

# Die deutsche Thomas-Ausgabe in der heutigen philosophischen Situation

Von P. PAULUS ENGELHARDT O. P.

Als 14 Jahre nach dem Ende des ersten Weltkrieges die Herausgabe einer 36-bändigen deutsch-lateinischen kommentierten Ausgabe der theologischen Summe des Thomas von Aquino vertraglich beschlossen wurde, waren alle Beteiligten überzeugt, daß die Stunde für Thomas im deutschen Geistesleben gekommen war. Die Frage war nur, ob ein so umfangreiches und anspruchsvolles Werk weitere Kreise der Akademikerschaft erfassen konnte. Heute – 14 Jahre nach dem Ende des zweiten Weltkrieges – ist die Ausgabe aus dem Raum der Wissenschaft (für den sie anfänglich gar nicht in erster Linie bestimmt war) nicht mehr wegzudenken. Dennoch muß die Frage aufgeworfen werden, ob die Stunde für Thomas in der heutigen theologischen und philosophischen Situation noch da ist.

Die Frage wäre nach vielen Gesichtspunkten aufzugliedern. Vielleicht sind es aber nur verschiedene Hinsichten auf eine Sache. Sie läßt sich besonders an der augenblicklichen Situation des *Una-Sancta-Gesprächs* verdeutlichen. Es ist aus dem liebenden und lebenswerten Dilettantismus heißer Herzen über die Abkühlung durch dogmatische, kirchenrechtliche und politische Faktoren in die Bahn eines redlichen, brüderlich-offenen theologischen Fragens und Forschens eingelaufen. Viele Differenzen wurden und werden als Scheingegensätze entlarvt. Die echten reformatorischen Anliegen und das spezifisch Katholische werden auf beiden Seiten ernst genommen, ja sogar weitgehend in einer Art von „Platztausch“ wechselseitig angeeignet. Dabei müßten die fundamentalen Unterschiede in gesteigerter Deutlichkeit herauskommen. Dennoch ist gerade heute die Frage dringlich geworden, wo nun eigentlich die Wurzel der Unterschiede liege. Natürlich muß diese Frage zunächst für die katholisch-lutherische und für die katholisch-reformierte Begegnung gesondert gestellt werden. Aber ob man – wie Hans Küng<sup>1</sup> es getan hat – die Rechtfertigungslehre des Trienter Konzils mit der Rechtfertigungslehre Karl Barths vergleicht oder die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquino mit der Luthers – immer kommt der Vergleich auf die Frage hinaus, wie sich das Wirken Gottes (Allwirksamkeit, Alleinwirksamkeit, Mitwirken?) zum Wirken des Menschen (werkzeugliches Wirken, bloße Passivität, Mitwirken?) verhält. Wenn Thomas Sartory OSB 1956 den Stand des theologischen Gesprächs in der *Una Sancta*<sup>2</sup> zu markieren sucht und als Zentralfrage die Rolle der menschlichen Natur Christi im Heilsprozeß (nur „Offenbarungszeichen“ und „Larve für Gottes Majestät“ nach Luther – oder Werkzeug, Heilsorgan, effektives Gnadenzeichen der Gottheit nach Thomas<sup>3</sup>) herausarbeitet, dann geht es wiederum um das reformatorische Anliegen der Alleinwirksamkeit Gottes und der „Ausschaltung irgendeiner menschlichen Rivalität mit Gott ... Als die große Irrlehre des Katholizismus wird das *causa-secunda*-Denken bezeichnet“<sup>4</sup>. Die Reformatoren fürchteten, daß durch das, was dem Geschöpf zugesprochen werde, Gott etwas genommen, seine Ehre beeinträchtigt werde. Dennoch sieht auch Luther, daß die geschenkte Gottesgerechtigkeit, die von keiner eigenen Gerechtigkeit wissen will, wahre persönliche, allerdings immer neu anfangende und stets im Kampf gegen die bleibende Sünde befindliche Gerechtigkeit des Sünders ist<sup>5</sup>. Steht dieses Paradoxon soweit ab vom thomasischen „ganz (erstursächlich) Gottes“ und „ganz (zweitursächlich) des Menschen“?

Aus derselben Sorge um die Unantastbarkeit Gottes stammt das Kampfwort Karl Barths: „Ich

<sup>1</sup> Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln 1957.

<sup>2</sup> Die Neue Ordnung 10 (1956) 193–204; 278–287.

<sup>3</sup> Ebd. 198.

<sup>4</sup> Ebd. 201.

<sup>5</sup> Vgl. Regin Prenter, Luthers Lehre von der Heiligung. In: Lutherforschung heute. Berlin 1958, 67 f.

halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist und denke, daß man i h r e t w e g e n nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten“<sup>6</sup>. Mit anderen Worten: „Wir verstehen“ die Möglichkeit des Glaubens „nicht als eine dem Menschen in irgendeinem Sinne e i g e n e Möglichkeit“<sup>7</sup>, „weder als angebotene noch als zugewachsene“<sup>8</sup>. Dennoch aber ist der Glaube „Tat und Erfahrung des Menschen“ und der Mensch „Subjekt des Glaubens“. Im Ereignis des Glaubens eignet ihm eine „Gottförmigkeit“, „eine Eignung zum Vernehmen des Wortes Gottes“<sup>9</sup>. „Wir verstehen die hier in der Tat zu behauptende Analogie, Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit zwischen Gott und Mensch gerade nicht als *analogia entis*, d. h. nicht als eine überschaubare und durchschaubare, vom Standpunkt eines Schauenden aus in einer Synthese als Analogie zu v e r s t e h e n d e Analogie. Nicht ein S e i n, das das Geschöpf mit dem Schöpfer bei aller Unähnlichkeit gemeinsam haben soll, sondern das keiner bloßen Theorie zugängliche T u n, die menschliche Entscheidung ist im Glauben in aller Unähnlichkeit ähnlich der Entscheidung der Gnade Gottes ... Um w e n i g e r als Gottförmigkeit aber kann es sich in der Tat nicht handeln. Indem wir die thomistische *analogia entis* ablehnen, bejahen wir den anderen thomistischen Gedanken, in welchem wir übrigens den Wahrheitsgehalt auch der sogen. *analogia entis* erblicken möchten: *quum igitur christiana fides hominem de Deo ... instruit ... fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo* (Thomas von Aquino, S. c. gent. II, 2)“<sup>10</sup>. Daran fügt K. Barth eine Fülle von Lutherworten, die dasselbe besagen.

