

und Erhalter der Welt jede natürliche res zur Erreichung ihrer Endgestalt ermächtigt, der naturphilosophischen Feststellung, daß jedes Einzelne von Natur aus einen erkennbaren finis besitzt, nicht widerspricht. Die Ungebundenheit des göttlichen Willens behindert nicht die verlässliche Welterkenntnis des Menschen. Der aristotelische Finalitätsgedanke ist für den Nominalismus akzeptabel.¹⁹⁵

Martin Grabmann und die polnische Neuscholastik

Von Czesław GŁOMBIK (Katowice)

Die katholische Kulturphilosophie ist eine Schöpfung des 20. Jahrhunderts. Am Anfang dieses Jahrhunderts, in den zwanziger Jahren entstand auch die Kulturphilosophie selbst als eine der jüngsten philosophischen Disziplinen. Die Kulturphilosophie war nicht von vornherein als eine eigene, selbständige philosophische Disziplin anerkannt. In den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts betrieb man sie einfach im Rahmen einer allgemeinen philosophischen Reflexion.¹ Noch in den dreißiger Jahren stellte Alois Dempf fest, daß man zwar, historisch gesehen, viele schon geformte spezielle Kulturphilosophien erwähnen könnte, daß auch immer neue Möglichkeiten, Kultur aufzufassen, entstünden, eine allgemeine Kulturphilosophie aber noch fehle. Er war sich dessen bewußt, daß sie sich nicht sofort bilden läßt. Offenbar war er aber auch überzeugt, daß die bestehende Situation verändert werden müsse. Mit seinem eigenen Werk, das zwar nicht sehr viele Seiten umfaßte, dennoch aber eine komplexe Problemperspektive darstellte, eine Übersicht über die Methoden der Kulturphilosophie gab, eine Typologie der wichtigsten Standpunkte und auch die Dialektik der Kulturformen berücksichtigte, wollte er das Thema bereichern und aus der katholischen Position einen Beitrag zu den damals geführten Diskussionen leisten.²

Man diskutierte vor allem über die Verdeutlichung der Grundbegriffe „Kultur“ und „Zivilisation“. Auch die Versuche, die zwischen ihnen bestehenden Zusammenhänge zu

¹⁹⁵ Nur anmerkungswise möchte ich auch der Behauptung widersprechen, daß erkenntnistheoretische Gründe im Nominalismus den Ausschluß der Finalität aus der Erkenntnis systematisch erzwungen hätten. Nach dieser Auffassung soll wegen der Leugnung der Existenz extramentaler Korrelate der Universalien eben auch dem Begriff des finis als bewußtseinsimmanenter Antizipation des realen Endzustandes eines final bestimmten Naturprozesses sein ontologisches Fundament und damit seine „Bedeutung“ entzogen worden sein. Diesem Argument liegt ein (realistisches) Verständnis von Prädikation zugrunde, das kaum einen ausreichenden Rückhalt bei Ockham haben dürfte. Nach ihm leisten Überlegungen über den ontologischen Status von Universalien keine Erklärung dazu, worin wir die „Bedeutung“ eines Wortes begründet sein lassen können (vgl. dazu vom Verfasser, Zum Begriff der Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham, in: Zeitschrift f. kath. Theologie 101 [1979] 434–442; dagegen v. a. R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens [München 1981] 99).

¹ Vgl. die umfangreiche Bibliographie zu dem Stichwort „Kulturphilosophie“, zusammengestellt und benützt von Wilhelm Perpeet in: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976) 42–99.

² A. Dempf, Kulturphilosophie (München und Berlin 1932). Einen Versuch der Bewertung des schriftstellerischen Lebenswerkes Dempfs, zusammen mit einem über 180 Bücher und Artikel umfassenden Verzeichnis seiner Publikationen, bringt das „Gedenkbuch“, das dem Gelehrten zum 70. Geburtstag von seinen Schülern und Freunden geschenkt wurde. Vgl. Philosophisches Jahrbuch 68 (1960). Die wichtigsten seine Biographie betreffenden Daten gibt Der Große Herder, Nachschlagewerk für Wissen und Leben, Bd. 2 (Freiburg i. Br. 1956) an.

bestimmen, wurden immer stärker. In den darauf folgenden Arbeiten wurden der Problembereich für die Kulturphilosophie festgelegt und die Hauptrichtungen ihrer Lösung aufgezeigt, wobei man sich bemühte, die Sonderstellung des katholischen Standpunktes hervorzuheben. In den einzelnen Zentren der katholischen philosophisch-theologischen Forschung wurde allmählich die Kulturphilosophie selbst zum Untersuchungsgegenstand, und man betrachtete sie als selbständige Disziplin der philosophischen Reflexion, die im Thomismus des 20. Jhs., auf dessen Prinzipien sie zurückgeführt wurde, schließlich ihre theoretische Stütze und historische Inspiration fand.

Die Arbeiten der katholischen Wissenschaftler waren dabei von Anfang an verschieden, und das sowohl in Hinsicht auf die unterschiedlichen Wege der Forschungen als auch wegen auffallender Unterschiede der inneren Dynamik der einzelnen Konzeptionen. Die Unterschiede ließen sich auch in der verwendeten Terminologie bemerken, obwohl man durch genaue Definitionen der entscheidenden Begriffe Mißverständnisse zu vermeiden suchte. Dieser Zustand betraf nicht nur die endlosen Diskussionen zum Wesen der Kultur und der Zivilisation. In dem gleichen Grade war er auch auf all die Unzulänglichkeiten zurückzuführen, die mit den Begriffen „Scholastik“, „Neuscholastik“ oder „Thomismus“ in der sie betreffenden Literatur verbunden waren.

Im Grunde genommen gibt es nämlich wenige Wörter, die so mehrdeutig sind wie „Thomismus“ und deshalb so kontrovers und so gefährlich irreführend im Gebrauch. Das ist ein typischer Begriff mit weiten intellektuellen Assoziationen, aber ohne endgültig festgelegten Inhalt. Denn „Thomismus“ wird erstens als Gesamtheit der Anschauungen des hl. Thomas von Aquin selbst begriffen, obwohl auch hier keine Klarheit besteht, ob es sich um seine theologischen oder philosophischen Ansichten handelt oder auch um die Dominanz der einen über die anderen; in verschiedenen Zusammenhängen wird an verschiedene Gedanken aus dem Werk des hl. Thomas angeknüpft. Zweitens ist „Thomismus“ die große Sammlung von Überlieferungen der Kommentatoren, Anhänger und Schüler des Aquinaten, die im Laufe der Geschichte in einem differenzierten Schrifttum festgehalten wurden. Und erst wie viele Standpunkte, Richtungen und Schulen, die mit dem so sekundär verstandenen „Thomismus“ zusammenhängen! Wie viele Einstellungen sind in der Bezeichnung „die zeitgenössische katholische Denkweise“ enthalten, die doch mit der Geschichte des „Thomismus“ eng verbunden ist? Ohne zusätzliche Bemühungen, sie methodisch näher zu bestimmen, kann man mit Jan Legowicz, Professor an der Universität Warschau, sagen, es sei überhaupt nicht möglich, über diese „Denkweise“ zu sprechen und mit Verständnis Urteile über sie zu fällen.³

Grabmann und das Programm der historisch-philosophischen Untersuchungen

Die Uneinheitlichkeit der katholischen Auffassungsweise der Kulturerscheinungen ist schon aus der Einstellung zur Aufgabe, eine katholisch gerichtete Kulturphilosophie auszubilden, zu erkennen. Die bei M. Grabmann gegebene Einstellung könnte als historisch-genetische bezeichnet werden; denn durch die Wendung zur katholischen Vergangenheit und Darstellung der in ihr enthaltenen Errungenschaften, Entwicklungswege, auch Schwierigkeiten und Krisen, wollte sie die wesentlichen und festen Bestandteile des katholischen Erbes ans Licht bringen. In der historisch-genetischen Auffassung sollte die

³ J. Legowicz, *Z problemów współczesnej umysłowości katolickiej*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, *Studia Religioznika* 1 (Warszawa – Kraków 1977), vor allem 24–25.

neue Betrachtung der Geschichte, verknüpft mit der Analyse ihrer schon bekannten Kulturerzeugnisse und mit den Bestrebungen zur Bereicherung dieser durch die Ausnutzung bisher unbekannter Materialien und früher unzugänglicher Quellen, dazu führen, der zeitgenössischen Gesellschaft eine neue Interpretation der Geschichte vorzustellen. Das Christentum erwies sich als Stütze der Geschichte und die Scholastik als lebendiger und unzerstörbarer Kern der christlichen Kultur. Die Scholastik des Mittelalters, bemerkte man, wurde im Laufe der Jahrhunderte verworfen und ist mit der Zeit selbst unergiebig geworden. Nie aber, fügte man hinzu, wurde die Scholastik überwunden!

