.

logischen Hochschulen zum Tragen. Damit wurde zwar das Ziel erreicht, das *Aeterni patris* vor Augen hatte, nämlich eine wissenschaftlich fundierte Priesterausbildung, hatte jedoch die Neuscholastik einen vergleichsweise geringen Einfluss jenseits der Grenzen der Seminare. Manche dieser Seminare und Hochschulen nahmen zwar auch Laien auf⁴⁸; und schon vor dem Ersten Weltkrieg begannen gebildete und vor allem wohlhabendere katholische Eltern ihre Söhne, seltener Töchter, für ein paar Semester nach Louvain oder Fribourg, zuweilen auch nach Le Saulchoir zu schicken, damit sie sich – bevor sie Jura oder Wirtschaftswissenschaften studierten – eine solide Grundlegung ihres Glaubens aneigneten. Inwiefern dieser Elternwunsch in Erfüllung ging, ist allerdings eine andere Frage: zwar waren die jungen Menschen eine Zeit lang von der »kathedralenen« Transparenz⁴⁹ der Scholastik und Neuscholastik fasziniert, aber was sie da lernten, hatte nur wenig mit ihrem Glauben zu tun und hatte vor allem sehr wenig Beziehung zur Welt, in der sie außerhalb der Hochschulen lebten. Die Neuscholastik brachte zumal an den deutschen Lehrstätten nur wenig, was das Herz erwärmen (nicht bloß: den Verstand erleuchten) konnte; in dieser Hinsicht konnte man z. B. in Fribourg auch einen wichtigen Unterschied zwischen den französischen und den deutschen Dominikanern beobachten. Während die Letzteren vornehmlich gelehrt waren, strahlten die Ersteren darüber hinaus eine Spiritualität aus, die das Erbe der Erneuerung ihres Ordens durch Henri Lacordaire war⁵⁰.

Allerdings wirkte die Neuscholastik auf die Dauer auch in Deutschland eben doch über die Kreise der Theologen hinaus; man kann dies u. a. an der Zahl von Universitätsprofessoren ablesen, die sich Thomas und überhaupt der Scholastik verpflichtet fühlten. Zwar hatten viele von ihnen zur eigentlichen Neuscholastik ein etwas gespaltenes Verhältnis; sie schien ihnen zu doktrinär, zu sehr vereinfachend, zu wenig auf die Probleme der zeitgenössischen Philosophie ausgerichtet. Dennoch bewirkte ihr Unterricht, dass vor allem das Denken Thomas von Aquins nicht mehr als völlig veraltet und insofern ein Thomas-Studium als im Grunde abwegig galt. Wenn man an Alois Dempf, Max Müller (der stark von Heidegger beeinflusst war) und Hermann Krings in München, an Bernhard Lakebrink (der sich vor allem mit Hegel

⁴⁸ Als erstes Merciers 1889 errichtetes *Institut supérieur de philosophie* an der Universität Louvain. Schon im Wintersemester 1899/1900 studierten an ihm neben 33 Klerikern 14 Laien.

⁴⁹ So Ida Görres in einer autobiographischen Skizze, die ich nicht mehr finden kann.

⁵⁰ Lacordaire, der 1840 die während der Französischen Revolution (1790) verbotene französische Dominikanerprovinz neu ins Leben rief und einige Jahre ihr Oberer war, stand ursprünglich de Lamennais nahe; obwohl er sich im Gegensatz zu diesem der römischen Verurteilung der von ihm mitredigierten Zeitschrift *L'Avenir* beugte, blieb er sein Leben lang seiner Vorstellung von einer intellektuell christlichen Durchdringung moderner kultureller und politischer Entwicklungen treu; so war er Republikaner und ließ er sich – zum Entsetzen mancher französischer Bischöfe – sogar für einige Jahre als Abgeordneter von Marseille in die *Assemblée nationale* wählen. Nicht selten wird er als ein Vorbild eines »katholischen Liberalismus«, freilich eines kulturell-politischen, nicht eines ethischen, genannt. Seine Spiritualität, die auf ein integrales Christsein inmitten einer säkularisierten Welt abzielte, ohne deshalb im mindesten »traditionalistisch« oder »integralistisch« zu sein, wirkte sich u. a. auch in Polen, nicht jedoch in Deutschland aus. Die Folge war, dass für französische und polnische Dominikaner später der Rückgriff auf Thomas auch eine ausgeprägt spirituelle Komponente hatte, die bei deutschen und österreichischen Dominikanern nicht zu bemerken war.

