

HANNS-GREGOR NISSING

IN AQUINO VERITAS

Josef Pieper als Leser und Schüler des hl. Thomas

In der Wahrnehmung einer akademisch interessierten und gebildeten Öffentlichkeit war und ist der Name Josef Piepers untrennbar mit demjenigen des hl. Thomas von Aquin (1224/5-1274) verbunden. Wie wohl kein anderer der philosophischen Hochschullehrer des 20. Jahrhunderts hat Pieper es sich zur Aufgabe gemacht, den „letzten großen Lehrer der noch ungeteilten abendländischen Christenheit“ (wie er selbst gern formulierte; vgl. z.B. Pieper 1997b, 123; 1997c, 267; 2001b, 59; 2001f, 441; 2003c, 256; 2003d, 637; 2005d, 66 u.ö.) über eine studentische Hörerschaft hinaus einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen: Piepers Einführungen zu Thomas – die *[Kurze Auskunft] Über Thomas von Aquin* (zuerst 1940) oder seine *Hinführung zu Thomas von Aquin* (zuerst 1958, später: *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, 1986) – haben inzwischen den Rang von „Klassikern“. (Auch mir selbst haben diese Einführungen Piepers zu Abiturzeiten die erste Bekanntschaft mit Thomas vermittelt.)

Piepers Textsammlungen *Ordnung und Geheimnis. Brevier der Weltweisheit* (1946) und *Das Auge des Adlers. Ein Brevier der Heilslehre* (1947, später zusammengefaßt als *Thomas-Brevier*, 1956, dann als *Sentenzen über Gott und die Welt*, 1987) zeugen von einer umfassenden Kenntnis des thomanischen Gesamtwerks und einem ausgeprägten Sinn für eine gedankliche Verdichtung seiner Argumentationen. Seine Übersetzungen des Johannes-Kommentars, des Eucharistietraktats der *Summa theologiae* oder der Auslegungen zum Credo, zum Vaterunser und zu den Zehn Geboten machen mit zentralen Texten des Oeuvres des Aquinaten bekannt.¹ Seine Interpretationen zum *Negativen Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin*

(1953, später: *Unaustrinkbares Licht*, 1963) oder zum Begriff der *Kreatürlichkeit* (1974) oder auch der kleine Aufsatz *Thomas von Aquin als Lehrer* (1949) führen zum Zentrum, aus dem das Denken des Thomas lebt und verständlich wird.

Aber auch Piepers Bücher über die drei theologischen und die vier Kardinaltugenden, die – über einen Zeitraum von 38 Jahren entstanden – sich wie ein roter Faden durch das Gesamtwerk ziehen, haben in Thomas ihre zentrale Inspirationsquelle. Von der frühen Dissertation *Die Wirklichkeit und das Gute* (1928/1931) über die Habilitation *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Mittelalters* (1944) bis zu den Traktaten über *Glück und Kontemplation* (1957), *Tod und Unsterblichkeit* (1967) oder *Über den Begriff der Sünde* (1977) ist Thomas in fast jeder Schrift als Gesprächspartner und Lehrer präsent.² Unter den verschiedenen Autoren, die von Einfluß auf das Denken Josef Piepers sind und die im Rahmen dieses Bandes behandelt werden, kommt Thomas zweifellos die erste und größte Bedeutung zu.

Allerdings hat Pieper die Kennzeichnung als „Thomist“ oder „Neuscholastiker“ stets abgelehnt und sich nie als einer Schule zugehörig verstanden (vgl. v.a. 2003a, 1). In der Tat hat die Thomas-Rezeption Piepers etwas völlig Eigenständiges und Unabhängiges – was in erster Linie mit seiner Entwicklung als philosophischer Autodidakt zu tun hat, der nie einen wirklichen universitären Lehrer hatte³, aber auch mit seinem Interesse, als Schriftsteller und Autor in die Breite zu wirken und mit Thomas tatsächlich den „Doctor communis“, d.h. einen Lehrer für die Allgemeinheit (und nicht für Fachspezialisten; vgl. 2001d, 66; schon die frühen Beiträge 1935a-c), bekannt machen zu wollen. Ja: letztlich mag diese Weigerung, sich einer Schule zuordnen zu lassen, wohl in jener von Pieper vertretenen Gestalt von Philosophie und Philosophentum wurzeln, für die Fernando Inciarte die sehr treffende Bezeichnung des „kosmopolitischen Eremiten“ geprägt und als dessen Kennzeichen er v.a. seine Bodenständigkeit hervorgehoben hat (vgl. Inciarte 1998, 238).

Immerhin: zumindest in einem Punkt mag Pieper mit den Vertretern der thomistischen Schule übereingekommen sein, in der die Beschäftigung mit Thomas, seinen Axiomen und Lehrsätzen, auch im-

mer wieder Anlaß zu humoristischer Verballhornung und Spruchbildung gegeben hat: in der Antwort auf die Frage, ob und wie sich der Satz „In vino veritas“ steigern lasse. – Nämlich: „In Aquino veritas“. – Und diese Zustimmung mag nicht nur darin ihren Grund gehabt haben, daß Pieper den Wein als beförderndes Mittel des philosophischen Gesprächs zeitlebens zu schätzen wußte (vgl. hierzu v.a. 2008b, dazu zahlreiche Reminiszenzen in den autobiographischen Schriften) – und doch die Antwort kannte, die Thomas selbst auf die ihm in einer *Quaestio de quolibet* (XII 14) gestellte Frage gegeben hatte, was stärker sei: der König, die Frau, der Wein – oder eben die Wahrheit. Sondern vor allem darin, daß sich im Begriff der Wahrheit für Josef Pieper Werk wie Selbstverständnis des Thomas von Aquin kristallisierten. Ja, man kann sagen: der Wahrheitsbegriff des Thomas ist der eigentliche Nukleus, um den die Thomas-Rezeption Piepers kreist und von dem aus sie sich entfaltet.

Um dies zu zeigen, werde ich im folgenden zunächst einige *formale Kennzeichen* der Thomas-Rezeption Piepers herausstellen und die eigentümliche Art und Weise skizzieren, in der Pieper Thomas sich selbst und seiner Hörer- und Leserschaft erschlossen hat (Abschnitt 2), ehe ich – mit besonderer Fokussierung auf die Wahrheitsthematik – die zentralen *inhaltlichen Elemente* seiner Thomas-Interpretation darstellen und in ihrer Relevanz für die Wortmeldungen Piepers in den verschiedenen Bereichen seines philosophischen Oeuvres sichtbar machen werde (Abschnitt 3). Neben dem besonderen Profil der Thomas-Wahrnehmung Piepers, ihrer Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, sollen dabei zugleich immer wieder die Quellen und Anregungen erwähnt werden, aus denen Pieper bei aller Autodidaktik geschöpft hat, wie auch die Resonanz und Wirkungen, die er (mitunter ungenannt bleibend) in der Tradition der Thomas-Interpretation gefunden hat. Es sollen m.a.W. jene Verbindungen zum philosophischen wie theologischen Kontext seiner Zeit erkennbar werden, vor deren Hintergrund er sich merklich abhebt und in den er doch zugleich eingeschrieben bleibt. – Ihren Beginn und ihr Ende hat meine Darstellung allerdings in zwei biographischen Reminiszenzen, welche die Ursprünge und persönliche Bedeutung der Thomas-Bekanntheit Piepers ans Licht treten lassen (Abschnitte 1 und 4).

1. Am Anfang: „Das Wort“

Über seinen ersten Kontakt mit Thomas von Aquin hat Josef Pieper wiederholt Auskunft gegeben (vgl. 2003a, 1f.; 2003b, 62f.; 2008a, 686f.): Einem seiner Lehrer hatte der Unterprimaner begeistert eine ironische Passage Kierkegaards vorgelesen und daraufhin zur Antwort bekommen: „Nicht übel! Aber – das ist Konditor-Gebäck; was man braucht ist Brot, am besten Schwarzbrot.“ Der Lehrer wies ihn deshalb auf Thomas von Aquin hin – und zwar auf dessen *Kommentar zum Johannes-Prolog*, den Pieper daraufhin – „etwas zögernd und skeptisch“ – gemeinsam mit einem Freund zu lesen und zu übersetzen begann (vgl. 2003a, 2). Im Rückblick auf diese Begegnung hat Pieper später von der „Entdeckung eines Kontinents“ gesprochen, ja: sie als „Lebenswende“ beschrieben: „[O]hne daß ich dessen deutlich gewahr geworden war, hatte sich die Begegnung mit meinem großen Lehrmeister ereignet, dessen Schüler ich bis heute geblieben bin“ (2008a, 687).

Mit dem *Kommentar zum Johannes-Prolog* war Pieper dabei einer der zentralen Texte des Thomas zugefallen, den dieser gegen Ende seines Lebens (ca. 1272) verfaßt hatte und in dem sich die verschiedenen Elemente seiner Person und seines Schaffens wie in einem Brennglas kristallisieren: (a) die Berufung des Thomas zum Dominikanermönch, die ganz im Zeichen der Verkündigung des Wortes Gottes stand, (b) sein Selbstverständnis als Lehrer der Theologie, aber auch (c) seine Nähe zum Denken des Aristoteles, dessen Philosophie und Logik er für das christliche Denken fruchtbar zu machen wußte, ja: (d) seine Theologie insgesamt, die von hier aus in ihren verschiedenen Themen zugänglich wird (vgl. Nissing 2017). Nicht zu Unrecht hat man den *Johannes-Kommentar* daher als „das theologische Werk par excellence“ des Thomas von Aquin bezeichnet und ihm „einen einzigartigen Platz“ unter seinen Schriften eingeräumt: er „enthüllt uns, was zutiefst in seinem Herzen ist“ (Philippe 1981, 10). Pieper selbst hat den Kommentar zum Prolog als „die großartigste Formulierung der Logos-Lehre, die sich in der abendländischen Theologie finde[t]“ (1955, 7; 2001d, 241), bezeichnet.

Zugleich enthält dieser Text, den Josef Pieper etwa fünfzehn Jahre nach dieser ersten Begegnung in einer deutschen Übersetzung veröffentlichten sollte, all jene wesentlichen Elemente, die in seinen späteren philosophischen Thomas-Interpretationen Entfaltung finden sollten:

(a) die Lehre von der Wahrheit der Dinge, die im schöpferischen Wort zuerst erkannt sind (vgl. *Super Ioan.* I 2, n. 91);

(b) das Grundmotiv der im Logos gegründeten „Kreatürlichkeit“ als Signatur alles Geschaffenen und „Notenschlüssel“, der über dem Werk des Thomas steht (vgl. *Super Ioan.* I 5, n. 133-136);

(c) die Erschließung der geistigen Innerlichkeit und Personalität des Menschen im Ausgang von den verschiedenen Stufen des Geschaffenen (vgl. *Super Ioan.* I 3, n. 97-99);

(d) die Begründung der „theologisch gegründeten Weltlichkeit“ des Aquinaten durch die „Fleisch“-Werdung des Wortes (vgl. *Super Ioan.* I 7, n. 168-169; ferner n. 177-178);

(e) das grundlegende Verständnis von Offenbarung als Sprechen Gottes und von daher die Bestimmung von Theologie als Interpretation von Offenbarung (vgl. *Super Ioan.* I 11, n. 215-222; vgl. Pieper 2000b).

(f) schließlich die Einsicht in das Nicht-Begreifen-Können Gottes angesichts des „unaustrinkbaren Lichts“, als das seine Wirklichkeit erscheint, in das sog. „negative Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin“ (vgl. *Super Ioan.* I 11, n. 210-213). – Von all diesen Elementen wird im folgenden ausführlich zu reden sein.

Noch vor aller Inspiration mit Blick auf Themen und Inhalte mag der Kontakt mit dem *Kommentar zum Johannes-Prolog* des Thomas allerdings in einer hermeneutischen wie in einer stilbildenden Hinsicht von besonderer Relevanz für Pieper gewesen sein – finden sich in diesem Werk doch Aussagen wie: „Alle Wesen, die ein Wort besitzen oder sprechen, sind Sprechende (*dicentes*) aufgrund ihrer Teilhabe an dem einen ewigen, göttlichen Wort“ (vgl. I 1, n. 33), oder: „Durch diese Wahrheit sind alle Worte Wort“ (I 1, n. 33), oder: „Das Wort selbst erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt“ (I 5, n. 127).⁴

(1) Mit Blick auf Thomas mag nicht zuletzt hierin jene eigentümliche Sensibilität Piepers für dessen Sprachstil begründet liegen. Seine Bemerkungen zur „Sprachgestalt der Sätze des heiligen Thomas“, die „ihren Ursprung aus einer lebendigen Geisteskraft so wenig bedenken läßt, wie der Kristall den Gedanken wachruft an die Mutterlauge, aus der er sich bildet“ (²1987, 11), ja: die „schön ist wie ein vollendetes Werkzeug schön ist“ (ebd., 30), und deren Sätze im „rhythmischen Gefälle ihrer *conclusio*, [in dem sie] ihrem abschließenden ‚Also‘ zustreben“, sich einer Bachschen Orgelfuge vergleichen lassen (vgl. ebd.), suchen in der Thomas-Literatur ihresgleichen. Mit seinem Hinweis für die besondere Prägung, die das mittelalterliche Latein des Thomas als *lingua franca* der Universität zugleich von seinem Gebrauch im Kult der römisch-katholischen Kirche her empfangt, erscheint der häufig als trocken und technisch geschmähte thomanische Stil in einem eigentümlichen Licht (in Anlehnung an Blanche 1930).

