

zukamen, auch wenn sie keiner Bußgenossenschaft beigetreten waren. Wenn Nikolaus IV. noch 1289 Franz von Assisi den Gründer des Ordens von der Buße nennt, dann bedient er sich nur der z. T. damals noch gebräuchlichen Bezeichnung, wie vor ihm schon Gregor IX., dieser allerdings nur ein einziges Mal in einem Brief an Agnes von Meran.

Die Franziskaner Thomas von Celano († um 1260) und Julian von Speyer († um 1250) behaupten um 1229, Franz von Assisi habe drei Orden gegründet: die Minderbrüder, die Klarissinnen und die Poenitenten. Diese Formulierung ist von der Analogie zu den Humiliaten bestimmt. Aber Analogie bedeutet keineswegs Identität. Die drei Orden der Humiliaten bildeten nur *eine* religiöse Familie unter *einer* inneren Leitung: den 1. Orden der Priester, den 2. Orden als eine Kongregation von regulierten Laienbrüdern und -schwestern, den 3. Orden, der die in ihren Familien lebenden Religiösen umfaßte. Dagegen stehen die drei Orden des heiligen Franziskus nicht unter *einer* hierarchischen Leitung: der 1. Orden umfaßt Priester und Laien, der 2. nur klausurierte Poenitentinnen, der 3. verheiratete und ledige Weltleute, die den Ordinarien unterstellt sind.

Den „Brüdern und Schwestern von der Buße des heiligen Dominikus“ (im 13. Jahrhundert kannte man noch nicht die Bezeichnung „Dritter Orden des heiligen Dominikus“) gab der 6. Nachfolger des Stifters, der Ordensgeneral Munio von Zamora (1285–91), im Jahre 1285 eine feste Gestalt und Form, die Nikolaus IV. bestätigte. Munio wollte damit aber ebensowenig die Gründung durch Dominikus betonen als vielmehr die juristische und spirituelle Angliederung an *den* Orden zum Ausdruck bringen, den Dominikus ins Leben gerufen hatte. Ende des 14. Jahrhunderts setzte der Dominikaner Thomas von Siena den „Orden von der Buße des heiligen Dominikus“ mit den alten Bruderschaften dieses Heiligen und der Miliz Jesu Christi irrtümlich gleich.

Die Ergebnisse M.s zeigen deutlich, daß weder Franziskus noch Dominikus den „Orden von der Buße“ gestiftet haben. Sie fanden in religiösen Verbänden wie auch bei einzelnen Laien eine mächtige Bußbewegung vor, die sie aufgriffen und förderten. – Die Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln bringen gute Übersichten, die durch das reiche und bisher z. T. nicht bekannte Quellenmaterial im einzelnen belegt werden. Die sauber gearbeiteten Indices (S. 310–46) seien abschließend besonders dankbar hervorgehoben.

Walberberg b. Bonn

G. Gieraths OP

Thomas Bonhoeffer: Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem (= Beiträge zur historischen Theologie 32). Tübingen (Mohr) 1961. 142 S., geb. DM 20.–.

Wer Thomas-Literatur einzusehen pflegt, stutzt schon bei Titel und Autor. Die Lektüre steigert die Aufmerksamkeit. Sprache und Deutung der Studie sind ungewöhnlich, eigenwillig und originell.

Zum ‚Sprachproblem‘ erwartet man philologische Untersuchungen. Man findet theologische Erwägungen. Philologie wird von ihrem Ursprung her bemüht. „Das menschliche Wort“ der thomasischen Gotteslehre „steht als Wort in Frage, ob es den Glauben wecken kann, der dem Wort Gottes entspricht“ (6). Beachtenswert wird dieser Ansatz jedoch erst im Hinblick auf den handelnden und behandelten Autor. Monographien über Thomas sind uns von katholischer Seite geläufig. Hier spricht ein Theologe anderer Herkunft. Die Begründung seiner Thematik? „Thomas von Aquin gehört zu den Vätern der protestantischen Theologie“ (3). „Dazu steht im Gegensatz das groteske Mengenverhältnis zwischen protestantischer und katholischer Thomas-Literatur“ (2). „Die Summa Theologica ist die klassische christliche Dogmatik schlechthin.“ „Unsere protestantische Orthodoxie . . . ist nur die klassische protestantische Dogmatik – und eben damit eine *Contradictio in adjecto*, eine . . . barocke Erscheinung“ (2).

