

Die Aufgabe kirchlicher Wissenschaft heute

Hundert Jahre nach „Aeterni Patris“

Von Peter Henrici, S. J.

Das Rundschreiben „Aeterni Patris“, das Leo XIII. vor hundert Jahren, am 4. August 1879 erließ, bildet einen Markstein in der Geschichte nicht nur der Neuscholastik, sondern der kirchlichen Wissenschaft überhaupt. Die Erneuerung der christlichen Philosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin war ein Grundanliegen des Pontifikats Leos XIII. Mehr als zwanzigmal kommt der Papst in anderen Dokumenten auf „Aeterni Patris“ zurück, und die Veröffentlichung der Enzyklika selbst war begleitet von einer Reihe z. T. drastischer, wissenschaftspolitischer Maßnahmen: Reorganisation der „Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino“¹ und Auftrag für eine kritische Thomasausgabe (die sog. „Leonina“)², Errichtung eines Lehrstuhls und später eines Instituts für thomistische Philosophie an der katholischen Universität Löwen³, – und zwar gegen den Willen des damaligen Rektors –, und vor allem, heute unvorstellbar, Ablösung aller nicht-thomistischen Professoren an den römischen Hochschulen durch Thomisten⁴.

Ganz offensichtlich war für den Papst die Erneuerung des Thomismus mehr als bloß ein Akt kirchlicher Hochschulpolitik. Sie bildete

¹ Brief „Iampridem“ an Kard. Antonino de Luca, vom 15. 10. 1879 (ASS 12 [1879–807] p. 225–26); Breve „Quod iam inde“ vom 9. 5. 1895 (Leonis XIII Acta 15 [1896] p. 193–197). Es handelte sich um eine Neubelebung und Reorganisation der bereits 1870 gegründeten Akademie; vgl. R. Aubert, *Aspect divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in: *Aspetti della cultura cattolica nell'età de Leone XIII* (Roma, Cinque Lune, 1961) p. 161 s.

² Brief „Iampridem“ (vgl. Anm. 1); *Motu proprio* „Placere nobis“ vom 18. 1. 1880 (ASS 12 [1879–80] p. 337–38). Vgl. R. Aubert, *op. cit.*, p. 197–199.

³ Breve „Per alias litteras“ vom 8. 11. 1889 (Leonis XIII Acta 9 [1890] p. 230 bis 233). Breve „Susceptum a nobis“ vom 7. 3. 1894 (ASS 26 [1894] p. 653–655); vgl. R. Aubert, *op. cit.*, p. 172–182, und L. De Raeymaker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain* (Louvain, Publications Universitaires [1952] p. 39–95). Zu den Widerständen des Rektors Abbeleso vgl. auch A. Simon, *Le Cardinal Mercier* (Bruxelles, La Renaissance du livre [1960] p. 48–58).

⁴ Vgl. R. Aubert, *op. cit.*, p. 159–161, und die Dokumente bei G. Filograssi, *Teologia e Filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi*, in: Gr. 35 (1954) p. 521–523. Am härtesten erscheint die Absetzung des berühmten Palmieri; doch war sie vorbereitet durch die universitätsinternen Auseinandersetzungen zwischen Hylemorphisten und Anhängern der zeitgenössischen Naturwissenschaft. Der bedeutendste Vertreter der letzten Gruppe, P. Angelo Secchi, war am 26. 2. 1878 gestorben. De Maria, der Palmieri ablöste, wird übrigens deutlich machen, daß die hylemorphistische Lehre auf einer anderen Ebene liegt als die naturwissenschaftliche.

die Grundlage für ein umfassendes Kulturprogramm, das auf eine Erneuerung der Gesellschaft⁵ und der Wissenschaften aus christlichem Geist abzielte. Hören wir Leo selbst:

„Auch die häusliche und selbst die bürgerliche Gesellschaft, welche, wie wir Alle wohl einsehen, durch das Gift verderblicher Meinungen in höchster Gefahr schwebt, würde ohne Zweifel viel mehr Ruhe und Sicherheit gewinnen, wenn auf den Akademien und in den Schulen eine gesündere und dem kirchlichen Glauben mehr entsprechende Lehre vorgetragen würde, wie sie die Werke des heiligen Thomas von Aquin enthalten. Denn was der heilige Thomas über die wahre Natur der Freiheit, welche in unseren Tagen in Zügellosigkeit ausgeartet ist, über den göttlichen Ursprung jedweder Autorität, über die Gesetze und ihre Kraft, über die väterliche und billige Gewalt der höchsten Obrigkeit, über den Gehorsam, den wir den höheren Gewalten schulden, über die gegenseitige Liebe: was er über diese und verwandte Gegenstände lehrt, hat eine äußerst starke und unbesiegbare Beweis kraft, zur Widerlegung aller jener Grundsätze des neuen Rechtes, welche der Ruhe des Gemeinwesens und dem öffentlichen Wohle als schädlich sich erweisen. Alle menschlichen Wissenschaften endlich müssen im voraus auf Fortschritt hoffen und haben sich eine ganz bedeutende Förderung von dieser Erneuerung der philosophischen Disziplinen zu versprechen, die Wir Uns als Aufgabe gesetzt haben. Denn von der Philosophie als von einer weisen Führerin pflegen die schönen Wissenschaften ihre wahre Bedeutung und das richtige Maß zu empfangen, und aus ihr, wie aus einer gemeinsamen Lebensquelle den beseelenden Hauch zu schöpfen. Die Tatsachen und beständige Erfahrungen beweisen, daß die schönen Wissenschaften dann am meisten blühten, als der Philosophie ihre volle Ehre gegeben wurde und sie selbst sich ein gesundes Urteil gewahrt hatte; daß sie aber vernachlässigt und fast vergessen wurden, wenn die Philosophie darnieder lag und in Irrtümer oder Torheiten versank. Darum werden auch die Naturwissenschaften, die man jetzt so schätzt und welche überall zu ihrer Bewunderung hinreißen, durch die Wiederherstellung der Philosophie der Alten nicht bloß keinen Nachteil erleiden, sondern sehr viel gewinnen. (...)“⁶

