

Lutherische Orthodoxie und mittelalterliche Scholastik

Das Thomas-Verständnis des Johann Georg Dorsch *

Von Winfried Zeller

I

Luthertum und Scholastik werden weithin als unausgleichbare theologiegeschichtliche Gegensätze gesehen¹. Und doch läßt sich fragen, ob nicht zwischen diesen beiden kirchengeschichtlichen Größen weit vielschichtigere Beziehungen bestehen, als es dem ersten Blick erscheint. Die Differenziertheit unserer Problematik zeigt sich nicht nur bei dem keineswegs eindeutigen Begriff „Scholastik“², sondern auch bei Martin Luther selbst. Sein theologisches Studium hat ihn vor allem mit jener Richtung der Spätscholastik vertraut gemacht, die Gabriel Biel am einprägsamsten vertrat. Luther verstand sich zunächst durchaus als Anhänger der nominalistischen „via moderna“ und hat sich gelegentlich sogar zur „occamischen Partei“ bekannt³. Eigenartigerweise hat dagegen Thomas von Aquino den Reformator niemals angesprochen; ihm erschien der Aquinate einfach als zu geschwätzig⁴. Schließlich hatte Luther in den von ihm 1517 entworfenen Thesen zur „Disputatio contra scholasticam theologiam“⁵ seinen grundsätzlichen Gegensatz zu Petrus Lombardus, Gabriel Biel und „allen Scholasti-

¹ Den nachstehenden Ausführungen liegt eine Gastvorlesung zugrunde, die der Verf. am 22. 5. 1975 vor der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu Fulda gehalten hat. – * *Anmerkung des Hauptschriftleiters*: Ein Aufsatz wie dieser war für die Bonaventura-Thomas-Festschrift in TheolPhil 49 (1974) Heft 2/3 vergeblich angestrebt worden. Er darf daher noch als Ergänzung zum genannten Doppelheft betrachtet werden.

² Vgl. etwa M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde (Freiburg i. Br. 1909–1911, Neudr. Darmstadt 1956); J. Pieper, Scholastik, Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie (München 1960). Zur katholischen Scholastik des 17. Jahrhunderts vgl. K. Eder, Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus 1555–1648: KirchGesch., hrsg. v. J. P. Kirsch, 3. Bd., 2. Hälfte (Freiburg i. Br. 1949); H. Jedin, Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt der katholischen Erneuerung: Handbuch der KirchGesch., hrsg. v. H. Jedin, Bd. IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, Kap. 41: Die erneuerte Scholastik (Freiburg-Basel-Wien 1967) 561–573.

³ Vgl. Martin Luther, Adversus execrabilem Antichristi bullam, 1520, Weimarer Ausgabe 6, 600: „Sum enim occamiae factionis.“ Vgl. auch Dokumente zu Luthers Entwicklung, hrsg. v. O. Scheel, 2. Aufl. (Tübingen 1929) 17, Nr. 37.

⁴ Vgl. Luther, WA Tischreden III Nr. 3722 vom 2. 2. 1538: „Thomas est loquacissimus, quia metaphysica est seductus“; vgl. auch O. Scheel, a. a. O., 144, Nr. 391.

⁵ WA 1, 224–228.

kern“ scharf betont und daraufhin 1518 in seiner Heidelberger Disputation⁶ durch seine Gegenüberstellung von „Theologus gloriae“ und „Theologus crucis“ eine entschiedene Abgrenzung gegenüber der Scholastik vollzogen.

Die das 16. Jahrhundert beherrschende antischolastische Stimmung wurde auch durch den Humanismus entscheidend gefördert. Schon Erasmus von Rotterdam⁷ hatte das scholastische Denken als komplizierte Gedankenspielerei verworfen und demgegenüber die „Simplizität“, Einfalt und Einfachheit, als christliches Ideal gepriesen. Auch manche der vom Humanismus geprägten Reformatoren erlebten die „einfache“ biblische Botschaft als wohlthuende Befreiung von den Denkwängen der „scholastischen Methode“. Eine neue geistige Begegnung mit der Scholastik und mit scholastischen Denkern wurde freilich auch dadurch erschwert, daß das anbrechende Zeitalter des Konfessionalismus die Beschäftigung mit der Scholastik fast ausschließlich in das Feld der Polemik verwies. Evangelischerseits zeigt Martin Chemnitz⁸ eine beachtliche Kenntnis scholastischer Autoren, doch ist bei ihm die kritische konfessionelle Auseinandersetzung, nicht aber der gesprächsbereite theologische Gedankenaustausch, der beherrschende Gesichtspunkt. Bei dem lutherischen Dogmatiker Johann Gerhard⁹ rückte das patristische Interesse in den Vordergrund. Aber auch hier führte das Studium der Väter der alten Kirche zu einer gelehrten Kritik an der mittelalterlichen Scholastik.

Trotz aller theologischen Kritik war sich die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ihrer vielfältigen geschichtlichen Verbindungen mit der scholastischen Theologie des Mittelalters bewußt. Am eindrucklichsten zeigen das die langjährigen Thomas-Studien Johann Georg Dorschs¹⁰. Sein großangelegtes Werk über Thomas von Aquin, den „Doctor angelicus“, als „CONFESSOR VERITATIS EVANGELICAE Confessione Augustana repetitae“¹¹ stellt einen bemer-

⁶ WA 1, 353–374.

⁷ Vgl. K. A. Meisinger, Erasmus von Rotterdam (Wien 1942) 12 ff., 28 ff., 154 ff.

⁸ Vor allem in seinem Hauptwerk „Examen Concilii Tridentini“, 4 Teile, 1565–1573.

⁹ Besonders in seinem grundlegenden Werk „Loci theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate“, 9 Bde 1610–1622.

¹⁰ Vgl. W. Horning, Dr. Johann Dorsch, Professor der Theologie zu Straßburg im 17. Jahrhundert. Ein Lebenszeuge der lutherischen Kirche geschildert nach unbenützten Urkunden und Manuskripten (Straßburg 1886) 12–16; ders., Handbuch der Geschichte der evang.-luth. Kirche in Straßburg im XVII. Jahrh. (Compendium historiae Ecclesiae evang.-lutheranae Argentorati. Saecula XVI. XVII. XVIII.) (Straßburg 1903) 3–4; 20.

¹¹ Der genaue Titel des Werkes lautet: „JOH. GEORGII DORSCHII ARGENTORATENSIS D. THOMAS AQUINAS, dictus Doctor Angelicus, exhibitus CONFESSOR VERITATIS EVANGELICAE Augustana Confessione repetitae,

kenswerten Versuch dar, den Aquinaten von den Fragen der lutherischen Theologie her zu verstehen und ihn zugleich als gesamtchristlichen „Zeugen der Wahrheit“¹² zu würdigen.

II

Johann Georg Dorsch wurde am 13. 11. 1597 in Straßburg geboren und am 18. 12. desselben Jahres in der dortigen Thomaskirche getauft¹³. Nach dem Besuch des Gymnasiums studierte er an der Universität Straßburg Philosophie und Theologie. Ein Stipendium, das ihm sein Lehrer Johann Gisenius¹⁴ vermittelte, gab ihm die Möglichkeit, in Tübingen die Vertreter der württembergischen lutherischen Orthodoxie Lukas Osiander und Theodor Thummus zu hören. Im Jahre 1622 wurde D. mit der Versehung der Pfarrei Enzheim bei Straßburg betraut. Eine dreijährige „Gelehrtenreise“ führte D. 1624 zunächst nach Jena, wo Johann Gerhard ihn seiner Freundschaft würdigte. Auch in Leipzig und Wittenberg wurde er mit führenden lutherischen Theologen bekannt. Am 9. 4. 1626 traf er in Marburg ein, wo er in enge Verbindung zu den hessischen lutherischen Theologen Balthasar Mentzer und Justus Feurborn trat¹⁵. Nach seiner Promotion zum Dr. theol. wirkte D. seit 1627 als Professor der Theologie an der Universität Straßburg. Zu seinen Schülern zählte auch Philipp Jakob Spener, der Begründer des Pietismus, der seinen Lehrer in seinen Schriften mehrfach rühmend erwähnt hat¹⁶. Insbesondere hat Spener D.s Vorschlag, durch eine vertrauliche, brüderliche Korrespondenz zwischen den akademischen Lehrern der

juxta seriem controversiarum Tomis IV. R. Bellarmini Cardinalis examinatus. FRANCOFURTI, Sumptibus JOH. WILHELMI AMMONII apud Nicolaum Schumannum. ANNO M. DC. LVI.“ Die Wiederholung des Titels vor Dorsch's „Prooemium“ hat gegenüber dem Titelblatt zwei Umstellungen: „Confessione Augustana“ und „Roberti Cardinalis Bellarmini.“

¹² Über den Begriff der „Zeugen der Wahrheit“ in der ev. Kirchengeschichtsschreibung vgl. *P. Meinhold*, Geschichte der kirchlichen Historiographie (Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, III, 5), 1. Bd. (Freiburg-München 1967) 268 ff.; 370 ff.

