

Das aktuelle theologische Buch

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts

I. Rückgriff auf scholastisches Erbe¹

Der zweite Band des auf drei Bände angelegten Werkes führt in das offizielle Zentrum des katholischen Denkens im angesprochenen Zeitraum. Nach einer Begriffsgeschichte, welche die unterschiedliche Verwendung des Terminus „Scholastik“ von der Antike bis zur Gegenwart erläutert, und nach einer Übersicht über scholastische Philosophie „der Neuzeit bis zur Aufklärung“ wird der Inhalt in drei Teile gegliedert. 1. Teil: 19. Jahrhundert (72–308), 2. Teil: Übergang (309–410), 3. Teil: 20. Jahrhundert (411–858). Weiters sind dann der erste und dritte Teil nach Ländern bzw. Sprachräumen strukturiert, wobei die führenden Gestalten der verschiedenen Länder im einzelnen vorgestellt werden.

1. Teil: 19. Jahrhundert: Der entscheidende Anstoß für die Neuscholastik, worunter man geistesgeschichtlich „die Restauration des mittelalterlichen Denkens in der Zeit der modernen Zivilisation“ (83) versteht, kam aus Italien. Neapel und Rom, mit ihrer von den Dominikanern gepflegten thomistischen Tradition, sowie das Collegio Alberoni in Piacenza waren zunächst jene Bildungsstätten, an welchen gezielt auf Thomas v. Aquin zurückgegriffen wurde. Nach der Gründungszeit wurde der Jesuitenorden zum Promotor des Thomismus und ordnete die *ratio studiorum* am Collegio Romano (Gregoriana) in diesem Sinn. Die Enzyklika Leos XIII. „*Aeterni Patris*“ von 1879, in welcher die Philosophie Thomas von Aquins zum Maß einer christlichen Philosophie schlechthin erhoben wurde, veränderte die Situation nicht nur für Italien, sondern für die gesamte katholische Welt, insofern eine andere philosophische Richtung nun nicht mehr ernstlich zur Disposition stand.

Wenn auch die historische Forschung über den ersten Abschnitt der Neuscholastik im

deutschsprachigen Raum noch nicht so weit gediehen ist wie in Italien oder im französischsprachigen Gebiet, so lassen sich doch die entscheidenden Fakten klar genug feststellen. H. J. Kleutgen (1811–1883) trat als heftiger Verfechter des Thomismus hervor. Eichstätt, die philosophische Sektion der Görresgesellschaft und der Jesuitenorden wurden zu Trägern der insbesondere an kirchlichen Hochschulen vertretenen Scholastik. Ihr defensiver Charakter bildete dabei ein nicht unwesentliches Element des Kulturkampfes.

Den entscheidenden Beitrag des französischen Sprachraumes bildete die Errichtung des Institut Supérieur de Philosophie in Löwen (1882), dessen Gründung untrennbar mit dem Namen des späteren Kardinal Desiré Mercier (1851–1926) verbunden ist. Von Beginn an war das Programm dieses Instituts geprägt von einem offenen Verhältnis zur modernen Philosophie und einer bewußten Bindung zu den Erfahrungswissenschaften.

Auf der iberischen Halbinsel wurde die Neuscholastik stärker als sonst zur Ideologie jener gesellschaftlichen Kräfte, die in Konfrontation zum liberal-freiheitlichen Lager standen. In Lateinamerika zeigte sich die Neuscholastik als europäischer Import mit Verzögerung.

Der angelsächsische Raum, besonders in England, ist gekennzeichnet durch die Minderheitensituation der katholischen Kirche. Dadurch und durch den anderen Denktypus, den H. Newman kraftvoll verkörperte, kam die Neuscholastik über eine unbedeutende Nebenrolle nicht hinaus.

2. Teil: Übergang: Hier werden zunächst „die Enzyklika ‚*Aeterni Patris*‘ und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie“ besprochen. Die Intention des päpstlichen Rundschreibens war nicht nur eine Reform der Klerikerausbildung, sondern eine

¹ CORETH EMERICH/NEIDL WALTER M./PFLIGERSDORFER GEORG (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe. (872). Styria, Graz 1988. Ln. S 980.—/DM 140,—.

allgemeine Erneuerung des Denkens auf thomistischer Basis. Eingebunden in das Grundanliegen des Pontifikates von Leo XIII., die Gesellschaft sozial zu stabilisieren, sollte sie die Erarbeitung der nötigen geistigen Prämissen forcieren. Diese Linie wurde von Pius X. fortgesetzt, der mit den berühmten 24 Thesen (1914) über die Prinzipien des Thomismus die Grenzen, aber auch den Streit verschärfte. Unter Pius XII. schien der Sieg des Thomismus erreicht zu sein, bis dann im 2. Vatikanum Thomas — trotz aller Hochschätzung — in den Hintergrund rückte.

