

— wovon in einem späteren Bericht zu sprechen sein wird — die Problematik der sich wiederum an der Sprache orientierenden Kritik der Hermeneutik.

Ernst Feil

¹ Zur Entgegensetzung vgl.: Der Positivismus in der deutschen Soziologie (= Soziologische Texte 58). Neuwied 1970. ² H. Albert, Kritischer Rationalismus und politische Theorie, in: ders., Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971, 45—75, 57. ³ J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften (= es 481), Frankfurt 1971; wenn nichts anderes vermerkt, wird der sich auf Gadamer beziehende Ausschnitt dieser Abhandlung zit. nach: Hermeneutik und Ideologiekritik (= Theorie-Diskussion), Frankfurt 1971, 45—55 (die Zahlen im Text beziehen sich hier wie im folgenden auf die jeweils besprochene Arbeit). Ders., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, zit. nach dem Wiederabdruck in: Hermeneutik und Ideologiekritik, 120—159. — Alle Beiträge dieses genannten Bandes dienen der Auseinandersetzung mit der Hermeneutik Gadammers, ohne freilich gewisse Grenzen einer kritischen Auseinandersetzung zu überschreiten. ⁴ Die Trias von Sprache, Arbeit und Herrschaft vgl. schon J. Habermas, Erkenntnis und Interesse (= Theorie 2), Frankfurt 1969, 347, 350. ⁵ Zur Problematik einer solchen Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht vgl. Arbeiten von O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1973. ⁶ H. G. Gadamer Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik (1967), in: Hermeneutik und Ideologiekritik, 57—82. ⁷ J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 262—300. Daß Habermas sich erst von hier an mit tiefenpsychologischen Ausführungen beschäftigt hat, zeigt die Neuausgabe von: Theorie und Praxis (= st 9), Frankfurt 1971, wo Habermas auf seine zwischenzeitliche Beschäftigung mit Freud ausdrücklich hinweist, 16f; sonst ist hier von Freud des näheren nur in

Ergänzungen die Rede, vgl. 284 ff. ⁸ Theorie und Praxis, 17; diesen Charakter verkennt nach Habermas freilich Freud, vgl. Erkenntnis und Interesse, 286. ⁹ Erkenntnis und Interesse 290 Anm. 56; hierher auch die folgenden Zitate. ¹⁰ Universalitätsanspruch, 133 ff. ¹¹ Erkenntnis und Interesse, 294. ¹² Universalitätsanspruch, 139; hierher auch die folgenden Zitate. — Vgl. den ganzen Abschnitt 133 bis 150 sowie die Hinweise in Theorie und Praxis 17. ¹³ Erkenntnis und Interesse, 306. ¹⁴ Zur Logik der Sozialwissenschaften, 300. Auch hier erfolgt eine Berufung auf A. Lorenzer, ebd. 304 Anm. 238^a. ¹⁵ In: J. Habermas — N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung? (= Theorie-Diskussion), Frankfurt 1971, 101—141. ¹⁶ N. Luhmann, in: ebd. 2 B. 337 ff. ¹⁷ H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 140. Hierher auch die folgenden Zitate. ¹⁸ Vgl. dazu: Theorie, Verstehen und Geschichte, in: H. Albert, Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des Kritischen Rationalismus, Hamburg 1972, 195—220. ¹⁹ G. Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 187 ff. ²⁰ G. Ebeling, Kritischer Rationalismus? Zu Hans Albert „Traktat über kritische Vernunft“ (= ZThK 79 [1973] Beiheft 3), Tübingen 1973. ²¹ H. Albert, Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973. ²² Vgl. H. Albert, Hermeneutik und Realwissenschaft, in: ders., Plädoyer für Kritischen Rationalismus, 106—149, hier 113—124; hierher auch die folgenden Angaben im Text. ²³ Ebd. 123; zu Apel und der auch von Albert, Plädoyer 109—112, angenommenen Parallelität der auf Heidegger wie auf Wittgenstein zurückgehenden Diskussionen vgl. den vorhergehenden Bericht HK, Juni 1972, 299 f. ²⁴ Vgl. gelegentliche Hinweise einer Distanzierung von Gadamer durch Habermas und Apel, ebd. 116 Anm. 26, 120 Anm. 33. ²⁵ Vgl. die Replik in: Hermeneutik und Ideologiekritik, 283—317, sowie: Hermeneutik als praktische Philosophie, in: M. Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie I, Freiburg 1972, 325—344.

