

# Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik

Von BERNHARD CASPER (Freiburg)

In seinem Werk „Die zwei Wege der neueren Theologie“ hat Karl Eschweiler bemerkt, der Deutsche Idealismus bedeute, theologisch beurteilt, nichts mehr als eine Fortsetzung der Aufklärung mit anderen Mitteln<sup>1</sup>. Dieses Wort, anstößig und mißverständlich, hat dennoch das Verdienst, darauf aufmerksam gewesen zu sein, daß die Religionsphilosophie des Deutschen Idealismus von den Theologen im Zusammenhang mit der Emanzipation der Vernunft begriffen wurde, die man nun freilich mit anderen Mitteln fortgesetzt sah, nämlich mit den Mitteln des von Kant auf das transzendente Subjekt hin verschärften und radikalisierten Ansatzes, der in Hegels Philosophie seine Ausarbeitung fand. Die Antwort der katholischen Theologen in Deutschland erfolgte aus dieser Sicht. Sie soll im folgenden an zwei Richtungen verdeutlicht werden, die beide noch vor der Jahrhundertmitte entstanden und beispielhaft wurden. Es ist damit einmal das Denken der späten Tübinger Schule gemeint, also nicht so sehr das Werk Dreys, Hirschers und Möhlers, als vielmehr die Theologie *Job. Ev. Kuhns* und *Franz Anton Staudenmaiers*, die beide unmittelbar nach dem Tode Hegels an der neuerrichteten katholisch-theologischen Fakultät in Gießen zu lehren begannen<sup>2</sup>. Andererseits soll über den Versuch gesprochen werden, der den Namen *Neuscholastik* erhalten hat. Beide Ansätze sollen auf den Systemgedanken hin untersucht werden, der ja als das ausgesprochen oder unausgesprochen Umfassende eines Denkens mehr als anderes geeignet ist, das Eigentliche eines Denkens zur Sprache zu bringen.

## 1. Die späten Tübinger

In der Neuzeit wurde der Systemgedanke in der Theologie wohl kaum je so ausdrücklich gemacht, wie in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts. Der große Aufbruch des Denkens, der zu einer bisher unerhörten Reflexion des Denkens über sich selbst treibt, der Versuch, in einer Anstrengung sondergleichen das Erkennen des Ganzen in Eines zu bringen, sie schlagen auf die Besten unter den Theologen über. Man ist nicht mehr zufrieden mit dem bisherigen Zustand der Theologie. Man ist nicht mehr zufrieden damit, Tatsachenwissen paratakt-

<sup>1</sup> Eschweiler, Karl. Die zwei Wege der neueren Theologie Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg 1926, S. 67.

<sup>2</sup> Staudenmaier 1831, Kuhn 1832.

tisch nebeneinander zu stellen und überkommene Philosopheme, die mit dem Etikett „Scholastik“ versehen werden, weiterzutradieren. Sondern man möchte zu einem aus *einer* inneren Mitte organisch sich entwickelnden Ganzen der Theologie kommen<sup>3</sup>. Seb. v. Drey schreibt 1812 seine berühmte, die Tübinger Schule eigentlich eröffnende Abhandlung über die „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie“<sup>4</sup>, in der er in einer Rückerinnerung an die Theologie des Hochmittelalters die Gebrechen der zeitgenössischen Theologie darin sieht, daß sie *kein System* habe. Ihre Materialien liegen vielmehr zufällig als etwas bloß Gegebenes nebeneinander, „worüber denn ein ebenso zufälliges Gespräch angefangen wird, wie über dürres Laub, auf welches etwa zween Wanderer treten, ohne zu wissen, woher der Wind es geweht habe“<sup>5</sup>. Diesem so gekennzeichneten Zustand der aus dem 18. Jahrhundert überkommenen Theologie gegenüber wird bei den besten unter den Theologen ein Wille zur geistigen Konzentration wach, zur Ausscheidung alles Unwesentlichen. Dieser Wille ist von der Einsicht geleitet, daß die *Wahrheit* nicht ohne die *Einheit* bestehen könne. Geht Kant bereits davon aus, daß die menschliche Vernunft ihrer Natur nach architektonisch sei, d. h. daß sie alle Erkenntnisse als zu einem möglichen System gehörig betrachten müsse<sup>6</sup>, legt Hegel im Programm zur Phänomenologie dar, daß „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, allein das wissenschaftliche System derselben sein kann“<sup>7</sup>, und führt Schelling in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums aus, daß die Wahrheit immer eine organische sein müsse<sup>8a</sup>, so spiegelt sich dieser Gedanke vielfach bei den Theologen und treibt sie zum Entwurf eines Systems. Wenn die Theologie überhaupt Wissenschaft sein soll, das heißt wahre Erkenntnis, dann muß sozusagen ein einziges, wenn auch transzendentes Noumenon sich in allen ihren Teilen durchsetzen und sie bestimmen<sup>8b</sup>. Die Teile können viele und mannigfaltige sein, ja sie müssen dies. Sie können sich dialektisch miteinander vermitteln, aber sie müssen sich, wenn sie Wahrheit sein sollen, als Moment *eines* Umfassenden bewähren. Denn das Prinzip der Einheit und das Prinzip des Geistes sind, wie Staudenmaier in seiner Freiburger Antrittsvorlesung von 1838

<sup>3</sup> Vgl. hierzu schon Sailer, der 1812 anlässlich einer Überarbeitung seiner Pastoraltheologie schreibt: „Ich habe überall den *einen Geist des Christentums* hervorzuziehen gesucht.“ In: Schiel, Hubert. Geeint in Christo, Freiburg/Br. 1928, S. 74.

<sup>4</sup> Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz. Konstanz und Freiburg 1812, I, 3–26.

<sup>5</sup> Drey, Joh. Seb. Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System. Tübingen 1819, S. IV.

<sup>6</sup> Kritik der reinen Vernunft, A 474, B 502; vgl. auch Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, § 39.

<sup>7</sup> Hegel, G. W. Fr. Phänomenologie des Geistes. Nach dem Text der Originalausgabe hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952<sup>9</sup>, S. 12.

<sup>8a</sup> Schelling, Fr. W. J. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. In: Werke, hrsg. von Manfred Schröter. München 1927, III. Hauptband, S. 239.

<sup>8b</sup> Vgl. Drey, Joh. Seb. Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System. Tübingen 1819, S. 141.

sagt, miteinander gegeben<sup>9</sup>. Es gibt keine andere Wahrheit als eine solche, die sich in der Einheit bewährt. Oder mit anderen Worten: Das System, das zugleich das Äußerste des Geistes ist, weil es nichts mehr außer sich hat, *ist* die lebendige Gestalt der Wahrheit<sup>10</sup>. Dies ist der formale Ausgangspunkt jener Theologen. Und er ist erregend genug. Denn was hier im System, im Umfassenden, Äußersten des Denkens gedacht werden soll, ist ja nichts Geringeres als das Christentum. Aber ist dies möglich?

Joh. Ev. Kuhn hat in einem programmatischen Artikel „Über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie oder christlichen Philosophie“ im Jahre 1832 in der Tübinger Quartalschrift<sup>11</sup> versucht, direkt auf diese Frage einzugehen. Sein Ansatzpunkt ist dabei der äußerst dialektische Begriff der *Grenze*. Wenn Christentum überhaupt wirklich ist, d. h. wenn es die Wirklichkeit von Menschen ist, die in der Gabe des Denkens leben, so muß es ein bedachtes sein. Es muß etwas geben wie eine „ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων“<sup>12</sup>. Diese ἀπόδειξις aber kann nur gedacht werden als „dasjenige Wissen um das Christentum, welches als Grenze (τελείωσις) der menschlichen Intelligenz in bezug auf es . . . gedacht wird“<sup>13</sup>. Eine Erkenntnis des Christentums, die Wissenschaft des Christentums, Theologie, kann nur eine solche sein, die der Mensch aus dem Umfassenden seines Denkens, d. h. aber philosophierend, leistet. Dies ist die Aufgabe. Wie aber ist sie zu lösen?

