

Historische Kontinuität als theologisches Wahrheitskriterium

Die Prägung des jungen Martin Grabmann durch die Eichstätter Neuscholastik

Lydia Bendel-Maidl

In Eichstätt, dem Bischofssitz seiner Heimatdiözese, erhielt und legte Martin Grabmann am bischöflichen Lyzeum (1893–1898) die philosophisch-theologischen Grundlagen für sein weiteres wissenschaftliches Arbeiten.¹ Dieser Umstand ist von besonderer Bedeutung, da die geistige Ausrichtung Eichstätts sich im damaligen Deutschland heraushebt: Zwar hatte die Neuscholastik nach den für den deutschen Sprachraum wichtigen Werken von Joseph Kleutgen, Franz Jakob Clemens und Hermann Ernst Plassmann seit der Mitte des 19. Jahrhunderts an staatlichen Universitätsfakultäten noch keinen Fuß fassen können, wohl aber an einzelnen kirchlichen Lehranstalten. Eichstätt unterschied sich darin, daß spätestens seit der Kulturkampfzeit die Neuscholastik von einigen bedeutenden Vertretern in der spezifischen Form des von Plassmann forcierten Neuthomismus vertreten wurde. Wurde dessen zentrales Werk »Die Schule des h. Thomas von Aquino« im deutschen Sprachraum weitgehend heftig kritisiert, so rezensierte es Grabmanns Dogmatiklehrer Franz von Paula Morgott (1825–1900), der mit Plassmann korrespondierte, überaus positiv – eine Rezension, die von der Mainzer Zeitschrift »Katholik« abgelehnt wurde.² Von den beiden Philosophielehrern Grabmanns hat Albert Stöckl (1823–1895) eine Entwicklung zum Neuthomismus durchgemacht.³ Mathias Schneider (1840–1893), den Grabmann nur noch wenige Wochen hörte, wird von Peter Walter nur allgemein als Neuscholastiker charakterisiert.⁴

Anliegen dieses Beitrages ist es nicht, den Neuthomismus dieses »Eichstätter Dreigeistirs« in den verschiedenen Nuancierungen zu konturieren. Dies ist freilich ein For-

¹ Vgl. *Ludwig Ott*, Martin Grabmann und seine Verdienste um die Thomasforschung, in: *Divus Thomas*^{III} 27 (1949) 129–153, 129–130. – Zur Biographie vgl. auch *Ulrich Horst*, Martin Grabmann (1875–1948)[sic!], in: *Georg Schwaiger* (Hg.), *Christenleben im Wandel der Zeit*, Bd. 2, München 1987, 279–289.

² Vgl. dazu *Peter Walter*, Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum, in: *Emerich Coreth* u.a. (Hgg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd.2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz - Wien - Köln 1988, 131–194, 143–144, 176–179.

³ Albert Stöckl machte eine Entwicklung zum Neuthomismus durch; vgl. dazu in der Einleitung der Studie zur Ekklesiologie einiger Eichstätter neuscholastischer Theologen: *Erich Naab*, *Das eine große Sakrament des Lebens*. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule (Eichstätter Studien NF Bd. 20), Regensburg 1985, 21–25.

⁴ *P. Walter*, Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum (wie Anm. 2), 178.

schungsdesiderat,⁵ bedenkt man daß Eichstätt während des Kulturkampfes eine breite Wirkung entfaltete; zeitweise studierten bis zu 300 Theologen aus Diözesen, deren Lehranstalten geschlossen worden waren, in Eichstätt.⁶ Vielmehr seien exemplarisch programmatische Aussagen zur Bedeutung des Thomas von Aquin für die eigene Gegenwart, wie sie sich von Schneid und von Morgott finden, herausgegriffen und mit dem frühen Werk Grabmanns bis hin zu seiner Dissertation 1904 verglichen. Von besonderem Interesse sind dabei die Wechselwirkungen zwischen Wahrnehmung der Scholastik in Gestalt des Aquinaten und jeweiliger Wahrnehmung der eigenen Gegenwart. Wo finden sich Differenzen? Lassen sich einheitliche Grundzüge einer Eichstätter Neuscholastik für diesen Aspekt herauskristallisieren? Welche Position nimmt der junge Grabmann ein? Die Antwort auf die Frage nach einer möglichen Entwicklung Grabmanns in den folgenden Forschungen muß ebenso einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben wie die Konfrontierung dieser Thomas-Interpretationen mit heutigen Forschungspositionen.

1. Mathias Schneids Überzeugung von der Bedeutung der Scholastik für die Gegenwart

Mathias Schneid, der aus einfachsten Verhältnissen stammte und seinen Weg zum Priester gegen den Willen des Vaters mit aufopfernder Unterstützung der Mutter gegangen war,⁷ hatte bereits während des Studiums unter Morgott und Stöckl sich in den freien Stunden den neuscholastischen Werken von Plassmann und Kleutgen gewidmet.⁸ Als Sekretär des Bischofs Franz Leopold Freiherr von Leonrod (ab 1867–1884, er führte dieses Amt auch noch als Professor fort) erhielt er nicht nur Einblick in das Leben der Diözese, sondern auch in die kirchenpolitischen Probleme der Zeit, in die Spannungen des Kulturkampfes. Seine wissenschaftliche Tätigkeit begann 1869 als Nachfolger von Morgott als Dozent der Philosophie; sein Bemühen um einen klaren und lebendigen Vortrag sowie sein Eingehen auf das geistige Niveau und die Fragen der Schüler verbunden mit Aufgeschlossenheit für die philosophischen Zeitfragen verschafften ihm große Beliebtheit. Ab 1885 kam zu seinen Aufgaben als Professor noch das verantwortungsvolle Amt als Regens des Seminars hinzu.⁹

⁵ Erste Hinweise gibt Ernst Naab für den Bereich der Ekklesiologie; vgl. *E. Naab*, Das eine große Sakrament des Lebens (wie Anm. 3).

⁶ Zu diesen Studenten gehörten auch die späteren einflußreichen Dogmatiker B. Bartmann und F. Diekamp; s. *Ludwig Ott*, Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter, in: *Autori Varii: 400 Jahre Collegium Willibaldinum, Eichstätt 1964*, 233–252, 252.

⁷ Zum Leben Schneids s. *Friedrich Dörr*, Matthias Schneid. Ein Lebensbild, in: *400 Jahre Collegium Willibaldinum Eichstätt*, hg. von den Professoren der Bischöflichen Phil.-theol. Hochschule Eichstätt, Eichstätt 1964, 253–266, 253–255. Dörr weist auch auf das Unglück des jungen Schneid hin, daß, nachdem seine Mutter schon 1863 vor seiner Priesterweihe (1865) starb, der Vater tödlich verunglückte, als er das eigene Haus für die Primiz des Sohnes neu herrichten wollte (1864). In der Schreibweise des Vornamens »Mathias« orientiere ich mich nicht an diesem Lebensbild, sondern an den Veröffentlichungen Schneids.

⁸ Ebd., 255.

⁹ Diese Mehrfachbelastung setzte seiner ohnehin schwachen Gesundheit (seit 1866 ein bleibendes Magenleiden) sehr zu; bereits 53-jährig starb er.

Drei Hauptprobleme stehen im Mittelpunkt seines Engagements: die Erneuerung und Verteidigung der Scholastik; die Anwendung der scholastischen Naturphilosophie und die Anwendung der scholastischen Psychologie auf die durch die neueren Forschungen aufgeworfenen Fragen.¹⁰

Schneids Schrift »Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart.«¹¹ steht, wie der Untertitel »Zugleich eine Rechtfertigung der Enzyklika »Aeterni Patris«« verdeutlicht, in einer Linie mit zahlreichen Kommentaren zu diesem 1879 publizierten päpstlichen Grunddokument für eine Restauration der Scholastik in der *Catholica*. Wenngleich Schneid dabei den Kommentar Franz Ehrles¹² nur zweimal zustimmend zitiert,¹³ manifestieren seine Ausführungen, wie im Vergleich mit Morgott und Grabmann noch deutlich werden wird, eine große Nähe zu diesem, und zwar in der Herausarbeitung der Wirkungsgeschichte des Aquinaten¹⁴ und deren Würdigung als äußeres Beweismittel wie auch in zentralen Interpretationen. Mit einer Reihe von zwischenzeitlich vorgetragenen Bedenken und Kritiken setzt sich Schneid in seiner Argumentation auseinander. Dies geschieht in einer auffallend sachlichen Weise, zieht man zum Vergleich die etwa zeitgleichen Äußerungen von Michael Glossner, mit dem Schneid in freundschaftlicher Verbindung stand,¹⁵ und Ernst Commer heran: Schneids Argumentations- und Denkstil ist nicht beißend polemisch oder gar moralisierend abfällig, wie bei Glossner und Commer häufig, sondern er bemüht sich um ein ausgewogenes Referat und ein Verstehen der Gegenpositionen in Offenheit für die »Goldkörner« in den Irrtümern.¹⁶ Wie auch seine Bemühungen um ein Aufgreifen moderner Fragestellungen in Naturwissenschaft und Psychologie zeigen, liegt ihm nicht an einer Abschottung – trotz zahlreicher Bezugnahmen auf »Aeterni Patris« übernimmt er deren Ghetto- und Kampftermi-

¹⁰ F. Dörr, Matthias Schneid (wie Anm. 7), 257.

¹¹ *Matthias Schneid*, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Eichstätt 1881. Eine sehr positive Kritik, die kurz die drei Hauptlinien der Argumentation referiert und als Verdienst die Widerlegung der Vorurteile gegen die Scholastik unterstreicht, findet sich (ohne namentliche Kennzeichnung) im *Katholik* 61 (1881) 97–99.

¹² Vgl. *Franz Kard. Ehrle*, Zur Enzyklika »Aeterni Patris«. Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu herausgegeben von Franz Pelster S.J. (Sussidi Eruditi 6), Rom 1954. Sie erschien erstmals in: *Stimmen aus Maria Laach* 18 (1880) 13–28, 292–317, 388–407, 485–498. – In den Fußnoten sei daher gelegentlich auf Parallelen oder Abweichungen verwiesen. Zu Ehrles Konzeption vgl. *Lydia Bendel-Maidl*, Scholastik-Rezeption als Stabilisierungsversuch der *Catholica* an der Wende zum 20. Jahrhundert, wird erscheinen in: *Danielle Buschinger* (Hg.), *Mittelalter-Rezeption – La Moyen Age dans la culture moderne*, voraussichtlich Herbst 1999.

¹³ Vgl. *M. Schneid*, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm. 11), 34 Anm. 1, 54 Anm. 1.

¹⁴ Gerade darin liegt die Besonderheit und Leistung Ehrles; vgl. *L. Bendel-Maidl*, Scholastik-Rezeption als Stabilisierungsversuch (wie Anm. 12).

¹⁵ Vgl. *Matthias Buschkühl* (Hg.), Michael Glossner und die Theologie seiner Zeit. Briefwechsel Michael Glossner – Ernst Commer. Ausstellungskatalog und Dokumentation, Eichstätt 1992, XIII (Vorwort von Hermann Holzbauer).

¹⁶ In seinem Aufsatz »Die Litteratur über die thomistische Philosophie seit der Encyclika Aeterni Patris«, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* I (1887) 269–308, lehnt Schneid den polemischen Ton in einigen Werken nachdrücklich ab; vgl. z.B. ebd., 303.

nologie kaum oder nur abgeschwächt¹⁷ –, vielmehr will er das Suchen in den modernen Wissenschaften aufspüren und dafür tragfähigere Antworten geben.

Für Schneid ist die Bedeutung der Scholastik, insbesondere des Thomas von Aquin, für die Philosophie und Theologie der Gegenwart eine feste Grundüberzeugung. Sie erschließt sich, wenn wir seine Diagnose der gegenwärtigen Situation mit seinem Bild scholastischer Philosophie vergleichen. Aufschlußreich ist zudem seine Argumentationsweise.

Zentrum und Schlüssel für Schneids Argumentation ist sein *Wissenschaftsideal*: ihm schwebt ein System vor, das alle Wahrheiten aller Zeiten in sich fassen könnte, ein »einheitlicher Organismus«, in dem die Wahrheitserkenntnisse durch die Geschichte hindurch gebündelt werden könnten. Dieses System ist für ihn nicht ein geschlossenes, sondern ein offenes: Es ist fähig, die jeweils neuen Fragen und Erkenntnisse zu integrieren, indem es von »weittragenden Principien« verbunden mit einer »strenge[n] wissenschaftliche[n] Methode« und scharfer Terminologie bestimmt ist, die eine klare Auflösung von Widersprüchen, Ausscheidung von Irrtümern und Zuordnung der einzelnen Lehren zu einem Ganzen ermöglichen.¹⁸ Dieses Ideal, das er selbst als ein enzyklopädisches charakterisiert,¹⁹ findet er realisiert in der scholastischen Wissenschaft, kulminierend in Thomas von Aquin. Indem diese die natürliche und übernatürliche Wahrheit, das philosophische und theologische Wissen »in wunderbarer Einheit und Harmonie verknüpfte«, schuf sie »eine christliche Weltauffassung im höchsten Sinne des Wortes«.²⁰

Schneid erhebt also den totalitären Anspruch eines universalen Systems, das im Laufe der Zeit durch den Zuwachs an Erkenntnissen immer mehr vervollkommenet würde. Mit diesen Vorstellungen erweist er sich durchaus als Kind der Neuzeit: Wenngleich er die großen Systeme der deutschen idealistischen Philosophen ablehnt, ist strukturell gerade Hegels Bemühen um ein System sein tiefes Anliegen.

Der neuzeitliche Fortschrittsoptimismus läßt ihn auf ein beständiges Wachstum in der Wahrheitserkenntnis hoffen.

Die Überzeugung von einer Harmonisierung der weltweiten Wahrheitsschätze aller Zweige menschlicher Erkenntnis – sie stimmt überein mit den optimistischen Präentionen der Aufklärung – gründet nicht in der Überschätzung menschlicher Fähigkeiten. Schneid ist sich – wie auch die Philosophie spätestens seit Kant – der Grenzen menschlicher Vernunft bewußt; der Grund für seine Überzeugung ist ein theologischer: Gott hat den Menschen einen Schatz ewiger Wahrheiten offenbart, an denen sich der Mensch orientieren kann. Alle menschlichen, auch philosophischen Erkenntnisse dienen letztlich dieser geoffenbarten Wahrheit, indem sie sich je »zu einem Baustein für das Gezelt der ewigen Wahrheit« gestalten.²¹ Die ewige Wahrheit ist ihm Gewähr, daß menschliche Wahrheitserkenntnisse in Harmonie und Einheit zu bringen sind. Das Wissenschaftsideal

¹⁷ Vgl. *M. Schneid*, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm 11), 86.

¹⁸ Ebd., 20–21.

¹⁹ Ebd., 21.

²⁰ Ebd., 21.

²¹ Ebd., 23.

eines Kosmos von hierarchischen Wahrheiten erweist sich als epistemologisches Korrelat zum Glauben an die Welt als einer geordneten Schöpfung Gottes.

So sehr das Anliegen eines Festhaltens an einem letzten Wahrheitsanspruch, an objektiver Wahrheit, an Gott selbst als Maßstab der Wahrheit zu würdigen ist, so scheint der Anspruch einer Taxonomierung aller menschlichen Erkenntnisse überzogen. Die Perspektive von oben, die gemäß dem Ersten Vatikanum noch hermeneutisch unkritisch ein konzeptualistisches Offenbarungsverständnis (Offenbarung als göttliche Verursachung von Aussagesätzen mit Verstandesbegriffen im Geist des Menschen) und ein linguistisch-objektivistisches Verständnis des Wortes Gottes (Wort Gottes identisch mit seinen Sprechgestalten) voraussetzt, verstellt ihm den Blick für die menschliche, geschichtliche Realität: Sind es nur Marginalprobleme, wie Schneid annimmt, in denen auf ihren Wahrheitsgehalt hin nicht entscheidbare Differenzen bestehen? Diese Position ist nur möglich aufgrund einer harmonisierenden Sicht der Geschichte der Philosophie und Theologie.