Tagungsbericht

Thomas von Aquin: Autorität ohne Gewicht?

Zu einem Symposium aus Anlaß seines 700. Todestages

Unter dem obenstehenden Titel veranstaltete die Katholische Akademie in München am 16./17. Februar ein wissenschaftliches Symposium anläßlich des 700. Todestages des Thomas von Aquin. Träger des Unternehmens waren neben der Akademie das Grabmann-Institut der Katholisch-theologischen Fakultät, die Evangelisch-theologische Fakultät, das Philosophische Seminar I der Universität und die Philosophische Hochschule SJ in München. Die Vorträge und die Podiumsgespräche, die ein beachtliches Niveau erreichten, wurden von über 300 Zuhörern, die gelegentlich auch in die Diskussion eingriffen, mit Spannung verfolgt. — Eine auf ähnliche Weise von mehreren Institutionen getragene Festakademie fand am 7. März in der Philosophisch-theologischen Hochschule der Dominikaner in Walberberg statt; den von einer Podiumsdiskussion gefolgt Vortrag hielt Edward Schille-

beeckxs OP mit dem Thema „Erlösung und Selbstverwirklichung. Anthropologische Aspekte der Gnadentheorie des hl. Thomas von Aquin.“ — Ein großangelegter internationaler Kongreß ist vom 17.—24. April in Rom und Neapel geplant, für den als umfassendes Hauptthema gewählt wurde „Das Denken des Thomas von Aquin und die fundamentalen Probleme unserer Zeit“. Nach einer Mitteilung des Organisationskomitees haben sich über 1000 Teilnehmer angemeldet und sind etwa 600 Vorträge und Arbeitspapiere eingelaufen. — Daneben bereitet die römische „Accademia di San Tommaso d'Aquino“ eine dreibändige Festschrift vor. Ebenso wird die Quartalschrift der deutschen Jesuitenfakultäten „Theologie und Philosophie“ ein dem Aquinaten gewidmetes Doppelheft herausbringen, das sich damit befaßt, wie Thomas seine Vorgänger aufgenommen hat und wie

er selbst in den folgenden Jahrhunderten bis zur Gegenwart aufgenommen worden ist. Sicher haben wir damit nur wenige Beispiele von all den Tagungen und Veröffentlichungen genannt, die aus dem Zentenarium des größten mittelalterlichen Denkers erwachsen sind und die immerhin zeigen, daß sein Einfluß auch heute weiterwirkt.

Diesen Einfluß nach seiner heute noch lebendigen Kraft oder die Autorität dieses Mannes nach ihrem Gewicht in der Gegenwart zu prüfen und abzuschätzen war das Ziel des Münchener Treffens. Gewiß sind die Zeiten der Enzyklika „Aeterni Patris“ von Leo XIII. (1879) und der unter Pius X. veröffentlichten 24 Thesen (1914), die eine Verpflichtung auf die Lehre des Aquinaten anstrebten und auch weithin erreichten, vorbei. Neben ihm haben andere Große an Bedeutung gewonnen, wie Bonaventura, dessen 700. Todestag auf dasselbe Jahr trifft, oder Duns Scotus. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinem „Dekret über die Ausbildung der Priester“ bezüglich der Philosophie Thomas nicht mehr genannt; es verlangt lediglich, man solle „sich dabei auf das stets gültige philosophische Erbe stützen“, und zwar unter Berücksichtigung „der philosophischen Forschungen der neueren Zeit“ (n. 15); anders verhält es sich mit der Theologie, in der die Studierenden lernen sollen, „mit dem heiligen Thomas als Meister (Thoma magistro) die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer zu durchdringen“ (n. 16), was jedoch nicht einem Festlegen auf ihn gleichkommt, sondern im Sinne einer Empfehlung zu nehmen ist. Da also das Lehramt bezüglich des Aquinaten zurückhaltender geworden ist, wird in Zukunft für seinen Einfluß der Rang seines Werkes entscheidend sein.

