

Aufgabe und Selbstverständnis theologischer Mediävistik aus der Perspektive katholischer Dogmatik

VON THOMAS MARSCHLER

I.

Wohl keine Disziplin innerhalb der systematischen Theologie, egal welcher Konfession, kann im 20. Jahrhundert eine solch starke Prägung durch mediävistische Forschung aufweisen wie die katholische Dogmatik. »Vor dem zweiten Weltkrieg«, so das zugespitzte Resümee Herbert Vorgrimlers im Jahr 1966, »war die Dogmatik praktisch mit historischer Theologie identisch«,¹ und einen unbezweifelbaren Schwerpunkt bildete dabei die historisch-kritische Scholastikforschung. Seit ihren Anfängen am Ende des 19. Jahrhunderts hat die kritische Erforschung mittelalterlicher Theologie (wenigstens im deutschen Sprachraum) ihre wichtigsten Persönlichkeiten, ihre renommiertesten Forschungsprojekte und ihre stärkste institutionelle Verankerung im Bereich der katholischen Dogmatik gefunden. Es genügt, zum Beleg für diese Behauptung einige der bekanntesten Namen in Erinnerung zu rufen, die als führende Vertreter der modernen Scholastikforschung Inhaber dogmatischer Professuren an Katholisch-Theologischen Fakultäten gewesen sind. An erster Stelle ist gewiß Martin Grabmann (1875–1949) zu nennen, der als Schüler von Franz Ehrle und Heinrich Denifle die meiste Zeit seiner 1906 begonnenen akademischen Lehrtätigkeit (vor allem in Eichstätt und München) Professor für Dogmatik war und vielleicht als der bedeutendste theologische Mediävist des 20. Jahrhunderts gelten darf.² Sein Schüler Michael Schmaus (1897–1993)³ knüpfte an diesen Schwerpunkt an. Er konnte, nach Stationen in Prag und Münster, ab 1946 als Dogmatiker an der wiedereröffneten Katholisch-Theologischen Fakultät in München selbst zahlreiche Arbeiten zur mittelalterlichen Dogmengeschichte anstoßen und dort 1953 das nach seinem Lehrer benannte »Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie« eröffnen, das von 1965 bis 1999 eine eigene theologische Professur (mit dogmatischem Schwerpunkt) besaß. In Bamberg unterrichtete an der Philosophisch-Theologischen Hochschule seit 1924 Artur Michael Landgraf (1895–1958), dessen Frühscholastik-Studien bis heute unverzichtbar sind.⁴ Als Dogmatiker in Breslau (ab 1914), später in Bonn (ab 1927) wirkte Bernhard

- 1 VORGRIMLER 1966, 106. Das Urteil ist auf die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts einzuschränken und auch hier nur für die Forschungsaktivitäten, nicht aber für die Lehre und die Lehrbuchliteratur korrekt.
- 2 Vgl. mit weiterer Lit. BENDEL-MAIDL 2004, 177–301.
- 3 Vgl. HEINZMANN 1987; HEINZMANN 1994.
- 4 Vgl. SIRI 2008.

Geyer (1880–1974), der die zweite Hälfte seines langen Gelehrtenlebens ganz in den Dienst der ab 1951 erscheinenden Albertus-Magnus-Gesamtausgabe gestellt hat.⁵ Der Geyer-Schüler Rudolf Haubst (1913–1992) vertrat ab 1962 nicht bloß das Fach Dogmatik in Mainz, sondern etablierte sich auch als einer der wichtigsten Cusanus-Forscher.⁶ Friedrich Stegmüller (1902–1981) hat als Dogmatik-Lehrer in Würzburg und Freiburg die oftmals vernachlässigte Verbindung von mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Scholastik betont und sich durch seine großen Repertorien sowie die Förderung der Raimundus-Lullus-Edition in der Mediävistik große Verdienste erworben.⁷ Noch viele weitere Namen katholischer Dogmatiker des 20. Jahrhunderts wären in diesem Kontext zu nennen – Albert Stohr (1890–1961), Ignaz Backes (1899–1971), Ludwig Ott (1906–1985), Johann B. Auer (1910–1989) oder Ludwig Hödl (geb. 1924) sind nur einige von ihnen.

Allerdings darf diese eindrucksvolle Liste nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in den letzten Jahrzehnten das Bild spürbar verändert hat. Während noch vor 30 Jahren viele der aktiven Dogmatik-Ordinarien in Deutschland wenigstens eine ihrer akademischen Qualifikationsschriften mit Bezug zur theologischen Mediävistik verfaßt hatten, gilt dies mittlerweile nur noch für eine Minderheit. Zwar läuft die Arbeit an mediävistischen Instituten, die im Umfeld theologischer Fakultäten existieren und meist langfristigen Editionsprojekten gewidmet sind, fort⁸, doch ist ihre Verzahnung mit Lehre und Forschung im Fach Dogmatik mittlerweile deutlich lockerer als zur Zeit ihrer Gründung. Dieser Gesamttrend dürfte sich angesichts der in den dogmatischen Dissertationen und Habilitationen der vergangenen Jahre absehbaren Schwerpunktsetzungen in Zukunft noch verstärken.⁹ Als wissenschaftliches Aushängeschild katholischer Dogmatik ist die theologische Mediävistik längst

5 Vgl. die Informationen auf der Instituts-Homepage; URL: http://institut.albertus-magnus-web.de/artikel/000037_55878C53/das-albertus-magnus-institut.html

6 Vgl. KREMER 1994.

7 Vgl. RIEDLINGER 1982.

8 Zu denken ist hier an das Albertus-Magnus-Institut (in Bonn, gegr. 1931), das Raimundus-Lullus-Institut (in Freiburg, gegr. 1957), das Cusanus-Institut (gegr. 1960 in Mainz, ab 1980 in Trier) oder das Grabmann-Institut (in München, gegr. 1953).

9 Ein Blick in etablierte Publikationsreihen mit systematisch-theologischer Prägung wird zu ähnlichen Befunden führen. So sind unter den ersten hundert Bänden der »Freiburger theologischen Studien« (1910–1976) 17 mediävistische Abhandlungen zu verzeichnen, in den bislang 75 Bänden seit 1976 bis heute nur noch zwei (beide zu Thomas von Aquin). Nicht viel anders sieht es im Fall der »Münchener Theologischen Studien« aus, wo die ersten 40 Bände (1950–1970) 10 mediävistische Arbeiten beinhalten, zusätzlich vier aus dem Bereich der Scholastik der frühen Neuzeit, während in den Bänden 41–69 (1970–heute) nur ein einziges explizites Mittelalter-Thema (auch hier im Rahmen einer Thomas-Studie) behandelt wurde; allerdings hatte das Münchener Grabmann-Institut zwischenzeitlich eine eigene Buchreihe etabliert. Insgesamt ist die Zahl mediävistischer Promotionen innerhalb der Dogmatik auch international spürbar rückläufig (vgl. etwa die an der römischen Gregoriana vergebenen Themen), bei den realisierten Projekten ist eine Konzentration auf die »großen Namen« (allen voran Thomas und Bonaventura) unübersehbar. Die Bearbeitung ungedruckter Quellen ist stark zurückgegangen.

ein Phänomen der Vergangenheit. Die Einschätzung ihrer Bedeutung für die systematische Theologie ist keineswegs mehr von einem breiten Fachkonsens getragen, sondern hängt, wie es Manfred Gerwing »pointiert«, aber treffend ausgedrückt hat, »nicht zum geringen Teil von der theologischen Position des Gefragten selbst ab«. ¹⁰

II.

