

Thomas von Aquin als Vorläufer ökumenischen Geistes

Von Yves Congar OP

Liegt nicht etwas Paradoxes, sogar ein Gran Provokatorisches in der Wahl eines solchen Themas? In der Tat würden manche Gründe hier zur Vorsicht raten.

Erstens gibt es Ökumenismus nur, wenn man den andern *als andern* gelten läßt, anerkennt, daß er ebenfalls Gründe hat und man deshalb von ihm empfangen kann. Nun aber ist die Zeit des hl. Thomas die einer Christenheit, die ihrer selbst sehr sicher war, ja eines lateinischen Katholizismus, der, dem Papst als seinem Haupt untertan, an seiner Legitimität und Wahrheit keinerlei Zweifel kannte. Was konnte in solchen Verhältnissen ein ökumenischer Dialog sein? Häretiker mußten »ausgerottet« werden: das heißt nicht unbedingt getötet, jedenfalls aber entfernt, aus dem Gebiet verjagt werden, was immerhin bis zur physischen Vernichtung gehen konnte. Man erinnere sich an die Katharer von Montségur. Hierzu eine bezeichnende Anekdote. Die Sache geht in Cluny vor sich, zu Beginn der Herrschaft des heiligen Ludwig, der die Episode dem Herrn von Joinville erzählt hat: »Es gab da eine große Versammlung von Klerikern und Juden in der Abtei von Cluny. Darunter war ein Ritter, . . . der erhob sich, auf seine Krücke gestützt, und verlangte, man solle ihm den gelehrtesten Kleriker und den besten Meister unter den Juden vorführen. Und so geschah es . . . ›Meister‹, sagte zu ihm der Ritter, ›ich frag euch, ob ihr glaubt, daß die Jungfrau Maria, die Gott in ihrem Schoße und auf ihren Armen trug, jungfräulich geboren hat und die Mutter Gottes ist?‹ Und der Jude erwiderte, er glaube von alledem nichts . . .! ›Wahrhaftig‹, entgegnete der Ritter, ›das werdet ihr mir bezahlen.‹ Dann erhob er seine Krücke und schlug den Juden damit an die Schläfe und warf ihn zu Boden. Und die Juden flohen davon und trugen ihren verwundeten Meister fort, und so endete die Versammlung.«¹

Natürlich hätte Thomas, statt zu schlagen, diskutiert (vgl. S. Th. IIaIIae q 10 a 7), und er tat es auch. Zwar verteidigte er die zu seiner Zeit in der Christenheit geltenden Grundsätze, wie mit Häretikern, Juden, Ungläubigen oder Heiden umzugehen sei (vgl. IIaIIae q 10 a 10–12), Grundsätze, die vom »Recht des Glaubens« diktiert sind, das aber bei Thomas das Recht der Natur nicht aufhebt. Auch hat er ein Buch »Gegen die Irrtümer der Griechen« verfaßt. Zu diesem möchte ich dreierlei bemerken.

1. Dieser Titel stammt nicht von ihm, sondern aus den Verzeichnissen. Faktisch steht in seinem Werk *nichts gegen* die Griechen. Thomas stellt darin

¹ Joinville, Histoire de saint Louis, 10. Kap. (Ed. N. de Wailly).

eine Anzahl Aussagen richtig, die ihm von Papst Urban IV., als von einem gewissen Libellus stammend, übersandt worden waren und von diesem den griechischen Vätern oder Schriftstellern zugeschrieben wurden. Nirgends aber bezichtigt Thomas die Griechen dieser Irrtümer. Als irrig kritisiert er nur die Verwerfung des *Filioque* (wobei er das »per Filium« für gleichwertig erachtet) und die des päpstlichen Primates.

2. Thomas besitzt den griechischen Vätern gegenüber eine tiefe Verehrung². Er, den man als einen rein spekulativen Denker ansieht – und er war weiß Gott für die Spekulation begabt! –, hat einen Großteil seines Lebens damit verbracht, neue Texte ausfindig zu machen und zu lesen, sich neue Übersetzungen herstellen zu lassen, mit allen geistigen Strömungen zu dialogisieren oder zu diskutieren. Erinnern wir uns an eine überlieferte Anekdote: Während er mit einer Gruppe Studenten von Saint-Denis nach Paris zurückging, sagten diese zu ihm: »Ach, wenn doch Paris Ihnen gehörte!« Worauf er entgegnete: »Lieber wäre mir eine Übersetzung des Matthäuskommentars von Chrysostomus!«³ Wäre er bei einer Diskussion mit Griechen dabei gewesen, so hätte er zweifellos jener Feststellung zugestimmt, die später beim Konzil von Florenz im Jahr 1439 alles retten sollte: daß die lateinischen und griechischen Väter sich damals noch in *Communio* befanden, als beide Teile bereits die Stellung bezogen hatten, über die sie sich später entzweien sollten.

3. Wir werden später sehen, was er wohl, falls er noch am Lyoner Konzil teilgenommen hätte – bekanntlich ist er unterwegs dahin gestorben –, über den Hervorgang des Heiligen Geistes gesagt haben würde.

Ein zweiter Grund, weshalb man es für unangebracht halten könnte, Thomas als ein Modell oder einen Vorläufer der ökumenischen Frage zu halten, ist dieser: seine Geisteshaltung ist von der unsern – oder die unsere von der seinen! – gar weit entfernt. Nicht bloß weilt er im Reich der Versöhntheit, während wir eine Welt der Dramatik bewohnen, der Infragestellung aller Dinge; er ist auch der Vertreter dessen, was man den »Gradualismus«⁴ genannt hat: jene Vision der Weltgantheit, die von der physikalischen Wirklichkeit zu Gott aufsteigt über die Stufen des Organischen, des Men-

² »Praesumptuosum esset tantorum doctorum tam expressis auctoritatibus contrarie«: C. err. Graec., I 10; Ia q 39 a 5 ad 1. »Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni cuius tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus dicit«: Ia q 61 a 4c. »Neutrums autem horum (Augustin und Gregor von Nazianz) aestimo esse sanae doctrinae contrarium: quia nimis praesumptiosum videretur asserere tantos Ecclesiae doctores a sana doctrina pietatis deviasse«: De natura angelorum c 17.