Aus solchem Sinn für das Wort und die Sprache des Thomas erklären sich ferner nicht nur wiederholte Einlassungen Piepers zur Übersetzbarkeit der thomanischen Schriften wie zu guten und schlechten Thomas-Übersetzungen (vgl. 2003a, 2; ferner 2003b, 120f.). Auch dessen Prinzipien zur Orientierung philosophischen Denkens und Redens am allgemeinen Sprachgebrauch (vgl. Thomas, *S.c.G.* I 1, n. 2) werden rezipiert und anverwandelt und finden in Piepers eigenem Stil wie in seinen Überlegungen zur Natürlichkeit der Sprache (gegenüber der falschen Artifizialität präziser Terminologie und Jargon; vgl. 1995a), zur Bedeutung der Muttersprache, ja allgemein: zur „Schlichtheit der Sprache in der Philosophie“ (vgl. 2008c, hier mit Bezug auf C.S. Lewis), wie in Überlegungen zum „Sprechen über das *mirandum*“ (2005h) ihren Niederschlag.

(2) Über Thomas hinaus mag daher ein in der Betrachtung des göttlichen Wortes gegründetes Verständnis menschlicher Sprache gerade wegweisend gewesen sein für Piepers Verständnis der Dichtung als eines besonderen Ausdrucks gottgeschenkter *mania* – wie er es in seinen Platon-Interpretationen, zuletzt im Rahmen des Symposions zur Feier seines 90. Geburtstages 1994 entfaltet hat (vgl. 2005j, 14). Nicht von ungefähr führt Pieper in seinem Beitrag über die „Kreatürlichkeit“ als

Grundmotiv im Denken des Thomas von Aquin (1974) als einen „über die Ursprungsdimension dichterischer Sprache reflektierenden Autor“ den Schriftsteller Günter Eich (1907-1972) an und verweist auf dessen Aussage, „daß alles Geschriebene sich der Theologie nähert“:

„Jedes Wort bewahrt einen Abglanz des magischen Zustandes, wo es [...] mit der Schöpfung identisch ist. Aus dieser Sprache, dieser nie gehörten und unhörbaren, können wir gleichsam immer nur übersetzen, schlecht und recht und jedenfalls nie vollkommen [...]. Daß wir die Aufgabe haben, zu übersetzen, ist das eigentlich Entscheidende des Schreibens; es ist zugleich das, was uns das Schreiben erschwert und vielleicht bisweilen unmöglich macht“ (zitiert bei Pieper 2001f, 449).

(3) Damit mag schließlich ein Bewußtsein angesprochen sein, das auch den Lehrer, Autor und „freien Schriftsteller“ Josef Pieper bei seiner eigenen Arbeit begleitet hat, die er selbst wiederholt als eine langsame Arbeit und „ein mühseliges Geschäft“ beschrieben hat (vgl. 2003, 360)⁵ – die ihn freilich gerade darum empfänglich gemacht haben mag für jene Gegegnetheit der menschlichen Sprache im göttlichen Logos. – Nicht von ungefähr waren daher wohl auch Titel und Inhalt des letzten öffentlichen philosophischen Vortrags Piepers 1995 im Franz-Hitze-Haus in Münster gewählt: mit einer Interpretation der *Quaestio disputata de veritate* 4 „De verbo“ unter dem Titel „Inneres Wort“ schloß sich der durch die erste Begegnung mit dem *Johannes-Kommentar* eröffnete Kreis (vgl. 2005b).

2. „In meinem Gepäck war immer irgendein Band Thomas von Aquin“.

Formale Merkmale der Thomas-Rezeption Josef Piepers

Wiederholt hat Josef Pieper sich selbst „Thomas-Leser“ und „-Schüler“ bezeichnet (vgl. 1995a; 2005g, 104 u.ö.) – und diese Selbstkennzeichnungen charakterisieren sein Verhältnis zu Thomas über eine kokettierende Referenz auf die autoritativen Quellen des eigenen Denkens und Schreibens hinaus in einer sehr präzisen Weise.

2.1. Umfassende Thomas-Lektüre

Bereits seit Schulzeiten – seit jener ersten Begegnung mit dem *Kommentar zum Johannes-Prolog* – hatte Pieper sich angewöhnt, „Thomas selbst zu lesen“ (2003b, 75) – was ihn spätestens in seinen ersten Studienjahren zur Einschätzung der neuscholastischen Lehrbücher als „ungenügend“ und „drittklassig“ führte angesichts des „Reichtums“, den er im Werk des Thomas selbst vorfand. Eine Skepsis gegenüber jedem Versuch, Thomas einseitig als Systematiker wahrzunehmen und ihn in einen „Thomismus“ zu transformieren – „sofern man unter ‚Thomismus‘ eine besondere, durch polemische Festlegungen und Abgrenzungen bestimmte Lehr-Richtung versteht, ein schulmäßig tradierbares System von Lehrsätzen“ (2001c, 134) – wurde von daher zu einem Grundmotiv seiner Thomas-Interpretationen (in dem er sich übrigens mit Karl Rahner [1904-1984] einig wußte).⁶ Unterstützend mag in dieser Hinsicht der Einfluß Erich Przywaras (1889-1968) gewirkt haben, der Pieper Thomas im Rahmen verschiedener Ferienkurse für Studenten aller Fakultäten vor allem als „Problematiker“ erschlossen hatte:

„Mir ist durch jene gründliche Unterweisung, die das Historische und das Systematische genial zu einer universalen Gesamtschau zu verknüpfen verstand, zum ersten Mal und endgültig aufgegangen, daß jeder auf ein geschlossenes System der Wahrheit zielende Anspruch der wirklichen Existenzsituation des endlichen Geistes, seiner Kreatürlichkeit, widerspricht, und daß gerade das Werk der Großen, vor allem das des *Thomas von Aquin*, trotz seiner tiefen gedanklichen Geordnetheit sich gegen alle Übersetzung in ein Schulsystem lehrbarer Sätze sperrt“ (2003a, 5; Hervorhebung i. Orig.).

Neben dem Reichtum, den Pieper bei seiner eigenen Thomas-Lektüre fand, und dem Sinn für die Begrenztheit des menschlichen Geistes im Hinblick auf eine geschlossene Systembildung war es die „aller Systematik drohende Gefahr, den dynamischen, ‚geschehentlichen‘ Charakter der Wirklichkeit zu verdecken und vergessen zu machen“ (2005f, 90), die ihn in eine Distanz zum Schulbuch-Thomismus stellte.

Angefangen bei seiner kurzen Zeit als Theologiestudent im Collegium Borromaeum in Münster berichtet Pieper in seiner Autobiographie immer wieder von Phasen seines Lebens, die er zur ausführlichen Thomas-Lektüre genutzt hat: während seiner Tätigkeit als Psychologe bei der Wehrmacht (vgl. 2003b, 161), in den Bombenangriffen wäh-

rend des Zweiten Weltkrieges (vgl. 2003b, 188; 2003c, 274f.), später auf den langen Schiffsreisen in die Neue Welt (vgl. 2003c, 333f.) etc. – Immer wieder bescherten ihm diese Zeiten mitunter kontemplative Phasen „unabgelenkten Lernens“, in denen er sich ganze Tage, ja: Wochen zurückziehen konnte, um Thomas zu lesen, zu exzerpieren, zu übersetzen (vgl. 2003b, 223f., 228). – Zur Geschichte dieser Thomas-Lektüre Josef Piepers gehören schließlich auch das regelmäßige gemeinsame Studium des thomanischen *Metaphysik* mit seinem Kollegen Joachim Ritter (vgl. 2003c, 250f.) oder die Anekdote vom Versuch, den Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen als Konkurrenten vom Kauf der einzigen in Münster antiquarisch zu erhaltenden Ausgabe der *Opera omnia* des Thomas abzubringen – in der Gewißheit, dass diese, wenn der Bischof sie ihm überließe, zumindest gelesen werden würde (vgl. 2003b, 189f.).

Schon früh fand die umfassende Kenntnis, die sich Pieper im Laufe der Zeit durch seine kontinuierliche Lektüre erwarb, ihren literarischen Niederschlag in den beiden eingangs genannten „Thomas-Brevieren“, von denen das erste (*Ordnung und Geheimnis*) eher philosophischen, das zweite (*Das Auge des Adlers*), unmittelbar nach dem Krieg erschienene, eher theologischen Charakter hatte.

Welche Texte aus dem thomanischen Gesamtwerk waren dabei für Pieper von besonderer Wichtigkeit? – An erster Stelle sind hier natürlich die beiden Summen, v.a. die *Summa theologiae*, zu nennen: In der Tatsache, daß Thomas die Arbeit an ihr gegen Ende seines Lebens bewußt und willentlich beendet und sie unabgeschlossen hinterlassen hat, sieht Pieper eines der gewichtigsten Argumenten dafür, daß die *Summa* kein „geschlossenes System“ ist: „[D]er Fragment-Charakter gehört [vielmehr] mit zu ihrer Aussage“ (Pieper 2001d, 296). Ferner gilt ihr Gesamtaufbau ihm als Zeugnis dafür, daß in ihrer Darstellung der Sinn für die dynamische Struktur der Wirklichkeit gewahrt ist:

„Wollte man seinen Inhalt einigermaßen adäquat wiedergeben, man müßte eine mit einem Pfeil versehene, in sich selbst zurücklaufende Kreislinie zeichnen: die Wirklichkeit strömt hervor aus ihrem göttlichen Ursprung und ist doch schon mit ihrer allerersten Regung auf dem Weg der Rückkehr zu diesem gleichen Ursprung, wobei der mit der Schöpfung in Christus eingewordene Schöpfer selbst sich

als der Weg dieser Rückkehr erweist“ (so Piepers Unterscheidung der drei Hauptteile der *Summa theologiae* auf der Grundlage von *S.th.* I 2, prol.; Pieper 2005f, 90).

Der Charakter der *Summa theologiae* als „Anfängerlehrbuch“, den er mit Verweis auf den Prolog wiederholt hervorhebt (vgl. 2001d, 238; 2005a, 35 u.ö.), bezeugt ihm in besonderer Weise den Stil des thomanischen Denkens, dem es vor allem eigen ist, einen Gegenstand – mit dem Blick des Lernenden – aus seinen Ursprüngen, aus dem ersten Kontakt mit ihm zu bedenken, gerade hierdurch besaß die Darstellungsweise des Thomas bereits in den Augen der Zeitgenossen das besondere Kennzeichen der „Ursprünglichkeit und Neuheit“ (1987, 27; vgl. dazu auch 2001d, 240; 2005a, 36).

Neben den beiden Summen schenkt Pieper den *Quaestiones disputatae* besondere Aufmerksamkeit (vgl. hierzu etwa Pieper 2001a und 2001b). Gerade sie zeigen Thomas in herausragender Weise als den von Przywara erschlossenen „Problematiker“ (Pieper 2001d, 242) und repräsentieren in besonderer Weise den lebendigen „Geist des Streitgesprächs“, der für die Philosophie seit ihren Anfängen konstitutiv ist – und der im Übrigen ja auch die Quaestionenform der *Summa theologiae* bestimmt.⁷ Pieper rückt sie daher in eine besondere Nähe zu den Schriften Platons und sieht beider Werke „durch die gleiche dialogische Struktur bestimmt“ (Pieper 2003a, 16).⁸

Eine kurze summarische Charakterisierung der verschiedenen Gattungen des thomanischen Gesamtwerks gibt der kleine Lexikonbeitrag „Kurze Auskunft über Thomas von Aquin“ (1951, in: *Lexikon des katholischen Lebens*), der m.E. die besten Pointierungen im Hinblick auf das Thomas-Verständnis Piepers enthält:

„Man kann vielleicht sagen, Thomas habe
[a] in seinen Aristoteles-Kommentaren am kräftigsten auf seine Zeit gewirkt,
[b] in den Quästionen-Werken habe er am eindringlichsten seine eigensten Probleme entfaltet,
[c] und von der *Summa theologiae*, die von ihm selbst als Anfänger-Lehrbuch gedacht war, seien die stärksten unmittelbaren Wirkungen für die nachfolgenden Jahrhunderte ausgegangen“ (2005b, 41).

