

WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART

Moral



18. Band 1955

Herausgegeben von Willibrord Hillmann OFM und Thaddäus Soiron OFM

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

1342, 1-3

Inhaltsverzeichnis

I. ABHANDLUNGEN

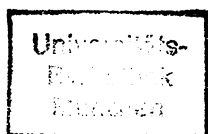
Ordo amoris. Zur augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen (1. u. 2. Teil), von <i>Norbert Hartmann OFM</i>	1, 108
Zur Struktur der Geschichtszeit. Versuch einer ontologischen Analyse, von <i>Richard Schaeffler</i>	24
Der Mensch in den philosophischen Grundströmungen unserer Zeit, von <i>Walther Brüning</i>	33
Mysterium und Mystik. Zur Theologie der Christusbrautschaft nach dem hl. Johannes vom Kreuz, von <i>Hermann-Josef Lauter OFM</i>	42
Die Heiligkeit der Kirche nach J. A. Möhler (1. u. 2. Teil), von <i>Anselm Moons OFM</i>	81, 175
Maria als „Frucht und Glied“ Adams. Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie bei J. M. Scheeben, von <i>Heribert Mühlen</i>	95
Die Ursachen der Reformation im Lichte der neueren kirchengeschichtlichen Literatur, von <i>Wilhelm Forster OFM</i>	122
Die Lehre des hl. Franziskus von der Selbstverleugnung, von <i>Kajetan Eßer OFM</i> ..	161
Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Skotus. Eine ontologische Unter- suchung (I. Teil, 3. Fortsetzung), von <i>Timotheus Barth OFM</i>	192

II. BERICHTE UND HINWEISE

Der 13. Kongreß der „Vereinigung deutscher Franziskaner-Akademien“, Schwaz/Tirol, 3. bis 6. August 1954, von <i>Timotheus Barth OFM</i>	51
Die 5. Mediävistentagung zu Köln, von <i>Sophronius Clasen OFM</i>	59
„Cur Divus Thomas?“ von <i>Werner Dettloff OFM</i>	64
„Das Buch der Ketzler“, von <i>Sophronius Clasen OFM</i>	137
Zur Wachstumskrise der Neuscholastik, von <i>Timotheus Barth OFM</i>	141
Aufbauende Kritik, von <i>Willibrord Hillmann OFM</i>	144
Die neue Monumentalausgabe der Skotus-Werke	145
Ein fundamentaltheologischer Traktat des Mittelalters, von <i>Bruno Decker</i>	217
Marxismus und Existentialismus, von <i>Norbert Hartmann OFM</i>	219
Phänomenologie und Metaphysik, von <i>Karl Delahaye</i>	224

III. BUCHBESPRECHUNGEN

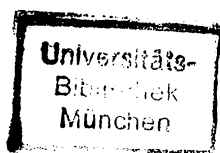
<i>Abtei Maria Laach</i> , Maria in der Kirche (Jos. Brosch)	235
<i>Adam</i> , Karl, Der Christus des Glaubens (Werner Dettloff)	146
<i>Auer</i> , Alfons, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen (Wilhelm Forster)	156
<i>Berbuir</i> , Eucharius, Der Weg zum Glauben (J. Tyciak)	232
<i>Bibliographia de vita, operibus et doctrina Joannis Duns Scoti</i> (Timotheus Barth) ..	236
<i>Biser</i> , Eugen, Erkenne dich in mir (Karl Delahaye)	233



<i>Breton</i> , Valentin-M., OFM, La Communion des Saints (Werner Dettloff)	158
<i>Brinktrine</i> , Johannes, Die Lehre von Gott II (Werner Dettloff)	72
<i>Brosch</i> , Josef, Mutter Franziska Schervier, Stifterin der armen Schwestern vom hl. Franziskus (Sophronius Clasen)	238
<i>Brosch</i> , Josef, Mutter Apollonia Rademecher, die Meisterin der Caritas (Sophronius Clasen)	238
<i>Bruyère</i> , Cécilie, Leben aus dem Gebet (Eberhard Scheffer)	233
<i>Busenbender</i> , Wilfried, Der Christ im Anruf der Zeit (Eucharis Berbuir)	157
<i>Capelle</i> , Wilhelm, Geschichte der griechischen Philosophie II, III, IV (Robert Müller)	79
<i>Charles</i> , Pierre, Unser Leben ein Gebet (Eberhard Scheffer)	234
<i>Clasen</i> , Sophronius, Lehrer des Evangeliums (Leopold Jäger)	75
<i>Conrad-Martius</i> , Hedwig, Die Zeit (Karl Delahaye)	225
<i>Diltschneider</i> , Otto, Gabe und Aufgabe der Reformation (Kajetan Eßer)	155
<i>Feckes</i> , Carl, Maria im Heilsplan Gottes (Werner Dettloff)	74
<i>Friedländer</i> , Paul, Platon I (Robert Müller)	78
<i>Funk</i> , Josef, Primat des Naturrechtes (Heribert Schauf)	152
<i>Geppert</i> , Theodor, Teleologie der menschlichen Gemeinschaft (Kajetan Eßer)	159
<i>Gilson</i> , E. u. Böhner, Philotheus OFM, Geschichte der christlichen Philosophie III (Timotheus Barth)	236
<i>Grabler</i> , Franz, u. <i>Stöckl</i> , Günther, Europa im 15. Jahrh. von Byzantinern gesehen (Sophronius Clasen)	154
<i>Haas</i> , J., Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien (Werner Dettloff)	147
<i>Häring</i> , Bernhard, Das Gesetz Christi (Notker Krautwig)	229
<i>Hayen</i> , A., Der hl. Thomas von Aquin gestern und heute (Werner Dettloff)	64
<i>Heenan</i> , John C., Der Weltpriester (Eberhard Scheffer)	234
<i>Henrici Totting de Oyta</i> , Quaestio de Sacra Scriptura et de veritatibus catholicis (Bruno Decker)	217
<i>Herder</i> , Der Große, IV, V, VI	160
<i>Hildegard v. Bingen</i> , Wisse die Wege – Scivias (Eucharis Berbuir)	150
<i>Hommes</i> , J., Zwiespältiges Dasein (Norbert Hartmann)	219
<i>Horizont</i> , <i>Offener</i> – Festschrift für Karl Jaspers (Timotheus Barth)	237
<i>Hörmann</i> , Karl, Wahrheit und Lüge (Notker Krautwig)	231
<i>Horváth</i> , Alexander M. OP, Studien zum Gottesbegriff (Werner Dettloff)	228
<i>Ivánka</i> , Endre von, Die letzten Tage von Konstantinopel (Sophronius Clasen)	154
<i>Kloppenburg</i> , Bonaventura OFM, De relatione inter peccatum et mortem (Romuald Bopp)	75
<i>Klug</i> , Ignaz, Der Helfer Gott (Eberhard Scheffer)	234
<i>Landgraf</i> , Artur Michael, Dogmengeschichte der Frühscholastik. Gnadenlehre I u. II (Werner Dettloff)	227
<i>Lang</i> , Albert, Fundamentaltheologie I u. II (Werner Dettloff)	72
<i>Lauth</i> , Reinhard, Die Frage nach dem Sinn des Daseins (Norbert Hartmann)	239