Thomas als Philosoph und Theologe

Was dessen Auslegung betrifft, so hob der Dominikaner Ulrich Horst mit Recht hervor, Thomas habe die Wissenschaft in der Weisheit gegründet, weshalb das Rationale sich aus dem vor- und übrationalen, durch den Geist Gottes vermittelten Erfahren oder Spüren (sapere) nähre. Damit stimmte die von Michael Schmaus im Anschluß an die Forschungen von Richard Heinzmann herausgearbeitete heilsgeschichtliche Prägung der theologischen Summe zusammen, die von Gott zu Gott durch Christus den Gekreuzigten führt. Von diesem Hintergrund her hat Thomas wie keiner vor ihm den Durchbruch zur Autonomie der Vernunft vollzogen, für die sich vor allem Ludger Oeing-Hanhoff entschieden einsetzte; sie wird heute manchmal durch einseitiges Anwenden der an sich berechtigten, ja notwendigen historisch-kritischen Methode so sehr übersteigert, daß der angedeutete Hintergrund zum Schaden der Wissenschaft selbst verlorengeht. Die dem Aquinaten vertraute Formel von der Philosophie als der Magd (ancilla) der Theologie hat er keineswegs als Aufheben jener Autonomie verstanden; vielmehr lag darin das Öffnen der Theologie zur Philosophie hin vermöge

der auch heute noch maßgebenden Überzeugung, daß die Theologie nur dann die ihr eigene Aufgabe ganz zu erfüllen imstande ist, wenn sie sich mit dem Ringen der Philosophie verbindet. Freilich wird sie damit auf den Weg eines immer neu fragenden und nie zur Ruhe kommenden Denkens gestellt; ein Symbol dieses nie ein für allemal fertigen Bemühens sah Schmaus in der nicht abgeschlossenen theologischen Summe. Zugleich gewinnt so die Theologie eine Basis für den Dialog mit den Nicht-Glaubenden, die der Aquinate besonders in seiner „Summe wider die Heiden“ ausgewertet hat und die gerade in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen unentbehrlich ist.

Zugegebenermaßen brachte der Bund der Theologie mit der Philosophie manches Risiko mit sich; wie das Denken den darin lauernden Gefahren immer wieder erlegen ist, zeigt die Geschichte, wobei sich vor allem zwei Extreme abzeichnen. Einerseits sucht man die Theologie dadurch zu wahren, ja zu retten, daß man die Philosophie ausschließt und sie in erster Linie von der Last des griechischen Erbes zu befreien sich anstrengt. In dieser Richtung bewegte sich lange Zeit die Theologie der Reformation, was etwa in der Analogie-Feindlichkeit von Karl Barth zum Vorschein kommt; dasselbe Anliegen vertreten in der nachkonziliaren Epoche nicht wenige katholische Theologen bis zu einer Annäherung an fideistische Positionen hin. Andererseits kommt es zu einem mehr oder weniger entschiedenen und weitgehenden Ausliefern der Theologie an philosophische Strömungen, wofür die Entmythologisierung von Rudolf Bultmann das eindrucksvollste Beispiel bietet. In einer ähnlichen Grundhaltung arbeiten katholische Kreise, wobei sie außer der Existenzphilosophie vor allem den Marxismus heranziehen und in der Gefahr schweben, das Christentum in einen diesseitigen Humanismus zu verkehren. — Den Verfechtern beider Seiten steht Thomas im Wege, weshalb sie sein Werk als restlos veraltet und für uns nichts-sagend beiseite schieben; ihnen sei die Bemerkung von Schmaus ins Stammbuch geschrieben: Wenn wir die Tradition verlassen, verlieren wir uns in einer Wüste, in der wir verdursten.