Es ist klar, daß derjenige, der das Schicksal und den Wert der Scholastik so beurteilte, seine Arbeit auf die historischen Forschungen konzentrieren mußte und daß infolgedessen das erste Ergebnis der unternommenen Arbeit eben die Rehabilitierung des Mittelalters sein mußte. Die katholischen Wissenschaftler und Schriftsteller wandten sich der Epoche zu, in der, wie Etienne Gilson annimmt, die Werte und Erzeugnisse der Kultur, also Literatur, Kunst und Philosophie, einfach durch das Christentum geschaffen wurden,⁴ welche die Menschennatur nach dem Typ der sakralen Zivilisation gestaltete und in der es, wie es Antoni Gołubiew, der polnische Schriftsteller und katholische Publizist, ausdrückt, das einzige Mal in der Geschichte eine eigene christliche Kultur gab.⁵

Der historisch-genetische Standpunkt hatte zahlreiche und hervorragende Vertreter. Auf ausgeprägte Weise, und das schon in der früheren Periode der Gestaltung der katholischen Kulturphilosophie des 20. Jhs., kam diese Einstellung zum Ausdruck im Werk Martin Grabmanns, dessen Arbeit *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin* aus dem Jahre 1925 zu den klassischen Werken in der Entwicklung der thomistischen Kulturforschung zählt.⁶ Jedoch nicht nur dieses einzelne Buch macht den hohen Rang der Aussagen Grabmanns aus. Das ist aber auch nicht ausschlaggebend für die Erinnerung an seinen Namen und für die Unterscheidung seiner Gestalt von vielen ähnlich gerichteten katholischen Wissenschaftlern.

In seinen zahlreichen historisch-philosophischen Werken präsentierte Grabmann einen solchen Typ der Untersuchungen über das Mittelalter, den man als komplex integrierte Erforschung des Geistes der Epoche bezeichnen könnte. Er war nicht so sehr Historiker der isolierten Ereignisse, der einzelnen Tatsachen und der separat betrachteten Dokumente des Lebens in den vergangenen Jahrhunderten, sondern vor allem Historiker der Ideen, Forscher des Vielkomponentengewebes des geschichtlichen Prozesses, aufgefaßt in großen Zeiträumen. Eben das brachte Grabmann den Fragen der Kultur näher, erlaubte ihm, den Problemen des Kulturhintergrundes einen hohen Wert zu verleihen, ihre Rolle im Prozeß der Erkenntnis der historischen Tatsachen hervorzuheben und infolgedessen auch die Bedeutung dieser Tatsachen für die Kultur der Zukunft zu unterstreichen.

Grabmann war nicht Initiator der Geschichtsforschung dieser Art. Schon früher, in den letzten 20 Jahren des 19. Jhs., waren solche Untersuchungen bekannt und man unternahm sie auch in den Kreisen der katholischen Forscher. In seiner intellektuellen Geschichte war Grabmann nicht nur mit den damals berühmten deutschen Thomisten zusammengekommen, er blieb auch unter dem Einfluß der Gestalten, die die katholische Erneuerung der

⁴ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej* (Warszawa 1958) 7, 9, auch 368–369 (Titel der Originalausgabe: *L'Esprit de la philosophie médiévale* [Paris 1948]); ders., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (Warszawa 1966) vor allem 525–530 (Titel der Originalausgabe: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* [1955]).

⁵ A. Gołubiew, *Mity XIX wieku i chrześcijańska kultura*, in: *Tygodnik Powszechny* 2 (1946) Nr. 1.

⁶ H. Wistuba, *Jak powstawała tomistyczna filozofia kultury*, in: *Studia Philosophiae Christianae* 13 (1977) Nr. 2, 216 ff.

Mittelalter-Studien und besonders die Erforschung der Entwicklung der Scholastik angeregt haben. In die Lehre des Thomismus wurde er früh, noch im Priesterseminar in Eichstätt von Franz von Paula Morgott eingeführt, also von einem der drei – neben Albert Stöckl und Matthias Schneid – dortigen, wie Grabmann sagt, hervorragenden Vertreter der thomistischen Philosophie.⁷ Obwohl Morgott zu dieser Zeit Dogmatik unterrichtete, hat er viel mehr als die beiden Philosophielehrer Stöckl und Schneid zur Bestimmung der späteren geistigen Entwicklung Grabmanns beigetragen und hat über sein bleibendes Interesse für die Philosophie des hl. Thomas entschieden. Grabmanns Schüler Ludwig Ott behauptet sogar, daß eben der Einfluß Morgotts für die philosophische Einstellung und Forschungsrichtung Grabmanns entscheidend war, besonders auch dafür, daß das Werk des hl. Thomas von Aquin immer im Mittelpunkt seiner Überlegungen und Studien stand.⁸ In einer späteren Aussage, die anlässlich des hundertsten Geburtstages Grabmanns formuliert wurde, wird Ott hinzufügen: „Von seinem Lehrer Morgott übernahm Grabmann eine tiefe Verehrung und Zuneigung zur Lehre des hl. Thomas. Er hat wiederholt versichert, daß er als Alumnus des Seminars die ganze Summa theologiae des hl. Thomas gelesen hat, eine gewaltige Leistung, die neben seinem eigentlichen Berufsstudium einherging.“⁹

Die Auswahl der Forschungsrichtung Grabmanns wurde von Franz Ehrle, einem Jesuiten, Generalpräfekt der vatikanischen Bibliothek, der später zum Kardinal ernannt wurde, und von Heinrich Denifle, einem Dominikaner, langjährigem vatikanischen Archivar, gelenkt, die ihn durch eigene Erfahrung beeinflussten und mit Rat unterstützten. Ehrle und Denifle waren nicht nur Vertreter der oberen Führung und der zentralen Institutionen der katholischen Kirche. Sie waren vor allem Forscher der Geschichte des Mittelalters, die sich um neue Methoden der Beschreibung der mittelalterlichen Geschichte bemühten und die die bisherigen Studien über diese Epoche hinsichtlich der Methoden und Materialien auf die neue Bahn brachten. Während sie selbst das Programm für solche Studien formulierten, haben sie eben in Grabmann einen mit Leib und Seele ergebenen Ausführer ihrer Ideen gefunden. Michael Schmaus stellt mit Recht fest, daß Grabmann von Ehrle gewissermaßen entdeckt wurde und daß man sein Werk kaum verstehen kann, ohne die Verbindungen zu berücksichtigen, in denen er mit seinem römischen Lehrer und Berater blieb.¹⁰ Zu nennen ist auch die persönliche Ermutigung, die Grabmann bei der Arbeit an seinem frühen großen Geschichtswerk¹¹ von seiten Denifles begleitete. Hieraus erklärt sich jener Ton der Vertrautheit und emotioneller Bewegung, von dem seine den beiden Gelehrten gewidmete Gedenkskizze erfüllt war.¹²

Diese Erinnerung an Grabmanns wissenschaftliche Beziehungen zu Rom scheint aus bestimmten Gründen wichtig zu sein. Ehrle und Denifle haben nämlich nicht nur

⁷ M. Grabmann, Dr. Franz v. Paula Morgott als Thomist. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 15 (1901) 46–79.