¹³ Vgl. *Horning*, Dr. Johann Dorsch (Straßburg 1886) 1.

¹⁴ Johann Gisenius war von 1617–1619 Professor der Theologie in Gießen, wo er mit seinem Fakultätskollegen Balthasar Mentzer in Auseinandersetzungen über die Christologie geriet. Von Straßburg aus ging er 1621 an die Universität Rinteln, an der er bis 1652 lehrte. Vgl. *W. Zeller*, Die Universität Rinteln und ihre Bedeutung für die hessische Kirchengeschichte: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, 23. Bd. (Darmstadt 1972) 55–56.

¹⁵ Vgl. *Horning*, a. a. O., 5. In der Marburger Universitätsmatrikel findet sich der Eintrag: „Dorscheus, Joh. Georg (Argentorat.), 1626“; vgl. *W. Falckenheimer*, Personen- und Ortsregister zu der Matrikel und den Annalen der Universität Marburg 1527–1652 (Marburg 1904) 44. – Vgl. ferner *F. Gundlach*, Catalogus Professorum Academiae Marburgensis. Die akademischen Lehrer der Philipps-Universität in Marburg von 1527–1910: Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck, XV (Marburg 1927) 13, Nr. 22; 16, Nr. 29.

¹⁶ Vgl. *Horning*, a. a. O., 69–70.

Theologie zu einer Reform des Luthertums beizutragen, 1675 in seine „Pia Desideria“ aufgenommen¹⁷. Herzog Gustav Adolph von Mecklenburg, der in Straßburg studiert hatte, berief D. 1653 zum Professor der Theologie an die Universität Rostock. Dort ist D. am 25. 12. 1659 gestorben.

Neben dogmatischen Werken schrieb Dorsch eine Reihe exegetischer Arbeiten¹⁸. Einen Einblick in seine Frömmigkeit gewährt uns die Friedenspredigt, die er während einer Sauerbrunnenkur in Bad Peterstal im Schwarzwald am 30. 7. 1650 über Amos 7, 4–6 gehalten hat¹⁹. Seine „Biblischen Andachten“ zeigen ihn als „rechten Durchforscher göttlicher Dinge“²⁰. Mehrere Veröffentlichungen widmete D. der Confessio Augustana²¹. Er sah in der grundlegenden Bekenntnisschrift des Luthertums zugleich ein Bekenntnis zur Katholizität der Kirche. Entscheidend ist dabei, inwieweit das gemeinsame Glaubensgut, die Heilige Schrift und die altkirchlichen Dogmen, Lehre und Handeln der Kirchen bestimmt²². Die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes hat für D. eine allgemeinchristliche Bedeutung, und er selbst hegt vor einem einfältigen Herzensglauben eine hohe Achtung²³. Den Bestrebungen des Helmstedter Theologen Georg Calixt stand D. freilich kritisch gegenüber. Er beurteilte die Beschränkung auf das „Wesentliche“ im Christentum und den Rückzug auf den „consensus quinquasecularis“ als bedenkliche Vereinfachung²⁴.

III

Erst von Rostock aus ließ Dorsch bei dem Frankfurter Verleger Johann Wilhelm Ammon 1656 ein Werk erscheinen, dessen Vorarbeiten noch in seine Straßburger Zeit fielen. In dem 596 Druckseiten umfassenden Buch wird Thomas von Aquin, der „Fürst der Scholastiker“, als „Bekenner der evangelischen Wahrheit, wie sie in der Augsburgischen Konfession wiederholt wurde“²⁵, dargestellt. Unausgeglichenheiten im formalen Aufbau weisen darauf hin, daß dieses Werk allmählich zusammengewachsen ist. Sectio I–IV, in denen D. von der Heiligen Schrift, von Christus, vom römischen Papst und

¹⁷ Vgl. Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria*, hrsg. v. K. Aland: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 170 (Berlin 1964) 7.

¹⁸ Vgl. *Horning*, a. a. O., 18 ff.

¹⁹ Vgl. *Horning*, a. a. O., 176–191; vgl. auch *W. Zeller*, *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts: Klassiker des Protestantismus*, V, (Bremen 1962) XLVI–XLVII; 249–260.

²⁰ Vgl. *Horning*, a. a. O., 84–150.

²¹ Vgl. *Horning*, a. a. O., 52–56.

²² Ebd. 66.

²³ Ebd. 66.

²⁴ Vgl. *O. Ritschl*, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 4. Bd. (Göttingen 1927) 401–402 u. Anm. 32.

²⁵ Zum Titel vgl. oben Anm. 11.

von der Kirche handelt, bieten jeweils ausführlich erörterte Thesenreihen. Sectio V ist den Sakramenten der Kirche gewidmet und in acht Kapitel eingeteilt, die ihrerseits wieder in Thesen untergliedert sind. Das gleiche Schema findet sich in Sectio VI über den Urstand und in Sectio VII über die Sünde. In Sectio VIII soll der Stand der Wiederherstellung beschrieben werden. Gegenstand der ersten drei Kapitel bilden die Lehrmeinungen von der Gnade, von der Prädestination und von der Willensfreiheit. Das 4. Kapitel erstreckt sich allein über mehr als 130 Seiten und hat die Rechtfertigung zum Thema. Es besteht aus neun Distinctiones, von denen nur die erste über den rechtfertigenden Glauben eine weitere Untergliederung in Thesen aufweist. Schon die äußere Anordnung beweist, daß für D. die spezifisch theologischen Probleme im Vordergrund stehen. Sie haben ihn zu seinen ausgedehnten Thomas-Studien angeregt. Zu ihrer Klärung hat er sich jene weitläufigen Auszüge aus den Werken des Aquinaten angelegt, die den meisten Raum in den einzelnen Abschnitten und Kapiteln einnehmen. Welche Gründe D. bei seiner langjährigen Sammlung und Zusammenstellung von wörtlichen Zitaten aus den Schriften des Thomas im einzelnen bewogen haben, geht aus den autobiographischen Äußerungen hervor, die er in seine Widmung an den schwedischen Grafen und Erzmarschall Johann Axel Oxenstierna eingefügt hat²⁶.

Wie Dorsch erklärt, hat er sich „mit Thomas von Aquin, dem Fürsten der Scholastiker, vielfach beschäftigt“²⁷. Die ersten Thomas-Studien weckten in ihm das lebhafteste Bedauern, „daß ein so großer und derart fähiger Geist nicht in den Zeiten gelebt hat, in denen die Sprachen blühten, die Altertümer vom Verfall gerettet wurden, das Echte vom Unechten geschieden, eine freiere und gesündere Urteilskraft über theologische Gegenstände gewährt und begabten Geistern nicht mehr ein übermäßiger Zwang auferlegt wurde, sich im Denken nach dem Willen von Höherstehenden zu richten“²⁸. Das typisch humanistische Geschichtsbild vom „finsternen Mittelalter“ ist bei Dorsch jedoch mit einer hohen Wertschätzung der genialen Persönlichkeit des Thomas verbunden. Er hält Thomas für einen Theologen, „der die ursprüngliche Lehre Jesu Christi höher achtete“²⁹ als viele

²⁶ Vgl. *J. G. Dorsch*, Thomas Aquinas (Frankfurt 1656) Bl. (2r) bis (4v). Die Widmung wurde von Dorsch unterzeichnet: „Rostochi, A. O. R. M. DC. LV. Cal. Sept.“

²⁷ Vgl. ebd. (2r): „Thomam Aquinatem seu Principem Scholasticorum multoties frequentavi.“

²⁸ Ebd.: „Dolui saepius, tantum tamque capax ingenium non in ea incidisse tempora, quibus linguae effloruerunt, antiquitates e ruderibus vindicatae sunt, genuina ab adulterinis discriminata, liberior de sacris rebus salubriorque iudicandi potestas data, nec mentibus ingenuis insolens ad nutum superiorum sentiendi necessitas fuit imposita.“

²⁹ Vgl. ebd.: „Primitivae disciplinae Jesu Christi observantior.“

seiner scholastischen Zeitgenossen. Infolgedessen sei zu vermuten, daß der Aquinate manche Irrtümer seiner Zeit durchaus als solche erkannt habe.

