

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



DAVID ZETTL

# Ein letztes Aufbäumen des Antimodernismus?

Die Enzyklika ›*Humani generis*‹  
und ihr theologie-  
geschichtlicher Kontext

David Zettl

# **Ein letztes Aufbäumen des Antimodernismus?**

Die Enzyklika „*Humani generis*“  
und ihr theologiegeschichtlicher Kontext

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg  
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg  
Tel. 0941/920220 | [verlag@pustet.de](mailto:verlag@pustet.de)

ISBN 978-3-7917-3326-5  
Umschlaggestaltung: [www.martinveicht.de](http://www.martinveicht.de)  
Umschlagbild: Papst Pius XII. (KNA)  
Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau  
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg  
Printed in Germany 2022

eISBN 978-3-7917-7392-6 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter  
[www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	11
<b>Einleitung</b> .....	13
<b>1. Große Umbrüche in der katholischen Theologie vom 19. zum 20. Jahrhundert – Der „Modernismus“</b> .....	23
1.1 Die Rolle der Neuscholastik in der Modernismuskrise .....	23
1.1.1 Zur Bestimmung des Begriffs „Neuscholastik“ .....	24
1.1.2 Die Entwicklung einer neuscholastischen Theologie .....	27
1.1.3 Der Inhalt der neuscholastischen Theologie .....	34
1.1.4 Die römische Theologie .....	39
1.1.5 Die „Römische Schule“ etabliert sich .....	41
1.1.6 Der Neuthomismus wird durch „Aeterni Patris“ (1879) Programm .....	47
1.1.7 Auf dem Weg zur modernistischen Krise .....	53
1.2 Antimodernismus kontra Modernismus: Die großen Risse innerhalb von Kirche und Theologie .....	56
1.2.1 Der Modernismus im Allgemeinen .....	56
1.2.1.1 Der Modernismus des Alfred Loisy (1857–1940) .....	58
1.2.1.2 Geschichte und Dogma – Blondels Denkschrift zum Modernismus .....	62
1.2.1.3 Erscheinungen des Modernismus in England und Italien ..	67
1.2.1.4 Der Modernismus in Deutschland .....	73
1.2.2 Der Antimodernismus als kirchlich-lehramtliche Reaktion .....	75
1.2.2.1 Die Stellungnahme des Heiligen Offiziums im Dekret „Lamentabili“ (1907) .....	77
1.2.2.2 Die Enzyklika „Pascendi“ (1907) als Antwort von Pius X. ..	79
1.2.2.2.1 Die in der Enzyklika erhobenen Vorwürfe .....	81
1.2.2.2.2 Der betroffene Personenkreis .....	83
1.2.3 Der Antimodernisteneid im Motuproprio „Sacrorum antistitum“ (1910) .....	86
1.2.4 Die unmittelbaren Auswirkungen der päpstlichen Schreiben zum Antimodernismus .....	90
1.2.5 Die weiteren Folgen des Antimodernismus .....	92
1.3 Der Fortschritt der Theologie in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen .....	94

1.3.1	Die neuen Erkenntnisse aus Frankreich	95
1.3.1.1	Am Wendepunkt der Erneuerung: Pierre Rousselot (1878–1915)	95
1.3.1.2	Die Wirkung Joseph Maréchals (1878–1944) auf die Neuscholastik	97
1.3.1.3	Der „Humanisme intégral“ des Jacques Maritain (1882–1973)	99
1.3.2	Die Bewegungen im deutschsprachigen Raum	103
1.3.2.1	Die „neue Theologie“ Romano Guardinis (1885–1968)	105
1.3.2.2	Innsbrucker Verkündigungstheologie als kerygmatische Theologie	107
1.3.3	Papst Pius XI. und die neue theologische Studienordnung	110
<b>2.</b>	<b>Die „Nouvelle théologie“</b>	<b>115</b>
2.1	Eine neue Schule der Theologie – Die erste Phase von 1936 bis 1942	115
2.1.1	Der Lehrmeister von Le Saulchoir: Marie-Dominique Chenu (1895–1990)	119
2.1.1.1	„Une école de théologie“	120
2.1.1.2	Römische Kritik und Verurteilung	129
2.1.1.3	Die Bedeutung Chenus für die „Nouvelle théologie“	131
2.1.2	Yves Congar (1904–1995), der Schüler Chenus, und die Ökumene	133
2.1.2.1	„Chrétiens désunis“	135
2.1.2.2	Die Reise der Patres Yves Congar und Henri Féret im Mai 1946 nach Rom	137
2.1.2.3	„Am Vorabend zu ‚Humani generis‘“	146
2.1.3	Zur Vervollständigung des theologischen „Trios“ von Le Saulchoir: Henri Féret (1904–1992)	150
2.1.4	Louis Charlier (1898–1981) und sein „Essay über die Probleme der Theologie“	155
2.1.4.1	Die Reaktionen auf Charliers Veröffentlichung	157
2.1.4.2	Die Indizierung	159
2.2	Fourvière – Die zweite Phase der „Nouvelle théologie“ von 1942 bis 1950	161
2.2.1	Henri Bouillards (1908–1981) Beitrag zur Erneuerung der Theologie	162
2.2.1.1	„Conversion et grâce chez Saint Thomas d’Aquin“ (1944)	163
2.2.1.2	Der entscheidende Einfluss Blondels auf das Denken Bouillards	165
2.2.1.3	Das Wesen der Theologie Henri Bouillards	167

2.2.2	Jean Daniélou (1905–1974) und das Ressourcement	168
2.2.2.1	Daniélous Anliegen, eine neue Art von Theologie zu betreiben	170
2.2.2.2	„Christianisme et histoire“ (1947)	172
2.2.2.3	Daniélous Beitrag zur Kontroverse um die „Nouvelle théologie“	173
2.2.3	Der Jahrhunderttheologe Henri de Lubac (1896–1991) und die „Nouvelle théologie“	174
2.2.3.1	„Catholicisme“ (1938)	178
2.2.3.2	„Corpus mysticum“ (1944) – Der Leib Christi und die Kirche	181
2.2.3.3	Natur und Gnade – „Surnaturel“ (1946)	183
2.2.3.3.1	Der theologiegeschichtliche Weg zur „natura pura“-Theorie	184
2.2.3.3.2	Das Paradox des Menschen	186
2.2.3.4	Das Aufbegehren der „Tradition“	187
2.2.3.5	Die Entwicklung der „Affäre Fourvière“	189
2.2.3.6	Der revolutionäre theologische Ansatz de Lubacs	192
2.2.4	Hans Urs von Balthasar (1905–1988) und die „Nouvelle théologie“	194
2.2.4.1	Der Genius des Hans Urs von Balthasar	194
2.2.4.2	Balthasar im Visier der Enzyklika „Humani generis“?	197
2.2.4.3	Balthasars Überwindung der Neuscholastik	201
<b>3.</b>	<b>Die Enzyklika „Humani generis“ (1950)</b>	<b>203</b>
3.1	Hinführung	204
3.2	Zum Aufbau der Enzyklika	205
3.3	Der Inhalt der Enzyklika	210
3.3.1	Zur Einleitung: „Über die moralische Notwendigkeit der Offenbarung“	211
3.3.2	Erster Hauptteil: Von der Enzyklika als irrtümlich behauptete Lehren der Gegenwart	212
3.3.2.1	Irrtümer über die Vernunft und die Offenbarung	212
3.3.2.1.1	Der „Evolutionismus“	212
3.3.2.1.2	Der „Pragmatismus“	218
3.3.2.1.3	Der „Immanentismus“	219
3.3.2.1.4	Der „Existentialismus“	220
3.3.2.1.5	Der „Historismus“	221
3.3.2.1.6	Der „Rationalismus“	225
3.3.2.2	Innerkirchliche Positionen, die als gefährlich erscheinen	225

3.3.2.2.1	Der falsche Eifer in der Ökumene – die Verurteilung des „Irenismus“	227
3.3.2.2.2	Ablehnung des „Ressourcements“, der Rückkehr zu den Quellen	231
3.3.2.2.3	Zum Verhältnis von Dogma und moderner Philosophie	233
3.3.2.2.4	Ablehnung eines „dogmatischen Relativismus“	236
3.3.2.2.5	Über einen falschen Begriff vom Lehramt der Kirche	238
3.3.2.2.6	Ein zentraler Passus: Der „Enzykliken-Paragraph“	248
3.3.2.2.7	Das Ende der Diskussionsfreiheit?	253
3.3.2.2.8	Die Aufgabe der Theologen: „Zuarbeiter des Lehramtes“	254
3.3.2.3	Zur Schriftauslegung und deren Missverständnisse	256
3.3.2.4	Die zehn theologischen „Irrtümer der Gegenwart“	262
3.3.3	Zweiter Hauptteil: Die Darlegung der kirchlichen Lehre	266
3.3.3.1	Zur Aufgabe der menschlichen Vernunft und der Philosophie	266
3.3.3.2	Der von der Enzyklika verstandene „wahre philosophische Fortschritt“	273
3.3.3.3	Die Auffassung der Enzyklika von der Wahrheit	278
3.3.3.4	Die Ausbildung der Kleriker – hauptsächlich anhand des Thomas von Aquin	281
3.3.3.5	Über die Notwendigkeit einer „philosophia perennis“	283
3.3.3.6	Erkenntnistheoretische Darlegungen in „Humani generis“	289
3.3.3.7	Über die „natürliche Gotteserkenntnis“ und die „natürliche Sittenlehre“	292
3.3.3.8	Problemfelder zwischen positiven Wissenschaften und Theologie	293
3.3.3.8.1	Der Begriff der wissenschaftlichen Hypothese	293
3.3.3.8.2	Biologie und Anthropologie	295
3.3.3.8.3	Das Problem des Monogenismus	300
3.3.3.9	Der historische Gehalt der Genesis – zur Pentateuchproblematik	307
3.3.4	Zum Schlussteil der Enzyklika: Von den Pflichten der kirchlichen Behörden und Professoren	311
3.3.5	Die unmittelbare Rezeption der Enzyklika „Humani generis“ nach ihrem Erscheinen	314
<b>4.</b>	<b>Der Paradigmenwechsel: Von „Humani generis“ zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965)</b>	<b>319</b>
4.1	Die Auswirkungen der Enzyklika „Humani generis“	319

4.1.1	„Der Blitzschlag auf Fourvière“	320
4.1.2	Die „düsteren Jahre“ im Leben Congars	324
4.2	Am Vorabend des II. Vatikanums	326
4.2.1	Die Einberufung des Konzils	327
4.2.2	Auf dem Weg zum Konzil	329
4.2.2.1	Die Vorbereitende Kommission	330
4.2.2.2	Die Rezeption von „Humani generis“ in der Vorbereitungsphase	332
4.2.3	Die Konzilstheologen Henri de Lubac und Yves Congar	337
4.2.4	Congars Mitarbeit am II. Vatikanum	340
4.2.4.1	Persönliche Eindrücke der Konzilsvorbereitungen	341
4.2.4.2	Congars Überlegungen zum Konzil während der vorbereitenden Phase	343
4.2.4.3	Beginn der Arbeit für das Konzil: November 1960	348
4.2.4.4	Die Vorbereitungen für das Konzil im Jahr 1961	351
4.2.5	Henri de Lubac und das Konzil	355
4.2.5.1	Die ersten Erfahrungen in Rom 1960	357
4.2.5.2	Zwei Arbeitsaufenthalte in Rom 1961	357
4.3	Die theologischen Einflüsse der „Nouvelle théologie“ auf das II. Vatikanum	362
4.3.1	Die Konzilsperiti	365
4.3.2	Das Traditionsverständnis Congars und „Dei Verbum“	367
4.3.3	Die Ekklesiologie des II. Vatikanums: Beiträge von de Lubac und Congar	373
4.3.3.1	Congars Beurteilung von „Lumen gentium“	376
4.3.3.2	Henri de Lubac und die Kirche in den Texten des Konzils	377
4.4	Zusammenfassung: Die französische Theologie auf dem II. Vatikanum	382
<b>5.</b>	<b>Resümee</b>	<b>387</b>
	Abkürzungsverzeichnis	393
	Quellen- und Literaturverzeichnis	395
	Personenverzeichnis	433



# Vorwort

Mitte der 1990er Jahre kam es zwischen dem Ordinarius für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Dr. Adolf Darlap (1924–2007), und mir immer wieder zu interessanten Gesprächen, in denen mir Professor Darlap den weiten Horizont der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts erschloss und mich für die Strömungen und Entwicklungen in der Theologie des vergangenen Jahrhunderts sensibilisierte. Besonders die Theologie im französischsprachigen Raum wurde eingehend erörtert. So waren das Interesse und die Neugierde geweckt, die intensive Beschäftigung mit der Materie musste jedoch noch einige Zeit warten. Nach Jahren der Tätigkeit als Gymnasiallehrer und Pfarrer konnte im Jahr 2020 die vorliegende Untersuchung als Dissertation im Fach Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Graz eingereicht werden.

Die Studie setzt sich mit der Enzyklika „*Humani generis*“ auseinander, die Papst Pius XII. im Jahr 1950 veröffentlichte. Sie soll zeigen, wie es im Laufe der theologiegeschichtlichen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts dazu kommen konnte, dass sich der Papst veranlasst sah, ein solches Schreiben zu veröffentlichen. Der Bogen der Untersuchung spannt sich von der Jahrhundertwende des 19. zum 20. Jahrhundert, dem Auftreten des Modernismus und der antimodernistischen Reaktion bis zu den Vorbereitungen und der Durchführung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dabei wurde der Fokus immer auf die sogenannte „*Nouvelle théologie*“ gelegt.

Für den vorliegenden Band wurde die ursprüngliche Dissertation geringfügig überarbeitet, da es nötig war, die durch die Öffnung der vatikanischen Archive zugänglichen Quellen bis 1958 und die daraus resultierenden Erkenntnisse zu berücksichtigen. Dabei ging es bei den Archivrecherchen hauptsächlich um die Frage der Autorschaft der Enzyklika „*Humani generis*“ und welche Theologen als Ideengeber dahinterstanden. Da diese Frage nach Sichtung der Quellen nicht eindeutig beantwortet werden konnte, mussten die in der Studie angestellten Überlegungen nicht revidiert oder neu verfasst werden. Es genügte, die wenigen Hinweise bezüglich Autorschaft und unmittelbare Rezeptionsgeschichte in die Publikation einfließen zu lassen.

An dieser Stelle gilt mein besonderer und aufrichtiger Dank Frau Univ.-Prof. Dr. Michaela Sohn-Kronthaler, Leiterin des Instituts für Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Durch ihre Begleitung bei der Themenfindung, durch vielfache Anregungen und Motivationsimpulse sowie durch ihre fachliche Kompetenz und Betreuung konnte das vorliegende Werk entstehen und fertiggestellt werden. Meine Verbundenheit gilt ebenso Herrn Univ.-Prof. Dr. Roman Siebenrock, Leiter des Instituts für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Auch er hat mit Anregungen und Hinweisen aus dem Bereich der systematischen Theologie zur Entstehung der Dissertation beigetragen. Vor allem danke ich ihm für seine Bereitschaft, trotz mannigfaltiger anderer Verpflichtungen das Zweitgutachten zu erstellen. Dr. Andreas Batlogg SJ gab durch gründliche Auseinandersetzung mit dem Inhalt der Arbeit wesentliche Impulse, die zur Horizonterweiterung beitrugen.

Weiters obliegt es mir, dem Ehepaar Mag. Martin und Gabriele Barth einen besonderen Dank auszusprechen: Ihre freundschaftliche Verbundenheit, ihre Begleitung des Projekts von Beginn an und ihr unermüdliches Korrekturlesen waren eine wesentliche Stütze während der Zeit des intensiven Arbeitens.

Meiner Mutter, die immer neugierig zu aktuellen Ergebnissen nachfragte, den Abschluss der Arbeit jedoch nicht mehr erleben konnte, sei diese Studie gewidmet. Meinen Mitbrüdern im Konvent des Stiftes Rein danke ich für die grundsätzliche Ermöglichung sowohl der Abfassung als auch der Drucklegung der Dissertation. Allen anderen Menschen, die mich begleitet, aufgefangen und unterstützt haben, sei ein herzliches „Vergelt's Gott!“ gesagt.