³ Aussage des Bartholomäus von Capone beim Heiligsprechungsprozeß. In: Acta SS 7. März, c 9 n 78.

⁴ G. Müller, Gradualismus. Eine Vorstudie zur altdeutschen Literaturgeschichte. In: Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte 2 (1924) S. 681–720.

schen, der Engel gemäß der Hierarchie der Wesen, der »Großen Kette der seienden Dinge«. Das setzt eine ontische Sicht dieser Dinge voraus. Sogar in ethischen und politischen Belangen liebt es Thomas, eine Regel durch das allgemeine Weltgesetz, durch einen Verweis auf die Kosmologie zu rechtfertigen⁵. In der Tat ist der lateinische Katholizismus, gerade auch im ordentlichen römischen Lehramt, von dieser geistigen Haltung geprägt. Ich bin überzeugt, daß hierin einer der Gründe liegt, der es uns schwer macht, das protestantische Denken und Luther recht zu verstehen, die von existentiellen, personalen, dramatischen Gesichtspunkten ausgehen, von konkreten historischen Situationen handeln und nicht von den Naturen der Dinge unter Absehung von ihrer geschichtlich-existentialen Situation. In der Anthropologie zum Beispiel ist das deutlich genug. Und wer könnte übersehen, daß Thomas von der Sünde, der Gnade, der gesamten Ethik handelt, bevor er von Christus zu reden beginnt (was für Protestanten unmöglich wäre) und zu den Sakramenten übergeht (was den Orthodoxen gegen den Strich geht)?

Ich will die Schwierigkeit nicht bagatellisieren, die an der Wurzel des angeblichen Überholtseins des hl. Thomas liegt, das man heutzutage auch innerhalb der katholischen Theologie vertritt. Man fühlt sich wohler bei den Vätern, die personaler, geschichtlicher, existentieller, weniger systematisch, weniger analytisch denken. Ich möchte hierzu aber zwei Bemerkungen machen:

1. Sowohl in seinen Analysen, die nach dem Ordnungsschema »*quae sunt supra, quae in ipsa (persona, anima), quae sunt infra*«⁶ vorgehen, wie in seinen Distinktionen hebt Thomas nur formale Gesichtspunkte hervor. Es ist deshalb notwendig, die konkrete Realität wiederherzustellen, für die er Auffassungsweisen oder Erkenntnismittel bereitstellt. Leider hat man diese formalen Annäherungsweisen an die Dinge oder Methoden der Analyse bzw. der Unterscheidung als solche verdinglicht. Die Thomisten haben oft genug die Geschichte als ein Akzidens behandelt, das die substantielle Realität nicht verändert. Man kann bei ihnen nicht selten eine Verachtung der Tatsachen beobachten. Einer meiner Mitbrüder liebt zu sagen: Es gibt eine Häresie, die man leider Gottes nie verurteilt hat: die Abstraktion. Thomas denkt anders. Er will die konkrete Realität unter bestimmten Gesichtspunkten erfassen. Die modernen anthropologischen Wissenschaften gehen nicht anders vor, haben dabei aber unzweifelhaft ein lebhaftes Empfinden, wie komplex die Gesamtwirklichkeit ist, die sie zu erfassen suchen . . .

2. Thomas besitzt ein persönliches, äußerst lebendiges Sensorium für die Originalität des menschlichen Subjekts, für seine irgendwie selbstschöpfe-

⁵ Vgl. etwa in S. Th. IaIIae q 94 a 2; IIaIIae q 2 a 3; q 58 a 3 ad 2; q 104 a 1, 4 und 5; usf. Für das Schema der Stufenleiter der seienden Wesen vgl. z. B. C. Gent. IV 11; Q. disp. de anima a 6.

⁶ So Ia qq 85–88; IaIIae q 2.

rische Freiheit. Diese Aussage mag einige in Erstaunen setzen. Und doch ist sie wahr. Der ganze Plan der theologischen Summe ist darauf aufgebaut: Zuerst werden die dem Gebrauch der menschlichen Freiheit – somit auch der Geschichte – vorausliegenden Wirklichkeiten entwickelt, dann die Bedingungen, innerhalb derer diese Freiheit sich auswirkt⁷. Am deutlichsten wird das in der *Secunda Pars*, wo der Mensch nicht als »Natur« im statischen Sinn behandelt wird, sondern als der Schöpfer dessen, was er durch seine Akte und seine sachgemäßen Zuständlichkeiten zu sein bestimmt ist: er konstruiert sich selbst. Man erkennt dies vor allem in der sehr tiefen und lebendigen Erfassung der Freiheit selber, des als Freiheit existierenden Christen⁸. Man erkennt es an der Tatsache, daß die Person als die höchste Verwirklichung, der höchste Wert des geschaffenen Seins vorgestellt wird⁹. Auch hier soll man aus Thomas nicht einen Modernen machen, bei ihm aber das erkennen, was ihn auch für das Heutige lesbar und verwendbar sein läßt.

Es gäbe schließlich das wirksame Kriterium, die Urteile der nicht römisch-katholischen Christen über Thomas in Vergangenheit und Gegenwart zu sammeln. Davon können wir natürlich nur ein paar Proben vorlegen, aber doch hinreichend viele, damit das zu Zeigende klar wird.

Lassen wir Aussagen der Unwissenheit oder der Voreingenommenheit beiseite, obschon man ihnen auch bei gebildeten Geistern begegnet, bei einem Vilmar (1872) zum Beispiel, der einen hervorragenden Sinn für Dogmatik besaß. Er schrieb: »Der hl. Thomas wurde 1274 durch den Herzog von Anjou ermordet. Er trieb das Distinguieren soweit, daß er darüber die behandelte Materie vergaß.«¹⁰ Kein Wort an diesen beiden Sätzen ist wahr.