Derartige Rede wurde aus protestantischem Raum bisher nicht vernommen. Ein Thomist apologetischer Prägung möchte jubeln. Zu früh. Bonhoeffer fährt ihm in die

Parade: „. . . Vieles, was katholischerseits über Thomas geschrieben wird, ist nur Qualität (sic!) négligeable“ (ebd.). Ein Protestant ist also für Thomas engagiert, jedoch nicht für die Thomisten oder gar für die katholische Theologie. Aber offenbar ebensowenig für die protestantische Dogmatik. Unbeschwerte Keckheit nach allen Seiten. „Viel Feind, viel Ehr.“ Der Gehalt der Studie muß das Recht zu dieser Freimütigkeit erweisen.

Ist der Aquinate mit seiner Gotteslehre wirklich zu Wort gekommen? – Wer sein Metier als Alpinist beginnt, nimmt beim ersten Einstieg in unbekanntes Gebirgsmassiv – sit venia verbo comparationis – ratsam einen kundigen Führer. Bonhoeffer hat keinen gefunden: „Theologische Interpretation, durch welche Thomas als der große Theologe auf uns zukommt, der er ist, ist mir nirgends begegnet“. „Die eigentliche Thomas-Literatur hat mich zwar ein gutes Jahr Zeit gekostet; aber zu meiner nicht geringen Überraschung erwies sich all diese Arbeit als gleichgültig gegen die Radikalität des Fragens . . .“ (14). Die Zeitangabe stimmt skeptisch. Bei K. A. Meisinger liest man: „Man mußte als Dominikaner in Köln die *via antiqua* oder als Augustiner in Erfurt die *via moderna* wählen und hatte dann auf jedem der beiden Wege ein lebenslang Arbeit genug“ (Der katholische Luther. München 1952, 109). Das galt für Luthers Zeiten. Und was gilt heute? „Ein gutes Jahr?“

Aber das Selbstsichere im kecken Versuch darf nicht seine belebende, befreiende Frische übersehen lassen. Sie ist da, ist vorrangig da und wirkt beglückend. Es tauchen die eh und je bekannten Gebiete auf, die seit der Reformation vielfältig durchkreuzt und zertreten sind: Theologische oder philosophische Hermeneutik bei Thomas, natürliche oder heilsgeschichtliche Finalität menschlichen Lebens, Rechtfertigung als gratia operans aut cooperans, als Tat Gottes oder Leistung des Menschen, Heilsnotwendigkeit von Glaube und Sakrament, das Wort Gottes und das Wort der Kirche etc. Aber der um alte Wege Unbekümmerte bringt sich als neue Welt mit, erneuert den Blick und läßt damit die alte Welt neu sichtbar werden.

Ein Beispiel: „Ordo Thomae: principio accipit sententias ex Paulo, Petro . . . etc., postea concludit: Aristoteles sic dicit, et secundum Aristotelem interpretatur scripturam“ – hatte Luther gedeutet (WA Tr 1, 118, 1). Demgemäß hat sich im Luthertum weithin eine Interpretation erhalten, wonach die Theologie bei dem Scholastiker philosophisch umklammert und verkehrt sei (W. Link). – Bonhoeffer setzt dagegen: „Die über alles belehrende Philosophie läßt keinen Platz mehr für eine heilige Lehre“ (22). Wer jedoch wie Thomas die radikale Notwendigkeit der Sacra doctrina vertritt, muß einer Philosophie, die sich als hinreichende Lebenslehre ausnimmt, „schärfste Konkurrenz und tödliche Bedrohung“ antragen. „Man darf sich nicht täuschen lassen über den Ernst des Kampfes, den Thomas ausficht . . . Wenn in seiner Theologie ‚natürlich-rationale‘ Gotteserkenntnis und eigentliche Offenbarungslehre schiedlich nebeneinander stehen, so muß man eben beachten, daß dies ein Frieden *innerhalb einer Dogmatik* ist“ (23). – Ähnlich wird in der Prüfung anderer Zentralthemen vorgegangen. Eigenständig bricht der Autor neue Bahnen, belebend nicht nur für die bisherige Kontrovers-Theologie, sondern auch für die oft so gleichförmig geliebene thomistische Lehrtradition.