Wer den Satz Kuhns außerhalb des Zusammenhangs liest, wird durch ihn sicher zunächst einmal an Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ erinnert. Will hier Kuhn etwas Ähnliches versuchen? Dieser Verdacht legt sich nahe. Und Kuhn nennt ihn ausdrücklich, um allsogleich zu sagen, daß er jenen seit Kant mit dem Namen Religionsphilosophie belegten Versuch, die Religion apriorisch zu konstruieren, nicht meine<sup>14</sup>. Aber was dann? Der philosophierende Geist als Umfassendes und das Christentum sollen zur Übereinkunft gebracht werden. Ist dies möglich? Kuhn erkennt sehr klar, daß so lange eine Lösung nicht möglich ist, als man die beiden Größen auf die eine oder andere

<sup>9</sup> Staudenmaier, Fr. A. Über das Wesen der Universität und den inneren Organismus der Universitätswissenschaften, mit besonderer Rücksicht auf die Stellung zum Staat und zur Kirche: aus dem Standpunkt der Theologie. Freiburg/Br. 1839, S. 15: „... daß wo das Prinzip der Einheit mangelt, auch das Prinzip des Geistes als abwesend gedacht werden darf und muß.“ Vgl. auch Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie. Gießen 1834, Band I, S. 268: „Nach dem Einen zu streben ist der menschliche Geist durch Notwendigkeit gedrungen, weil seine ganze Natur zur Einheit organisiert ist . . . Denn wie einerseits das Wissen und die Wissenschaft nur ein erweitertes Selbstbewußtsein sind; so ist andererseits in diesem sowohl als in jenem das Wesentliche die Einheit, und diese die Wahrheit, die in ihren verschiedensten Formen sich stets als jene Einheit erweist.“

<sup>10</sup> Staudenmaier, Fr. A. Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie. Mainz 1840<sup>2</sup>, S. 115 (Im folgenden zitiert: *Enzyklopädie*).

<sup>11</sup> Theologische Quartalschrift. Tübingen 1832, S. 253–304 und S. 411–444.

<sup>12</sup> A. a. O. 257. Gemeint ist Clemens Alexandrinus, Stromata VII, cap. X, 57, 4 (GCS 17, 42); ein Wort, in dem Kuhn selbst einen Vorläufer der anselmischen *fides quaerens intellectum* sieht.

<sup>13</sup> A. a. O. 253.

<sup>14</sup> A. a. O. 261–262.

Weise in das Verhältnis der Subordination setzt<sup>15</sup>. Denn der Anspruch des philosophierenden Geistes muß total sein, *wie* der des Christentums. Darin besteht beider Wahrheit. D. h. aber, eine Lösung ist so lange nicht möglich, als ich voraussetze, daß die philosophische Wahrheit als das Umfassende nichts anderes ist als das Ganze der sich selbst ewig gleichen und apriorisch vorhandenen Vernunft. Denn unter dieser Voraussetzung gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder: das Christentum erweist sich in der philosophierenden Vernunft als das, was immer schon war. D. h. aber, es ist keine geoffenbarte Religion mehr; eigentlich braucht man die Offenbarung nicht. Oder aber das philosophierende Denken wird zugunsten einer bloß thetisch gesetzten und dann allerdings auch nicht mehr verstandenen Glaubensbehauptung beiseite gesetzt. Rationalismus und Supernaturalismus scheinen Scylla und Charybdis, an denen der Versuch des theologischen Denkens scheitern muß. Aber sind sie wirklich die beiden einzigen Alternativen? Die Überlegungen der beiden Tübinger gehen immer wieder dahin, zu zeigen, daß sie dies nicht sind. Und zwar deshalb nicht, weil das Umfassende, das als die jeweils neu zu erreichende und zu erweiternde Grenze verstanden, Philosophie ist, keineswegs nur in der ewig gleichen apriorisch vorhandenen Philosophie der Natur und des Geistes besteht, sondern vor allem in der *Philosophie der Geschichte*. Das mit dieser Vokabel Markierte ist in immer steigendem Maß das eigentliche Zentrum des Denkens der späten Tübinger geworden, und es soll deshalb versucht werden, in Kürze aufzuzeigen, *wie* hier gedacht ist.

In seinem Fragment gebliebenen Werk „Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift“ (Gießen 1840), in dem Staudenmaier den kühnen und für heutige Begriffe sicher fehlgeschlagenen Versuch unternimmt, das der Bibel zugrunde liegende Denken zu eruieren, legt er, angeregt von einer von Imm. Herm. Fichte entwickelten Begrifflichkeit dar, daß die *Urkategorien*, in denen alles *ist*, die Kategorien von *Entgegensetzung* und *Beziehung* seien<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> A. a. O. 258.

<sup>16</sup> Staudenmaier, Fr. A. Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte, Band I. Gießen 1840, S. 303; 853 und 917. (Im folgenden zitiert: *Philosophie des Christentums*.)

Vgl. Fichte, Imm. Herm. Grundzüge zum Systeme der Philosophie, 1. Abtlg. Das Erkennen als Selbsterkennen. Heidelberg 1833, § 141 und 2. Abtlg. Die Ontologie. Heidelberg 1836, §§ 7–20.

Staudenmaier bemerkt (a. a. O. 303) ausdrücklich, daß er zwar die Begrifflichkeit Fichtes gebrauche, sich im Gemeinten jedoch von Fichte unterscheide. Der Unterschied scheint mir darin zu liegen, daß Staudenmaier von vornherein stärker personal denkt. Fichte gewinnt die Urkategorien „Satzheit, Gegensatzheit, Bezugsatzheit“ im Zusammenhang einer Erkenntnislehre aus der Analyse des Selbstbewußtseins. Staudenmaier denkt das Weltganze als Geschichte, in der ich mich als einen Entgegengesetzten finde, gegenüber einer unergründlichen Freiheit, die mich setzte. Das von Staudenmaier in der Fichteschen Begrifflichkeit Gedachte ist viel eher das, was Franz v. Baader in seinem Cogitor-Axiom zum Ausdruck bringen wollte: „das Gegründetsein unseres Geistes im göttlichen Geiste und seinen Offenbarungen“. Vgl. dazu Staudenmaiers Baaderrezension in der Theologischen Quartalschrift, Tübingen 1832, S. 134.

Das heißt: Ich finde mich in meinem Selbst gesetzt. Indem ich aber *mich* gesetzt finde, bin ich in Wirklichkeit *entgegengesetzt*, nämlich jenem, welches mich setzte. Was wiederum nichts anderes heißt als: Ich finde mich in der *Beziehung*. Ich finde mich daseiend, erkennend und handelnd in der Beziehung zu dem, was wirklich ist. Ich bin nur als ein so in der Beziehung sich Findender. Als so in der Beziehung seiend aber erfahre ich die Offenbarung des Wirklichen, die die Offenbarung der Ideen ist.

Was Staudenmaier hier eigentlich zu denken versucht, ist das *Leben*<sup>17</sup>. Ich lebe, aber so, daß ich als „gesetzte Unmittelbarkeit“ jeweils durch ein Anderes zum Leben vermittelt werde. Lebenssetzung und Lebensvermittlung sind nur andere Ausdrücke für die Urkategorien des Entgegengesetzt- und Bezogen-seins<sup>18</sup>. Lebensvermittlung aber erweist sich für das Leben des Geistes als Offenbarung. Die Idee, hier nicht verstanden als der bloße Begriff, sondern als die Einheit des Begriffs und des Gegenstandes, der Lebensgedanke eines jeden Geschöpfes<sup>19</sup>, der mit der Terminologie der Schellingschen Spätphilosophie das Negative und Positive in einem enthält<sup>20</sup>, die Idee, in der „ein ewig junges frisches Leben ist“, in der sich der Schöpfungsakt gleichsam wiederholt<sup>21</sup>, *offenbart* sich mir und vermittelt mich, der ich in meiner Unmittelbarkeit als Ebenbild Gottes gesetzt bin, zum wirklichen Leben. Dieses wirkliche Leben ist Spontaneität und Rezeptivität in einem. Objektive Idee und subjektive Idee, wie Staudenmaier sich ausdrückt<sup>22</sup>, schlagen im Lebensakt der Erkenntnis zusammen. Man kann sagen, daß im Leben der Erkenntnis der menschliche Geist vermittelt *werde* und sich dennoch zugleich *selbst* darin vermittele<sup>23</sup>. Das Leben der Erkenntnis ist ein *dialogisches Leben*. Und Staudenmaier greift dann auch immer wieder zu Bildern aus dem Bereich des Dialogischen, um das Leben der Erkenntnis zu beschreiben. So etwa, wenn er sagt, in der Erkenntnis „erkennt die Weisheit die Weisheit“<sup>24</sup>. Oder wenn er zur Verdeutlichung dieses Verhältnisses

<sup>17</sup> Vgl. Philosophie des Christentums, S. 34 und 310. Das Wort Leben spielt für Staudenmaier in immer steigendem Maß eine ähnliche Rolle wie das Wort Geschichte. Es ist das eigentlich von seinem beschreibenden Denken Intendierte. Zu parallelen Ansätzen bei I. H. Fichte vgl. dessen Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttgart 1826, S. XXXIV.

<sup>18</sup> Philosophie des Christentums, S. 853. Meiner Ansicht nach darf man in diesen Urkategorien, die nach Staudenmaier alle anderen Kategorien durchgreifen – weshalb denn auch die Urkategorie der Beziehung in keiner Weise mit der 10. aristotelischen Kategorie zu verwechseln ist! –, Vorläufer der Existentialien Heideggers sehen.

<sup>19</sup> Philosophie des Christentums, S. 69, 310–311, 821.