Ich kann hier nicht die Geschichte der über Thomas gefällten Urteile seit der Reformation bis heute aufrollen. Luther konnte die von Thomas dem Aristoteles zugeschriebene Bedeutung nicht gelten lassen. Übrigens scheint er ihn weniger studiert, als bloß konsultiert zu haben¹¹. Daß der pseudepigraphische Traktat »De venerabili Altaris sacramento« Thomas zugeschrieben

⁷ So entwickelt es die zum mindesten interessante Deutung von A. Patfoort, *L'unité de la Ia Pars et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*. In: »Rev. Sc. phil. théol.« 47 (1963), S. 513–544.

⁸ Vgl. M. M. Gorce, der das Thema etwas zu sehr in Bausch und Bogen behandelt. In: »Rev. Sc. phil. théol.« 19 (1930), S. 266–267, und H. Vorster, siehe unten Anm. 19; Freiheit als Bedingung des Menschen und Christen: IaIIae q 108, a 4; IIaIIae q 183 a 1 und 4 und die Lehre vom Gehorsam q 104 a 5 und 6, auf die sich Johannes Huss bezog.

⁹ Vgl. etwa C. Gent. IV 11; Ia Q 29 a 3; IaIIae prol.; C. Geffré, *Structure de la personne et rapports interpersonnels*. In: »Rev. Thomiste« 63 (1963), S. 672–692; J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*. München 1962.

¹⁰ Dogmatik I, S. 78; angeführt von K. Barth, *Die protestantische Theologie des XIX. Jahrhunderts*. Zürich 1971, S. 571.

¹¹ Luther hat die Summa mehr konsultiert als studiert. Er ist der Meinung, daß Thomas, von den Schrifttexten ausgehend, sie mit Aristoteles schließt und die Schrift nach ihm interpretiert (Tischreden: W. I. n° 280; 8. Juni 1532). Aber er ist vor allem gegen *Contra Gentiles* eingenommen, das er lächerlich findet (ebd.): das ist kein Katechismus. Thomas vertrete

wurde, hat uns in der Augsburger Confession (XXIV, 62) die phantastische Anklage eingebracht, wir dächten, das Kreuzesopfer sei für die Erbsünde dargebracht worden, während das Meßopfer uns von den täglichen Sünden loskaufen sollte!¹² Der Vorwurf stand zuerst in den Artikeln der Church of England, wurde aber im Text von 1571 unterdrückt. Vielleicht deshalb, weil die anglikanische Reform eine ganz andere, viel positivere Haltung der Vernunft und der Tradition gegenüber besaß als die kontinentalen Reformen, insbesondere die lutherische. Die anglikanischen Klassiker des achtzehnten Jahrhunderts führen Thomas an und geben seiner Autorität Gewicht¹³. Viele Zeitgenossen nicht minder¹⁴. Aber auch im heutigen kontinentalen Protestantismus gibt es eine sehr interessante und positive Aufwertung des hl. Thomas. Karl Barth erwähnt die Tatsache, daß im siebzehnten Jahrhundert in Straßburg ein dickes Buch erschien mit dem Titel: »Thomas Aquinas veritatis evangelicae confessor«, und fügt bei: »Es war doch so, daß man auch bei Thomas bei aufmerksamer Lektüre auf Linien stößt, die, wenn nicht auf die Reformation, so doch sicher auch nicht auf das jesuitische Rom hinweisen, und daß man bei ihm schon als in einem wohlgesicherten Compendium der ganzen vorangehenden Überlieferung auch als evangelischer Theologe genug zu lernen hat.«¹⁵ Ähnliche Erklärungen kann man bei lutherischen Theologen nachlesen: »Thomas von Aquin gehört zu den Vätern der protestantischen Theologie«, heißt es bei Th. Bonhöffer¹⁶.

Ohne auf Vollständigkeit irgendeinen Anspruch zu erheben, möchte ich auf ein paar sorgfältige und zum Teil umfangreiche Untersuchungen hinweisen, die in den letzten Jahren in Deutschland erschienen sind, und zwar nicht über nebensächliche Punkte, sondern über Themen der theologischen Anthropologie und der Soteriologie, wo man doch annehmen sollte, der ontologisch-sapientiale Gesichtspunkt des heiligen Thomas und der existentiell-dramatische Luthers müßten hier den Höhepunkt ihrer Gegensätzlichkeit

dort die gottlose Ansicht, der eingegossene Glaube vertrage sich mit der Todsünde (ebd. n^o 38: Anfang 1533). Man kennt die Würdigung, die Thomas und Bonaventura zusammenrückt und einander entgegensetzt (wie auch wir sie in ihrer Centenarfeier zusammenrücken): »Huc mihi Bonaventuram numero, incomparabilem virum, in quo multum fuit spiritus prae omnibus, qui ex Academiis servati sunt. De quo numero et S. Thomas Aquinas, si tamen sanctus est, nam vehementer dubito, cum adeo nihil olfiat spiritus in eo . . .« (Ad librum Ambrosii Catharini . . . responsio, 1521: W. 7, S. 774).

¹² Fr. Clark, *The Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (London 1960) S. 469–503 und 572–592, behandelt die geschichtliche Frage.

¹³ Vgl. J. K. Ryan, *The reputation of St Thomas Aquinas among the English protestant Thinkers of the Seventeenth Century*. Washington 1948.

¹⁴ So Ch. Gore für die Pneumatologie (*The Holy Ghost and the Church*. London 1924, S. 190–196), E. L. Mascall, *Existence and Analogy*. London 1949, ²1966; *Corpus Christi. Essays on the Church and the Eucharist*. London 1953, VI. Kp.

¹⁵ *Kirchliche Dogmatik I/2*. Zürich 1939, S. 686.