Im Rahmen der eben berührten Auseinandersetzungen ist die Stellung der beiden evangelischen Theologen aufschlußreich, die an der Münchener Tagung teilnahmen. In seinem Abendvortrag ging der Systematiker Jörg Baur von dem Titel des Aquinaten „Doctor communis“ aus, den er im Sinne des für die gesamte Christenheit gemeinsamen Lehrers deutete; wie die Katholiken heute von Luther zu lernen bereit sind, so wollen sich die Protestanten für Thomas offenhalten. Dementsprechend ist es für Baur ein Fehler, wenn die lutherische Theologie Gott nur aus Christus und nicht auch aus der Schöpfung und der menschlichen Vernunft vernimmt; er schließt sich keineswegs Luthers Absage an die Ontologie an und vermag auch in Aristoteles nicht den „Verwüster der Theologie“ zu sehen. Neben der Analogie des Glaubens (analogia fidei) hat in Baur's Denken auch die Analogie des Seins

(*analogia entis*) ihre Bedeutung; freilich trifft er sich mit der katholischen Theologie weniger in der metaphysischen Lehre von dem einen Gott, während er ihr in dem Lehrstück vom drei-einen Gott nahekommt, insofern die Person von der Beziehung her verstanden wird. — Derselben Münchener Fakultät gehört der Kirchengeschichtler *Georg Kretschmar* an, der als einziger vom heiligen Thomas sprach und dessen anderen Titel „Doctor angelicus“ zum Ansatzpunkt seiner Darlegungen im abschließenden Symposium wählte. Engelhaft sei das Denken des Aquinaten und überhaupt jedes christliche Denken, weil nur die *begnadete Vernunft* zu den reichen Erkenntnissen über Gott und die Welt gelangt, die aus den Werken des Thomas leuchten.

Das Gespräch mit den evangelischen Theologen war für die katholischen Teilnehmer fruchtbar durch die Einsicht, daß der Aquinate *beiden Seiten* zu der *Besinnung* verhelfen kann, deren sie jeweils bedürfen. Dabei gestand Baur zu, in der Gnadenlehre, bezüglich der Freiheit des Menschen wie auch in seiner Schau der Geschichte, habe Thomas einiges zu bieten, das über Luther hinausführe; auch sei er ein Heilmittel für die Gefahr der Subjektivität und den Mangel an Autorität in der evangelischen Theologie. Was die katholische Theologie aus diesem Gespräch zu lernen hat, kam zu wenig im einzelnen zur Sprache.

Das Menschenbild des Aquinaten

Eine eingehende Auseinandersetzung war dem *Menschenbild* des hochscholastischen Denkers gewidmet; sie wurde durch drei Kurzreferate eingeleitet. Gegen die vom Platonismus herkommende Neigung der Frühscholastik, das Wesen des Menschen allein in der Seele zu sehen, arbeitete *Rudolf Heinzmann* die biblische Sicht von der *Einheit des Menschen* heraus, mit der die Auferstehung der Toten, nicht die Unsterblichkeit der Seele gegeben ist; diese Unsterblichkeit klingt in der Formulierung jener Auferstehung nach, wenn von der Auferstehung des Leibes oder des Fleisches die Rede ist. Der Sicht des Aquinaten selbst ging *Horst Seidl* nach, indem er die *volle Leib-Seele-Einheit* des Menschen verdeutlichte, die vermöge der Einzigkeit der Wesensform ihre vollendete Gestalt erreicht. Abschließend zeigte *Heinz Schulte*, wie Duns Scotus die thomanische Auffassung wieder verläßt; er vertritt eine Vielheit von Wesensformen, wodurch dem Menschen Einheit *nur in Differenz* zukommt.