<i>Liber de sex principiis</i> (Sophronius Clasen)	78
<i>Lortz</i> , Joseph, Bonifacius und die Grundlegung des Abendlandes (Kajetan Eßer) .	155
<i>Marcel</i> , Gabriel, Sein und Haben (Karl Delahaye)	226
<i>Marmion</i> , Dom Columba, Christus das Ideal des Priesters (Engelbert Grau)	156
<i>Mausbach-Ermecke</i> , Katholische Moraltheologie (Notker Krautwig)	230
<i>Mayer</i> , Suso OSB, Neueste Kirchenrechtssammlung (Josef Terschlüsen)	151
<i>Metzger</i> , Wolfgang, Psychologie (Berard Wingenfeld)	239
<i>Mohr</i> , Richard, Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie (Notker Krautwig) .	231
<i>Mossmaier</i> , Eberhard OFM Cap, Die Kapuziner in Mainz 1618–1802 (Sophronius Clasen)	238
<i>Mühlen</i> , Heribert, Sein und Person nach Johannes Duns Scotus (Norbert Hartmann)	76
<i>Münster</i> , Ludwig, Hochzeit des Lammes (Eberhard Scheffer)	149
<i>Nigg</i> , Walter, Das Buch der Ketzler (Sophronius Clasen)	137
<i>Nink</i> , Caspar, Ontologie – Versuch einer Grundlegung (Timotheus Barth)	141
<i>Okinczyc</i> , Über den Tod (Karl Delahaye)	234
<i>Reinach</i> , Adolf, Was ist Phänomenologie? (Karl Delahaye)	224
<i>Reinach</i> , Adolf, Zur Phänomenologie des Rechtes (Heribert Schauf)	80
<i>Revue</i> , Theologische (Willibrord Hillmann)	144
<i>Ridder</i> , Bernhard, Geschichte der katholischen Kirche für Schule und Haus in Überblicken I u. II (Sophronius Clasen)	153
<i>Scheeben</i> , Matthias, Gesammelte Schriften VI, 1–2 (Karl Delahaye)	148
<i>Schilling</i> , Otto, Handbuch der Moraltheologie (Notker Krautwig)	231
<i>Schnackenburg</i> , Rudolf, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (Notker Krautwig)	228
<i>Schneider</i> , Heinrich, Das Buch Daniel, der Klagelieder, Baruch (Betram Heßler) . . .	79
<i>Schneider</i> , Reinhold, Wesen und Verwaltung der Macht (Kajetan Eßer)	155
<i>Schückler</i> , Georg, Maria im Geheimnis der Kirche (Eucharius Berbuir)	149
<i>Sipos</i> , Stephanus, Enchiridion Iuris Canonici (Josef Brosch)	235
<i>Solowjew</i> , Wladimir, Una Sancta. Gesamtausgabe III (Chrysologus Schollmeyer) . . .	158
<i>Spiegel</i> der Vollkommenheit (Sophronius Clasen)	152
<i>Stein</i> , Edith, Endliches und ewiges Sein (Karl Delahaye)	225
<i>Stierli</i> , Josef, Cor Salvatoris (Osmund Linden)	232
<i>Tyciak</i> , Julius, Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente (Eucharius Berbuir)	150
<i>Wagner</i> , Elmar OFM, Historia Constitutionum generalium Ordinis Fratrum Minorum (Sophronius Clasen)	235
<i>Weib</i> , Ant. Seb., Tier- und Menschenseele in der Ordnung der Schöpfung (Norbert Hartmann)	160
<i>Wust</i> , Peter, Im Sinnkreis des Ewigen (Karl Delahaye)	240
<i>Ziegler</i> , Leopold, Spätlese eigener Hand (Karl Delahaye)	225

Mit kirchlicher Druckerlaubnis



0267891

Ordo amoris

Zur augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen

Von *Norbert Hartmann OFM, M.Gladbach*

Übersicht:

Vorüberlegungen

1. Ordnung und die Erkennbarkeit der Welt
2. Ordnung und die Grundlegung der Ethik

Erster Teil: Die Ordnung der Liebe

- I. Die Liebe im Kosmos des Sittlichen
 1. Die Liebe und ihre psychische Ordnung
 2. Die objektive Wertordnung und die Liebe
 3. Das Gewissen und das Wertganze
- II. Der Kosmos des Sittlichen in der Liebe
 1. Der personale, freie und individuelle Charakter der Liebe
 2. Die geordnete und ordnende Kraft der Liebe
 3. Die Gestaltungskraft der Liebe in der Wahrung der Ordnung
 4. Die Einheit der Tugend in der geordneten Liebe

Vorüberlegungen

1. Ordnung und die Erkennbarkeit der Welt

Eine der bedeutsamsten Grundlagen der abendländischen Philosophie ist die Überzeugung der Griechen, daß die Welt kein Chaos, sondern eine wohlgefügte Ordnung und ein geschlossenes Ganze sei. Diesem griechischen Weltverständnis gab Pythagoras den klassischen Ausdruck, indem er nach dem Zeugnis des Plutarch „als erster den Kreis des Alls wegen der Ordnung in ihm *Kosmos* nannte“¹. Es wird zur wahrhaft grundlegenden Voraussetzung aller Erkenntnisbemühung in der axiomatischen Überzeugung: weil die Welt ein Kosmos ist, darum ist sie erkennbar. Zumal der philosophischen Erkenntnis wird damit die Aufgabe zugewiesen, die das Weltganze durchwaltende Ordnung aufzufinden und im Denken als geistiges Ordnungsbild nachzugestalten: *sapientis est ordinare*².

Auf diesem Fundament erstet die Philosophie als Universalwissenschaft; von ihr getragen und erfaßt, können die Einzelwissenschaften ausgebildet werden. Weil die Welt ein wohlgestaltetes Ordnungsgefüge darstellt und als Ganzheit geistig erfaßbar ist, können innerhalb des Kosmos auch einzelne Gegenstände erforscht und erkannt werden. Das bedeutet: weil Philosophie möglich ist, sind auch Einzelwissenschaften möglich. Dem entspricht der geschichtliche Gang der abendländischen Wissenschaftsentfaltung: das anfänglich philosophische Bemühen um das Verständnis des Weltganzen wendet sich nach und nach den Einzelobjekten und gesonderten Seinsbereichen zu und gliedert durch zunehmende Spezialisierung und Verengerung der jeweiligen spezifischen Forschungsmethode die Einzelwissenschaften aus.

Wie weit sich das neuzeitliche Denken von der griechischen Grundauffassung entfernt hat, wird deutlich sichtbar bei Kant. Zwar bleibt er ihr noch treu, sofern er hinter den Erscheinungen einen *mundus intelligibilis* der Noumena annimmt und das *sapientis est ordinare* anerkennt. Indem er aber dem erkennenden Subjekt die Aufgabe zuweist, mit

¹ H. Diels, *Doxographi graeci*, 1879, S. 327. Plutarchi Epit. II. Prooem. 1, 1-3.

² Thomas von Aquin, *ScG I*, 1; vgl. Arist., *Met. I*, 2.

Rahmen der Mediävistentagungen weit überschreiten, so brachte doch diese fünfte Tagung recht bedeutsame Fragen zur Sprache und konnte wertvolle neue Einsichten vermitteln, wie dies das übereinstimmende Urteil der aus dem Ausland und Inland sehr zahlreich erschienenen Teilnehmer dankbar anerkannte.

