

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 18 (1928)
Heft: 1

Artikel: Ergebnisse und Folgerungen der Lausanner Weltkonferenz
Autor: Gilg, Arnold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404027>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Ergebnisse und Folgerungen der Lausanner Weltkonferenz.¹⁾

Die Arbeit für die Einigung der Kirchen, der heute viele von den besten Kirchenmännern ihre Lebenskraft widmen, erfordert allererst einen ungeheuren Glauben, jenen bergeversetzenden Glauben, von dem der Herr selber gesprochen hat. Diese Arbeit erfordert aber auch ein gründliches und tiefes Studium der Geschichte der christlichen Kirchen und ihrer Spaltungen und ein langes, alle Möglichkeiten erwägendes Nachdenken über die Gewinnung einer Einigungsbasis. Wer für die Einheit der Kirche wirkt, darf nicht auf rasche, greifbare Erfolge abzielen, sondern muss mit Entwicklungen von langer Dauer, mit Jahrzehnten und Generationen rechnen. Jede Hast und Voreiligkeit, jede Künstlichkeit und Übersteigerung bedeutet eine Hemmung und Gefährdung des Einigungswerkes. Die Arbeit, die uns heute obliegt, ist nur das Umpflügen eines schwierigen, steinigen Bodens und vielleicht noch das Ausstreuen einer verheissungsvollen Saat, aber die Ernte wird, so Gott dieser Saat Gedeihen schenkt, erst unsern Kindern und Kindeskindern zuteil werden.

Nur wenn wir in einer solchen Perspektive das Werk der Lausanner Konferenz betrachten, bringen wir den richtigen Masstab zur Beurteilung mit. Wer in ihr den Auftakt einer nahen Einigung der Kirchen erhoffte, musste sich natürlich schwer enttäuscht sehen. Alle jene freilich, welche die ungeheuren Schwierigkeiten der kirchlichen Einigungsfrage erkannt oder gar persönlich erfahren hatten, können über den Ausgang der Konferenz nicht klagen. Es wäre gewiss verfehlt, die *reports*, die mit grosser Mühe und Sorgfalt von den einzelnen Sektionen bearbeitet und von der gesamten Konferenz entgegengenommen worden sind, als den adäquaten Ausdruck des *consensus* und *dissensus* der Konferenzteilnehmer aufzufassen. Die vorhandenen

¹⁾ Vgl. meinen Bericht über die „Lausanner Weltkonferenz“, Hochkirche 1927, Nrn. 10 und 11, sowie meinen Aufsatz „Auf dem Wege zur Einheit der Kirche Christi“, Christliche Welt 1927, Nr. 19.

Gegensätze sind weit grösser, als sie in den Berichten in Erscheinung treten; bestimmte erhebliche Differenzen sind durch glatte Formulierungen verdeckt. Auch zeigt der leidenschaftliche Angriff eines amerikanischen Episkopalisten gegen den unter Söderbloms Vorsitz bearbeiteten Bericht der Sektion VII und die von diesem Angriff ausgelöste Erregung, dass zwischen bestimmten Gruppen der Konferenz eine starke Animosität bestand, die gelegentlich auch nach der Konferenz in Artikeln einzelner Teilnehmer sich Luft machte. Wir tun gut daran, keine allzu überschwänglichen Hymnen auf den Einheitsgeist der Konferenz zu singen, sondern ehrlich zuzugeben, dass auch der *Einheitswille* der Konferenz unvollkommen war.

Doch so unleugbar die Fehler und Mängel der Konferenz schon allein in der Grundeinstellung vieler Teilnehmer waren, so war das Konferenzwerk doch eine unvergleichlich grosse kirchengeschichtliche Tatsache. Dass Vertreter aller christlichen Kirchentypen (ausgenommen der römischen Kirche) sich zu einer gründlichen Aussprache über die schwierigsten dogmatischen und kirchenrechtlichen Fragen zusammenfanden, und dass sie auf Grund dieser Aussprache einmütig den Entschluss zur Fortsetzung der Aussprache fassten, das allein ist angesichts der gewaltigen Gegensätze und Spannungen etwas ganz Grosses und Überraschendes. Wer im Hinblick auf Lausanne von einem Fiasko der *Faith and Order*-Bestrebungen zu reden geneigt ist, der möge sich fragen, wo in aller Welt es denn sonst gelungen ist, die Vertreter polar entgegengesetzter kirchlicher Auffassungen zu einer Begegnung und Auseinandersetzung zu bringen. Gerade wenn man bedenkt, dass es der römischen Kirche trotz der Einladung der ausserrömischen Christenheit zum vatikanischen Konzil und trotz der versöhnlich gehaltenen Aufforderung Leos XIII. an die Orthodoxen und Anglikaner bis heute nicht gelungen ist, eine ähnliche Begegnung zu bewirken, und dass auch eine Einladung zu der Fortsetzung des vatikanischen Konzils voraussichtlich nur von einem Bruchteil der übrigen Christenheit angenommen werden wird, gerade dann wird man die blosse Tatsache der Lausanner Konferenz in rechtem Masse zu würdigen im Stande sein. Schon allein die Zusammenkunft und Aussprache der Kirchenmänner und Theologen der verschiedensten Länder und Konfessionen ist ein Markstein auf dem Wege zur Einigung, ein erster schwacher, aber doch

verheissungsvoller Ansatzpunkt für eine Überwindung der unseligen kirchlichen Spaltungen.

Die Bedeutung der Konferenz erschöpft sich jedoch nicht in der blossen Begegnung; wir vermögen vielmehr auch eine Reihe teils positiver, teils negativer Ergebnisse festzustellen, um deret willen die Konferenz entscheidende Bedeutung für alle kommende Einigungsarbeit besitzt.

1. Die Vertreter der katholischen Tradition (Orthodoxe, Anglikaner, Altkatholiken) haben das *Evangelium* als die Botschaft der Kirche an die Welt anerkannt und ihm den ersten Platz in der Aufeinanderfolge der Konferenzthemen eingeräumt. Damit haben sie gezeigt, dass ihre Katholizität am Evangelium orientiert sein will. Durch die Betonung der Rechtfertigungsgnade in der Bestimmung des Inhalts der evangelischen Botschaft haben sie das Grundmotiv des reformatorischen Christentums bejaht.

Umgekehrt haben die Vertreter der protestantischen Kirchen ihren Willen zur *Katholizität* bekundet, indem sie die katholische Auffassung von der Kirche als dem *corpus Christi mysticum* bekannten und den Anspruch erhoben, Glieder der *einen*, katholischen Kirche zu sein. Es war überraschend, festzustellen, wie selten die Vertreter der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen das Wort „protestantisch“ gebrauchten, während sie den Terminus „katholisch“ so viel im Munde führten. Wer weiss, welcher schlechten Klang das Wort „katholisch“ im landläufigen Protestantismus besitzt, wie es bis heute noch beim protestantischen Volk und selbst in der protestantischen Theologienwelt das denkbar schlimmste Wertprädikat bezeichnet, der kann sich nur darüber wundern, wie entschieden die Vertreter des Protestantismus auf dem Boden von Lausanne von diesem vulgären Vorurteil Abstand nahmen und wie sie jenem seit Jahrhunderten verfehnten Begriff wieder die Ehrenstellung verschafften, die er in den Schriften der Reformatoren und in den reformatorischen Bekenntnisurkunden besitzt.

Diese komplementäre Evangelizität der katholischen Vertreter und Katholizität der evangelischen Vertreter ist das hoffnungsvollste Anzeichen dafür, dass sich eine Synthese zwischen den bisher so oft antagonistischen Elementen des Katholischen und Protestantischen allmählich anbahnt.

2. Das zweite positive Ergebnis der Konferenz ist die Anerkennung, dass die Einheit der Kirche in *Life and Work*

noch nicht die vollkommene Einheit darstellt, dass vielmehr als das höchste Ziel der christlichen Einheit die organische Einheit der Kirchen in einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis, Amt und Sakrament zu gelten hat. Damit war die Position des protestantischen Liberalismus, der alle dogmatischen und institutionellen Bindungen ablehnt, im Prinzip erschüttert. Mit dieser indirekten Anerkennung dogmatischer und institutioneller Normen hängt enge zusammen die Bejahung des altkirchlichen christologischen Dogmas durch die überwältigende Mehrheit der Konferenz. Der Protestantismus, für den das Dogma von der Versöhnung im Mittelpunkt seines Denkens steht, erfasste die zentrale Bedeutung der Inkarnation. Der christologische Modernismus fehlte zwar nicht in Lausanne, aber er äusserte sich in überraschend schüchterner Weise. Vor 20 Jahren, als die neutestamentliche Kritik und die Leben Jesu-Forschung in voller Blüte stand, wäre es ganz unmöglich gewesen, dass gerade die Vertreter der deutschen protestantischen Theologie „das nicänische Glaubensbekenntnis schluckten“, wie sich ein deutscher Theologieprofessor in Lausanne mit sauerer Miene äusserte. Es ist freilich zu bedauern, dass die kritische Theologie in Lausanne nicht stärker zu Worte kam; die tatsächlichen historischen Schwierigkeiten, an welchen die neutestamentliche Forschung nicht vorübergehen kann, wurden zu wenig gewürdigt und zu rasch abgetan. Dennoch lehrt dieser, nur zu leicht errungene, Sieg des dogmatischen Christusglaubens über die Jesustheologie des Liberalismus, dass letzterer in seiner rationalistischen Gedankenblässe und seinem Mangel an starkem Glaubensleben dem dogmatischen Christentum so gut wie wehrlos gegenübersteht und darum beinahe kampflos das Feld räumen muss.

3. Zu den genannten bedeutsamen positiven Ergebnissen der Konferenz treten nicht minder die negativen. Die Konferenz hat glücklicherweise ernste Gefahren vermieden, von denen sie stark bedroht war. Sie hat einmal sich nicht auf übereilte künstliche Formulierungen festgelegt, sondern hat die in harter Arbeit formulierten *statements* als blosses Studienmaterial „entgegengenommen“ und beschlossen, sie an die einzelnen Kirchen zur näheren Stellungnahme weiterzuleiten. Damit hat sie deutlich den unfertigen, inadäquaten Charakter dieser „*reports*“ zugegeben. Es war das Verdienst der Lutheraner, zuerst gegen jene Formulierungswut, welche die Arbeiten der Sektionen und

Subsektionen grossenteils in so verhängnisvoller Weise beherrscht hatte, Front gemacht und vor jeder definitiven Stellungnahme gewarnt zu haben.

4. Noch wichtiger aber als die Vermeidung dieser Gefahr ist das Fehlschlagen jenes Minimalismus, der von Anfang an die anglikanischen Unionsbemühungen bestimmte und der im Lambeth-Appell seinen weithin sichtbaren Ausdruck gefunden hat. Das bedeutsamste Ereignis auf der ganzen Weltkonferenz war die gemeinsame Erklärung der Orthodoxen, in welchem dem anglikanischen Minimalprogramm das orthodoxe Maximalprogramm entgegengesetzt wurde. Durch jene Erklärung wurde ganz klar, dass der Anglikanismus (soweit er nicht als extremer Anglokatholizismus ein mit dem orthodoxen wesentlich identisches Unionsprogramm verfiicht) nicht imstande war, die entscheidende Unionsbasis zu bilden, auf welcher sich die katholischen Kirchen durch Subtraktion von ihrem Besitz und die protestantischen durch Addition finden können. Gewiss ist die anglikanische Kirche eine „Brückenkirche“ im eminenten Sinne des Wortes, wie sie Bischof Gore im Anschluss an Adolf Keller gekennzeichnet hat; aber sie ist dies keineswegs in ihrem ursprünglichen institutionellen Bestande — in diesem ist sie genau so protestantisch, ja, in manchem protestantischer als die lutherischen Kirchen —, sondern einzig und allein auf Grund der grossartigen katholischen Erweckung, welche ihr ein neues Gesicht gegeben hat¹⁾. Insofern die anglikanische Kirche diese katholische Erweckung, die in der Laud'schen Restaurationstheologie antizipiert und in der Oxfordbewegung bleibendes Ferment des Anglikanismus geworden ist, konsequent zu Ende führt, schlägt sie in der Tat die Brücke zur katholischen Kirche, von der die anglikanische Kirche sich ursprünglich nicht weniger losgelöst hatte als die anderen protestantischen Kirchen. Soweit jedoch der Anglikanismus seine protestantische Tradition halb oder ganz festhält, findet er nicht den Zugang zum traditionellen Katholizismus; denn Katholizität bedeutet Universalität und Ganzheit und schliesst die „protestantische“ Haltung als wesensfremd aus. Andererseits vermag der Anglikanismus auch keine Brücke zum eigentlichen reformatorischen Christentum zu schlagen;

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz: *Das Catholic Movement in der anglikanischen Kirche*, Die Hochkirche 1927, Nr. 3—6; englisch erschienen unter dem Titel: *A Lutheran Review of Anglo-Catholicism* in: *Church Quarterly Review*, October 1927.