Für Aufstieg wie Niedergang der Mittelalterstudien innerhalb der katholischen Dogmatik lassen sich in historischer Betrachtung klare Gründe angeben. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts war in der katholischen Theologie von Italien her das Anliegen zur Durchsetzung gekommen, die Darstellung der Glaubenslehre wieder konsequent an der wissenschaftlichen Methode jener »Vorzeit« (um den Ausdruck Joseph Kleutgens zu benutzen) auszurichten, deren offensichtliche Rechtgläubigkeit und Unberührtheit von den Zeitirrtümern der Moderne (vor allem philosophischer Art) man sich nutzbar machen wollte. Die Kritik an der Scholastik in ihrer barocken Endgestalt, die seit der Aufklärung auch die katholische Systematik ergriffen hatte, sollte durch den Rückgang auf die mittelalterlichen Ursprünge entkräftet werden. ¹¹ Als normative Repräsentanten des methodisch wie inhaltlich neu zu entdeckenden Wissenschaftsideals wurden in der katholischen Neuscholastik in erster Linie die großen Magistri des 13. Jahrhunderts präsentiert, allen voran Thomas von Aquin, dessen Empfehlung durch das oberste Lehramt in der Enzyklika *Aeterni Patris* gipfelte, die Papst Leo XIII. 1879 veröffentlicht hat. ¹² Es ist selbstverständlich, daß sich mit der Hinwendung zu diesen Denkern der Wunsch nach zuverlässigen Textausgaben und der Erschließung neuer, bislang ungedruckter Quellen verband; das bekannteste unter den zahlreichen Projekten, die in der Folgezeit begründet wurden, ist bis heute die *Editio Leonina* der Werke des Thomas von Aquin. ¹³ Hier (wie in der Bemühung um das Studium der Kirchenväter) konnte die Neuscholastik das historische Interesse, wie es auch in moderneren theologischen Strömungen des 19. Jahrhunderts, z.B. der »Tübinger Schule«, lebendig war, aufgreifen ¹⁴, während sie deren Öffnung gegenüber neuen philosophischen Strömungen (mehr oder weniger stark) zurückwies und bekämpfte.

10 GERWING 1996, 68.

11 Vgl. PEITZ 2006; GILBERT 2008. Kleutgen selbst hat sein Anliegen darin gesehen, die »Vorurtheile, durch welche der tückische Zeitgeist so viele Katholiken der Gegenwart zum Kampfe wider die katholische Vorzeit verleitet hat, mehr und mehr zu zerstreuen« (KLEUTGEN 1853, 33); seine theologischen Hauptgegner waren Georg Hermes, Anton Günther und Johann Baptist Hirscher.

12 Vgl. AUBERT 1988; PONTIFICIA ACCADEMIA 1981; PIOLANTI 1986; GANGL 2006.

13 Vgl. HÖDL 1978; OLIVA 2006; OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO 2008.

14 Ansatzweise (man denke an Möhlers Anselm-Studie oder Staudenmaiers Eriugena-Forschungen) kam hier auch die mittelalterliche Theologie bereits wieder in den Blick; vgl. GRABMANN 1933, 227.

Auf jeden Fall war es die Überzeugung von der überzeitlichen Maßgeblichkeit der mittelalterlichen Tradition für die theologische Wissenschaft, die im katholischen Bereich eine historisch orientierte Scholastikforschung in Gang gebracht und ihr einen Ort im Verbund der systematischen Fächer zugewiesen hat. Diese Zuordnung wurde für die katholische Dogmengeschichtsschreibung kennzeichnend und markiert einen Unterschied gegenüber der Paralleldisziplin an den evangelischen Fakultäten, die seit ihren in der Spätaufklärung des ausgehenden 18. Jahrhunderts liegenden Anfängen durch die Verbindung mit der Kirchengeschichte schon strukturell in einer Position kritischer Distanz gegenüber der Dogmatik stand.¹⁵ Es ist oft beschrieben worden, daß die theologische Mediävistik innerhalb der katholischen Dogmatik, so sehr sie von den Wurzeln her dem Anliegen der Neuscholastik verbunden war, in ihrer Durchführung nicht unwesentlich zur Überwindung gerade dieses Paradigmas beigetragen hat.¹⁶ Mit den immer intensiver betriebenen historischen Mittelalterstudien nämlich wurde ein in seiner Geschlossenheit richtungsweisendes Bild mittelalterlicher Theologie, wie man es aus systematischen Gründen angezielt hatte, mehr und mehr in Frage gestellt.¹⁷ Beim differenzierenden Blick in die mittelalterlichen Quellen begegnete man in mancher Hinsicht ähnlichen Phänomenen wie denen, die man in der als Bedrohung empfundenen Moderne zu überwinden gesucht hatte. Dynamiken der Entwicklung wurden erkennbar, die nie bei einem einzigen maßgeblichen Autor stehengeblieben waren, sondern Diskurswelten hervorgebracht hatten, mit deren Vielfalt und Kontroversität man zuvor kaum gerechnet hatte. Ihnen konnte man nicht gerecht werden, wenn man sie allein aus der Perspektive später verfestigter Schulbildungen und »siegreicher« theologischer Leittraditionen beurteilte. Die Mediävistik hat damit einen wichtigen Beitrag zur Entstehung eines echten historischen Bewußtseins im innersten Feld dogmatischer Arbeit geleistet, das seinerseits jene Abwendung von der neuscholastischen Einheitsmethode katalysierte, die sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts in Deutschland vollzog¹⁸ und in der systematischen Neuausrichtung katholischer Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihren endgültigen Abschluß fand.¹⁹ Es ist vielleicht kein Zufall, daß das erste deutlich über die neuscholastischen Gestaltungsschemata hinausweisende größere Dogmatik-Handbuch deutscher

15 Vgl. die Nachweise bei LIPPS 1983.

16 Vgl. beispielhaft KLUXEN 1981; KLUXEN 1988; WIELAND 1992.

17 Vgl. auch CHENU 2003.

18 Vgl. als – dem Neothomismus positiv gegenüberstehende – Fallstudie über die Dominikanerhochschule Fribourg/Schw. HABSBURG-LOTHRINGEN 2007.

19 »Neuscholastik« dient im gegenwärtigen theologischen Betrieb fast nur noch als negative Größe, auf die man verweist, um von ihr spätere Entwürfe abzuheben; vgl. die Ausführungen über die dogmatische Methode der Neuscholastik bei BEINERT 1985, 79ff. Nur sehr zaghaft wird auch auf spezifische Qualitäten und Leistungen dieses Paradigmas hingewiesen; so etwa bei BENK 2001; HATTRUP 2001; RUSTER 2003; LOBKOWICZ 2004.

Sprache mit Michael Schmaus einen ausgewiesenen theologischen Mediävisten zum Autor hatte.²⁰

III.