Rein, am 30. November 2021

*P. David Zettl OCist*

# Einleitung

„Wo behält nun Gott noch Raum? fragen ängstliche Gemüter, und weil sie darauf keine Antwort haben, verdammen sie die ganze Entwicklung, die sie in solche Notlage gebracht hat. Über die verschiedenen Notausgänge habe ich Dir schon geschrieben. Hinzuzufügen wäre noch der salto mortale zurück ins Mittelalter. Das Prinzip des Mittelalters aber ist die Heteronomie in der Form des Klerikalismus. Die Rückkehr dazu aber kann nur ein Verzweigungsschritt sein, der nur mit dem Opfer der intellektuellen Redlichkeit erkaufte werden kann.“<sup>1</sup>

Der evangelische Theologe und Märtyrer Dietrich Bonhoeffer<sup>2</sup> (1906–1945) war sich bewusst, dass hinter den großen Themen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts diskutiert wurden, die Gottesfrage stand. Die Haltung des „etsi Deus non daretur“<sup>3</sup> drängte die Theologie zur Rechenschaft, indem die Frage, wie es möglich sei, den Gedanken an eine geoffenbarte Gesetzgebung, an eine Theonomie, festzuhalten, wenn gleichzeitig die Freiheit im neuzeitlichen Sinne als Autonomie verstanden werde<sup>4</sup>, als Grundtenor über den theologischen Auseinandersetzungen des Jahrhunderts lag.

Die Frage, wie der Glaube an Gott in einer mündig gewordenen Welt bestehen könne, wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts in vielfacher Weise gestellt, und die Theologie hat sich daran reichlich abgearbeitet. Man erinnere an die Entmythologisierungsversuche von Rudolf Bultmann<sup>5</sup> (1884–1976), an die dialektische

---

<sup>1</sup> BONHOEFFER, *Widerstand*, 240.

<sup>2</sup> Dietrich Bonhoeffer war evangelischer Pfarrer, Theologe und Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus. Er wurde 1945 im Konzentrationslager Flossenbürg hingerichtet. Zu den Lebensbeschreibungen siehe BETGHE, Bonhoeffer; SCHLINGENSIEPEN, Bonhoeffer; TIETZ, Bonhoeffer; MARSH, Bonhoeffer.

<sup>3</sup> In einer Ansprache bei einer Promotionsfeier beschrieb der Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Józef Niewiadomski, das „etsi Deus non daretur“ Bonhoeffers mit folgenden Worten: „Dieser Mann, dessen letzte Worte überliefert sind: ‚Das ist das Ende, für mich der Beginn des Lebens!‘ – Dietrich Bonhoeffer – hat wie kaum einer vor ihm sowohl die Autonomie der Welt erkannt und anerkannt als auch den Glauben an den lebendigen Gott geübt. Ein Mann, von dem die Kleingläubigen, ressentimenterfüllten kleinkirchlichen Geister, die bloß nur noch Misstrauen und Argwohn als Grundverhalten gegen die Menschen an den Tag legen, die Authentizität des Zeugnisses lernen können!“ NIEWIADOMSKI, in: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/834.html> [29.9.2019].

<sup>4</sup> SCHMIDINGER, *Streit*, 28.

<sup>5</sup> BULTMANN, *Neues Testament*. Zu Bultmann siehe HAMMANN, Bultmann.

Theologie von Karl Barth<sup>6</sup> (1886–1968) oder an die transzendente Christologie Karl Rahners<sup>7</sup> (1904–1984). Aber auch Johann Baptist Metz (1928–2019) mit seiner „Theologie der Welt“<sup>8</sup> setzte sich mit dieser Problematik auseinander, und die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums „Gaudium et spes“<sup>9</sup> stellte sich dem zunehmenden Autonomwerden des modernen Menschen.<sup>10</sup>

Die Thematik der vorliegenden Untersuchung steht im Kontext dieser scheinbaren Gegensätze. Genauer gesagt geht es um die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit den Strömungen des Modernismus und des Antimodernismus bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts und die Jahre bis zum II. Vatikanum.

Im Modernismus<sup>11</sup> wurden, sehr zum Missfallen der römischen Behörden, päpstlichen Universitäten und Hochschulen, vermeintliche Gewissheiten infrage gestellt, wie etwa die „übergeschichtlich geoffenbarten Wahrheiten“. Der Modernismus „blieb einem Ideal verpflichtet, nämlich der Vernünftigkeit und Fortschrittlichkeit aller Glaubensaussagen“ und war somit „von Relativierungen geprägt“.<sup>12</sup>

Der Antimodernismus<sup>13</sup> legte sich auf eine „übergeschichtliche Existenz“ von Wahrheit fest. Dem modernistischen Ideal eines vollständig vernünftigen Glaubens wurde so die Utopie einer Übergeschichte entgegengesetzt, „die letztendlich über der Vernunft steht und über jeden Fortschritt erhaben ist“<sup>14</sup>. Es ging bei dieser tiefgreifenden Krise ja nicht allein um Machtspiele, etwa Modernisten gegen Antimodernisten und umgekehrt, sondern es handelte sich vielmehr um die fundamentale Frage, wie sich Glaube und Kirche verstehen und repräsentieren sollten.<sup>15</sup>

Der Innsbrucker Theologe und Dogmatikprofessor Roman Siebenrock formuliert als Grundthese zur Modernismuskrisis, die dort aufgeworfenen Themen seien keine „Oberflächenphänomene“, sondern sie reichten ins Grundsätzliche von

<sup>6</sup> BARTH, *Dialektische Theologie*. Zu Barth siehe TIETZ, *Leben*.

<sup>7</sup> K. RAHNER, *Grundkurs*, 206–211; *Christologie*, 601–611. Zu Karl Rahner siehe BATLOGG, *Denkweg*; DELGADO, *Theologie*; NEUFELD, *Brüder*.

<sup>8</sup> METZ, *Theologie*.

<sup>9</sup> *Gaudium et spes* 36, *Dokumente*, 641–643.

<sup>10</sup> Vgl. SCHMIDINGER, *Streit*, 30.

<sup>11</sup> Der katholische Modernismus kann als eine Gegenbewegung zu der in der katholischen Theologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominierenden Tendenz gesehen werden, sich von den Entwicklungen der Neuzeit zu isolieren, um eine geschlossene Gegenkultur zu installieren, die mit der modernen Welt nicht mehr kommunizieren wollte. Dazu entstand mit dem Modernismus die Bemühung, die Kirche und ihre Theologie den Herausforderungen der Moderne zu öffnen. Vgl. NEUNER, *Streit*, 11.

<sup>12</sup> SANDER, *Modernismus-Krise*, 218.

<sup>13</sup> Hünermann stellt zwischen dem römischen Antimodernismus und dem öffentlichen Konservatismus eine formale Analogie her, dennoch sieht er im Antimodernismus mehr als eine „kirchliche Spielart des Konservatismus“. Vgl. HÜNERMANN, *Antimodernismus*, 367–376.

<sup>14</sup> SANDER, *Modernismus-Krise*, 219.

<sup>15</sup> Vgl. SIEBENROCK, *Erfahrung*, 33.

Theologie und Kirche hinein: Es ging u. a. um Glaube und Geschichte, Entwicklung des Dogmas und die Wahrheitsfrage, um die Bedeutung persönlicher Erfahrung als Grundlage des Glaubens, die Frage des Pluralismus in der Gesellschaft und den Umgang mit unterschiedlichen Meinungen innerhalb der Kirche.<sup>16</sup>

Während des Pontifikats von Papst Pius XII.<sup>17</sup> (1939–1958) gab es trotz der antimodernistischen Grundtendenz der römischen Behörden innerhalb theologischer Strömungen vor allem in Frankreich – bekannt unter dem noch näher zu untersuchenden Schlagwort der „Nouvelle théologie“<sup>18</sup> – viele Ansätze zur Erneuerung der katholischen Lehre und Praxis.

Für das Jahr 1950 sind in der katholischen Kirche drei Ereignisse besonders hervorzuheben: Mit der Bulle „Iubilaeum maximum“<sup>19</sup> vom 26. Mai 1949 wurde es zu einem Heiligen Jahr ausgerufen.<sup>20</sup> Am 12. August 1950 erschien die Enzyklika „Humani generis“<sup>21</sup>, die als ein weiterer Angelpunkt der Modernismuskrise innerhalb der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts gesehen werden kann. Am 1. November 1950 erklärte der Papst mit der Bulle „Munificentissimus Deus“<sup>22</sup> ex cathedra die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel zum Dogma der katholischen Kirche.<sup>23</sup>

Im Kontext der Entwicklung der theologischen Diskussion wird die Frage zu stellen sein, wie die Enzyklika „Humani generis“ im Gesamten der Modernismuskrise einzuordnen und zu bewerten ist. Kann sie als neuerlicher Höhepunkt im

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 34.

<sup>17</sup> Eugenio Pacelli wurde 1876 in Rom als Sohn einer eng mit dem Heiligen Stuhl verbundenen Juristenfamilie geboren, studierte an der Gregoriana Philosophie, am Päpstlichen Seminar für juristische Studien Theologie und wurde 1899 zum Priester geweiht. 1901 trat er während seiner juristischen Studien in das Staatssekretariat ein, 1902 promovierte er zum Doktor des kanonischen Rechts. 1917 wurde er als Nuntius in das Königreich Bayern entsandt, 1920 bis 1927 war er Nuntius im Deutschen Reich. 1929 wurde er zum Kardinal kreiert, 1930 ernannte ihn Pius XI. zum Kardinalstaatssekretär. Am 2. März 1939 wurde er zum Papst gewählt und nannte sich Pius XII. Vgl. SCHWAIGER, Papsttum, 271–309. Siehe dazu WOLF, Pacelli, Kritische Online-Edition, in: <http://www.pacelli-edition.de/index.html> [7.9.2019].

<sup>18</sup> Siehe dazu bes. Kapitel 2. Zu „Nouvelle théologie“ siehe auch RONDET, Nouvelle Théologie, 816–820; DARLAPP, Nouvelle Théologie, 1060 f.; METTEPENNINGEN, Nouvelle théologie; NEUFELD, Fundamentaltheologie, 417–440; RAFFELT, Nouvelle Théologie, 935–937.

<sup>19</sup> AAS 41 (1949), 257–261. Zur Fassung der Bulle in italienischer Sprache siehe auch [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/bulls/documents/hf\\_p-xii\\_bull\\_19490526\\_iubilaeum-maximum.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/bulls/documents/hf_p-xii_bull_19490526_iubilaeum-maximum.html) [7.9.2019].

<sup>20</sup> Siehe dazu GHILARDI, Goldenes Buch. Hierin befindet sich auch die autorisierte deutsche Übersetzung der Bulle „Iubilaeum maximum“, 18–20.

<sup>21</sup> AAS 42 (1950), 561–578; DH 3875–3899; deutsch: PIUS XII., Humani generis, Wien 1950. Zu den textlichen Grundlagen siehe Kapitel 3.

<sup>22</sup> AAS 42 (1950), 753–771.

<sup>23</sup> Siehe dazu K. RAHNER, Assumptio, 3–357; ders., Sinn, 502–511.

Streit der Kirche mit der Moderne, also als Neuauflage des „Syllabus errorum“<sup>24</sup> gewertet werden<sup>25</sup> und liegen ihre Themensetzungen möglicherweise nahe der Enzyklika „Pascendi dominici gregis“<sup>26</sup>? Oder kann „Humani generis“ als eine Enzyklika gesehen werden, in der sich ein letzter Versuch widerspiegelt, die modernen Strömungen innerhalb der katholischen Theologie – vor allem der „Nouvelle théologie“ – einzubremsen, wobei dieser Text weder in seiner Wortwahl noch in den Konsequenzen an die antimodernistischen Schreiben anknüpft? Soll mit der Enzyklika der Status quo der kirchlichen Lehre, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert entwickelt hatte, noch einmal explizit dargelegt und eingeschränkt werden, um weitere Diskussionen endgültig zu unterbinden?

Zur Beurteilung von „Humani generis“ gilt es, die theologischen Entwicklungen<sup>27</sup> bis zu der Veröffentlichung der Enzyklika ebenso zu berücksichtigen wie die kirchenpolitischen Konstellationen<sup>28</sup> während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Es wird zu fragen sein, in welchen Phasen die Vorgeschichte zu „Humani generis“ verlief und welche Personen während dieser Zeit maßgeblich am theologischen Diskurs beteiligt waren.

Was sagt der Text der Enzyklika selbst aus, wie sind die verschiedenen Abschnitte in ihren Aussagen einzuordnen und welchem Problemfeld widmen sie sich oder weisen sie über dieses hinaus, indem sie mögliche Handlungsanleitungen mitgeben bzw. zu konkreten Handlungen auffordern?

Für die Entfaltung der Thematik ergeben sich also zwei Fragenkomplexe: erstens der theologiegeschichtliche Verlauf vom Entstehen der Modernismuskrise bis zum Erscheinen von „Humani generis“, um die Stellung der Enzyklika in dieser Entwicklung einordnen zu können; zweitens jener nach dem Text selbst und den darin aufgeworfenen Problemfeldern und deren Interpretation vor dem Hintergrund der ersten Fragestellung.

Der gegenwärtige Forschungsstand zu „Humani generis“ wird vor allem von zwei Richtungen bestimmt: Einerseits wird das päpstliche Lehrschreiben nahezu

<sup>24</sup> Der Syllabus der 80 modernen verurteilten Irrtümer wurde zugleich mit der Enzyklika „Quanta cura“ von Pius IX. 1864 veröffentlicht. Vgl. AUBERT, Syllabus, 750–756; SCHATZ, Syllabus, 1153 f.

<sup>25</sup> So votierten zum Beispiel einige Bischöfe am Vorabend des II. Vatikanums dafür, dass das kommende Konzil die Linie des „Syllabus“ (1864) sowie von „Pascendi“ (1907) und „Humani generis“ (1950) konsequent weiterführen sollte. Sie sahen also „Humani generis“ auf einer Stufe mit den Antimodernismusdekreten. Vgl. WOLF, Einleitung, 25.

<sup>26</sup> ASS 40 (1907), 593–650; lateinischer und deutscher Text in der autorisierten Ausgabe: PIUS X., Rundschreiben.

<sup>27</sup> Siehe dazu AUBERT, Theologie, 7–70; COMBLIN, Katholische Theologie, 70–124.

<sup>28</sup> Siehe dazu WEBER, Organisation, 10–21; REPGEN, Außenpolitik, 36–96; MOLINARI, Katholizismus, 575–592.

verherrlicht und die immerwährende Aktualität der Enzyklika betont.<sup>29</sup> Andererseits gibt es Stimmen, die „*Humani generis*“ im Zusammenhang mit den großen päpstlichen Verurteilungsschreiben „*Quanta cura*“ und „*Pascendi*“ als Fortführung des Antimodernismus einstufen.<sup>30</sup> Gegenwärtig trägt die Beurteilung von Neufeld<sup>31</sup> zur Objektivität in der Diskussion um die Enzyklika bei. Einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Vorgänge bis zur Veröffentlichung der Enzyklika bildet der Artikel von Guelluy<sup>32</sup>. Eine unaufgeregte, jedoch in apologetischer Tendenz geschriebene Einschätzung der Enzyklika kurz nach ihrem Erscheinen stammt aus der Feder von Hugo Rahner<sup>33</sup>. Ebenso bedeutsam für die Bewertung von „*Humani generis*“ ist der Artikel von Bea<sup>34</sup>. Im Werk Karl Rahners lässt sich eine relativ häufige Bezugnahme auf „*Humani generis*“, besonders im Zusammenhang mit der Diskussion um den Monogenismus<sup>35</sup>, aber auch in der Natur-Gnade-Debatte – vor allem bei seiner Begriffsbestimmung des „übernatürlichen Existentials“ – feststellen.<sup>36</sup>

Dadurch sollte eine abschließende Beurteilung von „*Humani generis*“ möglich sein.

Mithilfe der historisch-kritischen Methode wird den Umständen nachzugehen sein, welche zur Entstehung der Enzyklika beigetragen haben und welcher Stellenwert ihr unter einem theologiegeschichtlichen Aspekt beizumessen ist. Die vorlie-

<sup>29</sup> Hier ist besonders das Werk von BERGER, Die Enzyklika „*Humani generis*“ Papst Pius' XII. 1950–2000, hervorzuheben, in dem Kardinal SCHEFFCZYK einleitende Worte schreibt (7–11), BERGER einen theologiegeschichtlichen Kontext herstellt (13–52), HOERES die Geschichtlichkeit als Mythos und immerwährende Wahrheit (53–84) und SCHMITZ „*Humani generis* und die aktuelle ‚ungeheure Erschütterung‘ der Kirche“ (115–139) thematisiert. Siehe dazu auch PARENTE, Philosophie, 29–49. Dieser Beitrag sollte eigentlich die philosophische und theologische Lehre Pius' XII. behandeln, Parente verteidigt jedoch darin fast ausschließlich die Enzyklika „*Humani generis*“ und hebt ihre Aktualität auch für die Zeit nach dem II. Vatikanum hervor. DE MATTEI, Konzil, 106–110, sieht die positive Kontinuität zwischen Pius X. und Pius XII. vor allem hinsichtlich ihrer Lehrschreiben „*Pascendi*“ und „*Humani generis*“.