denn der anglikanische „Protestantismus“ entbehrt gerade das Tiefste, Lebendigste und Stärkste des Protestantismus, nämlich die Kraft der prophetischen Persönlichkeit, wie sie das Luthertum in Luther und der Calvinismus in Calvin besitzt. Der anglikanische Protestantismus ist nicht irrational, dynamisch-prophetisch, sondern rational, statisch-institutionell. In dieser Eigentümlichkeit ist der offizielle Anglikanismus in der Tat eine *via media* zwischen Katholizismus und Protestantismus, aber eine *via media*, auf welcher sich der genuine, d. h. prophetische Protestantismus und der genuine, d. h. universelle, immer aufs Ganze gehende Katholizismus nicht finden können. Von der katholischen Universalität aus gesehen, ist der institutionelle Besitz des Anglikanismus fragmentarisch; er enthält nur ein Minimum an katholischen Wahrheiten und Werten: das nicänische Dogma (nicht die Gesamtheit der dogmatischen Entscheidungen der katholischen Kirche), das dreifache kirchliche Amt mit der episkopalen Sukzession (aber ohne den *sakramentalen ordo*), die zwei Hauptsakramente (aber nicht sämtliche sieben und überdies die Eucharistie ohne den verpflichtenden Glauben an die Realpräsenz Christi und den Opfercharakter). Ein wirkliches katholisches Bewusstsein kann niemals ein solches Minimum als Unionsbasis anerkennen, denn eine solche Anerkennung würde die Zerstörung der Katholizität bedeuten, deren Wesen in dem unverbrüchlichen Festhalten am *Ganzen* besteht. Umgekehrt kann der dynamische und im Grunde allem Institutionellen gegenüber gleichgültige Protestantismus, solange er in seiner im wesentlichen protestantischen Antithese und ruhelosen Dynamik beharrt, nicht einmal ein solches Minimum an Dogma, Amt und Kult als bindend ansehen. Daraus erklärt sich auch die instinktive (oft bis zur Gereiztheit gehende) Abneigung aller genuinen Protestanten gegen den Anglikanismus, der ihnen gerade in seiner Versteifung auf einen minimalen Institutionalismus unerträglich erscheint als der maximale und universale Institutionalismus der orthodoxen und römischen Kirche. Das bedeutendste Ergebnis von Lausanne ist nun gerade darin zu suchen, dass jener Minimalismus, der die anglikanische Unionsbewegung ursprünglich inspiriert hat, Fiasko gemacht hat. Auf der einen Seite hat das Luthertum durch den Mund eines Erzbischofs, der sich einer ebenso zuverlässigen oder noch zuverlässigeren apostolischen Sukzession rühmen kann als der

Anglikanismus, diesem erklärt: Der Institutionalismus ist das Hindernis in der Einigungsfrage; die von den Anglikanern so hoch geschätzte apostolische Sukzession ist wohl etwas Wertvolles, aber Unwesentliches. Auf der andern Seite hat die orthodoxe Kirche den Anglikanern erklärt: Nur die restlose Bejahung der Tradition der ungeteilten Kirche der ersten acht Jahrhunderte kann die Grundlage einer Einigung sein. Und einer der hervorragendsten orthodoxen Theologen, Erzpriester Bulgakoff, hielt mit seinen Zweifeln an der „Gültigkeit“ der anglikanischen Weihen nicht zurück, wenn er erklärte: Nur die orthodoxe Kirche besitze einen charismatischen Episkopat und nur dieser könne, wie es im orthodoxen Ordinationsgebet heisst: „die Schwächen heilen und die verbrauchten Kräfte erneuern“. Wer den Verlauf der Konferenz genau studiert, wird, was vielen, und auch gerade anglikanischen Konferenzteilnehmern entging, erkennen, dass trotz des starken äusseren anglikanischen Einflusses auf die Konferenz die anglikanische *via media* zwischen Katholizismus und Protestantismus in eine merkwürdige Isolierung geriet.

5. Das Fehlschlagen des anglikanischen Minimalismus liess — und darin liegt ein weiteres zugleich positives wie negatives Ergebnis der Konferenz — die polare Gegensätzlichkeit eines dynamisch-prophetischen und eines statisch-institutionellen Typus des Christentums hervortreten. Es fehlte nicht an Annäherungen zwischen beiden. Die wahrhaft prophetischen Persönlichkeiten eines Monod und Söderblom hatten ein tiefes Verständnis für die Bedeutung des „Inkarnationalismus“, der Fleischwerdung des Geistes, und vermochten von hier aus den Wert des Dogmas, Bischofsamtes und Sakramentes zu begreifen; dennoch blieb ihnen alles Institutionelle sekundär im Vergleich zur göttlichen Herrlichkeit des Evangeliums. Umgekehrt wussten Orthodoxe wie Glubokowski und Arseniew, Bulgakoff und Metropolit Stefan von Sofia sowie Anglikaner wie die Bischöfe Gore und Palmer von dem Geheimnis des göttlichen Pneuma zu künden, das weht, wo es will, auch ausserhalb der kirchlichen Institutionen; und dennoch blieben für sie die grossen Institutionen der Kirche notwendige und allgemeingültige, gottgestiftete Einrichtungen.

Dieser Gegensatz eines — obgleich bisweilen in kirchliche Formen gekleideten — personalistischen Prophetismus und eines — obgleich oft spiritualistisch gemilderten und verklärten —

universalen Institutionalismus trat in den Auseinandersetzungen der Konferenz immer wieder hervor, aber er wurde nicht in seinen letzten Wurzeln erfasst und eben deshalb immer wieder verhüllt und abgeschwächt. Die Methode der Lausanner Konferenz konnte solche letzten Polaritäten nicht fassen, weil sie Flächenmethode und nicht Tiefenmethode war. Man besprach sich drei Wochen lang über Gemeinsamkeit und Verschiedenheit der christlichen Kirchen, aber man versäumte es, die doppelte grosse Kirchenspaltung: die östlich-westliche einerseits und die katholisch-protestantische andererseits in ihren innersten Motiven zu studieren. Das Fehlen der römischen Kirche machte sich hier in verhängnisvoller Weise geltend. Die Spaltung und Wiedervereinigung der Kirchen ist eine Frage, welche die Gesamtheit der Kirchen betrifft und sich nur in einer Gesamtperspektive lösen lässt. So lange die *Faith and Order*-Bewegung nicht die Einigungsfrage von einer universalgeschichtlichen Warte aus behandelt, wird sie nie zu wirklich durchgreifenden Ergebnissen kommen.

Die erste Hauptfrage der Wiedervereinigung berührt die tiefste Wurzel des östlich-westlichen Kirchenzwiespaltes: den Gegensatz eines statisch-retrospektiven und eines dynamisch-progressiven Katholizismus. Die Hypertrophie des statischen Elements in der östlichen und des dynamischen in der westlichen Kirche ist der eigentliche Grund des west-östlichen Schismas und diese Hypertrophie musste notwendig nach der Trennung sich weiter steigern. Der östliche Katholizismus ist nach seiner altkirchlichen Glanzepoche in seiner Entwicklung stehengeblieben und hat nur innerhalb seines reichen altchristlichen Besitzes ein pneumatisches Christentum gepflegt. Der abendländische Katholizismus hingegen hat sich in Lehre, Verfassung und Kultus weiterentwickelt, aber er ist in dieser Entwicklung, so legitim sie auch in ihrem Prinzip sein mag, zu gefährlichen Neuerungen gekommen. Die Vereinseitigung des scholastischen und juristischen Elements und gar erst ihre dogmatische Sanktionierung im *Immaculata*-Dogma und im Vatikanum hat ihn in eine Sackgasse geführt, aus der seine besten Geister heute einen Ausweg suchen. Nur in der wechselseitigen Befruchtung beider grossen Kirchen, in der gegenseitigen Korrektur der beiderseits vorhandenen Fehler und Einseitigkeiten kann die Aufhebung der westlich-östlichen Spaltung erreicht werden.

Da die Ostkirche nicht auf organisch-natürlichem Wege die notwendige Korrektur der abendländischen Kirchenentwicklung vollziehen konnte, musste diese Korrektur in der Form einer gewaltsamen, prophetischen Reaktion erfolgen, durch einen „Protestantismus“. Das Prinzip der Reformation war die strenge Konzentration auf das „eine Notwendige“, das biblische Evangelium. Diese Konzentration konnte aber — mangels einer universalkirchlichen Perspektive — nur in der Form einer mehr oder weniger individuellen und darum willkürlichen Selektion und Reduktion erfolgen. Bestimmte, in der römischen Kirche stark vernachlässigte Elemente wurden nun in kraftvoller Antithese überspitzt und isoliert, und zwar nicht nur in *einer* Antithese, sondern in vielen. Das instinktive Bewusstsein von der Einseitigkeit und dem Ungenügen dieser einzelnen Antithesen führte zur Aufstellung von immer neuen Antithesen. Die ganze Geschichte des Protestantismus ist nur ein Versuch, die verlorene Katholizität und Universalität des Christentums in einer Fülle sich ständig in Extremen bewegender individualistischer Antithesen wieder zu gewinnen. In dieser ganzen Geschichte setzt sich — trotz aller stark rationalistischen Beimischungen — die gewaltige prophetische Dynamik fort, die den grossen reformatorischen Persönlichkeiten (Luther, Calvin, Zwingli, Sebastian Franck) eigen ist. Aber es fehlt stets — selbst heute noch bei den feinsten und wunderbarsten protestantisch-ökumenischen Geistern — das statische Korrektiv des universalen Kirchentums. Das ist ja gerade die Eigentümlichkeit der protestantischen Ökumenizität im Unterschied von der traditionell-katholischen, dass sie von der ruhelosen Dynamik des reformatorischen Protestantismus fortgerissen wird und dass sie darum das institutionelle Element der Kirche nur als wechselnde Erscheinung, Verkörperung und Bezeugung eines gotterfüllten Lebens anzusehen vermag, nicht aber als gottgesetzte objektive Norm, die über dem reichsten, heiligsten und unmittelbarsten prophetischen Leben steht. Die Überspannung dieser Dynamik hat ihre letzten Wurzeln im Gottesbegriff, insofern dem Protestantismus von Anfang an die katholische Balance zwischen dem *Deus semper agens* und dem *Deus semper quietus* fehlte; der protestantische Gottesbegriff ist (um mit Luther zu reden) der des *Deus semper actuosus*, ihm fehlt (um den Terminus des Bernhard von Clairvaux zu gebrauchen) der *Deus tranquillus*

tranquillans omnia, der Gott, der in sich selber, d. h. in seinem unendlichen innertrinitarischen Leben vollkommenes Genüge hat und der Welt schlechthin nicht bedarf.

Der Protestantismus ist somit von allem Anfang an einseitig und fragmentarisch, willkürlich und fehlerhaft und ist es in fast allen seinen Erscheinungen bis zum heutigen Tage geblieben. Wo er seine prophetische Dynamik ganz entfaltet, da wird diese Einseitigkeit und Willkür durch die übergewaltige Kraft göttlichen Lebens ausgeglichen; aber sobald das prophetische Feuer erlischt und die reformatorische Unmittelbarkeit erlahmt, wird sogleich offenbar, dass die reformatorische Reduktion eine Verarmung des christlichen Wahrheitsbesitzes und Lebens bedeutet. Dieser an der Wurzel des Protestantismus liegende Fehler muss klar und scharf blossgelegt werden. So lange er nicht gesehen und anerkannt wird, sind alle Einigungsbemühungen im Sinne von *Faith and Order* zum Scheitern verurteilt. Es ist gewiss immer schwer, zu erkennen und zuzugeben, dass die eigene kirchliche Position am Fundament einen Fehler aufweist; aber wenn es um etwas so Grosses geht wie die Einigung der christlichen Kirche, muss auch dieses Opfer gebracht werden. Es kommt nicht darauf an, dass wir mit unserm Standpunkt irgendwie recht behalten, sondern dass wir alle von der Wahrheit Christi überwunden werden, wie sie die allumfassende Kirche bewahrt. Wir alle und mit uns alle Sonderkirchen sind dem Irrtum unterworfen; aber *ecclesia universalis errare non potest*.