<sup>20</sup> A. a. O. 314–315.

<sup>21</sup> A. a. O. 64.

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O. 50, 58–59, 76–80; wobei es für Staudenmaier wichtig ist, zu betonen, daß im Akt der Erkenntnis von der subjektiven Weisheit oder Idee die objektive als Weltbegriff nie ganz ausgeschöpft wird. Er bleibt ein Geheimnis.

<sup>23</sup> Vgl. a. a. O. 80.

Ebenso: Staudenmaier, Fr. A. Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christentums. Gießen 1837 (im folgenden zitiert: *Geist der göttl. Offb.*), S. 54: „Er wird vermittelt und vermittelt sich zugleich; und dies ist der wahre Begriff der Vermittlung“.

<sup>24</sup> Philosophie des Christentums, S. 77, vgl. S. 60. Dies heißt gerade nicht, daß die Weisheit in der Erkenntnis sich nur ihrer selbst bewußt wird. Sondern in der Einheit des

die Sprache heranzieht, die das Medium des Lebens des Geistes ist, und von der gilt: „Niemand spricht je ein Wort, das einen Gedanken enthalten soll, ohne zuvor von einem anderen angesprochen worden zu sein durch ein Wort, das einen Gedanken enthalten hat“<sup>25</sup>.

Kuhn und Staudenmaier nehmen deshalb auch eine Ur-Offenbarung an, freilich nicht in jenem äußerlichen Sinn, wie dies der Traditionalismus tat, sondern in einem metaphysischen Sinn, der besagt, daß der Mensch, als Ebenbild des Unendlichen gesetzt, erst durch ein Angesprochenwerden, Offenbarung, zum wirklichen geistigen Leben vermittelt, erweckt und in den Stand der Sprache gesetzt worden sei<sup>26</sup>. Am deutlichsten beschreibt, wie mir scheint, Staudenmaier den derart dialogischen Charakter des geistigen Lebens dort, wo er das Gottesbewußtsein des Menschen erklärt. Denn das Bewußtsein von Gott ist ein Bewußtsein *von Gott durch Gott*<sup>27</sup>. Gott setzte den Menschen als sein Ebenbild. Aber im selben Augenblick vermittelte er dieses Gesetzte zum Leben, indem er sich ihm offenbarte „und der Akt der geistigen Schöpfung *und* der Offenbarung Gottes an den Geist ist nur *ein* göttlicher Akt und *ein* heiliger Moment und seine

---

Erkenntnisaktes findet die subjektive Weisheit die absolute Weisheit „als etwas Anderes“ (a. a. O. 78).

A. a. O. 34–35 spricht Staudenmaier von einem „lebendigen Verhältnis; a. a. O. 38 von einem in Freiheit bestehenden Wechselverhältnis.

Im Geist der göttl. Offb., S. 188, gebraucht Staudenmaier bei der Erörterung der „Lebensvermittlungen im Alten Bund“ selbst das Wort „*dialogisch*“: „Die ganze Vermittlung hatte einen dialogischen Charakter, war selbst nur Dialog, so wie die Stufen der Vermittlung nur Stufen des immer zu Höherem sich aufschwingenden Dialoges waren“. Bedenkt man den innigen Zusammenhang, in dem bei Staudenmaier mittelbare und unmittelbare Offenbarung als Lebensvermittlung stehen, so ist man berechtigt, in dem dialogischen Charakter überhaupt das Leitbild für alle Lebensvermittlung zu sehen.

<sup>25</sup> Enzyklopädie, S. 139.

<sup>26</sup> Der Gedanke, daß die Schöpfung selbst Uroffenbarung sei, findet sich schon bei Seb. v. Drey. Vgl. dessen bereits zitierte Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, Tübingen 1819, S. 10, 41, 46, 65.

Vgl. auch Ruf, Wolfgang. Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie. Ungedruckte Diss. theol., Freiburg/Br. 1958, S. 81–87. Staudenmaier verschiebt in dem Gedanken von der Uroffenbarung Drey gegenüber allerdings leicht die Akzente. Ist bei Drey die Offenbarung Gottes im wesentlichen „Darstellung seines Wesens in einem anderen“ (a. a. O. 10), so bestimmt bei Staudenmaier die dialogische Konzeption den Gedanken. Schon die Schöpfung als Uroffenbarung ist *Lebensvermittlung*. Als solche vermittelt sie den Menschen zum wirklichen Leben. „Der göttliche Ruf ins Dasein ist aber zugleich ein Ruf ins Leben“ (Geist der göttl. Offb., S. 9). Nach Kuhn ruht das Bezogensein auf einer „ursprünglichen Tat“, die er eine „geheimnisvolle Offenbarung“ nennt, „nicht insofern, als ob uns durch sie diese oder jene Wahrheit offenbar würde, sondern insofern uns ohne sie nichts, mit ihr alles (potentia) offenbar wird“. (Theologische Quartalsschrift, Tübingen 1832, S. 427.)

Mit Schellings 8. Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums verweisen Drey, Staudenmaier und Kuhn hier letztlich auf Lessings „Die Erziehung des Menschengeschlechtes“ zurück. Lessing war in dieser Sache ganz offensichtlich der erste Anreger, obwohl die philosophische Ausarbeitung und Artikulierung des Gedankens erst nach und nach erfolgte.

<sup>27</sup> Vgl. Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, Band II, Gießen 1834, S. 245 und 248.

Folge die konkrete Idee Gottes und das lebendige Gottesbewußtsein im Menschen und in der Menschheit“<sup>28</sup>.

Man kann also sagen: Das Leben als das In-Beziehung-Sein erweist sich als ein Immer-schon-angesprochen-Sein. Dieses Angesprochen-Sein ist das, was mit dem sich findenden Geist immer schon geschehen ist. Der gesetzte und zum Leben vermittelte Geist *findet* sich immer schon *in einer Geschichte*. Weil dem so ist, kann Staudenmaier prinzipiell erklären: „Das Universum also *ist* in diesem Sinne Geschichte und Offenbarung, oder Offenbarung durch Geschehenes, durch göttliche Taten, die geschehen sind, um sich in ihnen zu offenbaren“<sup>29</sup>. Oder in der Enzyklopädie: „In jenem heiligen Moment“ – nämlich dem Ursprung des Menschen – „sind somit Geist und Geschichte, Selbstbewußtsein und Offenbarung, in und miteinander gegeben, und sie fließen aus *einer* Quelle in ewigem Ergüsse den Strom der Menschheit herab . . . Selbstbewußtsein und Geschichtsbewußtsein sind in ihrem Wesen und in ihrem Zwecke voneinander nicht verschieden“<sup>30</sup>.

Allerdings muß hier nun gesagt werden, daß dieser Entwurf, den wir eben sozusagen in seiner Reinheit herausstellten, im Ganzen des Werkes von Kuhn und Staudenmaier nicht konsequent durchgeführt ist. Das manifestiert sich am ehesten darin, daß der Geschichtsbegriff selbst aufs Ganze des Werkes der beiden Theologen gesehen eigenartig zwiespältig bleibt. Einerseits ist die in der Freiheit bestehende Geschichte das Letzte, Ganze, offen zwar jeweils auf den transzendentalen Horizont der Weltidee hin, die selbst niemals begreifbar wird. Andererseits zeigt sich Geschichte als Evolution eines eben dann doch begreifbaren Ganzen.

Im ersten Band der Gießener Jahrbücher sagt Staudenmaier: „Das Christentum begreift die Welt *vorzüglich* als Geschichte und Offenbarung“<sup>31</sup>. *Vorzüglich* – das heißt eben doch nicht schlechthin. So stehen in der Tat die Philosophie der Natur und des Geistes, die zwar beide auch als Offenbarung begriffen werden<sup>32</sup> *und* die Philosophie der Geschichte im Werk der beiden Theologen nebeneinander. Der Versuch, die beiden Philosophien in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen, wird, soweit ich sehe, nirgends ausdrücklich unternommen.

Denn es reicht für die Zwecke der beiden Theologen, zu sehen: Das Weltsein entfaltet sich nicht nur in den ewig gleichen Ideen der Natur, sondern „vorzüglich“ in den Ideen der Geschichte, die einen ganz anderen und im eigentlichen Sinne erst menschlichen Seinsbereich markieren. Die Entdeckung dieses Bereiches erlaubt es nämlich Kuhn und Staudenmaier, das, auf was es ihnen ankommt, nämlich die Freiheit und Unergründlichkeit Gottes einerseits und die menschliche Person als ebenso in der Freiheit bestehend andererseits mit in das „System“ einzubeziehen. Es ist ja insbesondere für Staudenmaier schon früh ein Anliegen, das Ganze so zu denken, daß der Einzelne in seinem Einzelsein

<sup>28</sup> Enzyklopädie, S. 144.