Dorsch legte sich allmählich Auszüge aus den Werken des Thomas an. Er bevorzugte dabei jene Stellen, die ihm selbst einen tiefen Eindruck von der Wahrheitsliebe des Thomas vermittelten. Diese Aufzeichnungen benutzte er dann während seiner Lehrtätigkeit an der Universität zu Straßburg wiederholt auch in seinen Vorlesungen.

Neue Anregungen für eine eingehende Beschäftigung mit Thomas empfing Dorsch aus den Gesprächen, die er einige Jahre später mit Johann Gerhard Schobenius führte³⁰. Dieser, ehemals Domprediger in Worms und Angehöriger des Dominikanerordens, fand bei ihm Unterkunft, als er sich studienhalber an die Universität in Straßburg gewandt hatte. Der tägliche Umgang beider bot bald Anlaß zu ausführlichen Unterredungen über Thomas, die Leuchte des Dominikanerordens. Bei einem solchen Gespräch richtete D. an Schobenius die kritische Frage, ob er nicht auch manchmal den Eindruck habe, daß Thomas eben zu jener Meinung hinneige, die man jetzt für verwerflich halte? Daraus zog D. schließlich drei grundsätzliche Folgerungen:

1. Thomas vertritt Hypothesen, mit denen die Lehrmeinungen der Lutheraner verteidigt werden können³¹.
2. Thomas behandelt gerade die Sache schwächer, die heute für unfehlbare Wahrheit feilgeboten wird. Er gesteht damit stillschweigend, daß man auf dem Gegenteil sicherer bestehen könne³².
3. Thomas würde diejenigen, die mit uns (Lutheranern) übereinstimmen und von ihm abwichen, keinesfalls unter die Häretiker rechnen³³.

Diese drei Punkte sind von ausschlaggebender Bedeutung für das Thomasverständnis D.s geworden. Mag zunächst auch der konfessionelle Gesichtspunkt im Vordergrund gestanden haben, daß sich bei Thomas manche Argumente für die lutherische Lehre finden lassen, so geht doch D.s Entdeckung weit über ein rein kontroverstheologisches Denken hinaus. Seine Beobachtung, daß Thomas sich jedenfalls nicht zum Ketzerichter über die reformatorische Theologie abstempeln lasse, führt weiter zu grundlegenden kirchengeschichtlichen Einsichten. Letztlich entstammen Scholastik und Reformation, katholische Gegenreformation und lutherische Orthodoxie dem gleichen theologiegeschichtlichen Mutterboden des mittelalterlichen Fragens und Ringens um die Wahrheit. Durch die Unterredung mit Schobenius findet D. aus

³⁰ Vgl. ebd. (2v) – (3v).

³¹ Ebd. (2v): „Thomam habere hypotheses, quibus Lutheranorum dogmata defendi possent.“

³² Ebd.: „Thomam debilius tractare causam eam, quae hodie pro infallibili veritate venditatur, et sic tacite confiteri, tutius in adversa parte stari posse.“

³³ Ebd.: „Thomam eos, qui nobiscum senserunt et ab ipso diversi fuerunt, nequaquam inter haereticos computare.“

der konfessionellen Polarisierung und Polemik zum ursprünglichen Gesprächscharakter der abendländischen Theologie zurück, der Scholastik und Reformation zu Diskussionspartnern macht³⁴.

Dorsch und Schobenius vertieften sich nunmehr häufig in die Werke des Aquinaten. Als schließlich D. erklärte, „bei einzelnen Artikeln unserer Theologie“ stünde Thomas möglicherweise auf der lutherischen Seite³⁵, verlangte Schobenius dringend nähere Beweise für diese Behauptung; da letzterer aber ein Amt in Überlingen am Bodensee antrat, fanden die Gespräche zwischen ihm und D. über Thomas naturgemäß ein Ende. Erst als Schobenius mit der schwedischen Besatzung nach Wismar ging, führte ein reger Briefwechsel zwischen beiden zu einem Wiederaufleben des Gedankenaustauschs.

Im Juli 1649 wandte sich Schobenius aus Wismar brieflich an Dorsch: Bei einer Zusammenkunft schwedischer Adliger sei es zu Meinungsverschiedenheiten über das Alter der lutherischen Religion gekommen³⁶. Dabei habe sich Schobenius seiner Gespräche mit D. erinnert und versichert, man könne unschwer aus dem Erzscholastiker Thomas von Aquin den Beweis für die Wahrheit der lutherischen Konfession erbringen. Er selbst habe eine genügend einleuchtende Probe davon bei Dorsch gesehen³⁷. Deswegen richte er an seinen einstigen Gesprächspartner die herzliche Bitte, ihm nunmehr die wichtigsten Beweisstellen für „unsere“ (lutherische) Konfession schriftlich zu übersenden³⁸.

Dorsch jedoch mußte zunächst aus gesundheitlichen Gründen zur Brunnenkur nach Bad Peterstal im Schwarzwald³⁹. Dort hielt er am 30. 7. 1650 seine berühmte Friedenspredigt⁴⁰. Er schrieb an Schobenius, er habe die Werke des Thomas jetzt nicht zur Hand und könne deshalb dem geäußerten Wunsche nicht entsprechen. Außerdem sah er wenig Grund zur Hoffnung, daß ihm nach seiner Heimkehr genügend Zeit für dieses mühevollen Werk zur Verfügung stehen würde. Er sagte zu, sobald es die Umstände zuließen, sich an eine solche Sammlung von Thomas-Zitaten zu machen. Die Schwierigkeiten einer Veröffentlichung seines Werkes waren damit freilich noch keineswegs

³⁴ Man denke an den Begriff der „*Theologia sermocinalis*“ bei Nikolaus von Cues. Vgl. *M. Seidlmayer*, Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen, hrsg. v. H. Barion (Göttingen 1965) 265.

³⁵ Vgl. *Dorsch*, a. a. O. (2v): „ut per singulos articulos Theologiae nostrae Thomas ad nostras sisteretur partes.“

³⁶ Die Frage des „Alters“ der christlichen Konfessionen spielt schon im 16. Jh. eine große Rolle, z. B. 1588 bei der Konversion des Johann Pistorius.

³⁷ Vgl. *Dorsch*, a. a. O., (3r).

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.: „Eram tum in Acidulis Vallis Petrinae et valetudini septimanam unam alteramye indulgebam.“

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 19.

behaben. Wegen der unsicheren Verkehrsverhältnisse hielt es D. für bedenklich, sein ausgearbeitetes Manuskript an Schobenius zu schicken. Da er die Sache überdies nicht für dringlich ansah, nahm er schließlich von der Manuskriptsendung ganz Abstand. Mittlerweile wurde in schwedischen Adelskreisen der Plan erwogen, D. nach Schweden zu berufen.

Aber nicht Schweden, sondern Mecklenburg war das Land, in dessen Dienst Dorsch schließlich trat. Persönliche Gründe, vor allem der Tod seiner Frau, ließen auch in Rostock den alten Plan in den Hintergrund treten. Erst als auf dem umständlichen Wasserwege von Straßburg über Holland und Norwegen der größte Teil seiner Bibliothek in Wismar eingetroffen war, erinnerte sich D. seines Versprechens und übergab endlich 1655 sein Werk dem Druck, ohne freilich eine nochmalige Durcharbeitung vornehmen zu können. Das lebhaftere Interesse, das der Thomas-Arbeit D.s seitens des schwedischen Adels bekundet wurde, hatte zur Folge, daß er sein Buch dem schwedischen Grafen Johann Axel Oxenstierna widmete. Bei dem Klang des berühmten Namens „Oxenstierna“ fühlte sich D. an die Legende erinnert, nach der Thomas von Aquin von Albert dem Großen als „stumme Ochse“ bezeichnet worden sei, dessen Brüllen zu seiner Zeit schließlich den ganzen Erdkreis durchdrungen habe. Das Beste davon habe er nunmehr durch seine Sammlung von neuem laut werden lassen ⁴¹.