⁸ L. Ott, Martin Grabmann und seine Verdienste um die Thomasforschung, in: Divus Thomas 63 (1949) Bd. 27, H. 2, 133; ders., Martin Grabmann und die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 59 (1949) 137.

⁹ L. Ott, Martin Grabmann, sein Leben und sein Werk (Neumarkt 1975) 5.

¹⁰ M. Schmaus, Leben und Werk Martin Grabmanns, in: Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Heft 3: Miscellanea. Gedenkblatt zum 10. Todestag (München 1959) 5.

¹¹ Über diese Ermunterung schreibt Grabmann am Ende des Vorwortes zur „Geschichte der scholastischen Methode“, Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1909) IX. Das Werk wurde H. Denifle gewidmet. Im Vorwort brachte Grabmann seine tiefe Dankbarkeit gegen diesen 1905 verstorbenen Mediävisten zum Ausdruck.

¹² M. Grabmann, Heinrich Denifle OP und Kardinal Franz Ehrle SJ. Ein nachträgliches Gedenken zu ihrem hundertsten Geburtstag, in: Philosophisches Jahrbuch 56 (1946) 9–26.

Grabmanns Forschungsinteresse und seinen Stil der wissenschaftlichen Arbeit beeinflusst, sondern wirkten auch auf die intellektuelle Entwicklung mindestens einiger der zahlreichen anerkannten Vertreter der zweiten Generation der polnischen Neuscholastiker ein. Es handelt sich hier vor allem um Witold Rubczyński (1864–1938) und Jan Fijałek (1864–1936) und ihren Aufenthalt in Rom in den achtziger Jahren des 19. Jhs. Es handelt sich auch, obwohl in geringerem Grade, um Franciszek Gabryl (1866–1914) in den Jahren seiner Studienreisen zu den europäischen Zentren des wiedergeborenen Thomismus, in seinen „Wanderjahren“, wie sie Konstanty Michalski (1879–1947)¹³ bezeichnete. Die ersten beiden polnischen Forscher sind in Italien in den späten achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eingetroffen. Von der in den Bibliotheken in Rom und in Florenz durchgeführten archivalischen Forschung, besonders von den dort angefangenen Untersuchungen über den Neuplatonismus und seinen Einfluß auf das Mittelalter und auf die Platoniker der Renaissance berichten Rubczyńskis Briefe aus dem Jahre 1889 an seinen Krakauer Lehrer, den Philosophiehistoriker Stefan Pawlicki (1839–1916), den Erforscher der Dialoge Platons.¹⁴ Über das Ministerialstipendium Fijałeks, über die Umstände dessen Verleihung und über seine Reise „nach Rom für spezielle Studien der Geschichte und des kanonischen Rechts“ berichtet die Rede des Rektors Stanisław Spis aus dem Jahre 1888.¹⁵ Rubczyński und Fijałek begannen also ihre archivalische Forschung in der Zeit, als Ehrle und Denifle ihre Arbeiten schon veröffentlicht hatten, welche die katholischen Studien über Kultur und Philosophie des Mittelalters auf neue Weise programmierten.

Fast unmittelbar nach der Veröffentlichung der Enzyklika Leos XIII. *Aeterni Patris* erschien ein umfassender, aus mehreren Abschnitten bestehender Kommentar Ehrles, in dem er die Bedeutung sowohl des päpstlichen Rundschreibens selbst als auch der Scholastik und der Lehre des hl. Thomas für die Erneuerung der katholischen Philosophiestudien unterstrich und sie als wichtigste Grundlagen für die zeitgenössische philosophische Arbeit anerkannte.¹⁶ Dieser Text Ehrles scheint aus vielen Gründen interessant zu sein, besonders aber für die vergleichenden Analysen und für die zeitgenössischen historisch-philosophischen Untersuchungen über das katholische intellektuelle Erwachen am Ende des 19. Jhs. Die Veröffentlichung dieses Textes im Jahre 1880 fällt mit der Zeit zusammen, in der Ehrle in den vatikanischen Dienst eintrat, was viel von dem postulativen Ton und von der Schroffheit der in ihm enthaltenen Thesen erklärt. Diese Thesen schilderten die wesentlichen Bedürfnisse und die Richtung der Anstrengungen der damaligen Zentralmacht der Kirche mit einer für den Gesichtspunkt des römischen Novizen spezifischen Schärfe. Sie lenkten auch die Aufmerksamkeit auf die Umstände ihrer eigenen Entstehung. Darüber hinaus haben die Thesen Ehrles einen für sein historisches Schrifttum grundlegenden, oft auch in anderen Arbeiten dieses katholischen Mediävisten¹⁷ wiederholten Gedanken über das Wesentliche in der Philosophie und das Betreiben ihrer Geschichte in den Vordergrund gestellt.

¹³ K. Michalski, Stanowisko ks. Gabryla w ruchu neoscholastycznym, in: *Ateneum Kapłańskie* 8 (1917) Bd. 13, 49–50.

¹⁴ Handschriften der Jagellonischen Bibliothek Nr. 8699: Korespondencja Stefana Pawlickiego, Bd. 5, K. 69–76.

¹⁵ Vgl. den Bericht des Rektors der Jagellonischen Universität Prof. Stanisław Spis über die Tätigkeit in dem Schuljahr 1887/1888, erstattet am 9. Oktober 1888 während der Feier zur Eröffnung des Schuljahres 1888/1889, Kraków 1888, S. 9.

¹⁶ F. Ehrle, Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie, in: *Stimmen aus Maria-Laach* Bd. 18 (1880) 13–28, 292–317, 388–407, 485–498; neu hg. von Franz Pelster SJ, *Sussidi eruditi* 6 (Roma 1954).

¹⁷ Ein Verzeichnis der Publikationen von Ehrle wird in einem speziellen Register, außerhalb des

Ehrle sprach sich dafür aus, die ganze Philosophie auf die Scholastik zu beschränken, und sah in der scholastischen Philosophie das Modell der einzigen wahren Philosophie. Das Philosophieren betrachtete er als Verwirklichung der Aufgaben der scholastischen Philosophie, und alle anderen Richtungen des menschlichen Denkens waren für ihn entweder ihre Voraussetzung oder ihre Fortsetzung. Was diesen Rahmen überschritt, ließ sich damit nicht mehr als wahre Philosophie bezeichnen. Ehrle schlug eine deutlich eingeschränkte und enge Auffassung der Philosophie vor, was jedoch vom Standpunkt der Philosophiegeschichte auch gewisse – könnte man sagen – Vorteile hatte: Es wurde nämlich darauf hingewiesen, wo solche Philosophie zu suchen war und was sicher zu den Elementen ihrer geschichtlichen Umgebung gezählt werden konnte. Wenn die Einstellung Ehrles heute besondere erklärende Kommentare und Zusätze¹⁸ erfordert, so dürfen aber alle daran anknüpfenden Interpretationen und möglichen Vorbehalte nicht verdrängen, und noch weniger nicht vernachlässigen, was für sie ein charakteristisches Grundbestreben war. Auf eine typische Weise drückte sie die neuscholastische Aktivität aus, verkündigte ein Bedürfnis nach gewissenhafter Apologetik und im Bereich des Magisteriums nach der Einschränkung der Grundlagen der Philosophie auf die ausschließlich eigene Wahrheitsvermittlung und nach dem Verwerfen dessen, was nicht zu ihren Quellen gehörte und was den angenommenen Bewertungskriterien nicht entsprach.