Nun hat gerade im Zuge dieser veränderten Orientierung die Mediävistik innerhalb der katholischen Dogmatik jenen Relevanzverlust erfahren, von dem wir bereits gesprochen haben. In der Begegnung mit Philosophie, Kultur- und Humanwissenschaften der Gegenwart sowie im Horizont der durch das Zweite Vatikanum auf die Theologen zuströmenden Flut aktueller Debatten schienen seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts bald andere Aufgaben vordringlicher zu sein als die unverändert intensive Fortsetzung der viel Zeit und Konzentration beanspruchenden mediävistischen Forschungen, die prägend für die zurückliegenden Jahrzehnte gewesen waren.²¹ In sachlicher Hinsicht ist es keine Überraschung, daß sich die Schwerpunkte seitdem sehr rasch verschoben haben. Historische Arbeit in der Dogmatik wird immer vorrangig diejenigen Epochen, Autoren und Themen in den Blick nehmen, von denen man sich in der gegenwartsbezogenen Ausgestaltung des Faches die meisten Impulse verspricht. Dogmenhistorische und systematische Arbeit, dies hat Karl Rahner in einem seiner letzten Aufsätze sehr deutlich in Erinnerung gerufen, gehen unmittelbar ineinander über.²² Die Beschäftigung mit dem Mittelalter hat unter diesem Gesichtspunkt im Urteil neuerer Systematiker manches von ihrer früheren Attraktivität eingebüßt. Die mediävistischen Studien konnten, bei aller Anerkennung der innovativen Ergebnisse, die sie erbracht, und der konzeptionellen Weiterentwicklungen, die sie durchlaufen hatten, den Geruch des Konservativen und Systemstabilisierenden, der ihnen von den neuscholastischen Ursprüngen her anhaftete, im Urteil vieler Theologen nicht abschütteln. Zu den Legitimationsproblemen in systematisch-programmatischer Hinsicht sind in jüngerer Zeit auch innerhalb der katholischen Theologie immer spürbarer jene praktischen Schwierigkeiten getreten, denen die universitäre Mediävistik mittlerweile in all ihren

20 Seine »Katholische Dogmatik« erschien erstmals 1938–1941; sie erfuhr zahlreiche Bearbeitungen und Neuauflagen. Vgl. die Charakterisierung bei HEINZMANN 1987, 119–122; HEINZMANN 1994, 124ff.

21 Als paradigmatisch mag man das Schicksal der großen Bonaventurastudie Joseph Ratzingers betrachten. Im Vorwort zur erst jüngst erfolgten Gesamtpublikation im Rahmen der Werkausgabe schreibt der Autor (RATZINGER 2009, 6): »Die Absicht, das ganze Manuskript auf den neuesten Stand zu bringen und als Buch der Öffentlichkeit vorzulegen, musste ich (...) 1962 vorläufig begraben, weil mich die Arbeit als Konzilsexperte und der Anspruch meines akademischen Lehramts so forderten, dass an mediävistische Forschung nicht mehr zu denken war. In der Nachkonzilszeit stellte sich bald heraus, dass die veränderte theologische Lage und die neue Situation an den deutschen Universitäten mich auch weiterhin so vollständig beanspruchten, dass die Arbeit an Bonaventura auf die Zeit nach meiner Emeritierung zu verlegen war.«

22 Vgl. RAHNER 1985.

Ausprägungen begegnet. Sie betreffen die zunehmende Marginalisierung geisteswissenschaftlicher Fächer und Aktivitäten in wissenschafts- und universitätspolitischen Planungen ebenso wie den Mangel an Geld und Personal für Projekte und Institute.²³ Hinzu kommt der größer werdende Hiatus zwischen den Bildungsvoraussetzungen durchschnittlicher Theologiestudierender und den objektiven Anforderungen vertiefter mediävistischer Arbeit, der im straffen Korsett modularisierter Studiengänge für Dozenten wie Studenten der Theologie kaum erfolgreich zu überbrücken ist.

IV.

Um den verbliebenen *Status quo* der Mittelalterstudien innerhalb der systematischen Theologie längerfristig erhalten und stärken zu können, wird eine entschlossene und zeitgemäße Neupositionierung im aktuellen Fachdiskurs unabdingbar sein. Es ist bezeichnend für die beschriebene Krise der theologischen Mediävistik in diesem Bereich, daß Wortmeldungen seitens der Dogmatiker gerade zu diesem Thema selten sind.²⁴ Wir wollen sie aufgreifen und durch einige thesenartige Impulse ergänzen.

(a) Zunächst ist die Bedeutung mediävistischer Forschung innerhalb der katholischen Dogmatik keine andere als diejenige, die der dogmen- bzw. theologiehistorischen Arbeit²⁵ in diesem Fach ganz generell zukommt. Ich möchte sie in vier Aussagen bündeln, deren erste zugleich die Grundlage aller weiteren ist.

(aa) Nach christlicher Überzeugung hat Gott sich dem Menschen nicht durch die Kundgabe abstrakter propositionaler Wahrheiten, sondern in geschichtlichen Ereignissen selbst mitgeteilt, unüberbietbar in der Menschwerdung seines Sohnes Jesus Christus. Dieses Geschehen muß im Glauben des Gottesvolkes, geleitet vom Heiligen Geist, gedeutet werden; erst hier ge-

23 Für das Fach Dogmatik war auch der Wegfall der an den meisten Fakultäten früher vorhandenen zweiten Professur ein Grund dafür, daß eine dezidiert dogmengeschichtliche Schwerpunktsetzung schon bei der Ausschreibung bzw. Titulierung der Stellen in den Hintergrund gerückt ist und im Lehrbetrieb kaum mehr zur Geltung gebracht werden kann.

24 Vgl. neben dem erwähnten Beitrag von M. GERWING (s.o. Anm. 10) noch LANGEMEYER 1985.

25 Auf die Problematik der Verhältnisbestimmung der Begriffe »Dogmengeschichte« und »Theologiegeschichte«, die vor allem im protestantischen Bereich ausführlich diskutiert worden ist, kann hier ebensowenig eingegangen werden wie auf die nicht selbstverständliche und problemlose Etablierung der Disziplin in der katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf Herausforderungen im Protestantismus. Zur Reflexion von »Dogmengeschichte« im katholischen Raum vgl. RATZINGER 1966 und die Beiträge in LÖSER/LEHMANN/LUTZ-BACHMANN 1985.

langen sein Inhalt und seine Heilsrelevanz ins verstehbare Wort und werden Gegenstand menschlichen Bekenntnisses, aussagbar und annehmbar. Faktum und (Be-)Deutung der Offenbarung fallen nicht in eins; beide sind nur im Prozeß ihrer geschichtlichen Entfaltung real – der Selbstkundgabe Gottes ist eine Aneignung im menschlichen Verstehen adäquat, die gleichermaßen in der Zeit erfolgt. Man kann sogar so weit gehen, das Ins-Wort-Finden im Laufe der Traditions- und Reflexionsgeschichte als integralen Teil der trinitarischen Selbstoffenbarung Gottes zu verstehen, nämlich als Erfassung des »Wortes«/»Sohnes« im Licht des »Geistes«. Während die katholische Lehre vom »Abschluß der Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels« auf das Faktum der Offenbarung in Christus zu beziehen ist, dauert das vom Geist geleitete Verständnis des Offenbarungsereignisses im Raum der Kirche fort und wird bis zum Ende der Geschichte nicht abgeschlossen sein; zu keinem Zeitpunkt der Tradition des Ursprungsgeschehens wird dessen vollständige und adäquate Erfassung im kirchlichen Dogma wie in der theologischen Reflexion behauptet werden können. Deswegen behalten die Versuche aus allen Epochen der Kirchengeschichte, unter spezifischen, zeitbedingten Umständen die christliche Offenbarungsbotschaft geistig zu durchdringen und in ihrer Heilsrelevanz zu plausibilisieren, ihren je eigenen Wert und dürfen aus späterer Perspektive nicht einfachhin als »überholt« angesehen werden. Es ist die Aufgabe historischer Theologie, diese Ausdrucksversuche und ihre Entfaltung im Kontext der jeweiligen Umstände zu rekonstruieren, zu bewerten und sie mit den Ansätzen anderer Epochen zu vergleichen. Eine so verstandene Theologiegeschichte ist das Urparadigma jeder »komparativen Theologie«, wie sie gegenwärtig vor allem im interreligiösen Dialog Konjunktur hat. Im besonderen Fokus dogmengeschichtlicher Arbeit werden dabei diejenigen Themen und Begriffe einer Epoche stehen, die dauerhaft in die Lehrverkündigung der Kirche eingegangen sind; das Dogma selbst gibt insofern seiner historischen Erforschung eine Agenda vor, der sie sich nicht entziehen kann. Wenn das bisher Festgestellte richtig ist, kann Theologie ohne ausführliche historische Selbstvergewisserung über ihren stetig voranschreitenden Entwicklungsgang niemals sachgemäß sein. Sie bedarf dogmengeschichtlicher Forschung, die »letztlich eine Folgerung aus dem gottmenschlichen Prinzip des Christentums«²⁶ als solchem ist. Diese Verwiesenheit auf die historische Dimension wird durch eine spezifisch katholische Konzeption der Begriffe »Dogma« und »Dogmatik« keineswegs negiert, sondern vielmehr bestätigt. Primärer Adressat der göttlichen Selbstkundgabe in Christus und lebendiges Subjekt ihrer Interpretation und Weitergabe durch alle Epochen der nun eschatologisch qualifizierten Geschichtszeit ist nach katholischer Überzeugung die Kirche, deren Lehramt die Kompetenz zukommt, auf dem Weg der dogmatischen Fixierung verbindliche Festlegungen vorzunehmen, hinter welche die weitere Reflexion nicht zurücktreten kann und durch die der nachfolgende Diskurs normiert wird. Das Dogma der Kirche (vom biblischen Urkerygma