„Cur Divus Thomas?“

Von *Werner Dettloff OFM*, München

Dem vielen, was über den hl. Thomas von Aquin im allgemeinen und seine Bedeutung für unsere Zeit im besonderen schon geschrieben wurde, hat *A. Hayen* sein *Saint Thomas d' Aquin et la vie de l' Église*¹ hinzugefügt, das unter dem Titel: *Der hl. Thomas von Aquin gestern und heute*² in deutscher Übersetzung von *Robert Scherer* erschienen ist.

Von den vier Stufen der Liebe beim hl. Bernhard ausgehend, bemüht sich H. zu zeigen, wie Thomas von Aquin christliches Leben und theologische Wissenschaft miteinander zu verbinden suchte und auch vermochte, wobei sich H. weitgehend auf die Forschungen von *van Steenberghen*, *Gilson* und *Chenu* stützt, die er häufig und ausführlich zu Wort kommen läßt. Ein Verdienst dieses Büchleins dürfte es sein, auf die Bedeutung des Bernhard-Verständnisses für das Thomas-Verständnis hingewiesen zu haben. Auch was H. zum Aufbau der *Summa theologica* sagt (77 ff.), ist interessant. Ebenso verdient der Hinweis Beachtung, daß das heilsgeschichtliche Moment im theologischen Denken des hl. Thomas keineswegs so wenig Bedeutung hat, wie man oft anzunehmen geneigt ist. Als Anhang sind der deutschen Übersetzung zwei Artikel von *E. Gilson* beigegeben: *Maimonides und die Philosophie des Exodus*, aus: *Med. Stud.* 13 (1951) 223–225, und: *Die historisch-kritische Forschung und die Zukunft der Scholastik*, aus: *Ant.* 26 (1951) 40–48.

Die Schrift von H. hat das Anliegen, die weite Aufgeschlossenheit der Philosophie und vor allem der Theologie des hl. Thomas aufzuzeigen und den modernen Thomisten anzuregen, von der Grundlage desselben Glaubens und derselben Liebe aus die Auseinandersetzung mit den Problemen der heutigen Zeit zu leisten. Diese Auseinandersetzung erfolgt jedoch nicht, wenn man beim Buchstaben der Schriften des hl. Thomas stehenbleibt, sondern indem man in den Geist des hl. Thomas einzudringen und dann aus diesem Geiste heraus die Antwort auf

die Probleme unserer Zeit zu geben sucht, die Thomas zu seiner Zeit nicht geben konnte, aber geben würde, wenn er heute lebte. Diese Sätze (vgl. 68 f.) scheinen von einer wohlthuenden Aufgeschlossenheit zu sein; sie dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß das ganze Buch – um es von vornherein kurz sagen – aus einer einseitig begeisterten Thomasgläubigkeit geschrieben ist. Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß H. Thomas von Aquin nicht für den Gipfel der Theologie hält, wie er ausdrücklich schreibt (57). Das Buch ist aus einer Einseitigkeit geschrieben, die einestails in Parteinahme für Thomas übertreibt und andernteils anderen Theologen nicht gerecht wird.

Das Einmalige und Überraschende an der Theologie des hl. Thomas kennzeichnet H. folgendermaßen: „Das wirklich Ursprüngliche, genauer gesagt Originelle bei Thomas liegt darin, daß er im Wählen sich weigert, etwas zu opfern, daß er ‚alles wählen‘ will und der tiefen Absicht des hl. Augustinus wie der des Aristoteles, der tiefen Intention der menschlichen Vernunft wie des göttlichen Glaubens vollkommen treu sein will“ (S. 62). Nach der Tendenz des Büchleins muß man annehmen, daß nach der Meinung H.s Thomas das nicht nur gewollt hat, sondern daß es ihm auch gelungen ist.

Es wird gewiß keinem Theologen einfallen, das in seiner Art einmalige große Verdienst des hl. Thomas um die Theologie seiner Zeit und die Theologie überhaupt abzustreiten. Thomas hatte sich der wichtigen Aufgabe unterzogen, die positive Auseinandersetzung der christlichen Theologie mit dem neu aufgekommenen Aristotelismus zu leisten. Das war kein einfaches Unternehmen, da Thomas eine Art Zweifrontenkrieg zu führen hatte. Er mußte den Aristoteles gegen die fast ausschließlich augustinisch orientierte Theologie seiner Zeit verteidigen und die wahre Lehre des Aristoteles von den Fehlinterpretationen und Verderbtheiten durch die Araber befreien. Durch Averroes war ja Aristoteles dem mittelalterlichen Denken in einer entstellten Form nahegebracht worden, und diese Entstellungen mußten beseitigt werden, wenn Aristoteles mit der christlichen Theologie in Einklang gebracht werden sollte. Thomas hat diesen doppelten Kampf gewagt, sich – wie die Geschichte bewiesen hat – in diesem Kampf nach beiden Richtungen hin auch durchgesetzt und durch die Herausarbeitung eines wissenschaftlichen Theologiebegriffes im Sinne der aristotelischen Wissenschaftslehre der Theologie den auch für die Folgezeit bleibenden Dienst erwiesen, ihr einen Platz als Wissenschaft unter

¹ Publications Universitaires de Louvain, Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1952.

² Frankfurt a. M. (Jos. Knecht) 1954.

den anderen Wissenschaften gesichert zu haben. Das war eine große Tat für die Theologie an sich, und darauf sei in diesem Zusammenhang besonders hingewiesen, da es ja in dem Buche von H. auch um die Theologie im allgemeinen bei Thomas von Aquin geht.

Gerade im Anschluß an dieses unbestreitbar große Verdienst des hl. Thomas drängt sich aber doch bei dem vorhin zitierten Satz von H. die Frage auf: Hat Thomas in seiner Theologie wirklich „alles“ gewählt und nichts preisgegeben? Ja, wir müssen sogar fragen: War es ihm überhaupt möglich, alles zu wählen und nichts preiszugeben? Die Antwort auf diese Fragen muß unseres Erachtens anders ausfallen, als sie von H. gegeben wurde. Gerade die Übernahme des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes für die Theologie hat es für Thomas notwendig gemacht, den Schwerpunkt der theologischen Bemühung von den eigentlichen *mysteria Divina* auf die *conclusiones theologicae* zu verschieben. Objekt der Theologie ist bei Thomas nämlich nicht, wie H. schreibt (76), „Gott in seiner Wirklichkeit selber“, sondern eben die theologischen Schlußfolgerungen. Dafür kann man sich auf keinen Geringeren als Thomas selbst berufen.

