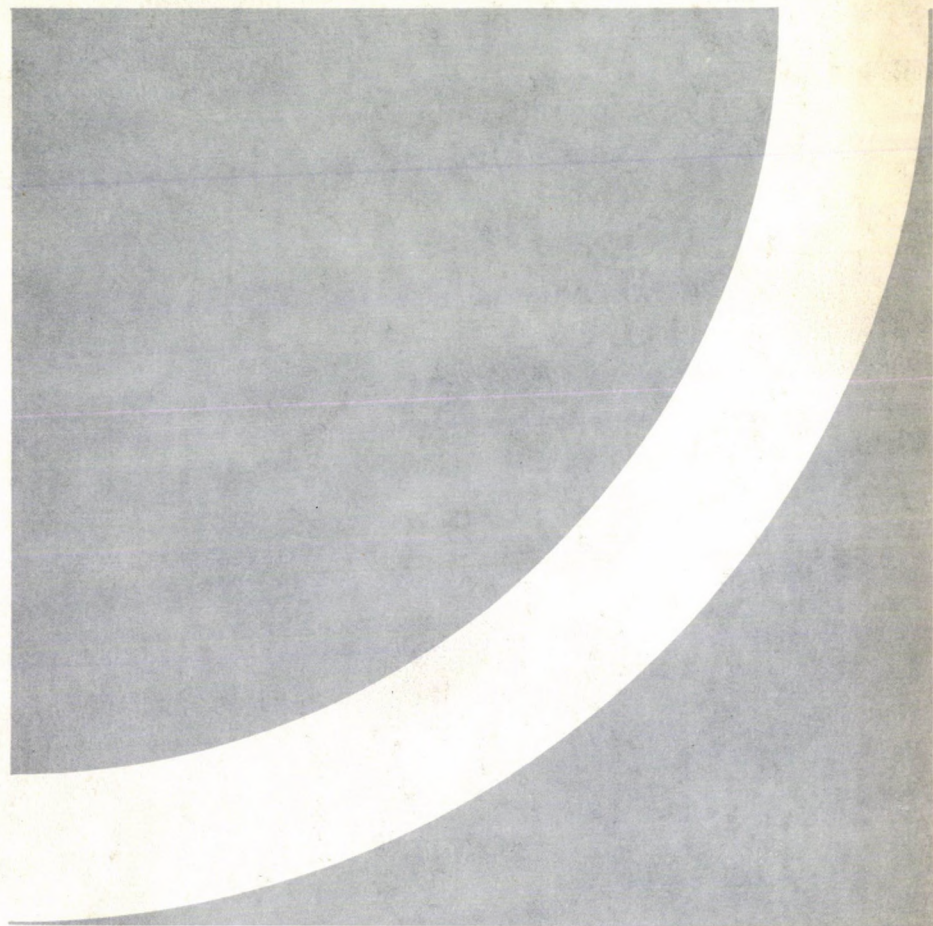


ΔΟΞΑ 12

PHILOSOPHISCHE STUDIEN



Budapest

DOXA

PHILOSOPHISCHE STUDIEN

12

Institut für Philosophie
der Ungarischen Akademie der Wissenschaften

Budapest

DOXA 12.

1987

Verantwortlichen Redaktor:

János Kelemen

Redaktor:

Pál Horváth

Manuskript

HU-ISSN 0236-6932

Institut für Philosophie der
ungarischen Akademie der
Wissenschaften

Verantwortlicher Ausgeber

László Sziklai

Gedruckt: MTA KESZ

Leiter: Dr. L. Héczey

Hozott anyagról sokszorosítva

8717650 MTA Sokszorosító, Budapest. F.v.: dr. Héczey Lászlóné

Zur Erinnerung
des Professoren

JÓZSEF LUKÁCS
/1922-1987/

INHALT

	Seite
Vorwort	5
<u>Pál Horváth</u> : Moderne katholische theologische und philosophische Richtungen	7
<u>Katalin Vidrányi</u> : Anthropologische Typen - Christologische Typen	45
<u>Gusztáv Gecse</u> : Katholische Philosophie und in Theologie im 20. Jahrhundert	61
<u>Zoltán Frenyó</u> : Geschichte und Metaphysik. Der Augustinianische Antihistorismus von M.F. Sciacca	80
<u>Zoltán Turgonyi</u> : Das Marxismus-Bild von Maritain	102
<u>Zoltán Gál</u> : Atheismus Deutungen in der modernen protestantischen Theologie	122
<u>György Gábor</u> : Können die Rebellen glücklich sein?	137
<u>Zoltán Gál</u> : Die Hoffnung in Theologie und Philosophie	155
<u>Pál Horváth</u> : Das katholische Denken nach dem Konzil	172

Vorwort

Bei einem Überblick der philosophischen Ereignisse des letzten Jahrhunderts wird man zweifellos feststellen, dass die christliche Philosophie ihre Bedeutung selbst in der Welt der modernen Ideologien und Ismen nicht eingebüsst hat. Das christliche Denken selbst hat in den letzten Jahrzehnten eine längere Etappe zurückgelegt als in den vorangegangenen tausend Jahren, eben weil es eine Antwort zu finden hatte auf die intellektuale Herausforderung von Säkularisierung und säkularer Ideologien; die gewachsene Zusammengehörigkeit des Gedankenguts und der Anschauungsweise konnte jedoch weiterbestehen und auch den Problemen des Zeitgemässen gerecht werden. Unter dem Einfluss des Zweiten Vaticanum und anderer Ereignisse konnte es bestätigen, dass es der Zeit gewachsen und - wenngleich nicht ohne Konflikte - einer inneren Erneuerung fähig ist. Es ist vorderhand noch schwer, eine Bilanz des Wandels aufzustellen, ohne das Risiko eines Irrtums mit einzukalkulieren; die Werturteile über die modernen Entwicklungen im christlichen Denken können kaum als unanfechtbar wahr eingestuft werden.

Es ist daher kaum verwunderlich, wenn die die Gesamtheit der Entwicklung einbegreifenden Zusammenfassungen unter den beeindruckenden Werken der christlichen philosophiegeschichtlichen Literatur eine Seltenheit sind. Das Fragmentarische kennzeichnet auch die nachstehenden Aufsätze, in denen die Mitarbeiter des Philosophischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften versuchen, gewisse - trotz aller Auseinandersetzungen und aller Unterschiede in der Weltanschauung offensichtliche - Errungenschaften christlichen Denkens vom Blickwinkel des nichtgläubigen Wissenschaftlers zusammenzufassen.

Der einleitende Aufsatz selbst ist als Aufriss zu verstehen, nicht als Verzeichnis oder Beurteilung; es wurde lediglich versucht, die wichtigsten Phänomene und Verläufe des modernen katholischen Denkens ins Auge zu fassen. Auf eine knappe Erörterung der Periode, in welcher sich das barocke Christentum entfalten konnte, folgen Aufsätze über die wichtigste Tendenz christlichen Denkens, über die Neuscholastik; über die allgemeinen Bemühungen dieser Philosophie und über einige ihrer herausragenden Repräsentanten.

Eine weitere Gruppe der Aufsätze fasst die Begegnung von christlichem Denken und dem marxismus ins Auge, ebenso das Marxismusbild des Christentums bzw. das Schaffen bereits als klassisch anzusprechende Vorläufer wie etwa J.

Maritains.

In ihrer Gesamtheit dürften die Aufsätze des Bandes vielleicht ein Bild über die neueste Entwicklung im christlichen Denken vermitteln; vielleicht zeigen sie auch, wie sich diese Entwicklung von der Basis einer anderen Philosophie, einer anderen Weltanschauung aus beurteilen lassen.

Darüber hinaus wollen die Mitarbeiter am Band ihres vor kurzem dahingeschiedenen Meisters József Lukács gedenken; sie hoffen aufrichtig, dass es ihnen gelungen ist, im Zuge ihrer Arbeit jene Ehrfurcht und Hochschätzung für Andersdenkende an den Tag zu legen, die er ihnen beigebracht hatte.

Pál Horváth

Moderne katholische theologische und philosophische
Richtungen

/Ein Bilanz/

Der Stand des christlichen Denkens
im 19. Jahrhundert

Die sich in der westlichen Hälfte Europas vom 18. Jahrhundert in allmählich entfaltende bürgerliche Entwicklung brachte in Wirtschaft, Politik und Philosophie gleicherweise grundlegende Veränderungen mit sich, und als Ergebnis ihrer gemeinsamen Wirkung erschienen die traditionelle Religiosität sowie die vom Mittelalter und vom Barock geprägte klerikale Gesinnung in ihrer Situation erschüttert. Die revolutionären Ereignisse in Frankreich nach 1789, die napoleonischen Kriege und der ideologische und politische Liberalismus des neuen, des bürgerlichen Europas bedeuteten besonders für den Katholizismus schwere Schläge, da die ideologischen und die im öffentlichen Leben eingenommenen Positionen der römischen Kirche mit den konservativen Traditionen des Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als bürgerliche Ideale summarisch ablehnenden ancien regime eng verknüpft waren. Den Stürmen der Revolution entkam die "privilegienhegende" Kirche mit angegriffenem Ansehen und vermindertem Vermögen und sie spielte noch etwa über ein Jahrhundert die Rolle der ideologischen Opposition der neuen Gesellschaft oder sie musste diese gezwungenermaßen zur Kenntnis nehmen. Die zumeist kirchen- und sogar religionsfeindlich eingestellte Bürgerschaft beobachtete dabei argwöhnisch, dass trotz der Säkularisation und der Bestrebungen nach einer liberalen Kirchenpolitik das Christentum - mindestens potentiell - auch weiterhin ein wichtiger Faktor in der sich in Westeuropa entfaltenden neuen Realität geblieben ist, sowohl im gesellschaftlichen, als auch im ideologischen Sinn.

Während der sich im Kampf für eine bürgerliche Gesellschaft engagierende Protestantismus am Anfang des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluss der neuen Ideen und Verhältnisse sich zu entspannen und sich an dieselbe erfolgreich anzupassen schien, fand sich die katholische Kirche aus mehreren Aspekten in die Defensive gezwängt. Die im Geist der Tridentinums konzipierte traditionelle Theologie und Philosophie erwiesen sich den Angriffen der Aufklärung und des Rationalismus gegenüber machtlos und aus der Kraft der Kirche reichte es inmitten der stürmischen Ereignisse und politischen Erschütterungen der nach 1790 folgenden zwei

Jahrzehnte nur zur Repräsentierung einer niveaulosen, krampfhaft traditionwahrenden Apologetik.

Die katholische Kirche kann aber - ohne ihre Glaubenssätze und Traditionen zu verletzen - auf die philosophische Fundierung ihrer theologisch-dogmatischen Lehre, auf die vernunftmassige Unterstüztung des Glauben wohl kaum verzichten. Nach 1815 wurde auch die historische Situation günstiger, denn seit der Restauration stabilisierte sich die politische Lage - innerhalb der Rahmen einer aus vieler Sicht unausgeglichenen bürgerlichen Gesellschaft mit nur halbwegs gelösten Problemen - und es konnte nun eine mit dem Program der ideologischen und praktischen Situationsanalyse und Platzsuche der Kirche verbundene Erneuerung ihrer Theologie und Philosophie beginnen. In der Zwischenzeit erreichte auch die Entwicklung des radikalen Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts eine Wende; während die mit der "unvollendeten" bürgerlichen Entwicklung unzufriedenen Denker Fichte, Bauer, Feuerbach und sodann Marx auf den Atheismus, den philosophischen Materialismus und schliesslich auf die Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft Richtung nahmen und fortschritten, entfaltete sich als Ergebnis einer resignierten Abrechnung mit den Illusionen der bürgerlichen Entwicklung die Romantik. Der Misserfolg des Rationalismus und die entrückte Mondschau der Romantik schufen eine Situation, in welcher eine Erneuerung der Lehrtätigkeit der Kirche keineswegs ein hoffnungsloses Unterfangen zu sein schien.

Eine besonders dringende Aufgabe für die katholischen Denker der Epoche war die Bewusstmachung der neuen gesellschaftlichen und politischen Stellung der Kirche und die Bereinigung ihrer Rolle. Aus diesem Aspekt war die Formulierung des konservativen, monarchistischen Standpunktes des Ultramontanismus eine Wende. Auch von romantischen Ideen motiviert waren J. de Maistre und andere Vertreter dieser Richtung der Meinung, dass der einzige Weg aus der "bürgerlichen Anarchie" die Herstellung der Hegemonie der Kirche, des Christentums ist. Das bedeutete in ihren politischen Konsequenzen die Anerkennung der Suprematie des Papstes. Die Ultramontanen verträten die Ansicht, dass das Papsttum eine übernationale, aber keinesfalls eine nur geistige Macht ist und einzig im Stande ist in Europa Ordnung nach dem Geschmack der Konservativen zu schaffen. Die offizielle Kirche machte sich zwar den nicht viel Realität enthaltenden Standpunkt de Maistres nicht zueigen, aber der Geist des Ultramontanismus und extremen Konservatismus spukte noch Jahrzehnte in den gesellschaftlichen und politischen Entscheidungen und Stellungnahmen des Vatikans. In der theoretischen sowie in der Pressediskussion mit dem Ultramontanismus entfaltete sich 1820 in Paris schliesslich der offizielle katholische Standpunkt, den am konsequenten-

ten F. de Lamennais, der namhafte katholische Publizist dieser Epoche vertrat.

Er war der Meinung, dass sich die Kirche auf die Seite der bürgerlichen Entwicklung stellen muss, ihren Konservatismus aufgeben und auf die Stimme der neuen Zeiten hörend ihre Energien für die Erneuerung ihrer eigenen Organisation und Lehren aufwenden soll. Die Amtskirche verpönte scharf diesen Programm, vor allen aber die Ansicht von Lamonnais, dass es an der Zeit sei, Staat und Kirche zu trennen. Was die gesellschaftlichen und politischen Fragen betrifft, änderte sich der zurückhaltende Standpunkt der Kirche im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht; erst zur Zeit von Leo XIII kam es - nun auch die inneren Widersprüche des reifen Kapitalismus und die Arbeiterfrage berücksichtigend - zur ausführlichen Ausarbeitung der gesellschaftlichen Lehre des Katholizismus.

In der Erneuerung der katholischen Philosophie und Theologie bedeutete nach 1790 die Abwehr des Angriffes des Rationalismus die dringlichste Aufgabe. Da früher eben im Zusammenhang mit der vernunftmässigen Fundierung des Glaubens Zweifel auftauchten, versuchten mehrere Denker als Erstes die Interpretation der grundlegenden Glaubenswahrheiten als übersinnliche, über der Vernunft stehende Begriffe um auf diese Weise die Beantwortung der Meinung des Rationalismus über die herkömmliche theologische Auffassung umgehen zu können, Ein solcher Versuch war in Frankreich der durch L.S. Bautain ausgearbeitete Traditionalismus, der - die individuelle menschliche Vernunft zur Aneignung von metaphysischen und religiösen Kenntnissen unfähig haltend - die innere Überzeugung über den Glauben nicht als auf dem Vernunftwege aufgenommenes Wissen, sondern als Ergebnis direkter göttlicher Mitteilung, als Offenbarung Betrachtete. Die rationalen Einwände gegen die Glaubwürdigkeit der Bibel und gegen den Wahrheitsgehalt der Dogmen verloren so wahrhaftig ihre Gültigkeit und auch die auf die metaphysischen Möglichkeiten bezüglichen Kantischen Zweifel erschienen nicht gefährlich. In der Zwischenzeit wurde jedoch die Glaubensauslegung des Traditionalismus extrem irrational, anstelle auf historische Fakten und vernünftige Überlegungen zu bauen, war sie nur auf irgendwelche urtümliche, unsichere Überlieferung, Erinnerung fundiert. Falls wir die Kriterien der Geschichtlichkeit der Offenbarung oder ihrer Einbettung in die Geschichtemund ihrer Aufnahme durch den menschlichen Verstand mit Recht als die normative Grundlage der katholischen Lehre betrachten, wird leicht verständlich, dass die Kirche die Initiative des Traditionalismus schon um die Mitte der 1830er Jahre mit entschiedener Ablehnung beantwortete. Den um 1840 in Italien entstandenen Ontologismus, den vor allen O. Gioberti vertrat, begleitete auch nicht mehr Glück. Diese sich auf frühere Überlegungen N. Malebranches stützende Richtung lehrte, dass die Grundlage jeglicher geistiger

Erkenntnis und jeglichen metaphysischen Wissens aus der vorangehenden, direkten, obzwar nicht thematischen Anschauung der göttlichen Existenz hervorgeht. Diese beiden Versuche und ihre offizielle Verurteilung bewiesen, dass Lösungen, die die Einwände des Rationalismus durch die Ausschaltung der Vernunft bekämpfen, keinesfalls durch die offizielle Kirche lancierte Mittel der Erneuerung der katholischen Theorie sein können.

Viel mehr Ergebnisse versprachen die in der Polemik mit der protestantischen Theologie vornehmlich auf deutschem Sprachgebiet entfalteten Bestrebungen, die den Rationalismus - die methodischen und theoretischen Ergebnisse der bürgerlichen Philosophie nach Descartes zu nutzen trachtend - mit seinen eigenen Waffen besiegen wollten. Zuerst unternahm G.Hermes, der zahlreiche Elemente des Systems von Kant und Fichte adaptierte, einen Versuch zur rationalistischen philosophischen Fundierung der herkömmlichen Dogmatik, indem er das Wesen der Offenbarung als auf dem Vernunftwege erschöpfend einsehbar qualifizierte und den menschlichen Verstand für das Erfassen der Existenz und Eigenschaften Gottes fähig hielt. Hermes fand - im Gegensatz zur rationalistischen Bibelkritik - die Bücher des Neuen Testaments und auch die Heilige Überlieferung - authentisch, aber da er statt des Glaubens den Verstand für den einzigen Massstab der Religiosität hielt, wurde seine Lehre durch Gregor XVI. im Jahr 1835 als irrtümlich verurteilt. Mit ähnlichem Fiasko endete auch der Versuch des Wiener Theologen A. Günther, der ein Neuüberdenken der katholischen Lehre, gestützt auf den dialektischen Idealismus der Hegelschen Philosophie unternahm, da er zur Schlussfolgerung gekommen war, dass die Gesamtheit der katholischen Lehre, so auch die grundlegenden Glaubensgeheimnisse /die Heilige Dreifaltigkeit, das göttlich-menschliche Wesen des Erlösers ausschliesslich auf dem Vernunftwege ableitbar und einsehbar sind.

Während die Versuche zur direkten Adaptierung des philosophischen Rationalismus und der Traditionen der klassischen deutschen Philosophie kein Glück begleitete, wurde auf einem Punkt, auf dem Gebiet der Einwurzelung der historischen Anschauung in der Theologie ein beachtlicher Fortschritt erzielt. Es entfaltete sich die historische Theologie, deren Vertreter anstelle der durch den Rationalismus angeschlagenen "ewigen Wahrheiten" die Rekonstruierung der Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre, die Ausarbeitung einer Kirchengeschichte, Patrologie und Dogmengeschichte versuchten. Diese Versuche förderte sehr, dass ihre philosophischen Quellen aus der Laienwelt, wie der Schellingsche-Hegelsche Idealismus und die /Görressche/ Süddeutsche religiöse Romantik eine grosse Affinität mit der historischen Annäherung zeigten und die historische Theologie selbst, ihre dogmatische Tadellosigkeit bewährend, um die Mitte des

19. Jahrhunderts zu einen wichtigen, populären Faktor des einsetzenden neuen katholischen Erwachens wurde. So bedeutete die die Kirchengeschichte in die universale Geschichte einfügende, die Harmonie zwischen moderner Wissenschaftlichkeit und Tradition zu schaffen beabsichtigende Tätigkeit von I. Döllinger einen wichtigen Fortschritt, aber die bedeutendsten Ergebnisse brachte die Arbeit der sog. katholischen Tübingener Schule. Ihre Vertreter, wie J.A.Möhler, J.S. von Drey und andere schöpften ihre Argumente ebenfalls aus den Quellen des deutschen Idealismus gegen den Rationalismus des 18. Jahrhunderts und gegen die neuhegelianische rationale Theologie und im Zuge ihres Wirkens begannen sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Umriss einer neuen, historisch reflektierten Dogmatik herauszubilden. Es waren schliesslich die Anhänger der Tübingener Schule, die als erste - den Ahistorismus der Einwände der Aufklärung und des Rationalismus gut ausnutzend - die Existenz Gottes und den göttlichen Ursprung der Kirche mit historischen Beweisen zu untermauern versuchten. Die endgültige und reifste Formulierung der historischen Annäherung brachte viel später, in den 1890er Jahren H. Schell, den heutzutage viele für einen Vorläufer der existenzialen und historischen Theologie halten. Schell setzte sich das Ziel, eine christliche Adaptation der Hegelschen Dialektik anstrebend eine radikale Erneuerung der Theologie durchzuführen, einen dynamischen Gottbegriff und ein ebenfalls dynamisches existenziales Verhältnis zwischen Gott und dem Mensch zu formulieren. Seine und des Engländer H.Newman Bemühungen zur Formung eines persönlicheren und innerlicheren Christentums konnten wegen der Festigkeit der Positionen der Integrismus und Legalismus, sowie wegen der in der Zwischenzeit erfolgten Entfaltung des Neothomismus und seiner Erhebung zur offiziellen Stellungnahme ihren Einfluss nur indirekt ausüben und das Lehramt beanstandete und zensurierte sogar 1898 mehrere Satze von Schell.

Schon von den Anfängen an war es eine grundlegende Frage der inneren Erneuerung der katholischen Philosophie, ob eine solche organische, die theoretischen Ansprüche der Zeit befriedigende systematische Philosophie vorhanden oder ausarbeiter ist, die fähig wäre, die Lehre der katholischen Kirche zu fundieren und darzulegen und Laiengedanken gegenüber zu verteidigen. Während die besprochenen Richtungen dieses Ziel durch die Ausarbeitung der christlichen Adaptation der modernen bürgerlichen Philosophie, durch die Übernahme des Historismus oder der Dialektik in die Theologie, in die christliche Philosophie erreichen wollten, gab es schon vor 1848 katholische Denker, die mit Hilfe der Neubelebung der scholastischen Philosophie das ideologische Antlitz der Kirche erneuern wollten. So hat schon in der Glanzzeit der auf das

Mittelalter mit Sympathie blickenden Romantik der mit dem Protestantismus polemisierende Spanier J. Balmes das neue Schlagwort formuliert: zurück zur Scholastik. Nach 1848 aber wurden - vornehmlich in Italien und Deutschland - die Philosophen des 12. Jahrhunderts, vor allen der hl. Thomas von Aquin /und mit ihm die Philosophie des Aristoteles/ immer populärer. In der italienischen Theologie und Philosophie bot die Diskussion um den Ontologismus Gelegenheit dazu, dass M. Liberatore, C. Sanseverino und andere das Programm der Übergeordnetheit der Scholastik und der Rückkehr zu ihr formulierten, und auf deutschem Sprachgebiet brachte die Monographie von K. Werner über den hl. Thomas den Gedanken der Wiederbelebung der grossen Tradition in den 1860er Jahren. Von besonders grossen Bedeutung ist die Vorbereitungsarbeit, die in der Belebung des Neothomismus J. Kleutgen SJ und seine Schüler, hauptsächlich M.J. Scheeben, leisteten. Kleutgen, dessen geistiger Einfluss auch an der Stellungnahme des I. Vatikanischen Konzils spürbar ist, verwarf die modernen Philosophien entschieden, wie auch jeglichen Kompromiss mit ihnen und Scheebens bahnbrechendes dogmatisches Handbuch antizipierte schon in den 70er Jahren in mehrerer Punkten die spätere neothomistische Synthese.

Die Entfaltung der neothomistischen Bewegung

Die Revolutionen von 1848, die Verwirklichung der deutschen und italienischen Einheit und das welthistorische Auftreten der Arbeiterbewegung mit der Pariser Kommune von 1871 haben eine theoretische Antwort von Seiten der Kirche auf die "Herausforderung" durch die moderne Welt unaufschiebbar gemacht. In grossen Zügen war die praktische und theoretische Verhaltens- und Anschauungsweise schon vorhanden, die auf die Fragen des Konfliktes zwischen Kirche und Welt zu antworten befähigte. Laut der konservativen, integristischen Meinung sollte sich die Kirche gegen die Veränderungen in der Welt verschliessen, denn nur so kann sie die Unversehrtheit, die Integrität des ewigen, unveränderbaren Wesens ihrer Lehre am getrauesten bewahren. Dagegen forderten die Anhänger der Erneuerung, der Veränderung einen sich an die historischen, gesellschaftlichen, politischen und ideologischen Realitäten der Welt anpassenden Katholizismus, der die ausser ihm stattfindenden Entwicklungen wachsam beobachtet und empfindlich verfolgt und fähig ist, sich selbst von innen zu erneuern, zu modernisieren. Anfangs erwiesen sich die Positionen des Integristismus als stärker, wie das der die modernen Ideen summarisch verurteilende Syllabus aus 1864 und der im Unfehlbarkeitsdogma von Pius IX. auf dem I. Vatikanischen Konzil durchscheinende Konservatismus ebenfalls zeigt. Das drohte auch mit der Gefahr, dass die Kirche mit dem Machtwort und mit ad-

ministrativen Mitteln allen Erneuerungsversuchen den Weg versperrt. Gleichzeitig hat aber das Konzil von 1870 einen aus der Sicht der weiteren Schicksals der katholischen Philosophie entscheidenden Beschluss gebracht, als es wie ein Dogma lehrte, dass der Mensch auch ohne Gnade, nur bei dem Lichte der natürlichen Vernunft /naturali rationes humanae lumine/ fähig ist, Gott kennenzulernen. Diese dogmatische Formel - die die Zweifel des Rationalismus zurückweist - schrieb die Notwendigkeit der Formulierung solcher philosophischer Systeme vor, die den Glauben auf dem Vernunftwege fundieren, ihn aber nicht bloss auf die Vernunft reduzieren, also der Aufgabe der Thomasschen "praebula fidei" entsprechen. Das durch Papst Leo XIII. verkündete, den Intentionen des Dogmas zu entsprechen bestimmte Programm setzte die Neuscholastik und innerhalb deren die erneuerte Aristoteles-Thomassche Philosophie schon nicht mehr im Zeichen des Altkonservatismus und Integritismus, sondern des mässigen Progressismus auf ihren Weg.

Der Papst empfahl in seiner am 4. August 1879 erschienenen Enzyklika "Aeterni patris" die Philosophie des Thomas von Aquin in die Aufmerksamkeit der katholischen Denker, als ein solches System, "das den Verstand - wie erwünscht - vom Glauben genau differenziert, aber beide doch in freundliche Harmonie bringend, die Rechte beider bewahrte und zugleich die Würde beider erhöhte." Nach der Meinung Leo XIII. kann deshalb diese Philosophie - entsprechend modernisiert und vorgetragen - wegweisend sein für den sich in der modernen Welt zu orientieren wünschenden katholischen Philosophen und Theologen, und dieses System ist fähig, die Angriffe des Rationalismus, Deismus und Atheismus am wirksamsten zurückzuschlagen. Mit Rücksicht auf die lange theoretische Vorbereitung und dass die Zeit mahnte, war es wohl kaum überraschend, dass nach dem Erscheinen der "Aeterni Patris" es kaum eines Jahrzehntes bedurfte, dass der Neothomismus zu einer bedeutenden Bewegung, zur einflussreichsten, wenn auch nicht einzigen und ausschliesslichen Richtung der katholischen Philosophie werde und es mag gedünkt haben, dass damit die Sorgen der ideologischen, und sogar der gesellschaftlichen, politischen, organisatorischen, strukturellen und der den Glauben seifer betreffenden Modernisierung der Kirche mit einem Schlag gelöst werden können. Ursache zu diesem Optimismus gab der Umstand, dass es in den 1890er Jahren schien, der Neothomismus befriedigt restlos die Erwartungen /harmonische Verknüpfung von Glauben und Wissen, Koordinierung des modernen wissenschaftlichen Weltbildes, Neuformulierung der katholischen gesellschaftlichen Lehre/, ohne die es kaum zur Erneuerung der Lehre der Kirche kommen könnte.

Von Anfang an waren auch die Prinzipien eindeutig und klar, an die sich die Betreiber der neothomistischen Philosophie halten mussten. So ist allen in den Spuren des heiligen Thomas fortschreitenden philosophischen Systemen - mindestens in der Periode des orthodoxen Neothomismus - gemeinsam, dass ihr Werk christlich, aristotelisch, traditional, konservativ und scholastisch ist. Die christliche Beschaffenheit bedeutet, dass diese Philosophie im Geist von Thomas von Aquin die Rolle der "ancilla theologiae" zu erfüllen bereit ist, die nach Möglichkeit rationale Fundierung der Theologie als ihre Hauptaufgabe betrachtet und die Grundprinzipien der katholischen Glaubensauffassung als Richtschnur für sich anerkennt. Darüber hinausgehend ist aber die neothomistische Philosophie auch aristotelisch und traditional, denn sie entlehnt ihren Begriffsapparat und ihre Grundprinzipien von Aristoteles und vom heiligen Thomas, aber sie schöpft auch aus der Tradition, aus dem Lebenswerk der frühen christlichen Kirchenwater. Diese Philosophie ist schliesslich teils konservativ, da es nicht ihre Aufgabe ist, neue Wahrheiten auszusprechen Vergangenheit schon Ausgesprochene zeitgemäss und systematisch neuzuformulieren und sie respektiert auch in ihren Methoden die Tradition, indem sie auch die Logik ihrer Argumentation auf die Logik der klassischen Grosscholastik gründet. Diese Züge garantieren gemeinsam für den neothomistischen Verfasser, dass sein System die philosophie perennis /die ewige Philosophie/, die letzte, endgültige und notwendige, einzig wahre Fassung des menschlichen Wissens ist.

Es wurden, um die auf diese Weise am allgemeinsten beschreibbare neothomistische Philosophie zum offiziellen philosophischen System der katholischen Kirche zu formen, auch um die Jahrhundertwende, nach der Regierung von Leo XIII. zahlreiche papstliche Äusserungen veröffentlicht. Pius X. nahm 1907 in seiner Enzyklika "Pascendi" im Zusammenhang mit der Verurteilung des Modernismus für die philosophie perennis Stellung und 1914 veröffentlichte er die Richtlinien des authentischen Neothomismus. Im Kanon Nr. 1936 des 1917 verabschiedeten Codex Canonici schrieb er vor, dass im Laufe der Priesterausbildung die Philosophie überall im Geiste des hl. Thomas gelehrt werden soll, und auch die Enzyklika "Studiorum ducem" aus 1923 des Pius XI. entstand im Zeichen der Hegemonie des Neothomismus. Diesen offiziellen Ermunterungen ist zu verdanken, dass der Neothomismus seinen präferierten Platz im katholischen Denken bis zum II. Vatikanum bewahrte und sogar nach der den Pluralismus der katholischen theologischen und philosophischen Systeme und Schulen anerkennenden Stellungnahme des Konzils der bedeutendste, obzwar in viele Richtungen zerfallende und sich auch in seinem Inhalt modernisierende christliche philosophische Standpunkt geblieben ist.

In den 1890er Jahren stellte das Programm der Rückkehr zur Philosophie des hl. Thomas an die wissenschaftliche Forschung und an die Organisierung der Wissenschaften zahlreiche Anforderungen, die von der Geschichte der Entfaltung des neuen katholischen Denkens untrennbar sind. So wurden vor allen wissenschaftliche Zentren erforderlich, wo diese Philosophie betrieben werden konnte. Um das Jahr 1900 waren schon die Unterrichts- und Forschungszentren entstanden, die in der katholischen Philosophie auch seither eine führende Rolle innehaben. Diese Aufgaben übernahmen in Rom die Universitäten Angelicum und Gregorianum und der Neothomismus war bald auch auf den Universitäten und Hochschulen von Louvain, Fribourg, Freiburg, Innsbruck, Toronto, Pullach beheimatet wie auch zwischen den Mauern der Dominikaner-Hochschule Le Saulchoir und im Pariser Institut Catholique. Es wurden auch philosophische Gesellschaften im neothomistischen Geist organisiert und mehrere Dutzend neue Zeitschriften und Publikationen nahmen sich der Popularisierung der neuen Geistesrichtung an. Schon für die erste, um das Jahr 1900 auftretende Generation der Neothomisten war offensichtlich, dass die sich zur mittelalterlichen christlichen Vergangenheit hinwendende Philosophie ohne eine gründliche philologische, textologische und philosophiegeschichtliche Basis zu schaffen, nicht ausgeübt werden kann. Diesem Ziel dienten die neuen, immer anspruchsvolleren Ausgaben der Werke von Thomas von Aquin /die sog. Leonina-Ausgabe und andere Unternehmungen/ und diese Tätigkeit erstreckte sich bald auch auf die Veröffentlichung der Werke anderer Denker des 12. und 13. Jahrhunderts /Bonaventura, Alexander Halensis, Duns Scotus/. In der Erforschung der Geschichte der christlichen Philosophie im Mittelalter traten besonders die Vertreter der Schule von Louvain hervor, M. de Wulf, F. van Steenberghe, sowie P. Mandonnet und der deutsche C. Baeumker und M. Grabmann, in der Erforschung des Lebenswerkes von Thomas von Aquin schufen neben P. Mandonnet OP und M. Grabmann in erster Linie Et. Gilson und M.-D. Chenu OP besonders beachtliches. Unter den neothomistischen Philosophiehistorikern ragt M. Grabmann mit seiner Leistung besonders hervor, der neben seiner Scholastik- und Thomas-Forschung und Verlegerstätigkeit 1909-1911 seine Arbeit über die Methodologie der scholastischen Philosophie /"Geschichte der scholastischen Methode"/ verfertigte und veröffentlichte welche sodann verdiensterweise zur methodischen Grundlage aller neuscholastischer philosophischer Synthesen wurde.

Auch in der neothomistischen Lehrbuchpublikation wurden beachtliche Ergebnisse erreicht. Der Neothomismus ist im wahren Sinne des Wortes eine scholastische, schulische Philosophie, die in den meisten katholischen Lehranstalten der Welt bis auf heute in Grundkursen gelehrt wird. Den Zielen der Lehre wollten jene kurzen, systematisierenden Kompendien und Werke von J. Gredt

OSB. J. Donat SJ und anderer Verfasser dienen, die zumeist noch ohne Anspruch auf Originalität die Philosophie des hl. Thomas in Auszüge fassten, systematisierten und reproduzierten. Es ist jedoch von Wichtigkeit, dass in dieser Arbeit sich die heute noch massgebende Ordnung des Aufbaus und der disziplinaren Gliederung des Neothomismus als universales System herauskristallisierte. Thomas selbst hat seine Mitteilungen um die Disziplin logica, philosophia naturalis, metaphysica und ethica gruppiert, diese Gliederung wurde aber im Laufe der Zeit dank Gredt und seiner Anhänger viel feiner. So ist der einleitende Teil des neothomistischen Systems die Logik /Erkenntnistheorie/, welche die Bedingungen und Regeln der Aneignung der philosophischen Wahrheiten untersucht. Die Kosmologie /Naturphilosophie/ erforscht das materielle Seiende, die Psychologie den Mensch und die Aufgabe der Theodicea ist es, die Existenz und die Beschaffenheit Gottes im Lichte der natürlichen Vernunft zu studieren. Den Begriff des Seins /ens/ untersucht die eigentlich das Grate der thomistischen Philosophie bedeutende Ontologie und die zusammenfassende Bezeichnung der bisher aufgezählten Disziplin ist Metaphysica. Mit der Natur der menschlichen Handlungen beschäftigt sich die allgemeine Ethik, mit den gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Verhältnissen die spezielle Ethik /Soziologie/. Laut Auffassung des Neothomismus kommt der Anthropologie, Asthetik, Geschichts-, Rechts- und Sprachwissenschaft - als einzelne, selbständige Teilgebiete, untergeordnete Disziplin der Ethik - eine relative Eigenständigkeit zu. Die aus der Sicht der Gesamtheit der christlichen Philosophie unentbehrliche Philosophiegeschichte als Hilfswissenschaft dagegen, gilt als eine nicht in das System gehörende allgemeine theoretische Vorbedingung.

Es bedurfte wahrlich all dieser Bedingungen, damit die erste Generation des klassischen oder orthodoxen Neothomismus nach 1900 die Erneuerung des scholastischen Nachlasses, die Ausarbeitung einer auf die Probleme der modernen Zeit Antworten suchenden, im Vergleich zur Theorie des hl. Thomas auch neue Momente Enthaltenden Synthese beginnen konnte.

Die Grundprinzipien des klassischen Neothomismus

Die grundlegende Absicht und das Hauptziel des klassischen Neothomismus war von den Anfängen an, dass er wie sein Meister, der hl. Thomas, Harmonie zwischen Glaube und Wissen, zwischen der traditionellen Lehre der Kirche und den Erkenntnissen der profanen Wissenschaften und der weltlichen Philosophien schaffe, um damit die Angriffe des die Vernunft des Glaubens und seine vernunftmässige Unbezweifelbarkeit verneinenden Rationalismus und Atheismus abzuwehren. In der Auslegung des Thomismus und Neothomismus ist die Philosophie

wahrlich ancilla theologiae, deren Aufgabe es ist - im Namen der zwischen Glaube und Wissen schon im vorhinein postulierten Harmonie - die Glaubenswahrheiten auf dem Vernunftwege anzunähern, von allen Seiten zu untersuchen. Es wäre ein kühnes Unterfangen, daraus auf eine "Degradierung" der Philosophie zu schliessen: das Verhältnis von Glaube und Wissen ist - bei dem letzlichen Primat der ersteren - eine einander wechselseitig voraussetzende Beziehung, in welcher die ratio fide illustrata, die durch den Glauben erleuchtete Vernunft und fides quaerens intellectum, der die Vernunft suchende Glaube, ihre relative Selbständigkeit bewahrend einander ergänzen, auch das Prinzip zur Geltung bringend, dass die christliche Philosophie ihre letzten Intentionen aus den theologisch-weltanschaulichen Vorannahmen ihrer gläubigen Beschaffenheit schöpft. Aus dem neothomistischen Satz der Harmonie von Glaube und Wissen ausgehend pflegt man die Gesamtheit dieses philosophischen Systems unwissenschaftlich und auch wissenschaftsfeindlich zu bezeichnen, obzwar - von extremen Fällen abgesehen - die Vertreter dieser Richtung nicht die theologische "Korrektion" gewisser wissenschaftlicher Erkenntnisse unternehmen, sondern es als ihre Aufgabe erachten, die christlichen philosophischen und weltanschaulichen Konsequenzen des sich rasch andernden wissenschaftlichen Weltbildes zu formulieren. Gleichzeitig ist es auch ein Faktum, dass der klassische Neothomismus sich auf das Postulat der Harmonie von Glaube und Wissen stützend lange damit experimentierte, einzelne naturwissenschaftliche Ergebnisse zu direkten theologischen Argumenten zu machen. Die Entdeckung des rein spekulativen Charakters dieser Versuche liess ihre Wirkung schon im Prozess der Entwicklung des klassischen Neothomismus spürbar werden und führte dazu, dass trotz der mehrmaligen Verletzung der Kompetenz des Wissens und der Wissenschaften die neuscholastische Philosophie nicht zum wissenschaftlichen Anachronismus wurde und ihre Befreiung mit der Zeit vom Ballast des apologetischen Scientismus zu einer bedeutenden, das Problem Glaube-Wissen behutsamer als früher aktualisierenden Umwandlung des philosophischen Standpunktes dieser Bewegung führte, wie auch zu einer inneren Erneuerung des "ursprünglichen" Neothomismus.

Zurückkehrend zur allgemeinen Charakterisierung des philosophischen Standpunktes des klassischen Neothomismus, sind vor allem die metaphysisch-ontologischen Grundprinzipien des Systems zu besprechen. Die aristotelisch-Thomassche Grundkategorie der Philosophie ist der Begriff des Seins /ens/, den der menschliche Geist in den Dingen als erstes erfasst, und das über alles ausgesagt werden kann, das existiert. Die Grundlage der über das Sein und über die verschiedenen Formen des Existierens /Seins/ ausgearbeiteten thomistischen /und neothomistischen/ Lehre ist ein aristotelisches Begriffspaar, die potentia

/Fähigkeit/ und der actus der Art /. Potentia ist jedes Existenzmoment, das zur Veränderung, zur Vervollkommnung fähig ist, und actus ist das Existenzmoment, das eine Existenz /ein Sein/ vervollständigt, verändert oder bestimmt. Daraus folgend ist eine Existenz in dem Masse vollkommen, in welchem sie aktuell /substantiell, selbständig/ ist und sie ist in dem Masse unvollkommen, in welchem sie fähig ist die Vollkommenheit, der Art aufzunehmen, das heisst sie schöpft das Wesen ihrer eigenen, nur unselbständigen, akzidentaln Existenz nicht aus sich selbst, sondern aus irgendeinem Akt. Laut Meinung von Thomas und der Neothomisten steht an der Spitze der sich so entfaltenden Hierarchie der Begriff des reinen Artes /actus purus/, der keines externen Trägers bedarf, und dieser reine Akt ist wahrlich das durch nichts eigenschränkte vollständige Sein, Gott selbst. Zur Auffassung der Existenz Gottes ist jedoch der menschliche Verstand, die Philosophie unmittelbar nicht fähig: die Grundlage der philosophischen Satze über ihn ist die Analogie des Seins /analogia entis/, wonach - da die Welt und auch der Mensch /endliches/ Sein und auch Gott /unendliches/ Sein ist - alle Vollkommenheit der Seienden in unendlichem Masse und auf analoge Weise ausgesagt werden kann über Gott.

Am anderen Pol der Thomasschen Metaphysik steht der Begriff der Materie, die reine Fähigkeit /materia prima/, die zur Aufnahme irgendeiner Vollkommenheit, zum passiven Erleiden irgendeiner Wirkung fähig ist: letztlich ist die auf diese Weise definierte Urmaterie das Substrat der Existenz der Welt. Die Seinsformen zwischen den beiden Polen, die Dinge der materiellen Welt bestehen aus zwei Komponenten, aus der im Wesentlichen passiven Materie, Gegenstand jeglicher Veränderung und aus der Form, die die körperliche Substanz ihrem Wesen nach bestimmt. Auf Grund des Verhältnisses Materie - Form kann die Hierarchie der Seienden aufgestellt werden, in welcher die immer höheren Seinsgrade durch die Fortbewegung in Richtung der der Form, durch die allmähliche Freiwerdung von den Bindungen der Materie charakterisiert werden können. So charakterisiert die Welt der leblosen Dinge und der Lebewesen gleicherweise die enge Angewiesenheit aufeinander von Materie und Form, der menschliche Geist ist jedoch schon eine solche reine Form, die mit der Materie, mit dem Körper nur mehr mit losen Faden verbunden ist. Darum ist der Mensch im Akt der Erkenntnis zu einen die Schranken seines materiellen Seins überschreitenden Tätigkeit, zur Annäherung an die von den Schranken der Materie freie Geistigkeit fähig. Schliesslich realisiert sich die von jeglicher materieller Bindung freie reine Form im Geist Gottes, den in seinem Sein schon keine Eventualität /Materialität/ einschränkt. Eine neuere Art der Annäherung an das Sein und an Gott ist nach der Logik von Thomas, wenn wir aus der sich in den Seienden offenba-

renden weiteren speziellen Zweiteilung ausgehen. Das ist die Zweiheit von Sein und Wesen, und zwar dass die Dinge einerseits existieren und andererseits ihr Sein sich immer in Form von Existenz als etwas verwirklicht. In je grösserem Masse einen Seienden das Sein charakterisiert, aus dem er partizipiert und ihn in je kleinerem Masse die sein Wesen ergebenden komplementären Züge charakterisieren, umso vollkommener wird diese Sache, bis wir letztlich zur totalen Identität von Sein und Wesen gelangen, zum Sein, das nach seinem Wesen existent ist /nicht nicht sein kann/, und dieses reine Sein ist Gott.

Dem Menschen kommt in der thomistischen Philosophie zufolge seiner Zwischenstellung, seiner zugleich materiellen und formalen, materiellen und geistigen Baschaffenheit eine zentrale Rolle zu; er ist Bürger zweier Welten, der zugleich offen ist für Welt und Gott, für immanenz und Transzendenz. Eigentlich ist diese Zweiheit die Grundlage der traditionellen Gnoseologie, des speziellen Realismus des Neothomismus. Der menschliche Verstand ist fähig, über die Welt wahre Kenntnisse anzuschaffen, die Quelle dazu ist die Teilnahme am Lichte des göttlichen Geistes. Die Wahrheit unserer Erkenntnis ist deshalb an sich schon eine solche Evidenz für die orthodoxen Neothomisten, auf die wir innerhalb der Rahmen des Verstandes verbleibend nicht reflektieren können; die Erkenntnis unserer Erkenntnis, eine radikale Erkenntniskritik führt entweder zu sich widersprechenden Ergebnissen oder gebart radikale Skepsis, ist also eigentlich unnötig. Die von vornhinein gegebene Fähigkeit der Vernunft ist also die reale, auf den empirischen Erfahrungen beruhende Erkenntnis der Dinge der Welt und sogar - soweit ein sterbliches Geschöpf dazu fähig sein kann - kann es aus der Empirie heraustretend auch die Existenz Gottes erkennen, und diesen Sein - mit Hilfe der Seinsanalogie auf negative Weise /"es kann nicht sein, dass er nicht sei"/ - beweisen. Thomas hat seinerzeit auf Grund seiner "fünf Wege", aus der Gegenüberstellung des sich bewegenden und des bewegenden, von Ursache und Folge, Notwendigkeit und Eventualität, Vollkommenem und Unvollkommenem sowie auf Grund des Phänomens der Teleologie die Existenz Gottes aus der Welt abgeleitet. Die orthodoxen Neothomisten versuchten - auf Basis der modernen Naturwissenschaften - diese Argumente neu zu formulieren, indem sie ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die kausale und die Zweckmässigkeit herausstellende /teleologische/ Argumentation konzentrierten, die auf diese Weise aufgebaute Naturphilosophie und Apogetik hat jedoch die an sie geknüpften Hoffnungen nicht erfüllt und das führte letztlich zu der sich seit den 1930er Jahren allmählich entfaltenden Krise des Neothomismus.

Die Aufgabe des frühen Neothomismus bestand natürlich nicht nur aus der Festigung der durch den Rationalismus und Kantschen Kritizismus angegriffenen Position der christlichen Metaphysik, sondern auch aus einer Neuformulierung im

im Geiste des hl. Thomas der gesellschaftsphilosophischen und moralischen Lehre der in der modernen Welt lebenden Kirche. Laut der christlichen Glaubens-
auffassung ist der Mensch vor allem ein moralisches Wesen, dessen Existenz
in der Welt durch sein Streben nach Gott durchdrungen. Die Grundlage der normativen Moral des Neothomismus ist der auf dem göttlichen ewigen Gesetz fuss-
ende Begriff des Naturgesetzes, auf welchem die gesellschaftsphilosophische
Grundkategorie der neothomistischen Klassiker, das Naturrecht beruht. Die Auf-
gabe des Naturgesetzes und des dasselbe vermittelnden Naturrechtes ist die
Förderung der Realisierung der christlichen Tugenden und die Durchsetzung der
als zentraler Wert betrachteten Gerechtigkeit in den menschlich-gesellschaft-
lichen Beziehungen. Laut dem hl. Thomas ist "die Gerechtigkeit die Bereitschaft,
mit welcher jemand mit ständigem und ununterbrochenem Willen jedem gibt, zu dem
er Recht hat" - diese Formel bot den Neothomisten um die Jahrhundertwende Ge-
legenheit eine "wohlgeordnete", harmonische, natürliche Ordnung /ordo natura-
lis/ göttlichen Ursprunges vorzuzeichnen, welche - zwar mit einigen Reservati-
onen - mit dem in der bürgerlichen Gesellschaft entstandenen status quo gut in
Einklang bringbar zu sein schien. Laut der neothomistischen Auffassung ist das
Hauptziel der gesellschaftlichen Existenz und Tätigkeit die Realisierung des
Gemeinwohls; im Interesse dessen ist die Durchsetzung der Prinzipien der sozi-
alen Gerechtigkeit, die gerechte Koordinierung der einander widersprechenden
Schichten-, Klassen-, Nationalinteressen erforderlich und die restlose Erfül-
lung dieser Anforderungen kann - innerhalb der Rahmen der bestehenden gesell-
schaftlich-sozial Ordnung - ein geeignetes Mittel für die allseitig akzeptier-
bare Sicherung der harmonischen Entwicklung der Menschheit sein.

Für die den Platz der Christenheit eindeutig suchenden orthodoxen neotho-
mistischen Verfasser erschien die Akzeptanz des Privateigentums als eines ur-
tümlichen, aus dem Naturrecht stammenden Zustandes der menschlichen Gesellschaft
völlig klar und selbstverständlich und seit Leo XIII. sogar auf den Rang ei-
nes gesellschaftlichen Standpunktes erhebbar. Das bedeutete zugleich, dass der
neothomistische Philosoph die sich auf die radikale Umformung der kapitalis-
tischen Ordnung, auf die soziale Revolution beziehenden Überlegungen und die
Berechtigung des Klassenkampfes ablehnte, da er sie für gegensätzlich zu der
- letztlich durch Gott geheiligten - Weltordnung hielt. Die Verurteilung der Re-
volution bedeutete gleichzeitig auch in der frühen Periode des Neothomismus
nicht die summarische Ablehnung aller Formen der gesellschaftlichen Entwick-
lung; die auf Interessenausgleich und auf Bewahrung des sozialen Friedens be-
ruhende allmähliche Evolution stand zu jeder Zeit unter den Prognosen der neo-
thomistischen Gesellschaftsphilosophie. Entschieden konservativ war jedoch die

Meinung dieser Richtung über die Rolle der Arbeit, denn hier hielt sich die Tradition hartnackig, die die Arbeit eindeutig als negativ, lastig, als zufolge der Erbsünde dem Menschen aufgebürdete peinliche Pflicht erachtete und die Möglichkeit zur harmonischen Selbstverwirklichung des Menschen, der Person, eher im Jenseits, als im Verlauf des diesseitigen Lebens erfüllbar hielt.

Die bisher aufgezählten Züge charakterisieren die neothomistische Philosophie nur im allgemeinen und sogar nur auf ihre klassische oder orthodoxe Periode vor den 1940er Jahren. Die Bewegung wurde seit der Jahrhundertwende schon durch die sich meldenden nicht-scholastischen philosophischen Bestrebungen und durch die darauf zu erteilenden Antworten entzweit und seit dem Ende der 1920 separierten sich mehrere Schulen und Richtungen, bis dann letztlich nach 1950, mit der Entfaltung eines neuen, offeneren Neothomismus zahlreiche Elemente des herkömmlichen Standpunktes verschwanden.

Richtungen und Schulen im klassischen Neothomismus

Schon vom Anfang unseres Jahrhunderts an war zu beobachten, dass innerhalb der in ihren Hauptprinzipien einheitlichen neothomistischen Philosophie nebeneinander verschiedene Richtungen, Auslegungstypen und Bestrebungen mit manchmal nur nuancehaften, andersmal mit beachtlichen theoretischen Abweichungen vorhanden waren. Auf beinahe jeder katholischen Universität entstand ein spezieller /"Fribourger", "Louvainer", "Römischer"/ Typ der neuscholastischen Philosophie und auch das Wirken der eigene Schulen schaffenden grossen Denker schmückte die "ewige Philosophie" mit markant individuellen Zügen. Noch wichtiger ist der Umstand, dass die einzelnen neothomistischen Richtungen unterschiedliche philosophische Fragen in den Mittelpunkt ihrer Arbeiten stellten und aus den Ideen der modernen Natur- und Gesellschaftswissenschaften und der nach Descartes folgenden bürgerlichen Philosophien in sehr unterschiedlichem Mass schöpften. Hinzugezählt, dass in der neuscholastischen Bewegung neben den Neothomisten auch Vertreter des Neoaugustinianismus, des Scotismus und Suarezianismus auftauchten, ist einzusehen, dass die nach aussen so lange einheitliche Bewegung eigentlich schon in der 1910er Jahren durch eine Mehrfalt an Schulen und Richtungen charakterisiert war. Wir versuchen mit der hervorhebung einiger von diesen, einen Überblick über die Entwicklung des klassischen Neothomismus zu bieten.

Die um Kardinal D.Mercier entstandene Schule von Louvain beansprucht in der Geschichte der neothomistischen Bewegung ein besonderes Kapitel. Neben relativer Offenheit für das moderne bürgerliche Denken charakterisieren diese markantes philologisches Interesse und ein starker Hang zum Psychologisieren. Mercier selbst und A. Marc sahen in der Psychologie eine Möglich-

keit zur Synthese der modernen empirischen Wissenschaften mit der herkömmlichen christlichen Philosophie. Auf dieser Basis unternahmen N. Balthasar und L. de Raeymaker schon einen Versuch zur Ausarbeitung einer auch auf die Ergebnisse der zeitgenössischen Philosophie mutig reflektierenden Metaphysik. Der Offenheit der Schule von Louvain und ihrer Empfindlichkeit für die nach Kant folgende Philosophie ist es zu verdanken, dass zufolge des Wirkens von J. Marechal um das Ende der 20er Jahre der den orthodoxen Neothomismus in seinen Grundlagen in Fragen stellende und bis heute als die führende Richtung der christlichen Philosophie geltende transzendente Neothomismus entstanden ist.

Während Louvain eine für moderne Ideen empfängliche philosophische Werkstätte war, deutete die spekulative Metaphysik der in erster Linie durch G. Manser OP vertretenen Fribourger Schule den hl. Thomas in einer für moderne Ideen unempfindlichen Gesinnung. Sie waren es, die im Geist eines stark dogmatischen Fundamentalismus alle Ergebnisse der modernen Wissenschaften und Philosophien, die der Tradition nicht direkt untergeordnet werden können, und die - wegen der "Adaptation" des Wissens an den Glauben - auch für den Misserfolg des orthodoxen Neothomismus am unmittelbarsten verantwortlich sind, für "leicht fanden". Ebenfalls eine konservative Anschauung prägte das Wirken von R. Garrigou-Lagrange OP und der römischen Schule. Für sie bedeutete die wortwörtliche Lehre des Thomas von Aquin, vornehmlich bezüglich der Gottesbeweise eine Richtschnur, mit welcher die Einwände der modernen Philosophie summarisch abgelehnt werden können. Garrigou-Lagrange selbst übernahm eine wichtige Rolle in der Ausarbeitung einer positiven christlichen Moralphilosophie, er wurde jedoch wegen seinem allgemeinen Konservativismus zu einem Hauptgegner der eine wiederholte Erneuerung der katholischen Philosophie und Theologie anstrebenden Nouvelle Théologie und der Entfaltung des erneuerten Neothomismus. Einigermaßen dieser Anschauung ähnlich, aber für moderne Ideen viel empfänglicher ist der Neothomismus des ungarischen Sándor Horváth OP. Zahlreiche Elemente seiner übrigens konservativen Thomas-Auslegung erwiesen sich als für die neueren Bestrebungen nutzbar und auch seine fundamentale Theologie und seine, die Exklusivität der Verankerung des Privateigentums im natürlichen Recht verneinende Meinung weisen über die Rahmen des orthodoxen Neothomismus hinaus. Auch die Bestrebungen der deutschen Schule des Neothomismus sind in vieler Hinsicht als selbständig zu betrachten. In diesem Kreise wurde die Diskussion und der Dialog mit dem zeitgenössischen deutschen Denken vielleicht am entschiedensten zur Hauptaufgabe der christlichen Philosophie, wie auch die Analyse der Gedanken von Dilthey, Husserl, Scheler, Hartman und der Neokantianer durch J. Geysler, C. Nink, J. de Vries SJ und durch andere. Neben ihrer

masshaltenden Offenheit für neue Gedanken kennzeichnet die deutschen Neothomisten am markantesten die eindeutige erkenntnistheoretische Zentriertheit ihres Systems und auch, dass sie die Positionen der herkömmlichen christlichen Philosophie auf die neuesten naturwissenschaftlichen Ergebnisse gestützt zu festigen trachteten. Das ist gewissermassen natürlich, wenn man in Betracht nimmt, dass auf deutschem Boden seit Büchner, Vogt, Moleschot und Haeckel der Vulgarmaterialismus seinen Atheismus ebenfalls mit naturphilosophischen, und sogar physikalischen und biologischen Argumenten zu fundieren trachtete und diese Lösung auch den dogmatischen vulgarmarxistischen Anschauungen nicht fremd war.

Hier schliesst sich einigermaßen auch der von G.Wetter SJ, J. de Vries SJ, J. Bochensky SJ und von anderen repräsentierte Zug der marxologischen Richtung des orthodoxen Neothomismus an. Die Hauptbestrebung dieser Autoren ist eine Kritik des dialektischen Materialismus und ein Nachweis der höheren Stellung der scholastischen Naturphilosophie. Zufolge der schon mehrmals erwähnten Gründe verschwanden bis Anfang der 60er Jahre die naturwissenschaftlichen Fragen endgültig von der Tagesordnung der Diskussion zwischen Neothomismus und Marxismus, um einem Dialog über weltanschauliche Grundfragen, der Konfrontierung der Persönlichkeitstheorie und der Moral, oder im Fall des berühmtesten katholischen Marxologen J.-Y. Calvez SJ, der Gegenmeinungen über die Entfremdungs- und Kommunismustheorie Platz zu machen.

Für den bis heute bekanntesten Zug des orthodoxen Neothomismus halten viele den in den Mauern des Pariser Institut Catholique entwickelten Gilson-Maritainschen Neothomismus. Im Mittelpunkt des Wirkens des hervorragenden Philosophen und Philosophiehistorikers E.Gilson stand die Rekonstruktion der authentischen Lehre des hl. Thomas; in soweit weisen seine Bemühungen in Richtung des erneuerten Neothomismus. Laut seinen Kritikern behandelte Gilson sein Material aber sehr dogmatisch, er schenkte den Gedanken der modernen bürgerlichen Philosophie kaum Aufmerksamkeit, oder nur um - wie im Fall seiner Descartes-Interpretation in den Werten der modernen Philosophie den Einfluss der ewigen Philosophie des hl. Thomas zu finden. Sein Konservativismus ist bei der Aussage über die Gültigkeit der Gottesbeweise am auffallendsten und darin, dass sich Gilson bis zur letzten Zeit der Akzeptanz der Werte der nach Kant folgenden Philosophie und gegenüber der inneren Erneuerung des Neothomismus verschloss. Seine letzten metaphysischen Grundlagen betreffend steht der Tomismus von J. Maritain in enger Verwandtschaft mit der Gilsonschen Auffassung. In gesellschaftsphilosophischer Hinsicht formulierte aber Maritain schon in den 30er Jahren ein solches neues Programm, dessen Konsequenzen über den behutsamen gesellschaftlichen Konservativismus des orthodoxen Neothomismus

hinausweisen und den Weg für das offenere und politischere soziale Christentum der Zeiten nach dem II. Vatikanischen Konzil vorbereiten. Die Grundlage der gesellschaftsphilosophischen Überlegungen Maritains bilden die sozialen Enzykliken, vor allem die Lehren aus "Rerum novarum" und "Quadragesimo anno", die Verbindung des in diesen vorsichtig formulierten Fortschrittgedankens mit einer scharfen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft, welche Initiative ihren Verfasser am Anfang der 30er Jahre mit einem Schlag zur führenden Persönlichkeit der "linken Katholiken" erhob. Laut Maritain ist das richtige Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung das Erreichen des "vergesellschaftlichten Christentums", die irdische Vorbereitung des Reiches Gottes. Diese Aufgabe bürdet vor allen der christlichen Anthropologie eine grosse Last auf und ihr Wesen ist, den herkömmlichen anthropozentrischen Humanismus mit neuem Inhalt zu füllen. Das Grundprinzip des Maritainschen Programmes ist die Ablehnung jeglicher immanenter Anthropologie, das heisst das Verwerfen der bürgerlichen und der marxistischen Ansichten von, seiner Meinung, gleichem Ursprung, die den Mensch selbst in das Zentrum seiner Welt stellen. Der wahrhaftige, der christliche Humanismus ist nach Maritain integral, vollständig, das heisst, er stellt Gott in das Zentrum der menschlichen Existenz. So ist der Mensch wahrlich ein zweifaches Wesen: einerseits aktiver Former seines Schicksals in der Welt, andererseits ist seine Beschaffenheit als Geschöpf und seine Hinwendung zu Gott das Unterpfand seiner Autonomie. Der atheistische Humanismus ist darum unzureichend, weil er verstümmelt ist: der Mensch verzichtet - in seiner Hoffnung auf unbeschränktes materielles Wohl - auf Gott und verschliesst dadurch den Weg seiner moralischen Selbstverwirklichung. Die kapitalistische Welt ist das Reich des Egoismus, der Wolfsmoral und dafür schafft auch die Alternative des auf ihn als einfache Reaktion folgenden Sozialismus keine Abhilfe; im Zeichen des integralen Humanismus ist ein solcher Schritt vorwärts notwendig, der den Menschen nicht einfach "vorwärts", sondern "höher", in Gottes Nahe erhebt. Der die Verwirklichung des integralen Humanismus betreffende Vorschlag Maritains ist schon nicht so radikal: Auf Grund der papstlichen Enzykliken sieht auch er im Klassenfrieden, in der Gerechtigkeit, in der korporativen, berufsständischen Gesellschaft den Weg, auf welchem wandelnd der sowohl für den Kapitalismus als auch für den Sozialismus unannehmbare Egoismus und die Ichbezogenheit der Gesellschaft vermieden werden kann. Trotz seiner historisch unabstreitbaren Verdienste ist der integrale Humanismus Maritains in Wirklichkeit Integritismus; sein Grundgedanke ist ja die Adaptation des Flusses der Welt an die christlichen Prinzipien und nicht die Anpassung des Christentums an die sich ändernde Welt, und an seinem Denkerhabitus ändert es kaum etwas, dass er parallel zur

Einverleibung der Gesellschaftswissenschaften Versuche zur unmittelbaren Verknüpfung des wissenschaftlichen Weltbildes mit der christlichen Weltanschauung ablehnt. /Vielleicht rührt Maritains entschiedene Abneigung gegen Teilhard de Chardins spätere evolutionistische Schriften davon her./ In seiner späteren Entwicklung bestätigte Maritain selbst den Verdacht seines Integristismus, denn er wandte sich scharf wider den erneuernden Geist der Epoche des II. Vatikanischen Konzils und er verurteilte die moderne /sowohl die thomistische als auch die nicht-thomistische/ Theologie und Philosophie wegen der Schuld, dass sie sich der Welt unterworfen haben.

Zum Abschluss der Übersicht der Richtungen des orthodoxen Neothomismus sei A.-G. Sertillange OP, Professor an der Hochschule der Dominikaner in Le Saulchoire erwähnt. Den Hauptzug seiner Arbeiten bildeten ebenfalls Versuche zur Rekonstruktion der authentischen Thomasschen Gedanken und zur systematischen Darlegung des Neothomismus, aber seine Aktivität zur Schaffung einer Schule zeugt von viel grösserer Offenheit als seine Zeitgenossen sowohl für die nicht-scholastische Tradition als auch für die Zeitprobleme des 20. Jahrhunderts und die Ergebnisse der modernen Philosophie aufbrachten. Eigentlich ist es diesem Umstand zu verdanken, dass wir ihn als den geistigen Vorläufer des erneuerten Neothomismus betrachten können, wenn auch sein in seinen Werken ausgeführter Standpunkt den Rahmen des liberal aufgefassten orthodoxen Neothomismus noch nicht überschreitet.

Es entstanden in der Zwischenzeit, schon seit den 20er Jahren auf den Peripherien des Neothomismus Versuche, die eine Erneuerung des christlichen Philosophie auch zum Preise ihrer - mindestens teilweisen - Abwendung von der Neuscholastik durchführen wollten. So experimentierte R. Guardini mit der Verknüpfung von Thomismus und Personalismus, während O. Casel OSB mit seiner Mysterien-Theologie und mit der diese in die Praxis umsetzenden liturgischen Bewegung theoretische Stützpunkte zur Erneuerung des geistigen und des Glaubenslebens suchte. Den Schlüssel zu einer, dem menschlichen Massstab entsprechenderen, persönlichen Glaubensauslegung suchte auch E. Przywara SJ, der einen vielseitigen Dialog mit der Kantschen und der nach Kant folgenden deutschen Philosophie initierend und sich auch auf den modernen Irrationalismus, auf die patristische Tradition und auf die Klassiker des christlichen geistigen Lebens stützend den Ausbau einer solchen neuen Metaphysik versuchte, die an zahlreichen Punkten als geistiger Vorläufer der Nouvelle Théologie und der anthropologischen Theologie betrachtet werden kann.