Hier ist das Eigenwirken des Menschen nicht mehr völlig ausgeschlossen<sup>11</sup>. Im Ergriffensein vom Anspruch Gottes ereignet sich auch menschliche Entscheidung. Was aber in „haarscharfer Nähe“<sup>12</sup> droht, ist die Lehre vom natürlichen Ebenbild Gottes, etwa die Aussage, daß es nur darum eine vom Anspruch Gottes ergriffene Entscheidung geben kann, weil der Mensch von Natur (auch nach der Erbsünde) ein sich-entscheiden-könnender ist –, die Lehre von einer Ähnlichkeit des Seins, etwa die Aussage, daß der Mensch nur zur (seinsmäßigen und handelnden) Gottförmigkeit erhoben werden kann, weil er als irgendwie gottähnlich seiender von Gott, der das SEIN selbst ist, betroffen ist.

Wenn nun bei Thomas das Sein nicht wie in der platonisch-neuplatonisch-augustinischen Tradition erstlich Unveränderlichkeit (der Idee) besagt, sondern *actus*: Vollzug – *energeia*: Im-und-am-Werke-Sein; wenn das Sein und das mit ihm gegebene Wirken der Geschöpfe seine relative Eigenständigkeit gerade dadurch und darin hat, daß es dynamische Teilhabe, je und je von Gott gewirktes, „einströmendes“ Sein ist; wenn die ontische Grundlage der *analogia entis* (die es als solche zunächst nur mit Aussagen zu tun hat) kein von einem neutralen Standpunkt aus durchschaubarer Schöpfer-Geschöpf-Zusammenhang ist, sondern jener Vollzug der Seinsmitteilung, des restlosen von-Gott-Seins – dann ist das womöglich gar nicht mehr die „vom Antichristen erfundene“ Lehre, gegen die Karl Barth kämpft, und nicht jene Hybris, die Gott etwas raubt, um es dem Geschöpf zu geben<sup>13</sup>.

So kämen wir zu der paradoxen Feststellung, daß die entscheidende Frage des heutigen Una-Sancta-Gesprächs die – Seinsfrage wäre –, die Frage, die Martin Heidegger nach über zwei Jahrtausenden der Seinsvergessenheit zum ersten Mal in „Sein und Zeit“ gestellt zu haben beansprucht<sup>14</sup>. Was es auch mit diesem Anspruch auf sich haben mag, die Frage ist dem Denken nicht nur von Martin Heidegger, sondern vom Sein selbst gestellt, und das Denken muß sich ihr stellen. Daß wir hier bei derselben Frage sind wie im Una-Sancta-Gespräch, wird daran deutlich, daß Heidegger es leidenschaftlich ablehnt, das Sein Gott oder Gott das Sein zu nennen. Eine *analogia entis*, die als solche zu Gott führt, ist abgeschnitten; aber in der „ontologischen Differenz“

<sup>6</sup> K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I 1, 1952<sup>6</sup>, VIII f. (Vorw. v. 1932).

<sup>7</sup> Ebd., 251. <sup>8</sup> Ebd., 250. <sup>9</sup> Ebd., 251.

<sup>10</sup> K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I 1, 1952<sup>6</sup>, S. 252.

<sup>11</sup> Vgl. unten die Besprechung von Bd. 8 der DThA.

<sup>12</sup> K. Barth, a.a.O.

<sup>13</sup> Vgl. aber die Kritik der Barthischen Analogiepolemik DThA Bd. 15 (Glaube), S. 355 f. (Komm. v. A. F. U t z O P).

<sup>14</sup> Sein und Zeit, S. 2.

ist die Offenheit zu dem Grunde, der als das ganz Andere das Nichts des Seienden ist, wieder da<sup>15</sup>. Wenn Gott nun bei Thomas gar nicht als Seiendes, auf das alles andere Seiende zurückgeführt wird, verdinglicht ist, sondern bei aller Transzendenz der immanente (Wirk-, nicht Formal-) Grund alles Seienden ist, sind wir wieder bei der einen und selben Grund-Frage = Seins-Frage.

Wenn dem so ist und wenn seit „Sein und Zeit“ und der Barthschen „Lehre vom Worte Gottes“ (beide 1. Aufl. 1927) trotz oder wegen des furchtbarsten Weltkrieges geistig wesentlich nichts anderes geschah als die Verdeutlichung der Seins- und Grund-Frage (auf dem Hintergrund eines popularisierten Nihilismus), dann brauchen unsere Überlegungen von 1959 nur die Gedanken, die am Anfang der DThA standen, etwas zu verdeutlichen.

So fragen wir rückblickend nach dem geistesgeschichtlichen Augenblick, in dem dieses Werk einsetzt und nach dem, was es vielleicht im heutigen Augenblick einzusetzen hat.

Thomas von Aquino selbst ist der Denker des bereits die Neuzeit gebärenden Hochmittelalters und der die Extreme umfassenden Mitte, weil in ihm der Augenblick des geschichtlichen Übergangs einmalige und unwiederholbare Gestalt gewann. Das „eigentliche“ Mittelalter (dessen bewegte und universale Höhe das 12. Jahrhundert darstellt) war die grandiose und von Anbeginn zum Scheitern verurteilte Vorwegnahme des endzeitlichen „Gott alles in allem“ (1 Kor 15, 28). Die Neuzeit ist der Hader des Menschen, der in seiner Autonomie-Erklärung gegen die Beschlagnahme durch das irdische Gottesreich protestierte, mit dem Gott, dem die Reformatoren durch das Wörtchen „allein“ seine absolute – d. h. losgelöste – Welt-Transzendenz zurückerstritten. Thomas von Aquino spricht in die Vergangenheit und Zukunft das weltzugewandte Ja zum Schöpfer und interpretiert das Ja des Schöpfers zu Seiner Schöpfung: zu Welt und Mensch. Zwei Kernsätze:

Detrahere . . . perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis – wer die Vollkommenheit der geschaffenen Dinge schmäh (bzw. ihr etwas entzieht), der schmäh die (entzieht etwas der) Vollkommenheit der göttlichen Kraft<sup>16</sup>.

Tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur – eine Lenkung dürfte um so besser sein, je größere Vollkommenheit der Lenkende den gelenkten Dingen mitteilt<sup>17</sup>.

Dieses Denken gelangt auf geteilten, untergründigen Wegen auch in die geistige Gegenwart:

Der englische Empirismus und Sensualismus erweckt – einseitig – die thomasische Leidenschaft für den konkret-vorfindlichen Menschen mit seiner Sinnlichkeit und Leidenschaftlichkeit (letzteres etwa in der Ästhetik Edmund Burkes<sup>18</sup>).