Wenn aber Ehrles Kommentar zu *Aeterni Patris* vor allem die Enzyklika selbst weiterentwickelte und ihre Leitgedanken mit zusätzlichen historischen Argumenten stützte, so hat sich seine einige Jahre später veröffentlichte Publikation¹⁹ als ein Programm für die katholischen Studien über das Mittelalter erwiesen. Die Scholastik brauchte nicht nur solche, die sich zu ihr bekannten. Und so konnte man doch den ersten Text verstehen, der von ermunternden Versprechungen erfüllt war und in dem der Autor versicherte, daß auch die Feinde der Kirche – infolge der päpstlichen Zustimmung – ihre Einstellung zur katholischen Tradition auf eine ganz neue Weise werden bestimmen müssen. Nicht weniger brauchte die Scholastik auch gute Kenner. Ehrle formulierte die Forderung, das Mittelalter wiederzuentdecken. Das Wesentliche in seinem Aufruf war die These von der Notwendigkeit, derartige Forschungen auf die mittelalterlichen Handschriften zu stützen; denn allein dieses, glaubte er, ist imstande, unser bisheriges Wissen von dieser Epoche zu erweitern. Er hoffte, daß es in der Zukunft möglich sein werde, jedes Urteil über die mittelalterliche Kultur analytisch aus den mittelalterlichen Manuskripten und Überlieferungen auszuführen und dort zu bestätigen.

Ein Studium der scholastischen Manuskripte bedeutet jedoch nicht nur eine Chance der Bereicherung unseres Wissens über die historischen Tatsachen. Selbst das Kennenlernen der Quellen verlangt nämlich bestimmte technische Fertigkeiten und vor allem historische Kompetenz. In *Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik* berichtete Ehrle auch über den Zustand der bisherigen Untersuchungen zur Geschichte der Scholastik und bezeichnete die erreichten Leistungen auf Grund der Texte von Stöckl, Werner, Prantl und Hauréau als ungenügend sowohl in Hinsicht auf die verwendeten Methoden als auch auf die Ergebnisse.²⁰ Eine Synthese der Geschichte der Scholastik wartete erst auf ihren Autor. Um

Gestalt Ehrles gewidmeten Artikels, von F. Pelster gegeben: Franz Kardinal Ehrle als Bibliothekar der Vaticana, in: Sankt Wiborada. Bibliophiles Jahrbuch für katholisches Geistesleben 1 (1933) 145–149.

¹⁸ Im polnischen Schrifttum werden sie z. B. von M. Borzyszkowski vorgeschlagen, *Filozofia i jej niektóre aspekty historiograficzne w poglądach F. Ehrlego (1845–1934)*, in: *Studia Warmińskie* Bd. 8 (1971) 343.

¹⁹ F. Ehrle, *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 7 (1883) 1–51.

²⁰ Ebd. 4.

sie aber überhaupt realisieren zu können, sollte man zunächst nach dem großen Erbe der bisher nicht ausgenutzten Materialien greifen, die damals wirkenden intellektuellen Kreise, die betriebene Philosophie, den Zustand des theologischen Wissens, die Einflüsse anderer philosophischen Schulen und die Lebensbedingungen derjenigen kennenlernen, die dieses Erbe hinterlassen haben; denn allein auf diese Weise könnten die weißen Flecken auf dem Bild des Mittelalters gewissenhaft gefüllt werden. Zum Zwecke der Präsentation derartiger Bearbeitungen beginnt Ehrle ab 1885, in Zusammenarbeit mit Denifle, eine spezielle Zeitschrift *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* herauszugeben, um dort die Studien zu veröffentlichen, die als Bestätigung der in dem neuen katholischen Programm enthaltenen Möglichkeiten gedacht waren.²¹

Polnische Anknüpfungen an die mediävistischen Studien Grabmanns

Die polnischen Stipendiaten in Rom und Gabryl veröffentlichten zwar ihre Arbeiten nicht in der Zeitschrift von Ehrle und Denifle – sie enthält nur Arbeiten der beiden Herausgeber –, es soll jedoch berücksichtigt werden, daß das, was sie am Ende des 19. Jhs. in den polnischen Periodika herausgaben, mit den Bestrebungen der Initiatoren der neuen Forschungen übereinstimmte. In dem Verzeichnis ihrer Publikationen aus diesem Zeitraum überwiegen die der Philosophie, den intellektuellen Bewegungen und der Kultur des westeuropäischen und polnischen Mittelalters gewidmeten Arbeiten. Rubczyński beschäftigte sich näher mit dem Schicksal des mittelalterlichen Neuplatonismus,²² und Marian Heitzman behauptet sogar, daß eine sehr wichtige Rolle sowohl beim Unternehmen seiner historisch-philosophischen Arbeiten als auch in ihrer Entwicklung „zweifelloso eine neuentstehende, für die mediävistische Forschung freundliche Atmosphäre spielte“.²³ Und obwohl sich nicht alle seine Behauptungen als wissenschaftlich beständig erwiesen haben, war er dort, wo er sich geirrt hatte, damals nicht allein. Die falsche These von Vitellion als vermutlichem Autor der Arbeit *De intelligentiis* haben auch andere Philosophiehistoriker angenommen, was zwar den Fehler selbst nicht änderte, jedoch unter gewissen Aspekten die Lage Rubczyńskis verbesserte. Sein Fehler wurde in einer breiteren Perspektive gesehen, und von dem Irrtum selbst könnte man sagen, was Michalski mit einer großen Freundlichkeit zu Rubczyński bemerken wird, daß er in der „besten Gesellschaft“ begangen wurde.²⁴ Gabryl befaßte sich zu dieser Zeit mit den Kategorien der peripatetischen Philosophie und veröffentlichte seine der Geschichte des Nominalismus und des Realismus gewidmeten Studien.²⁵ Fijałek hat zuerst die Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Gesetzgebung in Polen und zum

²¹ Vgl. die ersten drei Bände „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters“ aus den Jahren 1885–1887, Photomechanischer Nachdruck der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt (Graz 1955–1956).

²² W. Rubczyński, Rzut oka na wpływ nowoplatonicki w średnich wiekach, in: Przegląd Powszechny 8 (1891) Bd. 29, 313–326; Bd. 30, 34–51; ders., Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion, Rozprawy Akademii Umiejętności, Historisch-Philosophische Fakultät, Serie II, Bd. 2 (Kraków 1891) 378–410; ders., Rezension zu: C. Baeumker, Witelon. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts (Münster 1908), in: Kwartalnik Historyczny 23 (1909) 574–587.

²³ M. Heitzman, Witold Rubczyński (1864–1938), in: Przegląd Filozoficzny 42 (1939) H. 2, 123.

²⁴ K. Michalski, Prof. Rubczyński jako historyk filozofii, in: Przemówienia wygłoszone na akademii ku czci śp. Prof. Witolda Rubczyńskiego dnia 15 listopada 1938 (Kraków 1939) 30.

²⁵ F. Gabryl, O kategoriach Arystotelesa, Rozprawy Akademii Umiejętności, Historisch-Philosophische Fakultät, Serie II, Bd. 11 (Kraków 1897) 1–165.