Beim Lesen dieser Zeilen wird der ganze Abstand deutlich, der uns heute von ihnen trennt. Die gesellschafts- und wissenschaftspolitischen Hoffnungen des Papstes wird auch der überzeugteste Thomist nicht mehr teilen. Ja selbst die Auffassung des Thomismus, die „Aeterni Patris“ vertritt, ist dem heutigen Thomisten fremd geworden. Die von Leo XIII. erstrebte Erneuerung des thomistischen Denkens ist

⁵ Vgl. *P. de Laubier*, *Un idéal historique et concret de société, le projet de Léon XIII*, in: *RThom* 78 (1978) p. 385–414.

⁶ Leo XIII, *Sämtliche Rundschreiben*, I. (Freiburg, Herder [1881] p. 97–98.

weitgehend gelungen, und gerade weil sie gelungen ist, erscheint uns Heutigen der leonische Thomismus kaum mehr nachvollziehbar. Er hat sich selbst obsolet gemacht. Wenn wir deshalb heute, nach hundert Jahren, aus „Aeterni Patris“ etwas lernen wollen, dann interessiert uns nicht ihr *Programm*, das durch seine weitgehende Verwirklichung überholt ist; wir müssen vielmehr auf die *Auswirkungen* der Enzyklika schauen, die uns zeigen, wie die Geschichte wirklich gelaufen ist, und wie sie vermutlich auch weiter laufen wird.

I.

Sehen wir hier einmal von der Auswirkung der Enzyklika auf die Klerikerausbildung ab. Der römische Thomismus der Gregoriana und der Urbaniana hat sich – bis zum II. Vaticanum – in den Seminarien aller Welt eine eigentliche Monopolstellung erobert⁷. Über diese Schulwirkung hinaus werden vor allem zwei Wirkungslinien sichtbar, die beide in einer gewissen Spannung zum Grundduktus der Enzyklika selbst stehen.

Die erste und wichtigste Wirkungslinie betrifft die historische Erforschung der Scholastik. Sie hat die eigenständige Wiederaufnahme und Umsetzung der scholastischen Lehren allererst möglich gemacht; sie hat aber auch die Stellung des Thomas von Aquin in etwa relativiert. Wenige Wochen nach Erscheinen der Enzyklika brachten die „Stimmen aus Maria Laach“ einen ausführlichen Kommentar, der ein Meisterstück der „*expositio reverentialis*“, der zurechtrückenden Textauslegung darstellt⁸. Während nach der Enzyklika die Geschichte christlichen Denkens geradewegs auf Thomas von Aquin als seinen Höhepunkt zulief, um mit ihm sozusagen abzubrechen (nach Thomas gibt es nur noch Thomasrezeption oder -nichtrezeption), zeichnet der Kommentar die ganze spannungsreiche Vielfalt des mittelalterlichen Geisteslebens nach und weist auch auf die keineswegs problemlose Wirkungsgeschichte des Thomismus in der nachmittelalterlichen Scholastik hin⁹. Verfasser dieses, aus umfassender Quellenkenntnis ge-

⁷ Zu den bereits bestehenden sieben oder acht Nationalkollegien in Rom (darunter das Propaganda-Kolleg für alle der Propaganda-Kongregation unterstellten Missionsgebiete) gesellten sich in der 2. Hälfte des 19. Jhs 15 wichtige Neugründungen, denen bis zum 2. Weltkrieg 16 weitere folgten. Der Großteil der Seminarprofessoren in aller Welt dürfte aus diesen Kollegien hervorgegangen sein, wenn auch genauere statistische Angaben derzeit nicht erhältlich sind. Noch erhellernd für eine Soziologie des kirchlichen Wissens wäre eine Untersuchung über die weltweite Verbreitung der lateinischen römischen Schulbücher (Remer, Boyer, usw.).

⁸ F. Ehrle, Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie, in: StML 18 (1880) p. 13–28, 292–317, 388–407, 485–498; neu hrsggeg. von F. Pelster, Zur Enzyklika „Aeterni Patris“ (Rom, Edizioni di Storia e Letteratura, [1954]).

⁹ Ehrle-Pelster, op. cit., p. 63–99.

schriebenen Kommentars war P. Franz Ehrle S. J., der soeben seine Ordensausbildung abgeschlossen hatte und zum Schriftstellerkollegium der „Stimmen“ gestoßen war. Es spricht für die Größe Leos XIII., daß dieser keineswegs „gleichgeschaltete“ Kommentator kurz darauf nach Rom berufen werden konnte und dort in wenigen Jahren zum Bibliothekar der Vaticana aufstieg.

Der Name Ehrles soll hier stellvertretend stehen für andere: Heinrich Denifle, Clemens Bäumker, Maurice de Wulf . . ., die, angeregt oder bestärkt durch Leos Erneuerungsbewegung, in jenen Jahren die Scholastik historisch zu erforschen begannen. Ihrem Werk und dem ihrer Nachfolger – Martin Grabmann, Etienne Gilson, um nur die einflußreichsten zu nennen – ist es zu danken, daß anstelle eines schemenhaften Thomismus mehr und mehr der leibhafte Thomas von Aquin ins Blickfeld trat, und mit ihm der ganze Spannungsreichtum seines Denkens und der Pluralismus mittelalterlicher Philosophie und Theologie. Erst durch diese Entdeckung der historischen Wirklichkeit – „wie es wirklich gewesen ist“ – ist es möglich geworden, über sterile Schultreue hinaus das damals Gedachte *neu* (und damit notwendig: *anders*) zu denken und es so für unsere heutige Problematik fruchtbar zu machen¹⁰.