Der aus verwandelter Barockscholastik (katholischer und protestantischer Prägung) gespeiste Rationalismus führt im Zusammenstoß mit dem naturwissenschaftlichen (Newton) und empiristisch-skeptischen (Hume) Denken Kant vor sein kritisches Problem. In der genialen Weltbetrachtung der kritischen Wende (Dissertation) und der Natursicht der teleologischen Urteilskraft (der man ihr „Als-ob“ zuweilen nicht glauben möchte) kehrt das thomasische Ja zu Welt und Gott in eigentümlicher Weise wieder. In der ästhetischen Ethik Schillers und der phänomenhingebenen Naturfrömmigkeit Goethes scheint etwas vom mittelalterlichen Universum aufzuerstehen.

Nicht nur über Kant, sondern auch über deutsche Mystik und Theosophie führen manche geheimen Wege von Thomas ins Zentrum des deutschen Idealismus. Erst heute beginnt man die Vermittlerrolle des dunklen Franz von Baader (der Thomas bei Johann Michael Sailer kennenlernte) voll zu würdigen.

Noch im lebendigen Gespräch mit dem Idealismus steht der „Thomismus“ des fast vergessenen

<sup>15</sup> Vgl. Vom Wesen des Grundes. Vorw. zur 3. Aufl.; Was ist Metaphysik? Nachwort zur 5. Auflage.

<sup>16</sup> Vgl. J. Pieper, Hinführung zur Thomas von Aquin. München 1958, S. 181.

<sup>17</sup> S. Th. I 103, 6; DThA Bd. 8, S. 21.

<sup>18</sup> Vom Erhabenen und Schönen. Berlin (Ost) 1956.

(und von einigen insgeheim noch eifrig benutzten) Paderborner Professors H. E. P l a ß m a n n , der seine tiefen und aggressiven Bände thomistischer Philosophie vor hundert Jahren herausgab.

Doch nicht die positive Auseinandersetzung mit dem Idealismus, wie sie in der romantischen katholischen Philosophie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gepflegt wurde, brachte Thomas neu zur Geltung, sondern die Enzyklika Aeterni Patris (1879) des scharfsichtigen Papstes L e o XIII. über die Erneuerung der christlichen Philosophie im Geiste des heiligen Thomas von Aquino. Sein Ruf traf in Deutschland in eine Zeit maximalen philosophischen Tiefstandes hinein. Der große Idealismus war zusammengebrochen. Der Nachidealismus der fleißigen Professorenphilosophie blieb unwirksam. Nietzsche hatte seine Hauptschriften noch nicht geschrieben. Franz Brentano stand noch am Anfang seiner Entwicklung. So ist es verständlich, daß die auf katholischer Seite nie abgerissene Tradition der scholastischen Lehrbücher verstärkt wiederaufgenommen wurde. Sie brachten eine scheinbar geschichtslose Systematik, in die aber unkontrollierte Ingredienzen von Rationalismus, Empirismus und Positivismus einflossen<sup>19</sup>. Für lange Zeit blieb die damals herrschende erkenntnistheoretische Fragestellung das Hauptthema der Neuscholastik. Daneben erschienen aber auch tiefdringende systematische Untersuchungen im Anschluß an Thomas von Aquino, die zu Unrecht das Schicksal „catholica non leguntur“ an sich erfuhren.

Der Ruf des Papstes traf aber auch ins Jahrhundert der Historie. Ein bisher vernachlässigtes Forschungsgebiet wurde in Angriff genommen: die Geistesgeschichte des Mittelalters. Eine unüberschbare Fülle von – teilweise bahnbrechenden – Arbeiten überwand mit der Zeit zwei Legenden: die Legende von der unselbständigen Autoritätsgläubigkeit und die Legende von dem einheitlichen Denken des Mittelalters. Es wurde deutlich, daß Thomas von Aquino und mittelalterliches Denken nicht gleichzusetzen sind. Gerade die Vielfalt der Strömungen, mit denen er sich auseinandersetzen hatte, brachte seine synthetische Kraft und die Eigenständigkeit seiner Traditionsaneignung ans Licht. Wie weit er in seiner Zeit und gegen sie eine stille Revolution vollbracht hatte, wurde erst im letzten Jahrzehnt völlig deutlich. Und auch erst seit zwei bis drei Jahrzehnten wird man auf das gewaltige Ringen aufmerksam, das in der Entwicklung seines eigenen Werkes verborgen liegt (wenn auch die philosophischen Grundentscheidungen bereits sehr früh gefallen waren).

Die geschichtliche Arbeit weckte und verstärkte das Verlangen nach den Quellen. Mit ihm und dem Ausbruch aus dem katholischen Ghetto, der auch eine positive Teilnahme am vielfältig neu-aufbrechenden philosophischen Leben mit sich brachte, kam eine neue Möglichkeit in den Blick: keine zeitlose Scholastik und kein Thomismus gegen die Zeit, sondern ein Thomas als Gesprächspartner, als Erwecker einer positiven Auseinandersetzung mit der Zeit.

E r i c h P r z y w a r a SJ, der seit Jahrzehnten die „Stimmen der Zeit“ in ihrem Miteinander und Gegeneinander abhört und ihrem Chor sich kritisch und programmatisch einfügt, nannte im Advent 1928 die Mitte der zwanziger Jahre (1922–1927), jene nicht mehr zu vergegenwärtigende Zeit philosophischer Hochspannung, „die Jahre der ‚katholischen Bewegung‘. Der katholischen Bewegung zunächst im Sinne einer Bewegung zum Katholizismus hin, d. h. zum mindesten in der Form einer positiven Wertung des ‚Katholischen‘ als eines schöpferischen Faktors des allgemeinen Geisteslebens. Der katholischen Bewegung dann aber vor allem nach der Seite eines Bewegungsstadiums im Katholizismus selber, insofern an Stelle des alten Entweder-Oder zwischen Katholizismus der Reaktion und Katholizismus der Angleichung ein Katholizismus des positiven ‚Schaffens aus dem Eigenen zu treten begann“<sup>20</sup>.

Am Grabe C l e m e n s B a e u m k e r s (Oktober 1924) vernimmt er mit P e t e r W u s t und K a r l E s c h w e i l e r die Forderung der Stunde, aus der großen Mittelalterforschung die große Systematik und darin die Bewältigung des Problems der Philosophiegeschichte selbst herauszuwachsen zu lassen<sup>21</sup>. Augustinus, Thomas und Newman ruft er als die großen Führer an. Im Mai 1924 kennzeichnete er als den eigentlichen „Sinn des zähen Ringens zwischen Aristotelismus und Augustinismus, jenes Ringens, das den damals ‚kühnen Neuerer‘ Thomas von Aquin zur Ewigkeitshöhe hob: das Spannungs-Eins einer wahren Eigenwirklichkeit-Eigenwirksamkeit der Geschöpfungswelt zur Allwirklichkeit-Allwirksamkeit Gottes“<sup>22</sup>. In einem größeren Artikel mit dem

<sup>19</sup> Vgl. E. P r z y w a r a SJ, Die Problematik der Neuscholastik. Kant-Studien 33 (1928) 78 f.