<sup>30</sup> ARNOLD, Kleine Geschichte, 139, ordnet die Enzyklika „*Humani generis*“ als Nachwirkung des Antimodernismus ein. WEISS, Der Katholische Modernismus, 134, meint, dass „*Humani generis*“ nicht nur eine Neuauflage von „*Pascendi*“ darstellte, „sondern in ihrer ungläublichen Wissenschaftsfeindlichkeit dieses Rundschreiben noch überbot“.

<sup>31</sup> NEUFELD, *Humani generis*, 318 f.

<sup>32</sup> GUELLUY, *Les antécédents*, 421–495.

<sup>33</sup> H. RAHNER, *Hemmschuh*, 161–171.

<sup>34</sup> BEA, *Enzyklika*, 36–56.

<sup>35</sup> Die Lehre vom Monogenismus besagt die biologische Ursprungseinheit der Menschheit, die Abstammung der gesamten Menschheit von einem einzigen Elternpaar, nämlich Adam und Eva. Vgl. FEINER, *Ursprung*, 573. Siehe dazu auch Kapitel 3.3.3.8.3 in diesem Band.

<sup>36</sup> Im Gesamtwerk Karl Rahners findet sich insgesamt 93-mal eine Bezugnahme auf „*Humani generis*“. Vgl. K. RAHNER, *SW 32.2*, Sachregister. *Humani generis*, 741 f.

gende Studie stützt sich auf Quellen des Vatikanischen Apostolischen Archivs, gedruckte Quellen und weiterführende Literatur.

Papst Franziskus kündigte in einer Ansprache vom 4. März 2019 vor den Mitgliedern des Vatikanischen Geheimarchivs<sup>37</sup> an, die Akten über das Pontifikat von Papst Pius XII. ab dem 2. März 2020 für die Forschung öffentlich zugänglich machen zu wollen.<sup>38</sup>

So wurde es möglich – trotz mancher Hindernisse, verursacht durch die Corona-Pandemie –, im Vatikanischen Apostolischen Archiv nach Quellen zu suchen, um die Entstehungsgeschichte nachvollziehen und eine letzte Evaluierung der Enzyklika „*Humani generis*“ vornehmen zu können. Wie eine solche Recherche im Vatikanischen Archiv anzulegen ist, hat der Kirchenhistoriker Matthias Daufratshofer in dem Kapitel „Die Recherche in den vatikanischen Archiven“ in seiner veröffentlichten Dissertation<sup>39</sup> sehr anschaulich und detailgetreu dargestellt. Bei der Recherche zu „*Humani generis*“ wurde in ähnlicher Weise vorgegangen.

In der Zweiten Sektion des „Archivio della Segreteria di Stato“ konnten unter dem Begriff „*Humani generis*“ mehrere Aktenmappen gefunden werden, die für die Beurteilung der Enzyklika durchaus aufschlussreich waren. Es handelt sich vor allem bei den Akten 89,1 bis 89,6 um Dokumente, die nach der Publikation der Enzyklika verfasst wurden.<sup>40</sup> Diese Akten werden im Kapitel über die Rezeption der Enzyklika (3.3.5) eingehender behandelt. In einem anderen Akt waren durchaus bemerkenswerte Dokumente zum päpstlichen Hoftheologen Parente<sup>41</sup> zu finden, die seine Mitwirkung am Entstehen der Enzyklika nahelegen. Es befinden sich in diesem Akt zwei Schreiben des Staatssekretariats an Parente, die im April und Juni 1950 verfasst wurden. In beiden Briefen wurde auf ähnliche Weise

<sup>37</sup> Heute Vatikanisches Apostolisches Archiv. Papst Franziskus veranlasste die Umbenennung von der Bezeichnung „Archivio Secreto Vaticano“ in „Archivio Apostolico Vaticano“: „Tale denominazione ha costituito il titolo ufficiale di questo istituto fino al 22 ottobre 2019, quando papa Francesco con la lettera apostolica in forma di motu proprio *L'esperienza storica ha ripristinato l'antico nome 'Archivio Apostolico Vaticano'*.“ Siehe <https://www.archivioapostolicovaticano.va/content/aav/it/l-archivio.html> [3.11.2020].

<sup>38</sup> Papst Franziskus gab in dieser Ansprache bekannt: „Ho deciso che l'apertura degli Archivi Vaticani per il Pontificato di Pio XII avverrà il 2 marzo 2020, a un anno esatto di distanza dall'ottantesimo anniversario dell'elezione al Soglio di Pietro di Eugenio Pacelli.“ Discorso, in: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/march/documents/papa-francesco\\_20190304\\_archivio-segretovaticano.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190304_archivio-segretovaticano.html) [3.4.2019].

<sup>39</sup> Vgl. DAUFRATSHOFER, *Lehramt*, 145–153.

<sup>40</sup> AAV „*Humani generis*“, 89, Fasc. 1–6.

<sup>41</sup> Pietro Parente (1891–1986) lehrte von 1926 bis 1938 Dogmatik an der Lateranuniversität und von 1930 bis 1955 an der Urbaniana. Ab 1939 war er Konsultor des Heiligen Offiziums und wurde 1955 zum Erzbischof von Perugia ernannt. Ab 1959 war er Assessor des Heiligen Offiziums und wurde 1967 zum Kardinal kreiert. Parente war ein Hauptexponent der sogenannten römischen Theologie. Vgl. ALBERIGO, Parente, 205 f.



Parente vom Papst zum Erscheinen des Buches „Dio e l'uomo“<sup>42</sup> beglückwünscht. Im ersten Brief teilte das Staatssekretariat Parente den innigsten und herzlichsten Dank des Heiligen Vaters für seine Publikation mit. Das Buch wird als Ergebnis tiefsinniger Betrachtung und sorgfältiger Studien angesehen, das eine gute Zusammenfassung der Theologie biete. Durch die nötige Klarheit, seinen geschliffenen Stil, die Stringenz der Ausführungen und in zeitgenössischer Sprache geschrieben, sei es Anlass zur Empfehlung und des Lobes durch den Papst.<sup>43</sup>

Das Schreiben vom 10. Juni 1950, das nur wenig vom ersten Schriftstück abweicht<sup>44</sup>, trägt die handschriftliche Notiz „Pubbl“ („veröffentlicht“) und dürfte im Namen des Papstes vom Staatssekretariat in einer Druckschrift publiziert worden sein. Warum nun diese beiden Briefe mit dem Bezug zu Parentes Buch sich gerade in dem Akt zu „*Humani generis*“ befinden, wird aus dem Kontext nicht klar. Möglicherweise basierten Teile der Enzyklika auf dieser Publikation des päpstlichen Hoftheologen Parente. Die übrigen Unterlagen des Parente-Aktes im Vatikanischen Archiv stammen aus den Jahren 1951 bis 1954 und beziehen sich insofern auf „*Humani generis*“, als in allen diesen Schriftstücken lobend auf die Enzyklika eingegangen wird: Es gibt zwar keinen direkten Hinweis auf eine unmittelbare Autorschaft Parentes an der Enzyklika, die Indizien legen allerdings die Vermutung nahe, dass man sich bei den Grundthemen stark an Parentes Theologie anlehnte. Da Parente, seit 1967 Kardinal, im Jahr 1986 gestorben ist, war sein Nachlass im Vatikanischen Archiv noch nicht einsehbar.

Es wurden immer wieder Stimmen laut, welche als Autor oder zumindest Mastermind hinter „*Humani generis*“ den Dogmatiker Sebastian Tromp SJ vermuteten. Mit großer Sicherheit ist erwiesen, dass Tromp die im Jahr 1943 erschienene Enzyklika „*Mystici corporis*“ verfasst hat.<sup>45</sup>

Um Tromp<sup>46</sup> in die Nähe von „*Humani generis*“ bringen zu können, bedurfte es der Sichtung seines theologischen Nachlasses, der an der Universität Gregoriana

<sup>42</sup> PARENTE, Dio.

<sup>43</sup> „Le debbo il ringraziamento vivo e cordiale del Santo Padre per l'omaggio del volume dal titolo ‚Dio e l'uomo‘ [...]. La cura dell'essenziale, il garbo dello stile, la limpidezza dell'esposizione e l'uso felice di un linguaggio che modernamente traduce [...] sono queste le qualità che fanno meritare a questo libro l'augusta segnalazione e lode.“ AAV, 300, Chiese e clero secolare, 1950–1954, Mons. Pietro Parente, fol. 4.

<sup>44</sup> Ebd., fol. 6–7.

<sup>45</sup> Siehe Kapitel 2.1.2.2.

<sup>46</sup> Sebastian Tromp wurde 1889 in Beek in den Niederlanden geboren, trat 1907 in den Jesuitenorden ein, lehrte 1926 bis 1929 in Maastricht und ab 1929 bis zu seiner Emeritierung 1965 Fundamentaltheologie an der Gregoriana in Rom. Er war Hauptverfasser der Enzyklika „*Mystici corporis*“ und Sekretär der Vorbereitenden und der Theologischen Kommission des II. Vatikanums (siehe Kapitel 4). Er starb 1975 in Rom. Vgl. ALBERTO, Tromp, 268; TEUFFENBACH, Kirche, 36–47.

im Rom aufbewahrt wird. Durch die Aufhebung der Archivsperre für den Zeitraum des Pontifikats Pius' XII. bestand die Möglichkeit, im Historischen Archiv der Päpstlichen Universität Gregoriana diesen Nachlass zu konsultieren.<sup>47</sup> Dieser umfasst die hauptsächlich handschriftlichen Aufzeichnungen während der Zeitspanne Tromps als Student bis zu seiner Dogmatikprofessur an der Gregoriana. In erstaunlichem Umfang findet sich seit den 1920er Jahren eine Fülle an detaillierten Untersuchungen und Aufzeichnungen, die Tromp zum ekklesiologischen Thema der Kirche als mystischem Leib Christi unternommen hatte. Die intensive Beschäftigung Tromps mit dieser Materie lässt den Schluss naheliegend erscheinen, dass er als der maßgebliche Experte auf diesem Gebiet galt und von Pius XII. gebeten wurde, die Grundlage des Textes zu „*Mystici corporis*“ zu erstellen.

Im Umkehrschluss scheint es naheliegend, dass Tromp an der Entstehung von „*Humani generis*“ nicht beteiligt war, denn weder in seinem wissenschaftlichen Nachlass noch in den persönlichen Aufzeichnungen und der Korrespondenz aus dieser Zeit findet sich ein Hinweis, dass er in die Abfassung des Dokuments involviert war. Aufgrund des derzeitigen Standes scheint es unwahrscheinlich, Tromp als Mitbeteiligten an der Entstehung der Enzyklika zu betrachten, obwohl es auf der Hand liegt, dass Teile seiner Theologie das Gedankengut der Enzyklika beeinflussten.

Erste und wichtigste Quelle der vorliegenden Untersuchung bildet daher die Enzyklika „*Humani generis*“<sup>48</sup> selbst. Den „*Acta Apostolicae Sedis*“ sind die Lehrschreiben der Päpste, die päpstlichen Bullen und Ansprachen entnommen. Eine wesentliche Quelle, die der Erforschung der Thematik zugrunde liegt, sind die Konzilstagebücher von Henri de Lubac<sup>49</sup> und Yves Congar<sup>50</sup>. Als weitere Quellen dienen sowohl der „*Rückblick auf meine Schriften*“<sup>51</sup> von de Lubac als auch das „*Journal d'un théologien*“<sup>52</sup> von Congar. Werke der Theologen, die man der „*Nouvelle théologie*“ zuordnen kann<sup>53</sup>, werden ebenso als Quellen herangezogen wie Schriften von Loisy<sup>54</sup>, Tyrrell<sup>55</sup>, Blondel<sup>56</sup> oder Buonaiuti<sup>57</sup>.

<sup>47</sup> APUG 2732, Fondo Tromp.

<sup>48</sup> Siehe Anm. 21.

<sup>49</sup> LUBAC, Carnets.

<sup>50</sup> CONGAR, Mon Journal.

<sup>51</sup> LUBAC, Schriften.

<sup>52</sup> CONGAR, Journal.

<sup>53</sup> BALTHASAR, Bastionen; BOUILLARD, Conversion; CHENU, Une école; CONGAR, Chrétiens; DANIELLOU, Christianisme; LUBAC, Surnaturel; ders., Méditation; TEILHARD, Comment.

<sup>54</sup> LOISY, L'Évangile.

<sup>55</sup> TYRRELL, Christentum; ders., Scylla.

<sup>56</sup> BLONDEL, Geschichte.

<sup>57</sup> BUONAIUTI, Kirche.

Methodisch waren in allen Bereichen die kirchengeschichtlich und kirchenpolitisch wesentlichen Fragestellungen mit den theologiegeschichtlichen und fundamentaltheologischen Gesichtspunkten zu verbinden. Insofern stellt diese Studie eine gegenseitige Ergänzung von Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie vor dem Hintergrund der Enzyklika „*Humani generis*“ dar.

Das erste Kapitel widmet sich der Modernismuskrise, welche die katholische Kirche und Theologie an der Wende zum 20. Jahrhundert erschütterte. Die theologische Strömung der „Neuscholastik“, die „Römische Schule“ bzw. die römische Theologie werden darin erörtert. Der Modernismus, seine Entstehung und seine Verbreitung werden in diesem Kapitel ebenso behandelt wie die lehramtliche Reaktion des Antimodernismus und seine Folgen. Weiters beleuchtet das Kapitel die Entwicklung der Theologie zwischen den beiden Weltkriegen, vornehmlich in Frankreich und im deutschen Sprachraum.

Im zweiten Kapitel wird die „*Nouvelle théologie*“ anhand ihrer wichtigsten Protagonisten, ihrer verschiedenen Phasen und ihrer Auseinandersetzungen mit dem römischen Lehramt vorgestellt. Die erste Phase, die ihren Ausgang in der Schule von „*Le Saulchoir*“ nahm, mitsamt der Bedeutung des großen Dominikanergelehrten Marie-Dominique Chenu (1895–1990) und seines Schülers Yves Congar (1904–1995) steht am Beginn des Kapitels. Es wird auf ihre Theologie und die Auseinandersetzung mit den römischen Behörden eingegangen. Danach folgt die Darstellung der zweiten Phase der Entwicklung der „*Nouvelle théologie*“: jener von „*Lyon-Fourvière*“. Als Protagonisten werden die Jesuitentheologen Henri de Lubac (1896–1991), Henri Bouillard (1908–1981) und Jean Daniélou (1905–1974) sowie deren Schriften während dieser Epoche dargestellt. Die Anfeindungen und Verurteilungen ihrer Theologie von lehramtlicher Seite werden in diesem Kapitel ebenso thematisiert. Abschließend kommt die Bedeutung Hans Urs von Balthasars für diese Theologie der Überwindung der Neuscholastik zur Sprache.

Im dritten Kapitel geht es um die ausführliche Analyse des Textes der Enzyklika „*Humani generis*“. Nach einer Untersuchung ihres Aufbaus wird der erste Hauptteil des Schreibens, der philosophische und theologische Irrtümer der Gegenwart auflistet, hinsichtlich seiner formalen und inhaltlichen Aussagen befragt. Der zweite Hauptteil der Enzyklika beschäftigt sich vor allem mit der Positionierung der vom römischen Lehramt festgeschriebenen katholischen Lehre, sowohl der katholischen Philosophie als auch der Theologie. Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Darlegungen fanden ebenso Eingang in die Enzyklika und werden somit in die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit einfließen wie auch exegetische Fragestellungen der damaligen Zeit.

Das vierte Kapitel behandelt die Auswirkungen von „*Humani generis*“. Im Mittelpunkt steht der paradigmatische Wechsel in Theologie und kirchlicher

Lehre, der auf dem II. Vatikanum stattfand. Nachdem der Weg der Vorbereitung des Konzils beleuchtet wurde – mit dem Fokus auf die beiden Konzilstheologen Congar und de Lubac –, werden die Einflüsse der „Nouvelle théologie“, die noch in „Humani generis“ massive Ablehnung erfuhr, auf das Konzil skizziert.