Auf der anderen Seite haben die Vertreter der katholischen Tradition keinen Grund zu triumphieren. Denn die Schuld an dem Entstehen des Protestantismus liegt ausschliesslich, die Schuld an seinem Fortbestehen zum grösseren Teil an den amtlichen Vertretern und Gliedern der katholischen Kirche. Eben deshalb, weil der konkrete Katholizismus nicht wirklich universal, sondern vielfach enge und beschränkt ist, weil bestimmte christliche Werte in ihm nicht zur vollen Geltung kommen, weil die Balance der Kräfte in ihm so oft und an so vielen Stellen gestört ist, darum müssen sich die in ihm vergessenen und unterdrückten Wahrheitselemente ausserhalb seines Umkreises in einseitiger und oft ungesunder, ja, gefährlicher Form ihr Recht suchen; darum muss es Protestantismus geben. Der Protestantismus kann nicht eher sterben, ehe der Katholizismus der von jenem verfochtenen christlichen Teilwahrheit in seinem eigenen

Schosse vollen Raum gewährt. Die katholische Kirche muss durch die kraftvolle Bejahung des prophetischen und pneumatischen Elements, durch die stete reformatorische Selbstkorrektur, durch die stete Läuterung von allem nur Menschlichen und allem Dämonischen an sich selber die Mission erfüllen, welche der Protestantismus, losgelöst von dem katholischen Lebensreichtum, draussen zu erfüllen versucht. So lange in den Kirchen, die sich des Vollbesitzes des katholischen Erbes erfreuen, nicht das Bewusstsein ihrer schweren, unsagbar schweren Schuld an den Irrtümern des Protestantismus aufgegangen ist, so lange in ihnen nicht die restlose Bereitschaft besteht, unablässig das Werk der prophetischen Konzentration und Erneuerung an sich selber durchzuführen, so lange besteht keine Hoffnung auf eine volle Überbrückung der Kluft, welche Katholizismus und Protestantismus bis heute trennt.

Diese letzten und tiefsten Fragen der Glaubensspaltung und Wiedervereinigung sind in Lausanne nur selten berührt worden. Man hatte ein ziemlich äusserliches Schema den Verhandlungen zu Grunde gelegt und man konnte nicht einmal diese Verhandlungen richtig zu Ende führen, weil man in knapper Zeit bestimmte *statements* betreffend Übereinstimmung und Verschiedenheit der Kirchen zu formulieren hatte. Das von dem *deputy-chairman* so oft verkündete Axiom: „*as briefly as possible*“ stand wie eine drohende Peitsche immer vor den Augen der Konferenzteilnehmer. Darum ist die erste und wichtigste Lehre, die sich für die Fortsetzung der Konferenzarbeit ergibt, dass eine radikale Änderung in der Methode eintreten muss. Es sollte auf lange Zeit hinaus keine Konferenz in diesem Umfange einberufen werden. Vor allem aber gilt es (so schwer das auch unsern heutigen Kirchenleuten fallen mag), sich auf das langsame Tempo einzustellen, das frühere Konzilien wie das tridentinische eingehalten haben. Es kommt zunächst darauf an, ganz gründlich und unverdrossen das Problem der gespaltenen und wiederzuvereinigenden Kirche an der Wurzel zu studieren. Es gilt, volle perspektivische Klarheit und erschöpfende Einzelkenntnis über östlichen und westlichen Katholizismus, über Anglikanismus und Protestantismus sich anzueignen. Das kann aber nie auf einer grossen Konferenz geschehen; dazu bedarf es eines ökumenischen Forschungsinstituts und einer ökumenischen Akademie. Die Gründung eines solchen Instituts (wo möglich mit kleineren

Zweiginstituten in verschiedenen Ländern) ist die Lebensfrage für die Fortsetzung der ganzen Konferenz¹⁾. Gerade an diesem Punkte kann die *Faith-and Order*-Bewegung von der römischen Kirche lernen, welche ihre heutige Unionsarbeit nicht mit grossen Konferenzen begann, sondern mit der Gründung bescheidener Unionsklöster und welche durch diese Methode in kürzester Zeit überraschende Erfolge erzielt hat. Wenn man bedenkt, welchen grossen Anklang die in ihren Anfängen so kleine Arbeit der benediktinischen *Patres unionis* in Amay sur Meuse innerhalb und ausserhalb der römischen Kirche gefunden hat, so möchte man wünschen, dass auch die *Faith and Order*-Bewegung ihre Mittel statt zur Einberufung der Lausanner Konferenz zur Gründung ökumenischer Institute verwandt hätte. In Verbindung mit solchen Instituten könnten dann längere Konferenzen von nur wenigen, sorgfältig auszulesenden Theologen nach dem Muster der deutsch-englischen Theologenkonzferenz in Canterbury von besonderem Gewinn sein. Die Hauptsache aber ist, dass an die Stelle der grossen Veranstaltungen die stille und zähe, nach aussen hin wohl unscheinbare, aber innerlich weit fruchtbarere Kleinarbeit tritt. Je mehr das Streben nach greifbaren augenblicklichen „Ergebnissen“ in der Form sauberlicher *statements* abgelöst wird von einer rein sachlichen, scheinbar zweckfreien, aber eben deshalb um so zielbewussteren theologischen Forscherarbeit, desto mehr werden wir das Einigungswerk der Christenheit beschleunigen.

Von grösster Wichtigkeit aber ist es, dass in der Fortsetzung der Konferenzarbeit der ganze Problemkomplex der *römischen* Kirche ständig einbezogen wird. Nachdem die römische Kirche sich bis heute zu jeder Form der Mitarbeit an Stockholm und Lausanne weigert, wäre es ja schön, wenn man ihr nun zeigen könnte, dass man das Einigungswerk ohne sie zum Ziel bringt. Aber eine solche Einstellung wäre eine geschichtliche Utopie. Die Fragen der Ostkirche, des Anglikanismus und Protestan-

¹⁾ Die altkatholische Fakultät in Bern würde den besten Ansatzpunkt für ein solches ökumenisches Institut bieten, innerlich, insofern die altkatholische Kirche die einzige abendländische Kirche ist, deren Hierarchie von Rom wie von der ganzen Orthodoxie als gültig anerkannt wird, und die dennoch dem Wertvollen im Protestantismus aufgeschlossen ist, äusserlich, insofern wegen der Nähe von Genf eine fruchtbare Zusammenarbeit mit dem sozialetischen Institut der Stockholmer Konferenz möglich wäre.

tismus sind so enge mit der römischen Kirche verwoben, dass es unmöglich ist, die Einigungsfrage unter Ausschluss des römisch-katholischen Problems zu stellen, geschweige denn zu lösen. Und wenn eben nicht durch das Medium der benediktinischen *Patres unionis* sich eine Beteiligung der römischen Kirche an der Fortsetzung von Lausanne ermöglichen liesse, so müssten eben ausserrömische Theologen, welche der römischen Kirche am nächsten stehen, vikariierend die Bearbeitung dieses Fragekomplexes in Angriff nehmen. In Stockholm wie in Lausanne wurde es auf Schritt und Tritt deutlich, dass infolge des Nichtvertretenseins der grössten abendländischen Kirche die Gesamtperspektive stark verkürzt war und so sich empfindliche Sehfehler ergaben. Man muss deshalb den Mut aufbringen, der römisch-katholischen Tradition — auch gegen den Willen der römischen Hierarchie, — einen Platz im Konferenzwerk zu sichern, damit stets der Blick auf das Ganze der ökumenischen Christenheit gewahrt bleibe.

Eine weitere wichtige Lehre von Lausanne ist die Erkenntnis, dass die Voraussetzung zur Anbahnung der Glaubenseinigung die Herstellung einer wirklichen *Lebensgemeinschaft* zwischen den Gliedern der getrennten Kirchen ist. Die Christen der verschiedenen Konfessionen müssen miteinander persönlichen Kontakt bekommen; sie müssen zusammen leben und zwar gerade in dem Innersten und Zartesten des Religiösen, im Gebet; sie müssen zusammen arbeiten in den sozialen, internationalen und pädagogischen Fragen. Gerade die Orthodoxen, die in Lausanne eine so unerbittliche Haltung in dogmatischen Fragen einnahmen, haben dort von neuem ihre freudige Bereitschaft zur Mitarbeit an dem Stockholmer *Life an Work*-Ideal ausgesprochen und sich für den Gedanken einer Liga der Kirchen eingesetzt. Dieses Zusammenarbeiten und Zusammenleben darf sich aber nicht auf Kongresse beschränken, sondern muss allenthalben im Kleinen und Alltäglichen geübt werden. Überall, wo verschiedene christliche Gemeinden an einem und demselben Orte sich finden, bietet sich dazu ständige Gelegenheit. Und wenn nicht hier *Life and Work* zur Tat wird, dann helfen alle wunderschönen Programme und Botschaften von Weltkonferenzen nichts. Es ist viel leichter, in Stockholm oder Lausanne ökumenisch zu sein, als im schlichten und gewöhnlichen Gemeindeleben. Eben deshalb kommt eine besondere Bedeutung

für die ökumenische Bewegung jenen unscheinbaren, der Öffentlichkeit so gut wie unbekanntem christlichen Gemeinschaften zu, welche das Stockholmer und Lausanner Ideal längst in der täglichen Praxis verwirklichen, wie z. B. der Schweizer Diakonieverein. Stockholm und Lausanne glichen in manchem einem Offizierskorps ohne dahinterstehende Armeen. Die Einigung der Kirchen kann jedoch im heutigen Zeitalter nicht mehr von oben herab durch einzelne Führerpersönlichkeiten vollzogen werden, sondern setzt die Annäherung des Kirchenvolkes der getrennten christlichen Konfessionen voraus.

Die Lebensgemeinschaft der Kirchen drängt von selber zur Abendmahlsgemeinschaft. Den ausgesprochen protestantischen Kirchen macht heute die praktische Interkommunion fast keine Schwierigkeiten, einmal, weil sie kein Sakramentsdogma mehr besitzen, dann aber, weil sie vielfach durch die Lehre vom allgemeinen Priestertum zu einer weitgehenden Indifferenz gegenüber dem kirchlichen Amt und der apostolischen Sukzession gekommen sind. Die katholischen Kirchen hingegen vertreten den Grundsatz: Keine Interkommunion ohne die Einigung in der Totalität des Glaubens. Dieser Grundsatz ist ohne Zweifel insofern richtig, als eine endgültige Regelung der Interkommunion ohne organische Union nicht denkbar ist. Dabei ist die katholische Sakramentslehre von noch grösserer Wichtigkeit als die Frage nach der apostolischen Sukzession. Der katholische Glaube an die Realpräsenz Christi in den geheiligten Elementen und an den Opfercharakter der Eucharistie erträgt nun einmal nicht eine Fusion mit jener rein symbolischen Auffassung, wie sie Vernon Bartlet als Sprecher des modernen Protestantismus so geistvoll in Lausanne vertreten hat. Dennoch ist eine starr gesetzliche Anwendung des katholischen Prinzips in der Frage der Interkommunion eines der schwersten Hindernisse der Einigung. Durch nichts wird den Protestanten das Verständnis für die katholische Sakramentsidee so erschwert als durch den Gesetzeszaun, mit dem die katholischen Kirchen zumeist das Sakrament des Altars umgeben. So sehr es auch den katholischen Grundsätzen widersprechen mag, generell eine bedingungslose Interkommunion zu proklamieren, so müsste doch zur Förderung der christlichen Einheit im Einzelfall eine weitgehende Liberalität gestattet werden. Die altkatholische Kirche übt hier eine vorbildliche Weitherzigkeit, indem sie Glieder

nichtepiskopaler Kirchen als Gäste zur Kommunion zulässt, und auch die anglikanische Kirche ist trotz ihrer strengen Regeln in der Zulassung nichtepiskopaler Kommunikanten zumeist sehr weit. Ja, sie gestattet sogar nicht selten, dass Konvertiten aus den Freikirchen bei bestimmten Anlässen die Kommunion auch in ihrer früheren Mutterkirche empfangen. Wenn diese Toleranz in individuellen Fällen stillschweigend zur Regel würde, so wäre damit viel zur Anbahnung der wirklichen Einigung und Interkommunion getan. Die katholische Sakramentsauffassung leidet keinen Schaden, wenn einzelne Glieder getrennter Kirchen zum Tisch des Herrn zugelassen werden, und auch nicht dadurch, dass die gelegentliche Kommunion eigener Kirchenangehöriger in anderen Kirchen geduldet wird. Ich habe in Lausanne in der Sakramentssektion mit allem Nachdruck den Gedanken vertreten, dass die katholische Sakramentsauffassung die allseitige und universale ist, während die protestantischen einseitig und fragmentarisch bleiben; gleichwohl bin ich — wohl als einziger Vertreter einer ausgesprochen katholischen Position — zum reformierten Abendmahl in der Kathedrale zusammen mit genuinen Protestanten gegangen, trotzdem ich den reformierten Sakramentsbegriff wegen seiner Verkennung des Inkarnationsglaubens ablehne, trotzdem ich die reformierte Form der Abendmahlsliturgie nicht liebe und trotzdem ich wusste, dass katholische Zeloten mir darum gram sein würden, wie das auch tatsächlich der Fall war. Nicht eine subjektive Neigung, sondern ein ökumenisches Pflichtbewusstsein trieb mich dazu an. Die katholische Kirche trägt durch die Missbräuche hinsichtlich der Eucharistie die Schuld daran, dass der Protestantismus einen fragmentarischen Sakramentsbegriff ausbildete; sie hat darum die Pflicht, diese Schuld zu sühnen dadurch, dass sie in Demut zu den Getrennten kommt und sich mit ihnen in der Gemeinschaft Christi vereint.