IV

Papst Johannes XXII. hatte Thomas von Aquin als „Bekannter der Kirche“ bezeichnet ⁴². In einer Abwandlung dieses Ausdrucks nennt Dorsch den Aquinaten „Bekannter der evangelischen Wahrheit“ ⁴³. Mit diesem Begriff will D. ein Doppeltes sagen. Einmal gilt ihm Thomas als echter Zeuge der Wahrheit des Evangeliums. Zum andern bestätigt Thomas nach Meinung D.s die Wahrheit des evangelisch-lutherischen Christentums, „wie sie in der Confessio Augustana wiederholt wird“ ⁴⁴. Mit diesem Zusatz hebt D. die dogmengeschichtliche Bedeutung des Thomas für das Verständnis der Reformation hervor. Demgegenüber ist es nun höchst auffällig, daß in dem Werk nirgendwo Bezug auf das Augsburger Bekenntnis genommen ist. Obwohl es zum größten Teil nur aus zahlreichen und langen Zitaten besteht, vermißt man doch wörtliche Anführungen aus dieser grundlegenden evangelischen Bekenntnisschrift. Selbst die von D. aufgestellten Thesen enthalten kaum Anklänge an die Confessio

⁴¹ Vgl. *Dorsch*, a. a. O., (4r-v).

⁴² Vgl. *Dorsch*, a. a. O., 5: „Quia igitur Johannes XXII. eum CONFESSOREM ECCLESIAE declaravit“.

⁴³ Ebd. S. 1: „Confessorem veritatis evangelicae.“

⁴⁴ Ebd. 1: Confessione Augustana repetitae.“

Augustana, sondern spiegeln den Diskussionsstand der lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert wider. Freilich sucht man auch unmittelbare Bezugnahmen auf die theologische Literatur des orthodoxen Luthertums vergeblich.

Dorsch ursprüngliche Absicht, sich aus den Werken des Thomas eine umfangreiche Sammlung solcher Stellen anzulegen, bei denen sich Berührungspunkte zur reformatorischen Theologie finden, ist in seinem Buche noch deutlich erkennbar. Jedoch hat er es in glücklicher Weise vermieden, Thomas als billige kontroverstheologische Quelle zu verwenden. Durch eine geschickte Auswahl möglichst geschlossener Texte, die nicht nur die Lehrmeinungen des Thomas, sondern auch deren Begründung wiedergeben, hat D. ein erstaunliches Maß theologischer Sachlichkeit erreicht. Wenn er einleitend schreibt, „der beste und am wenigsten Widerspruch erregende Wahrheitsbeweis müsse nach dem fragen, was der Gegner wirklich gesagt hat“⁴⁵, so hat er dieses Ideal in einem für seine Zeit vorbildlichen Ausmaß verwirklicht. Selbst wo D. Gegenargumente bringt, sind sie von ihm durchgängig aus hoch- und spätscholastischen Autoritäten oder aus zeitgenössischen katholischen Schriftstellern entnommen worden. Er hat nicht nur ein feines Empfinden für die differenzierte Vielfalt der scholastischen Richtungen im Mittelalter besessen, sondern sich auch eine gute Kenntnis der katholischen Theologie seiner Zeit angeeignet.

Dorsch gibt an, der Aufbau seines Werkes richte sich „nach der Anordnung der vierbändigen Kontroversen des Kardinals Robert Bellarmin“⁴⁶. Tatsächlich hat er sich hierin weitgehend an Bellarmins „Disputationen über die Kontroversen des christlichen Glaubens gegen die Häretiker unserer Zeit“⁴⁷ angelehnt. Jedoch ist D.s Vorgehen hier ein rein formales. Eine äußerliche Beziehung zwischen beiden Werken ist von ihm dadurch hergestellt worden, daß bei jedem Kapitelanfang eine Randbemerkung auf den entsprechenden Fundort bei Bellarmin hinweist, während inhaltliche Bezugnahmen so gut wie ganz fehlen. Diese marginalen Hinzufügungen bieten einen offenkundigen Beweis dafür, daß er seine verschiedenen Exzerpte aus Thomas erst zu einem späteren Zeitpunkt in die jetzige Ordnung gebracht hat.

Dorsch hat als Ziel seiner Arbeit angegeben, er wolle „die einzelnen Glaubensartikel durchgehen und aus den Schriften des Thomas von Aquin Zeugnisse der Wahrheit sammeln“⁴⁸. Daß sein Werk das reife Ergebnis eines jahrzehntelangen Suchens und Sammelns von „Zeugnis-

⁴⁵ Vgl. ebd. 1.

⁴⁶ Vgl. Titel und S. 1.

⁴⁷ *Disputationes de Controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, 4 Bde (Köln 1586–1593).

⁴⁸ Vgl. *Dorsch*, a. a. O., 1: „Placet ire per articulos fidei, et ex Thomae Aquinatis scriptis testimonia veritatis colligere.“

sen der Wahrheit“ bei Thomas darstellt, hat zu seinem kirchengeschichtlichen Wert entscheidend beigetragen. Selbst wo er in den Werken des Thomas gedankliche Inkonssequenzen entdeckt oder Widersprüche gegenüber anderen scholastischen Autoritäten findet, bleibt im Grunde doch seine Hochachtung vor dem einzigartigen „ingenium“ des Aquinaten spürbar. Die Schriften des Thomas haben immer wieder eine für seine Zeit erstaunliche Anziehung auf D. ausgeübt. Offensichtlich empfand der lutherische Theologe des 17. Jahrhunderts es als reizvoll, der strengen Gedankenarbeit des großen mittelalterlichen Theologen Schritt für Schritt nachzugehen und sich zugleich der Weite seiner geistigen Welt zu öffnen, wenn er auch im einzelnen Widerspruch laut werden lassen mußte.

V

Dorsch beginnt sein Werk mit der Lehre von der Heiligen Schrift⁴⁹. Er stellt die These auf: „Die Heilige Schrift ist in dem Sinne vollkommen, daß sie uns über alles, was zum Heil notwendig ist, hinlänglich, unmittelbar und aus sich selbst unterrichtet“⁵⁰. Nach Anführung mehrerer Thomasstellen zitiert er das Urteil des spanischen Dominikaners Bartholomäus de Medina: „In dieser Sache scheint der heilige Thomas den Lutheranern beizustimmen, nach deren Meinung man nichts glauben darf, was nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift steht“⁵¹. Nach Thomas darf man jedenfalls über Gott nichts aussagen, was nicht in der Heiligen Schrift entweder wörtlich oder dem Sinne nach zu finden ist⁵². Dabei hält Thomas den geistlichen Schriftsinn nur insoweit für verbindlich, als sein Inhalt durch buchstäbliche Aussagen der Heiligen Schrift bestätigt wird⁵³. Wenn Thomas behauptet, alles Reden und Denken von Gott sei nur auf Grund von Offenbarung möglich, dann zieht D. daraus die soteriologische Folgerung, daß jedenfalls alles, was über das Heil gesagt oder gedacht werden kann, ausdrücklich in der Heiligen Schrift enthalten sein muß⁵⁴. Als Evangelium darf nämlich nach Thomas nur das verkündigt werden, was explicit oder implicit in den biblischen Büchern steht⁵⁵.

Thomas unterscheidet nun eine dreifache Gotteserkenntnis, nämlich

⁴⁹ Ebd. 6.

⁵⁰ Ebd. 6: „Scriptura S. est perfecta ea perfectione, quae de omnibus ad salutem necessariis nos plene sufficienterque immediate et ex se ipsa informat.“

⁵¹ Ebd. 7: „Imo in hac re videtur D. Thomas favere Lutheranis, qui ajunt, nihil credi debere, nisi quod in s. literis est expressum.“ Über die Thomisten und Scholastiker des 17. Jh. vgl. das oben in Anm. 2 angegebene Werk von K. Eder.

⁵² Ebd. 8 (nach Thomas, S. th. I q. 36 a. 2 ad 1).

⁵³ Ebd. 15 (S. th. I q. 1 a. 10).

⁵⁴ Ebd. 23 (nach Thomas, In Dionys. lib. de divin. nom., c. 1).