Um die scholastische Philosophie als *ideales System der Bündelung menschlicher Wahrheitserkenntnis* aufzuweisen, das auch für die Gegenwart noch brauchbar ist, geht Schneid in drei Schritten vor:

Zunächst zeigt er mit einem Durchgang von der antiken Philosophie bis ins Mittelalter auf, daß *die scholastische Philosophie das vorausgehende Wissen der antiken Philosophie und Vätertheologie vereinigt*.²² Möglich wurde dies durch die Rezeption des gesamten Aristoteles. Ein wichtiger Einwand, den es dabei zu entkräften gilt, ist der Vorwurf, die christliche Theologie hätte durch die Aristotelesrezeption eine heidnische Verfälschung erfahren.²³ Auf der Grundlage seiner Studien zu »Aristoteles in der Scholastik«²⁴ entkräftet Schneid diesen auf zweifache Weise: Er zeigt erstens auf, daß neben der Platon-Rezeption sich in der christlichen Theologie seit den Anfängen auch aristotelische Elemente und Teiltraditionen finden, reduziert aufgrund der beschränkten Aristoteleskenntnis.²⁵

Das Bekanntwerden des gesamten aristotelischen Werkes am Anfang des 13. Jahrhunderts wertet er sodann als eine Fügung der Vorsehung, denn von ihr konnte neue Klärung ausgehen in einer Situation der Gefahr einer generellen Philosophiefeindlichkeit in der Theologie aufgrund der Auswüchse in der Dialektik des 11. und 12. Jahrhunderts wie auch der Bedrohung durch Irrlehren im Inneren und von Außen, insbesondere den Islam: Die Hilfe, die von Aristoteles kam, bestand darin, daß er durch seine Metaphysik die

²² Ebd., I. Kapitel, 9–35. In der dabei grundlegend notwendigen Verhältnisbestimmung von Christentum und Philosophie hält Schneid sich an die auch in der Enzyklika »Aeterni Patris« genannten Aufgaben (wie sie seit Augustinus klassisch bestimmt wurden). Was von Leo XIII. systematisch für die Gegenwart gefordert wird, situiert Schneid historisch in den Anfängen des Christentums: das Christentum bedurfte und bedarf der Philosophie, um den geistigen Kampf mit dieser aufnehmen und gegen Häresien kämpfen zu können, ebenso aber um die christliche Offenbarung als nicht im Widerspruch mit der Vernunft aufweisen und den Glauben wissenschaftlich durchdringen zu können. Vgl. ebd., 9–14.

²³ Ebd., 22, nennt als Autor dieses Einwandes Brucker, Hist. Philos. t. III, p. 805. – Vgl. den Hellenisierungsvorwurf Hamacks.

²⁴ Die erste Schrift Schneids, mit der er 1875 zum Doktor der Philosophie von der Universität Freiburg im Breisgau promoviert worden war; vgl. F. Dörr, Matthias Schneid (wie Anm. 7), 256.

²⁵ M. Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm 11), 11–16.

Verankerung in den Seinsbestimmungen eröffnete und ein alle Bereiche menschlichen Wissens umfassendes System der Wissenschaft mit klarer Terminologie und festen Prinzipien bot.²⁶ Damit »beginnt eine neue und höhere Periode der christlichen Spekulation«²⁷. Schneid markiert also die Aristoteles-Rezeption durchaus als Beginn von Neuem, doch nicht im Sinne eines Bruches, einer Diskontinuität, sondern unter Berufung auf Franz Jakob Clemens mit Betonung der Kontinuität: Neues als Weiterentwicklung und Systematisierung des Vorausliegenden.²⁸ Wie die Väter Platon christianisiert haben, so ist auch die Aristoteles-Rezeption keine unfruchtbare Übernahme, sondern eine Vervollkommung.²⁹

In einer uniformierenden Sicht der Scholastik charakterisiert er den Vorzug des Thomas von Aquin innerhalb der scholastischen Schulen als einen graduellen: »der gemeinsame Fond philosophischer Wahrheit«, d.h. dieselbe Methode, Prinzipien und im Grundbestand dieselbe Doktrin, die in der gesamten Scholastik, bei Thomisten und Skotisten zu finden sei, sei beim Aquinaten am vollständigsten und in der besten Form greifbar. Die Forderung von »Aeterni Patris« deutet Schneid daher nicht als Verpflichtung auf eine streng thomistische, meist dominikanische Tradition, sondern auf die breite Grundlage auf metaphysischem und erkenntnistheoretischem Gebiet, die unter peripheren Differenzen für das ganze Mittelalter prägend ist.³⁰ Ausdrücklich und wiederholt weist er die neu erwachten Schulstreitigkeiten zurück, sowohl 1881 wie 1887.³¹ Widersprüche finden sich allerdings in der Beschreibung der gemeinsamen Basis: Einerseits betont Schneid unter Berufung auf Clemens als die beiden grundlegenden Pole die Aufnahme der Vätertradition und deren Vervollkommnung und Systematisierung mit Hilfe einer geläuterten, von Irrtümern befreiten aristotelischen Philosophie³² – entsprechend spricht er von den »christlichen Peripatetikern«.³³

An anderer Stelle, wo es ihm darauf ankommt, die von Leo XIII. forcierte Philosophie als die »traditionell-katholische« Philosophie zu unterstreichen, schlägt er harmonisierend den Bogen von Augustinus bis zu den »klassischen Meistern des Mittelalters«, d.h.

²⁶ Ebd., 20–21.

²⁷ Ebd., 16.

²⁸ Ebd., 24–25. Die mittelalterliche Philosophie ist »philosophiae Patrum continuatio potius rationi consentanea dispositio, explicatio et perfectio.« – Franz Jakob Clemens (1815–1862), der von 1856 bis zu seinem Tod Philosophie an der Akademie in Münster lehrte, gehört neben Joseph Kleutgen und Hermann Ernst Plassman zu den Wegbereitern der Neuscholastik in Deutschland; auch vom Eichstätter Albert Stöckl, der Clemens' Nachfolger in Münster wurde, wurde Clemens' Bedeutung so eingeschätzt. Zu Grundzügen seines Ansatzes vgl. P. Walter, Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum (wie Anm. 2), 134–139.

²⁹ Schneid betont, daß Lücken geschlossen, Irrtümer aufgedeckt und Begriffe ganz neue Tragweite erhalten haben; vgl. M. Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm. 11), 25–27. So sehr die Philosophie dabei immer unter die Orientierung und in den Dienst des Glaubens gestellt wurde, so betont Schneid doch, daß die Erkenntnisprinzipien und Kriterien immer verschiedene waren: in der Philosophie die Vernunft und Evidenz, in der Theologie die Autorität.

³⁰ Ebd., 28, 33–35, 90. *Ders.*, Die Literatur über die thomistische Philosophie seit der Encyclika Aeterni Patris (wie Anm. 16), 307.

³¹ Vgl. ebd., 275, 307–308.

³² Vgl. M. Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm. 11), 24–28.

³³ Ebd., 25.

ohne Rücksicht auf die Bedeutung und den Einschnitt der Aristoteles-Rezeption.³⁴ In den konkreten Bemühungen um die Befruchtung der Gegenwart mit Hilfe des »Thomismus« geht Schneid allerdings von der philosophischen Begrifflichkeit und den Prinzipien des scholastisch rezipierten Aristoteles aus.³⁵

Als zweiter Schritt ist der Nachweis gefordert, daß das System des Aquinaten in den folgenden Jahrhunderten *bis hin in die Gegenwart nicht durch andere theologische Entwürfe überholt* und daher obsolet geworden ist. Schneid widmet sich daher im zweiten Kapitel dem geschichtlichen Erweis der Dominanz der Philosophie des Thomas in allen Jahrhunderten »mit geringen Ausnahmen«.³⁶

Besonders wichtig ist im Durchgang durch die Philosophiegeschichte die Bedeutung der Philosophie des Aquinaten im 16./17. Jahrhundert im Kampf gegen den »Unglauben«³⁷ der Reformation. An der Thomas-Rezeption der Barockscholastik gewinnt er das Modell für die Gegenwart: Sie war keine Repristinatio, sondern »eine wahre Reform der christlichen Philosophie«.³⁸ Reform bedeutet für Schneid zum einen Beseitigung der Mängel, die sich später eingeschlichen haben,³⁹ zum anderen die Weiterbildung des Inhalts gemäß den neuen Fragen der neuen Zeit und den neuen Wissensgebieten.⁴⁰

Das Prädikat »vollkommene Ausarbeitung«, das Schneid vorausgehend dem thomasi-schen System verliehen hatte, versteht er also nicht absolut, sondern relativ in Bezug zu den Vorgängern und Zeitgenossen des Aquinaten.

Ein Problem, das sich hier und immer wieder stellt, das Schneid aber nicht reflektiert, zeigt sich besonders deutlich an Schneids Beurteilung der Verurteilungen von thomasi-schen Lehren bald nach seinem Tod: Die neuen Probleme und Lösungen, die Thomas brachte, führten zur Verurteilung.⁴¹ Hatte der Ansatz des Thomas also doch stärker den Charakter des Neuen, als Schneid in der Linie seiner Gesamtargumentation zugeben mag? Es stellt sich die Frage, wieviel oder welche Art von Neuem notwendig ist, um nicht mehr von Kontinuität, sondern von Diskontinuität sprechen zu können. Für Schneid ist das grundlegende, wohl aus seinem Kirchen- und Offenbarungsbegriff konsequente

³⁴ M. Schneid, Die Litteratur über die thomistische Philosophie seit der Encyclika Aeterni Patris (wie Anm. 16), 307–308.

³⁵ Vgl. M. Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm. 11), 62–142. Ders., Die Litteratur über die thomistische Philosophie seit der Encyclika Aeterni Patris (wie Anm. 16), 290–306. – Darin ist Schneid weniger eindeutig als etwa zeitgleich Franz Ehrle, der ab der Zeit der Aristoteles-Rezeption die Durchsetzung eines aristotelischen Gemeingutes in den scholastischen Richtungen gegeben sieht; nicht die Schulstreitigkeiten, sondern das aristotelisch-scholastische Gemeingut ist ihm das von Leo XIII. gemeinte philosophische System der Scholastik. Vgl. Franz Ehrle, Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. II. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 5 (1889) 603–635, 608.

³⁶ M. Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm. 11), 37. Vgl. ebd., 36–61.

³⁷ Ebd., 45.

³⁸ Ebd., 52, 74–75. – Vgl. F. Ehrle, Zur Enzyklika »Aeterni Patris« (wie Anm. 12), 110–111.

³⁹ Als eine Verfallsform der Scholastik kennzeichnet er das 15. Jahrhundert, wobei er betont, daß es sich nur um formale, nicht um inhaltliche Mängel handelte; s. M. Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm. 11), 52.

⁴⁰ Ebd., 52.

⁴¹ Ebd., 39.

Kriterium das »sentire cum ecclesia«, das Bleiben im Schoß der Kirche (im Unterschied zu Luther). Doch ist dies ein Kriterium, das erst aus der »ex post« -Perspektive trägt. Schneid nivelliert das Neue auf eine Explikation oder ein Additivum der vorausgehenden Tradition. Daraus spricht – wie auch die Terminologie wiederholt anzeigt – das Bemühen um Sicherheit.⁴²

Der Aufweis der Kontinuität ist deshalb so wichtig, da er von Schneid als »indirekter Nachweis« der Bedeutung des Thomas auch für die Gegenwart gesehen wird.⁴³ Ein in der Kriteriologie der Überlieferung, d.h. zur Feststellung dessen, was katholische Tradition im Sinne des einzigen, allen gemeinsamen, unveränderten und unveränderbaren depositum fidei ist, seit Vinzenz von Lerin entscheidendes Kriterium, der diachrone Konsens der Kirche, wird hier als Argumentationsstruktur zugrundegelegt: Die strukturelle Parallelisierung legt sich nahe, da es zwar nicht um die Frage eines »depositum fidei« geht, aber doch um die Frage nach der katholischen Philosophie und Theologie, und d.h. gemäß den Loci theologici Melchior Canos um zwei bedeutsame Fundorte christlichen Glaubens. Schneid geht so weit, die thomistische Philosophie als Repräsentation der Wahrheit zu qualifizieren, weshalb ihr wie dieser die Eigenschaften des stets Zeitgemäßen und ewig Jungen zukämen.⁴⁴

Als dritten Schritt geht Schneid den Weg eines »direkten« Nachweises, welche Förderung von der Philosophie des Aquinaten für die Wissenschaften der Gegenwart ausgehen könne.⁴⁵

Für unsere Fragestellung interessiert insbesondere das dabei von ihm gezeichnete Bild der Gegenwart.

In plaktiver »Schwarz-Weiß-Malerei« wird es zur Antithese des positiven Bildes scholastischer Philosophie: Schneid greift dabei damals verbreitete Stereotype auf.

Mit der autonom gewordenen Vernunft und ihrem Skeptizismus gegenüber dem Glaubenslicht beginnt der Weg der neuzeitlichen Philosophie,⁴⁶ der in die völlige Pluralität, in das »Chaos widersprechender Systeme« und zu völliger Begriffsverwirrung führte.⁴⁷ Schneid kann keinen gemeinsamen Boden an philosophischen Wahrheiten (er geht dabei wiederum von satzhaltig faßbaren Wahrheiten oder Prinzipien aus) mehr finden. Die einzige gemeinsame Grundlehre sei zugleich der »Grundirrtum der modernen Philosophie«,⁴⁸ nämlich die auf Descartes zurückgehende und in der »deutschen Identitätsphilosophie« voll entwickelte Vergottung der menschlichen Vernunft, insofern diese als »die alleinige

⁴² Vgl. Ebd., 63: Thomas als Grundlage, um den Wissensbau »sicher und fest« weiterzubauen.

⁴³ Ebd., 62.

⁴⁴ Ebd., 62. Vgl. auch ebd., 72, wo er unterstreicht, daß Thomas mit seinem scharfen Geist die Natur der Dinge so tief ergründen konnte, daß seine Anschauungen unveränderlich und ewig dauern werden, »weil er das Unveränderliche und Ewige in den Dingen geschaut« hat.

⁴⁵ Ebd., 62–142.

⁴⁶ Die Ablehnung der Lehre des Thomas sei ohne alle Prüfung und Kritik, allein auf der Basis von Lügen und Vorurteilen durch den Protestantismus und den rationalistischen Geist der Neuzeit erfolgt; vgl. ebd., 74. Mit den aufgezeigten Verfallsformen der Scholastik im 15. Jahrhundert, stellt Schneid keine ursächliche Verbindung her!

⁴⁷ Ebd., 64.

⁴⁸ Ebd., 70.

Quelle der Wahrheit« betrachtet wird.⁴⁹ Alle objektive Wahrheitserkenntnis ist damit dem Subjektivismus gewichen, der Dualismus von Gott und Welt dem Monismus und Pantheismus, die Bindung an Gott der absoluten Freiheit.⁵⁰

Die dabei unerfüllt gebliebene Suche nach befriedigenden Lösungen sieht Schneid als möglichen Anknüpfungspunkt für das Angebot der Kirche in der Gegenwart. Affinitäten könnten sich aus den historischen Tendenzen geben, die sich auf anderen Gebieten zeigten.⁵¹ Auch das nach Zeiten der kritischen Analyse sich zeigende Bedürfnis nach Synthese, nach »encyclopädischem Wissen« könnte eine Brücke bilden.⁵² Keine der modernen Philosophien hätte die Kraft zur Synthese, Hilfe könnte allein durch die »alte Philosophie« kommen, die für Schneid ihre synthetische Kraft bereits zur Zeit des Aristoteles, des Thomas und der Gegenreformation erwiesen hat. Diese sei so groß und weit angelegt und enthalte so fundamentale Wahrheiten,⁵³ daß sie auch die »Goldkörner« unter den Irrtümern der letzten Jahrhunderte aufnehmen könne.⁵⁴ Nicht ein Dialog mit den neuzeitlichen Philosophien steht Schneid vor Augen, sondern aus der sicheren Wahrheitsposition der scholastischen Philosophie heraus weiß die *Catholica*, die »Wahrheitskörner« aufzugreifen, ohne dabei »ein Jota von der errungenen Wahrheit der Vergangenheit aufzugeben«.⁵⁵

Als Hauptaufgabe sieht Schneid die Ausmerzung der subjektiven Erkenntnistheorie. Ohne jeglichen Sinn für die erkenntnistheoretische Problematik unterstreicht er in einem geradezu naiven Realismus, daß der menschliche Geist aus den Dingen die Gedanken Gottes herauslesen und damit das Wesen und den letzten Grund der Dinge zu erkennen vermöge und so auch zu ewigen, unveränderlichen Wahrheiten komme.⁵⁶ So geht ihm auch nicht auf, daß sich der Philosophie der Gegenwart die – wie er unterstreicht – immerwährende Frage nach der Erkenntnis von Wahrheit auf neue, andere Weise stellt. Schneid sieht im Bereich der Erkenntnistheorie »im großen Ganzen keine anderen Fragen« als im Mittelalter und in jeder Philosophie, weshalb auch die Antworten des Mittelalters ausreichen.⁵⁷

Als von besonderem Wert für die Gegenwart unterstreicht Schneid – in Übereinstimmung mit der in »Aeterni Patris« gelobten *perspicuitas dicendi* und *optima procedendi ratio* – die scholastische Methode, die Induktion und Deduktion, analytische und synthetische Methode zu verbinden wisse,⁵⁸ und die scharfe Terminologie.⁵⁹ Wahrheitssuche

⁴⁹ Ebd., 66.

⁵⁰ Ebd., 66–69.

⁵¹ Ebd., 72–73.

⁵² Ebd., 75–76.

⁵³ Schneid beruft sich auf die Aussage der Enzyklika von den »veritatum semina« in der Lehre des Aquinaten; vgl. Ebd., 75.

⁵⁴ Ebd., 76. Mit dieser Terminologie supponiert Schneid wieder die Kontinuität bis Identität der ganzen philosophischen Tradition von der Antike bis ins Mittelalter.