<sup>29</sup> Geist der göttl. Offb., S. 82.

<sup>30</sup> Enzyklopädie, S. 148.

<sup>31</sup> Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, Band I, Gießen 1834, S. 324.

<sup>32</sup> Vgl. Enzyklopädie, S. 114.

nicht aufgehoben wird. Staudenmaiers Jugendwerk heißt „Der Pragmatismus der Geistesgaben“<sup>33</sup>. In dieser Schrift versucht Staudenmaier, das Unzurückführbare, eben das Pragma des Daseins des Einzelnen im Sinne der Persönlichkeit mit dem anderen ebenso als Persönlichkeit daseienden Einzelnen, zusammenzudenken. Ist aber hier, wie überhaupt in den Schriften der frühen Tübinger, das Ganze im wesentlichen vom Organismusgedanken her entworfen und damit im Grunde in einer dem Personalen unangemessenen Kategorie gedacht, so beginnt Staudenmaier später unter dem Einfluß der Freiheitsschriften Schellings in die Geschichte als in den eigentlichen Bereich des Einzelnen vorzudringen<sup>34</sup>. Hier eröffnet sich ihm eine völlig neue Sphäre des Seins, das Reich der unzurückführbaren Ursprünge, die selbst zwar jeweils Zeugnis des ewigen Ursprungs sind; darüber hinaus können sie aber nicht abgeleitet werden. Sie sind in ihrem Sein nicht zu begreifen als eine Folge, die sich aus einem Grund notwendig entwickelt.

Mit Wilhelm von Humboldt sieht Staudenmaier die Geschichte als Geschichte von Ideen. Aber diese Ideen sind Entwürfe der Freiheit, irreduzible Ursprünge, die sich als die wirklichen Entwürfe der Freiheit zu den apriorischen Formen des Geistes verhalten wie, so sagt Staudenmaier, das wirkliche Musikwerk zum Generalbaß. Zwar ist der Generalbaß in jeder Komposition mitgegeben. „Wer aber wollte sagen, die herrliche Schöpfung von Haydn . . . sei nichts anderes als ein Erzeugnis des Generalbasses, und nicht vielmehr ein Erzeugnis des im Künstler waltenden und schaffenden höheren Genius“<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Der Pragmatismus der Geistesgaben. Erstmals erschienen in: Theologische Quartalsschrift, Tübingen 1828, S. 389–432 und 608–640.

<sup>34</sup> Ich sehe hier den eigentlichen Unterschied zwischen der *frühen* und der *späten Tübinger Schule*. Auch Seb. v. Drey und Möhler kennen die Vokabel „Geschichte“. Aber sie hat bei ihnen einen andern Stellenwert. Am auffälligsten wird das, wo die Begriffe „System“ und „Geschichte“ nebeneinandertreten. System ist dort das eigentlich Gedachte. Die Geschichte hat sich ihm einzuordnen. So sucht Drey eine Geschichte des Dogmensystems zu entwickeln. Denn „Ist in den Dogmen der katholischen Kirche ein System, so ist wenigstens auch eine systematische Geschichte derselben oder es ist eine Geschichte des Dogmensystems möglich“ (in: Geiselman, J. R. Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der Romantik. Mainz 1940, S. 239). Die Geschichte dieses Systems muß aber die eines Systems sein, „welches gleichwie es nirgends existieren kann als in der Vernunft, also auch nur von einer Vernunft empfangen sein, nur von einer Vernunft und für die entwickelt werden kann. Es bleibt also, weil alle Vernunft an und für sich selbst aus unveränderlichen Grundsätzen handelt, der Zufall oder die Willkür als leitendes Prinzip von unserer Geschichte ausgeschlossen“ (a. a. O. 241). Die Geschichte ist noch nicht als das Umfassende der Wirklichkeit entdeckt, sondern wird unter das System subsumiert. Ähnliches kann man bei Möhler beobachten. Vgl. dazu seine verschiedenen Einleitungen in die Kirchengeschichte, a. a. O. 391, 484 und 488.

Die Münchener Einleitungen Möhlers in die Kirchengeschichte weisen eine auffallende Parallele zu Staudenmaiers Geist der göttl. Offb. auf. Vgl. Möhler, J. A. Gesammelte Schriften und Aufsätze. Hrsg. von Döllinger, Regensburg 1840 II, 262–263 und Möhler, J. A. Kirchengeschichte, hrsg. von Gams, Regensburg 1867 I, 2–6 mit Geist der göttl. Offb., S. 58–65 und 152–162. Eine philosophische Erörterung des Wesens der Geschichte, die über die Tübinger Einleitungen hinausführte, bringen die Münchener Einleitungen Möhlers aber nicht.

<sup>35</sup> Philosophie des Christentums, S. 307.

So stehen *nebeneinander* im Denken der Tübinger einerseits die bisherige Philosophie, nämlich die Philosophie der Natur und des Geistes (im Sinne der Hegelschen Phänomenologie) *und* die Philosophie der Geschichte. Die Philosophie der Natur und des Geistes ist zur Aufstellung einer Philosophie des Christentums untauglich<sup>36</sup>. Sie ist in ihrem Ursprung vornehmlich „die Philosophie der Alten“, nämlich der Griechen, „die apriorische Wissenschaft von der ewig sich selbst gleichen Natur“<sup>37</sup>, die unpersönliche Vernunft als das rein abstrakte Denken des leeren Seins<sup>38</sup>, die „Philosophie der ewigen Ruhe“<sup>39</sup>. Sie ist abgeschlossen und hat in Hegel ihr äußerstes Maß erreicht. Sie hat ihre Grenze, die sie dann überschreitet, wenn sie versucht, die Geschichte zu denken. Hegels Philosophie der Geschichte vernichtet im Grunde alle Möglichkeit der Geschichte, so meint Staudenmaier<sup>40</sup>, weil Geschichte hier nämlich letzten Endes nichts anderes sein kann als eine Explikation der ewig gleichen Natur des Weltgeistes. Sie ist die Philosophie der *ἀνάγκη*, die aus der Geschichte das System der eisernen Notwendigkeit macht<sup>41</sup>. Und dies hat nach Staudenmaier seine Wurzel darin, daß Hegel das Wesen der Freiheit nicht erfaßt hat. Zwar nennt er das Wort Freiheit. Aber „wo er sich wirklich darauf einzulassen scheint, bringt er etwas ganz anderes vor, indem er stets nur die allgemeine Natur des Geistes, von der die Freiheit nur Moment ist . . . beschreibt“<sup>42</sup>. So ist die Freiheit als das eigentlich „schöpferische Prinzip der Geschichte . . . bei Hegel ohne alle Berücksichtigung geblieben . . .“<sup>43</sup>. Wer aber das Wesen der Freiheit nicht erkannt hat, hat auch das Wesen der Persönlichkeit nicht erkannt. Die Schuld, in deren Möglichkeit sich die höchste Würde des Menschen offenbart, ist in einer derart als *ἀνάγκη* gefaßten Geschichte unmöglich<sup>44</sup>. Hegels Philosophie erweist sich so in einem letzten Sinn als inhuman.

Im übrigen scheint mir hier auch einer der entscheidenden Ansatzpunkte der Kritik der Tübinger an Hegels Gotteslehre zu liegen. Hegel ist nach ihnen ein Pantheist, und zwar deshalb, weil Gott nicht der Andere ist, sondern die Geschichte als der Ort der Evolution Gottes aufgefaßt wird, die Geschichte, die dann nichts anderes sein kann als: „Die Komödie, die Gott mit sich selber spielt, indem er seinem Antlitz die menschliche Maske vorhält und hierbei ebenso ohne Zuschauer wie ohne Mitspieler ist!“<sup>45</sup>. Der Gott, der sich so zeigt, ist aber nicht der Gott des Christentums.

Man darf nun allerdings nicht meinen, daß diese Kritik Hegels eine restlose

<sup>36</sup> Kuhn in der Theologischen Quartalschrift, Tübingen 1832, S. 276.

<sup>37</sup> A. a. O. 263–264 und 427.

<sup>38</sup> Staudenmaier in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie IV. Band, Gießen 1835, S. 31–33.

<sup>39</sup> Philosophie des Christentums, S. 142.

<sup>40</sup> Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie IV. Band, Gießen 1835, S. 31–32.

<sup>41</sup> Vgl. Zeitschrift für Theologie, Freiburg 1839, S. 146–147.

<sup>42</sup> A. a. O. 143.

<sup>43</sup> A. a. O. 144.

<sup>44</sup> A. a. O. 149 f.

<sup>45</sup> A. a. O. 138. Vgl. auch Geist der göttl. Offb. 38–39.