Die modernistische Krise

Die Hegemonie des Neothomismus hat sich in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts noch kaum gefestigt, als der Modernismus, ein neuer, von der Neuscholastik abweichender Versuch zur Lösung des Konfliktes von Glaube und Wissen, eine kurze, aber sehr tiefwirkende Krise in der katholischen Kirche verursachte. Es lag eigentlich schon seit 1870, seit dem I. Vatikanischen Konzil die Erkenntnis dessen "in der Luft", dass der aus der natürlichen Gotteskenntnis definierte Glaubenssatz auf die Herausforderung des Rationalismus eine prinzipiell unausreichende Antwort bietet, so dass eine neue, die persönlichen, gefühlsmässigen Grundlagen des Glaubens berücksichtigende Lösung erforderlich ist. Die Krise selbst begann 1902, nach langen Vorkämpfen, als das Werk "Das Evangelium und die Kirche" von A. Loisy erschien. Die Absicht des Verfassers war die Widerlegung der durch die protestantische Bibelwissenschaft /A. von Harnack/ zwischen der christlichen Glaubensauffassung und der historischen Grundlage ihrer neutestamentarischen Fundierung angenommenen Widersprüche, zum Beweis bediente sich Loisy selbst radikaler geschichtskritischer Methoden, die aber die Frage der Beziehung zwischen Glaube und Wissen und der Natur der Heiligen Schrift sehr scharf aufwarfen. Loisy reduzierte zwecks Lösung der Schwierigkeiten den traditionellen Glauben der Kirche auf historische Fakten, beziehungsweise leugnete er, dass zwischen dem Glauben und dem Wissen darüber irgendeine rationalisierbare Beziehung bestünde. Die aus dem Christentum und aus ihrer Dogmatik alle übernatürlichen /überhistorischen, nicht-rationalen/ Momente ausmerzende Loisy'sche Vorstellung wurde durch die öffentliche Meinung der Theologen und auch durch das Lehramt als ein Angriff auf die Grundlagen des Glaubens, als Immanentismus sowie /da sie eine inhaltvolle Beziehung zwischen Glaube und Wissen leugnete/ als Agnostizismus qualifiziert. Der Fall erregte aber heftige Diskussionen und das führte sodann zum offenen Auftreten des Modernismus. Im geistigen Arsenal der modernistischen Opposition spielten neben den Fragen und Methoden der modernen Bibelwissenschaft auch der Einfluss des Kantischen Agnostizismus, der sentimentalen Religiosität Schleiermachers, die Lebensphilosophie der Jahrhundertwende und auch ein Widerwille gegenüber dem Integritätismus der Kirche und dem rigorosen Rationalismus des Neothomismus bedeutend mit. Die Modernisten meinten, dass eine Aussage über Glaube und Wissen als eine vom menschlichen inneren religiösen Bedürfnis ablenkende abstrahierte Beziehung paradox ist; entweder man leugnet die Gültigkeit der Dogmen und die Zeitlosigkeit ihres Inhaltes, den göttlichen Ursprung der Kirche, das Wunder, den Gedanken der vernunftmässigen Einsehbarkeit des Übernatürlichen und dass die Theologie

mehr ist, als eine Ausgeburt der Gefühle, oder man verzichtet ein für allemal auf den "scholastischen" Anspruch der vernunftmassigen Fundierung unseres Glaubens und wählt den Weg des offenen Fideismus. In diesem letzteren Fall beruht jedoch unser Glaube schon nicht mehr auf zweifellosen, ausserhalb uns wahren Fakten, sondern auf unserem unbewussten, nicht-rationalen religiösen Gefühl und die Tradition wird zu einer Einfassung dieser schon versteinerten Bedürfnisse von bloss subjektivem Wert. E. Le Roy, ein geistiger Verwandter der Bergsonschen Philosophie, kam daraus zur Folgerung, dass die Dogmen bloss die symbolischen Objektivationen der in uns vorhandenen religiösen Bedürfnisse sind. G. Tyrrell SJ, der neben Loisy vielleicht bedeutendste Vertreter des Modernismus ist der Ansicht, dass nicht die Kirche, sondern unser inneres religiöses Gefühl dazu berufen ist, über die Offenbarung ein Urteil zu fassen. Die auf die Auslegung des Glaubens ein Monopolrecht beanspruchende Kirche und die herkömmliche Theologie verurteilte Tyrrell wegen der Schuld der Mittelalterlichkeit, während L. Laberthonniere seine Einwände gegen den Neothomismus in einer Reihe von Sätzen zum Ausdruck brachte. Ungeachtet all dessen hegten die Modernisten über die christliche Lehre recht eklektische Ansichten, sie bildeten bei weitem keine so einheitliche und organisierte Bewegung, für welche sie die Kirche betrachtete. Sie verfügten auch nicht über eine beachtenswerte Massenbasis, denn neben Loisy, Le Roy, Tyrrell sowie dem Italiener R. Murri, dem Deutschen J. Schnitzler und dem in England lebenden F. von Hügel betrug die Zahl der Denker, die im engsten Sinn des Wortes die modernistische Plattform vertraten, kaum einige Dutzend. Ein viel breiteres Lager bildeten die Denker, die den Grossteil der von den Modernisten gestellten Fragen für wahrhaftig berechtigt erachteten. So haben alle, die sich für die Unabdingbarkeit der strukturellen und der ihre Lehre betreffenden Reform der Kirche, für die Freiheit der theologischen Forschung oder für die Klärung der subjektiven Bedingungen des Glaubens engagierten, die Vorbehalte der Modernisten gegenüber dem Integrismus des Lehramtes und dem einseitigen Objektivismus der Neuscholastik in vielen Punkten geteilt. Gleichzeitig lieferte jedoch der gegen die Grundlagen der katholischen Glaubensauffassung in vielen Punkten verstossende Standpunkt des Modernismus der offiziellen Kirche Möglichkeit und Vorwände zur Verurteilung jeglicher Reformbestrebungen. Pius X. erklärte in seinem Dekret "Lamentabili" und in seiner Enzyklika "Pascendi" /1907/ die modernistischen Ansichten für eine gefährliche Irrlehre. Mit der Exkommunikation von Loisy, Tyrrell und anderen Vertretern heterodoxer Ansichten endete eigentlich die modernistische Krise. Gleichzeitig begann aber eine wahrhaftige "Hexenjagd" gegen alle Propagatoren des Programms der inneren theologischen Erneuerung der Kirche und das

hat - darüber hinaus, dass es in der katholischen Kirche eine Atmosphäre des Misstrauens gegenüber allem Neuen hervorrief - die philosophische und methodische Entwicklung der modernen Theologie und die Entfaltung einer modernen Bibelwissenschaft um Jahrzehnte zurückgeworfen. Es erwiesen sich aber die Diskussionen um den Modernismus - wider den Absichten der zeitgenössischen Kirche - auch von fermentativer Wirkung; heutzutage gibt es kaum eine Richtung im katholischen Denken, welche aus dem geistigen Nachlass der Modernismus, aus den Lehren der damals geführten Diskussionen, wenn sich nur mit mass, nicht schöpfen würde. Diese Gesinnungsänderung wird dadurch am besten bewiesen, dass seit den Jahren um das II. Vatikanische Konzil das Interesse für jene Epoche zugenommen hat und sich auch der Ton der Bewertung der Modernisten geändert hat.

Neben dem Auftreten des Modernismus ist für das christliche Denken in der Konfrontation mit dem Irrationalismus der Lebensphilosophie der Jahrhundertende das Entstehen der Philosophie des Willens von M. Blondel eine entscheidende Station. Wie zahlreiche seiner Zeitgenossen, so kam auch Blondel in den Verdacht des Modernismus, heute ist es aber schon klar, dass sein auf immanente und subjektive Momente aufgebautes System die durch die katholischen Glaubensprinzipien gestellten Schranken nicht übertritt, dagegen einen wichtigen Stützpunkt im Dialog mit den zeitgenössischen Philosophien bietet. Der theoretische Ausgangspunkt Blondels ist das menschliche Handeln; er will dessen Sinn, die Triebfedern unserer Tätigkeit, Erkenntnis und unseres Willens, das Wesen des gläubigen Subjektes finden. Das Handeln ist für Blondel der Seinsdynamismus, von dem - da er auch die Bedingungen und Ergebnisse unserer Tätigkeit enthält - die Erkenntnis, der Verstand bloss Teile sind. Die Analyse der Gesamtheit des als Handeln aufgefassten Lebens bringt für Blondel die Frage nach dem Sinn oder der Sinnlosigkeit mit sich, und die Wende zum Sinn des Seins hin ist zugleich eine Frage nach dem persönlichen Gott, ein persönlich-willentlicher Akt der Akzeptierung oder des Verwerfens des Glaubens, ein Akt, der den rationalen Überlegungen vorangeht. Analysiert man das menschliche Handeln und den ihn bewegenden Willen, muss man sagen, dass die ewige Unzufriedenheit mit sich selbst ein grundlegender Zug der menschlichen Existenz ist. Der unsere Handlungen bewegende Wille dringt zur Befriedigungen der menschlichen Sehnsucht nach der Unendlichkeit. Davon kommt es, dass über unseren auf bestimmte Objekte gerichteten Willen hinaus in uns auch ein besonderer, auf das Unendliche gerichteter Wille lebt, den wir aus eigener Kraft weder befriedigen, noch auslöschen können. Das aus dem Wollen endlicher Dinge folgende Handeln ist mangelhaft, unvollendet. Es bedarf der Idee

des Einzig Notwendigen und der seine Existenz betreffenden Persönlichkeit Entscheidung, damit das menschliche Handeln seinen letzten, unbedingt transzendenten Gegenstand, also Gott, findet, der so bei Blondel der "unbestimmte Übernatürliche" ist, das heißt, der, dessen Existenz nicht positiven philosophischen Argumenten, sondern der Natur der menschlichen Existenz entspringt. Damit hat Blondel im katholischen Denken einen neuen Weg vorgezeichnet, da er über die transzendente Beschaffenheit des menschlichen Willens und über die Offenheit unserer Persönlichkeit für die Vollständigkeit sprechend die sich seit den 20er Jahren entfaltende Wende des Neothomismus vorbereitete und durch die Verknüpfung der immanenten und transzendenten, der objektiven und subjektiven, der die Person und der die Sache betreffenden Gesichtspunkte den prinzipiell wirksamen und dogmatisch einwandfreien theoretischen Rahmen für die personalen, existentialen und anthropologischen Theologien fand.

Existentialismus, Personalismus, Teilhardismus

Die Diskussionen um den Modernismus und sodann der erste Weltkrieg lenkten die Aufmerksamkeit vorübergehend von den Bemühungen ab, die die katholische Philosophie in einem nicht-thomistischen Geist, aus der menschlichen Persönlichkeit ausgehend zu erneuern trachteten. Es entstanden vom Anfang der 1920er Jahre an nacheinander neuartige, sowohl weltliche als christliche philosophische Versuche, mit welchen - aus der Krise des Individuums einen Ausweg suchend - Analysen der Verwirklichung des Menschen als Person sowie seines Verhältnisses zu sich selbst, zum anderen Mensch oder zu Gott unternommen wurden. Die dialogische Philosophie von M. Buber und F. Ebner wählte das Verhältnis Ich - Du, als die Grundlage unseres Seins, zum zentralen Begriff ihres Gedankensystems, während die aus dem individuellen Mensch ausgehende und die Beziehung Gott - Mensch als individuelles Seinsverhältnis betrachtende Auffassung von N. Berdjajev und P. Chestov eine Reihe von christlich inspirierten existentialen, personalen Philosophien auf ihren Weg setzte. So wird auch für G. Marcell, den als der bedeutendste geltenden Repräsentanten des christlichen Existentialismus die menschliche Existenz zum zentralen Problem seiner Philosophie. Der Ausgangspunkt von Marcell, der sein System "sokratisch" nennt und von jenem der atheistischen Existentialisten scharf trennt, ist ebenfalls das Verhältnis Ich - Du, die Beziehung zwischen Mensch und Mensch, die auf der Liebe beruht. Seiner Ansicht nach ist für den Menschen die unbedingte Gewähr der Liebe das absolute Du, Gott selbst, und unser individuelles Sein hängt von unserer Verpflich-

tung ihm gegenüber ab. Unsere alltäglichen Verhältnisse kennzeichnet Entpersönlichung und die Grundlage des existenzialen Austrittes aus unserer Welt bildet die Hoffnung, welche unsere ganze Persönlichkeit auf Gott als auf das transzendente Du, ausrichtet.

Während der Marcellische Existentialismus in der katholischen Philosophie kaum Fortsetzer hatte, erlangte der aus verwandten Quellen schöpfende katholische Personalismus von den 30er Jahren bis in unsere beachtliche Popularität. Diese Richtung entstand zur Zeit der grossen wirtschaftlichen und geistigen Krise der 30er Jahre, auf Einwirkung der Ideen von M. Blondel und J. Maritain neben jenen von Marcell. Die Personalisten konzentrierten ihre Aufmerksamkeit in erster Linie auf die Beziehung von Mensch und Welt, von Person und Gemeinschaft, auf die Verwirklichung der Freiheit der Person, und sie betrachteten die Erneuerung der Gesellschaft in christlichem Geist und menschlichem Massstab als ihre Aufgabe. Laut einer summarisierenden Äusserung von E. Mounier, des geistigen Führers dieser Bewegung heisst es: "... personalistisch nennen wir jede Lehre, jede Kultur, die die Priorität der menschlichen Person gegenüber der die Entwicklung der Person sichernden materiellen Notwendigkeit und gegenüber den kollektiven Einrichtungen anerkennt". Mounier selbst hat schon in den 30er Jahren die Hauptursache der Unterdrückung der Person in den Phänomenen der Versachlichung und Entfremdung gesehen und die Überwindung des Kapitalismus als den Ausweg aus dieser Situation betrachtet. Mouniers Auffassung kam nach dem entschiedenen Antimarxismus seiner früheren Epoche, an diesem Punkt der Marxschen Stellungnahme nahe; der personalistisch gesinnte Verfasser erachtete jedoch das Marxsche Programm der Überwindung der Entfremdung zwar als eine notwendige, aber auch unzureichende Lösung. Seiner Meinung nach ist nämlich die Entfremdung ursprünglich in zwei Formen in der Welt zugegen, in Form der "herkulischen" und der "narzissistischen" Entfremdung. Der herkulische Typ der Entfremdung ist eigentlich die Entfremdung der menschlichen Arbeit, die versachlichte Herrschaft der politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen über den Mensch. Mounier und seine Nachfolger betrachten in dieser Sphäre das Marxsche Programm der Veränderung der Welt als gültig und auch für den christlichen Denker akzeptabel. Gegen die Übel des Menschen bietet jedoch die gesellschaftliche Revolution nur eine symptomatische Behandlung wenn sie nicht mit moralischer Erneuerung gepaart ist. Auf diesem Weg ist nämlich der durch Mounier supponierte andere Typ, die narzissistische Entfremdung auflösbar, die eigentlich eine Abwendung des Menschen vom anderen, seine Verschlüssung in sich selbst, die Versachlichung der Gott - Mensch Beziehung ist. Diese Ansicht wird verständlich, wenn man Mouniers Auffassung

berücksichtigt, wonach die Persönlichkeit "nicht existiert, wenn sie nicht auf jemand anderen gerichtet ist, sie sich nicht erkennt, wenn nicht durch jemand anderen und sie sich nicht findet, wenn nicht in jemand anderem". Der Grundzug der menschlichen Existenz ist also eine Offenheit für den anderen, und sein Inhalt ist das Fehlen von Interesse und der Erwartung einer Erwiderung. In dieser Deutung ist die Basis der Beziehung zwischen den Menschen die Liebe; das ist die Verwirklichung der Gesellschaftlichkeit unserer Existenz. Mounier schreibt: "Man könnte beinahe sagen, dass ich nur in dem Mass existiere, in wie weit ich für jemand anderen existiere, oder zugespitzt formuliert: zu existieren ist so viel wie zu lieben." Laut Mounier verwirklicht sich diese Liebe im Christentum am tiefinnigsten, das zugleich die Einheit der menschlichen Gattung, die Unergründbarkeit des Individuums und seine Unvergleichbarkeit mit jemand anderem lehrt. Die Hinwendung zum anderen in Liebe ist eine besondere Art der Berufung und die Überwindung unseres Selbst führt notwendigerweise zur Transzendenz, zu Gott. Das Überragen unseres Selbst ist die Freiheit, aber auf eine Weise, dass es Entscheidung, Wahl unter unseren Möglichkeiten bedeutet. Laut Mounier kann das hier niedergeschriebene, die Ausstrahlung der Liebe zum Entstehen personalistischer Gemeinschaften neuen Typs führen, dank welcher die Entfremdung der sich auch moralisch erneuernden, personalen Menschheit endgültig verbannt werden kann. Der Personalismus Mouniers - und nach seinem Ableben vor allem des J. Lacroix - erlangte vornehmlich im zweiten Weltkrieg und den danach folgenden etwa fünfzehn Jahren, entscheidend im Kreis der linken christlichen Intelligenz eine ausserordentlich grosse Popularität, aber in Laufe der zwei letzten Jahrzehnte verminderte sich sein Einfluss massgeblich zufolge der stärker werdenden Wirkung des Teilhardismus und der Nouvelle Théologie und der anthropologisch-personalen Erneuerung des Neothomismus. Die den gesellschaftlichen Fortschritt radikal bejahende und dieselbe mit der moralischen Erneuerung verknüpfende Auffassung der Personalisten liess ihre Wirkung aber in einem weitem Kreis fühlbar werden. So geht G. Girardi und die Bewegung der kommunistischen Christen aus der Auffassung Mouniers aus, mit welcher er den Kampf für eine menschliche Welt für den wahrhaftigen Auftrag der Christenheit betrachtet. Auf ähnliche Weise schöpft aus den Gedanken der Personalisten das lateinamerikanische radikale Christentum, die "Guerilla-Theologie" und die durch G. Guttierrez propagierte Revolutionstheologie. Viele Punkte der Marxismus-Interpretation der Personalisten fanden im weltanschaulichen Dialog der letzten zehn Jahre Berücksichtigung und das personalistische Prinzip der Würde der Person durchdringt heute

schon die Gesamtheit der katholischen Philosophie.

Während die Personalisten auf die Fragen des Fortschritts und der menschlichen Vollendung durch die Analyse individueller Existenz-Situationen Antwort erhofften, suchte P. Teilhard de Chardin SJ die Stelle Gottes und des Menschen in der Welt in den zu kosmischen Perspektiven erweiterten Entwicklungsprozess versetzt. Der Teilhardismus lernte viel aus der Entwicklungsphilosophie Bergsons, aus den Ideen von E. Le Roy, Blondel und der Modernisten, und er ist trotz seiner individuellen Lösungen an zahlreichen Punkten auch mit Fragen verknüpft, die von Repräsentanten der Nouvelle Théologie aufgeworfen wurden. Teilhard ist gleichzeitig auch Palaontologe, der seine fachwissenschaftlichen Kenntnisse mit den dynamischen, auf individuelle Weise aufgefassten Traditionen der katholischen Theologie und Philosophie verknüpft. Das Hauptproblem seines Systems ist, ähnlich wie des orthodoxen Neothomismus, die Bereinigung der Beziehung von Glaube und Wissen, aber während die früheren Systeme bemüht waren, das Wissen für den Glauben anzuwenden, wünscht er das Universum aus dem als organisches Ganzes aufgefassten Naturgeschehen ausgehend zu interpretieren. Der Grundbegriff des Teilhardschen Systems, die Evolution galt für die Neothomisten als der Stein des Anstosses des modernen, unchristlichen wissenschaftlichen Weltbildes. Teilhard aber versuchte, den biologischen Determinismus der universalen Entwicklung auf den Weltprozess, als auf einen in seinen Einzelheiten kausalen, in seiner Ganze aber teleologischen Prozess auszuweiten. Für Teilhard wird die Evolution so zum kosmischen Weltprozess, zu der von dem den unbedingten Anfang bedeutenden Alphapunkt, vom Uratom bis zum Omegapunkt einen Bogen schlagenden, in der räumlichen und zeitlichen Dimension in einer Richtung ununterbrochen stattfindenden, aber mit qualitativen Sprüngen einhergehenden Bewegung der sich vereinigenden physikalischen und geistigen Wirklichkeit. Am Anfang dieses Prozesses befindet sich die Materie in einem chaotischen Zustand und sie wird durch die in der Welt wirkende göttliche geistige Energie auf den Weg der Entwicklung gesetzt. Nach dem Erscheinen der leblosen Formen der Materie folgt das Entstehen des Lebens und sodann auf höherer Ebene der Noosphere, das Erscheinen des Gedankens und damit des Menschen. Im Mensch erlangt die Entwicklung die Stufe des Bewusstseins und damit einhergehend jene der Freiheit. All das ist aber erst noch ein Übergangszustand, aus welchem - laut Teilhard - der Schritt in Richtung auf ein höheres Leben folgen soll. Auf dem Weg zum Superleben schreitet die Entwicklung in Richtung der Kollektivität voran, streng auf der Ebene der den Motor dieser Entwicklung bedeutenden Geistigkeit. Voraussetzung dieses Fortschrittes ist die ununterbrochene Entwicklung der Wissenschaft und die sich

verwirklichende Versöhnung mit der Religion, das Christlichwerden der Welt, die Entfaltung der Liebe. In diesem Prozess ist die Hauptbewegungskraft die Liebe Christi, die Energie Christi, die die Welt zu geistiger Konzentration anspornt. Die auf den Omega-Punkt hinweisende Homogenisierung der Entwicklung setzt sodann schon Gott voraus, denn auch die Liebe selbst kann nur dann wirksam sein, wenn sie personal ist, sich an ein aus der Sicht der Entwicklung transzendentes Seiendes knüpft. Der Endpunkt der Evolution ist der obere Pol der Entwicklung, hinter dem die den ganzen Prozess durchdringende Ursache und das Ziel, der persönliche Gott steht.

Auf diese Weise fand der Gedankengang Teilhards eine originale Formel für die Beschreibung der Beziehung zwischen der wissenschaftlichen Analyse und dem mystischen Glaubenserlebnis, der Naturphilosophie und der Metaphysik. In diesem System gibt es zwischen Gott und Mensch keine scharfe Grenzlinie, die Immanenz und Transzendenz übermittelt die christozentrische Anschauungsweise der Verfassers. Gleichzeitig verursacht das Teilhardsche System - eben weil es die Existenz des Kosmos als ununterbrochenen immanenten Evolutionsprozess auffasst - zahlreiche Schwierigkeiten aus dogmatischer Sicht. So überrascht es nicht, dass das Lehramt Teilhards Lehre bis zum II. Vatikanischen Konzil mit Misstrauen betrachtete. Die die Anschauungsweise der modernen Wissenschaftlichkeit beibehaltende, aber gleichzeitig auch zur christlichen Spiritualität einen Weg findende evolutionistische Auffassung wurde trotz der offiziellen Zurückhaltung bald populär und sie breitete sich nach dem Tod Teilhards zu einer beachtlichen, vornehmlich in den sechziger Jahren blühenden Bewegung aus. Das System erwies sich jedoch als in seiner Ganze nicht fortsetzbar; der Teilhardismus bot zwar eine prinzipielle Richtschnur zu einer Art von Interpretation der Beziehung von Glaube und Wissen, aber sein aufregendes gedankliches Experiment diente, statt mit fertigen Schemas eher mit methodischen, spirituellen und die Anschauungsweise betreffenden Lehren.

Die Nouvelle Théologie und der erneuerte Neothomismus

In den auf die Beruhigung der modernistischen Krise folgenden Jahren schienen die neuscholastischen Philosophien entsprechend dem Vorhaben des Lehramtes im katholischen Denken allgemeine Popularität und unbestrittene Hegemonie zu genießen. Unter diesen Umständen konnte die Alleinherrschaft des orthodoxen Neothomismus solche, auf der Peripherie der Kirche erscheinende Richtungen wie der Personalismus und später der Teilhardismus, kaum stören. Um die Bibelforschung stand die Situation gewissermassen anders, da hier dank dem Einfluss der protestantischen Bibelwissenschaft und der Adaptation von Ver-

fahren der Formengeschichte und der Phänomenologie sich schon von der 20er Jahren an solche durch J.N. Lagrange OP, L. de Grandmaison SJ und durch andere repräsentierte Bestrebungen entfalteten, die eine Erneuerung der katholischen Theorie in biblischem Geiste - zu Lasten der spekulativen, systematischen Theologie und Philosophie - urgieren. Diese Versuche und sodann das Wiedererwachen des Interesses für die Patristik, führten um die Mitte der 30er Jahre zur Entstehung der Nouvelle Théologie, einer neuen theologisch-philosophischen Richtung. Als erster brachte M.-D. Chenu OP zur Sprache, dass der christliche Denker der inneren Glaubenserfahrung mehr Sorgfalt als früher widmen muss, und L. Charlier OP stellte fest, dass die über das Mysterium Gott offenbarten Wahrheiten mit den rationalen Methoden des orthodoxen Neothomismus höchstens glaubhaft gemacht, aber nicht bewiesen werden können. Daraus ergeben sich mehrere Zielsetzungen für die zu einer "Rehabilitation" des Glaubens aus vielen Aspekten bereiten Haupttheoretiker der Nouvelle Théologie wie H. de Lubac SJ, J. Danilou SJ, H. Fessard SJ und H.U. von Balthasar. Die Repräsentanten der neuen Theologie trachteten also, vor allen die biblischen Quellen und die Kirchenväter heranziehend, auch den nicht-rationalen Momenten der christlichen Lehre Aufmerksamkeit zuzuwenden, andererseits näherten sie sich den Problemen der modernen Welt und den sie darstellenden weltlichen Philosophien noch offener als die Neothomisten. Das vielleicht wichtigste Ergebnis dieses Unterfangens war die Feststellung von H. de Lubac, wonach die christlichen Philosophen endlich einsehen müssen, dass "Gottes Existenz mit zwingender Kraft nicht bewiesen werden kann". Das bedeutete dass die christliche Lehre sich allein auf die Vernunft verlassend, auf dem deduktiven Wege nicht restlos rationalisierbar ist; dass der Glaube eine solche konstitutive Vorannahme des glaubenden Wissens ist, ohne deren Berücksichtigung die philosophische Reflexion auf theologische Sätze unfruchtbar bleibt. In dieser Feststellung sahen die Vertreter des orthodoxen Neothomismus - vielleicht mit der einzigen Ausnahme von Sertillage - eine Infragestellung der Lehre des hl. Thomas und des I. Vatikanischen Konzils und sie beschuldigten die Repräsentanten der Nouvelle Théologie des Relativismus, Irrationalismus und Fideismus. Ihren Widerwillen nahm auch das Lehramt zur Kenntnis; die Enzyklika "Humani generis" von Pius XII. verurteilte - neben der Kondemnierung des Teilhardismus - auch die Ideen von H. de Lubac und der Nouvelle Théologie und zu einer Rehabilitation dieser Richtung kam es erst zur Zeit der Herrschaft und des Konzils von Johannes XXIII. Die führende Persönlichkeit der neuen Theologie, der unlangst ernannte Kardinal H. de Lubac SJ ist neben Karl Rahner SJ - vielleicht die grösste Figur der heutigen katholischen Philosophie. In seinem Lebenswerk

nimmt den Hauptplatz neben der Auffrischung der Gedanken der Kirchenvater, vornehmlich des hl. Augustins, und neben dem Dialog mit dem modernen Atheismus /Existentialismus, Marxismus/ die Beleuchtung des Mysteriums des Christentums ein, sowie eine Analyse der Beziehung zwischen der Natur und dem Übernatürlichen. Der Dogmatismus der früheren Neuscholastik meinte, dass die Natur und das Übernatürliche /das Gebiet von Glaube und Wissen/ voneinander klar abgrenzbar, der Glaube durch die Vernunft beleuchtbar, das Übernatürliche aus der Natur fugenlos ableitbar ist. Für Lubac sind aber Glaube und Wissen nicht einmal methodisch voneinander abgrenzbar; es ist ein habituelles, nur eschatologisch auslegbares Attribut der christlichen Existenz, dass die menschliche Natur selbst das konstitutive Moment des Übernatürlichen, des Glaubens enthält.

Die durch die Nouvelle Théologie eröffneten neuen spirituellen und ekklesiologischen Perspektiven erhielten in den vornehmlich durch Y. Congar OP verfassten Reformbestrebungen und ökumenischen Vorstellungen eine Formulierung, die auch das philosophische Antlitz des II. Vatikanums grundlegend determinierte und dieser Richtung ist zum Grossteil zu verdanken, dass das Konzil der Pluralität der theologisch-philosophischen Systeme der hundertjährigen Vorherrschaft des Neothomismus ein Ende bereitete. Der Einfluss der Nouvelle Théologie hat aber auch innerhalb des Neothomismus selbst eine beachtliche Neuordnung in Gang gesetzt und dank M.-D. Chenu und D. Dubarle OP führte das auch zur Entstehung des /durch die Hochschule Le Saulchoire vertretenen/ erneuerten Neothomismus. Im Gegensatz zum orthodoxen Neothomismus ist diese Richtung - obzwar auch sie die authentische Lehre des hl. Thomas Rekonstruieren will - offen für die modernen Ideen und sie wendet nicht die zeitgenössischen Philosophien für den orthodoxen Thomismus an, sondern sie erklärt den hl. Thomas aus den philosophischen Erkenntnissen unserer Zeit ausgehend. Letztlich bilden die eine wesentliche Affinität zum Irrationalismus aufweisende Richtung der Nouvelle Théologie und die erneuerte Variante des Neothomismus eine der wichtigsten Strömungen im katholischen Denken unserer Tage und sie werden diese Rolle voraussichtlich auch im kommenden Jahrzehnten bewahren.

Der transzendente Neothomismus und die anthropologische Theologie

Der orthodoxe Neothomismus erachtete in den Jahrzehnten nach seiner Entstehung wenig Belange so sehr als seine Herzenssache, wie die summarische Verwerfung des Kantschen Agnostizismus und der Metaphysikfeindlichkeit, was auch einer Negligierung der wichtigen Strömungen des modernen bürgerlichen Denkens gleichkam. Letztlich war aber die Begegnung mit Kants Gnoseologie von grundlegender Bedeutung, denn so konnte die führende Richtung des heutigen Neo-

thomismus, der transzendente Neothomismus "nach Kant" entstehen. Diese Wende wurde durch die Willensphilosophie von M. Blondel oder durch die Thomas-Deutung von P. Rousselot SJ eigentlich schon vorweggenommen. Rousselots theoretischer Ausgangspunkt ist der Intellektualismus der thomistischen Philosophie; laut seiner Beurteilung ist der Schlüssel der verstandesmäßigen Erkenntnis durch den Menschen, dass der Mensch auf das Unendliche abgestimmt ist, einen speziellen Dynamismus aufweist, sich mit der Aneignung des Wissens über die Dinge nicht begnügt, sondern Fragen über die ihre Erkenntnis ermöglichenden Voraussetzungen stellt. An diesem Punkt knüpft sich an Rousselots Initiative die als Antwort auf die durch Kants Philosophie aufgeworfenen Schwierigkeiten publizierte Arbeit "Der Ausgangspunkt der Metaphysik" von J. Marechal SJ aus Louvain, des Schöpfers des transzendentalen Systems, an. Kant stellte seinerzeit die Frage, ob die Metaphysik als strenge Wissenschaft möglich ist und ob es möglich ist, dass wir über die Wirklichkeit notwendige und universale Kenntnisse erlangen. Zur Beantwortung seiner Fragen erarbeitete er die transzendente Methode, mit welcher er die Erkenntnis nicht in sachlicher Beziehung, sondern vom erkennenden Subjekt her analysierte und dabei nicht fragte, ob unsere Urteile über die Wirklichkeit wahr sind, sondern wie wir überhaupt zur Erkenntnis fähig sind. In der transzendentalen Analyse erschien für den Königsberger Philosophen unsere Erkenntnisfähigkeit von konstitutiver Natur und die daraus entspringende Kenntnis von subjektiver Gültigkeit zu sein die Verhältnismässigkeit wurde zur prinzipiellen Grundlage des Kantschen erkenntnistheoretischen Agnostizismus. Die Vorkantsche Philosophie oder der orthodoxe Neothomismus gingen von der ursprünglichen Objektivität der verstandesmäßigen Kenntnis aus, Marechal aber erachtete den Zweifel Kants akzeptieren die Erkenntnis der Erkenntnis als seine Aufgabe. Sein Ziel ist, den objektiven Wert unserer Urteile dem Agnostizismus Kants gegenübergestellt zu beweisen und sein Ausgangspunkt ist - im Geist der Thomas-Auslegung Rousselots - die Annahme, dass die letzte Grundlage unserer Urteilbildung die Abgestimmtheit des menschlichen Verstandes auf das den Gegenstand der Kenntnis überragende Unendliche, auf das Sein als Möglichkeitsbedingung ist. Dementsprechend kann Marechal sagen, dass in jedem Urteil /in jeder Behauptung/ auf implizite Weise ein noch grundlegendes Urteil zugegen ist, und zwar, dass der Gegenstand des ausgesprochenen Urteils existiert, also unser Urteil seiner Möglichkeit entsprechend wahr ist. Diese /latente/ Behauptung der objektiven Wahrheit ist auch dann gegenwärtig, wenn wir den objektiven Wert unserer Kenntnisse leugnen, und das hat zur Ursache, dass das erkennende Subjekt /der Verstand/ ursprünglich, aus seiner Existenz entspringend, jeder Erfahrung vorgehend auf das Objekt, auf die volle Wirklichkeit abgestimmt ist. Die Fol-

ge davon ist der transzendierende Charakter unserer Erkenntnis; während sich unsere Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Erkenntnisgegenstand konzentriert, schreitet sie in Richtung der Möglichkeitsbedingungen der erfassten Objektes über dasselbe sogar hinaus. Laut Marechal ist unsere Erkenntnis grundlegend auf zwei Ebenen erklärbar: einerseits erfassen wir das konkrete Objekt unserer Erkenntnis mit der phänomenologischen Methode analytisch, deskriptiv, andererseits aber schreiten wir nach der Existenz unseres erkennenden Aktes fragend in Richtung des die individuelle Erkenntnis fundierenden Existenzurteils, der Möglichkeitsbedingung weiter. Das ununterbrochene Weiterschreiten in Richtung des Möglichkeitsbedingungen kann laut Marechal aber nicht anders gedeutet werden, als ein im ganzen Prozess der menschlichen Erkenntnis auf den unendlichen Existierenden, auf die letzte Möglichkeitsbedingung, auf Gott ausge richteter Dynamismus. Die Möglichkeitsbedingung unserer Erkenntnis ist also das vorausgehende Seinsurteil, die Behauptung, dass die Wirklichkeit objektiv und erkennbar ist und dass der erkennende Mensch seine Frage über den konkreten Gegenstand seiner Erkenntnis hinaus immer auf das Ganze, auf das Sein bezogen stellt. Davon ausgehend ist Marechal der Meinung, dass Kant sich irrte, als er die a priori Bedingung der Erkenntnis als eine subjektive Gabe betrachtete. "Die Aussage über die Wirklichkeit ist nichts anderes als Ausdruck der grundlegenden Tendenz des Geistes, jenes Dynamismus, der die letzte Einheit im Absoluten durch das Absolute sucht" und laut Marechal folgt daraus direkt, dass die Kantschen Zweifel über die Möglichkeit der Metaphysik, über die Erkennbarkeit der transzendenten Wirklichkeit entweder zu einem extrem irrationalen Subjektivismus oder zu einem unlösbaren inneren Widerspruch führen.

Zur Nutzung der Gedanken Marechals und zur Anwendung der transzendentalen Methode in der katholischen Philosophie wurden schon in den 30er Jahren Versuche unternommen. Zu einer Diskussion über seine Methode in weiterer Kreise und zu ihrer Anwendung in der klassischen, systematischen Metaphysik kam es aber erst nach dem zweiten Weltkrieg, vor allen zufolge von Versuchen von J.F. Lonergan SJ und E. Coreth SJ zur Schaffung eines Systems.

Lonergan will im Besitz der transzendentalen Methode vor allem die Natur der Erkenntnis, die innere Struktur unserer Erkenntnistätigkeit beleuchten. Seines Erachtens kann die Erkenntnis der Dynamik des Verstandes in den nichtempirischen, der Empirie vorangehenden Akten der Einsicht, des Verständnisses erfasst werden, welche Vorbedingungen der Urteilsbildung sind, aber selbst auch auf einem vorangehenden Urteil, auf der Selbstbehauptung des erkennenden Subjektes beruhen. Schliesslich ist das die Wurzel dessen, dass unsere Erkenntnis immer um die Aneignung der Vollständigkeit bemüht ist, und das Sein nichts anderes, als das Ziel dieser Bemühung ist. Die Metaphysik Coreths dagegen stellt

nicht die Einsicht, sondern die Frage in den Mittelpunkt seines Systems. Das Urteil setzt schon fertiges Wissen voraus, so dass der unbedingte Anfang die Fragestellung ist. In jeder Frage äussert sich aber irgendein "vorweggenommenes Wissen" und das ist laut Coreth die in allen unseren Erkenntnisakten vorhandene vorausgehende Seinskenntnis - denn keine Frage stellen können wir nur bezüglich des Nichts. Daraus folgt jedoch als metaphysische Konklusion die transzendente Bedingung jeder Frage, jeder Erkenntnis, die vorausgehende, a priori Kenntnis über die Existenz, also über Gott.

In der Zwischenzeit erfuhren die Anwendungsmöglichkeiten der transzendenten Methode von den 1940er Jahren an eine schicksalwende Metamorphose. Die gegenüber den zeitgenössischen bürgerlichen Philosophien bestehende - vornehmlich methodologische - Offenheit der neuen Richtung des Neothomismus gestattete die Adaptierung zahlreicher Elemente der phänomenologischen Methode Husserls und der existentialistischen Metaphysik an das System Marechals. Das Ergebnis dieser Synthese ist die anthropologische Theologie, die neben Versuchen von J.B. Lotz SJ und anderen im Lebenswerk von K. Rahner SJ ihre schliessliche, eine Synthese der neuen Gnoseologie und der modernen, menschenzentrischen Anschauung bedeutende Formulierung erlangte. Marechal ist dementsprechend Rahners Quelle, aber die Methode des letzteren weist auch eine beachtliche Affinität mit der Existentialphilosophie M. Heideggers auf. So ist auch bei Rahner der theoretische Ausgangspunkt die Analyse der Erkenntnis als Existenzverhältnis, was aber zum Ausgangspunkt der Durchsetzung einer neuen, einer anthropologischen Anschauung wird. Seiner Meinung nach "existiert der Mensch in soweit er nach dem Sein fragt, der Mensch selbst existiert als die Seinsfrage", daraus folgt natürlich, dass die Grundfrage der Metaphysik nicht die Existenz oder die Erkenntnis im allgemeinen, sondern der Mensch selbst ist. Die Grundlage der Erkenntnis ist die Seinsidentität, die Identität, des Seinshabenden Erkennenden mit dem erkannten Sein. In gewissen Akten unserer Erkenntnis klappt eine Kluft zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis, demzufolge können wir trotz der unendlichen transzendenten Offenheit unserer Erkenntnis uns selbst, und in uns selbst das Sein, nur über die Kenntnis der Welt erfassen. Die Möglichkeit der Metaphysik /und mit ihr der Erkenntnis/ bedeutet eben, dass mit unserer Erkenntnis ein über den Gegenstand der Erkenntnis weiter reichender Vorgriff auf das Sein im allgemeinen einhergeht und diese nicht-thematische, begrifflich unausgedrückte, latente Kenntnis das Verknüpfen unserer Sach- und Selbstkenntnis und die Möglichkeit sichert, auf das Sein, auf die Existenz als auf das Sein-in-der-Welt bezogen, Fragen zu stellen. Die von Rahner hier umrissene Lösung ist von ausserordentlicher Bedeutung, da

die Annahme der subjektiven und objektiven, immanenten und transzendenten Bindung des Menschen eine neue, gleichzeitige Verbindung zwischen den traditionellen Grundbegriffen der Metaphysik, zwischen Gott, Mensch und Welt schafft. Aus dem Rahnerschen Begriff des Vorgriffs auf das Sein folgt aber auch, dass der beschriebenen Prozess ein historischer ist, da der von jeher über Seinskenntnis verfügende Mensch nur im Prozess seiner Erkenntnis über die Welt dazu gelangt, dass er dieses sein Wissen thematisch gestaltet. Der Mensch wird nur im Laufe seiner historischen Entwicklung zu dem was er ist, wenn er im Besitz seiner Freiheit seine eigene Existenz bejaht, und diese permanente Entscheidung bezieht sich auch auf das Gute, also auf Gott. Die Wahl Gottes ist demnach vor allen eine grundlegende existentiale Entscheidung - und dieser Rahnersche Gedanke fegt den rationalen Objektivismus des othodoxen Neothomismus endgültig vom Tisch, denn so ist die Beziehung Gott - Mensch nicht mehr ein Erkenntnisverhältnis, sondern eine solche existentielle Abhängigkeit, die nicht durch scientische Argumente, sondern durch freie persönliche Entscheidung verifiziert wird. Aus alledem folgt auch die Irrelevanz der auf die alte Weise verstandenen wissenschaftlichen Annäherung; die Grundlage unseres Glaubens, das Mittel der Aneignung von Gott gehört in die Sphäre moralischen Entscheidungen des Menschen.

Für Rahner ergibt sich aus dem anthropologisierenden Charakter seiner philosophischen Grundlegung als natürlich, dass das zentrale Begriffsmoment seiner Theologie die Christologie ist, das Zusammentreffen des Göttlichen und des Menschlichen in der Gestalt des Gott - Menschen, und die aus der anthropologischen Analyse der Gestalt des Erlösers herrührende wichtigste Schlussfolgerung ist, dass Gott und Mensch nur miteinander und aufeinander bezogen definierbar sind. Die auf diese Weise erfolgende enge Verknüpfung von Natürlichem und Übernatürlichem verursacht aber auch im anthropologischem und dogmatischem Sinn zahlreiche Schwierigkeiten, ins besondere was die Beziehung zwischen der reinen Natur /natura pura/ und der Gnade betrifft, was Rahner aber den Begriff übernatürliches Existential einführend so löst, dass er den Mensch schon ursprünglich für mehr als bloße Natur betrachtet; für einen, der schon in seiner Existenzsituation die Möglichkeit der "objektiven Bestätigung" in sich trägt. Daraus folgt der viel diskutierte Punkt des Systems von Rahner, die Theorie des anonymen Christentums, laut welchem auch wer sich zur weltanschaulichen Indifferenz oder zum deklarierten Atheismus bekennt, als - unbewusster, potentialer - Christ betrachtet werden kann, falls sein moralisches Benehmen von Engagement für das Gute durchdrungen ist. Für Rahner ist wahrlich das die Grundlage des Dialoges, und dass von christlicher Seite der weltanschauliche Dialog initiiert wurde, ist zu einem beachtlichen Anteil das Ver-

dienst, Rahners und seiner Schüler. Was die in der Welt existierende Kirche betrifft, urgiert Rahner die Erneuerung der herkömmlichen Ordnung der konstantinischen Kirche, eine grössere Offenheit für die Welt und die Kenntnisnahme der Pluralität neuer theologischer Versuche, und dabei betrachtet er - ähnlich wie viele seiner Zeitgenossen - die Sakularisation für eine grundlegende Situation in diesem Jahrhundert, die aber aus der Sicht der Religiosität auch Nutzen trägt. Laut seiner Prognose ist die Zukunft der Kirche eine Diaspora-Existenz in einer pluralen Welt, aber als Ergebnis einer notwendigen inneren Erneuerung kann dieser quantitative Rückgang durch einen qualitativen Fortschritt im Glaubensleben ausgeglichen werden. Die von Rahner dargelegte philosophische und theologische Konzeption ist als die Spitzenleistung im heutigen katholischen Denken, die Schulen und sogar Mode geschaffen hat, zu betrachten, auch wenn eine Reihe von sich stark entgegengesetzt bemühenden Richtungen Anspruch auf das Weiterdenken seines Lebenswerkes erheben.

Die Situation der christlichen Philosophie in den 70er Jahren

Heute besteht schon kein Zweifel, dass die Jahre um das II. Vatikanische Konzil in die Entwicklung der katholischen - und in einem gewissen Sinn sogar in jene der protestantischen - Philosophie eine Wende brachten. Das Konzil selbst deklarierte feierlich die Möglichkeit der Pluralität der theologischen und philosophischen Systeme und äusserte, dass die christliche Philosophie gleichzeitig auf mehreren Wegen und mit mehreren Mitteln zur Beleuchtung der letzten Glaubenswahrheiten gelangen kann. Es ist also ein elementares Recht der Theologen und der Philosophen, innerhalb der vom kirchlichen Lehramt gesetzten weiten Grenzen zu experimentieren. Dementsprechend ist die Hegemonie des Neothomismus als Philosophie perennis vorbei, an seine Stelle ist eine Vielfalt ideologischer und methodologischer Versuche getreten und viele Richtungen und Schulen sind entstanden. Besonders augenfällig ist die Erneuerung der Methoden, denn heute baut nicht mehr nur die Bibelwissenschaft auf die Ergebnisse des Strukturalismus und der Hermeneutik, sondern es öffnete sich auch in der Theologie ein freier Weg für sprachphilosophische Analyse und für die Anwendung der Methoden der Tiefenpsychologie und der modernen Sozialpsychologie. Was jedoch die inhaltlichen Fragen betrifft, ist in der heutigen christlichen Philosophie trotz des Pluralismus eine Dominanz der anthropologischen Gesichtspunkte, eine personale Anschauungsweise, sowie eine Distinktion zwischen Glaube und Wissen allgemein verbreitet, deren Ziel die "Rehabilitation des Glaubens" und das Verwerfen der direkten Ableitung des Natürlichen und Übernatürlichen auseinander ist. In der Mehrheit der neueren Interpretationen ist der vermit-

telnde Begriff der Beziehung zwischen Glaube und Wissen die Glaubwürdigkeit welche die objektiv-historische Fundierung der Glaubenswahrheiten und das zu ihrer Rezeption nötige Glaubensplus zugleich voraussetzt, da sie sich in dem für das Immanente wie auch für das Transzendente offenen Menschen, also in der Gott frei wählenden Person verknüpfen müssen.

Im protestantischen Denken wurde nach der durch die Bultmann-Schüler hervorgerufenen historisierenden Wende die Positionen des extremen Fideismus und der negativen Theologie erschüttert. So sieht J. Moltmann schon das Mittel zur Erneuerung der christlichen Existenz und Philosophie in der die Beziehung von Gott und Mensch sichernden Hoffnung, während W. Pannenberg mit einer Verknüpfung der Rahnerschen existentialen Anthropologie und der klassischen Geschichtsphilosophie experimentiert. Die Bejahung einer für die Welt engagierten verantwortlichen Existenz in der Welt ist das Hauptmotiv der politischen Theologie des katholischen J.-B. Metz und es schrieben zahlreiche andere, aus den Überlegungen Rahners ausgehende Bemühungen als Losung aktives, moralische Verantwortung auf sich nehmendes Christentum auf ihre Flagge. Gleichzeitig damit, dass Fragen des gesellschaftlichen, politischen und moralischen Fortschritts unserer Epoche, Sorgen der Verwirklichung des Individuums und der Bewahrung seiner Kollektivität in der christlichen Philosophie immer mehr an Raum gewinnen, werden die scientisch-naturphilosophischen Bemühungen der herkömmlichen "apologetischen" Theologie endgültig überholt und heute steht - den Intentionen des transzendentalen Neothomismus, der Nouvelle Théologie und der anthropologischen Theologie entsprechend - nicht das objektive Fundament des Glaubens, Gott, im Vorfeld des Interesses, sondern seine subjektive Vorbedingung, der Mensch. Ein wahres Spiegelbild dieser Situation ist, dass die Hauptdiskussion der heutigen anthropologischen Theologie sich um die Fragen der Christologie konzentriert. So meinten E. Schillebeeckx OP und P. Schoonenberg SJ das System der christlichen Theologie aus der immanenten Anthropologie, aus der Selbstinterpretation des Menschen ausgehend aufbauen zu können. H. Küng mit seinem eklektisch mittelmässigen, grossen Sturm aufwirbelnden, diskutablen und auch viel diskutierten Gedankenexperiment von extremer Menschenzentriertheit und Modernität öffnet Tore in Richtung des Agnostizismus und Fideismus. Im allgemeinen kann festgestellt werden, dass dogmatische Tadellosigkeit, Traditionalismus und mutige Neuartigkeit - vielleicht mit der einzigen Ausnahme von W. Kaspers das Gleichgewicht zwischen den menschlichen und göttlichen Momenten wahren theologischen Christologie - noch keinen Verwirklichter gefunden haben; das Aggiornamento, die Erneuerung hat zwar begonnen, aber die - auch die Nichtglaubigen nicht unvorstellbare und auch für sie nicht gleichgültige

- "Versöhnung" der modernen Welt und des christlichen Denkens, die Neuformulierung der Rolle, die die Religiosität in unserem Zeitalter erfüllt, lassen noch auf sich warten.

Literatur

- Békés, G.: Istenkeresés /Suche nach Gott/, Rom, 1974
- Bolberitz, G.: Isten, ember, vallás /Gott, Mensch, Religion, Budapest, 1981
- Gecse, G.: Vocabularium Scolasticum, Budapest 1976
- Gecse, G.: Történelem és kereszténység/Geschichte und Christentum/, Budapest 1977
- Gecse, G.: Neotomizmus /Neothomismus/, /Textsammlung/, Budapest, 1978
- Kecskés, P.: A bölcsélet története /Philosophiegeschichte/, Budapest, 1981
- Márkus, Gy. - Tordai, Z.: Irányzatok a modern polgári filozófiában /Richtungen in der modernen bürgerlichen Philosophie/, 1972
- Marxizmus, kereszténység, protestantizmus /Marxismus, Christentum, Protestantismus/, Budapest, 1982
- Nyiri, T.: A filozófiai gondokodás fejlődése /Entwicklung des philosophischen Denkens/, 1973
- Poór, J.: Századunk és a protestantizmus /Unser Jahrhundert und der Protestantismus/, 1981
- Szabó, F.: Henri de Lubac - Yves Congar /Teológiai kiskönyvtár/ /Kleine theologische Bücherei/, Rom, 1976
- Szabó, F.: Karl Rahner /Teológiai kiskönyvtár/ /Kleine theologische Bücherei/, Rom, 1981
- B. Aubert: La Théologie Catholique du XX^e siècle, Tournai, 1954.
- G. C. Berkouwer: Das Konzil und die neue katholische Theologie, München, 1969
- Bilanz der Theologie des XX. Jahrhunderts I-III. Freiburg, 1969.

- G. Bitter - G. Miller /Hrsg./: Konturen heutiger Theologie, München, 1976.
- M. Grabmann: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg, 1931.
- E. Hocedez: Histoire de la Théologie au XIX^e siècle, I-III. Bruxelles - Paris, 1947-1952.
- A. Kolping: Katholische Theologie gestern und heute, Bremen, 1964.
- A. H. Maltha: Die neue Theologie, München, 1960.
- O. Muck: Die transzendente Methode der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck, 1964.
- M. Schoof: Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie, Freiburg, 1969.
- Tendenzen der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert /Hrsg. H.J. Schultz/, Stuttgart, Berlin, Olten, Freiburg, 1966.
- Deutsche katholische Theologie im XIX. Jahrhundert /Hrsg. H. Fries/ I-III. München, 1975.
- G. Becker: Theologie in der Gegenwart, München, 1974.

ANTHROPOLOGISCHE TYPEN - CHRISTOLOGISCHE TYPEN

Anthropologie und Christologie bedingen sich gegenseitig im allen christlichen Denken. Die Auffassung über das anfangliche Wesen des Menschen beeinflusst die theologischen Aussagen über den gefallenen, also den aktuellen Menschen, genauer gesagt: die bestimmt die Tragweite der Schaden, die vom Sündenfall verursacht wurden.

Und weil nach der orthodoxen theologischen Lehre Gott Mensch geworden ist, soll die Anthropologie im Verständnis der Person Christi, in der Bestimmung der Verhältnisses zwischen den beiden Naturen /bzw. der göttlichen und der menschlichen/ und in der Bestimmung der Vermittlung /"mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus" - I.Tim.2,5/ eine wichtige Rolle spielen. Von der anderen Seite gesehen: falls Christus in allem uns ähnlich war, die Sünde ausgenommen, dann machen die verschiedenen Interpretationen der hypostatischen Union, also die verschiedenen Christologien, über die Möglichkeiten des Menschen, über die möglichen Inhalte der Imitation auch wesentliche Aussagen.

In den verschiedenen heterodoxen Systemen bildet die Anthropologie ebenso ein zentrales Problem - aus verständlichen Gründen.

Es ist also einleuchtend, dass im Zeitalter der Reformation, der radikalen Reformation und Gegenreformation /oder katholischer Reform/ nicht wenige Kontraversen über den theologischen Status des Menschen geführt waren.

Die möglichen und vertretenen alternativen Standpunkte sind gut bekannt: - der Standpunkt der mit der Schöpfung gegebenen *relatio essentialis*; innerhalb dieser Auffassung gibt es zwei scharf einander entgegengesetzte Lösungen: die *renaissance-optimistische*, *dynamische* und die *reformatorische* nämlich^{1/};

- eine andere Meinung, darnach Adams spezifisches Gottesverhältnis zwar eine habituelle Gegebenheit war, diese aber war nicht eine natürliche, sondern durch Gnade verursacht;

und die Lehre über die hypothetische oder tatsächliche *natura pura*.

Über die s.g. orthodoxen theologischen Standpunkte lässt sich sagen, dass ihre Anthropologie eine wesentlich statische, soteriologisch eine höchst instrumentalistische Menschenlehre ist. Der Kürze zuliebe dürfen wir von den anthropologischen Aussagen der protestantischen Orthodoxie absehen - sie sind

allzu einseitig mit der Betonung von Gottes Allursachlichkeit und der menschlichen Ohnmacht.

Sehen wir lieber, wenn auch sehr summarisch, einen typischen und mehr komplizierten Standpunkt - den von Robert Bellarmin. In seiner *De gratia primi hominis*² repräsentiert er die Lehrmeinung der gemässigten *natura pura*: der Mensch war nicht substantiell unsterblich, die *natura integra* /also der Zustand vor dem Fall/ war nicht ganz natürlich. Die ausgezeichneten Kenntnisse des ersten Menschen, seine *justitia originalis*, seine innere Harmonie waren durch die Gnade gegeben, der Mensch war sogar in seinen natürlichen Werken an Gottes Gnade angewiesen. So verlor Adam mit der *justitia* nur die übernatürlichen Gaben, die Natur selbst wurde nicht essentiell beschädigt. Wie Bellarmin sagt:

Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita.

Das Unbeschädigtsein der menschlichen Natur wird also durch deren radikale Entwertung gesichert. Wir sahen: auch zu seinen natürlichen Werken, auch zum Gehorsam der *inferiora* den *superiora* gegenüber - brauchte der erste Mensch ständige übernatürliche Hilfe. /Diese Auffassung steht im schroffen Gegensatz auch zu Thomas, der sagt: *concupiscentia quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam*./

Bellarmins Anthropologie ist also ein ziemlich trübes Geschäft. Die Menschennatur selbst wird dichotomisiert, ihr begriffsmässiges Funktionieren bedarf aussere Hilfe - als ob die bekannten Pferde von Phaidros vom himmlischen Hand in einem Gespann zusammenzuhalten waren. Diese Theorie bietet also, trotz einigen *prima facie* lockenden Aussagen, gar keine Möglichkeit einer wirklichen, wenn auch begrenzten, menschlichen Aktivität in theologisch relevanten Gebieten.

In Bellarminis Christologie wird das noch auffälliger. Die menschliche Natur seines Christi ist sehr weit von unserer Menschennatur. In seiner *contra-versie De Christo* /die sich in bedeutendem Teil mit den s.g. Arianern und Samosatianern beschäftigt/ bestätigt er, dass Christus die *natura integra* /also die vorlapsarische Natur/ angenommen hat, und nur einige Schwachen unserer jetzigen Natur, wie z.B. Tod, Hunger, Durst. Er sagt: *Cum igitur Scriptura docet Christum assimilari fratribus per omnia absque peccato, non oportet in de colligere etiam ignorantiam, quai non est peccatum, et tamen est in nobis. /111/ Per illas voces, absque peccato, intelligimus excepta non solum peccata, sed etiam omnes illi defectus, qui non erant utiles redemptioni. /../*

Nomine 'omnia' intelliguntur omnia, quae ad perfectionem naturae pertinent vel ad redemptionem conducunt. /lib.IV.cap.V.-kursiviert von mir/

Dieser ausserste Instrumentalismus soll nicht tiefer gewürdigt werden. /Es genügt, wenn wir an die These des hl. Gregor von Nazianz denken: quod non assumitur, non salvatur/. Ein wenig schaft ausgedrückt: die einzige Funktion der realen Menschennatur erschöpft sich hier in der Aufgabe: auf das Kreuz genagelt zu werden.

Nach dieser Andeutung der Schwachen von Anthropologie und Christologie in der secunda scholastica, sehen wir an, ob Socinus in der Menschenlehre, genauer gesagt, in der theologischen Anthropologie eine frohere Botschaft biete?

Die anthropologischen Grundthesen von Socinus sind gemeinbekannt. Wir rekapitulieren sie also nur in groben Zügen. Also: die Gottesebenbildlichkeit des Menschen bedeutet, dass er zum Herrscher der niedrigeren Geschöpfe geordnet wurde, seine Imaginität ist durch die Termini von potestas et dominium bestimmt. Der natura integra kam keine Unsterblichkeit und überhaupt keine essentielle Gottesbezogenheit zu, die Aussage von Paulus in Rom. 5,12, also dass "per peccatum mors in mundum intravit", bezieht sich nicht auf die normale natürliche Sterblichkeit der aktuellen Menschennatur, sondern auf den ewigen Tod, daher auf die Verdammnis. So verlor Adam nicht seine justitia originalis - weil er auch keine solche besass, die grundsätzlichen menschlichen Fähigkeiten wurden nicht beschädigt.

Damit verändert sich auch Christi Funktion, von einer eigentlichen Erlösung kann keine Rede sein. Er ist blosser Mensch, der durch sein konsequentes Gehorsam bis zum Tode die Auferstehung und danach das Königsamt verdient hat. Sein irdisches /prophetisches/ Amt war wesentlich in der Verkündigung jener göttlichen Gebote gegeben, die wir zu beobachten haben.

Zum ersten Blick haben wir also mit einem konsequent rationalistischen System zu tun. Die immanenten Schwierigkeiten beginnen aber überraschend bald.

Die erste Schwierigkeit: durch den Begriff der dominatio wird der Mensch eben nur in zwei grundwichtigen Beziehungen nicht gedeutet: in seinem Verhältnis zu Gott und zum Mitmenschen^{3/}.

Ein wenig ausgespitzt formuliert: an die Stelle der Relation tritt die Analogie. Es ist klar: die dominatio bietet nur ein Verhältnis der Analogie zwischen Gott und Mensch - von einer realen Beziehung erlaubt sie keine Aussage. Genauer gesagt: auf deren Grund ist höchstens eine Relatio von Befehl und Gehorsam bzw. Ungehorsam möglich, also ein rein juridisches Verhältnis. Dieses Prinzip sagt aber über die Beziehung vom Menschen und Mitmenschen auch nichts aus, bestenfalls statuiert es ein horizontales Rechtsverhältnis, quasi:

codominantes piscibus maris et volatilibus. /Daraus könnte zwar vielleicht eine lex naturalis folgen, Socinus vermeidet aber sorgfältig eine solche Lösung/.

Es ist wahr: im III. Kapitel der Praelectiones theologicae begegnet uns auch eine anderer Aspekt der Ebenbildlichkeit: die mens et ratio - wir werden aber ganz wenig theoretisches Vergnügen daran finden. Also: Dei imago et similitudo, ad quam conditus est homo, ne in ipsa quidem mente ac ratione, unde omnis justitia in illum derivari poterat, praecipue consistit, sed in dominatu rerem, praesertim inferiorum, sex illis diebus a Deo creatarum^{4/}.

Freilich setzt er hinzu: Non potest quidem homo hic in terris imaginem istam divinam habere, nisi alia imago praecedet, id est mens et ratio, ejusque usus, quo si hominem spoliēs, tantum aberit, ut caeteris rebus imperet, ut ipse omnium sit servus^{5/}.

Damit ist aber äusserst wenig gesagt, es scheint so, dass für Socinus das animal rationale eine selbstverständliche Voraussetzung ist, und damit ist das Problem für ihn erledigt. Im folgenden werden wir sehen, dass es nicht so einfach ist.

Man könnte sagen: es ist noch nichts verloren, in der Geschichte gab es schon nominalistische Anthropologien, und dieser Nominalismus ist allenfalls besser als eine Setzung der Einheit der Menschengeschlechtes in signo: massa damnata.

Die Christologie von Socinus folgt ziemlich konsequenterweise aus seinem Menschenbild,- Dieser Christus verkündet den Willen Gottes und erfüllt diesen als Vorbild für uns^{6/}. Sein Tod ist demnach kein Erlösungsakt /vor allem keine Satisfaktion, keine Aussöhnung Gottes/. Er ist gestorben nicht für sondern wegen, nämlich weil die Menschen ihn getötet haben.^{7/}

Wie ist Religion überhaupt möglich?

Es gibt noch einige Prinzipien bei Socinus, die etliche Fragezeichen mit sich bringen. Diese Thesen sind gemeinbekannt: die sola scriptura, die rationale Exegese, die Leugnung der persönlichen Illumination und der natürlichen Religion. Und auch darin sind einig die meisten Kommentatoren, dass die fundamentale Disziplin dieser Lehre die Ethik ist. Der oben gesehene anthropologische Auftakt stellt aber nicht nur die Harmonisierbarkeit dieser Prinzipien in Frage, sondern sogar ihre Sinnhaftigkeit.

Gehen wir der Reihe nach. Dass die Bejahung der sola scriptura und die Verneinung der persönlichen Erleuchtung schwerlich zusammenzubringen sind, das ist klar genug. Dass das Schriftprinzip und die rationale Exegese einander nicht ertragen - ebenso.

Und die noch schwerwiegenden Fragen: wie ist ein reflektiertes Annehmen der biblischen Botschaft ohne einen vorangehenden Gottesbegriff möglich? Wie kann die Ethik als praeambulum fidei funktionieren, falls sie prinzipiell immanent ist? Also: wie kommt man überhaupt zum Glauben? Wenn "religio nequaquam res naturalis sit, sed si vera est, patefactio sit quaedam divina", wo sind dann die motiva credibilitatis zu suchen?

Nehmen wir zuerst einen sehr charakteristischen Locus des Werkes De auctoritate Sacrae Scripturae. Im zweiten Kapitel stellt sich die Frage, wie man jemanden über die Wahrheit der christlichen Religion überzeugen kann, der an der Möglichkeit einer wahren Religion zwar nicht zweifelt, das Christentum aber nicht oder nur aus Hörensagen kennt. Socinus' Vorschlag: Respondeo istas tot tamque diversas, aut etiam contrarias opiniones, nihil impedire, quominus de summa quadam constare possit eius religionis; quae summa sine dubio id est, in quo omnes qui eam religionem profitentur, videntur convenire, praecepta scilicet sanctissima quae in ipsa dantur, promissaque admirabilia vereque Deo digna, quae in ipsa continentur; quibus duabus omnis religio potissimum constat^{8/}

Also die zwei Merkmale der wahren Religion: die heiligsten Gebote und die wunderbaren Verheissungen, die wirklich würdig sind Gottes.

Und damit sind wir schon in ein unangenehm dorniges Dickicht geraten.

Die augenfälligen Stachel:

- Wie ist es möglich, aufgrund der Voraussetzungen, dass jemand die Möglichkeit, sogar die Wirklichkeit der wahren Religion annimmt, obwohl er sie nicht kennt?

- Mit der Aussage: "quibus duabus rebus tamquam partibus omnis religio potissimum constat" wird eine Pradefinition der Religion als solcher gegeben, also ein natürlicher Religionsbegriff, was aber im schroffsten Gegensatz zur Leugnung der theologia naturalis steht.

- Wo es keine vorangehende Gotteserkenntnis oder Glaube gibt, wie gelangt man überhaupt zum Begriff der Heiligkeit, die doch per definitionem ein transzendenzbezogenen Habitus ist?

- Und daraus folgen: was ist das Kriterium der Heiligkeit?

Ein anderes Zitat:

prorsus fieri non potest, ut religio illa, quam Deus velit aeternam esse atque omnibus gentibus communem, ipsius certissimo ac singulari jussu et opere, passim in orbe terrarum cujuscumque generis hominibus praedicata non fuerit. /.../ Omnibus praedicata fuit a multis, qui affirmabant, se ad hoc missos huicque rei destinatos certissime ac singulariter a Deo fuisse^{9/}

Dass der Gedankengang nicht ganz einwandfrei ist, leuchtet ein, und auch das Quantitätsargument scheint nicht besonders stark zu sein. Was echte Problem aber: was ist das Kriterium der Unterscheidung zwischen echter und vermeinter Revelation? /die klassische Frage der discretio spirituum wirft sich in diesem Kontext zwangsweise auf./ Die einzig mögliche Antwort: schon wieder die Heiligkeit der Gebote und die Wunderbarkeit der Verheissungen. Am Ende desselben Werkes sagt noch Socinus, dass die Überzeugungskraft der Heiligen Schrift der Anständigkeit angemessen ist: "ei, qui probus est /ill/ sint satis, ei vero, qui improbus est /.../ non sint satis"^{10/}

Wir müssen denken, dass der Masstag der Heiligkeit trotz allem um der Ethik herum zu suchen ist, Ethik und Religion wurden in aller Stille aneinander definiert - die Möglichkeit einer Entsprechung ist aber prinzipiell ausgeschlossen, oder erst durch mehrfachen circulus zu gewinnen.

Die Grundschwierigkeit ist schon wieder in der Anthropologie zu suchen.

Die Definition des Menschen, wie schon erwähnt, bietet einen ziemlich leeren Begriff, sie sagt vom Menschen weder als Gattung /also im seinen diesseitigen, horizontalen Relationen/ noch als Individuum bzw. Person /in Sinne des nosce teipsum/ etwas aus. Worüber sie spricht, ist einerseits ein Befehl-Gehorsam Verhältnis zwischen Gott und Menschen, andererseits ein Beherrschen - Beherrschtsein Verhältnis zwischen dem Menschen und den inferioren Geschöpfen. Woher also eine Ethik zu nehmen? Mit der common sense artigen ratio-Begriff kann bestenfalls eine pragmatische Moral begründet werden.

Von allem anderen abgesehen: Thik ist eine Disziplin der diesseitigen, mitmenschlichen Relationen, sie kann also in keinen organischen Zusammenhang mit der Socinus'schen Auffassung vom Menschen gebracht werden. Mit dominium und potestas ist zwar ein denkbare horizontales Mensch-Mensch Verhältnis ermöglicht /eine Einheit und Gleichheit durch die Herrschaft über den anderen Geschöpfen/, was zum Grund einer lex naturalis dienen könnte - das wäre aber für Socinus theologisch unannehmbar. Aus dieser lex naturalis würde nämlich notwendigerweise irgendwelche religio naturalis folgen. Denn was die probitas betrifft: sie kann bei normalem Vernunftgebrauch erst dann als potentielles Praeambulum fidei funktionieren, falls die von ihr beobachteten Normen und Werte irgendwie göttlich sind. /Umgekehrt gefasst: der s.g. vierte Gottesbeweis des Aquinaten rückt in die Nähe/.