Wie die Verweigerung der Sakramentsgemeinschaft, so ist auch der Vorwurf gegenüber anderen Kirchen, sie hätten keine gültigen Weihen und darum keine gültigen Sakramente, eine der schwersten Hemmungen der Einigungsarbeit. Wenn ein Orthodoxer mir erklärte, das lutherische Abendmahl sei überhaupt kein Abendmahl, so mag er nach seinem Kirchenrecht richtig urteilen. Aber sicher ist, dass Gott selber, der nicht „nach dem Fleische richtet“, mit anderen Maßstäben misst. Es ist unmöglich

zu sagen, dass die Weihen einer bestimmten Kirche *vor Gott* ungültig sind. Einmal gibt es in der ganzen altkirchlichen Überlieferung keinen historisch so unsicheren Punkt wie den der apostolischen Sukzession; dann aber besteht eine apostolische Sukzession auch in allen jenen protestantischen Kirchen, welche durch presbyteriale Handauflegung das Amt fortpflanzen; und schliesslich kann der Gott, der nach den Worten des Täufers „aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken kann“, auch bei einer fehlenden oder unvollkommenen historischen Sukzession die sakramentale Weihe und charismatische Kraft neu erwecken. Das Richten über „Gültigkeit“ und „Ungültigkeit“ von Weihen führt uns nicht weiter. Eine definitive Lösung kann nur dadurch erfolgen, dass alle Kirchen in die vollkommenste Form der apostolischen Sukzession eintreten, wie sie sich in der katholischen Kirche des Ostens und Westens herausentwickelt hat. Die anglikanische Sukzession, auf welche die Anglikaner so stolz zu sein pflegen, ist nicht die ideale katholische Sukzession, weil die anglikanischen Weihen — trotz der Unbestreitbarkeit der historischen Kontinuität des Bischofsamtes — lange Zeit hindurch und teilweise noch heute der sakramentalen Intention ermangeln, die nach katholischer Auffassung für eine vollkommene Sukzession unentbehrlich ist. Um den Protestanten, die hinsichtlich der apostolischen Sukzession ebenfalls in den schwersten Vorurteilen befangen sind, das Verständnis für den Wert dieser katholischen Einrichtung zu ermöglichen, müssten gerade die Anglikaner mit dem guten Beispiel vorangehen und durch bedingte Reordination durch die Orthodoxen oder Altkatholiken sich in die volle katholische Sukzession einreihen, wozu die anglikanischen Bischöfe im Lambeth-Appell ihre prinzipielle Bereitschaft bereits ausgesprochen haben. Aber solange sie dieses Beispiel nicht gegeben haben, fördern sie durch die übermässige Betonung dieser Institution nur das Vorurteil der Protestanten. Auch in diesem Falle sind Demut und selbstverleugnende Liebe der einzige Weg, der uns dem Ziel der Einigung näher bringt. Wenn Jesus Christus selbst, der Sündlose, die Busstaufe aus der Hand des Johannes empfing, um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“, so muss es auch einem jeden Diener einer christlichen Kirche möglich sein, durch eine Reordination die Ansprüche der katholischen Kirchen hinsichtlich der Weihen und der apostolischen Sukzession zu befriedigen.

Die Arbeit für die Einigung der Kirchen ist ungeheuer schwer; gerade solche Christen, die zeitlebens um der Einheit willen gelitten haben, wissen, wie riesengross die Hindernisse auf allen Seiten sind und wie tief die schuldhafte und schuldlose Verstrickung der verschiedenen Kirchen in die Glaubensspaltung ist. Der einzelne steht fast ohnmächtig diesem Koloss von Schwierigkeiten gegenüber; es gehört ein ungeheurer Glaube dazu, diese Hindernisse in klarer Nüchternheit zu schauen und doch an der kommenden Einigung der Kirchen nicht zu zweifeln. Aber schliesslich kann nur ein Wunder Gottes die Lösung bringen. Im Glauben an ein solches Wunder werden wir durch nichts so sehr gestärkt als durch den Blick auf das Oxford-Movement. Diese Bewegung, die von einer Handvoll frommer und gelehrter Männer ausging und gegen die sich alle Mächte verschworen, hat in hundert Jahren eine ausgesprochen protestantische Kirche, die nur in fragmentarischer Weise katholisches Gut bewahrt hatte, so mit katholischem Geiste durchsäuert, dass sie sich heute genötigt sieht, offizielle Korrekturen an ihrer protestantischen Tradition vorzunehmen. Wenn es gelänge, diese Bewegung dem kontinentalen Protestantismus einzupflanzen, dann wäre der Weg zu einer Einigung zwischen Katholizismus und Protestantismus gebahnt. Im kontinentalen Protestantismus, wo — im Unterschied von England — die prophetische Kraft der Reformatoren stets wirksam gewesen ist, könnte sich diese katholische Bewegung freier entfalten und wäre nicht in dem Masse von der Gesetzlichkeit bedroht, wie das auf dem Boden des Anglikanismus der Fall ist. Die Lösung des grossen Einigungsproblems liegt in der immer kraftvolleren Herausarbeitung der reinen, vollen und wahren Katholizität, jener Katholizität, welche — zumal durch die Schuld Roms — in den Augen der protestantischen Welt so diskreditiert war und es weithin noch heute ist. Damit die Kirchen eins werden können, müssen die Christen wahrhaft katholisch werden, so wie Franz von Assisi es von seinen Jüngern gefordert hat: *Omnes fratres sint catholici, vivant et loquantur catholice.*

Friedrich HEILER.

Vom Geist thomistischer Lehre.

Verehrte Versammlung!

Wenn heute an dieser Stelle vom Geist thomistischer Lehre die Rede sein soll, so bedarf es zur Rechtfertigung der Wahl unseres Themas wohl kaum der Erwägung, dass der aus dem Geschlecht der Grafen von Aquino stammende Thomas vielleicht im Jahre 1227 zur Welt gekommen ist. Zwar werden wir sicherlich in der Sitte, Säkularfeiern zum Anlass erneuter und vertiefter Besinnung auf Wesen und Bedeutung grosser Gestalten und mächtiger Erscheinungen der Geschichte zu nehmen, etwas ebenso Fruchtbares wie Ehrwürdiges erblicken. Aber ganz abgesehen davon, dass die Hypothese, die als Geburtsjahr des Aquinaten das Jahr 1225 bezeichnet, immer noch besser begründet sein möchte als die von einigen Forschern ausgesprochene Vermutung, welcher zufolge der 1274 Gestorbene ein Alter von nur 47 Jahren erreicht hätte, kämen wir doch, sofern wir jetzt sozusagen ein Thomas-Jubiläum zu begehen gedächten, reichlich spät. Die römisch-katholische Welt hat auf Anordnung des Papstes bereits vor drei Jahren in Erinnerung an die am 18. Juli 1323 erfolgte Kanonisation des Doctor communis ihre Thomas Feiern gehalten. Indessen ist die Beschäftigung mit der gedanklichen Arbeit eines Thomas am Ende ja keineswegs eine Sache, zu der man durch den äussern Anstoss irgendeines Zentenariums getrieben werden müsste, und die dann rasch genug allen Reiz und alle Dringlichkeit verlöre. Und demgemäss braucht doch wohl, wer den Versuch macht, einem weitem Kreis über Art und Gehalt dieser Arbeit einigen

Akademischer Vortrag, gehalten an der Universität Bern am 28. Januar 1927. Um den Vortragscharakter zu wahren, wird auf die Beigabe eines Apparates verzichtet. Die Darstellung gründet sich hauptsächlich auf die beiden Summen und die Quaestiones disputatae. Aus der unübersehbaren Literatur der Scholastik- und Thomasforschung sind vorab berücksichtigt die einschlägigen Arbeiten von Bäumker, Denifle, Endres, Eucken, Frohschammer, Gilson, Grabmann, Heim, Hertling, Keussen, Mandonnet, Manser, Mausbach, Przywara, Seeberg, Sertillanges, Troeltsch.

Aufschluss zu gewähren, nicht erst, sein Unternehmen entschuldigend, auf einen Meilenstein hinzuweisen, bei dem man soeben angelangt sei, und der nun zu kurzem Verweilen und flüchtiger Betrachtung einlade. Jedenfalls würden wir es mit Fug als verhängnisvollen Irrtum empfinden, wollte man grundsätzlich den führenden Denkern verschiedenster Epochen bloss gelegentlich und beinahe gönnerhaft ein wenig Aufmerksamkeit schenken, um sie alsbald über der Hinwendung zum Stimmengewirr des Tages wieder zu vergessen. Männer wie Augustin oder Luther, Plato oder Leibniz oder Kant haben Anspruch darauf, unser Interesse dauernd zu fesseln; sie sind so oder so die erlauchten Meister, auf deren Botschaft es, unbeschadet unserer Freiheit und Selbständigkeit in Stellungnahme und Urteil, ehrfürchtig und lernbegierig zu hören gilt. Sollte denn in ihrer Reihe nicht auch Thomas seinen Ort haben? Verdient nicht auch er, wie immer es ihm gegenüber um unser Ja oder Nein bestellt sein mag, eine klassische Gestalt genannt zu werden?

Dass ihm in der Tat höchste Schätzung und Bewunderung gebühre, ist allerdings die mit kaum mehr zu steigernder Plerophorie zum Ausdruck gebrachte Auffassung des Teils der abendländischen Christenheit, der in dem heiligen Dominikanermönch von Aquin den unübertroffenen und niemals überholbaren, den massgebenden Lehrer der Kirche anerkennt. Seitdem vor einem halben Jahrhundert Leo XIII. die Parole „zurück zu Thomas“ ausgegeben, ist die ja gewiss zu keiner Zeit unwirksam gewesene thomistische Doktrin mit stets wachsendem Eifer erforscht, tradiert und zum neuzeitlichen Wissenschaftsbetrieb in Beziehung gesetzt worden, so dass man gegenwärtig von einer Thomas-Renaissance als einem besonders signifikanten Merkmal römisch-katholischer Geistigkeit reden kann. Nicht um das möglicherweise wenig verheissungsvolle Bemühen, einen Toten und längst in die Nacht der Vergessenheit Versunkenen allererst wieder zu beleben und einer von ihm weit entfernten Generation ins Gedächtnis zu rufen, hat es sich bei den erwähnten Jubiläen gehandelt. Was durch Monate hindurch auf Kathedern und Kanzeln, in Universitäten und Klöstern, in Büchern und Revuen zum Preis des mittelalterlichen Magisters gesagt und geschrieben worden, lässt spüren, wie sehr man sich auf Grund beharrlichen Eindringens in sein Werk von dem sieghaften Bewusstsein getragen fühlt, einer religiös-intellektuellen Persön-

lichkeit zu huldigen, deren Kräfte auf dem Kampffeld des Gedankens die schwersten Proben zu bestehen imstande seien, und deren Licht sich in der grausigen Finsternis des Heute und Morgen zum Heil der Menschheit zu bewähren vermöge. Allen Ernstes vindiziert man der thomistischen Lehre, mindestens hinsichtlich ihrer zentralen Substanz, die unerschütterliche Gültigkeit einer philosophia und — so dürfen wir beifügen — theologia perennis und ist daher im allgemeinen — Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel — durchaus nicht gesonnen, den dem neuen Rechtskodex einverleibten, theologische Dozenten wie Studenten auf dieses System verpflichtenden Paragraphen als eine lästige Zwangsbestimmung zu beklagen.