auseinander setzte) in Freiburg, an Wolfgang Kluxen in Bonn, aber auch an Helmut Kuhn und nicht zuletzt an Joseph Pieper (zurück)denkt, wird einem bewusst, wie viel der Rückgriff auf das scholastische Erbe bewirkt hat.

Er hat u.a. etwas bewirkt, wovon man selten spricht und das auch nicht einfach zu beschreiben ist: einen wichtigen Beitrag zu so etwas wie einer »intellektuellen Identität« gebildeter Katholiken. Man konnte gleichsam stolz darauf sein, eine eigene »katholische Philosophie« zu besitzen, von der andere nur wenig wussten. Dieser – freilich nicht ganz unproblematische⁵¹ – Beitrag der Neuscholastik zur katholischen Identität hat bis heute nicht völlig seine Bedeutung verloren. Auch (und vielfach gerade) jene, die – um den Titel von Balthasars Büchlein aus dem Jahre 1952 zu gebrauchen – zur »Schleifung der Bastionen« beitrugen, denen das scholastische Erbe zu rational-abstrakt war und die deshalb zu seiner Sprengung und am Ende seiner Überwindung beitrugen, hatten nie vergessen, was sie an der Scholastik, zumal am Aquinaten hatten. Theologen wie Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar, die bis kurz vor dem *Vaticanum* – weil sie nicht einfach Neuscholastiker waren – fast als kirchliche Rebellen galten, waren hervorragende Thomas-Kenner, kannten ihn in mancher Hinsicht besser als die Thomisten, weil sie sich an seine Texte mit »unthomistischen« Fragen wandten, die sie zwangen, diese Texte besonders sorgfältig – und zugleich von der Gegenwart her – zu lesen. In dieser Hinsicht ist es – man kann es kaum anders darstellen – wahrhaftig eine Tragödie, dass junge Theologen heute oft kaum noch mit Thomas in Berührung kommen⁵². Kardinal Légers Warnung vor einer *ecclesia unius doctoris* war sicher berechtigt, zumal wenn man an das aggressiv oder ängstlich Engstirnige so mancher Neuscholastiker zurückdenkt⁵³;

⁵¹ Nicht unproblematisch deshalb, weil er die Tradition des 19. Jahrhunderts fortsetzt, die Erneuerung des Christlichen vornehmlich als Aufforderung zur Errichtung einer »katholischen Parallelwelt« zu missverstehen: wie es neben weltlichen auch katholische Krankenhäuser, Studentenverbindungen, Vereine usw. gibt, gibt es dann neben der säkularen eben auch eine »katholische Philosophie«. Zumal in Deutschland hat man vielfach immer noch nicht begriffen, was *Lumen gentium* 31 meinte, wenn es von einer »eigenen Berufung« der Laien sprach (»in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen«). Der Wirbel, den im Spätherbst 1997 das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Zusammenhang mit der römischen Instruktion zur Mitwirkung der Laien am Dienst der Priester bewirkte, war einmal mehr ein Beispiel dafür, wie wenig man in Deutschland begriffen hat, worum es eigentlich geht, vgl. den ironischen Beitrag von Heinz Hürten in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* XXVII (1998), 2, 95 ff.