Unter dem Schlagwort „Modernismus und Antimodernismus“ wurde ein Konflikt ausgetragen, bei dem das Verhältnis der Theologie und Kirche zu Moderne und Überlieferung auf die Probe gestellt wurde. Wie dabei die Vertreter neuscholastischer Observanz inhaltliche wie disziplinäre Unterstützung von den höchsten kirchlichen Stellen fanden, wird nüchtern vermerkt.

Abseits philosophischer Meinungsverschiedenheiten brachte die „geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie“ neben zahlreichen kritischen Texteditionen („Leonina“, Bonaventura-Ausgabe u. a.) ein differenziertes Verständnis der untersuchten Epoche. Die „Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie“ — Thomismus, Scotismus und Suarezianismus — wurden in diesem System neuerdings virulent. Sie zeigen einerseits, wie „scharf“ im Denken, andererseits wie irrelevant im Grunde nach heutigem Verständnis diese Kontroversen waren.

3. Teil: 20. Jahrhundert: Um die geistige Präsenz des Katholizismus in einer weitgehend antiklerikalen Gesellschaft aufrechtzuerhalten, kam es in Frankreich zur Erneuerung des kirchlichen Bildungswesens in thomistischem Sinn (Instituts catholiques). Seminare und Scholastikate richteten sich vorwiegend nach Aeterni Patris.

Um die Jahrhundertwende kam es im französischsprachigen Raum verstärkt zum Dialog zwischen einer christlichen Philosophie, die durch den Thomismus hindurchgegangen war, und dem modernen Denken. So eröffnete z. B. J. Marechal (1878—1944) der Neuscholastik insbesondere in Auseinandersetzung mit Kant neue Horizonte. Der variantenreiche J. Maritain (1882—1973) und E. Gilson

(1884—1978), der von der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie gründlich in die Metaphysik vorstieß, bekundeten die Fruchtbarkeit neuscholastischen Denkens ohne Berührungsangst.

Das Löwener Institut entwickelte sich, ausgehend von der Wurzel „Thomas“ und seit 1968 in eine französische und niederländische Sektion geteilt, zu einer umfassenden Forschungs- und Lehrstätte bezüglich der Philosophie und ihrer Grenzgebiete.

Auch der deutschsprachige Raum orientierte sich nach einer stark apologetischen Phase am Beginn des Jahrhunderts zunehmend am Vorbild Löwen. Nach E. Przywara (1889—1972), bekannt durch die Ausarbeitung der „*analogia entis*“, bildeten die Jesuiten (Lotz, Rahner, Brugger, Coreth) gleichsam eine „deutschsprachige Marechal-Schule“. Th. Steinbüchel, E. Stein und J. Pieper markierten andere Verzweigungen eines mit Thomas tief vertrauten Denkens.

In Italien wollte die Neuscholastik eine Antwort auf den Ontologismus und Traditionalismus sein und erhielt durch die Gründung der „*Universita Cattolica*“ 1921 in Mailand eine zusätzliche institutionelle Stütze. Der starke metaphysische Zug der Italiener verfolgte im sozialpolitischen Bereich häufig integralistische Tendenzen.

Während sich in England durch die Minderheitensituation auch im 20. Jahrhundert wenig änderte, kam in Nordamerika durch das entwickelte konfessionelle Schulsystem die Neuscholastik stark zum Tragen. Enge Kontakte mit Europa (Gilson, Maritain) führten zu Einrichtungen, in denen mediaevistische Forschung auf höchstem Niveau betrieben wurde. Mit B. Lonergans (1904—1984) Erkenntnistheorie trat dazu ein Denken hervor, das weltweite Beachtung erfuhr.

Auf der iberischen Halbinsel beherrschte die Neuscholastik, eng verknüpft mit dem politischen System, auch an den staatlichen Universitäten die Szene. Hier behielt sie weitgehend ihren defensiven, traditionellen Charakter, bis im Gefolge des 2. Vatikanums die „soziale Wende“ die verhärteten Fronten löste. In Lateinamerika läßt sich ein dreiphasiger Prozeß der Neuscholastik rekonstruieren: Einer gegen Materialismus und Positivismus gewendeten apologetischen Grundrichtung schließt sich

eine Phase der Expansion, des Dialoges und der Vertiefung an (bis ca. 1960). Seitdem wird das scholastische Denken abgelegt oder im Kontext der modernen Philosophie und sozialen Praxis verarbeitet.