⁵⁵ Ebd., 75.

⁵⁶ Ebd., 69–71.

⁵⁷ Ebd., 69–72.

⁵⁸ Er unterstreicht dies für die Philosophie, insbesondere aber in Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften, bei denen er das Defizit an Naturphilosophie bemängelt; vgl. ebd., 66–67, 99–100.

⁵⁹ Er weist hin, daß bedeutende Männer der Gegenwart (Jourdain, Trendelenburg...) eine scharfe Begrifflichkeit als Heilmittel gegen das Begriffschaos und die Popularisationssucht forderten; vgl. ebd., 79.

stellt sich nach den Ausführungen Schneids als ein gleichsam mathematisch-logischer Vorgang dar: ein klarer syllogistischer Gang, der die Ausscheidung alles Fremdartigen und die Rückführung auf einfache »mathematische Formen« ermöglicht.⁶⁰ jegliche Erbaulichkeit für das Herz wird für die Philosophie abgelehnt.⁶¹

Daß bei der engen Zusammengehörigkeit von christlicher Philosophie und Theologie auch letztere auf das Denken des Aquinaten verpflichtet wird, ist selbstverständliche Konsequenz: Aufgrund der Lösung der neuzeitlichen Philosophie vom Glauben und von der Autorität könne keine neuzeitliche Philosophie das geeignete Instrumentar sein, um den Glauben zu verteidigen, vorzubereiten oder wissenschaftlich zu durchdringen.⁶² Von der Verpflichtung der Theologie auf eine gemeinsame Philosophie erhofft Schneid sich neue Einheit in den Grundfragen und Prinzipien für die Theologie.⁶³ Von zentraler Bedeutung erscheint ihm auch hierbei die scholastische Methode, geht es doch notwendig um eine rationale Entfaltung des Glaubens.⁶⁴

Schneid sieht die unterschiedlichen philosophischen Entwürfe in der christlichen Geschichte, die im Dienst des Glaubens stehen. Er unterstreicht die geschichtliche Gebundenheit auch des thomanischen Systems, insofern es mit Hilfe der Aristotelesrezeption auf die Erfordernisse der damaligen Situation zu reagieren verstand. Er ist aber nicht so offen, die Frage zuzulassen, ob seine eigene Gegenwart wiederum einer neuen Form bedürfte. Hinderlich ist dabei insbesondere seine Sicht der Geschichte katholischer Philosophie (und Theologie) als einer Kontinuität. Neues kommt zwar vor, aber erlangt nur den Status einer Entfaltung und Vervollkommnung des Bisherigen. Auch für die Gegenwart erwartet er Neues im katholischen Denken, doch ist dieses eng gebunden in den Rahmen bisheriger Tradition. Grundlage für diese Sicht von Philosophie und Theologie ist das schultheologische Verständnis von Offenbarung und dementsprechend von Tradition, wie es im I. Vatikanum seinen Niederschlag fand.

Aus der Sicherheit eines festen Wahrheitsbesitzes in der kirchlichen Lehre, die mit den ewigen Wahrheiten Gottes identifiziert wird, ist der Blick für die tatsächlichen Divergenzen in den Lehren katholischer Schulen versperrt. Hinzu kommt als uniformierendes Moment das Feindbild einer vom Protestantismus geprägten neuzeitlichen Philosophie. Die Harmonisierung und Uniformierung geht so weit, daß Schneid letztlich die Philosophie von Sokrates bis Thomas, ja bis hin zu den neuscholastischen Richtungen der Gegenwart als im Grundlegenden die gleiche qualifiziert.⁶⁵ Was er zunächst gegen den Vorwurf heidnischer Überfremdung christlichen Gutes als Korrekturen und Weiterent-

⁶⁰ Ebd., 78.

⁶¹ Vgl. ebd., 79.

⁶² Dadurch daß in den neuzeitlichen Philosophien oft dieselben Wörter wie in der Scholastik verwendet wurden, aber mit neuem Sinn, sei es zu einer großen Begriffsverwirrung gekommen: Vgl. ebd., 80–89.

⁶³ Ebd., 89–90.

⁶⁴ Ebd., 82–91. Außerdem unterstreicht er die Kenntnis der scholastischen Philosophie als den Schlüssel, um die kirchlichen Dogmen zu verstehen.

⁶⁵ Ebd., 62.

wicklungen markiert hatte, wird eingegebenet im Sinne des Grundanliegens einer Sammlung des Wissens aller Zeit in einem einzigen auf Fortentwicklung hin offenen System.

Dabei ist sich Schneid nicht der inneren Spannung in seiner Argumentation bewußt: In Widerspruch zu seiner grundlegenden Überzeugung, daß sich die Wahrheit im geschichtlichen Gang erweisen werde, steht die – auf biblisches Zeugnis (Joh 15,20) gründende – Aussage, daß die Wahrheit – hier konkret die Philosophie mit dem größten Wert – am meisten verfolgt werde.⁶⁶ Die Geschichte der thomanischen Philosophie zeichnet er in mehrfacher Weise als eine Erfolgsgeschichte, wenngleich er auch Phasen der »Verfolgung« zugeben muß: zur Zeit des Thomas selbst fand sie weite Anerkennung, doch schon bald nach seinem Tod auch Verurteilung; durch Jahrhunderte hindurch war sie die herrschende Lehre der Catholica, allerdings abgelehnt vom Protestantismus und den von diesem geprägten »weltlichen« Philosophien. Für die zweite Hälfte des 18. und den Anfang des 19. Jahrhunderts muß er einen Einbruch aber auch in der Catholica zugeben, so sehr er diesen abzuschwächen sucht; die katholische Philosophie dieser Zeit erhält daher nur das Prädikat »jämmerlich«⁶⁷. Mit »Aeterni Patris« haben sich leise schon vorher andeutende Tendenzen einen gewaltigen Aufschwung und der Thomismus eine neue Breitenwirkung erfahren. Das Schwanken zwischen geschichtlichem Erfolg und Bedeutungsverlust, das Schneid sowohl als Frontstellung innerhalb der Catholica wie nach außen hin aufzeigt, führt ihn nicht zum Überdenken, sondern es zählt das quantitative Argument der längeren Dauer. Diese nicht reflektierte Spannung unterschiedlicher Geschichtsmodelle hat aber doch Auswirkungen; sie schlägt sich nieder in der Frontstellung Kirche – Welt: Der Ort, wo sich die Wahrheit durchsetzt, ist die Kirche selbst, und sei es, wie in der Gegenwart, durch päpstliche Verordnung einer bestimmten Philosophie; Zeichen für die Wahrheit einer Philosophie ist daher konkret ihr Einklang mit den bestehenden kirchlichen Institutionen und Lehren – ein eindeutiges Kriterium. Daß diese Wahrheit bekämpft wird, zeigt sich an den Angriffen gegen sie von außerhalb der Kirche, konkret von den neuzeitlichen Philosophien und vom säkularen Staat. Der Kirche als Freiheitsraum für die Wahrheit – die Dimension des Machtapparates wird nicht reflektiert – steht in deutlicher Opposition der säkulare Staat gegenüber, der auch mit Machtmitteln die Wahrheit in Gestalt der thomistischen Philosophie bekämpfe. Als Wahrheit erhebt die Lehre der Kirche aber auch Anspruch auf den außerkirchlichen Bereich, zielt sie auf Durchsetzung dieser Wahrheit auch dort. Fazit Schneids ist daher, daß der Einfluß der Kirche mit der Durchsetzung des Thomismus als der wahren Lehre zusammenhänge. Für Thomas zu kämpfen bedeute für den Einfluß der Kirche auf allen Gebieten zu kämpfen.⁶⁸

Die moderne gegenwärtige Welt sieht er in derselben Frontstellung zur katholischen Kirche wie die protestantische Welt des 16. Jahrhunderts; beide Feinde gehören ja auch innerlich zusammen, sind doch die neuzeitlichen Philosophien wie der säkulare Staat nur eine Folge des Gedankengutes der Reformation. Wie Thomas in Gestalt der Barockscholastik den Kampf damals bestehen half, so erwartet er dies von einem »Neuthomismus«

⁶⁶ Ebd., 57.

⁶⁷ Ebd., 59.

⁶⁸ Ebd., 142.

auch für die Gegenwart. Ziel ist eine Rechristianisierung in Form einer Rekatholisierung der säkularen Gesellschaft und des Staates. In der Entfaltung des Systems des Aquinaten hin auf neue Gebiete und Fragen haben sich nach der Einschätzung Schneids zwar bereits Wege aufgetan, er hofft aber, daß in der Zukunft daraus eine Schule werde, die »nur eine Philosophie« dozieren wird, »die allgemeine, die traditionell-katholische, die Philosophie des Aquinaten!«⁶⁹

2. Thomistische Grundlinien bei Franz von Paula Morgott (1829–1900)

Morgott, gebürtig aus einer Lehrerfamilie, erhielt seine gesamte Schul- und Studienausbildung in Eichstätt. Ab 1857 wurde er zunächst Nachfolger von Albert Stöckl als Professor der Philosophie in Eichstätt, dann nach dem Tod seines Lehrers Joseph Ernst ab 1869 dessen Nachfolger als Professor der Dogmatik. Von Joseph Ernst war er bereits als Student auf Thomas als maßgebende Autorität in Philosophie und Theologie hingewiesen worden.⁷⁰ Das Studium der Schriften des Aquinaten, sowie seiner Quellen und seiner Wirkungsgeschichte, das im Laufe seines Lebens den eindeutigen Schwerpunkt gewinnen wird, begleitete aber zumindest in der Zeit als Philosophiedozent – bis hinein in die 70-er Jahre ist dies literarisch faßbar – eine intensive Auseinandersetzung mit der neueren und zeitgenössischen Philosophie;⁷¹ auch Psychologie und moderne Physiologie interessierten ihn. Wie seine ersten beiden Monographien zu Aspekten der Psychologie des Aquinaten zeigen, fand er aber hier keine Antworten, sondern vielmehr höchste Verwirrung, Unklarheit und Irrtümer.⁷²

Die *Gegenwartssituation der Philosophie ist ihm Ausgangspunkt* für die eigenen historischen Untersuchungen. Morgott beurteilt die Geschichte der neuesten Philosophie negativ: Kants Kritizismus, der die Philosophie auf die Ebene reiner Subjektivität führte, brachte eine immer stärkere Trennung von Geist und objektiver Wirklichkeit bis hin zu Hegels höchster Stufe der Abstraktion auf der einen und der Gegenreaktion des Materialismus auf der anderen Seite.⁷³ Den Neuansatz Günthers lehnt Morgott als einen »neue[n] Dualismus« entschieden ab unter ausdrücklichem Hinweis auf die »endgültige[!] Lö-

⁶⁹ M. Schneid, Die Litteratur über die thomistische Philosophie seit der Encyclika Aeterni Patris (wie Anm. 16), 308.

⁷⁰ Den Einfluß Ernsts auf Morgott wie über diesen auch auf Grabmann in der Ekklesiologie untersuchte *Ernst Naab*. Das eine große Sakrament des Lebens (wie Anm. 3), 252–278.

⁷¹ Zu Morgotts Lebenslauf und Werk s. die primär deskriptive, unkritische Würdigung durch *Ludwig Ott*, Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter (wie Anm. 6), 233–252. – In der Zeitschrift »Katholik« veröffentlichte Morgott dazu mehrere Abhandlungen, besonders umfangreich eine Artikelserie »Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart«. Vgl. dazu ebd., 239–240, wo Ott darauf hinweist, daß Morgott auch mit weltanschaulich anders ausgerichteten Denkern korrespondierte.

⁷² Vgl. den Titel: *Franz von Paula Morgott*, Geist und Natur im Menschen. Die Lehre des hl. Thomas über die Grundfragen der Psychologie in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neuen Wissenschaft, Eichstätt 1860. *F. Morgott*, Die Theorie der Gefühle im Systeme des heiligen Thomas, Eichstätt 1864.

⁷³ *F. Morgott*, Geist und Natur im Menschen (wie Anm. 72), 1–2.

sung« der Frage durch die Verurteilung der Kirche, die gerade erst (1857) erfolgt war.⁷⁴ Angesichts der notwendigen »Konkurserklärung« der deutschen Philosophie⁷⁵ bekennt sich Morgott zur Orientierung an »den Errungenschaften früherer Denker«. Denn ein sicheres Kriterium zur Erkenntnis der Wahrheit ist ihm das Prinzip »der Continuität und ewigen Dauer der Wahrheit«. Wie für Schneid gilt ihm geschichtliche Kontinuität einer Lehre als Signum der Wahrheit; eigene, neu formulierte Auffassungen sind aufgrund ihrer Neuheit von vornherein in der Gefahr des Irrtums, der »Verjähmung«.⁷⁶ Der entscheidende Einschnitt in der Denkgeschichte erfolgte nach Morgotts Urteil in der völligen Ignorierung des bis dahin Geleisteten durch die »sogenannte Reformation der Philosophie«, an deren Spitze Descartes stand.⁷⁷ Dieses »reformatorische Princip« sieht er auch in der Gegenwart am Werk.⁷⁸

So schließt sich Morgott vier Jahre später begeistert dem Plädoyer an, das Karl Werner 1863 bei der (aufgrund der Döllinger-Rede berühmten) Münchener Gelehrtenversammlung für Achtung und Weiterverwertung der christlichen Wissenschaft vorausgehender Generationen hielt.⁷⁹ Besonders die moralische Implikation dieser Aufgabe als eines Gebotes der Pietät und schuldigen Dankbarkeit, als eines Gebotes der Wiedergutmachung der pietätlosen Vernachlässigung in der vergangenen Periode berührt Morgott, ist es doch zugleich ein Appell an das christliche, spezifisch das katholische Selbstbewußtsein, hebt es doch den Stolz auf die eigene wissenschaftliche Tradition.

Gerade für *die psychologischen Probleme*, mit denen sich die Gegenwartsphilosophie überwiegend konfrontiert sehe, findet Morgott in der bisher von der Forschung wenig beachteten Psychologie des Aquinaten maßgebende Lösungen, sowohl in seiner Lehre über das Verhältnis von Leib und Seele wie in seinen höchst originellen Aussagen über die Gemütssphäre des Menschen, über sein Gefühlsleben. Mit großem Gespür greift Morgott hiermit einen vernachlässigten, aber für Thomas zentralen Aspekt seiner Anthropologie neu auf. Er unterstreicht, daß in der Gegenwart wie auch zur Zeit des Aquinaten an diesen Fragen nicht ein rein wissenschaftliches Interesse bestehe und bestand, sondern daß sie von unmittelbarer praktischer Relevanz seien im Kampf gegen den Indifferentismus und Materialismus.⁸⁰ Die apologetische Auseinandersetzung mit philosophischen und psychologischen Positionen der Gegenwart beschränkt sich in Morgotts Arbeiten auf die Anmerkungen. Es geht ihm nämlich um eine Darstellung der Grundlehren des Thomas »in sich selbst und in ihrer inneren Wahrheit.«⁸¹ Das Urteil über die modernen psychologischen Systeme ergibt sich aus dieser »Wahrheitswarte« von selbst: Sie werden nicht als Herausforderungen und Anregungen gesehen, so daß eine Auseinandersetzung zur

⁷⁴ Ebd., 2.

⁷⁵ Ebd., 4.

⁷⁶ Ebd., 3.

⁷⁷ F. Morgott, Die Theorie der Gefühle im Systeme des heiligen Thomas (wie Anm. 72), 2.

⁷⁸ Ebd., 3.

⁷⁹ Vgl. Verhandlungen der Versammlung kathol. Gelehrten in München, Ende Sept. 1863, Regensburg 1863, 108. Zitiert bei F. Morgott, Die Theorie der Gefühle im Systeme des heiligen Thomas (wie Anm. 72), 1.

⁸⁰ F. Morgott, Geist und Natur im Menschen (wie Anm. 72), 5–6.

⁸¹ Ebd., 7.

fruchtbaren Weiterentwicklung führen könnte. Die als »ewige Wahrheit« bewährte Lehre des Aquinaten ist vielmehr der Maßstab zu ihrer Beurteilung.