Trotzdem begegnen wir bei Socinus einen Locus /im zweiten Kapitel der Praelectiones/, der die Einheit des Menschengeschlechtes mit ethischer Methode zu sichern und dadurch sogar an Gott zu knüpfen scheint:

In omnibus enim hominibus naturaliter est aliquod justī atque injustī discrimen, aut certe in omnibus hoc situm est, ut cognoscant et fateantur, justum injusto anteponi debere, honestum turpi. Hoc autem nihil aliud est, quam Dei verbum quoddam interius cui qui oboedig, ipsi Deo oboedit, etiamsi alioqui ipsum Deum ne esse quidem, aut sciat aut cogitat^{11/}.

Der Kontext des hapax-artigen Zitats ist folgender: was ist zu tun mit dem paulinischen "quaerent et invenirent Deum" in Acta 17; 26-27? Die Exegese von Socinus: Gott suchen ist nichts anders, als den göttlichen Geboten gemäss in Heiligkeit wandeln. Wie kann aber der Begriff der gottgebotenen Heiligkeit ohne eine natürliche Gotteserkenntnis erfasst werden? Die Antwort: Gott hat sich seit dem Anfang der Welt vielmal geoffenbart, falls das Wissen von ihm trotzdem verschwand erlosch es in den Menschen wegen ihrer Sünden. Und darauf folgt der zitierte, merkwürdige Text.

Die primäre Intention des Gedankenganges ist also die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis durch die Betonung der Offenbarung und mit Hilfe der quasi-ethischen Umdeutung der areopagischen Rede abzuwehren. Dann sieht sich aber Socinus gezwungen, die Religionslosigkeit für eine Dekadenzerscheinung zu deklarieren, was aber zu anderen Aussagen desselben Kapitels im schroffen Gegensatz steht. /z.B. wo er das Beispiel der areligiösen Naturvölker als Widerlegung der natürlichen Religion verwendet/^{12/}

Der Widerspruch wird noch unsanfter im Lichte jener These seiner theologischen Anthropologie, darnach der Sündenfall keine grösseren Schaden der Menschennatur zugefügt hat. Denn so müsste er im Gang der Geschichte eine solche Kumulation der Bosheit vermuten, die in die Taubheit für Gottes Wort mündet. Mit dem zitierten Tat sitzt man aber in noch peinlicheren Klemmen. Das "Dei verbum quoddam interius" ist ein Fremdkörper im System. Est is ein eindeutig platonisierender Termin, ein naher Verwandter des logos spermatikos von Justinos. Ausserdem: das auch von Socinus selbst bemerkte Problem der Erkennbarkeit von Heiligkeit wird nicht gelöst. Wie schon gesagt, die Heiligkeit ist in transzendenzbezogener Begriff. Um diesen Termin liefern zu können, müsste das verbum interius vor allem einen Transzendenz bzw. Gottesbegriff bieten. /Nebenbei gesagt: wo bei Socinus ethische Kategorien vorkommen, sind diese ausnahmslos Kategorien der aristotelischen Ethik, woraus aber der Begriff der Heiligkeit nicht folgt. Die Hochscholastik konnte die aristotelische Ethik sich erlauben, weil sie die lex naturalis als ein Derivat der lex divina auffasste - und imgekehrt: sie gestattetete, ja, sogar verlangte einen per analogiam Schluss aus der lex naturalis auf die lex divina/^{13/} Die Koherenz des Systems wird weitergeschwächt dadurch, dass Socinus mit einem genauso dichotomen Menschenbild operiert - als

Bellarmin. Ratio und appetitus bekämpfen sich ständig, zwischen den beiden soll der plötzlich dahinstellende Wille entscheiden, der übrigens als blosser Wahlfreiheit funktioniert, wesentlich mehr erfahren wir nicht über ihn^{14/}.

Eine rationalistische Ethik dürfte nicht mit einer antinomischen Anthropologie verbunden werden. Provisorisch zusammenfassen sehen wir es an, was die Belehrung aus den bisher Besprochenen ist?

Es wurde klar, dass Socinus keine solche Menschendefinition besitzt, die den Menschen an sich bestimmte - bei ihm gibt es keinen eigentlichen Gattungsbegriff. Zugleich wird die Beziehung von Gott und Mensch als ein Verhältnis von Befehl und Gehorsam /also ein Verhältnis zwischen bloss juristischen Personen/ vorgestellt, für den Menschen ist Gott derjenige, der befiehlt und verheisst^{15/}. Daraus müsste einerseits eine Pflichtethik, andererseits ein quasi-pragmatisches, quoad-nos-artiges Gottesbild folgen. Da aber Socinus die natürliche Gotteserkenntnis im Namen der reformatorischen sola scriptura konsequent ablehnt, da sein rationalistischer Ethikozentrismus eben nur in zwei grundwichtigen Punkten versagt, ist es eigentlich nicht überraschend, dass auch davon nichts wird. Wir erwähnten schon die Inkonsequenzen seines Rationalismus. Besonders heikel wird die Lage im Falle der Ethik, wo die ratio ein hegemonikon im stoischen Sinne des Terminus sein müsste, um sinnhaft zu sein. Statt dessen wird das Problem mit dem ad hoc Begriff der arbitrium erledigt. Und etwas, was vielleicht noch wichtiger ist: mit dem Begriff der probitas ist nichts anzufangen, wo der Mensch nicht als soziales Lebewesen definiert ist^{16/}.

Auch im Gottesbegriff wimmelt es von ergötzenden Ungereimtheiten. Wir sagten schon: aus dem Ethikozentrismus /aber auch aus der Socinus'schen Offenbarungsauffassung - precepta et promissa/ müsste ein quoad nos Gottesbild folgen. Statt dessen begegnen wir ganz entschieden kategorische Gottesattributionen, die für ihre Selbstsicherheit von manchen Scholasten beneidet werden könnten. Z.B.: Idcirco nobis persuasum esse debet, Deum esse summe et perfectissime justum, id est rectum et aequum, si ei, ut per Christum jussit, obedire velimus, primum ut certi simus, Deum, quae nobis, licet alioqui indignis, sibi obedientibus per Christum promisit, ea etiam omnino praestitutum, et suis promissis statutum /.../^{17/}

Abgesehen davon, dass rectitudo und aequitas typische Begriffe der aristotelischen Ethik sind^{18/}, auf Gott also nur durch die analogia entis anwendbar waren /welches Verfahren aber bei Socinus prinzipiell ausgeschlossen ist/, hat man den Eindruck, mit einer ziemlich eigentümlichen Antizipation der "Gott kann mich nicht täuschen" These zu tun zu haben. Anders ausgedrückt: man muss in Gott absolute Eigenschaften setzen, um davon seine relative /quoad nos/ Verhältnissenweise mit der nötigen Sicherheit derivieren zu können.

ti primare Funktion nicht so sehr in der Mitteilung des göttlichen Willen /die Geschichte entbehrt nach Socinus auch sonst nicht der Offenbarung/, sondern in der Exemplarität - und mit seiner Auferstehung in der Bestätigung der göttlichen Verheissungen bestehen.

Es ist eine logische Evidenz, dass ein Vorbild nachahmbar sein soll - ist es nicht nachfolgsbar, verliert die Kategorie der Exemplarität an Sinn. /Eben darum haben die exemplaristischen Christologien immer einen starken Gewicht entweder auf die prinzipielle Gottesfähigkeit des Menschen oder auf Christi menschliche Natur gelegt/.

Insofern gehört es also zur immanenten Logik des Systems, dass Socinus nicht aufhört zu betonen: für uns ist es zu wissen am wichtigsten, dass Christus Mensch ist.

Ego vero /.../ te monitum esse volo, me ex iis, quae ad Christi seu filii Dei essentiam pertinent, nihil magis nobis credendum ac cognoscendum esse statuere, quam, illum natum fuisse verum hominem. Haec enim ea res est, quae omnium maxime ad eius vestigia insequenda, ad ea quae nobis promisit, credenda, atque nobis persuadendum illum nostrarum in hoc mundo infirmitatum affectionum misereri, nos animat atque inducit^{19/}.

Damit sind wir aber im schnellen Laufe dorthin zurückgelangen, woher wir aufgebrochen. Eine exemplaristische Christologie kann sehr gut funktionieren in einem solchen System, wo die relatio essentialis ein ausgezeichnetes Element des Menschenbegriffes ist, wo also die Einheit des Menschengeschlechtes per definitionem gegeben ist - in der Beziehung zu Gott. Im Prinzip kann der christologische Exemplarismus auch dort für eine brauchbare Theorie betrachtet werden, wo die Menschendefinition eine vorwiegend immanente ist /aber ist!/, in diesem Fall soll aber die Christologie eine streng chaledonische sein. Socinus ist einerseits natürlich ein entschiedener Gegner der chaledonischen zwei Naturen Dogmas, andererseits hat er keinen brauchbaren Begriff vom Menschen, genauer gesagt: mit dem Begriff der menschlichen Natur kann er nichts anfangen. Ein mystisch geneigter Nominalist könnte diese Schwierigkeit durch die Setzung eines persönlichen Gott-Mensch Verhältnisses beheben, für Socinus ist aber /wie gesehen/ dies auch ganz unmöglich.

Dann aber rekapitulieren sich in Christi Person alle jene anthropologischen Schwierigkeiten, die bisher registriert wurden. Socinus durchhaut den gordischen Knoten mit einem illegitimen Messer, d.h. neben der konsequenten Betonung des psilos anthropos konstituiert er eine persönliche Relation zwischen dem Vater und Christus. Folgerichtig durchgedacht erstreckt sich dieses Verhältnis auch auf die alttestamentlichen Propheten, vorwiegend, wenn man bedenkt, dass bei unserem Autor das Mediator-sein bloss eine göttliche Sen-

dung bedeutet:

Itaque non quod pacem inter Deum et hominem componat, sed quod a Deo ad homines missus fuerit, ut ipsius Dei voluntatem illis exponat, eiusque nomine cum illis foedus pangat, idcirco Dei et hominum mediator est Christus²⁰.

Nach den anthropologischen Voraussetzungen ist allenfalls schon die göttliche Sendung ein ziemlich ausserordentlicher Zustand, geschweige denn die von Socinus approbierte jungfräuliche Geburt. Das ist aber schon zuviel für den naturalistisches und zugleich dichotomisches Menschenbild. Demzufolge muss Socinus einerseits eine gewisse theandrische Kraft in Christo voraussetzen /wegen der Wunder, damit rückt aber die auch bisher ermangelte Kohärenz der Anthropologie ganzlich in das unerreichbare Reich der Wunschträume/, andererseits, und das ist interessant, wird der konsequent rationalistisch intendierte Gottesbegriff auch zerrüttet /daran trägt natürlich auch die sola scriptura Schuld/^{21/}.

Nach alledem, und mit der Berücksichtigung des auferstandenen Christus, als Herrn des himmlischen Reiches und als Affirmation der Verheissungen, müssen wir sagen, dass in den Angelegenheiten der Anthropologie die Christologie nichts half, sie bereitete sogar weiter Schwierigkeiten. Sie diene, wenn es uns beliebt, mit dem Begriff des künftigen Menschen, der alle Kreaturen und alle seine Feinde beherrschen wird /sanft gesagt, eine echt Tertullianische Wonne/ - damit wird aber die theoretische Verwirrung noch trostloser.

Kurz gefasst: wegen der ursprünglichen anthropologischen Voraussetzungen /vgl. *De statu primi hominis*/ klafft eine ontologische Spaltung zwischen aktuellem und auferstandenen Menschen. Im Prinzip wäre das noch zulassbar /und theologie geschichtlich gesehen könnten wir daran eine Analogie zu gewissen Elementen der antiochischen Tradition finden/, wenn nicht dieselbe potestas und dominium die Schlüsselbegriffe von beiden Status waren und wenn der Kluft in Christo irgendwie überbrückt würde.

Es geschieht aber eben der Gegenteil davon:

Christus als *psilos anthropos* müsste diesen radikaler Statuswandel an der eigenen Person manifestieren - rein formell betrachtet wird dieser Forderung mit der Auferstehung genug getan. Aber, wie Gesehen, dieser Christus ist nicht genug blosser Mensch, um uns ohne weiteres gleich zu sein /vor allem anlässlich der *relatio personalis*/. Zugleich rückt er in seiner auferstandenen Gestalt so ferne von unserem aktuellen Zustand, dass alle persönliche Beziehung und metaphysische Gemeinschaft zwischen ihm und den Menschen apriori unmöglich sind^{22/}. Anders ausgedrückt: wir stossen an das klassische Problem des s.g. "dritten Menschen".

Zusammenfassend: es wurde klar, dass Socinus weder ein philosophisch noch ein theologisch kohärentes Menschenbild besitzt, und der aufweisbare, ziemlich blasse Menschenbegriff der Dichotomie erlegen ist /ratio - appetitus/. Socinus muss ausserdem, anlässlich einiger exegetischen Schwierigkeiten und des Problems der natürlichen Theologie, gelegentlich einen wesentlichen Unterschied zwischen dem anfänglichen und dem jetzigen Menschen setzen. Was aber die Christologie betrifft, statt die theologische Anthropologie wiederherzustellen, wirft sie weitere Dichotomie-Probleme auf.

Es ist natürlich kein allzu ritterliches Verfahren, einen Systemversuch ausschliesslich nach seinen Schwächen zu würdigen. Aber der Socinianismus wurde doch zu einer Lösung, beinahe alle bedeutenden /sogar die weniger bedeutenden/ Denker sagten etwas darüber. Seine wirkungsgeschichtliche Bedeutung zu präzisieren ist aber keine leichte Aufgabe /geschweige denn, dass in der zweiten Hälfte des XVII. Jh-s die Richtung schon alles andere, als eine einheitliche war - das ist aber schon eine andere Frage/.

Was das Verhältnis von Intention und Effekt des Systems betrifft, stimmen wir der Analyse K. Pomians bei, demnach sich die historische Wirkung des Sozinianismus letzten Endes trotz seiner selbst gestaltete, "seine Vorsätze wandten sich gegen ihn selbst, als sein höchster Ruhm erwies sich seine endgültige Niederlage"^{23/} Warum es aber so geschah, darauf wagen wir die folgende provisorische Antwort:

Ein so inkonsequentes, in aller Rücksicht so problematisches System konnte eben darum zu einer allgemein gebrauchten Parole bzw. Anathema werden, weil es eben an seinen schwächsten Punkten am "zeitgemässen" war. Das Weltbild wurde bis zum XVII. Jh. schon zerspaltet, der philosophische Begriff des Menschen und der Menschheit wurde schon dichotomisiert bzw. atomisiert. Mit seiner statischen naturalistischen Quasi-Anthropologie war Socinus eigentlich Zeitpunkt schon Einzelgänger geworden. Zugleich konnte die in der *dominatio* gefasste Imaginität-Definition als eine Antizipation des kartesischen Weltbildes gedacht werden.

Aus der sozinianischen Lehre konnte letzten Endes ein jeder das auslesen - was er verdient hatt.

Anmerkungen:

- 1/ Die erste fasst diese relatio wesnetlich als Ziel auf, dessen Inbegriff die Theosis ist, die zweite betrachtet sie als eine radikale Gottgebundenheit des ersten Menschen, die mit dem Sündenfall verneint wurde und verloren ging; damit ist der aktuelle Mensch ein wesentlich pervertiertes Wesen.
- 2/ Das Werk richtet sich vor allem gegen den löwener Michael Baius, einen krypt-reformatorischen Vertreter der originellen relatio essentialis. /Belarmins Schriften zitieren wir in in den weiteren nach der kölnner Ausgabe der Kontroversen von 1615/.
- 3/ Die Ebenbildlichkeit in der dominatio zu setzen, ist an sich nichts unerhörtes, diese Auffassung hat eine gute Tradition - z.B. den hl. Gregor von Nyssa. Eben nur der Kontext ist dort ein ganz anderer. Dominatio bedeutet dort zugleich coredeemptio, der Mensch beherrscht also die Schöpfung, um sie zu Gott zu bringen.
- 4/ Bibliotheca Fratrum Polonorum /BFP/, Bd I, Irenopoli /Amsterdam/ p.a. 1656, S. 539.
- 5/ Ebd.
- 6/ Christi Exemplarität ist natürlich ein altes und zugleich mehrdeutiges Theologumenon. Um es ein wenig schematisch darzustellen, können wir von zwei Grundtypen, vom metaphysischen-kosmischen und vom persönlichen Imitationstyp sprechen. Der erste ist ein vorwiegend griechischer Gedanke, dessen prägnantester Ausdruck der berühmte Satz des Ps. Dionysios ist: "omnium divius est Dei cooperatorem fieri". Die andere Imitationsauffassung hat Christi Menschheit zum Vorbild durch den hl. Bernhard und Thomas a Kempis bis zu Erasmus. Sie gründet sich auf eine persönliche Beziehung bzw. Liebe zwischen imitator und imitandus. Bei Socinus aber impliziert die Nachfolge kein persönliches Verhältnis zu Christo /dass von einer kosmischen Kooperation keine Rede sein kann, ist überflüssig zu betonen/.
- 7/ Vgl.: "Ut igitur, pro peccatis nostris mortuum esse Christum aliud nihil significat, quam nostrorum peccatorum cause eum occisum fuisse, sic pro

nobis Christum mortuum esse, nihil praeterea declarat, quam illum propter nos violentem mortem subiisse". /Justificationis.. synopsis prima, RFP, Bd I, S. 601/. - Eines sehr ähnlichen Gedanken finden wir schon in den 50-er Jahren bei Theobald Thamer /Thammerus/, dessen in Wittemberg anno 1557 verurteilte vierte und fünfte These so lautat: "Peccatorum omnium maximum est occisum esse filium Dei, statuere autem hoc maximum peccatum tibi imputari ad justitiam, extrema insanis est. Christus non est ideo mortuus, ut vel tibi, vel mihi ejus mors et resurrectio ad justitiam imputetur". /Melanchthonis Opera, ed. Breitschneider, Bd IX, S.133/. Thamers Thesen richten sich allenfalls vorwiegend gegen die lutherische imputative Rechtfertigungslehre, seine Anthropologie und Christologie sind übrigens mehr katholisch.

- 8/ BFP, Bd I, S. 272.
- 9/ BFP, Bd I, S. 273.
- 10/ BFP, Bd I, S. 280.
- 11/ BFP, Bd I, S. 539; kursiviert von mir.
- 12/ In der folgenden Generation wird Crellius, der die natürliche Theologie wiederherstellt, die Areligiosität der "Wilden" expreses verbis Entartungserscheinung deuten. Bei ihm ist das aber ein folgerichtiges Verfahren, einerseits, weiler das Wissen von Gott für gedänklich zwingend halt /mit den theologischen Beweisen der klassischen theologia naturalis/, anderseits, weil er das religiöse Instinkt für einen wesentlichen Bestandteil der menschlichen Natur betrachtet. Vgl. De Deo et attributis ejus, Irenopoli /Amsterdam/, p.a. 1656, S. 18.
- 13/ Eine konsequente Durchführung der These, wonach die Unterscheidung von Guten und Bösen dem Menschen angeboren ist, der Moralität also eine zentrale theologisch-anthropologische Bedeutung zukommt, ist sogar in Melanchthons Philosophiae moralis epitome gut auffindbar. Er schreibt z.B.: "Constat autem legem naturae vere esse legem Dei de his virtutibus, quas ratio intelligit. Nam lex divina hominum mentibus impressa est /.../ Sed manet judicium de honestis actionibus exterioribus, idque nobiscum nascitur, quod ipsum tamen est lex naturae et pars legis divinae. Nec habet

humana natura ullam dotem praestantiozem hac notitia, hoc est, discrimine honestorum et turpium. Hoc est evidentissimum vestigium Dei in natura".

/Ed. cit. Bd XVI. S. 22-23/. Das ist ein folgerichtiger, ein zugleich scholastischer und humanistischer Gedankengang, der aber wie gesehen, für Socinus in allen seinen Voraussetzungen fremd ist.

- 14/ Hac pugna in homine existente, in ipsius hominis arbitrio positum est, utri parere malit, appetitui aut rationi". /Theses de cause et fundamento.., BFP, Bd, I. S. 627/.
- 15/ Nebenbei gesagt, dieser Juridismus ist kein ausschliessliches Eigentum unseres Autors. Die ganz juridisch gerichtete Anschauungsweise von Bajus ist schon mehrmals analysiert worden, die der spanischen Spatscholastik noch öfter. Die Gigantomachie gipfelt sich aber in der kontrasozinianischen Polemik des Grotius, in De satisfactione Christi, wo das autodidaktische corpus juris theologicum des Socinus mit ganz professioneller Juristen-Akribie bekämpft wird - im Namen der anselmischen Lehre. /Es würde zu weit führen, falls wir die Juridisation der lateinischen Theologie bis zu ihren Anfängen, bis Tertullian zurückverfolgen wollten; schlagwortartig lässt sich allenfalls sagen, dass wenn die griechischen Vater Platon getauft haben, haben die lateinischen Kirchendoktoren den Ulpianus firmiert/.
- 16/ Socinus' probitas- These scheint eine Art des zeitgenössischen Theologumenon zu sein, demnach: "facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam". Abgesehen von der schon erwähnten Tatsache, dass für die Scholastik die lex naturalis ein Derivat der lex aeterna, also bei aller Autonomie ein Teil der göttlichen Weltordnung ist, gibt es eine weitere Schwierigkeit. Für diese Scholastik ist die Gesellschaftlichkeit des Menschen ein Axiom - ebenso wie für Aristoteles. Die socinus'sche Anthropologie bietet aber nur einen ganz schroffen nominalistischen Individualismus - ohne einen Personbegriff.
- 17/ Christianae religionis institutio, BFP, Bd I, S. 652; kursiviert von mir.
- 18/ Wir haben keine ursache, die aequitas hier in cyprianischer Umdeutung, also im Sinne von misericordia, zu verstehen. Es ist hier kein Ort, in das epieikeia-Problem einzugehen, um so weniger, weil die Socinus'sche Formu-

lierung dem Galatenbrief 4, 1. folgt, wo aber im griechischen Text der Termin: isotes steht. Es ist eine andere Frage, dass der paulinische Lokus ganz untauglich ist zur jedweden Gottesattribution, Socinus auch beruft sich nicht darauf expliziterweise.

19/ BFP. Bd I, S. 656.

20/ BFP, Bd I, S. 666.

21/ Der erste Widerspruch des Gottesbildes meldet sich daran, dass während Socinus im Namen der ratio nicht nur die Vorherbestimmung, sondern auch das Vorherwissen Gott abstreitet, versieht er denselben Gott mit überraschend voluntaristischen Zügen, und lässt damit einen sehr weiten Raum dem göttlichen Willen, als einem keine Interpretation bedürftigen Wesenszug. Anlässlich des Problems der mediatio schreibt er z.B.: "Atqui Christus nihil manifeste in se habuit aut fecit, quod purus homo habere aut facere nequeat, si Deus velit". /De unigeniti filii Dei natura..., BFP, Bd II, S. 494 - kursiviert von mir/. Und wie gewusst, wenn Gott es so will, kalbern die Ochsen. Der zweite Widerspruch: Das Abstreiten von praedeterminatio und praescientia wird teuer bezahlt; Gott muss sich also nämlich ständig in den Gang der Geschichte einmischen, z.B. um die Vorhersagungen zu erfüllen. Der Rationalismus wird - ad majorem suam gloriam - mit einem Quasi-Okkasionalismus behuft. In den Praelectiones erklärt z.B. Socinus Marc. 14 3o /wo Jesus Petro hervorsagt, dass er ihn, ehe denn der Hahn zweimal krähet, dreimal verleugnen wird/ folgenderweise: "praedicat illam Christus, non autem ex aliqua alia Dei praenotione, nec alia praeterea re opus fuit, nisi ut occasio Christum negando Petro daretur, id quod ipsum Deum curasse, id est effecisse, ut ab ancilla illa allisque interrogaretur, et ex numero discipulorum et comitum Christe esse diceretur, nihil absurdi continet". /BFP, Bd I, S. 548 - kursiviert von mir/.

22/ Das manifestiert sich sehr schön an der mehrmals geäußerten Meinung von Socinus, dass das einzig adäquate Verhalten des Menschen dem eingeborenen Sohn gegenüber das "Christo credere" ist. Dies bedeutet nichts anderes, als die von ihm verkündeten Gebote in guter Hoffnung der zugleich versprochenen Belohnung zu erfüllen.

23/ K. Pomian, Piotr Bayle wobec socynianizmu, "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 6, 1960, S. 180.

Katholische Philosophie und Theologie
im 20. Jahrhundert

Wie bekannt, hat die sog. konstantinische Kirche die bestehende Ordnung als von göttlichem Ursprung betrachtet und sich damit für den Feudalismus verpflichtet. Diese konstantinische Anschauung äusserte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts darin, dass sich die feudalistische Kirche krampfhaft gegen den Kapitalismus, die bürgerliche Demokratie und den Liberalismus wendete. Papst Pius IX. /1846-1878/ hat in seinem Syllabus,^{1/} der Sammlung "modernen Irrungen," alles, was auf dem Boden der französischen Revolution gewachsen ist, in Punkte gefasst verurteilt.^{2/}

Dieser unbiegsame Konservativismus hat aber die Kirche in eine äussichtslose Situation gerissen: die liberalen Regierungen schränkten die weltliche Macht und Aktivität der Kirche überall in Europa ein, sie säkularisierten ihre Güten und griffen die veralteten Lehren der Philosophen an. Der Schwere Gegensatz zwischen der Kirche und der "Welt" führte schliesslich zur Aufhebung der weltlichen Macht der Kirchenstaates und damit auch des Papstes /1870/, er rief im Kreis der Gläubigen eine religiöse Krise hervor und bewirkte die Laiisierung grosser Massen.

Der neoscholastische Neothomismus

Papst Leo XIII. /1878-1903/ erkannte die Krisensituation, er nahm ihre Gefahren wahr und suchte deshalb aus ihr herausführende Wege. Vor allen bereitete er der Kapitalismusfeindlichkeit des Syllabus ein Ende, indem er in seinen Enzykliken Immortale Dei /1885/ und Libertas /1888/, und am markantesten in Rerum novarum /1891/, das für richtig erachtete Verhältnis zwischen der Kirche von göttlichem Ursprung und dem /bürgerlichen/ Staat ebenfalls von göttlichem Ursprung, vorzeichnete.

Daraus folgten jedoch notwendigerweise zwei Konsequenzen. Erstens, dass die sich mit dem Kapitalismus befriedende und mit ihr ein Bündnis schliessende Kirche die wissenschaftlichen Ergebnisse, die der Kapitalismus benötigte, im weiteren nicht mehr starr zurückweisen konnte, aber akzeptieren konnte sie die wissenschaftlichen Ergebnisse nur, wenn sie mit dem Glauben in Einklang gebracht worden waren. Zweitens musste sie sich gegen den grössten Feind des Kapitalismus, gegen den Sozialismus wenden - indem sie ihn nicht nur verurteilte, sondern ihm gegenüber die Grundprinzipien der christlichen sozialen Doktr-

rin darlegte, und zwar auf eine Weise, dass diese zugleich eine akzeptierbare Lösung zur Aufhebung der augenfälligen Widersprüche des Kapitalismus bieten sollen.

Zur Erfüllung dieser Aufgaben kann laut Leo XIII. die prinzipielle Grundlage und zugleich auch die Richtlinien nur eine richtige und nüchterne Philosophie liefern. Diese, die Zeitprobleme zu lösen allein fähige Philosophie kann keine andere sein, als die modernisierte mittelalterliche Scholastik, vor allen Thomas von Aquins /1225-1274/ beispielhaftes System /der Thomismus/, das die katholischen Gelehrten erneuern und den Anforderungen der Zeit entsprechend weiterentwickeln sollen /Neothomismus/.

In der Folge der Enzyklika von Leo XIII. und anderen papstlicher Verfügungen von ähnlichem Geist entstanden nacheinander Hochburgen des Neothomismus, wie die hl. Thomas-Gesellschaften, von tomistischem Geist gepragte Fakultäten an katholischen /fallweise an staatlichen/ Universitäten, sowie neothomistische Ideen verbreitende Zeitschriften und Publikationen mit dem Ziel, die wahrhaftigen oder vermeintlichen Grundprinzipien der katholischen Weltanschauung in ein den modernen Anforderungen besser entsprechendes Gewand zu kleiden und gegen Angriffe zu verteidigen.

Eine unentbehrliche Voraussetzung der Entfaltung des Neothomismus war die Erschliessung und Publikation der authentischen Quellen /M. Grabmann 1875-1949, M. de Wulf 1867-1947/. Die Forscher haben jedoch die Enzyklika Aeterni Patris - und die späteren papstlichen Äusserungen noch mehr - in einem weiten Sinn interpretiert. Sie untersuchten nicht nur des System des Thomas von Aquin, sondern auch dessen durch Suarez /1548-1817/ modifizierte Variante und die Lehre von Duns Scotus /1270-1308/ und der Vertreter des Scotismus und sogar die Lehren Augustins und seiner Nachfolger.

Richtungen, Fragestellungen

Die neoscholastische Bewegung war demzufolge schon bei ihrem Ausgangspunkt nicht einheitlich und wurde noch weiter differenziert dadurch, wie einzelne ihrer Vertreter und Richtungen sich zu den modernen philosophischen Fragestellungen verhielten, und noch mehr dadurch, in welchem Ausmass die einzelnen Forscher die überlieferten scholastischen Gedankengänge an die modernen Philosophien adaptierten.

Die Trennung war in der Art der Annäherung an das erkenntniskritische Problem /an die Frage der Erkennbarkeit der Welt/ am wahrnehmbarsten. Sämtliche Richtungen des Neothomismus /der Neoscholastik/ erklären sich für realistisch,

das heisst, sie anerkennen die Existenz der vom menschlichen Bewusstsein unabhängigen Welt und ihre Erkennbarkeit, sie weichen voneinander aber darin ab, wie sie die Grundlagen des Realismus erschliessen, die Gewissheit der Kenntnisse fundieren.

Die Vertreter des direkten Realismus des traditionellen, strengeren, orthodoxen Neothomismus meinten, dass die Lösung des Problems der Kritik in der Fragestellung enthalten ist, da eben die eigenen Widersprüche der Skepsis die Existenz der Gewissheit beweisen. Es ist nämlich nicht möglich, an alles zu zweifeln. Wenn der Mensch zweifelt, nimmt er an, dass der Zweifel existiert, er sich vom Nicht-Zweifel unterscheidet, weiters lernt der Mensch seinen Zweifel kennen, also ist er zur Erkenntnis fähig. Die Erkenntnisfähigkeit stellt aber die Welt als eine solche vor, die unabhängig von unserem Bewusstsein existiert, darum muss der Mensch die Existenz der Aussenwelt akzeptieren. Die Erkenntnisfähigkeit ist aus ihrem Wesen folgend unfehlbar. Darum besteht die Aufgabe der Kritik nicht darin, dass sie die Unfehlbarkeit der Erkenntnisfähigkeit bestätige /das kann nicht vollbracht werden, es ist aber auch nicht nötig/, sondern eher darin, dass sie nachweise, wie die Irrung möglich ist, und wie sich der Mensch dagegen wehren kann.^{3/}

So dachte bis zur letzten Zeit - abgesehen von nuancehaften Abweichungen - die Mehrheit der Neothomisten. Es sieht E. Gilson /1884-1979/ zum Beispiel Idealismus schon im Aufwerfen des Problems der Kritik und er erklärt entscheiden, dass der Ontologie die Kritik nicht vorangehen darf. Ihre Aufgabe kann höchstens sein, dass sie die übrigen Standpunkte kritisiert, aber mit ihren eigenen Prinzipien kann sie das nicht tun.^{4/} Laut anderen Meinungen hat es die Philosophie zwar nötig, dass sie ihren eigenen Ausgangspunkt bestätige und dabei muss sie sich dem Denken zuwenden. Bei der Untersuchung des Gedankens stösst sie aber auf den Dualismus von Mensch /erkennendes/ Subjekt und von /erkanntes/ Objekt, wo das Objekt /die Wirklichkeit/ nicht als Produkt des Subjekts, sondern als sein Gegenstand erscheint, welcher von der effektiven Erkenntnis nicht abhängt.

Den Standpunkt des direkten Realismus hat am deutlichsten J. Maritain /1882-1973/ dargelegt. Demnach ist eine thomistische Kritik zwar möglich, sie muss sich aber von der idealistischen Kritik wesentlich unterscheiden. Der Ausgangspunkt der thomistischen Kritik ist die Gewissheit des Seins: "ich weiss, dass etwas ist, ich weiss, dass ich bin" /also nicht das "cogito". Auf diesen Weise ist die Kritik nicht Vorbedingung der Philosophie /Metaphysik/, sondern gerade umgekehrt, die Kritik setzt die Philosophie schon voraus und weist "nachträglich" nach, dass das Wissen, die Gewissheit objektiv fundiert ist, demzufolge die Erkenntnis möglich ist, und unsere Erkenntnisfähigkeit

die Wirklichkeit auf wahre Weise vor uns stellt.^{5/}

Die Vertreter des kritischen Realismus /D. Mercier 1851-1926, P. Rousselot 1878-1915, J. Maréchal 1874-1944, J. Geysers 1869-1948, J. de Vries 1898/ dagegen stellen in Abrede, dass es bereits beim Beginn der philosophischen Besinnung offensichtlich wäre, dass die menschliche Vernunft fähig ist die Wahrheit zu erkennen, denn eine Fähigkeit kann ja nur in ihrer Funktion wahrhaftig erkannt werden. Damit der Mensch die Welt erkennen kann, bedarf er einer die Wahrheit zu erkennen fähigen Vernunft, aber er muss nicht unbedingt wissen, dass er über eine solche Vernunft verfügt. Eben das muss er am Beginn der Forschung /der Philosophie/ bestätigen.^{6/} Der kritische Realismus geht also davon aus, dass die erste Gewissheit die Gewissheit des Denkens ist, darum kann der Mensch nur von hier, aus der Welt des Subjekts zur objektiven Aussenwelt gelangen. Der kritische Realismus erforscht eigentlich die letzten Grundlagen /"Möglichkeitsbedingungen"/ der Erkenntnis, welche er in der Offenheit des menschlichen Geistes für das Sein, bzw. im Sein selbst /in Gott/ findet. /Diesem kritischen Realismus ist der transzendente Neothomismus entwachsen, welcher jedoch innerhalb der katholischen Philosophie erst nach dem zweiten Weltkrieg Durchschlagskraft, und sodann sozusagen Alleinherrschaft erlangte./

Die Hauptaufgabe des Neothomismus ist die Klärung des Verhältnisses von Glaube und Wissen, richtiger, die Behebung des Konfliktes zwischen Glaube und Wissen. Diese Aufgabe reicht schon über das Gebiet der Erkenntnistheorie hinaus, da sie eine metaphysische Fundierung erfordert und sich in konkreter Form in der Kosmologie und in der sozialen Doktrin meldet. Für die Kosmologie bedeuteten besonders die Palaontologie und die neuen Ergebnisse der evolutionistischen Biologie Probleme, während für die Sozialethik das Erscheinen von wissenschaftlichen Ansichten über die Entwicklung der Gesellschaft Probleme mit sich brachte. All das ergab sich daraus, dass das im Mittelalter herauskristallisierte religiös-theologische Weltbild sich allmählich auflöste und auf Wirkung der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften einfach unhaltbar wurde und demzufolge auch zahlreiche Dogmen fraglich wurden. Es wurde aber auch jene ebenfalls mittelalterliche theologisch-philosophische Vorstellung unhaltbar, wonach Gott die Gesellschaft unter seine unmittelbare Führung genommen und auch ihre ewige, unveränderbare Ordnung bestimmt hat.

Glaube und Wissen

Es ist ein Grundsatz des Neothomismus, dass Wissenschaft und Religion, Vernunft und Glaube einander nicht widersprechen dürfen. "Es ist kein Wider-

spruch möglich zwischen den zweifellos erwiesenen philosophischen Sätzen und den Wahrheiten, die der Glaube oder die Kirche, der unfehlbare Lehrer des Glaubens vortragt. Die Wahrheit widerspricht nämlich nie der Wahrheit."^{7/} Darüber hinaus verkündet der Neothomismus auch, dass richtige Wissenschaft und wahre Philosophie die beste Vorbereitung für den Glauben sind. "Jede Wissenschaft, die sich auf den richtigen Gleisen bewegt ... arbeitet am Werk der Vorbereitung des Glaubens. Das ist aber eine ganz spezielle Aufgabe der Philosophie."^{8/}

Die Neothomisten teilen die Wahrheiten - nach Thomas von Aquin - in zwei Gruppen: die verstandesmäßige Wahrheit kann der Mensch auf seine eigene Kraft gestützt, ohne jegliche göttliche Hilfe kennenlernen, verstehen und auch beweisen, während er die übersinnliche Wahrheit nur aus der göttlichen Offenbarung und durch den Glauben erkennen kann. Die beiden Wahrheitsbereiche können aber einander nicht gegenüberstehen, da beiden Grundlage der göttliche Sinn ist. Nicht die Wahrheit ist von zwei Arten, sondern die Aneignung der Wahrheit erfolgt auf zwei Arten: durch den Glauben und durch das Wissen.

Auf Grund dieses erkenntnistheoretisch-metaphysischen Ausgangspunktes hält sich der Neothomismus für geeignet, sich das Ziel zu setzen, dass er die modernen Wissenschaften und den Glauben in Einklang bringt. Diese Harmonie bedeutet nichts anderes, als die Priorität des Glaubens vor der Wissenschaft. Wenn sich nämlich in der Praxis zwischen Glaube und Wissen, zwischen der Offenbarung und den menschlichen, wissenschaftlichen Kenntnissen Konflikte ergeben, muss das Wissen dem Glauben angepasst werden, weil der Glaube, die Offenbarung, direkt von Gott kommen, "der sich nicht irren, noch andere irreführen kann" der "alles weiss und auch so äussert, wie er es weiss", während der menschliche Verstand - dem im Vergleich zum Lichte des Glaubens nur bei einer schwachen Funsel forscht - leicht das Opfer von Irrtum werden kann.

Der Neothomismus trachtete, bei der Untersuchung der Beziehung zwischen Gott und der Welt, bzw. zwischen Gott und dem Menschen, die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften mit dem Glauben zu koordinieren. Bezüglich der Relation von Gott und die Welt war der Neothomismus bestrebt, den Glauben daran, dass die Welt erschaffen worden ist, sowie das Dogma ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott den Ergebnissen der Naturwissenschaften gegenüber zu verteidigen und sogar - wenn möglich - seine diesbezüglichen Daten eben von der Seite der Naturwissenschaften zu liefern. Damit würde er zugleich auch für den Beweis der Existenz Gottes genügend Daten bieten.

Den Gottesargumenten widmete der orthodoxe Neothomismus besonders grosse Sorgfalt. Die zentrale Disziplin seiner Metaphysik, die theologia naturalis oder theodoces lehrt auf Grund des Leitgedankens der berühmten "fünf Wege"

von Thomas von Aquin, dass die Welt "zufällig" /contingens/ ist, d.h. dass sie nicht notwendigerweise existent und in Bewegung befindlich ist, sondern dass sie den notwendigen Urgrund voraussetzt, dem sie ihre Existenz und Bewegung verdankt. Zum Beweis der Zufälligkeit der Welt haben die Neothomisten physikalische und astronomische Lehrsätze angeführt /um häufigsten das Entropieprinzip und die Rotverschiebung/. Auf Grund dessen schlossen sie darauf, dass der Lauf der Welt - und so auch die Welt selbst - ein Ende haben wird. Falls der aber wahr ist, dann ist die Welt zufällig, sie existiert nicht notwendigerweise, demzufolge hatte sie auch einen Anfang, der nicht anders vorgestellt werden kann als durch die Tätigkeit eines ausserhalb der Welt notwendigerweise existierenden Wesens - also durch die göttliche Schöpfung.

Es stellte sich jedoch bald heraus, dass die Hypothesen oder die Ergebnisse der Naturwissenschaften keine Möglichkeit für den Beweis der Existenz oder Inexistenz Gottes bieten. Darum - aber auch auf Grund philosophischer Überlegungen - fassten einige Neothomisten schon früh die Meinung, dass der Lehrsatz über die Schöpfung der Welt mit philosophischen Mitteln nicht beweisbar ist, er gehört in die Sphäre des Glaubens. "Dass die Welt in der Zeit entstanden ist, kann mit Vernunftsargumenten nicht bewiesen werden." "Mit dem Glauben halten wir aber doch, dass die Welt in der Zeit geschaffen worden ist."^{9/}

Die Beziehung von Mensch und Gott untersuchend fand sich der Neothomismus der Tatsache der Evolution gegenüber, welche die offiziellen kirchlichen Stellen /z.B. die Commissio de re Biblica, 1909/ mit Berufung auf die Genesis scharf verurteilten.^{10/} Diesen abfällige Urteil war auch für das diesbezügliche Verhalten der Neothomisten eine lange Zeit hindurch bestimmend. "Das menschliche Geschlecht erhält ihre gemeinsame Abstammung von den gleichen Eltern. Die Ureltern hat aber Gott erschaffen in ihrem erwachsenen und vollendeten Zustand. Ihre Schöpfung geschah auf die folgende Weise: Ihre Seele hat Gott aus dem Nichts geschaffen und auch ihren Körper brachte Gott zustande, unmittelbar aus irgendeinem vorhandenen Material."^{11/}

Diese unbiegsame Stellungnahme wurde früher oder später unhaltbar, darum hat ein Teil der Neothomisten die Theorie der "gemässigten Abstammung" ausgearbeitet, laut welcher sie die langsame Entwicklung der heutigen Arten aus mehreren Archetypen /evolutio polyphyletica/ nicht für unmöglich hielten und die Archetypen - letzten Endes das Leben - auf die göttliche Schöpfung zurückführten.

Auf den Mensch bezogen hielten sie die körperliche Abstammung des Mannes für zulässig, wobei sie die Schöpfung der Seele und das Zustandebringen des Weibens unmittelbar Gott zuschrieben.^{12/}

Transzendenz - Immanenz

Der Neothomismus erhielt auf Grund von Enzykliken und anderen Ppapstlichen Ausserungen /Leo XIII.: Rerum novarum 1891, Pius XI. Quadragesimo anno 1931, Weihnachtsreden von Pius XII./ Anregung auch dazu, dass er zur Lösung der sozialen Probleme unserer Zeit beitrage. Nicht nur mit dem Ziel, dass er gegen die Gefahr des Marxismus mittelbaren oder unmittelbaren Schutz biete, sondern auch mit dem Zweck, dass womöglich auch der Konflikt aufgelöst werde, der zwischen den "irdischen Zielen" der sich in der Welt durchzusetzen trachtenden gläubigen Massen und ihrem Glauben an ihre "jenseitige" Bestimmung entstanden ist. So wird verständlich, dass die "ethica socialis" organischer Bestandteil der neoscholastischen philosophischen Systeme ist, und dass zahlreiche Neotomisten bemüht waren, Richtlinien einer christlichen Gesellschaftstheorie, in der Regel auf Grund von Thomas von Aquins Lehre, vorzuzeichnen.

Nach der neothomistischen Gesellschaftstheorie gibt es zwei Seinsordnungen. Die übernatürliche Seinsordnung ist die Welt der Gnade, "das Reich Gottes", das zwar schon auf Erden, in der nach Heil strebenden Gnadengemeinschaft der Glaubigen /Kirche/ beginnt, dessen entgeltige Verwirklichung jedoch erst im Jenseits, im ewigen Sein erfolgt. /Darüber spricht die Philosophie nicht, das ist das Betätigungsfeld der Theologie./ Die natürliche Seinsordnung - dagegen - entfaltet sich und verwirklicht ihre spezifischen Ziele im Rahmen der "weltlichen" Gesellschaft. Der Schöpfer beider Seinsordnungen ist Gott, und der Mensch ist Glied beider Seinsordnungen. Daraus folgend muss der Mensch die Gesetze beider Seinsordnungen einhalten. Zwischen diesen Gesetzen besteht Harmonie, die sich auf der Basis von Unter- und Überordnungsrelationen verwirklicht: "Die übernatürliche Seinsordnung steht um soviel über der natürlichen Seinsordnung, wie die Gnade die Natur, die ewigen Sachen die vergänglichen überreffen." /Pius XII.: Mystici Corporis. 1943./

Die Gesetze der übernatürlichen Seinsordnung werden durch die Offenbarung, durch den Akt des Glaubens evident, während die Regeln der natürlichen Seinsordnung das durch die Kraft der Vernunft erfassbare, ewig gültige Naturrecht liefert, welches über das Naturgesetz auf das göttliche ewige Gesetz zurückführbar ist.

Der Neothomismus fasst die Gesellschaft als einen organischen Körper auf, in welchem jedes Glied seine eigene, von Gott verordnete natürliche Stelle hat. Die Einheit des Organismus stellt das darin wirkende Ziel, die Bemühung um das Gereinwohl her. Die Ziele des Individuums und der Gesellschaft treffen im Gemeinwohl zusammen, in der Gesamtheit der durch das Mitwirken aller Mitglieder der Gesellschaft zustandegebrachten und für das Gedeihen aller Mitglie-

der der Gesellschaft zur Verfügung stehenden materiellen, geistigen und moralischen Güter. Die Schaffung des Gemeinwohls und die Beteiligung daran, das heisst, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, bzw. das Verhältnis der Individuen zueinander, wird durch die Tugend der Gerechtigkeit geregelt, welche verlangt, dass jeder dem anderen gibt, wofür dieser zufolge seiner gesellschaftlichen Position berechtigt ist, was ihm zusteht.

Den Klassenkampf hält der Neothomismus laut Rerum novarum für das "grösste Übel" und er will entsprechend den Intentionen von Quadragesimo anno die in Klassen mit entgegengesetzten Interessen zerrissene Gesellschaft durch eine auf Berufsstandeordnung beruhende harmonische Gesellschaft ersetzen. Das Recht auf Privatbesitz leitet er aus dem Naturrecht ab: Laut der Lehre des Neothomismus verlangt den individuellen Besitz von Gütern die Persönlichkeit des Menschen, dessen Freiheit allein der Privatbesitz sichern kann, weiters verlangt ihn das wirtschaftliche Interesse, das den Menschen nur über den Privatbesitz zur Tätigkeit motivieren kann. Laut dem Neothomismus bestätigt den Privatbesitz auch die Geschichte.

Im Zusammenhang mit dem Ursprung und der Nutzung des Kapitals nimmt der Neothomismus nicht selten einen kritischen Standpunkt ein. Seine Kritik kann jedoch bezüglich des Ursprungs des Kapitals nur von rein theoretischer Art sein, da ein Nachforschen nach dem Ursprung eines früher vielleicht widerrechtlich erworbenen Vermögens für ungerecht aus der Sicht der unschuldigen Erben qualifiziert wird. Die kritischen Bemerkungen der Neothomisten über die heutige Nutzung des Kapitals richten sich aber nicht gegen den Kapitalismus, sondern gegen seine Machtübergriffe, Missbrauche und Verzerrungen.

Die scholastische Theologie

Die Enzyklika Aeterni patris verfügte vor allen über die Philosophie, sie liess aber auch die Theologie nicht ausser acht. Auch in der Theologie stellte sie die scholastisch-thomistische Tradition in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und sie schrieb vor, diese in den höheren Lehranstalten zu lehren. Demzufolge wendeten auch die Theologen die Methoden und den Begriffsapparat der Scholastik an, und bei der Darlegung der Vorgeschichte des Glaubens /*praeambula fidei*/ stützten sie sich auf die scholastische /neothomistische/ Philosophie.

Entscheidende Wirkung auf die Ausübung der Theologie hatte auch das I. Vatikanische Konzil /1870/, das das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes deklarierte und zugleich die absolute Autorität des kirchlichen Lehramtes definierte. 13/ Von da an bestand die Aufgabe des Theologen aus nichts anderem, als

aus der Darlegung und Systematisierung der Lehre der Kirche /der Entscheidungen der Konzile, der papstlichen "ex cathedra" - unfehlbaren - Äusserungen. Die Bibel und die Tradition boten nur Illustrationen für die kirchliche Lehre /doctrina ecclesiae/, wobei die Auslegung der Dogmen und die aus diesen gezogenen theologischen Konklusionen in ihrer Gesamtheit der scholastischen Tradition folgten. Zum zentralen Teil der Theologie wurde so die Glaubenslehre /Dogmatik/, die prüfte, welche Glaubenssätze das kirchliche Lehramt für den katholischen Gläubigen vorschrieb oder empfahl, oder für gefährlich oder verboten erklärte.

Die scholastische Morallehre /moralis/ bestand vor allen aus Verboten: Sie fasste zusammen, was der katholische Christ nicht tun darf, wenn er katholisch und sündenfrei sein und bleiben will. In den Handbüchern standen die Verbote auf Grund der Zehn Gebote in Punkte gefasst /"Du sollst nicht töten. Du sollst nicht stehlen. Du sollst nicht ehebrechen usw./, so dass sie eher kasuistische Richtlinien für die Beichtwäter waren, über das christliche Lebensideal aber wenig mitteilten.

Ein organischer und unentbehrlicher Teil der neoscholastischen Theologie ist die Apologetik. Diesem jungen theologischen Studium /aus dem 18. Jahrhundert/ wurde einerseits die Aufgabe zugeordnet, dass es die Seinsberechtigung des Glaubens und die Verpflichtung der Menschen zu glauben mit Vernunftargumenten methodisch und wissenschaftlich beweise, und andererseits, dass sie Angriffe gegen den Glauben, die Theologie und die Kirche abwehre - in welche Richtung ihre Rolle sich sodann auch verschob. Dieser Zweig der Theologie war mit der neoscholastischen Philosophie am engsten verwoben.

Die Kirchengeschichte, die dadurch, dass sie die Geschichte der Kirche als irdische Tätigkeit des mystischen Körpers Christi auffasste, im 19. Jahrhundert zu einer theologischen Disziplin geworden ist, setzte sich auf Einfluss der Neoscholastik ebenfalls apologetische Ziele. Vor allen grenzte sie sich gegenüber der Religionsgeschichte ab, welche auch mit profanen Methoden untersucht werden kann, im Gegensatz zur Geschichte des Christentums und der Kirche, welche als aus der Sicht ihres Ursprungs, ihrer Funktion und ihrer Ziele göttliche Einrichtungen nur auf Grund der Offenbarung interpretiert werden können. Die Geschichte der Kirche wurde vor allem zur Geschichte der Hierarchie und ihr Ziel war, darzustellen, dass wieviele und wie schwere Prüfungen die Kirche auch zu ertragen hatte, "die Pforten der Hölle sie nie besiegen werden."

Die Bibelwissenschaft /biblicum/ bestand, angeregt durch die Enzyklika Providentissimus Deus /1893/ von Leo XIII. auf der wörtlichen Interpretation

der Bibel, auf der Authentizität der einzelnen Bücher der Bibel und bemühte sich zur Unterstützung der Dogmen über die Erschaffung des Menschen und der Welt, über die Erbsünde und im allgemeiner über die Heilsgeschichte mit Argumenten zu dienen. Laut Entscheidungen der 1902 gegründeten Bibelkommission /Commissio de Re Biblica/ ist der Autor des Pentateuchs Moses, und die biblische Urgeschichte ist als historischer Bericht zu betrachten. In der Bibelwissenschaft setzte, wenn auch zwecks Verwirklichung von Zielen der Dogmatik, eine langsame Entwicklung ein, ins besondere nach dem 1943 erlassenen apostolischen Schreiben Divino Afflante Spiritus von Pius XII., in welchem die Schriftgelehrten angeregt wurden, zur gründlicheren und exakteren Auslegung der Bibel beizutragen und festzustellen, was die Autoren der einzelnen Bücher der Bibel für ihre eigene Zeit zum Ausdruck bringen wollten.

Antischolastik

Mit dem "Intellektualismus", mit den Versuchen zur Koordinierung von Glaube und Wissen bei Dominanz des Glaubens, waren viele nicht einverstanden, sondern sie bemühten sich, die Kirche mit der modernen Kultur radikal zu versöhnen, was am Anfang des 20. Jahrhunderts im Kreis der katholischen Gelehrten zu scharfen Gegensätzen führte.

Der Zusammenstoss erfolgte zuerst auf dem Gebiet des Biblicums. Alfred Loisy, Professor am Pariser Institut Catholique gelangte mit mehreren seiner Mitarbeiter bei der geschichtskritischen Untersuchung der Bibel zum Ergebnis, dass die Moses zugeschriebenen fünf Bücher /der Pentateuch/ nicht zur Zeit Mosis entstehen konnten und demzufolge nicht als Werk Mosis zu betrachten sind. Er bezweifelte auch die Authentizität der Bücher der Propheten, während er über die sog. historischen Bücher - so auch über die Lebensgeschichte Jesu in den Evangelien - aussagte, dass sie nicht wahrhaftige historische Begebenheiten enthalten, sondern bloss religiöse Lehren übermitteln. Seiner Meinung nach enthalten die Dogmen nicht ewige und unabänderliche Wahrheiten, weil die Bekenntnisschriften und die Konzildokumente den Glauben für ihre eigene Zeit in der Sprache der zeitgenössischen Wissenschaft formuliert enthalten, so dass sie den Bedürfnissen der neueren Zeiten entsprechend, mit der Entwicklung der Wissenschaften schritthaltend immer wieder neuformuliert werden müssen, auch wenn diese Neuformulierung den Inhalt der Dogmen berührt.

Im philosophischen Hintergrund dieser Modernisierungsbestrebungen /bei deren Popularisierung der Engländer George Tyrrel eine führende Rolle hatte/ währnten die Neotomisten gewisse agnostische Tendenzen zu entdecken, da im allgemeinen gelehrt wurde, dass das Sein Gottes mit philosophischen Mitteln

nicht bewiesen werden kann, Gott beim Lichte der natürlichen Vernunft sogar nicht erkannt werden kann, sondern nur das religiöse Gefühl fähig ist, Gott in der irrationalen Sphäre zu erfahren. Die Dogmen sind auch nur Symbole der mit dem Verstand nicht auffassbaren Wahrheiten, die im religiösen Gefühl erfasst werden. Darum ist es nicht sehr sinnvoll, die neoscholastische "theologia mentes" zu betreiben, an ihre Stelle sollte die "theologia cordis" gestellt werden.

Die heterogenen Ansichten der scholastikgeegnerischen radikalen Erneuerer bezeichnete die Kirche mit dem Ausdruck "Modernismus" und verurteilte sie des Öfteren als ein einheitliches ketzerisches System.^{14/}

Es sind neben der Neoscholastik und auch gegen sie Richtungen entstanden, die zwar keine Exkommunikation hervorriefen, deren Vertreter aber mit Argwohn betrachtet und übergangen wurden. Von dieser Art war z. B. die "Théologie nouvelle" in der Theologie und die eine Neigung zum Existentialismus aufweisende Richtung in der Philosophie.

Die Vertreter der "neuen Theologie" /H. de Lubac, J. Danielou, H.U. von Balthasar, Y. Congar/ suchten Orientierungspunkte nicht so sehr bei der mittelalterlichen Scholastik, sondern sie griffen weiter zurück, bis zu den biblischen Quellen und zu den Lehren der Kirchenwater, vor allen bis zur Lehre Augustins. Dabei kritisierten sie scharf die rationalistischen Methoden des orthodoxen Neotomismus, seine als entscheidend angekündigten Gottesargumente und sie zeigten sich offener für die modernen Probleme und die heutigen Philosophien.

Der katholische Existentialismus, dessen bedeutendster Repräsentant G. Marcel /1889-1973/ war, erachtete es als seine Aufgabe, das Geheimnis des Seins anzunähern. Das menschliche Sein kann in soweit verwirklicht werden, in wie weit der Mensch durch die Liebe zu anderen Personen eine Beziehung schafft, und zwar auf eine Weise, dass beide wechselseitig wollen, dass der andere ewig existieren soll, das heisst, sie wollen für einander Unvergänglichkeit sichern. Dazu ist aber nur die absolute Liebe - Gott - fähig, darum kann nur er die Grundlage des Seins und auch die Garantie für den Sieg über den Tod sein.

Nicht nur der "Intellektualismus" des Neotomismus, sondern auch seine entsprechend kirchlicher Richtlinien ausgearbeitete soziale Doktrin wurde kritisiert. So hat z. B. ein Teil der Katholiken schon von den 30er Jahren an - trotz aller kirchlicher Mahnungen - Kontakte mit den Kommunisten gesucht, wozu die theoretische Fundierung J. Maritain und vor allen der Personalismus lieferte.

J. Maritain /1882-1973/ war ein begeisterter Anhänger Thomas von Aquins. Er gilt deshalb als ein bedeutender Vertreter des Neothomismus, der aber mit seinen Ansichten über die Gesellschaft eigene Wege einschlug und sich vom Konservativismus der orthodoxen Neothomismus entfernte, oder mindestens für eine offenere Formulierung der sozialen Doktrin des Neothomismus war. Er akzeptierte den Gedanken des gesellschaftlichen Fortschritts und lehrte, dass die Menschheit so gerechte Verhältnisse schaffen muss, in welchen die Prinzipien des "vollständigen Humanismus" des Evangeliums herrschen.

Der Personalismus, den E. Mounier /1905-1950/ ins Leben rief, wandte sich noch schärfer gegen den Kapitalismus, als eine Gesellschaft, die die menschliche Persönlichkeit zerstört und deshalb durch eine neue Gesellschaft ersetzt werden soll. Voraussetzung dessen ist die Behebung der Entfremdung durch Revolution /wie es Marx lehrt/, aber diese gesellschaftliche Revolution muss durch eine moralische Revolution, durch die konsequente Verwirklichung der Erfordernisse der christlichen Liebe und durch die Überwindung des Marxismus ergänzt werden.

Wie aber Pius X. die Entfaltung des Modernismus verhütet hat, so hat Pius XI. /1922-1939/ mit seiner gegen den Kommunismus erlassenen Enzyklika Divini Redemptoris /1937/ jegliches radikale gesellschaftliche Denken verhindert, und für die Katholiken sogar die Teilnahme an gesellschaftlichen Bewegungen der Linken unmöglich gemacht.

Der Zerfall des Neothomismus und die Versuche zu seiner Erneuerung

Von der Mitte der 1950er Jahre sind aus der Feder katholischen Verfassers, Philosophen und Theologen immer mehr Arbeiten vorzufinden, in welchen die am Ende des 19. Jahrhunderts neubelebte Neoscholastik und der Neothomismus scharf kritisiert, lebensfremd und anachronistisch, unbrauchbar genannt werden. Es äusserten sich häufig auch bekannte Theologen und Philosophen, dass der Thomismus /Neothomismus/ am Sterben, oder sogar schon tot ist.

Die Theologen haben - auf protestantischen Einfluss - immer häufiger betont, dass die Theologie die Philosophie nicht nötig hat, und dass zum Lehren oder Erlernen der Theologie keine philosophische Vorbildung nötig ist. Man muss zur Bibel zurückkehren, biblische Theologie betreiben, die Theologie aber von dem mit ihr eng verwobenen Hellenismus befreien.

In den Vereinigten Staaten folgte auf diese Ansichten bald die Tat: auf den katholischen Universitäten wurde der systematische Unterricht der Philosophie /des Neothomismus/ abgeschafft und an seine Stelle wurde Philosophiegeschichte eingeführt. Das brachte aber zahlreiche Probleme mit sich.

Während nämlich der Professor über eine "eigene" wohlummauerte Philosophie verfügte, bei deren Licht er die unterschiedlichen Systeme bewerten und sich in ihnen mit mehr oder weniger Sicherheit orientieren konnte, besaß der Student nichts dergleichen. Im Gegensatz zu den Erwartungen begann man zu beobachten, dass die durch den Professor vorgezeichnete Synthese in den Hörern nicht entstand, sondern im Gegenteil: sie kamen zum Schluss, dass die Philosophie Unsinn ist, dass im Laufe ihrer Geschichte keinerlei Probleme gelöst wurden, über ein und dieselbe Frage jahrtausendlang diskutiert wird und wenn das Problem abgeschlossen wurde, das Ganze wieder von vorne beginnt.

Das sich aus der Ablehnung der systematischen Philosophie ergebende andere Problem - das schon nicht mehr nur im Unterricht auftauchte - war, dass die früher mit Hilfe eines philosophischen Apparates formulierten Sätze bisher in der neo-platonischen, aristotelischen usw. Sprache vorgetragen wurden. Es tauchte sogar die Frage auf, ob die in offiziellen kirchlichen Lehren ebenfalls philosophisch definierten Dogmen ihre ursprüngliche Bedeutung nicht verlieren, wenn sie im weiteren nicht in philosophischer Formulierung vermittelt werden. Es wurde bald klar, dass höchstens davon die Rede sein kann, dass die Dogmen in der Sprache einer "anderen" Philosophie vorgetragen werden müssen. Können aber die Dogmen übersetzt werden, ohne ihren ursprünglichen Inhalt zu verletzen? Was ist der Zweck dieser Übersetzung und kann man schon bei der "Übersetzung" z. B. die Sprachphilosophie ausser acht lassen?

Auch im Zusammenhang mit der sogenannten biblischen Theologie tauchen zahlreiche Probleme auf - so vor allen die Frage von Sinn und Erklärung - zu deren Lösung eine Philosophie unentbehrlich ist.

Da eine katholische Philosophie in Rede steht, darf auch nicht äusser acht gelassen werden, dass laut der katholischen Lehre zufolge der sogenannten Erbsünde die menschliche Natur nicht der Verderbnis anheimgefallen ist /wie es die Reformatoren hielten/, sondern nur verletzt wurde und demzufolge fähig ist, aus eigener Kraft, auf natürliche Weise - wenn auch begrenzt - etwas Wertvolles zustandezubringen. In den Rahmen dieser natürlichen Ordnung gehört auch die Philosophie, und würde man sie ablehnen, als wertlos erklären, so würde das den Wert der sich auf die menschliche Natur beziehenden, vorhin erwähnten Dogmen einengen, also eine Annäherung an den protestantischen Standpunkt bedeuten.

Soll es also Philosophie geben oder nicht? - das war die Hauptfrage im Kreis der katholischen Theoretiker vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das Konzil entschied die Frage zugunsten der Philosophie.

Das Zweite Vatikanische Konzil schrieb für den Klerus /für die Kirche/

bindend vor, dass den Werten und Gedanken der menschlichen, der sogenannten profanen Welt, auch von den Gesichtspunkten des Glaubens, der Theologie unabhängig, grosse Aufmerksamkeit gewidmet werden soll. Das Konzil rief die Theologen auf, mit der "Welt" einen Dialog zu beginnen. Dieser Dialog kann aber nicht in der Sprache des Glaubens stattfinden, welche für die Welt nichts oder nur sehr wenig besagt. Wenn die Kirche mit der profanen Welt also wirklich und aufrichtig einen Dialog führen will, muss sie das in einer Sprache unternehmen, die jeder versteht. Das kann aber nur die Sprache der Philosophie sein.

Andererseits hat das Konzil im Zusammenhang mit der Priestererziehung und Theologenausbildung die Wichtigkeit und Unerlässlichkeit der Philosophie, und zwar der systematischen Philosophie, entschieden festgelegt.

Auf Anweisung und im Geiste des Konzils erliess 1970 die Sacra Congregatio pro Educatione Catholica /Heilige Kongregation für Katholische Erziehung/ die Anweisung des Titels Ratio fundamentalis institutionis sacerdotum /Grundlegende Richtlinien für die Priesterausbildung/, welche in der gesamten katholischen Welt als verbindliche Direktive gilt. Die Ratio schreibt ein mindestens zweijährigen philosophisches Studium auch im Bildungsrahmen auf der niedrigsten Stufe vor.

Es kann also nach dem Konzil nicht bezweifelt werden, dass die katholische Kirche die Philosophie nötig hat. Fraglich ist nur, welche Philosophie in der gegenwärtigen Situation der Kirche am besten entspricht. Muss irgendeine neue Philosophie vorhandenes System verwendet werden? Die historische Erfahrung zeigt, dass wenn sich ein ähnlicher Bedarf ergab, die Kirche immer eine Philosophie gefunden hat, die sie sich - mit mehr oder weniger Modifikationen - aneignen konnte /Augustin den Neuplatonismus, Thomas von Aquin den Aristotelismus/.

Hier ergibt sich auch die Frage, ob der Neothomismus nicht auch weiter die Rolle erfüllen könnte, die er seit einem Jahrhundert, beziehungsweise, wenn wir den Neothomismus als die Wiederbelebung und organische Weiterentwicklung der Thomasschen Philosophie auffassen, über 700 Jahre mit mehr oder weniger Erfolg erfüllte?

Es bezweifelt heute schon niemand, dass man zur wort-wörtlichen Lehre des Thomas von Aquin nicht zurückkehren kann. Innerhalb der katholischen Kirche erklärt jedoch eine sehr starke Schicht /eigentlich die entscheidende Mehrheit, vielleicht nur die Teilhardisten ausgenommen/, dass auf Grund von Thomas von Aquin eine philosophische Erneuerung auch heute noch möglich ist. Dieser Überzeugung gab der Verband der Philosophieprofessoren der Katholischen

Universitäten Frankreichs Ausdruck der 1963 das Buch Saint Thomas D'Aquin aujourd'hui /Der heilige Thomas von Aquin heute/ herausgab. Darin nehmen Dubarle, Chenu und andere Stellung und erklären: Die Lehre des Thomas muss erneuert werden, und dabei darf man auch die seit dem 13. Jahrhundert stattgefundene wissenschaftliche und philosophische Entwicklung nicht ausser acht lassen. In diesem Sinn nahm auch der anlässlich der 7. Zentenariums des Todes von Thomas von Aquin abgehaltenen Internationale Kongress Stellung, der als sein Thema "Die Gedankenwelt Thomas von Aquins und die grundlegenden Probleme unserer Zeit" angab.