In einem zweiten Moment ging der historische Rückblick über die Scholastik hinaus zur Väterzeit zurück und dann, in wissenschaftlichem Dialog mit der protestantischen Bibelwissenschaft, zur historischen Erforschung des Neuen und Alten Testaments. Der Rückgriff auf die Vätertheologie ist fruchtbar geworden beispielsweise in der Mysterientheologie und in der *Théologie nouvelle* oder in den Arbeiten der „Frankfurter Schule“ (A. Grillmeier, H. Bacht), vor allem aber in der liturgischen Erneuerung. Die Früchte der historischen Exegese für unser aktuelles theologisches Denken sind wohl erst noch am Reifen. Alles in allem hat sich der von Papst Leo angeregte Rückgriff auf die Geschichte als echte Verjüngungskur für das katholische Denken erwiesen.

¹⁰ In einer Sondernummer der Zschr. „Aquinas“ zum Beginn des II. Vat. – einem der letzten Zeugnisse eines noch lebendigen Thomismus – hat J. de Finance darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Erneuerung des thomistischen Denkens in drei Schritten vollziehen mußte: In einem ersten Schritt war die Lehre des Thomas so herauszuarbeiten, wie sie sich, ohne alle Übermalungen durch die Kommentatoren, historisch darstellt. Dann galt es, diese Lehre „abzukanten“ und den eigenen Beitrag des Thomas aus den traditionellen Übernahmen (etwa aus Aristoteles) herauszulösen. Erst aufgrund dieser Vorarbeiten kann schließlich – und darauf soll alle Arbeit hinauslaufen – eine dem Geist des Thomas treue Philosophie erarbeitet werden, welche auch den Problemen und Einsichten unserer Zeit Rechnung trägt. (*J. de Finance, Valeur et tâches actuelles du thomisme*, in: *Aquinas* 3 [1960] p. 136–150.) Daß es auch zum dritten Schritt gekommen ist, zeigen im deutschen Sprachraum Namen wie Gustav Siewerth, Max Müller, Bernhard Welte, Karl Rahner, Joh. B. Lotz, Emerich Coreth.

Eine zweite Wirkungslinie der Enzyklika betrifft die Begegnung mit der modernen Wissenschaft. Sie war der zentrale Programmpunkt des von Désiré Mercier in Löwen gegründeten „Institut Supérieur de Philosophie“. Es sollte nach dem Plan seines Gründers eine Art Universität im kleinen werden¹¹, wo sich Philosophie und Wissenschaft (vor allem Biologie, Psychologie und Sozialwissenschaft) gegenseitig begegnen und befruchten würden. Daß dabei der Wissenschaft das bestimmende Wort zukommen sollte und daß Mercier beispielsweise seine Schüler zum Studium der empirischen Psychologie nach Deutschland zu Wundt sandte, lag allerdings nicht mehr ganz auf der Linie der Enzyklika. Diese hatte vielmehr unterstrichen, wieviel die Wissenschaften ihrerseits vom Thomismus zu lernen hätten¹². Doch weder das päpstliche Modell einer Begegnung von Wissenschaft und kirchlicher Philosophie, noch dasjenige Merciers ist je richtig zum Tragen gekommen. Auch im Löwener Institut verlagerte sich das Schwergewicht mehr und mehr auf die historische Erforschung der Scholastik¹³. Und als Pius XI. 1931 den kirchlichen Hochschulen eine zeitgemäßere Studienordnung gab, um sie der wissenschaftlichen Welt von heute näherzubringen, standen wiederum fast ausschließlich die historischen Wissenschaften im Blickfeld¹⁴. Der nächstfolgende Schritt, der neue Entwurf einer kirchlichen Hochschulgesetzgebung von 1968, unterstreicht zwar wiederholt die Notwendigkeit des interdisziplinären Gesprächs¹⁵, befaßt sich aber, dem Zug der Zeit folgend, fast ausschließlich mit Fragen der Hochschulverwal-

¹¹ So *A. Simon*, *Position philosophique du Cardinal Mercier* (Bruxelles, Palais des Académies [1962] p. 88–89).

¹² Der oben, zu Anm. 6 zitierte Text Leos fährt fort: „Denn zu dem fruchtbaren Betriebe derselben (Naturwissenschaft) und deren Fortschritt genügt nicht die bloße Erkenntnis der Tatsachen und Betrachtung der Natur; vielmehr hat sie, stehen die Tatsachen einmal fest, weiter vorzudringen, und sorgfältig nach dem Wesen der körperlichen Dinge zu forschen, die Gesetze zu untersuchen, denen sie folgen, und die obersten Ursachen, aus denen die Ordnung derselben, die Einheit in der Mannigfaltigkeit, und die gegenseitige Verwandtschaft in der Verschiedenheit hervorgeht. Zu solchen Forschungen wird die scholastische Philosophie, wenn sie in verständiger Weise betrieben wird, überraschend viel beitragen, Licht und Hilfsmittel gewähren“ (op. cit. p. 98). Offensichtlich wird hier der Naturwissenschaft selbst eine eigentlich philosophische Aufgabe zugewiesen – ganz im Sinne des Gründers der „Accademia filosofico-medica di San Tommaso“ in Bologna und nachmaligen Sekretärs der reorganisierten „Accademia Romana di San Tommaso d’Aquino“, Giovanni Cornoldi, S. J.