Wohl nicht zufällig bleibt hier die große Gattung der Schriftkommentare, die sich wie ein „roter Faden“ durch das thomanische Gesamtwerk

ziehen, unberücksichtigt. M.E. hat Pieper diesen Teil des *Corpus thomisticum* in seiner Bedeutung tatsächlich unterschätzt (was um so erstaunlicher ist angesichts der prägenden Bedeutung, die Betrachtung des göttlichen Wortes nach Johannes für ihn hatte). Zwar räumt Pieper ein, „daß sich in diesen Kommentaren [...] unvergleichliche Stücke finden“, doch hält er mit Blick auf die historischen Inhalte wie die kontingenten Entstehungsgeschichten der biblischen Schriften, „die sich nicht aus die Form eines Syllogismus bringen lassen“, dafür, „daß sich in diesen Werken [...] die Schwäche der scholastischen Dialektik zeigt“ (2001d, 241).⁹ Vergessen bleibt hier m.E. jener Schritt der Selbstvergewisserung an den Quellen der Hl. Schrift, den Pieper für die Lebensform der „evangelischen Vollkommenheit“ des Thomas andererseits so sehr unterstreicht (vgl. dazu unten Abschnitt 2.2.1.): der Weg „von der Schrift zur Summa“, welcher der Entstehung der Theologie als Wissenschaft im Hochmittelalter erst ihre Lebendigkeit und ihren vitalen Untergrund gibt (vgl. dazu Nissing 2018).¹⁰

Für wichtiger halte ich es stattdessen, die besondere Erkenntnishaltung oder den „besonderen Blick“ auf Thomas herauszustellen, der gleichermaßen Voraussetzung wie Frucht einer solchen eingehenden Thomas-Lektüre ist, wie Pieper sie gepflegt hat.

- Sie beinhaltet zuallererst die *Haltung des aufmerksamen Zuhörens*, die einem Schüler eigen ist (oder sein sollte) und die nicht voreilig mit eigenen Fragen an einen Text herangeht, sondern zunächst einmal die eigentümliche Frageperspektive des Lehrers wahrnimmt – und daher bereit ist, sich von seinen Antworten „überraschen“ zu lassen (eine Formulierung, die bei Pieper immer wieder begegnet; vgl. 1997b, 168; 2001b, 107; 2005f, 93; 2005g, 105 u.ö.) und darauf gefaßt zu sein, daß Thomas die eigenen Fragen möglicherweise an ganz anderen Stellen und in ganz anderen Kontexten auf ganz andere Weise beantwortet, als man es erwartet.

- Hierzu gehört etwa auch die Bereitschaft, *eine Schrift des Thomas von Anfang an und ganz zu lesen* (wie man es mit Büchern ja gemeinhin auch sonst zu tun pflegt) und damit ein Bewußtsein für seine Gesamtdisposition zu entwickeln, es m.a.W. von seinem umfassenden *ordo disciplinae* her zu verstehen – und nicht etwa „von der Seite“ in eine Thematik einzusteigen und alles auf diese hin zu fixieren (wozu

die großen Dimensionen der *Summa theologiae* freilich einladen und wie es in der Thomas-Interpretation leider immer noch gang und gäbe ist).¹¹

Damit aber ist der Weg geebnet zu einer *genuinen, ursprünglichen Thomas-Interpretation*, deren Blick nicht durch Anfragen und Gegenpositionen, durch Defensive, Apologetik und Polemik, verstellt ist (wie im Falle der Neuscholastik, die sich die Thematik häufig von ihren Gegnern hat vorgeben lassen und in ihrer Interpretation das thomanische Anliegen mitunter in ihr Gegenteil verkehrt hat), sondern die aus dem Bewußtsein einer grundlegenden Affirmativität des thomanischen Denkens lebt und gerade deshalb den denkerischen Beitrag des Thomas in seiner eigentümlichen Originalität wahrnehmen und zutage fördern kann (wobei „Originalität“ – wie Pieper selbst unterstreicht – nicht das angemessene Kriterium ist, um Thomas und sein Denken zu verstehen).¹²

2.2. Interesse für die Persönlichkeit des Thomas und seine Zeit

Zwar hat Josef Pieper gern das aus einem *Aristoteles-Kommentar* stammende Wort des Thomas (vgl. *Super De caelo* I 22, n. 228) benutzt, nach dem es „beim Studium der Philosophie nicht darauf ankommt, zu wissen, was andere gedacht haben, sondern wie es sich mit der Wahrheit der Dinge verhält“ (und dieses Wort seiner ersten *Kurzen Auskunft über Thomas von Aquin*, 1940, prononciert vorangestellt), doch war damit für ihn selbst im Blick auf Thomas keineswegs eine nur auf die Sache, d.h. auf dessen inhaltliche Aussagen blickende Perspektive verbunden. Wie der Lehrer nach Thomas nicht nur den Gegenstand, sondern auch den Schüler im Blick haben muß (vgl. 2005a, 30), so hatte der Thomas-Schüler Pieper nicht nur dessen Werk, sondern auch seine Persönlichkeit, seine Biographie, im Blick. Eine Vielzahl von einführenden Thomas-Darstellungen in Lexikon- und Handbuchartikeln und v.a. die beiden o.g. „Klassiker“ geben Zeugnis davon.

Pieper liest nicht nur Thomas und sein Werk in umfassender Weise, er liest zugleich seine Biographen, angefangen bei den ältesten (Wilhelm von Tocco, um 1240-um 1323), sowie die Zeugnisse der Heiligsprechungsverfahren und deutet sie aus.¹³ Überdies sind ihm die

Ergebnisse der historischen Thomas-Forschung des 20. Jahrhunderts präsent. Vor allem die Werke von Marie-Dominique Chenu (1895-1990) und Étienne Gilson (1884-1978) erscheinen als wiederholter Bezugspunkt seiner eigenen Darlegungen. In ihnen spürt und schätzt Pieper „etwas von dem frischen Wind Nordamerikas“, d.h. „eine gewisse, betont unbefangene Sachlichkeit, die, durch alle bloß historische Gelehrsamkeit hindurch, darauf besteht, daß die Frage nach der Wahrheit der Sachen, nach dem eigentlich Entscheidenden also, gestellt und beantwortet werde“ (2001d, 153). Ferner verweist er auf die Untersuchungen von Martin Grabmann (1875-1949) und James Weisheipl (1923-1984), dazu auf Fernand Van Steenberghen (1904-1993), auf Yves Congar (1904-1995) und Jean Danielou (1905-1974), mit denen ihn z.T. persönliche Bekanntschaften verbanden (vgl. hierzu die diversen Bemerkungen in den Autobiographien) – aber auch auf das „in der Diktion etwas journalistisch geratene“ (2001f, 441) kleine Buch von C. K. Chesterton (1874-1936), das er in Anknüpfung an das Lob Gisons als „die beste allererste Einführung in den Geist des heiligen Thomas“ (2001d, 160) kennzeichnet.

Ja, wer Piepers Einführung *Thomas von Aquin – Leben und Werk* liest, mag ein wenig enttäuscht sein, darin keinen halbwegs umfassenden Abriss der wichtigsten Themen und Aussagen des thomanischen Denkens zu finden. Vielmehr ist dort sehr viel die Rede von den historischen Zeitläuften des 13. Jahrhunderts, vom Entstehen der Bettelorden, der Städte und Universitäten, von der Disputation als philosophischer Methode, von der Bedeutung der lateinischen Sprache für die Wissenschaftskultur etc. – ehe die Darlegung erst im vorletzten Kapitel unter dem Titel „Das Sein als Akt“ auf eine eigentlich philosophische Thematik zu sprechen kommt, nämlich auf „die ‚existentielle‘ Interpretation des Seins- und Gottesbegriffs“ auf der Grundlage von Ex 3,14 und das damit verbundene durch und durch dynamische Wirklichkeitsverständnis des Thomas – sowie auf das Konzept des Existierens „als Entflammtsein durch den *actus purus*“, aufgrund dessen „alles Seiende nicht nur gut, sondern heilig“ ist (womit schließlich immerhin ein, wenn nicht *das* zentrale Element in der Wirklichkeitswahrnehmung des Thomas zur Sprache gebracht ist).¹⁴

Indessen ist gerade ein solches historisch umfassendes Wissen die wesentliche Voraussetzung dafür, daß wirkliche Interpretation gelingen kann, daß sich Wahrheit über die Zeiten hin übermitteln kann und ein echtes philosophisches Gespräch möglich wird. Denn hierhin zielt Piepers Thomas-Interpretation: Thomas als Person, als lebendigen Gesprächspartner wahrzunehmen (und nicht als Vertreter einer „ideologischen“ Lehrmeinung), und „die im Werk des Thomas von Aquin formulierten Einsichten in Sinn und Ziel des menschlichen Lebens unter den Bedingungen der gegenwärtigen geschichtlichen Existenz fruchtbar zu machen und anzueignen“ (Wald 2001, 465). Dementsprechend unterscheidet Pieper seine eigenen Interpretationsbemühungen als dezidiert „philosophische“ von einer bloß „historischen“ Interpretation (vgl. 2001b, 58-62; 2001a, 1). Doch kann Pieper andererseits nur auf der Grundlage dieses biographischen und historischen Wissens jene grundlegenden Bestimmungen entwickeln, die seiner Thomas-Interpretation ihren Rahmen geben. Sie betreffen: (1) die denkerischen Herkünfte, aus denen Selbstverständnis wie Werk des Thomas leben, (2) seine Persönlichkeit und (3) die zentralen Grundmotive seines Denkens.

2.2.1. Denkerische Ursprünge des Thomas. – Nachdrücklich (und nicht zuletzt mit Blick auf das verkürzende Bild von Thomas als „christlichem Aristoteliker“; vgl. Pieper 2001d, 191ff.) hebt Pieper als die beiden zentralen Impulse für Leben und Werk des Thomas die Bibel *und* Aristoteles hervor. (1) Die Bibel steht dabei für das „Ideal evangelischer Vollkommenheit“, wie Thomas ihm in der Lebensform der Predigerbrüder begegnete und wie es für die zentrale Berufung seines Lebens prägend werden sollte, (2) Aristoteles dagegen für jene „Weltlichkeit“ einer heidnischen Philosophie, in der sich die Mentalität des Hochmittelalters unmittelbar wiedererkennen konnte, und die Thomas in einer kongenial zu nennenden Rezeption und Interpretation für das christliche Denken fruchtbar zu machen wußte. So vereint sich im Werk des Thomas

„[1] die philosophische Überlieferung des Griechentums

[2] mit der theologischen Weisheit der ersten christlichen Jahrhunderte

[3] auf dem Grunde einer von der Heiligen Schrift und dem sakramentalen Leben der Kirche her bestimmten Spiritualität zu einem bewunderungswürdigen Ordnungsgefüge der Wahrheit, dessen ‚Geschlossenheit‘ jedoch nicht besagt, daß darin dem Geheimnis des Seins nicht ausdrücklich Raum gegeben und ehrfurchtsvolles Verstummen gezollt wäre.“ (Pieper 2005b, 40).

2.2.2. *Die Persönlichkeit des Thomas und ihre wesentlichen Eigenschaften.* – Bereits seiner intensiven Lektüre entnimmt Pieper grundlegende Eindrücke über „die Wesensart des Menschen Thomas von Aquin“: gegenüber der ebenso persönlichen wie leidenschaftlichen Ausdrucksweise eines Augustinus (354-430) erscheinen der Stil des Thomas von zurückhaltender Objektivität und sein Werk von einer „unbeirrten Sachlichkeit“, von „tiefe[r] und strahlende[r] Ruhe“, ja: von einer „ungezwungenen und ausgeruhten Heiterkeit“ ausgezeichnet (ohne daß dabei – in „klassizistischer Kühle“ – die Dimensionen des Kampfes und der persönlichen Beteiligung, denen man im Werk ebenfalls begegnen kann, ausgespart blieben; vgl. ²1987, 12).¹⁵ Angereichert durch die Auskünfte der Biographen kann Thomas zu einer summarischen Charakterisierung der Persönlichkeit des Thomas von Aquin kommen, die er vor allem mit drei Wesenszügen kennzeichnet.