<sup>20</sup> Ringen der Gegenwart, S. VII.

<sup>21</sup> Ebd. 254 f.

<sup>22</sup> Ebd. 959 f.

(damals noch für manche aufreizenden) Titel „Thomas als Problematiker“ (und damit nach der Alternative Nicolai Hartmanns nicht ‚Systemdenker‘) entfaltet er diese entscheidende Hinsicht in eine Reihe von (im einzelnen teilweise anfechtbaren) Interpretationshinweisen: „Alle Einzellösungen haben nur ihren Sinn als Hinführung zu diesem letzten Unlöslichen: Gott alles in allem und doch nicht alles allein, Gott allwirksam und doch das Geschöpf eigenwirksam“<sup>23</sup>. Dasselbe Spannungs-Eins zeigt sich in der thomasischen Erkenntnislehre: göttliche Illumination und eigenständige Erfahrung<sup>24</sup>; entscheidend in der negativen Gotteserkenntnis, der letzten „reductio in mysterium“<sup>25</sup>. Przywara führt seine Kennzeichnung thomasischen Denkens auf die Seinslehre zurück, deren Entwicklung bei Thomas selbst heute allerdings eher umgekehrt gesehen wird: nicht vom Aktualismus zum Exemplarismus, sondern vom esse als Moment des Seienden zum esse als Grund und Fülle<sup>26</sup>.

Die hier geforderte Begegnung zwischen Thomas und der Gegenwart, die in Frankreich bereits kräftig angebrochen war (vgl. Sertillanges OP, Garrigou-Lagrange OP, Maritain, Rousselot SJ u. a.), bahnte sich auch in Deutschland an. Eine konkrete Begegnung mag wegen ihrer Bedeutung für die spätere DThA angeführt werden. P. Heinrich Maria Christmann OP berichtet: „Es war im Jahre 1923, als ich gelegentlich der Teilnahme an einem mikroskopischen Praktikum bei Prof. Esser, dem Ordinarius für Botanik und Direktor des Botanischen Gartens in Köln, zum ersten Male mit dessen Famulus Dr. Hans André bekannt wurde. Die gemeinsame Arbeit brachte es mit sich, daß wir bald in regen wissenschaftlichen Gedankenaustausch traten, bei dem André über sein biologisches Fachgebiet hinaus ein lebhaftes philosophisches Interesse offenbarte. Wie er den Mangel an philosophischer Durchbildung, so spürte ich, aus der rein spekulativ orientierten Schule des heiligen Thomas kommend, den ebenso empfindlichen Mangel an empirischem Wissen. Es zeigte sich denn auch in dieser Begegnung mit dem jungen Forscher in persönlichster Erfahrung, daß philosophische Spekulationen über die Natur ohne Empirie auf die Dauer ebenso unfruchtbar bleiben mußten wie die Empirie ohne die philosophische Aufhellung der am konkreten Material gemachten wissenschaftlichen Erfahrung. – Aus diesem entgegengerichteten Mangel auf beiden Seiten ergab sich eine glückliche Ergänzung und eine reiche gegenseitige geistige Befruchtung. Für die philosophische Aufarbeitung des empirischen Materials konnte ich André schon bald wertvollste Texte aus der Naturphilosophie des ihm bis dahin gänzlich unbekanntem heiligen Thomas bringen. Einer der ersten Texte, die ich für ihn übersetzte, war das berühmte 11. Kapitel des 4. Buches der ‚Summe wider die Heiden‘, in welchem Thomas an Hand der Immanenzstufen in der Vertikalgliederung des Kosmos einen grandiosen Aufriß der Gesamtwirklichkeit gibt, vom Kristall bis zu Gott hinauf“<sup>27</sup>. Dieser Thomas-Text und auf der anderen Seite eine Vorlesung des befreundeten Privatdozenten Helmut Pleßner führten 1924 zu dem heute noch lesenswerten Büchlein Andrés: „Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch. Eine moderne Darstellung der Lebensstufen im Geiste Thomas von Aquins“. Pleßner selbst kündigte 1924 eine Arbeit „Pflanze, Tier, Mensch. Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form“ an, die aber erst 1928 wesentlich erweitert unter dem Titel „Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie“ erschien. Obgleich Pleßner einen ganz eigenständigen Weg geht, gelangt er in die Nähe der thomasischen Auffassung von der Substanz und vom Leben<sup>28</sup>.

Die Begegnung mit Thomas war im deutschen Geistesleben bereits vorbereitet. Martin Grabmann, der unermüdliche Erforscher der mittelalterlichen Scholastik, hatte neben einer Fülle wissenschaftlicher Spezialabhandlungen einige Schriften veröffentlicht, die weitere Kreise auf Thomas aufmerksam machten und ihnen seine Grundgedanken nahebrachten. So etwa: Thomas von Aquin (1912); Einführung in die Summa theologiae des Thomas von Aquin (1919);

<sup>23</sup> Ebd. 910.

<sup>24</sup> Ebd. 910 ff.

<sup>25</sup> Ebd. 923.

<sup>26</sup> Vgl. L. de Raeymaeker, De zin van het woord „esse“ bij den h. Thomas v. Aq. Tijdschrift voor Philos. 8 (1946) 407–434. Joh. J. P. van Boxtel, Exsistentie en waarde ... ibid. 10 (1948) 211–288, 12 (1950) 59–133.

<sup>27</sup> Heinrich Maria Christmann OP, Ein Forscherweg, Einführung zu André, Vom Sinnreich des Lebens. Salzburg 1952, S. 14. Zum geschichtlichen Hintergrund vgl. Przywara, Problematik der Neuscholastik, a.a.O., S. 82 f.

<sup>28</sup> S. 81 ff. bzw. 132 ff.

Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin (1924); Die Kulturphilosophie des Thomas von Aquin (1925).

Alois Dempf stieß von verschiedenen Seiten, so durch seine geistesgeschichtlichen Studien und durch seine Beschäftigung mit der deutschen Mystik, auf Thomas. 1925 erschien „Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa“. Im folgenden Jahre finden wir ihn an den Vorbereitungsarbeiten einer vom Katholischen Akademikerverband geplanten Übersetzung der Summa theologiae und der Summa contra Gentiles. Er hatte sich bereit erklärt, an einer größeren Broschüre mitzuarbeiten, die auf die Bedeutung des geplanten Werkes für die gegenwärtige Geisteslage in Deutschland hinweisen und einen Aufriß des Planes der Summa theologiae geben sollte. Zugleich finden wir ihn mit anderen an der Arbeit, im Anschluß an die im 14. Jahrhundert vollzogene Eindeutschung der scholastischen Terminologie (Meister Eckhart, Heinrich Seuse, die mittelhochdeutsche Übersetzung von Teilen der Summa) eine deutsche Thomas-Terminologie des 20. Jahrhunderts zu schaffen. 1933 betreut er dann den 1. Band der DThA beratend mit. 1935 gibt er dem ersten Band der deutschen Übersetzung der Summe wider die Heiden ein ausführliches Vorwort.