¹³ Wir denken vor allem an die Arbeiten von M. De Wulf und F. Van Steenberghe, aber auch an die Erforschung der antiken Philosophie durch A. und S. Mansion und G. Verbeke.

¹⁴ Pius XI., Apostol. Konst. „*Deus Scientiarum Dominus*“, vom 24. 5. 1931, art. 29; Ordinationes art. 18 § 2, art. 22, art. 45 (AAS 23 [1931] p. 253–54, 268–69, 279).

¹⁵ „*Normae quaedam ad Const. Apost. Deus Scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendis*“ vom 20. 5. 1968, Principium IV, n. 7–9, 28, 37.

tung. Die Begegnung der kirchlichen mit der modernen Wissenschaft bleibt somit auch heute noch weitgehend ein Desiderat. Zwischen diesem Desiderat und dem wenigstens teilweisen Gelingen der leoninischen Reform durch ihren Rückgriff auf die Geschichte zeichnet sich die Aufgabe kirchlicher Wissenschaft in unserer Zeit ab.

II.

Der Klarheit und der Kürze zuliebe, und um das ganz Vorläufige des nun folgenden Entwurfs anzuzeigen, soll diese Aufgabe in drei Thesen formuliert werden: 1. Eine Hauptaufgabe kirchlicher Wissenschaft besteht heute im Gespräch mit der wissenschaftlichen Welt. 2. Der Beitrag kirchlicher Wissenschaft zu diesem Gespräch liegt auf der Ebene transzendenter Sinngebung. 3. Dieser Beitrag wird wissenschaftlich vermittelt durch den Rückgriff auf die Geschichte.

1. *These*: Eine Hauptaufgabe kirchlicher Wissenschaft besteht heute im Gespräch mit der wissenschaftlichen Welt.

Unter „kirchlicher Wissenschaft“, nach deren Aufgabe wir fragen, verstehen wir hier nicht jede Wissenschaft, die (aus welchem Grund auch immer) im Auftrag und unter der Aufsicht der Kirche betrieben wird, sondern spezifisch jene Wissenschaft(en), die das der Kirche anvertraute Glaubensgut – direkt oder indirekt – zu ihrem Inhalt haben. Direkt befaßt sich mit dem Glaubensgut die Theologie, indirekt solche Wissenschaften wie Kirchengeschichte, Kirchenrecht, christliche Gesellschaftslehre, Missionswissenschaft oder eine am Christentum orientierte Philosophie – wobei hier einmal die nicht ganz zutreffende Ausdrucksweise von der Philosophie als „Wissenschaft“ in Kauf genommen werden soll. In diesen Wissenschaften geht es um das „Glaubensgut“, d. h. um einen Inhalt, dessen Kenntnis nicht allererst diesen Wissenschaften zu danken ist. Während sich nämlich die anderen Wissenschaften ihren Inhalt erst selbst erarbeiten müssen, haben die kirchlichen Wissenschaften einen vom Glauben vorgegebenen Inhalt *auf*zuarbeiten.

Das besagt weiterhin, daß das wissenschaftliche Erkennen gar nicht die diesem Inhalt angemessenste Erkenntnisform ist. Man kann nicht sagen, daß der wissenschaftliche Theologe „mehr“ von den Glaubenswahrheiten weiß als ein aufrechter Christ, der diese Wahrheiten Tag für Tag zu leben versucht, oder daß der Bibelwissenschaftler die Schrift „besser“ versteht als ein Mönch, der sie seit Jahren meditiert – vom Mystiker ganz zu schweigen. Hier gilt etwas Ähnliches wie von der Lebensweisheit und von der Alltagserfahrung, die das „wissenschaftliche“ Philosophieren niemals einzuholen vermag und auf die es immer wieder zurückverweisen wird. Die Wissenschaft weiß somit im Glaubensbereich nicht *mehr* als der schlichte Glaube,

sie weiß es vielmehr auf andere Weise: auf „wissenschaftliche“ Weise, in einem methodischen, kritischen, verifizierbaren wissenschaftlichen Diskurs. Wissenschaftliche Erkenntnis geht methodisch voran, d. h. in planmäßig überlegtem Fortschreiten, das eben dadurch auch für andere nachvollziehbar wird; sie ist sich kritisch ihrer eigenen Grenzen und der Vorläufigkeit ihrer Ergebnisse bewußt und thematisiert diese Grenzen; schließlich muß sie verifizierbar sein, worunter hier zunächst nur die Nachprüfbarkeit durch andere Wissenschaftler verstanden werden soll. Dank ihrer methodischen Objektivität ist wissenschaftliche Erkenntnis mehr als jede andere Erkenntnis – mehr vor allem als die Glaubenserkenntnis – objektiv mitteilbar, *kommunikabel*. In dieser Kommunikabilität sehen wir die eigentliche Bedeutung kirchlicher Wissenschaft – so sagt unsere erste These.