„Die Persönlichkeit des heiligen Thomas ist entscheidend geprägt
 [1] durch die Reinheit und zugleich
 [2] Leidenschaftlichkeit seines Verhältnisses zur Wahrheit; von dort her wird vor allem verständlich,
 [3] mit welcher Hingabe er Lehrer gewesen ist, ebenso sehr darauf bedacht, die Wirklichkeit, so wie sie ist, mit völlig getreuer und unersättlicher Fassungskraft aufzunehmen, wie darauf, den Bestand des Wissens mit genialer Vereinfachungs- und Ordnungsenergie überschaubar und dem Verständnis sogar der Anfangenden deutlich zu machen“ (Pieper 2005b, 41f.).

(1) Für heutige Ohren ungewohnt, weist Pieper darauf hin, daß es die *Enthaltsamkeit (castitas)* sei, die in den frühen Biographien als hauptsächlichster Charakterzug des Thomas genannt wird. Sie gilt ihm daher als entscheidende Voraussetzung für die Wahrheitserkenntnis: Das Erkennen der Wahrheit ist an die Bedingung der Reinheit geknüpft, denn: Die Wahrheit erkennen kann nur, wer nichts für sich selbst will, wer nicht unsachlich „interessiert“ ist: „Der heilige Thomas muß ein Mensch

gewesen sein von solcher Lauterkeit, Sauberkeit und Blankheit des Wesens, daß jeder, der mit ihm zusammenkam, in seiner Nähe so etwas zu verspüren schien wie eine frischere und kühlere Atemluft“ (Pieper ²1987, 22).

(2) Mit dem Thema „Wahrheit“ aber ist das große Lebensthema des Thomas angesprochen, das dieser selbst in der wohl persönlichsten Selbstdarstellung seiner Sendung zu Beginn der *Summa contra Gentiles* so formuliert hatte:

„Nachdem wir also aus der göttlichen Güte die Zuversicht geschöpft haben, die Aufgabe des Weisen zu übernehmen, wenn es auch über die eigenen Kräfte hinausgeht, haben wir uns als Ziel vorgenommen, die Wahrheit, die der katholische Glaube bekennt, nach unserem Vermögen darzulegen und dabei entgegenstehende Irrtümer auszuschließen. „Ich bin mir bewußt“, um Worte des Hilarius zu gebrauchen, „diese Aufgabe geradezu als die wesentlichste meines Lebens Gott schuldig zu sein, daß all meine Rede und all mein Sinn spreche von ihm“ (S.c.G. I 2, n. 9).

Von der Leidenschaftlichkeit des thomanischen Verhältnisses zur Wahrheit, „[v]on diesem Grundzug seines Wesens aus“, so Pieper, „begriff man seinen erstaunlichen Mut und seine nicht minder erstaunliche Demut“ (²1987, 24). Sie umfassen nicht nur die sachliche Unbefangenheit, mit der Thomas sich dem Werk des Aristoteles näherte, sondern auch den Stil seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, in denen es ihm nicht um Wichtigtuerei und persönliche Überlegenheit ging, sondern darum, sich den Fragen wirklich zu stellen, so daß die Wahrheit selbst zum Vorschein komme.

- „Auch dem Irrenden gebührt Dank, weil auch der Irrtum der Wahrheit dienstbar werden kann“ (*Super Metaph.* II 1, n. 287);

- „Die Wahrheit ändert sich nicht wegen der hohen Würde dessen, zu dem sie gesprochen wird; wer die Wahrheit sagt, kann nicht besiegt werden, mit wem er auch streitet“ (*Super Job* XIII 2, Z. 288ff.);

- „Einen Menschen vom Irrtum zur Wahrheit zu führen, ist die größte Wohltat, die man einem anderen erweisen kann“ (*Super De div. nom.* XIII 4, n. 1006), –

so lauten einige signifikante Aussagen des Thomas, mit denen Pieper diese Haltung gelassenen Wahrheitsmutes illustriert.

(3) Im Zeichen der Weitergabe der erkannten Wahrheit schließlich steht das *Lehrersein* des Thomas als ihn motivierendes Selbstverständnis. Mit ihm gibt Thomas nicht nur dem Ideal der Predigerbrüder eine bleibend gültige Gestalt – besteht dieses doch darin, die Frucht der Betrachtung anderen weiterzugeben: *contemplata aliis tradere* (vgl. *S.th.* II-II 188, 6 c.). In ihm verbinden sich für Pieper zugleich Wahrheitsliebe und Menschenliebe des Thomas. Denn: „Der Lehrer blickt nicht nur auf die Wahrheit der Dinge allein, er blickt zugleich in das Antlitz lebendiger Menschen, die dieser Wahrheit hörend innewerden wollen und sollen“ (21987, 26). Die verschiedenen Dimensionen dieser Tätigkeit hat Pieper in dem Vortrag „Thomas von Aquin als Lehrer“ (1949) entfaltet. So gehören zum Lehrersein des Thomas nicht nur (a) „die Kraft der Überschau und Vereinfachung“ (wofür für Pieper, wie gesagt, paradigmatisch Aufbau und Anlage der *Summa theologiae* stehen) und (b) „die Mühe [...], aus der Situation des Anfangenden zu denken“ (ebd.), sondern auch (c) die Bereitschaft, Gegenargumenten (der Diskussionspartner wie auch den eigenen) standzuhalten – weswegen ihm „Bekennermut“ als notwendiges Implikat einer solchen Sendung gilt.¹⁶ Als besonderes Ausrufezeichen hinter dessen Selbstverständnis als Lehrer wertet Pieper schließlich den bereits von den frühen Biographen bezeugten Wunsch des Thomas, sein Leben möge nicht länger währen als sein Lehren (eine *Maxime*, die Pieper im Übrigen sich selbst zu eigen gemacht hat).

In dem durch diese Grundzüge markierten Rahmen kann Pieper ein Porträt des Thomas zeichnen:

„Diejenigen [...], die Thomas persönlich gekannt haben, müssen gerade von seinem unmittelbar menschlichen Dasein den ganz unbezweifelbaren Eindruck empfangen haben: dieser Mann mit der großen und aufrechten Gestalt, kräftig und sensibel zugleich; mit der mächtigen Stirn; mit einer Hautfarbe, blinkend wie ein Weizenkorn; mit einem Antlitz, in dem das Feuer niemals erlischt; dieser Mönch, den man häufig allein, erhobenen Hauptes, mit großen Schritten meditierend die Gänge des Klosters auf und ab wandern sieht – dieser Mensch müsse ein Heiliger sein“ (21987, 22).¹⁷

2.2.3. *Grundmotive seines Denkens.* – Im Zusammenhang des Anliegens, die Person des Thomas von Aquin aus seinem eigentlichen ge-

danklichen und biographischen Zentrum heraus zu verstehen und zu erschließen, steht schließlich auch die Frage nach dem zentralen Gedanken, dem Kern oder Quellgrund, aus dem das thomanische Denken im Ganzen lebt. Pieper hat ihn unter den Begriff der „Kreatürlichkeit“ gefaßt – am ausführlichsten in der zur Laudatio auf Thomas umfunktionierten Dankesrede anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der theologischen Fakultät der Universität Münster 1974 (vgl. 2003d, 636f.). Mit seinen Ausführungen greift er den Vorschlag Chestertons auf, man solle in Anlehnung an die Beinamen, die man anderen Heiligen gegeben habe – „Johannes vom Kreuz“, „Theresia vom Kinde Jesu“ –, mit Blick auf den Aquinaten von „Thomas vom Schöpfer“ – „Thomas a Creatore“ sprechen (vgl. Chesterton 1960, 85; bei Pieper bereits 1938).

Der Begriff der „Kreatürlichkeit“ besagt dabei, so Pieper, „[d]aß die Welt die Seinsqualität von etwas Erschaffenem habe und daß es außer dem Schöpfergott und seiner Kreatur nicht etwas Drittes geben noch auch geben könne“ (2001f, 441).

Mit Blick auf Gott heißt dies, daß „der Schöpfer gerade nicht ein *Deus extramundanus* [...], sondern mit der Kreatur aufs engste verbunden sei und in ihr wirke: ‚Notwendig ist Gott in allen Dingen, und zwar auf die innigste Weise [intime]‘“ (ebd.).

Mit Blick auf die Welt und den Menschen aber beschreibt der Begriff „Kreatürlichkeit“ jene innerste Verfaßtheit und Struktur, durch welche diese ganz und gar bestimmt sind. – Er besagt näherhin: (1) eine radikale Abhängigkeit, in der das Geschöpf zu seinem Schöpfer steht („wie die Atmosphäre zum Sonnenstrahl“); (2) ein vorgängiges Gewußt- und Entworfensein durch Gott, durch das unsere Natur für uns stets etwas Vorgefundenes ist und Prinzip und Fundament alles anderen – Moral, Tugend, freier Wille –; (3) eine Erkennbarkeit aller Dinge für den Menscheng Geist aufgrund einer ihnen innewohnenden Wahrheit, wodurch nicht nur die Möglichkeit von Wissenschaft eröffnet, sondern (4) zugleich allem endgültigen menschlichen Begreifen durch eine größere Unbegreiflichkeit der Wirklichkeit eine Grenze gesetzt ist. – „Kreatürlichkeit“ besagt ferner (5) ein grundlegendes Bejaht- und Gewolltsein alles Geschaffenen, gerade auch in seinen materiellen und sinnhaften Dimensionen, durch den kreaturischen Akt – und zwar nicht nur als theoretische Einsicht, son-

dern als Daseinsgefühl und Identitätsbewußtsein der Kreatur. Sie besagt (6) – bei aller durch die *creatio continua* gegebenen Kontingenz – eine Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit, ja: Unsterblichkeit, Festigkeit und Unvergänglichkeit der Dinge, die „geschaffen sind, damit sie seien“ (*Weish* 1,14). – In praktischer Hinsicht enthält der Gedanke der „Kreatürlichkeit“ schließlich die Gründung allen menschlichen Wollens in der Natur, weswegen Freiheit und Natur eben keine Gegensätze sind, das Wollen vielmehr als Naturgeschehen erscheint, das aus dem innersten Kern des Subjekts entspringt und qua Schöpfung eine natürliche Tendenz auf seine endgültige Erfüllung in der Glückseligkeit besitzt. – Nur auf der Grundlage von Kreatürlichkeit ergibt sich ein sinnvoller Zugang zur *theoria* als einer allem Nutzungsdenken enthobenen Tätigkeit des Menschen sowie zum Glauben als einem natürlichen Lebensvollzug des Menschen – ja: ohne den Gedanken der Kreatürlichkeit gibt es, so Pieper, kein wirklich realistisches Denken!

„Kreatürlichkeit“ wird damit zum Schlüssel („Notenschlüssel“, wie Pieper sagt), der die Lösung des Thomas zu den Streitfragen seiner Zeit erschließt, sie ist „der gemeinsame Nenner all jener einzelnen Thesen“: (a) *anthropologisch* in der Lehre von der Einheit von Leib und Seele und der Einzigkeit der Seele als Wesensform; (b) *erkenntnistheoretisch* in der Konzeption der *conversio ad phantasmata*, nach der alle menschliche Erkenntnis bei den Sinnen anhebt und bleibend auf sie verwiesen bleibt; (c) *wissenschaftstheoretisch* in der Hervorhebung der echten Eigenbedeutung der natürlichen Vernunft und der Philosophie gegenüber dem übernatürlichen Glauben und der Theologie (vgl. ²1987, 30-33).¹⁸

Ihre Quellen besitzt diese Bejahung und Anerkennung der sichtbaren Schöpfungswirklichkeit für Thomas gleichermaßen in der Philosophie des Aristoteles wie im christlichen Glaubensbekenntnis, das in seinem ersten Artikel unmittelbar vom Glauben „an den Schöpfer des Himmels und der Erde“ spricht. Fragt man freilich nach der *letzten* Begründung für die Gutheit alles Geschaffenen, so ist dies für Thomas über den Akt der Schöpfung hinaus deren durch die Sünde notwendig gewordene *reparatio* durch den menschengewordenen Logos. In der Bejahung und An-

erkennung der Schöpfungswirklichkeit in allen ihren Bereichen zeigt sich mithin vor allem die spezifische *religiöse* und *christliche* Verwurzelung der Weltoffenheit des thomanischen Denkens. Die Unbefangtheit, mit der Pieper diese *theologische* Gründung zu Wort bringt, erscheint mir nicht zuletzt bemerkenswert angesichts der in der gegenwärtigen Thomas-Interpretation häufig anzutreffenden Versuche, eine eigene „Philosophie des Thomas von Aquin“ aus seinem Werk „herauszudestillieren“ (vgl. etwa Kluxen 1964, aber auch die in der jüngeren Mediävistik geführte Diskussion um die Frage „Was ist Philosophie im Mittelalter?“, vgl. Aertsen/Speer 1998). Dagegen heißt es bei Pieper dezidiert:

„Thomas hat zweifellos *unterschieden* zwischen Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie; diese Unterscheidung begründet und verteidigt zu haben ist sogar, wie man weiß, seine besondere Leistung gewesen. Dennoch gibt es keine ‚Philosophie des heiligen Thomas‘, die abgetrennt von seiner Theologie dargestellt werden könnte“ (2001c, 145).