Das abschließende Resümee dient der Zusammenfassung und der Sicherung der Forschungsergebnisse.

# 1. Große Umbrüche in der katholischen Theologie vom 19. zum 20. Jahrhundert – Der „Modernismus“

## 1.1 Die Rolle der Neuscholastik in der Modernismuskrise

Als erste europäische Aufklärung in großem Stil lässt sich die mittelalterliche Scholastik verstehen, indem sie Glaube und Religion rational zu begründen versucht. Danach wurde die neuzeitliche europäische Aufklärung zur großen Herausforderung der abendländischen Theologie, denn es entstand ein enormer Rechtfertigungsdruck innerhalb der Theologie auf ihrem Weg von der Autoritätshörigkeit zum Gebrauch der eigenverantwortlichen Vernunft.<sup>1</sup>

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts stand die römisch-katholische Kirche noch ganz unter dem Schock der Französischen Revolution. Dies begünstigte jene Kräfte, die das Heil in der Vergangenheit, vor allem im Mittelalter, suchten.<sup>2</sup> Hatten bis etwa 1830 noch moderate Reformer in der Kurie das Sagen, änderte sich die Situation schlagartig, als der Kamaldulensermonch Mauro Cappellari als Gregor XVI.<sup>3</sup> (1831–1846) den Heiligen Stuhl bestieg. Der Papst gehörte dem Lager der „zelanti“, der „Eiferer“, an, und die Kirche beschritt mit ihm den Kurs der Zentralisierung mit einem monarchischen Oberhaupt und der Festlegung der Theologie auf die Scholastik.<sup>4</sup>

Pius IX.<sup>5</sup> (1846–1878) setzte in seinem langen Pontifikat fort, was sein Vorgänger begonnen hatte. Er reagierte sehr sensibel, wenn er das Aufkommen eines liberalen Geistes oder partikularistische Bestrebungen vermutete. Prägend für sein

---

<sup>1</sup> Vgl. WEISS, Aufklärung, 33.

<sup>2</sup> Vgl. WEISS, Deutschland, 48.

<sup>3</sup> Als Bartolomeo Alberto Cappellari in Belluno geboren, wurde er 1783 als Fra Mauro in den Kamaldulenserorden im Kloster S. Michele di Murano aufgenommen. 1787 zum Priester geweiht, lehrte er ab 1795 Theologie in Rom. 1823 wurde er Ordensgeneral, 1826 Kardinal und Präfekt der Kongregation „Propaganda Fide“. 1831 wurde er als Gregor XVI. zum Papst gewählt. „Sein Pontifikat bildete im Guten wie im Bedrückenden Voraussetzung und Grundlage der Regierung Pius' X.“ Vgl. SCHWAIGER, Gregor XVI., 1023 f. Siehe CROCE, Monaco, 291–305.

<sup>4</sup> Vgl. WEISS, Deutschland, 49.

<sup>5</sup> Giovanni Maria Mastai-Ferretti wurde 1792 in Senegallia geboren, 1819 wurde er „nach ungenügenden theologischen Studien“ zum Priester geweiht. Nach verschiedenen Stationen an der

Pontifikat waren der Geist des Antiliberalismus, eines ausgeprägten Zentralismus und der Siegeszug der Neuscholastik.<sup>6</sup>

„Pius IX. wurde insgesamt bei seinen Aktivitäten durch eine oberflächliche Bildung beeinträchtigt, die ihn hinderte, sich über die Komplexität der Probleme, mit denen er konfrontiert war, Rechenschaft abzulegen, aber auch durch die Mittelmäßigkeit vieler seiner Berater, die die Dinge mit der Intransigenz abgehobener Theoretiker beurteilten und keinen Bezug zur zeitgenössischen Geistigkeit hatten.“<sup>7</sup>

### 1.1.1 Zur Bestimmung des Begriffs „Neuscholastik“

Die wohl deutlichste und alles überschattende Gegenstrategie der römisch-katholischen Kirche zu den oben genannten Phänomenen war die Epoche der „Neuscholastik“. Entstanden in Spanien, konnte sie sich in Italien rasch ausbreiten und wurde zur Theologie der römischen Jesuiten schlechthin. Sie erschien „im suarezianisch-molinistischen Gewande der frühneuzeitlichen spanischen Jesuiten, einer Theologie, die der menschlichen Ratio bei der Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten fast alles zutraute“<sup>8</sup>.

Der Begriff „Neuscholastik“<sup>9</sup> selbst stammt aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Jakob Frohschammer<sup>10</sup> (1821–1893) und Alois von Schmid<sup>11</sup> (1825–1910) führten die Bezeichnung wahrscheinlich gleichzeitig 1862 ein, in den deutschsprachigen Ländern setzt sich dieser Begriff um 1878/79 durch. Auch das Wort „Neuthomismus“ findet man erst um das Jahr 1879 in der Auseinandersetzung zwischen Antonio Rosmini-Serbatì<sup>12</sup> (1797–1855) und den Redakteuren

---

römischen Kurie und als Seelsorger wurde er 1840 zum Kardinal ernannt und 1846 zum Papst gewählt. Vgl. AUBERT, Pius IX., 330. Zu Pius IX. siehe WOLF, Der Unfehlbare.

<sup>6</sup> Vgl. WEISS, Deutschland, 50.

<sup>7</sup> AUBERT, Pius IX., 432.

<sup>8</sup> WEISS, Aufklärung, 74.

<sup>9</sup> Zu Neuscholastik siehe WALTER, Neuscholastik, 779–782; SCHMIDINGER, „Scholastik“, 23–53; LEINSLE, Einführung; THIBAUT, Savoir.

<sup>10</sup> Frohschammer wurde 1847 zum Priester geweiht und promovierte im selben Jahr an der Universität in München. 1850 wurde er Privatdozent für Dogmengeschichte, 1854 Professor der Theologie und 1855 Professor der Philosophie in München. 1863 wurde er von seinen Lehrstühlen suspendiert, 1871 exkommuniziert. Vgl. LACHNER, Frohschammer, 164.

<sup>11</sup> Von Schmid war ab 1866 Professor für Dogmatik (bis 1894) und Professor für Apologetik (bis 1903) an der Universität in München und bestimmte etwa ab 1870 immer mehr eine konservative Ausrichtung seiner Fakultät. Vgl. UNTERBURGER, Schmid, 178.

<sup>12</sup> Rosmini wurde 1797 im Trentino geboren und studierte Theologie und Philosophie in Trient und Padua. 1821 zum Priester geweiht, gründete er 1828 in Domodossola das „Istituto della Carità“, die Ordensgemeinschaft der Rosminianer. Er hegte Sympathien für die italienische

der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica“, wo es um die Rechtgläubigkeit Rosminis ging. Allerdings wird „Neuscholastik“ auch als politisches Schlagwort eingesetzt, da sie im ultramontanen Bedeutungsfeld anzusiedeln ist. Mit „ultramontan“<sup>13</sup> wird jene kirchenpolitische Partei bezeichnet, die sich für die Interessen der römischen Kurie und den päpstlichen Universalprimat einsetzt. Auch werden diese Parteigänger „romanisierte deutsche Scholastiker“ (Frohschammer) oder „die Römer und ihr deutscher Anhang“ (Döllinger) bezeichnet. Bezüglich des philosophisch-theologischen Gehalts des Begriffs „Neuscholastik“ geht Frohschammer in die Richtung, jene Theologen darunter zu subsumieren, die sich mit der päpstlichen Politik identifizieren, Schmid hingegen differenziert, indem er nicht nur von der „römischen Thomistenschule“ spricht, sondern auch von einem Ontologismus in Belgien, einem katholischen Personalismus in Frankreich und einer Schulphilosophie in Spanien.<sup>14</sup>

Charakteristisch für die frühe Neuscholastik sind folgende Punkte: Erstens sieht sie die Möglichkeit einer wahren katholischen Theologie und Philosophie nur in der Rückbesinnung auf die klassische Tradition des 13. Jahrhunderts. Zweitens treibt sie den Grundsatz, dass die Philosophie nur als „ancilla theologiae“ zu verstehen ist, so weit, dass sie die Philosophie sogar dem kirchlichen Lehramt unterordnet. Drittens lehnt sie die neuzeitliche Philosophie ab, ebenso wie das moderne Geistesleben, das sie nur als einen durch den Protestantismus verursachten Irrweg deutet. Viertens sieht sie die menschliche Natur fast nur im Licht ihrer Errettung durch die Gnade.<sup>15</sup>

Diese Theologen hatten die unterschiedlichsten Motive und Zielrichtungen, sie kamen auch aus verschiedenen Ländern wie Deutschland, Italien und Frankreich, ihr Hauptanliegen jedoch war die Unzufriedenheit mit dem Einfluss, den die neuzeitliche Philosophie auf das philosophische und theologische Denken ausübte. Dazu kommt, dass die politische Situation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Italien sehr angespannt war und der wissenschaftliche Diskurs in Deutschland immer mehr polarisiert wurde. Auf der einen Seite steht nun die „moderne deutsche Richtung“, die für Lehrfreiheit eintrat, Unverständnis für die politische Macht des Papsttums hatte und für die Beschränkung seiner Autorität auf dogmatische und moralische Fragen war. Auf der anderen Seite setzte sich die

---

Nationalbewegung und unterhielt gleichzeitig gute Beziehungen zur römischen Kurie. Er entwarf eine Reformschrift, die ein weitreichendes Reformprogramm für die Kirche enthielt. Diese Schrift wurde indiziert, gleichzeitig ging auch sein Einfluss auf die Kirchenpolitik zu Ende. Rosmini starb 1855 in Stresa. Vgl. CONZEMIUS, Rosmini-Serbati, 1311 f.

<sup>13</sup> Zu „Ultramontanismus“ und „ultramontan“ siehe SCHATZ, Ultramontanismus, 360–362.

<sup>14</sup> Vgl. SCHMID, Richtungen, 63 f.

<sup>15</sup> Vgl. SCHMIDINGER „Scholastik“, 48–50.

„scholastisch-italienische“ Seite, die Anhänger in den Restaurationsversuchen des Thomismus hatte, für die Bewahrung des Kirchenstaates und die Unterwerfung unter die päpstliche Autorität auch in philosophischen Fragen ein.<sup>16</sup>

Heute wird die Neuscholastik als eher negativ konnotierter Abgrenzungsbegriff verstanden.<sup>17</sup> Bevor man jedoch nach der Ursache dieser überwiegend schlechten Beurteilung fragt, muss man vor allem theologiegeschichtlich den Begriff „Neuscholastik“ als eine Epoche der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts beschreiben. Gewisse Merkmale können für die systematisch-theologische Standortbestimmung durchaus als bezeichnend hervorgehoben werden. Da es sich um die Epoche handelt, die sich als Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution entwickelt, führt sie jahrhundertelange Entwicklungslinien einem Höhepunkt zu. Im Artikel „Théologie“ des „Dictionnaire de théologie catholique“<sup>18</sup> spricht Yves Congar<sup>19</sup> (1904–1995) zum Beispiel von einer positiv verstandenen Restauration scholastischer Theologie. Allerdings sieht er auch die Auswirkungen in einer zunehmenden Einseitigkeit, durch die die Kirche unter Abschottung gegen zeitgenössische Entwicklungen in eine Krise gerät, die dann theologische und institutionelle Verhärtungen erfährt.<sup>20</sup>

Politisch geht es nach der Säkularisation um die Selbstbehauptung gegen ein aufkeimendes Staatskirchentum bzw. den Versuch, ein solches zu etablieren. Eine Erneuerung des Glaubens und die pastorale Handlungsfähigkeit sollten aufgrund einer Besinnung auf die Überlieferung der Scholastik erlangt werden. Auch strebte man bewusst eine Absetzung und Abgrenzung von der Moderne an, die als Verfall und „Aufstand gegen Gott“ interpretiert wurde.

„In order to understand the importance of the Thomistic revival under Pope Leo XIII, one must appreciate two significant facts concerning the development of Catholic thought since the Reformation. The first fact is that Catholic universities and seminaries were greatly influenced by ‚modern‘ philosophers, non-scholastic thinkers, many of whom were non-Catholic. The second fact is that many nineteenth century Catholic intellectuals had a sincere, ardent desire to defend Catholic doctrine against

<sup>16</sup> Vgl. PEITZ, Anfänge, 325.

<sup>17</sup> Otto Weiß (1934–2017) meint, dass es durch den Auszug führender Theologen aus der römischen Kirche und durch das Schweigen anderer zu einem „wissenschaftlichen Kahlschlag“ kam. Die am deutschen Idealismus orientierten katholischen Theologen wie Johann Michael Sailer, Anton Günther und seine Schule, die Tübinger von Johann Sebastian Drey, Johann Baptist Hirscher und Johann Adam Möhler bis zu Johann von Kuhn und Karl Josef von Hefele mussten den Vertretern der Neuscholastik Platz machen. Die Dogmen des I. Vatikanums brachten noch dazu eine Engführung der Theologie. Vgl. WEISS, Kulturen, 477.

<sup>18</sup> CONGAR, Théologie, 341–502, hier 437.

<sup>19</sup> Zu Congar siehe Kapitel 2.1.2.

<sup>20</sup> Vgl. QUISINSKY, Glaube, 155 f.



its adversaries and to render this doctrine acceptable in an age of rationalism, scepticism, naturalism and liberalism.“<sup>21</sup>

Die Autorität des päpstlichen Lehramtes wurde gefördert und auch in disziplinärer Hinsicht verteidigt. Auf doktrinellem Ebene konnte das rigide defensive Vorgehen der römischen Theologie kein Nachgeben, was die erzwungene Einführung des Neothomismus in die kirchliche Kultur nahelegt.<sup>22</sup> Die Neuscholastik erhebt den Anspruch, die Offenbarung im Naturrecht und theologisch aus der Glaubensüberlieferung mit rationalen Methoden zu begründen und die endgültige Heilswahrheit für alle Menschen rational und historisch verlässlich darzustellen.<sup>23</sup>

### 1.1.2 Die Entwicklung einer neuscholastischen Theologie

Die Rückbesinnung auf Thomas von Aquin (1225–1274) stand seit dem Beginn der neuscholastischen Wende im Vordergrund aller philosophischen und theologischen Ansätze, denn er war ja der entscheidende und richtungweisende Denker der scholastischen Tradition überhaupt.

Die große Problemstellung innerhalb dieses Systems der Neuscholastik war, dass grundlegend für dieses Verständnis die Vorstellung herrschte, der Mensch als Vernunftwesen verfüge zwar über die Erkenntnis der Existenz Gottes, aber er erkenne diese erst durch die übernatürliche Offenbarung. Diese tritt also erst äußerlich zur natürlichen Vernunft hinzu.<sup>24</sup> Wollte man diese Tradition erneuern, so musste man auf Thomas zurückgreifen. Somit ist die gesamte Neuscholastik Thomismus oder Neothomismus im Sinne eines schulmäßigen Lehrsystems, das von Thomas her entwickelt wurde.<sup>25</sup> Der Thomismus im engeren Sinn als eine philosophisch-theologische Schulrichtung bezieht sich nicht allein auf Thomas, sondern auch auf seine Kommentatoren in der Spätscholastik<sup>26</sup> des 16. und 17. Jahrhunderts. Zu Studienzentren des Thomismus wurden in Rom das Collegium Angelicum<sup>27</sup> der Dominikaner und das Collegium Ansel-

<sup>21</sup> WEISHEIPL, The Revival of Thomism, in: <http://opcentral.org/resources/2012/09/03/the-revival-of-thomism-an-historical-survey-weisheipl/> [7.2.2016].

<sup>22</sup> Vgl. ALBERIGO, Rezeption, 305.

<sup>23</sup> Vgl. SIEBENROCK, Zäsur, 185 f.

<sup>24</sup> Vgl. ROHLS, Offenbarung, 797.

<sup>25</sup> Vgl. CORETH, Schulrichtungen, 397. Coreth nennt als die Vertreter des Thomismus als Schulrichtung vor allem die Dominikaner und Benediktiner, die Jesuiten waren meist Suarezianer und die Franziskaner eher Scotisten. Vgl. ebd., 398.

<sup>26</sup> Siehe dazu LEINSLE, Einführung, 303–333; HIRSCHBERGER, Geschichte, 70–85.