Die unmittelbaren Anstöße zur Übersetzung der theologischen Summe<sup>29</sup> waren von dem Münsterer Moraltheologen Peter Tischleder und von dem Vorsitzenden des Katholischen Akademikerverbandes, Prälat Franz Xaver Münch, ausgegangen. 1926 versuchte Heribert Christian Scheeben, in Zusammenarbeit mit den Dominikanern ein Übersetzerkollegium zusammenzubringen. P. Reginald Schultes OP, Rom, ging sofort an die Arbeit und legte die Übersetzung der ersten 43 Fragen des ersten Teiles vor. Durch seinen frühen Tod (20. 2. 1928) kam die Arbeit wieder ins Stocken. Inzwischen hatte ein anderer deutscher Dominikaner, P. Suidbert Soreth, im Auftrage des Akademikerverbandes das zur Einführung in Thomas außerordentlich gut geeignete Compendium theologiae übersetzt und 1928 unter dem Titel „Grundriß der Heilslehre“ herausgebracht. 1930 übernahm die deutsche Ordensprovinz der Dominikaner die Verantwortung für das Projekt. Nach einigen vergeblichen Anläufen wurde P. Heinrich Maria Christmann 1932 mit der Schriftleitung beauftragt. Er sprach alle größeren katholischen deutschen Verlage um Übernahme des Werkes an. Keiner wagte in der damaligen Wirtschaftskrise, das Risiko auf sich zu nehmen. Schließlich fand sich der Augustinus-Verlag, Berlin, bereit, das Werk ohne lateinischen Text und mit einem Zuschuß von 500.- RM pro Band zu übernehmen.

Daß die Ausgabe dennoch von Anfang an ihre bewährte Ausstattung erhielt, verdanken wir der Initiative des österreichischen Verlagsdirektors Dr. Karl Maria Stepan. Seine – noch heute lebendige – Begeisterung für Thomas wurde auf den Salzburger Hochschulwochen entzündet. Er wollte eine deutsche Thomas-Ausgabe wagen, nahm Verhandlungen mit den ihm befreundeten Benediktinern von Seckau auf und bat Prof. Johannes Ude, Graz, die Hauptschriftleitung zu übernehmen. Um das Unternehmen auf eine breitere Grundlage zu stellen, wandte er sich um Mitarbeit an die deutschen Dominikaner, die gerade vor dem Abschluß ihrer Verhandlungen standen. Das österreichische Angebot führte schnell zur Einigung<sup>29a</sup>. Von Anfang an sollten der deutsch-lateinische Text, die wissenschaftlichen Stellennachweise, Anmerkungen, fortlaufender Kommentar und Verzeichnisse gebracht werden. November 1932 wurde zu Köln der Vertrag zwischen dem Dr. Stepan unterstellten Verlag Anton Pustet, Salzburg, dem katholischen Akademikerverband und den Benediktinern und Dominikanern abgeschlossen. Hauptschriftleiter wurde P. Christmann.

Da die Ausgabe bei aller Hingabe an den vorliegenden und zu erschließenden Text durch

<sup>29</sup> Die 1886–1892 erschienene Übersetzung des zu Unrecht vergessenen thomistischen Philosophen und Theologen Ceslaus Maria Schneider († 1908 – seines 50. Todesjahres wurde in Malmedy und dem Dörfchen Floisdorf b. Euskirchen gedacht, wo sein priesterliches Wirken unvergessen ist) hat heute nur noch wegen der ausführlichen theologischen Exkurse Wert.

<sup>29a</sup> Dr. Stepan schrieb anläßlich des Erscheinens des ersten Bandes im „Grazer Volksblatt“ von der ersten Begegnung mit P. Christmann: „... Und da vollzog sich bei dieser ersten Unterredung etwas ganz Eigenartiges. Schon in den ersten zehn Minuten waren wir uns über die wesentlichen Dinge und Fragen einig. Man möchte fast sagen, getrieben vom Heiligen Geist, gaben wir dem Werk in unseren Entschlüssen eine vielfach erweiterte Anlage und Ausdehnung...“ Vgl. Stepan, Stückwerk im Spiegel, Graz-Wien 1949, S. 245 ff.

25 Jahre von ihm geprägt wurde und diese Prägung auch entscheidend weiter wirken wird, sei – einer Pflicht der Dankbarkeit folgend – ein Wort über ihn, dem es selbst nur um die Sache geht, gesagt. Bei aller Verschiedenheit in Temperament und Äußerung ist er seinem Meister im Entscheidenden wahlverwandt: in seinem Ja zu Gott und Welt, zu Schöpfer und Geschöpf. Die Schwergewichte seiner geistig-geistlichen Persönlichkeit lassen sich vielleicht durch die Worte kennzeichnen: Theologie des Geistes und Herzens – Systematik und Mystik – metaphysische Ordnung – Natur – Musik – geformtes Wort. Er hatte philosophische Vorlesungen im Düsseldorfer und Walberberger Generalstudium der Dominikaner gegeben. Zugleich war es ihm stets – auch noch neben seiner Arbeit an der DThA – ein Herzensanliegen gewesen, als Kantor und Organist das Gotteslob der jungen Dominikaner künstlerisch zu gestalten. Auch der literarischen Stilbildung der jungen Mitbrüder widmete er sich durch lange Jahre. Nun übernahm dieser temperamentvolle Denker und Künstlermönch eine Aufgabe, die ihm durch ein Vierteljahrhundert hindurch Verhandlungen, Korrekturen, Register, Organisation, Mitarbeiterwerbung, Zusagen und Enttäuschungen, eben die Arbeit seines sprichwörtlich gewordenen dynamischen 16–18-Stunden-Tages brachte. Fast alles, was in der DThA gedruckt ist, ging durch seine Hand, und sein redaktionelles Gewissen ließ es (abgesehen vom lateinischen Text) selten zu, daß er etwas unverändert wieder aus der Hand gab. Darüber hinaus prägte er durch seine eigenen – alles ohne Gewaltsamkeit verdeutschenden, von verdeutlichender Freiheit zu exakter Genauigkeit sich entwickelnden – Übersetzungen Terminologie und Stil der deutschen Wiedergabe. In den von ihm geschriebenen Einleitungen und Anmerkungen zeigt sich bei aller Konstanz im Grundsätzlichen der immer neue Versuch, zum wesentlichen geistigen Geschehen der Gegenwart Brücken zu schlagen – ohne Konzession an den Ungeist der Zeit. Nachdem er den durch Erkrankung des Kommentators unvollendeten Kommentar gleich des ersten Bandes zu Ende führen mußte, kann erst jetzt – nach 26 Jahren – der erste vollständig von ihm verfaßte Kommentar erscheinen.