Stattdessen hat Pieper den Begriff einer „theologisch gegründeten Weltlichkeit“ geprägt.

„Dies ist mehr und anderes als ‚Aristotelismus‘, dies ist überhaupt nicht ‚Philosophie‘, genau genommen auch nicht ‚Theologie‘ (als Wissenschaft) – sondern dies ist das Glaubenszeugnis des hl. Thomas von Aquin, der die Radikalität des Lebens nach dem Evangelium und die nichts ausschließende Bejahung der Weltwirklichkeit miteinander zu verknüpfen vermocht hat, nicht nur im Denken, sondern im Dasein selbst – und der, so glaube ich, eben hierin der *doctor communis* ist, der allgemeine Lehrer der Christenheit“ (2005d, 72).

Mit der Bezeichnung „*Doctor communis*“ verbindet Pieper dabei zugleich die Vorstellung, daß dieses Konzept als Muster und Modell weiterlebt.¹⁹ Ausgehend von der paradigmatischen Bedeutung des Lebensweges des hl. Thomas, mit dem dieser als eine für das 13. Jahrhundert, ja: für das Mittelalter überhaupt exemplarische Gestalt erscheinen kann, kennzeichnet er Thomas als „einen kurzen Augenblick ‚klassischer Fülle‘“ (2001d, 153) und Vollendung: Thomas steht für „das Zusammendenken von Schöpfungswirklichkeit und Glaubenswirklichkeit“, für einen „kurze[n] Augenblick des gedanklichen Ausgleichs“ (2001e, 300; vgl. ebenso 1997b, 100f.).

Von daher kann sich Piepers Darstellung *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960) wie ein zweiter historischer „Mantel“ um seine Darstellung von Leben und Werk des Thomas von Aquin legen: sie soll nicht nur

„deutlich machen, wie das Vielerlei der gedanklichen *materia*, das vor Thomas getrennt zueinander strebt und nach ihm sehr bald wieder auseinanderbricht, für einen kaum meßbaren geschichtlichen Augenblick durch die Ordnungsenergie des ‚allgemeinen Lehrers‘ zu einem einzigen anflitzhaften Gefüge organisiert worden ist“ (2001e, 302).

sie ist überdies mit Bedacht um eine „Lücke“ oder „eine von außen her ausgesparte Hohlform“ in der Mitte geschrieben: „an dieser ‚leeren Stelle‘ hat die Darstellung der Gestalt des heiligen Thomas ihren Platz“.

In dieser größeren historischen Perspektive kann *das Paradigmatische* sichtbar werden, um das es Pieper geht und das er mit dem mittelalterlichen Programm einer Verknüpfung von *fides* und *ratio* umrissen hat. Schon sein historisches Wissen bewahrt Pieper dabei vor jeder Mittelalter-Romantik (vgl. 2001d, 156-159; 2005e, 78). Pointiert heißt es am Ende von *Scholastik*, die *Summa* sei „unwiederholbar“ (2001e, 432), und: „Der heute philosophierende Christ wird auf die gestellten Fragen nicht die mittelalterliche, sondern seine eigene Antwort zu geben haben“ (2001e, 436). So kann es bei der Orientierung an Thomas letztlich nicht nur und in erster Linie um „einen materialen Bestand ausdrücklich formulierter Lehrinhalte“ gehen, sondern um eine „besondere menschliche Haltung“ (2001c, 147).

2.3. Thomas als Lebensbegleiter

Der Weg, eine solche Haltung einzuüben, aber ist der beständige, vertraute Umgang mit dem Lehrer – und dieser Umgang hat für Pieper nicht nur intellektuelle, sondern auch existentielle, biographische Dimensionen. Unter der Überschrift „In meinem Gepäck war immer irgendein Band Thomas von Aquin“ (2003b, 161) ist daher auch von jenen Dimensionen und Begebenheiten zu sprechen, in denen Thomas den Lebensweg Piepers begleitet hat – und von denen er in seinen autobiographischen Schriften vielfältig berichtet.

Daß *der* erstgeborene und früh verstorbene Sohn auf den Namen Thomas getauft wurde, ist dabei fast eine Selbstverständlichkeit (vgl. 2003b, 133). Verschiedene Reisen bringen Pieper darüber hinaus auch sinnhaft und physisch in eine unmittelbare Nähe zu seinem Lehrer: Die Teilnahme an einem Hochamt in Notre Dame de Paris läßt ihm unvermittelt ins Bewußtsein treten, daß in dieser Kathedrale vermutlich zum ersten Mal die von Thomas verfaßte Fronleichnamsequenz „Lauda Sion“ erklingen ist (vgl. 2003c, 327). Eine 1953 nach Toulouse zum Grab des hl. Thomas unternommene Wallfahrt regt nicht nur zu seitenlangen Ausführungen über die Geschichte seiner Gebeine an, auch muß im Gasthof, in dem man nächtigt, genau jenes Zimmer genommen werden, das einen unmittelbaren Blick auf die Apsiskapelle hat, in welcher der Schrein liegt (vgl. 2003c, 362ff.). Und die Teilnahme am großen Internationalen Thomas-Kongreß aus Anlaß seines 700. Todestages in Rom und Neapel ist nicht unmaßgeblich von der Erwartung bestimmt, die Geburtsstätte des Thomas, die Burg Roccasecca, und den Sterbeort, die Abtei Fossanova, zu sehen (vgl. 2003d, 606ff.). Die heilige Messe, der Pieper in der Sterbezelle des Thomas beiwohnt, wird im Übrigen von keinem Geringeren zelebriert als dem damaligen Krakauer Kardinal Karol Wojtyła (1920-2005), der für Pieper die eigentliche „Entdeckung“ des Kongresses war. Über seinen Bericht wurde der Name „Wojtyła“ im Übrigen Joseph Ratzinger zum ersten Mal bekannt (vgl. Ratzinger 2004, 44). In Wojtyłas origineller und eigenständiger Art, Thomas zu lesen und für die Gegenwart zu erschließen, sah Pieper zweifellos einen Geistesverwandten (vgl. 2003d, 604f.), dessen Bedeutung für die kirchliche Lehrverkündigung unserer Zeit noch längst nicht ausgeschöpft ist (vgl. Nissing 2011).²⁰

Nicht nur mit seinen Schriften ist Thomas für Pieper Lebensbegleiter, er ist in Piepers Leben als „Held“ und „Vorbild“ beständig präsent. Hierdurch gewinnt die spezifische „Aktualität des Thomismus“, für die er eintritt, eine sozusagen personifizierte Gestalt.²¹ Sie sieht sich dementsprechend Fragen nach der Einschätzung des Thomas von Boxkampf und Negerfrage (vgl. 2003c, 372) gegenüber, erwägt seine Bedeutung für die Bundeswehr (vgl. 2003c, 346f.) oder zieht gestützt auf das thomatische Verständnis von Sakrament und Liturgie in die Kämpfe um die

„Entsakralisierung“ der nachkonziliaren Liturgie (vgl. 2003d, 534 und 541).

Auf einer allgemeineren Ebene faßt Pieper sein Verständnis des „Thomismus als Haltung“ in fünf Punkten zusammen, die zugleich als Summe seines eigenen Selbstverständnisses als Denker und Lehrer gelten können:

„Das Exemplarische des *Doctor communis* [...] liegt [...] vor allem in folgendem:

[1] in seiner Unbefangenheit gegenüber jeder Möglichkeit von Wirklichkeitserkenntnis, sei sie theologisch, philosophisch, wissenschaftlich oder rein empirisch;

[2] in seiner Sorge, nur ja nicht um einer vordergründigen Stimmigkeit willen irgend etwas auszulassen, das zum Ganzen der Wahrheit gehört;

[3] in seinem Mißtrauen gegenüber aller ‚geschlossenen Systematik‘; in seiner Bereitschaft zum Dialog, die kein Thema und keinen Partner prinzipiell ausschließt;

[4] in seiner Überzeugung, daß Konflikte die natürliche, völlig erwartbare Begleiterscheinung des Fortschreitens sind,

[5] und in dem geduldig-zuversichtlichen Willen, Konflikte unter Verzicht auf vorschnelle Harmonisierungen durchzustehen und an ihrer Lösung mitzuarbeiten“ (2001c, 148).

Auf dieser hermeneutischen Grundlage wird es möglich, Thomas von Aquin mit dem „Gewürz existentieller Relevanz“ (2001f, 453) als Lebenslehrer zu erschließen und sein Denken und sein Menschenbild „einem modernen Verständnis wieder zugänglich zu machen“ (2003a, 9).

3. Tugend – Wahrheit – Mensch: Die zentralen inhaltlichen Elemente der Thomas-Rezeption Josef Piepers

3.1. „Tugendlehre als Aussage über den Menschen“

Initiiert durch die Begegnung mit dem *Kommentar zum Johannes-Evangelium*, stand die Thomas-Rezeption Piepers von Anfang an unter einem praktisch-ethischen Interesse. Ihre erste Frucht war die Dissertation über *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, die Pieper 1928 abschloß und in einer überarbeiteten Gestalt 1931 unter dem Titel *Die Wirklichkeit und das Gute* neu veröffentlichte. Allerdings bedurfte es zur Formulierung und Verwirklichung des so-

eben genannten Anliegens einer eigenen „Neubesinnung auf Thomas“, die sich an die Zeit der „wunderlichen Assistentenjahren“ am Forschungsinstitut für Organisationslehre und Soziologie in Münster bei Johann Plenge und an Piepers Phase als Soziologe (1928-1932) anschloß. Nicht unmaßgeblich war dabei „eine Art Zorn und Empörung“, die sich am Erleben der politischen Zeitläufe der 1930er Jahre entzündete:

„Zu dem aus allen Lautsprechern dröhnenden Richtbild des ‚heroischen Einsatzes‘ zum Beispiel gab es kein einigermaßen klar formuliertes Gegenbild dessen, was in der großen Tradition einmal mit der Kardinaltugend der Tapferkeit gemeint gewesen war. Als ich dann dies, unter dem Vorspruch ‚Das Lob der Tapferkeit hängt von der Gerechtigkeit ab‘, in einem kleinen Buch zur Sprache zu bringen versuchte, ahnte ich noch nicht, auf welchen Weg mich dies mit einiger Leidenschaft betriebene Unternehmen führen sollte“ (2003a, 9).

Es erwuchs daraus ein Projekt, das erst vier Jahrzehnte später zum Abschluß kommen sollte und sich daher wie „ein roter Faden“ durchs Gesamtwerk zieht: das Projekt, nicht nur die Tapferkeit, sondern auch die anderen drei Kardinaltugenden sowie die drei göttlichen Tugenden, auf die sich die Morallehre des Thomas von Aquin in der *Secunda Secunda* der *Summa theologiae* konzentriert, zu erschließen. Nach den Darstellungen (1) *Vom Sinn der Tapferkeit* (1934) entstanden in kurzer Folge die Bücher (2) *Über die Hoffnung* (1935), (3) *Traktat über die Klugheit* (1937), (4) *Zucht und Maß* (1939), dann nach einer Pause von 18 Jahren jeweils im Zehn-Jahres-Abstand (5) *Über die Gerechtigkeit* (1953), (6) *Über den Glauben* (1962) und (7) *Über die Liebe* (1972). Konstitutiv für diese Erschließung ist nicht nur der von Pieper ausdrücklich vermerkte Blick auf die Moderne, sondern vor allem ihre anthropologische Grundierung durch das christliche Menschenbild. Die Tugendlehre gilt Pieper v.a. als „Aussage über den Menschen“, denn die Tugend besagt „eine besondere Weise des Sich-selber-Habens, des Selbstbesitzes, wodurch sich der Mensch dessen, was er ist, erst eigentlich versichert“ (2005i, 244). Sie entspricht damit der aktualistischen Grundkonstitution des Menschen, der zwischen *actus primus* (wesenhafte Ausstattung) und *actus secundus* (tathafte Verwirklichung) gestellt und ist sich darin zugleich Gabe und Aufgabe ist (vgl. Nissing 2006, 58-65 und 613f.). Was Pieper mit der Rehabilitierung der Tugendlehre des Thomas geleistet hat, kann und will ich hier nicht erörtern. Nur hingewiesen sei:

(a) auf die Nähe, in der Pieper mit seiner Wiederentdeckung der Tugenden zu Entwicklungen insbesondere im angelsächsischen Bereich steht, die angefangen bei Elizabeth Anscombe (1919-2001, *Moderne Moralphilosophie*, 1958) über Alasdair MacIntyre (*1929 *Der Verlust der Tugend*, 1981, dt. 1995) oder Charles Taylor (*1931) in unterschiedlichen Schattierungen bis zu Philippa Foot (1920-2010) oder Martha Nussbaum (*1947) reichen und in enger Beziehung zum Kommunitarismus stehen;

(b) auf die solitäre Stellung, die Pieper mit seiner Thematik innerhalb der Thomas-Interpretation innerhat, war es doch etwa in Deutschland zuerst Eberhard Schockenhoff (*1953), der mit seiner Studie *Bonum hominis* (1987) eine tugendethische Relecture der thomanischen Ethik angeregt hat;

(c) sowie auf die merkbare Distanz, in der Pieper zur sog. „Wiederentdeckung der praktischen Philosophie“ in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg steht, die für die mittelalterliche Philosophie insbesondere durch Wolfgang Kluxens (1922-2007) Werk *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (1964) repräsentiert wird, das sich primär an den Begriffen „Naturrecht“ und „Gesetz“ sowie an einer reinen Konzentration auf die Philosophie orientiert und einer im Ganzen eklektischen Thomas-Interpretation verpflichtet ist.