⁵⁵ Ebd. 25 (nach Thomas, Ad Gal. 1, lect. 2).

die natürliche der Vernunft, die geoffenbarte des Glaubens und die mytisch-eschatologische des vollkommenen Schauens. Da das Heil des Menschen die Vernunftkenntnis transzendiert, kann der Mensch nur im Glauben an die Offenbarung den Grund seiner Rettung finden. Dorsch hat richtig erkannt, daß bei Thomas die Lehre von der Offenbarung in engem Zusammenhang mit dem Begriff von der dreifachen Erkenntnis Gottes steht. Er hat also nicht einfach Belege aus Thomas für die Wahrheit der lutherischen Lehre von der Schrift zusammengestellt. Er hat sich vielmehr bemüht, den Gedankengängen des Aquinaten nachzugehen und ihn von seinen eigenen Denkvoraussetzungen aus zu verstehen.

Dorsch's Ausführungen über die Christologie haben jene christologischen Auseinandersetzungen zum Hintergrund, die den Protestantismus an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert bewegt haben⁵⁶. D. hat gesehen, daß die Streitigkeiten über das Verhältnis der beiden Naturen in der Person Christi bereits mittelalterliche Wurzeln haben. Daß die menschliche Natur Christi von Thomas als Werkzeug der Gottheit bezeichnet wird, dient ihm als Bestätigung der lutherischen Lehre von der „communicatio idiomatum“⁵⁷. Nur weil Christus nach beiden Naturen der Mittler ist, kann sein Leiden die Ursache unseres Heils sein⁵⁸. Der Begriff der Genugtuung muß mit Augustin und Anselm so streng wie möglich gefaßt werden⁵⁹. Der thomistische Gedanke einer „unvollkommenen Genugtuung“ ist daher für D. eine „contradictio in adjecto“⁶⁰. Im übrigen bezeichnet Thomas ja selbst „Christus allein“ als vollkommenen Mittler zwischen Gott und den Menschen⁶¹.

Eine weitere aktuelle Fragestellung nimmt D. mit der These auf: „Wäre der Mensch nicht gefallen, so wäre Gottes Sohn nicht Fleisch geworden“⁶². D. stimmt der Meinung des Aquinaten zu, daß die Erlösung des Menschen von der Knechtschaft der Sünde als alleinige Ursache der Inkarnation anzusehen sei⁶³. Er sieht in Thomas einen Zeugen für die von den Lutheranern vertretene infralapsarische Auffassung des göttlichen Heilswillens. Hierfür kann er sich auch auf

⁵⁶ Über die christologischen Streitigkeiten im Luthertum, insbes. über die Auseinandersetzungen zwischen den theologischen Fakultäten von Gießen und Tübingen, vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus (Göttingen 1927) 4. Bd., Kap. 61, 180–192.

⁵⁷ Vgl. Dorsch, a. a. O., 46. Über den Begriff der „communicatio idiomatum“ vgl. O. Ritschl, a. a. O., 4. Bd., Kap. 58, 90–106.

⁵⁸ Vgl. Dorsch, a. a. O., 49–50 (nach Thomas, S. th. III q. 48 a. 6).

⁵⁹ Ebd. 50.

⁶⁰ Ebd. 51.

⁶¹ Ebd. 55 (nach Thomas, S. th. III q. 48 a. 5): „Ergo solus Christus debet dici noster redemptor.“

⁶² Ebd. 56: „Si homo lapsus non fuisset, filius Dei non fuisset incarnatus.“

⁶³ Ebd. 57 (nach Thomas, S. th. III q. 1 a. 3).

Bartholomäus de Medina⁶⁴ berufen. Dieser hatte nämlich darauf aufmerksam gemacht, daß Thomas mit den Lutheranern darin übereinstimme, daß Gottes universaler Heilswille nur aus der Heiligen Schrift erkennbar sei.

In der Ekklesiologie weist Dorsch nach, daß die lutherische Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche zu Recht bestehe⁶⁵. Auch Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Hugo von St. Viktor und Thomas von Aquin redeten ja von Kirche in engerem und in weiterem Sinne. Lebhaftes Interesse bringt D. dem Verfallsgeanken in der kirchlichen Historiographie entgegen. Nikolaus de Tudeschis, Abt von Palermo, hatte behauptet, die Kirche könne nicht verfallen, solange der wahre Glaube auch nur in einem einzigen bleibt⁶⁶. Gregor der Große und Thomas selbst sind überzeugt, daß zu Zeiten des Antichrists ein großer kirchlicher Verfall und Abfall von der Kirche eintreten werde. Auch das Luthertum kennt und bejaht den Begriff der Katholizität der Kirche⁶⁷. Nur weigern sich die Lutheraner, eine partikuläre Kirche allein als katholisch zu bezeichnen. Thomas hat betont, es komme nicht auf das Alter (*vetustas*), sondern auf die Wahrheit (*veritas*) einer theologischen Lehre an⁶⁸. Darum darf „Antiquität“ nicht zum Kennzeichen der kirchlichen Lehre gemacht werden. Desgleichen hat der Jesuit Alfonso Salmerón darauf hingewiesen, daß die Wahrheit der Kirche Gottes weder auf der großen noch auf der geringen Zahl ihrer Anhänger beruht, sondern auf dem Worte Gottes und der Wahrheit der von Christus empfangenen Lehre⁶⁹. Wenn der Begriff der „ganzen Kirche“ ernst genommen werden soll, so kann weder der weltlichen Obrigkeit noch dem geistlichen Stand das alleinige Recht zuerkannt werden, die Diener der Kirche einzusetzen, sondern bedarf es hierzu auch der Zustimmung des Volkes⁷⁰. Den Beweis hierfür versucht D. aus dem Gebrauch der Bezeichnung „Braut Christi“ für die Kirche bei den Kirchenvätern und bei Thomas zu erbringen. Daß das höchste Ideal christlicher Vollkommenheit nicht die Armut, sondern die Liebe sei, haben außer Thomas auch jesuitische Theologen wie beispielsweise Adam Tanner erkannt⁷¹.

⁶⁴ Ebd. 58–59.

⁶⁵ Ebd. 78.

⁶⁶ Ebd. 82.

⁶⁷ Ebd. 86: „*Ecclesia eo sensu Catholica dicitur, quo nostrae ecclesiae ab ea avelli nequeunt.*“

⁶⁸ Ebd. 88: „*Idem Thomas ad 2. Cor. 5, 17 docet, non vetustatem, sed veritatem attendendam in divinis.*“

⁶⁹ Ebd. 91.

⁷⁰ Ebd. 108: „*Ecclesiae ministros constituere est opus totius Ecclesiae, adeoque non vel magistratui soli vel soli ordini Ecclesiastico attribuendum aut sine ullo populi suffragio perficiendum.*“

⁷¹ Ebd. 131.

Zwischen streitender und triumphierender Kirche besteht keine vollständige Gemeinschaft. Daher ist die Anrufung der Heiligen eine durchaus ungewisse Sache⁷². Dorsch beruft sich hierfür auf die thomistische Erkenntnislehre. Aus dem Begriff der Erkenntnis bei Thomas geht nämlich hervor, daß die abgeschiedenen Seelen der Heiligen irdische Gegenstände gar nicht unmittelbar erkennen können. Da sie keine natürliche Erkenntnis mehr haben, wissen sie nicht, was hier geschieht⁷³. Würden die Heiligen unsere Mängel kennen, würden sie uns sicher mehr helfen, als es lebende Freunde tun; aber das widerspricht unserer Erfahrung⁷⁴. Gottes Wesen ist unendlich. Darum ist er auch nur auf unendliche Weise erkennbar. Kein geschaffener Intellekt aber vermag Gott auf unendliche Weise zu erkennen⁷⁵. Diese Einschränkung gilt entsprechend auch von dem Schauen Gottes. Selbst wenn ein geschaffener Intellekt das göttliche Wesen schaut, sieht er dabei nicht alles, was Gott tut oder zu tun vermag⁷⁶. Kein geschaffener Intellekt ist imstande, Gott auf vollkommene Weise zu begreifen. Daraus folgt, daß niemand, auch wenn er Gott schaut, alles erkennt. Der antike Satz, Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt, schließt es nach D. aus, daß die Seelen der Heiligen eine ebenso vollkommene Erkenntnis besitzen wie Gott. In Übereinstimmung mit Thomas gilt es daher, die absolute Transzendenz Gottes zu wahren⁷⁷. Schließlich bleibt die Anrufung der Heiligen auch deswegen eine höchst ungewisse Sache, weil bei ihrer Kanonisation Irrtümer möglich sind. Diese Meinung zu vertreten, könne nach dem Urteil des spanischen Jesuiten Luis Turrianus keinesfalls für häretisch gehalten werden⁷⁸.