¹⁶ Th. Bonhöffer, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem*. Tübingen 1961, S. 3.

erreichen. Ich denke an die Studie von Stephan Pfürtner OP, die die Heilsgewißheit zum Gegenstand hat und das Interesse der Journalisten mächtig erregte¹⁷; an die von Ulrich Kühn, Dozent an der protestantischen theologischen Fakultät in Leipzig, über die Theologie des Gesetzes bei Thomas¹⁸, an die von Hans Vorster, damals protestantischer Pastor in Stuttgart, über das Freiheitsverständnis bei Thomas und Luther¹⁹, schließlich an die Studie von Otto H. Pesch, damals Professor an der dominikanischen Studienanstalt von Walberberg, über die Theologie der Rechtfertigung bei Luther und Thomas²⁰. Es stellt sich heraus, daß Thomas in seiner strengen Konstruktion authentische evangelische Daten auszudrücken vermocht hat. Seine Überzeugung, daß die Ordnung der Erlösung diejenige der Schöpfung in sich faßt und daß beide dem gleichen Herrn unterworfen sind, hat ihn verhindert, sie in Gegensatz zueinander zu bringen oder sie gar zu trennen. Diese tiefe Überzeugung ist es auch, die ihn die Seinsanalogie theologisch verwenden läßt, ein Thema, über das wir nicht nur die Untersuchungen E. L. Mascalls, sondern auch die des schwedischen Theologen H. Lyttkens²¹ besitzen. Gewiß: man wird Thomas und Luther, die sapientiale Theologie des ersten und die »*theologia crucis*« des zweiten nie zur Deckung bringen. Und ebensowenig Thomas und Barth. Aber wir haben den Beweis, daß Thomas für die protestantische Theologie ein wertvoller Dialogpartner sein, daß er sie inspirieren, ihr zumindest ein unüberhörbares Zeugnis ablegen kann.

Es wäre naiv und würde eben deshalb eine gute Dosis Unwissenheit und Selbstsicherheit voraussetzen, zu meinen, Thomas hätte im voraus auf alle nach ihm aufgeworfenen Fragen eine Antwort gewußt, zumal auf diejenigen jener weiten geistlichen Welten, wie sie die östliche Orthodoxie und die aus der Reformation hervorgegangenen christlichen Konfessionen darstellen. In der Festpredigt, die Lacordaire angesichts der Reliquie des Hauptes des Heiligen in Toulouse hielt, wandte er sich an dieses und rief aus: »Öffne ihm (diesem verwirrten Jahrhundert) die Geheimnisse jener Lehre, in der du auch all das, was du nicht vorhersehen konntest, vorweg beantwortet hast . . .!«²²

¹⁷ Stephanus Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961.

¹⁸ H. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*. Berlin 1964. Dazu vgl. die Studie von M. Froidure, *La théologie protestante de la Loi nouvelle peut-elle se réclamer de S. Thomas?* In: »*Rev. Sc. phil. théol.*« 51 (1967) S. 53–61.

¹⁹ H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (Kirche und Konfession 8). Göttingen/Zürich 1965.

²⁰ O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. Mainz 1967. Pesch hat die Arbeiten von Kühn und Vorster vorgestellt in: »*Catholica*« 18 (1964), S. 24–27 und 20 (1966), S. 54–78.

²¹ H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World. An investigation of its Backgrounds and Interpretation of its Use by Thomas von Aquinas*. Uppsala 1952. Für Mascall vgl. Anm. 14.

²² Festpredigt bei der Übertragung des Hauptes des Hl. Thomas von Aquin, Toulouse 18. Juli 1852: Schluß.

Das mag beredt sein, könnte aber auch nur die Kurzformel einer lächerlichen Anmaßung darstellen. Wer Bescheid weiß, versteht auch, daß der Menschengeist immer weiter sucht, immer schöpferisch ist und seit Thomas sowohl im Philosophischen wie im Theologischen viele von ihm unvermutbare Perspektiven eröffnet hat.

Der Ökumenismus lebt, wenigstens in seinem Ansatz, von der Anerkennung des Andern und der Anstrengung, ihn zu verstehen. In dieser Hinsicht möchten wir nunmehr den Wert des hl. Thomas erproben; sagen wir: seine Kunst, gelten zu lassen. Wir stellen vorweg fest: diese Kunst, dieser Wert sind groß. Ich möchte dies in vier Gedankengängen entwickeln und dabei vor allem auf dem letzten beharren:

1. Thomas redet immer »formaliter«. Dies wird vom wichtigsten Kommentator der Summa, von Thomas de Vio, Cajetanus genannt, ständig in Erinnerung gerufen, vom selben, der als päpstlicher Legat 1518²³ den Besuch Luthers zu empfangen hatte. Dies besagt: von einer Sache unter einem bestimmten Gesichtspunkt reden und innerhalb dieses Gesichtspunktes folgerichtig sein in den Überlegungen und Unterscheidungen, die man in bezug auf sie anstellen kann. Das ist nicht wenig; es erlaubt, von einer Sache in ganz präziser Weise zu reden. Wieviel Diskussionen gehen ins Leere, weil man die Gesichtspunkte vermischt, und in der Meinung, vom gleichen zu reden, es unter verschiedenen Perspektiven betrachtet! Wie oft habe ich Diskussionen folgender Art angehört: »Churchill hat im Kampf gegen den Nazismus die Freiheit gerettet. – Ich sage dir doch, er war ein schlechter Maler!« Worüber redet man? Über Politik oder Malerei? Unter welchem Gesichtspunkt? Die formale Sprache hat unter anderem diesen Vorteil: sie erlaubt, an etwas Wesentliches heranzukommen, das unter den konkreten Formen, die es in der Geschichte annehmen kann, dasselbe bleibt. Ein wenig wie das Gold in der Fluktuation der Valuten. Das ist einer der Gründe, weshalb man Überlegungen oder Distinktionen des hl. Thomas auf Situationen anwenden kann, die er nicht vorausgesehen hat. Denn er hat von den Dingen auf einer solchen Ebene, auf eine so formale Weise gesprochen, daß das Gesagte immer gültig bleibt. Nur muß man sich selber auf diese Ebene erheben und sich zu dieser Strenge erziehen.