Sowohl in diesen beiden philosophischen Studien wie in den beiden späteren theologischen Monographien zu Thomas von Aquin⁸² wertet Morgott den Aquinaten als Höhepunkt in der Philosophie- und Theologiegeschichte, und zwar nicht nur relativ zur Zeit des Aquinaten, sondern absolut für alle Zeiten.⁸³ Als Gründe für diese absolute Hochschätzung lassen sich mehrere eruieren:

Inhaltlich findet er bei Thomas alle »großen Fragen« gelöst, und zwar meistens »in unübertroffener Weise«. Möglich war dies aufgrund der *synthetisch-spekulativen Kraft* des Thomas, mit der er das gesamte Wahrheitsgut der vorausgehenden Philosophie, sowohl der christlichen, insbesondere augustinischen, wie auch der vorchristlich-griechischen, zu einer selbständigen Einheit verband, faßbar in der *Summa theologiae*.⁸⁴ Entscheidendes Instrumentar für diese Synthese war die aristotelische Philosophie, da sie Thomas die notwendige logische und begriffliche Schärfe bot, um »die Ideenfülle der Väter« zu strukturieren. Gegen den Vorwurf, daß Aristoteles durch Thomas verfälscht wurde, ist es Morgott aber wichtig zu betonen, daß »das endliche begriffliche Denken des Stagyrten« durch die christliche Erweiterung und Erhöhung, die Thomas ihm schenkte, vervollkommenet wurde.⁸⁵ Mit Hilfe des »christlich geworden[en]« Aristoteles bei Thomas könne der antike Denker am besten verstanden werden⁸⁶ – ein völlig ahistorischer Ansatz aus der Perspektive des christlichen Wahrheitsanspruchs.⁸⁷

Die Verbindung von Christentum und aristotelischer Philosophie in der *Summa* des Aquinaten unterstreicht Morgott als Weg, auf dem der Aquinate »das Christliche als rational und das wahrhaft Rationale als christlich erwies«,⁸⁸ auch auf dem Gebiet der Psychologie oder in den vor Thomas so vom Gefühl bestimmten Darstellungen der Mariologie. Die Betonung des rationalen Charakters des Christentum, für die er auch die Autorität Johann Adam Möhlers heranzieht,⁸⁹ unternimmt Morgott in der Linie der apologetischen Tendenzen der Zeit, gerichtet gegen die »modernen« philosophischen Versuche,

⁸² Franz von Paula, *Morgott*. Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg im Breisgau 1878. *Ders.*, *Der Spender der heiligen Sacramente nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin*. Eine theologische Studie. Freiburg im Breisgau 1886.

⁸³ Vielfach wiederholt er das Wort des Franz de Sylvestris Ferrariensis über Thomas als den »Mann aller Zeiten«: vgl. z.B. *F. Morgott*, *Der Spender der heiligen Sacramente nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin* (wie Anm. 82), III. Ähnlich *ders.*, *Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin* (wie Anm. 82), 2.

⁸⁴ *F. Morgott*, *Geist und Natur im Menschen* (wie Anm. 72), 3–4. »Von diesem Geichtspunkte aus könnte man sagen, die theologische *Summa*, das vollendetste Werk des großen Meisters, ist nicht das Werk des hl. Thomas allein; alle großen Denker aller Zeiten Platon und Aristoteles und in ihnen das ganze Altertum: Augustin und in ihm die ganze Patristik, haben mitgebaut an dem großen Baue. Es ist die Summe aller Jahrhunderte: es enthält die Denkresultate aller Zeiten vor ihm, und ist ein Werk für Jahrhunderte: allen folgenden ist es zum Mittelpunkt geworden.« (ebd., 3 Anm. 8).

⁸⁵ Ebd., 5.

⁸⁶ Ebd., 3 Anm. 9.

⁸⁷ Zur heftigen Kritik von Fr. Michelis an Morgotts Absolutsetzung des Thomismus vgl. *L. Ott*, *Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter* (wie Anm. 6), 237 Anm. 12.

⁸⁸ *F. Morgott*, *Geist und Natur im Menschen* (wie Anm. 72), 5.

⁸⁹ Ebd., 5.

den christlichen Glauben in das Gebiet des Irrationalen abzudrängen; als großes Feindbild steht Kant vor Augen.

Zur synthetischen Leistung gehört für Morgott konstitutiv, daß Thomas seine Aussagen mit tiefschürfenden *metaphysischen Begründungen* fundierte, die meist im Laufe der Jahrhunderte nicht überholt wurden, aber verlorengingen; auch dies unterstreicht Morgott mit einer deutlichen Spitze gegen die Metaphysikfeindlichkeit der gegenwärtigen Philosophie.⁹⁰

Kein Widerspruch zum rationalen Denker und Metaphysiker, sondern Zeichen der umfassenden Größe des Aquinaten ist für Morgott, daß dieser sich in seiner Gefühlslehre als ein Mensch zeigt, »der die leisesten Regungen des menschlichen Herzens beobachtet und den geheimnisvollen Klang der Seelenharfe belauscht, und – was das Schwierigste ist – das scheinbar Unfaßliche in Begriffe und Worte faßt und das Dunkle dem Verständnisse näher bringt.«⁹¹ Morgott führt diese Sensibilität auf *die mystischen Erfahrungen und die Heiligkeit des Aquinaten* zurück.⁹²

Die beiden Eigenschaften, die intellektuell-spekulative Begabung und die moralisch-religiöse Integrität des Aquinaten, scheinen die Grundlage dafür zu sein, daß Morgott für das Schaffen des Aquinaten nicht nur die bei ihm immer gegebene Rückbindung an die Tradition betont, sondern beinahe hymnisch auch dessen schöpferische Kraft im Bereich der Gefühlslehre herausstreicht.⁹³ Ohne auf die Problematik zu reflektieren, welche Kriterien gegeben sein müssen, damit die »Schöpfung«⁹⁴ von Neuem legitim sei, kann er dies für Thomas bejahen. Der Kontext legt nahe, daß diese schöpferische Tätigkeit für Morgott sowohl gebunden ist an die Hochschätzung des bisher Geleisteten – philosophisch faßbar als die sich durchsetzenden Wahrheiten, theologisch als das von Bibel und Kirche Gesicherte –, die er in scharfem Kontrast zum neuzeitlichen Geist des »vornehmen Ignorierens« sieht,⁹⁵ wie auch daß sie getragen sein muß von der Kraft, wirklich Neues, Besseres zu schaffen, die er den Gegenwartsphilosophen ohne Begründung abspricht,⁹⁶ bei Thomas aber in intellektueller Begabung und Heiligkeit gewährleistet sieht.

Neben der Überzeugung von der inneren Strahlkraft dieser Gedanken ist Morgott aber in klassischer Formung eines katholischen Denkers das *äußere Kriterium der Kirchlichkeit* wesentlich.⁹⁷ In den verschiedenen Themen, die Morgott untersucht, erkennt er in der

⁹⁰ Gerade auf dem Gebiet der Psychologie sieht er in den metaphysischen Fundierungen des Aquinaten das feste Fundament, um »die neuen Errungenschaften auf physiologischem Gebiete in wohlgeordnetem Systeme anlegen« zu können; vgl. *F. Morgott*, Geist und Natur im Menschen (wie Anm. 72), 6–7. (Zitat: 7).

⁹¹ *F. Morgott*, Die Theorie der Gefühle im Systeme des heiligen Thomas (wie Anm. 72), 5. Keine seiner Lehren blieb in der Folgezeit daher so unangefochten wie diese. Vgl. ebd., 5.

⁹² Ebd.

⁹³ Nirgends sei das historische Erbe in formeller und materieller Hinsicht so gering gewesen wie hier, nirgends scheint die Sorgfalt und die Vorliebe des Aquinaten für die Ausarbeitung größer gewesen zu sein als in diesem umfangreichen Teil der Summa und in den weiteren Abschnitten, sowohl der Christologie, der Protologie usw., wo er Weiteres entfaltet. Vgl. ebd., 3–5.

⁹⁴ Morgott unterstreicht, daß für diese Leistung des Aquinaten dieser Begriff angemessen sei; vgl. Ebd., 3.

⁹⁵ Vgl. Ebd., 2.

⁹⁶ Vgl. Ebd., 3.

⁹⁷ *F. Morgott*, Geist und Natur im Menschen (wie Anm. 72), 67–71. Für die Mariologie unterstreicht Morgott, daß Thomas die Aussagen auf das durch die Bibel und die Kirche Gesicherte reduzierte; vgl. *F. Morgott*, Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin (wie Anm. 82), 4–5.

Lehre des Thomas diejenige der Kirche. Daraus ergibt sich für ihn die Gleichsetzung von »thomistisch« und katholisch – und beide stehen für die Wahrheit. Die gesamte wissenschaftliche Entwicklung nach Thomas von Aquin zeigt Morgott als getragen von der Auseinandersetzung mit diesem Denker. Daß sich die »thomistischen Principien« in der vielhundertjährigen Kritik immer wieder siegreich durchsetzten, ist ihm »einer der glänzendsten Beweise« für ihre Wahrheit.⁹⁸ In den Grundzügen wurde die Lehre des Aquinaten in der Theologie der Catholica zum Gemeingut.⁹⁹

Eindeutig und absolut ist daher sein Anspruch: Die christliche Philosophiegeschichte schließt sich für Morgott – wie für Schneid – durch Thomas von Aquin zu einem harmonischen, organischen Ganzen, denn er hat die »Denkresultate der vorangegangenen Jahrhunderte« versammelt und in seinen Lehren die künftigen keimhaft angelegt.¹⁰⁰ Von Thomas sind die Fundamente gelegt – »die Aufgabe der Wissenschaft ist es, den Weiterbau zu vollenden; die Principien sind gegeben – die Aufgabe des Denkens ist es, sie zu entwickeln und die Resultate der neueren Forschungen mit ihnen zu durchdringen.«¹⁰¹ Wie die späteren Werke zeigen ist der Weg der streng thomistischen Tradition für Morgott die überzeugende Linie der Weiterentwicklung des Aquinaten und daher auch die Basis und der Anknüpfungspunkt für die Gegenwart.

Morgott stellt in diesem Argumentationsgang zwar einen Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit her, doch nicht im Sinne einer Zeit- und Geschichtsgebundenheit von Wahrheit, sondern als Zeitenthobenheit. Die in einer harmonisierenden Sicht des geschichtlichen Verlaufes konstatierte zeitliche Kontinuität der Prinzipien der thomistischen Lehre wird zum Beweis für ihren zeitüberdauernden, ewigen Charakter und damit für ihren Wahrheitsgehalt, denn Wahrheit ist nur denkbar als unwandelbar und ewig. Dieser »historische Beweis« für die Wahrheit der Lehre des Aquinaten bei Schneid und Morgott erfolgt in struktureller Analogie zum damals gängigen dogmatischen Aufweis des göttlichen Charakters der Kirche aus ihrem Bestand durch die Jahrhunderte¹⁰² und hängt inhaltlich eng mit dem bereits aufgezeigten Verständnis einer organischen Dogmenentwicklung unter der beständigen Leitung des Hl. Geistes zusammen. Ein machtkritisches Potential kann gegenüber dem fest geglaubten und dogmatisch aufgewiesenen göttlichen Charakter dieser Wahrheitsfindung und der Garantierung durch die Kirche nicht aufkommen.

⁹⁸ F. Morgott, *Geist und Natur im Menschen* (wie Anm. 72), 4.

⁹⁹ Morgott unterstreicht dies insbesondere für die mariologischen Grundaussagen des Aquinaten. Vgl. F. Morgott, *Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin* (wie Anm. 82), 2: 5.

¹⁰⁰ F. Morgott, *Geist und Natur im Menschen* (wie Anm. 72), 3: »Halten wir aber Umschau unter den großen Namen, welche die Wissenschaft vorangegangener Jahrhunderte tragen, so findet sich unter den vielen großen kein größerer Denker, in welchem die brennenden Fragen der Gegenwart so vollständig concentrirt und mit solcher Schärfe unter Aufbietung des reichsten Wissenschatzes gelöst wären, als der Fürst der Scholastik: der Hl. Thomas.«

¹⁰¹ Ebd., 71.

¹⁰² Vgl. z.B. *Christian Pesch S.J., Praelectiones Dogmaticae*, Bd.I. Freiburg i.Br. 31903, 152.

Aus seinem Verständnis des Aquinaten als Focus der Philosophie- und Theologiegeschichte zieht Morgott auch *methodisch Konsequenzen*: Nach dem Grundprinzip »Divus Thomas sui interpres« zieht er die Aussagen aus verschiedenen Schriften zur gegenseitigen Erhellung heran, und zwar in harmonisierender Manier.¹⁰³ Doch gehört zur Interpretation für ihn, besonders in den späteren Werken, ebenso die Einbettung in die geschichtliche Kontinuität. Als Postulat stellt er dies in der Mariologie auf, wo er es nur teilweise einlöst.¹⁰⁴ Für eine Teilfrage führt er es in seinem zweiten dogmatischen Werk durch: Zum einen verfolgt er die Wirkungsgeschichte der Lehre des Aquinaten. Dabei schließt er sich wie auch in seinen anderen Werken in der Interpretation besonders der streng thomistischen Traditionslinie an, wie die überwiegende Auswahl der Kommentatoren zeigt, greift aber auch andere Positionen auf.¹⁰⁵ Andererseits bemüht sich Morgott auch die Quellen des Aquinaten zu erheben, und zwar nicht nur in der Patristik, sondern ebenso in der Frühscholastik.¹⁰⁶ Grabmann unterstreicht diese Darstellungsweise, sieht der doch darin die für sein eigenes Arbeiten zentrale »historische« Auffassung des Aquinaten realisiert.¹⁰⁷ Die dabei notwendige umfangreiche Literaturkenntnis wurde von den zeitgenössischen Rezensenten als exemplarisch gerühmt.¹⁰⁸

In all seinen Werken zeigt sich Morgott vertraut mit der modernen neuscholastischen Forschungsliteratur: Hermann Ernst Plassmann, Matteo Liberatore, Joseph Kleutgen, Gaetano Sanseverino, aber auch Salvatore Roselli und Anton Goudin, zur Frage der Gefühlslehre auch Joseph Görres' Christliche Mystik zitiert er gern.¹⁰⁹ Mit vielen Gelehrten des In- und Auslandes, die sich für die Erneuerung der katholischen Wissenschaft im Geistes des hl. Thomas einsetzten, stand er in Verbindung.¹¹⁰ Seine Rezensionen wie auch eigene Ausführungen zur Frühscholastik und zur Frage der Aristoteles-Übersetzungen, die Thomas benutzte, erhellen, daß er die Bedeutung der geschichtlichen Erforschung der Scholastik erkannte, und zwar als eine breite, nicht auf den Aquinaten

¹⁰³ Erschließt Morgott aus dem weiten Umfang, den Thomas der Lehre von den Gefühlen widmete, daß dem Aquinaten dieser Aspekt besonders am Herzen lag, so läßt er dasselbe Kriterium jedoch für die Mariologie nicht gelten. In der festen Überzeugung, daß Heiligkeit und Reinheit sich auch in der besonderen Zuneigung zur »Mutter der Reinen« äußere, sucht er den geringen Umfang mariologischer Aussagen im Werk des Thomas auszugleichen durch Hinweise der Biographen des Heiligen auf dessen Marienfrömmigkeit. Vgl. *F. Morgott*, Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin (wie Anm. 82), 3. Gerade bei dieser Frage zeigt sich, wie ihm die eigene Frömmigkeit, das Interesse auch daran, Thomas als vereinbar mit dem später sich durchsetzenden kirchlichen Bewußtsein von der Unbefleckten Empfängnis zu zeigen, die Wahrnehmung der Aussagen des Aquinaten trübte. Sein Freund Scheeben wies Morgott auf diese Befangenheit hin. Vgl. *L. Ott*, Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter (wie Anm. 6), 243.

¹⁰⁴ Vgl. *F. Morgott*, Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin (wie Anm. 82), Vorwort.

¹⁰⁵ Vgl. zu den erwähnten Kommentatoren *Martin Grabmann*, Dr. Franz von Paula Morgott als Thomist, in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 15 (1901) 46–79, 66. Vgl. auch *L. Ott*, Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter (wie Anm. 6), 244–245.

¹⁰⁶ Vgl. Morgott, Der Spender der heiligen Sacramente nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin (wie Anm. 82), 67–92.

¹⁰⁷ Vgl. *M. Grabmann*, Dr. Franz von Paula Morgott als Thomist (wie Anm. 105), 66.

¹⁰⁸ Vgl. *L. Ott*, Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter (wie Anm. 6), 245, insbesondere durch den Münchener Dogmatiker Alois von Schmid und durch Ignaz Jeiler.

¹⁰⁹ Wie später dann auch Grabmann nimmt er auch gern auf Dante Bezug.

¹¹⁰ Wichtige Korrespondenzpartner nennt *L. Ott*, Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter (wie Anm. 6), 250.

eingeschränkte literarhistorische Forschung.¹¹¹ Dieses literarhistorische Anliegen, das Morgott in seinen Arbeiten nur ansatzweise durchführt, findet bereits in frühen Arbeiten Grabmanns, insbesondere in seiner Dissertation, eine vertiefende Weiterführung.

Mit den Arbeiten für eine Restauration der thomistischen Philosophie und Theologie, nicht zuletzt auch durch seine Vorlesungen, durch die er Klerus und weitere Wissenschaftler (am einflußreichsten waren von den Schülern wohl Bernhard Bartmann und Franz Diekamp) in diesem Geiste prägte, hat er der Enzyklika »Aeterni Patris« den Weg bereitet; er selbst verstand sie als Bestätigung seiner Lebensarbeit; nach außen wurde dies sichtbar durch die ehrenvolle Aufnahme in die Römische Akademie des hl. Thomas von Aquin (1880).¹¹²

3. Die Anliegen des jungen Martin Grabmann im Spiegel seiner ersten wissenschaftlichen Beiträge

Mit seiner frühesten Veröffentlichung, »Die Erlösung der Philosophie durch Christus«¹¹³ und weiteren Aufsätzen für das »Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie« in den folgenden Jahren bis 1903¹¹⁴ zeigt sich Grabmann im Kreis um Ernst Commer und seinem aus der Diözese Eichstätt stammenden Hauptmitarbeiter Michael Glossner.¹¹⁵ Sowohl zu Commer als insbesondere zu Glossner hatte Schneid enge Kontakte.¹¹⁶ Morgott hingegen hatte keine persönliche Beziehung zu Commer; nach Com-

¹¹¹ Vgl. ebd., 245, 238 Anm.14.