An welchen ihrer Punkte ist die Lehre Thomas von Aquins zu erneuern, zu korrigieren? Vor allen soll seine Kosmologie auf Grund der modernen naturwissenschaftlichen Ergebnisse neubearbeitet werden. Thomas von Aquins Weltbild ist zu statisch: es ist darin den Geschehnissen, der Entwicklung wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Weiters ist - und das wird vielleicht noch mehr betont - das Subjekt, das menschliche Subjekt viel entschiedener hervorzuheben, im Gegensatz zu Thomas, der den Mensch - mit einiger Übertreibung - als "menschliche Natur" behandelt. Es ist also eine Erneuerung der Anthropologie erforderlich. Im Zusammenhang mit all dem sind die Gottésargumente nicht auf die Sätze der veralteten aristotelischen Philosophie zu fundieren, und auch nicht auf die Mangel des Weltbildes der modernen Physik /wie es der frühere orthodoxe Neothomismus tat/, sondern ihre Botschaft und Beweiskraft müssen im ontologischen Hintergrund der Argumente von Thomas gefunden werden. Es dürfen auch die Zweifel nicht ausser acht gelassen werden, die - seit Kant - im Zusammenhang mit der Metaphysik auftauchen.

Letzten Endes wird also ausgesagt: wie Thomas von Aquin die aristotelische Synthese umgeformt hat, so ist auch die thomistische Synthese umzuformen, weiterzubauen. Wenn Thomas jeden für nützlich oder für wahr gehaltenen Gedanken, von wem er auch - von Heiden, Juden, Mohammedanern - geäußert wurde, sich zu eigen machte, in sein System einbaute, dann soll der Thomist von heute auch so verfahren.

Da der orthodoxe Neothomismus dem Gedankengut von Kant, Hegel, Darwin, Marx, Heidegger usw. nur sehr enge Tore öffnete, kann man nach der Meinung vieler zu diesem "alten" Neothomismus nicht zurückkehren, es ist eine ganz neue Synthese nötig. Diese neue Synthese will das "Thomassche System der Philosophie" oder /mit Hinweis im Namen auf die mit Kant geführte Polemik/ mit einer anderen Bezeichnung versehen, der sogenannte transzendente Neothomismus, schaffen. Andere dagegen halten eine Erneuerung des orthodoxen Neothomismus für möglich, und auch, dass er offen gestaltet wird, und sie sehen sogar darin die einzige Möglichkeit zur Modernisierung der katholischen Philosophie

wobei sie auf zahlreiche Schwierigkeiten der transzendentalen Methode /erneuerten Neothomismus/ hinweisen.

Von der Philosophie erwartet die Kirche - wie wir es gesehen haben - vor allen die Behebung des immer offensichtlicher werdenden Konfliktes von Glaube und Wissen. Die Kirche stellte der Philosophie die Aufgabe, dass sie den Glauben zur sinnvollen Huldigung vor Gott mache, damit er auf diese Weise auch für den modernen Menschen akzeptierbar sei.

Aus dieser Sicht verspricht aber - trotz seiner früheren Misserfolge - der orthodoxe Neothomismus /oder seine Erneuerung/ die meisten Erfolge dadurch, dass er, wie Thomas von Aquin, zwischen Glaube und Wissen metaphysische Harmonie herstellt.

Es kann jedoch auch vorkommen - und das ist schon der Standpunkt des erneuerten Neothomismus - dass die Theologie, die Wissenschaft des Glaubens, den Glauben nicht richtig vermittelt hat und deshalb zwischen einem scheinbaren Glaubenssatz /dem nicht richtig vermittelten oder vorgetragenen Glaubenssatz/ und der Wissenschaft /einer festen, wissenschaftlichen Wahrheit - keiner blossen Hypothese/ Disharmonie entstanden ist. Darum soll die Wissenschaft nicht der Theologie /die selbst eine Wissenschaft ist und sich irren kann/, sondern dem Glauben untergeordnet werden. Bei der richtigen Formulierung des Glaubens kann der Theologie aber auch die Wissenschaft behilflich sein.

Bei der Abstimmung von Glaube und Wissen miteinander ist es nicht nötig, wie früher, in Einzelheiten zu gehen /Theorie der gemässigten Abstimmung, Phänomen der Rotverschiebung usw./ - sagt man. Diese waren ja eingeständenermassen erfolglose Experimente und Problemlösungen. Wichtig ist aber, dass die Harmonie von Glaube und Wissen auf Grund metaphysischer Grundprinzipien erreicht werden kann, auch wenn es bisher noch nicht gelungen ist. Für den glaubigen Menschen genügt das eigentlich.

Der transzendente Thomismus, der aus der Polemik mit Kant, bzw. aus dem Dialog entsprossen ist, geht wesentlich weiter. Er akzeptiert Maréchal folgend den subjektivistischen Ausgangspunkt Kants, setzt aber hinzu, dass in jedem Urteil /in jeder Aussage/ implizite ein noch grundlegenderes Urteil /eine noch grundlegendere Aussage/ enthalten ist, nämlich dass das ausgesprochene Urteil /die ausgesprochene Aussage/ wahr ist.

Diese ausdrücklich nicht formulierte Aussage der objektiven Wahrheit ist notwendigerweise auch dann gegenwärtig, wenn jemand den objektiven Wert unserer Kenntnisse leugnet. Sie ist gegenwärtig, weil das Subjekt /die Vernunft/ schon vorausgehend, a priori, auf das Objekt, eigentlich auf die ganze Wirklichkeit, auf die volle Wahrheit, abgestimmt ist. Dieses Bestreben

das Menschen richtet sich auf die Unendlichkeit, auf Gott.

Die Gedanken Maréchal's wurden durch Karl Rahner aufgrund von Heidegger weiterentwickelt. Nach Rahner sind in der Erkenntnis zwei Elemente zu finden: a/ die konkrete Erkenntnis von Etwas und b/ die Aussage, dass dieses Etwas existiert.

Der Mensch strebt ununterbrochen nach Erkenntnis, das heisst, er stellt dauernd Fragen, aber er stellt in jedem Fall die Seinsfrage /Existentialismus/. Jede Frage setzt vorangehende Kenntnisse voraus /nach etwas völlig Unbekanntem können wir keine Frage stellen/. Die menschliche Erkenntnis ist immer auf dem Weg zur Seinserkenntnis, andererseits enthält die Erkenntnis das Sein auf irgendeine Weise schon vorangehend.

Auf diese Weise ist die Seinsidentität die Grundlage der Erkenntnis; die das Sein enthaltende Frage ist nicht, wie wir die Kluft zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten überbrücken sollen, sondern eben wie diese Kluft zustandekommt. Der Mensch gelangt nur über die Kenntnis der sich von ihm unterscheidenden Welt zu sich selbst, so entdeckt er sich und in sich selbst das Sein. Die Möglichkeit der Metaphysik ergibt sich daraus, dass der Mensch in jeder Erkenntnis das Sein, letzten Endes das absolut Seiende, kennenlernt, denn er stellt ja seine Frage ununterbrochen auf das "ganze Sein" bezogen.

Der transzendente Neothomismus unterscheidet also grundlegend zwischen dem, was wir in Begriffen ausgedrückt /thematisiert/ kennenlernen und zwischen dem, das in jeder unserer Verstandestätigkeiten notwendigerweise, aber nicht ausdrücklich, nur implizite gegenwärtig ist. So kann es vorkommen, dass der Mensch begrifflich leugnet, was er implizite für wahr halt.

Das ist die Grundlage auch der Anthropologie des transzendentalen Neothomismus. Der Mensch ist in Richtung auf das Unendliche offen, aber sein Streben nach dem Unendlichen kann er nur durch die Schritt für Schritt erfolgende Erkenntnis der Welt realisieren. Der Mensch weiss über das Unendliche, er besitzt es auch irgendwie, aber er begegnet nur dem Teilweisen, dem Relativen. Daher kommt die ständige Spannung.

Im transzendentalen Neothomismus ist auf diese Weise der Gottesbeweis nicht die Bestätigung irgendeines Novums, sondern er erweckt die bewusste Erkenntnis, dass der Mensch schon immer von Gott weiss, unabhängig davon, ob er ihn Gott nennt, auf ihn reflektiert, oder ihn eben leugnet. Der transzendente Neothomismus will das thematisch gestalten, was bei der persönlichen Erkenntnis und Entscheidung des Menschen - als die letzte, transzendente Grundlage dieser Erkenntnis - im Hintergrund schon immer gegenwärtig ist.

Der erneuerte Neothomismus ist also offener für das Heute, er will aber auf die bereits ausgesagte, erreichte, formulierte "ewige Wahrheit" nicht verzichten. Er gibt die aus der Vergangenheit folgende Positionen ungerne auf.

Obzwar er nicht einheitlich ist, halt er am Wesen, an der Methodik der Metaphysik Thomas von Aquins fest, er versucht, sie weiterzuentwickeln, wobei er jedoch die Ablagerungen der Zeit fortlässt.

Der transzendente Neothomismus findet dagegen zur Schaffung einer neuen Synthese bei Thomas nur Vorbild und Anregung. Dabei gelangt er in bedeutenden Mass unter den Einfluss des Existentialismus. Diese Richtung ist sehr vielfältig, sehr "gewagt" und sehr sehenswert. Sie enthält viel Seltsames und viele für die Kirche problematische Elemente. Sie hat jedoch von den Problemen unserer Zeit und der Kirche um gar nichts mehr gelöst, als die neuesten Versuche auf dem Gebiet des auch durch sie beschuldigten orthodoxen Neothomismus.

Anmerkungen

- 1/ Syllabus seu collectio errorum modernum. - Denzinger; Enchiridion symbolorum. Nr.1700-1780. /Denzinger - im weiteren: D/
- 2/ Die Theologen nennen heute den Tag /8. Dezember 1864/, an dem der Syllabus erlassen worden ist und als sich die Beziehung zwischen der Kirche und der Welt auf das Minimum reduzierte, den schwarzesten Tag der Kirche.
- 3/ Gredt, J.: Elements philosophise aristotalico-thomisticae. Bd. 2, Herder, 1953, 10. S. 52-103
4. Gilson, E.: Réalisme thomiste et critique de la connaissance. Paris, 1947
- 5/ Maritain, J.: Les degrés du savoir. Paris, 1932
- 6/ Rousselot, P.: L'intellectualisme de Saint Thomas. Paris, 1924
- 7/ Donat, J.: Summa philosophiae christianae. Bd. 1, Herder, 1944,⁹ S. 10
- 8/ Horváth, Sándor: Aquinói Szent Tamás világnézete /Die Weltanschauung des heiligen Thomas von Aquin/, Budapest, 1924, S. 170
- 9/ Gredt, J.: Elementa philosophia aristotelico-thomisticae. Bd. 1, Herder, 1953, S. 288
- 10/ D 2123
- 11/Huszár, Győző: Bölcselet /Philosophie/, Bd. 5, Budapest, 1939, S. 225
- 12/ Einen diametral entgegengesetzten Standpunkt vertrat in der Frage der Evolution der Jesuitenpater Pierre Teilhard de Chardin /1881-1955/, der darwinischen Evolutionismus nicht nur akzeptierte, sondern auf das ganze Universum ausweitete.
- 13/ D 1839
- 14/ D 2001-2065

GESCHICHTE UND METAPHYSIK
DER AUGUSTINIANISCHE ANTIHISTORIZISMUS
von M.F. SCIACCA

Michele Federico Sciacca^{1/} /1908-1975/ Professor an der Universität Genua und Leiter des Philosophischen Institutes daselbst war einer der markantesten Vertreter des italienischen Neoaugustinianismus, dessen Gedankenwelt als lehrreiches Beispiel der gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Augustinianismus und dem Historizismus /genauer: dem Antihistorizismus/ in dieser Studie analysiert wird.

In der Forschung über den Augustinianismus als theologische und philosophische Schule treten im allgemeinen vornehmlich die Gnadenlehre, die Illumination, die Lehre über die Rolle der Willen-Liebe und andere, kennzeichnend augustinische Lehren in den Vordergrund. Es wurde jedoch beinahe immer besondere Aufmerksamkeit auch den politischen, gesellschafts- und geschichtstheoretischen Ausführungen Augustins zugewendet, die als ideologische Quelle weltkirchlicher oder in Königsspiegeln auftauchender christlich-monarchischer Bestrebungen, oder als Grundlegung der Geschichtsphilosophie selbst usw., schon nicht mehr als der im eigentlichen Sinn genommene Augustinianismus, sondern als universaler akzeptierbare augustinische Gedanken christlichen Anspruchs und christlicher Geltung in Betracht gezogen wurden.

Das Lebenswerk Augustins charakterisiert im allgemeinen eher eine analytische als eine systematische Ausführungsweise; die Koordinierung seiner auf unterschiedlichen Gebieten erreichten Ergebnisse beschäftigte ihn kaum. Es scheint jedoch, dass verschiedene ideologische Momente darin eine entscheidendere Rolle spielten, dass einerseits die durch die Augustin-Anhänger gebotenen Auslegungen und in erster Linie die philosophiegeschichtlichen Augustin-Interpretationen eine Rekonstruktion des Lebenswerkes mit sehr mannigfaltiger Schwerpunktverteilung zustandebrachten. Um unter den metaphysisch-anthropologischen und geschichtstheoretischen Problemen des philosophischen Systems von Sciacca die Frage der Kohärenz der augustinianischen Komponenten in Behandlung nehmen zu können, scheint es vorausgehend notwendig zu sein, dass wir jene Möglichkeiten und Schranken kurz umreißen, die aus geschichtstheoretischer Sicht beurteilt als Komponenten einer kennzeichnenden und grundlegenden Interpretationsalternative auftauchen.

I.

Gewisse Richtungen der Fachliteratur über Augustin betrachten ihn geradeswegs als den Vater der Geschichtsphilosophie. Forscher mit Anspruch auf feinere Nuancierung haben neuerdings eher den Gebrauch von Ausdrücken^{2/} wie "historische Metaphysik" "theologische Geschichtsphilosophie" oder "Geschichtstheologie" zur Bezeichnung des nach ihrer Auffassung in der Civitas-Lehre Augustins vorfindbaren Inhaltes verbreitet.

Die Patristik - und innerhalb derselben in erster Linie Augustins Lehre - führt die Bewegung der Geschichte im Abbild der göttlichen Vorsehung auf eine gewisse finite Grundidee, auf ein leitendes, ureigenes und ein für allemal universalen Sinn verleihendes und Ziel bedeutendes Prinzip zurück. Die herkömmliche Geschichtsphilosophie beruht tatsächlich auf dieser Anschauungsweise, im Gegensatz zu der heutigen, aus der Totalität ausgehenden Geschichtsphilosophie. Zu einer nur irgendwie konsequenten historischen Auffassung der Vorsehung waren jedoch mehrere ideelle Ergebnisse nötig, deren Ausarbeitung auf Grund der vorhandenen Bedingungen der lateinischen Patristik gegeben war. Angesichts der kosmischen Zeitauffassung der griechischen Patristik und ihrer damit zusammenhängenden sonstigen Charakteristiken konnte nur in der lateinischen Patristik eine der christlichen Theologie im Grunde genommen adequate Geschichtsbetrachtung, eben auf die Lehren Augustins über die Zeit, die Linearität und die rationes seminales gründend zur Geltung kommen. Danach folgend trennte sich in der christlichen Eschatologie der Begriff Zeit vom Begriff Unvergänglichkeit, und durch das Christus-Ereignis in zwei Hauptabschnitte geteilt, gewann die Zeit eine definitive Struktur. Die christliche Zeitauffassung weicht nunmehr "sowohl von der Vergangenheitsorientiertheit der Antike, als auch von der ununterbrochen in die Zukunft blickenden, messianistischen, prophetischen jüdischen Konzeption"^{3/} ab, sie misst nicht nur der Vergangenheit und der Zukunft Bedeutung bei, sondern verleiht auch der Gegenwart, dem diesseitigen, zeitlichen Dasein und auch der Geschichte Sinn.

Auf diesem Punkt ergeben sich jedoch Probleme solcher Art, die den "geschichtsphilosophischen" Charakter des auf augustinischen Prinzipien beruhenden christlichen Geschichtsbildes in seinen wesentlichen Zügen verunsichern. Obgleich Geschichte und Zeit durch lineare Bewegung gekennzeichnet sind, ist dessen letztlicher Rahmen doch ein solcher in sich zurückkehrender geschlossener Zyklus, in welchem die göttliche "Rücknahme" als Ende, als beschlossene Gegebenheit schon von vornherein enthalten ist. Den Sinn der Geschichte und der Aktivitäten des Menschen macht die Prädestination aus ge-

wisser Hinsicht prinzipiell fraglich.

Im Gegensatz zu früheren Erlebnissen des Lactantius, Eusebios und anderer haben die Ereignisse der Geschichte Augustinus von der Unbeständigkeit und Perspektivlosigkeit der Pax Romana überzeugt. Das trug dazu bei, dass den Begriff der historischen Kontinuität verschleiern der letztlich grundlegend vom Manichäismus geerbte Dualismus und der verständlicherweise transzendente Charakter der Zivilisationslehre in den Vordergrund trat, und demzufolge der Sieg der Stadt Gottes nur im Rahmen der Heilsgeschichte vorstellbar wurde.

Trotz der wesentlichen modifizierenden Bedeutung der erwähnten Momente ist es vielleicht am ehesten der augustianische Begriff der civitates permixtae / De civitate Dei, X.31, XVIII.54 u. ff. /, der doch eine Gewähr dafür bietet, dass die weltlichen Ereignisse in der eschatologischen Anschauung und im Lichte der Polarität der civitates nicht unbehandelbar werden, sondern eine Art von wahrhaftig historischer Auslegung erhalten. Diesem Aspekt entsprechen zwei kennzeichnende, von P. Brezzi und von H.I. Marrou formulierte Interpretationen, die mit der Umgrenzung eines gewissen "mittleren Begriffes" der Daseinsphäre der historischen Aktivitäten des Menschen Platz einräumen und damit die Möglichkeit einer Art von authentischer geschichtsanalytischer Auslegung bewahren.

Laut Brezzi gab es ein miteinander verflochtenes Gebiet der beiden "Civitas" wo in einer Art von Integration der irdischen und der himmlischen Heimat "auf politischer Ebene sich etwas verwirklicht, das als 'civitas terrena spiritalis' definiert werden könnte." Dieser Ausdruck scheint am geeignetsten dazu, dass er "in der scheinbaren Antinomie der Termini den substantiell augustianischen Begriff der durch die geistigen Ideale beleuchteten zeitlichen Gesellschaft bezeichne".^{4/} Brezzi betont, dass Augustin selbst die civitas Dei nicht bloss als einen weltfremden, abstrakten Begriff erachtete, sondern diesen mit realem Inhalt füllte, indem er darauf hinwies, dass der himmlische Friede unerreikbaar bleibt, wenn wir die Dinge der irdischen Welt interessenlos betrachten.

Marrou denkt ebenfalls auf ähnliche Weise als er die Frage stellt, ob in Augustins Anschauung neben den beiden civitas auch ein drittes Element, ein tertium quid Platz hat. Von dessen Existenz hängt nämlich die Beurteilung der irdischen Aktivitäten des Menschen ab.

Obzwar die Selbständigkeit einer dritten civitas nicht akzeptiert werden kann, ist das tertium quid doch erfassbar in allen Fällen, wenn die beiden vermischt anzufinden sind. Diese Situation bezeichnet Marrou mit dem augustianischen Terminus saeculum das es mit dem gleichsetzt, da Augustin die Gestaltung der zwei civitas im Zusammenhang mit saeculum, der historischen Zeit, er-

wahnt /De civitate Dei, XV. 1., De Genesis ad litteram, XI.15/2o./.. Weil es laut Marrou nicht vorstellbar ist, dass bei Augustin die Zeit der Geschichte als leerer Begriff von der Geschichte selbst getrennt werden könnte, ist das saeculum als reales tertium quid betrachtbar.^{5/}

Während also eine konsequente Ausarbeitung einer Theorie der Geschichte auf Grund der Prinzipien der christlichen Philosophie aus der Sicht der Gnadenlehre usw. auf metaphysischer Ebene in unvermeidliche Schwierigkeiten stösst, ist es aber auch wahr, dass die christliche Philosophie die aktive Tätigkeit des Menschen im Diesseits und seine gesamte zeitliche Geschichte mit gewissen gut definierten Werten belegt. Auf Grund der christozentrischen Anschauung differenziert sich nämlich die ganze Geschichte intern in Heilsgeschichte und profane Geschichte, innerhalb dessen die Heilsgeschichte nicht eine über der Geschichte stehende religiöse Erfahrung, sondern eine Geschichte von gleichen Dimensionen wie die profane Geschichte ist. Das bedeutet aber für den Mensch, dass er in einer Welt lebt, die nicht bloss abstrakte Existenz, sondern, eine Wirklichkeit ist und er das Heil in deren sämtlichen Dimensionen, so auch in ihrer profangeschichtlichen Zeitlichkeit, erlangen muss.^{6/}

Sciaccia gestaltet, die Beurteilung der theoretischen Fragen der Geschichte aus dem Aspekt der Prinzipien seines allgemeinen Systems. Das involviert das folgende, sehr komplexe Problem: wie einheitlich und von welchem Antlitz ist die augustinianisch-christliche Geschichtsanschauung, die mit dem Geist einer auf Grund charakteristisch augustinischer philosophischen und theologischen Kategorien entfalteten Metaphysik und Anthropologie in Übereinstimmung gebracht werden könnte? Sciaccas einschlägige Werke weisen eindeutig darauf hin, dass er aus seiner auf orthodox augustinianischer Grundlage ruhenden Philosophie ausgehend zu markant andersartigen geschichtstheoretischen Schlussfolgerungen kommt als die Vertreter der ebenfalls auf augustinischen Kategorien und auf Augustin-Interpretationen ruhenden obigen Ansichten.

II.

Als die katholische Theologie und Philosophie auf die Herausforderung durch die modernen Zeiten das Abrechnen mit der geistigen Bedingungen ihrer Krise begann, eignete sich die im Laufe der verschiedenen Erneuerungsversuche neugeborene scholastische Bewegung, wie bekannt, im Geiste des Aeterni Patris in erster Linie die Lehre des Thomas von Aquin an. Gleichläufig damit, dass der Neothomismus die dominante Richtung dieser Bewegung bis zuletzt blieb, waren in ihr schon von Beginn der Neoscholastik an solche Bestrebungen zugegen

die auf Grund des aristotelisch-augustinischen Synkretismus auch innerhalb der Neoscholastik für eine ähnliche Pluralität eintreten und immer mehr die patristische Tradition in den Vordergrund stellen.

Diese Linie verfolgt auch Sciacca, der als katholischer Denker der Ansicht ist, dass die neuzeitlichen philosophischen Probleme sowohl in der italienischen Philosophie, als auch ausserhalb ihres Kreises durch die Neoscholastik, und im besonderen durch den Neoaugustinianismus auf eine klassische und zu bejahende Weise aufgeworfen wurden. Für Sciacca sind der Neothomismus und der Neoaugustinianismus nicht antithetische und unvereinbare Richtungen, sondern zwei nebeneinander verlaufende, nur in ihren Schwerpunkten unterschiedliche Strömungen der Neoscholastik. Ihre augenfällige Abweichung ist jedoch darin ersichtlich, dass die aus der Erneuerung der Neoscholastik herführenden Aufgaben und Anforderungen überwiegend den Neothomismus betreffen und nur zu einem sehr geringen Mass auch für den Neoaugustinianismus gelten. Es obliegt nämlich der letzteren Richtung nicht - wie es Sciacca auseinandersetzt /F.O.2. S. 328/, dass sie unter Berücksichtigung heutiger Anforderungen gewisse, bisher vernachlässigte Relationen der Philosophie Augustins hervorhebe, oder manche seiner bisher einseitig interpretierten Thesen modifiziere, mit einem Worte, den hl. Augustin modernisiere, da alle jene Prinzipien, die Augustins Philosophie charakterisieren und die die Entwicklung des Augustinianismus anspornen, klar vorgegeben sind.

Von diesen hebt Sciacca - als eine der Varianten der Kriterien oder Charakterisierungen des Augustinianismus - vor allen die folgenden kennzeichnenden Züge hervor: a/ die fundamentale Bedeutung des Begriffes der Partizipation. /Hier ist zu bemerken, dass Sciacca an einer anderen Stelle die Bewertung dieses Begriffes modifiziert. Er weist darauf hin, dass obzwar es eine verbreitete Anschauungsweise ist, das Prinzip der Partizipation als einen der grundlegenden Unterscheidungspunkte zwischen dem Augustinianismus und dem Thomismus zu betrachten, die Bedeutung dieses Prinzips seit einiger Zeit auch im Thomismus billigermassen betont wird.^{7/} Mit Hinweis darauf dass Thomas von Aquin Augustin als Vermittler zwischen Platon und Aristoteles /De Potentia, III.5./ bezeichnet, äussert Sciacca: "Im allgemeinen kann gesagt werden, dass der metaphysische Inhalt der Partizipationstheorie der beiden Kirchen doktrinen einander sehr ähnlich ist." /F.O.2. S.326./ ; b/ die auf den Kreationismus gegründete Metaphysik; c/ Bewusstsein oder Innerlichkeit /interiorita, intrinsecismo/ als Ausgangspunkt, und demzufolge das Vorhandensein der impliziten oder abstrakten Intuition des Seins, usw. /F.O.2. S.328./.

Es ist eine allbekannte philosophiegeschichtliche Tatsache, dass in der Scholastik der die augustinische Philosophie bewahrenden franziskanischen Orientierung eine beachtenswerte Stellung zukommt, in erster Linie ihrer Pariser, aber auch ihren neueren Schule /Bonaventura, Duns Scotus/. Weiters ist auch bekannt, dass über die ausgesprochen augustinianischen Richtungen hinaus, ein in breitem Kreise wirksamer augustinischer Einfluss und auf implizite Weise viele von Augustin initiierte Probleme in Kapiteln der Geschichte der Scholastik sowie des neuzeitlichen Denkens zu finden sind. Als Sciacca in seinen Darlegungen diese Züge betont, ist er nicht nur bestrebt, die philosophiegeschichtliche Anwesenheit und Rolle des Augustinianismus festzustellen. Der Sciaccasche Neoaugustinianismus erachtet sich als den wahrhaftigen Hüter der Neoscholastik. Das geht damit einher, dass Sciacca einerseits die nicht-aristotelischen Züge des hl. Thomas hervorhebt, bzw. den grundlegenden Kosmologismus des Aristotelismus kritisiert usw. Bei der Annäherung des mittelalterlichen Thomismus und Augustinianismus wird eben hiedurch der alte Augustinianismus zur authentischen Quelle. Andererseits verweist Sciacca dementsprechend den Neothomismus und Neoaugustinianismus wegen ihren ungleichen Entwicklungsbedingungen in den Entwicklungsprozess des Neoscholastik. Das Vereinbaren von Thomismus und Augustinianismus verschiebs sich also - auch wenn ihre prinzipiellen Unterschiede ständig vor Augen behalten werden - auf allen Ebenen in Richtung der Hervorhebung der augustinianischen Beziehungen des Thomismus, während der Einfluss der neothomistischen Forschungen auf den Neoaugustinianismus, leut Sciacca, bloss als markantere Hervorhebung der Wesensmerkmale der augustinianischen Philosophie und als Entfaltung der adequaten, weitgehend, metaphysischen und spekulativen Aspekte des Augustinianismus zu bezeichnen ist. "Während der Thomismus sich in den letzten zwei Jahrhunderten tiefgehend erneuern musste, damit er innerhalb des europäischen Denkens sich eine Stellung sichere, hielt der Augustinianismus damit ständig Schritt" /F.O.2. S.328./ - sagt Sciacca und er stellt fest: "Heute steht der Augustinianismus in breiterem Sinne /also/, abgesehen von seiner spezial mittelalterlichen Form, vom Scotismus, sowohl in der nichtkirchlichen, als auch in der kirchlichen katholischen Philosophie im Vordergrund, er nährt die lebendigsten Richtungen. Es genügt zu bemerken, dass die deutsche Bewegung völlig vom Augustinianismus geprägt ist und dasselbe in Frankreich für die 'Philosophie des Geistes' und in Italien für den Christlichen Spiritualismus' usw. gilt. Das bedeutet nicht, dass diese Richtungen antithomistisch eingestellt waren, da - besonders in Frankreich und Italien - viele Thomisten nicht mehr einen eng und streng genommen aristotelischen Thomismus vetreten." /F.O.2. S.291-292./

Sciacca setzt sein "Philosophie der Integrität" genanntes philosophisches System in den lebendigen Strom des italienischen christlichen Spiritualismus.^{8/} Im Geiste des Anknüpfens an die Traditionen steht die Philosophie der Integrität grundlegend der Anschauungsweise der neuzeitlichen Philosophie gegenüber, die den Fragenkomplex der Erkenntnislehre in den Mittelpunkt, in den Vordergrund der philosophischen Forschung setzt /siehe z. B. F.M.1. S.105-120, I.O. S.53-57., 76-80./. In Sciaccas Augen sind die wahrhaftig philosophischen Epochen in der Philosophiegeschichte die Epochen der grossen metaphysischen Systeme /F.M., Brescia, 1950. S.67/. Die Ganze der Philosophie der Integrität ist durch Sciaccas Bestreben gekennzeichnet, mit der richtigen Erfassung des Seins eine solche Ontologie, und aus deren ideellen Konsequenzen abgeleitet eine solche Metaphysik zu entfalten, die als adequate, richtige Grundlage der philosophischen Gotteserkenntnis dienen kann. Höllhuber legt fest: "Durch die Wiederentdeckung Antonio Rosminis ist Sciacca auf dem Wege, die klassische Ontologie, die er seit Kant zu einer "ancilla" der Erkenntnistheorie degradiert sah, wieder frei und lebensfähig zu machen... Wenn durch dieses Buch in den Geisteswissenschaften wieder mehr Bewusstsein des Primats der Ontologie und Metaphysik vor der Erkenntnistheorie erstärkt, so ist für den Verfasser schon hiermit ein Hauptzweck erreicht."^{9/}

Zur Bewahrung des metaphysischen Begriffes des ens soll man streben und "die Geschichte der modernen Philosophie soll ... aus der Sicht der Metaphysik neugeschrieben werden" - zitiert Sciacca einvernehmlich Ogliaiti /F.O.2. S.305/. Sciacca weist eigentlich, indem er das Reflektieren auf das ens in den Mittelpunkt stellt, eine Parallele mit dem Thomismus auf,^{10/} aber in der Analyse der Idee des Seins knüpft er auch in rosminianisch-augustinianische Traditionen an. Im Geiste dessen erscheint die Idee des Seins als eine solche objektive Kenntnisform, die nicht auf die Sinneswahrnehmung zurückgeführt werden kann, sondern über welche der Mensch durch eine ursprüngliche, fundamentale Intuition vom Augenblick seiner Geburt an verfügt; der menschliche Geist erkennt alles durch die Idee des Seins wie durch einen gegebenen Rahmen.

Sciaccas ausführliche Analyse des Denkprozesses und der menschlichen geistigen Aktivität verfolgt die traditionelle augustinische Linie: aus der Tatsache des Denkens folgt das Sein des Denkers und darüber hinaus die Gewissheit des Seins /und zugleich seine Wahrheit/. "Zu denken, zu wollen und zu fühlen sind nichts anderes, als im Sein, im Beisein der Intelligenz /oder angesichts ihrer; nell' essere presente all' intelligenza/ zu denken, zu wollen und zu fühlen" - sagt Sciacca /I.O. S.41/.^{11/}

Das Denken /das also auch Sein ist/ beinhaltet zugleich auch die Wahrheit als den inneren Inhalt und das Wesen der gedanklichen Erfahrung des Seins. Die Wahrheit ist "quae ostendit quod est"- sagt Augustin /De vera religione, XXXI, 66/ und Sciacca: "Das Sein ist die Wahrheit und die Wahrheit ist das Sein. Es gibt keine Wahrheit ohne Denken und deshalb gibt es kein Denken ohne Wahrheit. Also ist das Denken - das das Sein als solches als Objekt enthält: die Wahrheit; folglich die Metaphysik der Wahrheit, oder in augustinianischer Formulierung: die Metaphysik der inneren Erfahrung. /I.O. S.35/.

Die Metaphysik der Wahrheit ist also in augustinianischem Sinn die Metaphysik der inneren Erfahrung, da in interiore homine habitat veritas /siehe F.M.2. S.135/. Laut Augustin "suche die Wahrheit nicht aussen, wende dich dir selbst zu, im inneren Mensch lebt die Wahrheit." /De vera religione, XXXIX. 72./ Die Anwesenheit, das Auftreten der Wahrheit im menschlichen Geist, bzw. die ontologische Synthese der geistigen Aktivität /Intelligentia/ und des als Objekt desselben aufgefassten Seins nennt Sciacca - als die grundlegende Kategorie seiner Philosophie - objektive Interiorität. /I.O. S.62-62/.

Die Untersuchung der Begriffe des Denkens, des Seins und der Wahrheit aus dem Aspekt der objektiven Interiorität wird für Sciacca letztlich wegen der Frage nach der Existenz Gottes /genauer und ein wenig vorausweisend: wegen der der menschlichen Existenz Sinn verleihenden Bedeutung der göttlichen Existenz/ wichtig.

Wie zitiert, setzen Wahrheit und Denken einander wechselseitig voraus. Es gibt also einerseits nur eine Wahrheit, die zugleich Objekt eines Gedankens ist /vgl. F.M.2. S.129/, und umgekehrt; andererseits ist das "die Anwesenheit /presenza/ und nicht die Immanenz der Wahrheit im Geist /mente/" /F.M.2. S. 135/. "Der Mensch kennt etwas von der Wahrheit, er kennt nicht die Wahrheit" /F.M.1. S.63/ - sagt Sciacca, "der Besitz der Wahrheit ist nicht mein aktueller Zustand, sondern meine Destination, mein Ziel /finalita ultima/" /F.M. 1. S.125/. Da "die Wahrheit in interiore homine ... als ewige Anwesenheit innewohnt" /F.M.1. S.62/, aus der Ewigkeit der Wahrheit und der Sterblichkeit des Menschen folgend "übertritt die Wahrheit den menschlichen Geist /mente/ und transzendiert denselben" /F.M.2. S.131/^{12/} /Hervorhebung vom Verfasser/.

Die Wahrheit ist notwendig, absolut und ewig, sie kann nur durch einen vom zeitlichen menschlichen Geist unterschiedlichen, ebenfalls notwendigen, absoluten und ewigen Geist, Gedanken, Verstand, also von Gott erdacht werden, das ewige Objekt dieses Gedankens ist die Wahrheit da im göttlichen Geist der Gedanke und sein Objekt identisch sind. Das wäre also eine kurze und etwas vereinfachte Skizze des berühmten, über die Wahrheit abgeleiteten Gottesbeweises Sciaccas /"La prova di Dio dalla verita"/, den er mit den folgenden Worten zu-

sammenfasst:

"Der Geist /ente intelligente/ empfindet /intuire/ die notwendige, invariable und absolute Wahrheit. Der kontingente und endliche Geist ist nicht fähig aus den durch die Sinneswahrnehmung gegebenen Dingen die durch ihn empfundene Wahrheit weder zu erschaffen noch zu erlangen. Es gibt also eine an sich notwendige, invariable und absolute Wahrheit, die nichts anderes ist als Gott. Oder in noch ausdrücklicher augustinianischen Formulierung: Es gibt nichts im Menschen, das erhabener /superiore/ wäre als unser Geist. Der Geist aber empfindet die invariablen und absoluten Wahrheiten, die für ihn erhabener sind. Es gibt also die invariable, absolute und transzendente Wahrheit, die nichts anderes ist als Gott. /F.M.2. S.131/^{13/}

Gottes Existenz kann aus dem Leben des Geistes nicht nur über die Wahrheit ausgewiesen werden, sondern auf die Absolutheit der durch den Menschen postulierten Werte gründend auch auf dem Weg über das moralische Leben und den natürlichen Drang des Menschen nach Glück. /Nach Augustin ist es - wenn der Mensch etwas will oder erforscht - eben Gott, den er will oder erforscht./ Die Siaccasche Interiorität der Wahrheit will aber selbst nichts anderes sein, als eine Konzeption von ausdrücklich anthropologischer Fundierung.

Obzwar der Fragenkomplex der Theorie von Sciacca viel breiteren Umfanges ist, als in dieser Besprechung vermittelt werden kann, und obzwar die prinzipiellen Folgen dieser Theorie sich auf zahlreichen Gebieten zeigen, die Sciacca in seinen Untersuchungen erfasst oder aus welchen er ausgeht /wie zum Beispiel die weitreichenden Zusammenhänge von intelligenza-ragione, persona-individuum, Moral-Ethik/ ist die Philosophie der Integralität im allgemeinen nicht bestrebt, die unterschiedlichen philosophischen Disziplinen systematisch zu exponieren. Ihr Ausgangspunkt, ihr Wesen und ihr eigentliches Gebiet ist das Prinzip der objektiven Interiorität, und man kann sagen, dass "die Philosophie der Integralität in ihrer Ganze nichts anderes ist, als der auf anthropologisch-ontologischer oder ontologisch-existenzialer Grundlage beruhender Beweis der Existenz Gottes."^{14/}

Wie die Metaphysik die richtige disziplinäre Form der philosophischen Fragestellungen, also die wahrhaftige Philosophie bedeutet, ebenso bildet die Anwesenheit /das Sein/ Gottes die zentrale Frage der Metaphysik, und zwar darum, weil der Sinn des Lebens, das Problem des Menschen nur in seinem Wege aufzulösen ist. Das Sein ist für den Menschen sein eigenes Problem, die Frage "was ist das Sein?" ist identisch mit der Frage "wer bin ich?"^{15/} "Den Menschen interessiert über alles der Mensch" /F.M.1. S. 101/. Obzwar die Ontologie sich nicht auf das Problem des "Ich" einengt, meldet sie sich doch als das Problem des "Ich", bzw. als das Problem der Welt, zu welcher auch das "Ich" gehört und welche zum "Ich" gehört.^{16/} "Die Frage der Existenz Gottes ergibt sich im Wesen als anthro-

pologische Frage und nur dieser untergeordnet, kann sie als kosmologische Frage betrachtet werden".^{17/} Entsprechend dem metaphysischen Gesichtspunkt der Philosophie der Integrität bedeutet nämlich die Affirmation Gottes eo ipso die Affirmation des Menschen.^{18/}

Die aus dem obigen sich entfaltende Auffassung über den Menschen, sowie der Humanismusgedanke sollen den Gegensatz meistern, der als die zweifache Anziehungskraft von Gott und Welt das Herz des Menschen zu zerreißen scheint, wie Augustin sagte, ihn sich zu Gott wendend zur Verachtung der Welt, sich zur Welt wendend zur Verachtung Gottes bringen will. "Offensichtlich ist der Gegensatz von Mensch und Gottesreich in der modernen Zeit viel aktueller geworden, als er im Mittelalter war und demzufolge ist das 'Drama' des christlichen Menschen für die heutige Christenheit viel lebendiger und komplexer" /F.O.2. S.291/ - äussert Sciacca und stimmt der Meinung Maritains zu, wonach der heutige Humanismus zwar die Würde des Menschen und alle seine Werte schützen will, diese aber ohne christlichen Hintergrund ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren. Der heutige Humanismus hat sich von jeglicher Metaphysik und Transzendenz entfernt; Renaissance und Reformation haben zur anthropozentrischen Rehabilitation des Geschöpfes geführt; der Protestantismus hat dem Menschen den Begriff der Sünde am engsten beigeordnet; die protestantische Theologie ist die Theologie der Gnade ohne Freiheit, während die humanistische Theologie oder Metaphysik die Theologie der Freiheit ohne Gnade ist. Laut Maritain fasst der wahrhaftig christliche, das heisst der theozentrische Humanismus, der "humanisme intégral" Gott als den Fokus des Menschen auf und er beinhaltet sowohl die Gnade, als auch die Freiheit. Dieser heutige theozentrische Humanismus ist keine einfache Rückkehr zur mittelalterlichen Auffassung, er beruht aber auf deren wahrhaftig wesentlicher Idee.^{19/}

In Sciaccas Augen besteht die Krise des modernen Gedankens in der angedeuteten - seit Luther angewesenen Zweiheit, in dem menschenleugnenden Gottesbild der antihumanistischen Theologie und in der gottlosen Menschenauffassung des absoluten Humanismus. /F.O.2. S.288/. Schelers Richtungsweisung soll befolgt werden, die Welt in den Menschen konzentrierend und gleichzeitig den Mensch in die Welt ausdehnend. Der mit Maritain konsonierende theozentrische Humanismus Sciaccas soll ein Mittelweg zwischen der gottlosen Menschlichkeit und dem menschenlosen Gottesglauben sein. Laut dem christlichen Spiritualismus ruht das Fundament wie das Endziel des Menschen in Gott, in der absoluten Person. Sciacca stellt fest: "Der theozentrische Humanismus alleine sichert auf dem rationalen Weg die Objektivität der Werte und der Würde und Freiheit des Menschen sowie deren Erhabenheit über die Geschichte" /Hirvorhebung durch den Verfasser/ /F.O.2. S. 372/

III.

Die "objektive Interiorität", das heisst die Innerlichkeit und Transzendenz der Wahrheit bedeutet also das grundlegende Prinzip, das - wie wir seine anthropologischen Konsequenzen zum Teil schon darstellten - die Ebene der menschlichen Erfüllung vorzeichnet, das ist jene Sphäre und Dimension, in welcher die Bestimmung und Freiheit des Menschen einen seinem objektiven Wesen entsprechenden Boden findet. Die Hitze und der Schwung, mit welchen Sciacca den Kampf gegen die auf diese Frage durch den Historizismus gebotene Lösung, und im allgemeinen gegen die historische Anschauung aufnimmt, erscheint auf Grund des bisher Dargestellten konsequent /orthodox/ und verständlich.

Die Auffassung über die Wahrheit kann in diesem Gedankengang als die Wasserscheide zwischen dem Historizismus und der Sciaccaschen Integrität betrachtet werden. Laut dem Historizismus gilt für die Wahrheit veritas filia temporis, während laut der Integrität die Wahrheit sich per speciem aeternitatis manifestiert. Mit Recht erklärt Caponigri den ganzen Gegensatz zwischen dem Historizismus und der Integrität, den er am reinsten in der Kritik Sciaccas über Croce festgelegt sieht, von dieser Grundlage aus.^{20/} Sciaccas Kritik über die Philosophie von Croce ist auf den einheitlichen, historisch immanenten Begriff des Geistes ausgerichtet. "Der Crocesche Geist ist nichts anderes als die Marxsche Materie"^{21/} - sagt Sciacca. Seiner Meinung nach können, obzwar sich Croce kritisch Marx gegenüber verhält, der Historizismus und der historische Materialismus, sowie die gleicherweise aus Hegel entwachsene Gedankenwelt beider, eigentlich in eine Linie gestellt werden /F.O.l. S.104/, da auch der Marxismus, zufolge seiner antimetaphysischen Ausrichtung und der Auflösung /dissolvente/ der Philosophie, ähnlich wie Croce, die radikale Ausschaltung jeglichen Dualismus beabsichtigt. /F.O.l. S.103/. Da diese Rahmen die Transzendenz der Wahrheit nicht gewährleisten, und das Individuum zur Geschichtlichkeit, also zur Vergänglichkeit verdammen, sieht Sciaccas Kritik in diesen Systemen eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Individuum, oder sogar seine Vernichtung, und demzufolge qualifiziert er jede immanente Philosophie als inhuman. /F.O.l. S.105/^{22/}

"Innerhalb des Weges der westlichen Philosophie muss jede Wahrheitstheorie zwei Bedingungen einander gegenüberstellen" - sagt Caponigri - "... Einerseits die Transzendentalität, die Situation, dass das menschliche Denken, Wissen und Forschen solche Charakterzüge aufweist, die Kant der grossen Tradition folgend als Universalität und Notwendigkeit kennzeichnete. Andererseits die Situation, dass das menschliche Denken durch das menschliche Bewusstsein zeitlich strukturiert ist."^{23/} In der beiden Richtungen sind zwei unterschiedliche Arten der

Abstimmung von Wahrheit, Transzendentalität und Temporalität zu beobachten. Ihren Vergleich ermöglicht die Theorie des Urteils, als ein, gemeinsames Spezialgebiet der Abstimmung von Zeit und Transzendentalität.

In Croces bekannter und hier nicht detaillierbarer Auffassung besitzt die historische Erzählung transzendente Determiniertheit, aber zugleich auch absolute Immanenz. Dem gegenüber steht Sciaccas absolute Transzendenz, die die Gewähr für die Universalität und Notwendigkeit der Wahrheit - die ausführlich erörterte Kantsche Lösung als unzureichend beurteilend - in der augustinianisch-rosminianischen Seinsidee findet.

Der Wahrheit nähert sich der Mensch also aus seinem interioralen Sein ausgehend, denn dem einzigen, ewigen und absoluten Charakter der Wahrheit entspricht die Interiorität. Die vor dem Individuum immer aktuelle Interiorität der Wahrheit will sciacca dadurch bewahren, dass er sich in der vollen Ausdehnung seiner Theorie gegen die geschichtliche Entwicklung und die Gesellschaftlichkeit als für fundamental gehaltene menschliche Rahmen wendet. Wenn Ranke seinerzeit sagen durfte, dass jede Epoche Gott gleich nahe ist, dann darf mutatis mutandis Sciacca auch so formulieren, dass jedes Individuum Gott gleich nahe ist /aber eigentlich lautet ja die Auffassung des gesamten Christentums so/. Die Ergebnisse der menschlichen Erforschung der Wahrheit können der nächsten Generation nicht überliefert werden wegen dem bereits erörterten intuitiven, interioralen Charakter der Erfassung der Wahrheit. Wir können also auch nicht über eine die Wahrheit immer besser erschliessende philosophische Entwicklung sprechen, und es ist auch keine Rede von einer philosophia perennis. "Es gibt keine ewige Philosophie /filosofia perenne/; es gibt ein ewiges Philosophieren, als eine ewige Erschließung /scoperta/ der Wahrheit. Ich sagte Erschließung und nicht Entwicklung" /I.O. S.16/ - betont Sciacca. Die Philosophie als die Entwicklung der Wahrheit ist nach seiner Meinung die Auffassung des die Wahrheit schon von vorneherein zersetzenden historizistischen Idealismus. Die die über die Geschichte erhabene Wahrheit erschliessende Tätigkeit der Philosophie, als eine Reihe von Lösungen, ist Geschichte und nicht Entwicklungsgeschichte. Nur in diesem Sinn sagt Sciacca: "Die Wahrheit hat keine Geschichte; eine Geschichte hat nur die Erschließung der Wahrheit durch den Menschen" /I.O. S.17/.

Die Geschichte bedeutet nach all diesem für Sciacca keinen durch die Kategorien Fortschritt, "Besserung" /migliorismo/ erklärten Prozess. Trotz der in Wirklichkeit sehr unterschiedlichen Auffassungen über den Fortschritt, bedeutet für Sciacca der Historizismus eine solche Richtung, die den Begriff des Fortschrittes in breiterem Sinne überhaupt vertritt. In dieser ihrer Form kritisiert Sciacca den Historizismus wegen dem folgenden.

Es ist widerspruchsvoll, der Geschichte auf immanente Weise in sich selbst Erfüllung zuzubilligen /L.T. S. 215/. Das durch den Fortschritt früher als Gutes zustandegebrachte Böse nun als die Feder der Entwicklung und zugleich als das zu überwindende Ziel zu betrachten, das ist unvereinbar. /L.T. S. 216/. Im Fall ihrer Überwindung würde die Geschichte aufhören zu existieren, aber sie kann nur zum Teil überwunden werden, da sie sich immer reproduziert. Das Naherkommen zur Freiheit bedeutet hier vornehmlich die Beseitigung äusserer Hindernisse, aber die Produktion von weltlichen Gütern und Werten ist ein historisch unvollendeter Prozess.

Falls die Weltgeschichte das Ziel für sich selbst ist, ist das Wohlergehen des Menschen nicht gewährleistet, weil er zum Opfer dieses sich hinzögern- den Prozesses wird. Die Geschichte wird zur selbständigen Persönlichkeit, obzwar laut Sciacca "die Menschheit nichts anderes ist, als die einzelnen Menschen" /L.T. S. 228/. Als Beweis zitiert er zeilen von Marx /obzwar er auch in ihm den fundamentalen Wahnbezug des Historizismus zu entdecken wähnt/, wonach die Geschichte nichts unternimmt, nicht die Geschichte die Kämpfe austrägt und die Ergebnisse erlangt^{24/} /vgl. Marx-Engels Werke, Dietz Vlg., Berlin, 1959. Bd.2., S.98

In diesem Zusammenhang sind zwei Sachen zu bemerken. Konkret das bisherige betreffend scheint eine Gedankenverschiebung vorgekommen zu sein, denn die miteinander in Verbindung gebrachten zwei Prinzipien betreffen nicht dasselbe: Es ist nämlich eine andere Sache, der Geschichte selbständige Substanz zu geben und wieder eine andere, Fragen über die Gesellschaftlichkeit /und die Vergegenständlichung des Menschen zu stellen. Wir erinnern daran, dass bei Augustin selbst die beiden Probleme nicht ineinander überfließen. "Der Staat wird auch nur dadurch glücklich, wodurch der einzelne Mensch, da der Staat nichts anderes ist als die universale Gemeinschaft der Menschen" /De civitate Dei, I.16./ - äussert Augustin, aber er hebt die gesellschaftliche Natur des Menschen auch hervor, indem er die Pflege des Friedens als die dem Glauben des Menschen bei seiner irdischen Pilgerfahrt zur Stadt Gottes würdigste Aufgabe bezeichnet: "quoniam vita civitas utique socialis est - da das Leben der Stadt natürlich ein gesellschaftliches ist" /De civitate Dei, XIX.17., siehe auch XIX.19/.

Andererseits ist aber auch in Betracht zu nehmen, dass die Sciaccasche Kritik am Historizismus - obzwar er die einzelnen Geschichtstheorien nicht entsprechend nuanciert und obzwar er eine eigenartige Lösung anbietet - mit den realen Schwierigkeiten des Vergleiches von Individuum und Gesellschaft verbunden ist. Gegenüber gewissen absolutisierenden Tendenzen der geschichtlichen Entwicklung

ist die Betonung der Würde des Individuums immer berechtigt. Diese Anschauungsweise entspricht eigentlich jeder Geschichtstheorie christlicher Prägung, man muss nur darauf achten, dass die Gewähr für die Bewahrung des autonomen Individuums in eine organische Gemeinschaft und nicht in eine atomisierte Gesellschaft eingebettet werde.^{25/}

Es ist nicht die Gemeinschaft und nicht die Gesellschaft laut Sciacca Urteil, die den Mensch der Erfüllung seiner Bestimmung näherbringen können. "Das gesellschaftliche Leben ist die notwendige Integration des individuellen Lebens, aber nicht das ganze Leben des Menschen."^{26/} Der Geschichte können wir eine spezifische Bedeutung nicht zuschreiben, von ihrer Bedeutung kann nur gesprochen werden, wenn diese sich im Sinn des Lebens des Individuums erschöpft. "Wenn die Geschichte des einzelnen Menschen Bedeutung und Ziel hat ... so hat sie schon eine universale Geschichte" /L.T. S.263/. "Die Metaphysik der Geschichte ist ein notwendiges Ergebnis der ontologischen Auffassung der Person ... Der Sinn der Ankunft des Menschen in die Welt und seiner über die Welt hinausreichenden Zukunft ist, unabhängig von seiner historischen und über die Geschichte hinreichenden Beweisbarkeit, im metaphysischen Sinn der Existenz schon gegenwärtig" - stellt Pignolini fest.^{27/} So ist das Ziel und der Sinn des menschlichen Lebens und der Geschichte nichts anderes, als die Freiheit, das heisst, die Befreiung vom Bösen, was jedoch eine individuelle, innerliche Aufgabe ist. Sciacca sieht die Entwicklungsauffassung des Historizismus darum als widerlegt, weil "der Sieg über das Böse nicht Frage der Zeit ist ... sondern ein individuell zu lösendes, persönliches Problem" /L.T. S.220/.

Der Mensch trägt mit der Freiheit seines Willens den Kampf von Gut und Böse in seinem Inneren aus. "Die Befreiung vom Bösen ist aber nicht nur das Werk des Menschen; darum übertrifft die radikale Lösung des Problems unsere Fähigkeiten und bringt einen übernatürlichen Eingriff mit sich: Gott, die Vorsehung und die Gnade können aus der Geschichte, ohne das Unlösbarwerden dieser Frage, nicht eliminiert werden /L.T. S. 225/.

Darum ist, wenn eine einheitliche und umfassende Anschauung der Geschichte in Rede steht, ein theologischer und nicht ein philosophischer Gesichtspunkt anzusetzen. Der Terminus "Geschichtsphilosophie" erweckt in Sciacca schon auf Grund der Frage Zweifel, was bei diesem Stand der Dinge nach der philosophischen Aneignung der unterschiedlichen Disziplinen den spezifischen Gegenstand, das unableitbare Problem der Philosophie bilden könnte.^{28/} Sciacca greift zu Aristoteles zurück /Poetika, IX./ und er erwähnt den individuellen Charakter der Geschichte /Geschichtsschreibung/, den er statt der philosophischen Eigenart der Poesie /Dichtung/ jetzt schon dem allgemeinen Charakter der Philosophie

selbst gegenüberstellt. Laut Aristoteles, als auch laut Platon, und das ganze griechische Denken - schreibt Sciacca -, hat die Geschichte keine Wissenschaft und keinerlei spekulatives Problem: es gibt die sensible und leidenschaftliche Welt der Vernunftlosigkeit. Das Individuum ist als Individuum und menschliches Faktum in seiner Konkretheit nicht Gegenstand der rationellen Wissenschaften oder der Philosophie. Das Individuum ist unobjektivierbar"^{29/} /F.M. 1. S.184/ /Darüber hinaus ist es eine Spezialität des griechischen Denkens, dass demzufolge sein der Entwicklung gegenüberstehendes Zeitbewusstsein zyklisch ist./

Von allen Analysen Sciaccas, die sich in der Alternative von Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie bewegen, kann eine solche "pluralistische" Stellungnahme gefordert werden, welche in die logische Struktur der geschichtsphilosophischen Anschauungsweise tiefer eindringen, die oft sehr unterschiedlichen Formeln der Geschichtsphilosophie umfassender unter die Lupe nehmen würde, welche also ein grösseres Gewicht auf die Typologie der Geschichtsphilosophie legen würde /da z.B. im Fall von Hegel, dem Schöpfer einer der prägnantesten Geschichtsphilosophien, die Kritik seines Systems viele, auch sonstige, geschichtsphilosophische Fragen ungelöst liess/. Sciacca fühlt sich zum Grossteil auch davon enthoben, dass er vor, oder im Laufe der Entfaltung seiner Kritik die kritisierte Geschichtsphilosophie irgendwie positiv darstelle und interpretiere, das heisst, das er den Sachverhalt, den Inhalt der Disziplin selbst nach seiner eigenen Auslegung begrifflich präzisiere, und versuche, die Grenzen der in Rede stehenden Geschichtsphilosophie festzulegen.

Das Wesen der Kritik Sciaccas über die Geschichtsphilosophie und seine Bestätigung der Geschichtstheologie ist zur gleichen Zeit sehr kurz zusammenfassbar,^{30/} da es geradenwegs aus seiner Konzeption folgt. Gegenüber der Immanenz der Geschichtsphilosophie erlangt die Geschichte laut der Geschichtstheologie ihre Erklärung in der Heilsgeschichte, in der Transzendenz, in der Vorsehung, und so "ist die Geschichte in jedem Moment aktuell und sie realisiert sich in jedem Menschen" /L.T. S.224/. /Hervorhebung des Verfassers/.

Sicherlich trafen Augustins grosszügige historische Vision berechtigterweise Einwände, wonach seine Konzeption den menschlichen Momenten der Geschichte keine entsprechende Betonung einräumt und seine Theorie den Sinn der menschlichen Geschichte aus einem gewissen Aspekt zur Frage stellt. Derartige Einwände gelten in unvergleichlich grösserer Masse - wie es offensichtlich wird - für die Auffassung Sciaccas. Bei ihm verliert die Geschichte als Schauplatz, Rahmen oder mögliche Dimension des menschlichen Lebens beinahe jegliche Bedeutung und ihre Existenz ist nur als eine zusätzliche äusserliche Existenz zur

Kenntnis nehmbar. Bei Sciacca ist die Bewahrung der Autonomie der Geschichte selbstverständlich kein Wert, einen Wert besitzt die interiorale Geschichte des Menschen.

Wenn jedoch die menschliche Interiorität Geschichte genannt werden kann, dann ist es unumgänglich, dem Begriff der zum Wesen des Ablaufes und der Auffassung der Geschichte gehörenden Zeit Aufmerksamkeit zu widmen. Es ist restlos einzusehen, dass diese Frage, das heisst die Abstimmung der interioralen Geschichte und der Zeit, in der augustinianischen Theorie kein Problem bedeutet. /Ein Problem könnte bedeuten, wenn sich die augustinische subjektive Zeitauffassung mit einem in grösserem Masse weltlich ausgerichteten Geschichtsbild paaren würde - dessen manche Elemente, unseres Erachtens, eben bei Augustin selbst zu entdecken sind! /

Es ist nämlich bekannt, dass Augustin im berühmten XI. Buch seiner Confessiones aus dem Gegensatz der Vergänglichkeit der Zeit und der göttlichen Unvergänglichkeit ausgehend seine Lehre über die Zeit als Erschaffenes herausbildete; dass er die Fragen der drei Dimensionen der Zeit und der Art ihrer Existenz aufwarf und zur Verinnerlichung der Existenz der Zeit gelangte. "Unsere Erinnerung: Die Gegenwart über die Vergangenheit. Unsere Anschauungsweise: Gegenwart über Gegenwart. Unsere Erwartung: Gegenwart über die Zukunft" /Confessiones, XI.20/. In te, anime meus, tempora metior; in dir messe ich, meine Seele, die Zeit /Confessiones, XI.27/.

Auch laut Sciacca "erhält jeder Mensch aus der Hand Gottes im Augenblick seiner Erschaffung seine ganze Zeit" /L.T. S.114/; "nicht die Zeit stellt den Mensch her /genera/, sondern mit seinem eigenen freien Willen stellt der Mensch seine eigene Zeit her, die Gott mit seinem freien Willen für den Mensch geschaffen hat" /L.T. S.113/. Laut Augustin: "Wo es kein Geschöpf gibt, dessen variable Bewegungen die Zeit bilden, dort kann es auch keine Zeit geben" /De civitate Dei, XII.16./.

"Es gibt keine Geschichte ohne Vergangenheit" - sagt Sciacca, aber es gibt keine historische Vergangenheit, wenn es keine Erinnerung gibt; es ist nicht gegenwärtig, was nicht aktuell ist, aber es gibt keine historische Präsenz, wenn es keine aktive Erwartung der Zukunft gibt /avvenire/; es gibt keine Zukunft, die nicht Erwartung ist, aber es gibt keine Ankunft der Geschichte, wenn sie sich in der Gegenwart nicht erfüllt /attuare" /L.T. S. 312-313./

Für die Augustin-Forscher bedeutet die Frage des Zusammenhanges zwischen Geschichte und Zeit das ständige Problem, ob das augustinische Bild der Geschichte der augustinischen Zeitauffassung entspricht oder nicht. Diesbezüglich bieten die Forscher von Zeit zu Zeit unterschiedliche Lösungen wobei sie

das Gewicht in den bekannten Begriffsmodellen mal auf die eine, mal auf die andere Seite setzen. Einige der moderneren Ergebnisse prüfend zeigt sich, dass es einige Verfasser gibt, die feststellen, Augustin habe durch die Formulierung der Erschaffenheit der Zeit die Grundlage für die christliche Geschichtsphilosophie gelegt.^{30/} Quispel fasst Augustins diesbezügliche Verdienste zusammen und er kommt zur Ansicht, dass Augustin a/ durch die Verinnerlichung der Zeit in der Seele /Confessiones/ und b/ durch das Überholen des zyklischen Geschichtsbildes /De civitate Dei/ sowie c/ mit der Lehre über die rationes seminales /De Genesi ad Litteram/ eine solche wahrhaftige Geschichtsphilosophie erstellt, in welcher die Civitas Dei das Ziel eines kosmischen, historischen und individuellen Prozesses, sein Eschaton, bleibt. Er hält dies eben für eine Demythologisierung der Geschichte, bzw. für ein demythologisiertes Eschaton, den die Verinnerlichung der Zeit gewährleistet.^{31/} Die Beziehung zwischen der persönlichen Zeit /des Zeitbildes der Confessiones/ und der universalen Geschichte der Menschheit /der Zeit des Werkes De civitate Dei/ beschäftigt auch Guitton.^{32/} In grossen Zügen ist klar zu sehen, dass die zyklische Zeitauffassung der westlichen christlichen Geschichtsanschauung im Wesentlichen nicht entspricht, mit der Bemerkung, dass aus der Sicht des östlichen, des griechischen Christentums, im allgemeinen eher das Gegenteil gilt.^{33/} Aus unserem Gesichtspunkt aber stellt Marrou mit Recht fest, dass "die Zeit-Wiederholung eine Imitation des Unvergänglichen und nicht die Zeit der Geschichte und auch nicht Gegenstand der Theologie, sondern die einheitliche Bewegung der Sterne auf dem Firmament, also eine Zeit ist, die an sich keinen Sinn hat."^{34/}

Es ist selbstverständlich, dass Augustin im XII. Buch seines Werkes De civitate Dei der zyklischen Zeittheorie Platons scharf gegenübertritt. Unseres Erachtens bedarf aber die Anschauung einer Modifikation, wonach diese Kritik im Prinzip als Sicherung des realen linearen Prozesses der Geschichte formuliert worden sei. Augustin hat nämlich in seiner Kritik in erster Linie nicht die autonome Bewegung der Geschichte in Betracht genommen, sondern versucht, eine Grundlage für die Erreichbarkeit des individuellen Heils zu schaffen. Das Grundmotiv seiner Kritik ist tatsächlich die Frage: "Wie kann das wahre Glückseligkeit sein, von deren Unvergänglichkeit wir uns nie überzeugen können?" /De civitate Dei, XII, 13/. Unseres Erachtens besteht keine theoretische, organische Verbindung zwischen dieser Frage und dem Verdienst Augustins, dass er in anderen Beziehungen seiner Arbeiten den realen Prozess der Geschichte offensichtlich wahrnahm und darstellte, dass er in seiner Geschichtsanschauung auch ein starkes weltliches Interesse an den Tag legte und dass er auch zu besonderer weltlicher Aktivität im Zuge der historischen Ereignisse ermutigte.

Darum scheint es möglich, dass falls wir in der Frage des Verhältnisses von Person, Geschichte und Zeit aus der authentisch augustinianischen theologisch-philosophischen Doktrin ausgehen, über die "Interiorität" der Person zur Rekonstruktion einer augustinischen Metaphysik,^{35/} sowie zur Verinnerlichung der Geschichte und der Zeit gelangen. Bei Augustin ist die Geschichte wahrlich nicht auf sich selbst, auf ihr eigenes Prinzip gegründet. Hierbei muss man jedoch nicht nur an die Determiniertheit der Geschichte durch die göttliche Vorsehung denken, sondern auch daran, dass die menschliche Liebe ein kohärentes Element der letzteren ist. Da die von Augustin bezeichneten zwei Arten von Liebe selber die civitas Dei und die civitas terrena aufbauen /De Genesi ad litteram, XI. 15-20: De civitate Dei, XIV.28/, erlangt im Sinne dessen die sich im Verhältnis der beiden "civitas" verkörpernde Geschichte eine anthropologische Fundierung.

Es klingt ein tiefer Humanismus in den Worten Augustins mit als er mit Verantwortung über die Leiden des menschlichen Lebens spricht, die dem Gewissen nicht gestatten, dass es ruhe: "Wir immer diese so grossen, so furchtbaren, so wütenden Übel erwaht, soll also schmerzlich das Elend anerkennen. Wer aber diese seeliche Not ohne jegliche seelische Schmerzen erleidet oder erwaht, und sich deswegen für glücklich halt, ist sicherlich bedauernswürdig, da er auch sein menschliche Mitgefühl verloren hat" /De civitate Dei, XIX.17./ "Wer könnte denn die ungeheuere Not, mit welcher die menschliche Gesellschaft in diesem Jammertal überbürdet ist, zahlen, beurteilen" /De civitate Dei, XIX. 5./.

Im Vergleich dazu ist der Ton Sciaccas vernehmbar anders. "Nichts ist eiliger als mein Hunger und Durst. Von den Leiden der Welt ist für mich mein Schmerz am wichtigsten. Ein Glas Wasser im Richtigen Moment^{36/} ist mehr als die Schlacht bei Zama oder Lepanto ... Die Geschichte: Wunsch für mich, mit anderen für andere, oder /sogar/ ohne andere und gegen andere" /L.T. S.314/. Sciacca hat diese Zeilen vermutlich eher als rhetorische Wendung formuliert, aber ihr Wesen betreffend passen sie doch in die im obigen dargestellte Logik. So wird aus Sciaccas Darlegungen die Möglichkeit der weltlichen Tätigkeiten verdrängt und so verschwinden alle auch nur irgendwie beachtenswerten selbstständigen Schauplatze der Geschichte, die wir am Beginn dieser Arbeit mit dem Terminus tertium quid bezeichnet erahnten. Aus dem hier dargestellten folgend ist Sciacca als orthodox augustinianisch zu betrachten, wobei es eine andere Frage ist, dass er demzufolge die andere, mit dem obigen schwerlich in Einklang bringbare, aber sehr wichtige und hoch einzuschätzende Seite der Geschichtsbetrachtung Augustins ausser acht lasst.