3.2. „Meine ursprüngliche Thematik“: Die Rückfrage nach der Gründung des Guten in der Wahrheit und im Sein

Stattdessen will ich mich auf jene von Pieper selbst sogenannte „ursprüngliche[n] Thematik“ (2003a, 9) konzentrieren, die bereits die Fragestellung der Dissertation motivierte, und die für den Rückbezug zum zentralen Thema „Wahrheit“ eine „Scharnierfunktion“ besitzt:

„[W]er das Gute wissen und tun will, der muß seinen Blick nicht auf die eigene ‚Gesinnung‘ richten, nicht auf das ‚Gewissen‘, nicht auf ‚die Werte‘, nicht auf eigenmächtig gesetzte ‚Ideale‘ und ‚Vorbilder‘; er muß absehen von seinem eigenen Akt und hinblicken auf die Wirklichkeit“ (2003a, 3).

Der von Pieper dementsprechend unternommene Nachweis einer Grundlegung des Guten in der Wirklichkeit, der These, daß „alles Sol-

len im Sein gründet“, ist dabei von zwei Voraussetzungen abhängig: (1) davon, „daß unser Erkennen die Wahrheit der wirklichen Dinge erreicht, daß es ‚zum Objekt kommt““ (1997a, 52), und (2) davon, „daß unser Wollen und Wirken bestimmt ist durch die Erkenntnis. [...] Dies Miteinander von realistischer Erkenntnislehre und ‚intellektualistischer‘ Ethik ist der Boden aller Argumente für die These von der Wirklichkeitsgemäßheit des Guten“ (52f.)

Geht es daher in seiner Dissertation im Wesentlichen um eine Darstellung „der Durchformung des Wollens durch die Wirklichkeitserkenntnis“ (54), darum wie der „Stromlauf Wirklichkeit-Erkennen-Handeln“ beschaffen ist, m.a.W.: um eine Rekonstruktion der Handlungstheorie des Thomas, so ist zuvor eine „Rückführung des Sittlichen auf die Wahrheit, ja: auf die Wirklichkeit“ (50) zu leisten. In beiden Richtungen erscheint „Sachlichkeit“ als das entscheidende Schlüsselwort: (2) als „ethische Wesenshaltung“ (93f.), zuvor aber noch (1) als Erkenntnishaltung: sie ist, „wenn man darunter ‚Seinsgerechtigkeit‘ versteht, die gemäß der Wesenshaltung des Menschen“ (52).

Von hier aus eröffnet sich nicht nur der Blick auf den Begriff der „praktischen Vernunft“, den Pieper als zentralen Begriff seiner Untersuchung in seiner *conclusio* eigens herausstellt. Mit ihm wird zugleich die Bedeutung der Klugheit (*prudentia*) als ihre auf die Konkretionen des Handelns bezogene Gestalt sichtbar – und mit ihr auch die übrigen Tugenden, die gemäß der *connexio virtutum* verbunden sind (vgl. 98f.).

Es wäre ein eigenes Thema zu zeigen, inwieweit der Wahrheitsbegriff für die Exposition der einzelnen Tugenden bei Thomas prägend und bestimmend wird (v.a. beim Glauben, der nach Thomas auf die „erste Wahrheit“ geht, ist dies evident). An diesem Punkte mag es ausreichen, sichtbar gemacht zu haben, wie sich mit der „Rückführung des Sittlichen auf die Wahrheit“ jenes Thema andeutet, das Thema seiner Habilitationsschrift werden wird und für seine Thomas-Interpretation wie im Ganzen seines Werk grundlegende Bedeutung erlangen sollte. Denn „der Mensch, der das Gute verwirklichen will, [blickt] nicht auf den eigenen Akt, sondern auf die Wahrheit der wirklichen Dinge“ (1997a, 51).

3.3. „Die Seele hat die Kraft zum Unendlichen.“ – Die Lehre von der Wahrheit der Dinge und ihr Bedeutung für den Menschen

Biographisch geht die Beschäftigung mit dieser Thematik bereits auf die 1930er Jahre zurück. Als Impulsgeber nennt Pieper wiederum Erich Przywara, der ihm „in einem seiner Ferien-Seminare die Aufgabe gestellt [hatte], den ersten Artikel der *Quaestiones disputatae de veritate* des heiligen Thomas zu interpretieren“ (2003b, 149). Ihre endgültige Gestalt fand diese Interpretation allerdings erst während des Zweiten Weltkriegs in dem Werk *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, mit der Pieper beanspruchte, einige „vergessene Dimensionen des Wahrheitsbegriffs“ herausgearbeitet zu haben (1997b, 100f.).

Piepers ordnet seine Darstellung um drei Schwerpunkte: den *theologischen*, den *metaphysischen* und schließlich den *anthropologischen* Sinn der Lehre von der Wahrheit der Dinge.

3.3.1. Theologischer Sinn. – Den Ausgangspunkt bildet dabei die Lehre von den sog. „Transzendentalien“, jenen „Ur-Worten des Seins“ (1997b, 121), die im Unterschied zu den kategorialen Begriffen das Seiende nicht unterscheiden und einteilen, sondern mit diesem koextensiv sind und dabei zugleich einen Aspekt zum Ausdruck bringen, der im Begriff des „Seienden“ selbst nicht enthalten ist. Als solche machen sie in grundlegender Weise die Weltsicht des Thomas erkennbar. Im Unterschied zu den anderen Transzendentalbegriffen – *ens, res, unum, aliquid* –, die Thomas in *Q. de ver.* 1,1 c. systematisch ableitet, sind die beiden Transzendentalien des Wahren (*verum*) und des Guten (*bonum*) dadurch ausgezeichnet, daß sie eine besondere Relationalität beinhalten: Nur aufgrund einer Beziehung zum Geist kann alles Seiende „gut“ oder „wahr“ genannt werden.

Für das Wahre besagt dies näherhin einen Bezug zur *Erkenntnis*, die Pieper in ihrer Aktstruktur wie ihrem Geheimnischarakter erörtert: Erkenntnis besagt ein Angeglichensein, eine Teilhabe am anderen, das Aufnehmen der Form eines anderen (und nicht nur etwa eines Bildes von ihm): „Alles Seiende ist ‚geistig‘ (oder kann es sein), sofern es mit dem Kern seines Wesens dem erkennenden Geiste als dessen Eigentum inne ist (oder inne sein kann)“ (124).

Dabei kann es in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Dingen und dem Geist unterschiedliche Prioritäten geben: (1) während das Daß (der Akt) des Erkennens stets vom Geist her gesetzt ist, bedarf es (2) im Hinblick auf das Was (den Inhalt) der Erkenntnis einer zusätzlichen Unterscheidung: (2.1) während der Geist als betrachtender (*intellectus speculativus*) sein Maß von den Dingen empfängt, verhält er sich (2.2) als praktischer, schöpferischer (*intellectus practicus*) seinerseits maßgebend gegenüber den Dingen. Pieper akzentuiert dabei, daß diese letzte, schöpferische Beziehung, wie sie sich etwa im Denken und Verhalten des Künstlers findet, die *eigentliche* Erkenntnisbeziehung des Geistes zu den Dingen ist: „Nichts erkennen wir so sehr ‚durch und durch‘ wie das Werk unseres Geistes und unserer Hände – soweit dieses Werk wirklich von uns geschaffen ist“ (127). Ihre Wahrheit empfangen die Dinge daher v.a. in Abhängigkeit vom schöpferischen Geist: „Schlechthin [*absolute*] wahr ist ein jegliches Ding kraft seiner Hinordnung auf den erkennenden Geist, von dem es abhängt.“ [*S.th.* I 16, 1 c.] Wahrheit im eigentlichsten Sinn also kann von einem dinglich Wirklichen insofern ausgesagt werden, als die innere Gestalt dieses Wirklichen einer Ur-Form nachgebildet ist, die in einem schöpferisch erkennenden Geiste wohnt“ (128). – Da nun aber die natürlichen Dinge zum *menschlichen* Geist nicht in einem Verhältnis des Geschaffenseins stehen, kommt mit der Frage nach ihrer Wahrheit ihre Bezogenheit auf einen schöpferischen *göttlichen* Geist in den Blick:

(a) Alle Dinge sind wahr, weil sie durch Gott erkannt sind (wobei Pieper eine moralistische Engführung dieses Satzes im Sinne einer umfassenden und allwissenden Kontrollinstanz menschlichen Verhaltens ausdrücklich abgewehrt wissen will, vgl. 129f.);

(b) und das Erkennen Gottes ist selbst schöpferisch. Durch sein bloßes Erkennen und Sprechen werden die Dinge erschaffen. Und in ihm selbst sind sie „Licht und Leben“. An dieser Stelle zeigt sich nicht nur am deutlichsten der Reflex des thomanischen *Kommentars zum Johannes-Prolog*, der ausgiebig zitiert wird, zugleich weist Pieper auf die unmittelbare Berührung von christlicher Logos- und platonischer Ideenlehre in diesem Punkte hin (vgl. 120f.). Für das Gottesverständnis besagt die Lehre von der Wahrheit der Dinge schließlich

(c) bei einer grundsätzlichen Nicht-Identität von Schöpfung und Schöpfer eine Anwesenheit Gottes in allen Dingen, die nicht zuletzt gegenüber der neuzeitlichen Aufklärungsphilosophie und ihrer deistischen Lehre vom *Deus extramundaneus* eigens zu betonen ist (vgl. 133ff.). Damit aber wird sichtbar, wie das o.g. thomanische Grundmotiv der „Kreatürlichkeit“ durch die im Ausgang vom Transzendente *verum* entfalteten Lehre von der Wahrheit der Dinge eine zusätzliche, vertiefte Begründung erfährt. Ihre Essenz bringt das kurze Diktum aus den *Confessiones* des Augustinus (354-430) auf den Punkt: „Wir sehen die Dinge, weil sie sind; sie aber sind, weil du sie siehst“ (*Confessiones* 13,38). – In Verbesserung Chestertons würde ich daher vorschlagen, nicht nur von „Thomas vom Schöpfer“ zu sprechen, sondern von „Thomas vom schöpferischen Wort“.

3.3.2. *Metaphysischer Sinn*. – Was aber besagt die Wahrheit der Dinge nun neben ihren theologischen Implikationen für diese selbst? – Hier ist es Thomas, der die entscheidende Formulierung prägt: *Res naturales inter duos intellectus constituta sunt* – „Die natürlichen Dinge sind zwischen zwei Erkenntnisvermögen gestellt“ (*Q. de ver.* 1,2 c.): den kreatürlich Göttlichen und den rezeptiv-produktiv menschlichen. Das heißt: (1) Die innere Gestalt der Dinge bildet die Kunst Gottes ab, und „die Wahrheit, die den Dingen zukommt im Hinblick auf den göttlichen Geist, ist der Ursprung und die Wurzel ihrer Wahrheit im Hinblick auf des Menschen erkennenden Geist“ (1997b, 136). – Besagt die Wahrheit der Dinge mithin ihre *Erkanntheit* durch Gott und ihre *Erkennbarkeit* durch den Menschen, so heißt dies zugleich: (2) „[E]rkennbar [...] sind die Dinge für den Menschen *kraft* ihrer Erkanntheit durch Gott“ (ebd.). Ihre Offenbarkeit, Unverborgenheit und Gewahrbarkeit für den Menschen ist begründet durch das schöpferische Sehen Gottes: „Das Wirklichsein der Dinge selbst ist sozusagen ihr Licht“ (*actualitas rei est quoddam lumen ipsius*, *Super De causis* I 6, n. 168).