Aber die aufgeworfene Frage hat doch vielleicht Befremden erregt. Denn gerade der Umstand, dass in der päpstlichen Kirche Thomas so geflissentlich zum normativen Meister gestempelt wird, weckt und nährt in der nichtrömischen Welt weithin einen schier unüberwindlichen Widerwillen gegen eine ruhig-sachliche, von polemischen Affekten tunlichst nicht gestörte Würdigung seiner Darlegungen. Thomas erscheint als Verkörperung all jener Bestrebungen und Tendenzen, die man auf geistige Entmündigung und Entrechtung, auf Vernichtung der modernen Errungenschaften in wissenschaftlicher und religiös-sittlicher Kultur, in Politik und Wirtschaftsleben zielen sieht. Er wird gleichsam zum Symbol einer Macht, der gegenüber irgendwelches Paktieren und somit auch irgendwelche positive Bewertung Feigheit und Charakterschwäche wäre. Und zu dieser in liberalistisch-kulturkämpferischen Überzeugungen wurzelnden Feindseligkeit, deren Entschiedenheit nicht selten in umgekehrtem Verhältnis zur Grösse der Bereitschaft, thomistische Doktrin überhaupt erst einmal näher kennen zu lernen, stehen dürfte, gesellt sich eine noch stärker verbreitete, um den Nachweis ihrer Legitimität schon gar nicht mehr bekümmerte, als bare Selbstverständlichkeit empfundene und faktisch eher bloss stimmungsmässige als gedanklich fundierte Abneigung, wenn nicht schliesslich reine Indolenz. Zweifellos ist in der jüngsten Vergangenheit auch ausserhalb der in Thomas den Heiligsten der Gelehrten und den Gelehrtesten der Heiligen verehrenden Kirchengemeinschaft hier und dort dem Aquinaten ein überraschend intensives Interesse zugewendet worden. Insbesondere Philosophen und Theologen haben sich durch das Gestrüpp

landläufiger Meinungen und stereotyper Vorurteile und wohl auch durch das zuweilen leicht abschreckende Rankenwerk epigonenhaft-orthodoxer Interpretation einen Weg gebahnt, um des Mannes eigenes Wort zu vernehmen und dessen inne zu werden, dass es ein gewichtiges Wort sei, welches gerade derjenige zu überlegen allen Grund habe, der ihm nicht werde beipflichten können. Und es ist nicht zuletzt das die theologische Situation der Gegenwart bedeutsam mitcharakterisierende leidenschaftliche Bemühen um Erfassung reformatorischer Glaubenserkenntnis, das direkt oder indirekt dazu drängt, mit dem „Fürsten der Scholastik“ in zäher Auseinandersetzung, aber wahrlich nicht ohne zu ermessen, wie man es hier mit einer Gestalt von ungewöhnlichem Kaliber zu tun bekomme, zu ringen. Doch das besagt, auf das Ganze des gebildeten Zeitbewusstseins gesehen, nicht viel. Für dieses Bewusstsein verknüpft sich mit dem Namen des Thomas zumeist die Vorstellung einer durch trostlose Dürftigkeit und unwürdige Gebundenheit gekennzeichneten Ära der Geistesgeschichte. Die wesentlich in den Tagen des Humanismus und der Aufklärung erzeugte Atmosphäre souveräner Verachtung scholastischen Denkens wirkt noch in beträchtlichem Mass auf unser Geschlecht ein, obwohl ihm bei der aufrichtigen Bewunderung, die es der mittelalterlichen Schöpfung des gotischen Doms zollt, die Erwägung nicht so fern liegen sollte, dass etwas von dem Überwältigenden der kühn zum Himmel aufragenden Kathedralen am Ende auch der Systematik eines mit den meisterlichen Baukünstlern in einer und derselben Lebenswelt verankerten Denkers eigen sein möchte, und obwohl ihm die aufs höchste gepriesene Dichtung der Danteschen Commedia das Essentielle scholastisch-thomistischer Anschauung in vollendeter Plastik vor Augen führt. So wäre immerhin ein allfälliges Befremden über unsere Frage sehr begreiflich.

Nun besorge man nicht, dass die folgenden Erörterungen darauf tendierten, eine Thomas-Schätzung zu empfehlen, die ihre Ausprägung in den überschwänglichen Titeln fände, mit welchen die römische Kirche ihren Heiligen bedacht hat. Genug, wenn es ihnen annähernd gelingt, davon einen Eindruck zu vermitteln, dass das Werk des Aquinaten tatsächlich eine Grösse und Universalität besitzt, um derentwillen es auch von solchen, die ihm aus tiefsten und letzten Gründen scharf zu widersprechen

genötigt sind, in bestimmt umschränktem Sinn als klassische Lehre ausgezeichnet zu werden verdient.

Es wird den Betrachter der geistesgeschichtlichen Vorgänge des 13. Jahrhunderts immer wieder staunen machen, mit welcher Unerschrockenheit und Sicherheit der nach seiner Wesensart so gar nicht streitbare, sondern vielmehr irenisch-milde Predigerbruder sein System aufbaut und den auf Pflege der Wissenschaft gerichteten Kreisen der okzidentalen Christenheit anbietet. Denn was dem mit ihrer Entstehungszeit nicht schon einigermaßen vertrauten Leser thomistischer Schriften nicht unmittelbar entgegentritt, muss einem im Blick auf die von Thomas vorgefundene Lage ordentlich spürbar werden: dass die jetzt längst sanktionierte Lehre ursprünglich mit dem Aufreizenden und Provokatorischen einer kühnen Neuerung behaftet auf dem Plan erscheint. Bereits die mit Anselm von Canterbury einsetzende Frühscholastik ist aufs stärkste von dem Bestreben bestimmt, ihre philosophisch-theologische Gedankenbildung streng an Augustin zu orientieren. Augustin gilt ihr als die schlechthinige Autorität. Nicht dass man sich damit zufrieden geben wollte, lediglich augustinische Formeln nachzusprechen; man ringt nach wirklichem Verständnis der Ideen des Kirchenvaters, sucht sich in die Zusammenhänge seiner begrifflichen Entwicklungen einzuleben und tastet emsig nach neuen Argumenten, die für die Sicherstellung der einem teuer gewordenen Überzeugungen hinreichend wären. Das ist zunächst bei Anselm selbst mit Händen zu greifen, doch es zeigt sich auch bei den andern repräsentativen Männern der Epoche, z. B. bei dem Viktoriner Hugo, aber auch bei dem wegen seiner unverkennbaren kritischen Potenz unrichtigerweise oft zum aufklärerisch-skeptischen Geist gestempelten Abälard. So deutlich immer die einzelnen Individualitäten sich voneinander abheben, so verschiedenartig, ja unter Umständen fast gegensätzlich ihre Positionen sind: Augustiner möchten sie alle sein, und als Augustiner irgendwelcher Färbung erscheinen sie in der Tat auch alle und gewähren eben damit das Bild einer selbst erkleckliche Differenzen relativierenden kräftigen Gemeinsamkeit. Indem aber die Frühscholastik augustinisches Gedankengut in weitem Umfang sich aneignet, übernimmt sie auch jene Elemente platonisch-neuplatonischer Lehre, die sich in den Folianten des vom Neuplatonismus einst mächtig ergriffen gewesenen

Kirchenvaters bisweilen in reicher Fülle finden, und nährt in sich die Gewissheit, dass der von Augustin so warm gefeierte Plato durch providentielle Fügung der Schöpfer einer der christlichen Offenbarungswahrheit verhältnismässig wenig widerstreitenden und darum überaus schätzenswerten Philosophie geworden. So erwacht ein eigentlicher Plato-Enthusiasmus, den es wenig anficht, dass die überhaupt mögliche Kenntnis des Meisters — allgemein verbreitet ist ausser den sekundären Quellen platonisierender antiker Literatur bloss ein Timäusfragment; da und dort bekommt man noch den Meno und den Phaedo zu Gesicht — eine ganz minimale bleibt. Man empfindet, dass Augustin und Plato zusammengehörten, und dass, wer vor der Weisheit des erstern sich beuge, naturgemäss den letztern zum König der Philosophen erheben müsse. Einen vollen Klang hat freilich auch der Name des Aristoteles. Die Schulen hallen wider von seinem Lob. Aber dass er Plato ebenbürtig sein könnte, ist eine unvollziehbare Vorstellung. In Aristoteles verehrt man den scharfsinnigen Logiker, der in seinem Organon — es ist das Einzige, was man an aristotelischem Schrifttum besitzt — dem mit Feuereifer in Dialektik und Disputierkunst sich übenden Zeitalter unentbehrliche, zumal die Technik des syllogistischen Verfahrens und der Beweisführung betreffende Wegleitungen erteilt. Das währt bis gegen die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts. Da tritt ein Ereignis ein, dessen Tragweite sich nicht leicht überschätzen lässt. Die für die abendländisch-christliche Kulturwelt bis auf einige armselige, bei Chalcidius und Boethius konservierte Trümmer einfach verschollen gewesene peripatetische Philosophie hält ihren Einzug in eben diese Welt. Der ganze Aristoteles beginnt sich zu erschliessen. Über die vertraute Gestalt des Logikers hinaus wächst mehr und mehr ins Riesenhafte diejenige des Verfassers metaphysischer, naturwissenschaftlicher, psychologischer, ethischer Werke. Was in Spanien seit Jahren unermüdliche Gelehrte an Übersetzung aristotelischer Bücher aus dem Arabischen ins Lateinische geleistet haben, dringt nach Frankreich und wird an der neugegründeten und rasch zur wichtigsten europäischen Bildungsstätte sich entwickelnden Pariser Universität begierig aufgegriffen. Und zusammen mit den aristotelischen Ideen und Erkenntnissen ergiesst sich von Spanien her, nun gleichfalls in die den Scholastikern verständliche Sprache übertragen, eine

wahre Flut arabisch-jüdischer Literatur. Kein Wunder, dass namentlich im Kreis der Pariser Artistenlehrer eine unerhörte Gärung sich ankündigt. Scheint ja doch ein Verarbeiten und Bewältigen der erworbenen Stoffmasse völliges Umdenken bezüglich einer grossen Zahl wissenschaftlicher Probleme und möglicherweise sogar bezüglich gewisser Punkte des kirchlichen Glaubens zu bedingen, und zwar letzteres um so mehr, als faktisch der Aristoteles, den man von den Arabern empfängt und mit den Augen eines ihn kommentierenden Averroes liest, beträchtlich mit arabisch-neuplatonischen Philosophemen durchsetzt ist. Kein Wunder aber auch, dass die kirchlich-autoritären Instanzen sich gegen die Propagierung des Stagiriten zur Wehr setzen und wiederholt die Behandlung aristotelischer Schriften verbieten, wenigstens für solange verbieten, bis diese Literatur von allem Widerchristlichen gründlich gereinigt wäre. Indessen vermögen selbst päpstliche Drohungen nicht mehr zu verhindern, dass man den neu entdeckten Denker studiert und diese und jene seiner Anschauungen, vorab solche erkenntnistheoretischer Art, der eigenen Systematik einfügt. Weiter geht man allerdings nicht. Noch ist trotz allem und allem die Stunde des Aristoteles nicht gekommen. Weder die Professoren aus dem Säkularklerus noch die Gelehrten der beiden Bettelorden sind gewillt, den Zusammenhang mit den Grundtendenzen der Frühscholastik ernstlich zu stören. Auch jetzt, ja gerade jetzt sollen die Sterne Augustins und Platos in unvermindertem Glanze leuchten. So meinen es bis gegen die Jahrhundertmitte nicht nur die franziskanischen Magistri; doch sind sie zweifellos im Zeitraum der beginnenden Hochscholastik die eindrucksvollsten Vertreter augustinisch-platonischer Tradition. Der Mann, der es um die Mitte des Jahrhunderts übernimmt, Aristoteles als unvergleichlichen Führer, als den *philosophus κατ' ἐξοχήν* in der Wissenschaft zur Geltung zu bringen, ist Albertus Magnus, der fabelhaft kenntnisreiche und belesene und vor allem die Dinge und Vorgänge der Naturwelt mit hellem Blick beobachtende Schwabe. Und jedenfalls bedeutet sein Unternehmen eine höchst respektable Vorarbeit. Aber auch nicht mehr. Bei all seiner Universalität ermangelt Albertus doch zu sehr jenes scharfen Spürsinnes für das genuin Peripatetische, jener Energie systematischer Fragestellung und präzise Antwort formulierender Reflexion und endlich jener konstruktiven Kraft, die zu einer

die geistige Situation entscheidend verändernden Leistung erforderlich wären. Aber derjenige, dem gerade diese Gaben in eminentem Masse verliehen sind, lässt ja nicht länger auf sich warten. Er kommt in Alberts Schüler und Ordensbruder Thomas. Für Thomas steht es, seitdem er im Hörsaal seines grossen Lehrers gesessen hat, fest, dass Aristoteles in Wahrheit sei „der Meister derer, welche wissen“, und so ist er denn entschlossen, in der solchem Sachverhalt einzig entsprechenden Weise bei der Konzeption und Ausgestaltung der eigenen Doktrin sich dem Einfluss des Stagiriten zu öffnen. Dankbar die im Werk des Vorgängers gegebenen Ansätze nützend, schreitet er darum bald über ihn hinaus, wird in der Philosophie ein ganzer Aristoteliker, wendet mit einer Konsequenz, deren Albertus nicht fähig gewesen, die Prinzipien des Griechen auf die Theologie an und führt dergestalt das erst unsicher Begonnene zielbewusst und mit straffer Hand zur Vollendung. Man begreift, dass seine Lehre noch ganz anders als diejenige Alberts weithin als eine gewagte, wenn nicht erschreckende und empörende Neuerung empfunden wird. Aristoteles soll also dem herrlichen und tiefen Plato den Rang ablaufen! Aristoteles soll die bisher nie angezweifelte Autorität des glänzendsten aller Kirchenväter weitgehend erschüttern! Aristotelische Noetik beispielsweise soll eine so fundamentale augustinische Theorie wie die Illuminationstheorie ins Unrecht setzen: es soll nicht mehr gelten, dass wir das Intelligible auf wunderbare Art, nämlich vermöge eines Durchstrahltwerdens der Seele vom göttlichen Lichte, erkennen, sondern es soll die Erfassung des geistigen Seins gleich derjenigen der Sinneswelt durch den rein natürlich-profanen Vorgang der Abstraktion zustande kommen! Heftiger Widerspruch wird laut, Misstrauen und Verketzerungsgelüste regen sich. Thomas ist ein „Modernist“. Freilich nicht ein „Modernist“ nach der Weise Sigers, „der einst am Strohmarkt im Dokorenkleid verhasste Wahrheit Punkt für Punkt erklärte“. Siger, den der averroistisch interpretierte Aristoteles in seinen Bann gezogen, verkündigt unzweideutige, den dogmatischen Gottes- und Seelenbegriff zerstörende Häresien. Wider ihn kämpft Thomas mit der Waffe des echten, von der arabischen Übermalung befreiten Philosophen. Aber wenn er sich auch für diese Befehdung des gefährlichen Artistenmagisters den Dank der Theologen verdient, und wenn er auch von den zeitgenössischen Päpsten mehrfach

des höchsten Vertrauens gewürdigt wird, so bleibt er doch für viele zunächst noch der Unruhestifter, der von den Pfaden bewährter Lehre weg an den Abgrund lockt, an dem er selbst dahinwandelt.