- 1/ Bibliographie der Werke Sciaccas: Ottonello, Pier Paolo, Bibliografia di M.F.Sciacca /1931-1968/, Milano, Marzorati, 1969. Gesamtausgabe der Werke Sciaccas: Opere complete die M.F.Sciacca, Milano, Marzorati, ab 1957 /=O.C./ Die auf unser Thema bezüglichen, zitierten Hauptwerke Sciaccas: L'interiorita oggettiva. O.C. Bd. 1, 1965⁴ /=I.O./ Atto ed essere. O.C. Bd. 5, 1960. /=A.E./. La filosofia, oggi. Bd.1-2, O.C. Bd.6-7, 1963⁴ /=F.O. 1-2/. Filosofia e Metafisica, Bd.1-2, O.C. Bd.13-14, 1962 /=F.M. 1-2/. La liberta e il tempo, O.C. Bd.22, 1965 /=L.T./.
- 2/ Gurevics, A.J., A középkori ember világgépe /Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen/, Budapest, Kossuth, 1974. loo S.; Wachtel, Alois, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus, Bonn, Ludwig Röhrscheid Vlg., 1960, S. 7 u.ff.
- 3/ Gurevics, zit. Werk, S. 95-96.
- 4/ Brezzi, P. "Una civitas terrena spiritualis come ideale storico-politico di Sant'Agostino". Augustus Magister, Paris, 1954, Bd.2, S.921.
- 5/ Marrou, H.I. "Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?", Studia Patristica, Bd.2, Berlin, Akademie Vlg., 1957, S.348
- 6/ vgl.: Rahner, K.-Vorgrimler, H. Teológiai Kiszótár, /Kleines theologisches Wörterbuch/, Budapest, Szent István Társulat, 1980, S.190, S.776.
- 7/ Hier ist u.a. an die Arbeit in dieser Richtung von Cornelio Fabro zu denken: La nozione metafisica di partecipazione secondo S.Tommaso d'Aquino, Milano: Vita e Pensiero, 1939; Participation et causalité, 1960.
- 8/ Sciacca gliedert seine innerste geistige Entwicklung an einer Stelle folgend: Vom Aktualismus zum kritischen Spiritualismus /1931-36, 2. Vertiefung in Platon und Rosmini /1937-38/, 3. christlicher Spiritualismus /1939-48/, 4. objektiver Idealismus und die Philosophie des Integralismus /1949-59/. Siehe: Sciacca, La Clessidra. Il mio itinerario a Cristo, Milano, 1959², S.101.

- 9/ Höllhuber, I., Michele Federico Sciacca, ein Wegweiser abendlandischen Geistes, Meisenheim am Glan, Anton Hain Vlg., 1962, S.2
- 10/ vgl. Schiavone, M., L'idealismo di M.F.Sciacca some sviluppo del rosminianesimo, Domodossola, 1957, S. 88
- 11/ siehe noch Incardona, N., "Fondamenti teologici e limiti teoretici dell'atto del pensiero in Sant'Agostino", Augustinus Magister, Bd. 1, S. 463-475
- 12/ siehe noch Galli, G., "Trascendenza e immanenza nella filosofia die M.F. Sciacca", Studi in onore di M.F.Sciacca, Milano, Marzorati, 1959, S.151-178
- 13/ Bezüglich der "prova" siehe Caponigri, A.R. "The proof for the existence of God 'From Truth' in the philosophy of M.F.Sciacca. Studi in onore die M.F. Sciacca, Milano, Marzorati, 1959, S.53-57. Bei Augustin selbst siehe für die aus der Wahrheit ausgehende, Gottes Existenz beweisende Argumentation De libero arbitrio.12:34;39.
- 14/ Giannini, G., "Il fondamento ontologico e metafisico della filosofia dell'integralita." Michele Federico Sciacca in occasione del 30. anno di cattedra universitaria /1938-1969/. Milano, Marzorati, 1968, S.63
- 15/ Sciacca, L'unomo, questo "squilibrato". Milano, 1958², S.13-14.
- 16/ F.Petrini, Filosofia dell'integralita, Roma, Paoline, 1961, S.22
- 17/ zitiert wird Crippa, R. - Roggerone, G., "La filosofia dell'integralita die M.F. Sciacca" F.O. Bd.2, S.402, siehe auch Giannini, G., "Carattere teocentrico dell'antropologia agostiniana", Humanitas, Jg. IX, Nr. 10-11, S.103-1029
- 18/ vgl. Giannini, Il fondamento ..., S.67
- 19/ vgl. F.O.2.S.313-317, bzw. Maritain, J., Humanisme intégral, 1936.
- 20/ Caponigri, R., "Time and truth." M.F.Sciacca in occasione..., S.193
- 21/ Sciacca, "Croce e Marx" /1946/. In: Sciacca, Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano. Milano, Marzorati, 1965, Bd.1, S.309

- 22/ Bezügl. des Standpunktes Croces siehe z.B. Croce, B., *Etica e politica*. Editori Laterza, Bari, 1967. S. 235. u. ff.
- 23/ Caponigri, zit. Werk S.194
- 24/ vgl. z. B. Berdjajew, N.A., Szmizl isztorii, Berlin, Obelisk, 1923. in Picon, G., Korunk szellemi kőrkepe, Washington, Occidental Press, 1961, S.188-190
- 25/ Sciacca, Linee di uno spiritualismo critico, Roma, Perelle, 1936. In Sciacca, Dell'attualismo allo spiritualismo critico, O.C.12. 1961, S.226
- 26/ Pignolini, E. "La concezione filosofico-teologica della storia". M.F. Sciacca in occasione ..., S.102
- 27/ Sciacca, "Vi e una filosofia della storia?" F.M. Bd.1, S.180 /ursprünglich Humanitas, VII. Jg., 1948/
- 28/ Sciacca halt die diesbezüglichen ähnlichen Feststellungen von Padovani, U.A. für bedeutend. Laut Padovani: "Eine einheitliche und universale /aber nicht wissenschaftliche und philosophische/ Betrachtungsweise der Geschichte ist möglich, aus der Sicht der Offenbarung, der Theologie - da der Entwurf der Geschichte übernatürlich ist, wie Augustin in *De civitate Dei* bewies" - wird durch Sciacca zitiert, F.O. Bd.2, S.309; Padovani fasst die Grundzüge des Historizismus folgens zusammen: a/ die natürliche, übernatürliche und asketische Transzendenz des Sinnes der Geschichte, b/ die ontologische Realität und moralische Freiheit der menschliche Person, c/ die Transzendenz der Person über die Gesellschaft. Padovani, "Storicismo teologico-agostiniano e storicismo filosofico-hegeliano." Humanitas, IX.Jg., Nr.10-11, 1954, S.969; Siehe auch vom selben Vf.: "La Citta di Dio die Sant'Agostino: teologia e non filosofia della storia." S.Agostino. Sonderdruck: Rivista di filosofia neoscolastica. XXIII. Jg., Milano, 1931. S.220-263. vom selben Vf.: Filosofia e teologia della storia, Brescia, Morcelliana, 1953.
- 29/ S. ausführlicher in Frenyó, Z.: Aurelius Augustinus és a történetfilozófia problémái /Aurelius Augustinus und die Probleme der Geschichtsphilosophie/, Budapest, 1980 /Manuskript/, S.42-46

- 30/ Florowsky, G., "Eschatology in the Patristic Age: An Introduction", Studia Patristica, Bd.2, Berlin, Akademie Verlag, 1957, S.244
- 31/ Quispel, G., "Zeit und Geschichte im antiken Christentum", Eranos Jahrbuch, Bd.XX, 1951, Zürich, Rhen Verlag, 1952, S. 127 und S. 131
- 32/ Guitton, J., Les temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, Paris, Boivin, 1973; derselbe Vf.: Attualita die Sant'Agostino, Roma, Paoline /Paris, 1955/; Siehe auch die Sciacca-Interpretation in Eborovicz, W. "L'augustinisme de M.F.Sciacca", Studi in onore ..., S.131; bzw. Chaix-Ruy, J. "La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin", Augustinus Magister, Bd.2., S.923-933
- 33/ Escribano-Alberca, I., "Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie", Studia Patristica, Bd.11, Berlin, Akademie Vlg., 1972, S.42-51; Otis, B., "Gregory of Nissa and the Cappadocian Conception of Time" Studia Patristica, Bd.14, Berlin, Akademie Vlg., 1976, S.327-357
- 34/ Rapport de H.I.Marrou "La théologie de l'histoire", Augustinus Magister, Bd.3, S.197
- 35/ Sciacca, "Il principio della metafisica di S.Agostino e tentativi metafisici del pensiero moderno", Humanitas, IX.Jg., 1954, Nr.10-11, S.957-958
- 36/ Vgl. Matth. 10.42, Mark.9.41.

Das Marxismus-Bild von Maritain

Es ist uns von de einstigen Hauptgestalt des französischen Neothomismus kein eigenständig verfasstes Werk über den Marxismus überliefert. Er widmete diesem Thema in seinen Werken Humanisme intégral und La philosophie morale je ein Kapitel, aber kürzere oder längere Bezugnahmen sind in beinahe allen seinen Werken dort zu finden. Auf Grund dieser ist das Bild, das er sich vom Marxismus verfasste, eigentlich gut umreißbar.

I.

Die erste Spezialität, die beim Lesen von Maritains Marxismus-Kritik sofort auffällt, ist, dass er die einzelnen Feststellungen des Marxismus nicht so sehr die innere Kohärenz des Systems suchend, miteinander vergleichend untersucht, sondern einzeln mit dem thomistischen Massstab prüft, und häufig sogar auch statt der marxistischen Termini seines Erachtens äquivalente thomistische Begriffe verwendet, und so durch diese willkürliche "Umbenennung" Quellen weiterer Verwirrungen schafft. Darüber hinaus nimmt er sich meistens auch nicht die Mühe, mit Argumenten zu widerlegen, sondern er behauptet einfach, dass die in Rede stehenden Aussagen falsch sind, weil seine eigenen, entgegengesetzten Feststellungen wahr sind. Warum kann er aus seiner eigenen Philosophie nicht heraustreten? Die Ursache liegt in den Vorannahmen dieser Philosophie, was sogleich klar wird, wenn wir das Verhältnis zur Geschichte bei Maritain und beim Marxismus vergleichen.

Laut Maritain sind die Ausgangspunkte jeder Wissenschaft die Evidenzen des "gesunden Verstandes", des "gesunden" sensus communis.^{1/} Hierzu gehört die Erkenntnis z. B. der Existenz Gottes und des freien Willens des Menschen.^{2/} Diese Evidenzen systematisiert und bearbeitet die Philosophie, aus welcher ein gerader Weg über die Apologetik zur Theologie führt, welche ihrerseits ebenfalls - unter anderen - die Freiheit des Willens und die Existenz Gottes aussagt, jetzt schon in kategorischen Form.^{3/} Diese beiden Faktoren gestalten aber - gepaart mit den in der Geschichte ohnehin schon vorhandenen Zufällen - die Geschichte in einem solchen Masse eventuell, dass sie rational schon nicht mehr erklärt werden kann.^{4/} Eine Geschichtswissenschaft gibt es nicht.^{5/} Es sind also einerseits gewisse, ewige, übergeschichtliche, natürliche Evidenzen

zen gegeben, sowie die aus ihnen stammende, ähnlicherweise ewige und allein richtige Philosophie, andererseits fehlt das einzige Mittel, mit welchem kontrolliert werden könnte, ob es tatsächlich um ewige und natürliche Ideen geht: die rationale Geschichtswissenschaft. Geschichtsphilosophie gibt es zwar, aber diese erachtet sich selbst bewusst als einen Annex der Theologie, und sie bewegt sich schon von vornherein im Rahmen des christlichen Weltbildes.^{6/} Der Kreis ist geschlossen. Maritain wird notwendigerweise seine eigene Philosophie für ausschliesslich und allein "gesund" halten und sämtliche sonstigen bloss als zu dieser führende Vorereignisse oder als bedauerlichen Irrtum, eventuell als böswillige Verzerrung darstellen. /Es ist z. B. charakteristisch, dass er in seinem Werk betitelt Éléments de Philosophie auch einen kurzen philosophiegeschichtlichen Überblick publiziert, aber nur bis Aristoteles. Mit ihm ist die Entstehung der Philosophie abgeschlossen, es fehlt nur mehr Thomas von Aquin, um die Verbindung zum Christentum herzustellen und die philosophia perennis ist da.^{7/}

Für den Marxismus dagegen ist auf evidente Weise die Geschichte die universale Metatheorie, in welcher philosophische Voraussetzungen, Evidenzen und die aus diesen aufgebauten Systeme Funktionen der Geschichte als Totalität sind, und die an dieser Totalität gemessen notwendigerweise relativisiert werden, aber gleichzeitig an ihrer eigenen Stelle und zu ihrer eigenen Zeit völlig begründet, und nicht "falsch" oder "verzerrt" sind. Ihr geschichtlicher Erfolg oder Misserfolg ist nicht Folge von theoretischen Argumentationen, Überzeugungen, sondern durch "metaphilosophische" Faktoren determiniert. Das bezieht sich auch auf den Marxismus als Philosophie, unabhängig von dem - auch durch Gramsci aufgeworfenen - Problem, ob sich dieselbe für überholbar oder für absolut, für das Schliessliche hält, denn im letzteren Fall müsste sie mindestens zulassen, dass die ihr vorangegangenen Philosophien als legitim, als historisch begründet gelten sollen.

Dazu kommen noch weitere grundlegende, die Evidenzen betreffende Abweichungen z. B. supponiert Maritain immer zuerst separat was sich bewegt, verändert, und er knüpft erst danach die Bewegung, die Veränderung daran, während für den Marxismus eben das Entgegengesetzte evident ist und das führt zu zwei grundlegend unterschiedlichen Weltmodellen, zu einer nach zwei völlig unterschiedlichen Aspektsystemen erfolgenden Strukturierung der Wirklichkeit. Die beiden Systeme betrachten sich gegenseitig eigentlich "von oben", und sie sind unvergleichbar, obzwar ihr Verhältnis aus dieser Sicht asymmetrisch ist, denn der Marxismus ist sich dieser Unvergleichbarkeit bewusst, während Maritain es nicht ist. Sich mit den Marxisten als Philosophen zu messen ist er nur auf

"heimischem Gelände", auf dem Gebiet der Metaphysik geneigt. ^{8/}

Die Verständnislosigkeit Maritains hat jedoch auch weitere Ursachen, von welchen zwei erwähnenswert erscheinen. Eine hängt mit der Sprache der klassischen Texte des Marxismus zusammen. Diese Werke sind zumeist nicht systematische Darlegungen einer im traditionellen Sinn verstandenen Philosophie, sondern polemische Schriften mit praktischem Zweck und deshalb ist es zwar stilistisch völlig begründet, aber doch terminologische Unsicherheiten verursachend, dass sie gewisse Übertreibungen, rhetorische Kniffe usw. anwenden. Selbstverständlich wäre auch eine Untersuchung nötig, inwieweit sich schon aus den Unterschieden der wesentlichen Voraussetzungen der beiden Systeme Unterschiede in ihrem Sprachgebrauch ergeben! Ist es z. B. vom Marxismus zu erwarten, dass er Definitionen im herkömmlichen Sinne aussage?

Die andere Ursache ist, dass die von mir untersuchten Werke Maritains in den Jahren zwischen 1933 und 1960 entstanden sind, und der Marxismus während einem Grossteil dieser Periode durch den Stalinschen Dogmatismus beherrscht war und das Maritain sowohl in seiner Behandlung von theoretischen Fragen, als auch in seinem Urteil über die Perspektiven der praktischen Kooperation mit den Kommunisten unvermeidlich beeinflusste.

II.

Laut Maritain ist der theoretische Ausgangspunkt des Marxismus der Atheismus ^{9/}. Die auslösende Ursache dessen sieht er darin, dass zahlreiche Vertreter des neuzeitlichen Christentums die Inhumanität des Kapitalismus nicht nur duldeten, sondern sogar sanktionierten oder gesellschaftlichen Problemen gegenüber einfach unempfindlich waren. Darum erwachte in Marx ein Ressentiment gegenüber der christlichen Welt seiner Zeit, die er irrtümlich mit dem Christentum selbst identifizierte, und so das letztere - und im allgemeinen die Religion - verwarf. ^{10/} Damit entledigte er sich aber nicht ein für allemal von Gott, denn der Atheismus ist "unerlebbbar", ^{11/} weil der Wille von seiner Natur aus sich nach der unendlichen Vollständigkeit des Guten /also nach Gott/ sehnt, auch wenn sich der Mensch dessen gar nicht bewusst ist. In seinem Geist sind aber gewisse ewig geltende moralische Normen und Werte zugegen und das ermahnt ihn wiederum an die Transzendenz. ^{12/} Gott ist für ihn eine ständige Drohung, ^{13/} darum muss er in sich Gottes Andenken unterdrücken und demzufolge ist sein Atheismus eher ein Antitheismus, ein heroisches Ringen gegen gott, eigentlich eine "Kontra-Religion"

in welchem der Kult des zum Gott zu erhebenden Menschen dem Gotteskult gegenübergestellt wird.^{14/}

Wie nach Maritains Erachten Marx als Reaktion auf die soziale Unempfindlichkeit seiner christlichen Zeitgenossen in die Übertreibung des Atheismus fiel, ist auch sein Materialismus eine extreme Antwort darauf, dass die vorgegangenen Philosophien der "causa materialis" nicht genug Aufmerksamkeit widmeten. Marx holt diesen Mangel auf und macht sogleich die materielle Ursache primär wichtig, wobei er der sonstigen aristotelischen Ursachen nicht gedenkt.^{15/} Aus historisch-gesellschaftlicher Sicht ergibt das die Festsetzung der determinierenden Rolle der Wirtschaft,^{16/} wenn auch bei Anerkennung der Möglichkeit von Wechselwirkungen zwischen der Wirtschaft und sonstigen Faktoren.^{17/} Maritain grenzt sich entschieden gegenüber die vulgarisierenden Anschauung ab, die den Marxismus als mechanischen wirtschaftlichen Determinismus, als eine das blosses "Epiphanomen"-Wesen der Bewusstseinsformen verkündende Theorie einstellen will, aber er beschuldigt auch Marx dafür, dass er die Autonomie des spiritualen Elementes im Menschen nicht anerkennt.^{18/}

Was die Bezeichnung "Materialismus" betrifft, bevorzugt Maritain den Gebrauch von "Realismus" im Zusammenhang mit dem Marxismus, denn seiner Ansicht nach, wollte Marx eigentlich das sagen, er meint nämlich dass der erste Beweggrund der Umkehrung des Hegelschen Systems durch Marx der im Verstand wirkende realistische Instinkt war, eine starke Reaktion seitens des gesunden Verstandes, der überzeugt ist, dass das Ding zuerst da ist, noch bevor die Idee da ist und der nicht daran zweifelt, dass der Gegenstand des menschlichen Intellektes die ausserbegriffliche Realität ist. Man hat jedoch diesen Realismus schon von Grund aus und ohne das sich hier meldende philosophische Problem zu erahnen, als Materialismus aufgefasst: man hat die ausserhalb des Geistes existierende Wirklichkeit mit der Materie verwechselt."^{20/}

Auch Maritain beschäftigt sich viel mit der "Wiederaufrichtung" des Hegelschen Systems durch Marx, aber er ist der Ansicht, dass das keine Überwindung der Hegelschen Mystifikation bedeutet, denn diese Mystifikation entspringt nicht dem Idealismus, sondern eben der durch Marx übernommenen Dialektik.^{21/} "Das grosse Geheimnis, das höchste Arcanum ist unverändert, dass man von der Dialektik, also vom logischen geistigen Seienden, Wissen fordert. Zwar besteht die Operation nicht mehr daraus, dass man die Wirklichkeit und die Erfahrung mit Gewalt in das logische geistige Seiende hineinpercht, sondern man übt Gewalt an der Wirklichkeit, indem man

in diese das logische geistige Seiende und den Prozess der Sprache hineinzwingt, wie irgendeinen ghost, der sie von innen in seiner Macht hält. Das Ergebnis ist aber dasselbe: man sucht unverändert in der Eigenbewegung des logischen geistigen Seienden Erklärung für die Eigenbewegung der Realität."^{22/}

Gegen die marxistische Erkenntnistheorie hat Maritain drei Haupteinwände. Seines Erachtens steckt in der Rückspiegelungstheorie "... ein Mangel ... an kritischem Geist ... ein verblüffender Simplizismus... Im marxistischen Realismus ist keine Spur der eigenen Aktivität des Geistes im Werk der Erkenntnis."^{23/}

Er hält die Auffassung für völlig absurd, dass das "Wesen", die "Natur" einer Sache durch deren Geschichte ersetzt werde.^{24/} Die konkrete Anwendung dieses allgemeinen Prinzips hält er für besonders bedauerlich in der marxistischen Anschauung der Wissenschaften. Seiner Meinung nach untersucht der Marxismus - teilweise auch damit im Zusammenhang, dass es hierbei um Elemente des Überbaues geht - nicht den Inhalt, die Aussagen der Wissenschaften und deren Wahrheit, sondern die Geschichte der Wissenschaften, mit besonderer Rücksicht auf ihre gesellschaftliche Determiniertheit und Rolle.^{25/} "Und bei der Darstellung seiner Meinungsverschiedenheiten mit dieser oder jener philosophischen Schule ist er nicht fähig, weiter voranzukommen in seiner Kritik als gewisse Attribute wie "reaktionär" oder "konterrevolutionistisch", oder "Interessen der Bourgeoisie dienend".^{26/}

Maritains dritter Einwand bezieht sich auf die in der marxistischen Erkenntnistheorie eingenommenen Rolle der Praxis. Maritain tadelt, dass der Marxismus die Erkenntnis von der menschlichen Aktivität, von der Veränderung der Welt^{27/} nicht trennt. Er meint, dass die Marxisten in bezug auf die Wissenschaft "finis operis" mit "finis operantis" vermischen. Das Ziel von "operans" /hier: des Wissenschaftlers/ kann praktisch sein, aber das "opus" selbst /hier: die Wissenschaft/ müsste sich auf die Erkenntnis, als Selbstzweck, richten.^{28/} Die Bezugnahme auf die Praxis macht weiters den Begriff der Wahrheit problematisch, denn das Wissen will ja auf die Realität wirken, ohne dass sie sich an derselben messen wollte^{29/} und "der Praxis harret die Rolle, dass sie die Wahrheit des Wissens werde. Hier geht es überhaupt nicht um eine pragmatistische Konzeption, die bei der Definierung der Wahrheit die Entsprechung der Realität mit dem praktischen Ergebnis verwechselt. Die Operation wird zugleich feiner aber auch radikaler. Die Wahrheit selbst, als Entsprechung der Realität wird von der Praxis abhängig gemacht und dem praktischen Ziel entsprechend in diese oder jene Richtung verdreht."^{30/}

Laut Maritain ist das Wesen der marxistischen Geschichtsanschauung,

dass die wirtschaftliche Entwicklung die Menschheit notwendigerweise "nicht automatisch, sondern durch die von ihr geschaffene und auf sie rückwirkende Energie, vor allen durch Energien des revolutionären Bewusstseins - /.../ in das Reich des Geistes zurückbringen muss, zwecks Ausmärgung der Abhängigkeit des Menschen von irrationalen Kräften, zum Sieg des Menschen über die Notwendigkeit, zwecks der Inbesitznahme seiner eigenen Geschichte."^{31/} Diese Ausgangsentfaltung ist zugleich auch das mutbare Ziel des Marxismus, da er ja kein vom Muss unterschiedliches Sein kennt.^{32/} So kann der Mensch, obzwar er kein passives Produkt der Umstände ist, sondern dieselben mit seiner Tätigkeit selbst formt, das nur in der durch die wirtschaftlich-gesellschaftliche Entwicklung schon grundauf determinierten Richtung tuen.^{33/} Laut Maritain ist diese "Vergöttlichung" des Menschen für den Marxismus das Endziel der Geschichte, das heisst eigentlich geht es hierbei um den aus der jüdisch-christlichen Tradition übernommenen Gedanken des "Kommens der Reiches Gottes", aber der Marxismus stellt sich in der Zeit, in der Geschichte, von deren immanenten Bewegungsgesetzen determiniert vor, und nicht "nachher"^{34/}, vor, welches Gesetz für Maritain darum ein Absurdum ist, weil seiner Meinung nach "in der Geschichte bis ans Ende der Zeit das Unkraut mit dem Weizen zusammen wachsen wird".^{35/} Diesen äussersten Zustand kennzeichnet "aseitas", die absolute Unabhängigkeit. /Diesen Begriff, den die Theologie im Zusammenhang mit Gott zur Bezeichnung der Einheit des Wesens und des Seins gebraucht^{36/}, wendet Maritain darum hier an, weil er in Ökonomisch-philosophische Manuskripte gelesen hat, dass der Kommunismus "... die wahrhaftige Auflösung des widerspruchsvollen Kampfes des Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahrhaftige Auflösung des Kampfes zwischen Existenz und Wesen /.../ ist."^{37/}

Laut Maritain identifiziert der Marxismus diesen vergöttlichten Mensch mit dem "kollektiven Menschen"^{38/} die völlige Auflösung des Individuums in der Gemeinschaft, seinen Verzicht auf seine innersten Ansprüche zugunsten der Gemeinschaft fordernd^{39/}, so dass er sich völlig umformt, desindividualisiert.^{40/} Die kapitalistische Ausbeutung wird demnach durch die Ausbeutung des Individuums durch den "kollektiven Menschen" ersetzt, die ebenfalls eine wirtschaftszentrische Ausbeutung ist.^{41/}

Diese Zurückstellung des Individuums und die einseitige Wirtschaftszentriertheit des Kommunismus entspringen laut Maritain dem verfehlten Humanismuskonzept des Marxismus. Zwei Arten von Humanismus sind nämlich möglich: anthropozentrischer und theozentrischer Humanismus.^{42/} Der letztere ist der wahrhaftige christliche Humanismus, der die wesentlichen Züge der menschlichen Person als selbständige Einheit in Betracht zieht: seine Unabhängigkeit, on-

tologische Einheit, Freiheit sowie seine Beziehung zu den anderen Menschen und vornehmlich zu Gott,^{43/} der seine übernatürliche Destination berücksichtigt und so Gott als das Zentrum des Menschen^{44/} betrachtet. Der anthropozentrische Humanismus dagegen fasst den Menschen als das Zentrum seiner selbst auf und kümmert sich nur um seine weltlichen Beziehungen. Der anthropozentrische Humanismus, entstanden zur Zeit der Renaissance und der Reformation, nahm zuerst auf versteckte, sodann auf offene Weise atheistische Formen an und ist zu einem nicht unbeträchtlichen Anteil Ursache der Krisis unserer Zivilisation.^{45/} Seine radikalste Form ist der Marxismus.^{46/} Das beweist unter anderen auch der Marxsche Begriff des menschlichen Wesens /hier beanstandet Maritain besonders, dass keine Rede von menschlicher "Natur", also von den unveränderten, übergeschichtlichen Zügen des Menschen ist/,^{47/} die unser Verfasser mal - wie vorhin zu sehen war - mit der als "aseitas" aufgefassten Freiheit, mal mit der "hypostasierten Arbeit"^{48/} identifiziert. Die letztere, als menschlich Wesentliche, bestimmt der Marxismus laut Maritain als etwas, das ausschliesslich auf die Umwandlung der Materie und auf die Produktion von Wirtschaftsgütern gerichtet ist,^{49/} weiters gegenüber der Kreativität und den persönlichen Bedürfnissen des Menschen und sogar gegenüber dem Objekt der Arbeit gleichgültig ist.^{50/}

Wenn der Marxismus das Ziel der Geschichte in der Schaffung des "Reiches Gottes" sieht, wundert sich Maritain auch darüber nicht, wenn das als Analogie zur christlichen Erlösungslehre geschieht. Laut dem Marxismus-Bild unseres Verfassers ist darum das Proletariat der Erlöser der Menschheit, weil er die Arbeiter von der Erbsünde der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen frei findet und ihr Elend und Leid für ihn der Erlösungsoffer bedeuten.^{51/} Dieser Erfüllung der Erlösung geht die Entstehung des proletarischen Klassenbewusstseins voraus, was in sich auch aus christlicher Sicht ein historischer Gewinn wäre /weil er eine Wertschätzung der Würde der Arbeit und des Arbeiters mitbringt/^{52/}, da dieses sich aber unmittelbar an den Marxismus anknüpft, verursacht er eine moralische Spaltung in der Gesellschaft, denn das Proletariat vergisst das "Gemeinwohl" /bien commun/, welches das Wohl der gesamten Gesellschaft ist,^{53/} das Proletariat supponiert sich selbst als selbständige Einheit und betrachtet die Nicht-Proletarier "nicht als Menschen". Es leugnet jegliche Gemeinschaft ausser der Klassengemeinschaft, es will sich alleine emanzipieren.^{55/} Das ist eine ebenso die Gemeinschaft aller Menschen leugnende Anschauung, wie der die "Rasse" oder den Staat vergütternde Nazismus, bzw. Faschismus^{56/}, denn die auf ökonomischer Basis erfolgende Gruppeneinteilung der Menschen ist ebenso willkürlich, wie ihre Einteilung auf biologischer oder politischer Basis.

Laut der Maritainschen Auslegung des Marxismus ist der Klassenkampf erst mit dem Kapitalismus in der Geschichte erschienen.^{57/} Es ist schon Maritain selbst, der hinzufügt, dass es früher auch keine Klassen gegeben hat^{58/} die Gesellschaft war in Stände gegliedert, deren jede im Dienste des Gemeinwohls eine bestimmte Funktion erfüllte.^{59/} Immerhin ist die Spaltung auch heute noch nicht vollständig, denn es bestehen die "natürlichen" moralischen und nationalen Bindungen, die das Proletariat an die Gesamtheit der Gesellschaft knüpfen.^{60/} Darauf weist z. B. das Verhalten der Arbeiterparteien zur Zeit des ersten Weltkrieges hin, oder die aus der Konzeption "Sozialismus in einem Land" folgenden Entwicklungen in Russland.^{61/}

Die Grundlage der marxistischen Ethik ist nach Maritain "eine Mitschuldigkeit mit der Geschichte"^{63/}, der Befehl, der Bewegung der Geschichte zu folgen, der zugleich der "kategorische Imperativ" der Befreiung des Menschen ist,^{64/} da das bereits erwähnte "Endziel" der Geschichte sowohl erwünscht, als auch notwendig ist. Das und das Leugnen der ewigen Normen mit transzendenten Grundlage, die Anschauung, dass die Moral eine durch die ökonomisch-gesellschaftliche Basis bestimmte Bewusstseinsform ist, führten dazu, dass "die Wahrheit in jedem Moment das ist, was den Erfordernissen der historischen Gebarwehen entspricht /.../. Das, was ich heute tat, war heute richtig und wird morgen Sünde sein."^{65/} Die marxistische Ethik ist eine Folgeethik^{66/}, ihr ist die "innere Güte an sich" der Tat gleichgültig^{67/}. Sie ist also zugleich "relativistisch" und "kategorisch"^{68/}, da die historische Rolle je eine Tat in absolutem Sinn qualifiziert, aber die Taten über keinen inneren Eigenwert verfügen. Das Gute als Ziel verschluckt das Gute als Wert, woraus logischerweise folgt, dass "das Ziel die Mittel heiligt"^{69/}. Aus all dem ist klar zu sehen, dass die marxistischen ethischen Theorien nicht umhin können, "über den moralischen Inhalt der marxistischen Praxis selbst Rechenschaft abzulegen, wie das die davon berührten Menschen in ihrer konkreten Existenz erleben."^{70/}

Laut Maritain sind die Vorschriften der wahrhaftigen Moral universal gültig^{71/}, nicht nur in dem Sinn, dass sie von der Epoche unabhängig sind, sondern auch in dem Sinn, dass sie sich auf alle Menschen beziehen. Der Marxismus dagegen ist für die Theorie der Klassenmoral, da momentan das Proletariat den historischen Fortschritt vertritt.^{72/}

Der französische Denker aber sieht die Sache so, dass der Marxismus in der Praxis seinen eigenen ethischen Prinzipien nicht konsequent treu ist, da man sich sowohl im Zusammenhang mit dem Verhalten der Menschen in ihrem Privatleben, als auch in der Politik häufig auf solche ewigen Werte beruft, die dem "Naturrecht" angehören.^{73/} Sogar Marx selbst - getrieben "vom realen

Instinkt der jüdisch-christlichen Tradition^{74/} revoltiert im Namen der Ge-
rechtigkeit gegen den Kapitalismus, wenn dieser Begriff auch keinen Platz im
Vokabulär des Marxismus hat.^{75/} Ohne dass sich Marx das eingestehen würde,
ist er "Ketzer der jüdisch-christlichen Tradition, und der Marxismus ist das
/.../ letzte christliche Ketzertum."^{76/}

III.

Wenn jemand Gottes Existenz für natürliche Evidenz betrachtet, wird er
offensichtlich im Atheismus kein wissenschaftliches Problem, sondern eine zu-
folge persönlicher Motive zustandegekommene Deformation sehen. Darum vergeu-
det Maritain keine Zeit mit der theoretischen Widerlegung des Atheismus von
Marx, sondern beginnt sogleich die Prüfung seiner persönlichen Motiven.

Dass Marx die zeitgenössische christliche Welt mit dem Christentum ver-
wechselt hatte, ist nicht wahrscheinlich. /Der Marxismus betrachtet allen-
falls die historische Rolle der Religion, halt dieselbe in gewissen Epochen
für einen den Fortschritt fördernden Faktor und es ist keine Rede davon, dass
er - im Zeichen eines angeblichen "Manichaismus" - die gesamte religiöse Tra-
dition ausschliesslich negativ beurteilen würde, wie es Maritain behauptet.^{77/}
Von einem "wahren" Christentum kann ein konsequenter Marxist gar nicht reden,
da das ja eine sich historisch wandelnde Bewusstseinsform ist. Aber wenn es
eine einzige authentische echte Form geben würde, müsste der Marxismus auch
diese wegen ihren eigenen theoretischen Voraussetzungen für falsches Bewusst-
sein halten, gescholige denn dass deren Ziele nicht unbedingt mit jenen des
Marxismus Übereinstimmen würden /z. B. wenn es primär nicht weltlich orienti-
ert ist/. Es wäre naiv zu glauben, dass falls die Christen des 19. Jahrhunderts
den Geist Christi konsequenter vertreten hatten, Marx nicht zum Atheisten ge-
worden wäre.

Eine Argumentation gleicher Art finden wir auch im Zusammenhang mit der
Genese des Materialismus von Marx, aber hier stösst Maritain doch auf ein we-
sentliches Problem. Es ist zwar an sich nicht wahr, dass Marx den Materialis-
mus nur darum so kraftig betont, weil die früheren Philosophien die "causalitas
materialis" vernachlässigten und er demnach gezwungen war, das ausgleichend
in das entgegengesetzte Extrem zu fallen, aber es ist tatsächlich wahr, dass
in seinen Werken, aus deren polemischem Charakter folgend, solche Formulie-
rungen anzutreffen sind, die Möglichkeiten zu vulgarisierenden Übertreibungen
eröffnen, und zwar im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Rolle des öko-
nomischen Faktors.

Der Hinweis auf die aristotelisch-thomistische "causalitas materialis", die Identifizierung des marxistischen Materialismus mit der Exklusivität der "causalitas materialis" ist ein charakteristisches Beispiel dafür, wohin es führt, wenn eine Philosophie nicht mit ihren eigenen Kategorien untersucht wird. Der marxistische Begriff der Materie bezieht sich auf etwas ganz anderes, als die causalitas materialis, die in der Scholastik sich auf die an sich passive Materie bezieht. /Dieser Irrtum ist umso seltsamer, als aus Maritains Bemerkungen an anderen Stellen es hervorgeht, dass er sich im Klaren darüber ist, dass der Marxismus die Eigenbewegung der Materie vertritt./

Welchen Terminus Maritain im Zusammenhang mit dem Materialismus von Marx auch benutzt, sieht er auf jeden Fall klar, dass für den Marxismus die Materie die einzige vom Bewusstsein unabhängige objektive Realität ist. Darum ist es so seltsam, dass er mit solcher Hitze beteuert: Marx will eigentlich nicht Materialismus, sondern Realismus sagen. Wenn wir dieses Wort in seinem von Maritain akzeptierten Sinn anwenden, bedeutet es einfach die Annahme, dass die Dinge unabhängig vom Bewusstsein existieren und die Aussenwelt auf dem Wege von Wahrnehmung und Denken erkannt werden kann. Wenn nun jemand die ausserhalb des Bewusstseins befindliche Realität für materiell halt, warum soll er dann seinen Realismus, als einen Spezialfall des Realismus nicht Materialismus nennen können?

Wir wollen auf Fragen im Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie übergehen! Der Terminus "Widerspiegelung" ist wahrlich nicht ein zu glücklicher, aber wie wenig der Marxismus das Subjekt für passiv in der Erkenntnis halt, das müsste Maritain am besten wissen, denn sein nächster Einwand ist, dass die marxistische Erkenntnistheorie der Praxis eine zu grosse Rolle einräumt. Er versteht nicht, dass die menschliche Wahrnehmung und das menschliche Denken eben darum nicht passiv sind, kein unbewegter "Spiegel" sind, weil sie sich in Wechselwirkung mit Aktivität und deren Objektivationen entwickeln, überhaupt: das Denken nur auf diese Weise zustandekommt, die Wahrnehmung nur so menschlich wird.

Bei der Untersuchung des Prinzips des Praktischen darf man auch die Tatsache nicht ausser acht lassen, dass Marx seine Theorie nicht als Philosophie und noch weniger als Wissenschaftstheorie beabsichtigte. Er hatte eine eigene konkrete praktische gesellschaftliche Zielsetzung und er untersuchte alles in Abhängigkeit davon. Aus dieser Sicht war wahrlich jedes rein spekulative, die Welt "nur erklärende" Kenntnis vernachlässigbar. /Im Zusammenhang damit versucht Maritain wieder seine eigenen Kategorien dem Marxismus aufzuzwingen, als er über "finis operis" und "finis operantis"

spricht. Für den Marxismus ist eine derartige Trennung undenkbar. Der Wissenschaftler kann sein Wesen als "Privatmann" und als "Gelehrter" voneinander nicht trennen. Seine eigenen Vorausannahmen und Wertevidenzen usw. kommen in der Wissenschaft zur Geltung, wie sehr er sich auch um Unvoreingenommenheit bemüht und andererseits können die wissenschaftlichen Ergebnisse objektiv, unabhängig von der Absichten des Gelehrten den unterschiedlichsten praktischen Interessen dienen./

Auf das Problem der "Abhängigkeit" der Wahrheit von der Praxis kehre ich des weiteren, bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen der historischen Notwendigkeit und der menschlichen Aktivität zurück.

Ware Maritains Behauptung zutreffend, wonach der Marxismus alles in der Geschichte auflöst, aber nicht einmal mitteilt, was es ist, über dessen Geschichte er spricht, dann wäre die marxistische Wissenschaft nichts anderes als eine chronologische Aufzählung der Phänomene der Welt. Der Marxismus verfährt aber nicht so, sondern er wählt aus der Gesamtheit der Phänomene gewisse, miteinander enger zusammenhängende, eine relative Totalität bildende Phänomene aus, er greift also durch diese seine Wahl notwendigerweise eine relativ beständige Einheit heraus, deren Geschichte, deren Bewegung er untersucht.

Mit einer anderen Bedeutungsnuance des Historismus hängt Maritains Bemerkung zusammen, dass sich die marxistischen Philosophie- und Wissenschaftshistoriker statt einer inhaltlichen Prüfung und Analyse der nicht-marxistischen Theorien, mit der summarischen Feststellung von deren "Klassencharakter" begnügen. Mit Recht empört sich unser Verfasser darüber, aber es ist recht bedauerlich, dass er die derartigen vulgarisierenden Anschauungen, die in der Stalinistischen Periode ziemlich verbreitet waren, mit dem Marxismus identifiziert.

Wie sehr es auch für Maritain seltsam erscheinen mag, ist es wahr, dass der Marxismus kein "vom Sein unterschiedliches Sollen" kennt, das heisst sein gestecktes Ziel zugleich die für notwendigerweise eintretend betrachtete Zukunft /von der Seite des "Sollens" gesehen das Ergebnis der Praxis zur objektiven Wahrheit wird/, ist wahr- wie seltsam es Maritain auch anmuten mag - angenommen, dass wir es so verstehen, wie die durch Lucien Goldmann von Pascal übernommene und für den Marxismus - natürlich nicht ganz im ursprünglichen Sinn - angewendete "Theorie der Wette".^x Der Marxismus ist Glaube an eine Hoffnung, die wir selbst gestalten, er ist eine Wette auf den Erfolg einer Geschichtsgestaltung. Er ist bemüht, die erwünschte Zukunft durch seine Taten wahr zu machen. Das "Sollen" /das Aufheben der Entfremdung als

Ziel/ in seiner Genese ist auch in der Zeit dem "Sein" /der Prüfung der objektiven Bedingungen der Erfüllung dieses Ziels, also der wissenschaftlichen Analyse der Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Realität/ vorausgegangen. Etwas vereinfacht kann das so formuliert werden, dass der Durchführer der Analyse das Eintreten der Liquidierung der Entfremdung als eine Notwendigkeit sehen will, denn die Geschichte hat für ihn nur so einen "Sinn". /Dabei denke ich natürlich nicht an einen objektiv existierenden, sondern an einen durch den Menschen gegebenen Sinn./ Das gefährdet, auf ersten Blick, die Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis, denn scheinbar spornt das dazu an, dass wir wohl oder übel jene Faktoren in Betracht nehmen, die uns zu den erwünschten Schlussfolgerungen führen. Man darf jedoch nicht vergessen, dass die auf diese Weise nachgewiesene Notwendigkeit nicht durch irgendeine hypostasierte, von den Menschen unabhängige Geschichte, oder den Hegelschen Weltgeist getragen wird, sondern dass sie durch die Tätigkeit der Menschen erfüllt werden muss, ihr Erfolg davon abhängt. So wird also der Marxist, eben im Interesse der Effektivität seiner Tätigkeit nach möglichst grosser Objektivität trachten, denn die Herrschaft des Menschen über die Geschichte kann nur auf die Erkenntnis der realen Zusammenhänge gegründet werden. Darum hat auch Marx das in seinen Frühwerken spekulativ abgeleitete reine Sollen überwunden und in seiner Reifeperiode die Analyse des Mechanismus des Kapitalismus durchführen können, und darum darf man seine Frühwerke nicht nur auf sich gestellt in Betracht ziehen. Maritain aber unternimmt eben das. Er ist vielleicht nicht dessen bewusst, welche Perioden im Lebenswerk von Marx unterschieden werden können /da er ja laut einigen seiner Äusserungen nur die eine Zäsur kennt, und zwar jene zwischen der rein atheistischen und der kommunistischen Periode von Marx/ und so gelangt er auch in anderen Fragen zu falschen Schlussfolgerungen. Gewisse Abschnitte aus Ökonomisch- philosophische Manuskripte lesend kommt er z. B. zum Schluss, dass der Kommunismus eine Art von "Abschluss" der Geschichte ist. /Offensichtlich spielt dabei mit, dass er den Marxismus als Analogie zu dem die Geschichte tatsächlich "abschliessenden" Hegelschen System sieht. Er halt Marx im allgemeinen für zu weitgehend hegelianisch und er versteht die "Wiederbelebung" Hegels im wörtlichen Sinn, er sieht die inhaltlichen Differenzen zwischen den beiden Dialektiken nicht und er hält darum beide für Mystifikation./

Die Beziehung im Marxismus zwischen Sein und Sollen deutet Maritain offensichtlich nicht auf die hier dargelente Weise und eben darum nimmt er Anstoss daran. All das hängt damit zusammen, dass er den marxistischen Freiheitsbegriff sichtlich in zwei Teile teilt. Er ist der Ansicht, dass das Ziel die eigentliche Freiheit, die am Ende der Geschichte zu erreichende "ase-

itas" ist, eine vollständige Unabhängigkeit von allen externen Faktoren /darum benutzt er in diesem Zusammenhang die "libertas a coactione", die scholastische Kategorie der Freiheit vom Zwang/^{78/}, aber bis dahin ist die Aufgabe des Menschen blinder Gehorsam der Geschichte gegenüber. Er nimmt also an, dass ein Wechsel stattfindet und er versteht nicht, dass der marxistische Freiheitsbegriff immer relativen Sinnes ist und demnach die Freiheit auch jetzt nicht nur eine einfache Akzeptanz der objektiven Tendenzen ist und auch zukünftig nie völlig unabhängig von den ausserhalb des Menschen befindlichen Faktoren sein wird. /Die tiefere Ursache des Missverständnisses ist vielleicht, dass er die Freiheit im negativen und positiven Sinn als Freiheit von etwas und nicht als Freiheit für irgendeinen Zweck auffasst./

Die Beschuldigung wegen Totalitarismus, Unterordnung und Unterdrückung des Individuums ist schon deshalb verwunderlich, weil eines der zu ihrer Bestätigung gebrachten Zitate eben das Gegenteil besagt: "An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist." Eine Rolle in der Entstehung des Missverständnisses hatten wohl auch die einseitig kollektivistischen Losungen der zeitgenössischen sowjetischen Ideologie und auch der Umstand, dass der Marxismus die Probleme der Persönlichkeit eine längere Zeit hindurch ausser acht liess. Der Hauptgrund mag aber sein, dass Maritain die marxistische Theorie der Entfremdung nicht ganz richtig sieht, obzwar deren Kern aus einem gewissen Aspekt eben das ist, dass die Universalität, die der Mensch als Gattungswesen im Laufe der historischen Entwicklung schuf, nunmehr auch das Individuum unmittelbar besitzen wird.

Die Ablehnung des marxistischen Humanismus ist schon auf Grund der Vorannahmen des theozentrischen Humanismus und der personalistischen Anschauung von Maritain verständlich und auch das ist klar, dass er die Einführung der "menschlichen Natur" als überhistorische Kategorie wegen seinem bereits erwähnten Befremden gegenüber der historischen Anschauung vermisste. Dazu gesellt sich dann noch das Missverständnis des marxistischen Begriffes der Arbeit. Was Maritain in Form einer Beschreibung der Arbeit als das laut dem Marxismus menschlich Wesentliche dargibt, könnte eher als eine Charakterisierung der entfremdeten Arbeit gelten.

Da für Maritain - aus seinem Menschenbild folgend - die Bewusstseinsformen Autonomie besitzen, und das ökonomische Relationssystem nur einer von den die Geschichte beeinflussenden Faktoren ist, erscheint es verständlich, dass die Gruppierung der Menschen auf ökonomischer Basis bei ihm auf

dem gleichen Niveau vorkommt, wie ihre Separierung auf rassischer oder politischer Grundlage und in seinem Begriffssystem der Klassenkampf nichts andere sein kann, als ein Angriff gegen das "Gemeinwohl". Dass er den marxistischen Klassenbegriff missversteht, bezeugt seine Behauptung, wonach vor dem Kapitalismus es bloss Stände gegeben hat. Obzwar Marx selbst den Begriff der Klasse nicht exakt definierte und ziemlich elastisch anwendete, liegt die Betonung nicht auf der Benennung, sondern viel eher darauf, dass er - seiner Geschichtsanschauung entsprechend - die einzelnen gesellschaftlichen Formationen auf Grund der Verhältnisse der nach ihren ökonomischen Interessen gruppierten Menschen analysiert, unabhängig davon, ob die Menschen der einzelnen Epochen sich selbst subjektiv auf ökonomischer Grundlage gruppieren oder nicht. Falls Maritain unter Klasse nur eine subjektiv erlebte Gruppierung verstehen würde, hatte er Recht damit, dass Klasse und Stand Kategorien der gleichen Ebene sind. In diesem Fall aber stünde ihm keine solche objektive Kategorie zur Verfügung, die ihn zum Verständnis der marxistischen Theorie der prakapitalistischen Formationen und im allgemeinen des historischen Materialismus verhelfen würde. Auf Grund all dessen ist es kein Wunder, dass er sich nur auf christliche Analogien und auf den Messianismus des Marxismus berufen kann, als er untersucht, warum Marx den Umsturz des Kapitalismus eben vom Proletariat erwartet.

Im Zusammenhang damit berührt Maritain jedoch zwei wahrhaftig problematische Sachen. Obzwar seine Aussage, dass das Proletariat die Elemente ausserhalb der Arbeiterklasse "nicht als Menschen" betrachtet, kann die historische Grundlage dieser seiner Meinung in den Kämpfen, die in der Arbeiterbewegung um die Bündnispolitik, vornehmlich im Zusammenhang mit der Bauernschaft, wüteten, leicht gefunden werden. Das andere Problem ist der Internationalismus und das nicht genügend bereinigte Verhältnis von Nation, Nationsbewusstsein, Patriotismus usw. obzwar Maritain sich auch hierbei nur auf irgendein "natürliches Band" beruft, das das Individuum zur Nation knüpft.

Der Problembereich der Ethik ist besonders kompliziert. Eigentlich ist ein Grossteil von Maritains Feststellungen wahr. Es ist die "Mithelferschaft der Geschichte" wahr /man könnte höchstens hinzufügen, dass diese Mithelferschaft mit zunehmender Freiheit des Menschen immer weniger "Unterwerfung", sondern immer mehr zur bewussten Gestaltung der Geschichte werden kann./ Es ist wahr, dass der Entwicklung je Epoche und Situation jeweils andere Taten dienen und ihr "innerer" Wert aus dieser Sicht gleichgültig ist. /Wie human auch die Ziele des Marxismus sind, muss man sie in gewissen Situationen unvermeidlich verneinen. Auch die Geschichte selbst "verneint" sie: Entfremdung

Ausbeutung, Gewalt usw. sind notwendige Elemente der Entwicklung./ Es ist wahr, dass das zur begründeten oder unbegründeten Anwendung des Prinzips "das Mittel heiligt den Zweck" führen kann, sei es nach moralischen inneren Ringen wie den jungen Lukács, oder ohne dem, wie die Ausklügler der konstruierten Prozesse... Es ist wahr, dass eine universale, für jeden Menschen gültige Ethik - das heisst eigentlich eine Ethik im traditionellen Sinn - auf marxistischer Grundlage nicht aufgebaut werden kann. Es ist wirklich wahr, dass die Sachen mit strenger Folgerichtigkeit, allein aus dem Aspekt der zukünftigen Liquidierung der Entfremdung als "kategorischer Imperativ" erwegend, man zu solchen Schlüssen käme. Die Frage hat jedoch auch eine andere Seite: der Wer-weiss-wie-lange Weg bis zur Liquidierung der Entfremdung muss mit konkreten Menschen hinterlegt werden, die auf Grund von subjektiven Motiven handeln und in moralischen Begriffen denken, werten, denn sie können im Laufe ihres alltäglichen Lebens nicht ständig der wahren Beweggründe ihres Lebens bewusst sein. Maritain hat völlig recht darin, dass Marx selbst subjektiv auch von "Gerechtigkeitsgefühl" und anderen ethischen Momenten geleitet wurde. Wie irrtümlich er auch diese wahrhaftig historisch entstandenen Begriffe für Elemente des ewigen "Naturrechtes" halt, ist es eine Tatsache, dass sie, wenn auch mit veränderlichem Inhalt, im Menschen wirksam sind.^{xx} /Es ist eine andere Frage, dass sie in wissenschaftlichen Analysen, in der Untersuchung der Gesetzmässigkeiten des Kapitalismus als Argument nicht angewendet werden können, denn das wäre die Gegenüberstellung eines abstrakten "Sollens" mit der Wirklichkeit. Der Marxismus halt die Beseitigung des Kapitalismus nicht darum für notwendig, weil er "ungerecht" ist, sondern weil ihn die innere Logik seines eigenen Funktionsmechanismus zur Vernichtung verurteilt, nachdem er trotz aller seiner "Ungerechtigkeiten", genauer gesät, grösstenteils eben diesen zufolge seine historische Aufgabe bereits erfüllte als er die Produktivkräfte in ungeheurer Masse entwickelte./ Den hingebungsvollen Dienst einer abstrakten Geschichts-idee lebendigen Menschen als Norm vorzuschreiben wäre also eine irrealer Erfordernis.

Der Marxismus beginnt in den letzten Jahren zu erkennen, dass er die Untersuchung der subjektiven Seite der Menschen und innerhalb dessen des Problemkreises der Ethik vernachlässigte. Ob man dafür eine Abhilfe schaffen und irgendeine marxistische Ethik, bei Bewahrung der inneren Kohärenz des Marxismus, ausarbeiten könnte, das wird die Zukunft entscheiden.

x /S.4/

Es lockt die Annahme, dass es hierbei um zwei im Kuhnschen Sinn verstandene Paradigmen geht, aber um das zu beweisen, müssten zahlreiche Faktoren untersucht werden, nicht zuletzt, wie gross der Kreis der Wissenschaftler ist, die das marxistische oder das Maritainsche System als ihr eigenes betrachten. Das geht jedoch über den Rahmen dieser Arbeit.

xx /S.31/

Dass Maritain auf Grund dieses Gerechtigkeitsgefühl den Marxismus für eine christliche Ketzerei hält, ist aus katholischer Sicht gesehen eine Unfolgerichtigkeit. Der Ketzer "selektiert" von den Sätzen der offiziellen Lehre. Es ist prinzipiell vorstellbar, dass er mit Ausnahme einiger sämtliche verwirft, aber sich dabei für einen Christen /sogar für den wahren Christen/ halt.

Literatur

1/ Élémente de Philosophie I, Paris, 1963. S. 87

2/ Zit. Werk S. 88

3/ Zit. Werk S. 85

4/ Geschichtsphilosophische Skizzen /Pour une philosophie de l'histoire/
I. Über Geschichtsphilosophie im allgemeinen Sinn in: Polgári történet-
filozófia. Szöveggyűjtemény /Bürgerliche Geschichtsphilosophie. Text-
sammlung, I/. Red. Balogh, József dr., Budapest, 1964, S.426-427

5/ Zit. Werk S. 41o

6/ Zit. Werk S. 429-43o

7/ Éléments de Philosophie, wie zit. S. 1-64

8/ Quatro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione /Quatre
essais sur l'esprit dans sa condition charnelle/, In Maritain e Marx, a cu-
ra die V.Possenti, 1977, S. 199-200

9/ Humanisme intégral, Paris 1936, S. 44

- 10/ Zit. Werk S. 49-50
- 11/ Zit. Werk S. 69-70
- 12/ Il significato dell'ateismo contemporaneo /La signification de l'athéisme contemporain/, In Maritain e Marx, S. 209
- 13/ daselbst
- 14/ Philosophie der Moral /La philosophie morale/ X. A dialektikus materializmus, In: Modern polgári etika Szöveggyűjtemény, III /Moderne bürgerliche Ethik. Textsammlung III/ Red. Huszár, Tibor dr. Budapest 1967, S.100-101
- 15/ Humanisme intégral, zit. Werk S. 52-54
- 16/ Zit. Werk S. 53
- 17/ Zit. Werk S. 54
- 18/ Philosophie der Moral, zit. Werk, S. 92
- 19/ Zit. Werk S. 94
- 20/ Zit. Werk S. 91
- 21/ Zit. Werk S. 102
- 22/ Zit. Werk S. 102-103
- 23/ Zit. Werk S. 103
- 24/ Quattro saggi ..., zit. Werk S. 194-195
- 25/ Zit. Werk S. 196
- 26/ Philosophie der Moral, zit- Werk S. 93

- 27/ Quattro saggi ..., zit. Werk. S. 194
- 28/ daselbst
- 29/ Philosophie der Moral, zit. Werk S. 107
- 30/ Zit. Werk S. 108
- 31/ Humanisme intégral. zit. Werk S. 60-61
- 32/ Philosophie der Moral, zit. Werk S. 125
- 33/ Humanisme intégral, zit. Werk S. 141
- 34/ Zit. Werk S. 64
- 35/ Philosophie der Moral, zit. Werk S. 98
- 36/ Humanisme intégral, zit. Werk S. 56
- 37/ Philosophie der Moral, zit- Werk /=Marx: Ökonomischphilosophische Manuskripte aus 1844, Budapest 1977, S. 133
- 38/ Humanisme intégral, zit. Werk S. 38
- 39/ Zit. Werk S. 91
- 40/ Zit. Werk S. 71
- 41/ Zit. Werk S. 93-94
- 42/ Zit. Werk S. 35-36
- 43/ Possenti, Vittorio: Persona, progetto di liberazione e filosofia in Maritain e in Marx, In: Maritain e Marx, zit. Werk S. 53
- 44/ Humanisme intégral, zit. Werk S. 35

45/ Zit. Werk S. 24-42

46/ Philosophie der Moral, zit. Werk S. 119

47/ Zit. Werk S. 117-118

48/ Humanisme intégral, zit. Werk S 55

49/ Zit. Werk S. 250-251

50/ Zit. Werk S. 199

51/ Zit. Werk S. 61

52/ Zit. Werk S. 249

53/ Zit. Werk S. 247

54/ Zit. Werk S. 242

55/ Zit. Werk S. 250

56/ Zit. Werk S. 294-295

57/ Zit. Werk S. 92

58/ Zit. Werk S. 247

59/ daselbst

60/ Zit. Werk S. 248

61/ daselbst

63/ Philosophie der Moral, zit. Werk S. 110

64/ Zit. Werk S. 125

65/ Zit. Werk S. 114-115

66/ Zit. Werk S. 137

67/ Zit. Werk S. 134

68/ Zit. Werk S. 133

69/ Zit. Werk S. 137

70/ Zit. Werk S. 128

71/ daselbst

72/ Zit. Werk S. 127-128

73/ Zit. Werk S. 134-136

74/ Zit. Werk S. 122

75/ daselbst

76/ Zit. Werk S. 123

77/ Humanisme intégral, zit. Werk S. 101-102

78/ Philosophie der Moral, zit. Werk S. 116

79/ Zit. Werk S. 120 /Marx-Engels: A kommunista kiáltvány, /Manifest der
Kommunistischen Partei/, Budapest, 1980, S. 70

Atheismus-Deutungen in der modernen protestantischen Theologie

Es ist nicht nötig, die evident erscheinende Behauptung besonders zu unterstützen, dass die Herausforderung des Atheismus für das moderne religiöse Denken ein Zentralproblem darstellt. Und obwohl diese Behauptung mit gewissen Einschränkungen auch in weiteren historischen Zusammenhängen wahr ist, gilt sie vor allem für die Theologie der letzteren Jahrzehnte. Über die Deutung, den wahren Sachverhalt und die Bewertung dieses Begriffes wurden in der neuzeitlichen Geschichte der Theologie heftige Diskussionen geführt. Wir können diese Diskussionen - die besonders in den sechziger Jahren sehr heftig waren - hier in Anbetracht des Ausmasses nicht verfolgen und müssen uns damit begnügen, die theologische Einstellung zum Atheismus an einigen charakteristischen Beispielen skizzenweise darzustellen.

I. Vorgeschichte

1. Vom Jenseits zum Zeitlichen: Dietrich Bonhoeffer

Hinsichtlich auf das traditionelle Verhältnis zur Säkularisierung und ihren Begleiterscheinungen sind wir seit dem II. Weltkrieg Zeugen einer scharfen Wendung. Wenn man zum Quellgebiet der neuesten protestantischen Theologie zurückkehren will, ist von unserem Standpunkt unbedingt D. Bonhoeffer der erste mit dem man sich befassen muss. Die theologische Orientierung von Bonhoeffer ist durch ein Bestreben nach der Einheit des Denkens und des Lebens gekennzeichnet. Der unbeugsame Widerstandskämpfer und der Theologie lassen sich nicht voneinander trennen. Die Theologie Bonhoeffers ist die Theologie der "Verantwortlichkeit für die Welt", die Theologie des verpflichteten Menschen. Dies vor allem verbindet ihn mit den Repräsentanten der amerikanischen Theologie /jedoch nicht nur mit ihnen, sondern mit den modernen theologischen Richtungen überhaupt/. Das andere Verbindungsglied zur Jetztzeit ist die starke Konzentrierung auf die Relevanz der christlichen Berufung, also auf ihre Aktualität und auf ihre Auswirkung auf konkrete existentielle Sorgen.

Bonhoeffer hat kein theologisches System ausgearbeitet. Seine von unserem Standpunkt wichtigsten Gedanken stammen aus dem letzten Abschnitt seiner theologischen Entwicklung /die Briefe aus der Gefangenschaft/ und sind nur bruchstückweise erhalten geblieben^{1/}. Hier erscheinen zuerst die beiden Momente, die sich später in seiner Theologie am wichtigsten erwiesen: "das Problem

der Grossjährigkeit der Welt" und die Frage "der nicht religiösen Interpretation der biblischen Begriffe". In Verbindung mit dem ersteren schreibt er: "Wir gehen einer vollkommen irreligiösen Epoche entgegen. Die Menschen, so wie sie jetzt sind, können nicht mehr religiös sein."^{2/} Und was erklärt diese Irreligiosität? Der Umstand, "dass der Mensch gelernt hat, seine Angelegenheiten in allen wichtigen Fragen selbst zu erledigen, ohne die 'Arbeitshypothese Gott' zu Hilfe zu rufen."^{3/} Bonhoeffer bejaht die grossjährige Welt des 20. Jahrhunderts und tadelt die Apologetik, wenn sie dem grossjährig gewordenen, gottlosen Menschen gegenüber aggressiv auftritt, indem sie betont, dass es im Menschenleben immer einen "Mangel", eine "Leere" gibt, die nur durch Gott ausgefüllt werden kann. Jedoch ist Gott - ihm zufolge - nicht irgendein Lückenbüsser. Der Angriff der christlichen Apologetik gegen die grossjährige Welt ist unsinnig, unvornehm und unchristlich.^{4/} Bonhoeffer akzeptiert also die Säkularisierung, er bewertet sie positiv und nennt sie nach Kant die Grossjährigkeit der modernen Welt.

Durch Betonen des zeitlichen Charakters des Christentums ist er bestrebt, den Abgrund zwischen dem christlichen Glauben und der säkularisierten Welt zu vermindern. Dieser Abgrund ist nicht natürlich, weil die Menschwerdung Christi selbst einer starren Trennung von Welt und Gott, den Göttlichen und des Menschlichen widerspricht. Ausgehend von Barth - und ihn zugleich auch überschreitend^{4/} - trennt er scharf voneinander die Religion und den christlichen Glauben und sieht das Wesen des letzteren - im Gegensatz zur Religion - in der Zeitlichkeit, der Beteiligung an der Existenz von Jesus Christus, in dem "Dasein für andere".

Bonhoeffer konnte die erwähnten beiden Fragen bei weitem nicht beruhigend beantworten, doch hat sich seine Suche nach einem Weg, seine Fragenformulierung und seine Annäherung an eine Antwort trotzdem von entscheidender Bedeutung für die spätere Entwicklung der protestantischen Theologie erwiesen.

Ebenfalls bei der Vorgeschichte ist der eigentliche Theologe der Säkularisierung, Friedrich Gogarten, zu erwähnen. Auf ihm beruhen nämlich alle modernen Säkularisierungskonzeptionen.

2. Der Mensch zwischen Gott und der Welt: Friedrich Gogarten

Fr. Gogarten ist der grösste systematische Theologe der Säkularisierung. Sein ganzes theologisches Denken bewegt sich um die Beziehung zwischen der Säkularisierung und dem christlichen Glauben. Sein von unserem Standpunkt wichtigstes Werk ist "Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit"^{6/}. Seine hier dargelegte Meinung über die Säkularisierung ändert sich im wesentlichen auch

in seinen späteren Werken nicht mehr. In seinen 1968 - kurz vor seinem Tode - erschienenen letzten Werk^{7/} /das seinen 1966 und 1967 in den Vereinigten Staaten bzw. mit demselben Titel in Göttingen gehaltenen Vortrag enthält/ erfolgen die Problemstellung und die Fragenformulierung zwar noch von den theologischen Diskussionen der sechziger Jahre her, doch hat er hier eine Gelegenheit, zu seiner früheren Grundthese zurückzukehren, derzufolge die Säkularisierung nicht einen Feind des christlichen Glaubens, sondern seine direkte, legitime Konsequenz darstellt, und dass ihre Beziehung zum Atheismus eingehender zu analysieren ist als bisher.^{8/} In Verbindung mit der Säkularisierung steht seine andere Feststellung von grundlegender Wichtigkeit, dass er nämlich zwei Abarten der Säkularisierung unterscheidet und einander gegenüberstellt^{9/}: einerseits die Säkularisation oder Säkularisierung und andererseits den Säkularismus. Der erstere Begriff bedeutet das zeitlichwerden, die Grossjährigkeit der Welt, ihre Befreiung von der unbefugten Bevormundung durch die Religion und hat als solches ein positives Vorzeichen, er folgt aus der christlichen Tradition selbst; der letztere ist jedoch eine Entartung des ersteren; aus dem Säkularisationsvorgang zieht er illegitime, wesentlich atheistische Folgerungen.^{10/} Diese Unterscheidung führte zwar eine Zeit lang zu einer gewissen Verwirrung und zu terminologischen Unsicherheiten, die man jedoch ausschalten konnte, sodass die Deutung und Verwendung dieser Begriffe heute mehr oder weniger einheitlich ist; ihre überragende Bedeutung für die Theologie besteht nicht nur darin, dass sie eine positive Bewertung und theologische Rezeption der Säkularisation gestattet, ohne, dass die Theologie ein Opfer des Atheismus bzw. des Säkularismus würde, sondern auch darin, dass sie eine theologische Kritik der kontinuierlichen atheistischen Deutung der geschichtlichen Welt ermöglicht.

In der neuen Deutung des Verhältnisses zu der Welt spielt bei Gogarten die Kategorie des "Sohncharakters", der "Sohnschaft" eine Zentralrolle. Auf dieser Grundlage und hiervon ausgehend entwickelt er seine ganze Konzeption die man am anschaulichsten mit dem Titel eines seiner Werke, das aus 1952 stammt, summieren können: "Der Mensch zwischen Gott und Welt".^{11/} Im Neuen Testament war für das Verhältnis des christlichen Glaubens zu der Welt, nach Gogarten der "Sohnescharakter", die "Sohnschaft" die Zentralkategorie^{12/}. Der "Sohn" bedeutet im Gegensatz zum Kind den reifen, grossjährigen selbständigen Erben, der jedoch aus der Welt hervorgehoben gleichzeitig zu dessen Herrn gesetzt wurde. In der Sohnschaft ist also nicht nur das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern auch das Verhältnis des Menschen - als Gottessohnes - zu der Welt enthalten.^{13/} Deshalb ist der Mensch vor Gott verantwortlich für die Welt. Von den beiden Seiten des Verhältnisses ist jedoch die erste die entscheidende /sie be-

gründet die zweite/: "der Sohn ist das, was er ist, nicht durch sich selbst, sondern einzig durch den Vater"^{14/}. In der Sohnesexistenz wird also das Erschaffensein des Menschen von Gott ausgedrückt und das Erschaffensein des Menschen erfahren bedeutet nicht weniger, als seine eigene Existenz vom Schöpfer zu empfangen; das Sein des Menschen wird so das "aus-Gott-Sein". Die ausschliesslich in Gott begründete Seinsform des gläubigen Menschen führt die Anthropologie zurück zur Theologie. Aus dieser These folgt notwendigerweise für die Erkenntnis Gottes die Relativität aller vom Menschen ausgehenden Erkenntnis /dies gilt natürlich auch für die vom Menschen ausgesprochene Gottesleugnung/. Diese These begründet auch die Freiheit des Menschen der Welt gegenüber, seine Freiheit von der Welt. Die erste Erscheinungsform der Freiheit der Welt gegenüber ist die Freiheit von der religiös verehrten Welt. Darunter müssen wir vor allem den geordneten Kosmos der Griechen, bzw. die durch göttliche Kräfte und Mächte bestimmte Welt des vorchristlichen Menschen verstehen, die für den vorchristlichen Menschen die endgültige, göttliche Realität war.^{15/} Das ist eine mythische, von Göttern umschlossene Welt.