Aber die Selbständigkeit des Verfassers entbehrt nicht des Fragwürdigen. Sie wird unter einer „Abstraktion“ gewonnen. Bonhoeffer löst Thomas von seinen tridentinischen und nachtridentinischen katholischen Deutern sowie von seinen thomistischen Interpretieren. „Katholizismus im heutigen, präzisen Sinn des Wortes ist Gegenbegriff zu Protestantismus. Spezifisch katholisch kann man deshalb erst seit der Reformation sein. Thomas ist dagegen aus einem Guß mittelalterlicher Dogmatiker, – Ahn der reformatorischen wie der antireformatorischen, katholischen Theologie“ (45). Ein derartiger Standpunkt mutet legitim an, er ist historisch gerechtfertigt und kann methodisch eingeschlagen werden. Ja, er ist überaus wünschenswert. – Wer ihn jedoch einnimmt, muß um das Selbstverständnis des Aquinaten bemüht sein. Er mag seine Problemsicht an Luther, Hegel, Kierkegaard oder Heidegger (vgl. 14) geschärft haben, er darf nicht deren Züge in das Bild des zu Zeichnenden eintragen.

Das hat Bonhoeffer an zahlreichen Stellen auch vermieden. Es ist geradezu erstaunlich, mit welcher Sicherheit seine Deutungen bisweilen ins Schwarze treffen. So etwas kann nur aus großer Begabung und gründlicher Beschäftigung mit der Materie geschehen. Ob beides jedoch zur Bewältigung des immensen Stoffes, den Bonhoeffer angeht, hinreicht, ist die Frage. In der Lehre des Aquinaten müssen kraft ihrer systematischen Einheit selbst entlegene erscheinende Einzelheiten ständig im Bezug zu anderen Teilen und zum Ganzen gesehen werden. Diesen Bezügen innerhalb seiner Dogmatik sind die thomistischen Interpreten nachgegangen, – und sie waren bei Leibe nicht alle minderere Qualität. Ihre Darstellungen mögen gelegentlich als Textsammlungen oder als allzu häufige Wiederholungen erscheinen. Ihr eigentliches Anliegen bestand darin, die Vielfalt der Teile in Bezug zum Ganzen zu erfassen und die systematische Bemühung ihres Lehrmeisters nachzuvollziehen. Bonhoeffer will „nicht eine Sammlung von in sich abgeschlossenen Auslegungen von Thomas-Stellen . . . geben, sondern eine Interpretation der Gotteslehre des Thomas als Sprachproblem – am Leitfaden ausgewählter Texte“ (46). Die Methode der Einzeltext-Interpretation ist aber gerade beim Aquinaten verfänglich, wenn das Ganze seiner Lehre nicht mitbedacht wird. Dann droht der eigene Standort allzu leicht die Deutung zu bestimmen. „Man kann kein Textverständnis haben, ohne ein Bild von der Meinung des Autors zu haben! Aber was dieses Bild ist, was mit dem Bild anzufangen ist – darauf muß man sich verstehen!“ (45).

Natürlich wird hier das Grundproblem berührt, das jede Bemühung der Geisteswissenschaften um „Objektivität“ begleitet, nämlich die Frage nach dem Vorverständnis, das jeder Forscher notgedrungen in die Beschäftigung mit seiner Materie mitbringt. Wir versuchen heute auch nicht mehr unter der Parole der ‚voraussetzungslosen Wissenschaft‘ die Tatsache eines solchen Vorverständnisses zu verdecken. Die eben zitierte Auffassung Bonhoeffers ist also grundsätzlich zu bejahen. Wer nichts in sich hat, soll nicht zeichnen, was er vor sich hat. Und doch hören wir bei der Lektüre einiger, und zwar nicht unwichtiger Stellen sein Bekenntnis mit kritischen Ohren. Hat er sich wirklich durchgehend darauf verstanden, mit dem Bilde seines Autors richtig umzugehen, oder hat er seinerseits in dieses Bild Perspektiven eingezeichnet, die es von sich aus nicht hergibt?