2. Dem »formalissime semper loquitur« Cajetans entspricht das »prudētissimus frater Thomas« eines Zeitgenossen. Ich will damit auf die Unterscheidung hinweisen, die Thomas zwischen dem notwendig Festzuhaltenden und den freien Meinungen zu machen wußte, oder zwischen dem sicher Bewiesenen und dem Hypothetischen. Von den *Sancti* (wir würden sagen: den Kirchenvätern) sagt er bezüglich ihrer Ansichten über den Anfang der Welt: »Convenientes in eo quod fidei est . . . varia, ad minus quantum ad verbo-

²³ Vgl. etwa seine Kommentare zu Ia q 13 a 4 n° IV; q 54 a 1 n° XXI Schluß; q 79 a 9 n° III; IaIIae q 5 a 1 n° I; q 18 a 4 n° III; IIaIIae q 4 a 1 n° I; IIIa q 14 a 3 n° II.

rum superficiem, dixisse inveniuntur; in his quae de necessitate fidei non sunt licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis.«²⁴ »Während sie über das, was den Glauben betrifft, einig sind, sieht man, daß sie, wenigstens was die Oberfläche des Buchstabens angeht, verschiedene Aussagen machen. In Dingen, die nicht streng zum Glauben gehören, durften sie verschiedene Meinungen ausdrücken, wie das auch uns verstattet ist.« Thomas hat dieses Prinzip insbesondere auf kosmologische Fragen angewendet, sie mochten rein philosophisch oder rational sein oder »geheiligt«, das heißt den biblischen Sechstagesbericht auslegend²⁵.

Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf die Sorgfalt hinweisen, mit der Thomas »theologische Qualifikationen« anbringt: die negativen wie *haereticum, erroneum, temerarium*, und jene, die er hinzufügt und deren Schöpfer er vielleicht ist: *stultum, stultissime, incongruum, der irrissio infidelium* Anlaß bietend, was er selber so sorgfältig zu vermeiden suchte.

Freilich haben die Thomisten ihren Meister nicht immer gut nachgeahmt. Sie haben ihn als ein Orakel absoluter, vollständiger, endgültiger Wahrheit behandelt. Die Theologie des hl. Thomas ist in der Neuzeit sogar in die Sprache des gewöhnlichen Lehramtes eingedrungen, in Enzykliken oder um Kriterien für theologische Gutachten zu liefern. Schließlich haben auch andere ihre klassischen Autoren, auf die sie sich zu berufen pflegen und die für sie mehr oder weniger normativ sind. Freilich, wo es um Ökumene geht, muß man sich an die Regeln einer »katholischeren« Orthodoxie und Weise der Unterscheidung halten.

3. Wer lange mit Thomas umgegangen ist, entdeckt bei ihm, eingefügt in ein strenges Gebäude und unter den unpersönlichen, etwas lastenden Formen des schulischen Apparates, evangelische Einsichten von großer Leuchtkraft und Tiefe. P. Chenu hat die Rolle aufgezeigt, die der Evangelismus in seiner Theologie spielt. Bei Chenu ist er mehr unter dem Aspekt der theologischen Methode gesehen: Rückkehr zu den Quellen. Ich trage ein paar Anmerkungen über gewisse inhaltliche Positionen des hl. Thomas nach; für jede von ihnen könnte ich zahlreiche Belegstellen anführen.

– Da ist die erstaunliche Sicht des eschatologischen Bezuges und Maßes sowohl des Glaubens wie des Dogmas: dieses als Ansichtigwerden der göttlichen Wahrheit, das auf sie selbst hin in Bewegung ist: »perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.« Karl Barth hat die Formel in seiner »Christlichen Dogmatik im Entwurf« (I, 1927, S. 122) angeführt. Die gleiche Sicht wird auch auf die Theologie im ganzen angewendet. Hier überall besteht die Haltung in einer Tendenz auf ein nie voll erreichtes Maß hin. Eine analoge

²⁴ In II Sent. d 2 q 1 a 3.

²⁵ Zahlreiche Beispiele. So *Declaratio XLII quaestionum*, prol. (2. April 1271; Ed. Vivès XXVII; 248; Ed. Parma XVI 163); Quodl. CII 8; Ia q 61 a 4; q 68 a 4; q 70 a 3 c Schluß; IaIIae q 4 a 7 ad 3.

Sicht besteht für die Situation der Kirche, die Thomas als unterwegs zwischen Synagoge und Reich Gottes schildert.

– Ferner in der Linie Augustins eine Sicht des geistlichen Kultes, der im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe besteht, den »drei göttlichen Tugenden«. Dabei eine erstaunliche Betonung gerade des theologalen Charakters dieser Akte und Haltungen. Sie haben Gott selbst in der Absolutheit seiner souveränen Wirklichkeit zum Beweggrund, zur Regel, zum Gegenstand. Das Formalobjekt des Glaubens »nihil aliud est quam Veritas prima«. Im christlichen Sinn des Wortes heißt Glauben einen Akt *Gottes* vollziehen!

– Schließlich eine für seine Zeit wahrhaft originale Schau des christlichen Gottesdienstes als eines geistlichen Kultes²⁶, der Einmaligkeit dieses Kultes und des Opfers, das er einschließt, somit des Priestertums, das ihm entspricht, verglichen mit dem mosaïschen Kult und dem aaronischen Priestertum²⁷. Wo es um das christliche Priestertum geht, wird der Platz des Wortes, des Dienstes am Wort anerkannt²⁸. Bei der Taufe und bei der Firmung wird das Siegel des Geistes als Teilnahme am Priestertum Christi für den auf Erden zu leistenden Kult hervorgehoben²⁹. Thomas sieht Taufe und Firmung als die Sakramente, die die Anwärter zu »Gläubigen Christi« machen; und diese sind ihm »der vom Geist Gottes geschriebene Brief«, von dem Paulus (2 Kor 3, 3) redet, oder jenes geistliche Haus, jener Tempel, von dem er gleichfalls spricht. Der Gedanke der Kirche als Haus Gottes, als geweihter, somit heiliger Tempel, ist bei Thomas grundlegend³⁰.

– Viel verdankt er Augustin (*De spiritu et littera*) für seine Auffassung vom neuen Gesetz, vom evangelischen Gesetz der Freiheit. Es besteht vor allem in der Gnade des Heiligen Geistes. Die darauf bezüglichen Quaestionen der *IaIIae* (q 106, a 1–2; q 107, a 1 und 4; q 108, a 1) haben ihre Ergänzung in den Kommentaren zum Römer-, Galater- und Hebräerbrief³¹. Das Ganze bildet ein erstaunliches Manifest evangelischer Gesinnung. Auch findet man darin Elemente, die in einem Kirchentraktat eine entscheidende Stelle eingenommen haben müßten, falls Thomas einen solchen verfaßt hätte.