Im Comm. *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 2, jenem locus classicus für seinen Theologiebegriff, behandelt Thomas die Frage: *Utrum de Divinis quae fidei subsunt, possit esse scientia*. Thomas nennt sieben Einwände, welche die Frage verneinen. Der vierte davon lautet: „... in qualibet scientia ratio praecedit assensum. Demonstratio enim facit in scientiis scibilibus assentire; sed in his quae fidei sunt oportet esse e converso, scilicet quod assensus fide praecedat rationem, ut dictum est; ergo de Divinis praecipue quae fide capiuntur, non potest esse scientia.“ In jeder Wissenschaft geht die Begründung der Zustimmung voraus; in den Dingen des Glaubens ist es jedoch umgekehrt, hier liegt die Glaubenzustimmung vor der Begründung. Eine Wissenschaft von den Dingen des Glaubens kann es infolgedessen nicht geben. Thomas antwortet am Schluß des Artikels auf diesen Einwand: „Ad quartum dicendum, quod in qualibet scientia sunt aliqua quasi principia, et aliqua quasi conclusiones. Ratio ergo quae inducitur in scientiis praecedit assensum conclusionis, sed sequitur assensum principiorum cum ex eis procedat. Articuli autem fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia quae etiam defenduntur ab impugnantibus, sicut et Philosophus 4 Metaphys. disputat contra negantes principia: et manifestantur per

aliquas similitudines, contra principia naturaliter nota per inductionem, non autem ratione demonstrativa probantur.“ Thomas hebt zunächst die unterschiedliche Bedeutung hervor, die den Prinzipien und den Konklusionen innerhalb einer Wissenschaft zukommt, und unterscheidet dann zwischen einem *assensus conclusionis* und einem *assensus principiorum*. Dem *assensus conclusionis* muß eine Begründung vorausgehen, nicht jedoch dem *assensus principiorum*, da ja die Begründung des *assensus conclusionis* von diesen Prinzipien ausgeht. Die Glaubensartikel nehmen jedoch in der Theologie nicht den Platz der Konklusionen ein, zu deren Zustimmung eine Begründung erforderlich ist, sondern die Glaubensartikel sind die Prinzipien, aus denen die Konklusionen abgeleitet werden. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Gedankengang: Wo man von einer Wissenschaft sprechen will, muß die Begründung der Zustimmung vorausgehen. Innerhalb der Theologie geht der Zustimmung zu den Glaubensartikeln keine Begründung voraus, wohl aber der Zustimmung zu den Schlußfolgerungen, die aus den Glaubensartikeln abgeleitet werden. Wenn es also Thomas darum geht, den wissenschaftlichen Charakter der Theologie nachzuweisen, dann kann mit Theologie nach ihm nur das gemeint sein, wobei die für eine Wissenschaft erforderliche Ordnung von Begründung und Zustimmung vorliegt. Das bedeutet aber: Gegenstand der Theologie sind nach Thomas nicht die Glaubensartikel, die *mysteria Divina*, sondern die *Schlußfolgerungen* aus den geoffenbarten Glaubensgeheimnissen.

Der sechste Einwand, der die zu Beginn des Artikels gestellte Frage verneint, lautet: „... fides est de non apparentibus: sed scientia est de apparentibus, quia per scientiam apparent ea quae per scientiam traduntur; ergo de Divinis quae fide tenentur, non potest esse scientia.“ Mit Beziehung auf Hebr. 11, 1 ist hier gesagt, daß der Glaube die *non apparentia* zum Gegenstand hat, die Wissenschaft jedoch von den *apparentia* handelt und es infolgedessen von den Dingen des Glaubens keine Wissenschaft geben kann. Thomas antwortet darauf wiederum mit dem Hinweis auf die Unterscheidung zwischen der *apparentia scientiae* (sc. *conclusionum*) und der *apparentia principiorum*. Aufgabe der Wissenschaft nun ist es nicht, ihre Prinzipien einsichtig zu machen, sondern aus ihren Prinzipien einsichtige Schlußfolgerungen abzuleiten: „Ad sextum dicendum, quod apparentia scientiae procedit ex apparentia principiorum. Unde scientia non facit apparere principia,

facit apparere conclusiones: et per hunc modum scientia de qua nunc loquimur, non facit apparere ea de quibus est fides, sed ex eis facit apparere alia per modum quo de primis certitudo habetur.“ Auf das Problem, wie Thomas den Begriff der aristotelischen *scientia subalternata* auf die Theologie anwendet, in unserem Zusammenhang einzugehen würde zu weit führen. Uns interessiert jetzt lediglich, wie auch hier deutlich wird, daß das Objekt der wissenschaftlichen Theologie im Sinne des hl. Thomas nicht die Glaubensgeheimnisse sind, sondern die aus diesen Glaubensgeheimnissen abgeleiteten Schlußfolgerungen³. Durch diese Schwerpunktverschiebung freilich kam Thomas beispielsweise Anselm und seinem *intellectus fidei* gegenüber in Vorteil, insofern er einem klareren Wissenschaftsbegriff, eben dem aristotelischen, gerecht wurde; er mußte aber den Nachteil mit in Kauf nehmen, die Aufmerksamkeit der Theologie als Glaubenswissenschaft von den Glaubenswahrheiten und der vertieften Einsicht in deren *veritas interna* auf die von diesen Glaubenswahrheiten abgeleiteten Schlußfolgerungen abzulenken.

Was hier vom Theologiebegriff, also von der Theologie des heiligen Thomas an sich gesagt wurde, ließe sich für einzelne Abschnitte seiner Theologie selbst ergänzen. *M. Schmaus* z. B. hat hinsichtlich der Trinitätslehre auf die Größe und Grenzen der thomasischen Spekulation hingewiesen⁴. Etwas Ähnliches ließe sich für die Rechtfertigungslehre des hl. Thomas mit ihrer Betonung der essentiellen Seite der Rechtfertigung gegenüber der Betonung der personalen bei anderen Theologen, etwa bei Duns Scotus, zeigen. Daß sich die Sonderstellung, die Thomas der Philosophie gegenüber der Theologie verschafft hat, nicht *nur* zum Segen ausgewirkt hat und auch tatsächlich von vornherein nicht nur von Vorteil war, dürfte objektiven Beurteilern ebenfalls hinreichend bekannt sein. Es war unter anderem ein wichtiges Anliegen *K. Adams*, das deutlich zu machen⁵. Thomas hat also keineswegs „alles“ gewählt und „nichts“ preisgegeben. Er hat es nicht getan, weil er es nicht konnte; denn auch ein Thomas von Aquin war dem unterworfen, was man geradezu als ein Gesetz an-

sprechen kann, daß in der Wissenschaft und vielleicht vornehmlich in der Theologie – vornehmlich deshalb, weil nirgendwo anders eine derartige Fülle der Wahrheit zu umgreifen ist wie in der Theologie – Gewinn auf der einen Seite immer mit Verlust auf der anderen erkauf werden muß. Wer es versteht, eine Seite der Wahrheit gleichsam besonders zu beleuchten, wird mit einer gewissen Notwendigkeit die andere im Schatten lassen. Doch daß auch Thomas diesem Gesetz unterworfen war, tut seiner Größe bestimmt keinen Abbruch. Und man dient der Wahrheit als ganzer sicher nicht, wenn man nur Thomas studiert und nur ihn und seine theologische Konzeption gelten läßt, sondern wenn man auch die anderen, etwa die zeitgenössischen und späteren Kritiker des hl. Thomas studiert, die, welche gleichsam die andere Seite der Wahrheit aufleuchten lassen. Will man das aber tun, so kann man sich freilich nicht darauf beschränken zu untersuchen, ob ein anderer Theologe in die gewohnten Thomaskategorien hineinpaßt oder nicht, um ihn, mit einem gewissen Minderwertigkeitsstempel versehen, abzutun, wenn sein Denken nicht dem des hl. Thomas entspricht. Die Art und Weise, wie H. Bonaventura und seine Theologie in seinem Thomasbüchlein behandelt, scheint uns ein Musterbeispiel dafür zu sein, wie man es nicht machen darf.