Als Beispiel kritisch zu lesender Stellen greifen wir den Abschnitt heraus, in dem Bonhoeffer auf die Ekklesiologie des Aquinaten zu sprechen kommt (137–142). Er vergleicht die Thomas-Lehre über den Heiligen Geist und sein Verhältnis zur göttlichen Wesenheit einerseits, mit der Bedeutung des „Spiritus Sanctus“ für die Kirche und ihre Sprache andererseits. Das ist geistreich und beachtenswert. Aber läßt sich die Art, wie er beide Bestandteile der thomasischen Dogmatik skizziert und verknüpft, wirklich aus Thomas begründen? Sein Gedankengang: Nach Thomas sei der Heilige Geist nicht die der göttlichen Wesenheit zueigene Liebe, sondern der als dritte Hypostase aus Vater und Sohn hervorgehende „Amor“. Die hypostatische Liebe sei also „scharf zu unterscheiden von jener wesentlichen Liebe“ (141). Soweit kann Bonhoeffers Darstellung richtig verstanden werden, wenn sie in der Begriffswahl gelegentlich auch ungenau ist.*) Welche Bedeutung hat jedoch nach der Meinung des Verfassers diese Unterscheidung für die Ekklesiologie des Aquinaten? – Wir analysieren seine Darstellung:

1. Es wird vorausgesetzt, daß das Zeugnis der Kirchensprache durch den Heiligen Geist ermöglicht wird, denn diejenigen, die ihn als die Liebe Gottes empfangen haben, geben Zeugnis davon in der Kirche und in ihrer Sprache (vgl. 141).

*) Bonhoeffer spricht z. B. davon, daß die Hypostasen „Pater“ und „Filius“ aus dem Heiligen Geist „hervorgegangen sind“ (vgl. 141). Nach Thomas, der in der Trinitätsspekulation auf präzise Begrifflichkeit äußerst bedacht ist, geht jedoch nur der Sohn aus dem Vater (processio generationis) und der Heilige Geist aus Vater und Sohn (processio spirationis) hervor (vgl. Sum. theol. I 27, 2; 27, 4 zu 3). Der Vater kennt keinen Hervorgang (I 32, 3), ist „principium non de principio“ (I 33, 4); und der Sohn kennt nur den Hervorgang aus dem Vater (I 36, 2).

2. „Durch diese scharf zwischen ‚tribus personis‘ und ‚essentia Dei‘ unterscheidende Gotteslehre“ wird „das spezifisch kirchliche Reden und das Reden Gottes schlechthin voneinander unabhängig“ gemacht (142).

3. Dadurch „ist die Kirchensprache aus der Liebe Gottes herausgetreten“ (ebd.), da ja der Heilige Geist, der Urheber dieser Sprache, „scharf zu unterscheiden ist“ von der wesentlichen Liebe Gottes (141).

4. „Solche Sprache konstituiert eine Kirche als ein weltliches Rechtsgebilde neben anderen . . . denn sie hat die Liebe Gottes hinter sich“ (142).

5. Diese Dogmatik begründet eine Absolutsetzung des kirchlichen Wortes. Eine solche Kirche muß vertreten, „Gott spreche nur noch in ihrer Sprache sich Menschen zu“, Gott habe „an den ‚verba‘ ihrer Sprache nichts mehr aussetzen“ (ebd.). So „schließt sich die Kirchensprache zu vollkommener Selbstgenügsamkeit ab“ (141). – Und schließlich gipfelt Bonhoeffers Deutung der Thomas-Lehre in:

6. Der ‚Spiritus Sanctus‘ ist „eine Hypostase der kirchlichen Vereinstreue und Kameradschaft“ (141). Umgekehrt formuliert heißt das: Die Kirche hat sich und ihre Sprache (sprich: etwa ihre Dogmen) verabsolutiert, hat ihr kirchliches Leben zur göttlichen Hypostase erhoben: sie hat sich anstelle Gottes, des Heiligen Geistes gesetzt, indem sie sich mit ihm identifizierte. Damit läßt sie der wahren Rede des Heiligen Geistes keinen Raum.

Leitet man aus der Trinitätslehre des Aquinaten diese Folgerungen für seine Ekklesiologie ab, – daß Thomas derartige Konsequenzen gezogen habe, wird von Bonhoeffer an keiner Stelle belegt –, dann erhält man selbstverständlich das Recht, über Thomas und seine Dogmatik hinauszugehen und bei der ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ Luthers und der protestantischen Gewissensauffassung zu enden (vgl. 46, 142). Denn einem so verstandenen Unfehlbarkeitsanspruch der Kirche muß man mit der auf Augustin zurückgehenden Lehre entgegentreten, daß die Grenze zwischen dem Reiche des Teufels und dem Reiche Christi mitten durch die Kirche selbst hindurch verläuft, insofern man unter Kirche die in unserer Geschichte vorfindbare Institution von Hierarchie und Kirchenvolk meint. Man muß weiterhin einer Kirche, die sich im Sinne Bonhoeffers so verabsolutiert, das persönliche Gewissen überordnen. Denn wie anders als im Innern des Einzelnen sollte der wahre Anruf Gottes noch vernommen werden können, wenn die Kirche sich selbstsicher auf ihr eigenes Wort zurückgezogen und vom Worte Gottes losgelöst hat? – Doch hier sind wir zu den entscheidenden Fragen gelangt, die wir an Bonhoeffer richten müssen.