Der erste Band der DThA erschien im Spätherbst 1933 – weitere 11 Bände (hauptsächlich aus der I<sup>a</sup> und III<sup>a</sup> Pars) unter der Schriftleitung von P. Christmann bis 1941, der letzte davon (Bd. 7) nicht mehr im Verlag Anton Pustet, Salzburg, der nach dem „Anschluß“ Österreichs „gleichgeschaltet“ worden war (Dr. Stepan mußte fünf Jahre in den KZs Mauthausen und Dachau verbringen), sondern im Verlag F. H. Kerle, München-Heidelberg, dessen Inhaber, Wilhelm Rühling, den Mut hatte, das Werk unter schwierigsten Umständen weiterzuführen. Er brachte sogar noch 1943 einen Band (20) heraus, nachdem P. Christmann durch die Gestapo aus dem Rheinland ausgewiesen und P. Eberhard Welty OP als Hauptschriftleiter eingesprungen war. Es ergab sich, daß gerade diese letzten beiden Bände der ersten Serie ein eindringlicher Protest gegen die Zeit waren. 1941, in dem Jahre, in dem die teuflische Lehre von den „minderwertigen Rassen“ im großen Stil „praktiziert“ wurde, steht im Mittelpunkt des neuen, von P. Adolf Hoffmann OP kommentierten Thomas-Bandes die Lehre vom Menschen als dem natürlichen und übernatürlichen Ebenbild Gottes. 1943 geht es um die „Tugenden des Gemeinschaftslebens“. Der Kommentator P. Josef Endres CSSR schließt seine lange Einleitung: Der Mensch des Mittelalters würde die heutigen Versuche einer autonomen Sittlichkeit nicht begreifen; „er glaubte nicht an ein tugendhaftes Verhalten zur Gemeinschaft, wo man sich nicht tugendhaft zu Gott verhält“<sup>30</sup>. Text und Kommentar des Bandes sprechen ausführlich und unzweideutig von der Wissensbegrenzung des Gehorsams, vom passiven und aktiven Widerstandsrecht und einer Pflicht der Gehorsamsverweigerung. Der Kommentar diskutiert sogar in aller Offenheit die Frage des „Tyrannenmordes“<sup>31</sup>.

Nach diesem Band entstand eine Unterbrechung von sieben Jahren, bedingt durch die Kriegs- und Nachkriegssituation, durch Verlagsprobleme und schwerste personale Verluste. Zwei der qualifiziertesten Mitarbeiter aus dem dominikanischen Nachwuchs waren gefallen. P. Christmann selbst kam nach langer Odyssee – er hatte das Kriegsende in Danzig erlebt – krank zurück und war nach anderthalbjährigem Krankenhausaufenthalt erst im Sommer 1948 wieder beschränkt arbeitsfähig. Erst im Herbst 1949 konnte die Arbeit wieder voll in Gang kommen. Ein Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle, Heidelberg/Anton Pustet (später: Styria) Graz, wurde für die DThA gegründet. Seit 1950 erschienen darin 11 Bände und ein Ergänzungsband, so daß jetzt (abgesehen

<sup>30</sup> S. (20).

<sup>31</sup> Text: S. 58 ff.; Kommentar: S. 383 ff.; die Frage des „Tyrannenmordes“ S. 386.

von den Ergänzungsbänden) 24 von den geplanten 37 Bänden (ein Band mußte geteilt werden) der theologischen Summe (einschl. Supplement) vorliegen<sup>32</sup>. Zunächst soll die Ausgabe mit jährlich zwei Bänden zu Ende geführt werden. Daran sollen sich zwei Registerbände anschließen sowie die Neuauflage (z. T. Neubearbeitung) der 13 vergriffenen Bände der ersten Serie. Möglichst schon vor Abschluß der Ausgabe soll die Neubearbeitung des philosophisch besonders bedeutsamen Bandes I (I 1–13) erscheinen.

Dieser Band hatte seinerzeit ein lebhaftes Echo in philosophischen Zeitschriften gefunden und ist heute wieder von philosophischer Seite sehr gefragt. Die Abgrenzung der Offenbarungstheologie von den philosophischen Wissenschaften (q 1); die Methodik und Durchführung der philosophischen Wege zu Gott (q 2); die entscheidende Aussage, daß Gottes Wesen das SEIN ist (3, 4); die Fragen über das Gute und das Unendliche (qq 5–7); die großartig aufgezeigte Synthese von Transzendenz und Immanenz Gottes in der Frage nach dem Dasein Gottes in den Dingen (q 8); die Frage der analogischen Benennbarkeit Gottes (q 13), und darin wieder besonders die Diskussion des Namens „der da IST“ (13, 11), und vieles andere zeigen, ein wie echtes Philosophieren im Rahmen dieser theologischen Summe geschieht.

Weitere philosophisch bedeutsame Bände der ersten Serie sind Bd. 2 (Wissen Gottes; Ideen; Wahrheit und Falschheit; Leben; Wille und Liebe Gottes usw.); 4 (Vertiefung der Seinslehre in der Schöpfungslehre: qq 44 ff.); 6 (die entscheidenden Abschnitte der Anthropologie und Erkenntnislehre); 11 (Grundlegung der Tugendlehre: I–II 49–70). Viele dieser philosophischen Grundfragen werden in reifer und knapper Formulierung in der demnächst erscheinenden deutsch-lateinischen Ausgabe des *Compendium theologiae*<sup>33</sup> vorliegen.