Im ost- und südeuropäischen Raum verband sich die Neuscholastik vor allem in Polen zwanglos mit analytischen und phänomenologischen Denkrichtungen. Auch bei den anderen slawischen Völkern fand die Neuscholastik einen guten Boden und kluge Vertreter. In Ungarn traten einer vertieften Aufnahme allerdings erhebliche Sprachprobleme entgegen. Die politischen Vorgänge in diesem Raum haben dieser Denkrichtung schon vor Jahren die institutionelle Basis entzogen und auch eine neue Offenheit wird schwer dort anschließen können.

II. Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert²

Der Dialog mit zeitgenössischen philosophischen Strömungen und eigenständige Entwürfe christlichen Denkens ließen die Vorherrschaft der Scholastik im Verlaufe dieses Jahrhunderts zunehmend schwinden. Dieser Band bringt eine Zusammenstellung dessen, was im katholischen Raum rezipiert und an neuen Ansätzen versucht wurde.

Einleitend wird der Streit um die christliche Philosophie und das Verhältnis von Philosophie und Theologie in einem historisch-systematischen Zusammenhang exponiert und dabei die Frage aufgeworfen, ob eine christliche Philosophie nicht von der Sache her, weil heteronom bestimmt, nicht schon längst überholt sei. Die Ausführungen dieses Bandes können als Antwort auf diese Frage gelesen werden.

Die bewährte Gliederung nach Sprachräumen wurde beibehalten (6 Teile). Ein Sonderkapitel (7. Teil) beschließt den Band.

1. Teil: Der deutschsprachige Raum

Nach einer Skizze des allgemein-philosophischen Hintergrundes, die unter der Reflexion über die Auflösung der „Moderne“ steht, werden die bedeutendsten Vertreter, die abseits der Scholastik ihr philosophisches Denken in Verantwortung mit ihrem Glaubensverständnis vollzogen haben, vorgestellt. Am Beginn steht M. Scheler. Er ist nicht nur methodisch und thematisch wichtig geworden, sondern auch

deshalb von Bedeutung, weil er ein geistiges Klima mitgeschaffen hat, in dem das despektierliche „*catholica non leguntur*“ hinfällig wurde. Es wäre fruchtlos, hier weitere Namen aufzuzählen, obschon die Darstellung personenorientiert ist. Statt dessen kann angemerkt werden, daß sich die christliche Philosophie im deutschen Sprachraum, durchaus konform mit dem allgemeinen Hintergrund, stark einer hermeneutisch-phänomenologischen Richtung verbunden wußte und mit analytischen Richtungen nur zögernd ins Gespräch kam.

2. Teil: Der französischsprachige Raum

Die Möglichkeit, das moderne Denken mit dem christlichen Glauben zu versöhnen, ist in Frankreich zu Beginn dieses Jahrhunderts durch Bergson und Blondel unterschiedlich aber je in brillanter Weise durchexerziert worden. Mit ihnen hat sich das christliche Philosophieren bei aller Kontroverse aus der lähmenden Alternative Modernismus—Antimodernismus freigespielt. Eine personalistische und transzendenzoffene „*philosophie de l'esprit*“ konnte so in Konvergenz mit der Tradition und mit der für die französische Philosophie typischen Nähe zur Literatur (vgl. G. Marcel) einen fruchtbaren Beitrag für einen weltoffenen Glauben leisten.

3. Teil: Italien

In Italien hatte sich eine nicht an der Scholastik orientierte christliche Philosophie gegen die Vorherrschaft des Positivismus, Neoidealismus, Marxismus, aber auch gegen die Neuscholastik durchzusetzen. Anknüpfend an Augustinus und zunehmend am lange verdächtigten Rosmini entwickelte sich im Rückgriff auf hermeneutische und phänomenologische Positionen ein metaphysikfreundlicher christlicher Personalismus. Im „*Movimento di Gallarate*“ hat diese Strömung auch einen bedeutenden organisatorischen Rahmen gefunden.