¹¹² Vgl. ebd., Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter (wie Anm. 6), 251. Vorausgehend war ihm bereits der längere Aufenthalt in Rom während des ersten Vatikanums eine Bestärkung. Vgl. ebd., 241.

¹¹³ *Martin Grabmann*, Die Erlösung der Philosophie durch Christus, in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 13 (1899) 185–193.

¹¹⁴ Je zwei Beiträge in den drei Jahrgängen von 1899–1901 und je ein Beitrag 1902 und 1903. 1905 folgt noch eine Rezension zu E. Krebs, Studien über Meister Dietrich; vgl. JPhsTh 19 (1905) 115–116. Die Bedeutung von Commer's Jahrbuch für Grabmann läßt sich vielleicht daraus erschließen, daß er in diesen Jahren außer Beiträgen zu Beilagen von Zeitungen, Rezensionen in der Theologischen Revue und einem Aufsatz im »Katholik« (1902) nur hier publizierte oder als junger Wissenschaftler publizieren konnte.

¹¹⁵ Eine erste Einführung zur engen Verbindung von Glossner und Commer und ihrem Umkreis gibt *Mathias Buschkühl* (Hg.), Michael Glossner und die Theologie seiner Zeit. Briefwechsel Michael Glossner – Ernst Commer, Eichstätt 1992, 1–21 (Einführung). Zum neothomistischen Ansatz von Ernst Commer, insbesondere im Wandel seiner Beziehung zu H. Schell, s. *Lydia Bendel-Maidl*, "Historische" Theologie – ängstlich selektiert und apologetisch systematisiert: Der Ansatz Ernst Commer's, in: ASKG 56 (1998) 83–122.

¹¹⁶ Der Briefwechsel zwischen Grabmann und Commer, wie er sich im Nachlaß Grabmanns findet, beschränkt sich auf den ähnlichen Zeitraum: von 1898 bis 1904: Commer lobt in seinen Briefen die Artikel Grabmanns, ermutigt ihn auch, den Titel eines Dr. theologiae zu erwerben, um auch eine Lehrbefähigung erhalten zu können (vgl. Brief vom 18. Februar 1899 aus Breslau), zeigt großes Interesse für Grabmanns größere Arbeit über Thomas' Kirchenverständnis und gibt dazu Korrekturen (vgl. Briefe aus Breslau vom 27. Juli 1899 und 30. August 1900), erwähnt dabei aber nicht, daß auch er selbst an einer ekklesiologischen Schrift arbeitet. Im Kontrast zu diesen (ein wenig väterlich) sorgenden und interessierten Briefen (er kondoliert Grabmann zum Tod des Lehrers Morgott mit der Bitte um eine Würdigung; vgl. Brief aus Breslau vom 9. März 1900; anlässlich Grabmanns Romaufenthalt verspricht er ihm eine Empfehlung an Thomas Esser; vgl. Brief aus Breslau vom 1. Januar 1900) nimmt sich ein einzelner späterer Brief aus Graz, 23. Juni 1916, scheu und distanziert aus: Commer bittet Grabmann als zwischenzeitliche Autorität in der Mittelalterforschung um einen Beitrag für den »Divus Tho-

mers Auskunft stand er seinem Jahrbuch aber positiv gegenüber.¹¹⁷ Zu dem Kreis gehörten bereits von Anfang an und in der Folgezeit zunehmend die Dominikaner in Graz; Grabmanns Nähe zu diesen zeigt sich an seinem halbjährigen Noviziat bei den Dominikanern.¹¹⁸

Der für eine Verhältnisbestimmung von antiker Philosophie und Christentum überraschende Titel ist sprechend für den aus der Sicherheit der »Heilsreligion« etwas pathetisch argumentierenden Charakter des Beitrags.¹¹⁹ Unter »Erlösung« versteht Grabmann die bedeutsame Hilfe, die die Philosophie im notwendigen Prozeß ihrer Entwicklung durch das Christentum erhalten hat.¹²⁰ Zum Aufweise dieser Hilfe bewegt sich Grabmann rein im binnentheologischen Diskurs, so daß der Terminus »Erlösung« für den Blickwinkel durchaus passend ist: Die Möglichkeitsbedingung (»innere Möglichkeitsgründe«) einer Hilfestellung der Theologie für die Philosophie sieht Grabmann in kongruierenden Aufgaben bzw. Inhalten: Der Hauptaufgabe der Philosophie, die Grabmann entsprechend dem neuscholastischen metaphysischen Kausaldenken als Erforschung der Erstursache bestimmt¹²¹, konnte das Christentum eine die natürliche Erkenntnis absolut übersteigende Erkenntnis geben; er denkt wohl an die Schöpfung aus dem Nichts. Für die Aufgabe der Erkenntnis der gesamten Weltordnung kamen ebenso aus der Offenbarung Norm und Korrektiv.¹²²

Mit dieser nicht aufgewiesenen, sondern einfachhin behaupteten Überordnung der Offenbarung, und zwar in einer der natürlichen Vernunft äußerlich bleibenden Weise, gibt Grabmann den ideologischen Rahmen vor für die folgende Beschreibung der Geschichte dieser Beeinflussung, die er an der Veränderung der Aufgabenstellung, der Methodik und des Wahrheitsgehaltes der Philosophie festmacht: In einer historisch undifferenzierten Weise resümiert er für die antike Philosophie¹²³ bis hin zur Zeit Christi ein völliges

mas« als Festschrift zum 700-jährigen Jubiläum des Dominikanerordens. Der Ton des Briefes läßt schließen, daß zwischenzeitlich keine Vertiefung der Verbindung erfolgte. Briefwechsel vgl. Grabmann-Institut, Nachlaß Grabmann 2.1 C 20. Von Glossner findet sich keine Korrespondenz im Nachlaß Grabmanns.

¹¹⁷ Vgl. Commers Brief an Grabmann vom 9. März 1900, in: Grabmann-Institut der Universität München, Nachlaß Grabmann 2.1 C 20.

¹¹⁸ Nach einem halben Jahr (vom 2.9.1895–19.2.1896) erklärte Grabmann seinen Austritt, behielt aber in der Folgezeit eine enge Verbindung und Liebe nicht nur zu Thomas, sondern auch zum Dominikanerorden; vgl. *L. Ott*, Martin Grabmann und seine Verdienste um die Thomasforschung (wie Anm. 1), 152. *Otto Weiß*, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum«, Regensburg 1998, 277 Anm. 3.

¹¹⁹ Vgl. *M. Grabmann*, Die Erlösung der Philosophie durch Christus (wie Anm. 113), 185. Grabmann beruft sich mit diesem Titel auf ein »man«, das er nicht genauer benennt.

¹²⁰ Beinahe hymnisch bezeichnet er Christus als den »Erlöser der Vernunftwissenschaft«; der christliche Gedanke habe als Sauerteig so wie alle anderen Verhältnisse auch die Vernunftwissenschaft »reinigend und einigend durchdrungen«; er bezeichnet das Christentum als den Schöpfer einer spezifisch christlichen Philosophie; vgl. ebd., 185.

¹²¹ Ähnlich wie Schneid betont er als Aufgabe, daß sie »auf dem Wege des abstraktiven und diskursiven Denkens in methodischer Verbindung von Induktion und Deduktion die transcendentalen Daseins- und Soseinsursachen« der konkreten Dinge eruiere und so auf dem Weg der »demonstratio quia« auf das Absolute schließe; vgl. ebd., 187.

¹²² Ebd., 186.

¹²³ Ohne weitere Begründung beschränkt er sich dabei auf die »platonisch-aristotelische Ideal- und Realphilosophie« als die für eine Erlösung durch das Christentum einzig fähige Richtung; vgl. ebd., 185–186.

Scheitern in ihrer Aufgabe.¹²⁴ Über die Befreiung aus ihren Irrtümern, insbesondere des Skeptizismus, erhielt die Philosophie durch das Christentum die »ungleich höhere« Betätigung im Dienst an den Glaubensgeheimnissen: Adellung der Philosophie als »ancilla theologiae«.¹²⁵ In Ablehnung einer doppelten Wahrheit für Philosophie und Theologie unterstreicht Grabmann als methodische Konsequenz, daß die Theologie und das »jus magisterii der Kirche« der »absolut verlässliche Stand- und Richtpunkt« sind für die philosophische Wahrheitssuche bei Fragen, die in den Wahrheitskreis beider Disziplinen gehören. Auch weist er auf den Zusammenhang von moralischer Redlichkeit und Wahrheitserkenntnis hin; durch die reinigende Wirkung des Hl. Geistes könne hier das Christentum indirekt förderlich wirken.¹²⁶

Neben diesen zumindest für streng thomistische Denker der Zeit als Gemeinplätze zu wertenden Ausführungen¹²⁷ sind die konkreten Darstellungen des materiellen Einflusses von christlichen Gedanken auf den philosophischen Wahrheitsgehalt interessant: die Aspekte des Individuationsprinzips, der Schöpfungsbegriff und »der physikotheologische Gottesbeweis« wurden unter christlichem Einfluß geformt.¹²⁸ Weiterhin weist Grabmann etwa nach, daß der Substanzbegriff aufgrund des Inkarnationsdogmas neue Wahrheit gewonnen habe, indem klar wurde, daß ein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz bestehen müsse¹²⁹ – eine spezifisch thomistische Schulmeinung, über die seit langem mit den Suarezianern kontrovers diskutiert wurde, wird hier von Grabmann mit der Offenbarung begründet. Durch das Transsubstantiationsdogma sei ähnliches mit dem Begriff »accidens« geschehen; der Auferstehungsglaube habe Auswirkung auf das Verständnis von Körpern.¹³⁰ An dieser Vorgehensweise zeigt sich, wie sehr Grabmann von einem satzhaften Wahrheitsverständnis geprägt ist. Er zeigt kein Bewußtsein für die historische Bedingtheit der Glaubensreflexionen durch die Begrifflichkeiten und philosophischen wie naturwissenschaftlichen Vorstellungen der jeweiligen Zeit, vielmehr gewinnt eine bestimmte philosophische Denkrichtung und ihre Terminologie durch die Verbindung mit dem Christentum selbst sakrosankten Charakter. Er verfißt daher wie Schneid und Morgott diese wahre christliche Philosophie als das »einigende gestaltende Prinzip« für die subalternierten Fachwissenschaften. Alle drei sehen darin die Möglichkeit einer neuen Einheitsbildung gegen die in der modernen Philosophie herrschende Zersetzung in Empirie und Geschichte, wohin sie durch ihr mangelndes Verständnis für den erlösenden Einfluß des Christentums gekommen sei.¹³¹

¹²⁴ Ebd., 187.

¹²⁵ Ebd., 188: Grabmann nennt die klassische Trias: *Præambula fidei*; im Dienst der spekulativen Theologie: zur Verteidigung gegen Häresien.

¹²⁶ Ebd., 189.

¹²⁷ Ähnliches findet sich z.B. bei Schneid, Glossner, Commer und einigen seiner Mitarbeiter.

¹²⁸ Ebd., 190.

¹²⁹ Ebd., 191–192.

¹³⁰ Ebd., 192.

¹³¹ Ebd., 192–193.

Ein Programm für das Studium der Philosophie des Aquinaten

Anklänge an Mathias Schneid und Franz Morgott finden sich, wenn Grabmann ein Jahr später (1900) ein Programm zum Studium der »thomistischen Philosophie mit besonderer Bezugnahme auf moderne Probleme« entwirft.¹³² Er will damit den Fortschritt, den die christliche Philosophie durch ihre Rückkehr zu Thomas von Aquin im 19. Jahrhunderte erzielte, vorantreiben.¹³³

War im Aufsatz von 1899 implizit durch den vielfachen Rekurs auf Thomas deutlich geworden, daß Grabmann christliche Philosophie, und das heißt überhaupt wahre Philosophie in engem Anschluß an den Aquinaten versteht, so entfaltet er dies nun. Er bekennt sich dabei explizit zu den Weisungen in »Aeterni Patris«¹³⁴, die auch Morgott als Bestätigung seiner Lebensarbeit empfunden habe¹³⁵.

Drei Kriterien erhebt er für ein »zeit- und zweckgemäßes« Studium der Philosophie des Aquinaten: ein »organisch-systematisches«, ein »historisch-kritisches« Thomasstudium und die »Anwendung der thomistischen Doktrin auf moderne Probleme«.¹³⁶

Den Grundsatz eines *organisch-systematischen Studiums* erhebt er gegen einen »atomisierenden« Umgang, der nur Einzelsätze herausgreife ohne Rücksicht auf die systematischen Zusammenhänge.¹³⁷ Grabmann sieht bei Thomas eine hierarchische Gliederung der Wahrheiten gegeben, die ihre Spitze im Gottesgedanken finde. Von besonderer Bedeutung seien daher – hier folgt er klar »Aeterni Patris« – die »obersten Principien und Grundlehren«, denen Thomas ihrem inneren Werte entsprechend besondere Aufmerksamkeit schenkte.¹³⁸ Allein im Lichte der obersten Prinzipien könnten die Detaillehren des Aquinaten richtig verstanden werden – aus ihnen folgt nach Grabmann konsequent die Interpretation der streng thomistischen Linie.¹³⁹ Ist das Anliegen einer systematisch-organischen Interpretation grundlegend positiv zu werten, bedeutet es doch Rücksichtnahme auf den Kontext und die Zusammengehörigkeit verschiedener Traktate, so zeigt die Konkretisierung Grabmanns, daß er diese instrumentalisiert für die thomistische Schultradition. Am Anfang steht nicht eine Offenheit für die durch historische Forschungen zu entdeckenden Kontexte, sondern die Festlegung auf ein ganz bestimmtes Interpretationsmodell. Die von »Aeterni Patris« genannten »principia« des Aquinaten werden zum in der Folgezeit umstrittenen Schlüssel für die Thomasinterpretation.¹⁴⁰ Die neutho-

¹³² M. Grabmann, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums der thomistischen Philosophie mit besonderer Bezugnahme auf moderne Probleme, in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 14 (1900) 137–155.

¹³³ Vgl. M. Grabmann, Die Entwicklungsphasen des Thomismus im 19. Jahrhundert, in: Beilage zur Augsburger Postzeitung Nr. 28 vom 19. Mai 1900, 189–190, 200–202.

¹³⁴ Vgl. M. Grabmann, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums (wie Anm. 132), 137.

¹³⁵ M. Grabmann, Dr. Franz von Paula Morgott als Thomist (wie Anm. 105), hier 53.

¹³⁶ M. Grabmann, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums (wie Anm. 132), 138.

¹³⁷ Ebd., 139.

¹³⁸ Ebd., 138.

¹³⁹ Ebd., 139–140. – Hier bekennt sich Grabmann mit den Autoritäten Bañez und Medina u.a. in Fragen des Schulstreits klar zur streng thomistischen Linie.

¹⁴⁰ Vgl. den Streit um die 1914 von der Studienkongregation herausgegebenen 24 Thesen, oder die vielen Werke, die nach dem Wesen des Thomismus fragen. (Parallel dazu entstehen auch viele Werke, die nach dem Wesen des Katholizismus oder Christentums fragen).

mistische Schulrichtung macht Grabmann auch stark, wenn er für eine neu an Thomas orientierte Wissenschaftseinteilung und -terminologie plädiert, die die zwischenzeitlichen Differenzierungen, die die Grenzen zwischen »Ideal- und Realphilosophie« verwischten, eliminierten.¹⁴¹ Gegenüber den Feindbildern von Idealismus und empirischen Naturwissenschaften unterstreicht Grabmann den Wissenschaftsbegriff des Aquinaten¹⁴² als auf der Höhe der Zeit aufgrund der Harmonie zwischen Induktion und Deduktion und des einheitlichen »Realgehalts« – beides wurde auch von Schneid unterstrichen. Hinzu kommt in diesem Wissenschaftsverständnis ein weiteres für Grabmann im Anschluß an Morgott besonders wichtiges Moment: der sapientiale Ansatz des Aquinaten unterstreiche den ethischen Charakter von Wissenschaft.¹⁴³ Diese Haltung hat Grabmann bereits in einem vorausgehenden Aufsatz als »Genius der Schriften« des Aquinaten, wie wir noch sehen werden, besonders herausgearbeitet. Die Grundhaltung Grabmanns zu modernen philosophischen Entwicklungen zeigt sich bisher als konsequente Ablehnung.