Kirchliche Wissenschaft dient nicht nur der Selbstverständigung des Gläubigen, indem sie ihn zwingt, sich der Kontrolle wissenschaftlicher Methodik und wissenschaftlicher Selbstkritik auszusetzen. Sie dient ebensowohl, ja noch mehr, zur direkten oder indirekten Kommunikation des Glaubensgutes in der wissenschaftlichen Welt von heute. Wir denken dabei durchaus an eine Zweiwegkommunikation: Die kirchlichen Wissenschaften haben ihrerseits die Anregungen – Resultate wie Probleme – der einschlägigen Profanwissenschaften (und das heißt vor allem der Humanwissenschaften) aufzunehmen und in ihrem wissenschaftlichen Diskurs zu berücksichtigen. Sie bauen jedoch nicht auf diesen Übernahmen auf, wie Kardinal Mercier für die Philosophie anzunehmen schien; sonst würden die kirchlichen Wissenschaften im Grenzfall zum bloßen ideologischen Überbau über einer Psychologie oder Sozialökonomie oder Kulturanthropologie, usf. Noch unzureichender ist jedoch das andere, leoninische Modell, das die Profanwissenschaften den kirchlichen unterordnet. Im wissenschaftlichen Bereich darf es keinen christlichen oder gar thomistischen „Kolonialismus“ geben. Selbst der Philosophie gegenüber sind die Wissenschaften nach heutigem Verständnis eigenständig. Sie bauen nicht auf philosophischen Einsichten auf, sondern schaffen sich selbst ihre eigene methodologische Grundlegung. Das Verhältnis zwischen den kirchlichen und den anderen Wissenschaften ist somit das eines Austausches, eines „Gesprächs“, das von verschiedenen Standpunkten aus, von gleich zu gleich, in einer beiderseits verständlichen Sprache, der Sprache wissenschaftlicher Methode, geführt wird.

Das Gemeinte läßt sich vielleicht am besten an einem Beispiel aus der politischen Sphäre verdeutlichen. Als „Aeterni Patris“ erschien, gehörte die „potestas temporalis“ des Papstes, der Kirchenstaat, schon unwiderbringlich der Vergangenheit an. Von da aus kann der Plan einer Erneuerung der Gesellschaft aus dem Geiste des Thomismus, auf

den die Enzyklika abzielt, als eine Art Ersatz für die verlorene „*potestas temporalis*“ verstanden werden – ein Ersatz, zu dem es, wie wir wissen, tatsächlich nie gekommen ist. Fünfzig Jahre später jedoch, am 11. Februar 1929, haben die Lateranverträge den Vatikanstaat geschaffen: eine echte, wenn auch minimale politische „*potestas*“ des Papsttums, die ihm keinerlei Macht über andere gibt, wohl aber die Möglichkeit, mit den politischen Mächten von gleich zu gleich ins Gespräch zu kommen und seine Stimme auch auf politischer Ebene vernehmen zu lassen. Vielleicht fällt der kirchlichen Wissenschaft, repräsentiert durch die kirchlichen Hochschulen, in der wissenschaftlichen Welt von heute eine ähnliche Rolle zu wie dem Vatikanstaat in der politischen.

Welches ist diese Rolle? Unsere zweite These versucht sie zu umschreiben:

2. *These*: Der Beitrag kirchlicher Wissenschaft, im Gespräch mit der wissenschaftlichen Welt von heute, liegt auf der Ebene transzendenter Sinnggebung.

Der politische Einfluß des Heiligen Stuhls steht tatsächlich in gar keinem Verhältnis zur politischen Bedeutung der Vatikanstadt; jeder Versuch, die beiden in Proportion zu setzen, wirkt unweigerlich komisch. Der politische Einfluß des Papsttums beruht vielmehr darauf, daß es eine *andere* Stimme ins Gespräch der Mächte einbringt. So ist es auch im Gespräch der Wissenschaften. Daß die kirchlichen Wissenschaften angehört werden, beruht nicht so sehr auf ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, als vielmehr darauf, daß sie etwas *anderes* sagen als die anderen Wissenschaften. Wir können versuchen, diese Andersheit näher zu bestimmen. Sie liegt nicht in der *Form*, der Methode kirchlicher Wissenschaft (denn eben darin ist sie ja den anderen Wissenschaften ähnlich und kann deshalb mit ihnen ins Gespräch treten), sondern in ihrem *Inhalt*. In den anderen Wissenschaften wird der Inhalt aus dem wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß selbst erhoben. Er bleibt eben deshalb immer partiell und vorläufig. Spezialisierung gehört konstitutiv zum modernen Wissenschaftsbegriff; sie hat die Ablösung der Wissenschaften von der Philosophie begründet. Ebenso grundlegend für wissenschaftliche Erkenntnis ist der Verzicht auf Absolutheitsanspruch. Moderne Wissenschaft zielt, auf theoretischem Gebiet, bestenfalls auf mehr oder weniger umfassende und deshalb immer revidierbare Theoriebildung ab. Sie erhebt niemals den Anspruch, das letzte Wort gesprochen zu haben.

Das Glaubensgut dagegen, das (direkt oder indirekt) den Inhalt kirchlicher Wissenschaft bildet, will als letztgültig angesehen werden. So entsteht für die kirchliche Wissenschaft eine ständige Spannung zwischen ihrem absoluten Inhalt und ihrer relativen wissenschaftli-

chen Form (die Spannung zwischen Dogma und Theologie beispielsweise), auf die wir hier leider nicht näher eingehen können, die aber im Mittelpunkt einer Wissenschaftstheorie kirchlicher Wissenschaften zu stehen hätte. Weil der Glaubensinhalt bereits auf nichtwissenschaftliche Weise vorgegeben ist, kann er auch mehr als bloß partiell sein – und er ist es: Er betrifft emphatisch „das Ganze“, das *Heil* des Menschen, wobei wir „Heil“ durchaus zunächst im ursprünglichen Wortsinn als Unversehrtheit, als Ganzsein, verstehen dürfen. Das Ganzsein, mit dem es kirchliche Wissenschaft zu tun hat, umfaßt beispielsweise auch Anfang und Ende, ἀρχή und τέλος, Proton und Eschaton, zu denen wissenschaftliche Erkenntnis schlechthin keinen Zugang hat. Selbst die „wissenschaftliche“ Philosophie stellt zwar notwendig die Frage nach ἀρχή und τέλος, vermag aber diese ihre eigene Frage nie einzuholen, geschweige denn zu beantworten. Im Bereich *kirchlicher* Wissenschaft dagegen wäre es ausgesprochen *unwissenschaftlich*, beim Studium der Bibeltexte oder des Kirchenrechts oder des „Seins“ den protologischen bzw. den eschatologischen Aspekt auszuklammern. In der Philosophie zeigt sich dieses Nichtausklammern-können zum Beispiel darin, daß eine „kirchliche“, d. h. am Christentum orientierte Philosophie ihre Seinslehre im Horizont der Schöpfung und ihre Anthropologie oder ihre Ethik mit Blick auf das Endziel des Menschen zu entwickeln hat.