In dem Kapitel *Doctor communis*, wo er dem „Privileg“ des hl. Thomas und der Frage: „Cur Divus Thomas?“ eine ausführliche Behandlung zuteil werden läßt, stellt H. dem hl. Thomas den hl. Bonaventura gegenüber und in dem Zusammenhang die Frage, „warum es Thomas besser als Bonaventura gelang, sich im 13. Jahrhundert so tief in den ‚Lebensstrom‘ der christlichen Überlieferung... einzufügen, daß die Kirche ihm den Titel *Doctor communis* zuerkennen konnte“ (51). „Wie verhält es sich mit den anderen Lehrern der Kirche, insbesondere mit dem hl. Bonaventura, angesichts des ‚Privilegs‘ des hl. Thomas“ (65)? – „Wir möchten in aller Loyalität auf die Frage antworten“, schickt H. der Antwort selbst voraus (64). Diese Betonung der Loyalität wirkt jedoch, gemessen an dem, was nachher sachlich folgt, nicht sehr überzeugend. Allgemein sei zunächst ausdrücklich festgestellt, daß H. mit Recht von einem „Privileg des hl. Thomas“ spricht; denn die Kirche hat sehr oft vom 14. Jahrhundert bis zur Gegenwart die Lehre des hl. Thomas von Aquin in besonderer Weise gutgeheißen, und nach dem CIC (c. 1366, § 2) ist der Unterricht in der Philosophie und Theologie an den kirchlichen Semina-

³ Zur Bedeutung des Comm. In Boethium de Trinitate für den Theologiebegriff des heiligen Thomas vgl. *M. Grabmann*, Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“ (Freiburg/Schw. 1948), 101–179.

⁴ *M. Schmaus*, Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Münster 1930) 666.

⁵ Vgl. z. B. *K. Adam*, Jesus Christus, Augsburg 1938*, 30f.

rien „*ad Angelici doctoris rationem, doctrinam et principia*“ zu erteilen. Der Sinn und die Bedeutung dieses Privilegs des hl. Thomas können freilich in verschiedener Weise interpretiert werden. Nach *M. Schmaus* will es nicht besagen, „daß alle Lehranschauungen des hl. Thomas unfehlbar seien, sondern daß sein philosophisch-theologisches System dem Glaubensbewußtsein der Kirche am meisten entspricht“⁶⁴. Diese Deutung dürfte wohl auch – wobei wir vor allem den zweiten Teil der Äußerung von Schmaus meinen – durchaus wahren *katholischem* Geiste entsprechen. Mehr braucht man in dem Privileg des hl. Thomas also nicht zu sehen; denn es ist uns nicht bekannt, daß die oben zitierte Interpretation durch *M. Schmaus* von irgendeiner kirchlichen Stelle beanstandet worden wäre. Übrigens hat auch *M. Grabmann*, dem man doch wahrlich keine Minderbewertung des hl. Thomas nachsagen kann, in seinem Artikel über Thomas von Aquin im *Lexikon für Theologie und Kirche* X, 113 diese Interpretation von Schmaus übernommen.

H. freilich scheint mehr in diesem Privileg, vor allem in den Grundlagen des Privilegs zu sehen, wobei er denn auch der Gefahr nicht entgeht, eine entsprechende Verschiebung auf Kosten anderer Theologen vorzunehmen. H. tut es in seinem Büchlein vor allem auf Kosten des hl. Bonaventura, der, kurz gesagt, nach der Meinung H.s den gleichen Versuch unternommen hat wie der hl. Thomas, aber bei diesem Unternehmen nicht recht zum Zuge gekommen ist. Die Gründe, die H. für das Versagen Bonaventuras anführt, sind kurz die: Bonaventura hat die Bedeutung der Philosophie nicht so erkannt wie Thomas von Aquin und ist ihr deshalb in seinem Lehrsystem nicht gerecht geworden, er besaß nicht die intellektuelle Kraft wie Thomas von Aquin, und er hat es schließlich nicht verstanden, sich in so fruchtbarer Weise mit Aristoteles auseinanderzusetzen und eine Synthese zwischen seiner Philosophie und der christlichen Theologie zu finden, wie Thomas es getan hat, er ist gewissermaßen nur ein verhinderter, ein steckengebliebener Aristoteliker gewesen. Die folgenden Sätze H.s mögen das eben Gesagte belegen. H. zitiert (48 f.) wohl den Hinweis von van Steenberghen, „daß Bonaventura die *Philosophie* als Werk der reinen Vernunft und den Gebrauch, den der *Theologe* von der Philosophie machen muß, vollkommen unterscheidet...“ Einige Seiten vorher vermerkt H. es aber doch als einen gewissen Mangel bei Bonaventura, daß er mahnt, nicht immer soviel vom

Wasser der Philosophie in den Wein der Hl. Schrift zu mischen, um aus dem Wein Wasser zu machen (39), und H. stellt es als Vorzug des hl. Thomas heraus, daß er keine solche Furcht hatte. Weiter schreibt H., um den Mißerfolg des hl. Bonaventura zu begründen: „Nicht als ob es Bonaventura an der Intensität des inneren Lebens gefehlt hätte, sondern weil er nicht die Muße und vielleicht auch nicht die intellektuelle Kraft des hl. Thomas hatte und er deshalb nicht mit der gleichen Kraft die Beherrschung der Schöpfung durch Gott und die Verstärkung der Vernunft und ihrer Autonomie durch den übernatürlichen Einfluß der Gnade durchdenken konnte. Es gelang ihm nicht, die Komplexität des Wirklichen (Natur und Gnade) auf so ‚einschließende‘ Weise anzuerkennen wie Thomas. Einerseits sah er nicht die umfassende Abhängigkeit der Schöpfung in bezug auf Gott und die der Natur in bezug auf die Gnade, um, wie es Thomas tat, gerade auf Grund dieser Abhängigkeit die Wirklichkeit des Geschaffenen und die Autonomie der Philosophie zu unterstreichen. Er blieb auf der einen Seite bei der augustininischen Illumination stehen, ohne wie Thomas sie bis zur Metaphysik des jedem Menschen eigenen tätigen Verstandes vollends durchzudenken. Auf der anderen Seite unterstrich er nicht den *göttlichen* Charakter der Theologie, so daß er in ihr eine spekulative Wissenschaft Gottes in sich selber anerkannt hätte“ (65 f.). Und schließlich sei auch eine dritte Äußerung erwähnt, in der H. sich zum Teil auf van Steenberghen beruft: „Daraus erklärt sich das Scheitern des Neoaugustinismus. Dieser soll, wie uns van Steenberghen sagt, aus der Bemühung entstanden sein, mit ‚Hilfe vor allem des Aristoteles‘ die christliche Wirklichkeit durchzudenken. Gegenüber dem festen und unbeugsamen Aristotelismus hinterläßt sein Mißerfolg ein theologisch-philosophisches System, das diesem Aristotelismus entgegengesetzt ist, dessen rechtmäßige Forderungen er nicht zu integrieren verstand, wie es Thomas tat“ (66 f.). Diesen letzten Gedanken vom „verunglückten“ Aristoteliker spricht indirekt noch die Bemerkung aus, die kurz davor steht: „Die Übereinstimmung zwischen Bonaventura und Thomas ist so grundlegend, daß die vollkommenste Treue zu Bonaventura darin liegt, ... Thomist zu sein“ (65), eben weil Thomas besser zu sagen wußte, was angeblich Bonaventura eigentlich sagen wollte, aber nicht recht zustande brachte.

In diesem Rahmen können wir nur ganz kurz auf die Sätze H.s eingehen. Zunächst etwas zur

⁶⁴ *M. Schmaus*, *Katholische Dogmatik* I, München 1943^{u.} 4, 127.