<sup>27</sup> Zur Geschichte des Angelicums siehe <https://angelicum.it/about/history/> [9.9.2019].

mianum<sup>28</sup> der Benediktiner, daneben die Universitäten von Mailand, Fribourg und Löwen. Dazu kamen die Studienanstalten der Dominikaner in Le Saulchoir<sup>29</sup> in Frankreich (seit 1905) und die Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg<sup>30</sup> in Deutschland (seit 1926). Zu den bedeutendsten Vertretern des Thomismus im deutschen Raum gehören Gallus Manser OP<sup>31</sup> (1866–1950), welcher Professor in Fribourg war, und der Benediktiner Joseph Greth OSB<sup>32</sup> (1863–1940), der Professor am Anselmianum war und das Standardwerk des Neuthomismus, „Die aristotelisch-thomistische Philosophie“ (Freiburg 1935), herausgab.<sup>33</sup>

Van Steenberghe sieht gegen Ende des 19. Jahrhunderts zwei Richtungen des Thomismus, die sehr gegensätzlich zueinander stehen: den Thomismus an der Universität von Löwen und den starren, konservativen sogenannten „Paläothomismus“.<sup>34</sup> In Löwen gründete Désiré Mercier<sup>35</sup> auf Bitte Leos XIII. einen Lehrstuhl für thomistische Studien, das „Institut Supérieur de Philosophie“<sup>36</sup>. Dieses Institut war für seine Öffnung zu zeitgenössischem Denken, seinen Dialog mit den positiven Wissenschaften und sein Bemühen um Aktualität bekannt. Das Vorlesungsprogramm enthielt Logik, Phänomenologie, Sprachphilosophie, Psychologie und zeitgenössische Morallehre. Und es wurde beispielgebend unter anderem für das Institut Catholique von Paris und die Ordenshochschule der Dominikaner von Le Saulchoir. Daneben etablierte sich allerdings die enge, an den Buchstaben des hl. Thomas gebundene Ausrichtung des Thomismus. Diese Art des Thomis-

<sup>28</sup> Zur Geschichte des Anselmianums siehe ENGELBERT, Sant’Anselmo; <http://www.anselmianum.com/badia/storia/> [9.9.2019].

<sup>29</sup> Siehe dazu Kapitel 2.1.

<sup>30</sup> Siehe dazu KELLER, Dominikaner.

<sup>31</sup> Gallus Manser wurde 1866 in der Schweiz geboren und trat 1897 in den Dominikanerorden ein. 1894 promovierte er in Fribourg und war von 1899 bis 1942 Professor für Logik, Ontologie und Geschichte der Philosophie in Fribourg. Manser vertrat einen strikten Neuthomismus. Vgl. SENNER, Manser, 1284.

<sup>32</sup> Siehe dazu ENGELBERT, Sant’Anselmo, 132–136; ERNESTI, Leo XIII., 256.

<sup>33</sup> Vgl. CORETH, Schulrichtungen, 398 f.

<sup>34</sup> Vgl. STEENBERGHEN, Philosophie, 352–354.

<sup>35</sup> Mercier wurde 1851 in Brabant (Belgien) geboren. Von 1870 bis 1874 studierte er Philosophie und Theologie am Seminar in Mecheln. 1874 zum Priester geweiht, erwarb er 1877 in Löwen das Lizenziat der Theologie und das Doktorat der Philosophie. 1882 wurde er Professor für Philosophie in Löwen. 1906 wurde er zum Erzbischof von Mecheln ernannt, 1907 erhielt er die Kardinalwürde. Mercier starb 1926 in Brüssel. Vgl. BRÄUER, Handbuch, 207 f.

<sup>36</sup> Das „Institut Supérieur de Philosophie“ wurde 1889 durch Mercier aus der Fakultät „Philosophie et Lettres“ zur Erneuerung des Thomismus gegründet. Es etablierte sich bald als selbstständiges Institut und wurde zu einem Zentrum der Neuscholastik in Europa. Das Institut war neben der theologischen Fakultät die zweite kirchliche Fakultät an der Katholischen Universität Löwen. In den 1920er und 1930er Jahren wurde ein vereinfachtes Kursangebot etabliert, das speziell auf die Interessen weltlicher Studenten zugeschnitten war. Vgl. Université catholique de Louvain. Historique, in: <http://www.uclouvain.be> [9.9.2019].

mus, dem es an Sinn für die Geschichte, an kritischem, aufgeschlossenem Denken fehlte, war lange in den römischen Hochschulen, in einzelnen katholischen philosophischen Fakultäten und in vielen Priesterseminaren vorherrschend.

„Die Anhänger des ultrakonservativen Thomismus haben Msgr. Mercier verfolgt und sein Werk beinahe zu Fall gebracht (1895–1898); sie haben den Syllabus der vierundzwanzig thomistischen Thesen zusammengestellt und es unter Pius X. (1914) durchgesetzt, daß alle katholischen Schulen auf ihn verpflichtet wurden; und sie endlich haben später die integralistischen Kräfte gegen sehr verdiente Denker, wie P. Chenu, P. Congar, P. de Lubac, P. K. Rahner und andere mobilisiert.“<sup>37</sup>

Zwar wurde sowohl in Deutschland als auch in Frankreich und Italien versucht, seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts die Theologie in Auseinandersetzung mit Kant und dem deutschen Idealismus zu verbinden, dies scheiterte jedoch an den Verurteilungen durch das Lehramt. Die erneute Aufnahme der Tradition, welche in der Zeit der Aufklärung unterbrochen war<sup>38</sup>, hatte schon im 18. Jahrhundert in Italien stattgefunden.<sup>39</sup> Hier ist vor allem Salvatore Roselli OP (1722–1784) zu nennen, der im Jahr 1777 in sechs Bänden eine „Summa philosophica“ publizierte, die innerhalb und außerhalb des Dominikanerordens sehr großen Einfluss gewann.<sup>40</sup>

1850 wurde von den Jesuiten die Zeitschrift „La Civiltà Cattolica“<sup>41</sup> gegründet, wobei die Hinwendung zur Neuscholastik zunächst bei den Mitarbeitern dieser Zeitschrift begann und dann auf den Orden überging. Als besonders mit der Erneuerung der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert verbunden erweist sich die sogenannte „Römische Schule“, als deren geistiger Gründer Giovanni Perrone SJ<sup>42</sup> (1794–1876) gesehen werden kann.

Perrone hatte seine theologischen Studien in Turin hinter sich, als er sich als einer der Ersten für den wiedererrichteten Jesuitenorden meldete.

<sup>37</sup> STEENBERGHEM, *Philosophie*, 354.

<sup>38</sup> Söhngen begrenzt den Beginn der Neuscholastik sehr bewusst zeitlich mit dem 19. Jahrhundert und dem davor geschehenen Abbruch der scholastischen Tradition durch die Aufklärung. Vgl. SÖHNGEN, *Neuscholastik*, 923.

<sup>39</sup> Vincenzo Buzzetti (1777–1824), Serafino Sordi SJ (1793–1865), Matteo Liberatore (1810–1892) und Kardinal Tommaso Zigliari OP (1833–1893) wirkten in Italien maßgebend an der Entwicklung der Neuscholastik mit, in Frankreich Domet de Vorges (1829–1910), in Deutschland Josef Kleutgen SJ (1811–1883) und Albert Stöckl (1823–1895) und in Österreich Karl Werner (1821–1888). Vgl. MUCK, *Neuscholastik*, 749 f.

<sup>40</sup> „Actually his influence extended beyond the Order, and everyone who had anything to do with the revival of Thomism in Italy, Spain and France was directly influenced by Roselli’s monumental work.“ WEISHEIPL, *Revival*, in: <http://opcentral.org/resources/2012/09/03/the-revival-of-thomism-an-historical-survey-weisheipl/> [7.2.2016].

<sup>41</sup> Siehe dazu Kapitel 1.1.5.

<sup>42</sup> Siehe dazu WALTER, *Perrone*, 38 f.

„Von Gestalt war er nicht gerade anziehend, eher häßlich, umso mehr aber im Umgang einfach, schlicht und liebenswürdig. Newman nennt ihn ‚den ausgezeichneten und herzenguten Mann‘, mit dem ihn seit dem Ende des Jahres 1846 echte Freundschaft verband. [...] Bei drei Päpsten stand Perrone in hohem Ansehen; er war Mitglied der verschiedensten Kongregationen; auf Grund seiner Tätigkeit und seiner Mitwirkung bei der Vorbereitung der Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens und der Schemata des Vaticanum I war er zweifellos einer der einflußreichsten Theologen seiner Zeit. Er führte in Rom zu einem großen Teil die Auseinandersetzungen mit G. Hermes, de Bautain und dem Traditionalismus.“<sup>43</sup>

Sein theologisches Handbuch<sup>44</sup>, das einen Kanon von Thesen, Problemen und Loci theologici vorlegte, wurde zur prägenden literarischen Gattung der neuscholastischen Theologie. Diese Tradition wurde von seinen Schülern weitergeführt. Perrone dozierte nach der Übernahme des Kollegs durch die Jesuiten zwischen den 1820er und 1850er Jahren das Fach Dogmatik. Im Jahr 1853 bekleidete er das Amt des Rektors, 1855–1876 war er Studienpräfekt. Perrone war laut Angaben seiner Zeitgenossen kein glänzender Lehrer, sondern eher ein Theologe der alten Schule, der es verstand, „die Dogmen korrekt, klar, vollständig, gründlich darzulegen“<sup>45</sup>. Die Beurteilung der Werke Perrones war unterschiedlich: An den deutschen Universitäten und in England wurden seine „Praellectiones“ eher abschätzig gesehen, man vermisste die Wissenschaftlichkeit und die historisch-kritische Methode und sie wurden als „haute vulgarisation“<sup>46</sup> bezeichnet. Auch sein Schüler Carlo Passaglia kritisierte ihn in späterer Zeit scharf. Entgegen dieser eher unsachlichen Kritik erlebte Perrones Hauptwerk noch zu seinen Lebzeiten 31 Auflagen. Diese Lehrbücher bedeuteten bei dem damaligen schlechten Zustand der meisten italienischen Seminare einen großen Fortschritt, weshalb man Perrone durchaus als einen Erneuerer der kirchlichen Situation im 19. Jahrhundert bezeichnen kann.<sup>47</sup>

Der in Rom ansässige Jesuit Josef Kleutgen<sup>48</sup> trug ebenfalls zur Durchsetzung der Neuscholastik wesentlich bei. Hierzu halfen ihm seine Publikationen und

<sup>43</sup> KASPER, Tradition, 16 f.

<sup>44</sup> PERRONE Joannes, Praellectiones theologicae quas in coll. Rom. S.J. habeat., Ed. 21, Regensburg 1854 f.

<sup>45</sup> KASPER, Tradition, 17.

<sup>46</sup> HOCEDEZ Edgar, Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle, tom II, Bruxelles 1947, 335. Hier zitiert nach KASPER, Tradition, 18.

<sup>47</sup> Vgl. ebd.

<sup>48</sup> Josef Kleutgen SJ wurde 1811 in Dortmund geboren und studierte seit 1830 klassische Philologie und Philosophie in München, danach Theologie in Münster (1832) und in Paderborn (1833). 1834 trat er in die Gesellschaft Jesu ein und setzte nach dem Noviziat 1836 seine theologischen Studien in Fribourg fort. Seit 1843 war Kleutgen Mitarbeiter des Ordenssekretärs des Jesuitenordens und Beichtvater am Collegium Germanicum. Dort lehrte er auch Rhetorik und Homiletik. Von 1850 bis 1862 war er Konsultor der Indexkongregation und somit beteiligt an

sein Einfluss bei der Indexkongregation. Grabmann bezeichnet Kleutgen als den „ersten großen Vertreter der Neuscholastik in deutscher Sprache“<sup>49</sup>. Er verteidigte die Scholastik gegenüber Hermes, Günther und Hirscher, war am I. Vatikanum als Theologe tätig und wirkte maßgeblich bei der Formulierung der päpstlichen Unfehlbarkeit mit. Ob er an der Abfassung der Enzyklika „Aeterni Patris“ beteiligt war, bleibt allerdings umstritten. Nach der 22. Generalkongregation der Jesuiten im Jahr 1853 wurde er zusammen mit anderen Mitbrüdern beauftragt, eine Neufassung der Studienordnung der Gesellschaft Jesu zu erarbeiten, die dann im Jahr 1858 erlassen wurde. Kleutgen trug vor allem dazu bei, dass die Erkenntnistheorie der Scholastik wieder ernst genommen wurde. Er versuchte die traditionelle Lehre der Scholastik den Erfordernissen der Neuzeit dadurch anzupassen, dass er eine ausführliche Erkenntnislehre seinem Werk voranstellte. Es geht ihm auch weniger um die Zurückweisung falscher Lehrmeinungen als vielmehr um eine überzeugende Darstellung der scholastischen Lehren. Er versteht unter einer „synthetischen Methode“ die Begründung aller Erkenntnis von Gott her und nicht aus der Erfahrung und ist somit von einem Weg zum Ontologismus nicht mehr weit entfernt.<sup>50</sup>

Kleutgen fasste am Ende seines Lebens den Plan, eine großangelegte Gesamtdarstellung der Dogmatik und Moral in den auf acht Bände angelegten „Institutiones theologiae“ zu schreiben, die als eine „Summa theologiae“ im Geist des Thomas gelten sollte. Kleutgen konnte nur noch den ersten Band „De ipso Deo“ herausbringen.<sup>51</sup>

Am Collegium Romanum konnte der Neuthomismus erst aufgrund des erheblichen Drucks von Papst Leo XIII.<sup>52</sup> (1878–1903) etabliert werden.<sup>53</sup> Dies war zum Teil darauf zurückzuführen, dass man Schwierigkeiten mit dem Übergang von der bisherigen Schultheologie hatte und dass man die moderne Philosophie und Wissenschaft nicht ernsthaft zur Kenntnis nehmen wollte und nur formal mit der

---

der Verurteilung von Günther und Frohschammer. 1853 bis 1855 erschien Kleutgens großes Werk „Theologie der Vorzeit“, das zusammen mit dem 1860/63 erschienenen Werk „Philosophie der Vorzeit“ das Hauptwerk der Neuscholastik wurde und ihm von Leo XIII. den Titel „Princeps philosophorum“ einbrachte. 1858 bis 1862 war er Sekretär der Gesellschaft Jesu. 1862 musste er Rom verlassen, wurde aber 1864 zurück nach Rom in die Studienkommission des Jesuitenordens berufen. Als 1870 dem Paderborner Bischof Martin die Umarbeitung des Schemas „De doctrina catholica“ auf dem I. Vatikanum übertragen wurde, berief dieser Kleutgen zu seinem Mitarbeiter. Nach einem Schlaganfall legte er 1879 alle Ämter in Rom nieder und starb 1883 in Südtirol. Vgl. WALTER, Kleutgen, 135.

<sup>49</sup> GRABMANN, Geschichte, 229.

<sup>50</sup> Vgl. HENRICI, Liberatore, 777 f.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 229 f.

<sup>52</sup> Zu Leo XIII. siehe ERNESTI, Leo XIII.

<sup>53</sup> Vgl. WALTER, Neuscholastik, 780.

Autorität des Aquinaten argumentierte. Der bedeutendste Vertreter dieser Linie an der Gregoriana war der Jesuit Louis Billot<sup>54</sup>, der dort von 1895 bis 1911 fast durchgehend Theologie dozierte. Er vertrat einen strengen spekulativen Thomismus, der sich über die Auslegungstraditionen des Thomas in der Gesellschaft Jesu hinwegsetzte. Auf Drängen von Papst Pius XI. musste er 1927 auf das Kardinalat verzichten, weil er der *Action française*<sup>55</sup> zu nahe stand.<sup>56</sup> Billot verteidigte die Unveränderlichkeit der Tradition gegen alles geschichtliche Denken und lehnte Dogmengeschichte überhaupt ab.<sup>57</sup>

Auch in den deutschsprachigen Ländern entfaltete der Neuthomismus mitunter sehr problematische Züge, die dazu beitrugen, dass die Intentionen Leos XIII. verfehlt, ja durch ihren polemischen Zugang sogar in ihr Gegenteil verkehrt wurden. Eine große Ausnahme ist Matthias Joseph Scheeben<sup>58</sup>, der eine „in Deutschland nicht geschlossene Lücke hinterlassen“<sup>59</sup> hatte.