In der darauf folgenden Diskussion wurden die Schwierigkeiten angesprochen, die am Problem der Konstitution des Menschen immer neu aufleben. Wenn man nicht mehr mit der Unsterblichkeit der Seele rechnet, erhebt sich die Frage, wie der Zustand des Menschen in der *Spanne zwischen* seinem individuellen *Tod* und der *Auferstehung* der Toten, die gewöhnlich in das Ende der Zeiten verlegt wird, zu denken sei. Der Meinung protestantischer Theologen, daß die Toten in jener Zwischenzeit noch nicht zur Anschauung Gottes gelangen und entweder sich in einem

Schlummerzustand befinden oder sogar überhaupt nicht sind und daher bei der Auferstehung entweder erweckt oder neu geschaffen werden, wollte man nicht zustimmen. Vielmehr sah man die Lösung darin, daß das Nacheinander der Zeit mit dem Tode endet und deshalb der Tote in ein überzeitliches *Zugleich* eingeht, vermöge dessen der Tod des einzelnen mit seiner Auferstehung zusammenfällt.

Brennender war der aus *den* Tatsachen entspringende Fragenkomplex, die in der Ganzheit des Menschen doch wieder eine *Zweiheit* von Seele und Leib nahezu liegen scheinen. Schon Scotus war in dieser Hinsicht davon beeindruckt worden, daß im Tode die Seele augenscheinlich aufhört, Formprinzip des Leibes zu sein; das war einer der Antriebe, der ihn zur Vielheit der Wesensformen, namentlich zur Annahme seiner Form der Körperlichkeit führte. Doch bedrängender sind für uns Heutige die Fragen, die sich auf den Anfang des Lebens beziehen, besonders darauf, wie sich bei der Zeugung die *Beseelung des Leibes* und vor allem die Personwerdung des Menschen vollzieht. Gegen das Bestreben, die hier aufbrechenden Probleme beiseite zu schieben, hob Oeing-Hanhoff die in den ersten Tagen nach der Empfängnis stets mögliche Zwillingspaltung als ein Faktum hervor, das unbedingt zu bedenken sei; erst wenn diese Tage mit oder ohne Zwillingspaltung vorüber sind, sei das menschliche Individuum eindeutig bestimmt und daher die Beseelung durch die geistige Seele, von der die Personalität ausgeht, möglich. Im Hinblick auf die Einschätzung des keimenden Lebens und des umstrittenen § 218 unseres Strafgesetzbuches wurde darauf hingewiesen, daß es sich in jedem Fall um menschliches Leben handelt.

Was die *Zweiheit* von Seele und Leibe betrifft, so ist sie in ihrer kartesischen, immer noch nicht verschwundenen *Übersteigerung* sicher abzulehnen; doch ist sie in der Gestalt der thomanischen *Wesenseinheit* mit der Ganzheit des Menschen durchaus vereinbar, wenn auch diese heute im Vordergrund steht. Jedem tiefer Blickenden zeichnet sich in der menschlichen Ganzheit eine *Zweiheit* ab, die sich von Hegel her umschreiben läßt als das Bei-sich des Geistes, das sich im Durchgang durch das Außer-sich des Leibes verwirklicht und einzig auf diesem Wege verwirklichen kann, was Thomas in dem Lehrstück von der „*reditio completa*“ (vollendeten Rückkehr) andeutet.

Glaube und Vernunft

Mit der Frage nach dem Menschen hängt beim Aquinaten untrennbar die *Frage nach Gott* zusammen, wie ein genaueres Eingehen auf die oben schon berührte Struktur der theologischen Summe zeigt. Ihr Mittelstück handelt von der Bewegung des geistigen Geschöpfes zu Gott (*de motu rationalis creaturae in Deum*); ihm geht voraus der Traktat über Gott, und ihm folgt jener über Christus den Menschgewordenen als den Weg, auf dem wir zu Gott streben (Einleitung zur zweiten Frage des ersten Teiles). In der Gottesfrage hat Thomas den *Glauben mit der Ver-*