Verwerfung Hegels meint. Hegels Denken hat seine Größe. Aber, so meinen die Tübinger, es kann gar nicht das Ganze der Philosophie sein, und zwar deshalb nicht, weil es prinzipiell *vollendbar* ist. Die wahre Philosophie jedoch ist *grundsätzlich unvollendbar*. Deshalb eben erweist sich die Philosophie der Geschichte als die wahre, ganze Philosophie. Denn sie ist deshalb prinzipiell unvollendbar, weil die Geschichte, deren Ursprünge die Ursprünge der Freiheit sind, a parte post unendlich ist<sup>46</sup>.

Die Geschichte selbst ist so die Mutter der wahren Philosophie und diese nichts anderes „als ein Wissen nämlich und ein Erkennen aus dem Geschichtlichen“<sup>47</sup>.

In dem so prinzipiell unvollendbar angesetzten Umfassenden der Philosophie der Geschichte aber sehen Kuhn und Staudenmaier nun die Möglichkeit für den Entwurf einer Philosophie des Christentums. Denn dieses so einmal *dialogisch* und zum anderen *unvollendbar* angesetzte Umfassende ist grundsätzlich offen für eine freie ungeschuldete Offenbarung. Ist das Universum Geschichte und ist Lebensvermittlung für den gesetzten Geist im Anfang schon Offenbarung, nämlich In-Anspruch-genommen-Werden durch die freie Tat eines anderen, so ist es prinzipiell möglich, daß durch ein geschichtliches Ereignis der Mensch von dem Geheimnis neu in Anspruch genommen, als unendlicher Entwurf neu gegründet und zum Leben vermittelt wird. Man kann dann in Übernahme einer älteren theologischen Kategorialität sehr wohl unterscheiden zwischen sozusagen geschuldetem In-Anspruch-genommen-Werden, geschuldeter Offenbarung in Natur, Geist und Geschichte, soweit die Geschichte eine Potenz des Menschen ist: ordentlicher Offenbarung – und ungeschuldetem In-Anspruch-genommen-Werden, welches die Offenbarung in den Propheten und in Jesus Christus meint: außerordentliche Offenbarung. Staudenmaier hat anfangs auf diese Unterscheidung keinen großen Wert gelegt. Sie ist ihm sozusagen vorerst nicht wichtig. Später erst macht er sie deutlicher<sup>48</sup>. Jedenfalls aber sind beide Offenbarungen vom Wesen her Geschichte. Und, so sagt Staudenmaier, „unter der gemeinsamen Kategorie der Geschichte, die sie beide sind“, machen sie die „eine, große und größte Form der Offenbarung Gottes aus“<sup>49</sup>. So ist also die *Geschichte* das eine Umfassende, das System, das „System der Taten Gottes“, oder „das System des Lebens“, das den in ihm gesetzten Geist zum Denken ermächtigt,

<sup>46</sup> Vgl. Kuhn in der Theologischen Quartalschrift, Tübingen 1832, S. 286.

<sup>47</sup> Geist der göttl. Offb., S. 77. In dem im Besitz des Seminars für christliche Religionsphilosophie der Universität Freiburg/Br. befindlichen Handexemplar Staudenmaiers findet sich folgender Zusatz: „Die Wahrheiten, an welche geglaubt wird, sind *historische Wahrheiten*, Wahrheiten als *Thatsachen*, die, wie alles Wirkliche, lebendiger Anschauung fähig sind. Wie es sich daher mit dem Grunde verhält, so verhält es sich auch mit den Wahrheiten. Denn ist die Thatsache der Grund der Wahrheit, die in jener sich offenbart, so werden aus *neuen Thatsachen* auch *neue Verhältnisse* entstehen, aus *neuen Thatsachen* und *Verhältnissen* aber *neue Wahrheiten*. Die so gewordene Wahrheit ist nicht *vor* der Thatsache und *vor* dem Verhältniß, sondern *nach* denselben. Jede Offenbarung ist in diesem Sinne immer etwas Ursprüngliches, Primitives, aus dem ein neues Brauchthum und ein neues Leben hervorkömmt.“ (Hervorhebungen von Staudenmaier.)

<sup>48</sup> Vgl. dazu Hünermann, Peter. Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier, Freiburg/München 1962, S. 88 f. und 121 f.

<sup>49</sup> Geist der göttl. Offb., S. 49.

zur denkenden Erhellung gerade auch der geschichtlich erscheinenden Offenbarung in Jesus Christus. Ein solches denkendes Erhellen ist dann kein Ausdenken im Sinn einer apriorischen Konstruktion, wiewohl es Denken bis zur Grenze hin, Denken im Umfassenden, d. h. philosophisches Denken ist. Es ist Denken auf dem Grund des Angesprochenwordenseins von dem unausdenkbaren Geheimnis, als dessen Apokalypsis und Phanerosis sich die Geschichte erweist. Die mögliche Philosophie des Christentums ist deshalb, so sagt Kuhn, selbst nichts anderes als ein Teil der Philosophie der Geschichte<sup>50</sup>.

Prüft man diesen Gedanken auf seine historischen Abhängigkeiten, so werden neben anregenden Ideen Wilhelm von Humboldts und Friedrich Schlegels einmal Gedanken aus dem Werk Fichtes sichtbar<sup>51</sup>. Zum andern erscheinen als Hintergrund die 8. Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums, die Freiheitsschriften und die Spätphilosophie Schellings<sup>52</sup>. Darüber hinaus aber, so glaube ich, ist der Systemgedanke jener Theologen auch aus ihrer Begegnung mit der Sache der Geschichte selbst erwachsen. An den neu errichteten Fakultäten von Tübingen und Gießen begann man damals ja erstmalig bibeltheologisch zu denken. Man beginnt, die Bibel nicht mehr als ein Arsenal von Beweisstücken für eine Dogmatik zu behandeln, sondern man fängt an, sie als eigenständiges geschichtliches Dokument ernst zu nehmen. Ebenso beginnt man, die Zeugnisse der christlichen Vergangenheit in ihrer geschichtlichen Differenzierung zu erforschen<sup>53</sup>. Und hier stellt sich vor Ort das Problem, was Erforschung der Geschichte sei. Erweisen sich die geschichtlichen Zeugnisse „nur als ein Magazin für meine Phantasie? Und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden?“<sup>54</sup>. Oder begegne ich wirklich der in der Geschichte erscheinenden fremden Freiheit, so

<sup>50</sup> Theologische Quartalschrift, Tübingen 1832, S. 283.

<sup>51</sup> Vgl. z. B. Fichte, Imm. Herm. Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttgart 1826, S. 185, 224, 226. Ders. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie zu Vermittlung ihrer Gegensätze, Sulzbach 1829, S. 413–414.

<sup>52</sup> Als Belege dafür vgl. Philosophie des Christentums, S. 11, Anm. 4; 51–52; 226–227; 278 f.; 285; 299. Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, Gießen 1834, Band I, 312. Gießen 1835, Band IV, 4; 32; 38–41. Die Stellen ließen sich beliebig vermehren. Staudenmaier hat die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings, durch den „die Philosophie zum Christentum umwendete“ (Jahrbücher 1834, I, 304) peinlich genau und in ihren leisesten Regungen verfolgt. Vgl. Jahrbücher 1834, I, 310–311; II, 267.

<sup>53</sup> Vgl. dazu die exegetischen und kirchengeschichtlichen Arbeiten von Kuhn, Hefele u. a. in den Jahrbüchern und in der Theologischen Quartalschrift. In einer handschriftlichen Anmerkung zu S. 190, Zeile 3 von unten der „Geist der göttl. Offb.“ sagt Staudenmaier: „... warum sollten die Reden Gottes und seiner Gesandten nicht Thaten gleich geachtet werden? Eben dahin gehört das fromme Gebet, das heilige Lied, der Psalm, sei es Hymnus oder Klagegesang. Alles ist Ausdruck des Lebens, Darstellung der Geschichte als der geschehenen und immer geschehenden göttlichen Vermittlung. Deßwegen nannte der Hebräer die Geschichte selbst Wort, und die Worte Geschichte, und es war für ihn Gebot, sich derselben immer zu erinnern.“ (Handexemplar in der Bibliothek des Seminars für christliche Religionsphilosophie der Universität Freiburg/Br.) Man sieht, wie Staudenmaier hier von einem „biblischen Denken“ angeregt ist.

<sup>54</sup> Zeitschrift für Theologie, Freiburg 1839, S. 202; ein Wort Schillers, das Staudenmaier hier benützt.

daß am Ende in der geschichtlichen Erkenntnis „ihr Geist, nicht der unstrige, waltet?“<sup>55</sup>.

Die daraus erwachsende Problematik wird in die große, von Hegel her kommende Anregung zum System hineingenommen. Der so entstehende Systemgedanke ist dann allerdings derart, daß er das Wort „System“ sprengt und seinen alten Sinn verändert. Denn was soll das heißen: „System der Geschichte“, „System der Freiheit“, „System des Lebens“? Stellt hier nicht ein Glied das andere in Frage? Wenn hier noch von einem Ganzen die Rede sein kann, dann ist es ein Ganzes von äußerster Spannung. Ein Ganzes, das nicht der Mensch setzt, sondern in dem er gesetzt ist. Ein Ganzes zudem, das der endliche Geist nicht aus eigener Verfügung vollenden kann.