Scheeben studierte am Collegium Romanum, der heutigen Gregoriana. Seine Lehrer waren die Jesuiten Carlo Passaglia (1812–1887), Clemens Schrader (1820–1875) und Johann Baptist Franzelin (1816–1886), also Vertreter der „Römischen

<sup>54</sup> Louis Billot (1846–1931), in Lothringen geboren, trat 1869 in den Jesuitenorden ein und lehrte Dogmatik an der Universität Angers, im Scholastikat der Jesuiten auf der Insel Jersey und an der Gregoriana. 1909 wurde er Konsultor des Heiligen Offiziums, 1911 zum Kardinal ernannt. Auf Drängen Pius' XI. musste er wegen seiner großen Nähe zur *Action française* sein Kardinalat niederlegen. Vgl. BRÄUER, *Handbuch*, 221. Er war „Thomist in völliger Anlehnung an Thomas und die ältesten Thomisten (Capreolus u. a.), keineswegs aber Cajetanist und noch viel weniger Bañezianer. Bekämpfer des Liberalismus (De Eccl.) und des Modernismus (De Virt. Infusis, De Sacr., De Insp., De Trad.)“. TROMP, Billot, 477.

<sup>55</sup> Siehe NOLTE, *Faschismus*; WEBER, *Action*.

<sup>56</sup> Vgl. WALTER, Billot, 460.

<sup>57</sup> Vgl. KÖHLER, *Neuthomismus*, 322.

<sup>58</sup> Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) ging nach der Reifeprüfung im Jahr 1852 nach Rom in das Collegium Germanicum-Hungaricum und studierte an der Gregoriana. 1858 wurde er zum Priester geweiht und 1860 als Professor für Dogmatik und Moraltheologie an das Kölner Priesterseminar berufen. Als Dogmatiker behielt er diese Stelle bis an sein Lebensende. Vgl. PAUL, *Scheeben*, 386–408, hier 388.

<sup>59</sup> KÖHLER, *Neuthomismus*, 323.

<sup>60</sup> Siehe KASPER, *Tradition*; SCHAUF, *Schrader*, 368–385; SCHEFFCZYK, *Franzelin*, 345–367.

<sup>61</sup> Nach der Französischen Revolution und der Säkularisation in Deutschland erfolgte ein epochaler Aufbruch zur Revision der Theologie, zur Reform der Kirche und zum Neuaufbau des religiösen Lebens. Dies wurde vor allem durch die „Tübinger Schule“ maßgeblich mitgeprägt. Sie wurde zum Ort der Meinungsführer der katholischen Erneuerung zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Ihr zentrales Anliegen war die Neubestimmung der Identität des Christlichen und die Eröffnung des Horizonts für das Geschichtsbewusstsein in der katholischen Theologie. Leitmotive waren die „Einbettung des christlichen Ereignisses in die Geschichte“, die Vermittlung von „Geist und Geschichte“, von „Freiheit und Notwendigkeit“ und die „Dialektik der Dogmengeschichte“. Angestrebt wurde die Verbindung von strenger Wissenschaftlichkeit, praktischer Gegenwartsbezogenheit und unbeeinträchteter Kirchlichkeit. Vgl. SECKLER, *Katholische Tübinger Schule*, 287–289.

Schule“.<sup>60</sup> Jedoch hatten auch Theologen der „Tübinger Schule“<sup>61</sup>, vor allem Sebastian von Drey (1777–1853) und Johann Adam Möhler (1796–1838), Einfluss auf Scheebens Denken. Werke der griechischen Väter, vor allem Cyrill von Alexandrien, fanden Eingang in Scheebens Theologie.<sup>62</sup>

Scheeben wird allerdings von keiner der Schulen vorbehaltlos akzeptiert: Der „Tübinger Schule“ gegenüber hat er Vorbehalte, aber ebenso legt er sich mit den „Neuscholastikern“ und den Theologen der „Römischen Schule“ an.<sup>63</sup> Allerdings ist es dem Einfluss Martin Grabmanns<sup>64</sup> zu verdanken, dass Scheebens Werk in Deutschland am Leben erhalten wurde.<sup>65</sup>

Die Frage, ob Scheeben überhaupt zur Neuscholastik zu zählen sei, stellt sich so nicht, denn ihn nicht dazuzurechnen hieße, den Begriff der Neuscholastik so zu verengen, dass er der Gesamtbewegung nicht entspräche. Scheeben schrieb sein Hauptwerk schon vor dem Erscheinen der Enzyklika „Aeterni Patris“ 1879, inhaltlich stellt sich sein theologisches Œuvre auf jene Ebene, die mit der Enzyklika dort intendiert ist, wo es sich nicht um eine reine Repristinatio des Thomas handelt.<sup>66</sup> Grabmann würdigt Scheeben sogar „als den größten Dogmatiker des 19. Jahrhunderts“<sup>67</sup>. Für ihn ist er ein genialer, spekulativer Theologe, der die Patristik, besonders die griechischen Väter, genauestens kennt, der bewandert ist in der mittelalterlichen und nachtridentinischen Scholastik und der die organische Einheit der Dogmen miteinander und mit den Prinzipien der Vernunft verbunden hat. „Scheeben, dessen Werke immer wieder neu aufgelegt werden, besitzt ohne Zweifel eine internationale katholische Geltung, wie kein anderer spekulativer Theologe, der in deutscher Sprache geschrieben hat.“<sup>68</sup> Er sensibilisierte die katholische Dogmatik

<sup>62</sup> Vgl. PAUL, Scheeben, 390 f.

<sup>63</sup> Eugen Paul stellt fest, dass Scheeben es sich mit den Römern „verschert“, denn Kleutgen empfiehlt seine Dogmatik nachdrücklich nicht. Vgl. ebd., 386.

<sup>64</sup> Martin Grabmann (1875–1949) studierte Philosophie und Theologie unter anderem am Thomaskolleg der Dominikaner in Rom. 1901 promovierte er zum Doktor der Philosophie, 1902 zum Doktor der Theologie. 1913 übernahm er den Lehrstuhl für christliche Philosophie an der Theologischen Fakultät in Wien, 1918 den für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in München bis zur Aufhebung der Fakultät 1939. Sein Hauptarbeitsgebiet war die literargeschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie. Besonders hervorzuheben sind seine Studien zur Geschichte der scholastischen Methode von ihren Anfängen in der Patristik bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts, seine Arbeiten über das Schrifttum, die Lehre und die Schule des heiligen Thomas von Aquin sowie über die mittelalterliche Mystik, seine Untersuchungen über das allmähliche Eindringen des Aristoteles in die mittelalterliche Wissenschaft und über die averroistische Richtung des mittelalterlichen Aristotelismus. Vgl. MARSCHLER, Grabmann, 163–170.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 387.

<sup>66</sup> Vgl. KÖHLER, Neuthomismus, 322.

<sup>67</sup> GRABMANN, Geschichte, 231.

<sup>68</sup> Ebd.

für die Dimension des Mysteriums im Christentum. Dieser Vorgang relativierte die Vorherrschaft der Metaphysik in der traditionellen Dogmatik.<sup>69</sup>

### 1.1.3 Der Inhalt der neuscholastischen Theologie

Von großem Vorteil war, dass sich die scholastische Philosophie und Theologie von den anderen im 19. Jahrhundert vorherrschenden Denkrichtungen<sup>70</sup> abhob und somit eine breite Einheitlichkeit darstellte. So ist der Realismus in der Erkenntnis, der eine metaphysische Begriffsbildung ermöglicht und transzendente Erkenntnis erlaubt, für dieses System kennzeichnend, ebenso die Möglichkeit der Metaphysik im Sinne einer Wissenschaft des *ens qua ens*, grundsätzlich von allem, was ist (*omne ens*), und der Transzendentalien des *unum, verum et bonum*, ferner die Erkenntnis Gottes, des freien Schöpfers der Welt, die Geistigkeit der menschlichen Seele, ihre Funktion als *anima forma corporis*, ihre Freiheit und Unsterblichkeit.<sup>71</sup> Alles dies sind Grundpositionen einer scholastischen Philosophie, die den neuscholastischen Kern der theologischen Begründungen ausmachen. Heinrich Schmidinger fasst in vier Punkten das Selbstverständnis der Neuscholastik zusammen:

„Erstens besteht die Möglichkeit einer wirklichen katholischen Theologie oder Philosophie in der Rückbesinnung auf die klassische Tradition der Kirche, vor allem aber auf das 13. Jahrhundert. Zweitens besteht für die Neuscholastik der Grundsatz, dass die Philosophie nur als ‚*ancilla theologiae*‘ zu akzeptieren sei, und dass somit die Philosophie dem kirchlichen Lehramt unterzuordnen sei, um dadurch eine Art philosophischer Tradition oder eine Form von ‚*philosophia perennis*‘ etablieren zu können. Drittens lehnt sie die neuzeitliche Philosophie als einen durch den Protestantismus verursachten Irrweg ab, den die kirchliche Wissenschaft ignorieren sollte. Viertens schließlich betrachtet sie die menschliche Natur fast nur im Lichte ihrer Errettung durch die Gnade, was freilich nicht heißt, daß sie bereits zur Gnadentheologie des 20. Jahrhunderts vorgedrungen wäre.“<sup>72</sup>

Die Gnadenlehre war durch die strikte Unterscheidung von Natur und Übernatur gekennzeichnet. Im Hintergrund stand der Konflikt um den Löwener Theologen

<sup>69</sup> Vgl. ALBERIGO, Rezeption, 306.

<sup>70</sup> Hauptsächliche Strömung war der vorherrschende Rationalismus. Aber auch die hegelsche Philosophie mit ihrem deterministischen Geschichtsbild und eine mystizistisch-irrationale Stimmung traten in Konkurrenz zum katholischen Weltverständnis und zum christlichen Weltbild. Vgl. KLUG, Rückwendung, 133.

<sup>71</sup> Vgl. CORETH, Schulrichtungen, 402 f.

<sup>72</sup> SCHMIDINGER, „Scholastik“, 50.



Michael Bajus<sup>73</sup> (1513–1589), dessen später verurteilte These eine heftige Auseinandersetzung in der Entwicklung des Gnadentraktates seit dem Ende des 16. Jahrhunderts hervorrief. Bajus vertrat die These, der paradiesische Urzustand habe sowohl Adams Bestimmung zur Seligkeit als auch seine ursprüngliche Gerechtigkeit eingeschlossen. Das jedoch stellte die Gratuität der Gnade infrage. So griff man auf den Begriff der „natura pura“ zurück, wonach der Mensch der Gnade eigentlich im Letzten nicht bedürfe. Das ergab das Paradox, dass die Natur zwar der Gnade bedürfe, dies jedoch nicht statthaft ist. Hier nun zeigt sich die Problematik der Neuscholastik: So wie das Verhältnis von Natur und Übernatur bestimmt wurde, meint man, es müsse sich um zwei Wirklichkeiten handeln. Da von Gnade und Offenbarung kein innerer Bezug zum Menschen und seinem Glauben hergestellt werden konnte, blieben sie äußerlich. Und diese theologische Unzulänglichkeit im System der Neuscholastik brachte dieses Lehrgebäude dann auch zum Einsturz.<sup>74</sup> Dieses Spannungsverhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit bestimmt die theologische Diskussion bis ungefähr 1870 so sehr, dass andere dogmatische Fragen wie die Sakramententheologie, die Ekklesiologie, die Trinitätslehre oder die Eschatologie kaum zum Gegenstand des wissenschaftlichen Diskurses zwischen den Neuscholastikern wurden.<sup>75</sup> Die neuscholastische Gnadenlehre nimmt an, dass der Mensch zur vollkommenen Verwirklichung seiner natürlichen Anlagen der Ergänzung durch die Gnade bedarf. Die Begriffe „übernatürlich“ und „außernatürlich“ finden sich schon bei Passaglia, von dem sie Schrader übernimmt. Ungefähr zeitgleich wird der Begriff „übernatürlich“ auch von anderen neuscholastischen Dogmatikern übernommen. Kleutgen gewinnt ihn aus einer negativen Abstraktion des Naturbegriffs, Scheeben spricht im Anschluss an die „Römische Schule“ von einer Unterscheidung innerhalb der Schöpfung durch Gottes Liebe und Allmacht.<sup>76</sup> Wie sehr jedoch dieser neuscholastische Denkansatz in eine falsche Richtung zielt, werden erst Theologen wie Karl Rahner um die Mitte des 20. Jahrhunderts endgültig formulieren.<sup>77</sup>

Zusätzlich wird man feststellen, dass das bewahrende Verhältnis zur Überlieferung eines der Strukturelemente der Neuscholastik ist. Gilt dies in annehmbarem Maß noch für die Theologie, nämlich fußend auf dem Doppelgrund von Schrift und Tradition, ist es doch nicht methodisch übertragbar auf die Philosophie. Wird es dennoch so wie in der Neuscholastik angewandt, wird die Treue zum überlieferten Gedankengut zwar nicht zum Wahrheitskriterium, wohl aber

---

<sup>73</sup> Zu Bajus siehe TANS, Bajus, 1360–1362.

<sup>74</sup> Vgl. DAHLKE, Rezeption, 159 f.

<sup>75</sup> Vgl. PEITZ, Anfänge, 415.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 470.

<sup>77</sup> Siehe dazu RUSTER, Rahner, 31–35.

zum Wahrheitsindex. Ein zweites Strukturelement liegt im ungeschichtlichen Denken der Neuscholastik. Gustav Söhngen spricht sogar von einem „Aschenbrödel-dasein der Geschichte der Philosophie“ auch in den Studienordnungen der Ordenshochschulen, wobei es trotzdem zu einer literar- und ideengeschichtlichen Erforschung und einer herausgeberischen Erschließung des mittelalterlichen Geisteslebens kommen konnte.<sup>78</sup> Das bis dahin nahezu unbekannte Mittelalter erschloss sich der philosophie- und theologiegeschichtlichen Forschung. Die großen Editionsprojekte und die geschichtliche Erforschung der Scholastik stehen im Zusammenhang mit Namen wie Heinrich Denifle (1844–1905), Kardinal Franz Ehrle (1845–1934), Pierre Mandonnet (1858–1936), Martin Grabmann (1875–1949), Étienne Gilson (1884–1978) u. a.<sup>79</sup> „Freilich wurde dabei ein gewisser philosophischer und theologischer Historismus, die Zeitkrankheit der damaligen Wissenschaft überhaupt, nicht vermieden.“<sup>80</sup>

Étienne Gilson<sup>81</sup> brachte die Neuscholastiker gegen die Rationalisten in Position, indem er dem Rationalismus die Trennung von Philosophie und Theologie vorwarf, ebenso, dass er „der Philosophie den obersten Platz“ in der Hierarchie der Wissenschaften anweist, „sie mit der Weisheit ineins“<sup>82</sup> setzt. Die Neuscholastik hingegen wisse um den rechten Ort der Philosophie, nämlich in Unterordnung unter die Theologie.

<sup>78</sup> Vgl. SÖHNGEN, Neuscholastik, 924 f. Es entstanden u. a. kritische Ausgaben von Albertus Magnus, Alexander von Hales, Anselm von Canterbury, Bonaventura, Johannes Duns Scotus und Thomas von Aquin.

<sup>79</sup> Vgl. MUCK, Neuscholastik, 751.

<sup>80</sup> SÖHNGEN, Neuscholastik, 925.

<sup>81</sup> Die Académie française, deren Mitglied Étienne Gilson war, veröffentlicht folgenden biographischen Eintrag über ihn: „Ce Bourguignon d'origine fit ses premières études au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs, puis au lycée Henri IV. Après avoir effectué son service militaire, il prépara une licence de lettres, s'intéressant plus particulièrement à l'influence de la scolastique sur la pensée cartésienne. Élève de Bergson, il obtint son agrégation de philosophie en 1907, et devait enseigner aux lycées de Bourg-en-Bresse, Rochefort, Tours, Saint-Quentin et Angers. En 1913, il soutint sa thèse de doctorat sur La Liberté chez Descartes et la théologie. [...] Après la guerre, il obtint d'abord un poste de professeur d'histoire de la philosophie à l'université de Strasbourg, puis enseigna, à partir de 1921, l'histoire des philosophies médiévales à l'université de Paris. Brillant exégète du Moyen Âge, Étienne Gilson est l'auteur de plus de six cents publications – livres ou articles –, parmi lesquelles on citera: Étude de philosophie médiévale, La Philosophie au Moyen Âge, La Philosophie de saint Bonaventure, Saint Thomas d'Aquin, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, L'Esprit de la philosophie médiévale, Introduction à la philosophie de saint Augustin, Pour une théologie catholique, La Théologie mystique de saint Bernard, Christianisme et Philosophie, Héloïse et Abélard, Dante et la philosophie, Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Le Thomisme. Docteur honoris causa de plusieurs universités et membre d'académies étrangères.“ In: <http://www.academie-française.fr/les-immortels/etienne-gilson> [21.1.2016].