Kann man Thomas mit einer solchen Gottes- und Kirchenlehre, wie sie der Verfasser zeichnet, wirklich zu den „Vätern der protestantischen Theologie“ (3) zählen? Muß der Aquinate dann nicht lediglich als deren historischer Vorläufer betrachtet werden, auf dessen Erbe die Reformation nicht aufbauen konnte, sondern das sie überwinden mußte?

Die Antwort ist keineswegs nur von historischem Wert. Thomas behält für die katholische Theologie auch der Gegenwart seine große Bedeutung. Finden sich von ihm zur Theologie der Reformation in so gewichtigen Lehrgehalten wie der Gottes- und Kirchenlehre keine Brücken, sondern unüberbrückbare Gegensätze, so dürften unsere Bemühungen um die Begegnung der Konfessionen auf theologischem Gebiet schwer belastet sein.

Doch damit eine weitere kritische Frage! Hat Bonhoeffer nicht eben jene Position in seiner Darstellung der thomasischen Ekklesiologie eingezeichnet, die heute auf evangelischer Seite als der katholische Standpunkt angesehen wird? Jedenfalls muß verwundern, daß der Verfasser sich nicht in jenen Gebieten vom Aquinaten absetzt, die früher als hauptsächliche Kontroverspunkte angesehen wurden, dafür sich aber in einem Bereiche von ihm löst, in dem gegenwärtig die unterschiedlichen Auffassungen am empfindlichsten zutage treten. Denn zur Zeit setzt sich immer mehr die Einsicht durch, die eigentlichen katholisch-evangelischen Differenzen lägen „nicht so sehr und vor allem nicht vordergründig in den soteriologischen Fragen von Sünde und Buße, von Gewisheit, Verdienst und guten Werken, sondern in der Lehrmeinung über die Funktion der Kirche, in der Ekklesiologie“ (P. Jacobs, Glaube. In: *Evang. Kirchenlex.* I, 1594).

Sieht man jedoch von diesem Einwand gegen Bonhoeffers Darstellung ab, so bleibt die wichtigste Frage, wie weit er die thomatische Ekklesiologie richtig getroffen hat. – Zunächst ist festzustellen, daß der Aquinate keinen selbständigen ekklesiologischen Traktat hat. Man mag das bedauern oder als Mangel bezeichnen. Aber wir berühren damit eine geschichtliche Gegebenheit, die wir zur Kenntnis nehmen und als solche stehen lassen müssen. Vielleicht kann man die dogmengeschichtliche Entwicklung der Kirche in folgende große Abschnitte einteilen: Die ersten Jahrhunderte waren vorrangig mit den trinitarischen oder christologischen Fragen beschäftigt. Seit Augustin stehen die anthropologischen Probleme im Vordergrund, die Fragen also, nach der Erlösungsfähigkeit und -bedürftigkeit des Menschen. Das Problem, wie weit der Mensch in seinem Erlösungsprozeß auf die Kirche angewiesen ist, welche Struktur sie hat und welche Wirkungen ihr im Heilswerk Gottes zukommen, taucht im Glaubensbewußtsein der Christenheit jedoch erst seit der Reformation als zentrales Problem auf, mag es vorher auch schon irgendwie andeutungsweise vorhanden gewesen sein. Das Hochmittelalter lebte noch, wie auch in anderen Bereichen seiner Weltanschauung, in einer geschlossenen Ordnung. Die Gültigkeit der römisch-katholischen Kirche wurde nicht grundlegend in Frage gestellt, sondern als unumstößliche Tatsache vorausgesetzt. Erst mit Luther ist das Kirchenbewußtsein in seine eigentliche Krise gekommen und damit das Zeitalter der ekklesiologischen Probleme in der Dogmengeschichte eingeleitet. Wir dürfen bei Thomas also noch nicht Fragen und Antworten unserer Gegenwartsprobleme über Wesen und Funktion der Kirche suchen. Wir können bei ihm nur gewisse Prinzipien finden, auf denen eine moderne Ekklesiologie aufzubauen hat, Prinzipien seiner Trinitätslehre, seiner Christologie, Sakramentenlehre, Anthropologie und christlichen Ethik. Selbstverständlich wären auch jene Lehrelemente über die Kirche heranzuziehen, die in die erwähnten Traktate eingestreut sind.