Aber kann man das Ganze, das so prinzipiell unvollendbar ist, überhaupt noch ein System nennen?

Es ist offenbar, daß unter dem Gewicht des Gedankens, den Kuhn und Staudenmaier denken, der von Kant und Hegel her kommende Sinn des Wortes System verändert wird. Das Wort System wird als eine Art Marke dafür beibehalten, daß *die* Wahrheit nur das *Umfassende* ist, aus dem das Mannigfache des Seienden seinen Sinn erhält. Aber als das wahre, das Denken ermächtigende Umfassende, das Licht und die Einheit des Geistes, zeigt sich die Geschichte, welche Tat und Offenbarung Gottes ist. Der Mensch findet sich immer schon in sie gesetzt. Der transzendente Ansatz kann deshalb nicht außerhalb ihrer liegen, sondern nur sie selbst sein.

Die Größe dieses Systemgedankens, wenn man ihn noch so nennen will, scheint mir darin zu liegen, daß er überhaupt einmal an die als Offenbarung verstandene Geschichtlichkeit des Daseins als an den Bereich einer Philosophie der Religion herangeführt hat, wenn auch viele damit gegebene Probleme unbewältigt bleiben. Es werden sozusagen in der Freude des Entdeckens Zwischenbestimmungen vernachlässigt. Es wird weitgehend die vom Deutschen Idealismus her kommende Terminologie benützt, wodurch der eigentliche Gedanke zuweilen wie verfremdet erscheint. Und es werden manche Wege des Denkens einfach einmal versuchsweise beschritten und nicht zu Ende gegangen.

Die Werke der späten Tübinger selbst sind gerade nicht zu einem System zusammengewachsen, sondern Fragmente geblieben. Und die durch sie aufgeworfenen Fragen werden dann innerhalb der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert überhaupt nicht mehr behandelt.

Kuhn und Staudenmaier haben unmittelbar weder Schüler noch Nachfolger gefunden. Und knappe eine Generation später, etwa um die Jahrhundertmitte, wird im theologischen Denken eine ganz andere Richtung führend, die den Namen Neuscholastik erhalten hat. Über den Einsatz ihres Denkens soll in einem zweiten Abschnitt gesprochen werden.

(55) Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, IV. Band, Gießen 1835, S. 7.

2. Die deutsche Neuscholastik<sup>56a</sup>

Liegt bei den Tübingern ein im ganzen konstruktives, organisierendes, vom Deutschen Idealismus angeregtes Philosophieren vor, so haben wir es beim Versuch der frühen Neuscholastik mit einem ganz anderen Typus des Denkens zu tun. Man kann ihn im Grunde nur deshalb neben den Versuch der Tübinger stellen, weil er diesem zeitlich folgt. Er erwächst aber aus völlig anderen Wurzeln. Er stellt eine andere Welt dar. Und es gibt deshalb zwischen seinen Vertretern und den Spätlingen der Tübinger zwar manchen Streit, aber kein Gespräch, im tieferen Sinn keinen Punkt der Berührung und keinen Übergang<sup>56b</sup>.

Welches aber sind nun seine Wurzeln? Geschichtlich betrachtet, ist dieser Versuch des Denkens dadurch bestimmt, daß er von vorneherein in einer Abwehrstellung steht. Sein Grundcharakter ist *defensiv*. Kleutgen, der Repräsentant der Gruppe, nennt sein philosophisches Hauptwerk: „Die Philosophie der Vorzeit *verteidigt*“ und begreift es, wie der Untertitel der 1. Auflage ausweist, als „Zugabe“ zu seinem theologischen Hauptwerk „Die Theologie der Vorzeit *verteidigt*“<sup>57</sup>. Es hat den Charakter einer *defensio*. Und zwar einer *defensio* des philosophischen Apparates, der nach dem Verständnis Kleutgens mit der überkommenen Theologie gegeben war. Eine Verteidigung aber wogegen?

Gegen die „neuen Schulen“, unter denen am Rande die Tübinger mitbegriffen sind; im Grunde aber gegen den Geist, der Europa seit der französischen Revolution erschüttert. Über ihn ist man entsetzt. Er erscheint als die alles auflösende Macht, welche das Christentum vernichten will<sup>58</sup>. Dabei übernimmt Kleutgen die damals verbreitete Auffassung, daß die tiefste Wurzel dieses Geistes der Protestantismus sei. Und in diesem Kontext erscheint der Deutsche Idealismus. Hegels Philosophie ist nichts anderes, als „die jüngste Tochter des Protestantismus“ und damit „eine Feindin der Autorität“<sup>59</sup>. Diese Stellung-

<sup>56a</sup> Ich verstehe hierunter vor allem das Denken Franz Jakob Clemens', Heinrich Denzingers, Josef Kleutgens und Constantin v. Schätzlers. Abgesehen werden soll von dem Versuch einer dominikanisch ausgerichteten Thomasrenaissance unter Plassmann und ebenso von der Entwicklung, die die deutsche Neuscholastik etwa vom Pontifikat Leos XIII. an genommen hat.

<sup>56b</sup> Zu diesem plötzlichen Abbrechen der Theologie der ersten Jahrhunderthälfte und der völlig anders gearteten Struktur der nun einsetzenden Theologie vgl. auch Welte, Bernhard. Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert. In: Freiburger Dies Universitatis, Band 2, Freiburg/Br. 1954 und: Die Philosophie in der Theologie in: Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457–1957. Die Festvorträge bei der Jubiläumsfeier, Freiburg/Br. 1957. Beiden Aufsätzen verdankt die vorliegende Arbeit viel.

<sup>57</sup> Kleutgen, Joseph. Die Theologie der Vorzeit *verteidigt*, Münster 1853–1860 (im folgenden zitiert: *TbV*.) Ders. Die Philosophie der Vorzeit *verteidigt*, 1. Auflage, Münster 1860, 2. Auflage, Innsbruck 1878 (im folgenden zitiert: *PbV*).

<sup>58</sup> ThV I, 1–5 und III, 992; vgl. Kleutgen, Joseph. Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit, 2. Heft: Zu meiner Rechtfertigung. Münster 1868, S. 19. (Im folgenden zitiert: *Rechtfertigung*.)

<sup>59</sup> Kleutgen Joseph. Kleinere Werke, III. Band. Über die alten und die neuen Schulen, 2. Auflage, Münster 1869, S. 175 und 189. Im übrigen hat Hegel selbst ein solches Abhängigkeitsverhältnis von Reformation und Revolution vertreten. Vgl. Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner, 10, 440 und 11, 564.

nahme ist bezeichnend für das Denkklima, in dem die deutsche Neuscholastik einsetzt. Man muß Kleutgen zubilligen, daß er redlich bemüht war, Thomas von Aquin und dessen Ausleger umfassend und mit Akribie zu referieren. Man würde den Charakter seines Ansatzes jedoch nicht ganz erfassen, würde man das geschichtliche Klima nicht beachten, durch das er gestimmt ist. Das negative Vorzeichen vor der Philosophie Hegels ist für Kleutgen so stark, daß er es gar nicht erst unternimmt, sich direkt mit Hegel auseinanderzusetzen. Er möchte vielmehr lediglich das Überkommene verteidigen; und zwar, darin sieht er seine unmittelbare Aufgabe, gegen die Irrlehrer, die der Zeitgeist *innerhalb der Kirche* hervorgebracht hat<sup>60</sup>. Das sind aber, neben den Ontologisten und Traditionalisten, in Deutschland vor allem Georg Hermes und Anton Günther. Gegen sie richtet sich seine Verteidigung. Und man darf sagen, daß gerade die Güntherianer mit ihrer überscharfen Ablehnung alles bisherigen theologischen Denkens zu einer solchen offensiven Defensive auch herausforderten<sup>61</sup>. Bei seinem Vorhaben kommt Kleutgen zudem eine Zeitströmung zu Hilfe. „Vorzeit“ ist ja ein Wort, das der Welt der späten Romantik und des Biedermeier entstammt. Es meint die Liebe zum Alten, geschichtlich Gewordenen, unter deren Antrieb man damals die Dichtwerke des Mittelalters zu sammeln und die Bauwerke der Gotik zu vollenden begann<sup>62</sup>. Dieser Gedanke des Biedermeier wird bei Kleutgen jedoch durch ein theologisches Motiv verstärkt und überlagert, nämlich die Regel des Vinzenz von Lerin: „Quod semper, ubique et ab omnibus“. Weil diese Regel aber ungeschichtlich verstanden wird, wird auch das zu Verteidigende ungeschichtlich starr verstanden. Die zu verteidigende Philosophie ist nach Kleutgen „eine und dieselbe von den Anfängen des Christentums an bis ins 18. Jahrhundert“<sup>63</sup>. Sie liegt schon vor. Deshalb kann man das Ganze gar nicht neu organisieren. Sondern es geht wie bei dem liegengebliebenen gotischen Dom nur darum, das, was in den Plänen der katholischen Vergangenheit vorgezeichnet ist, „... auszubessern, weiterzuführen und zu vollenden“<sup>64</sup>. Kleutgen möchte lediglich dies, so sagt er, die Gedanken der Vergangenheit, vornehmlich die des hl. Thomas, „in aller ihrer Einfachheit“ mitteilen<sup>65</sup>.