26 SCHEFFCZYK 1985, 147.

bis zu allen späteren Ausformungen), so haben es vor allem Erik Peterson und Heinrich Schlier festgestellt, ist gewissermaßen die Verlängerung der inkarnatorischen Selbstübergabe des göttlichen Wortes in die Welt hinein, näherhin sein Eingehen in die Konkretion kirchlicher Sprachform.²⁷ Da die »Inkarnation« des Wortes aber seine Gestalt*werdung* in der Geschichte notwendig einschließt, kann auch jedes Dogma nur als Ergebnis theologischer Entwicklungen und als Antwort auf bestimmte, zeitgeprägte Fragestellungen im Leben der Kirche korrekt begriffen und interpretiert werden. Zugleich setzt jede kirchliche Lehrentscheidung neue Prozesse theologischer Reflexion in Gang, die wiederum nur theologie*geschichtlich* beschrieben werden können. Insofern kann auch aus katholischer Sicht dem berühmten protestantischen Dogmenhistoriker Ferdinand Christian Baur zugestimmt werden, der schon vor 150 Jahren (nicht ohne eine leichte Ironie in Richtung der das Historische verachtenden Systematikerkollegen) feststellte, »das fort und fort sich erfüllende Schicksal der Dogmatik« bestehe darin, »dass sie immer wieder der Dogmengeschichte anheimfällt«.²⁸ Jedenfalls bleibt letztere ein unverzichtbares Moment innerhalb einer dogmatischen Theologie, die sich stets auf »das ganze Zeugnis der göttlichen Offenbarung, wie es in der Überlieferung sich vorfindet, aufbewahrt, gedeutet, entwickelt und erklärt wird«²⁹, verwiesen weiß. Die Spannung zwischen Ursprungs- und Rezeptionsgeschichte dogmatischer Begriffe herauszuarbeiten und kreativ zu nutzen, gehört zu den hermeneutischen Zentralthemen im Dialog zwischen historischer und systematischer Perspektive der Dogmatik; in ihm besitzt die Stimme der theologischen Mediävistik unverzichtbaren Wert.³⁰

(bb) Beim Nachdenken über die Bedeutung historischer Forschung für die Dogmatik im Kontext ihrer hermeneutischen Selbstbesinnung gilt es, einen Aspekt besonders hervorzuheben. Im Rückblick auf die Dogmengeschichtsschreibung der Vergangenheit ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß sie nicht selten unter dem Einfluß dogmatischer Überformungen bzw. Prädeterminationen stand. Konfessionsspezifische Muster werden erkennbar, wenn man (auf protestantischer Seite) die Geschichte des Dogmas in der nachbiblischen Zeit als bloße Verfallsgeschichte interpretiert hat oder umge-

27 Vgl. bes. PETERSON 1994, 13ff.; SCHLIER 1955. Dazu: LÖSER 1985; ERVENS 2002.

28 BAUR 1865, 7. Baur kommt es keineswegs auf eine völlige Vereinnahmung des »Dogmatischen« in die »Dogmengeschichte« an; vgl. seine vergleichenden Bemerkungen ebd. 5f. Allerdings sieht der protestantische Theologe offenbar faktisch keine Chance für die dogmatischen Fixierungsversuche, auf Dauer ihrer Historisierung zu entgehen.

29 SCHMAUS 1960, 48.

30 Es wäre müßig, auch nur die wichtigsten Begriffe und Positionen *mittelalterlicher* Theologie aufzählen zu wollen, die in der kirchlichen Lehre, wie sie uns etwa in den Texten des IV. Laterankonzils, des Konzils von Florenz und auch noch des Tridentinums begegnet, ihren Niederschlag gefunden haben. Allein der Blick in die katholische Sakramentenlehre würde ausreichen, um die zahllosen Weichenstellungen zu erkennen, die für ihren allgemeinen wie speziellen Teil in der Epoche der mittelalterlichen Scholastik erfolgt sind.

kehrt (auf katholischer Seite) dazu neigte, die Herausbildung dogmatischer Sätze als unbezweifelbare Ergebnisse linearen Fortschritts, als zwingende logische Konklusion schon immer vorhandener Prämissen zu präsentieren.³¹ Im Gegensatz zu diesen unterschiedlich akzentuierten Varianten dogmenhistorischer Einheitsperspektivik wird heute nicht selten die umgekehrte Tendenz erkennbar. Sie besteht darin, Disparität, Alterität, Fragmentarizität etc. zu verabsolutieren gegenüber dem, was in wandelnden Reflexionskontexten aus theologischer Perspektive als konstant erkannt werden kann und aus der Perspektive des Glaubens anerkannt werden muß. Mit Berufung auf ihre empirische Arbeitsmethodik neigen »reine« Theologiehistoriker zuweilen dazu, die Aufgabe, Kontingenz und Plurivalenz des Phänomenbestands mit der Normativität der faktisch durchgesetzten kirchlichen Glaubensregel zu vermitteln, zurückzuweisen bzw. umgehend an den systematischen Theologen weiterzureichen. Es ist hier nicht der Ort, um die Frage zu diskutieren, was die in Exegese und Kirchengeschichte nicht selten anzutreffende Furcht vor systematischer Vereinnahmung³² für die Stellung der historischen Disziplinen innerhalb der Theologie und die Einheit des theologischen Formalobjekts insgesamt bedeutet und ob sie manchmal nicht die Reflexion auf systematisch-weltanschaulich bedingte Vorprägungen im eigenen Bereich hemmt, von denen sich auch der scheinbar gänzlich positiv arbeitende Wissenschaftler niemals freimachen kann.³³ Hier sei nur unterstrichen, daß in der Verbindung von sauberer historischer Methodik, in der theologische Erkenntnisinteressen und Deutungsprämissen von Anfang an in Rechnung gestellt werden, und der Bereitschaft, die aus den Quellen erarbeiteten Fakten in einem zweiten Reflexionsschritt immer auch auf ihre Relevanz für das lebendige Glaubensbewußtsein der Kirche zu befragen und dabei nach überzeugenden Modellen der Vermittlung zu suchen³⁴, die besondere Chance und Aufgabe einer in der Systematik (und nicht in der Kirchengeschichte) verankerten theologiehistorischen Arbeit liegen kann.