Bonhoeffer hat nun aus der Trinitätsdogmatik die Lehre über den Heiligen Geist herausgegriffen. Er hätte ebenso Leitgedanken aus der Christologie, aus der Gnaden- oder Tugendlehre, oder z. B. aus der Trinitätslehre Lehrstücke über das WORT, also die 2. Hypostase, heranziehen können, die für die Ekklesiologie bedeutsam sind. Denn die Sprache der Kirche erhält ihre Legitimation aus dem Glauben der Kirche. Dieser wiederum gründet nach der Deutung des Aquinaten in der „*Veritas Prima*“, in Gott als der Ur-Wahrheit (vgl. Sum. theol. II–II 1, 1), die ihrerseits zur 2. Person der Gottheit in einem besonderen Bezug zu sehen ist (vgl. ebd. I 39, 8). Dabei ist freilich zu beachten, daß nach Thomas Sprache und Leben der Kirche, wie jedweder andere göttliche Einfluß auf die Schöpfung, auf das Handeln Gottes schlechthin, also auf alle drei Personen gemeinsam zurückgeführt werden müssen (vgl. ebd. I 45, 6).

Aber man kann die Frage nach der Wirkung Gottes in der Kirche am Einfluß des Heiligen Geistes exemplifizieren. Dieser Wahl Bonhoeffers steht nichts entgegen. Nur gegen seine weitere Darstellung ist Einspruch zu erheben. Die entscheidende Aussage, auf die Bonhoeffer seine Folgerungen für die Ekklesiologie des Aquinaten gründet, besteht in dem Satz, der Heilige Geist sei bei Thomas ‚scharf‘ von der wesentlichen Liebe Gottes zu trennen. Darum sei die Sprache der Kirche, die auf den Einfluß des Heiligen Geistes zurückzuführen wäre, aus der wesentlichen Liebe Gottes herausgetreten. – Man braucht nur die Grundthese der thomatischen Trinitätslehre zu hören, um die Unrichtigkeit einer solchen Interpretation zu erkennen. Der Aquinate wird nicht müde zu betonen, „*quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem*“ (ebd. 39, 1; vgl. 28, 2 u. 3, u. a.). Den drei Personen kommt demnach immer all das zu, was dem Wesen Gottes innewohnt. In ihnen ist ungeteilt das ganze göttliche Wesen, damit auch das ‚wesentliche‘ Erkennen und Lieben. Die ‚scharfe‘ Unterscheidung bezieht sich also auf etwas anderes, nämlich auf das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander. Sie will sagen: Der Heilige Geist wird nicht insofern ‚Liebe‘ genannt, als in ihm die dem göttlichen Wesen eigene Liebe gemeint ist; diese ist ja allen Personen gemeinsam und kann deshalb nicht als besonderes Kennzeichen (*notio*) der 3. Hypostase angesprochen werden. Vielmehr wird er *Amor* genannt, insofern er in der „*Oppositio relationis*“ zum Sohn und zum Vater gesehen wird.

Denn der Vater ist nicht der Sohn und beide sind nicht der Heilige Geist. Die drei Hypostasen müssen also durch irgendwelche, ihnen je eigentümliche Eigenheiten des Hervorganges voneinander unterschieden werden, d. h. sich in einer Opposition zueinander befinden, freilich in keiner absoluten, da sie im göttlichen Wesen geeint sind. Daher die begriffliche Fassung der „*Oppositio relationis*“! Bonhoeffer hat in seiner ‚scharfen Unterscheidung‘ dieses ‚Relative‘ der ‚Gegensätze‘ außer Acht gelassen. Damit fällt seine ganze Beweisführung in sich zusammen, die auf der falsch verstandenen ‚scharfen Unterscheidung‘ von wesentlicher Liebe Gottes und der Liebe als 3. Hypostase in Gott aufbaut.