In seiner Schau der Kirche beweist Thomas somit sein sehr starkes Empfinden für eine Spiritualität aus den drei göttlichen Tugenden und aus der Gnade, die uns Angelder der letzten Dinge sind, und ein ebenso starkes Gefühl unserer historischen, irdischen, sinnlichen und sozialen Bedingtheit in

²⁶ Vgl. *IaIIae* q 102 a 4 ad 3.

²⁷ Vgl. u. a. Com. in Hebr. c 3 lect 1; *IaIIae* q 124 a 5.

²⁸ Vgl. M.-J. Le Guillou, *Théologie du Mystère. Le Christ et l'Eglise*. Paris 1963, S. 234 f.

²⁹ *IIIa* q 72 a 11; *IaIIae* q 102 a 4 ad 9.

³⁰ Vgl. *Expos. in Symb.*, a 9.

³¹ Vgl. S. Lyonnet, *St. Paul, Liberty and Law*. Rom 1962 = *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit* selon S. Paul. In: *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Unam Sanctam 55). Paris 1965, S. 169–195.

dieser Weltzeit: für die »gratia Spiritus Sancti« einerseits, und für die »inducencia ad usum hujus gratiae« anderseits: Sakramente, Texte, Dogmen, Weisungen . . .; oder auch für das Siegel der Prädestination und der innern Gnade einerseits und das Siegel des Sakraments anderseits, das zum »cultus praesentis ecclesiae«³² gehört. Zweifellos artikuliert und eint Thomas die beiden Aspekte. Trotzdem bleibt es wesentlich, daß zwei Aspekte, beinah zwei verschiedene Ebenen bestehen. Das kann einmal die Tatsache erklären, daß bei Thomas »corpus mysticum« sowohl die Gemeinschaft der Heiligen wie die sichtbare und hierarchische Kirche bedeuten kann (daher das seinerzeit von A. Mitterer aufgeworfene Problem³³), es kann aber auch die Verbindung herstellen zu Ekklesiologien wie derjenigen Calvins, so wie B. Ch. Milner Jr. uns diese dargestellt hat³⁴.

– Thomas hat die moderne Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich und damit unsere Sicht der Weltlichkeit der Welt vorbereitet. Er konnte das tun, weil er eine Philosophie der Eigenständigkeit der natürlichen Ordnung besaß³⁵, aber auch weil sein religiöser Stand als Bettelmönch ihm erlaubte, sich von der Theologie der theokratischen oder hierokratischen Thesen abzusetzen. Und wenn er es selber nicht vollkommen durchgeführt hat, hat er doch seinem Schüler Johannes von Paris die Möglichkeit dazu gegeben.

– Man könnte noch andere ökumenische Werte in der Theologie des hl. Thomas aufführen, zum Beispiel die Mäßigung seiner marianischen Theologie und den entschlossen christologischen Kontext, den er ihr gegeben hat (vgl. IIIa q 27), ohne natürlich deswegen die einzigartige Würde und Rolle der Muttergottes zu mindern. Und dies ohne Zweifel bewußt und absichtlich, denn er lebte in einer Epoche marianischer Inflation, für die das *Mariale*, dem zum Glück die Vaterschaft Alberts des Großen entzogen worden ist, ein schönes Beispiel bietet! Aber die gegebenen Hinweise mögen genügen. Schade nur, daß wir sie so trocken aufzählen mußten und ihren Gehalt nicht entfalten konnten.

4. Thomas hat sich der Erforschung und Darstellung der Wahrheit mit einer zugleich heroischen und genialen Intensität gewidmet, die kaum ihresgleichen gefunden hat. Er war wie besessen vom Verlangen, jede Partikel Wahrheit zu erkennen und einzubergen, je nach dem Wahrheitsanteil, den sie in sich enthielt. Dabei mochte sie wo immer herkommen; er war der Mei-

³² Vgl. IIa q 63 a 1 ad 1 und a 3; vgl. C. err. Grac. II 32, sowie unsere Studie »Ecclesia« et »Populus (fidelis)« in: L'Éclésiologie de S. Thomas. In: S. Thomas Aquinas, Ed. Institut médiéval de Toronto 1974.

³³ A. Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. Wien 1950.

³⁴ Benjamin Charles Milner Jr., Calvin's Doctrine of the Church. Leiden 1970.

³⁵ Vgl. IIaIIae q 10 a 9, 10 und 12.

nung: »omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est.«³⁶ Das System der Quaestio mit ihrer Erörterung des »Pro« und »Contra«, der gefällten Lehrentscheidung, der Antwort auf die Einwände, hatte gewiß – und hat zuweilen auch bei Thomas – einen formalistischen Charakter. Sehr oft aber, und jedenfalls bei den großen wichtigen Fragen, ist es für Thomas das Mittel, um zu entscheiden, wo die schwache Stelle einer Position liegt, wo sie andererseits ein Wahrheitsmoment enthält. Man kann deshalb Schlußfolgerungen dieser Art bei ihm finden: in bestimmter Hinsicht haben beide Ansichten recht, »secundum aliquid utrumque est verum«³⁷, »utraque pars objectionum secundum aliquid vera est«³⁸, »utrumque est aliquo modo verum«³⁹. Solche Erklärungen sind nicht sehr häufig und betreffen sekundäre Fragen. Das Prinzip aber ist allgemeingültig. Thomas hat es bei Aristoteles gefunden und formuliert es also: »Oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem et nos in hoc adjuverunt.« »Man muß die einen wie die andern lieben, nämlich die, deren Meinung wir folgen und jene, deren Meinung wir verwerfen. Denn beide haben sich um die Erforschung der Wahrheit bemüht und sind uns darin hilfreich gewesen.«⁴⁰ Ich möchte zeigen –, wie Thomas dieses Prinzip angewandt hat; wie er es liebt, von unbefriedigenden, wenn nicht irrigen Lösungen dogmatischer Probleme auszugehen, um brauchbare Elemente dieser Lösungen in die synthetischere Lösung einzubauen; oder auch wie er bestimmte Ausdrücke einer anderen Schule aufgreift, um sie einem Zusammenhang einzugliedern, in dem sie einen authentischen Sinn gewinnen: zum Beispiel in der Christologie die Themen aus der Schule Abaelards . . . So ist denn Thomas sein Leben lang in einem heroisch vorangetriebenen Werk – man bedenke bloß, daß er während seiner zweiten Pariser Lehrzeit täglich durchschnittlich in einer Morgen-Vorlesung die Bibel kommentierte, dann im Rahmen des St. Jakobsklosters Aristoteleskommentare vortrug, ferner einige »Quaestiones disputatae« und drei Artikel der Summa redigierte! – daß er sein Leben lang im Dialog stand, der nicht selten polemisch war, wobei aber seine erste Sorge darin lag, sich die Texte und neuen Übersetzungen zu verschaffen – gleichgültig ob diese Texte verboten waren oder nicht!⁴¹. Die zweite Sorge bestand darin,