Gegen mögliche Mißverständnisse hebt er (a) mit der *Nachgeordnetheit* der menschlichen gegenüber der göttlichen Erkenntnis („ihre Erkanntheit durch den *menschlichen* Geist konstituiert nicht das Wesen der Dinge; ihre Erkanntheit oder Nicht-Erkanntheit durch *Gott* dagegen ist gleichbedeutend mit ihrem Sein oder Nicht-Sein“, 139) zugleich die *Zugeordnetheit* von Geist und Dingen hervor: die Möglich-

keit, die Dinge zu erkennen, ist für den Menschen nicht zufällig und die Erkennbarkeit der Dinge nicht äußerlich: die Wahrheit der Dinge besagt ihre Aufschließbarkeit für den menschlichen Geist. (b) Dabei ist Erkennbarkeit nicht gleichbedeutend mit Faßlichkeit, sofern Erkennen heißt: etwas begreifen, wie es in sich selbst erkennbar ist. Wenn unserem Erkennen daher Grenzen gesetzt sind, so freilich nicht aufgrund der objektiven Dunkelheit der Wirklichkeit (diese ist vielmehr „überhell“), sondern aufgrund des Versagens unserer Erkenntniskraft. Vor allem aber besagt die Lehre von der Wahrheit der Dinge in ihrem metaphysischen Sinn: „[D]as Seiende ist geistartig in seinem innersten Kern. Geist und Sein gehören zueinander“ (143). – Pieper ist sich bewusst, daß er mit dieser Interdependenz eine Sichtweise zur Sprache bringt, die in deutlicher Distanz zu Grundannahmen der Moderne steht (vgl. 143ff.): Entgegen einem Subjekt-Objekt-Dualismus besagt sie (a) für die Dinge, daß sie eben nicht in beziehungsloser Isolation – gewissermaßen „stumm“, als *facta bruta* – einfach nur „da“ sind, daß sie sich vielmehr kraft ihrer inneren Geistbezogenheit dem menschlichen Erkennen anbieten, sich manifestieren, offenbaren, sich ihm aufdrängen. Hier findet nicht nur Guardinis (1885-1968) Rede vom „Wort“-Charakter der Dinge ihren Ort (vgl. Guardini 1988, 139-142), sondern auch der Eichendorffsche Vers: „Schläft ein Lied in allen Dingen“. – (b) Für den Geist aber besagt die genannte Interdependenz, daß er nicht kraft eigener (konstruktiver) Setzung Träger des Weltverhältnisses ist, daß es vielmehr eine natürliche Ausrichtung ist, in der er zu den Dingen steht.

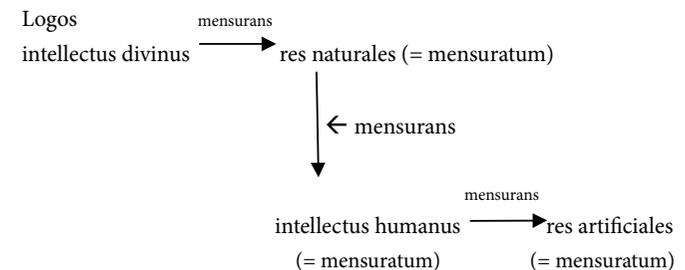


Abb.: Von Josef Pieper entworfenes Schema zu *Q. de ver.* 1,2: „Res naturales constituta sunt inter duos intellectus“

3.3.3. *Anthropologischer Sinn.* – Ihre eigentliche Sinnspitze hat die Lehre von der Wahrheit der Dinge daher auch – wie der Untertitel der Arbeit bereits anzeigt – in der Lehre vom Menschen. Denn, so Pieper: „Der Satz von der Wahrheit der Dinge ist also nur die eine Seite eines wesenhaft doppelgesichtigen Sachverhalts, dessen andere Seite diese ist: der [menschliche] Geist ist ‚darauf angelegt, übereinzukommen mit allem, was Sein hat‘“ (159). Eben in dieser Verknüpfung beider Elemente markiert Pieper die völlige Originalität, „das geistige Eigentum des Thomas von Aquin“ (160): „Hierin [...] hat er nicht nur keinen Vorgänger gehabt; sondern er hat, wie es scheint, auch keinen Nachfolger gefunden“ (ebd.).

Und was an diesem Punkte von Thomas gilt, gilt nicht minder für seinen Interpreten Pieper: Mit der Lehre von der thomanischen Wahrheit der Dinge hat er nicht nur „vergessene Dimensionen des Wahrheitsbegriffs“ neu zutage gefördert. Seine Entdeckung ist in der Diskussion um den thomanischen Wahrheitsbegriff unter den Thomas-Interpreten bisher auch fast vollkommen unberücksichtigt geblieben – und dies gerade angesichts der reichen Debatte, die im 20. Jahrhundert um den thomanischen Wahrheitsbegriff nicht zuletzt mit der Analytischen Philosophie geführt worden ist.²²

Was Pieper überdies im fünften und letzten Kapitel von *Wahrheit der Dinge* nach der anthropologischen Seite hin entfaltet, darf als nicht mehr und nicht weniger bezeichnet werden als *die elementarste Grundlegung der Lehre vom Menschen* und als *die eigentliche Erschließung menschlicher Personalität nach Thomas von Aquin*, die sich in seinem Werk findet.

Anknüpfungspunkt ist dabei die Überlegung, daß nur dann „dem Seienden als Seiendem und also allem, was Sein hat, Wahrheit, das ist: Gegenstand-Sein, zugesprochen werden“ kann, wenn ihm als korrespondierendes *Erkenntnissubjekt* bereits auf weltlicher Ebene ein erkennender Geist gegenübersteht, der in der Lage ist, „von sich aus die Gesamtheit der Dinge zu erkennen“. – Schon die Erschließung der besonderen Bedeutung des Transzendente *verum* in den *Quaestiones disputatae de veritate* 1,1 c. geschah ja bemerkenswerterweise nicht mit Bezug auf den göttlichen, sondern auf den menschlichen Verstand, genauer gesagt: mit Bezug auf die Geistseele, die „darauf

angelegt ist, übereinzukommen mit allem, was Sein hat (*natum sit convenire cum omni ente*)“.

Es geht mithin darum, dieses Vermögen in den Blick zu nehmen, das in der Lage ist, „gewissermaßen alles zu werden“ – und zwar nicht nur *quantitativ*, indem es das Allgesamt der Dinge erfassen kann, sondern auch *qualitativ*, indem es zu seinem Wesen vorzudringen vermag. Um die besondere *Weise* herauszuarbeiten, in der die Dinge in das Beziehungsfeld des menschliche Geistes gestellt sind und der Geist als „aktive Mitte dieses Beziehungsfeldes“ erscheint, knüpft Pieper an den bekannten Thomas-Text aus *S.c.G.* IV 11, in dem dieser einen groß angelegten Durchgang durch die verschiedenen Stufen der Schöpfung skizziert, der bei den unbelebten Körpern ansetzt und im innergöttlichen Leben, bei der Zeugung des Ewigen göttlichen Wortes, endet. Den Leitfaden der Aufführungen bildet dabei der Nachweis, daß der höheren Komplexität eines Wesens (die in der Regel an der Komplexität ihres organischen Körperaufbaus ablesbar ist) eine größere Innerlichkeit des in ihr geschehenden Hervorgangs entspricht, daß – anders gesagt – ein Wesen von um so größerem Seinsrang ist, je mehr sich die Äußerung seiner selbst in seinem Inneren vollzieht.

Worum es Pieper dabei geht, ist die Einsicht: „Je höher das Innen, desto höher die Form der Wirklichkeitsbeziehung, desto weiter und höher dimensioniert das Beziehungsfeld, das ist: die Welt“ (163). Die Begriffe „ein Innen haben“ und „beziehungsfähig sein“ entsprechen folglich einander:

„Der Begriff des Innen meint jene dynamische Mitte eines Wirklichen, aus der alles Wirken entspringt und auf die alles passive Erleiden und Empfangen gesammelt bezogen ist. Die mit einem Innen begabten Wesen haben die Seinsweise des ‚Subjekts‘, der auf sich selbst bezogenen Ganzheit.

Wenn jegliches Seiende ‚eines‘ ist, so besagt das Innen eine Potenzierung der Einheit; das Innen-Wesen ist ein auf sich selbst bezogenes ‚Eines‘.

Die anorganischen Dinge haben kein Innen; der Stein hat höchstens im Sinne der räumlichen Lage seiner Teile und also in einem nur uneigentlichen Sinne ein Innen – wenn auch die bloße Substantialität der anorganischen Dinge, ihr Dingsein selbst, eine Art Vorform des eigentlichen Innen heißen kann. Die Pflanze hat ein echtes Innen, in höherem Maße das Tier. Die eigentliche und höchste Form des Innen ist das geistige Selbst.

Nun aber: Mit dem Begriff des Innen ist der Begriff der ‚Welt‘ (als Umwelt und Außenwelt) unmittelbar gegeben. Erst von einem Innen her kann es ein Außen geben; ohne den ‚Eigenstand‘ des Innen kein ‚Gegenstand‘. Beziehung, Einbeziehung, Bezogenheit – all das setzt ein Innen voraus“ (162).

Daher gilt:

„[A]uf die höchste Weise in sich selber zu wohnen und zugleich *capax universi* zu sein – beides zusammen macht geradezu das Wesen des Geistes aus. In einer Definition des Geistes werden diese beiden Aussagen das mittelste Bestandteil sein müssen“ (164).

Mit den Begriffen „Innen“, „Subjekt“, „Eigenstand“ aber erschließt Pieper hier die Personalität des Menschen mit Bezug auf die eigene Selbsterfahrung als Erkennender. Der bekanntlich von Boethius definierte Begriff der Person als „individuelle Substanz vernunftbegabter Natur“ wird dadurch gewissermaßen „von innen her“ zugänglich: Ich bin es, der erkennend der Welt gegenübersteht, der gerade darin seines Innen gewahr wird und seines Subjektseins im Gegenüber zu den Dingen.

Fragt man nun weiter, *auf welche Weise* dem menschlichen Geist diese Erkenntnis zugänglich wird, so ist man ins Feld der Urteilslehre des Thomas von Aquin verwiesen. An diesem Punkt habe ich versucht, den Pieperschen Impuls weiterzudenken (vgl. Nissing 2006, 248-340). Denn nicht schon in der begrifflichen Erfassung, sondern erst im Akt des Urteilens, im Vergleichen, Zusammenschauen, im Verbinden und Trennen, besitzt der Mensch Wahrheit oder Falschheit: *in compositione vel divisione veritas falsitasque* (Aristoteles, *Perih.* 1, 16a12f.). Und gerade in der thomanischen Urteilsanalyse kann noch einmal die unvertretbare und singuläre Position des Denkenden oder Sprechenden zu Gesicht kommen: Das Urteil ist jener Modus, in dem *ich* eine Erkenntnis der Wirklichkeit *als etwas Eigenes* (*aliquid proprium*; vgl. *Q. de ver.* 1,3 c.) besitze – doch ich besitze sie gerade so, daß ich mir etwas ‚zum Gegenstand mache‘ und mich auf diesen beziehe. So kann Thomas die Urteilstätigkeit des Menschen im Rekurs auf die „Innenperspektive“ des Sprechers als notwendige und formale Voraussetzung all unseres Denkens und Sprechens erschließen: Meine Fähigkeit, mir im Urteil etwas zum Gegenstand zu machen, ist die notwendige formale Bedingung dafür, mir auch mein Urteil selbst und seine Wahrheit zum Gegenstand

machen zu können. Werden im Rückgang auf die Selbsterfahrung die Urteilstätigkeit und ihr Wahrheitsgehalt *so einerseits* elementar an die individuelle Sprecherperspektive gebunden, so bleibt *andererseits* die Überprüfung dieses Wahrheitsgehalts zugleich auf eine Bestimmung angewiesen, in der gewissermaßen „von außen“ in der Selbstdistanzierung Geist und Wirklichkeit zueinander in Beziehung gesetzt werden – etwa in der klassischen Definition der Wahrheit als „adaequatio rei et intellectus“ (*Q. de ver.* 1,1 c.).