Den revolutionären Charakter des thomistischen Systems erkennt nur, wer es auf dem Hintergrund seiner Ursprungszeit sieht. Jene seine Eigentümlichkeit aber, die im 13. Jahrhundert eben die Bedeutung eines aufregenden Novums gewinnt, muss natürlich auch dem Betrachter, der sich die von Thomas vorgefundene Lage keineswegs vergegenwärtigt, in die Augen springen. Immer wieder wird ihm der Geist peripatetischen Philosophierens entgentreten, und es wird ihm zum Bewusstsein kommen, dass dieser Geist vom Scholastiker nicht als ein ihm letztlich doch fremder mehr bloss äusserlich rezipiert ist, sondern dass Thomas auf Grund tiefer Wahlverwandtschaft und wirklicher Kongenialität sich der aristotelischen Anschauungs- und Denkweise innerlichst verbindet und die übernommenen Begriffe und Urteile als ein der eigenen Intellektualität völlig Assimiliertes wiedergibt. Man möchte sagen, dass sich schon im Formalen seines Stils die spezifische Art des Aquinaten, die ihn zum Schüler und Rivalen Platos treibt, verrät. Seine Sprache verzichtet auf allen Schmuck und Schwung. Sie ist nüchtern, abstrakt, farblos, ausschliesslich auf Klarheit, Präzision und Knappheit gerichtet. Es ist die Sprache des Gelehrten, des Forschers, der, das Persönliche abstreifend, ganz seinem Objekt sich zuwendet, von dem einzigen Bestreben geleitet, zu seiner adäquaten Erfassung und Darstellung zu gelangen. Ein Bedürfnis nach Belebung der Erörterungen durch Steigerung des Ausdrucks und pathetisch-dichterische Akzentuierung erreichter Höhepunkte wird weder empfunden noch befriedigt. In ruhig-monotoner Bewegung, im immer selben Rhythmus verlaufen die Entwicklungen. Es gibt keinerlei Aufblitzen geistreicher und faszinierender Intuitionen, keinerlei Veranschaulichung in eindrucksvollem Bild oder unvergesslichem Mythos, keinerlei Anruf und paränetischen Appell. Dass diese Stilart sich hinlänglich aus dem Schulmässigen mittelalterlicher Gedankenarbeit und Wissenschaft erkläre und darum auf keinen Fall als etwas für die Besonderheit thomistischer Haltung Bezeichnendes zu würdigen sei, wird man nicht so ohne weiteres gelten lassen. Männer der Schule sind auch Anselm und Bonaventura; aber ein Blick in ihr Schrifttum

überzeugt davon, wie ihre Rede oft genug vom Feuer einer an Augustin entzündeten Seele durchglüht wird. Thomas jedoch lässt selbst da, wo er sich zur hymnischen Verherrlichung des eucharistischen Geheimnisses erhebt — er ist der Verfasser des Fronleichnamsoffiziums — noch etwas von dem seiner Quästionenbehandlung eigentümlichen Ton anklingen. Indessen ist es selbstverständlich erst der Gehalt seiner Lehre, in dem sich unzweideutig seine aristotelische Richtung offenbart. Im Anschluss an den Stagiriten, der als Gipfel menschlicher Weisheit und Gelehrtheit, als praecursor Christi in naturalibus erscheint, und dessen jeweilige intentio umfassende exegetische Untersuchungen eruieren, werden die Hauptfragen der Erkenntnistheorie, der Ontologie, der rationalen Ethik, der Staatslehre gelöst; und das Aristoteleszitat taucht sogar mitten in dogmatischen Traktaten auf, wie ja denn bei aller Bemühung um sicheres Abstecken der Gebietsgrenzen thomistische Theologie eben keineswegs als ein gegen die profane Welt der Philosophie hermetisch verschlossenes Heiligtum sich darstellt, in das nicht durch hundert Ritzen und Spalten aristotelische Luft hereindringen müsste. Es ist einmal — wir greifen aus dem Ganzen einige Punkte heraus — der aus dem peripatetischen Denken stark und freudig herausgespürte Zug zur Empirie, zum Erdhaft-Realen, den Thomas soweit angängig seiner eigenen Theorie mitteilen will. Diesen Zug lässt Plato, der durch das Medium einer jahrhundertealten Deutungstradition geschaute Plato, vermissen. Platonische Ideenlehre bezieht die gegenständliche Erkenntnis exklusiv auf eine von Stoff und Bewegung getrennte Gattung des Seienden und verneint also, dass das dem Wandel unterworfenen und der Notwendigkeit entbehrende Sinnlich-Wahrnehmbare der Seele als Denkobjekt zugeordnet werden dürfe. Und eben hierin kann sie nie und nimmer Recht haben. Denn ganz abgesehen davon — und doch: was besagt nicht schon dieses Eine! — dass von ihr her ein so unbezweifelbares und wertvolles Faktum wie die auf Körper und Bewegung gehende Naturwissenschaft illusorisch würde, lässt sie es, mindestens im Zusammenhang noetischer Überlegungen, völlig rätselhaft erscheinen, warum die Seele mit dem Leib vereinigt ist. Die Auskunft, unsere Seele bedürfe zum Denken der Sinne, um durch sie zur Betrachtung der Ideen angeregt zu werden, schlägt nichts, soll doch die Seele nur um deswillen auf solche Anregung

angewiesen sein, weil ihre Vereinigung mit dem Leib für sie Schläfrigkeit und Vergessen bewirke. Vom selben Leib käme die Hebung des Erkenntnishindernisses, dem dieses Hindernis entstammte. So bleibt die Frage nach dem Warum der Leib-Seele-Einigung bestehen. Zu beantworten ist sie nur durch eine Anschauung, die nach Massgabe des Satzes „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ die Hinwendung des Verstandes zum sinnlichen Bild zur schlechthinigen Bedingung der Erkenntnis macht und damit auch jenem der täglichen Beobachtung sich anbietenden Phänomen Rechnung trägt, dass bei Verletzung der den Sinnen dienenden körperlichen Organe die Tätigkeit des Intellekts Störungen erleidet. Der Platonismus mit seiner Abgekehrtheit vom Sinnlichen bringt es nicht zur positiven Würdigung des Leibes. Ihm ist der Leib gleichsam Verhängnis, Verlegenheit, Scham. Er fasst den Menschen wesentlich als Seele. Doch die Seele ist nicht der Mensch. *Anima forma corporis*. Die Seele ist die Entelechie des Leibes. Nicht als ob diese Seele, vom Körper getrennt, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Existenz verlöre. Aber der Leib hat die Bedeutung eines integrierenden Teils im Menschen. Der Mensch ist psychophysisches Kompositum. Bereits sehen wir Thomas mit Grundbegriffen aristotelischer Metaphysik operieren. Was er als erkenntnistheoretische Erörterungen gibt und was er als anthropologische Doktrin vorträgt, das ist durchherrscht von den beiden für seine ganze Systematik charakteristischen Schemata Materie-Form und Potenz-Akt. Von hier aus begreift sich in seiner Noetik die wichtige Unterscheidung zwischen *intellectus possibilis* und *intellectus agens* und in seiner Lehre vom Menschen die angedeutete Bestimmung des Verhältnisses von Seele und Leib. Doch dem soll nicht weiter nachgegangen werden. Es mag genügen, zur Beglaubigung der Aristoteles-Nähe thomistischer Lehre noch an die tiefausgeprägte Eigentümlichkeit des Aquinaten zu erinnern, die man als seinen Intellektualismus zu bezeichnen pflegt. Man weiss, wie die nikomachische Ethik, zwei Gruppen von Tugenden, solche des Wollens und solche des Erkennens aufweisend, die letztern, die dianoetischen, den erstern, den moralischen, überordnet und den *βίος θεωρητικός*, das ganz der philosophischen Betrachtung, dem Schauen der höchsten Gegenstände geweihte Leben als die unvergleichliche Eudämonie preist, in der wir etwas von der ewigen Seligkeit

der im reinen Denken sich selbst erfassenden Gottheit empfänden. Thomas fühlt sich nicht veranlasst, gegen seinen griechischen Meister einen Primat des bonum vor dem verum zu verteidigen. Auch für ihn gilt die Rangordnung, die das Wahre über das Gute erhebt und das Verstehen dem Wollen voranstellt. Der Intellekt ist doch die oberste der Seelenkräfte: er hat seine Objektwelt im Intelligiblen; der Wille richtet sich auf die konkreten Dinge. Der Intellekt bestimmt mit seiner Erkenntnis den Willen, und erst dadurch, dass der Wille sich dieser Erkenntnis unterwirft, sich in die Abhängigkeit vom Verstand begibt, empfängt er überhaupt seine geistige Art. So stehen bei Thomas wie beim Philosophen die dianoetischen Tugenden über den moralischen. Aber die aristotelische Schätzung des Theoretischen wirkt sich noch weiter aus. Sie motiviert die Vorstellung vom Wesen des Glaubens. So sehr immer bezüglich des Glaubens dem Willen die Rolle eines Anregers zugeschrieben und so sehr immer auf das göttliche Wunder einer Eingießung der Glaubensfähigkeit hingewiesen wird, so bleibt doch der Satz unerschüttert, dass das dem verum, d. h. dem Gegenstand des Intellekts zugewendete credere sich als ein theoretischer Akt vollziehe, dass es ein intellektuelles Erkennen höherer Potenz bedeute. Und dementsprechend wird dann der Zustand jenseitiger Vollendung von jener Tätigkeit der spekulativen Vernunft her begriffen, welche als die visio beata der göttlichen Wesenheit ihren innern Zusammenhang mit dem aristotelischen Ideal der über alles beglückenden Forscherkontemplation nicht zu verleugnen vermag.

Vergegenwärtigt man sich einmal die Macht des Einflusses, den der Stagirite auf den mittelalterlichen Scholastiker ausübt, so kann man sich schwer der Frage entziehen, ob denn diesem das Prädikat einer selbständigen, urwüchsigen Denknatur zugebilligt werden dürfe. Erscheint uns nicht mit Fug derjenige als überragender, solchen Prädikates würdiger Geist, dem mit elementarer Gewalt das Wissen um sein Nichtwissen, das Begreifen seines Nichtbegriffenhabens aufgegangen, dem das beruhigende Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des überkommenen Besitzes zusammengebrochen, dem, was Antwort gewesen, zum Problem geworden, und der nun, aus tiefstem Befremden heraus, neu zu sehen, neu zu ergründen beginnt, noch nicht betretene Bahnen beschreitet und noch nicht ver-

nommene Dinge verkündet, der den Stoss zu einer ewigen Bewegung empfängt und weitergibt? Nun unterliegt es freilich keinem Zweifel, das die thomistische Lehre nicht einer Erschütterung entspringt, die vergleichbar wäre jener von Sokrates im platonischen Phaedo geschilderten Krisis oder jenem von Kant bezeugten Aufgeschrecktwerden aus dogmatistischem Schlummer, gar nicht zu gedenken jener Wendungen im Leben einzelner Männer, welche die Geschichte der religiösen Erkenntnis als eminent fruchtbare Ereignisse verzeichnet. Gemessen an den Plato, Kant, Augustin, Luther, steht Thomas nicht als ein von der Wucht aufwühlender und schöpferischer Frage getroffener und darum ursprünglicher Denker da. Was seinen Zeitgenossen den Eindruck des Revolutionären macht, das dokumentiert ja gerade seine Abhängigkeit. Immerhin ist zu beachten, dass diese Abhängigkeit ihre Grenzen hat. Auch einem Aristoteles leistet Thomas nicht blind Gefolgschaft. Er kann ihm ebenso wie dem Platonismus Widerspruch entgegenzusetzen. So wendet er sich z. B. von der aristotelischen Lehre ab, wenn er sie mit ihrer These von der Ewigkeit der Bewegung der Welt eine Suffizienz und Geschlossenheit geben sieht, die zur Entleerung des Gedankens von der kreatorigen Macht Gottes zu führen droht. Und solcher Widerspruch und solches Abrücken erweist sich jeweils nicht einfach als ein durch den Druck kirchlich-dogmatischer Sätze sozusagen mechanisch hervorgerufenes plötzliches Nichtmehrmitgehen. Dass Thomas ein Nein vernehmen lässt, beruht vielmehr darauf, dass ihm das Problem selbst in seiner Dunkelheit und Schwere vor Augen getreten ist und in ihm die Reflexion erzeugt hat, die nicht nach magistralen Sprüchen berühmter Autoritäten schießt, sondern steif und unerbittlich auf die Sache gerichtet bleibt und nur um das Eine sich kümmert, dass, was wahr ist, gefunden werde. Es steckt in seinem Gesamtwerk und zumal in seinen oft ungebührlich hinter die Summen zurückgestellten *Quaestiones disputatae* mehr Ringen eines Problematikers, als man gemeinhin, durch die scholastische Form und Haltung der Erörterungen leicht getäuscht, glauben mag. Es gibt auch einen „aporetischen“ Thomas, der über dem „systematischen“ nicht vergessen werden soll.