Leben des polnischen mittelalterlichen Klerus angestellt,²⁶ um sich dann mit großem Eifer der Bearbeitung der früheren Geschichte der Universität Krakau zu widmen. Als Folge dieser Studien ist ein zweibändiges Werk über den berühmten Theologen dieser Hochschule aus dem 15. Jahrhundert, Meister Jakob von Paradyż, entstanden.²⁷

Die Wege der wissenschaftlichen Entwicklung der oben genannten Forscher wie auch die Gebiete ihrer speziellen Betätigung sollten sich bald deutlich voneinander unterscheiden. Die historischen und historisch-philosophischen Studien über das Mittelalter waren nur ein gemeinsamer Ausgangspunkt für ihre eigentlich grundverschiedenen Karrieren, kaum aber ein gemeinsames Ziel. Aber auch dann, wenn sie sich mit der thomistisch gerichteten systematischen Philosophie befaßten, mit den einzelnen Fragen der Theologie oder mit der Geschichte der mittelalterlichen Kirche, blieb immer eine besondere Empfindsamkeit für die Entwicklungsbedürfnisse der katholischen Kultur und für ihre historischen Bedingungen eine charakteristische Eigenschaft ihres Schrifttums. In noch größerem Grade betrifft das ihre Nachfolger, für die die hervorragende Forschungsarbeit Grabmanns ein Muster der erneuerten Studien über das Mittelalter war.

Der Einfluß Grabmanns auf die Entwicklung der katholischen Kulturphilosophie war auffallend und immer mit seinen historisch-philosophischen Studien verbunden. Als Autor zählte er zu den vielschreibenden und viel gelesenen Schriftstellern zugleich. Auf seine Aussagen beriefen sich die thomistischen Philosophen, er hatte eine starke Einwirkung auf die katholische Intelligenz, die sich für den damaligen Aufstieg der Lehre des hl. Thomas interessierte.²⁸ Er blieb in engen Beziehungen zum deutschen Universitätsmilieu, zu den Vertretern der akademischen Philosophie, darunter sowohl zu den Professoren, deren Namen bereits bekannt waren, als auch zu den jungen Menschen, die – wie Martin Heidegger – erst ihre wissenschaftlichen Beförderungen und Hochschulstellungen erlangen.²⁹

In den polnischen Zeitschriften wurden die Werke Grabmanns oft besprochen und dem Leser als empfehlenswert dargestellt. Einen verhältnismäßig umfangreichen und ausführlichen Bericht über die früheren Arbeiten Grabmanns, über *Die Geschichte der scholastischen Methode* und vor allem über seine ein wenig spätere Publikation *Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie*, brachte ein Artikel von Stanisław Podoleński (1887–1945).³⁰ Dem Geschichtsschreiber erlaubt es die Feststellung, daß Grabmanns Werke in Polen mit Aufmerksamkeit verfolgt wurden, und das nicht nur zwischen den beiden Weltkriegen, daß sie den polnischen Lesern nicht – wie im Falle der

²⁶ J. Fijałek, Średniowieczne ustawodawstwo synodalne biskupów polskich. I. Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej na tle ustawodawstwa synodalnego (Kraków 1893).

²⁷ J. Fijałek, Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego, Bd. 1–2 (Kraków 1900).

²⁸ Der anregende Einfluß der Arbeiten Grabmanns auf verschiedene Gruppen der katholischen Intelligenz kommt beispielsweise in folgenden Publikationen zum Ausdruck: B. Jansen, Der Geist des Aquinaten und die Kulturaufgaben der Jetztzeit, in: Jahrbuch des Verbandes der Vereine Katholischer Akademiker zur Pflege der Katholischen Weltanschauung (1924) 11–12; auch G. Reinhold, Die Grundlagen der Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, in: Schönere Zukunft 4 (1929) Nr. 35; ders., Der Kulturwert von Religion, Wissenschaft und Kunst nach Thomas von Aquin, in: ebd. Nr. 36.

²⁹ Vgl. H. Köstler, Heidegger schreibt an Grabmann, in: Philosophisches Jahrbuch 87 (1980) 96–109. Das Thema dieser Korrespondenz war die Habilitationsschrift von M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, vorgelegt im Sommersemester 1915 in der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau.

³⁰ S. Podoleński, Filozofia scholastyczna w obecnej dobie, in: Ateneum Kapłańskie 6 (1914) Bd. 11, 72–85.

Übersetzung der *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin* – allein als Ergebnis einer „langjährigen, hingebungs- und liebevollen Arbeit“ dargestellt wurden, „die der Autor, einer der berühmten zeitgenössischen Kenner des Thomismus, der theologischen Summe gewidmet hatte“.³¹ Die von Podoleński durchgeführte Analyse beweist, daß die Texte dieses deutschen Philosophiehistorikers schon früher in dem polnischen katholischen Schrifttum zum Zwecke der Verbreitung von Ideen und Aufgaben der neuscholastischen Philosophie benützt wurden, daß man sie für maßgebend in der Verdeutlichung aller Arten der um die Scholastik angewachsenen Mißverständnisse hielt, als maßgeblich auch für die Gestaltung der katholischen intellektuellen Formation am Anfang des 20. Jhs. Das richtet schon die Aufmerksamkeit auf die Wege, auf denen die neuscholastische Bewegung nach Polen gelangte und in welchen historischen Fassungen man sie dort kennenlernte.

Grabmann, der seit dem Herbst 1906 Lehrer in dem Priesterseminar Eichstätt war, wurde 1913 nach Wien an die theologische Fakultät der dortigen Universität berufen.³² Eben seine Inauguralvorlesung, die er hielt, als er den Lehrstuhl für christliche Philosophie übernahm, bildete die Grundlage für die Arbeit, die dann mit so großer Gewissenhaftigkeit von dem polnischen Kommentator präsentiert wurde.³³ Wenn also Wien, in Beziehung auf die Neuscholastik, das polnische philosophische Milieu in einem so hohen Grade inspirierte, daß man von dem Einfluß ihrer dortigen Anhänger oder Philosophen, die ihren Ideen nur nahestanden, sprechen kann, dann darf man nicht die Einwirkung des Wiener Zentrums allein – wie es Józef Iwanicki, polnischer Theologe, ehemaliger Rektor der Katholischen Universität Lublin, vorgeschlagen hat³⁴ – mit Franz Brentano und durch ihn indirekt mit der Gestalt seines Schülers Kazimierz Twardowski (1866–1938) verbinden. Das soll natürlich nicht bedeuten, daß der Einfluß Brentanos auf das polnische philosophische Milieu unterschätzt werden sollte oder – noch schlimmer – unbeachtet gelassen werden sollte. Die philosophische Individualität dieses Gelehrten wirkte durch zahlreiche Schüler auf verschiedene Universitätszentren in der österreichischen Monarchie und in Deutschland. Und obwohl es unter den Schülern Brentanos nicht an hochbegabten Persönlichkeiten fehlte, die andere philosophische Disziplinen betrieben und die manchmal Ansichten vertraten, die sich in Einzelheiten von der Einstellung ihres Lehrers unterschieden, so bildeten sie doch alle – kann man mit der Autorin einer der Epistemologie Twardowskis gewidmeten Monographie sagen – „eine Ideengemeinschaft mit einem deutlichen Gepräge derselben Inspiration, unabhängig von den sie trennenden Unterschieden in der Lösung der konkreten philosophischen Fragen. Die Anregung, die diese Philosophen in ihrer intellektuellen Reifezeit empfangen haben, war auf eine wesentliche Frage bezogen: Wie soll Philosophie betrieben werden, wenn sie „als eine Wissenschaft betrachtet wird?“³⁵ Die Namen nur der bekanntesten Schüler anführend, wie Alexius Meinong, Anton Marty, Christian von Ehrenfels und Edmund Husserl, hat die Autorin ihre Aufmerksamkeit auf das Schaffen Twardowskis

³¹ M. Grabmann, *Wstęp do Sumy teologicznej Świętego Tomasza z Akwinu*. Mit Genehmigung des Verfassers wurde das Buch von Dr. Aleksander Zychliński übersetzt; derselbe hat auch das Vorwort geschrieben (Lwów 1935) 21.