nunft und die Heilige Schrift mit der Metaphysik zu einer tiefgehenden, überaus fruchtbaren und bis in die Gegenwart hinein wirksamen Einheit verbunden. Dabei ist er keineswegs einer rationalistischen Verflüchtigung zum Opfer gefallen; vielmehr hat er jederzeit Gott als das unergründliche *Geheimnis* verehrt, von dem wir einzig im Nicht-wissen ein annäherungsweise Wissen erreichen und mit dem wir, wie er an einer Stelle sagt, gerade im Dunkel des Nicht-wissens am besten vereinigt sind. Allein diese Vereinigung gewährt dem Menschen seine Vollendung, die sich in der gnadenhaften Gottes-Schau von Angesicht zu Angesicht ausprägt, nach der sich der Mensch mit seinem tiefsten Verlangen sehnt.

Für den Aquinaten ist es ein unvollziehbarer, ja völlig absurder Gedanke, daß der Mensch *ohne, ja gegen Gott* seine Vollendung finden könne, wie es heute, nachdem die Einheit des Menschen mit Gott weithin zerbrochen ist, so manche mit Nietzsche und dem atheistischen Marxismus vertreten. In dieser Richtung bewegte sich auch die erregte Äußerung eines Diskussionsredners, der, die sogenannte „Theologie ohne Gott“ aufnehmend, meinte, Gott sei in Christi Tod gestorben und nur die schlimmste Verirrung sei imstande, angesichts der Greuel der gegenwärtigen Welt noch an dem traditionellen Gottesglauben festzuhalten. Dem ist eine kühne Aussage von Thomas entgegenzuhalten, nach der Gott gerade deshalb zu bejahen ist, weil es das Böse gibt; denn jedes Böse zerstört ein endlich Gutes, das ohne Gottes Erschaffen nicht wäre.

Für die Auseinandersetzung mit dem heutigen weltweiten Atheismus ist vor allem die *philosophische Gotteslehre* als gemeinsame Gesprächsbasis von unersetzlicher Bedeutung, wobei sie freilich in Fortführung des Aquinaten ontologisch und personal zu vertiefen ist. Sie wird auf um so weniger Widerstände treffen, je gründlicher das alltägliche Gottesbild geläutert wird, wozu Thomas wichtige Anregungen zu bieten hat; diese wirken sich zugleich dahin aus, daß Gott nicht ins Unbestimmte und Unpersönliche entschwindet oder gar durch die innere Tiefe des Menschen selbst ersetzt wird. — In der Beziehung des Menschen zu Gott wurzelt auch die *Ethik des Aquinaten*, über die *Wolfgang Kluxen* sprach, indem er das Gründen der praktischen Vernunft in der Metaphysik ablehnte, eine Ansicht, die wenig Zustimmung fand.

Als hervorragender Wesenszug am Lebenswerk des hochscholastischen Meisters fesselte dessen tiefsinnige und unbestechliche *Treue zur Wahrheit*, die sich durch keinerlei wahrheitsfremde Rücksichten oder vorübergehende leidenschaftliche Aufwallungen verwirren ließ. Selbst wenn er über die Herrschaft der Fürsten (*de regime principum*) schrieb, tat er das von höchster Warte aus, ohne ein im Tagesgeschehen verlorener politischer Denker zu werden. Daher sah man in Thomas eine wirksame Hilfe *gegen jeden Klerikalismus*, mögen dessen Übersteigerungen von rechts oder von links kommen. Einem Klerikalismus von rechts meinte man zu begegnen, wenn kirchliche Amtsträger ihre Befugnisse überschreiten und in profane

Räume hineinzuwirken versuchen, die sich ihrer Zuständigkeit entziehen. Nicht weniger lehnte man den Klerikalismus von links ab, wie er sich besonders in der sogenannten „politischen Theologie“ verkörpere; auch jene „Theologie der Befreiung“ gehört hierher, die vom Christentum nicht viel mehr als eine sozial-revolutionäre Bewegung übrig läßt, wobei freilich ernste Anliegen nicht zu verkennen sind.