In der Sakramentenlehre sucht Dorsch dadurch einen Ausgangspunkt für das gemeinsame theologische Gespräch zu gewinnen, daß er an die sich bei Thomas findende Bezeichnung von Taufe und Eucharistie als „Hauptsakramente“⁷⁹ anknüpft. Er stimmt dabei dem Satz des Thomas zu: „Alle Kraft der Sakramente leitet sich vom Leiden Christi her“⁸⁰. Bei der Lehre von der Taufe hält D. die von Thomas geäußerten Ansichten für theologisch sachgemäß⁸¹. Bei der Behandlung der Eucharistie steht für den Lutheraner natürlich die

⁷² Ebd. 169 ff.

⁷³ Ebd. 170 (nach Thomas, S. th. I q. 89 a. 4).

⁷⁴ Ebd. 172.

⁷⁵ Ebd. 173 (nach Thomas, S. th. I q. 12 a. 6 u. a. 7).

⁷⁶ Ebd. 175 (nach Thomas, S. th. I q. 12 a. 8).

⁷⁷ Ebd. 176 (nach Thomas, S. th. I q. 57 a. 4).

⁷⁸ Ebd. 179.

⁷⁹ Ebd. 211 (nach Thomas, S. th. III q. 62 a. 5): „*quae sunt potissima Sacramenta.*“

⁸⁰ Ebd. 228 (nach Thomas, S. th. III q. 64 a. 7): „*Tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur.*“

⁸¹ Ebd. 220 ff.

Frage der Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Mittelpunkt. Für den Begriff der Transsubstantiation verweist D. auf die dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen im Mittelalter. Er kennt nicht nur die Sakramentsstreitigkeiten, die durch Berengar von Tours ausgelöst wurden, sondern er zeigt sich auch über den theologiegeschichtlichen Gegensatz zwischen dominikanischen Thomisten und franziskanischen Skotisten vorzüglich orientiert⁸². Um die Vielfältigkeit der Abendmahlsanschauungen deutlich zu machen, werden Belege aus Schriften von Pico della Mirandola, Petrus von Ailly, Durandus de S. Porciano und anderen Autoren geboten⁸³. Auch über die spätere Thomistenschule wird eingehend berichtet⁸⁴. D. macht darauf aufmerksam, daß die skotistische Auffassung der eucharistischen Einsetzungsworte dem lutherischen Abendmahlsverständnis am weitesten entgegenkommt⁸⁵. Wenn Duns Scotus das umstrittene Fürwort „dies“ auf das bezogen haben will, was „unter“ den Akzidentien enthalten ist, so entspricht das durchaus den lutherischen Vorstellungen. Außerdem kommt der skotistische Raumbegriff dem lutherischen Ubiquitätsdenken sehr nahe. Nach D. bildet die lutherische Abendmahlslehre einen legitimen Teil des gesamtchristlichen Gesprächs über die Eucharistie. Auch die innerprotestantischen Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Reformierten sind als Fortsetzung des mittelalterlichen Abendmahlsgesprächs zu verstehen. Darum zeigt D. auch ein sehr lebhaftes Interesse für alle Versuche, Thomas und Scotus von ihren theologischen Ansätzen her als Partner eines kirchengeschichtlichen Dialogs zu verstehen⁸⁶.

Den zweiten Hauptteil seines Werkes hat Dorsch einerseits in die Lehre von Urstand und Sünde, andererseits in Erörterungen über den Stand der Wiederherstellung aufgegliedert. Seine Ausführungen setzen mit der theologischen Anthropologie ein⁸⁷. Die Lehre vom Urstand des Menschen spitzt sich bei ihm auf die Frage zu, ob Gerechtigkeit und Unsterblichkeit ursprünglich natürliche oder übernatürliche Gaben gewesen seien. D. beruft sich auf den Thomisten Wilhelm Estius, der Thomas von Augustin her zu verstehen sucht und damit zu ähnlichen

⁸² Ebd. 242 ff.

⁸³ Ebd. 240, 243, 244 ff.

⁸⁴ Ebd. 246 ff.

⁸⁵ Ebd. 243: „Probat autem Scotus, quia, quemadmodum nunc vere dicimus: Hoc est corpus meum, et pronomen Hoc, non ostendit hoc accidens, sed contentum sub accidentibus, ita etiam licet maneret panis sub propriis accidentibus, vere diceremus: Hoc est corpus meum; quia non ostenderemus substantiam panis per sua accidentia, sed contentum sub pane.“

⁸⁶ Ebd. 250–251. Hinsichtlich des sakramentalen Charakters von confirmatio (234 ff.), poenitentia (276 ff.), extrema unctio (319 ff.), ordinatio (326 ff.) und matrimonium (328 ff.) gibt Dorsch die lutherischen Lehranschauungen wieder, ohne besondere thomistische Fragestellungen aufzunehmen.

⁸⁷ Ebd. 336 ff.

Ansichten gelangt wie die Lutheraner, die Gerechtigkeit und Unsterblichkeit für vererbare natürliche Gaben halten⁸⁸. Die mittelalterliche Streitfrage, ob die Seele des Menschen jeweils unmittelbar von Gott geschaffen oder auch von den Eltern vererbt würde, beantwortete Thomas eindeutig im Sinne einer kreatianischen Lösung, während das Luthertum stärker zur traduzianischen Ansicht hinneigte. Bei dieser grundsätzlichen Differenz der Lehrmeinungen empfand es D. jedoch als hilfreich, daß Thomas den Traduzianismus wohl für einen Irrtum, nicht aber für eine Häresie erklärte⁸⁹ und auch der Minorit Alfons de Castro unter Berufung auf Thomas die lutherische Lehre von der Fortpflanzung der Seele von dem Vorwurf der Häresie freisprach⁹⁰. Aus der Universalität des Erlösungswerkes Christi folgerte Thomas, daß alle Menschen mit Ausnahme Christi der Erbsünde unterworfen seien⁹¹. Auch die jungfräuliche Gottesmutter selbst bildet nach Thomas hiervon keine Ausnahme⁹². Im Gegensatz zu den Thomisten hatten die Franziskaner jedoch die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens verteidigt. D. pflichtet natürlich Thomas bei und verwirft deshalb alle Versuche, mittels literarischer Fälschungen Thomas zum Verteidiger des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Marias zu machen⁹³. Lebhaft hat sich D. für die Auslegung des Aquinaten von Röm 7 interessiert, in der sich seiner Meinung nach ein ähnliches Ernstnehmen der Erbsünde zeigt wie bei den lutherischen Theologen⁹⁴. D. weist nach, daß die Erbsündenlehre mancher Thomisten im Gegensatz zu der des Aquinaten selbst stehe⁹⁵. Er gibt auch darin Thomas Recht, daß Maria Tatsünden unterworfen gewesen sei. Er weist damit die Behauptung des Jesuiten Franciscus Mendoza zurück, die dieser gegen Martin Chemnitz und andere sogenannte Häretiker geäußert hatte, daß man von einer völligen Sündlosigkeit Marias reden müsse⁹⁶. Sei es doch gerade Pelagius gewesen, der gegenüber Augustin die These vertreten habe, daß der Mensch in diesem Leben sündlos sein könne und zum Beweis dafür auf die Mutter unseres Heilandes verwiesen hätte⁹⁷. Schließlich bestreitet D. noch die auch von Thomas geteilte vulgäre Unterscheidung von

⁸⁸ Ebd. 348.

⁸⁹ Ebd. 369 (unter Berufung auf Thomas, S. c. G., lib. 2 cap. 86): „Nam quamvis B. Thomas dicat, esse errorem, non tamen dicit esse haeresin.“

⁹⁰ Ebd. 370: „Sic Alfonsus Castrensis sententiam nostram de propagatione Thomae autoritate liberat ab haeresi.“

⁹¹ Ebd. 374 (nach Thomas, S. th. II, I q. 81 a. 3).

⁹² Ebd. 375 (nach Thomas, S. th. III q. 27 a. 2).

⁹³ Ebd. 376–378.

⁹⁴ Ebd. 379 (nach Thomas, Comment. ep. ad Rom. cap. 7, lect. 2).

⁹⁵ Ebd. 384.

⁹⁶ Ebd. 395.

⁹⁷ Ebd. 396.