³² Vgl. L. Ott, *Martin Grabmann und seine Verdienste um die Thomasforschung*, 130; ders., *Martin Grabmann, sein Leben und sein Werk*, 8–9.

³³ Vgl. M. Grabmann, *Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie* (Wien 1913).

³⁴ Vgl. J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, in: *Ateneum Kapłańskie* 51 (1959) Bd. 58, 257–258.

³⁵ E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego* (Warszawa 1980) 6.

konzentriert, der, „tief von dem Ideal Brentanos von der Philosophie als einer Wissenschaft ergriffen, dieses in seinen Arbeiten verwirklichte und von der Lehrkanzel in Lemberg verkündete“.³⁶

Brentanos Einfluß auf die polnische philosophische Bewegung war auf die Arbeit als Lehrer und auf die Organisation der wissenschaftlichen Tätigkeit der polnischen Philosophen durch seinen Wiener Schüler Twardowski zurückzuführen und ist auch in den Forschungsstudien der Hauptvertreter der Lemberg-Warschauer Schule zum Ausdruck gekommen, deren Gründer Twardowski war.³⁷ Twardowskis Einstellung zu der von Brentano entwickelten Philosophie hat Izydora Dąmbska ausführlich in ihrem Referat während der 1977 in Graz anlässlich des sechzigsten Jahrestages des Todes Brentanos organisierten Konferenz dargestellt.³⁸ Die von Dąmbska durchgeführte Analyse gestattet, vor allem das zu bestimmen, was Twardowski mit seinem Lehrer verband, welche Ansichten Brentanos er teilte, interpretierte und entwickelte – die größten Verbindungen zwischen den beiden betrafen die logischen, historisch-philosophischen und ethischen Fragen – und auch was ihn von Brentano unterschied, worauf er verzichtete und was er überwunden hatte. Er hat nämlich die psychologische Konzeption der Bedeutung verworfen, so wie er auch den späteren linguistischen Reduktionismus nicht angenommen hat. Er teilte auch nicht Brentanos Ansichten über den grundlegenden Charakter der Psychologie innerhalb des Gesamtkreises der philosophischen Wissenschaften, obwohl er die Psychologie stets zum Komplex dieser Wissenschaften zählte. Die Frage der Einwirkung Brentanos auf einige Vertreter der Lemberg-Warschauer Schule hat Dąmbska in ihrem oben erwähnten Referat nur kurz angemerkt, sie hat seinen Einfluß, wie sie sagt, „viel mehr in Form einiger Beispiele“ geschildert. Desto wertvoller bleibt also eine andere Aussage dieser Autorin, in der das frühere Echo der Inspiration Brentanos und eine methodologische Analyse seiner axiologischen Ansichten auf Grund des Schrifttums von Tadeusz Czeżowski (1889–1981), einem der Schüler Twardowskis,³⁹ dargestellt wurden. „Das heute sehr lebhaftere Interesse für die Philosophie Brentanos“, schreibt Dąmbska in einer breiteren Reflexion zu diesem Thema, „und das sowohl in den Kreisen der Vertreter der analytischen Philosophie als auch der Phänomenologie, die in Brentanos Lehre nach eigenen Wurzeln suchten, veranlaßt dazu, der Einstellung der polnischen Philosophen zu den Ideen dieses Forschers mehr Aufmerksamkeit zu schenken.“⁴⁰

Hier handelt es sich jedoch um die neuscholastischen Einwirkungen. Die Wiener Quelle

³⁶ Ebd. 7.

³⁷ Die Entstehungsgeschichte der Lemberg-Warschauer Schule und die Analyse der Leistungen ihrer Hauptvertreter werden in synthetischer Form dargestellt in: S. Zamecki, *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977).

³⁸ Vgl. I. Dąmbska, *François Brentano et la pensée philosophique en Pologne*. Casimir Twardowski et son Ecole, in: *Die Philosophie Franz Brentanos*. Beiträge zur Brentano-Konferenz, Graz 4.–8. September 1977 (Amsterdam 1978) 117–129; auch die polnische Version des Referats: Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna. Kazimierz Twardowski i jego szkoła, in: *Ruch Filozoficzny* (1979) Bd. 37, Nr. 1–2, 1–10.

³⁹ Für nähere Informationen über die intellektuelle Entwicklung von T. Czeżowski und über seine Verbindungen mit K. Twardowski siehe: T. Czeżowski, *Wspomnienia* (Zapiski do autobiografii), in: *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 22 (1977) Nr. 3, 429–440; auch L. Gumański, Tadeusz Czeżowski, in: *Księga pamiątkowa ku czci Prof. Tadeusza Czeżowskiego* (Toruń 1980) 5–11.

⁴⁰ I. Dąmbska, *O niektórych punktach styczności filozofii Tadeusza Czeżowskiego i Franciszka Brentano*, in: *Studia Filozoficzne* Nr. 8 (1979) 19, 25. Die Einwirkung Brentanos auf Jan Łukasiewicz, einen anderen Vertreter der Lemberg-Warschauer Schule, schildert S. Kamiński, *Łukasiewicz a koncepcja metody filozofii*, in: *Roczniki Filozoficzne* Bd. 27 (1979) H. 1, 283–289.

ist, neben Rom und Louvain, eines der Hauptzentren gewesen, von denen aus die katholischen Erneuerungsiniciativen nach Polen strömten. In seinen epistemologischen und psychologischen Studien knüpfte Brentano an die scholastische Tradition des Philosophierens an, wobei er sich sowohl auf ihre Festlegungen im Bereich der Klassifizierung der psychischen Phänomene und einige ihrer Leitgedanken in der metaphysischen Konzeption des Seins stützte als auch auf die Ansichten über den Unterschied zwischen dem realen und nur intentionalen Sein des Gegenstandes.⁴¹ Die Verbindungen Brentanos mit der scholastischen Philosophie werden weder in deutschen noch in polnischen historisch-vergleichenden Bearbeitungen in Frage gestellt.⁴² Sogar in den detaillierten Fragen aus dem Bereich der Metaphysik der ethischen Werte sind diese Verknüpfungen anerkannt und unterliegen einer ähnlichen Bewertung.⁴³

Dennoch sollte, wie es oben festgestellt wurde, „der Wiener Weg“ der polnischen Neuscholastik nicht allein auf die mittelbaren und unmittelbaren Einflüsse Brentanos eingeschränkt werden. Es ist dabei unerheblich, mit welcher Kraft und in welchem Umfang seine eigene Abhängigkeit von der aristotelisch-thomistischen Überlieferung nachgewiesen wird. Es ist eben auch die Frage der Einwirkung Grabmanns, durch den „der Wiener Weg“ nicht nur bereichert und entwickelt wurde, sondern auch in einem gewissen Sinne seinen Charakter änderte. Aus Wien kamen damals neben den erkenntnistheoretischen und logischen Ideen und methodologischen Anweisungen auch die neuen Vorschläge für die katholischen historisch-philosophischen Studien, für eine neue Interpretation des Mittelalters. Das infolge des Quellenstudiums erreichte Wissen sollte dabei zu einem über die Gestalt und die Werte des Lebens und über die Motivation der menschlichen Tätigkeit mitentscheidenden Faktor werden.

Es ist wahr, daß die Verknüpfungen Grabmanns mit Wien vielmehr einen Übergangscharakter aufweisen. Der Verfall der Habsburger Monarchie hat seine Schritte wieder nach Bayern gelenkt, wo er herkam, diesmal an die Universität München, auf den ab 1918, seit

⁴¹ Vgl. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1 (Hamburg 1955) Buch 2, Kap. 1, Par. 5; ders., *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, hg. als Bd. 2, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Hamburg 1959).