Thomas und Heidegger

Die *Aktualität des thomanischen Denkens* unternahm *Johannes B. Lotz* in seinem Vortrag „Mensch—Zeit—Sein“ an einem bestimmten Beispiel darzutun; er untersuchte nämlich, wie die von *Martin Heidegger* in der Gegenwart entwickelte Problemstellung im mittelalterlichen Geistesleben eine Entsprechung findet und wie sich dieses an jener bewährt. Dabei referierte er nicht über Thomas, sondern philosophierte mit ihm, indem er eine Zusammenschau der Äußerungen erstrebte, die sich in dessen Werken verstreut finden. Die Auffassung *Heideggers* läßt sich kurz in die Sätze prägen: Der Mensch ist durch die Zeit mit dem Sein vermittelt, weil das Sein durch die Zeit mit dem Menschen vermittelt ist; anders ausgedrückt: die aufsteigende Bewegung des Menschen ist durch die absteigende Bewegung des Seins ermöglicht; das geschieht in der *Zeit* als dem letzten Horizont, weshalb das Sein zeitlich ist. Auch nach dem *Aquinaten* dringt der Mensch durch die Zeit zum Sein vor, weil sich das Sein immer schon mittels der Zeit dem Menschen mitgeteilt hat; das geschieht in der *Ewigkeit* als dem letzten Horizont, weshalb das Sein zuinnerst überzeitlich oder ewig ist; der Mensch verinnerlicht die Zeit auf die Ewigkeit oder das letztlich ewige Sein hin, das als das subsistierende göttliche Sein durch Erschaffen das zeitlich veräußerlichte Sein hervorbringt.

Im einzelnen wurde gezeigt, wie nach Thomas sich die menschliche Zeiterfahrung im Durchlaufen der Stufen des sinnlichen Erfassens entfaltet; dabei wird das gegenwärtig Wahrgenommene durch das früher Erworbene ergänzt und schließlich im Entwurf des Künftigen vollendet. Das so nach seinen drei Dimensionen gesichtete *Nacheinander* wird auf dumpfe Weise schon vom Tier erlebt, aber erst und allein vom Menschen in die Helle des Vollbewußtseins erhoben und damit *als solches vollzogen*. Solches Vollziehen ist aber einzig dadurch möglich, daß der Mensch die vielen Augenblicke des *Nacheinander* in dem sie alle einenden Zugriff umspannt, der Durchstoßen in das *Zugleich* oder Teilnehmen am Ewigen besagt. Dabei gelangt der Verstand in das *Zugleich* der *Wesenheit*, das alle Entwicklungsschritte eines Organismus, besonders des Menschen, umfaßt; und die Vernunft erreicht das innerste *Zugleich* des *Seins*, das sämtliche Wesenheiten als ihr tragender Grund umgreift. Dieses noch in das *Nacheinander* gebundene *Zugleich* setzt das davon gelöste oder ab-solute *Zugleich* voraus, nämlich das subsistierende,

schlechthin *ewige göttliche Sein*, das erst alle Zeit ermöglicht und ohne das es keine Zeit gäbe. Damit ist die aufsteigende Bewegung in jenen Grund eingemündet, von dem die *absteigende Bewegung* ausgeht. Das subsistierende Sein erweist sich als die absolute Personalität und Freiheit, die vermöge des ihr eigenen Erschaffens das Sein verzeitlicht oder in dessen zeitliche Gestalten entläßt. So steigt das Sein durch die Vernunft und den Verstand bis in die sinnlichen Vermögen des Menschen und bis in die ihn umgebende Welt herab, wodurch die Vorbedingungen für die aufsteigende Bewegung gegeben sind. Diese erhebt sich, nicht an der Zeit vorbei, sondern in deren innerster Tiefe eindringend bis zum göttlichen Ewigen; indem Thomas diesen Weg zu Ende geht, überwindet er Heidegger, der auf halbem Wege stehenbleibt.