Beurteilung der Philosophie bei Bonaventura. Sie fällt zweifellos anders aus als bei Thomas von Aquin. Aber gerade deshalb hätte H. dem Hinweis van Steenbergens mehr Rechnung tragen sollen, daß Bonaventura einen Unterschied macht zwischen der Philosophie an sich und der Bedeutung, die ihr in theologischer Sicht zukommt. Niemand, der die Schriften des hl. Bonaventura wirklich aus erster Quelle kennt, wird wohl behaupten können, daß die Philosophie – auch die des Aristoteles – für Bonaventura etwa eine *terra incognita* gewesen sei. Er hat sich in der Philosophie gründlich ausgekannt und auch vor der Philosophie an sich wohl nicht weniger Respekt gehabt als Thomas von Aquin. Man lese nur einmal die Stellen nach, wo er von Platon und Aristoteles spricht. Unter den Philosophen scheint Platon die Sprache der Weisheit, Aristoteles aber die Sprache der Wissenschaft verliehen worden zu sein, sagt er einmal⁷. Und wer Bonaventura auch nur ein wenig kennt, weiß, daß er einen Menschen sehr hoch bewertet, wenn er von ihm sagt, daß er die Sprache der Weisheit spricht. Und auch „die Sprache der Wissenschaft sprechen“ ist aus dem Munde Bonaventuras ein hochwertendes Urteil; denn die Wissenschaft, genauer gesagt die *scientia philosophica*, stellt die sichere Erkenntnis der Wahrheit dar, insofern sie erforschbar ist⁸.

Anders freilich fällt das Urteil Bonaventuras über die Philosophie aus, wenn er sie in theologischer Sicht bewertet. Theologie ist für Bonaventura Heilslehre, theologisches Wissen und Erkennen ist heilsbedeutsames Wissen und Erkennen. Das ist bei Thomas sicher auch der Fall gewesen, aber Bonaventura hat diese Gedanken offenbar mit einer anderen Konsequenz durchgeführt als Thomas von Aquin. In theologischer Sicht, d. h. mit Rücksicht auf die Heilsbedeutsamkeit, urteilt Bonaventura über die Philosophie kurz und bündig: „... apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum“⁹. Von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir das mitunter harte Urteil Bonaventuras über die Philosophie immer verstehen. Als Quelle *theologischer* Erkenntnis nimmt die Philosophie keinen bedeutenden Platz ein. Bonaventura hat das mehrfach ausgesprochen und seinen Standpunkt auch begründet. Eigentliche Quelle theologischer Erkenntnis ist und bleibt die Hl. Schrift. Weil ihr Sinn aber nicht immer leicht zu verstehen ist, müssen wir die *origi-*

naliam Sanctorum zu Hilfe nehmen, die Kirchenväter. Und weil diese wiederum oft die Philosophen zitieren, ist es notwendig, daß wir auch in der Philosophie Bescheid wissen¹⁰. Dabei ist die Philosophie aber immer mit Vorsicht zu genießen, und man muß sich vor einer bloßen *curiositas scientiae*¹¹ hüten. Man muß die Philosophie an dem Platz lassen, an den sie innerhalb der hierarchischen Ordnung gehört. Man darf sie nicht – immer vom Gesichtspunkt der Heilsbedeutsamkeit ausgehend! – gleichsam emanzipieren. „Per scientiam enim est tentatio facilis ad ruinam. Unde: Eritis sicut dii, scientes bonum et malum... Beatus Bernardus dicit de gradibus superbiae, quod primum vitium est curiositas, per quod lucifer cecidit; per hoc etiam Adam cecidit. Appetitus scientiae modificandus est, et praeferenda est ei sapientia et sanctitas“¹². Die eigentliche *modificatio* dieser *scientia*, die eine *scientia curiosa* bzw. *superba* ist – das können wir im Sinne des hl. Bonaventura hinzufügen –, geschieht durch das Gegenteil der *superbia*, nämlich durch die *humiliatio*, die *exinanitio*, wie sie Christus in der vollkommensten Weise vollzogen hat: durch das Kreuz¹³. Wegen der Verstocktheit der Menschen nach dem Sündenfalle wurde Christus unser Weg und Mittler zur Heilserkenntnis und zum Verständnis des Universums als der *Crucifixus*; denn durch seine Selbsterniedrigung am Kreuz hat er die *superbia*, das Grundübel, die eigentliche Ursache unserer Geistesfinsternis und Erkenntnisbehinderung, überwunden. Es würde zu weit führen, die Bedeutung der *theologia Crucis* bei Bonaventura für diesen Bereich ausführlicher darzulegen. Wir müssen uns mit dem Hinweis auf wenigstens zwei Stellen begnügen: *Serm. d. T., Fer. VI i. Par., s. II* (IX, 263 b ff.), und die großartige Gedanken über die *Crux manifestans* in *De tripl. via*, c. III, § 3, n. 4–5 (VIII, 13 b f.).

Im Prooemium zum 1. Buch des Sentenzenkommentars¹⁴ sagt Bonaventura von der Philosophie „quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis“, und von dem folgenden 1. Buch seines Sentenzenkommentars sagt er, daß in ihm „ponuntur rationes probantes fidem nostram“. Daraus kann man mit Recht die kurze Formel bilden: *theologia fit per additionem rationis*¹⁵, was freilich nicht

¹⁰ Sed quia ista scripta (sc. Sanctorum) adducunt philosophorum verba, necesse est, quod homo sciatur vel supponat ipsa. Coll. in Hex. XIX, 10 (V, 421b/422a).

¹¹ A. a. O. III, 27 (V, 347b).

¹² A. a. O. XIX, 4 (V, 420b).

¹³ Vgl. Phil. 2, 7.

¹⁴ 1 Sent., Prooem. q. 1 ad 5. 6. (I, 8b).

¹⁵ Vgl. G. Sabagen, Die Theologie im „Streit der Fakultäten“, in: Die Einheit in der Theologie (München 1952), 17.

⁷ Serm. sel. de reb. theol. IV, 18 (V, 572a).

⁸ Vgl. De don. Sp. S. IV, 5 (V, 474b): Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa.

⁹ Coll. in Hex. XIX, 7 (V, 421a).

so zu verstehen ist, daß die Theologie mit der Philosophie in Buhlschaft Kinder zeugen solle – der Ausdruck „Hure Vernunft“ findet sich nicht erst bei Luther¹⁶! – Die *sapientia Dei*, die in Christus, dem *Verbum Dei*, zu uns gekommen ist, ist uns gleichsam zur *sponsa* gegeben, und die *sapientia humana* ist für die Theologie *ancilla*, die nicht zur Nebenfrau werden darf, *ancilla* freilich, deren Hilfestellung in ihrem Rahmen dann doch nicht so unbedeutend ist, wie man ob der Schärfe der Worte Bonaventuras vielleicht meinen mag. Denn einerseits dürfen wir sagen, daß auch für die Philosophie im System Bonaventuras gilt, was G. Söhngen geistvoll und nicht ohne Humor in einem allgemeineren Sinne über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie schreibt: „Die Philosophie brauchte ... nicht jene verächtliche Magd zu spielen, von der Chrysostomus sprach, daß sie draußen an der Tür lausche, während drinnen die Herrschaften bei Tische saßen und über die göttlichen Dinge redeten. Die Philosophie hatte im Haushalt der Theologie mindestens eine ähnliche Stellung wie eine Haustochter mit Familienanschluß¹⁷.“