⁵² In einer Weise war dies freilich meist auch im neuscholastischen Unterricht der Fall: man hörte systematische Vorlesungen, die sich der Dozent vorbereitet hatte und kam höchstens in einzelnen Seminaren mit Thomas-Texten in Berührung. Dies ergab sich u. a. daraus, dass die neuscholastische Einteilung der Philosophie eher an späcartesianische als an mittelalterliche Traditionen anknüpfte. Schon allein die Trennung der *ontologia* von der *theologia naturalis* und erst recht der *epistemologia* bzw. *criteriologia* war im Grunde absurd; es war nicht zuletzt Heidegger, der sich ja mit einer Arbeit über Duns Scotus habilitiert hatte, der die Neuscholastiker daran erinnern musste. Ich selbst begann Thomas erst in den Vereinigten Staaten gründlich zu lesen – nach abgeschlossener Fribourger Promotion.

⁵³ Inwiefern solche Engstirnigkeit etwas mit dem »Modernismustreit« zu tun hat, kann ich hier nicht erörtern. Zweifellos hatten jedoch Neuscholastiker, zumal Thomisten, wenn sie Gegner in kirchlichen Kreisen bekämpften, oft die Enzyklika Pius X. *Pascendi dominici* aus dem Jahre 1907 vor Augen. Wie Étienne Gilson 1964 an de Lubac schrieb, konnten er und Maritain sich nur deshalb so weit fortwagen, weil sie Laien waren, vgl. die Memoiren Kardinal de Lubacs, 421: »Meine große Stärke ist leider, nicht Priester zu sein«.

doch besteht heute die Gefahr, dass wir uns, was die Möglichkeit eines spezifisch christlichen Philosophierens betrifft (mag nun der Begriff an ein hölzernen Eisen erinnern oder nicht), einer *ecclesia nullius doctoris* nähern, was auf die Dauer auch der Dogmatik zu ernsthaftem Schaden gereichen könnte. Denn in einer Weise kann das theologische Kernfach Dogmatik auf eine gründliche Kenntnis der Grundbegriffe und zentralen Gedanken der Scholastik nicht verzichten⁵⁴; zuviel davon, was z. B. im »Denzinger-Hünemann« zusammengefasst ist, ist in solche Begriffe gegossen⁵⁵.

⁵⁴ Mit dieser Bedeutung für die Dogmatik ist freilich für die Philosophie ein Grundproblem des ganzen Rückgriffs auf das scholastische Erbe verbunden: aus einsichtigen Gründen ist die Neuscholastik ein *katholisches* Phänomen geblieben. Die einzige bedeutsame Ausnahme war der Amerikaner Mortimer Adler, ein Protestant, der in den 30er Jahren die Reform der University of Chicago einleitete, vgl. u.a. seinen seinerzeit vielbeachteten Aufsatz »The Demonstration of God's Existence« in *The Thomist* (New York) V (1943), 1, 188–218.

⁵⁵ Eine interessante Frage, die m.W. nie ausdrücklich diskutiert worden ist, lautet: sind die Begriffe, in denen verbindliche Äußerungen der Kirche formuliert wurden, sozusagen »mitdogmatisiert«? In einer Weise wäre diese Vorstellung unsinnig; aber dann stellt sich die Frage, welche Kriterien der Theologe heranziehen soll, um zu überprüfen, ob seine Neuformulierungen wirklich dem Inhalt der Glaubensaussage entsprechen. Sich auf die hl. Schrift zu berufen, genügt da nicht; Dogmen sind ja Interpretationen des AT und NT – Interpretationen, die oft eine lange Vorgeschichte haben, die ihrerseits in der Westkirche in jeweils bestimmten Varianten des Lateins zum Tragen kamen. Wie es ungewollt fast komisch wurde, wenn Neuscholastiker versuchten, in lateinischen Lehrbüchern die Sprache der modernen Philosophie zu gebrauchen, kann man einem – in seiner Weise verdienstvollen – Buch von J. B. Lotz entnehmen, dessen Titel allein schon ein Unikum ist: *Metaphysica operationis humanae, methodo transcendentali explicata*, Rom 1958.