Bonhoeffer hätte aber auch aus weiteren Lehrstücken der thomasischen Dogmatik die Unhaltbarkeit seiner Interpretation, wonach die Kirche und ihre Sprache beim Aquinaten eine göttliche Verabsolutierung erfahren hat, entnehmen können. Ich habe an anderer Stelle in Anlehnung an Thomas dargelegt, daß die Kirche in ihrer Sprache nie die Sprache Gottes erschöpfend zum Ausdruck zu bringen vermag. Denn jedes geschöpfliche Wort, sei es das eines großen Theologen, einer ganzen Denkergeneration oder auch der ganzen Kirche, muß stets hinter der Unerschöpflichkeit des göttlichen WORTES zurückbleiben (vgl. S. Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. 1961, S. 39 ff.). Oder man braucht, um bei Thomas selbst zu bleiben, in diesem Zusammenhang nur auf seine Lehre über das Leben in der endzeitlichen Welt zu verweisen. Danach können sogar die Seligen in der „*Visio beata*“ die göttliche Seins- und Lebensfülle nicht ‚comprehensive‘, also nicht völlig erschöpfend erfassen oder gar zur ‚Sprache bringen‘ (vgl. Sum. theol. I 12, 7–8). Ebenso betont der Aquinate, daß Kirche und Gläubige immer nur an der Erkenntnis- und Gnadenfülle Christi partizipieren, sie aber nie ausschöpfen, wobei er von verschiedenen Stufen und Graden der Partizipation spricht (vgl. II–II 1, 7; III 7, 9–10). Die Auffassung, daß Erkenntnis und Sprache der Kirche als einer geschaffenen Wirklichkeit in diesem Äon keiner Ergänzung oder Korrektur bedürfe, weil sie mit der Sprache oder der Liebe einer göttlichen Person erschöpfend identisch sei, kann sich in keiner Weise auf die Gotteslehre des Aquinaten berufen.

Thomas bietet also an dieser Stelle keinen Anhaltspunkt, an dem die protestantische Frage an die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche in ihrer hirten- und lehramtlichen Führung der Christenheit ansetzen könnte. Wie weit er sich anderswo als Repräsentant eines unkritischen mittelalterlichen Kirchenbewußtseins zeigt, müßte erst überprüft werden (vgl. dazu Dtsche. Thomas-Ausgabe Bd. 17 A, Anm. [41 a], Bd. 36, S. 492 f.). Es wäre kein Wunder, wenn er sich darin durchaus als Kind seiner Zeit erweisen würde, die noch nicht so radikal wie die unsrige in die Krisis ihres Kirchenglaubens geraten war. Es läßt sich wohl sagen, daß erst durch die Reformation das Kontingente, geschichtlich und menschlich Bedingte, ja, das unerlöst Sündhafte im Leben und in der Sprache der Kirche ‚hier auf Erden‘ mit der modernen Akzentuierung ins Bewußtsein gehoben ist.

Man mag die Krisis des Kirchenbewußtseins bedauern oder als besonderen Auftrag der reformatorischen Christenheit ansehen, als geistesgeschichtliche Gegebenheit läßt sie sich nicht wegdiskutieren. Die katholische Christenheit braucht sich der in diesem Zusammenhang an sie gerichteten Fragen seitens der protestantischen Theologie im Bewußtsein der göttlichen Einsetzung der Kirche auch nicht zu verschließen. Die klarere Erfassung des Menschlich-Geschichtlichen in ihrem Leben wird ihr eigentliches Christumysterium nur deutlicher zutage treten lassen. Es müßte unheilvoll sein, etwas als göttlich im Leben der Kirche zu vertreten, was menschlichen Ursprunges ist und sich als solches früher oder später auch erweisen muß. Hier träfe mutatis mutandis das Wort des Aquinaten zu, daß es sich zum Schaden des christlichen Glaubens auswirken müsse, diesen mit Gründen vor den Ungläubigen zu vertreten, die nicht stichhaltig sind (vgl. Sum. theol. I 32, 1; Sum. c. Gent. I 9).

Die katholische Ekklesiologie wird daher noch klarer herausarbeiten müssen, wie sie das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wirkung im Leben der Kirche versteht. Sie wird der evangelischen Christenheit deutlicher machen müssen, daß die Lehre vom Corpus Christi mysticum das menschlich-fehlbare Element im kirchlichen