Der Nachkriegsband 8 faßt noch einmal die Grundintentionen der thomasischen Seinslehre zusammen und führt sie vertiefend weiter. In der Vertiefung der Lehre von Schöpfer und Geschöpf (qq 103–105) zeigt sich, daß die thomasische Seins-Philosophie zugleich Welt-Philosophie ist. „Welt“ ist hier nicht ausschließlich Welt des Menschen, sondern uni-versum – auf den EINEN gerichtet, von dem her sie ist. Im Menschen aber, in dem alle Seinsstufen der Welt versammelt sind und der die Welt erkennend und liebend in sich versammelt, kommt diese Richtung gleichsam „zu sich“ (darum die Liebe als das zentrale Thema!). Der Vollzug dieser Ausrichtung ist das eigentliche Weltgeschehen. Die Größe der Dinge ist, dieses Geschehen in Abhängigkeit von Gott und doch relativ selbständig mitzuverursachen (103, 6). Der Grund der Möglichkeit dieser Zweitursächlichkeit ist der von Gott her ewige Vollzug der Seinsmitteilung (104, 1 c ad 4), der von seiten der Geschöpfe kontinuierliches Sich-Empfangen ist. „Denn das Sein eines jeden Geschöpfes hängt von Gott ab, so daß sie nicht einen Augenblick bestehen könnten, sondern ins Nichts zurückfallen würden, wenn sie nicht durch die Tätigkeit der göttlichen Kraft im Sein bewahrt würden . . . Jedes Geschöpf verhält sich zu Gott wie die Luft zur erleuchtenden Sonne. Wie nämlich die Sonne durch ihre Natur leuchtend ist, die Luft aber licht wird, indem sie am Licht der Sonne teilnimmt, ohne aber an der Natur der Sonne teilzunehmen, so ist Gott allein seiend durch seine Wesenheit, weil seine Wesenheit sein Sein ist; jedes Geschöpf aber ist seiend durch Teilhabe . . .“ (c)<sup>34</sup>. Weil nun „Gott selbst eigentlichst die Ursache des Seins-insgesamt in allen Dingen ist, was von allem den Dingen am meisten innerlich ist, – so folgt, daß Gott in allem innerlichst wirkt“ (105, 5). So bewegt Gott auch den menschlichen Willen von seinem inneren Grunde her, so daß er sich frei bewegt (105, 4 ad 2). Damit ist der Grund der Möglichkeit von Welt-Geschichte gegeben, die Handeln Gottes und Handeln des Menschen ist.

So eint die thomasische Seinslehre überhöhend die „religiös-ästhetische“ Partizipationslehre platonisch-neuplatonischer Prägung und die weltimmanente Verursachungsphysik des Aristoteles

<sup>32</sup> Alle Nachkriegsbände sind lieferbar. Eintritt in die Subskription ist noch jederzeit möglich.  
<sup>33</sup> Übers. v. Hans Louis Fäh; hsg. v. Rudolf Tannhof. Kerle, Heidelberg. Die Frage, ob es sich tatsächlich um ein Spätwerk des hl. Thomas handelt, kann hier nicht entschieden werden.

<sup>34</sup> Vgl. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1950<sup>2</sup>; L.-B. Geiger OP, *La participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, Paris 1953<sup>2</sup>; J. Legrand SJ, *L'univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas*, 2 Bde., Brüssel-Paris 1946; G. Siewerth, *Das Sein als Gleichnis Gottes (Thomas im Gespräch 2)*, Heidelberg 1958.

zu einer philosophischen Schöpfungstheologie: „Man muß notwendig sagen, sowohl auf Grund des Glaubens wie auf Grund der Vernunft, daß die Geschöpfe von Gott im Sein erhalten werden . . .“ (104, 1).

Adolf Hoffmann OP bringt nach einer eindringenden Kommentierung der Aussagen über das Verhältnis von göttlicher und geschöpflicher Tätigkeit den speziellen Erklärungsversuch der Thomistenschule im engeren Sinne, der die Allursächlichkeit Gottes wahr und von ihr her die menschliche Freiheit begründet, und kann sogar Karl Barth im selben Sinne zitieren. In seiner Kirchlichen Dogmatik<sup>35</sup> findet sich der Satz: „Es kann nicht anders sein, als daß gerade das Allmachtswirken Gottes das Wirken des Geschöpfes als solches nicht nur frei läßt, sondern fort und fort frei macht . . .“.

Das was sich hier als philosophische Folge der Seinslehre darstellt, begegnet in analoger Weise in der rein theologischen Gnadenlehre und speziell der Lehre von der Rechtfertigung wieder (I-II 109-114). Gerade der Band 14, der diesen Traktat und den davorliegenden vom Neuen Gesetz des im Innern des Christen wirkenden Heiligen Geistes mit dem ausgezeichneten, aus dem Französischen übersetzten Kommentar von Th. Deman OP enthält, hat entscheidende Bedeutung für das Una-Sancta-Gespräch. Gottlieb Söhngen hat bereits eindringlich darauf hingewiesen<sup>36</sup>.

Dasselbe gilt für die Analyse des Glaubens als Tugend und Vollzug (Bd. 15). Dieser ist nur darum Vollzug des glaubenden Menschen, weil er ganz von Gott im erneuerten personalen Grunde des Menschen und aus diesem gewirkt ist. Der gläubige Philosoph wird diesen Vollzug mit besonderer Bewußtheit vollziehen. Er steht vor dem theoretischen und existenziellen Problem, ohne Verlust der inneren Einheit den Vollzug des Philosophierens davon abzuheben. Er wird weder geneigt sein, sich durch Glaubensaussagen sein philosophisches Erfüllungssoll vorschreiben zu lassen, noch auf der anderen Seite eine von vornherein bekannte Bereichsgrenze anzuerkennen. Er wird sich aber dankbar aus der Offenbarung und ihren Interpretationsversuchen durch die Theologie Horizonte und Aufgaben zeigen lassen, die er philosophierend in den Blick nimmt, nach denen er jedoch ohne Offenbarung und Theologie nie ausgeschaute hätte. Er kann nicht in die Schizophrenie verfallen, so zu tun, als ob nie der Anspruch der christlichen Offenbarung aufgetreten wäre. Er steht sogar redlicher in der wirklichen Geschichte als jene, die von den Resten der Offenbarung leben und dabei verdächtig leidenschaftlich ihre völlige Unabhängigkeit verteidigen. Er wird aber dankbar die These des Aquinaten annehmen, daß der Akt des Glaubens und der Akt der (philosophischen) Einsicht für dasselbe Subjekt hinsichtlich desselben Gegenstandes einander völlig ausschließen (II-II 1, 5). Durchdenkt er die diese These begründende Kennzeichnung der beiden Akte, dann erfährt er, wie er ohne existenzielle Spaltung in einer Hinsicht seiner Einsicht folgen und in anderer Hinsicht im Dunkel des Unbegreiflichen sein „Ja“ sagen kann -, wie es aber auch faktisch (nicht grundsätzlich unbegreifliches) Unbegriffenes gibt, dem er heute gläubig zustimmt und das ihm morgen plötzlich von sich her „einleuchtet“. Die philosophische Einsicht, die Thomas hier meint, ist aber nicht mit den rationalistischen *ideae clarae et distinctae* zu verwechseln. Die „Erfahrungen“, die ein wissendes Urteil zureichend begründen, sind vielfältig und noch längst nicht genügend erforscht. Hier hat die Phänomenologie weite Aufgabengebiete erschlossen.

Die Vielfalt der möglichen Hinsichten auf das Seiende und der Zugänge zu ihm ist heute auch in den Einzelwissenschaften thematisch geworden. Können auch sie von Thomas lernen? Sofern sie nach ihrer eigenen Begründung - die aber bereits philosophischer Art ist - fragen, ja.