⁴² Vgl. E. Seiterich, *Die Gottesbeweise bei Franz Brentano*, *Freiburger Theologische Studien*, Bd. 42 (Freiburg i. Br. 1936); auch H. Windischer, *Franz Brentano und die Scholastik* (Innsbruck 1936). In neueren Arbeiten wurde das Problem von S. Kowalczyk aufgegriffen, *Negacja analogii a poznawalność Boga* (Krytyka teorii F. Brentano), in: *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 2 (1959) Nr. 1, 93–101, und in einigen Artikeln der *Revue Internationale de Philosophie* (Hugo Bergman, Lucie Gilson), deren Bd. 78, Heft 4 aus dem Jahre 1966 allein der Philosophie Brentanos gewidmet wurde. Die Frage des scholastischen Kontextes des Begriffs des „Intentionalen“ bei Brentano wurde während der philosophischen Tagung in Graz 1977 behandelt. Vgl. K. Hedwig, *Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano*, in: *Die Philosophie Franz Brentanos. Beiträge zur Brentano-Konferenz*, 67–82. Interessant ist auch die Korrespondenz Brentanos mit seinem Schüler Hermann Schell aus der Zeit, als Brentano Professor der Theologischen Fakultät an der Universität Würzburg war. Vgl. E. Winter, *Über die Perfektibilität des Katholizismus. Grundsätzliche Erwägungen in Briefen von Pascal, Bolzano, Brentano und Knoll* (Berlin 1971) 143–166. Persönlichkeit und Lebenswerk von Schell werden in einem synthetischen Studium (zusammen mit seinen Anknüpfungen an Brentano) geschildert von G. Bleickert, *Hermann Schell (1850–1906)*, in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, hg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger, Bd. 3 (München 1975) 300–327.

⁴³ O. Most, *Die Ethik Franz Brentanos und ihre geschichtlichen Grundlagen. Untersuchungen zum ethischen Wertproblem* (Münster 1931), vor allem Kap. 4, P. 3: *Die Ethik Brentanos in ihrem Verhältnis zu Aristoteles und Thomas von Aquin*.

dem Tode Leonhard Atzbergers⁴⁴ vakanten Lehrstuhl für Dogmatik. Er kehrte in seine Heimat zurück; denn er wollte in eine engere wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Clemens Baeumker treten. In seinen autobiographischen Notizen wies Grabmann darauf hin, daß er an dem freundschaftlichen Gedankenaustausch mit diesem deutschen Mediävisten sehr viel gewonnen hatte.⁴⁵ In Baeumkers Ansichten schätzte er besonders hoch seine Auffassung der mittelalterlichen Philosophie als eines vollkommen mit der Kultur des Mittelalters vereinten Teilbereiches des Wissens. Als 1926 der erste Band des *Mittelalterlichen Geisteslebens* erschien, hat ihn Grabmann Baeumker gewidmet. Es waren damals gerade zwei Jahre seit seinem Tode vergangen.

Im wissenschaftlichen Lebenslauf Grabmanns sind jedoch nicht so sehr seine sich stets verändernden intellektuellen Milieus von Bedeutung, sondern viel mehr seine Forschungs-ideen, die er verwirklichte und die er seit der Zeit seines römischen Zusammentreffens mit den beiden Reformatoren der katholischen Geschichtsstudien, Ehrle und Denifle, verkündete. Die historischen Anregungen und die historiographische Lenkung, die er den beiden Gelehrten verdankte, bleiben bei der Analyse der Arbeiten Grabmanns besonders wichtig.

Der „Wiener Weg“ hat nun durch Grabmann eine Verlängerung und Bereicherung erfahren dank den Ideen, die völlig unabhängig in Rom ausgearbeitet wurden. Diese Ideen, die sich auf ein katholisches Programm der mediävistischen Studien zur Zeit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zusammensetzten, führten zur Vertiefung der geschichtlichen Kenntnisse der mittelalterlichen Philosophie, zur Schilderung dieser in ihrer ursprünglichen und quellentreuen Gestalt und schließlich zur Herausstellung dieser ihrer inhaltlichen Züge, die für die menschliche Erkenntnis und für die Ideenwelt beständig sind und die auch imstande wären, die moderne Denkweise zu beherrschen und ihre Fehler zu korrigieren.

Die weiteren Anknüpfungen an die Werke Grabmanns und auch Rezensionen seiner wissenschaftlichen Arbeiten sind in den polnischen Zeitschriften in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen erschienen. Eine der ersten Rezensionen wurde von Michalski verfaßt,⁴⁶ während die nächsten Besprechungen aus der Feder seines polnischen Schülers Teofil Długosz (1887–1971) kamen. Długosz war Priester und Kirchenhistoriker, damals aber vor allem Schulkatechet, Organisator und Redaktor einer ganzen Reihe von theologischen und kirchlichen Zeitschriften. Zum Zwecke der Vertiefung der theologischen Studien wurde Długosz 1915 an die Universität Wien geschickt, und dort besuchte er neben anderen auch das philosophische Seminar Grabmanns.⁴⁷

Obwohl er in der Theologie promovierte und sich mit Problemen beschäftigte, mit denen sich Grabmann nicht direkt befaßte – die politischen Ereignisse 1918 haben übrigens seine Wiener Doktorpromotion abgebrochen; die Doktorwürde in der Theologie hat er schließlich an der Jagellonischen Universität Krakau erlangt, er promovierte am 17. Juni 1919 bei Fijałek⁴⁸ –, so kehrte er dennoch mehrmals zu einem Zusammentreffen mit Grabmann zurück. In seinem Bericht über eine Publikation, die anlässlich des 600. Jahrestages der Heiligsprechung des hl. Thomas von der katholischen Universität Sacro Cuore in Mailand

⁴⁴ Vgl. L. Ott, Martin Grabmann, sein Leben und sein Werk, 10.

⁴⁵ M. Grabmann, Autobiographische Notizen, in: *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. 3 (München 1956) 3–4.

⁴⁶ Vgl. die Rezension K. Michalskis zur Arbeit M. Grabmanns, *Die Philosophie des Mittelalters* (Berlin und Leipzig 1921) in: *Kwartalnik Filozoficzny* (1923) Bd. 1, 155–156.

⁴⁷ M. Rechowicz, Ks. Profesor Dr. Teofil Długosz, in: *Analecta Cracoviensia* (1971) Bd. 3, 22.

⁴⁸ H. E. Wyczawski, Ks. Teofil Długosz (1887–1971), in: *Studia Theologica Varsaviensia* 10 (1972) Nr. 2, 261.

vorbereitet wurde – auch Grabmann hatte zu diesem Werk seinen Beitrag geleistet⁴⁹ –, schrieb Długosz über seinen ehemaligen Professor, er sei „bis heute der beste Kenner und Erforscher der Scholastik in der katholischen Welt“.⁵⁰

Die mit dem Thomas-Jubiläum verbundene schriftstellerische Aktivität Grabmanns ist auch in Form einer Skizze zum Ausdruck gekommen, in der auf Grund von verschiedenen Quellenmaterialien, Texten des Aquinaten selbst, Berichten von Zeitgenossen und den Prozeßakten, das Seelenleben des hl. Thomas dargestellt wurde. Grabmann betrachtete dieses Buch als ein „opus pietatis“, einen Beweis der Liebe und Verehrung, die er dem großen Denker des 13. Jhs. entgegenbrachte. In seiner Besprechung dieser Arbeit beschäftigte sich Długosz nicht nur mit dem rezensierten Text selbst. Er wollte nämlich dem polnischen Leser auch den Autor näherbringen und von der Seite darstellen, die allein denen bekannt war, die mit Grabmann persönlich zusammengekommen waren, die mit ihm in engen Beziehungen standen und die die Werte seiner Philosophie immer besonders hoch schätzten. „Unvergesslich werden für seine Schüler diese Momente bleiben“, schrieb er, „wenn der Gelehrte seine Studenten im philosophischen Seminar bei der Lektüre seiner eigenen Arbeiten fragte, ob seine Ausführungen zutreffend und überzeugend sind. Es geschah besonders dann, wenn er die Ansichten anderer Philosophen widerlegte und eigene Hypothesen aufstellte.“⁵¹