Leben keineswegs verneint. Pius XII. hat in seiner Enzyklika ausdrücklich betont, die Kirche zähle auch Sünder zu ihren Gliedern. Sünde und Fehlbarkeit sind deshalb mitten in der Kirche, sofern darunter die geschichtliche und nicht die endzeitliche Wirklichkeit gemeint ist. Aus diesem Grunde gilt auch für das katholische Kirchenbewußtsein die Forderung: „Ecclesia semper reformanda!“. Bei der Rede von der Kirche als dem mystischen Leib Christi muß stets jene andere mitgehört werden, wonach sich in ihrem Leben auch das Menschlich-Fehlbare findet, dessen Niederschlag ständig durch die neue Heilsgnade Gottes zu läutern ist. Gleichzeitig wird sich die protestantische Ekklesiologie aber auch der kritischen Frage seitens der katholischen stellen müssen, wie weit in ihrer Deutung das Göttlich-Absolute im Leben der Kirche durch die betonte Blickrichtung auf das Menschlich-Relative vernachlässigt oder unzureichend erkannt wird. Vielleicht kommt der katholischen Theologie hier ebenso eine komplementäre Funktion zur protestantischen Kritik im gegenwärtigen Ringen um das wahre Wesen der Kirche zu wie umgekehrt.

Wir stehen noch mitten in der ekklesiologischen Epoche der Dogmengeschichte. Deshalb läßt sich auch noch nichts Endgültiges über die Unterschiede sagen, die die beiden Konfessionen wirklich und bleibend trennen. Wir können jedoch schon jetzt all jene Deutungen als Mißverständnisse zurückweisen, wonach die protestantische Theologie die Gegenwart des Herrn und damit das göttlich-absolute Element im geschichtlichen Leben der Kirche völlig unberücksichtigt lasse oder die katholische Ekklesiologie Sprache und Leben der Kirche göttlich hypostasieren würde. Hier muß genauer gesprochen werden. Erst dann wird sich zeigen, was evangelisches Denken von einem so genialen Systematiker wie Thomas und was katholische Theologie von den entscheidenden Anliegen der Reformation als Bereicherung empfangen können, zum Wohl der Kirche und der Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft an die Welt.

Walberberg bei Bonn/Rh.

Stephanus Pförtner OP.

Wilhelm Kölmel: Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften. Essen (Ludgerus) 1962. XVI, 272 S., kart. DM 28.-.

Keine andere Gestalt der mittelalterlichen Geistesgeschichte ist bis heute so umstritten wie O. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte, insbesondere diejenigen von Ph. Böhner, haben zwar in vielem zu einem anderen Bild von O. geführt, als es von der älteren Forschung mit ihrer Zuordnung O.s zum Nominalismus oder Konzeptualismus gezeichnet war. Aber noch immer harren zahlreiche Seiten der Theologie und der Philosophie O.s einer gründlichen Erhellung. Daneben war bislang auch der kirchenpolitische Standpunkt O.s nur unzureichend untersucht worden. Für dieses Problem, aber darüber hinaus auch für das Gesamtbild von O., leistet die umfangreiche Arbeit K.s, der schon durch verschiedene Untersuchungen über O. hervorgetreten ist,¹ einen sehr wichtigen Beitrag.

Nach einem Verzeichnis der benutzten Quellen und Sekundärliteratur (XI–XVI) behandelt K. in einem ersten Teil „den ideellen Standort O.s vor seinen kirchenpolitischen Schriften“ (3–45). Hier bietet er einen Abriss der theologischen und philosophischen Position O.s, wobei der besondere Akzent auf der Stellung des Menschen in der ihn umgreifenden Ordnung sowie auf seiner Freiheit in Kirche und Staat liegt, aber auch Fragen der Erkenntnistheorie mit behandelt werden. Der zweite Teil, der schon äußerlich den größten Umfang einnimmt, gibt ein detailliertes Referat über O.s kirchenpolitische Schriften (49–163). Hier wird nacheinander berichtet über die Schriften zum Armutsstreit, den Dialog, den Traktat über die Acht Fragen, den Traktat für den englischen König, den Traktat über den tyrannischen Prinzipat, den Traktat über die Gewalt der Kaiser und Päpste, den Traktat über die Krönung Karls IV., den Traktat über die kaiserliche Rechtshoheit in Ehefragen. Schließlich wird bei einer Untersuchung über die Echtheit der Schrift *Allegationes de potestate imperiali* gezeigt, daß O. sie nicht verfaßt hat, daß aber seine Gedanken doch von einem gewissen Einfluß auf sie gewesen sind. In dem dritten Teil wird auf Grund

¹ W. Kölmel. *Das Naturrecht bei O.*, in: Franz. Studien 35, 1953, 35 ff.; Von O. zu Gabriel Biel, ebd. 37, 1955, 218 ff.