(cc) Mit ihrer Thematisierung der im Feld von »Dogma und Geschichte« erkennbaren Spannungen kann die dogmengeschichtliche Forschung eine wichtige kritische Instanz aktueller theologischer Systematik sein. Sie wird

31 Zu dieser doppelten »Aporie« vgl. RATZINGER 1966, 8–15.

32 Vgl. als markantes Beispiel aus neuerer Zeit WOLF 2004.

33 Dies ist eine grundlegende Anfrage im Rahmen jener »Selbstkritik der historischen Vernunft«, die Joseph Ratzinger innerhalb der Theologie seit längerem annahmt; vgl. RATZINGER 1989.

34 Als bis heute wegweisende Beschreibung des methodischen Selbstverständnisses historischer Theologie, in der sich die Forderung nach objektiver Quellenbearbeitung verbindet mit dem Bekenntnis zu einem klar religiös-kirchlich geprägten Bewertungsstandpunkt, dürfen die Ausführungen Hubert Jedins in seiner »Einleitung in die Kirchengeschichte« gelten (vgl. JEDIN 1962, 2–7).

das gegenwärtig scheinbar fraglos Gegebene vom vergangenen Fremden her und das systematisch Erwünschte vom Positiv-Faktischen her in Frage stellen³⁵; so vermag sie innertheologisch eine ähnliche Funktion zu erfüllen, wie sie heute gerne der Theologie als ganzer gegenüber anderen Disziplinen im universitären Fächerkanon zugemessen wird. In ihrer Arbeit legt die historische Theologie also besonderes Augenmerk auf das Verhältnis zwischen Einheit und Pluralität in der Reflexion des christlichen Offenbarungszeugnisses zu unterschiedlichen Zeiten der Geschichte. In der Rückschau auf abgeschlossene theologische Diskursfelder wird die Frage nach dem Unverzichtbaren und dem Veränderlichen, nach dem sich Durchhaltenden theologischer Reflexion in einer Pluralität synchroner und diachroner Denkformen oft präziser formuliert werden können als in den offenen Debatten der jeweiligen Gegenwart. »Das Aufspüren von Wurzeln und die Erörterung von Grenzen zeitgenössischer theologischer Arbeit gelingt immer nur durch die Hinkehr zu den Theologien und theologischen Autoritäten der Vergangenheit. In solcher Arbeit aber beginnen die großen Theologen und Theologien vergangener Zeiten neu zu sprechen. Sie bewähren sich als Autoritäten.«³⁶ Insofern kann auch aus der Sicht einer modernen theologischen Prinzipienlehre die *auctoritas theologorum* als die bei Melchor Cano benannte Bezeugungsinstanz dogmatischer Erkenntnis (d.h. als *locus theologicus*) Anerkennung finden.

(dd) Schließlich ist theologie- und dogmengeschichtliche Arbeit für ein systematisches Fach wie die Dogmatik ein wichtiger Anknüpfungspunkt interdisziplinärer Begegnungen. Während aus leicht nachvollziehbaren Gründen das eigentlich theologische Anliegen der Dogmatik, die primär auf den innerkirchlichen Diskurs abzielende Hermeneutik der christlichen Glaubensbotschaft, in fremde Fachdiskurse hinein nur schwer zu integrieren ist, gilt dies in weitaus geringerem Maß für die historische Vergewisserung über christliche Lehrinhalte, deren Relevanz für die Ereignis- und Kunstgeschichte, für Philosophie und Philologien auf der Hand liegt. Dadurch werden vor allem im Raum der Universität vielfältige Begegnungen möglich, in deren Rahmen gängige Vorurteile gegen theologische Dogmatik leicht zu überwinden sind und aus denen eine längerfristige Zusammenarbeit in fächerübergreifenden (z.B. mediävistischen) Studiengängen, Forschungseinrichtungen oder Projekten erwachsen kann.³⁷

35 Vgl. GERWING 1996, bes. 77–83. Gerwing nennt in Anknüpfung an L. Hödl die Dogmengeschichte das »kritische ›Gewissen der systematischen Theologie‹« (ebd. 83). Analoges gilt natürlich auch für die historische Arbeit innerhalb der Philosophie; den »Aufweis der Differenz« als Proprium historischer Beiträge unterstreicht hier IMBACH 1992, bes. 206f.

36 HÜNERMANN 2003, 218.

37 Vgl. als ansprechendes Beispiel aus neuerer Zeit das interdisziplinäre »Mittelalterzentrum« der Universität Freiburg mit starker Beteiligung der Katholisch-Theologischen Fakultät, auch im Fach Dogmatik. <http://www.mittelalterzentrum.uni-freiburg.de/>

(b) Die bislang genannten Aspekte betrafen die historische Dimension der systematischen Theologie ganz allgemein. Im folgenden sollen vier weitere Argumente Erwähnung finden, die in spezieller Weise den unverzichtbaren Wert *mediävistischer* Forschung für die Dogmatik zu begründen suchen.

(aa) Wenn ein solcher Wert existiert, wird er mit denjenigen grundlegenden Weichenstellungen verknüpft sein, die während des Mittelalters für die Theologie erfolgt sind und sie bis heute prägen. Aus der Perspektive theologischer Systematik ist die Tatsache grundlegend, daß erst im Mittelalter, näherhin seit dem 12. Jahrhundert, Theologie als Wissenschaft mit eigener Methodik³⁸ und eingebettet in den größeren Rahmen der neuen Institution »Universität« konzipiert worden ist. Als Inbegriff der »Verwissenschaftlichung aller Theorie« (W. Kluxen)³⁹ steht die zu dieser Zeit sich entfaltende scholastische Methode für die Beachtung von Logik und Dialektik im theologischen Arbeiten, für das Ringen um exakte Begriffsbestimmungen und die Bemühung um differenzierte Terminologie, für den Wert der *distinctio* in der Bewältigung theoretischer Probleme und für die Suche nach geeigneten Formen für die Generierung und die Vermittlung theologischen Wissens.⁴⁰ Mit Recht hat schon die ältere Dogmengeschichtsschreibung darauf hingewiesen, daß im Mittelalter nicht mehr die kirchenpolitische Tagesauseinandersetzung und das Ringen um die Verteidigung der wahren Lehre gegenüber heterodoxen Alternativen den vorrangigen Leitfaden theologischer Arbeit bereitstellten, sondern das Interesse an systematischer Verarbeitung des Überlieferungsgestoffes mit Hilfe philosophischer Begriffe und Denkformen.⁴¹ Die dialektisch verführende Auseinandersetzung mit dem Erbe der Patristik hat eine Selektion der Überlieferung vorgenommen, Positionen inhaltlich ausdifferenziert und ergänzt, zuweilen Thesen durch Einbettung in größere Kontexte korrigiert. Die in der protestantischen Dogmengeschichte des 19. Jahrhunderts geäußerte Meinung, wonach die mittelalterliche Scholastik sich in der rein »formalen« Neuordnung der traditionellen Lehrstoffe erschöpft habe⁴², darf daher längst als widerlegt gelten. Das normative mittelalterlich-scholastische Erbe einer wissenschaftlich

38 Vgl. zu unterschiedlichen Theorieansätzen des 12. und 13. Jahrhunderts KÖPF 1974; NIEDERBACHER/LEIBOLD 2006.

39 Vgl. KLUXEN 1978, 181.

40 Vgl. LEINSLE 1995, bes. 1–15.

41 Vgl. SCHWANE 1882, 2.

42 Vgl. etwa BAUR 1865, 56: »Ebendesswegen war auch alles, was von der Scholastik zur Vermittlung des Dogmas mit dem Bewußtsein versucht wurde, im Grunde rein formeller Art, eine logische Analyse und Erörterung des Dogmas, eine nähere Bestimmung seines Inhalts durch verschiedene Unterscheidungen, die an ihm gemacht wurden, eine Argumentationsweise, bei welcher zwar alle möglichen Gründe und Gegengründe, alle Für und Wider einander gegenübergestellt, die Wahrheit des Hauptsatzes aber, welcher bewiesen werden sollte, an sich schon als Resultat vorausgesetzt wurde.« Das negative Fazit Baur's lautet am Ende: »In eine grössere Unfreiheit, eine drückendere Knechtschaft konnte der Geist nicht versinken als durch den geistlosen Formalismus der Scholastik« (ebd. 57).