Doch nicht nur der absolute Anfang und das absolute Ende, an die auch reines Philosophieren nicht heranreicht, bleiben den Wissenschaften unangreifbar; was wissenschaftliches Erkennen (im Gegensatz zum philosophischen Denken) kennzeichnet, ist der Ausfall *jeder* Reflexion über Anfang und Ende, und damit auch über Herkunft und Sinnziel. Wissenschaftliches Erkennen *kann* über seinen Anfang und über sein Ende gar nicht reflektieren, weil beides diesem Erkennen gegenüber transzendent bleibt, d. h. auf einer ganz anderen Ebene liegt. Vom wissenschaftlichen Erkennen aus ist bestenfalls eine transzendente Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit, über die metawissenschaftliche Begründung wissenschaftlicher Erkenntnis möglich. Anfang und Ende erklären dagegen weder die Möglichkeit wissenschaftlichen Erkennens, noch „begründen“ sie es; sie geben ihm vielmehr seinen *Sinn* im Ganzen.

Wenn deshalb in unserer zweiten These der Beitrag kirchlicher Wissenschaft auf der Ebene transzendenter Sinngebung angesetzt wird, dann sind damit zwei Dinge gesagt. Zum einen lehnen wir das wissenschaftstheoretische Modell ab, das im eingangs zitierten Text aus „Aeterni Patris“ aufschien. Dort war die Rede von der wissenschaftsfördernden Rolle der Philosophie, und dahinter stand offenbar die alte peripatetische Meinung, daß die Wissenschaften ihre Erkennt-

nisprinzipien von der Philosophie zu beziehen hätten. Hier dagegen soll die Autonomie der modernen Wissenschaft samt ihrem Anspruch, sich auf ihrer Ebene selbst zu begründen, voll und ganz anerkannt werden. Der Beitrag der kirchlichen Wissenschaften liegt auf einer ganz anderen Linie, er „fördert“ die Wissenschaft nicht (und macht sie damit auch nicht von dieser „Förderung“ abhängig), sondern er *situieren* sie *als ganze* in ihrem Woher und Wozu.

Das Fehlen einer solchen Situierung – und das ist die zweite Aussage unserer These – das Fehlen einer Verständigung über das *Wozu* der Wissenschaft, hat die wissenschaftliche Kultur (den wissenschaftlichen „Betrieb“) unserer Tage in eine Krise geführt. Die Hochschulkrise entstand, wie der „Geist von 1968“ zeigt, nicht nur aus der Überfüllung der Hochschulen; sie beinhaltet darüber hinaus eine Sinnkrise des an den Universitäten Gelehrten. Die Polemik über die „Grenzen des Wachstums“, über Ökologie und Atomenergie zeigt eine andere Seite der gleichen Krise, die Diskussion um Geburtenkontrolle, Abtreibung und Euthanasie – Anfang und Ende des Lebens! – eine dritte. Die Wissenschaften und die ihnen verpflichtete Technik haben (wie es ihrem Wesen entspricht) bisher beständig Fortschritte gemacht. Der Fortschritt und das daraus folgende Wirtschaftswachstum, die Erhöhung des Lebensstandards und die Verlängerung der mittleren Lebenserwartung galten und gelten zu recht als Garantie für die Richtigkeit der Wissenschaften. Heute beginnen wir jedoch einzusehen, daß ein bloß wissenschafts- und technikimmanent (oder auch bloß wirtschaftsimmanent) definierter Fortschritt noch keine genügende Legitimation unseres wissenschaftlichen und technischen Tuns bieten kann. Wo Grenzen, ja rückschrittliche Auswirkungen des Fortschritts sichtbar werden, da taucht unvermeidlich auch die tiefere Frage auf: Wozu das alles? Was ist der *Sinn* von Wissenschaft und Technik? Ist unser unhinterfragtes neuzeitliches Modell einer wissenschaftlich-technischen Kultur wirklich so fraglos? Wo derartige Fragen gestellt werden, muß die kirchliche Wissenschaft ins Gespräch eingreifen.

Das Gemeinte mag nochmals an einem Beispiel verdeutlicht werden, diesmal aus meinem eigenen Fachgebiet. Der XVI. Weltkongreß für Philosophie im August 1978 in Düsseldorf war dem Gespräch zwischen der Philosophie und den modernen Wissenschaften gewidmet. Das Echo auf diesen Kongreß, sowohl in der Öffentlichkeit als auch unter manchen jüngeren Kongreßteilnehmern, war jedoch auffallend matt und uninteressiert, obwohl der Kongreß selbst mindestens ebenso gut gelungen ist wie seine Vorgänger. In der Lokalpresse erschien die Philosophie als etwas Kauziges, Verstaubtes, „die größte Oldtimer-Schau Europas“, wie die Parallelveranstaltung auf dem

gleichen Messegelände hieß. Woran mag dieses Desinteresse liegen? Die Frage, die die Öffentlichkeit vor allem interessiert hätte, nämlich nach der „Beherrschung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts“ wurde erst ganz zu Ende des Kongresses und fast verschämt am Rande gestellt. Daß „Philosophie“ ihrem Wesen nach Lebensweisheit, letzte Sinngabe besagt, kam außer in einigen afrikanischen und indischen Beiträgen überhaupt nicht zur Sprache. Parallel dazu glänzte das kirchliche Philosophieren durch Abwesenheit. Zwar fanden sich unter den offiziellen Kongreßrednern mehr Priester als je zuvor, aber sie traten fast ausnahmslos als Fachwissenschaftler auf. Wenn die Philosophie auf diesem Weltkongreß die von ihr erwartete Antwort schuldig geblieben ist, dann ist das auch dem Versagen der kirchlichen Philosophie zuzuschreiben.