Nun könnte man fragen, ob man überhaupt bei einem so gearteten Denken noch berechtigt ist, von einem Systemgedanken zu sprechen. Ist hier nicht einfach eine Repristinatio versucht, die sich sozusagen jedes eigenen Gedankens enthält?

Aber kein Denken kann sich des Eigenen enthalten. Dies zeigt sich denn ja auch sofort deutlich in einer ganzen Reihe von *Verschiebungen*, in ganz *spezifischen*

<sup>60</sup> ThV, Einleitung.

<sup>61</sup> Vgl. Wenzel, Paul. Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Essen 1961, S. 200.

<sup>62</sup> Vgl. dazu die Jahrbücher, die damals unter dem Titel „Die Vorzeit“ erschienen, z. B. das von Chr. A. Vulpius (1817–1821) und das von K. W. Justi (1820–1828). In den dreißiger Jahren häufen sich solche Publikationen.

<sup>63</sup> PhV<sup>2</sup> I, 3–4.

<sup>64</sup> ThV III, 996.

<sup>65</sup> PhV<sup>2</sup> I, 88.

*Differenzen*, in denen das verteidigende Denken zu den Texten des Aquinaten selbst steht.

Versteht Thomas etwa den im Zentrum seiner Erkenntnislehre stehenden *intellectus agens* letztlich als „*excessus ad esse*“, als Vorgriff des Menschen auf das Sein, als vorgängige Bezogenheit, aus der überhaupt erst die Kraft der Erkenntnis erwächst<sup>66</sup>, so erscheint bei Kleutgen der *intellectus agens* lediglich als die, als Enthebung des im Gegenstand liegenden immateriellen Wesensbildes verstandene Tätigkeit der Abstraktion<sup>67</sup>. Die Begriffe und Wesenheiten liegen schon quasi fertig, „an sich“ in den Dingen.

Die *species intelligibilis* ist eine *Vorstellung*, eine Nachbildung des Dinges, durch die im Geist das „ideale Sein“ des an sich „realen Gegenstandes“ gegenwärtig wird<sup>68</sup>. Die Vernunft ist ursprünglich „pures Vermögen“, das sich zu den *species intelligibiles* verhält wie die Materie zur Form<sup>69</sup>. Durch diese Konstruktion entsteht zwischen Gegenstand und Erkennen aber eine Kluft, die nicht eigentlich metaphysisch bewältigt ist. Sagt Thomas deutlich, daß im Ganzen der Erkenntnis Gegenstand und *phantasma* „*tantum materia causae*“<sup>70</sup> seien – das Material für die Ursache der Erkenntnis, die der *intellectus agens* ist –, so geht Kleutgen so weit, den Gegenstand die „bestimmende, formgebende Ursache“ der Erkenntnis zu nennen<sup>71</sup>.

„Es läßt sich also die Vorstellung (der gedachte Gegenstand) als etwas vom Erkannten in dem Erkennenden Gezeugtes betrachten“, so beschreibt Kleutgen an anderer Stelle die Erkenntnis<sup>72</sup>. Zwar kennt Kleutgen die Lehre des Aquinaten vom *intellectus agens* und weiß um deren zentrale Stellung. Aber man behauptet wohl nicht zuviel, wenn man sagt, daß er sie in ihrer ganzen Spannweite und metaphysischen Tiefe nicht erkannt hat. Deshalb tauchen bei ihm immer wieder Formulierungen auf, die in der Gefahr sind, dem Gegenstand und seinem *phantasma* eine quasi wirkursächliche Stellung im Ganzen der Erkenntnis zu geben. Im Grunde fällt das Sein für ihn in reales und ideales auseinander. Welches der Grund der Möglichkeit ist für den Rückgang in das, was die Dinge *wirklich sind*, erfragt Kleutgen nicht. Und so fallen denn Gegenstand, *phantasma* und *species intelligibilis* als nur nebeneinander stehende Entitäten in Wirklichkeit auseinander.

Ist *Wahrheit* nach Thomas die Gelichtetheit des Seins, sich im Urteil vollziehend als affirmative Synthesis<sup>73</sup>, so erscheint sie bei Kleutgen lediglich als

<sup>66</sup> Vgl. zu dieser Deutung der thomistischen Erkenntnislehre die grundlegenden Werke von Max Müller: *Sein und Geist* (Tübingen 1940) und Karl Rahner: *Geist in Welt* (Innsbruck 1939).

<sup>67</sup> Vgl. PhV<sup>1</sup> I, 135.

<sup>68</sup> Vgl. PhV<sup>1</sup> I, 52–62.

<sup>69</sup> Vgl. PhV<sup>1</sup> I, 236 und 132.

<sup>70</sup> S. th. I, q 84, a 6.

<sup>71</sup> PhV<sup>2</sup> I, 626 und Kleutgen, Joseph. Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit, drittes Heft: I. Vom *intellectus agens* und den angeborenen Ideen, Münster 1875, S. 10. (Im folgenden zitiert: *Intellectus agens*.)

<sup>72</sup> PhV<sup>1</sup> I, 152. Vgl. *Intellectus agens* 28.

<sup>73</sup> Vgl. *De veritate* I, 1 und Rahner, Karl. *Geist in Welt*, S. 85–90.

der Besitz des aus dem Ding und seinem phantasma herausgezogenen Nachbildes<sup>74</sup>.

Es ist offenbar, daß diese Thomasrezeption Kleutgens mitbestimmt ist durch die Thomasinterpretation des Suarez und den Aristoteleskommentar des Sylvester Maurus, auf den sich Kleutgen an wichtigen Stellen beruft<sup>75</sup>. Aber sie hat, wie mir scheint, einen noch unmittelbareren Grund darin, daß sie hineingenommen ist in einen defensiven Ansatz, der durch den Blick auf den Gegner bestimmt wird.

Betont Günther als einer der Hauptangreifer, gegen den Kleutgen die Vorzeit verteidigt, die Subjektivität der Erkenntnis als eine Grundlage seines Systems, sieht er im Selbstbewußtsein den Gedanken vom Sein überhaupt, aus dem sich alle Wahrheit entfaltet, so muß Kleutgen als Defensor ein Interesse daran haben, die Gründe für die Erkenntnis möglichst weitgehend aus dem Subjekt heraus und in das an sich vorgestellte Objekt hinein zu verlegen. Dies, wie auch der Blick auf den zu bekämpfenden Pantheismus und Ontologismus führen dazu, daß sich der Gedanke des Aquinaten gar nicht in seiner ganzen Weite und Spannung entfalten kann. So referiert Kleutgen bei der Behandlung des *intellectus agens* zwar recht genau den Inhalt von S. th. I, q. 79, a. 1–3<sup>76</sup>. Aber er erwähnt in diesem Zusammenhang nicht den für die metaphysische Fragestellung der *quaestio* 79 entscheidenden Artikel 4, der den *intellectus agens* in den Zusammenhang der Partizipationslehre stellt: „*Oportet esse aliquem altiore intellectum, quo anima adiuvetur ad intelligendum*“.

Er berührt die Lehre von der Partizipation zwar an anderer Stelle<sup>77</sup>. Dort aber so, daß er sich im gleichen Atemzug vom Ontologismus Malebranches absetzen muß, wodurch der Gedanke sich wiederum nicht frei entfalten kann, sondern letztlich nur als das Verhältnis der Wirkursächlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf verstanden wird.

Das eigentliche Schema, welches bleibt, ist das zu Anfang der Philosophie der Vorzeit entfaltete Parallelsystem von realem und idealem Sein, Materiellem und Immateriellem. An diesem Gedankengerüst wird die ganze Erkenntnislehre aufgebaut. Und das, wie mir scheint, unter anderem deshalb, weil Kleutgen ein Interesse daran hat, den Menschen als das selbständige, in sich bestehende Wesen, die *natura rationalis*, zu denken, die mit allem ausgestattet ist, was sie braucht, um eine solche zu sein. Ihr, als der im Leibe bestehenden immateriellen Vernunft, stehen die materiellen Dinge gegenüber. Sie hat die Fähigkeit, aus den materiellen Dingen deren Wesensbild zu entheben und andererseits durch Schließen zu ermitteln, daß das Ganze eine Ursache hat: Gott.