betriebenen Theologie ist bis heute in der klaren Option dafür zu finden, dogmatische Inhalte nach Maßgabe allgemein anerkannter Rationalitätsstandards im Rahmen akademischer Institutionalisierung zu reflektieren, auf diesem Wege theologische Aussagen in ihrem Wahrheitsanspruch (gegebenenfalls im »Streit der Fakultäten«⁴³) zu legitimieren und zugleich theologische Kenntnisse diskursiv zu erweitern. Die Bemühung um eine sowohl dem Anspruch des geoffenbarten Glaubens wie den Anforderungen der menschlichen Vernunftnatur gerecht werdenden theologischen Methode, also die Vermittlung von *fides* und *ratio* auf dem Boden einer allgemeinen Wissenschaftstheorie, ist der vom Mittelalter her in alle späteren Epochen übergegangene Auftrag an eine Theologie, die sich selbstbewußt und zugleich selbst-begrenzend als eigenständige, aber nicht allzuständige Disziplin im Verbund der *universitas scientiarum* präsentiert. In der Debatte um eine überzeugende theoretische Begründung dieses Selbstverständnisses besitzen die großen Entwürfe mittelalterlicher Denker bis heute paradigmatische Bedeutung, weil sie ihrem Inhalt wie ihrer Form nach Maßstäbe gesetzt haben, hinter die keine spätere Diskussion zurückfallen sollte. Theologische Mediävistik wird, wenn sie sich diesen Zeugnissen zuwendet, freilich nicht eine für alle Zeiten bewährte Musterlösung der angestrebten Verhältnisbestimmungen suchen dürfen. Sie wird ebenso vom möglichen Zerbrennen der idealen Synthesen sprechen, die im Spätmittelalter unter veränderten Rahmenbedingungen in Gesellschaft und Kirche unübersehbar wurden, und sie wird die jeder verwissenschaftlichten Theologie innewohnenden Gefährdungen benennen können, weil sie schon in deren mittelalterlicher Gestalt folgenreich zur Auswirkung gekommen sind. Im kontinuierlichen Strom der Dialektikkritik, der die scholastische Theologie durch das ganze Mittelalter begleitet hat, ist auf manchen Aspekt dieser Problematik früh hingewiesen worden.⁴⁴

(bb) Noch andere bleibende Impulse gehen von der spezifisch mittelalterlichen Form des Theologietreibens aus. So verweist sie uns auf eine Verbindung von *sacra doctrina* und geistlicher Lebensform, die im Mittelalter durch die mönchisch-klerikale Beheimatung ihrer Vertreter selbstverständlich war und damit gerade jene Epoche prägte, die den Beruf des theologischen Lehrers professionalisiert hat.⁴⁵ Zugleich macht sie auf Konflikte aufmerksam, die in der Kirche fast notwendig entstehen, wo theologische Kompetenzen sich verlagern und etablierte Zuordnungen fachlicher Deutungskompetenzen durch religiös-sozialen Wandel in Frage gestellt werden (wie im »Mendikantenstreit«).

43 Vgl. HÖDL 1960.

44 Diese Kritik hat den theologischen Relevanzverlust und die Lebensferne bestimmter Spekulationen ebenso erkannt wie die Vernachlässigung der *theologia positiva* und die falsche Gewißheit, aus sicher geglaubten Prämissen Konklusionen ableiten zu können, die sich später als biblisch und historisch nicht hinreichend begründet erweisen. Vgl. die diesbezüglichen Hinweise zur scholastischen Trinitätsörterung bei MARSCHLER 2007a, 34–49.

45 Vgl. MARSCHLER 2007b.

Wenigstens in begrenztem Umfang stellt die Beschäftigung mit mittelalterlicher Theologie zudem einen Ausgangspunkt für ökumenische Verständigung dar: Theologische Mediävistik ist immer Rückbesinnung auf die Tradition der ungeteilten westlichen Christenheit.⁴⁶ Sie legt gemeinsame theologische Wurzeln frei, die für Katholiken wie Protestanten (in unterschiedlicher und abgestufter Form) bedeutsam geblieben sind. Dazu gehören Elemente der theologischen Methode (z.B. die Orientierung an den Vorgaben der Väter oder an einem bestimmten formalen Wissenschaftsideal) ebenso wie die gemeinsame Anknüpfung an inhaltliche Lehrpositionen der scholastischen Tradition. Andererseits war die mittelalterliche Theologie unmittelbarer Vollzugsort, ja sachlicher Grund der konfessionellen Trennung. Luthers Kritik an der Verfremdung des ursprünglichen Evangeliums durch die aristotelisch geprägte Scholastik⁴⁷ macht dies ebenso deutlich wie sein Widerstand gegen das Selbstverständnis der römischen Kirche, das in wichtigen Punkten (wie der Beurteilung des Papsttums) auf theologische Reflexionen des Mittelalters verweist. Mediävistische Forschung zeigt darum den Weg auch zu denjenigen Debatten, an denen die Einheit der westlichen Christenheit zerbrochen ist.

(cc) Im römischen Katholizismus weitaus länger und intensiver als im Protestantismus haben mittelalterliche Theologieentwürfe und -ideale im nachfolgenden Jahrtausend normatives Gewicht behalten, so daß auch diese spätere Epoche in vielen ihrer Beiträge nur von den Ursprüngen im Mittelalter her begriffen werden kann. Mediävistische Kompetenz ist insofern unverzichtbare Propädeutik für die Erschließung zentraler Texte der neueren Theologiegeschichte, weshalb ihr Niedergang stets lange Wellen bis in scheinbar weit entfernte Segmente der Forschung aussendet. Dies gilt auch noch für den Umgang mit wichtigen theologischen Entwürfen der unmittelbaren Gegenwart, deren Verfasser (aus beiden Konfessionen) durch die Beschäftigung mit scholastischen Autoren nachhaltig geprägt worden sind – daß Karl Barth über Anselm gearbeitet hat⁴⁸, Wolfhart Pannenberg über Scotus⁴⁹, Joseph Ratzinger über Bonaventura⁵⁰ oder Hans Urs von Balthasar über Thomas von Aquin⁵¹, hat auch ihre jeweilige Systematik nicht

46 Genannt seien nur die vielen Beiträge Otto Hermann Peschs zu den verbindenden Motiven, die in den theologischen Entwürfen von Thomas von Aquin und Martin Luther ausgemacht werden können; vgl. neben dem »Klassiker« seiner Dissertation (PESCH 1967) neuerdings PESCH 2009. Auch manche andere Beispiele ließen sich anführen, vgl. etwa SCHINDELE 2007.

47 Vgl. MOSTERT 1983; DIETER 2001.

48 Vgl. BARTH 1931. Barths Anselm-Deutung ist mittlerweile häufig eigener Gegenstand der Forschung geworden; vgl. etwa OESTERLE 1981.

49 Vgl. PANNENBERG 1954.

50 Die nun erfolgte Publikation der kompletten Arbeit (vgl. oben Anm. 21) hat die Schlüsselstellung der Bonaventura-Forschungen für Ratzingers systematisches Offenbarungsverständnis klar hervortreten lassen; vgl. dazu THURNER 2005; VERWEYEN 2010.