Indessen liegt — das ist völlig evident — das Besondere seiner Art und Leistung in einer andern Dimension als in der

Tiefe ursprünglichen Denkens. Ihm ist es gemäss, sich an Gegebenes zu halten und mit Vorhandenem zu arbeiten. Nur dass dieses Gegebene nicht durch seine Hand gleitet, ohne unter Umständen bedeutsame Einwirkungen zu erfahren. Denn diese Hand besitzt eine erstaunliche Kraft und Fähigkeit des Gestaltens. In dieser Hand wird, was nicht zusammenzugehören, sondern auseinanderzustreben und sich abzustossen scheint, ineinandergefügt und zusammengeschmolzen. Thomas ist Synthetiker, der Mann der Verbindung, des Ausgleichs, der Versöhnung. All sein Analysieren, Zergliedern und Unterscheiden dient letztlich dem einen Ziel der Harmonisierung, der Konstruktion. Die sein Wesen symbolisierende Gebärde ist nicht die Gebärde der Abwehr, des Wegweisens, sondern diejenige des Umfassens. So hat seine weitgehende Rezeption des Aristotelismus nicht den Sinn einer Verwerfung des Augustinismus. Keine Rede davon, dass für ihn der Stern Augustins im Verblässen wäre. Niemand darf ihn in der Verehrung des Kirchenvaters übertreffen. Aber er will die Stimmen des Hellenen und des Afrikaners zusammenklingen lassen, wie es ihm überhaupt darum zu tun ist, den neuen geistigen Erwerb mit dem Lebendigen und Zukunftskräftigen traditioneller Ideen zu vereinigen. Und nun begegnen sich tatsächlich in seinem System Aristoteles und Augustin: sie begegnen sich mit ihrer Gottesmetaphysik — der unbewegte Beweger des All, die *prima causa*, der *actus purus* ist der Gott, in dessen Intellekt die Fülle der Ideen als der Urbilder und Modelle der Weltdinge beschlossen liegt; sie begegnen sich mit ihrer Noetik — in der natürlichen Funktion des tätigen Verstandes, der die *species sensibilis* also bestrahlt, dass ihr intelligibler Kern sichtbar wird, handelt es sich um ein Teilnehmen am göttlichen Licht; sie begegnen sich in ihrer Anschauung von der Seele — der *anima*, die als Form des Leibes angesprochen werden muss, eignet Subsistenz; sie begegnen sich auf dem Boden der Ethik — zur aristotelischen Tugendlehre tritt die augustinish-stoische Doktrin von der *lex aeterna*, dem ewigen Weltgesetz, in welchem zugleich die das menschliche Dasein ordnende Norm enthalten ist. Doch auf solches Vermitteln zwischen Peripatetismus und spezifisch augustinischem Gedankengut — wir haben bloss wenige Momente herausgehoben — beschränkt sich Thomas durchaus nicht. Er intendiert eine Synthese von Aristoteles und Christen-

tum schlechthin. Es sollen die Philosophie des Heiden und die Kirchenlehre, das Dogma, die Bibel alten und neuen Testaments zusammengeschaute werden, und zwar so zusammengeschaute werden, dass das Christliche nichts von seiner Eigentümlichkeit einbüsst, dass auch keinen Augenblick die Dignität, die ihm als der göttlich geoffenbarten Wahrheit zukommt, vergessen wird. Ja, es soll mit Hilfe aristotelischer Begriffe und Prinzipien all das, was in der ganzen Breite des von der Kirche geleiteten und durchwalteten religiös-kulturellen Lebens an wertvollen Kräften und Strebungen, Einrichtungen und Formen sich findet, in einer einheitlichen und geschlossenen Theorie aufgefangen werden und die Begründung seiner Legitimität erhalten. So entsteht im letzten Lebensjahrzehnt des Aquinaten jenes Monumentalwerk der Summa theologica, das als Ganzheit allerdings wie kein anderes für den Geist seines Urhebers charakteristisch ist. Rührend bescheiden gibt es sich mit ein paar Prologsätzen als Studentenbuch, verfasst zum Zweck einer Einführung der Novizen der Wissenschaft in die sacra doctrina. Aber dieses ingens opus — so hätte es Thomas, wie Augustin seine Bücher über den Gottesstaat, füglich nennen dürfen — bietet nicht weniger als die Systematik der Welt des Mittelalters in ihrem Glauben, Denken, Wollen, Handeln. Es *ist* eine Welt. Da wird im Sinne der Konzeption „von Gott zu Gott durch Christus“ gehandelt über Gott den einen und dreifaltigen, in welchem die Kreatur ihren Grund und Halt hat, über das Sittliche als die auf Gott gerichtete Bewegung der in die Sünde verstrickten, aber durch rationales wie geoffenbartes Gesetz geleiteten und in freien ethischen Akten ein Leben natürlicher und übernatürlicher Tugend lebenden Menschen und endlich über den zu Gott führenden Weg, der in der Erlösungstat des Gottmenschen, wie sie durch die Gnadenkräfte der sakramentalen Heilsanstalt vermittelt wird, sich erschliesst. In diese Zusammenhänge werden die Erörterungen aus den philosophischen Hauptdisziplinen der Erkenntnislehre, der Seinslehre, der Kosmologie, der Seelenlehre, der Ethik und Politik eingeordnet. Spekulation und sorgfältige empirische Beobachtung — sei's des Triebhaft-Affektiven in der Sphäre der Psyche, sei's wichtiger Potenzen und Gestaltungen im Bereich der Geschichte — ergänzen einander. Sachgemäss fügt sich Frage zur Frage, Problemkomplex zum Problemkomplex. Alles bekommt

seinen bestimmten Ort. These um These wird unter Berücksichtigung möglicher und wirklicher Einwände erhärtet. Eine ungeheure Energie konstruktiven Denkens entfaltet sich und eine nie ermattende Kraft dialektischen Operierens beschafft die Argumente und die Widerlegung der Objectionen. Die durch Abälards „Sic et non“ aus der kanonistischen Literatur in die Theologie übertragene Methode, zwischen den gegensätzlichen Sentenzen der Autoritäten eine Konkordanz herzustellen, feiert ihren höchsten Triumph. Der Chor der christlichen Väter und Lehrer klingt harmonisch zusammen, und Christentum und Aristoteles haben sich gefunden. Das wird man nun freilich auf keinen Fall gelten lassen können. Augustin und Aristoteles sind auch nur hinsichtlich ihrer Noetik niemals zur Übereinstimmung zu bringen. Nur um den Preis einer oft geradezu grotesken Umdeutung und Vergewaltigung des Kirchenvaters erreicht Thomas sein Ziel. Aber was entscheidender: biblische Botschaft und aristotelische Weltanschauung sind im Grund *toto coelo* verschiedene Dinge; hier und dort weht ein anderer Geist. Dass das Thomas nicht zum Bewusstsein kommt, werden wir historisch verstehen. Doch eben darum werden wir davon Abstand nehmen, ihm als besondern Ruhmestitel anzurechnen, was in Wahrheit verhängnisvolle Schranke bedeutet. Indessen entfällt damit nicht die Möglichkeit, die Grösse und Kühnheit seines systematischen Werkes zu würdigen. Was auch an Gewichtigen und Schlagendem vom Standort des Philosophen wie des Theologen dagegen zu sagen ist, wie es nun dasteht, muss es einem tiefen Respekt abnötigen. Oder sollten wir in einer Zeit der Auflösung und des Zerfalls, in einer Zeit, die nur zu sehr des Vermögens, zu bauen, zu formen und umfassend zu begründen, ermangelt, nicht einigen Sinn haben für die — wie immer auch unzulängliche — Leistung eines Geistes, der, seinem griechischen Meister ähnlich, ein baumeisterlicher Denker ist?

Versuchen wir nun aber der bisherigen mehr allgemeinen Charakterisierung der thomistischen Lehre durch den Hinweis auf zwei von Thomas aufgegriffene Kardinalprobleme intensivere Farbe zu geben! Da ist zunächst das die gesamte Scholastik mit ausserordentlicher Vehemenz beschäftigende Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft. Thomas fasst Sinn und Bedeutung des Offenbarungswunders von seinem aristotelisch orientierten Erkenntnisbegriff her. So ergibt sich ihm,

dass die in der Offenbarungsmittelung beschlossenen Inhalte der ratio unzugänglich seien. Zu diesen Inhalten rechnet er vor allem die Wahrheiten der Trinität, Inkarnation, Erlösung, Sakramentsgnade. Sie sind Mysterien, und in Bezug auf jedes Mysterium gilt: „sola fide tenetur“, es wird geglaubt und nur geglaubt. Als ein Bestandteil des Offenbarungsganzen erscheint freilich auch der monotheistische Gottesgedanke, d. h. der Gedanke des einen allmächtigen Schöpfergottes. Doch gehört er ebensowenig wie der Satz von der Seelenunsterblichkeit zu den absoluten Geheimnissen. Das Dasein Gottes ist vielmehr für die ratio einsichtig. Es lässt sich auf dem Weg kausalen Rückschlusses gewinnen. In der Weltwirklichkeit findet sich das erfahrungsmässig gesicherte Faktum des Bewegtseins. Nun ist Bewegtheit nicht denkbar ohne ein Bewegendes. Und zwar muss das Bewegende ein anderes sein als das Bewegte, so gewiss ein und dasselbe Ding nicht zugleich und in derselben Beziehung sowohl in potentia wie in actu sein kann. Das Bewegende erweist sich indessen seinerseits wieder als ein Bewegtes, usf. Nur dass ein regressus ad infinitum sich verbietet. Setzen wir nicht ein primum movens, so haben wir auch kein secundum und kein tertium: statuieren wir nicht einen Anfang der Bewegung, so bekommen wir nicht ihren Fortgang und somit auch nicht die Bewegung, die für uns eben vorliegt. Unausweichlich wird der Begriff eines ersten selbst nicht bewegten Bewegers: es ist der Gedanke Gottes. Erkenntnis der Existenz Gottes ist tatsächlich die Kreuzblume im Dom der Metaphysik, die höchste Höhe, zu der rationales Denken gelangen lässt. Wenn sie dennoch auch in den Zusammenhang göttlich-authoritativer Lehre aufgenommen worden, so ist das in Gottes Barmherzigkeit begründet, die nicht will, dass den Vielen vor-enthalten bleibe, was einige Wenige kraft besonderer Begabung — übrigens noch mühsam genug — zu erringen imstande sind. Gegenüber der eigentlichen Offenbarung aber, gegenüber den genannten Mysterien versagt alles natürlich-rationale Können und kommt einzig die fides in Frage. Der Glaube! Wir erinnern uns, dass Thomas ihn als intellektuellen Akt definiert. Der Glaube bedeutet „cum assensione cogitare“. Er ist der Denkkakt, in welchem ein für die Vernunft der Evidenz durchaus entbehrendes Objekt bejaht wird. Vom blossen Meinen unterscheidet sich dieser Akt durch die Festigkeit und Unerschütterlichkeit

des Zustimmens; solche Festigkeit eignet der Meinung nicht, in ihr zittert die Furcht, dass am Ende das Gegenteil des Bejahten wahr sein könnte. Gegen das Wissen aber grenzt sich der Glaube durch das Fehlen der Evidenz ab; Wissen ist immer gleichsam ein Schauen und hat dementsprechend eine Nötigung in sich. Im Glauben gibt es keine derartige Nötigung; er beruht, unbeschadet der göttlichen Einwirkung, auf freier Wahl. Von daher gewinnt er den Charakter des Meritorischen. Er ist also ein Anerkennen und Geltenlassen im Nichtverstehen — im Nichtverstehen der himmlischen Weisheit, die den menschlichen Intellekt unendlich überragt, und findet in dieser Hinsicht ein Analogon in der geistigen Haltung des *rusticus*, der den ihm unfasslichen sublimen Sätzen des Philosophen, vor dessen Autorität sich beugend, zustimmt. Das Aufleuchten der Evidenz, das Verstehen des Geoffenbarten, das Schauen der übernatürlichen Wahrheit — das wird Ereignis im jenseitigen Leben, in der Welt der Glorie. So mag man denn wohl die Frage aufwerfen, ob wirklich der von Augustin her über Anselm in die Scholastik eingedrungene und gewöhnlich zum schlechthinigen Kennzeichen der Scholastik gemachte Leitgedanke „*credo, ut intelligam*“ auch für Thomas zu einem fundamentalen Prinzip geworden sei. Mit nicht zu überhörender Betonung schränkt er doch die Möglichkeit einer Umwandlung von Geglaubtem in rational Erkanntes auf die erwähnten *praeambula fidei* — die Vorhofgedanken — ein und mahnt bezüglich der Mysterien: „*intellige incomprehensibilia esse*“, begreife ihre Unbegreiflichkeit! Jedenfalls wird ersichtlich, dass der Aristoteliker Thomas mit seinen Erörterungen über Offenbarung, Glauben und Erkenntnis eine andere Richtung einschlägt als die in der augustinischen Linie verharrenden Repräsentanten der ältern Franziskanerschule. Diese franziskanischen Theologen, für die schon auf jedem rationalen Erfassen immateriell-geistiger Objekte ein Abglanz mystisch-wunderbaren Geschehens liegt, lassen den Glauben als *fides inspirata* über die primitive Stufe blossen Zustimmens mächtig sich erheben zu einem unmittelbaren Innewerden der göttlichen Realität. Der Glaube wird ihnen eine spezifische Erkenntnis von so vollkräftiger Gewissheit, dass der Vergleich mit dem Sehen allzuschwach scheint und durch das Bild vom Schmecken überboten werden muss. Nicht um eine *cognitio secundum visum*, sondern um eine *cognitio secundum gustum* handelt es