4. Teil: Der spanisch-portugiesische Raum

Die christliche Philosophie spielt in diesem Raum verglichen mit anderen Ländern eine wesentlich bedeutendere Rolle. Dies nicht nur deshalb, weil der Einfluß konkurrierender Positionen geringer blieb, sondern vor allem deshalb, weil Philosophie hier tief in das

² Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. (919). Styria, Graz 1990. Ln. S 980.—/DM 140,—.

gesamte kulturelle Geschehen verwurzelt blieb und zugleich eine Form nationaler Identität bildet. Deutlich wird ein derartiges Verständnis noch einmal in dem relativ umfangreichen Beitrag über Lateinamerika. War dieser Subkontinent bis vor kurzem noch eine philosophische Kolonie, so sucht er nun gerade auch in und durch die Philosophie seine Eigenständigkeit (Philosophie der Befreiung) und Identität zu finden. An wichtigen Vertretern der südamerikanischen Philosophie — auch wenn Philosophie im südamerikanischen Raum gegenüber den Sozialwissenschaften und der Theologie einen weniger etablierten Status hat — wird die Anstrengung deutlich gemacht, sich von der traditionellen Dependenz der nordatlantischen Länder zu befreien.

5. Teil: *Der angelsächsische Raum*

Der angelsächsische Sprachraum ist in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts philosophisch bestimmt durch den Realismus und durch analytisches Denken in England, sowie durch den Naturalismus und Pragmatismus in Nordamerika. In jüngerer Zeit hat sich jedoch zwischen England und Nordamerika eine weitgehende philosophische „Horizontverschmelzung“ vollzogen. Für eine christliche Philosophie katholischer Provenienz war es entscheidend, aus der Ghettosituation herauszufinden und zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit zu kommen. Ein Vorhaben, das als gelungen angesehen werden kann.

6. Teil: *Ost- und Südeuropa*

Der Bewegungsspielraum war in diesen Ländern durch die politische Situation und durch die marxistische Staatsphilosophie sehr bescheiden. Am stärksten konnte sich noch in Polen ein eigenständiges christliches Denken behaupten. Neben der Neuscholastik kam hier vor allem ein phänomenologisch entwickelter, ethisch orientierter Personalismus zum Tragen, zu dessen Entfaltung der Beitrag Wojtylas besonders betont wird.

7. Teil: *Sonderkapitel*

Im siebten Teil wird der Beitrag der katholischen Sozialphilosophie als eigenständige Konzeption für die gesellschaftliche Entwicklung hervorgehoben. Ein Kapitel über das „Verhältnis des katholischen Denkens zur modernen Naturwissenschaft“ und Überlegungen

des Herausgebers E. Coreth in „Rückblick und Ausblick“ schließen den Band ab.

Als Ertrag und Vermächtnis einer christlichen Philosophie werden dabei eine irreversible Pluralität und ein transzendenzoffener Personalismus als unverzichtbar herausgestellt.

III. *Allgemeine Charakteristik des Gesamtwerkes*

Dieses Werk darf nicht als Lehrbuch einer Periode der Philosophiegeschichte verstanden werden, sondern als die Dokumentation einer Geistesgeschichte, die erstmals aufzeigt, in welcher Breite, unter welchen Bedingungen und von welchen Personen ein Denken vollzogen wurde, das unter dem Titel einer christlichen Philosophie subsumierbar ist. Aus methodischen und arbeitstechnischen Gründen hat sich das Vorhaben zu Recht auf den katholischen Bereich beschränkt. Auch so ist es noch hoch zu bewerten, daß es gelungen ist, die unterschiedlichen Darstellungsebenen in einer Weise zu verbinden, die den einheitlichen Gesamtentwurf nicht in Frage stellt. Dies sei vor allem deshalb betont, weil ja durch die große Anzahl von Autoren und durch die Einteilung nach Ländern und Sprachräumen Faktoren der Inhomogenität schon strukturell vorgegeben sind. Was hier vorliegt, ist eine Geschichtsschreibung, die handelnde Personen, Institutionen und chronologische Zusammenhänge mitunter sehr detailkundig vorstellt und zugleich philosophische Positionen inhaltlich gut wiedergibt.

Starke Aufmerksamkeit wird insbesondere in Band 2 den Periodica der verschiedenen Universitäten und Einrichtungen gewidmet und so die steigende Bedeutung der wissenschaftlichen Publizistik angezeigt. Mit den Bibliographien zu den einzelnen Beiträgen und einem Namensregister am Ende des 3. Bandes ist ein Mittel für eine gründliche Erschließung zur Hand.