Das führt zu einer letzten Frage, die sich aus einer Zusammenschau der beiden ersten Thesen ergibt: *Wie* kann denn eine transzendente Sinngabe auf wissenschaftliche Weise in das Gespräch der Wissenschaften eingebracht werden? Eine Antwort versucht unsere dritte These zu geben:

3. *These:* Der Beitrag der kirchlichen Wissenschaften wird wissenschaftlich vermittelt durch den Rückgriff auf die Geschichte.

Nahegelegt wird diese These zunächst von der Wirkungsgeschichte von „Aeterni Patris“. Die kreative Erneuerung der kirchlichen Philosophie und der Theologie in den letzten Jahrzehnten ist vor allem der historisch-wissenschaftlichen Erforschung des Mittelalters und der Väterzeit zu danken. So liegt die Vermutung nahe, Historie sei überhaupt *die* Form von Wissenschaftlichkeit, die kirchlicher Wissenschaft angemessen ist. Zwingend ergibt sich der gleiche Verweis auf die Historie aus dem, was kirchliche Wissenschaft ins Gespräch der Wissenschaften einbringen soll: Sinn, geschöpft aus dem Glauben. Sinn aus dem Glauben kann auf wissenschaftlicher Ebene nur historisch vermittelt werden. Ein Glaubensinhalt wird nur im *Zeugnis* jener, die diesen Glauben teilen, wissenschaftlich faßbar, und dieses Zeugnis wiederum ist, epistemologisch gesehen, Gegenstand *historischer* Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis von Fremdpersonen aufgrund ihrer Selbstaussagen. Eine ähnliche historische Struktur des Erkennens finden wir übrigens schon bei der rein philosophischen Sinngabe: solange ein Philosoph nicht selbst kreativ (d. h. sinn-schaffend) denkt (und das tun die meisten Philosophen nicht sehr oft), ist er stets auf das historische Erfassen dessen, was andere gedacht haben, angewiesen. Tatsächlich ist die Philosophiegeschichte eine der Hauptquellen der Philosophie – ohne daß daraus ein *circulus vitiosus* entstünde. In dieser Sicht ist kirchliche Philosophie dadurch gekennzeichnet, daß sie sich

mit Vorzug an jenen Denkern der Vergangenheit orientiert, die selbst als Christen philosophiert haben.

Was dagegen den christlichen Glauben von jeder allgemein philosophischen Sinngebung unterscheidet, ist die Annahme, daß bestimmte Ereignisse in der Geschichte – von der Berufung der Patriarchen bis zum Tod und zur Auferstehung Jesu und bis zur Geistsendung an Pfingsten – konstitutive Bedeutung haben für das „Heil“, für das sinnstiftende Ganzseinkönnen des menschlichen Daseins. Von diesen sinnstiftenden Ereignissen aus und in bezug auf sie wird für den Glaubenden die ganze Geschichte zur „Heilsgeschichte“: zur Geschichte der Vorbereitung, der Aufnahme oder der Ablehnung des geschichtlich dargebotenen Heils. Dieser Sinn der Geschichte läßt sich zwar – eben weil es um „Sinn“ geht – nicht mehr mit wissenschaftlichen Methoden vermitteln; vermitteln läßt sich dagegen das *historische Zeugnis* derer, die diesen Sinn erfahren zu haben glauben.

All das klingt ziemlich theoretisch und abstrakt. Es ist jedoch eine Tatsache, daß die kirchlichen Wissenschaften (Theologie, christlich orientierte Philosophie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Bibelwissenschaft, Missionswissenschaft, kirchliche Gesellschaftslehre) dort, wo sie wissenschaftlich (und nicht kerygmatisch) arbeiten, immer in der einen oder anderen Form *historische Methoden* anwenden – von der Text- und Quellenkritik bis zur Hermeneutik. Die Frage ist nur, wie eine solche historisch arbeitende Wissenschaft mit anderen, beispielsweise mathematisch arbeitenden Wissenschaften ins Gespräch kommen kann.

Vermittelnde Instanz scheint auch da wieder die Geschichte zu sein. Worum es im angezielten Gespräch gehen soll (so haben wir in der zweiten These gesagt) ist die Situierung der Wissenschaft selbst im Hinblick auf einen sie übergreifenden Sinn. Wer jedoch von einer Wissenschaft (und ihrer Metawissenschaft) aus über sie hinausfragt, trifft als erstes auf den wissenschaftskonstituierenden *Akt*, auf das forschende, theorienbildende wissenschaftliche Tun, kraft dessen es diese Wissenschaft allererst gibt. Solches Tun aber ist je und je geschichtlich und geschichtlich bedingt; es steht und entsteht in einer Geschichte. Konkret gesehen ist dies die Geschichte der Neuzeit; für jede Wissenschaft lassen sich historisch die Zeit, die Bedingungen, die Veranlassung angeben, wie es zu dieser Wissenschaft (und damit indirekt auch zu ihren Folgen) kam. Jede derartige historische Rückfrage nach dem wissenschaftskonstituierenden Akt relativiert unsere gegenwärtige wissenschaftlich-technische Kultur, die als das Produkt einer geschichtlichen Entwicklung erscheint, welche weder die einzig mögliche noch unabänderlich war. Wenn darüber hinaus im historischen Rückgriff der *kirchlichen Wissenschaften* vor-neuzeitliche Kul-