Todsünden und läßlichen Sünden⁹⁸. Nach seiner Ansicht würde ein solcher Sündenbegriff zu einer unerlaubten Vereinfachung des Schuldproblems führen und dadurch der allumfassenden Gnadenlehre des Thomas völlig widersprechen⁹⁹. Mit Recht habe hier Johann Gerson, der große Bewunderer des Aquinaten, geltend gemacht, daß auch nach Thomas grundsätzlich jede Sünde eine Beleidigung Gottes sei¹⁰⁰.

Die Wiederherstellung des gefallen Menschen ist ein Werk der Gnade¹⁰¹. Diese bewirkt in erster Linie sowohl Rechtfertigung des Sünders als auch Vergebung der Sünden. Da die rechtfertigende Gnade in der bloßen Annahme des Sünders und in der Nichtanrechnung der Sünde besteht, braucht sie nicht unbedingt eine eingegossene Qualität zu sein¹⁰². Auch Thomisten wie Dominicus de Soto bestätigen, daß Gott die Sündenvergebung ohne Gnadeneingießung gewähren könne¹⁰³. Der Jesuit Gabriel Vázquez hingegen habe Wilhelm Occam, Duns Scotus und die Nominalisten als Vertreter der Ansicht hingestellt, daß der Mensch allein durch Gottes Annahme gerechtfertigt werde¹⁰⁴. Außerdem haben auch Gabriel Biel, Petrus von Ailly und Gregor von Rimini die gleiche Lehrmeinung geäußert. Weitere Belege über die Gnadenstreitigkeiten zwischen Thomisten und Skotisten hat D. aus Johannes de Rada und Roderich Arriaga zusammengetragen¹⁰⁵. Er hat also die lutherische Rechtfertigungslehre in jenem Voluntarismus verwurzelt gesehen, den Franziskaner, Occamisten und Nominalisten im Mittelalter dem Intellektualismus der Thomistenschule entgegengesetzt haben. Mit diesem dogmenschichtlichen Rückgriff hat D. die Gesprächsebene zwischen lutherischer Orthodoxie und scholastischer Theologie herstellen wollen.

Der gleiche Voluntarismus beherrscht bei Dorsch die Lehre von der Prädestination, die als reiner Akt des göttlichen Willens erscheint¹⁰⁶. Nun hat freilich Thomas die Vorhersehung als Akt des göttlichen Intellekts angesehen. Aber der scheinbare Widerspruch löst sich dadurch, daß die Vorherbestimmung vom Aquinaten als Akt eines überlegten Willens¹⁰⁷ bezeichnet wird und damit voluntaristische

⁹⁸ Ebd. 398 (gegen Thomas, S. th. II, I q. 88 a. 1).

⁹⁹ Ebd. 399.

¹⁰⁰ Ebd. 401 (nach Johann Gerson): „Omne peccatum pro quanto est offensa Dei . . . Omnis offensa in Deum est de se mortifera.“

¹⁰¹ Ebd. 408.

¹⁰² Ebd. 408; 415 (nach Thomas, S. th. II, I q. 110 a. 1; III q. 2 a. 10).

¹⁰³ Ebd. 415: „Et certe Sotus asserit, aliquem Deo gratum posse esse absque ullo, quod in nobis sit, accidente.“

¹⁰⁴ Ebd. 416.

¹⁰⁵ Ebd. 418 ff.

¹⁰⁶ Ebd. 422: „Dissentire videtur Thomas, cum providentiam in intellectu collocat“ (S. th. I q. 22 a. 1).

¹⁰⁷ Ebd. 424: „Dicit sane Thomas II, II q. 88 propositum esse actum voluntatis deliberatae.“

Züge erhält. Thomas und die Lutheraner sind sich mit fast allen Scholastikern darin vollkommen einig, daß die Prädestination im Sinne Augustins als Gottes Entschluß zum Erbarmen verstanden werden muß¹⁰⁸. Auch herrscht darin Einmütigkeit, daß der göttliche Ratschluß nicht vom menschlichen Verdienst abhängig gemacht werden darf¹⁰⁹. Für die theologischen Probleme, die sich aus dem Verhältnis von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Willensfreiheit ergeben, verweist D. auf Darlegungen des Dominikaners Didacus Alvarez¹¹⁰. Nun war durch Luthers Schrift „De servo arbitrio“ und die Entscheidungen der Konkordienformel das Willensproblem in dem Sinne beantwortet worden, daß dem Menschen nach dem Fall in geistlichen Dingen nur noch ein versklavter Wille verblieben sei¹¹¹. Nach D.s Meinung gibt Thomas zu, daß der freie Wille sich bei der Bekehrung passiv verhalte¹¹². Ja, Thomas kennt sogar die Vorstellung einer Knechtschaft des Willens¹¹³. Denn obwohl bei ihm der Mensch von Natur aus die Fähigkeit zur freien Willensentscheidung hat, erfolgt die Zustimmung zur Sünde gegen das Urteil der Vernunft und führt so zu einer Versklavung des Menschen durch die Sünde. Wie unterschiedlich im einzelnen gerade die Thomisten die theologischen Akzente in der Willensfrage gesetzt haben, zeigt D. an Wilhelm Estius und Bartholomäus de Medina¹¹⁴. Im Grunde bleibt also auch hier die dogmatische Diskussion offen.

In dem letzten, ursprünglich wohl besonders ausgearbeiteten Abschnitt seines Werkes behandelt Dorsch den Problembereich von Rechtfertigung und Glauben¹¹⁵. Er vermerkt zunächst unter Zustimmung den Ausspruch des Thomas, daß Christi Auferstehung die Ursache unserer Rechtfertigung sei¹¹⁶. Da der rechtfertigende Glaube nicht nur im Intellekt, sondern auch im Willen wohnt¹¹⁷, läßt sich die

¹⁰⁸ Ebd. 424: „Divus Thomas, Alensis et fere omnes Scholastici referunt ex Augustino lib. de praedest. Sanctorum, quod praedestinatio sit propositum miserendi. Quae tamen verba in Augustino formaliter non reperiuntur, sed indumta videntur, quod praeparatio idem videtur esse quod propositum.“

¹⁰⁹ Ebd. 425 (nach Thomas, S. th. I q. 23 a. 5).

¹¹⁰ Ebd. 426.

¹¹¹ Vgl. Formula Concordiae, solida Declaratio II, De libero arbitrio sive de viribus humanis § 7 (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. Aufl. [Göttingen 1956] 874), wo der Mensch nach dem Fall als „peccati servus et mancipium Satanae“ bezeichnet wird.

¹¹² Vgl. Dorsch, a. a. O., 447–448 (im Anschluß an Thomas, S. th. II, I q. 109 a. 1): „Liberum arbitrium ergo juxta Thomam se passive habet ad conversionem.“

¹¹³ Ebd. 450 „De servitute arbitrii agit Thomas in c. 6 ad Rom. lect. 4.“

¹¹⁴ Ebd. 456.

¹¹⁵ Ebd. 462 ff.

¹¹⁶ Ebd. 472 (nach Thomas, Ad Rom. 5. lect. 1): „quod fides reputabitur omnibus ad justitiam credentibus resurrectionem Christi, quae est causa nostrae justificationis.“

¹¹⁷ Ebd. 477: „Fides justificans non tantum residet in intellectu, sed etiam in voluntate.“

voluntaristische Seite des Glaubensbegriffes nicht übersehen. Auch Thomas hat ja deutlich erklärt, daß der Glaubensakt aus Intellekt und Willen hervorgeht¹¹⁸. D. hat sorgfältig jene Stellen zusammengetragen, in denen Thomas in Anlehnung an Paulus von der Rechtfertigung allein aus Glauben (*sola fide*) redet¹¹⁹. Er weist nach, daß Thomas den Ausdruck „*sola fide*“ oder ähnliche Wendungen tatsächlich mehrfach gebraucht hat¹²⁰. Darum hat auch Bartholomäus de Medina erklärt, daß der Ausdruck „*sola fide*“ keinesfalls zu verdammen sei, da auch zahlreiche Kirchenväter, z. B. Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Origenes, Augustinus, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin, sich dieser Redeweise bedient hätten¹²¹. Übrigens hat auch Cajetan deutlich gesagt, daß allein der Glaube rechtfertige. Wie der Minorit Andreas de Vega gezeigt hat, findet sich die „Allein“-Formel auch bei mehreren griechischen Kirchenvätern und bei Anselm von Canterbury.