Nach Gogarten wird der Mensch durch den christlichen Glauben von der Verehrung dieser religiösen Welt, vom Joch der Knechtschaft und der Macht des Gesetzes befreit. Und wenn der Mensch bis zu dieser mächtigen Wendung nur Sklave der Welt war, so ist er jetzt - infolge der von Gott gegebenen Freiheit - der in sein Erbe eingesetzte, grossjährige Sohn. Diese Freiheit der Welt gegenüber bedeuten gleichzeitig auch, dass der in seinem Glauben grossjährig gewordene Mensch, als Herr der Welt, auch für diese Welt Verantwortung trägt. Von der Grossjährigkeit kann man sprechen, wenn "dem Sohn sein Erbe und dessen Verwaltung zur eigenen und freien Verfügung übergeben wird".^{16/} Von beiden - seit Anfang bestehenden - Aspekten der Freiheit des christlichen Glaubens der Welt gegenüber /1. Freiheit vom Kosmos und von den Gesetzen, 2. Verantwortlichkeit für die von den göttlichen Mächten befreite Welt/ ausgehend ergibt sich ein Ausgangspunkt zur Säkularisation. Gleichzeitig ist jedoch in beiden die Möglichkeit des Atheismus gegeben: der erste, der zur Zerstörung des religiösen Weltbildes führt, kann eine atheistische Weltdeutung vorbereiten /Atheismus als das Ende der Religion/, der zweite, der von der Verantwortung der Ratio /des Verstandes/ handelt, kann eine totale, gegen den Glauben gerichtete Autonomie des Verstandes ermöglichen /weltliche Heilslehren und Ideologien ohne und gegen das Christentum/. Wir können also, ohne seine auf den Atheismus bezüglichen weiteren Analysen verfolgen, feststellen, dass Gogarten den Atheismus schliesslich als eine mögliche Folge des christlichen Glaubens betrachtet.

3. Die Theologie der Korrelation: Paul Tillich

P. Tillich ist zweifellos eine der grössten Gestalten der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Er ist für alles offen, er ist im Besitz eines sehr vielseitigen, riesigen Wissens und dabei auch ein hervorragender Systematiker. Seine Theologie ist frei von Einseitigkeiten und vom Provinzialismus. Tillich ist gleichzeitig Theologie und Philosoph. Genauer gesagt, er ist für einen Theologen eher Philosoph und für einen Philosophen eher Theologe. Seine Tätigkeit umfasst einen riesigen Bereich. Man findet hier eine gross angelegte Religionsphilosophie, eine Kulturphilosophie, die "Theologie der Kunst", die "Theologie der Erziehung", und er betrachtet auch die Geschichtsphilosophie nicht als Tabu für die Theologie. Hier ist wahrscheinlich der Einfluss von Troeltsch spürbar, doch bricht er grundlegend mit dem idealistischen Ausgangspunkt dieses Autors /er klagt ihn an, dass es ihm nicht gelang, den historischen Relativismus zu durchbrechen, mit welchem Troeltsch den Kampf aufgenommen hat/ und er macht den Versuch, "eine soziologisch begründete und politisch ausgerichtete Geschichtsphilosophie" auszuarbeiten.

Seine gedankliche Entwicklung durchläuft einen sehr grossen Bogen vom religiösen Sozialismus bis zur Existentialphilosophie. Tillichs Lehrmeister war - im Gegensatz zu Barth, Bultmann oder Gogarten - nicht ein Vertreter der liberalen Theologie, sondern der ein wenig konservative, jedoch in Anbetracht seiner Wirkungsgeschichte auch im 20. Jahrhundert nicht zu vernachlässigende Martin Köhler^{17/}. Eingeständenerweise verdankt er es ihm, dass er die alles umfassende und alles überragende Bedeutung der paulinisch-lutherischen Reinsprechungslehre erkannt hat. Diese bedeutet für Tillich die Brücke, die zur geistigen und moralischen Autonomie führt. Die Lehre von der Reinsprechung oder wie er es dann nennt: das protestantische Prinzip wird das entscheidende Kriterium einer jeden theologischen und philosophischen Interpretation. Die Reinsprechung des Sünders trotz seiner Sünden beinhaltet auch die Reinsprechung des Zweiflers. Die Situation des Zweifelns, wenn wir an Gott selbst zweifeln, trennt uns nicht von der Existenz Gottes. Gott ist nämlich mit keinerlei Gedanken identisch, die in seinem Namen gedacht wurden und er ist mit keinerlei Taten identisch, die in seinem Namen oder seinetwillen verübt wurden. Man darf nichts Menschliches, Endliches und geschichtlich Bedingtes mit dem Unbedingten, dem Absoluten, mit Gott identifizieren. Deshalb ist für den Menschen unter gegebenen Umständen der Zweifel an solchen Gedanken und Handlungen nicht verboten, sondern obligatorisch. Nach Tillich ist nämlich alle menschliche Rede von Gott bedingt. Was bedeutet aber der Zweifel? Was bedeutet es, Gott ernstlich zu leugnen? "Es bedeutet einfach: alles leugnen, was uns die Menschen je über Gott

gesagt haben. Und in wessen Namen leugnen? In Gottes Namen! Im Namen des Unbekannten, der eigentlich Gott ist - auch wenn wir ihn nicht kennen."^{18/} Gott lässt sich also ernstlich nur in Gottes Namen leugnen. Auf dieser Grundlage meint Tillich, dass der Atheismus in unserer Epoche eine kirchengeschichtliche Funktion ausübt /indem er durch seinen Zweifel und sein Leugnen die Theologie vor dem Irrtum bewahrt, das Endliche, das historisch Bedingte mit dem Unbedingten, dem Absoluten zu identifizieren/ und dass hinter jedem Atheismus eine tiefe theologische Wahrheit verborgen liegt. Weitergehend: wer nicht nach dem Unbedingten fragt, kann weder gegen, noch neben Gott sprechen. Jedoch kann nach Tillich auch der nicht religiöse Mensch den Fragen nach dem Unbedingten, nach dem endgültigen Sinn des Seienden nicht entfliehen. Solche Fragen können im Kaffeehaus ebensogut auftauchen wie im Pfarramt. "Das Ergriffensein vom Unbedingten" erfordert keine religiösen Formen, ein jedes Element der profanen Kultur kann sozusagen als Fassung zum Ausdruck des religiösen Inhalts dienen. Es mag paradox erscheinen, doch gerade dieses "Ergriffensein vom Unbedingten", dieses "Angewiesensein auf das Unbedingte" ist es, das Tillich Glauben nennt.

Hier ist es freilich wesentlich, festzustellen, dass Tillich - im Gegensatz zu der mit und nach Barth sich entfaltenden und popular gewordenen Auffassung - den Glauben und die Religion einander nicht gegenüberstellt /wie es auch später Pannenberg nicht tut/, um durch Aufopferung der letzteren den ersteren zu retten. Keine Lebenssphäre kann ohne irgendeine Beziehung zum Unbedingten bestehen. Daraus folgt: der Atheismus ist unmöglich. Das Heilige umfasst sich selbst und das Profane. Deshalb sind Gott und auch die Religion ewig. Ihre gegebene Gegenwart, ihre Gegenwärtigkeit lässt sich vernachlässigen, leugnen, doch ist das Fragen nach dem Unbedingten immer wirksam: Es verleiht dem Leben eine unerschöpfliche Tiefe, der kulturellen Schöpfung einen unerschöpflichen Sinn. Damit sind wir schon bei der Zentralthese von Tillichs Religionsphilosophie angelangt: Die Religion ist die Substanz aller Kultur. Diese These gilt auch umgekehrt: Die Kultur ist der Ausdruck jeder Religion. Jedoch ändert sich die Kultur /und deshalb auch die Religion/ in der Geschichte, noch dazu durch "protestantische Prägung", deren erstes Kennzeichen darin besteht, dass sie die religiöse Form immer auf eine diese bezweifelnde Profanität bezieht. Demgemäss prägt der Protestantismus sich selbst durch Lösung der ständigen, jedoch ewig wechselnden Aufgaben der Profanität. Es gibt keine klassische Lösung, der Augenblick entscheidet über die jeweiligen Aufgaben. Infolge der Korrelation des Heiligen mit dem Profanen manifestiert sich das "Reich Gottes" - welches Symbol geschichtlich-politische und auch transzendente Elemente enthält - durch Vermittlung endlicher Werkzeuge und Institutionen in der Geschichte

Das heisst: "falls es der Demokratisierung der politischen Institutionen und Handlungen, den schädlichen, zerstörerischen Tendenzen der politischen Macht entgegenwirkt, so ist dies eine Manifestation von Gottes Reich in der Geschichte"^{19/}

Wir konnten nicht einmal eine akizzenhafte Darstellung von Tillichs Theologie anstreben. Wir wünschten lediglich die von unserem Standpunkt wichtigen Momente hervorzuheben. Wir sahen, dass seine Theologie - die von einigen, nicht ohne Grund, eher als Kulturphilosophie bezeichnet wird - grundlegend durch die korrelative Denkweise gekennzeichnet wird. Die Philosophie und die Theologie, das Heilige und das Profane, Gott und die Welt stehen in einem Korrelationsverhältnis zueinander. Die Korrelationstheorie ist ein Lösungsversuch von Tillichs theologischem Hauptproblem - der Vermittlung der immanenten und transzendenten Sphäre. Die Lösungsrichtung - im Ansehen der späteren Entwicklung der protestantischen Theologie - ist eindeutig vorwärtsweisend.

Wir sahen, dass im Gegensatz zu Gogarten, der den Atheismus als eine mögliche Folge des christlichen Glaubens deutet, nach Tillich ein Atheismus einfach nicht möglich ist. Danach kann es auf den ersten Blick seltsam anmuten, dass sich die Vertreter der "radikalen Theologie" mit Vorliebe auf Tillich berufen. Von der Korrelationstheologie führt jedoch ein kurzer Weg zur radikalen Theologie. Wenn die Korrelation aus irgendeinem Grund aufhört, liegt die Folgerung auf der Hand: Gott ist tot!.

II. Die Theologie von Gottes Tod

Diese theologische Richtung ist in den Vereinigten Staaten entstanden und hatte dort die stärkste Wirkung, doch hatte sie auch Vertreter auf dem europäischen Kontinent. Die erste Veröffentlichung stammt von Gabriel Vahanian, der jedoch - trotz seines Radikalismus - nicht dieser Richtung hinzugerechnet werden kann, sondern eher als ihr Kritiker bewertet werden kann, ähnlich, wie der andere "radikale amerikanische Theologe, Harvey Cox. Die wahren Vertreter des "christlichen Atheismus" sind William Hamilton, Thomas J. Altizer und Paul M. van Buren. Bei den sehr abweichenden Lösungen scheint es für alle nur zwei gemeinsame Umstände zu geben: der eine, dass sie Christen bleiben wollen, und der andere, dass sie alle zu Gottes Tod hingelangen. Wie können jedoch Theologen vom Tode Gottes sprechen? Wie kann man den Atheismus positiv bewerten und akzeptieren und zwar so, dass man dabei ein Christ bleibt? Ist eine "atheistische Theologie" überhaupt möglich? Auf diese Fragen kann man verschiedene Antworten geben, offensichtlich in Abhängigkeit davon, wie man

Gott, das Christentum und den Atheismus deutet. Streng genommen und im Rahmen der herkömmlichen Begriffsinterpretation kann es eine atheistische Theologie nicht geben. Nach Helmut Thielicke ist die theologische Rede vom Tode Gottes "schon deshalb nicht ernst zu nehmen, weil sie einen logischen Widerspruch enthält. Zwei Fälle sind nämlich möglich: ein Gott, der dem Tode unterworfen ist, war niemals ein Gott und deshalb bedeutet die Rede von seinem Tode eigentlich nur den Tod einer Illusion, oder aber bedeutet der Tod Gottes nur soviel, dass er für uns tot ist und dann bedeutet dies lediglich den Tod einer bestimmten Gotteserfahrung - eines bis jetzt anerkannten Gottbildes. Dann ist aber nicht Gott tot, sondern eine gewisse Form unseres Glaubens oder unsere Gottesvorstellung"^{20/} Muss man aber auf alten Deutungsschemen beharren, besonders, wenn es sich zeigt, dass diese unhaltbar oder leer und für den Menschen von heute nichtssagend sind? Soll der Theologe zum Beispiel auf dem herkömmlichen theistischen Gottesbegriff beharren, wenn alles dahin deutet, dass er für den Menschen des 20. Jahrhunderts unannehmbar ist? Den Vertretern der "Gott-ist-tot"-Theologie zufolge ist es ein allgemeines Symptom, dass Gott tot ist. In den Wissenschaften, in der Philosophie, in den Künsten ist dieser Zustand bereits früher ins Bewusstsein getreten und in der Gegenwart hat sich die Weltlichung der Welt in solchem Masse erfüllt, dass weiter auch die Theologie nicht mehr an Gottes Tod vorbeigehen kann, ohne ihn zu bemerken; damit ist eine neue Epoche angebrochen, "die nachchristliche Epoche". All dies wird mit Bedauern angezeigt und man sucht, was noch vom Christentum übriggeblieben ist, was es heute bedeutet, ein Christ zu sein, wie man dem säkularisierten Menschen des 20. Jahrhunderts das Evangelium verkünden kann. /Zu ähnlichen Fragestellungen gelangt auch der englische radikale Theologe J.A.T. Robinson, den man nicht zu den "Gott-ist-tot" Theologen zählen kann/.

Den aufgeworfenen Fragen haben sich die Vertreter der "Gott-ist-tot"-Theologie auf verschiedenen Wegen genähert.

Bei Hamilton finden wir eine christologisch-ethische, bei Altizer eine kosmisch-mythische und bei van Buren eine empirisch-sprachanalytische Annäherung. Hamilton gibt auf die von ihm selbst gestellte Frage, weshalb gerade Jesus den Gegenstand des neuen Glaubens bildet und nicht Albert Camus, Martin Luther King oder der heilige Franz von Assisi, nicht eine rationelle, sondern eine glaubensbekanntnisartige Antwort. "Es ist Jesus, zu dem ich gehe, vor dem ich stehe, dessen Weg mit anderen zusammen auch mein Weg sein muss, weil es etwas gibt in seinen Worten, in seinem Leben, in seinem Kontakt mit anderen Menschen, in seinem Tod, das ich nirgendwo anders finde. Ich werde ihm folgen und ihm Traue geloben. Es mag eine mächtigere Lehre, einen grossartigeren und inspirierenderen Tod geben, als die seinen, ich wähe trotzdem ihn und zwar nicht will-

kürlich und nicht aus Furcht... Dies ist eine freie Wahl."^{21/} Hamilton löst die Frage auch mit dieser bekenntnisartigen Antwort nicht. Es muss auch weiterhin eine Antwort erfolgen auf die Fragen: Wer ist Jesus? Wo ist er? Wie kann einer über das Leben Jesu sprechen, für den Gott tot ist? Auf die erste Frage ist Hamiltons Antwort - ähnlich, wie die von H. Braun oder Manfred Mezger - : Jesus ist in unserem Mitmenschen. Hamiltons Lösung zeigt hier eine Analogie zur Vorstellung von D.Sölle, dem deutschen Repräsentanten der "Gott-ist-tot"-Theologie, derzufolge Christus überall dort ist, wo ein Mensch anstelle von Gott handelt oder leidet. Hamiltons Devise ist: "Suche nicht den Mitmenschen, du selbst sollst ein Mitmensch sein. Du seiest Jesus! Sei Christus für deinen Mitmenschen!" Da bei Hamilton die Theologie zur Christologie wurde weil er nicht von Gott spricht, sondern nur von Jesus, kann die Christologie zur Anthropologie werden, wenn der Mensch Christus nur in seinem Mitmenschen findet und er selbst für seinen Mitmenschen Christus wird.

Altizer nähert sich dem Problem vom Tode Gottes von der Richtung der Ethik und Mystik her. Hamilton löst die Frage auf ethische Weise: der Glaube ist gleich der Liebe. Bei Altizer ist die Antwort auf Gottes Tod nicht die Nachfolge Jesu, sondern er sieht die Lösung darin, dass durch Gottes Tod die Geschichte befreit wird. Während bei Hamilton starke Demythisierungstendenzen erschienen, lässt sich bei Altizer eine Remythologisierung feststellen: anstelle des alten Mythos von Gott tritt der neue Mythos von Gottes Tod. Altizer verkündet das Evangelium von Gottes Tod. Denn für ihn ist Gottes Tod ein "Evangelium", ein Ereignis der Heilsgeschichte, weil durch Gottes Tod der Mensch von der fremden Macht des Jenseits befreit wird, ein autonomes Wesen wird und frei in dieser Welt leben kann. Das Evangelium von Gottes Tod befreit den Menschen von seiner Angst vor der Transzendenz, vom Gefühl des Schuldbewusstseins, von den überholten moralischen Gesetzen und Urteilen. Der Mensch wird frei zur Hingabe an die Welt, zur Immanenz, zur Weltbejahung. Altizers Mythos über die Selbstvernichtung Gottes als kosmisches Geschehnis, über das Niedersteigen Gottes in das Fleisch und in die Hölle endet in der Mystik des Augenblicks, wo Christus das Prinzip der unmittelbaren Erfahrung des Jetzt darstellt. Diese Mystik ist zweifellos religiös, weil sie jedoch die Identität des jetzzeitlichen Christus mit dem geschichtlichen Jesus leugnet, bleibt die Frage offen, inwieweit dieser "religiöse Atheismus" als christlich anzusprechen ist.

Paul van Buren^{22/} ist vielleicht der radikalste der "radikalen Theologen" Ihnzufolge besteht das Problem nicht darin, dass Gott tot ist, sondern darin, dass das Wort "Gott" tot ist. Buren behauptet damit eigentlich, dass die Dis-

kussion selbst um Gottes Tod "tot" ist, einfach darum, weil man nach Buren heute überhaupt nicht mehr von Gott reden kann, weil die analytische Philosophie alles Reden von Gott unmöglich gemacht hat. Nach S.M.Daecke^{23/} steht Buren unter der Diktatur seiner Methode, weil er die Existenz Gottes von einer gewählten Methode abhängig macht. Seine Methode ist die Sprachanalyse, die auf Wittgenstein und der angelsächsischen analytischen Philosophie beruht. Auf Grund dieser Tradition unterscheidet Buren scharf zwischen kognitiven und nicht kognitiven Behauptungen. Die ersteren beziehen sich auf wirkliche Objekte und das Kriterium ihrer Verifizierbarkeit liegt in der Erfahrung; die letzteren bieten einen subjektiven Gesichtspunkt und definieren eine praktische Bedeutung, die mittels dieses effektiv entsprechenden Verhältnisses verifizierbar ist. Nach Buren gehören die mit den an das Wort "Gott" anschließbaren Prädikaten formulierten Sätze zum zweiten Typ. Deshalb muss man sie unmittelbar in die Begriffe des menschlichen Verhaltens übersetzen. Das tut Buren, wenn er versucht, die weltliche Bedeutung des Evangeliums zu bestimmen.

Mitte der sechziger Jahre hat sich eine gemeinsame Plattform gebildet, Hamilton bekennt sich bereits seit 1965 als zu dieser Gruppe gehörig, zusammen mit Altizer und Buren, 1966 erscheint das gemeinsame Buch von Hamilton und Altizer, das ihre Aufzeichnungen aus 1965-66 enthält. /Radical Theology and the Death of God, Indianapolis, New York, Kansas City/ und die Konzeption der radikalen Theologie skizziert. Der theologische Radikalismus ist gleich der Theologie "Gott-ist-tot", deren Grundthese folgendermassen lautet: Gottes Tod ist ein in der Geschichte eingetroffenes, wirkliches, allgemeingültiges Ereignis. Die Repräsentanten dieser Richtung haben die in Verbindung damit auftauchenden Fragen scharf und mutig formuliert, doch ist das Weiterstreiten in Richtung einer atheistischen Theologie, trotz wiederholten Anläufe von D.Sölle^{24/}, bis zum Ende der sechziger und dem Beginn der siebziger Jahre dem Anschein nach endgültig gescheitert. In den späteren Arbeiten von Sölle lässt sich eine Erstarkung der Orientierung zur politischen Theologie feststellen.

Obwohl er nicht zur "Gott-ist-tot"-Theologie gezählt werden kann, müssen wir hier doch einen der hervorragendsten Vertreter der Bultmannschen Schule erwähnen: Herbert Braun. Er leistet eine bedeutende neutestamentarische Forschungsarbeit und dementsprechend gelangt er aus einer ganz anderen Richtung, von der biblischen Hermeneutik her, zu einem ähnlich radikalen Standpunkt wie die Vertreter der "Gott-ist-tot"-Theologie. Der Ausgangspunkt ist hier ebenfalls, wie man dem Menschen von heute die Botschaft des Evangeliums ver-

mitteln kann. Die hermeneutische Schwierigkeit besteht darin, dass "das Neue Testament, wie auch der Grossteil des alttestamentarischen, jüdischen und hellenistischen Schrifttums, auf naive Art mit der Existenz einer Gottheit rechnet, was es von uns trennt, die wir diese Annahme nicht mehr akzeptieren können."^{25/} Ihm dünkt, dass in Neuen Testament in Hinsicht auf theologische Fragen von grundlegender Bedeutung /wie z.B. die Christologie, Soterologie, Eschatologie, das Verhältnis zur Thora oder die Lehre von den Sakramenten/ voneinander abweichende Texte oder solche, die sich nicht miteinander in Einklang bringen lassen oder verschiedene Deutungen zulassen, vorhanden sind. In seiner Schrift "Problematik der Theologie des Neuen Testamentes" behandelt er der Reihe nach obige Fragen und stellt sodann fest, dass hinter dem disparaten Charakter Charakter der neutestamentarischen Stellen ein tieferes theologisches Problem verborgen ist und zwar die sachliche, objektive Deutung von Gott und dem Göttlichen. Braun nennt dies "objektivierendes Denken" und ihm-zufolge ist es im Falle der untersuchten Themenkreise in hohem Masse charakteristisch. Die Annahme dieser Anschauung und des so ersonnenen Gottes ist für den heutigen Menschen unannehmbar.^{26/} Braun versucht deshalb, die in Neuen Testament auffindbare andere Tendenz zu verfolgen und Gott als nicht sachlich nicht gegeben zu deuten. Neben verschiedenen schwankenden, veränderlichen Momenten ist es das Gebot der Liebe, das nach Braun das ganze Neue Testament durchdringt und seine Einheit sichert. Besonders wichtig ist es in dieser Hinsicht, dass Braun die Liebe zu Gott nach dem Neuen Testament als Nächstenliebe interpretiert. "Der vielfach variierte Inhalt der neutestamentarischen Weisungen ist die wahre, ursprüngliche Mitmenschlichkeit der Menschen"^{27/}. "Der Mensch, als Mensch, impliziert Gott in seiner Angewiesenheit auf seine Mitmenschen /seiner Mitmenschlichkeit/"^{28/}.

Und was versteht Braun schliesslich unter "Gott"? Gott ist für ihn nicht ein als persönlich existierend angenommenes, metaphysisch gedeutetes Wesen, sondern viel mehr das Motiv des miteinander solidarischen menschlichen Verhaltens /das Woher meines Umgetriebenseins/ und das Geschehnis der interpersonalen Sphäre /Mitmenschlichkeit/^{29/}. "Gott wird 'mein' Gott sein, das Motiv meiner Pflichten und Möglichkeiten."^{30/} Brauns Theologie polemisiert offensichtlich nach zwei Richtungen hin. Einerseits kritisiert er den Theismus, den er ablehnt. Andererseits sagt er, dass "der Atheist, den Menschen verfehlt. Man könnte fragen, ob es wohl überhaupt Atheisten gibt?"^{31/} Warum verfehlt er ihn? Nicht, weil er den Theismus negiert - das tut Braun ebenfalls - sondern, weil er das Jesus-Geschehen nicht kennt und deshalb aus seiner Sendung die neutestamentarische Verbindung des "Ich darf" und des "Ich

soll" fehlt. Brauns Frage, ob nämlich nicht eine jede wahre Humanität die Sache Jesu enthält, ist eine dichterische. Die indirekte Antwort hat seine Theologie schon erteilt. Da Jesus sich in den Handlungen zwischen den Menschen realisiert, lasst es sich von jedem Atheisten sagen, dass er die Intentionen Jesu verwirklicht, wenn er in Liebe handelt. Die Gesinnung der Liebe verbindet den Atheisten mit der christlichen Sendung und darin wird die wahre Mitmenschlichkeit verwirklicht, die den wahren Inhalt der neutestamentarischen Hinweise bildet. Und da Gott eben in diesen interpersonalen Handlungen impliziert ist, könnte in diesem System jemand nur dann gottlos sein, wenn er ohne "Mitmenschlichkeit und Liebe leben könnte - das heisst keineswegs! Das ist nun die "anonyme Christlichkeits"-Theorie von Braun.

Hier, ebenso wie bei Tillich, ist die Proklamierung der Unmöglichkeit des Atheismus auffallend. Die Frage taucht auf, ob Braun - oder auch Tillich - den bisher als äusseren Gegner erscheinenden Atheismus nicht um den Preis unmöglich gemacht hat, dass er ihn in die Theologie einführte?^{32/} Hat die "atheistische Theologie" auf diesem Wege den Atheismus neutralisiert? Lasst sich der Gegensatz zwischen Theismus und Atheismus, in weiterem Sinne zwischen Transzendenz und Immanenz innerhalb der Theologie lösen, überwinden? Der historische Teil der Frage lässt sich ohne weiteres beantworten. Die radikale Theologie, die Theorie des "atheistischen Christentums" konnte den Atheismus nicht dadurch neutralisieren, dass sie versuchte, wenigstens einige ihrer Elemente in die Theologie einzuführen. Es ist hingegen eindeutig geworden, dass das Verhältnis zur Welt die Grundfrage der modernen Theologie darstellt und dass die brennendsten Aufgaben in der Neuformung und Ausarbeitung dieses Verhältnisses beschlossen sind, ausserdem hat sich auch die Unhaltbarkeit des herkömmlichen theistischen Gottbegriffes erwiesen. Die radikale Theologie konnte der in ihren Methoden und ihrer Lebensführung gottlosen Welt nicht genügen. Ihre formulierten Fragen bestehen jedoch noch und harren einer Antwort. In der modernen protestantischen Theologie scheint mehr oder weniger eine Übereinstimmung zu herrschen darüber, dass in der Verwirklichung der obigen Aufgabe die Vermittelbarkeit der Transzendenz und Immanenz die Schlüsselfrage darstellt. Zufolge der christlichen Tradition erfolgt die Begegnung von Transzendenz und Immanenz in der Person Jesu Christi und daher ist die für die ganze moderne christliche Theologie charakteristische christologische Konzentration verständlich. Innerhalb dieser theologischen Orientierung sind wir natürlich Zeugen verschiedener Lösungsversuche. Es scheint, dass man von den gross angelegten, systematischen Versuchen unserer Tage vor allem auf die Theologie von Jürgen Moltmann^{33/} und des eine Affinität zur katholischen Theologie aufweisenden Wolfhart Pannenberg^{34/} achten müsste.

Anmerkungen

- 1/ Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. v. E. Bethge, München: 1951
- 2/ Z.W. S. 178.
- 3/ Z.W. S. 215.
- 4/ Siehe z.W. S. 217. u.f.
- 5/ Siehe z.W. S. 179. u.f.
- 6/ Fr.Gogarten. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. München/Hamburg: 1966 /Des weiteren: VH/.
- 7/ Fr. Gogarten: Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung. Tübingen: 1968
- 8/ Bereits in VH hat er sich mit atheistischen Ideologien befasst, ohne dass das Wort selbst vorgekommen wäre. Siehe: Seite 142.
- 9/ Siehe: z.W. S. 11.
- 10/ Siehe: z.W. S. 143. u.f.
- 11/ Fr. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt. Stuttgart 1974
- 12/ VH, an mehreren Stellen, aber besonders S. 32 u. 74. 32.uff, S.74.uff.
- 13/ Siehe z.W. S. 32.
- 14/ Z.W. S.sk. 74.
- 15/ Siehe z.W. S. 13 u. S. 98.
- 16/ Z.W. S. 75.
- 17/ 1892 erscheint sein Werk, betitelt "Der sogenannte historische Jesus und der Geschichtliche biblische Christus", das unstreitig in Richtung

der späteren Bultmann'schen Fragenformulierung deutet.

- 18/ Tendenzen der Theologie im 2o. Jahrhundert. Hg. v. H.I. Schulz, Stuttgart/Olten, 1966, S. 271.
- 19/ Z.W. S.276.
- 20/ S.M.Daecke zitiert Thielicke in: Der Mythos vom Tod Gottes, Hamburg, 1969, S.26.
- 21/ Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort. Hg.v. J. Kopperschmidt, Düsseldorf, 1973, S.16.
- 22/ P.M- van Buren: The Secular Meaning of the Gospel. New York. 1963; deutsch: Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur sekularen Bedeutung des Evangeliums. Zürich/Stuttgart, 1965.
- 23/ S.M.Daecke, z.W. S.69.
- 24/ D.Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes" Stuttgart/Berlin:1967.; Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie. Olten:1970. Zum Verhältnis von Sölle zum Atheismus siehe: J.Figl, Atheismus als theologische Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart. Mainz: 1977, S. 229-243. Hier findet sich auch eine Bibliographie der 1960-1970 über den Atheismus in deutscher Sprache erschienenen wichtigeren theologischen Schriften: S. 275-284. Zu Sölles Kritik siehe: H.Gollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes, München:1968.
- 25/ H.Braun, "Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments", im Band des Verfassers: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Tübingen: 1962, S. 325-341, S.325.
- 26/ Siehe H.Braun, Die Problematik einer Theologie... S.334.
- 27/ Z.W. S.337.
- 28/ Z.W. S.341.

29/ Ebenda.

30/ H.Braun, Gesammelte Studien... S.298.

31/ Z.W. S.341.

32/ Brauns Theologie hat scharfe Diskussionen ausgelöst. Dazu siehe: H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München: 1968 und Post Bultmann locutum. Dine Diskussion zwischen Helmuth Gollwitzer und Herbert Braun am 13.2.1964, Bd.1. Hamburg/Bergstedt. Hg.v.H. Symanowski 1965. Braun's Antwort: "Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament. Eine Antwort an Helmuth Gollwitzer" Zeit und Geschichte /FS.R.Bultmann/, Hg.v.E.Dinkler, Tübingen: 1964. Zu Braun siehe auch: Neues Testament und christliche Existenz /FS.H.Braun/, Hg.v.G.D. Betz und L.Schottroff, Tübingen: 1973.

33/ Zu Moltmanns erstem grossen Versuch, der Hoffnungstheologie siehe die Studie des Verfassers: Über die Hoffnungsauffassung von Jürgen Moltmann und Ernst Bloch, Világosság, 1984/3, S. 145-152.

32/ Seine neueste grosse Synthese: Anthropologie in theologischer Perspektive, Güttingen: 1963

"KÖNNEN DIE REBELLEN GLÜCKLICH SEIN?"

Daten zum Atheismusbild des Katholizismus von heute

Diesen Titel haben wir aus dem Roman von Dostojewski "Die Brüder Karamazow" entlehnt. Der zitierte Satz ertönt in der Schlüsselszene des Werkes, im Poem von Ivan Karamozow über den Grossinquisitor. Dostojewski, für den die wichtigste Frage - wie er schreibt - "jene gewisse Frage ist, die nicht lebenslang bewusst und unbewusst quälte - nämlich die Existenz Gottes"^{1/}, stellt in der Gestalt von Iwan den zweiflerischen, mit seinem Verstand gegen Gott rebellierenden Menschen dar. Jenen Menschen, der Gott und die Liebe Jesu zurückweisend, seinen unbändigen Egoismus durch Verkündung des Prinzips "alles ist erlaubt" zu unterstützen versucht und in seiner Parabel, sich hinter die Gedanken des Grossinquisitors verbergend, notwendigerweise zum Lobpreisen des tyrannischen Staats der Individualisten gelangt.

Aber wie ist eigentlich dieser tyrannische Staat, hatte Dostojewski die Absicht eine konkrete Staatsform zumindest visionsartig zu veranschaulichen? Die tendenziöse Deutung von Berdjajew bezieht sich kaum auf die reale Welt des Werks, als er so schreibt: "Dostojewski redete in seinem Monolog über den Grossinquisitor nicht so sehr über den Katholizismus, sondern viel eher über den Sozialismus. Die papstliche Theokratie gehört mit ihren riskanten Fehlern bereits der Vergangenheit an. Das zukünftige Reich des Grossinquisitors ist nicht durch den Katholizismus, sondern durch den atheistischen und materialistischen Sozialismus geprägt"^{2/}. H. de Lubac, der Jesuiten-Theologe, der als erster ein umfassendes Werk über die Geschichte des Atheismus, über seine Erscheinungsarten und Typen im XIX. Jahrhundert und seine Auswirkungen im XX. Jahrhundert schrieb, äussert sich abweichend von Berdjajew wie folgt: "Der Grossinquisitor stellt mitsamt der "Partei", die Mitwisser seines Geheimnisses und Partner seines Werkes ist, den Typ des "sozialistischen" übermenschlichen Menschen dar. Der Sozialismus der Grossinquisitors ist jenem Sozialismus, den die Geschichte bereits gezeigt hat, durchaus nicht ähnlich; dieser Sozialismus ist kein Erbe der revolutionären Lehre des XIX. Jahrhunderts ..." /Lubac: DHA 272. S./

Das lange vor dem Krieg erschienene Werk von Berdjajew und das 1944 veröffentlichte, in Hinblick auf seine Wirkung weit vorwärtsweisende, den Geist des II. Vatikanischen Konzils in nicht geringem Masse beeinflussende Buch von

Lubac können - was die Anschauungsänderung anbelangt - als symptomatisch betrachtet werden.

I.

Die als das wichtigste Dokument des II. Vatikanischen Konzils betrachtete Konstitution "Gaudium et spes" /Die Kirche in der heutigen Welt/ rechnet den Atheismus unter die ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit und betont, dass diese Frage "aufs sorgfältigste geprüft werden muss" /Konzil S. 455./.

Was die Frage des Atheismus anbelangt, hat sich die Stellungnahme, die das Heilige Offizium bereits am I. Vatikanischen Konzil entwickelt hat, deren Wesen das Anathem ist, welches sich auf all diejenigen bezieht, die den Einen und Gerechten Gott leugnen und sich nicht scheuen es zu behaupten, dass ausser dem Material nichts anderes existiert /Denzinger, 3021; 3022/, bis zum Anfang der 60er Jahre unseres Jahrhunderts kaum geändert. Auf die neue gesellschaftliche, wissenschaftliche und philosophische Fragestellung der modernen Welt versuchte die Kirche aus der Position des Integritismus zu antworten, indem sie anstatt der meritorischen Analysierung der sich neu gemeldeten Ideologien und Theorien, durch glatte Abweisung derselben, das ewige Wesen und die ewige Gültigkeit ihrer eigenen Lehre zu bewahren trachtete. Pius IX. meinte in seiner 1864 veröffentlichten Enzyklika "Quanta cura" die allerwichtigste Quelle der Irrlehren im Materialismus und in der Sekularisierung der Gesellschaft aufzufinden und verdamnte feierlich sowohl den Rationalismus, als auch der Kommunismus, den Liberalismus und den Sozialismus /Enzykliken I. S. 25-37/. Im, aus den vorangehenden Enzykliken, konsistorialen Äusserungen und Hirtenbriefen des Papstes zusammengestellten Syllabus sind die oben angeführten Ideen bereits ausführlich angeführt und als heterisch qualifiziert /Enzykliken I. S. 39-52/. Leo XIII. der in mehreren seiner Enzykliken den kommunistischen Nihilismus unter den "greuelvollen Irrlehren" erwähnt und die Gottesleugnung als einen "grauenhaften Irrtum" qualifiziert, fordert die christliche Welt auf, die "Greuellehren der Kommunisten" schnellstens zu widerlegen /Enzykliken I. S. 53-71. - Quod apostolici muneris, S. 83 - 106. - Humanum genus, S. 211-227. - Au milieu des sollicitudes/. In seiner, mit den Worten Ubi arcano beginnenden Enzyklika betont Papst Pius XI. "dass die Ursache der Unheile hauptsächlich im Abstossen von Gott zu suchen ist". /Enzykliken II. S. 16./. Die Enzyklika Quadragesimo anno 1931 verhängt der Lehre des Kommunismus die Attribute "grausam" und "unmenschlich" /Enzykliken II. S. 97./. Seine Enzyklika Divini Redemptoris aus dem Jahre 1937 ist bereits

deutlich gegen den Kommunismus gerichtet, der "die menschliche Persönlichkeit entleert hat" /Enzykliken II. S. 195./ und da "der Kern des Kommunismus böse ist, darf man mit ihm auf keinem Gebiet zusammenwirken" /Enzykliken II. S. 210./. Und ob zwar Papst Johannes XXIII. in seiner Mater et Magistra es noch immer betonte, "dass der von Gott entfremdete Mensch gegenüber sich selbst und gegenüber seine Nächsten unmenschlich wird" /Enzykliken II. S. 284./ befasst sich ein grosser Teil seiner Enzyklika bereits mit den Möglichkeiten und realen Beziehungen des Zusammenlebens. Die erneuerten Anschauung, die das fundamentale Charakteristikum des II. Vatikanischen Konzils geworden ist, die "frische Luft", - wie es Papst Johannes XXIII. nannte - die den Anspruch und die Notwendigkeit der Modernisierung der Kirche bedeuteten, die progressivistischen Tendenzen, die mit ihren Reformbestrebungen die Image des Konzils determinierend ausformten, waren bereits die Ergebnisse und Errungenschaften der inneren Entwicklung der Theologie des XX. Jahrhunderts.

II.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, vermochten die früheren Offenbarungen des Kirchlichen Lehramtes, die ständige Versuchung der Exkommunikationsgefahr die Bestrebungen der Theologie kaum zu begünstigen, die die Absicht hatte, zwischen den modernen Staaten, den neuen Gedanken bzw. Ideologien und der Kirche ein Art von *modus vivendi* zustandezubringen. Sie sich Anfang des Jahrhunderts entfaltete grosse Erneuerung der grösstenteils bereits in die Defensive gedrängten traditionellen Theologie und Philosophie - deren Oüvertüre die sog. "modernistische Krise" lieferte und deren treibende Kraft die Neuerwägung antropologischen Probleme sowie die Untersuchung des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, zu Anderen und zu Gott, bedeutete - führte aber trotzdem dazu, dass die Kirche die Position der blossen Negation aufgab und sich dazu bereit erklärte, die Anschauungsweise und praxis des immer breitere Massen berührenden Atheismus, die Ursachen und Folgen der Gottesleugnung in theologisch-philosophischem Sinne zu untersuchen, um auf diese Weise eine Strategie des Christentums in der geänderten Welt ausbilden zu können. Innerlich brachten die Schismata, äusserlich die Entwicklung der nicht christlichen geographischen Einheiten, der modernen laizisierten Staaten und die Zersplitterung des *Orbis Christianus* neue ekklesiologische Probleme mit sich, in deren Rahmen die Revision des Prinzips "*Extra Ecclesiam nulla salus*" eine brennende Notwendigkeit wurde.

Als ausserordentlicher Durchbruch galt in der Zeit Anathemata die in den Spalten der Etudes 1919 veröffentlichte Studie von Louis Billot, in der der Jesuiten-Theologe die Möglichkeit des menschlichen Seligwerdens untersuchte. Er behauptete, dass der zum Seligwerden nötige Glaube einen Erwachsenen voraussetzt, die Mehrzahl der Menschen - und so auch die Atheisten - ist aber Minderjährig geblieben. Aus dem Theologumenon des Limbus wird es aber verständlich, dass Gott diese Menschen von ihrer Minderjährigkeit rettet. Die Lehre von Billot über die wegen der mangelhaften Bildung bzw. der Umweltwirkungen geretteten "Minderjährigen", wurde seitens des Kirchlichen Lehramtes verständlicherweise mit nur geringem Wohlwollen begrüsst^{3/}. Allerdings dauerte es fast ein halbes Jahrhundert, bis das II. Vatikanische Konzil es endlich verkündete, dass das Heil sogar für einen Atheisten möglich ist, da ja Gott die Gnade allen Menschen gleichfalls anbot: "Die göttliche Vorsehung verweigert nicht einmal denen die zum Seligwerden nötige Unterstützung, die, ohne ihr Verschulden Gott nicht näher kennenlernen konnten, trotzdem aber - nicht gerade ohne die göttliche Gnade - bemüht sind ehrlich zu leben. Denn alles Gute und Wahre in Ihnen schätzt die Kirche als eine Vorbereitung auf das Evangelium" /Konzil S. 52 - Lumen gentium 16, S. 282. a Ad gentes 7, S. 458. - Gaudium et spes 22/.

Abweichend von Billot geht Blondel von immanent-antropologischen Prinzipien aus, die Konsequenzen seiner Lösung nähern sich aber trotzdem stark dem vorangehenden, eher ekklesiologisch veranlassten Standpunkt. Als Konsequenz der subjektiven Willensbewegung des Menschen und der unabgeschlossenheit der Handlung entfaltet sich notwendigerweise das Unique nécessaire. Immanenz und Transzendenz sind im Menschen auf diese Weise eng verbunden und die übernatürliche Einstellung wird auch dann unvermeidlich, wenn sich der Mensch von dieser Einstellung enthält. Auf der Grundlage dieses, in uns selbst waltenden Anspruchs verkündet Blondel, dass es anstatt der Exkommunikationen, Schmähungen und Liquidierungsbestrebungen richtiger wäre, wenn wir uns auch den Atheisten mit Liebe nähern würden, da ja kein einziger Mensch durch den Mangel der Transzendenz, sondern dadurch charakterisiert ist, ob Gott für ihn existiert oder nicht einnimmt. Gegen den rebellischen Willen kann nicht einmal Gott etwas tun^{4/}.

Im nahhaften Liebesprinzip von G. Marcel kommen der Anspruch sowie die Art und Weise der Selbstverwirklichung des Menschen zum Ausdruck. In der wahren menschlichen Gemeinschaft ist es das Absolutum der Liebe, die den Einen zum Anderen treibt und vielleicht war es gerade dieses Liebesprinzip, das Marcel zu einem der Initiatoren des Dialogs mit den Atheisten machte. Dem Atheismus hat der erwähnte Autor eine eigenartige positive Rolle beigemessen,

insofern in der durch die Ungläubigkeit verursachten Krise die Gläubigen nicht umhin können, ihre eigenen christlichen Thesen erneut durchzudenken, sowie die abgegriffenen oder unsicher gewordenen Gedanken kritisch zu untersuchen. Marcel, der die menschliche Existenz in den Mittelpunkt stellt, beschreibt die Ungläubigkeit - die seiner Auffassung gemäss in drei verschiedenen Formen erscheint - als das offensichtlichste Symptom der Selbstverschlossenheit des Individuums die es zur Folge hat, dass für den Gottesleugner die echten persönlichen Probleme unerfassbar werden. Die erste Form der Ungläubigkeit sieht er im Rationalismus und im brunschwicker "Kathedern-Idealismus". An Stelle von Gott traten die Idee und der Geist, diese Begriffe können aber über die Geschichte, das individuelle Schicksal nur schweigen. Die nächste Form der Ungläubigkeit meint er in der Technizisierung - man könnte es auch Ver-technizisierung nennen - zu finden. Als technische Macht ist auch hier der Mensch selbst zum Objekt geworden und auf diese Weise trägt sogar die Technik direkt zur Blindheit des Menschen bei, da der technizisierte Verstand für das Metaphysikum nicht mehr aufgeschlossen ist. Diese Entwicklung führt schliesslich dazu, dass der Mensch jener Wahnidee anheimfällt, dass die Quelle der echten Werte das Leben selbst ist^{5/}. Diese Ver-technizisierung von Mensch und Welt beschreibt Marcel ansonsten in seinem Werk "Les Hommes contre l'humain" /Paris, 1951/ und seine daraus entstammende Verzeiflung aufzulösen, ist nur die auf die Transzendenz gerichtete Hoffnung fähig. Die Liebe war dagegen dazu berufen, die Entfremdung des Menschen und die Sachlichkeit der Relationen zu beheben.

Bei der Erläuterung der vor 1945 geherrschten Tendenzen darf man die - was ihre Tongebung und ihre Zielsetzungen anbelangt - ziemlich neuartige Diskussionsserie nicht vergessen, die sich in der Zeitschrift Esprit Anfang-Mitte der 30er Jahre entfaltete, an der sich eine ganze Reihe der bekannten Theologen beteiligte. Die das erstemal 1932 erschienene Zeitschrift brachte ihre entschiedene Absicht zum Ausdruck, gegenüber den stets blutärmer scheinenden Fundamentalismus des Neothomismus und der in gesellschaftsphilosophischen und Glaubensfragen zur Erneuerung unfähigen Orthodoxie die Konfrontation in den Vordergrund zu stellen. Den ganzen Geist der Zeitschrift durchflutet die Offenheit und die bewusste Beachtung der "äusserchristlichen" Lehren. Mounier, der als eine leitende Persönlichkeit der Zeitschrift galt, weist den sich immer lauter meldenden Antikommunismus in diesem Sinne ab. Zur Bekämpfung der menschlichen Entfremdung bedient er sich zwar dem marxistischen Programm, er betont aber, dass die vollkommene Eliminierung der Entfremdung nur durch die menschliche Natur, die Annäherungsabsicht und den Annäherungsanspruch zum Nächsten garantiert werden kann, was letzten Endes der Weg von uns selbst zur

göttlichen Transzendenz ist. Was die gesellschaftsanalysierende Rolle angeht, halt er die marxistische Philosophie für nützlich. Über den anderen Pol, über die Persönlichkeit kann aber die marxistische Philosophie - laut Mounier - nicht meritorisch reden: "Der Kommunismus ist die Philosophie der "dritten Person", die Philosophie der Unpersönlichkeit. Die "erste Person" hat zwei Philosophien ... Wir Christen verkünden anstatt der Philosophie des "Ichs" die Philosophie des "Wir"^{6/}

Ebenfalls in den Spalten der Esprit meldete sich Berdjajew mit seiner, - was Tongebung und Lösung angeht - der Mounierschen sehr ähnlichen Studie. Nachdem er es nachgewiesen hat, dass die Ideologie des Kommunismus grundlegend christlichen Ursprungs ist, macht er sich ans Werk und versucht den Wahrheitsinhalt und die Irrtümer der von ihm "wirtschaftliche Metaphysik" genannten Theorie ins Auge zu fassen. Den Wahrheitsinhalt der marxistischen Philosophie teilt er in zwei Teile. Die marxistische Kapitalismuskritik, die Entlarvung und Zurückweisung des Funktionsmechanismus der bürgerlichen Gesellschaft nennt er "Negationswahrheit" während er unter dem Begriff "affirmative Wahrheit" die wirtschaftliche Einrichtung des Kommunismus, die Abschaffung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, der einzelnen Klassen durch andere Klassen sowie die endgültige Besiegung aller existierender Formen der Knechtschaft und des Nationalismus versteht. Während er somit die Gesellschaftstheorie des Marxismus im Wesentlichen akzeptiert, sieht er in der marxistischen Theorie - von der anderen Seite - die vollkommene Verleugnung des menschlichen Geistes. Die Verleugnung des menschlichen Geistes hält er für eine atheistische Lüge, in der Leugnung Gottes meint er die Verleugnung des Menschen zu entdecken. Die Ablehnung des christlichen Mythos bedeutet nicht nur die Ablehnung des Gottesmythos sondern auch die des Menschenmythos. Trotz alledem betont aber Berdjajew immer wieder, dass das Christentum anstatt purer Opposition besser daran täte, alle richtigen Feststellungen des Marxismus zu empfangen und nur die falschen Elemente zurückzuweisen^{7/}

Unter den Vorkriegswerken muss schliesslich die Monographie hervorgehoben werden, welche die marxistische Theorie und den atheistischen Humanismus bereits systematisiert abhandelte, namentlich das einen wahren Sturm ausgelöste, 1936 unter dem Titel Humanisme intégral erschienene Buch von Jacques Maritain. Maritain, der üblicherweise in die Strömung des Neothomismus eingereiht wird, schöpfte viel aus der Gedankenwelt der Personalisten, aus dem Geist der Zeitschrift Esprit /Man vergesse nicht, dass einige Kapitel des Humanisme intégral bereits vor dem Erscheinen des Werkes, 1935 in der Zeitschrift Esprit veröffentlicht wurden/. Maritain verkündete den integralen /vollkommenen/ Humanismus gegenüber dem anthropozentrischen, atheistischen Humanismus. Der

anthropozentrische Humanismus, den das Bürgertum entwickelt hat, ist schon vorweg verfehlt, da in seinem Mittelpunkt der Mensch ohne Gott steht, der Mensch, der in seiner Immanenz leer und zur ethischen Selbstverwirklichung unfähig ist. Die Aufgabe ist die "Vereinigung der profanen und sakralen Elemente", d. h. die Verwirklichung des sog. theozentrischen Humanismus. "Dieser neue Humanismus ... kann als ... eine zeitlich-gesellschaftliche Realisierung und als ein Schritt in Richtung des Ideals einer brüderlichen Gemeinschaft" aufgefasst werden. Die echte Transformation ist "nicht allein dem Menschen, sondern Gott und mit ihm dem Menschen zuzuschreiben".^{10/} Maritain hält aber den "atheistischen Humanismus" - und in diesem Punkt steht er den Personalisten gewiss gegenüber - nicht nur für unzureichend, er betrachtet vielmehr diese Ideologie in sich selbst, mitsamt allen ihren Elementen als verfehlt. An manchen Stellen des Werks des marxistischen Humanismus erscheint diese Ideologie als eine, die universelle Kultur, die menschliche Zivilisation drohende Gefahr: "Einige Aussagen, z.B. die sich auf die menschliche Toleranz beziehen, halte ich bei Voltaire für wahr und so auch die Anschauung von Luther in Hinblick auf seinen Nonkonformismus, diese respektiere ich, sie haben sich in meine geistige Welt eingebaut, sie haben ihre Rolle und ihre Funktion; ich diskutiere mit ihnen, ich kämpfe mit ihnen, währenddessen leben sie aber in mir. Im System des marxistischen Humanismus ist kein Platz für den heiligen Augustinus oder für die heilige Theresia von Avila, es sei denn, dass man alle beide bloss für flüchtige Momente der Dialektik hält, die sie überholte und prompt ihrer Bedeutung beraubte."^{11/}

J.F.Six gab seinem, diese Periode behandelnden Werk den Titel: Du Syllabus au dialogue /Vom Syllabus bis zum Dialog/. Und tatsächlich: Das Kirchliche Lehramt schweigt zwar noch, auf die "ausgestreckte Hand" sind aber die ersten Rückmeldungen bereits eingetroffen.

III.

"Es scheint, dass die Frage nach Gott das Selbstbewusstsein des Menschen bereits seit 150 Jahren geändert hat... Dieses neue Interesse hat sich von Gott verschoben und auf den Menschen gerichtet. Wir leben in einer humanistischen Periode: Die Menschheit sucht ihre eigene Befreiung. Alle Fragen, die danach forschen, ob uns Gott in dieser Selbstbefreiung beisteht oder gegen uns steht, sind hochinteressant geworden" - schrieb Jean Lacroix in seiner Rezension über das die Geschichte des Atheismus behandelnde, bahnbrechende Werk von Lubac^{12/}

Die zitierten Sätze von Lacroix verraten Vieles. Die heutige theologi-

sche Denkweise trachtet die ursprüngliche Fragestellung des Atheismus umzustimmen und ihrer eigenen philosophischen Antwort anzupassen: "Die primäre Frage wird heute nicht mehr so formuliert, ob es einen Gott gibt oder nicht, sondern vielmehr so: Wie ist Gott? Und wenn es einen Gott gibt, im welchem Verhältnis steht er zu uns Menschen?" Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, dass "der Mensch von heute dazu fähig ist, sein Wohlergehen auf zeitlicher Ebene auch ohne Gott zu finden", "der wahre Sinn der Gotteslehre übertrifft aber weitaus die Welt der menschlichen Bedürfnisse"^{14/}. Der Atheist, der in der blossen Sphäre der Immanenz verharret, ist nicht imstande, den im Menschen anwesenden Anspruch wahrzunehmen, welcher auf ein transzendentes Absolutum gerichtet ist; diesen metaphysischen Bedarf trachteten die "Meister des Verdachts" /wie Paul Ricoeur Marx, Nietzsche und Freud nannte/ in ihrer ganzen Tätigkeit zu vernichten^{15/}. Lubac formuliert damit im Zusammenhang recht scharf: "Es ist nicht wahr, dass der Mensch die Welt ohne Gott nicht organisieren kann. Demgegenüber ist es aber wahr, dass der Mensch die Welt ohne Gott letzten Endes gegen den Mensch organisiert. Der ausschliessliche Humanismus ist ein unmenschlicher Humanismus" /Lubac: DHA S. 12./.

Die Frage ist für die Theologie von heute gegeben, weil sie ja als echten Humanismus einerseits nur das anerkennen kann, was offen für das Absolute ist. Andererseits ist sie sich aber derüber im Klaren, dass "das Zeichen der Zeit - in der Formulierung von Chenu - nicht der Atheismus selbst, sondern die Würde des menschlichen Selbstbewusstseins ist"^{16/}. Hätte vielleicht Kurt W. Marek recht, der sich in seinen "herausfordernden Notizen" so ausdrückt, dass das "Christentum seine Rolle endgültig erfüllt hat" und dass "in den gesellschaftlichen Umwandlungen unserer Tage das Christentum nicht anwesend ist".d.h., dass "die Diskussion von Atheismus und Christentum" nunmehr "vollkommen überflüssig geworden ist, da ja unser Zeitalter das Zeitalter des "Post-christianismus" ist"^{17/}.

Aber wie ist eigentlich der neue Humanismus, den Lubac kurz und bündig so charakterisiert. "Wir sind nicht nur Zeugen jener ausserordentlichen Ereignisse, die das Antlitz der Welt vor etlichen Jahren aufgesüht haben, nein auch das Ereignis selbst, welches im Inneren des Menschen vieles geändert hat, schloss sich uns auf... Das Selbstbewusstsein hebt sich in diesem Moment in Richtung neuer Werte und neuer Dimensionen empor. Scheinbar haben wir im Moment des Erwachens und der Metamorphose etwas gefunden. Einen neuen Humanismus? Es kann nicht genügend betont werden: Dieser neue Mensch umwandelte sich, indem er seine eigenen Gedanken in der Richtung umwandelte, in der der Mensch sich selbst, seine eigene Geschichte und sein eigenes Schicksal selbst steuert"^{18/}.

Was ist es aber, das der Gläubige von heute Atheismus bzw. neuen Humanismus nennt? Ausserst beachtenswert sind jene Definitionsexperimente, mit denen der Katholizismus der letzten Jahre den Begriff des Atheismus zu bestimmen versuchte. Die echte neothomistische Definition von Gilson steht in manchem Hinblick allein und scheint für die Theologie von heute unzureichend und unbrauchbar zu sein. Laut Gilson ist der Atheismus "die Leugnung jenes transzendenten Gottes, den wir als die Bestandteile des Gott-Begriffes nennen. 1. Gott muss ein transzendentes Wesen sein, d.h. ein Wesen, welches unabhängig von mir und der Welt existiert. 2. Er muss ein notwendiges Wesen sein, nach dessen Ursache nicht mehr geforscht werden muss. 3. Er muss die Ursache von allen Sonstigem sein"^{19/}. Paul Poupard weist in seinen 1984 publizierten Arbeit "Herausforderung des Atheismus der Kirche und unseres Zeitalters" damit im Zusammenhang auf folgendes hin: "Ungläubigkeit, Atheismus, Gleichgültigkeit, Agnostizismus. Sämtliche Ausdrücke, insbesondere der Atheismus stellen gegenüber einem Gedanken- und Wertsystem - an dem zu glauben, das zu kennen und dem beizutragen, als positive Werte qualifiziert werden - alles negativ und ausschliesslich dar." "Der Atheismus meldet sich indessen heute als die Gesamtheit der erlebten Werte, ja sogar als ein Versuch zur Rückgewinnung des Humanismus des Menschen, jenes Humanismus, den die Kirchen im allgemeinen und besonders das Christentum - angeblich - verstümmelt haben. In diesem Sinne ist Gott so dargestellt wie ein Hindernis, wie ein Wesen, das den Menschen am meisten daran hindert, sich selbst zu verwirklichen... Wenn wir über die Atheisten reden, dürfen wir die positiven Verbindungen unserer Partner zu einem Wertsystem niemals vergessen"^{20/}.

Während also Gilson nur die "Negativität", die Negierung des Atheismus betonte, versuchten Andere - abweichend von ihm - die positive, affirmative Seite des Atheismus unter die Lupe zu nehmen. /Cornelio Fabro macht übrigens darauf aufmerksam, dass früher auch der Pantheist als reiner Atheist qualifiziert wurde, da er ja "aus Gott und der Natur ein einziges Wesen machte, die beiden miteinander vermischte, was gleichbedeutend mit der Leugnung der Existenz Gottes war". Aber auch Spinoza gehörte in das Lager der reinen Atheisten, da ja er einen Gott darstellte, der sich vollkommen von gerechten Gott unterschied und auf diese Weise es anscheinbar leugnete, dass ein gerechter Gott existiert"^{21/}. Jolif verbindet die atheistische Negierung unmittelbar mit dem Moment der Behauptung: "Die Behauptung "Gott ist gestorben" sagt uns vielmehr über den Menschen, als über Gott selbst"^{22/}. E.Borne erläutert dasselbe ausführlicher, indem er so schreibt: "Der Atheismus unserer Tage sucht die Behauptung der Vollkommenheit des Menschen in der Leugnung Gottes und tritt ger-

ne so wie ein echter Humanismus auf, der die Absicht hat, den Menschen bis zur äussersten Grenze seiner Möglichkeiten zu führen. Die Grundlage seiner Lehre bedeutet jene Voraussetzung, laut der der Glaube an Gott eine Form der Dehumanisation des Menschen ist"^{23/}. Lacroix veranschaulicht indessen den Atheismus von heute als eine riesige Anstrengung, die das Ziel hat, den Menschen zu befreien, "damit der Mensch seine menschliche Vollkommenheit zurückgewinnt"^{24/}.

IV.

Der Atheismus hat sich, wie das auch schon das II. Vatikanische Konzil niederlegte, zur Massenerscheinung ausgewachsen /Konzil S. 449 - Gaudium et spes 7/. "Seinen aus dem XVIII - XIX. Jahrhundert stammenden aristokratischen Charakter verlassend, ist der Atheismus demokratisch geworden"^{25/} und während "er früher die persönliche Äusserung von nur einigen Menschen war, ist er für heute bereits eine weitläufig verbreitete Verhaltensform geworden"^{26/}. Diese Tatsache erforderte von den Theologen, dass sie die unterschiedlichen Offenbarungsformen des Atheismus gleichfalls untersuchen und typologieartig darstellen.

Lubac unterscheidet drei, im XIX. Jahrhundert entstandene, aber auch heute noch wirksame Typen der Abwendung von Gott, namentlich den "Humanismus von Nietzsche", den "Humanismus von Marx" und den "positiven Humanismus" und untersucht in diesen die individuellen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Aspekte der Negation^{27/}. Obwohl die katholische Theologie die Kategorien von Lubac bis zum heutigen Tag benützt, hat sich die "feinere" ausführlichere Aufteilung des Atheismus trotzdem als erforderlich erwiesen^{28/}. Die häufigsten Aufteilungen gehen von der Trennung des "theoretischen" und des "praktischen" Atheismus aus /s. z.B. Carrouges, Angénieux, Lacroix, Le Blond/. Der theoretische Atheismus erscheint als die philosophische Negation von Gott, während der praktische Atheismus eine Lebensform zeigt, in dem der Täter beim Begehen seiner Taten nicht mit der Existenz von Gott rechnet /V. S. 39./ Im Rahmen des theoretischen Atheismus redet man üblicherweise auch über einen sog. positiven bzw. negativen Atheismus. Der ersterwähnte bedeutet die auf die Leugnung Gottes aufgebaute Kosmos-Behauptung, während durch den Letzterwähnten Gott wegen seiner Unanalysierbarkeit oder Überflüssigkeit als blosser Mangel konzipiert wird /II. S. 984 - 985/, oder aber handelt es sich hier um die atheistische Attitüde, die die Existenz Gottes weder behauptet, noch leugnet und zwar einfach deshalb nicht, weil sie darauf wegen Unwissenheit oder Fahr-

lässigkeit garnicht reflektiert /III. S. 156/. Man pflegt auch über einen "scheinbaren" Atheismus zu reden, welcher im wesentlichen ein bereits im vornherein falsches Gottesbild leugnet /III. S. 157./. Den Begriff des "politischen" Atheismus - man denke hier an Marx - leitet E. Borne ein; das Wesentliche dieser Auffassung ist, dass sie Gott aus dem gesellschaftlichen Leben und aus dem Schauplatz der gesellschaftlich-politischen Handlungen verbannt /VII. S. 22.; S. 66.; S. 96-97./. Ebenfalls Borne redet über den "totalen" Atheismus /Nietzsche, Camus, Sartre/, der die radikale Abweisung aller Formen des Absolutums bedeutet /VII. S. 48; S. 67./.

In fast allen Aufteilungen meldet sich als Sonderkategorie der Antitheismus. Maritain betonte einst eigens, dass "viele Vertreter des modernen Atheismus keine Atheisten sondern Antitheisten sind"^{29/}. Lubac vertrat geradeaus die Ansicht, dass der "positive Humanismus, der Humanismus von Marx und der Humanismus von Nietzsche" eigentlich viel mehr sind als der eigentliche Atheismus und dass die ihre gemeinsame Grundlage bildende Negation der Antitheismus ist" /Lubac, DHA S. 6./ . Bei Angénieux wird der "militante" Atheismus das Synonym des Antitheismus; unter seinen mannigfaltigen Formen vertritt Nietzsche den "persönlichen" Antitheismus, den individuellen Willen der Macht, während Marx der Repräsentant des "kollektiven" Antitheismus und Proudhon der des "politischen" Antitheismus ist /II; 663-664.Kol./ Le Blond bezeichnet den Antitheismus als reinen Atheismus, der radikal und absolut ist, in dem der Mensch als der Demiurg von sich selbst und der Welt erscheint /IV. S. 291. V. S. 47; VI. S. 11/.

Diese Aufteilungen sind mit der Zeit spürbar steif, allmählich sogar unbrauchbar geworden. Deshalb empfand Girardi, dass das Christentum einen umfassenden, philosophischen Terminus benötigt, der sämtliche, Gott ablehnende Lehren zugleich zu erfassen imstande ist. Dadurch "werden wir nicht nur diejenigen Atheisten nennen, die Gott leugnen, sondern auch diejenigen, die ihn einfach nur nicht behaupten, bzw. die ihre geistige Welt ohne diese Behauptung einrichten"^{30/}.

V.

"Der erste Eindurck, den der Ungläubige von heute erweckt, ist... dass es für den Menschen eine reale Möglichkeit geworden ist, sich selbst, auf seinen Glaube verzichtend, zu einen vollkommenen Menschen herauszubilden. Der kampferische Atheismus, der eine bestimmte Position besitzt und der - sozusagen - vom Denken auf die reale Existenz übergang, hat sich selbst als

eine, aus dem Menschen logisch folgende Verhaltensform definiert"^{31/}. Aus dem durch die Gnade antropologisch auf Gott gerichteten und auf Gott angewiesenen Menschen folgt indessen auf implizite Weise gerade die Behauptung der Transzendenz.

Lubac trennt die menschliche Reflexion vom effektiven Gefühl des Menschen. Der Mensch ist niemals imstande, ein vollkommen reines Bild über seine Grundentscheidung zu geben und ähnlicherweise niemals imstande, das in entsprechende Begriffe zu fassen. Auf diese Weise hinkt die menschliche Reflexion immer hinter den effektiven Gefühlen des Menschen. Demzufolge kann der Mensch - auf der Ebene der Reflexion - zwar glauben, dass er nicht an Gott glaubt - und trotzdem - in der Tat ruhig gläubig sein. Der Mensch ist so stark auf Gott angewiesen, dass es Gründe genommen überhaupt keine Atheisten gibt^{32/}. Diese Gedanken bilden den Kern der weitgehenden ekklesiologischen Konsequenzen von Lubac: "Sowohl im spontanen Dynamismus des menschlichen Geistes, als auch in den bereits ausgearbeiteten Lehren kann die Vorbereitung auf das Evangelium entdeckt werden; und zwar deshalb, weil der Mensch um des Heiles willen geschaffen ist, welches das Evangelium schenkt und offenbart. Die göttliche Schöpfung ist nämlich konsequent... Gott hat den Menschen wegen des göttlichen Ziels geschaffen: Es muss also irgendetwas im Menschen sein - wie immer man es auch erklärt - was ihn zu diesen Ziel und zur Verkündung desselbes vorbereitet... Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, damit er ihm ähnlich sei. In der Tiefe der menschlichen Natur und demzufolge in jedem Menschen ist das Ebenbild Gottes /Imago Dei/ ein Abdruck, der in Ihm - und auch ohne ihn - einen heimlichen Wunsch gegenüber das Objekt der Offenbarung - der totalen und übernatürlichen Offenbarung, die Jesus Christus gebracht hat - hegt... Jeder Mensch - sei er Christ oder nicht, sei er im "Zustand der Gnade" oder nicht, sei es, dass sich sein Interesse gen Gott richtet oder nicht; und wie immer auch seine Kenntnisse oder Unkenntnisse sind... steht in unverlierbarer Weise in organischer Verbindung mit Christus... Anders ausgedrückt: Da das Fleisch gewordene Wort die menschliche Natur auf sich nahm, bildete sich zwischen jedem einzelnen Menschen und Christus ein fundamentaler, wesentlicher, unverlierbarer Kontakt aus. Manchmal pflegt man auch zu sagen, dass die ganze Menschheit in Christus "einbegriffen" ist"^{33/}.