turen sichtbar werden (das scholastische Mittelalter, die Spätantike der Vätertheologie, ja die semitische Welt des Alten Testaments), dann werden eben damit auch alternative Modelle zu unserer gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Kultur aufgezeigt. Neben (und vor) den Wissenschaften ersteht das Bild mittelalterlichen Ordnungs- und Symboldenkens, antik-griechischer Sapientialität, ja hebräischer Religiosität, und zwar nicht bloß als Vorgänger, sondern als eigentliche Voraussetzungen des neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens. Dieses tritt so in einen übergreifenden menschlich-kulturellen Rahmen, und vergessene Sinndimensionen (das Metaphysische, das Sapientiale, das Religiöse) werden als Hintergrund der Wissenschaft selbst sichtbar.

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Die kirchlichen Wissenschaften verstehen die historisch erschlossene Geschichte als Ort des *überzeitlichen Heils*. Geschichte ist für sie nicht so sehr Vergangenheit als vielmehr Tradition, eine heute noch lebendige Kraft. Der kirchliche Wissenschaftler hat ein viel lebendigeres Verhältnis zur Geschichte als der reine Historiker. Das antike Denken ist in den theologischen Summen des Mittelalters viel lebendiger gegenwärtig als in den philologisch korrekten Editionen des Humanismus. Ins Gespräch der Wissenschaften bringt so die kirchliche Wissenschaft vor allem unsere gemeinsame Vergangenheit als lebendige Gegenwart ein. Sie findet in dieser Vergangenheit Modelle, wie sich das „Heil“ mit verschiedenen Kulturen vermittelt hat, und weil das gleiche „Heil“ für die kirchliche Wissenschaft heute noch Gegenwart ist, müssen sich diese Modelle auch in unsere heutige Situation transponieren lassen. Die Zeit des babylonischen Exils beispielsweise oder das dritte und vierte nachchristliche Jahrhundert stellten Kulturkrisen dar, die der heutigen durchaus vergleichbar sind; doch gerade sie waren hohe Zeiten des Glaubens und der Formulierung des Glaubensgutes. Was bedeutet diese historisch zu erschließende Struktur für unsere gegenwärtige, in eine Krise geratene wissenschaftlich-technische Kultur? Das ist die Frage, die sich kirchlicher Wissenschaft heute stellt.

— — —

So schematisch und notwendig oberflächlich diese Überlegungen waren, sie konnten vielleicht doch zeigen, daß wir den Rückgriff auf die Vergangenheit, den „Aeterni Patris“ nahelegt, nicht als finstere Reaktion oder als romantische Nostalgie abtun können. Ein solcher Rückgriff entspricht vielmehr der Grundstruktur, ja dem Lebensgesetz jeder kirchlichen Wissenschaft. Kirchliche Wissenschaft wird sich in dem Maße erneuern und damit der wissenschaftlichen Welt von heute etwas zu sagen haben, als sie je und je auf die Geschichte zu-

rückgreift. Sie läßt so eine selten gehörte Stimme, die Stimme der Tradition, im Gespräch der Wissenschaften hörbar werden.

Von da aus ergibt sich ein letzter Blick auf die Rolle kirchlicher Hochschulen. Als Hochschulen sind sie voll und ganz auf die heute geltenden wissenschaftlichen Normen verpflichtet; als kirchliche dagegen bekennen sie sich ausdrücklich zu dem „anderen“, das in der christlichen Tradition aufscheint. Dieses „andere“ prägt nicht nur die vermittelten Wissensinhalte, sondern auch den ganzen *Stil* des Lehrens und Forschens an einer kirchlichen Hochschule. Um nur ein Beispiel zu nennen: Sollte an kirchlichen Hochschulen nicht die mittelalterliche Tradition der „universitas magistrorum et scholarium“, der Lebensgemeinschaft von Professoren und Studenten¹⁶ weiterleben, die an den modernen Massenuniversitäten bestenfalls ein leeres Wort bleibt? An kirchlichen Hochschulen ist die Voraussetzung zu solcher Lebensgemeinschaft schon vom Stoff her gegeben: gegenüber dem Glaubensgut lassen sich Lehre und Leben, Forschung und persönliches Zeugnis nicht voneinander trennen. Gerade durch seine Verbindung von Leben und Lehre, als der *heilige* Thomas¹⁷, bleibt der Aquinate ein dauerndes Vorbild kirchlicher Wissenschaft.

¹⁶ Zur „universitas“ als „Gesamtheit, Gemeinschaft, Genossenschaft der Lehrer und Schüler, Professoren und Studenten, die sich zur Wahrung gemeinsamer Interessen zusammengeschlossen und organisiert“, vgl. *H. Grundmann*, Vom Ursprung der Universitäten im Mittelalter (Berlin, Akademie-Verlag [1957] p. 16 ss).

¹⁷ Auf diese Sicht ist (auch von ihrem Anlaß her) die Enzyklika Pius' XI. „*Studiorum ducem*“ zum 600. Jahrestag der Heiligsprechung Thomas' von Aquins abgestimmt (AAS 15 [1923] 309–329). Im Vergleich mit „*Aeterni Patris*“ läßt sich ersehen, wieviel nuancierter das offizielle Verständnis des Thomismus inzwischen geworden ist.