Die Philosophie ist auch bei Bonaventura dabei, wenn von göttlichen Dingen geredet wird. Wir dürfen aber andererseits eben nicht vergessen, daß ihr mit Rücksicht auf die Heilsbedeutsamkeit als Erkenntnisprinzip keine direkte Bedeutung zukommt. Scharf und eindringlich wandte sich Bonaventura in seiner Predigt *Christus unus omnium magister*, die er wahrscheinlich während der averroistischen Wirren an der Pariser Universität gehalten hat, gegen das ungebührliche Überhandnehmen der Philosophie in der Theologie. Christus ist unser einziger Lehrer, und infolgedessen stellt weder Aristoteles noch Platon die wahre Weisheit dar. Der Weg, den die Theologie zu gehen hat, ist klar, es ist der Weg vom Glauben zur vertieften Glaubenseinsicht, könnten wir im Anselmschen Sinne sagen: „Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis; quem insinuavit Christus, cum dixit: Ego sum via, veritas et vita ... Hunc ordinem tenuerunt Sancti, attendentes illud Isaiae (7, 9), secundum aliam translationem: Nisi credideritis, non intelligetis. Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potu-

erunt ad contemplationem; quia, sicut dicit Augustinus in primo de Trinitate (c. 2, n. 4), „mentis humanae invalida acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur¹⁸.“ Noch viele andere Stellen aus den Werken des hl. Bonaventura ließen sich anführen, die – wohlgemerkt – unter dem Gesichtspunkt der Heilsbedeutsamkeit eine Art *damnatio philosophiae* enthalten. Die Philosophen, die sich nur auf das Licht ihrer natürlichen Ratio verließen, stürzten – in bezug auf die heilswirksame Gotteserkenntnis – in die Finsternis, weil sie nicht das Licht des Glaubens hatten. Zum Heil und zur Heilerkenntnis ist der Glaube, ist die Weisheit aus der Schrift notwendig, die *fides purgans tenebras*, die die Krankheit erkennen lehrt und auch auf den Arzt und auf die Medizin hinweist. Der Glaube allein hat das Licht von der Finsternis geschieden¹⁹.

Das ist freilich eine andere Sicht der Philosophie, als wir sie bei Thomas von Aquin finden, und es wird zweifellos manches dagegen anzumelden sein. Es ist aber doch auf jeden Fall eine Sicht der Philosophie, die vom theologischen Standpunkt aus nicht ohne weiteres abgetan werden kann, ganz abgesehen davon, daß sie sich im System des hl. Bonaventura selbstverständlich ganz anders ausnimmt, als sie sich im System des hl. Thomas ausnehmen würde, was man freilich nur begreift, wenn man Bonaventura nicht für einen steckengebliebenen Aristoteler hält. Doch davon wird später noch kurz zu reden sein. Auf eines jedoch sei noch aufmerksam gemacht: Bonaventura befindet sich mit seinem Urteil über die Philosophie keineswegs in schlechter Gesellschaft; denn was meint der Verf. von Sap 13, 9 anders als er, wenn er schreibt: „Wenn sie soviel erkennen konnten, daß sie die Welt erforschen konnten, wie kam es, daß sie nicht schneller dann den Herrn von alldem fanden?“ In der Welt haben sie also viel erkannt, aber den Herrn der Welt erkannten sie nicht. Auch Röm 1, 21 wäre zu erwähnen, wo Paulus davon spricht, daß sie zwar Gott erkannten, ihn aber nicht so verherrlichten, wie es sich gehört hätte, d. h. daß sie bei aller Erkenntnis doch zu keiner heilswirksamen Gotteserkenntnis gelangten und deshalb in Torheit und Finsternis fielen.

Im zweiten Satz von H., den wir angeführt haben, werden gegen die intellektuelle Kraft Bonaventuras Bedenken erhoben und es wird angezweifelt, daß Bonaventura imstande war, die Beherrschung der Schöpfung durch Gott

¹⁶ „Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam“, heißt es unter den Weisungen für das Studium der Theologie in bezug auf die Philosophie; Coll. in Hex. XIX, 18 (V, 423a).

¹⁷ G. Söhngen, a. a. O. 13f.

¹⁸ Serm. sel. de reb. theol. IV, 15 (V, 571b).

¹⁹ Vgl. Coll. in Hex. VII, 9ff. (V, 267a/b).

gebührend zu durchdenken und die umfassende Abhängigkeit der Schöpfung in bezug auf Gott und die der Natur in bezug auf die Gnade zu sehen. Es stimmt, daß Bonaventura wohl das Verhältnis von Natur und Übernatur anders dargestellt hat als Thomas von Aquin. Die Art und Weise, wie H. hier aber sofort mit einer abwertenden Kritik zur Hand ist, scheint uns ein typisches Beispiel dafür zu sein, wie aus einseitig eingelaufenen Denkbahnen heraus einfach abgetan wird, was sich nicht in diese Denkbahnen fügen will. Bonaventura hat, wie gesagt, das Verhältnis Schöpfung – Schöpfer, Natur – Gnade anders gesehen oder wenigstens anders dargestellt als Thomas von Aquin. Kann man aber deshalb schon mit Recht sagen, daß Bonaventura „nicht mit der gleichen Kraft die Beherrschung durch Gott . . . durchdenken konnte“ wie der hl. Thomas? Gewiß, er tat es nicht mit der gleichen, sondern mit einer anderen, eben mit seiner Kraft. Ob aber diese intellektuelle Kraft Bonaventuras eine geringere war als die des hl. Thomas – und so ist doch offenbar die Bemerkung von H. gemeint –, möchten wir gerade in bezug auf das Verhältnis Gott–Schöpfung durchaus dahingestellt sein lassen. Wir möchten wissen, wer imstande war, das Verhältnis Gott–Schöpfung in seiner theologischen Tiefe zu erfassen und auch dazustellen, wenn nicht Bonaventura. Wenn man die Theologie des hl. Bonaventura mit wenigen Worten kennzeichnen will, kann man sie als Gesamtschau des Universums in hierarchischer Ordnung und heilsgeschichtlicher Sicht bezeichnen. Ganz im Geisteserbe seines Ordensvaters stehend, sieht Bonaventura den Symbolcharakter der Schöpfung, die Schöpfung als Spiegel des Schöpfers²⁰. Die ganze Schöpfung ist ihm wie ein Buch, in dem die schöpferische Dreifaltigkeit, die *Trinitas fabricatrix* aufleuchtet, sich darstellt und in dem von ihr zu lesen ist. Und zwar stellt sich die Dreifaltigkeit in den drei verschiedenen Ausdrucksstufen des *vestigium*, der *imago* und der *similitudo* dar²¹. Diese Art und Weise, alles in einer grandiosen Einheit und ganz und gar von Gott her zu sehen, ist einzig dastehend in der Theologie gegenüber vorher und nachher. Verwandte Züge lassen sich gewiß, was den Symbolismus angeht, wohl bei Origenes feststellen, aber zu vergleichen wäre die symbolische Theologie Bonaventuras, diese Theologie der „Spiegelung“, wohl in etwa nur mit der des Pseudodionysius, wobei jedoch zu beachten ist,

daß der Symbolismus des hl. Bonaventura genuin christlich, während der des Pseudodionysius neuplatonischen Ursprungs ist.