³⁶ Formel des Ambrosiaster (PL 17, 245), die, von Thomas oft angeführt, im Mittelalter allgemein geläufig war.

³⁷ IIaIIae q 1 a 2.

³⁸ IIIa q 64 a 3 ad obj.

³⁹ Com. in Ep. ad. Rom. c 10 lect. 3.

⁴⁰ Com. in Metaph. Lib. XII lect. 9 Schluß.

⁴¹ Albert der Große hatte in Paris mit der Aristoteleskommentierung begonnen, wo seine »libri naturales« 1210 und in der Folge noch verschiedene Male verboten worden waren; vgl. M. D. Chenu, Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin. Montréal/Paris 1950, S. 31 und 36 f. Die Schriften des Maimonides waren 1233 verbrannt worden.

recht zu verstehen, was der Autor sagen wollte: die *intentio auctoris*. Bei dieser müssen wir kurz verweilen, denn in deren Erforschung liegt das Hauptstück dessen, was ich als den ökumenischen Geist des hl. Thomas bezeichne⁴².

Die Erforschung der *Intentio* dient Thomas zuerst dazu, den katholischen Sinn einer zweifelhaften oder mißbrauchten Formel aufzufinden. Es ist somit eine neue Variante des klassischen »exponere reverenter«, das auch Thomas zu seiner Regel macht. Es ist aber eine weniger künstliche, ernsthaftere, weniger oberflächliche Art, das alte Prinzip anzuwenden. So stellt Thomas den ursprünglichen Sinn irgendeines Textes von Dionysius, von Augustin, von Anselm wieder her⁴³. Oft beruft er sich dabei auf eine andere Stelle des gleichen Autors, um zu zeigen, daß man ihm die Meinung zumuten kann, auf die einer seiner Texte hinzuweisen schien⁴⁴. Andere Male bezieht er sich auf den allgemeinen Gegenstand oder die umfassende Absicht eines Werkes, um einer mißbrauchten Stelle ihren rechten Platz anzuweisen: so etwa bei einem bestimmten Chrysostomustext, der von den Weltpriestern als Einwand gegen die Bettelmönche vorgebracht wurde⁴⁵.

Gewiß, Thomas ist kein Historiker. Aber sein Gespür für den authentischen Sinn eines Textes ist oft erstaunlich, wie auch seine kritische Ader, zumal wenn man die technischen Hilfsmittel bedenkt, die ihm zur Verfügung standen. Jedenfalls war er überzeugt, daß man einen Autor und seinen Text besser versteht, wenn man weiß, auf welche Frage er antworten wollte, welcher Wortschatz und welche Kategorien ihm zur Verfügung standen und wie das Problem sich für ihn stellte⁴⁶. Wir sehen dabei, wie Thomas die Fragestellung und die Annäherung zur Lösung rekonstruiert, etwa bei Cyrill von Alexandrien oder bei Augustin, um anlässlich eines umstrittenen Textes ihre *Intentio* zu erklären⁴⁷. Er kann der Ansicht sein, daß das Argument nicht schlüssig ist, kann dann aber hinzufügen: »Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur . . .«, und entwirft eine Übersicht der Zusammenhänge der großen philosophischen Stellungnahmen etwa in der Erkenntnistheorie: Vorsokratiker, Sokrates, Platon, Augustin, endlich Aristoteles. So muß ein Gedanke, der zunächst Anstoß erregt, durch das verständlich gemacht werden, was ihm vorausgegangen ist und ihn verursacht hat. Was könnte eine Studie ergeben, die, nachdem sie den fragwürdigen oder sogar

⁴² Dieses Thema wurde gründlicher von mir behandelt in: *Valeur et portée oecuménique de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin*. In: »*Rev. Sc. phil. théol.*« 57 (1973), S. 611–626.

⁴³ Dionysius: *De veritate* q 3 a 1 ad 6; Ia q 19 a 4 ad 1. Augustin: IIIa q 75 a 1 ad 1; Anselm: *De veritate* q 3 a 1 ad 10.

⁴⁴ Um zu zeigen, daß die psychologische Trinitätslehre Augustins der Identität von *memoria* und *intellectus* nicht entgegensteht: Ia q 79 a 7.

⁴⁵ *Quodl.* III 17; IIaIIae q 184 a 8 ad 1.

⁴⁶ Vgl. Der Prolog zur *Declaratio XLII quaest.* (Parma XVI, 163; Vivès XXVII, 248).

⁴⁷ Cyrill: IIIa q 2 a 6 ad 4. Augustin: *De spiritualibus creaturis* a 10.

zu verwerfenden Sinn eines Satzes Luthers festgestellt hat, so fortfahren würde: »Sed tamen ut profundius intentionem Lutheri scrutemur«? Wir brauchen uns nicht einmal zu fragen, was eine solche Methode ergeben würde, denn wir können die Bilanz dessen ziehen, was sie bereits ergeben hat. Seit einigen Jahrzehnten geht man die Fragen so an und hat damit äußerst positive Ergebnisse erzielt.