Dem »Zeichen der Empirie und Geschichte«, unter dem die moderne Wissenschaft stehe, zollt er aber seinen Tribut: Das »*geschichtlich-kritische Moment* hat, als Mittel zum Zwecke aufgefaßt, sicherlich gar manche Vorteile für die Ausgestaltung einer Wissenschaft.«¹⁴⁴ Sowohl das Studium der Quellen des Aquinaten¹⁴⁵ wie die Kenntnis der »Weiterbildungsstadien der thomistischen Doktrin« bis hin zum Verhältnis von Thomas und der Scholastik zu Descartes – eine Arbeit von Hertling¹⁴⁶ –, Leibniz und Kant schärft er wie sein Lehrer Schneid, sein Förderer Heinrich Denifle und ebenso Franz Ehrle in seinem Kommentar zu »Aeterni Patris«¹⁴⁷ als notwendige Grundlegung ein.¹⁴⁸ Die detailreichen Ausführungen Grabmanns zu diesem Komplex mit umfangreichen Fußnoten le-

¹⁴¹ Ebd., 140–141. Insbesondere gegen die Differenzierung der Metaphysik und Logik, die sich unter dem Einfluß neuzeitlicher Wissenschaften, insbesondere Wolffs eingebürgert hätten – Grabmann kann dabei gerade auch Kleutgens einflußreiche Werke vor Augen gehabt haben –, schließt er sich Commers (und weniger anderer) Rückkehr zur Wissenschaftseinteilung des Aquinaten an

¹⁴² Er nimmt dabei besonders Bezug auf Thomas' Kommentar zu Boethius De Trinitate – Grabmanns letztes Werk wird fünfzig Jahre später, 1948 die Erschließung der theologischen Einleitungslehre dieses Werkes sein.

¹⁴³ M. Grabmann, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums der thomistischen Philosophie mit besonderer Bezugnahme auf moderne Probleme (wie Anm. 136), 140.

¹⁴⁴ Ebd., 141.

¹⁴⁵ Gegen neuere Kritik am Aristotelismus des Aquinaten hält Grabmann wie Schneid, Ehrle und Morgott daran fest, daß Thomas wegen der Kongenialität zu Aristoteles dessen bester Interpret gewesen sei; vgl. ebd., 142.

¹⁴⁶ Ebd., 146.

¹⁴⁷ Grabmann liegt dieser für seinen Aufsatz vor; er zitiert ihn ebd., 148 Anm. 1.

¹⁴⁸ Die Notwendigkeit der historischen Forschungen als Grundlage für die dialektisch-spekulative Betrachtungsweise arbeitet Grabmann als ein Grundanliegen und Hauptverdienst Heinrich Denifles heraus, von dem er darin wesentliche Anregung und Förderung erhalten habe. Gerade seine persönliche Hinwendung zur Theologiegeschichte versteht Grabmann als Fortsetzung von Denifles Lebenswerk; vgl. M. Grabmann, P. Heinrich Denifle O.P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit, Mainz 1905, VI, 4, 57–60. Die Arbeit an der »Geschichte der scholastischen Methode« markiert er als eine Weiterführung der von Denifle gelegten Fundamente; vgl. ebd., 33 Anm. 1. Dabei unterstreicht er, daß Denifle sowohl die logische Schulung durch die aristotelisch-scholastischen Studien wie auch die neueren historischen Methoden angewendet habe (vgl. ebd., 57). Gegenüber Denifles Aussage, er habe die aristotelische Methode auf die Geschichte angewendet, ist er nicht ebenso kritisch wie zeitgleich Sebastian Merkle; vgl. dazu Joachim Köhler, Heinrich Seuse Denifle, in: TRE 8 (1981) 490–493, 491.

sen sich wie ein Überblick über den damaligen Forschungsstand – der eigentliche Interessenschwerpunkt tut sich kund.¹⁴⁹ Als Motivation läßt Grabmann klar eine apologetische, insbesondere antiprotestantische erkennen: Die Thomas-Forschung müsse in erster Linie ein katholisches Forschungsfeld sein und bleiben.¹⁵⁰ Dem Philosophen des Protestantismus, Kant, gelte es den Philosophen des Katholizismus, Thomas von Aquin, entgegenzustellen. Mit missionarischem Gestus betont er wie in seinem ersten Aufsatz, daß nur »durch den zielbewußten Anschluß an die peripatetische Philosophie in der Form Alberts d. Gr. und des hl. Thomas« »der im argen liegenden deutschen Philosophie Heil und Rettung«, »Rettung und Erlösung für die moderne Philosophie« kommen könne.¹⁵¹

Eine kämpferisch-militärische Diktion gewinnen Grabmanns Ausführungen insbesondere in seinem dritten Teil, wo er ganz in Parallele zu Schneid den *Wert der thomistischen Lehre für die Gegenwartsprobleme* aufzuzeigen sucht.¹⁵² Enger als Schneid, der den modernen Entwicklungen auch positiven Wert abgewinnen kann, reduziert Grabmann die Notwendigkeit, sich mit modernen Positionen zu befassen, auf das apologetische Interesse. Seine Rede, es gelte, im Blick auf die Bedürfnisse und Probleme der eigenen Zeit gemäß dem Beispiel des Aquinaten, »die providentielle Mission der thomistischen Philosophie« weiterzuführen, trägt nicht die Signatur einer Öffnung zum Dialog. Wenngleich er sich in diesem Kontext auf Ehrles Kommentar beruft, so hat er von diesem – wie von Karl Werner – nur die »Siegesgeschichte« des scholastischen Denkens aufgenommen, nicht jedoch dessen – sich später noch verstärkende – Mahnung zur Begegnung mit der Gegenwart, so sehr diese auch an den undiskutierbaren Prämissen eines aristotelischen Wissenschaftsbegriffes scheitern muß.¹⁵³ Grabmann versteht den Beitrag zum »hehren Wahrheitsbau der philosophia perennis« als apologetisches Einbringen der Prinzipien des Aquinaten; mögliche Anstöße von modernen Philosophien erwähnt er nicht.¹⁵⁴

Eines breiten Konsenses innerhalb der unterschiedlichen neuscholastischen Richtungen kann er sich sicher sein, wenn ihm der Blick in die Geschichte, in der sich die Theologie und Philosophie des Aquinaten immer wieder als »Waffe gegen den Irrtum« bewährt habe, sicheres Fundament, »providentielles Zeugnis« dafür ist, daß sie auch jetzt triumphieren werde.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 141–147.

¹⁵⁰ Vgl. *M. Grabmann*, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums (wie Anm. 132), 143. In diese Linie gehört auch, daß Grabmann aus Denifles Luther-Studien in der Augsburger Postzeitung 1903 dessen Aufweise der Mängel der neueren protestantischen Theologie referiert und verteidigt. Vgl. *M. Grabmann*, Die Wissenschaftlichkeit der neueren protestantischen Theologie beleuchtet durch Denifles's »Luther und Luthertum«, in: Augsburger Postzeitung 217. Jg., Nr. 278, 10.12.1903, S. 1–2; Nr. 279, 11.12. 1903, S. 2–3, Nr. 280, 12.12.1903, S.2–3.

¹⁵¹ *M. Grabmann*, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums (wie Anm. 132), 147.

¹⁵² Mit der Rede von »sicherem Schutz- und Trutzmittel«, von »Waffen« und »Schleichwegen« verbunden mit der Metaphorik von Licht und Dunkel setzt er eindeutige Grenzmarken zwischen der Klarheit, Sicherheit und Wahrheit der Orthodoxie und der Häresie.

¹⁵³ Vgl. *L. Bendel-Maidl*, Scholastik-Rezeption als Stabilisierungsversuch (wie Anm. 12).

¹⁵⁴ Vgl. *M. Grabmann*, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums (wie Anm. 1362), 148–149 (Zitat: 149).

Dies gilt ihm auf allen Gebieten der Wissenschaft:¹⁵⁵ auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, qualifiziert er doch simplifizierend die modernen Richtungen seit Kant als Formen des Nominalismus,¹⁵⁶ auf dem Gebiet der Psychologie, wo er u.a. unter Berufung auf die Arbeiten von Schneid und Morgott die Bedeutung einer rationalen metaphysischen Psychologie unterstreicht,¹⁵⁷ und auch für die soziale Frage, in der von »Freund und Feind« der praktische Wert des Thomismus anerkannt sei: der gemeinsame Feind ist ein »destructiver Socialismus«.¹⁵⁸ Im Bereich der Ethik stellt er insbesondere der »Absurdität«, die »durch den Namen Nietzsche (sic!) signalisiert« sei, die »tiefdurchdachte Anwendung der Lehre des hl. Thomas auf die modernen Probleme« durch Albert Maria Weiß in seiner »Apologie des Christentums«¹⁵⁹ gegenüber. Ist es bemerkenswert, daß Grabmann Nietzsche – 1900 stirbt dieser – erwähnt, so zeugt die Berufung auf die Apologie von Weiß, wie eng er im thomistischen Horizont gefangen ist. Die Gründe für diese »die Zeiten überragende Bedeutung« des Aquinaten sieht Grabmann wie Schneid und Morgott, ja in breiter neuscholastischer Tradition zum einen in der »architektonischen Systematik«, in erster Linie aber in seiner »metaphysischen Helle« liegen: Thomas verstand es, alle Gegenstände auf ihre metaphysischen Wurzeln zurückzuführen. Gerade darin erweist er sich als der katholische Philosoph und zugleich als Hilfe für die Gegenwart, die sich, wie Rudolf Eucken zeige, neu nach einem »geistigen Lebensinhalt« sehne.¹⁶⁰ Was in katholischen Kreisen allgemeiner in der Situation nach dem Ersten Weltkrieg konstatiert wird, eine neue Chance für das Katholische durch das Erwachen eines neuen Sinnes für das Objektive und Metaphysische, macht Grabmann an der Position Euckens bereits für die Jahrhundertwende fest. Wie Schneid gilt ihm die metaphysische Fundierung als die Stärke des Thomas und damit des Katholischen und Christlichen. Sie ist Kriterium des Wahrheitsgehaltes – in eindeutiger Stoßrichtung gegen die empirischen und im Gefolge Kants »metaphysikscheuen«¹⁶¹ modernen Wissenschaften.

Vorbildliche religiös-moralische Grundhaltung

Schlüsseltext, um Grabmanns Aussagen in dieser Zeit zu verstehen, ist sein Ideal vom Wissenschaftler, insbesondere vom Theologen, das er exemplarisch in der Gestalt des Thomas von Aquin realisiert sieht. Er entwickelt es in klarem Kontrast zu anderen Positionen der Theologie- und Philosophiegeschichte, die zu den Extrema des Rationalismus und Idealismus führten.¹⁶²

¹⁵⁵ Über Schneid hinausgehend gibt Grabmann auch hier bezeichnenderweise in den Fußnoten einen Überblick über die neuesten Studien zu den Antworten, die sich bei Thomas zu den entsprechenden modernen Fragen finden lassen.

¹⁵⁶ *M. Grabmann*, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums (wie Anm. 132), 149.

¹⁵⁷ Ebd., 151–152.

¹⁵⁸ Ebd., 153–154.

¹⁵⁹ Zu A.M. Weiß vgl. *O. Weiß*, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden (wie Anm. 118), 134–203.

¹⁶⁰ *M. Grabmann*, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums (wie Anm. 132), 150–151.

¹⁶¹ Ebd., 151.

¹⁶² Vgl. *M. Grabmann*, Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 13 (1899) 408–444.

Grundlegend ist ihm *das rechte Maß in Zielsetzung und Wahl der Mittel für die Wahrheitssuche*, ein Maß, das sich bestimmt nach der Anerkennung der menschlichen Kontinuität und Geschöpflichkeit.

Jeweils verbunden mit einem kontrastierenden Hinweis auf die Fehlhaltungen der »Modernen«¹⁶³ arbeitet er folgende Hauptcharakteristika heraus: Die Bescheidenheit in der Wahrheitssuche aufgrund der Einsicht und Annahme der Begrenztheit jeglicher menschlicher Erkenntnis, die von Plassmann als Tugend der Demut für den Aquinaten beschrieben werde, grenzt Grabmann ab vom hochmütigen Überschätzen der Wissenschaft, die letztlich in den Pantheismus oder Skeptizismus führe.¹⁶⁴ Für den Theologen impliziere dies eine klare Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen. Mit großem Feinsinn für das rechte Maß der uns zugänglichen Vernunftwahrheit sei Thomas weder einem Rationalismus gegenüber den Dogmen noch einem Dogmatismus verfallen.¹⁶⁵ Dem selbstbewußten Anspruch der Modernen auf einen neuartigen, eigenständigen Ansatz steht Thomas' bewußtes Anknüpfen an der Tradition, und zwar seit der antiken Philosophie, gegenüber; die Wahrheitsübernahme ohne Rücksicht auf Autorität, Freund oder Feind, mußte er mit der Orientierung an der Autorität des kirchlichen Lehramtes zu verbinden.¹⁶⁶ Anstelle des Wort- und Bilderreichtums und der logischen Unschärfe der Modernen begegnen beim Aquinaten logische Stringenz, formale Klarheit, scharfe Terminologie.¹⁶⁷ Wenn Grabmann als weiteren Vorzug gegenüber den Kritikern der Gegenwart unterstreicht, daß sich Thomas auch in der Auseinandersetzung mit Gegnern um Sachlichkeit und Objektivität bemühe, daß er voll Bescheidenheit diese in ihrem Streben nach Wahrheit und der Hilfe, die sie auch durch die Irrtümer der eigenen Wahrheitssuche zu geben vermögen, ernstnehme,¹⁶⁸ ist anzufragen, ob Grabmann in diesen frühen Jahren die Nachahmung seines Ideals gelingt: die Gegner kommen in diesen frühen Aufsätzen nur mit pauschalisierenden Verurteilungen weg. Skeptisch steht Grabmann Veränderungen, gar Widerruf von Lehren bei einem Philosophen gegenüber,¹⁶⁹ wie für Schneid ist ihm Zeichen der Besonnenheit und Wahrheitserkenntnis die Kontinuität in den Lehren; Thomas habe nur in Kleinigkeiten im Laufe seines Lebens Präzisierungen vorgenommen.¹⁷⁰ Wahrheitserkenntnis ist für Grabmann also keine Suche, zu der für jeden einzelnen Um- und Irrwege gehören können, sondern die Sicherheit und Klarheit eines rechten Maßhaltens. Wird er durch seine historischen Forschungen hier später zu Revisionen kommen?¹⁷¹

Dieses rechte Maß ergibt sich aus der rechten Hinordnung des Menschen zu Gott: Der Genius der Schriften des Aquinaten, durch den sie auf kongeniale Geister große Anzie-

¹⁶³ Vgl. ebd., 412.

¹⁶⁴ Ebd., 409–410.

¹⁶⁵ Ebd., 410–412. Er lehnt auch die Kritik von Josef Müller an den Gottesbeweisen ab; vgl. ebd., 411 Anm. 1.

¹⁶⁶ Ebd., 415–419.

¹⁶⁷ Ebd., 415–416.

¹⁶⁸ Ebd., 419–420.

¹⁶⁹ Beispiel ist ihm Schelling; vgl. ebd., 420.

¹⁷⁰ Ebd., 420.