Lutherische und thomistische Theologie sind sich darin einig, daß der rechtfertigende Glaube, die Hoffnung und die Liebe untrennbar zusammengehören¹²². Nach Thomas dürfen „*fides formata*“ und „*fides informis*“ nicht als zwei verschiedene *habitus* getrennt werden¹²³. Nach lutherischer Auffassung, die nach Dorsch's Meinung mit der des Thomas übereinstimmt, ist also der rechtfertigende Glaube vollkommener Glaube und darf der vollkommene Glaube niemals von der Liebe selbst geschieden werden¹²⁴.

Dorsch geht weiterhin auf die viel erörterte Frage ein, ob die Rechtfertigung in einer wirklichen Rechtmachung oder allein in der Gerechterklärung des Sünders bestehe¹²⁵. Über den Begriff der einwohnenden Gerechtigkeit sind nach Ansicht D.s gegensätzliche Meinungen zwischen den Thomisten auf der einen und Occam nebst den Nominalisten auf der anderen Seite festzustellen¹²⁶. Während über die Meinung des Thomas unter seinen Anhängern Streit herrsche¹²⁷, beständen freilich auch seitens der Reformatoren unterschiedliche Anschauungen. So hätten beispielsweise Martin Bucer und Martin Chemnitz die einwohnende Gerechtigkeit und die innere Erneuerung durchaus bejaht¹²⁸, sie aber für unvollkommen und

¹¹⁸ Ebd. 478 (nach Thomas, S. th. II, II q. 5 a. 4).

¹¹⁹ Ebd. 479 ff.

¹²⁰ Ebd. 480; 482; 483 (nach Thomas, S. th. III q. 68 a. 1 ad 1; q. 70 a. 4 ad 2).

¹²¹ Ebd. 484.

¹²² Ebd. 491.

¹²³ Ebd. 493 (nach Thomas, S. th. II, II q. 4 a. 4; a. 5 ad 3).

¹²⁴ Ebd. 494.

¹²⁵ Ebd. 495 ff.

¹²⁶ Ebd. 508.

¹²⁷ Ebd. 512.

¹²⁸ Ebd. 514.

ungenügend zur Rechtfertigung vor Gott gehalten. Gabriel Vázquez habe richtig gesehen, daß nach Meinung der Lutheraner der Mensch nicht auf Grund einer inneren Erneuerung gerechtfertigt werde, sondern allein durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi¹²⁹. Gegen die Bestreitung der Gnadengewißheit durch Thomas macht D. geltend, daß mit dem rechten Glauben auch die Gewißheit der Rechtfertigung unauflöslich verbunden sei¹³⁰. Räumt doch Thomas selber ein, ein Gläubiger könne seines Glaubens gewiß sein¹³¹. Glaubensgewißheit und Gnadenerkenntnis lassen sich aber nicht, wie Thomas meint, sachlich trennen. Das hat sich auch in den Diskussionen der späteren Thomisten und der Jesuiten gezeigt¹³².

Über die Geltung des Gesetzes stellt Dorsch die These auf: „Auch die Wiedergeborenen vermögen in diesem Leben das moralische Gesetz nicht zu erfüllen“¹³³. Eine Bestätigung für diesen Satz findet er in der Feststellung des Thomas, daß der Mensch wegen seiner sündlichen Verderbtheit keine volle Genugtuung leisten kann¹³⁴. Thomas und Scotus stimmen darin überein, daß die Beleidigung Gottes durch die kleinste Sünde unendlich ist und daher einer unendlichen Genugtuung bedarf¹³⁵. Im theologischen Sinne haben daher gute Werke niemals den Charakter der Vollkommenheit¹³⁶. Da ferner nach Thomas die größtmögliche Ungleichheit zwischen Gott und Mensch besteht¹³⁷, lehnt D. auch jegliches Verdienstdenken als unchristlich ab. Er beruft sich hierfür auf eine Äußerung von Gabriel Vázquez, nach der der Zisterzienser Dionysius gesagt haben soll, die im Dekalog gebotenen Werke könnten deshalb nicht als Verdienste für das ewige Leben gelten, weil ihr Tun als notwendig gefordert wird¹³⁸. In Auseinandersetzung mit den neueren Thomisten ist D. davon überzeugt, daß nach der eigenen Meinung des Thomas gute Werke vor Gott keinen Wert an sich darstellen und daher auf sie kein Vertrauen zu setzen sei¹³⁹.

Nach der Erörterung einiger kultischer Problemkreise¹⁴⁰ schließt

¹²⁹ Ebd. 517.

¹³⁰ Ebd. 518 (gegen Thomas, S. th. II, I q. 112 a. 5).

¹³¹ Ebd. 519.

¹³² Ebd. 528.

¹³³ Ebd. 531: „Legem moralem etiam renati in hac vita implere nequeunt.“

¹³⁴ Ebd. 531 (nach Thomas, S. th. III q. 1 a. 2). Auf Sn. 540–542 bringt Dorsch ein Zitat aus dem „Geistlichen Streit“ des Freiburger Theologieprofessors Georg Hainlin, den einzigen deutschen Text in seinem Werk!

¹³⁵ Ebd. 551.

¹³⁶ Ebd. 548 ff.

¹³⁷ Ebd. 559–560 (nach Thomas, S. th. II, I q. 114 a. 1): „Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas.“

¹³⁸ Ebd. 568.

¹³⁹ Ebd. 582.

¹⁴⁰ Unter dem Stichwort „gute Werke“ behandelt Dorsch weiterhin noch die kanonischen Stunden (588 ff.) und die Quadragesimal-Fasten (593 ff.).

D.s Buch etwas unvermittelt mit der Bitte: „Bewahre uns, Herr, in der Wahrheit, dein Wort ist Wahrheit!“¹⁴¹

VI

Hat sich Dorsch nicht weitgehend mit dem Sammeln von Thomas-Zitaten begnügt, ohne überhaupt zu einem eigenständigen Thomas-Bild vorzudringen? Diese Frage scheint berechtigt. Zwar geht er gelegentlich auf die thomistische Erkenntnislehre¹⁴² oder den scholastischen Raumbegriff¹⁴³ ein. Die Leistungen des Aquinaten auf dem Gebiet der Metaphysik werden jedoch von ihm nicht berührt¹⁴⁴. Auch die Bedeutung des Aristoteles für Thomas kommt nirgendwo zur Sprache. Sehr selten nur wird der „Philosophus“ überhaupt erwähnt, ohne daß daraus irgendwelche geistesgeschichtlichen Folgerungen gezogen werden. Die rege Beschäftigung D.s mit Thomas ist jedenfalls schwerlich durch einen „protestantischen Aristotelismus“¹⁴⁵ veranlaßt worden. Sein Anliegen war vielmehr ein rein theologisches; er wollte den Aquinaten von seiner Theologie her verstehen und würdigen. Es bleibt D.s kirchengeschichtliches Verdienst, dem „stummen Ochs“ Thomas in der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts wieder Gehör verschafft zu haben¹⁴⁶. Mag das auch im Rahmen und in den Grenzen der evangelischen Theologie seiner Zeit erfolgt sein, D. sah in Thomas nicht nur einen Zeugen einzelner dogmatischer Wahrheiten, sondern den Bekenner der einen heilbringenden Wahrheit des Evangeliums!

¹⁴¹ Dorsch's Schlußworte lauten: „Et sic absolvimus CONFESSOREM inter densos errores VERITATIS stricturas subinde admittentem et emittentem. Conserva nos DOMINE in veritate, verbum tuum VERITAS est“ (vgl. Psalm 16/15, 1; Joh. 17, 17).

¹⁴² Vgl. oben Anm. 73 (Dorsch, a. a. O., 170 ff.).

¹⁴³ Vgl. oben Anm. 85 (Dorsch, a. a. O., 239 ff.).

¹⁴⁴ Auch wo Dorsch das Verhältnis von „imago“ und „similitudo“ behandelt, geht sein Interesse nicht auf den Nachweis einer „Analogia entis“, sondern allein auf die Verderbnis des göttlichen Bildes im Menschen durch den Sündenfall. (Vgl. Dorsch, a. a. O., 343 ff.)

¹⁴⁵ Zu diesem Begriff vgl. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland (Jena 1921).

¹⁴⁶ Vgl. Dorsch's Widmung an Oxenstierna, a. a. O., (4v): „Dum meliorem eius mugitum ego collegi et patrocinio tuo involvi, audietur procul dubio benignius.“