Die Theorie von Lubac vertiefte Karl Rahner in seiner streng christologischen Beweisführung, indem er betonte, dass Jesus Christus die ganze Menschheit erlöste. Wenn die Menschheit die Existenz als menschliche Existenz akzeptiert, akzeptiert sie auch die Zugehörigkeit zur Familie der Menschheit, die - ohne, dass der einzelne Mensch darüber wissen müsste - dem

Menschwerden von Gott zufolge, in ihrer Ganze erlöst wurde. Derjenige, der die menschliche Existenz akzeptiert, die Existenz bejaht, wird somit ein anonymer Christ. Demzufolge kann auch der Atheist - insofern er moralisch verpflichtet ist - als Christ betrachtet werden. Etwas, auch in ethischem Sinne Gutes zu tun, ist nämlich nur mit Hilfe der Gnade Gottes möglich^{34/}.

Die Betonung der Lehren von Lubac und Kar Rahner schien uns auch deshalb für wichtig, weil die Anschauungen dieser beiden Autoren die prinzipiellen Grundlagen des Dialogs bedeuteten bzw. bedeuten konnten. Die gemeinsame Erwägung der Koexistenz von Gläubigen und nicht Gläubigen, der realen Art und Weise der Koexistenz, der die Weltanschauung nicht aufgebenden, jedoch die ganze Menschheit berühenden gesellschaftlichen und ethischen Probleme, gewann auf diese Weise im Katholizismus eine echte theoretische Fundierung.

VI.

Gegenüber der Absicht der inneren Erneuerung, die die erneuerten philosophisch-theologischen Tendenzen auf sich nahmen, konnte nicht einmal die offizielle kirchliche Leitung gleichgültig bleiben. Das II. Vatikanische Konzil setzte es sich zum Ziele, die früher kaltgestellten, verfolgten Theologen zu rehabilitieren, die neuen Anschauungen in Betracht zu ziehen sowie den aktuellen Problemen der modern gewordenen Welt und des veränderten Menschen ins Auge zu schauen.

Der Heilige Stuhl, der die Erscheinung des Atheismus bisher - wie das aus dem oben Gesagten deutlich hervorgeht - nur auf entehrende Weise zur Kenntnis nahm, reihte das Problem von diesem Zeitpunkt an bereits unter die ernst zu untersuchenden Fakten ein /Konzil S. 455 - Gaudium et spes 19/. Das sich mit der Erscheinung des Atheismus beschäftigende Konzildokument - Gaudium et spes - gibt es selbskritisch zu, dass unter den auslösenden Ursachen der Gottesleugnung auch "jene Kritik" eine Rolle spielt, "die die Kirche, vielerorts vor allem die christliche Religion gegen sich selbst herausforderten" /Konzil S. 456./. Nach Durchsicht der verschiedenen Formen des Atheismus stellt das Dokument fest: "Die Kirche vertritt den Standpunkt, dass die Anerkennung Gottes der menschlichen Würde keineswegs widerspricht, weil ja das Fundament dieser Würde gerade in Gott innewohnt und sich in Ihm vervollkommet" /Konzil S. 457./. Das geänderte, was ihre Mentalität und Orientation anbelangt, zeitgemässere und realere Verhalten der Kirche widerspiegelt sich aber auch in den folgenden akzentuierten Sätzen: "Wenn auch die Kirche den Atheismus eindeutig verwirft, so bekennt sie doch aufrichtig, dass alle Menschen Gläubende und Nichtgläubende zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen. Das kann gewiss nicht geschehen ohne ei-

nen aufrichtigen und klugen Dialog" /Konzil S. 457./.

Das nach dem Konzil belebter und frischer gewordene geistige Leben verlieh der theologischen Literatur einen neuen Aufschwung. Obwohl zahlreiche, sich mit dem Themenkreis des Atheismus befassende, in der Tat neue und bedeutende Lehren bereits in den, dem Konzil vorangegangenen Jahren erschienen und demzufolge viele Thesen des Konzils sozusagen vorbereiteten, lässt sich in der Tätigkeit von einigen Theologen, wie z.B. in der des italienischen Girardi, der nebst dem sorgfältigen Studium des Lebenswerks von Marx vollkommen neuartige Modalitäten des Dialogs verfasste, trotzdem die schwingende Wirkung des Konzils wahrnehmen^{35/}. Von diesem Standpunkt aus müssen wir auch der - zwar noch vor dem Konzil veröffentlichten - Werken einiger Theologen gedenken, die sich die ausführliche Untersuchung der marxistischen Lehre zum Ziele setzten^{36/}. Und obschon so manche ihrer Folgerungen - insbesondere die Arbeit von Wetter - in mehreren Punkten als überholt gelten, müssen wir die, die Anathemata ablösenden Diskussionen als nützlich und fruchtbar halten.

Man darf auch das 1965 ins Leben gerufene Sekretariat der Nicht-gläubigen nicht vergessen, dass nebst der Analyse des Atheismus und seiner verschiedenen Ursachen, die Anregung des Dialogs als seine wichtigste Aufgabe betrachtete.

Die vergangenen ein bis zwei Jahrzehnten brachten im Zusammenhang mit der Frage des Atheismus keine theoretisch anspruchsvollen Arbeiten zustande. Den geistigen Spielraum, in dessen Rahmen der Katholizismus unserer Tage in die konkrete Praxis des Dialog einzutreten fähig ist, haben die dem Konzil vorangegangenen Jahre, Jahrzehnte herausgebildet.

Das Kirchliche Lehramt gab es auch heute nicht auf, einige gesellschaftspolitischen, sozialen Probleme in breiteren Dimensionen zu untersuchen /dies dokumentiert die von Papst Johannes Paul II. 1981 veröffentlichte Enzyklika Laborem exercens/ und obwohl im Vergleich zu den früheren Jahren gewisse Abänderungen wahrzunehmen sind /ohne, dass wir seine theologische Relevanz in Frage stellen wollten, empfinden wir die von Kardinal Ratzinger im Auftrag der Glaubenskongregation geschriebene Stellungnahme "Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung" als ein handfestes Dokument der Betonungsverschiebungen/, sind wir trotzdem der Ansicht, dass die Lehre des II. Vatikanischen Konzils ihre Gültigkeit bis zum heutigen Tag nicht eingebüsst hat: "Achtung und Liebe sind auch denen zu gewahren, die in gesellschaftlichen, politischen oder auch religiösen Fragen anders denken oder handeln als wir. Je mehr wir in Menschlichkeit und Liebe inneres Verständnis für ihr Denken

aufbringen, desto leichter wird es für uns, mit ihnen ins Gespräch zu kommen" /Konzil S. 461. - Gaudium et spes 28./.

Literaturverzeichnis

- 1/ Levél A.Ny. Majkovnak. A Dosztójevszki, Tanulmányok levelek, vallomások c. kötetben. /Brief an A. N. Majkow. Aus dem Band Dostojewski, Studien, Briefe, Gestandnisse./ Budapest, 1972 S. 635.
Die in der Arbeit häufiger zitierten Werke sind im Haupttext folgenden Verkürzungen gemäss angegeben: 1. Politische und soziale Enzykliken im XIX. - XX. Jahrhundert, Budapest. 1970, Band I.-II. = Enzykliken; 2. A II. Vatikáni zsinat tanítása. Zsinati döntések magyarázata és okmányai /Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Erklärung und Dokumente der Entscheidungen des Konzils. Budapest 1975. = Konzil; 3. H. de Lubac, Le Drame de l'humanisme athée, Paris, 1965 = Lubac: DHA.
- 2/ Berdjaew, L'Esprit de Dostojevski, Paris, 1946. S. 223.
- 3/ Vgl. H. Vorgrimler, "Der Atheismus in der neueren katholischen Theologie" Lutherische Rundschau, 1966. S. 46-47.
- 4/ Vgl. M. Blondel, Tagebuch vor Gott, Einsiedeln, 1964. S. 203 und 309.
- 5/ Vgl. G. Marcel, "Remarques sur l'irréligion contemporaine", im II. Band von Être et Avoir, 1968, S. 9-48.
- 6/ E. Mounier, "Refaire la Renaissance", Esprit 1932, S. 35.
- 7/ N. Berdiaeff, "Vérité et mensonge du communisme" Esprit 1932. S. 107.
- 8/ J. Maritain "Humanisme intégral /analyse et extraits/" Im Band Oeuvres 1912-1939. Bruges, 1975. S. 982.
- 9/ J. Maritain, Humanisme intégral, Paris, 1936 S. 15
- 10/ Zitiertes Werk S. 104.
- 11/ Zitiertes Werk S. 100.
- 12/ J. Lacroix "Sur le Drame de l'humanisme athée" Esprit 1945. S. 732.

- 13/ Pál, Bolberitz Isten, ember, vallás /Gott, Mensch Religion/ Budapest 1981. S. 163.
- 14/ E. Schillebeeckx, God en Mens, Bilthoven, 1965. S. 22.
- 15/ Vgl. C. Tresmontant, Les problèmes de l'athéisme. Paris, 1972 S. 143-185 und 220-228.
- 16/ M.D. Chenu, "Les signes du temps, Réflexion théologique" im II. Band des Werkes "L'Eglise dans le monde de ce temps". Paris, 1967. S. 217
- 17/ K.W. Marek, Notes provocatrice, Paris, 1964 S. 100-101.
- 18/ H. de Lubac, Affrontements mystiques, Paris, 1950. S. 20-21.
- 19/ E. Gilson, L'athéisme difficile, Paris, 1979 S. 12.
- 20/ Manuskript
- 21/ Vgl. C. Fabro, Introduzione all'ateismo moderno, Roma, 1966 S. 82 und S.127-167.
- 22/ J.Y. Jolif "Signification humaine de l'athéisme contemporain", Économie et Humanisme, 1956, S. 202.
- 23/ E. Borne, Dieu n'est pas mort, Essai sur l'athéisme contemporain, Paris, 1959. S. 26.
- 24/ J. Lacroix, "Sens et valeur de l'athéisme contemporain", Monde moderne et sens de Dieu Paris, 1954, S. 48.
- 25/ J. Lacroix, Le sens de l'athéisme moderne, Tournai - Paris, 1958, S. 14.
- 26/ J. Daniélou, "Foi et mentalité contemporaine" Études 1954 S. 289.
- 27/ Vgl. H. de Lubac, Le Drame de l'humanisme athée Zit.Aufl. S. hierzu noch: H. Urs von Balthasar, Dieu et l'homme d'aujourd'hui, Paris, 1958 und E. Rideau, "La crise de la conscience contemporaine" Nouvelle Revue

Théologique 1959, S. 252-253.

- 28/ Die christliche Typologie des Atheismus wird aufgrund folgender Werke dargelegt /Einfachsheit halber bezeichnete ich jedes Werk mit einer römischen Ziffer und im Haupttext wird mit Hilfe dieser auf das betreffende Werk hingewiesen/: M. Carrouges, La mystique du surhomme, Paris, 1948 = I.; A. Angénieux, "Antithéisme, Athéisme, Agnosticisme" Artikel in der Encyclopédie Catholique, 1948 I. Band = II.; Delanglade, Le problème de Dieu, Paris, 1960 = III.; J. M. Le Blond, "Le chrétien devant l'athéisme actuel" Études 1954 = IV.; J. Lacroix, Sens et valeur de l'athéisme contemporain, Zit. Aufl. = V. J. Lacroix, Le sens de l'athéisme moderne, Zit. Aufl. = VI.; E. Borne, Dieu n'est pas mort, Zit. Aufl. = VII.
- 29/ J. Maritain, La signification de l'athéisme contemporain, Paris, 1949, S. 11.
- 30/ J. Girardi, "Pour une définition de l'athéisme", Solesianum, 1963, S. 50.
- 31/ J.B. Metz, "Éditorial" Concilium, 1966, S. 12.
- 32/ Vgl. H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu. Paris, 1956.
- 33/ H. de Lubac, "Az egyház paradoxona és misztériuma" /Das Paradoxon und Mysterium der Kirche/ im Werk von Henri de Lubac "Über die Kirche", Rom, 1972 S. 177-178.
- 34/ Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln, 1965 und K. Rahner: "Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für "Unglaubige", im Band Geist und Leben 1965, S. 374-379.
- 35/ Vgl. J. Girardi, Dialogue et revolution, 1969; J. Girardi, Marxisme et christianisme, Tournai, 1968.
- 36/ Siehe u.a. bei G. Wetter, Le matérialisme dialectique, Tournai, 1962; und J. Y. Calvez, La pensée de Karl Marx, Paris, 1956. usw.

Die Hoffnung in Theorie und Philosophie
Über die Hoffnungskonzeption von J. Moltmann
und E. Bloch

"Niemals ist die Gegenwart Ziel, Vergangenheit und Gegenwart sind Mittel, die Zukunft allein ist unser Ziel. So leben wir nie, sondern hoffen zu leben.."

PASCAL

In den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts förderten zahlreiche externe Umstände die rasche Verbreitung und relativ ausgedehnte Wirkung von verschiedenen Vorstellungen über die Hoffnung. So trat, zum Beispiel, an Stelle der Atmosphäre des kalten Krieges allmählich eine Perspektive auf friedliche Koexistenz, die Friedensbewegungen wurden stärker, es begann ein Dialog zwischen Christen und Marxisten; wirtschaftliche Prosperität und schneller technologischer Fortschritt schienen ganz neue Möglichkeiten und Perspektiven zu eröffnen. Rasch verbreitete sich die Futurologie und es erwachte eine Art von universaler Empfänglichkeit für die Zukunft. Nach dem Erscheinen von Blochs Hoffnungsphilosophie /Bloch, E., Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959/ entstand in Deutschland, parallel zu anderen theologischen Bestrebungen, ein evangelisches theologisches System /Moltmann, J., Theologie der Hoffnung, München 1964/, das nicht nur ermunternd auf die theologische Besinnung wirkte, sondern einen beachtlichen positiven Einfluss auch auf das gesellschaftlich-politische Bewusstsein eines Teils der Christen in Europa und in Ländern der "dritten Welt/ ausübte. Vom Ende der sechziger- und Anfang der siebziger Jahre an waren jedoch die Umstände für ein allgemeines Vertrauen auf die Zukunft immer weniger günstig. Die Hoffnungsbewegungen scheiterten nacheinander und der Einfluss der unterschiedlichen Hoffnungs- vorstellungen nahm merklich ab. In unseren Tagen scheint sich die Situation aber wieder zu ändern. Wir sind Zeugen einer "Wiederbelebung" der Hoffnung in der Theologie. In jüngster Zeit beschäftigen sich sowohl im Ausland, in Ungarn immer mehr Artikel und Studien mit der Theologie der Hoffnung und es sind auch in den Dokumenten der evangelischen Kirchen und ihrer interna-

tionalen Organisationen immer mehr - direkte oder indirekte - Bezugnahmen auf dieselbe zu finden. Diese, zwei Jahrzehnte nach der Publikation der Theologie der Hoffnung noch beobachtbare Erscheinung an sich verleiht der vorliegenden Studie schon Aktualität. Freilich, über das Fortleben der Gedanken eines theologischen oder philosophischen Systems entscheiden letztlich nicht externe Umstände, sondern nur ihr Text selbst. Ihre rasche Verbreitung, die positive oder negative Entwicklung ihrer Wirkung können aber die externen Umstände beeinflussen.

Im folgenden trachte ich, aus dem gedanklichen Inhalt der beiden zitierten Werke ausgehend kurz zu beleuchten, was aus der Sicht der Wirkung und des Fortlebens dieser Werke relevant erscheint. Vorerst versuchte ich, das erste grossangelegte Werk des berühmten evangelisch-lutherischen Theologen Jürgen Moltmann zumindest in seinen Hauptzügen vorzustellen, mit besonderer Rücksicht auf a/ die Gottesidee der Hoffnungstheologie, auf b/ die Selbstinterpretation der christlichen Existenz und auf c/ Reflexionen über den Atheismus. Danach skizziere ich einige wichtigere Gedanken aus dem Hauptwerk von Ernst Bloch, auch darauf mit Bedacht, dass die wichtigsten Anknüpfungs-, bzw. Abgrenzungspunkte wahrnehmbar sein sollen. Diese Punkte anzudeuten ist nämlich keineswegs belanglos, da Bloch, dieser zweifellos hervorragende Denker unseres Jahrhunderts, der zu den "bekanntesten" Philosophen gezählt und häufig zitiert wird, scheinbar keinen legitimen Nachfolger hat. Es gibt unter den bedeutenderen Vertretern der marxistischen und der bürgerlichen Philosophie keinen, der bereit wäre "sich seiner anzunehmen". Auffallend ist hingegen der Einfluss, den er im Kreis christlicher Denker ausübte. Seine Philosophie machte manche der "jungen" Theologengenerationen zu "Rebellen" innerhalb der Theologie /es genügt, wenn wir neben Moltmann der Vertreter der "politischen Theologie", der "Theologie der Revolution" und der "Theologie der Gewalt" gedenken/. Moltmann selbst betont an mehreren Stellen, dass die Theologie der Hoffnung Bloch viel zu verdanken habe. Es kann aufgrund all dessen die Frage auftauchen, ob dem Philosophen der Hoffnung nicht eben in der Theologie, nämlich in der Hoffnungstheologie Moltmanns, der Nachfolger gegeben sei. Ein auf Einzelheiten eingehender Vergleich der beiden Werke würde zwar den Rahmen dieser Studie offensichtlich sprengen, aber das bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich willkürliche - Herausgreifen und gemeinsame Darbieten ihrer wichtigeren Gedanken geben Gelegenheit dazu, auf die obigen Fragen schliesslich doch Antwort zu finden.

DIE THEOLOGIE DER HOFFNUNG

Moltmanns erster systematischer Versuch, die Theologie der Hoffnung^{1/} erschien 1964 und machte der Verfasser mit einem Schlag weltberühmt. Das Werk erweckte einen ungeheuer grossen Widerhall und es wurde trotz mancher Kritik im allgemeinen eher positiv aufgenommen.^{2/} Wir wollen die Hauptgedanken des Werkes kurz untersuchen. Laut Moltmann ist die Zukunft die entscheidende Dimension jeglichen christlichen Glaubens. Seine programmatische These formuliert er sogleich am Anfang seines Buches folgendermassen: "Es gibt darum nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie ... das Problem der Zukunft" /TH, S. 12/. Diese ausgezeichnete Rolle der Zukunft ist in der Eigentümlichkeit /Individualität/ der Geschichte Jesu Christi fundiert. Die Person Jesu fasst Moltmann als Antizipator der Zukunft Gottes auf. Demnach lebt Jesus völlig aus der Nähe der Zukunft Gottes und er tut heute das, was morgen kommen sollte, durch seine Worte und Taten vorverlegt er das, was laut der alttestamentlichen Erwartung nur am Ende der Tage möglich wäre. Hierbei geht es also nicht um eine Zukunft irgendwelcher Art, sondern um die Zukunft Jesu Christi, deren Grundlage seine Auferstehung ist. Die Auferstehung Christi ist aber kein einmaliges, abgeschlossenes Ereignis der Vergangenheit, sondern der Beginn eines Vorganges, der sich nicht in das undefinierte Unendliche richtet, sondern seine Erfüllung in Jesu Wiederkunft erlangt. Einfach formuliert bedeutet das, dass sich die Geschichte als solche von Christi Auferstehung bis Christi Wiederkunft erstreckt, und eben das, allem, was sich in ihr nur abspielt, eine irreversible Zukunftsorientiertheit verleiht.^{3/} Zwischen ihren beiden Endpunkten ist also die Geschichte offen für Gottes Zukunft. Gott ist laut Moltmanns Interpretation kein "innerweltlicher" oder "ausserweltlicher" Gott, sondern "Gott der Hoffnung" /Röm.15,13/, den wir nicht im Menschen oder über dem Menschen suchen sollen, sondern den derjenige, der seiner Zukunftsverheissung begegnete, vor sich weiss und demnach ihn nicht "besitzen", auf ihn nur aktiv warten kann. Die Zukunft ist Gottes "Seinsbeschaffenheit" /Bloch^{4/} /TH, S. 12, S.25/.

Bei Moltmann steht im Mittelpunkt des Systems die Eschatologie. jedoch wie aus dem bisherigen zu erahnen ist, nicht im herkömmlichen Sinn, er versucht vielmehr, diesen Begriff neu zu deuten. Bisher verstand man unter Eschatologie im allgemeinen "die Lehre von den letzten Dingen" und unter diesen "letzten Dingen" die Ereignisse, die einmal "am Ende der Zeit" über die Welt, die Geschichte und die Menschen hereinbrechen werden. /Die Wiederkunft Christi in universaler Herrlichkeit und Macht, Weltgericht, allgemeine Totenauferstehung, neue Schöpfung aller Dinge, Reichsvollendung/. Diese Ereignisse sollten

von einem Jenseits der Geschichte ins Diesseits hereinbrechen und die Geschichte beenden. Indem man aber diese Ereignisse auf den "jüngsten Tag" vertagte, verloren sie ihre richtungsweisende, aufrichtende und kritische Bedeutung für die Alltage des zeitlichen, endlichen, beschränkten Lebens. Laut unserem Verfasser besteht in der herkömmlichen Eschatologie keine Beziehung zwischen diesen Ereignissen und den Lehren vom Kreuz und von der Auferstehung /sie ergaben sich nicht folgenotwendig aus diesen Lehren/. Diese Deutung der Eschatologie führte schliesslich dahin, dass sie als "steriler" Anhang am Ende der christlichen Dogmatik in Unwesentlichkeit versank. Moltmann verwirft die herkömmliche Deutung der Eschatologie und identifiziert die Eschatologie mit der christlichen Hoffnung, welche sowohl das Erhoffte, als auch das von ihm angeregte Hoffen beinhaltet. "Das Christentum ist ganz und gar und nicht nur im Anhang Eschatologie, ist Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart." /TH, S. 12/. Die christliche Eschatologie bezieht sich nicht im allgemeinen auf die Zukunft, ihr Fundament ruht in einer bestimmten historischen Wirklichkeit und sie erforscht deren "Zukunftsmöglichkeit" und "Zukunftsmächtigkeit". Sie spricht von Jesus Christus und zwar nicht im Sinn des griechischen Logos /worunter Moltmann "Wissenschaft" versteht/ und auch nicht im Sinn neuzeitlicher empirischer Thesen, sondern in Form von "Zukunftsthesen" und "Zukunftsverheissungen". Alle Christusprädikate sagen nicht nur, wer er war und ist, sondern implizieren Aussagen darüber, wer er sein wird und was von ihm zu erwarten ist. In den Verheissungen kündigt sich die verborgene Zukunft schon an und wirkt durch erweckte Hoffnung in die Gegenwart hinein. /TH, S. 13/. Die auf diese Weise neu gedeutete Eschatologie kommt nunmehr nicht an das Ende der Theologie, sondern an ihren Anfang. Aus der "Lehre von den letzten Dingen" wird die "Lehre von den ersten Dingen", mit welcher alles beginnt und welche alles definiert. Moltmann ist der Ansicht, dass im Fall einer solchen Interpretation der Eschatologie weder die Geschichte die Eschatologie, noch die Eschatologie die Geschichte verschlingt. Der Logos vom Eschaton ist Verheissung dessen, was noch nicht ist und macht daher Geschichte. Die Verheissung ist also Triebfeder und Motor der Geschichte /vgl. TH, S. 150/. So erfasst unser Verfasser nicht nur die Existenz des einzelnen Menschen, sondern auch die Geschichte von der Zukunft. Diese Grundstellung führt dazu, dass die Eschatologie zum "universalen Horizont" der Theologie überhaupt wird. /vgl. TH, S. 124/. Im Zusammenhang damit verwandelt sich die Definition der Theologie nach Anselm "fides quaerens intellectum" /Sinn suchender Glaube/ in "spes quaerens intellectum" /Sinn suchende Hoffnung/, und auf ähnliche Weise wird aus "credo ut intelligam" /ich glaube, um

zu verstehen/ "spero ut intelligam" /ich hoffe, um zu verstehen/. Der Glaube verknüpft den Menschen mit Christus und die Hoffnung eröffnet den Glauben für Christi Zukunft. Zuzolge des dominanten Charakters der Eschatologie wird das Moment der christlichen Zukunftserwartung zweifellos verstärkt.

Diese Zukunftserwartung ist jedoch nicht als irgendein passives, statisches Element zu bewerten, im Gegenteil: sie wirkt anspornend auf die Gegenwart. In der Theologie der Hoffnung ist der Anspruch formuliert - der auch als eine "religiöse Adaptation" der letzten Feuerbach-These von Marx gelten mag - wonach die Aufgabe der Theologie /und des christlichen Glaubens/ nicht allein die Interpretation von Welt, Geschichte, menschlicher Existenz ist, sondern sie sollte - im Prozess der Wartens auf die göttliche Veränderung - alles daran setzen, diese zu verändern, und zwar sinngemäss so, dass diese Veränderung mit der erhofften göttlichen Veränderung übereinstimme. /Vgl. TH, S. 13-14, 29, 74/. Diesen Anspruch identifiziert Moltmann mit der christlichen Sendung. Gemäss seiner Auslegung verleiht die Sendung der Existenz des Menschen Sinn, da der Mensch keinen Bestand in sich selber hat, sondern ständig "unterwegs" ist, und sich von einem zukünftigen und erwarteten Ganzen her verwirklicht. /TH, S. 263-264/. Wie der Mensch, hat die "Christenheit" ihr Wesen und ihren Zweck nicht in sich selber und nicht in ihrer eigenen Existenz - sagt er - sondern sie lebt von etwas und ist für etwas da, das weit über sie hinaus reicht. "Will man das Geheimnis ihrer Existenz und ihrer Handlungsweisen begreifen, so muss man nach ihrer Sendung fragen." /TH, S. 299-300/. Der Endzweck der Sendung ist die Befriedung mit Gott, die Absage von der Sünde und die Abschaffung der Gottlosigkeit. Diese Mission obliegt nicht allein der Kirche, sondern sie ist die Hauptaufgabe der gesamten Christenheit. Die Hauptträger dieser Sendung sieht er in den "Exodusgemeinden" die er als das "wandernde Gottesvolk" betrachtet /TH, S. 280/. Die Christen dürfen ihre Zukunftshoffnungen nicht für sich behalten, sie müssen sie mit der gesamten Gesellschaft teilen. Die Hoffnung auf Christi Zukunft ermöglicht nicht nur die entsprechende Umformung der gesellschaftlichen, politischen Verhältnisse, sondern ermuntert dazu geradeswegs /TH, S. 204-205/. Die Christen müssen sich einerseits hüten, sich mit gesellschaftlichen und politischen Bewegungen und Gruppierungen zu identifizieren, andererseits müssen sie sich der gegebenen gesellschaftlichen, politischen Wirklichkeit gegenüber kritisch verhalten. Sie sollen den /eben aktuellen/ Zielen, Idealen, Interessen der Menschheit nicht dienen, sondern sich selbst und die Gesellschaft verändernd der göttlichen Verheissung zueilen. Darum bedeutet "Kirche für die Welt" nichts anderes als "Kirche für das Reich Gottes" und diese Übereinstimmung ist laut

Moltmann Unterpfand der Erneuerung der Welt. /TH, S. 302/. Der Kern seiner gesamten ethischen Konzeption ist im Wesentlichen in zwei Absätzen des Hebräerbriefes des Apostels Paul zu finden: "So lasst uns nun zu ihm hinausgehen aus dem Lager und seine Schmach tragen, denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir." /13, 13-14/

Bei der Erfüllung ihrer Sendung kommen die Christen in ein "konfliktbeladenes aber fruchtbares Verhältnis" zur Gesellschaft. Die durch die Hoffnung am Leben erhaltene Spannung zwischen der erwarteten Zukunft und der gegebenen Gegenwart /"apokalyptische Dialektik"/ muntert zur Veränderung der gegenwärtigen Zustände aus dem Aspekt der erwarteten Zukunft an. Der obigen Auslegung der christlichen Sendung entsprechend versteht Moltmann unter Heil nicht allein Seelenheil, sondern auch "Verwirklichung eschatologischer Rechthoffnung, Humanisierung des Menschen, Sozialisierung der Menschheit, Frieden der ganzen Schöpfung." /TH, S. 303/. Er verweist jede gesellschaftliche, politische Handlung in den eschatologischen Horizont der Hoffnung. Was bringt aber die Parusie /Wiederkunft/ Christi? Parusie meint eigentlich nicht die Wiederkunft eines Fortgegangenen, sagt er, sondern eine "ankünftige Zukunft". An diesem Punkt kritisiert er Barth, da seines Erachtens bei Barth die Zukunft Christi nichts anderes ist, als "die Enthüllung dessen, was schon in Jesus Christus vollbracht ist" /TH, S. 207/. Das A und O - argumentiert Moltmann - sind zwar dasselbe, was die Person angeht: "Ich bin das Alpha und das Omega" /Offb.Joh. 1,8/. Sie sind aber nicht dasselbe, was die Realität des Geschehens angeht, denn "es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden" /1.Joh. 3,2/, und "das Erste" ist noch nicht vergangen, und es ist auch nicht "alles" neu geworden. Es muss also etwas Neues von der Zukunft erwartet werden. Christi Zukunft ist nicht einfach eine Wiederholung und Enthüllung seiner Geschichte, sondern etwas noch nicht Geschehenes. "Die christliche Erwartung richtet sich auf niemand anderen als auf den gekommenen Christus, aber sie erwartet von ihm Neues, bisher noch nicht Geschehenes: "Sie wartet auf die Erfüllung der verheissenen Totenaufstehung, auf die Erfüllung der in seiner Erhöhung verheissenen Herrschaft des Gekreuzigten über alles." /TH, S. 208-209/. Der Glaube an Jesus als den Christus ist nicht das Ende der Hoffnung, sondern ist die Zuversicht in der Hoffnung /Hebr.11,1/. Der Glaube an Christus ist das prius, aber die Hoffnung hat in diesem Glauben den Primat. /TH, S. 209/

Moltmann macht die Verheissung zum Grundgedanken der Offenbarung. Gott ist, wer gotteswürdige Verheissungen erteilt. Der Mensch erkennt Gott nicht an seinen Taten, sondern an seinen Verheissungen. Das Erscheinen Gottes ist

Hoffnung gebende Verheissung die für den in Hoffnungslosigkeit lebenden Menschen erst die Zukunft eröffnet. Laut seiner Interpretation sind das Alte Testament und das Neue Testament nichts anderes als das Geschichtsbuch der Verheissungen Gottes /Vgl. TH, S. 125 u.f./. Obwohl es auch verschiedene christologische Ansätze gegeben hat, herrschte in der christlichen Dogmatik doch lange die Tendenz vor, das Geheimnis Jesu aus der allgemeinen Gottesidee, oder aus einem allgemeinen Verständnis der menschlichen Geschichte heraus erschliessen zu wollen. Moltmann erklärt das mit dem Einfluss der griechischen Metaphysik und er ist der Ansicht, dass der theologische Erkenntnisweg eben umgekehrt, vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Geschichtlichen zum Eschatologisch-Universalen führt. Für Moltmann ist dieses "konkret Geschichtliche" die Verheissungsgeschichte /TH, S. 127-128/. Sein Ausgangspunkt ist also nicht ein auf metaphysische Abstraktionen aufbauender "ewiger Gott", sondern der "kommende Gott", der sich in seinen Versprechen, in seiner Verheissungsgeschichte enthüllt. Er grenzt sich gegenüber der natürlichen Theologie /"theologia naturalis"/ ab und erklärt, dass Gott in der Sendung als der berufende und verheissende Gott offenbar wird, "der sein Dasein nicht an der vorhandenen Gottesfrage des Menschen, nicht an der Frage nach der Einheit der vorhandenen Welt beweist, und auch noch nicht aus seinem Begriff, sondern er beweist sein Dasein und seine Gottheit in der Ermöglichung der geschichtlichen und eschatologischen Möglichkeiten der Sendung." /TH, S. 262/. Moltmann fasst die göttliche Äusserung "Ich bin der Ich bin" /Ex. 3,14/ ähnlich wie Bloch /Vgl. PH, S. 1457-1459/ im Sinne von "Ich werde sein, der ich sein werde" auf, /und nicht wie es Tibor Horváth schreibt^{5/} "ich bin, der ich sein werde"/. Diese Art der Übersetzung, bzw. Auslegung der gegebenen Bibelstelle ist philologisch korrekt, zeugt jedoch von einer ausschliesslich eschatologischen Betrachtung der Theologie. Wir sahen, dass die Zukunft nicht die Eröffnung irgendeiner verborgenen Welt ist, sondern die Erfüllung der Verheissungen Gottes. Die Eschatologie wird zur Verheissungseschatologie und der Verfasser meint, dass einzig diese die mythische und illusionäre Betrachtungsweise der Welt und der menschlichen Existenz in ihr überwinden kann, "weil sie Glauben und Gehorsam in der Welt nicht dadurch ermöglicht, dass sie die Widersprüche unbeachtlich macht, sondern Glauben und Gehorsam aus der Hoffnung auf die Überwindung dieser Widersprüche durch Gott ermöglicht." /TH, S. 148/. Die Zukunft der Auferstehung kommt zum Menschen, indem er das Kreuz auf sich nimmt. So greifen Kreuz und Hoffnung, Verheissungseschatologie und Kreuzestheologie ineinander /dasselbst/.

Ich möchte die Aufmerksamkeit auf zwei, auch die Fundierung des Systems

berührende Fragen lenken. Als erstes auf die Moltmannsche These, wonach die Zukunft Gottes Seinsbeschaffenheit ist. Als zweites auf seine Aussage, dass der Mensch Gott aus seinen Verheissungen erkennt. Gott ist der, der gotteswürdige Versprechen erteilt. Zur ersten Frage möchte ich kurz bemerken, dass diese ausgezeichnete Rolle der Zukunft zwar aus der Sicht des Heil ersehnen- den und dazu bestimmten Menschen verständlich ist, aber dass Gottes Seins- beschaffenheit nur eine einzige Zeitdimension beigemessen wird, scheint ein theologisch Kühnes und recht riskantes Unterfangen zu sein. Aus dieser Fest- stellung - darüber hinaus, dass sie aus bibeltheologischem Aspekt schwerlich aufrecht zu erhalten scheint, dessen Entscheidung aber schon Aufgabe der Theo- logie selbst ist - sowie aus den ihr entstammenden theoretischen Konsequen- zen ergeben sich so viel Schwierigkeiten, dass schon ihre blosse Aufzählung lange dauern würde. /Zur Veranschaulichung dieser Schwierigkeiten folgen zwei Bemerkungen: 1. Diese Feststellung ist eine Einschränkung der Vollständigkeit und Vollkommenheit Gottes, mitsamt den Schwierigkeiten und Folgen dieser Ein- schränkung; 2. in einer auf einen solchen Gottesbegriff aufgebauten Theolo- gie stösst die Beantwortung der Frage der Schöpfung auf offensichtliche Schwie- rigkeiten./ Im Zusammenhang mit der zweiten Feststellung Moltmanns muss erwähnt werden, dass die Frage der Erkennung und Identifizierung der göttlichen Ver- sprechen völlig ungeklärt ist. /Aus Versprechen kann offensichtlich nicht auf Gott, sondern höchstens auf den Versprechenden zurückgefolgert werden, man- gels vorausgehender Gottesbekenntnis ist es jedoch keineswegs klar, wieso derjenige der Versprechen erteilt, als Gott erkannt werden könnte./

Im folgenden möchte ich mich kurz mit der Beziehung der Hoffnungstheo- logie zum Atheismus befassen. Obwohl sich die Theologie der Hoffnung wertvol- le Anregungen bei Bloch gehabt hat kann sie dennoch als implizite Auseinan- dersetzung mit dem Blochschen Prinzip Hoffnung ausgelegt werden^{6/}. Moltmann debattiert jedoch nicht nur mit Bloch, sondern im allgemeinen mit dem Athe- ismus. Seiner Meinung nach stellt der Satz von Hegel und Nietzsche "Gott ist tot" das neuzeitliche religiöse Gefühl am markantesten dar /TH, S. 151-152/. Dieser Bewertung der Epoche entspringt sein ganzes Programm: für die Menschen Gottes Zukunftverheissungen, die Wirklichkeit der Auferstehung aufzuzeigen /TH, S.152, S.74/. Nur wenn die erwähnte Grundsituation durch die wirkliche Erkenntnis der Auferstehung in Frage gestellt wird, sieht er Hoffnung für die erfolgreiche Erfüllung dieser Aufgabe /TH, S. 151-152/. Dieser Ausgang- spunkt und dieses Programm erklären, warum Moltmanns Theologie im ganzen genommen Eschatologie ist. Die Grundlage des neuzeitlichen Atheismus sieht er in dem Karfreitag dessen Bedeutung Hegel zu einer "spekulativen" erwei- tert hat /das heisst, dass Hegel die Gottverlassenheit Jesu auf dem Kreuz

als diejenige alles Seienden versteht/. Da der auferstandene Christus mit dem gekreuzigten Christus identisch ist, gilt nach Moltmann der Gott der Auferstehung in gewissem Sinne als "a-theistischer" Gott: "Der auferstandene Christus ist und bleibt der gekreuzigte Christus. Der Gott, der sich in dem Geschehen von Kreuz und Auferstehung als "derselbe" offenbart, ist der sich im Widerspruch seiner selbst offenbarende Gott" /TH, S. 155/. Es ist ersichtlich, dass bei Moltmann das Kreuz - auch in eschatologischer Annäherung - gewisse atheistische Tendenzen trägt. Das Motiv des Kreuzes ordnet sich hier noch aus jeder Hinsicht dem Gedanken der Auferstehung unter, die doch das zentrale Thema seiner Theologie ist: "Aus der Nacht des "Todes Gottes" am Kreuz, aus dem Schmerz der Negation seiner selbst, wird er in der Auferstehung des Gekreuzigten, in der Negation der Negation als der Gott der Verheissung, als der kommende Gott erfahren." /dasselbst/

Alles in allem, ist Moltmanns theologischer Versuch, der einerseits die christliche Hoffnung zu begründen suchte, und andererseits darauf gerichtet war, zu begründen und bewusst zu machen, dass diese Hoffnung angesichts der gesellschaftlichen und politischen Probleme der heutigen Welt zu einem Verantwortungsvollen Engagement werden muss, für die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts zweifellos von grosser Bedeutung. Dies bedeutet natürlich nicht, dass der Einfluss der Theologie Moltmanns fallweise nicht auch ausserhalb der Bereiche der evangelischen Theologie, so z. B. bei J.B. Metz und anderen zu beobachten wäre/. Charakteristisch für diesen Versuch ist, dass dabei die Theologie nicht als abstrakte, der Wirklichkeit abgewandte Wissenschaft verstanden wird, und gleichlaufend mit der Bemühung, den Inhalt des christlichen Glaubens zu erfassen und zu formulieren auch auf die die christlichen Menschen und Gemeinden berührenden aktuellen gesellschaftlichen und politischen Probleme reflektiert wird. Meines Erachtens trug zu seinem starken Einfluss, über inhaltliche Aspekte und sonstige Umstände hinaus, auch seine Darstellungsweise selbst bei /da Moltmanns Theologie statt von abstrakten, trockenen "akademischen" Erläuterungen, eher von einem gewissen pastoralen, "prophetischen" Geist geprägt ist/. Offensichtlich hängt jedoch dieser Umstand auch damit zusammen, dass sein System theoretisch nicht in jeder Hinsicht zureichend begründet ist und auch sonst manche Inkonsistenzen aufweist. Betrachtet man Hoffnungstheologie in ihrer Gesamtheit, so fällt vor allem ihre Einseitigkeit ins Auge. Was die Vergangenheit und die Gegenwart betrifft, kann z.B. diese zu einseitig auf die Zukunft aufbauende und auf die Zukunft ausgerichtete Theologie zahlreiche, durchaus relevante und teilweise auch innerhalb des Christentums formulierte Fragen nicht ausreichend beantworten. Aus

dieser exklusiv eschatologischen Ausrichtung ergeben sich theologisch ernsthaftige Konsequenzen, die recht verzweigt und weitreichend sein können, und welche Moltmann, nach seinem System zu urteilen, wohl kaum völlig durchdacht hat. Es ist überraschend, dass er trotz seiner stellenweise zutreffenden Kritik an Bloch schliesslich doch manche Gedanken von ihm übernimmt, die sein eigenes System mit der Gefahr des Zerfalls bedrohen. Seine Theologie enthält jedoch trotz der obigen Schwierigkeiten zahlreiche Momente und weiterführende Fragestellungen, die die Theologen zum erneuten Durchdenken gewisser Fragen anregen. Andererseits findet die Theologie der Hoffnung bei einem beachtlichen Teil der Gläubigen Sympathie, indem sie trotz ihrer eschatologischen Einstellung sich von der irdischen Geschichte nicht trennt, sondern zu einer - hier und jetzt erfolgenden - Veränderung, zur sozial und politisch gerechteren und humaneren Gestaltung der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse ermuntert.

Die Äusserungen Moltmanns im Zusammenhang mit der Diskussion über das Buch zeigen eine gewisse Änderung seiner Anschauung: die Bedeutung des Kreuzes tritt allmählich in den Vordergrund. Er nähert sich der Neuzeit schon von einer anderen Seite: "Wenn wir die Neuzeit umgekehrt ... christologisch deuten, dann fassen wir den spekulativen Karfreitag zusammen, greifen ihm vor ... und überholen ihn im Kreuze Christi, und so wird der Karfreitag, der ansonsten nur spekulativ war, im eschatologischen Sinn historisch." Die neuzeitliche Auslegung der Christologie geht mit einem allmählichen Vordringen der Problematik des Leidens einher /"die Menschheit existiert im Schatten des Kreuzes"/.

Von dieser Grundlage aus initiiert er dann seine Kreuzestheologie, in welcher wir einerseits eine beachtliche Veränderung der Gottesidee beobachten können, andererseits sehen, dass er auf Fragen im Zusammenhang mit dem Atheismus viel empfänglicher reagiert, als in seinem hier skizzierten System.

DIE PHILOSOPHIE DER HOFFNUNG

Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns? - mit diesen, den Menschen am stärksten bewegenden Fragen beginnt Ernst Bloch sein Werk Das Prinzip Hoffnung.^{9/} Auf dem in Unsicherheit lebenden, erschütterten Menschen lastet die Angst, und vor ihr sucht er Zuflucht in verschiedensten "Hoffnungsvorstellungen", "Hoffnungsbildern". Wie die Hoffnung ein von Vielen bewohntes Terrain ist, mindestens so sehr mangelt es ihr aber an wissenschaftlicher Erschliessung. Bloch unternimmt deshalb ihre philosophische Fundierung. Diese Aufgabe eröffnet sich ihm jedoch nicht als eine unter den vielen Fragen der Philosophie, die ihrer Bereinigung harren,

sondern als ihre eigentliche Aufgabe. "Philosophie wird Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben. Und die neue Philosophie, wie sie durch Marx eröffnet wurde, ist dasselbe wie die Philosophie des Neuen, dieses uns alle erwartenden, vernichtenden oder erfüllenden Wesens." /PH, S. 5/ "Docta spes", begriffene Hoffnung, erhellt so den Begriff eines Prinzips in der Welt, der diese nicht mehr verlässt /dasselbst/. Nach Blochs Auffassung fühlt sich der Mensch "als nicht festgestelltes Wesen, als eines, das zusammen mit seiner Umwelt eine Aufgabe ist und ein riesiger Behälter voll Zukunft." /PH, S. 135/. Die auf die noch nicht Wirklichkeit gewordene Möglichkeit gerichtete Sehnsucht, Hoffnung und Absicht ist bei Bloch Gegenstandsbestimmtheit des menschlichen Bewusstseins. In dem zwischen dem gegebenen Seienden /gehörend in das Reich der Erscheinung, des "Ungelungenen"/ und der noch nicht verwirklichten Möglichkeit /Schauplatz der potentialen Verwirklichung des Wesentlichen, des "Gelungenen"/ bestehenden ontischen Unterschied sieht er die letzte Grundlage, die den Menschen von der Gegenwart aus immer vorwärts treibt und für die Zukunft offen, empfänglich gestaltet. Er meint dass auch die Religion eine eigenartige Form der Überwindung des Sannungsverhältnisses ist, das zwischen der Gegenwart und der ersehnten Zukunft besteht. Er sucht, etwas was in der Religion vorhanden ist, und das die profane Philosophie als positives Erbe übernehmen könnte. Im Laufe seiner Untersuchungen kommt er zur Folgerung, dass das wahre Substrat der Religion aus dieser Sicht die Hoffnung ist. "... wo Hoffnung ist, ist Religion" - sagt er und das eigentliche Wesen der Religion wähnt er in der eschatologischen Hoffnung zu entdecken. /PH, S. 1404/. Wer also die Religion, speziell das Christentum, als Erbe betrachtet, der muss die eschatologische Hoffnung erben, aber nicht als statischen, apologetischen Mythos /also nicht in ihrer christlichen Form/, sondern als human-eschatologischen, darin sprengend gesetzten Messianismus/dasselbst/. Bloch ist bemüht, dieser Erbe in sein System einzubauen, genauer gesagt, er versucht dieses Erbe profan zu fundieren, und insoweit betrachtet er seine Hoffnungsphilosophie als "Meta-Religion", als Religion im Erbe und zugleich als Überwindung der Religion /PH, S. 1521/.

Seine sich an Feuerbach und Marx anlehrende anthropologische Religionskritik hat keineswegs die Absicht, den Menschen die Hoffnung zu nehmen, auf die sich auch das Christentum stützt, sie entzieht dieser Hoffnung einzig das, was diese "als Hoffnung aufhobe und zur abergläubischen Zuversicht machte: die ausgemalte, ausgemachte, die unsinnig irrealen, aber als real hypostasierte Mythologie ihrer Erfüllung." /PH, S. 1523/. "Die Kritik bringt die Religionsinhalte auf den menschlichen Wunsch zurück, allerdings auf den grössten, gründlich-

sten, auf den, der auf die Dauer nie unwesentlich wird, indem er selber nichts anderes ist als die Intention auf das Wesen. Dies Wesen kann vereitelt werden, mythologisch ist diese Vereitelung unter der Hölle gedacht, aber seine Nichtvereitelung war mythologisch als Gottwerdung gedacht." /daselbst/ Unter Gott versteht Bloch den "homo absconditus", den sich verbergenden, noch nicht gefundenen, noch unbekanntenen, noch nicht dagewesenen Menschen. Für ihn ist Gott nichts anderes als Bildnis und Leitbild des Menschen, "das noch unbekanntes Zukünftiges Humanum", "das utopisch hypostasierte Ideal des in seiner Wirklichkeit noch ungewordenen Menschen" /PH, S. 1515 u. ff./ Die Zukunft des auferstandenen Christus und Gottes Zukunft, auf die die christliche Eschatologie aufgebaut ist, sind für Bloch die Zukunft des verborgenen Menschen und der verborgenen Welt. In der christlichen Hoffnung tritt, eben wegen ihrer mythologischen Fundierung an Stelle der Zuversicht, die Gewissheit, eine abergläubische, quietistische, nicht aktivisierende Garantiertheit des Heils. Die christliche Hoffnung erachtet Gott, die Zukunft und das Heil ihrem Inhalt nach als "fertig", als datiert und fixiert, so dass im Grunde genommen weder Gutes, noch Böses geschehen kann. Laut Bloch wird der Mensch im christlichen Glauben zufolge der göttlichen Vorsehung und Christi versöhnendem Tod der aktiven Hoffnung und der Sorge um die Zukunft enthoben. /Die Theologie der Hoffnung trachtet eben zwecks Abwehr dieser - auch durch Moltmann als berechtigt erachteten - Einwände der Eschatologie und der Gottesidee eine neue Auslegung geben./ "Und Menschen sprachen in den Götter-Hypostasen allemal nichts anderes als ersehnte Zukunft..." Diese Zukunft erscheint in Blochs Philosophie wie etwas, gegenüber dem Gegenwärtigen "ganz anderes", als eine noch unausgefochtene Menschen- und Welttiefe. Nach der anthropologischen Kritik der Gottesidee stellt er die Frage: "...was ist mit dem Holhraum, den die Erledigung der Gott-Hypostase hinterlässt..." und er sucht den "Ort", auf welchen die Menschen ihren Gott imaginierten und utopisierten /PH, S. 1529/. Laut Bloch wird dieser Raum der religiösen Projektion mit dem Fallenlassen der Gott-Hypostasen nicht eliminiert, und obzwar er durchaus keine Realität im Sinn faktischer Vorhandenheit hat, ist er doch auch keine Chimäre. Das ist eine solche offene Wirkungssphäre, in welcher noch alles Mögliche Platz hat. In diese offene und ungelungene Menschen- und Welttiefe greift jedes Wunschbild ein und versucht sich daran anzuklammern. Er nennt diesen "Ort" schliesslich Raum, Hohlraum, den offenen Topos des Vor-uns, in den die vermittelten /durch die Hoffnung transzendierten/ menschlichen Zweckreihen weiterlaufen, und der das Nichts und das Alles gleicherweise beinhaltet. /PH, S. 1530 u. ff./

Bloch verwirft die christliche Form der Hoffnung und versucht zugleich, der Hoffnung eine profane, wissenschaftliche Erklärung zu geben. Er erhebt die Hoffnung zum philosophischen Prinzip und versucht eine - in positivem Sinn genommene - "wissenschaftliche Utopie" zu schaffen. Er sieht die bisherigen grossen Utopien der Geschichte als solche, die die Entwicklung der Menschheit nur in geringem Masse förderten. Er bekämpft heftig das entfremdete Dasein und setzt sich das Ziel, das Reich der menschlichen Identität und Freiheit /worunter er - nach Marx - die Wesenseinheit des Menschen mit sich selber, mit der Gesellschaft und der Natur versteht/ zu verwirklichen. Diese Utopie /und mit ihr das Wesen des Existierens, den sog. "Existenzkern"/ kann bis zu ihrer Verwirklichung der grösste Feind jeglicher Utopie, der Tod, nicht erreichen, da diese den "Schutzbereich" der "Noch-Nicht-Lebendigen" um sich zieht und so gegenüber dem Tod, der Vergänglichkeit exterritorial wird, ausserhalb ihres Bereiches bleibt. Kronos verschlingt seine Kinder, denn die echte, die endgültig gelungene ist noch nicht heraus, das "Verweile doch, du bist so schön" ist noch nicht erschienen /PH, S. 1387/. Nach Bloch hindert die Vergänglichkeit die Hoffnung nicht, sondern spornt sie im Gegenteil zur Überwindung alles Vergänglichen an /für die Hoffnung ist nämlich nicht kennzeichnend dass sie traurig darauf zurückblickt, was sie nicht einhalten konnte, sondern, dass sie ständig vorwärts, auf das noch nicht Verwirklichte, auf die noch offene Möglichkeit konzentriert/. Wenn jedoch die Existenz in den Zustand des Gelungenseins gelangt, stärkt sich ihre Exterritorialität gegenüber dem Tod und der Vergänglichkeit noch weiter, im Blochschen Eschaton des Gelungenseins - dessen Erfüllung jeder Augenblick potentiell beinhaltet - /PH, S. 359/, fallen das "äussere" und "innere", der "Kern" und die "Schale", Wesen und Erscheinung zusammen, und das Leben wird ohne Tod sein. Denn der Tod existiert nur im Moment der Entzweiung, indem das Sein noch nicht zu sich gekommen ist. /PH, S. 1387-1391/. "Wo immer Existieren seinem Kern nahekommt, beginnt Dauer, keine erstarrte, sondern eine, die Novum ohne Vergänglichkeit, ohne Korruptibilität enthält." /PH, S. 1391/. Diese Argumentation Blochs im Zusammenhang mit dem Tod wertet Moltmann als eine, hinter welcher sich irgendeine Vorstellung über die Unsterblichkeit der Seele verbirgt. /TH, S. 327/.

Blochs Hoffnung knüpft sich an das noch undefinierbare, sich Gestaltende und sie ist demnach nicht unfehlbar. Er kann aber seine Fehler auch überwinden, da die Alternative von Vorwärtskommen und Unglück im Weltprozess nicht entschieden ist. Dieser Umstand bürdet dem Menschen eine erhöhte Verantwortung auf, denn die Hauptsache steht noch aus: "Wesen ist nicht Gewesenheit: konträr: das Wesen der Welt liegt selber an der Front." /PH, S. 18/

Die im System konsequent zur Geltung kommende /jedoch auf schwachen Füßen stehende/ Teleologie des Weltprozesses, die antizipatorische Denk- und Betrachtungsweise geht - volens nolens - mit einer Art von Nivellierung der Geschichte einher. Das Verdrängen der historischen Betrachtungsweise in den Hintergrund hat zum Teil zur natürlichen Folge, dass die Bedeutung der Utopie überbewertet wird /seit Platon ist die Utopie die höchste Kategorie in der Philosophie / und die messianistische Betrachtungsweise stärker und vorherrschend wird, infolgedessen die Blochsche Philosophie in eine Hoffnungstheorie der durch "transzendenzloses Transzendieren" erfolgenden immanenten Welterfüllung mündet.

Blochs Philosophie kann so zur Zielscheibe von Angriffen aus unterschiedlichen Richtungen sein. Die christlichen Denker beanstanden den Mangel des transzendenten Seienden /Gott/, von marxistischer /und teils von bürgerlicher/ Seite wird aber das Moment einer gewissen Mystifizierung des Transzendierens des Menschlichen kritisiert. Während Bloch für die Christen als Marxist und Atheist erscheint, sehen ihn manche der Marxisten wegen seinem Messianismus und seiner "Empfänglichkeit für die Transzendenz" als einen der Religion nahestehenden Denker. Trotzdem ist Blochs Einfluss sowohl im christlichen, als auch im marxistischen Denken nachweisbar. Diese Eigenartige Situation hat wohl mit dazu beigetragen, dass seine Philosophie auch in dem zwischen Christen und Marxisten im Laufe der Sechzigerjahre zustandekommenen Dialog eine positive Rolle spielte /und zwar unabhängig davon, wie man die Ergebnisse dieses Dialogs beurteilt/. Die eingangs gestellte Frage kann so wie folgt beantwortet werden. Das Prinzip Hoffnung gab der Theologie Moltmanns ohne jeden Zweifel beachtliche Anregungen, und zwar sowohl betreffs ihrer Betrachtungsweise /hier ist vor allem das die Zukunft in der Gegenwart andeutende antizipatorische Denken hervorzuheben/, als auch in der Beurteilung einzelner Teilprobleme /z.B. das Verhältnis von Christentum und Hoffnung/. Zieht man jedoch auch die philosophisch-weltanschaulichen Prämissen der beiden Auffassungen in Betracht, dann ergeben sich sowohl methodologisch, wie auch inhaltlich erhebliche Unterschiede und Gegensätze /so z.B. was die Interpretation von Gott, Mensch und Tod angeht/, die es einfach ausschließen, dass man die Theologie der Hoffnung /wie auch jegliche andere Theologie! / als Erbin der Blochschen Philosophie betrachte. Man muss jedoch bemerken, dass die neueste Theologie -- vornehmlich die evangelische Theologie -- für zahlreiche Blochsche Gedanken und Intentionen empfänglicher zu sein scheint als der Marxismus, zu dem sich Bloch zählt. Die marxistische Philosophie hat, mindestens bis auf heute, so gut wie keinen Anspruch darauf erhoben, den Blochschen Nachlass ernsthaft in Betracht zu ziehen - vielleicht

weil sie diesen schon vornherein als überholt oder fremdartig erachtete. Sich einer Erbschaft annehmen bedeutet nicht allein irgendeines Wertes /oder mehrerer Werte/, sondern zugleich die aufhebende Bewahrung dieses Wertes, also auch, dass man ihn fortführt und über ihn hinausgeht. Wie Moltmann in seiner Theologie versuchte, sich mit der Blochschen Philosophie auseinanderzusetzen, und wie er, mit mehr oder weniger Erfolg, bemüht war, deren für ihn annehmbare /oder als annehmbar erscheinende/ Elemente in sein System einzubauen und deren nicht akzeptable Elemente zu eliminieren, und wie im Falle der sich Bloch nähernden und sich mit seiner Philosophie konfrontierenden Theologien im allgemeinen eine geistige Belebung zu beobachten ist, so wäre es meines Erachtens auch für die marxistische Philosophie nicht von Schaden, wenn diese sich dem Blochschen Lebenswerk ernsthaft zuwenden und es kritisch prüfen würde, welche Werte es beinhaltet, die auch der Marxismus übernehmen könnte. Die unerhört reiche und vielschichtige Philosophie Blochs kann trotz ihrer wahrhaftig bedeutenden theoretischen Schwierigkeiten in ihrer Ganze weder durch "Totschweigen", noch durch einige oberflächliche Urteile^{10/} als erledigt gelten. Zur Illustration der Intentionen und der eigenartigen Anschauungsweise Blochs zitiere ich hier die abschliessenden Zeilen seines Werkes Das Prinzip Hoffnung /S. 1628/: "Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor der Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht amAnfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heisst, sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäusserung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat."

Fussnoten

- 1/ Die Zitate sind der 1965 erschienenen 3. Ausgabe des Werkes J. Moltmann, Theologie der hoffnung, München, 1965³ /TH/ entnommen worden.
- 2/ Zu den Diskussionen und verschiedenen Stellungnahmen über das Werk siehe Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann. /Red. und Einl./ W.D. Marsch, München, 1967.
- 3/ vgl. H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, München, 1967, S 252
- 4/ Moltmann entlehnt nicht nur die Kategorie, sondern so gut wie die gesamte Konzeption von Bloch. Laut Bloch ist der Gott des Alten Testaments der "versprechende Gott", der "kommende Gott", der Moses verspricht, er werde sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft in ein fremdes Land führen, wo Milch und Honig fließen /das Gelobte Land/. Dieser Gott des Exodus erlangt seine Bedeutung von der Zukunft, "die Zukunft ist seine Seinsbeschaffenheit" /Vgl. PH, S. 1454 u. ff. und 1457 u. ff./. Bloch meint, dass trotz der an zahlreichen Punkten erfolgten Veränderungen das der grundlegendste Zug und auch die hauptsächliche Charakteristik des Gottes des Neuen Testaments sei /vgl. PH, S. 1487 und S. 1495 u. ff./ Moltmann schliesst sich hier nicht nur Bloch an, sondern auch an die Theologie von wie G. von Rad und M. Buber.
- 5/ Horváth, T., A kinyilatkoztatás teológiája, /Theologie der Offenbarung/, Rom, 1978², S. 56.
- 6/ Siehe die an die 3. Ausgabe als Anhang angeschlossene Studie von Moltmann "Ein Gespräch mit Ernst Bloch", TH, S. 313-334.
- 7/ J. Moltmann, "Antworten auf die Kritik der "Theologie der Hoffnung" im Band "Diskussion über die Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann S. 227.
- 8/ Die zweiteilige Studie von Imre Jánossy: "A reménység teológiájától a Szentháromság és az Isten országa teológiájáig" /"Von der Theologie der Hoffnung bis zur Theologie der Heiligen Dreifaltigkeit und des Reiches Gottes"/, Theológiai Szemle, 1982/2 - 3, S. 82-87 und 144-150. Zu Molt-

manns Ansichten über die christliche Existenz siehe noch Verfassers Studie: "A kereszvény egzisztencia főbb problémáinak értelmezése J. Moltmannál" /"Deutung der Hauptprobleme der christlichen Existenz bei J. Moltmann"/ im Band Marxismus, kereszénység, protestantizmus /Marxismus, Christentum, Protestantismus/ Budapest, 1982, S. 133-141. Zur Theologie der Hoffnung siehe noch die Moltmann-Studie in Theológiai Szemle, 1983, Nr. 1 "Bevezetés a reménység teológiájába" /"Einführung in die Theologie der Hoffnung"/, S. 37-41.

9/ Das Werk wird im folgenden auf grund seiner 5. Ausgabe aus 1978 zitiert, E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt, 1978, Bd. I-III, /=PH/

10/ Übersicht der Blochschen Philosophie ist zu finden in: Ernst Bloch zu seinem Werk, Frankfurt 1965, weiters in: Über Ernst Bloch. Mit Beiträgen von M. Walser, I. Frenzel, J. Moltmann, J. Habermas ..., Frankfurt, 1968. Ein Versuch zur kritischen Bearbeitung der Blochschen Philosophie /und weitere bibliographische Informationen/ bietet R. Damus, Ernst Bloch, Hoffnung als Prinzip - Prinzip ohne Hoffnung /Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 68/ Meisenheim am Blau, 1971.

Das katholische Denken nach dem
Konzil^x

Das XIX. Jahrhundert war in der Geschichte des katholischen Denkens das Jahrhundert der Suche nach dem Weg, sowie jener theologischen und philosophischen Theorien, die die Herausforderungen der Neuzeit zu beantworten fähig sind^{1/}. Nach zahlreichen verworfenen oder wegen der Resistenz des kirchlichen Lehramtes gescheiterten Versuchen^{2/} sprach schliesslich 1879 Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika "Aeterni patris" das entscheidende Wort aus, indem er die neue Scholastik, oder ihre leitende Tendenz, den Neothomismus als leitende und offizielle Tendenz des katholischen Denkens der künftigen Jahrzehnte wachrief.

Die Ansprüche auf die rationelle Begründung der katholischen Glaubenswahrheiten schienen im Lichte der Tradition und des Ersten Vaticanums /1869-1870/ gleichfalls selbstverständlich, die modernistische Krise wies aber auch darauf hin, dass diese übermässig "rationelle" und "normative" Lösung kaum auf das Einverständnis und die Unterstützung aller katholischen Theoretiker rechnen kann.^{3/} Im Schatten der antimodernistischen Entscheidungen und Richtlinien von Pius X. - im Dekret Lamentabili und in der Enzyklika Pascendi /1907/ - verschwanden zwar diese kritisierenden, das Monopol und den einseitigen "Ultrarationalismus" verurteilenden Bemerkungen alsbald von der Tagesordnung des katholischen geistigen Lebens, die schockierende Wirkung führte aber auch zur Vollerhaltung der neothomistischen Positionen in konservativer Richtung, zum Innehalten der für das moderne Denken offenen Bemühungen und von den loer Jahren an zum Allgemeinwerden der misstrauischen "nach Ketzer schnüffelnden" Atmosphäre, während auf der Peripherie des katholischen geistigen Lebens zahlreiche, halbillegale oder illegale Tendenzen und Bestrebungen weiter vegetierten. Der Sieg des immer starker szientisierend und apologetisch gesinnten orthodoxen Neothomismus erwies sich aber bereits vom Anfang des Jahrhunderts an als ephemer. Dank der Wirkung des vom Ende der loer Jahre starker gewordenen Psychologismus und Biologismus sodann der Lebensphilosophien und des Existentialismus, ferner der des Leuener-Kreises und anderer Gruppen begann auch die kontinuierliche Rehabilitation und Korrektur der orthodoxen Tradition. Obwohl bis zum Anfang der 20er Jahre unseres Jahrhunderts die Hegemonie des orthodoxen Neothomismus scheinbar bereits unbestreitbar geworden ist und die Werke der repräsentativen Denker der Tendenz nacheinander erschienen^{4/}

hat sich die geistige Windstille - und zwar nicht unabhängig von der Umorganisation des europäischen geistigen Lebens - nur als vorübergehend erwiesen. Auf die Möglichkeiten einer, von ihnen kommenden Änderung deutete bereits 1893 die, grosses Aufsehen erregende, den Voluntarismus und den inneren Dynamismus der menschlichen Existenz betonende Dissertation von M. Blondel /L'Action, 1 93/^{5/}, während in die Wand der orthodoxen allgemeinen Auffassung des Jahrhundertbeginns P. Rousset mit der Behauptung des intellektuellen Dynamismus der thomistischen Theorie eine Bresche schlug. Die gegenüber die Neoscholastik möglichen Einwände - die Geneigtheit zum rationalen Reduktionismus, den übertriebenen kenntnistheoretischen Realismus und den sich aus der Zentralisierung der Philosophiae naturalis und der Apologetik ergebenden, den Glauben sowie die psychischen und individuellen Faktoren des Glaubens meistens negligierenden Szientismus - brachten am deutlichsten die antithomistischen Thesen des in den Verdacht des Modernismus geratenen Autors, Laberthonniere zum Ausdruck. Die Absicht, diese Mängel zu eliminieren, veranlassten A. Gemelli zur Betreibung der psychologischen Analysen oder den Mercier-Kreis von Leuven sich bereits gegen 1910 in Richtung der Biologie und der Glaubenspsychologie zu orientieren, bis schliesslich am Ende des Jahrzehntes in der grossangelegten Kant-Monographie von J. Marechal, die die Möglichkeit der grundlegenden Revision des orthodoxen Neothomismus in sich bergende, kritische Kenntnistheorie, der transzendente Neothomismus geboren wurde^{6/}. Diese Versuche haben indessen die Tatsache, dass die Hegemonie des traditionell-orthodoxen Neothomismus vom Anfang des Jahrhunderts ganz bis in die 40er Jahre ununterbrochen bestand nicht im geringsten geandert obschon auch in dieser Bewegung unterschiedliche Attitüden, Tendenzen und Schulen zu Worte kamen, vermochte dies den eigenartigen Dogmatismus der bis Aristoteles und Thomas von Aquin zurückgreifenden Philosophiae perennis kaum etwas zu lindern.