¹⁷¹ Vgl. dazu *Michael Schmaus*; Einleitung, in: Martin Grabmann, *Gesammelte Akademieabhandlungen*, hg. v. Grabmann-Institut der Universität München, Paderborn u.a. 1979, XI–XXXI, XVII: Grabmann arbeitete mit seinen Studien heraus, daß Thomas »von einer mehr sakralen zu einer zwar gläubigen, aber theologisch – welthaften Denkweise voranschritt.«

hungskraft hatten, entsprang der Theozentrik seines Denkens; sie schenkte seinem Denken »Ruhe, Ordnung und edle Harmonie«. ¹⁷² Im Rekurs auf verschiedene metaphysische Bestimmungen des Wesens Gottes (Aseitität, Intellektualität, Immaterialität) sucht Grabmann aufzuzeigen, wie Gottesbegriff und Grundhaltung des Menschen zusammenhängen. Die etwas konstruierten Verbindungen variieren den Grundgedanken, daß der Mensch in seinem Erkennen sich verdankt und verwiesen ist auf Gott als Quelle der Wahrheit. Dies habe zur Konsequenz, daß der Mensch im Wissen um die Begrenztheit seiner Erkenntnis und in der zugleich leidenschaftlichen Suche nach der absoluten, unendlichen Wahrheit dankbar die göttliche Hilfe annehme, die sich »besonders durch die Offenbarung, die heilige Schrift und das kirchliche Lehramt« darbiete. ¹⁷³ Eine solche Wahrheitssuche mündet für Grabmann in der Doxologie: dies bezeugen die Gebete des Aquinaten am Ende mancher Arbeiten, seine eucharistischen Hymnen ¹⁷⁴ sowie der Umstand, daß seine Lehre, wie die Geschichte zeigte, eine »sichere Grundlage für eine gesunde kirchliche Mystik« bot. ¹⁷⁵ Diese theozentrische Wahrheitssuche habe die moderne Philosophie pervertiert: Mit der Divinisierung der menschlichen Vernunft als Quelle der Wahrheit habe sie selbstüberheblich alle Grenzen überschritten; die Folge seien Skeptizismus, Darwinismus, Nihilismus. ¹⁷⁶

Grabmann nennt durchaus die Pole, zwischen denen auch Thomas' Wahrheitssuche sich vollzieht (Vernunft und Offenbarung; Wahrheit, wo sie sich findet, und Bibel sowie kirchliche Lehrautorität), doch reflektiert er nicht auf die Problematik der Zuordnung der verschiedenen Kriterien zueinander, auf die Frage nach einer Entscheidung im Konfliktfall. Das »rechte Maß« ist kein hilfreiches Formalkriterium. Es führt, was Grabmann will, auf die besondere Begabung und die vorbildliche religiös-moralische Haltung, den »Genius« des Aquinaten zurück; für den nicht ebenso begabten und religiös-moralisch integren Zeitgenossen bedeutet dies die Notwendigkeit einer Repristination dieses Vorbildes. Ja, Grabmanns Argumentation geht noch einen Schritt weiter: Letztlich legt er den Schwerpunkt trotz der auch erwähnten gegenläufigen Zeugnisse bei Thomas auf die Orientierung an der Lehrautorität der Kirche und der philosophischen Tradition der *philosophia perennis* – auch diese eine kirchlich sanktionierte Tradition. Thomas ist das Vorbild für eine »freudige Hingabe an die Auktorität der hl. Kirche und dankbares Benützen der bisherigen Leistungen«. ¹⁷⁷

Dieselben Eigenschaften des Aquinaten unterstreicht Grabmann in der Einleitung zu seiner Dissertation. ¹⁷⁸ Die Liebe des Aquinaten zur Kirche und zu ihrem Oberhaupt sowie

¹⁷² Ebd., 421.

¹⁷³ Ebd., 433.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 443. Vgl. auch *M. Grabmann*, Die Theologie der eucharistischen Hymnen des hl. Thomas von Aquin, in: *Der Katholik* 82 (1902) 385–399.

¹⁷⁵ Vgl. *M. Grabmann*, Die Lehre des hl. Thomas von der *scintilla animae* in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 14 (1900) 413–427.

¹⁷⁶ *M. Grabmann*, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums (wie Anm. 1362), 441.

¹⁷⁷ Ebd., 408.

¹⁷⁸ In der Einordnung dieser Schrift in die über Morgott auf den Eichstätter Dogmatiker Joseph Ernst zurückreichenden Tradition gibt Erich Naab eine kritische Beleuchtung: Vgl. *E. Naab*, Das eine große Sakrament des Lebens (wie Anm. 3), 268–278.

seine persönliche Integrität und sein inniges Verhältnis zu den Hauptquellen dogmatischer Ekklesiologie, zu Augustinus und Paulus, sei Gewähr für die Richtigkeit seiner Lehren über die Kirche.¹⁷⁹ Schon die Themenwahl, die auf die Anregung seines Lehres Morgott zurückgeht,¹⁸⁰ ist bezeichnend: Er wolle die Aussagen des Aquinaten über das Walten des Göttlichen in der Kirche aufzeigen, denn das »Uebernatürliche, Göttliche in der Kirche ist der Grund der Siege der Kirche über ihre Feinde« – darin liege der aktuelle Wert dieser Lehre auch für die Gegenwart.¹⁸¹ In dezidiert apologetischer Intention sucht Grabmann diese Göttlichkeit zu erweisen. Methodisch exerziert er dabei die von ihm propagierten Prinzipien: Zum einen eine organisch-systematische Betrachtung, die Erich Naab in der auf Joseph Ernst zurückreichenden Tradition stehen sieht.¹⁸² In einer überraschenden Selbstverständlichkeit sucht Grabmann das Mysterium Kirche aus der metaphysischen Konzeption des Aquinaten zu erheben, ohne daß für die grundlegende Begrifflichkeit (Geist, Christus und Eucharistie als Daseins-, Wesensprinzip und Subsistenzgrund) direkte Belege aus Thomas angeführt werden (können).¹⁸³ Immer wieder nimmt er dabei spezifisch thomistische Schulmeinungen diskussionslos in Anspruch.¹⁸⁴ In dem Bemühen, die Kirche als »una persona mystica« aufzuweisen, geht Grabmann so weit, daß er die Einheit des Gottmenschen mit der Kirche analog setzt zur Einheit der hypostatischen Union, was die *communicatio idiomatum* zwischen Christus und Kirche ermögliche.¹⁸⁵ Wie Heribert Mühlen herausarbeitete, steht die Konzeption Grabmanns in dieser Grundaussage wie in einzelnen Konsequenzen deutlich in der Gefahr eines Mystizismus.¹⁸⁶ Die Stärke Grabmanns liegt in der historisch-genetischen Dimension, in einer umfangreichen literarhistorischen und dogmengeschichtlichen Arbeit: War ihm schon beim Studium der Schriften des Aquinaten und im Blick auf Quellen und Wirkungsgeschichte die Bedeutung einer genetischen Betrachtung aufgegangen, so eröffnete der Aufenthalt in Rom von 1900 bis 1902 ein weites handschriftliches Material. In der detaillierten Erforschung der Entstehung, Weiterbildung und des Fortwirkens der thomischen Lehre zeichnet sich das eigentliche Lebensprogramm Grabmanns ab.¹⁸⁷

Hier führt er weiter, was Morgott in seiner letzten Monographie ansatzweise praktiziert hatte. Zeichen seines historischen Sinnes ist, daß Grabmann für das Verständnis des Aquinaten den Vergleich mit seinen Quellen und Zeitgenossen höher ansetzt »als das Studium der späteren Kommentatoren, welche dem großen Lehrer zeitlich und teilweise

¹⁷⁹ Vgl. *M. Grabmann*, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie. Regensburg 1903, 2–5.

¹⁸⁰ Vgl. Brief Grabmanns an Morgott vom 18. Mai 1898, im Nachlaß Morgotts im Diözesanarchiv Eichstätt, zitiert in: *E. Naab*, Das eine große Sakrament des Lebens (wie Anm. 3), 269 Anm. 7.

¹⁸¹ Vgl. *M. Grabmann*, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk (wie Anm. 179), 69.

¹⁸² Vgl. *E. Naab*, Das eine große Sakrament des Lebens (wie Anm. 3), 272, 278.

¹⁸³ Vgl. Ebd., 271–272, 278. Michael Glossner wertet dies in seiner Rezension positiv: vgl. *ders.*, Aus Theologie und Philosophie, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 19 (1905) 129–176, 134.

¹⁸⁴ Vgl. *E. Naab*, Das eine große Sakrament des Lebens (wie Anm. 3), 271, 278.

¹⁸⁵ Vgl. Ebd., 276–277.

¹⁸⁶ Vgl. *Heribert Mühlen*, Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, München³ 1968, 43–44.

¹⁸⁷ Vgl. *L. Ott*, Martin Grabmann und seine Verdienste um die Thomasforschung (wie Anm. 1), 135–136.

auch geistig ferner standen.«¹⁸⁸ Er setzt sich damit deutlich von der weithin üblichen neuscholastischen Interpretation des Aquinaten mit Hilfe der klassischen, je nach Schulrichtung präferierten Kommentatoren ab zugunsten einer geschichtlichen Perspektive. Die genetische Betrachtung geschieht in diesem frühen Werk allerdings noch nicht hinsichtlich einer Genese innerhalb des thomanischen Werkes.¹⁸⁹ Die spekulative Konzeption zeigt hingegen manche Schwachstellen, wie bereits ein zeitgenössischer Rezensent kritisierte.¹⁹⁰

Persönliche und sachliche Prägung durch Franz von Paula Morgott

Was Grabmann als Ideal propagiert, fand er persönlich realisiert in der Gestalt seines Lehrers Morgott.¹⁹¹ Seine Nähe – persönlich und sachlich – zu Franz von Paula Morgott stellt Grabmann dar in einer Würdigung seines Lehrers, die er auf Wunsch von Ernst Commer¹⁹² nach Morgotts Tod für das »Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie« verfaßte.¹⁹³ Die Zeichnung Morgotts läßt erkennen, daß die Positionen, die Grabmann in den frühen Aufsätzen vertritt, vom Lehrer geprägt sind. Immer wieder unterstreicht Grabmann, daß Morgott, wengleich er zunächst dem molinistischen System nicht abgeneigt war, in seinen bedeutenden Schriften einen strengen Thomismus vertrat. Aufgrund der eigenen historischen Forschungen zu Thomas fand er zu dieser Interpretation. Positiv nahm er daher als einer der wenigen in Deutschland Ernst Plassmanns Werk zum Aquinaten auf.¹⁹⁴ Mit der Würdigung Morgotts will Grabmann daher »eine konkrete Apologie der thomistischen Tendenzen« verbinden, so seine erklärte Intention.¹⁹⁵ Es überrascht daher nicht, viele Parallelen zu seinem Programm des Thomas-Studiums zu finden: Morgott zeichnete sich aus durch die Synthese eines organisch-systematischen Verständnisses des Aquinaten, das allein den »intellectus thomisticus« schaffe, mit einer historisch-kritischen Arbeit. Mit staunenswerter Quellen- und Literaturkenntnis arbeitete er nicht nur intensiv an den Schriften des Aquinaten selbst, an seinen Quellen und an der Wirkungsgeschichte, sondern er bezog auch die aktuelle Forschungsliteratur zur jeweili-

¹⁸⁸ *M. Grabmann*, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk (wie Anm. 179), 67.

¹⁸⁹ Michael Schmaus hebt diese beiden Ebenen der genetischen Methode bei Grabmann hervor, fälschlicherweise auch bereits für seine Dissertation. Vgl. *M. Schmaus*, Einleitung (wie Anm. 171), XVII–XVIII.

¹⁹⁰ Vgl. die ungezeichnete Rezension in: Theologisch-praktische Quartalschrift 58 (1905) 389–390.

¹⁹¹ Zum Einfluß Morgotts auf den jungen Grabmann, insbesondere zur Betreuung von Grabmanns Dissertation vgl. *E. Naab*, Das eine große Sakrament des Lebens (wie Anm. 3), 268–270. Dokumente der engen Verbundenheit sind die im Nachlaß Grabmanns erhaltenen Briefe Morgotts. Vgl. Grabmann-Institut, Nachlaß Grabmanns 2.1: M 71.

¹⁹² Vgl. Brief Commer an Grabmann: Breslau, 9. März 1900, im Nachlaß Grabmanns im Grabmann-Institut: 2.1: C 20.

¹⁹³ *M. Grabmann*, Dr. Franz von Paula Morgott als Thomist (wie Anm. 105). Vgl. außerdem: *M. Grabmann*, Morgott, Franz von Paula, in: *Anton Chroust* (Hg.), Lebensläufe aus Franken, Würzburg 1930, Bd. 4, 295–300. *M. Grabmann*, Morgott, Franz, in: *LThK* I VII (1935) 326. S. auch *L. Ott*, Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter (wie Anm. 6).

¹⁹⁴ *M. Grabmann*, Dr. Franz von Paula Morgott als Thomist (wie Anm. 105), 50–53. In den Vorlesungen ließ er sich jedoch auf Schulstreitigkeiten und Polemik kaum ein. Vgl. ebd., 72.

¹⁹⁵ Ebd., 47.

gen Thematik ein.¹⁹⁶ Grabmann bedauert, daß Morgott in seinen Einzelstudien zwar Bausteine legen, aber wegen gesundheitlicher Probleme den Plan einer Geschichte des Thomismus nicht durchführen konnte.¹⁹⁷ Hinzu kommt ihm als wichtiges Kriterium die Klarheit der Darstellung, die terminologische Schärfe und stringente Argumentation Morgotts: In der Übereinstimmung von Sicherheit der Lehre und Klarheit der Form sei er ein echter Schüler des Aquinaten;¹⁹⁸ auch Morgott selbst hatte die notwendige Zusammengehörigkeit beider Elemente unterstrichen.¹⁹⁹ Ganz in die Linie des »Genius thomisticus« stellt Grabmann die religiös-ethische Grundhaltung Morgotts heraus, die seine Wissenschaft prägte: Bescheidenheit, Demut, Frömmigkeit, Liebe zur Kirche und zur Wahrheit und damit Liebe und Ehrfurcht zu Thomas.²⁰⁰ Er habe »seine Dogmatik gleichsam zuerst gelebt.«²⁰¹ Damit wurde er dem affektiven und sapientialen Charakter der Theologie gerecht, den der Aquinate unterstrich.²⁰² Auch in dieser »kindlichen« Frömmigkeit, besonders in der Liebe zu Maria und zu Thomas, ist er Grabmanns Vorbild.²⁰³

In Grabmanns Darstellung von Morgotts Wissenschaftsverständnis und -verfahren vertieft sich, was er in den eigenen programmatischen Aussagen angedeutet hatte.²⁰⁴ Es wird deutlich, wie Grabmann im Anschluß an seine Lehrer über die virulente Frage der Dogmenentwicklung und das Verhältnis der Theologie zu anderen Wissenschaften dachte: Theologie ist gekennzeichnet durch »ihre Perennität und wesentliche Identität im Wechsel der Zeitanschauungen.« Fortschritt gibt es im Sinne eines tieferen Eindringens in die Heilsgeheimnisse; dabei seien dem Dogmatiker, der die »theologische Centralwissenschaft« vertrete, die exegetischen und kirchengeschichtlichen Forschungen hilfreich. Zustimmung unterstreicht Grabmann, daß Morgott sich von einer »Versöhnung der christlichen Dogmen mit der modernen Philosophie« keinen Fortschritt versprach; a priori lehnte er daher den sog. Reformkatholizismus ab²⁰⁵ – dieselbe Haltung zeigt Grabmann.²⁰⁶ Thomas von Aquin gilt ihnen als der »Mann aller Zeiten«²⁰⁷, bei dem die Denkergebnisse der vorausgehenden Jahrhunderte gesammelt und die künftigen keimhaft angelegt seien. Um in der Gegenwart zu zeigen, daß die Lehre des Aquinaten noch auf der

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 54–61, 66. Bewundernd unterstreicht Grabmann auch Morgotts reichhaltige Bibliothek; vgl. ebd., 78 Anm. 1.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 67.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., 54, 61.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., 77. Nach Morgott ist die Klarheit der Darstellung ein Beweis für die Wahrheit der Lehre.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 48–49, 68, 70–72.

²⁰¹ Ebd., 74.

²⁰² Vgl. ebd., 48–49, 74.

²⁰³ Vgl. ebd., 75. Auch bei Heinrich Denifle arbeitet er als Grundlage seines Arbeitens dessen Charakter heraus: seine Wahrheitsliebe, sein kindlich frommer Sinn, seine Bescheidenheit und Demut, seine Treue zur Kirche. Vgl. *M. Grabmann*, P. Heinrich Denifle O.P. (wie Anm. 148), 61.

²⁰⁴ Vgl. *M. Grabmann*, Dr. Franz von Paula Morgott als Thomist (wie Anm. 105), 69–74.

²⁰⁵ Vgl. ebd., 73–74.

²⁰⁶ Vgl. die konkrete Ablehnung der Kritik an den Gottesbeweisen, die der Reformkatholik Josef Müller vorgebracht hatte. Vgl. *M. Grabmann*, Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee (wie Anm. 162), 411 Anm. 1.

²⁰⁷ Dies eine Bezeichnung durch den Thomas-Kommentator Francesco von Ferrara; s. ebd., 76.

Höhe der Zeit stehe, muß sie nach Meinung Morgotts allerdings in der Sprache des 20. Jahrhunderts ausgedrückt werden.²⁰⁸

In dieser Zeichnung Morgotts überträgt Grabmann nicht nur Grundzüge von Morgotts Darstellung der Persönlichkeit des Aquinaten auf diesen, sondern hier wie in anderen Werken dieser jungen Jahre folgt er auch inhaltlich den Thomas-Interpretationen seines Lehrers; sogar die von Freunden Morgotts, u.a. Jeiler und Scheeben, angegriffene Interpretation des Aquinaten als eines Befürworters der Unbefleckten Empfängnis Mariens sucht Grabmann zu rechtfertigen.²⁰⁹

4. Zusammenfassende Bewertung

Wie bereits die Positionen von Schneid und Morgott zeigen, ist auch in Eichstätt die *Neuscholastik keine uniforme, monolithische Geistesrichtung*. Der junge Grabmann steht seinem Lehrer Morgott in einigen wesentlichen Punkten näher als Schneid; dieser wiederum zeigt sich in eben diesen Aspekten in größerer Nähe etwa zu Franz Ehrle als zu Morgott.