Vor dem Sündenfall konnte der Mensch im Buche der Schöpfung lesen. Durch die Sünde aber ist der Gottesspiegel der *mens humana* zerbrochen und trübe geworden, und die Buchstaben im Buche der Schöpfung wurden zu toten Buchstaben bzw. gleichsam ausgelöscht, so daß ein anderes Buch nötig wurde, mit dessen Hilfe der Mensch in den Stand gesetzt werden konnte, das Buch der Schöpfung wieder zu entziffern, nämlich das Buch der Hl. Schrift. In den *Coll. in Hex.* hat Bonaventura diesen Gedanken eine klassische Formulierung gegeben: „Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum²².“ Mitte und Mittler allen Schriftverständnisses, d. h. aller theologischen Erkenntnis ist Christus als das *Verbum increatum, incarnatum und inspiratum*²³, Christus, der *Mediator* und *Magister principalis*²⁴. Durch Christus empfängt der sündige Mensch die *fides purificans corda*, um es mit jenem Lieblingsbibelwort des hl. Augustinus auszudrücken; die verlorene geistige Sehkraft des Menschen wird wieder hergestellt „per gratiam et fidem et Scripturarum intelligentiam²⁵“. Näherhin erfolgt diese Wiederherstellung durch die heilende und offenbarende Kraft des Kreuzes. Die *theologia Scripturae* des hl. Bonaventura ist zugleich *theologia Crucis*²⁶.

Die Stellen aus den Schriften des hl. Bonaventura, die wir hier anführten, um seine Sicht der Schöpfung kurz zu skizzieren, ließen sich noch um viele andere vermehren, die allerdings nur dann den richtigen Eindruck vermitteln, wenn man sie im Zusammenhang studiert. Wer sie aber einmal durchstudiert und sich in diese geniale Architektonik der Gedanken, die sich

²⁰ Coll. in Hex. XIII, 12 (V, 390a).

²¹ Vgl. a. a. O. III, 2–32 (V, 343a/348b).

²² Vgl. Serm. sel. de reb. theol. IV (V, 567a ff).

²³ Brevil. p. II, c. 12 (V, 230b).

²⁴ Vgl. Coll. in Hex. XIX, 4 (V, 420b).

²⁰ Vgl. I Sent. d. 34 q. u., a. 4 concl. (I, 594a/b); Coll. in Hex. XXI, 6 (V, 432a/b); Serm. sel. de reb. theol. I, 7 (V, 536b).

²¹ Vgl. Brevil. p. II, c. 12 (V, 230a).

da entfaltet, vertieft hat, der kann unmöglich auf den Gedanken kommen, die intellektuelle Kraft des hl. Bonaventura im allgemeinen anzuzweifeln und im besonderen seine Sicht der Schöpfung gewissermaßen als dürftig zu bezeichnen. Die Sätze bei Bonaventura sind derart geladen mit einer Fülle tiefer Gedanken, daß G. Söhngen mit Recht einmal sagen konnte, wenn man Bonaventura liest, hat man sofort den Eindruck, daß er nicht „am Federhalter gekaut“ hat. Man muß sich nur wundern, wie H. zu seinem Urteil über Bonaventura kommt. Vielleicht gibt uns eine kurze Bemerkung von H. dafür eine gewisse Erklärung. Da er einmal von Bonaventura spricht, fügt er in Parenthese hinzu: „wobei ich den Bonaventura von van Steenberghen meinte, der der historischste zu sein scheint“ (65). Wir wollen uns hier nicht mit diesem Bonaventura von van Steenberghen auseinandersetzen, sondern möchten uns nur die grundsätzliche Bemerkung erlauben, daß der allerhistorischste Bonaventura wohl Bonaventura selbst sein dürfte, wie er uns aus seinen eigenen Schriften entgegentritt, d. h., daß man, wenn man sich über seine Lehre informieren will, es am klarsten zunächst bei ihm selbst und nicht bei van Steenberghen oder irgendeinem anderen tut, der über Bonaventura geschrieben hat. Man ist ohne Zweifel immer gut beraten, wenn man für das Studium einer Sache oder einer Persönlichkeit die Mahnung befolgt, die in den Ausführungen Bonaventuras über das Theologiestudium immer wiederkehrt: „Ad fontes²⁷!“ Und wer weiß, ob H. diese Mahnung sonderlich befolgt hat. Bonaventura gegenüber offenbar nicht so gründlich wie sicher gegenüber Thomas von Aquin.

Zu der Bemerkung, daß die vollkommenste Treue zu Bonaventura darin liegt, Thomist zu sein, d. h. zu der Auffassung, daß Bonaventura gleichsam ein steckengebliebener Aristoteliker ist, sei gewissermaßen als Entschuldigung gegeben, daß die im Zeichen der Thomas-Renaissance unter Leo XIII. geschriebenen Scholien der großen Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi leider dieser Auffassung Vorschub leisten. Allmählich sollte man aber doch dahintergekommen sein, daß die Scholien in diesem Punkte irreführend sind. Es ist außerdem

kaum zu erklären, daß H. dennoch diesem Irrtum huldigt, obwohl gerade der Gelehrte mit ihm entschieden aufzuräumen versucht hat, den H. sonst mit Vorliebe zitiert, nämlich E. Gilson. In seinem Buch über Bonaventura schreibt er: Bonaventura „kennt Aristoteles sehr gut; ständig zitiert er ihn und entlehnt ihm einen großen Teil seiner philosophischen Fachausdrücke. Auch bewundert er ihn aufrichtig und betrachtet ihn als den Gelehrten schlechthin . . . Aber er schätzt nicht und setzt keinen Augenblick voraus, die wahre Philosophie falle mit seiner Lehre zusammen, oder es müsse die Theologie, die Hüterin des Glaubens, sich auch nur im geringsten umstellen, um ihm Platz zu schaffen. Seit seiner ersten Begegnung mit dem heidnischen Denken des Aristoteles glaubt Bonaventura es verstanden, berurteilt und überholt zu haben²⁸“. Gilson gibt im folgenden noch eine historisch und geistesgeschichtlich gute Begründung dafür. Bonaventura ist, kurz gesagt, kein Aristoteliker geworden, aber nicht, weil er es nicht recht geschafft oder Aristoteles etwa zu spät kennen gelernt hat, sondern weil er kein Aristoteliker werden wollte.

Bei allem freilich, was wir H. gegenüber kritisch anzumelden versuchten, bleibt selbstverständlich die Frage offen, warum Bonaventura sich mit seiner Theologie *praktisch* nicht in der Weise durchgesetzt hat wie Thomas von Aquin mit der seinen, warum er nicht im eigentlichen Sinne schulbildend geworden ist wie Thomas und später auch Duns Scotus, sondern im Grunde genommen ein ziemlich Unbekannter blieb. Es wäre eine interessante Aufgabe, das zu untersuchen. Als sicher dürfte es jedoch jetzt schon anzusprechen sein: So wie H. die Dinge sieht und darstellt, liegen sie nicht, und darum gibt trotz mancher wichtiger Hinweise und interessanter Gedanken das Thomas-Büchlein von H. ein falsches Bild.

Was aus unseren Ausführungen wohl deutlich genug hervorgegangen sein dürfte, sei zum Schluß noch einmal ausdrücklich betont: Das Ganze ist keine Polemik gegen den hl. Thomas und seine Theologie, sondern lediglich eine kritische Bemerkung, die gegen einen gewissen allzu *einseitigen* Thomismus gerichtet ist.

²⁸ E. Gilson, Der heilige Bonaventura, deutsch von Ph. Böhner (Hellerau 1929), 22.

²⁷ Vgl. z. B. a. a. O. 15-19 (V, 422b/423b).