Die Anfänge der theologischen Modernisation

Der auf die modernistische Krise folgende geistige Schock wirkte auf die gesamte innere Entwicklung des katholischen Denkens wie eine zurückhaltende Kraft ein und trug aktiv dazu bei, dass die orthodoxe Variante des Neothomismus in Monopolposition geriet. Diese Situation milderte sich einigermassen nur vom Anfang der 30er Jahre an; diese Jahre waren die Jahre der Entfaltung des Personalismus und des Teilhardismus und in grossen Zügen entfaltete sich zur gleichen Zeit - Dank der Tätigkeit von J.-M. Lagrange, R. de Vaux und anderer Autoren - auch das tatsächlich moderne katholische Biblikum, welches sich bereit erklärte, auch von den Protestanten und von den profanen Wissen-

schaften zu lernen. Unter den, die innere Erneuerung belebenden Faktoren der 30er Jahre halten wir folgende, da sie sozusagen als Reaktion auf den spekulativen Dogmatismus des Neothomismus auftraten, als erwähnenswert: das rege Interesse gegenüber der christlichen Spiritualität, sowie die Empfänglichkeit gegenüber den Problemen der Seelsorgen und die wachsende Aufmerksamkeit gegenüber der Religiosität des Volkes. Die Zeichen der ersteren Erscheinung lassen sich in den Heiligen Ignatius-Forschungen von E.Przywara oder in der Mysteriumtheorie von O. Casel entdecken, während die Zeichen der letzteren in der pastoralen Theologie der Franzosen und der Belgier ebensowohl auftauchen, wie in der liturgischen Bewegung von P.Parsch. Zu einem echten Durchbruch, zur Beschleunigung der theologischen Modernisation kam es aber nur irgendwann Ende der 30er Jahre; die Ursache dafür, war das Auftauchen eines neuartigen "Fideismus", die Verfassung des Anspruchs auf die "Rehabilitation des Glaubens", sowie die stets weitläufigere Verbreitung der personalen Anschauung im katholischen geistigen Leben, die sich laufend zur Wirkung der modernen laischen Existenzphilosophien und der zeitgenössischen protestantischen Theologien gesellte^{7/} und die durch komplizierte Transponierungen auch durch die Tatsachen des Fortschritts des Sakularisationsprozesses und den immer wirreren wirtschaftlichen, politischen und geistigen Verhältnissen von Europa in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, determiniert ist.

Das von MD. Chenu 1937 veröffentlichte Heft^{8/}, welches durch Aussprechen der nicht einfach thomistisch rationalen Bedeutung der seelischen Erfahrungen, als erstes die Positionen des traditionellen neothomistischen Objektivismus angreift - pflegt man als namhaftes Ereignis der, das II. Vatikanische Konzil vorbereitenden Erneuerung des katholischen geistigen Lebens zu betrachten. Dieser Gedanke breitet sich alsbald zur umfassenden Kritik des deduktiv-rationalisierenden orthodoxen Neothomismus aus; dank der Tätigkeit von H. de Lubac, H. Bouillard, G. Fessard, J. Daniélou, Y. Congar und anderer Autoren gewinnt die théologie nouvelle, die "neue Theologie" grösstenteils auf französischem Sprachgebiet, als ein wichtiger Faktor der inneren geistigen Erneuerung, eine immer festere Gestalt. Wichtige Prinzipien der neuen Tendenz sind die Bejahung des theologischen Pluralismus und einer Art von Relativismus, die Rückkehr zum Ökonomismus sowie zu den biblischen und patristischen Quellen, ferner die sich auf die Betonung der existentiellen Dimensionen des Glaubens beziehende Absicht. Mitte der 40er Jahre spitzten sich die Diskussionen über die Möglichkeiten des theologisch-philosophischen Pluralismus auch im allgemeinen immer schärfer zu, es schien nur Öl aufs Feuer zu sein, dass nach Herausgabe der Enzyklika Divino afflante Spiritu /1943/ dieser Pluralismus in der Bibelwissenschaft bereits das Bürgerrecht erlangte und wegen

verschiedener Ursachen kann auch das Monopol des orthodoxen Neothomismus nur mehr zeitweilig aufrechterhalten werden. Auf dem Horizont des katholischen Denkens tauchen auch neue theoretische Lösungen beanspruchende Themen auf: Auf diese Weise gewinnt die kundig-analysierende Untersuchung der verschiedenen Tendenzen des Atheismus und so auch des Marxismus an Bedeutung, die in den 30er - 40er Jahren infolge der Tätigkeit von Maritain, Mounier und H. de Lubac in der konservativen neothomistischen Apologetik auf ungewöhnliche Weise das Bürgerrecht erlangt.

Eine geistige Umorganisation von nicht geringerer Bedeutung spielt sich in der Jahren während und nach dem II. Weltkrieg auch im katholischen geistigen Leben des deutschen Sprachgebiets ab. Hier fällt die Kant-Rezeption von Marechal auf fruchtbaren Boden und wird mit der Aneignung der Husserlschen Phanomenologie sowie der Heideggerschen fundamentalen Ontologie ergänzt. Ein determinativer Leiter dieses Prozesses, K. Rahner legte in seinen Werken Geist in Welt /1939/ und Hörer des Wortes /1941/ die Grundlagen seiner späteren eigenartigen transzendentalen Anthropologie nieder, während sich nach den kenntnistheoretischen, metaphysischen und anthropologischen Arbeiten von J.B. Lotz - vor allem in Pullach bei München sodann bald auch in Rom an der Universität Gregoriana - der neue, transzendente Neothomismus entfaltet; parallel damit erfreute sich kurz darauf - hauptsächlich unter Wirkung von M. Scheler - auch die personale Anschauung allgemeiner Popularität^{9/}.

Von dem Anhalten der Modernisation bis zum Konzil

In der unruhigen, immer freieren theologisch-philosophischen Atmosphäre der Nachkriegsjahre bedeutete das Erscheinen der Enzyklika Humani generis einen ersten Bruch.

Die papstliche Ausserung wirkte aber keineswegs mit der Kraft einer besonderen Überraschung; die Frage der *téologie nouvelle* bildete bereits seit 1946 das Thema vieler heftiger Diskussionen^{10/} und es erschienen der Reihe nach auch manche, die Vollentfaltung des theologischen Pluralismus hemmenden Massnahmen und Einschränkungen. Diesen Prozess wünschte schliesslich Pius XII. in seiner Enzyklika abzuschliessen, indem er die sich immer stärker organisierende, reformatorische katholische Theologie der zweiten Hälfte der 40er Jahre mit dem Übertreiben des Historizismus, Relativismus und Ökumenismus, den den profanen Ideologien gegebenen übermässigen Vergünstigungen und mit sem Misstrauen gegenüber der rationalen Theologie-Philosophie beschuldigte. In den Augen der konservativen Kräfte war damals - und auch später, der kosmische Evolutio- nismus von Teilhard de Chardin der erstrangige Stein des Anstosses, eine fast ebenso grosse Bedeutung ist aber auch der Verurteilung der Glaubensauffassung

der théologie nouvelle oder der existenzialisierenden Anschauung der transzendentalen Anthropologie beizumessen. Es dürfte kaum als Zufall betrachtet werden, dass die Verhartung der Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes, Ende der 40er Jahre mit der Entwicklung der Situation des kalten Krieges, der Umwertung des politischen Plattform der Vatikans und der Urgenz des immer entschlosseneren Auftretts gegen den Marxismus zusammenfällt. Gerade diese, gegen den Atheismus gerichtete, schärfere Polemik gibt dem orthodoxen Neothomismus eine eigenartige Möglichkeit zur Nachblüte; jetzt bietet sich bereits eine Möglichkeit gegen die häufig ungemein vulgären, gottleugnenden Argumente des zeitgenössischen dialektischen Materialismus die Apologetik des auf naturwissenschaftliche Argumente aufgebauten traditionellen Neothomismus zu präsentieren^{11/} - obwohl diese geistige Verfahrensweise - parallel mit dem Verfall des orthodoxen Neothomismus selbst - im Verlauf eines knappen Jahrzehnts aus dem geistigen Arsenal des katholischen Denkens verschwindet, um den, dass Konzil vorbereitenden, modernen philosophischen und theologischen Erwägungen und Versuchen den Platz zu räumen.

Kurz nach dem Erscheinen der italienisch sodann auch deutsch herausgegebenen Monographie von G. Wetter - einem repräsentativen und als solcher stark naturphilosophisch-naturwissenschaftlich orientierten Vertreter der sich in dieser Spätperiode entfaltenden Bemühungen des orthodoxen Neothomismus - folgten manche im Geiste des modernen, transzendentalen Neothomismus geschriebene und immer intensiver auf gnoseologische oder ontologische Fragen konzentrierende Arbeiten, die Werke von J-Y. Calvez, W. Brugger, J. de Vries, die es sozusagen andeuteten, dass sich die innere Umwandlung des katholischen Denkens sowie die Modernisierung zu Lasten des traditionellen Neothomismus bereits in dem den Konzil vorangegangenen Jahrzehnt in Gang gesetzt hat.

Der vorübergehende Sieg der konservativen Kräfte, die Verschärfung der Zensurmaßnahmen, die Behelligung der Vertreten der theologisch-philosophischen Modernisten und die gegen sie eingeleiteten Untersuchungen waren indessen zur gleichen Zeit nicht mehr imstande die Raumgewinnung der Überzeugung zu verhindern, dass die auf allen Gebieten des Lebens in tiefe Krise geratene Kirche - unter dem Druck der Säkularisation und der säkularen profanen Ideologien /Marxismus, Existentialismus, Strukturalismus, analytische Philosophien/ - im Rahmen umfassender Reformprozesse eine gründliche Erneuerung ihrer geistigen Positionen bitter nötig hat. Wichtige aufmunternde Faktoren dieser inneren Umwertung waren die Verbreitung der - damals nur in Manuskriptenform zur Verfügung stehenden - Schriften von Teilhard de Chardin, der durch die Vertreter der Théologie nouvelle ugierte "Ressourcement", das "Zurückgreifen" zu

den biblischen und patristischen Quellen oder zum Rahner-Lotzschens Versuch zur Adaptation der existentialphilosophischen Problematik und vor allem der Gedanken von Heidegger. Die Herausgabe der Serie der altchristlichen Quellenwerke "Sources chrétiennes" wird /unter der geistigen Leitung von H. de Lubac/ schwungvoll fortgesetzt und von 1954 an erscheinen nacheinander die bedeutenden Studien von K. Rahner unter dem zusammenfassenden Titel "Schriften zur Theologie"; ebenfalls unter der Leitung von Rahner erscheint die umgearbeitete Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche /von 1957 an/ und es beginnt auch die Vorbereitung jener zeitgemassen Bibelübersetzungen, die vom Anfang der 60er Jahre an sozusagen als Symbole des Konzilgeistes und der Modernisation gelten werden.

In der theologischen Orientierung der 50er Jahre zeichnen sich bereits deutlich die Themen und Mittel ab, die im Prozess einer geistigen Aggiornamento eine Zugkraft bedeuten können. Auf diese Weise treten in den Vordergrund des Interesses die Fragen der Analyse des persönlichen Glaubens und der dazu motivierenden Faktoren, die Probleme des rezeptiven Wesens der Gläubigen und die die in der heutigen Welt lebenden Christen über die Grundfragen der individuellen Existenz wirksam orientierenden Katholizismus-Interpretationen. Das grosse geistige Ereignis der dem Konzil vorangegangenen Jahre war das Erscheinen der moraltheologischen Arbeit von B. Haring, unter dem Titel "Gesetze Christi" die sich auf die Grundprinzipien der modernen christlichen Persönlichkeits-theorie stützend, neue positive, ethische Richtlinien zu geben wünscht. Schon im Todesjahr von Teilhard, 1955 erscheint auch im Druck das Werk "Das menschliche Phänomen", welches sich in der Periode der beschleunigten wissenschaftlichen Entwicklung mit seiner geistigen Frische und Neuartigkeit dem Interesse eines grossen Leserkreises erfreut; die Kenntnis dieser Gedanken wird allmählich zur Modeerscheinung. Zahlreiche Bänder der von 1958 an erscheinenden Monographieserie stehen auch unmittelbar im Dienste der geistigen Erneuerung.

Theologische Erneuerung am Konzil

Als 1958 einige Monate nach dem Tod von Pius XII. und der Erwählung von Papst Johannes XXIII. die Einberufung des II. Vatikanischen Konzils deklariert wurde und der Papst das das ganze Leben der Kirche umfassende Reformprogramm der Aggiornamento, der Modernisierung und der Erneuerung verkündete, nahm offensichtlich eine neue Epoche ihren Anfang und es öffneten sich auch für die progressiv denkenden, Erneuerungen beabsichtigenden katholischen Theoretikern neue Möglichkeiten. Ein handgreifliches Zeichen dafür war, dass viele, früher als verdächtig betrachtete Fachtheologen beauftragt wurden sich an den vorberei-

tenden Arbeiten des Konzils und später, als Konzilexperten an den Beratungen zu beteiligen. Auf diese Weise wurde in der Person von de Lubac, Conger, Rahner, Retzinger, Haring, Schillebeeck und Küng zwischen 1962 und 1965 auch die Rehabilitation der gesamten Angelegenheit der theologischen Modernisation auf die Tagesordnung gestellt.

Wenn wir streng und unmittelbar die Frage und die Zukunft der katholischen Theologie und Philosophie berührende Konziltätigkeit betrachten, scheint der Umstand von grundlegender Wichtigkeit zu sein, dass die Vater keine analysierenden-bewertende Entscheidungen dieser Art trafen. Von diesem Standpunkt aus ist das Konzildokument "Optatum totius", welches sich mit den Fragen der Priesterausbildung und damit im Zusammenhang mit der Neuordnung der theologischen Studien befasst, von entscheidender Bedeutung^{12/}. Im Text des Dokuments scheint sich der sich mit der Philosophie beschäftigende Abschnitt /Punkt 15./ auf den ersten Blick dem traditionellen Geist anzupassen, indem darin die Bedeutung der ewigen philosophischen Wahrheiten, der Philosophia perennis hervorgehoben wird, ohne irgendeinen denkerischen Weg oder eine philosophische Tendenz - z.B. den Weg des Heiligen Thomas oder der Scholastik - als eine Richtlinie zu bezeichnen, die sich einzig und allein zur Begründung des katholischen Glaubens eignet. Gegenüber dieser Lösung sieht das Dekret die wünschenswerte Tätigkeit des Katholischen Denkens und Unterrichts in der Erkennung und Analyse der alten und neuen Philosophien und betont eigens die Existenzberechtigung und die Wichtigkeit des Gesprächs mit den Menschen der heutigen Zeit. Aus dieser Formulierung folgt eindeutig das, was die Kommentatoren in der Angelegenheit von Philosophie und Theologie für die deutliche Intention des Konzils halten: Die "offizielle" homogene und uniforme scholastische Theologie und Philosophie sollen der Anerkennung der Pluralität den, verschiedene "Tendenzen" bedeutenden geistigen Bemühungen - die abweichende Methoden anwenden und abweichende Standpunkte vertreten - den Platz räumen. Diese Formulierung ist in der Geschichte der katholischen Philosophie mit dem Abschluss der traditionellen neuscholastischen Ara gleichwertig. Schon in den 60er Jahren beginnt die Verdrängung der Tendenz im raschen Tempo aus der katholischen Wissenschaftlichkeit und aus den Foren des Unterrichts, während innerhalb des Neothomismus selbst der Sieg der modernisierenden Tendenzen über der traditionellen Orthodoxie endgültig eindeutig wird.

Im sich mit der Theologie, genauer gesagt mit dem Unterricht der Theologie befassenden Teil des Dokuments /Punkt 16./ manifestiert sich wieder der Wille zur Zurückweisung der seit dem Tridentinum herrschenden Anschauung. Anstatt der Urgenz der entscheidenden Bedeutung der traditionellen, spekulativen Dogmatik, macht das Dokument den, durch die, früher für die Erneuerung kämpfenden Theologen des Ressourcements so oft betonten Gedanken zu eigen, indem es

sich so ausdrückt, dass "die Heilige Schrift gleichsam die Seele der ganzen Theologie sein muss". Ähnlicherweise neuartig ist auch die Darlegung, die zur Untersuchung der Überlieferungen des Dogmas und der Bedeutung der dogmatischen Formeln anfertigt und die dynamische und historische Anschauung des ganzen Unterrichts - 6 Jahrzehnte nach den Stürmen der modernistischen Krise - auch im allgemeinen zulässt.

Als eine weitere, sich auf die gesamte kirchliche Wissenschaftlichkeit beziehende Intention kann es ferner betrachtet werden, dass das Dekret "Optatum totius" zur Empfänglichkeit für die Probleme der Welt anregt und es betont, dass vom katholischen Unterricht und von der katholischen Wissenschaft im allgemeinen Modernität, Schritthalten mit der modernen Welt und Denkweise sowie vielseitige Dialoge erwartet werden.

Alles in allem darf behauptet werden, dass sich das II. Vatikanische Konzil in dieser seiner Offenbarung den grundlegendsten Forderungen der die Erneuerung anstrebenden Vertretern der Theologie und Philosophie - ohne Rücksicht auf Tendenzen und Schulen - annahm und sich - zwar vorsichtig - zu eigen machte. Ein gewissermaßen ähnliches Bild zeichnet sich auch dann ab, wenn einige Feststellungen des vielleicht wichtigsten Konzildokuments "Gaudium et spes" /die Kirche in der heutigen Welt/ als eigenartige Offenbarungsweisen der "neuen Theologie" betrachtet werden. So klingen bereits der Titel und das Thema des Dekrets mit der Auffassung der Anhänger der Erneuerung zusammen, da ja darin - nach M-D. Chenu - über die "Zeichen der Zeit" und über die Notwendigkeit der Modernität und des Dialogs die Rede ist. Es dürfte kaum als Zufall betrachtet werden, dass unter den Verfassern des Textes nebst K. Rahner, Y. Congar, H. de Lubac und anderen namhaften Theologen, auch B. Haring vorzufinden ist. Vielleicht sind die grundlegend personale Anschauung sowie die ausgeprägte anthropologische Fundierung des Dokuments in erster Linie ihm zu verdanken, ebenso wie seine Verfahrensweise, dass er bei der Begründung der Würde der Persönlichkeit von dem, vielleicht grundlegendsten "metaphysischen" Prinzip der katholischen Anthropologie, aus dem "Imago Dei" des Menschen ausgeht. Auch in den mit dem Atheismus verbundenen Auseinandersetzungen des Dokuments lassen sich die Erwägungen der modernen Theologie erkennen, während in den Darlegungen über den Menschen, als Gemeinschaftswesen, die Betonung des Wertes der Zeitlichkeit ganz und gar von der durch die traditionelle Theologie vertretene, lebensfremde "prope nihil" Anschauung abweicht. Ein Zeichen der Annäherung zur Plattform des theologischen Progressivismus ist die neuartige Besprechung der Fragen von Liebe und Familie oder der Kultur, während die selbst in der Atmosphäre der weltpolitischen Entspannung der 60er Jahre als bedeutend geltenden Gedanken über Krieg und Frieden als Parallele der "Pacem in terris" zu betrachten sind.

Letzten Endes sthet auch das mit der Auffassung der leitenden theologischen Tendenzen der 60er Jahre im Einklang, was das Dokument als die Aufgabe der Gläubigen bezeichnet: "Die Christen können nichts sehnlicher wünschen, als den Menschen unserer Zeit immer grossherziger und wirksamer zu dienen" /GS 93./.

Zumindest seit der Entfaltung der liturgischen Bewegung gehörte die Anlegenheit der Reform der Liturgie unter die Vorschläge der Befürworter der Notwendigkeit der Schaffung der modernen theologischen Anschauung und der zeitgemässen Religiosität; die Durchführung erfolgte schliesslich in der, in diesem Thema angenommenen Konstitution des II. Vatikanums, ähnlich wie in der Konstitution "Dei verbum" die bibelzentrische moderne Anschauung das Bürgerrecht erhielt.

Nach dem Abschluss des Konzils selbst erschienen in der Frage der zwischen den Anhängern des allgemeinen Reformprozesses und der ideologischen Modernisation bestehenden Beziehungen äusserst abweichende Auswertungen. Es gab einige, die die sich nach Mitte der 60er Jahre gemeldeten Krisensymptome zu Lasten der "voreiligen" Entscheidungen des Konzils schrieben; Erzbischof Lefévre schrieb die - von ihm verdammlich und unannehmbar qualifizierten - Entscheidungen des Konzils sogar der Unterhöhlungstätigkeit der unverantwortlich modernisierenden Theologen zu; mache radikale Vertreter des Reformlagers, wie z.B. H.Küng beschuldeten die Synodenväter der Sünde der prinzipienlosen Kompromisse bzw. der halben Lösungen. Schon die Extreme solcher Auswertungen zeigen es deutlich, dass die erste, sicher erkennbare Konsequenz der Öffnung des Konzils eine, in der katholischen Kirche früher ungewöhnliche, ideologische Vielfalt geworden ist; die unmittelbare Treibkraft dieser Vielfalt manifestiert sich in der Vermehrung der Krisensymptome und in ihrer Auswertung, die von recht unterschiedlicher Tendenz sind. Auch das kann kein Zufall sein, dass sich im Jahrzehnt des Konzils die Adaptationsversuche der laischen philosophischen Tendenzen vermehrten, der Einsatz der modernsten soziologischen und psychologischen Verfahren und Techniken immer allgemeiner wurde und auch solche analytische Methoden, wie der Strukturalismus /G. Schiwy/ oder die Psychoanalyse /E.Drewermann/ zum Vorschein kamen.

Allgemeine Situation nach dem Konzil

Die katholische Denkungsart der vergangenen zwei Jahrzehnte genau zu schildern ist - gerade wegen der aussergewöhnlich divergenten Tendenzen sowie mangels der zeitlichen Entfernung - schier unmöglich. So müssen wir uns mit

einem "ereignishistorischen Überblick" des Schicksals der neuesten theoretischen Entwicklungen sowie mit der kurzen Charakterisierung einiger, in den Vordergrund des Interesses stehenden Tendenzen und Bemühungen begnügen.

Das Konzil selbst gab in einigen - grösstenteils kirchenorganisatorischen, moraltheologischen und ethischen Fragen bzw. im Zusammenhang mit der Kirchenzucht - keine Richtlinien, es wurde vielmehr die Bedeutung der weiteren freien Diskussion der Theoretiker betont und die Mehrzahl der Probleme in das Wirkungsbereich des Kirchlichen Lehramtes bzw. in das persönliche Kompetenzbereich des Papstes verwiesen. Solche waren einige Fragen der Familienplanung und der Geburtsregelung, die gleichzeitig auch manche mit der The, der Liebe und den sexuellen Beziehungen verbundene Stellungnahmen berührten. Den partiellen Abschluss der Diskussion - die traditionelle Anschauungen widerspiegelte - bedeutete auf diesem Gebiet die Enzyklika "Humanae vitae", über deren Lehre zahlreiche, eine zeitgemässe Auffassung vertretende Moraltheologen auch seitdem diskutieren. Die Wichtigkeit der Frage steigerten die demographische Explision, sowie die Umstände, dass die Sorben der Dritten Welt in den Vordergrund des Weltinteresses traten und dass von den 70er Jahren an auch in der katholischen Kirche immer häufiger über die Dritte Welt und über die Ausgestaltung der eigenartigen Theologie der Dritten Welt die Rede ist.

Durch innere kirchenorganisatorische und kirchenjuristische Fragen, wie die Berufung der Laien zum Apostolat oder die Gestaltung der Lebensregel der Priester, mit besonderer Rücksicht auf den obligatorischen Zölibat, wurden nach dem Konzil schwere Stürme ausgelöst. Die Beantwortung dieser Fragen erwies sich wegen der laufenden Abnahme der den Priesterberuf wählenden jungen Leute und des infolge dessen aufgetretenen Priestermangels als besonders dringend. In einigen örtlichen Kirchen wurden im Zusammenhang mit diesen Fragen äusserst radikale Lösungsvorschläge abgefasst, trotzdem blieb aber der traditionelle status quo auch weiterhin in Kraft.

Als neue, oder zumindest immer bedeutendere Fragen meldeten sich das Problem des zwischen Katholizismus und Politisieren bestehenden Verhältnisses, das Dilemma von Armut und Reichtum oder Krieg und Frieden sowie die Entscheidung der Aktualität der früher entwickelten sozialen und gesellschaftlichen Lehre, in Hinblick auf die Gerechtigkeit des Krieges. In den 70er Jahren war die offizielle kirchliche Stellungnahme betreffs der Rolle der Kirche im öffentlichen Leben durch eine gewisse masshaltende Nachgiebigkeit charakterisiert, vom Ende des Jahrzehnts an gewannen aber, zumindest im Vatikan - kaum unabhängig von der sich in der Welt abspielenden konservativen Umstellung - die Attitüde "über den Dingen der Welt zu stehen" und die prinzipiell apolitische

Auffassung die Oberhand. Gerade daraus folgend zeigte das Verhalten der Kirche und ihrer Theoretiker auch in der Frage des Weltanschauungs-Dialogs eine ähnliche Schwankung. Die bedeutendste Empfangnisbereitschaft war Ende der 60er Jahre zu verzeichnen /Paulus - Gesellschaft usw./ während Anfang der 80er Jahre als charakteristische Verhaltensweisen die gesteigerten Ansprüche auf die sich zuspitzende Polemik und die sich dazu gesellende Vorsicht zu erkennen waren.

Zeitweilen traten auch neue - vor allem pastorale und moraltheologische Fragen anregende - Themen in den Vordergrund des Interesses. Am wichtigsten unter ihnen erwies sich zweifelsohne die Vermehrung der charismatischen Basisgemeinschaften /Kleine Seminarien/. Unter den Theologen nahm die Mehrzahl der Befürworter der Konzilreform zu den neuen Formen Stellung /Rahner, Congar, usw./, in seiner Ganze kann aber das Problem weder von kirchenorganisatorischer, noch von kirchendisziplinärer, noch von theoretischer Seite aus, als gelöst betrachtet werden.

Als neues, äusserst bedeutendes Thema trat die Theologie der Grenzsituationen der persönlichen Existenz - vor allem die Todestheologie, in deren Ausarbeitung besonders K. Rahner und L. Boros bedeutende Verdienste erwarben - in den Mittelpunkt des Interesses. Die Hauptquelle der sich auf die Krisen persönlichen Daseins konzentrierenden Anschauung liegt sicherlich in der Umstellung der gesamten Struktur der Religiosität: Im Mittelpunkt des religiösen Lebens und der Überzeugung der Gläubigen stehen in stets konkreter Form die Fragen der individuellen Existenz und auch aus dem gesamten Gedankengebäude der anthropologischen, personalen Theologien ergibt sich ein solcher Orientationswechsel.

Aus den neuesten Ergebnissen der Medizin und der Biologie ergaben sich mehrere, moderne katholische Moraltheologie genannte Probleme, unter denen die Entwicklung der Organtransplantationen, der Genetik und der Genmanipulation sowie die aktuell gewordene Euthanasie die Theologen zur Kundgebung ihrer Meinung veranlassten.

Deutlicher und direkter widerspiegelt sich die Gestaltung der Situation der nachkonziliaren modernen Theologie in den "Angelegenheiten"^{13/}, in deren Mittelpunkt einige, im Prozess der theologischen Modernisation eine bedeutende Rolle spielenden prominenten Theologen standen. In der Mehrzahl dieser Fälle handelte es sich um durch die Römische Curie eingeleitete Untersuchungen und Verfahren, die - über die journalistische Sensation hinaus - einen Einblick in die sich nach dem Konzil entwickelten Diskussionen zwischen dem "offiziellen" theologisch-philosophischen Gesichtspunkt in Hinblick auf die Art und Weise bzw. des Masses des Konsenses der ideologischen Modernisation und den, denselben opponierenden radikalen Denkern boten und die gleichzeitig auch jene theoretischen

schen Grenzen markierten, die den gegenwärtig möglichen Spielraum des katholischen Denkens umfassen. Der charakteristische Zug dieser "Angelegenheiten" ist, dass die darin eine Rolle spielenden Persönlichkeiten ausnahmslos zu der Gruppe gehörten, die sich an der theologischen Vorbereitung der Konzilreform beteiligte; der dem Konzil feindlich gegenüberstehende urkonservative Fundamentalismus geriet in den vergangenen zwei Jahrzehnten - wie das der Fall Lefébvre oder die Diskussionen innerhalb der holländischen Bischofskonferenz bewiesen haben - mit Rom bzw. mit der offiziellen Stellungnahme der Kirche nicht auf theoretischer Ebene in Konflikt, die Gegensätze meldeten sich vielmehr im Zusammenhang mit der seelsorgerischen und liturgischen Praxis sowie den Fragen der Kirchenverwaltung und Kirchengründung.

Soweit es beurteilt werden kann, gruppieren sich die - durch ihre Gegner "übertrieben" genannten - "heterodoxen" Stellungnahmen der Modernisation um zwei grosse Fragen: Im Mittelpunkt der ersten, deren Hauptanwendungsgebiet die Christologie bildet, stehen Art und Weise bzw. Mass der Geltendmachung der anthropologischen Anschauung, während das Thema der anderen, auch die politischen-, Befreiungs- und Revolutionstheologien, mitsamt dem weiten Kreis ihrer praktischen Konsequenzen und Anwendungsverfahren inbegriffen - "die Theologie der Welt" ist.

Was der vorstehende Thema anbelangt, ist auch der "Sturm" erwähnenswert, welcher Anfang der 70er Jahre im Zusammenhang mit den christologischen Anschauungen der holländischen Theologen P. Schoonenberg und H. Hulsboch ausbrach.^{14/} Ihr gemeinsam entwickeltes Verfahren bezog sich einerseits auf die Zurückführung der Theologie auf die Anthropologie und der Deutung von Christus und Gott auf die Selbstdeutung des Menschen, andererseits widerspiegelte sich darin auch die Absicht, dass das christliche Glaubenssystem in seiner Ganze von "unter her", von der Seite des Menschenbildes aufgebaut werde. Von diesem Standpunkt ergibt sich zwangsweise ein funktioneller, nicht ontologischer Gottesbegriff, sowie die entschiedene Umwertung der traditionellen Prinzipien der Trinitätslehre, die nicht nur das kirchliche Lehramt, sondern auch die Mehrzahl der leitenden Theologen unseres Zeitalters zurückgewiesen haben.

Auch in der Angelegenheit-Schillebeeck war es die Frage der Proportionen und des Gewichts der menschlichen und göttlichen Dimensionen, die die leidenschaftlichen Diskussionen auslöste. Der namhafte Theologe des Dominikanerordens, einstiger Ratgeber des II. Vatikanischen Konzils, wünschte in seinen christologischen Arbeiten das Gebäude der katholischen Dogmatik ebenfalls mit Hilfe der "von unten ausgehenden" Anschauung und aus menschlichen Tatsachen wieder aufzubauen; der Misserfolg bzw. der als Misserfolg beurteilte Versuch des Dominikaners wies dagegen darauf hin, dass die radikale "eindimensionale" An-

wendung der philosophisch-theologischen Anthropologie - zumindest ihrer Möglichkeiten gemäss - die Rahmen der "Spielregeln" des modernen katholischen Denkens überschreitet.

Das grösste Aufsehen der nachkonziliaren zwei Jahrzehnte erregte vielleicht die sich um die Person und Tätigkeit von H. Küng entfaltete Diskussion. Küng ausserte im Zusammenhang mit der Untrüglichkeit /infallibilitas/ und dem hierarchischen Wesen der Kirche seine individuelle, mit dem Massstab der traditionellen und auch der modernen katholischen Denkart gemessen aber gleichfalls extreme Meinung, obschon er selbst auch für die Berechtigung der radikalen anthropologischen Annäherung argumentierte. Das Beispiel von Küng lieferte ferner auch dafür einen Beweis, dass die bis ins Extreme getriebene anthropologische Auffassung auf einem Punkt mit der Gefahr droht, in ihren eigenen Gegensatz, in den radikalen Fideismus, hinüberzugleiten. Deshalb ist es kaum ein Zufall, dass in der Diskussion nicht nur der prominente Vertreter der anthropologischen Theologie, K. Rahner sondern auch der den masshaltenden "Fideismus" der *théologie nouvelle* oder ihre Glaubensrehabilitationsbemühungen kampferisch vertretende H.U. v. Balthasar gegen Küng Stellung nahm.

Die sich im Zusammenhang mit der anderen Frage - die Welt als immanente Existenzsphäre, gleichzeitig aber auch als vorrangiger "theologischer Raum" - entfalteten Diskussionen wurden im Feld des europäischen katholischen Lebens zuerst von nahhaften Rahner-Schüler J.B.Metz in seinem Werk "Zur Theologie der Welt" exponiert. In seinen Thesen handelte es sich eigentlich wieder nur um eine eigenartige Konsequenz der anthropologischen Theorien, namentlich darum, dass der Weg zur Transzendenz Gottes nur von der radikalen Immanenz von Mensch und Welt führt - im Gegensatz zu dem von Rahner bzw. de Lubac vermuteten gleichzeitigen Zweirichtungsweg - d.h., dass der Schlüssel der wahren Sendung der Kirche in der Welt nur in ihrer Stellungnahme zu ihren Werten und ihren Verpflichtungen zu ihrem Dienst aufzufinden ist. Das ist gleichbedeutend mit der Übernahme von moralischen, gesellschaftlichen, politischen Verpflichtungen und Verpflichtungen im öffentlichen Leben; in diesem Sinne kann die Theorie von Metz als eine, obwohl nicht als die einzige, Urquelle der politischen Theologien betrachtet werden.

Bei der Charakterisierung der nachkonziliaren geistigen Situation muss noch auf einige, grossangelegte Aktionen hingewiesen werden. Von Mitte der 60-er Jahre an erschienen nämlich der Reihe nach manche Deutungen und Kommentare der Konzildokumente und zwar aus der Feder nahhafter Theologen, wie Rahner oder Congar. Unter den im Sinne der Reform konzipierten Werken müssen folgende erwähnt werden: Die dogmatische Synthese des Mysterium Salutis, die mit dem

Namen von Rahner geprägten Wörterbücher, wie das Lexikon Sacramentum Mundi, die Supplemente des Lexikons für Theologie und Kirche oder die ebenfalls von Rahner geschriebenen und redigierten Lexika und Handbücher. Zeitweilen stellte es sich heraus, dass sich der Schwerpunkt der Pflege des katholischen Denkens im Vergleich zu den früheren Jahren verschoben hat: Im Gegensatz zur früheren französischen Hegemonie übernahmen die Vertreter des deutsch-holländischen Katholizismus die leitende Rolle unter den Theologen, während sich in der letzten Zeit auch auf theoretischem Gebiet das Gewicht der nordamerikanischen Theoretikern in bedeutendem Masse erhöhte. Schliesslich bot der modernen Anschauung auch ein bedeutender Teil der katholischen Fachpresse eine nicht zu unterschätzende Hilfe; unter diesen Presseorganen verdient vor allem die als inoffizielles Sprachrohr der gesamten katholischen Modernisation geltende Zeitschrift Consilium eine besondere Erwähnung.

Das Konzil und die Opponenten der theologischen Erneuerung

Wenn wir demnach die lange Reihe der wichtigeren Tendenzen und Schulen erfassen möchten, die in der katholischen Theorie im Laufe der vergangenen zwei Jahrzehnte zu Wort kamen, empfiehlt es sich mit jenen "Hyperthomisten" zu beginnen, die die moderne Theologie sowie ihren - vermuteten oder echten - Thomismus, den theologisch-philosophischen Pluralismus und mit alledem die gesamte ideologische Plattform des II. Vatikanums zurückweisen oder kritisieren. Der vielleicht bekannteste Befürworter dieser Mentalität, einer der grossen Alten des orthodoxen Neothomismus, der vor einem halben Jahrhundert noch als kühner Reformator geltende J. Maritain, schuldete in seinem 1966 erschienenen Buch "Der Bauer von Garonne" die moderne Theologie und auch das Konzil selbst der Sünde des Neomodernismus an. Die Position von Maritain ist in diesem Buch durchaus nicht willkürlich, da sie einerseits auf der Wiederbelebung der traditionellen integristischen Plattform beruht - die Kirche kann sich in der klaglichen, sich ständig verändernden Welt nur dann behaupten, wenn sie sich dieser Welt "nicht unterwirft", sondern den uralten Glauben mit ihrer Selbstisolierung verteidigt - andererseits liegt seiner Position die - nicht vollkommen unbegründete - Besorgnis zugrunde, dass die masshaltende Modernisation auch die Möglichkeit des zügellosen Modernismus in sich trägt. Die erstrangige Ziel-scheibe des Angriffs von Maritain ist die Philosophie von Teilhard de Chardin, vor allem seine sich auf die Anpassung zu den "Realitäten" der Welt beziehende Anschauung, die Maritain als einen dogmatisch unannehmbaren und philosophisch dilettanten Versuch nennt. Auf eine gewissermassen ähnliche Argumentation sind auch die Auseinandersetzungen von D. v. Hildebrand aufgebaut, der in sei-

ner Arbeit mit dem berendten Titel "Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes" ebenfalls die Meinung äussert, dass sich die Krisen der Kirche im System von Teilhard verkörpern und über Teilhard, ironisch, wie über den Stifter einer neuen Religion schreibt. Laut Hildebrand ist die Hauptsünde der modernen Theologie der Immanentismus, was soviel bedeutet, dass die übermässige Achtung der irdischen Realitäten und das kapitulante Verhalten gegenüber der Sakularisation, vor den heldenkenden Menschen den wahren, transzendenten Sinn des Christentums - der sowohl laut Maritain als auch nach Hildebrand in der Scho-lastik, im System des heiligen Thomas deutlich zum Ausdruck kommt, - verhüllt^{17/}.

Von Mitte der 60er bis zum Ende der 70er Jahre, in der Periode des schwungvollen Fortschritts der Erneuerung fanden diese Meinungen in einem nur ziemlich engen Kreis Gehör. Die resignierte Erkennung dieser Situation klingt auch aus dem 1973 erschienenen neueren Buch von D. v. Hildebrand, mit dem Titel "Der verwüstete Weinberg" zurück, "der Feind, der in das trojanische Pferd eingeschlossen war, trat aus seinem Versteck hervor und macht sich im Interesse der aktiven Zerstörung ans Werk"^{18/}

Ein weiterer charakteristischer Zug manifestierte sich darin, dass während sich im Laufe der vergangenen Jahre in der katholischen Denkart die Zeichen der Ermüdung meldeten, ferner immer mehr über eine eventuelle "Revision" des II. Vatikanischen Konzils die Rede war und in den leitenden Kirchenorganen auch eine gewisse "konservative Verschiebung" zu erkennen war - die Kritik von Maritain wieder in Mode kam und sich bis zum Anfang der 80er Jahre - in erster Linie in Italien, aber auch in einigen anderen, die lateinische Kultur pflegenden, katholischen Ländern - sogar eine wahre Maritain-Renaissance zu entfalten begann, die sozusagen als eine Mahnung aufzufassen ist, dass die geistigen Andenken des Integritismus unter den gegenwärtigen Verhältnissen durchaus nicht abgeschrieben werden dürfen.

Neothomismus, Teilhardismus, Personalismus

Der Verlierer des katholischen Denkens der 60er Jahre ist zweifelsohne der Neothomismus, genauer gesagt seine traditionelle, orthodoxe Variante gewesen. Gleichzeitig haben sich in den vor- und nachkonziliaren Jahren - parallel mit dem Verschwinden der früheren Homogenität und Heterogenität - innerhalb der Tendenz neue Schulen ausgebildet bzw. einige von ihnen gewannen an Bedeutung. So pflegt man bereits seit Ende der 40er Jahre an über die entschiedene geistige Gegenwart des erneuerten Thomismus im katholischen Denken zu reden. Das wesentliche der neuen Bemühungen ist einerseits die je treuere Rekonstruktion des Systems von Thomas, andererseits die Überzeugung, dass der auf

diese Weise rekonstruierte "originale" Neothomismus mit den Erkenntnissen der modernen Philosophien und Wissenschaften soz. grenzenlos aufgefrischt werden kann. Die Vorbereitungen dieser Interpretation knüpfen sich an die Namen von A.-G. Sertillange und P.Mandonnet sowie an die gesamte geistige Atmosphäre des französischen Dominikanerordens Le Soulchoire. Die leitende Persönlichkeit dieser Tendenz, M.-D. Chenu, ein namhafter Befürworter der Konzilreform, setzte sich das Ziel in seiner 1950 erschienenen Thomos-Monographie und seinen, die mittelalterliche Theologiegeschichte behandelnden Werken, die neue Interpretation von philologischem und auch philosophiehistorischem Standpunkt aus zu untermauern. Laut Chenu darf die ideologische Erneuerung nicht gegen Thomas, sondern vielmehr aufgrund der echten thomistischen Erbschaft vonstatten gehen, während die Modernität der thomistischen Plattform dann offenkundig wird, wenn wir aus ihr Argumente zur Unterstützung der Arbeiterpriester-Bewegung oder zur Schaffung einer neuen, menschenzentrischen Theologie der Arbeit Schöpfen.

Als eine andere Möglichkeit zum Weiterleben des Neothomismus bot sich die Anwendung der transzendentalen Methode - zumal sie sich ihrer ontologischen und erkenntnistheoretischen Basis zufolge, zu einem gleichrangigen Dialog mit den klassischen und modernen Philosophien eignet und - ähnlich wie in den Versuchen von Loneran oder Coreth^{19/} - Möglichkeiten zur Entwicklung einer, mit der modernen philosophischen Kultur nicht im Gegensatz stehenden metaphysischen Theorie bietet. Auf diese Weise konnte die durch J.B.Lotz, dem Professor der Jesuitenuniversität München und Frankfurt sowie der Römischen Gregoriana-Universität vertretene Tendenz im nachkonziliaren Jahrzehnt die Qualifikation "leitende Tendenz des Neothomismus" erlangen.

Etwas anders gestaltete sich von Mitte der 60er Jahre an das Schicksal der Erbschaft von Teilhard de Chardin und des Teilhardismus. Nach einer ein- bis anderthalb jahrzehntigen Konjunktur wurde es offensichtlich, dass das System von Teilhard nicht mehr fortgesetzt, nicht mehr weitergebaut werden kann. Im wesentlichen wurden das Problem der Evolution und auch die Fragen der Naturwissenschaften im allgemeinen von der Tagesordnung der katholischen theologisch-philosophischen Entwicklung abgesetzt. Während die Teilhard-Gesellschaften und Freundeskreise alles daran setzten, die Erbschaft zu bewahren und weiter zu entwickeln, hat sich der Evolutionsgedanke von Teilhard für das ganze katholische Denken - nicht in szientischem Sinne - als gültig erwiesen, ähnlich wie die Auswirkungen seines Geistes im Text der bedeutenden theologischen Synthesen des vergangenen anderthalb Jahrzehnts vorzufinden sind.

Über das Schicksal der anderen prominenten Tendenz der vorkonziliären

Zeit können wir uns nicht weniger summarisch aussern. Die Bewegung, die ihren Schwung bereits mit dem Tod von Mounier verlor, zog sich in den Wirkungskreis der Zeitschrift Esprit zurück, die personale Anschauung hat sich aber inzwischen auch in der katholischen Gesinnung als brauchbar erwiesen. Es dürfte sogar angenommen werden, dass die nachkonziliare personale Anschauung die ganze katholische Gesinnung durchdrang, der "Preis" dafür war aber, dass der Personalismus als Tendenz, als Schule allmählich dahinschwand bzw. vollkommen an Bedeutung verlor. Einige Momente des geistigen Erbes von Mounier erwiesen sich gleichzeitig als geeignet dazu, dass gewisse Elemente des Sozialismus und des Marxismus für einen Teil der überzeugten christlichen Theologen adaptierbar geworden sind. So geschah es, dass z.B. B.G. Girardi ein Befürworter der auch dem Sozialismus und dem Kommunismus verpflichteten Christen geworden ist; die Wirkung der Formeln von Mounier lässt sich sowohl in den Konzeptionen der lateinamerikanischen radikalen Christen als auch in den südeuropäischen Bewegungen der "kommunistischen Christen" erkennen. Dazu musste nichts anderes getan werden, wie dem Marxismus eine Deutung zu geben, laut der der Marxismus einzig und allein eine revolutionäre Massnahme des Kampfes gegen gewisse Formen der Entfremdung und der Unterdrückung, d.h. keine allgemeine Weltanschauung, kein dialektischer Materialismus und kein unbedingter Atheismus ist; auf diese Weise konnte die revolutionäre marxistische Verpflichtung ohne weiteres in Einklang mit den Prinzipien der theonomen Weltanschauung des Christentums gebracht werden. Schon daraus ergibt sich die Vermutung, dass die Blüte der europäischen politischen und Revolutionstheologien in der ersten Hälfte der 70er Jahre kam

von der sich in Italien und Spanien abgespielten Entfaltung und der austrahlenden Wirkung der christlich-marxistischen Aktionseinheit sowie den Theorien des "historischen Kompromisses" und dem Eurokommunismus getrennt werden kann.

Hier scheint es angezeigt einige Worte auch über die in den letzten Jahren einen grossen Sturm aufgewirbelten und schon seit langem im Vordergrund des Interesses stehenden lateinamerikanischen Revolutions- und Befreiungstheologien fallen zu lassen. Die Quelle der Konzeptionen der Tendenz ist einerseits die - bereits erwähnte - politische Theologie von Metz, andererseits die unmittelbare Wirkung der personalen Anschauung und der Marxismus-Interpretation von Mounier und drittens der eigenartig verpflichtete und gleichzeitig zur Theologie erhöhte Widerhall der lateinamerikanischen gesellschaftlichen und politischen Zustände. Aus solchen Bausteinen stellt sich das Hauptwerk des leitenden Theoretikers der Tendenz G. Gutierrez /Teologia del liberacion/^{20/}, der ein Peruaner ist, aber in Europa unter der Leitung von Metz habilitierte - zusammen, und diese Prinzipien werden in den Schriften von H. Assmann, J. Sobrino, L. Boff und anderen Theologen weiter gebaut. Das die Revolutions

theologie verurteilende Dokument des Kirchlichen Lehramts aus dem Jahre 1984 entspringt insofern vielleicht nicht ausschliesslich aus dem stärker gewordenen politischen Konservatismus oder aus einem eigenartigen europäischen - oder wie ein Teil der Interpretatoren behauptet - osteuropäischen Zentralismus, sondern auch aus der Bestreitung oder Missbilligung der durch gewisse europäische Schulen propagierten anthropologischen und personalen Prinzipien.

Die anthropologischen Tendenzen

Die sich mit der Analyse der anthropologischen Theologie befassenden Experten identifizieren diese mit dem Lebenswerk von K. Rahner bzw. mit den theoretischen Forschungen der Schule oder den Schülern von Rahner. Wenn auch dieses summarische Urteil etwas vereinfacht zu sein scheint, steht soviel unzweifelhaft fest, dass sich die am meisten organische Integration der anthropologischen Problematik in die katholische Gesinnung gerade im Lebenswerk von Rahner verwirklichte. Laut des Grundprinzips von Rahner - welches er auch in seinem späten systematischen Werk "Grundkurs des Glaubens" wiederholte - existiert der Mensch nur insoweit, insofern er nach der Existenz fragt, der Mensch selbst existiert als eine Daseinsfrage. Die Möglichkeit zur Metaphysik und zur Erkenntnis bedeutet für ihn das Hinausgreifen auf das Dasein, das gleichzeitig auch die Grundlage der Fragen nach der Existenz in der Welt ist. Auf diese Weise bejaht der Mensch seine eigene Existenz, während sich seine permanente Entscheidung notwendigerweise auf das Gute, auf Gott bezieht. Die Wahl von Gott ist somit eine grundlegend existentielle Entscheidung, Gott und Mensch können in dieser Existenzrelation indessen nur aufeinander definiert werden. Dieser Gedanke erhält vom Anfang der 70er Jahre an bei den radikalen Nachfolgern von Rahner eine Form, dass im Falle der Bestehung dieser Bedingungen das katholische Glaubenssystem aus dem empirischen Subjekt dieser Relation, aus dem Menschen - d.h. auch von unten hinabwärts ausgebaut werden kann. Aus dem auf diese Weise aufgefassten Gott-Mensch-Verhältnis ergibt sich demnach für Metz und auch für andere, dass sie die Welt, als die unmittelbare Umgebung des Menschen, als ein Zwischenglied in diesem Verhältnissystem betrachten; die organische Fortsetzung dieser Lösung ist indessen das Ideal des für die Welt der Politischen Theologen, aktiv, verantwortlich tätigen Christen.

Eine wichtige Konsequenz der anthropologischen Auffassung von Rahner war die Reihe seiner Konzeptionen über das anonyme Christentum und über die zukünftige Diaspora-Existenz der Kirche; durch diese Konzeptionen, die der Autor am prägnantesten in den nachkonziliaren Jahren ausarbeitete, wurden seitens einiger Vertreter der *théologie nouvelle*, hauptsächlich seitens des stark spi-

rituell eingestellten H.U.v.Balthasar heftige Diskussionen ausgelöst. In diesen Diskussionen wird Rahner charakteristischerweise des rationalen Reduktionismus und des übermässigen Anthropozentrismus beschuldigt und auch das unterliegt keinem Zweifel, dass in den nachkonziliaren Jahren mehrere seiner Schüler das System ihres Meisters tatsächlich in diese Richtung korrigieren. Trotz den heftigen Diskussionen und Stürmen gilt indessen in den auf des Konzil folgenden zwei Jahrzehnten in der Tat die anthropologische Theologie als die leitende Strömung des katholischen Denkens, obwohl über eine einheitliche anthropologische Tendenz wegen der immer ausgesprägteren Differenzierung und Desintegration des katholischen geistigen Lebens mit der Zeit immer weniger die Rede sein kann.

Die Theologie nouvelle und die "mässigen" Modernen

Die Gestaltung der Situation der unter die - mit einigem Recht - spirituell bezeichnaren Strömungen gehörende Theologie nouvelle war in den zwei nachkonziliaren Jahrzehnten dem Anschein nach hauptsächlich dadurch geprägt, dass sie ihre, im Prozess der Aggiornamento früher behauptete leitende Rolle in immer bedeutenderem Ausmass mit den führenden Tendenzen des deutschen theologischen Lebens teilen musste. Ungünstig gestaltete sich - wegen zahlreicher Ursachen - auch die Situation des Berufsnachwuchses der Tendenz; praktisch könnte auch so formuliert werden, dass es keinen Fortsetzer der Arbeit der grossen Generation /de Lubac, Daniélou, Fessard/ gab, wenn aber doch, dann überwiegend auf dem Gebiet der biblischen und patristischen Fachforschung. Bedeutende Ereignisse in der Geschichte der Tendenz waren indessen, dass Y. Congar - nach seiner vieljährigen ökumenischen Tätigkeit - ein zusammenfassendes, das Thema der Trinitologie behandelndes Werk veröffentlichte, während der unlängst zum Kardinal ernannte de Lubac, nebst seinem historisch-theologischen Interesse den mit der inneren Krise der Kirche verbundenen Problemen und auch der Erscheinung eine immer grössere Aufmerksamkeit widmete, dass während die, durch das II. Vatikanum als Ziel gesetzte Kirchenreform ziemlich verzögert vonstatten geht, die Positionen der einstigen modernen Theologie in der Reihe der immer kühneren theologischen und philosophischen Versuche den Eindruck eines vorsichtigen Konservatismus erwecken.

De Lubac war bereits während des Konzils und auch in den darauffolgenden Jahren ein bedeutender Befürworter der Bemühungen, die das Lebenswerk von Teilhard de Chardin zu deuten und in die Theologie zu integrieren beabsichtigen und setzte ausserdem seine sich auf mehrere Jahrzehnte erstreckenden Forschungen im Interesse der Beleuchtung des Mysteriums des Christentums, des Natürlichen und Übernatürlichen sowie der Beziehungen zwischen Glauben

und Wissen, fort.

Inzwischen, so um die Mitte der 70er Jahre herum, begann im europäischen katholischen theologischen Leben eine eigenartige Umorganisation, die soz. als die Konsolidation des konziliaren Reformgeistes aufgefasst werden dürfte. Ein wichtiges Zeichen dieser Änderung war die immer entschiedener werdende Aufwertung der Bibelwissenschaft, vor allem seitens X. Léon-Dufour, R. Schnackenburg und anderer Theologen. Auch in der Moralthologie der nachkonziliaren Periode ist die Zeit der neuen Zusammenfassungen gekommen: B. Haring widmete in seiner neuen Synthese /Frei in Christus/ den sich mit der Würde der Persönlichkeit und der individuellen Ethik befassenden Gedanken eine noch grössere Aufmerksamkeit als früher und versuchte auch die neuesten Fragen der Bioethik zu beantworten.

In der Zwischenzeit begann sich - hauptsächlich in der deutschen Theologie - ein, einen eigenartigen Mittelweg eingeschlagenes, geistiges Zentrum mit mässiger Reformerschauung auszubilden; unter die Vertreter dieses Zentrums gehören Kardinal J. Ratzinger - in seiner Eigenschaft als Theologe und nicht als Prälat - der gegenwärtige Präfekt der Glaubenskongregation, der Moralthologe F. Böckle oder W. Kasper, der vielleicht bedeutendste deutsche Dogmatiker unserer Zeit, der seit dem Konzil als erster einen in der Tat ersten Versuch zur Ausbildung irgendeines Gleichgewichts der "von unten ausgehenden" und der "von oben ausgehenden" anthropologischen und spiritualen Anschauungen in der Christologie unternahm^{21/}

Den Anstoss zur Ausformung dieser Verdichtung gaben die in der zweiten Hälfte der 70er Jahre beobachtbaren, vorsichtig formulierten Zeichen der Verlangsamung der Säkularisation bzw. des bescheiden wachsenden Interesses für die Religiosität. Aber auch die Misserfolge der im Interesse der theologischen Erneuerung durchgeführten, übermässig radikalen Versuche bzw. der Umstand, dass sie auf unterschiedliche Weise mehrmals kompromittiert wurden, bewegten zur Verlangsamung des Tempos der Modernisation. Zur weiteren Vorsicht mahnte auch das, dass im Laufe der 70er Jahre die Entwicklung der laischen philosophischen Gesinnung in aller Welt eine absteigende Tendenz zeigte - eine Erscheinung, aus deren Einfluss sich nicht einmal die katholische Philosophie entziehen konnte. Unter den allgemeineren Ursachen muss auch mit der universellen Verschlechterung der Weltlage, der entschiedenen Belebung des Geistes der Konfrontationspolitik im Westen gerechnet werden, sowie auch damit, dass die leitenden Kreise der Kirche darauf mit der Verstärkung der konservativen Positionen antworteten.

Unter diesen Verhältnissen scheinen 20 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil die früher erkämpften Positionen der theologisch-philosophischen Modernisation ins Schwanken zu geraten. In dieser Situation scheint die Festigung

der Lage des, für die Bewahrung der bereits erreichten Ergebnisse kämpfenden "modernen Konservatismus" und seine, mit der Abschwächung der anthropologischen Theologie und der Théologie nouvelle parallele Raumgewinnung unumgänglich zu sein. Aufgrund der theologie- und kirchenhistorischen Erfahrungen dürfte aber angenommen werden, dass der Umstand, dass die konservative Modernität in den Vordergrund trat, doch nicht die Folge des modernen Konservatismus, sondern die mögliche Fortsetzung gewisser Reformprozesse ist, die den Weg hoffentlich in Richtung der Entfaltung eines erneuten, immer entschiedeneren Dialogs mit der ausserhalb der Kirche lebenden Welt öffnen wird.

Literaturverzeichnis

- x In den vergangenen Jahren erschienen zahlreiche, sich anhand verschiedener Gesichtspunkte mit der Auswertung der Geschichte des nachkonziliaren oder im allgemeinen das modernen katholischen Denkens befassende Werke. Bei der Zusammenstellung des Überblicks stützten wir uns unter diesen in erster Linie auf die Mitteilungen der Herder Korrespondenz, der Information Catholique International, der Documentation Catholique und der Zeitschrift "Mérleg" /Waage/; als Quellen dienten ferner folgende Handbücher: P. Bolberitz: Isten, ember, vallás /Gott, Mensch, Religion/, Budapest, 1981. Tamás Nyíri: A filozófiai gondolkodás fejlődése /Entwicklung des philosophischen Denkens/ Budapest, 1973. Teológiai vázlatok /Theologische Skizzen/ 1 - 6 Budapest, 1984.
- B. Aubert, La théologie catholique du XX^e siècle. Tournai, 1954.
- G.C. Berkower, Das Konzil und die katholische Theologie. München, 1969. Bilanz der Theologie des XX. Jahrhunderts 1-3. Freiburg, 1969.
- G. Bitter-G.Miller, Konturen heutiger Theologie. München, 1976.
- G. Becker, Theologie in der Gegenwart. München 1974.
- A. Kolbing, Katholische Theologie gestern und heute. Bremen, 1964.
- A. H. Maltha, Die neue Theologie. München, 1960.
- O. Muck, Die transzendente Methode der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck, 1964.
- M. Schoof, Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie, Ursprüngliche Wege, Strukturen. Freiburg, 1969.
- Tendenzen der Theologie im zwanzigsten Jhr. Freiburg, 1966.

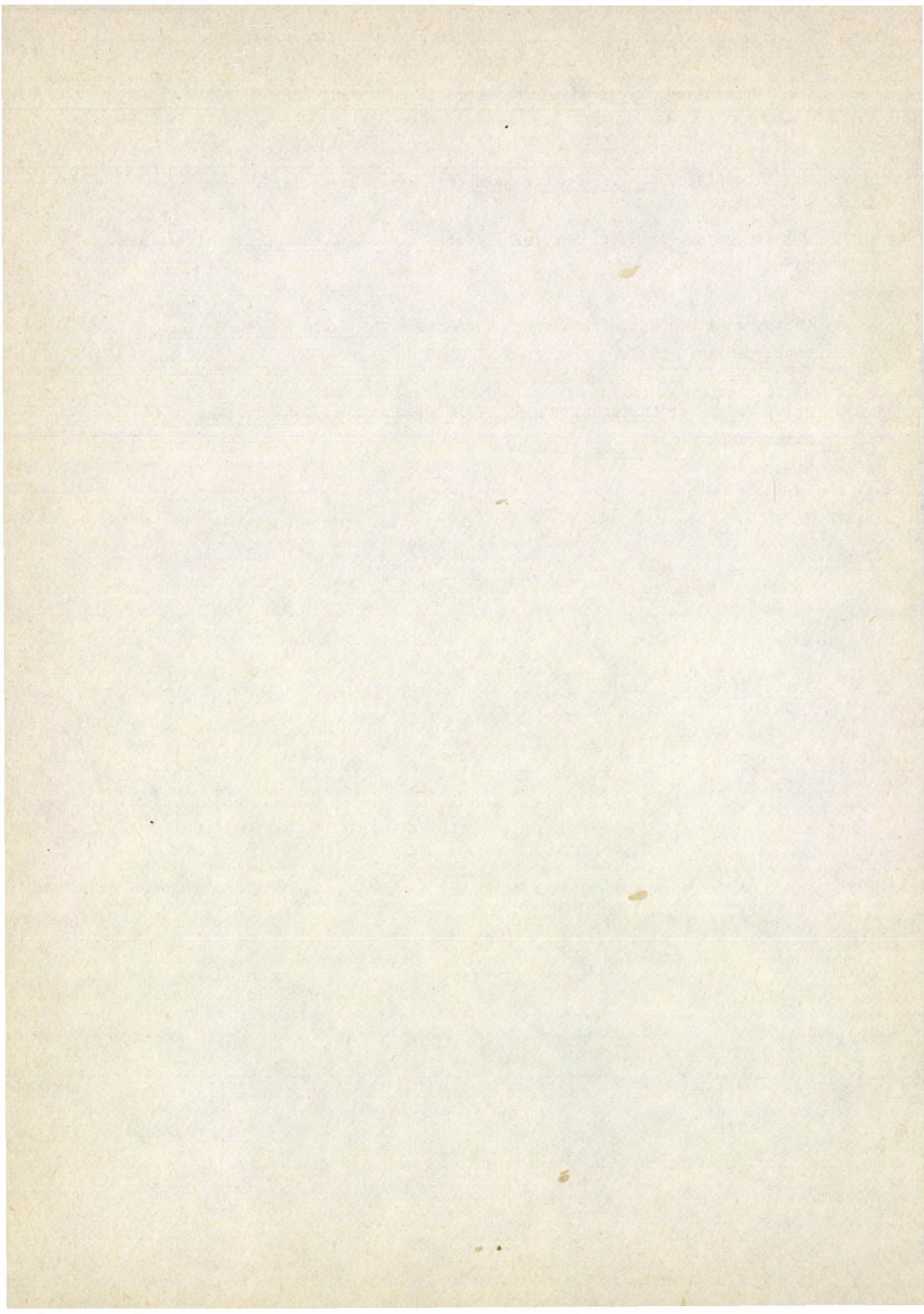
Anmerkungen:

1. Über die geistige Situation des Jahrhunderts vgl.: E.Hocedez, Histoire de la théologie au XIX. siècle 1-3. Bruxelles-Paris, 1947-52 und H. de Vries /Hrsg./, Deutsche katholische Theologie im XIX. Jhr. 1-3. München, 1975.
2. Die wichtigsten darunter sind der Ontologismus, der Traditionalismus und die Gedankenversuche von G. Hermes und A. Günther.
3. Die klassische, obwohl nicht sehr objektive Analyse des gesamten Erscheinungskreises des Modernismus: A. Gisler, Der Modernismus. Einsiedeln, 1912.

In der neuesten Literatur befassen sich zahlreiche Studien von A. Vidler mit dem Thema.

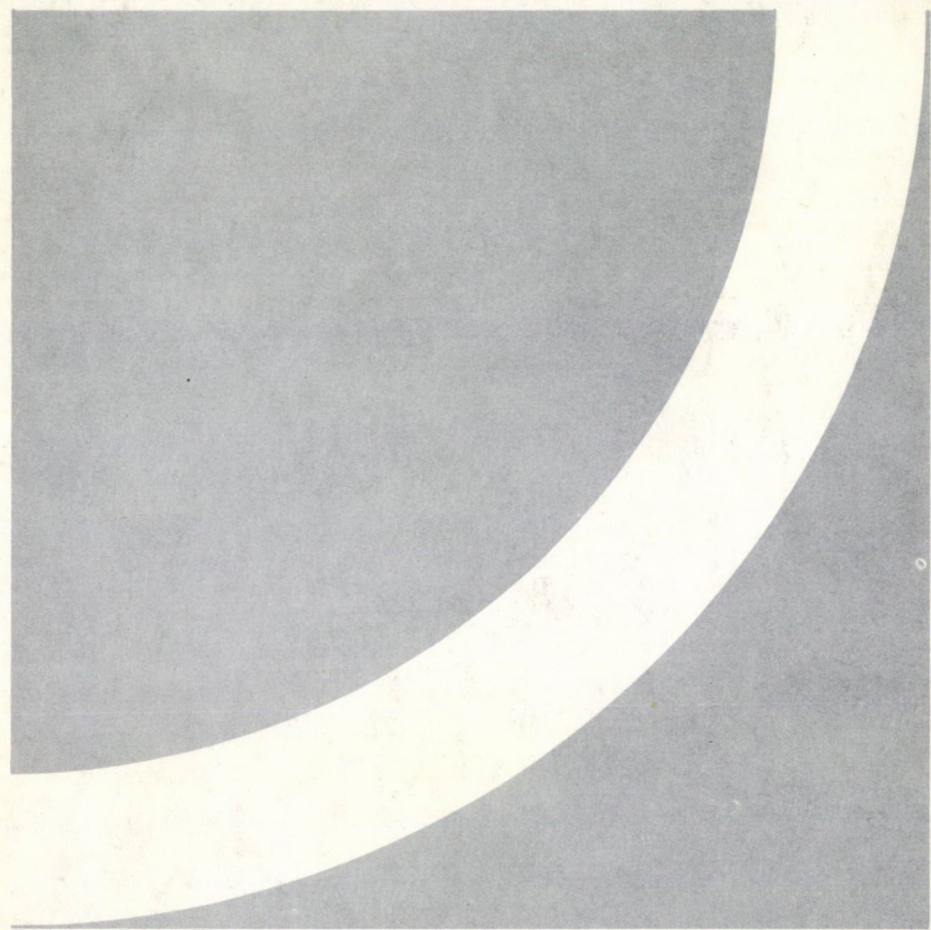
4. Man denke vor allem an die Glanzzeit der Wirksamkeit von R. Garrigou-Lan-grange, A-D. Sertillange und J. Geysler.
5. Zur Auswertung des Unternehmens von Blondel, vgl.: F. Szabó: A rejtett Isten utjain /An den Wegen des verborgenen Gotts/ Rom, 1980. S. 167.
6. J. Marechal, La point de départ de la metaphysique, I - V. Bruxelles, 1922-26, 1949. vgl.: E. Dirven, De la forme a l'acta. Paris-Bruges, 1965.
7. Ausführlicher vgl.: Teologiai vázlatok /Theologische Skizzen/ 1-6 Buda-pest, 1984 Band 6, F. Szab- in der Studie von de Lubac.
8. M-D. Chenu, Une école de theologie Le Saulchoir. Etiolles, 1937.
9. F. Szabó, "Karl Rahner" im 6. Band der Theologischen Skizzen.
10. F. Szabó, zitiertes Werk
11. Auch Papst Pius XII. berührte öfters solche Themen in seinen vor der Öff-fentlichkeit gehaltenen Reden.
12. Auf die Konzildokumente berufen wir uns anhand des unter dem Titel Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils /Budapest, 1975./ veröffentlichten Bandes.
13. Die sich auf diese "Angelegenheiten" beziehende Dokumentation ist in den verschiedenen Jahrgängen der Zeitschrift Mérleg grösstenteils zugänglich.
14. P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen. Einsiedeln 1969.; vgl. A. Schil-son-W.Kasper, Christologie im praesens, Mainz, 1974.
15. Jesus. Freiburg, 1974; Christus und die Christen, Freiburg 1979.
16. J. Maritain, Le Paysan de la Garonne. Bruxelles, 1966., vgl.: Besonders die Einleitung.

17. D.v. Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes. Regensburg, 1969. S. 217
18. D.v.Hildebrand, Der verwüstete Weinberg. Regensburg, 1973, S. 9.
19. J.F. Lonergan, Insight. New-York, 1958., E.Coreth, Metaphysik. Innsbruck-Wien, 1961.
20. Deutsche Auflag des Werkes von G.Gutiérrez: Theologie der Befreiung. München-Mainz, 1973.
21. Vgl.: Jesus der Christus. Mainz, 1974 und Der Gott Jesu Christi. Mainz, 1982.



DOXA 12

FILOZÓFIAI MŰHELY



Filozófiai Intézet
Magyar Tudományos Akadémia * Budapest