Thomas ist bekanntlich am 7. März 1274 gestorben, unterwegs zum Lyoner Konzil, das in dieser Stadt am 7. Mai des Jahres eröffnet wurde. (Dies war der Anlaß, daß ich meinen jungen dominikanischen Mitbrüdern in Neapel ein unfreiwilliges Ärgernis gab, als ich gegen Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils wegen Vorträgen zu ihnen gereist war und sie mich fragten: »Was macht man am Konzil aus dem hl. Thomas?« Ich dachte an Lyon und erwiderte: »Das Konzil hat ihn umgebracht.« Sie dachten, das Zweite Vatikanische Konzil habe Thomas liquidiert . . .) Nun aber 1274. Was hätte Thomas, falls er am Konzil teilgenommen hätte, über die entscheidende Frage des Hervorgangs des Heiligen Geistes gesagt, falls sie dort ernsthaft diskutiert worden wäre? Wir können uns eine Vorstellung davon machen anhand von zwei Werken, die zehn Jahre früher entstanden waren: *Contra errores Graecorum* (wir sahen schon, daß der Titel nicht von Thomas stammt und den Sinn des Büchleins verfälscht) und *De Potentia* a 10, vor allem anhand des zweiten, denn es scheint, daß Thomas schon früh den Wert der von Nikolaus von Dyrrachio (Cortone, Crotone) gesammelten Texte anzweifelte, die ihm Papst Urban IV. zur Begutachtung vorgelegt hatte: er zitiert keinen einzigen mehr davon, als er drei Jahre später den Traktat »De Deo Trino« für die Summa verfaßt. Thomas stellt zwei große Prinzipien auf, die er besonders auf die Frage des *Filioque* anwendet: 1. Das Prinzip der Entwicklung, das unumgänglich ist, um den später entstehenden Irrtümern zu begegnen. 2. Das Prinzip des Unterschieds zwischen Begriffen und Ausdrücken, mit denen zuweilen die Frage im Osten und im Westen angegangen, dann ausgearbeitet und zur endgültigen Lösung gebracht wurde. So verwenden die Griechen den Begriff »Ursache«, um den Vater in seiner Beziehung zum Sohn und zum Geist zu bezeichnen, während die Lateiner den Ausdruck vermeiden⁴⁸. »Ursache« ist vieldeutig; wichtig ist aber nicht das Wort, sondern das, was man damit ausdrücken will. »Es gibt Ausdrücke, die man im Lateinischen nicht verwenden sollte, aber sehr wohl im Griechischen aufgrund des Sprachcharakters brauchen kann.« »Aliquid inconvienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua graeca dici potest.«

Thomas bringt somit ins Spiel, was Maurice Villain in der ökumenischen Theologie »das Prinzip der Äquivalenzen« genannt hat⁴⁹. Einen schon von

⁴⁸ De potentia q 10 a 1 ad 8.

⁴⁹ M. Villain, Introduction à l'Oecuménisme. Löwen 1964, S. 249 f.; 1966, S. 297 f.

Anselm ausgesprochenen Gedanken aufgreifend, sagt Thomas: da die Griechen zugeben, daß der Geist der Geist *des Sohnes* ist und daß er vom Vater *durch den Sohn* ausgeht, »so wird man, wenn man die Aussagen der Griechen sorgfältig betrachtet, finden, daß sie sich von uns mehr in den Worten als in dem, was sie damit sagen wollen, unterscheiden«. »Si quis recte considerat dicta Graecorum, inveniet quod a nobis magis dixerunt in verbis quam in sensu.«⁵⁰ Ein wirklicher Dialog mit den Griechen hätte Thomas freilich vor subtilere Probleme gestellt, denen man sich nicht auf billige Art entziehen kann. Aber unser Lehrer hätte, denke ich, die gleiche Geisteshaltung bewahrt, die gleiche Forschungsmethode beibehalten.

Es ist jene, mit der die wirklich ernsthafte Diskussion des Konzils von Ferrara–Florenz anfangen wird. Auf der Basis der Äquivalenz wurde die Einigung von Florenz erreicht, und gleichzeitig in der Überzeugung, daß die Väter des Ostens und des Westens, die beide gleich verehrens-wert sind, unter den gleichen Voraussetzungen sich in *Communio* befanden. Die Bulle »Laetentur Coeli« vom 6. Juli 1439 erklärt demnach: »Was die heiligen Lehrer und Väter sagen, nämlich daß der Heilige Geist aus dem Vater durch den Sohn ausgeht, besagt, daß der Sohn, ebensowohl wie der Vater, die Ursache – gemäß den Griechen –, das Prinzip – gemäß den Lateinern – der Subsistenz des Heiligen Geistes ist.«⁵¹ Diese Formel fand sich noch nicht in Lyon 1274. Ihr Zusatz ist die Frucht des Dialogs und ohne Zweifel auch des Geistes des hl. Thomas.

Das sind nun gewiß Vorgänge, die man nicht mühelos zum Ziel führen kann, indem man allzu rasch und leicht von »Äquivalenzen«, von »Pluralismus« und »Komplementarität« spricht. Thomas weiß, daß das Schauspiel verschiedenartiger Lehren, die von angesehenen Männern herkommen, Skeptizismus hervorrufen kann⁵². Die ökumenische Bewegung darf aber keine Schule der Skepsis sein, und sie ist es auch nicht. Hören wir zum Abschluß eine Stelle aus dem Konzilsdekret »Unitatis redintegratio«:

»Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben. Auf diese Weise werden sie die wahre Katholizität und Apostolizität der Kirche immer vollständiger zum Ausdruck bringen.«⁵³

⁵⁰ De potentia q 10 a 5 c.

⁵¹ Denz. 691; Denz.-Schönm. 1300–1301.

⁵² C. Gent. I 4 § Tertium inconueniens.

⁵³ Kp. 1 n 4 § 7. Zum wichtigen Gedanken, der gewisse Unterschiede mit der Apostolizität selbst in Verbindung bringt, vgl. auch Kp. 3, n 14 § 3.