„Weil in der göttlichen Offenbarung gründend, der sie ihre Prinzipien entnimmt, ist die Theologie eine selbstständige Wissenschaft, die vom Glauben ausgeht und sich der Vernunft nur bedient, um den Inhalt des Glaubens auseinanderzulegen oder vor Irrtum zu schützen. Die Philosophie ihrerseits ordnet sich zwar der Theologie unter, erkennt aber als Philosophie nur ihre eigene Methode an: sie erwächst aus der Vernunft, verdankt ihre Wahrheit ausschließlich der Evidenz ihrer Prinzipien und der Exaktheit ihrer Folgerungen und tritt ganz von selbst und zwanglos in Einklang mit dem Glauben.“<sup>83</sup>

Gilson zeigt auf, dass für einen Neuscholastiker der Glaube unanfechtbar ist und wie diese Schulrichtung ein Auseinanderklaffen zwischen der Philosophie und dem Glauben zu glätten versucht, indem sie nämlich den Irrtum in der Philosophie sucht und man die Prinzipien so lange überprüfen muss, bis der Irrtum gefunden wird.<sup>84</sup> Daraus wird ersichtlich, wie die Denkrichtung der Neuscholastik von Zeitgenossen gesehen wird und dass bei aller Wertschätzung für die methodische Arbeit doch ihre Grenzen deutlich erkannt werden.

Prägend für die Neuscholastik war der Begriff der „*philosophia perennis*“, hauptsächlich inspiriert von der thomistischen Tradition. Die „*philosophia perennis*“ lebt von der Idee der Wahrheit und versteht Wahrheit als unbedingt. Sie lebt aber als Impuls zur Verwirklichung der Idee. Idee der Wahrheit und Wille zu wahrer Einsicht sind eins. Diese Einheit wird als Glauben bezeichnet, wobei die Philosophie an die unbedingte Wahrheit glaubt. Darin ist die Überzeugung der Möglichkeit von Einsicht *a priori* enthalten. Nach traditionalistischer Überzeugung ist die Wahrheit gegeben „in einer (so oder so gearteten) Tradition, welche eben wegen ihres unbedingten Wahrheitsgehalts dogmatisch verpflichtend sei; Wahrheit ist nicht Sache der Einsicht überhaupt, sie muß angenommen werden“<sup>85</sup>. Diese ‚ewige Philosophie‘ sichert die Rationalität der Glaubensaussagen nach innen und bildet die Grundlegung des Verständnisses des universalen Naturrechts und der Einheit der menschlichen Vernunft. Daraus ergibt sich der universale Verkündigungsanspruch für Glaubenswahrheiten und für die Sittlichkeit, die seit Leo XIII. ebenso die gesellschaftspolitischen Fragen der Soziallehre umfasst.<sup>86</sup>

Grabmann bereitete die Zugänge und Arbeitsweisen der mittelalterlichen Philosophie und Theologie in seinem zweibändigen Werk mit unglaublicher Genauigkeit auf, und man kann aufgrund seiner Definition der Methode das Anliegen der Neuscholastik miterkennen:

---

<sup>82</sup> GILSON, Geist, 6.

<sup>83</sup> Ebd., 8.

<sup>84</sup> Vgl. ebd.

<sup>85</sup> HÄBERLIN, *Philosophia*, 15.

<sup>86</sup> Vgl. SIEBENROCK, *Zäsur*, 190.

„Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleblicht.“<sup>87</sup>

Die Wahrheit des Glaubens stellt sich als identitätsstiftende Sendung der Kirche heraus und wird verteidigt.<sup>88</sup> Die Glaubenswahrheiten werden systematisch dargelegt, wobei es eine Arbeitsteilung zwischen Dogmatik und Apologetik gibt: In der Dogmatik geht es um die intellektuelle Darstellung der Glaubenswahrheiten nach innen, die Apologetik hat die Aufgabe, durch rationale und historische Argumente die Einwände gegen den Glauben nach außen zu entkräften und den Anspruch der Kirche positiv zu verstärken. Die Einheit der menschlichen Vernunft und ihre Teilhabe am göttlichen Geist werden vorausgesetzt, daher kann gesagt werden: „Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, daß Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß erkannt werden kann.“<sup>89</sup>

Im Zentrum der Ekklesiologie steht der Anspruch der römisch-katholischen Kirche, die einzig wahre Kirche Jesu Christi zu sein, was durch Aussagen der Heiligen Schrift zu Petrus und seiner herausragenden Stellung im Apostelkollegium belegt wird. Interessanterweise findet die Lehre von der Kirche in der neuscholastischen Theologie ihren Platz nicht in der Dogmatik selbst, sondern in der Apologetik. Die dogmatische Theologie allerdings bildet das Kernstück der Tradition der Neuscholastik und in der Ausbildung der Theologen. Ihre Aufgabe besteht darin, den Glauben, wie er der Kirche überliefert ist, systematisch zu ordnen und gegen die innerchristlichen Gegner zu verteidigen. Maßgeblich blei-

<sup>87</sup> GRABMANN, Methode, 36 f.

<sup>88</sup> Sehr kontrovers wird hingegen die neuscholastische Theologie in der Zeit Pius' XII. und nach Erscheinen von „*Humani generis*“ beurteilt: „Abgesehen davon, dass es für den denkenden Menschen uninteressant ist und ihn nicht packt, wenn ihm bereits ein fertiges Resultat vorgegeben wird, das sein Forschen und sein Interesse nicht entsprechend anregt, das keine Spannung erzeugt und damit die Begierde weiterzulesen oder zu hören, das keine Entwicklung bietet, ist die Thesenmethode für den Modernen unbrauchbar; denn sie stellt ihm etwas zur Annahme vor, wozu er wenigstens, bevor er die Beweisgründe vernommen hat, nicht die Wahrheitsmotive hat, um den Inhalt zu bejahen oder anzunehmen.“ STRIGL, Schuld, 43.

<sup>89</sup> Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ über den katholischen Glauben. Kapitel 2 „Die Offenbarung“, DH 3004.

ben die Problemstellungen im Vordergrund, die der katholischen Kirche durch die Reformation aufgegeben waren.<sup>90</sup>

### 1.1.4 Die römische Theologie

Nachdem im Jahr 1824 in Italien der Jesuitenorden wieder zugelassen worden war, folgte sogleich auch die Übernahme des Unterrichts an den ordenseigenen Seminaren. Ihre Lehrer waren zum Teil schon vor dem Verbot des Ordens jesuitisch geprägt worden und hielten auch während der Verbotszeit als Säkularpriester Elemente der spätscholastischen Ordenstradition hoch. Es traten aber auch junge Männer in den Orden ein, die eher romantisch und restaurativ eingestellt, aber inzwischen durch andere Studientraditionen geprägt waren. Durch Unerfahrenheit und aufgrund äußerer Umstände scheiterte zunächst der Versuch, mithilfe der „Ratio studiorum“ des Jesuitenordens die Verpflichtung der Orientierung an der Lehre des Thomas von Aquin und eine autoritative Festlegung auf die scholastische Tradition durchzusetzen. Zunächst schienen sich eher jene Jesuiten zu behaupten, die eine spekulative Auseinandersetzung mit der thomistischen Metaphysik ablehnten und auf der Grundlage positiver Schultheologie Schwerpunkte in der Ekklesiologie, der Apologetik und der Frage nach der Tradition setzten. Erst als diese Richtung ihre besten Leute durch Weggang bzw. Ordensaustritt verlor, konnte die neuscholastische Richtung Fuß fassen.<sup>91</sup>

Nun steht trotzdem die Frage im Raum: „Was ist die römische Theologie?“ und „Gab es überhaupt eine römische Theologie?“ Fragen, die manchmal deswegen eine negative Antwort erhalten, weil die Art und Weise, wie man in Rom den großen Fragen der Theologie begegnete, hauptsächlich von deutschen und französischen Autoren in Zweifel gezogen und als unzureichend dargestellt wurde. „Es wurde nun bewußt aufgegeben, was Grundlage der früheren Theologie gewesen war, das freie Selbstdenkertum in theologischen Dingen“<sup>92</sup>, so beurteilt Bernhard Welte<sup>93</sup> (1906–1983) die Entwicklung der neuscholastischen Theologie unter Papst Leo XIII. Man kann jedoch „römische Theologie“ definieren, indem man

---

<sup>90</sup> Vgl. SIEBENROCK, Zäsur, 192–194.

<sup>91</sup> Vgl. PEITZ, Anfänge, 66.

<sup>92</sup> WELTE, Auf der Spur, 399.

<sup>93</sup> Bernhard Welte studierte Theologie in Freiburg und München und wurde 1929 zum Priester geweiht. Er promovierte 1938 in Freiburg. Ab 1954 bis zu seiner Emeritierung 1973 hatte er den Lehrstuhl für Christliche Religionsphilosophie inne. Vgl. <https://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/cr/bernhard-welte-gesellschaft/leben-und-werk> [9.9.2019]. Zu Welte siehe FEIGE, Geschichtlichkeit.

diverse Autoren der Neuscholastik hinsichtlich des Aufbaus ihrer Publikationen untersucht und feststellt, dass sich hier ein eigener Wesenszug der Theologie durchsetzt, der als „römisch“ charakterisiert werden kann. Nicht, dass diese Lehrer und Autoren wie Dechamps, Franzelin, Billot, Boyer, Cordovani, Garrigou-Lagrange, Parente und viele andere mittelmäßig gewesen wären, sie waren hervorragende Systematiker und Historiker oder, wie Fouilloux sagt, „geradezu schreckliche Techniker“<sup>94</sup>, jedoch ging es ihnen weniger um die Erforschung neuer Bereiche und das Beantworten drängender Fragen der Zeit als vielmehr um die traditionelle Orientierung an Bekanntem. Gelehrsamkeit, das Bearbeiten von theologischen Randthemen und ausschließliche Interpretationsarbeit zeichnen die Theologie der „Römischen Schule“ u. a. aus; die große literarische Produktion theologischer Werke blieb dem internen Gebrauch vorbehalten.<sup>95</sup>

Sowohl der kritische Idealismus kantischen Ursprungs als auch der existentielle Personalismus wurden hier nicht rezipiert. Die Feindschaft gegen Kant und den Kantianismus blieb besonders bezeichnend für die „Römische Schule“.<sup>96</sup> Das Gebiet der Diskussionen war sehr begrenzt, man beschränkte sich vielfach auf Untersuchungen der logischen Beziehungen zwischen den verschiedenen von der Kirche umschriebenen Wahrheiten. So verweist Kleutgen zum Beispiel auf möglichst klare logische Zusammenhänge zwischen den Wahrheiten. Hier gerät die Wirklichkeit des pluralen Lebens der kirchlichen Gemeinschaft so sehr aus dem Blickfeld, dass die Neuscholastik quasi gefangen in einem reinen Denken verharrt. Dies beschränkte sich auf das Ideal einer selbst in ihrer menschlichen Form unveränderbaren Wahrheit, die dann die Weiterentwicklung und das Fortschreiten der Lehre auf ein kleinstmögliches Maß einschränken musste.<sup>97</sup> Diese ausgedehnte Spekulation im theologischen Denken führt dann auch dazu, wie es im I. Vatikanum ausgedrückt wurde, sich der Illusion hinzugeben, Gott auf dem Weg eines logischen Schlussverfahrens syllogistisch finden zu können; die Vernunft durfte nicht den Glaubensfeinden überlassen werden. Man stand im Kampf gegen Relativismus<sup>98</sup> und Subjektivismus, und somit bediente man sich in der römischen Theo-

<sup>94</sup> FOUILLOUX, Kultur, 189.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Vgl. dazu POULAT Émile, *Critique et mystique autour de Loisy ou la conscience et l'esprit moderne*, Paris 1984, 181–216. Zitiert nach FOUILLOUX, Kultur, 189, Anm. 143.

<sup>97</sup> Vgl. SCHOOF, Durchbruch, 227 f.

<sup>98</sup> Bemerkenswert hierzu ist die Predigt von Kardinal Joseph Ratzinger vor dem Konklave am 18. April 2005 zum Thema „Relativismus“: „Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich ‚vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-Lassen‘, als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt.“ In:

logie einer stark ausgeprägten ontologischen Orientierung. Die von einem gewissen Rationalismus, einem Idealismus und der Romantik geprägte Erneuerungsbewegung innerhalb der katholischen Kirche während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnte mithilfe der Neuscholastik erfolgreich zurückgedrängt werden.<sup>99</sup>

### 1.1.5 Die „Römische Schule“ etabliert sich

Mit der römischen Theologie ist die sogenannte „Römische Schule“ zweifellos verbunden. Zunächst bezeichnet der Begriff entweder die von Kardinal Ercole Consalvi (1757–1824) begründete Diplomatie des Heiligen Stuhls oder, gänzlich abweichend, eine von Palestrina im 16. Jahrhundert herausgebildete Stilepoche der Musikgeschichte. Die nächstgenannte Verwendung des Begriffs „Römische Schule“ kann man in einem Artikel über Franz Hettingers „Apologie des Christentums“ finden, wo neben der „science allemande“ die „école romaine“ vorkommt.<sup>100</sup> So wie der Begriff heute geläufig ist, wird er erstmals von Heribert Schaaf (1910–1988) im Jahr 1939 verwendet, indem er in der Einleitung zu den Briefen von Matthias Scheeben (1835–1888) anmerkt: „Dass Franzelin sich in manchen Punkten Passaglia<sup>101</sup> und Schrader<sup>102</sup> gegenüber eine selbständige Meinung bildete, spricht nur für die Originalität dieses großen Gelehrten. Gemeinsam ist jedoch diesem Dreigestirn der ‚Römischen Schule‘ die Hochschätzung der nachtridentinischen Theologen.“<sup>103</sup>

Dem scharfen Urteil von Karl-Heinz Neufeld SJ zufolge muss eine deutliche Differenzierung zwischen römischer Theologie und „Römischer Schule“ vorgenommen werden, welche dieser im Anschluss an Walter Kasper getroffen hat:

---

[http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE\\_168.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE_168.pdf) [24.1.2016]. Kardinal Ratzinger ging aus diesem Konklave als Papst Benedikt XVI. hervor.

<sup>99</sup> Vgl. FOUILLOUX, Kultur, 190 f.

<sup>100</sup> Vgl. PEITZ, Anfänge, 74.

<sup>101</sup> Carlo Passaglia (1812–1887) trat 1827 in den Jesuitenorden ein und lehrte am Collegium Romanum Dogmatik. Er war wesentlich an der theologischen Vorbereitung der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Marias beteiligt. Seine Schriften, in denen er für den Verzicht auf den Kirchenstaat plädierte, wurden indiziert, er selbst exkommuniziert. Ab 1861 lehrte er Moralphilosophie an der Universität Turin. Vgl. WALTER, Passaglia, 1414.

<sup>102</sup> Clemens Schrader (1820–1875) studierte von 1840 bis 1848 am Collegium Romanum und trat 1848 in den Jesuitenorden ein. Ab 1850 lehrte er am Collegium Romanum in enger Zusammenarbeit mit Passaglia Einleitung in die Heilige Schrift und Dogmatik. Ab 1857 war er Professor für Dogmatik an der Universität Wien. Er war Konzilstheologe auf dem I. Vatikanum. Vgl. WALTER, Schrader, 248. Zur Theologie Passaglias und Schraders siehe KASPER, Tradition, 185–266.

<sup>103</sup> SCHEEBEN Matthias, Briefe nach Rom, hg. von Heribert Schaaf, Freiburg 1939. Hier zitiert nach PEITZ, Anfänge, 75.