51 Sein ausführlicher Kommentar in Bd. 23 der Deutschen Thomas-Ausgabe (BALTHASAR 1954) wie auch die zahlreichen Kapitel in seiner großen systematischen Trilogie, die mittelalterlichen Autoren gewidmet sind, geraten angesichts mancher polemischer

unberührt gelassen und muß von den Interpreten berücksichtigt werden. Bei katholischen Theologen, die ihre Neuansätze als direkte Transformation und Weiterführung der älteren Schultheologie verstanden haben, gilt dies in einem noch höheren Maße. Erich Przywara, Bernard Lonergan oder Karl Rahner kann man ohne einigermaßen profunde Kenntnisse der scholastischen Begrifflichkeit und Problemgeschichte niemals verstehen.

(dd) Wie systematische Anliegen am Beginn der Entfaltung theologischer Mediävistik im Fach Dogmatik standen, so wird darin auch zukünftig entscheidend für ein lebendiges Interesse an mediävistischer Arbeit die Beantwortung der Frage bleiben, ob und wie die Themen und Argumente, denen man in der Theologie des Mittelalters begegnet, in der aktuellen systematischen Debatte ernst genommen zu werden verdienen. Der Katholizismus wird vermutlich nicht noch einmal eine umfassende, durch das Lehramt vorgeschriebene Renaissance mittelalterlicher Schulparadigmen erleben wie in der Neuscholastik. Mit ihnen konnte man schon im 19. und 20. Jahrhundert den Herausforderungen durch neue Erkenntnisse in Philosophie, Exegese und Geschichtswissenschaften nicht mehr gerecht werden. Aus der Traumatisierung durch ein solches »verordnetes Mittelalter« mag die in der Dogmatik der vergangenen Jahrzehnte konstante Tendenz erklärlich sein, das reiche Potential des scholastischen Erbes im Bereich der philosophischen Theologie und spekulativen Durchdringung der Glaubensaussagen vielfach ungenutzt zu lassen. Demgegenüber wäre ein systematischer Dialog zu wünschen, der für die Positionen mittelalterlicher Autoren eine neue Offenheit entwickelt. Sie scheint derzeit am ehesten in denjenigen Teilen der angelsächsischen Debatte erkennbar zu werden, die durch die Tradition der analytischen Philosophie geprägt sind. So hat sich innerhalb der Philosophie längst ein anerkannter »analytischer Thomismus« herausgebildet⁵², und eine breitere Entfaltung »analytischer Theologie«⁵³, mit der zukünftig zu rechnen ist, dürfte zeigen, daß auch für sie im Mittelalter wichtige Quellen und Gesprächspartner bereitstehen. Allein in formaler Hinsicht hat analytisches Denken eine große Ähnlichkeit mit der scholastischen Methode, die vor allem in der strikten Konzentration auf das sachliche Argument sowie die Sorge um klare Begriffe und logisch transparente Argumentationen erkennbar wird. Je mehr es einer historisch qualifizierten Mittelalterforschung gelingt, in diese theologischen Debatten der Gegenwart einzutreten, sie zu befruchten und zu erweitern, sie vielleicht sogar aus der Kenntnis vergangener Entwicklungen vor Fehlern und Einseitigkeiten zu bewahren, desto mehr wird sie selbst die immer enger werdende Nische eines rein historischen Spezialistendiskurses verlassen und ihr Heimatrecht in den Grenzen eines systematisch-theologischen Faches wie der Dogmatik behaupten können.

Aussagen Balthasars über die spätere Schultheologie zuweilen aus dem Blick der Interpreten.

52 Vgl. als Einführung PATERSON/PUGH 2006.

53 Vgl. die programmatischen Beiträge in CRISP 2009, 33–86.

BIBLIOGRAPHIE

ABHANDLUNGEN

AUBERT 1988

ROGER AUBERT: »Die Enzyklika ›Aeterni Patris‹ und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie«, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, hg. v. EMERICH CORETH, WALTER M. NEIDL, GEORG PFLIGERSDORFFER, Graz/Wien/Köln 1988, 310–332.

BALTHASAR 1954

HANS URS VON BALTHASAR: »Kommentar zu Summa theologiae II–II, 171–182«, in THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae. Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 23: *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, übers. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Heidelberg u.a. 1954, 251–464.

BAUR 1865

FERDINAND CHRISTIAN BAUR: *Vorlesungen über die Dogmengeschichte*, Bd. I/1: *Das Dogma der Alten Kirche*, Leipzig 1865.

BARTH 1931

KARL BARTH: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (FGLP 3), München 1931.

BENDEL-MAIDL 2004

LYDIA BENDEL-MAIDL: *Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 27), Münster 2004.

BEINERT 1985

WOLFGANG BEINERT: *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Regensburg 1985.

BENK 2001

ANDREAS BENK: »Neuscholastik und moderne Physik. Ein vergessenes Kapitel im Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften«, in *WiWi* 64 (2001) 129–153.

CHENU 2003

MARIE-DOMINIQUE CHENU: *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, hg. v. Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin durch CHRISTIAN BAUER, THOMAS EGGENSBERGER, ULRICH ENGEL (Collection Chenu 2), Berlin 2003.

CRISP 2009

Analytic theology. New essays in the philosophy of theology, ed. by OLIVER D. CRISP, Oxford 2009.

DIETER 2001

THEODOR DIETER: *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie* (TBT 105), Berlin/New York 2001.

ERVENS 2002

THOMAS ERVENS: *Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier* (IThS 62), Innsbruck/Wien 2002.

GANGL 2006

PETER GANGL: *Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika »Aeterni Patris«* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 7), Regensburg 2006.

GERWING 1996

MANFRED GERWING: »Zur Bedeutung der Mediävistik für die systematische Theologie«, in FZPhTh 43 (1996) 65–83.

GILBERT 2008

PAUL GILBERT: »Aux origines de la néo-scholastique italienne«, in Gr. 89 (2008) 644–649.

GRABMANN 1933

MARTIN GRABMANN: *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933.

HABSBURG-LOTHRINGEN 2007

EDUARD HABSBURG-LOTHRINGEN: *Das Ende des Neothomismus. Die 68er, das Konzil und die Dominikaner* (Quaestiones thomisticae 1), Bonn 2007.

HATTRUP 2001

DIETER HATTRUP: »Bischof Konrad Martin und der Beginn der Neuscholastik«, in ThGI 91 (2001) 284–315.

HEINZMANN 1987

RICHARD HEINZMANN: »Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. Michael Schmaus zum 90. Geburtstag«, in MThZ 38 (1987) 115–133.

HEINZMANN 1994

RICHARD HEINZMANN: »Michael Schmaus in memoriam«, in MThZ 45 (1994) 123–127.

HÖDL 1960

LUDWIG HÖDL: *Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten* (MGI 4), München 1960.

HÖDL 1978

LUDWIG HÖDL: »Die Geschichte der ›Editio Leonina‹, der Werke des Thomas von Aquin und die Geschichte der mediävistischen Textkritik«, in *Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte*, hg. v. LUDWIG HÖDL, DIETER WUTTKE, Boppard 1978, 75–78.

HÜNERMANN 2003

PETER HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.

IMBACH 1992

RUEDI IMBACH: »Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren«, in ThQ 172 (1992) 196–207.

JEDIN 1962

HUBERT JEDIN: »Einleitung in die Kirchengeschichte«, in HKG(J), Bd. 1, hg. v. HUBERT JEDIN, Freiburg 1962, 1–55.

KLEUTGEN 1853

JOSEPH KLEUTGEN: *Die Theologie der Vorzeit*, Bd. 1, Münster 1853.

KLUXEN 1978

WOLFGANG KLUXEN: »Thomas von Aquin«, in *Grundprobleme der großen Philosophen*, Bd. 1, hg. v. JOSEF SPECK, Göttingen 1978, 177–220.