Schneid wie Ehrle richten sich dezidiert *gegen die Schulstreitigkeiten*; Schneid rezipiert auch Werke aus unterschiedlichen neuscholastischen Richtungen. Nach ihrer Interpretation – mit kleinen Abweichungen bzw. Ungenauigkeiten – ist die von »Aeterni Patris« angezielte scholastische Philosophie ein Gemeingut, das sich bei allen scholastischen Meistern finde und sich auszeichne durch den Anschluß an die Vätertradition und die Übernahme einer geläuterten aristotelischen Philosophie. Beide unterstreichen auch die Bedeutung der Weiterentwicklungen scholastischer Philosophie bis hinein ins 18. Jahrhundert; auch dabei haben sie die verschiedenen Schulrichtungen im Blick. Hingegen beschränkt sich für Morgott und Grabmann der Anschluß an die Scholastik ausschließlich auf die *thomistische Traditionslinie*, wengleich ohne die scharfe Polemik eines Glossner oder Commer. Wiederholt berufen sie sich auf Plassmann,²¹⁰ während bei Schneid in den untersuchten Aufsätzen dessen Werke nicht erwähnt werden, mehrfach allerdings Kleutgen und Clemens. Auffallend sind allerdings die *terminologischen* Unterschiede bei Schneid und Ehrle. Schneid spricht – und darin kommt er mit Morgott überein – von »Thomismus« und »thomistisch«, während Ehrle in der Rede von »scholastisch« und

²⁰⁸ Vgl. *M. Grabmann*, Dr. Franz von Paula Morgott als Thomist (wie Anm. 105), 76–77.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 62–64. Zu den kritischen Stimmen s. *L. Ott*, Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter (wie Anm. 6), 242–243. 1935 wird Grabmann in seiner Würdigung Scheebens dessen Kritik an Morgotts Thomas-Interpretation zustimmend erwähnen; vgl. *M. Grabmann*, Matthias Joseph Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft, in: Matthias Joseph Scheeben der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaften, hg. v. Katholischen Akademikerverband, Mainz 1905, 55–108, hier. 140–141 Anm. 87. – 1930 schon erwähnte Grabmann auch, daß Morgott aufgrund seiner Beschäftigung mit den ältesten Schülern des Aquinaten die Unrichtigkeit seiner Interpretation erkannte und sich daher einer Neuauflage seines Werkes entgegensetzte. Vgl. *M. Grabmann*, Morgott, in: *Lebensläufe aus Franken* (wie Anm. 193), 298.

²¹⁰ Unter den unmittelbar vorausgehenden und zeitgenössischen deutschsprachigen Forschern nennt Grabmann häufiger: Hettinger, Plassmann, Commer, Morgott, Schneid, Schütz, Feldner, del Prado, Albert Maria Weiß, Portmann.

»Scholastik« bereits begrifflich das breitere scholastische Fundament markiert. An diesem Vergleich wird deutlich, daß die Begrifflichkeit der Zeit sehr unscharf ist; sich nur von ihr leiten zu lassen, kann zu gravierenden Fehleinschätzungen führen.

Näher an Ehrle als an Morgott steht Schneid auch in der Frage, wie eine *Erneuerung der »thomistischen« Philosophie unter den Bedingungen der veränderten Gegenwart* geschehen könne und müsse. Wie Ehrle plädiert Schneid für ein Aufnehmen der neu aufgetauchten Fragen und Probleme, für das Aufwerfen neuer Fragen und Lösungen; das System des Aquinaten »bietet Raum für alle möglichen individuellen Gestaltungen der Wahrheit; Raum für ganz neue philosophische Disziplinen, von denen sich im englischen Lehrer kaum die Keime nachweisen lassen.«²¹¹ Schneid und Ehrle lenken den Blick auf Mängel, die sich in die scholastische Philosophie eingeschlichen haben, und auf daher notwendige Reformen. Beide fordern Männer, die in der scholastisch/thomistischen Philosophie und in modernen Philosophien ausgebildet seien.²¹² Obgleich sie wie Morgott und Grabmann die neuzeitlichen Philosophien im grundlegenden Ansatz für verfehlt halten, haben sie zumindest den Blick offen für die »Goldkörner« in diesen.²¹³ Inwieweit sie dabei nur »Eigenes« wiederfinden oder tatsächlich Neues aufzunehmen suchen, bedarf einer eigenen Untersuchung. Skepsis ist angebracht angesichts der Prämisse für den erwünschten Dialog: Kann er mit der Festlegung auf das aristotelische Wissenschaftsverständnis überhaupt in Gang kommen?

Nach dem Ideal des jungen Grabmann erfolgt die Weiterentwicklung der Philosophie und Theologie rein im katholischen Binnenbereich. Als von Morgott geforderte Öffnung sei allein die Anpassung der Terminologie notwendig; Morgotts tatsächliche, wenngleich großteils apologetische Auseinandersetzung mit modernen Philosophien veranschlagt Grabmann in der Bedeutung weniger hoch, als sie für dessen Arbeiten gewesen zu sein scheint. Allerdings werden von beiden die moderne Philosophie und alle katholischen Versuche einer Öffnung für diese (das Beispiel Günthers) kategorisch abgelehnt. Die katholische Philosophie und Theologie bleibt nach diesem Ideal und dieser Praxis in der kirchlichen Eigenwelt. Sie tritt in die Isolation sowohl gegenüber den geistigen und gesellschaftlichen Entwicklungen der akatholischen Welt wie auch gegenüber aufgeschlossenen katholischen Kreisen. Darin erweist sich diese streng thomistische Richtung enger als Schneid und Ehrle, aber auch im Vergleich zum Philosophen und Philosophiehistoriker Clemens Baeumker, dem späteren engen Freund Grabmanns. In Argumentationsstruktur und Sprache zeigt sich der junge Grabmann gefangen in der kirchlichen Binnenperspektive, in der Perspektive von Apologetik, sicherem Wahrheitsbesitz und Heilsfrage.

In der von Robert Markovics vorgenommenen Klassifizierung von Thomas-Deutungen sind Morgott und der junge Grabmann einerseits und Schneid und Ehrle andererseits zwar nicht Reinformen der jeweils von ihm aufgezeigten Pole, auch unterscheiden sich

²¹¹ M. Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm. 11), 75.

²¹² Vgl. M. Schneid, Die Litteratur über die thomistische Philosophie seit der Encyclika Aeterni Patris (wie Anm. 16), 300.

²¹³ Vgl. M. Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm. 11), 75.. Ehrle und Schneid gebrauchen beide dieses Bild.

die Personen eines Paares in Einzelheiten untereinander, doch der Tendenz nach sind sie in der Nähe zu unterschiedlichen Polen zu situieren: Folgt man bezüglich der Wahrheitsfrage den Charakteristika, die Markovics zur Unterscheidung einer »dogmatisch-maximalen« und einer »kritisch-selektiven« Richtung mit zahlreichen Zwischenstufen zwischen den beiden Polen führen, sind Morgott und der junge Martin Grabmann mehr in Nähe zur dogmatisch-maximalen Position zu sehen, während Schneid und Ehrle mehr dem zweiten Pol zuzuordnen sind.²¹⁴ In der Frage nach der angestrebten Synthese zwischen thomanischem und nicht-thomanischem Gedankengut gilt derselbe Unterschied in der Zuordnung des jungen Grabmann zu einer »immanenten Synthese«, die auf das grundsätzliche Beibehalten des thomanischen Lehrganzen unter beinahe gänzlichem Ausschluß anderen Gedankengutes gerichtet ist, und Schneids in Nähe zur »transzendenten Synthese«, die die besonderen Aufgaben einer Synthese auf verschiedenen Gebieten unterstreicht.²¹⁵

Stärker als bei Ehrle findet sich bei Schneid – und darin spiegelt sich vielleicht ein »Eichstätter Geist« – die von Morgott und Grabmann besonders akzentuierte *moralisch-religiöse Vorbildlichkeit des Aquinaten*, die Grundlage jeder wahren Philosophie und Theologie sei.²¹⁶ Diese Komponente, die Grabmann verkürzt mit dem sapientialen Charakter der Theologie bei Thomas von Aquin gleichsetzt, ist der durchgehende rote Faden durch die vorgestellten frühen Arbeiten. Askese, Bemühen um Leidenschaftslosigkeit, Bescheidenheit und Demut, und all dies wurzelnd in einer tiefen, theozentrischen Religiosität sind ihm die Voraussetzung; das Gebet muß am Anfang und Ende aller Wahrheitssuche stehen. Diese Grundhaltung ist für Morgott und Grabmann inhaltlich gebunden und daher auch konkret faßbar an der Orientierung eines Denkers an der Offenbarung, wie sie vom kirchlichen Lehramt autoritativ (und gemäß dem Ersten Vatikanum unfehlbar) verkündet wird. Wie sehr der junge Grabmann dabei von einem mystisch-asketischen Ideal von Philosophie und Theologie geleitet wird, das ganz im Zuge der Zeit zu einer Divinisierung menschlich-kirchlicher Strukturen und zu einem Mystizismus tendiert, zeigt sich an der Herausarbeitung der göttlichen Dimensionen der Kirche in seiner Dissertation.

Die Akzentuierung der religiösen und moralischen Integrität eines Wissenschaftlers als Kriterium für die Wahrheitsfähigkeit seiner Aussagen wird auch von Ernst Commer – insbesondere in seinen Angriffen gegen Herman Schell – und dem aus dem Bistum Eichstätt stammenden Michael Glossner stark gemacht – eine Klammer zwischen den Eichstättern und dem überzeugten Kern der Mitarbeiter an Commer's Jahrbuch. Dieses Kriterium ist häufig verbunden mit der Forderung eines widerspruchslosen Gehorsams gegen das kirchliche Lehramt. Bei Commer, Glossner und anderen Mitarbeitern seines Jahrbu-

²¹⁴ Vgl. *Robert Markovics*, Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung. (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae. sectio philosophico-theologica, vol. II), Rom 1956, 7–31.

²¹⁵ Vgl. ebd., 61–77.

²¹⁶ Vgl. *M. Schneid*, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart (wie Anm 11), 31–34. Wie Grabmann gilt ihm auch das Fehlen von *Retractationes* – im Vergleich zu Augustinus – als Zeichen des Wahrheitsgehaltes der Philosophie des Thomas.

ches finden sich teils die Reinformen der von Markovics herausgearbeiteten dogmatisch-maximalistischen Auffassung und einer immanenten Synthese.²¹⁷

Bei diesen wichtigen Differenzen verbinden die verschiedenen neuscholastischen und neothomistischen Richtungen entscheidende *Grundoptionen*:

In der Rückbindung an die Offenbarung und das kirchliche Lehramt als letzter Wahrheitsinstanz treffen sich Morgott und Grabmann nicht nur mit dem Kreis um Commer, sondern auch mit Schneid und Ehrle. Darin gründet ihrer aller Kritik an der neuzeitlichen Philosophie: Das Vertrauen auf die eigene Vernunft stehe im Widerspruch zur Orientierung an Offenbarung und Lehramt. Die Antihaltung zur Moderne gründet im Kampf gegen deren angeblich areligiöse Grundhaltung. Bei Grabmann ist dies besonders offensichtlich, wenn er mit den soteriologischen Termini von »Heil« und »Erlösung«, deren die moderne Philosophie bedürfe, operiert.

Ist Theologie im Christentum aufgrund der konstitutiven Rückbindung an ein vergangenes historisches Ereignis immer von der Spannung zwischen Vergangenheits- und Gegenwartsbezug geprägt, so kennzeichnet das Bemühen dieser katholischen Denker um neue Relevanz katholischer Philosophie und Theologie in der Gegenwart eine klare Präponderanz der Vergangenheit, und zwar mit eindeutiger Gewichtung auf Scholastik bzw. Thomas von Aquin. Die geschichtliche Sonderstellung und Durchsetzungskraft dieser Lehre wird ohne ideologie- und machtkritische Sensibilität als Kriterium ihrer Wahrheit vorgetragen.

Grundlage dafür ist die enge Verbindung, die zwischen diesem »System« katholischer Philosophie und Theologie und der Offenbarung hergestellt wird: Ein konzeptualistisches, instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis, wie es im Ersten Vatikanum seinen Ausdruck gefunden hat, verführt zu einer Erhebung der Aussagen einer Epoche oder eines Theologen, deren Wahrheitssuche in enger Orientierung an der Offenbarung erfolgte, in den Rang von überzeitlichen, ewigen Wahrheiten, also in die Nähe der Wahrheit Gottes selbst. Grabmann schärft in seinem Plädoyer für eine systematisch-organische Thomasinterpretation ein, daß den philosophischen Prinzipien des Aquinaten je nach ihrer Nähe zu den Dogmen unterschiedliche Gewißheit und Verbindlichkeit zukomme. Parallel zum Verständnis der Dogmenentwicklung als einer vom Geist geleiteten Entfaltung der von Christus offenbarten Wahrheiten in den jeweiligen Zeiten (gemäß Joh 16,13 »Der Geist wird euch in die volle Wahrheit einführen«) wird auch die Entwicklung katholischer Philosophie, deren Proprium die Orientierung an der Offenbarung ist, als organische geschichtliche Entfaltung gesehen. Wissenschaftsideal ist ein hierarchisch geglie-

²¹⁷ So ist *Sadok Szabó O.P.*, Die Auktorität des heiligen Thomas von Aquin in der Theologie. Regensburg – Rom 1919, für Markovics das Beispiel par excellence für die Reinform einer dogmatisch-maximalistischen Auffassung in der Wahrheitsfrage, einer rigorosen Auffassung in der Frage nach der Autorität des Aquinaten und der entsprechenden immanenten Synthese und logischen Methode; vgl. *R. Markovics*, Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung (wie Anm. 214), 7–15, 38–43, 65–66, 82–84. Szabó war der erste Regens des neu gegründeten Collegium Angelicum in Rom. Für Lebenslauf und eine erste Situierung Szabós innerhalb des Katholizismus zur Zeit der Modernismuskrise vgl. die historisch grundlegenden, aber weniger theologiegeschichtlich akzentuierten Ausführungen von *O. Weiß*, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden (wie Anm. 118), 111–116.

iertes System organisch zusammenhängender Wahrheiten, das getragen ist von metaphysischen Prinzipien. Garantie philosophischer Wahrheit in der Gegenwart ist die organische Entfaltung der scholastisch-thomistischen Prinzipien – in unterschiedlicher Öffnung für die Fragen der Gegenwart. Ein Bewußtsein für den Zusammenhang von Machtstellung einer Institution und der Dominanz einer Lehre kann nicht erwachen, solange die Institution für ihren Auftrag der Lehrentfaltung umfassend mit göttlicher Autorität sanktioniert und damit gegen jegliche Kritik immunisiert wird.

Mit dem Pochen auf Kontinuität und Gleichbleibendem, dem die Sensibilität für Brüche und wesentliche Unterschiede – die als einziger Bruch markierte Reformation mit der Folgewirkung der neuzeitlichen Philosophien scheint als »Schockerlebnis« diesen Argwohn vor Brüchen verstärkt zu haben – ist die Argumentation letztlich ahistorisch: Besonderheit, Einzigkeit und entsprechend Verantwortung der jeweiligen geschichtlichen Situation werden in ihrem Ernst nicht deutlich.

Müssen diese ideologischen Vorgaben aber nicht in Konflikt kommen mit den ebenso von Grabmann geforderten Erkenntnissen aufgrund der historischen Forschungen? Chancen zum Aufbruch liegen in diesen: Fordert die Entdeckung der Vielfalt philosophischer und theologischer Positionen auch in der Scholastik, fordert die Entdeckung, daß auch die Aussagen des Aquinaten auf spezifische Zeitprobleme Antwort zu geben suchen, nicht auf zu einer Revision der als unveränderlich markierten Voraussetzungen für die Gegenwart? Führt sie nicht zu größerer Bescheidenheit in der Identifizierung von menschlichen Erkenntnissen mit der Wahrheit Gottes selbst?

In den Veröffentlichungen Grabmanns zeigt sich von Anfang an ein großes historisches Interesse; von Morgott wie auch Schneid hatte er dafür Anstöße erhalten.²¹⁸ Die ungeheuren Schätze der Vaticana und die Anregungen durch Ehrle und Denifle haben ihn weitergeführt. Die logisch-spekulative Methode bedarf daher für Grabmann der Ergänzung durch die historisch-genetische Methode.²¹⁹ Werden seine folgenden umfangreichen historischen Studien die enge, im deutschen Sprachraum nur wenig rezipierte streng thomistische Position aufbrechen können, oder sind ideologische Bindungen und Feindbilder stärker?

²¹⁸ Peter Walters Aussage, daß gerade von der streng thomistischen Richtung Impulse für die historische Forschung kamen (vgl. *P. Walter*, Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum (wie Anm. 2), 185), bleibt für den deutschen Sprachraum zu pauschal trotz des Hinweises auf Ausnahmen: Commer und Glossner etwa hatten hier keine Interessen, während von Franz Ehrle als einem Vertreter der suarezianisch-neuscholastischen Richtung wichtige Impulse kamen.

²¹⁹ Im allgemeinen korreliert hingegen nach den Untersuchungen von Markovics die dogmatisch-maximale Auffassung und immanente Synthese mit der logischen Methode; vgl. *R. Markovics*, Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung (wie Anm. 214), 82–86.