Der bereits besprochene Band 8 enthält viele Anmerkungen, ein Kommentarstück und eine angehängte Abhandlung des Biologen und - seit der erwähnten Kölner Begegnung - thomistischen Naturontologen Hans André, von der Kritik als niveauvolles Gespräch mit der modernen Naturwissenschaft herausgehoben. In vielfache Richtung geht das im Band 10 angebotene Gespräch. Die Lehre von den menschlichen „Leidenschaften“ (I-II 22-48) mit ihrer ontologischen Strukturanalyse leibseelischer Erfahrungen - für Thomas Erfahrungen einer untergründigen Dynamik, die in die ganzmenschliche Liebesbewegung zu Gott eingefügt werden kann und soll - interessiert heute Mediziner, Psychologen - insbesondere Tiefenpsychologen und Moralthologen - und baut Brücken zu den „Grundstimmungen“, die in den Existenzphilosophien, in Literatur und

<sup>35</sup> III/3, S. 170; zit. DThA Bd. 8, S. 476.

<sup>36</sup> Gesetz und Evangelium - ihre analoge Einheit theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich. Freiburg/München 1957.

Kunst ihren Ausdruck finden. Der Kommentar des frühverstorbenen Moraltheologen *Bernhard Ziermann* CSSR nahm das Gespräch mit der Psychologie auf (vgl. das Autorenverzeichnis am Ende) und kennzeichnete in der gebotenen Kürze die grundsätzlich positive (wenn auch faktisch oft negative) Bedeutung der Triebe und Leidenschaften für die Ethik. Eine sorgfältige und sofort sehr beachtete Untersuchung zu diesem Thema legte kürzlich *Stephanus Pfürner* OP vor<sup>37</sup>.

Der Begründung von Recht und Gesellschaftsordnung dient der von *A. F. Utz* verfaßte Kommentar zum Band 8 (Recht und Gerechtigkeit: II-II 57-79). Im Anschluß an die Themen des thomasischen Traktates werden höchst aktuelle Fragen der Sozial- und Wirtschaftsethik geklärt.

Die anderen – rein theologischen – Nachkriegsbände sind durchweg auch für die philosophische Anthropologie bedeutsam. Die aktuellen Probleme des aktiven und kontemplativen Lebens kommen in Bd. 23 und 24 zur Sprache (*Hans Urs von Balthasar* bringt in Bd. 23 eine Fülle auch den Philosophen angehehrer Theologiegeschichte). Was *Joh. Sauter* bereits 1935 bei der Besprechung des christologischen Bandes 25 in den *Kant-Studien*<sup>38</sup> schrieb, gilt ebenso für die nach dem Krieg erschienenen christologischen Bände 26 und 28 und besonders auch für den Band 35, der die Auferstehung des Fleisches behandelt: selbst oder gerade bei einem solchen theologischen Thema würde das Höchste an philosophischer Anthropologie als Voraussetzung geboten. Dazu in Band 26 subtile Seinslehre zur Erklärung der Frage nach der Einheit des Seins im Gottmenschen (III 17, 2).

Die Ontologie von Sein und Gutsein, die Ontologie und Ethik der Freundschaft, die Psychologie von Trieb, Erkenntnis und Wille werden in dem von *P. Christmann* gearbeiteten, gerade erscheinenden Band 17 A (II-II 23-33) aufgegeben, um das Geheimnis der heiligen Liebe darzustellen: das Geheimnis der einen heiligen Bejahung Gottes, des Nächsten und des Selbst – der Bejahung all dessen, was nicht nur am Sein, sondern sogar an der uns unverdient geschenkten und Mensch und Welt endgültig verwandelnden Freundschaft Gottes teilhat. *P. Christmann* hatte in seinem großen Vortrag auf der Heidelberger Jubiläumsakademie der DThA am 17. November 1957 „Thomas als Theologen der Liebe“ gezeichnet und diesen Vortrag in etwas erweiterter Form als erstes Bändchen einer Reihe veröffentlicht, die unter dem Titel „Thomas im Gespräch“ von heutigen Fragestellungen her zu Thomas führen soll. In seinem Kommentar führt er nun unter Heranziehung fast aller Werke des Heiligen den überzeugenden Nachweis, daß die Liebe ein, wenn nicht das Zentralthema des so oft als Intellektualisten gepriesenen oder verschrieenen Theologen ist. Zugleich heben Anmerkungen und Kommentar heraus, daß die auf den ersten Blick statisch anmutende „Ordnung der heiligen Liebe“ der existentiellen Einmaligkeit der Begegnung mit dem Nächsten gerecht wird. Auch die bereits 1938 in einem theologischen Werke dargestellte „Lebendige Einheit“<sup>39</sup> der natürlichen und übernatürlichen Ordnung – dieses seit Jahrzehnten im Mittelpunkt stehende theologische Thema – erhält in diesem Bande neues Licht. Damit wird auch die überspitzte Entgegensetzung von Eros und Agape überwunden. Wir wünschen *P. Christmann*, daß er den zweiten Teil des Kommentars, der hauptsächlich das dunkle Gebiet der Sünden wider die Liebe (bis zu Krieg und Schisma) behandeln muß, dann aber in eine der Lieblingsquaestionen des „Kommentators der Liebe“ mündet – in die Frage nach der von der Gottesliebe eröffneten Weisheit –, bis zu seinem 70. Geburtstag am 5. März 1960 vollendet haben wird und dann noch sein „großes Buch“ über die Liebe schreiben und daneben einige – 25 Jahre durch Korrekturfahnen überlagerte – Schätze seiner Schreibtischschublade zur Veröffentlichung bearbeiten kann.

Ein Wunsch soll auch von der Werkstatt der DThA an die Leser dieser Zeitschrift gelangen: der Wunsch nach philosophischer und theologischer Kritik. Wenn wir auch um viele Mängel aus der eigenen Arbeit an der Ausgabe wissen, wenn auch mündlich zuweilen die verschiedenen Vorstellungen von Ziel und Stil einer solchen Ausgabe diskutiert werden, wenn auch zuweilen in Rezensionen eine kritische Bemerkung fällt (und in den ersten Jahren öfter gefallen ist) – eine eigentliche Auseinandersetzung mit den in der DThA versuchten Wegen (es sind mehrere!) der Thomas-Erschließung steht noch aus. Sie ist gewiß zweitrangig neben der Auseinandersetzung mit der Aussage des Thomas von Aquino selbst – aber sie könnte dieser primären Aufgabe dienen.

<sup>37</sup> Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin. Freiburg/Schweiz 1958.

<sup>38</sup> Jg. 40, S. 295.

<sup>39</sup> Neuauflage mit dem Untertitel „Vom Gottmenschentum Christi und der Christen“ in Vorbereitung.