Will man dieses Denken einem Typ zuordnen, so ist man am ehesten auf Modelle verwiesen, die für das 18. Jahrhundert charakteristisch waren; Modelle des Denkens, wie sie im Gefolge von Descartes und Leibniz etwa in der Wolffschen Schule entwickelt wurden. Auf die innere Verwandtschaft mit diesen Systemen

<sup>74</sup> PhV<sup>2</sup> I, 101; PhV<sup>1</sup> I, 28.

<sup>75</sup> Vgl. etwa PhV<sup>1</sup> I, 32; 58–59; 149; 153; 175.

<sup>76</sup> PhV<sup>1</sup> I, 109–135.

<sup>77</sup> PhV<sup>1</sup> I, 94 ff.

weisen ja auch eine ganze Reihe von anderen Einzelheiten im Werke Kleutgens hin: so das immer wieder betonte Vertrauen in die Vernunft, hinter das man nicht zurückgehen kann<sup>78</sup>; so die Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis, die eine eigene, sich an Descartes haltende Abhandlung erfordert<sup>79</sup>; so schließlich die Einteilung des Gesamtwerkes in einen erkenntnistheoretischen Teil und einen metaphysischen Teil, der seinerseits in Ontologie, Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie unterteilt ist. Diese Einteilung findet man nicht bei den Thomisten der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Sie ist, von Thümmig vorgeschlagen, von Wolff in seinem lateinischen Werk eingeführt worden<sup>80</sup> und wurde dann in der zweiten Jahrhunderthälfte von einigen Theologen, so z. B. von Benedikt Stattler übernommen. Vergleicht man das in dieses Fachwerk Eingefügte, so fällt gegenüber Wolff allerdings auf, daß bei Kleutgen die Erkenntnistheorie im Umfang zur Hälfte des Gesamtwerkes angewachsen ist. Darin macht sich dann eben doch die Wirkung der von Kant aufgeworfenen Fragen bemerkbar.

Ich möchte nicht sagen, daß diese Affinität Kleutgens zum Systeme Wolffs Kleutgen bewußt war oder gar aus Gründen der Wissenschaftlichkeit gesucht wurde. Sie ist vielmehr gerade das, was unausgesprochen, aber deshalb nicht minder wirksam den Systemgedanken ausbildet. In der *defensio* der Vorzeit vertritt Kleutgen unwillkürlich einen älteren Systemgedanken, nämlich den Gedanken von der in sich selbst bestehenden schlechthin vorausliegenden Natur. Diese so bestehende Natur ist das Ganze. Von ihr muß man deshalb jederzeit ausgehen. Der Gegenstand der Philosophie ist, wie Clemens formuliert, „die natürliche Ordnung der Dinge“<sup>81</sup>. Und im Grunde ist dies ganz einfach der Inbegriff dessen, was gilt, zwar nicht, „etsi Deus non existeret“, weil Gott ja als die Ursache mit dem Ganzen zusammenhängt, aber eben doch und im präzisen Sinne: „etsi Deus non locutus esset“. Natur ist das, was, wenn es einmal gesetzt ist, kraft eigener Notwendigkeit existiert. Auch Gott ist dann nicht mehr frei, es nicht *so* zu wollen, wie es ist. Das aber ist im Grunde der Naturbegriff Hugo de Groot's und Christian Wolffs, den Kleutgen, dessen erste Professur eine Professur für „Naturrecht bei den Scholastikern“ war, hier vertritt<sup>82</sup>. Die Ansetzung eines solchen, wenn auch unausgesprochenen Ordnungsgedankens geschieht aber mit aus theologischen Motiven. Denn gerade im Zusammenhang der gegenreformatorischen Theologie, der sich Kleutgen überhaupt und besonders kraft des Gedankens vom Protestantismus als der Wurzel der Revolution zugehörig fühlt, war es nötig, den Begriff der in sich bestehenden Natur zu ver-

<sup>78</sup> Die eigentlich philosophische Frage nach dem Ganzen kann nicht gestellt werden. „Der wirkliche Zweifel an aller Wahrheit ist als unsittlich zu verwerfen“, sagt Kleutgen in einer Kapitelüberschrift (PhV<sup>2</sup> I, 344).

<sup>79</sup> Vgl. PhV<sup>1</sup> I, 361 ff.

<sup>80</sup> Vgl. Wundt, Max. Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945, S. 165, Anm. 1.

<sup>81</sup> Clemens, Franz Jakob. Über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie. Ein Wort der Rechtfertigung gegen die Kritik des Herrn Dr. J. Kuhn, Mainz 1860, S. 16.

<sup>82</sup> PhV<sup>2</sup> I, 415–416.

enden, einerseits um die Ungeschuldetheit der Offenbarung zur Sprache zu zingen, andererseits um in der Rechtfertigungslehre die *natura laesa* von *corrupta* zu verteidigen. Die theologische Sprache kam ohne den Grenzbegriff der *atura pura* nicht aus. Was aber als theologisches Denkmodell zu seiner Zeit und an seinem Orte sinnvoll war, weitete sich unter der Hand zu einem Grundgedanken aus, in dem überhaupt gedacht wurde. Die Natur als das *debitum* ist als Vorliegende des Denkens, von dem man auszugehen hat. Die Folge ist dann nämlich, daß angesichts des Christentums die Wirklichkeit in zwei Hälften auseinanderbricht, Natur und Übernatur, das Gebiet der Philosophie und das der Theologie. Und die eigentlichere Wahrheit in einem so angesetzten Ordnungszusammenhang ist dann allerdings im Gebiet der Theologie zu finden, weil da ja unmittelbare Offenbarung vorliegt. Beide Bereiche können so nur im Verhältnis der Subordination gedacht werden, und die Philosophie erscheint deshalb konsequent bei Kleutgen auch als der Theologie unterworfen „wie der Staat der Kirche“<sup>83</sup>.

Die Philosophie kann auf ihrem eigenen Gebiet, nämlich dem der vorausliegenden Natur, zwar selbständig forschen und mit ihren Ergebnissen der Theologie dienen. Sie weiß aber nicht alles und muß sich deshalb von der Theologie korrigieren lassen. So versteht Kleutgen das Wort von der *philosophia ancilla*. Man meint, das führt am Ende in eine Aporie. Und der Tübinger Kuhn, der dies bemerkte, hat denn auch gegen eine solche Auffassung der Philosophie protestiert<sup>84</sup>.

Wir fassen zusammen: In der Mitte des 19. Jahrhunderts stehen sich in der katholischen Theologie Deutschlands zwei Systemgedanken gegenüber, beide bestimmt von der Philosophie des Deutschen Idealismus, freilich auf sehr verschiedene Weise.

Der eine, konstruktiv gestimmt, hält sozusagen die Spannung zwischen dem philosophierenden Geist und der geschichtlich gegebenen Offenbarung aus und möchte, getragen von einer tiefen Weltfrömmigkeit, „daß die Anerkennung des Christentums zu eben der Zeit ihren Gipfel erreicht, da der menschliche Geist in Hochgefühl seiner Würde jubelt“<sup>85</sup>.

Am Leitfaden der so gestellten Aufgabe dringen die späten Tübinger zu einem geschichtlich-dialogischen Seinsverständnis vor, innerhalb dessen ihnen eine Philosophie des Christentums möglich erscheint. Sie wissen, daß zwar nicht der Glaube, der stumm sein kann oder in Zungen reden, wohl aber das verantwortete und bezeugende Ansagen der Geheimnisse Gottes, – Theologie –, allezeit eines Denkens bis zur Grenze hin bedarf und so Philosophie in sich trägt.

Der andere Versuch, defensiv gestimmt, ordnet die Materialien in einem im Grunde vorkritischen Schema. In ihm fallen Subjekt und Objekt wie Philosophie und Theologie wie Welterfahrung und Offenbarung auseinander. Für die geschehene Geschichte ist in diesem System kein Platz. Religionsphilosophie kann

<sup>83</sup> ThV III, 873–878; Rechtfertigung 8.

<sup>84</sup> Vgl. Kuhn, *Joh. Ev. Philosophie und Theologie*, Eine Streitschrift, Tübingen 1860.

<sup>85</sup> Kuhn in der *Theologischen Quartalschrift*, Tübingen 1832, S. 259.

in seinem Zusammenhang nur die *theologia naturalis* auf dem Boden der *scientia possibilium qua talium* sein. Die größere Leistung dieser Theologen war es zweifelsohne, daß sie durch Ausbreitung der Texte überhaupt wieder auf Thomas aufmerksam machten und so ein tieferes Verständnis seines Denkens, das später einsetzte, vorbereiteten.

Beide Versuche sollten nebeneinandergestellt werden, um Antriebe zu klären, die seit jenen Versuchen im christlichen Denken wirksam sind.