sich. Das Gegenüber von Subjekt und Gegenstand verschwindet, Erkennendes und Erkanntes sind zur Einheit gebracht. Und das Erkennen ist zugleich ein affektiver Vorgang, ein Empfinden der Süßigkeit, der Werthhaftigkeit des Gottes, der ebenso als das Urgute wie als das Urwahre der Seele sich darbietet. Suchen die Franziskaner durch eine aus dem Bereich rationaler Ordnung hergenommene Analogie die Unmittelbarkeit und überwältigende Evidenz der Glaubenserkenntnis zu verdeutlichen, so verweisen sie auf die ohne irgendwelche Vermittlung einfach und unweigerlich sich aufdrängende Einsicht in die Gültigkeit der logischen Grundprinzipien, des Satzes vom Widerspruch und des Identitätsgesetzes. Diese principia sind per se nota, aus sich selbst einleuchtend, einer Begründung in ausser ihnen liegenden Gründen weder fähig noch bedürftig. Ähnlicherweise ist das im Glauben Ergriffene schlechthin aus sich selbst überzeugend und zwingend. Sofern hier der Begriff der Zustimmung noch verwendet werden soll, kann nicht mehr eine auf Autorität oder rationale Überlegungen hin erfolgende Zustimmung in Betracht kommen, sondern es geht ausschliesslich um ein *assentire primo vero propter se ipsum*. Die Franziskaner stehen vor uns als Vertreter einer Theologie der frommen Erfahrung, des religiösen Erlebnisses. Es ist wahrhaftig verständlich genug, dass sie eben um deswillen dem modernen religiösen Bewusstsein ungleich sympathischer, vertrauter werden als Thomas mit seinem kühlen theologischen Intellektualismus, seinem hartnäckigen Verneinen einer innern Evidenz der Offenbarungsbotschaft und seinem schroffen Abstellen auf die Autorität der hl. Schrift und des kirchlichen Lehramts. Und es möchte fast allzu gewagt erscheinen, für diesen von der franziskanischen Bahn entschlossen sich abkehrenden Thomas eine Lanze brechen zu wollen. Dennoch muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass seine Problembehandlung, so unmöglich sie, an der Norm biblischen Zeugnisses gemessen, ist, immerhin ein Anliegen zur Geltung zu bringen sucht, das bei den franziskanischen Magistri, sofern sie von der Konsequenz ihres grundlegenden Gedankens sich leiten lassen, notwendig sein Gewicht und sein Recht verliert. Thomas kann sich nicht dazu verstehen, dass die Offenbarung die Bedeutung des Unerhörten und durch nichts Ersetzbaren einbüsse. Für die Franziskaner wird letztlich — allerdings weichen sie dem ja tunlichst aus —

das religiöse Erlebnis der Gotteinigung die Quelle, aus der ihnen der ganze Gehalt unmittelbar zuströmt, den man auf der niedern Stufe der *fides acquisita* einzig und allein aus der Schrift, wie die Kirche sie erklärt, empfängt. Im übrigen ist dann freilich der thomistische Offenbarungsbegriff eine überaus fragwürdige Grösse. Die Bestimmung, dass die Offenbarung *supra rationem* sei, hat keineswegs den Sinn, ihren beispielsweise vom deutschen Reformator unter Berufung auf die Bibel so eindringlich akzentuierten Paradoxiecharakter hervorzuheben. Dieser Paradoxiecharakter besteht für Thomas nicht. Er redet in einer bestimmten — man möchte sagen: uneschatologischen — Art der Harmonie von Offenbarung und Vernunft das Wort. Zum Überfluss — er bedürfte dessen nicht erst — tritt ihm in Paris als abstossender Greuel die von den Averroisten ausgestreute Ketzerei der doppelten Wahrheit vor Augen. Demgegenüber verfiht er die Einheit alles Wahren. Was in der Sphäre rationalen Denkens an Wahrem lebt, quillt aus derselben Urwahrheit, der auch die Offenbarung entstammt. Alles Natürliche ist schöpfungsmässig auf die Übernatur hingeordnet. So kann dem Natürlichen das Göttliche nicht als ein Fremdes, als eine despotische und zerstörende Macht begegnen. *Gratia non tollit naturam, sed perficit*: die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern setzt sie voraus und führt sie zur Vollendung. Sind Philosophie und Theologie auf Grund dessen unterschieden, dass die erstere von rationalen Prinzipien ausgeht, die letztere aber mit Lehrsätzen aus der Wissenschaft Gottes und der Seligen operiert, so bilden sie doch auch wieder zusammen, wie die *Summa* zeigt, eine grosse Synthese. Auch sie verhalten sich nämlich zu einander wie Potenz und Akt. Die Philosophie dient der *sacra doctrina*. Dass sie dabei ihrer Autonomie sich nicht begeben, ist sicherlich die ehrliche Meinung und Absicht des Aquinaten; denn ihm liegt viel daran, dass die Würde der Philosophie gewahrt bleibe und nicht fromme Pfuscher an ihr sich vergreifen möchten. Sie dient der Theologie, indem sie den Unterbau der Gottesmetaphysik aufrichtet, und sie dient weiterhin der Theologie bei deren Werk der Entkräftung aller gegen die unbeweisbaren Glaubensaussagen gerichteten Einwände und bei der Arbeit einer relativen Aufhellung der Mysterien durch Aufzeigen geschöpflicher Analogien. Angesichts dieser programmatischen Bestimmungen wird man es doch wieder bis zu einem

gewissen Grad für berechtigt halten, auch bei Thomas die Losung „credo, ut intelligam“ sich auswirken zu sehen.

Und nun noch ein ganz kurzes Wort zur Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Kultur. Selbstverständlich steht diese Frage im engsten Zusammenhang mit dem Problem der zwischen Offenbarung und Vernunft obwaltenden Beziehung. So kann es nicht verwundern, wenn der Grundsatz, der im einen Fall die Antwort normiert, auch im andern für die Lösung massgebend wird. Der in Betracht kommende Grundsatz aber ist jener die thomistische Denkart so treffend kennzeichnende Gedanke, dass die Gnade das Natürliche nicht austilge, sondern vollende. Über dem Reich der Natur erhebt sich das Reich der Übernatur, nicht etwa aus der Natur als ihre letztmögliche Steigerung hervorblassend, aber doch ihre gesamte Fülle als Potenz anerkennend, die sie — die Gnade — ihrerseits als Akt formiert. Der tiefe Schatten, der für einen Augustin — gewiss nicht nur infolge des Umstandes, dass seine Stunde mit der Sterbestunde der Antike zusammenfällt — auf allem Irdisch-Menschlichen liegt, und die düstere Rätselhaftigkeit, die dem Kirchenvater immer wieder aus der erbsündig-verderbten Welt entgegenstarrt, verringern sich für den mittelalterlichen Denker beträchtlich. Die Wirklichkeit tritt bei aller Aufrechterhaltung der Sündendogmatik in ein freundlicheres Licht. Sie wird gottgemässer und begehrenswerter. Sie enthüllt die ihr immanente grossartige aristotelische Teleologie, die allenthalben ein fortwährendes Aufsteigen zu stets höhern Formen und Gestalten hervorruft, und sie gibt mit majestätischer Deutlichkeit ihren naturrechtlich-rationalen und damit ihren gottesgesetzlichen Grund und Gehalt zu erkennen. Das führt zu einer positivern Einschätzung des Staates. Der Staat ist nicht einfach Ausfluss der Sünde. Zusammenleben in der Form politischer Sozietät, also in der Form einer nach Gebietenden und Gehorchenden gegliederten und abgestuften Gesellschaft hätte sich auch ohne Adams Sturz aus der paradiesischen Unschuld herausgebildet, wenn freilich als ein dominium politicum, das von den fatalen Ingredienzien drückenden Zwangs und harter Knechtschaft frei geblieben wäre. Der mit der Gabe der Sprachfähigkeit ausgerüstete Mensch ist von Haus aus auf Staatlichkeit angelegt. Schon um sich im Kampf um die physische Existenz zu behaupten, bedarf er des Zusammenschlusses mit

ändern. Allein sein Zweck erschöpft sich ja keineswegs in der Kräftigkeit animalischen Lebens. Er ist Vernunftwesen, und sein Sicheinfügen in die kleinern und grössern Verbände hat den Sinn, dass er vernunftgemäss, rechtschaffen lebe. Darum beschränkt sich die Aufgabe des Staates nicht auf die Förderung der materiellen Wohlfahrt seiner Untertanen; vielmehr ist ihm auch ein erzieherisches Werk aufgetragen. Wie er für den Schutz des Einzelnen und Aller sorgen und auf Sicherheit nach aussen und auf Frieden im Innern bedacht sein soll, so hat er die Bürger zur Gerechtigkeit zu leiten und jedenfalls die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass in der ständisch geordneten Gemeinschaft die mannigfachen Berufe — Thomas ist sichtlich bestrebt, auch dem weltlichen Beruf die Würde und Weihe des Gottwohlgefälligen zuzusprechen — zur Erzeugung kultureller Leistungen und Güter zusammenwirken können. Erfüllt die obrigkeitliche Gewalt, die man sich am besten als monarchische denkt, ihre Mission, so hat sie Anspruch auf Gehorsam, Ergebenheit und Vertrauen des Volkes. Sie ist göttlich sanktionierte Autorität. Verstösst indessen der Herrscher mit seinen Befehlen gegen die sittliche Norm, wird er zur Fratze des Tyrannen, so besteht für die Volksgemeinschaft das Recht der Gehorsamsverweigerung in der Form passiver Resistenz oder schliesslich in der Form einer Notwehr, die alle demoralisierenden anarchischen Ausschreitungen streng vermeidet. Nun ist aber auch der gerechteste König nicht ein souveräner, keiner höhern Instanz unterworfenen und verantwortlicher Machthaber. Die politische Regierung führt mit ihrer versittlichenden Arbeit die Menschen niemals zum obersten Ziel, zum entscheidenden Zweck der Vereinigung mit Gott. Ihr Tun ist bestenfalls Vorbereitung auf das hin, was allein die über die sakramentalen Gnadenschätze verfügende, hierarchisch verfasste und im römischen Bischof als dem Nachfolger Petri und dem Stellvertreter Christi gipfelnde Kirche vermag. Darum müssen die Könige der Christenheit dem Papst untergeben sein wie Christo dem Herrn selbst. Die kirchliche Autorität greift zwar in die rein weltlichen Angelegenheiten nur ein, wo diese mit den geistlichen Interessen zusammenhängen. Immerhin behält sie sich vor, von sich aus zu bestimmen, ob und inwieweit im einzelnen Fall solche Zusammenhänge vorliegen.

Meine Damen und Herren! Unsere — leider ausserordentlich fragmentarischen — Ausführungen sind, wie Sie unmittelbar empfinden, wirklich nicht zu einem Panegyrikus auf Thomas geworden. Um einen Panegyrikus kann es sich für uns nicht handeln. So soll auch am Schluss alles unterbleiben, was wie eine Fanfare anmuten möchte. Das heisst nicht, dass das geistige Antlitz, in das wir hineinzublicken versucht, uns gleichgültig lassen dürfte. Thomas schreitet als eine Macht durch die Zeiten. Und das ist nicht von ungefähr so. Er ist in seiner Weise eine klassische Gestalt und vertritt eine Welt. Unsere Begegnung mit ihm wird daher Anlass zur ernstesten und andringenden Frage, was wir denn unsererseits ihm gegenüber an Gewichtigem in die Wagschale zu werfen hätten, und damit Anlass zur Besinnung auf Dinge, die, so fern und unwirklich sie unserm Geschlecht erscheinen mögen, doch die ewigen, die letzten Dinge sind.

Arnold GILG.