Die Texte Grabmanns dem Leser empfehlend und über den deutschen Mediävisten selbst in den besten Worten schreibend, haben sich jedoch die polnischen Kritiker gar nicht mit dieser bloßen Belobigung zufriedengegeben. Unter mehrmals wiederholten Worten der Anerkennung erschienen auch solche Reflexionen, die aus einer mehr selbständigen Beurteilung der kennengelernten Tatsachen und aus einem gewissen Abstand entgegen der Auffassungsweise Grabmanns herausgewachsen waren und die die Verwickeltheit der historischen Festlegungen und die Schwierigkeiten ihrer Perzeption zu berücksichtigen suchten. In diese Richtung führten unter anderem auch die Bemerkungen des Posener Kanonikus Albert Steuer (1874–1967) in seiner Besprechung der Arbeit Grabmanns *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*. Dieser vielmals herausgegebene Text – Steuer hat seine fünfte Auflage rezensiert – würde nach der Meinung des Kritikers sicher sehr viel gewinnen durch die zusätzliche Akzentuierung bestimmter Tatsachen. Seine Aufmerksamkeit hat er vor allem den sachlichen Fragen zugewandt, und selbst das Aufgreifen dieser Gedanken und die Forderung ihrer Einbeziehung – was man auch immer von der synthetischen Form der Aussage Steuers denken mag – zeugen gut von den Qualifikationen des polnischen Rezensenten.⁵² Sein wichtigster Vorschlag war die Forderung, in den die Epoche und das Werk des hl. Thomas darstellenden Schriften

⁴⁹ M. Grabmann, *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di San Tommaso d'Aquino*, in: S. Tommaso d'Aquino. Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione (Milano 1923) 100–121.

⁵⁰ *Przegląd Teologiczny* 5 (1924) 206.

⁵¹ Rezension T. Długosz' zur Arbeit M. Grabmanns, *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin. Nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt* (München ²1924), in: *Przegląd Teologiczny* 5 (1924) 207–208.

⁵² Die wichtigsten die Biographie A. Steuers betreffenden und seine Tätigkeit als Priester und Seminarlehrer charakterisierenden Daten hat K. Karłowski dargestellt, in: Sp. ks. Albert Steuer, *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej* (1968) Nr. 1, 14–16. In seinem Abriss berücksichtigte er aber nicht das philosophische Interesse des Kanonikus des Posener Metropolitankapitels und ließ seine zahlreichen, zuerst in „*Przegląd Teologiczny*“ und dann in „*Collectanea Theologica*“ veröffentlichten Rezensionen völlig unbeachtet. In seinen Rezensionen berichtete Steuer vor allem über die wichtigen Arbeiten im Bereich des polnisch- und deutschsprachigen philosophischen Schrifttums.

mindestens kurz, so schrieb er, „schon bei dem Lebenslauf die Streitfragen zwischen dem Augustinismus und dem christlichen Aristotelismus zu berücksichtigen und die Dominanz der ersten dieser Strömungen noch zur Lebenszeit unseres großen Denkers“. Sonst, behauptete Steuer, ist es kaum zu erklären, warum Thomas, sogar nach seiner fruchtbaren Tätigkeit in den Jahren 1268–1272, „seine Stelle in Paris nicht behaupten konnte, warum auf seinen Posten ein Anhänger des Augustinismus berufen wurde und schließlich, warum sein Tod nicht die ganze Universität Paris, sondern allein die philosophische Fakultät in tiefe Trauer versetzt hatte“.⁵³

Die weiteren Besprechungen und Anknüpfungen an die Texte Grabmanns sind in den polnischen Zeitschriften in den dreißiger Jahren des 20. Jhs. erschienen. Hier könnten wir an die Rezensionen und kritischen Noten von Aleksander Birkenmajer (1890–1967), Jan Salamucha (1903–1944) oder Bolesław Sobociński (1906–1980)⁵⁴ erinnern, wobei man für besonders wertvoll jene seiner Studien hielt, die einen einführenden Charakter für die Lektüre der theologischen Summe hatten. Als 1935 die polnische Übersetzung der *Einführung in die „Summa theologiae“ des hl. Thomas von Aquin* erschien, hat der Autor der Übersetzung, Aleksander Żychliński (1889–1945), Grabmann als einen der „tiefsten Kenner des Thomismus heutzutage“ geschildert, dessen Buch nicht nur zur weiteren Entwicklung der philosophischen und theologischen Kenntnisse, sondern auch zur Bereicherung der polnischen Geisteskultur beitragen wird.⁵⁵ Auch der Autor, der unter den Initialen „W. L.“ schrieb, teilte in der Monatsschrift *Pro Christo* mit, daß sich die polnische Intelligenz, bevor sie mit der Lektüre der *Summe* von Thomas beginnt, erst mit den Methoden der thomistischen Studien bekannt machen sollte. Er wies darauf hin, daß alle, die sich „für die Philosophie des hl. Thomas nicht nur oberflächlich aussprechen wollen und die ihn zum Herold der Erneuerung der zeitgenössischen Kultur machen, was er sich nicht nur verdient hat, sondern wozu er auch auf die beste Weise beitragen kann, das Werk des Priesters Martin Grabmann kennenlernen sollen“. Seine Arbeit endete mit dem Ausruf, der dem Autor der *Einführung* eine Sonderstellung in der ganzen thomistischen Bewegung verlieh: „Grabmann wird ausgezeichnet helfen. Gehen wir also zum hl. Thomas mit Grabmann.“⁵⁶ Die Ansicht von Marian Kurdziałek, daß unter den polnischen Anhängern des Thomismus Grabmann einfach eine populäre Gestalt war, ist fest begründet. Es kann noch hinzugefügt werden, daß eben diese Tatsache Kurdziałek dazu veranlaßte, in einer Reihe von Skizzen über die besten Philosophiehistoriker das Werk Grabmanns isoliert zu behandeln.⁵⁷

⁵³ Rezension A. Steuers zur Arbeit M. Grabmanns, Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt (München 1926), in: *Przegląd Teologiczny* 7 (1926) 445.

⁵⁴ Eine neue, ergänzte Bibliographie der Werke Grabmanns wurde von Ludwig Ott zusammengestellt und veröffentlicht; vgl. H. Köstler-L. Ott, Martin Grabmann. Nachlaß und Schrifttum (Paderborn – München – Wien – Zürich 1980) 201–229. Die Rezensionen von A. Birkenmajer sind in: *Kwartalnik Filozoficzny* erschienen: (1937) Bd. 13, 332–336 und (1938) Bd. 14, 71–76; von J. Salamucha, ebd. (1938) Bd. 15, 372–378; von B. Sobociński in: *Nowa Książka* 2 (1935) H. 8, 404.

⁵⁵ M. Grabmann, *Wstęp do Sumy teologicznej Świętego Tomasza z Akwinu*, Vorwort, 21.

⁵⁶ *Pro Christo* 11 (1935) Nr. 6, 34.

⁵⁷ M. Kurdziałek, *Sylwetki historyków filozofii*. Marcin Grabmann, in: *Roczniki Filozoficzne* (1957) Bd. 5, H. 3, 141–163.