KLUXEN 1981

WOLFGANG KLUXEN: »Leitideen und Zielsetzung philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung«, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Bd. 1, hg. v. JAN P. BECKMANN (MM 13,1), Berlin u.a. 1981, 1–16.

KLUXEN 1988

WOLFGANG KLUXEN: »Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik«, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2, hg. v. EMERICH CORETH, WALTER M. NEIDL, GEORG PFLIGERSDORFFER, Graz/Wien/Köln 1988, 362–389.

KÖPF 1974

ULRICH KÖPF: *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (BHTh 49), Tübingen 1974.

KREMER 1994

Klaus Kremer: »In memoriam Rudolf Haubst«, in MFCG 21 (1994) 7–26.

LANGEMEYER 1985

BERNHARD GEORG LANGEMEYER: »Leitideen und Zielsetzungen theologischer Mittelalterforschung aus der Sicht der systematischen Theologie«, in *Renovatio et reformatio. Wider das Bild vom »finsternen« Mittelalter*. FS Ludwig Hödl, hg. v. MANFRED GERWING, Münster 1985, 3–13.

LEINSLE 1995

ULRICH G. LEINSLE: *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn 1995.

LIPPS 1983

MICHAEL A. LIPPS: *Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung* (BSHST 48), Frankfurt 1983.

LOBKOWICZ 2004

NIKOLAUS LOBKOWICZ: »Vetera novis perficere. Der Beitrag der (deutschen) Neuscholastik zur Versöhnung der Kirche mit der Moderne«, in FKTh 20 (2004) 241–256.

LÖSER 1985

WERNER LÖSER: »Das ›bleibend Denkwürdige‹. Zum Dogmenverständnis Erik Petersons und Heinrich Schliers«, in LÖSER/LEHMANN/LUTZ-BACHMANN 1985, 329–352.

LÖSER/LEHMANN/LUTZ-BACHMANN 1985

Dogmengeschichte und katholische Theologie, hg. v. WERNER LÖSER, KARL LEHMANN, MATTHIAS LUTZ-BACHMANN, Würzburg 1985.

MARSCHLER 2007a

THOMAS MARSCHLER: *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext* (BGPhMA NF 71), Münster 2007.

MARSCHLER 2007b

THOMAS MARSCHLER: »Zum Selbstverständnis des theologischen Magisters nach Heinrich von Gent im Ausgang von Quodlibetum I, 35«, in *What is »Theology« in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding*, hg. v. MIKOŁAJ OLSZEWSKI (Archa Verbi, Subsidia 1), Münster 2007, 517–531.

MOSTERT 1983

WALTER MOSTERT: »Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung«, in *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, hg. v. HELMAR JUNGHANS, Göttingen 1983, Bd. 1, 347–368; Bd. 2, 839–849.

NIEDERBACHER/LEIBOLD 2006

Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare, hg. v. BRUNO NIEDERBACHER, GERHARD LEIBOLD, Münster 2006.

OESTERLE 1981

HANS J. OESTERLE: »Karl Barths These über den Gottesbeweis des Anselm von Canterbury«, in NZSTh 23 (1981) 91–107.

OLIVA 2006

ADRIANO OLIVA: »L'edizione Leonina delle opere di Tommaso d'Aquino«, in *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi – cantieri aperti*. Atti del Convegno Internazionale di Studio, a cura di ALESSANDRO GHISALBERTI, Torino 2006, 305–315.

OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO 2008

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO: »La edición leonina del ›Opus Thomisticum‹. Un modelo y guía para la crítica textual de manuscritos medievales«, in CTom 135 (2008) 5–102.

PANNENBERG 1954

WOLFHART PANNENBERG: *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen 1954.

PATERSON/PUGH 2006

CRAIG PATERSON, MATTHEW S. PUGH (eds.): *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Aldershot 2006.

PEITZ 2006

DEITELF PEITZ: *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*, Bonn 2006.

PESCH 1967

OTTO HERMANN PESCH: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (WSAMA.T 4), Mainz 1967.

PESCH 2009

OTTO HERMANN PESCH: »Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther. Stolperstein oder Brücke?«, in ThPQ 157 (2009) 295–307.398–406.

PETERSON 1994

ERIK PETERSON: »Was ist Theologie? Theologie als Wissenschaft«, in DERS.: *Theologische Traktate*, hg. v. BARBARA NICHTWEISS (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 3–17.

PIOLANTI 1986

ANTONIO PIOLANTI: *La filosofia cristiana in Mons. Salvatore Talamo ispiratore della »Aeterni patris«*, Città del Vaticano 1986.

PONTIFICIA ACCADEMIA 1981

PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO E DI RELIGIONE CATTOLICA (ed.): *Lenciclica Aeterni patris. Suoi riflessi nel tempo*, Città del Vaticano 1981.

RAHNER 1985

KARL RAHNER: »Dogmengeschichte in meiner Theologie«, in LÖSER/LEHMANN/LUTZ-BACHMANN 1985, 323–328.

RATZINGER 1966

JOSEPH RATZINGER: *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (VAFLNW.G 139), Köln/Opladen 1966.

RATZINGER 1989

JOSEPH RATZINGER: »Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute«, in *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), hg. v. JOSEPH RATZINGER, Freiburg 1989, 15–44.

RATZINGER 2009

JOSEPH RATZINGER: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*, hg. v. GERHARD LUDWIG MÜLLER (Gesammelte Schriften 2), Freiburg 2009.

RIEDLINGER 1982

HELMUT RIEDLINGER: »Friedrich Stegmüller zum Gedächtnis«, in MThZ 33 (1982) 124–128.

RUSTER 2003

THOMAS RUSTER: »Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik«, in SThZ 7 (2003) 41–50.

SCHEFFCZYK 1985

LEO SCHEFFCZYK: »Katholische Dogmengeschichtserforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate«, in LÖSER/LEHMANN/LUTZ-BACHMANN 1985, 119–147.

SCHINDELE 2007

M. PIA SCHINDELE: »Zur ökumenischen Bedeutung des hl. Bernhard von Clairvaux«, in CistC 114 (2007) 337–342.

SCHLIER 1955

HEINRICH SCHLIER: »Kerygma und Sophia – zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas«, in DERS.: *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Bd. 1, Freiburg 1955, 206–232.

SCHMAUS 1960

MICHAEL SCHMAUS: *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, München 61960.

SCHWANE 1882

JOSEPH ANTON SCHWANE: *Dogmengeschichte der mittleren Zeit (787–1517 n. Chr.)*, Freiburg i. Br. 1882.

SIRI 2008

FRANCESCO SIRI: »Artur Michael Landgraf, storico della *Frühscholastik*«, in BPhM 50 (2008) 257–302.

THURNER 2005

MARTIN THURNER: »Haus Gottes und Heilsgeschichte. Die theologischen Anfänge von Papst Benedikt XVI.«, in MThZ 56 (2005) 505–509.

VERWEYEN 2010

HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*, Regensburg 2010.

VORGRIMLER 1966

HERBERT VORGRIMLER: »Zwischen Spezialisierung und neuer Synthese«, in *Bilanz des deutschen Katholizismus*, hg. v. NORBERT GREINACHER, HEINZ THEO RISSE, Mainz 1966, 89–117.

WIELAND 1992

GEORG WIELAND: »Das Ende der Neuscholastik und die Gegenwart der mittelalterlichen Philosophie«, in ThQ 172 (1992) 208–220.

WOLF 2004

HUBERT WOLF: »Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie«, in *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hg. v. WOLFRAM KINZIG, VOLKER LEPPIN, GÜNTHER WARTENBERG (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 15), Leipzig 2004, 53–65.