„Gleichzeitig scheint sich der Begriff [„Römische Schule“] zunehmender Beliebtheit bei Autoren zu erfreuen, die sich gerade nicht mit der Sache ernsthafter auseinandersetzen. [...] Die Tendenz verstärkt sich noch in Richtung auf eine Gleichsetzung von ‚Römische Schule‘ mit dem alten Streitbegriff ‚römische Theologie‘.“<sup>104</sup> Man darf allerdings nicht außer Acht lassen, dass die Lehrer der in Rom ansässigen päpstlichen Universitäten nicht nur die Konsultoren der kurialen Kongregationen, sondern auch für die Heranbildung eines Klerus verantwortlich waren, der als Modell für den gesamten Klerus weltweit diente.<sup>105</sup>

Eindeutiger und nach Meinung der maßgeblichen Autoren klarer verhält es sich mit der Zuordnung von „Römischer Schule“ und dem Collegium Romanum, der heutigen Universität Gregoriana.<sup>106</sup> Papst Leo XII. (1823–1829) installierte mit dem Breve „Cum multa in Urbe“ vom 7. Mai 1824 das Collegium Romanum nach der Wiederzulassung des Jesuitenordens im selben Jahr wiederum als Jesuitenuniversität und übergab das Kolleg am 2. November 1824 zur offiziellen Inauguration des Studienjahres, welche unter dem Vorsitz des Papstes begangen wurde, den Jesuiten.<sup>107</sup> „Al Collegio Romano toccò il compito di risollevere le scienze sacre, giacenti agli inizi dell’800 in stato di grave decadenza.“<sup>108</sup> Luigi Taparelli d’Azeglio SJ (1793–1862) wurde in der Zeit, als das Kolleg in der Phase dieser Verfassung war, der erste Rektor der Jesuiten nach der Aufhebung. Er erkannte sofort, dass nur eine Reform der alten „Ratio studiorum“ von 1599, die für das Collegium Romanum bereits 1564 erlassen worden war, das Niveau dieser Ausbildungsstätte wiederherstellen konnte. Die bereits im 16. Jahrhundert gegebene Empfehlung für den Thomismus musste eingehalten werden, und die aristotelisch-scholastische Philosophie diente als Leitidee. Ein Versuch der Umsetzung dieser Ideen war der Vorschlag Taparellis, seinen Freund Serafino Sordi SJ auf den

<sup>104</sup> NEUFELD, Schule, 692. Wobei Neufeld durchaus zugibt, dass es Zusammenhänge zwischen den beiden Begriffen gibt, die Unterschiede allerdings nicht zu einer Verwechslung führen dürfen. „Die Bezeichnung ‚römische Theologie‘ stellt noch weit mehr einen Sammelbegriff dar für unterschiedlichste Elemente als das Etikett ‚Römische Schule‘. Letzteres hat wenigstens im Collegium Romanum einen klaren Bezugspunkt. Und auch zeitlich läßt sich ‚römische Theologie‘ weitaus weniger präzise festlegen als die Erscheinung ‚Römische Schule‘.“ Ebd.

<sup>105</sup> Vgl. LAVALETTE, Théologie, 100.

<sup>106</sup> Das „Collegium Romanum SJ“ wurde 1551 von Ignatius von Loyola gegründet. Es umfasste neben theologischen und philosophischen Lehrstühlen auch eine höhere Schule. Unter Papst Gregor XIII. (1572–1587) erhielt das Kolleg ein repräsentatives Gebäude, daher wird die Universität seit dem 19. Jahrhundert auch Gregoriana genannt. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 wurde der Unterricht bis 1824 von Weltpriestern weitergeführt. Nach der Enteignung durch den italienischen Staat 1873 und einer langjährigen provisorischen Unterbringung konnte die Gregoriana 1930 ihr heutiges Gebäude beziehen. Vgl. MARTINA, Gregoriana, 1029 f.

<sup>107</sup> Vgl. FILOGRASSI, Teologia, 512.

<sup>108</sup> Ebd.



Lehrstuhl für Logik zu berufen. Dagegen erhob sich jedoch großer Widerstand der Professoren und derjenigen, die den alten Studienordnungen des 18. Jahrhunderts anhängen. Der neugewählte Ordensgeneral Joannes Philippus Roothaan SJ (1785–1853) suchte zu vermeiden, was nach Neuerung aussah, und wollte vor allem in der Öffentlichkeit kein Aufsehen erregen.<sup>109</sup> Taparelli konnte seine eigene Studienreform am Collegium Romanum selbst nicht verwirklichen, denn 1829 wurde er vom Generaloberen als Provinzial nach Neapel versetzt. Einer seiner Schüler war Gioacchino Pecci (1810–1903), der als Papst Leo XIII. wesentlich zum Selbstverständnis der „Römischen Schule“, des Collegium Romanum, beitragen sollte.<sup>110</sup> Auf Taparelli allerdings folgte keine ähnlich prägende Persönlichkeit, die sich für die Neuscholastik am Kolleg starkgemacht hätte, so dass sich eine Gegenbewegung bildete, die dann um 1850 zu einer sehr starken Opposition gegenüber der Neuscholastik wurde und die der „Ratio studiorum“ keine Gefolgschaft mehr leistete:

„Désireux de faire une large place à la théologie positive, concevant le travail spéculatif comme un effort de synthèse organique des données de la foi à partir des images bibliques, plutôt que comme une pénétration philosophique des vérités révélées, préoccupés en outre de garder un certain contact avec la pensée moderne, tout en s’exprimant dans le style scolastique, les théologiens du Collège romain ne s’intéressèrent guère à la renaissance thomiste.“<sup>111</sup>

Die Lehrer am römischen Kolleg knüpften vielmehr an die jesuitische Spätscholastik an und versuchten in ihre Lehrtraktate auch moderne Fragestellungen wie die historische Dimension der Traditionsbildung aufzunehmen.<sup>112</sup> So fand die „Bekehrung“ der Gregoriana zur Neuscholastik erst unter Leo XIII. – und dies aufgrund päpstlicher Verordnung – statt.<sup>113</sup> In seiner Ansprache beim Empfang der Professoren der Gregoriana antwortet der Papst unter anderem: „Hoc enim a vobis postulat additissimum obsequium quod erga Pontificiam auctoritatem, pro instituti vestri ratione, profitemini, et Constitutiones ipsius Societatis, quibus cautum est, ut theologiae ac philosophicae disciplinae iuxta doctrinam et methodum

<sup>109</sup> Vgl. PEITZ, Anfänge, 70 f.

<sup>110</sup> „Spontanamente torna alla memoria quel Gioacchino Pecci, alunno del Collegio Romano col Taparelli Rettore, dove anche frequentò poi il corso teologico, dimostrando amore particolare per S. Tommaso. Prima che diventasse Papa, si era efficacemente interessato della neoscholastica. [...] Da pochi mesi era papa, quando Leone XIII. ricevette – il 28 novembre 1878 – il corpo academico del Collegio Romano col P. Molza Rettore e col P. Kleutgen, Prefetto degli studi.“ FILOGRASSI, Teologia, 521.

<sup>111</sup> AUBERT, Le pontificat, 188.

<sup>112</sup> Vgl. PEITZ, Anfänge, 73.

<sup>113</sup> Vgl. SCHMIDINGER, Zentren, 112 f.

D. Thomae Aquinatis tradantur.<sup>114</sup> Auf diese Weise, so bemerkt Giovanni Filograssi, wurde das Collegium Romanum nach dem Willen des Papstes als erstes katholisches Institut zu einer solch radikalen Reform, ganz im Sinne der päpstlichen Enzyklika, aufgefordert.<sup>115</sup>

Noch unter Kleutgen als Studienpräfekt begann im Gefolge der Enzyklika „Aeterni Patris“ das große Auswechseln der Philosophieprofessoren am Collegium Romanum. War der Kurs der bisherigen Professoren atomistisch und dynamisch, übernahmen nun der Suarezianer Juan José Urraburu und der Thomist Michele De Maria den dreijährigen Kurs in Philosophie.<sup>116</sup>

Lavalette konstatiert: „Il y a eu une véritable ‚école romaine‘ de théologie dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Une école au sens strict, puisqu’il s’agit surtout des professeurs de l’université Grégorienne. Une école aussi, au sens où s’y développe une certaine méthode théologique partiellement nouvelle.“<sup>117</sup> Folgt man nun Walter Kasper, so sieht man, wie sehr die „Römische Schule“ mit den Jesuitentheologen des Collegium Romanum um die Mitte des 19. Jahrhunderts zusammenhängt und in Folge auch mit deren Schülern, bis die große Tradition der Neuscholastik mit dem II. Vatikanum ihr Ende findet.

„Aber auch bei ihnen fällt es nicht ganz leicht, von einer einheitlichen Schulrichtung zu sprechen. Das ist im eigentlichen Sinn nur für Passaglia und Schrader möglich. Sie sind keiner der traditionellen Schulrichtungen einzuordnen, sie haben vielmehr ein eigenes, klar umrissenes, theologisches Programm entwickelt. Perrone dagegen hat mehr die Voraussetzungen für diesen Neuanfang geschaffen, als daß man ihn der Römischen Schule selbst zuordnen kann. Er muß eher der mehr traditionellen, apologetisch und – wenigstens was die äußere Form der Darstellung angeht – scholastisch bestimmten, positiven Theologie beigezählt werden. [...] Franzelin hingegen bildet in gewisser Weise bereits wieder einen Übergang zu einer zweiten, mehr spekulativ ausgerichteten Theologengeneration an der Gregoriana, wie sie dort endgültig 1897 auf ausdrücklichen Wunsch Leos XIII. hin Einzug hielt und in L. Billot ihren Höhepunkt erreichte.“<sup>118</sup>

Diese Entwicklung kann man deutlich nachvollziehen, wenn man die „Praelectiones“ von Perrone (um 1835–1842) den Traktaten Billots (um 1895) gegenüberstellt. Während Perrone zwar schulmäßige, aber doch positive Theologie betreibt, findet man bei Billot eine neuscholastisch-demonstrierende Lehre. Zwar führt ein Weg von Perrone zu Billot, allerdings kann man von einer Wende sprechen, und

<sup>114</sup> Hier zitiert nach FILOGRASSI, *Teologia*, 522.

<sup>115</sup> Vgl. ebd.

<sup>116</sup> Vgl. HENRICI, *Liberatore*, 776.

<sup>117</sup> LAVALETTE, *Théologie*, 99.

<sup>118</sup> KASPER, *Tradition*, 9.

die Theologen der „Römischen Schule“ sind mit ihren Anliegen der Erneuerung der Theologie und der Vertiefung des kirchlichen Lebens gegenüber der Neuscholastik gescheitert, natürlich unter dem maßgeblichen Druck des Lehramtes und des Papstes selbst. Man kann auch die relative Eigenständigkeit der „Römischen Schule“ gegenüber der Neuscholastik anhand von Kleutgen sehen. Josef Finkenzeller ordnet ihn nicht dem Kreis der Vertreter dieser Schule zu, obwohl er ein Vorkämpfer der Neuscholastik war, und das trotz jahrelangen Wirkens in Rom. Er dürfte einfach anders gedacht haben.

„Sosehr Kleutgen mit den verschiedenen Vertretern der Neuscholastik in Rom und besonders mit den hervorragenden Mitarbeitern der *Civiltà Cattolica* in enger Verbindung und in einem fruchtbaren Gedankenaustausch stand, so kann man doch nicht eine eigentliche Abhängigkeit von einem dieser Theologen feststellen. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß es Kleutgen als sein Ziel sah, für die geistigen Strömungen Deutschlands zu schreiben, die auch innerhalb des Katholizismus weitgehend von Kant und Hegel beeinflußt waren.“<sup>119</sup>

In der Gruppe um die Jesuitenzeitschrift „*La Civiltà Cattolica*“<sup>120</sup> bezog man sich streng auf Thomas von Aquin und war somit der neuthomistischen Richtung zugeordnet, welche der Tradition, der Geschichte und der Glaubensüberlieferung eine andere Rolle zubilligte.<sup>121</sup> Die beiden Gruppen standen oftmals in einer Spannung zueinander, denn die Redakteure der „*Civiltà Cattolica*“ waren extremer und militanter.

Zu einer nuancierteren Darstellung der Beziehung der „Römischen Schule“ zur Geschichte, als sie noch Kasper annimmt, kommt Neufeld: „Die verschiedenen Formen des Einwandes, der ‚Römischen Schule‘ gehe ein Bezug zur Geschichte ab, fordern eine differenzierte Betrachtung und Darstellung.“<sup>122</sup> Man müsse den verbreiteten Pauschalvorwurf einer fehlenden Beziehung zur Geschichte oder eines geschichtslosen Denkens in der „Römischen Schule“ als unbegründet bezeichnen, ebenso die Behauptung einer feindlichen Haltung gegenüber der Geschichte. Neben einer neuen ekklesiologischen Konzeption hatte man auch in einem eigenen Traditionsbegriff seinen Schwerpunkt.<sup>123</sup> Kasper dagegen meint:

<sup>119</sup> FINKENZELLER, Kleutgen, 327 f.

<sup>120</sup> „Con il 1850 la restaurazione della neoscholastica entra in una fase decisiva. In quell'anno il P. Taparelli e il P. Carlo Curci fondarono *La Civiltà Cattolica*, un periodico destinato a un grande avvenire. L'importanza di questa rivista in ordine allo sviluppo del movimento tomistico italiano e straniero, fu semplicemente straordinaria, soprattutto avuto riguardo all'attività svolta nella seconda metà del 1800.“ FILOGRASSI, *Teologia*, 516.

<sup>121</sup> Vgl. NEUFELD, *Schule*, 682 f.

<sup>122</sup> Ebd., 685.

<sup>123</sup> Vgl. ebd., 687.

„Die römischen Theologen hatten [...] zum geschichtlichen Denken nur wenig Beziehung.“ Er ist überzeugt, dass „die Klärung des Traditionsbegriffs der Römischen Schule [...] deshalb auch eine Vorarbeit für das richtige Verständnis der Spannungen zwischen dem, was man in der Geschichte des 19. Jahrhunderts ‚deutsche‘ und ‚römische‘ Theologie zu nennen pflegt“<sup>124</sup>, darstellt.

Ganz im Sinne der neuscholastischen Denkrichtung und als ziemlich populär erwies sich „La Civiltà Cattolica“. Zwar intendierte der Jesuitengeneral Roothaan (1829–1853) eine wissenschaftliche, in Latein geschriebene Zeitschrift, jedoch nimmt sie von Anfang an in italienischer Sprache neben religiösen und literarischen auch zu sozialen und tagespolitischen Fragen Stellung. Roothaan meinte nämlich, dass die politische Betätigung der Zeitschrift den Konstitutionen des hl. Ignatius widerspreche, woraufhin Papst Pius IX. gesagt haben soll, dass der Kampf gegen den Liberalismus wichtiger sei als die Unverträglichkeit mit den Konstitutionen des Jesuitenordens, von der er dispensieren könne.<sup>125</sup> So wurde sie zum bedeutendsten Sprachrohr des italienischen Katholizismus, zugleich war sie aber von einem intransigenten Charakter und reaktionären Geist geprägt. Der Teamgedanke<sup>126</sup> und die absolute Unterwerfung unter den Heiligen Stuhl gelten als Markenzeichen der neu gegründeten Zeitschrift. In politischen Angelegenheiten wurden alle Artikel vor ihrer Veröffentlichung bei den entsprechenden Kongregationen vorgelegt. 1866 erhält die „Civiltà Cattolica“ die Statuten eines päpstlichen Instituts und war somit nicht mehr der Jurisdiktion des Jesuitenordens unterstellt. So verliert der Orden auch den Einfluss auf die überwiegend undifferenziert theokratische Ausrichtung der Zeitschrift.<sup>127</sup>

Die Zeitschrift strebt anfänglich offen eine Rückkehr zum Thomismus und eine radikale Bekämpfung der hegelschen Dialektik in der Philosophie an, verlässt jedoch bald den Weg der Polemik und geht daran, alle anderen Systeme, die in sich falsch seien, als unzulänglich zu erklären. Man nahm für sich in Anspruch, einen Gegenentwurf liefern zu können. Das Redaktionsteam, bestehend aus den Jesuiten Carlo-Maria Curci (1809–1891), Matteo Liberatore (1810–1892), Luigi Taparelli (1793–1862), Antonio Bersciani (1798–1862) und Serafino Sordi (1793–1865), unterscheidet sich auch deutlich von der „Römischen Schule“, deren Denktraditionen am Collegium Romanum gepflegt werden.<sup>128</sup>

<sup>124</sup> KASPER, Tradition, 12.

<sup>125</sup> Vgl. AUBERT, Le pontificat, 39.

<sup>126</sup> Der Teamgedanke sah bis zum Jahr 1933 so aus, dass kein Artikel namentlich gekennzeichnet war und jeder das Recht hatte, Korrekturen an den Artikeln der anderen vorzunehmen.

<sup>127</sup> Vgl. PEITZ, Anfänge, 134 f.

<sup>128</sup> Ebd., 137 f.