Es liegt der Vergleich nahe, die einzelnen Bände als Zusammenfassung von Elementen eines dialektischen Vorganges zu sehen. Waren die Neuansätze einer christlichen Philosophie (Band 1) Antwortversuche auf die Herausforderung einer durch die Aufklärung formierten Gesellschaft, so wurden diese Versuche im Rückgriff auf Thomas von Aquin und mit der

gezielten Etablierung der Neuscholastik (Band 2) als unzureichend abgelehnt. Es wird aber auch deutlich, daß dieses Konzept und vor allem einzelne Persönlichkeiten offen genug waren, von der Konfrontation in den Dialog überzugehen. Die Spannungen, Konflikte und Opfer, welche dieser Übergang gefordert hat, konnten (wollten) nur sehr zurückhaltend angedeutet werden. Bei aller Weltweite der Kirche ist damit auch ihre zentrale Organisationsfähigkeit und Organisationsmacht in Verbindung mit einem Eurozentrismus ausgewiesen, der im 2. Vatikanum dann doch stark zurückgenommen wurde und zugleich jene Vielfalt der christlichen Philosophie legitimierte (Band 3), aus der das Konzil teilweise sein Selbstverständnis gewonnen hatte.

Aus drei Gründen wird dieses Werk vermutlich auf Jahre hinaus seinen Rang behalten:

Erstens, weil historisch in breiter und wichtiger Sachbereich aufgearbeitet wurde; zweitens, weil damit eine große, von der üblichen Philosophiegeschichtsschreibung weitgehend übersehene Lücke gefüllt wurde; drittens, weil christliches Philosophieren in einem besonderen Bezug zur Theologie steht.

Zum Schluß soll noch die Bemerkung erlaubt sein, daß in Hinkunft wohl auch der afrikanische und asiatisch-pazifische Raum in die Gesamtdarstellung einer christlichen Philosophie einbezogen werden muß und auch insofern das Erscheinen dieses Werkes in eine historische Zäsur fällt.

Die gelungene Leistung der Redaktion, deren Umsicht es wohl zu verdanken ist, daß dieses umfangreiche Projekt so rasch und auf hohem Niveau zum Abschluß gebracht werden konnte, soll schließlich nicht unerwähnt bleiben.

Graz

Josef Schmuck

Der Mythos vom männlichen Gott

F. Raurell (geb. 1939; Professor für Exegese in Barcelona und Rom) geht es in diesem Buch*, das er in katalanischer Sprache geschrieben hat, um die Art und Weise, wie die Bibel und im Anschluß daran die theologische Tradition von Gott gesprochen haben und wie man heute von Gott reden kann. Wenn auch die Bibel zugleich in väterlich-männlichen und mütterlich-weiblichen Bildern von Gott redet, so ist doch nicht zu übersehen, daß die männlichen Bilder überwiegen. Spiegelbildlich bedeutet dies dann auch eine Abwertung des Weiblichen gegenüber dem Männlichen. Schon in der Bibel finden sich Texte, die die ursprüngliche Gleichheit von Mann und Frau aus Gen 1,26–28 oder die Sünde der Stammelterne zuungunsten der Frau verschieben (1 Tim 2,12–14). In der theologischen Tradition setzt sich diese Akzentuierung weiter fort. Wenn auch der weibliche Aspekt in der Rede von Gott und auch die Ebenbürtigkeit des Weiblichen mit dem Männlichen nie ganz vergessen wurden, so wurde doch eine androzentrische Rede von Gott und die Unterordnung der Frau

unter den Mann immer mehr zur herrschenden Auffassung.

In der gegenwärtigen Situation, in der die Kritik an dieser Entwicklung wächst und diese nicht selten emotional und aggressiv geäußert wird, ist es nicht ganz einfach, leidenschaftslos nach den Ursachen zu suchen, die zu den genannten Einseitigkeiten geführt haben. Die Schwierigkeiten ergeben sich schon daraus, daß dem Bewußtsein der biblischen Schriften und der christl. Tradition die Fragestellungen heutiger Emanzipationsbewegungen fremd waren. Von den Texten sind daher nicht nur keine unmittelbaren Antworten zu diesem Problem zu erwarten, sondern es ist darüber hinaus notwendig, die theologischen Aussagen eines Textes aus einer zeit- und kulturbedingten Ausdrucksweise herauszulösen. Es ist dies gleichermaßen der Gegenprozeß einer zu allen Zeiten von neuem notwendigen Inkulturation. So ist z. B. zu bedenken, daß — auch wenn Jesus ein Mann gewesen ist — die Bibel von der Menschwerdung und nicht von der Mannwerdung Gottes spricht. Wurden (und

* RAURELL FREDERIC, *Der Mythos vom männlichen Gott*. (Reihe: frauenforum). (222). Herder, Freiburg i. Br. 1989. Geb. DM 28,80.