Erbe in Bewegung

Blicken wir abschließend auf unsere Titelfrage zurück, so sehen wir, daß die vom Lehramt der Kirche gestützte

Autorität des Aquinaten nur noch wenig Gewicht hat. Doch hat die im Zuge eines durch den Dialog mit der Neuzeit und der Gegenwart gereiften Philosophierens unternommene Auslegung den mittelalterlichen Denker *neu entdeckt* und sein Erbe in lebendige Bewegung gebracht, und zwar auf eine Weise, wie es dem mehr schulmäßigen Neuthomismus nie vergönnt war und gelungen ist. Dadurch hat Thomas vermöge seiner wahrhaft ungeheuren denkerischen Leistung ein Gewicht gewonnen, wie es nur den *größten Geistern* der Menschheit zukommt, weshalb seine Autorität unerschüttert bleibt, trotz mancher gegenteiliger Meinungen. Wichtig ist dabei im Hinblick auf unsere Situation vor allem, was sich aus dem zuletzt genannten Vortrag herauschälte. Einerseits gilt es, die *Weltbezogenheit*, also das eigentlich Menschliche sowie die ihm zugeordnete Welt, ganz zu leben; andererseits gilt es ebenso, die damit eingeschlagene Bahn nach den sämtlichen in ihr vorgezeichneten Schritten unerbittlich zu durchlaufen, wodurch der Mensch sich in dem wiederfindet, was *alle Welt übersteigt*, nämlich im göttlichen Grund seines Lebens.

Johannes B. Lotz

Länderbericht

Neue Perspektiven in Südosteuropa?

Zur wirtschaftlichen, politischen und kirchlichen Situation Bulgariens

Seit dem 3. Dezember 1971 hat Bulgarien ein neues Staatswappen; ähnlich wie das alte zeigt es einen von Ähren umrankten Löwen, zu dessen Füßen sich eine Schärpe windet. Früher war auf dieser Schärpe nur das Datum des 9. September 1944 zu lesen, Bulgariens „Befreiung“ durch die sowjetische Armee. Heute prangen hier die Jahreszahlen 681 und 1944. Das kleine Land hat sich daran erinnert, daß es eine große, dreizehn Jahrhunderte umfassende Geschichte aufzuweisen hat.

Bulgarien kennt seine *Geschichte* und tut einiges dafür, sie festzuhalten. Die zahlreichen Klöster des Landes werden großzügig restauriert, und jeder Bulgare ehrt sie als Symbole der nationalkulturellen Kontinuität. Die Regierung stellte beträchtliche Geldmittel zur Verfügung, um in Pliska, Preslav und Veliko Tärnovo, den alten Hauptstädten Bulgariens, Ausgrabungen durchführen zu lassen. Und in Sofija, Hauptstadt seit 1879, stimmte die Bevölkerung dem Bau der (dringend benötigten) Metro erst zu, als ihr offiziell versichert wurde, daß bei den entsprechen-

den Erdarbeiten von Archäologen auf etwa zu Tage tretende historische Mauerreste geachtet würde.

Dennoch nimmt Bulgarien in überraschendem Tempo die Konturen eines modernen Industrielandes an, das aber — ein Novum in Osteuropa — in seiner Landwirtschaft ein zweites starkes Standbein hat. Mit der Industrialisierung — die zwar später begann, dafür aber auch manche Kinderkrankheit umging — ändert das ehemals klassische Agrarland Bulgariens sein Gesicht. Am 1. Januar 1971 hatte es 8 514 900 Einwohner, im Jahre 2000 rechnet man mit einer Bevölkerung von 10,3 Mio. 1968 ergab sich erstmals ein 50 : 50-Verhältnis zwischen städtischer und ländlicher Bevölkerung, 1971 wohnten bereits 53 Prozent aller Bulgaren in Städten. Die *Land-Stadt-Migration* ist seit Jahren in vollem Gange — und niemand will sie gewaltsam stoppen, obwohl man die auszehrenden Folgen für die landwirtschaftliche Infrastruktur keineswegs verkennt — und zwar so sehr, daß bulgarische Soziologen