Mit dem gewählten Zugang zur Erkenntnisproblematik über den Wahrheitsbegriff setzt sich Josef Pieper im übrigen merklich von all jenen innerthomistischen und allgemeinscholastischen Diskussionen ab, die sich mit dem Anliegen, die epistemologische Position des Thomas als eine realistische auszuweisen bis in die neusten Debatten um die Intentionalitätsproblematik mehr oder weniger krampfhaft an der Lehre von der *conversio ad phantasmata* orientieren (vgl. u.a. Perler ²2004). Demgegenüber erlauben der Ansatz beim Wahrheitsbegriff und zumal das Bewußtsein der Tatsache, daß die Dinge zwischen zwei Erkenntnisvermögen gestellt sind, einen vergleichsweise „entspannten“ und souveränen Umgang mit der Tatsache, daß Thomas die Erkenntnistätigkeit gerade im Sinne der Individualität und „Subjektivität“ der Erkenntnis besonders akzentuiert – ohne damit einem Relativismus zu verfallen. Thomas' historische Position im Kampf gegen den lateinischen Averroismus ist ja gerade dadurch bestimmt, gegen die postulierte Überindividualität eines einzigen Intellekts (von dem aus eine Objektivität der Erkenntnis leicht zugänglich wäre), die Individualität und Personalität der Erkenntnistätigkeit des einzelnen Menschen zu akzentuieren: „Manifestum est enim quod hic homo intelligit“ (vgl. z.B. *Super De an.* III 1, Z. 281), lautet die stehende Formulierung, auf die er in diesen Auseinandersetzungen immer wieder rekurriert (vgl. dazu Nissing 2006, 222-231).²³

Seiner anthropologischen Grundperspektive entsprechend trifft Pieper selbst die weiteren Profilierungen der in *Wahrheit der Dinge* erarbeiteten Position im Gegenüber zu den Vertretern der zeitgenössischen „Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts“, und hier insbesondere zu Arnold Gehlen (1904-1976) – wobei die Diskussionen vor al-

lem in ungewöhnlich langen und umfassenden Fußnoten geführt werden und um die Begriffe „Welt“ und „Umwelt“ kreisen. Gegen von Uexkülls Versuch, die Welt des Menschen auf eine Stufe mit der Umwelt des Tieres zu stellen, hatte Gehlen (und vor ihm bereits Max Scheler, 1874-1928) die These vertreten, „der Mensch allein habe ‚keine Umwelt, sondern ›Welt‹‘; das Tier lebe in ein ‚Ausschnitt-Milieu‘ eingepaßt, aber auch eingeschränkt, des Menschen Milieu dagegen sei die Gesamtwirklichkeit; der Mensch sei wesentlich ‚weltoffen‘“ (166). „Doch bringt Gehlen sich selbst sogleich um die Frucht dieses richtigen Ansatzes, indem er, einem antimetaphysischen ‚anthropo-biologischen‘ Dogmatismus verhaftet, die Weltoffenheit des Menschen als Ausdruck, ja geradezu als Folge seiner organischen Mangelhaftigkeit und ‚Mittellosigkeit‘ und also als eine eigentlich ‚negative Tatsache‘ mißdeutet.“ (ebd.). Wieder zeigt sich Pieper an dieser Stelle als guter Thomas-Kenner, denn die „Mängelwesen“-These Gehlens hatte ihre philosophiehistorischen Vorläufer im Ausgang von Platon (*Politeia* 369b-372c) und Aristoteles (*De partibus animalium* IV 10, 687a6 ff.), v.a. in der arabischen Aristoteles-Rezeption bei Avicenna (*De anima* V 1), an den Thomas anknüpft. Und Thomas selbst akzentuiert gerade die im Vergleich zu anderen Lebewesen mangelhafte instinkthafte natürliche Ausstattung eben nicht als eine negative, sondern als eine – im Sinne seines am Wahrheitsbegriff gebildeten Personalitätsverständnisses – *positive* Ausstattung des Menschen:

„Die geistige Seele hat, da sie das Universale zu fassen vermag, die Kraft zum Unendlichen. Und darum konnte es nicht sein, daß ihr von der Natur festgesetzt würden eindeutig bestimmte instinkthafte ‚Meinungen‘ oder auch bestimmte Hilfen, sei’s zur Verteidigung, sei’s zum Schutz, wie sie den übrigen Sinnenwesen festgesetzt sind, deren Seele nur für gewisse festgesetzte Teilwirklichkeiten die Fassungskraft und das Vermögen hat. Vielmehr besitzt der Mensch anstelle all dieser Dinge von Natur die Vernunft und die Hände, welche die Werkzeuge der Werkzeuge sind, weil sich der Mensch mit ihrer Hilfe Werkzeuge herzustellen vermag von unbegrenzt vielfältiger Art und zu unbegrenzt vielfältigen Zwecken“ (*S.th.* I 76,5 ad 4).

Und es ist dabei der Begriff *universale*, der (wie Pieper gegen P. Buchners Verkürzung präzisiert) sowohl quantitativ das Allgesamt, als auch qualitativ das Wesen der Dinge umfaßt und das aristotelische Diktum: *anima est quodammodo omnia* – „Die Seele ist in gewisser Weise alles“ (Aristoteles, *De an.* III 8, 431b20f.) präzisiert.

3.4. „Unaustrinkbares Licht“, *philosophia* und *theologia negativa* und die weiteren Folgerungen aus der Lehre von der Wahrheit der Dinge

Ist die geistige Seele dergestalt durch eine „Kraft zum Unendlichen“ ausgezeichnet, so ist diese Einsicht des Thomas für Pieper freilich zugleich begleitet von einer zweiten: „Niemals wird der Mensch das Wesen der Dinge begreifen, das heißt: zu Ende erkennen. Und niemals wird er die Totalität des Alls ausmessen“ (1997b, 174). Von hier aus öffnen sich die Überlegungen zur Wahrheit der Dinge auf jenes Thema hin, mit dem Pieper im Kreis der Fachkollegen für Diskussionen und Unverständnis gesorgt hat und das ihm den Ruf eines „unorthodoxen Thomismus“ (vgl. 2003a, 19) eingebracht hat: das Thema der *philosophia negativa*, d.h. des sog. „negativen Elements“ im Denken des Thomas von Aquin. Angefangen mit seinem Vortrag 1949 in Frankfurt/M. auf Einladung von T.W. Adorno und M. Horkheimer (vgl. 2003c, 261) hat Pieper auf seinen Reisen immer wieder die Gelegenheit genutzt, seine Überlegungen zu präsentieren und ins Gespräch zu bringen – und dies mit recht unterschiedlicher Resonanz.²⁴ Zentraler Bezugspunkt war ihm dabei eine Wahrnehmung des Thomas, in der dessen Denken „allzu rational, ja: geradezu rationalistisch“ erscheint, und die allzu sehr dazu neigt, „für alle Fragen eine ohne Rest aufgehende, gar zu glatte Erklärung und ‚Lösung‘ bereit zu haben“ (1987, 36). – Dagegen lautet Piepers im Ausgang von der thomanischen Wahrheitslehre formulierte These: „Menschliches Erkennen ist zugleich wahr *und* unvollständig [inadäquat]“ (2001c, 151). Und dies deshalb, weil die Objekte dieses Erkennens, die Dinge, gleichermaßen erkennbar und unergründlich sind:

„Weil die Dinge aus dem Auge Gottes hervorgegangen sind, darum sind sie selbst ganz und gar logos-artig, das heißt licht und luzid bis in den Grund. Es ist die Logos-Herkunft, wodurch die Dinge erkennbar sind für den Menschen.

Weil sie aber andererseits, auf Grund ebendieser gleichen Herkunft, ein schlechthin *unendliches* Licht spiegeln, darum sind die Dinge unbegreiflich. Es ist nicht Chaos und Dunkel, was die Dinge unbegreiflich macht.

Wer also, philosophierend, nach dem Wesen der Dinge fragt, der gerät, gerade indem er seinen Gegenstand erreicht, in einen unauslotbaren Abgrund, aber es ist ein Abgrund von Licht; er betritt, weil er, nach dem Wesen der Dinge fragend, zugleich nach ihrem Ent-

wurf und Urbild fragt, einen prinzipiell unbeendlichen Weg“ (2001a, 143).

Für Thomas sieht Pieper diesen Gesichtspunkt, den er unter das Bild vom „*unaustrinkbaren Licht*“ gefaßt hat, v.a. durch eine verstärkte Ausnahme des Denkens des Ps.-Dionysius Ageopagita bezeugt, dieses rätselhaften neuplatonischen Autors vermutlich aus dem 5. Jahrhundert, der sich das Pseudonym des auf dem Areopag von Paulus bekehrten Apostelschülers (vgl. *Apg* 17,34) zu eigen gemacht hat und in der christlichen Tradition überdies mit dem Pariser Märtyrerbischof des 3. Jahrhunderts identifiziert worden ist (vgl. hierzu 2001e, 330-339). Diesen Ps.-Dionysius, der in seinen Schriften von Gott als dem „über-wesentlichen“, „über-göttlichen“, „über-guten“ und „über-erkennbaren“ spricht, kennzeichnet Pieper als „östliches Korrektiv“ zum westlichen Rationalismus, der die Scholastik insbesondere durch die Rezeption des Aristoteles und seiner Logik bestimmt hat. Die verstärkte Aufnahme ps.-dionysianischen Denkens gerade im Spätwerk des Thomas, in dem sich parallel zur Aristoteles-Rezeption eine vermehrte Anzahl von Ps.-Dionysius-Zitaten bemerken läßt, gilt Pieper als einer der entscheidenden Belege für sein Anliegen, in Thomas eben keinen Systemdenker zu sehen (vgl. 337ff.). Das Interesse für Ps.-Dionysius teilt Pieper dabei durchaus mit neueren Entwicklungen in der philosophischen Mediävistenzunft, die gerade dem Einfluß des griechischen Neuplatonikers auf die Werke des Thomas wie die des Albertus Magnus (1200-1280) verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt haben (vgl. u.a. Aertsen 1992; Steel 2001).

In einem weiterreichenden Ausgriff kann Pieper Thomas auf dieser Grundlage dann freilich auch mit jenen modernen Philosophen und Strömungen ins Gespräch bringen, deren Denken gleichfalls von einer mehr oder weniger expliziten Abneigung gegen jede Systemphilosophie lebt und die dementsprechend ihre bevorzugte Darstellungsform im dichterischen Essay oder im philosophischen Journal gefunden haben: mit Sören Kierkegaard (1813-1855) oder Jean-Paul Sartre (1905-1980), mit dessen Namen nicht nur die philosophische Strömung des Existentialismus, sondern das allgemeine Lebensgefühl einer Epoche angesprochen ist, auf die hin die Aktualisierung der Wahrheitsthematik des Thomas letztlich zielt (vgl. 2001c, 136f.).

Was kann daher der Sinn für das „unaustrinkbare Licht“ der zu erkennenden Wirklichkeit für den heutigen Menschen, für die philosophierende Person und den philosophischen Akt, besagen? – Pieper nennt drei Gesichtspunkte:

(1) Zunächst spricht er von der prinzipiellen „Hoffnungsstruktur des menschlichen Erkennens“: „[J]egliche Erkenntnisbemühung wird zwar positives Ausschreiten auf dem Wege sein, ohne prinzipielle Vergeblichkeit; aber sie wird auch stets ein neues Noch-nicht zur Frucht haben. [...] [D]ie ‚Grenze‘, in der zwiefachen Bedeutung objektiver Ausschöpfung des Wirklichen und subjektiver Sättigung, wird nicht erreicht“ (1997b, 174). Gerade darin aber, daß der Mensch von Natur ein stets höher vollendbares Wesen ist, zeigt sich, daß der Mensch „ein Wesen [...] unendlicher Glücksmöglichkeiten [ist], die jedoch, kaum realisiert, schon wieder über sich hinaus weisen“ (175).

(2) Dieses emphatische Verständnis menschlichen Philosophierens ist dabei durchaus begleitet von einem Alltags-Realismus: „[Der Mensch] kann nicht allein ‚unter den Sternen‘ hausen, er braucht das Dach über dem Kopf“ (176) – freilich zugleich mit dem Bewußtsein dafür, daß diese Welt alltäglicher Verrichtungen und Funktionalitäten kein für den Menschen gemäßer Lebenshorizont sein kann: „[I]n einem wahrhaft menschlichen Leben wird immer wieder einmal die Arbeitswelt der genutzten Dinge erschüttert und auf das rechte Maß gebracht werden müssen durch den fruchtbar beunruhigenden Anruf der totalen ‚Welt‘, des Allgesamt der die ewigen Urbilder spiegelnden Wesenheiten“ (176f.). – Es ist diese Einsicht, in der Piepers kulturphilosophische Überlegungen ihre Wurzel haben: zu „Arbeit, Freizeit und Muße“, zu „Glück und Kontemplation“, zu einer „Theorie des Festes“, aber auch zum „Begriff des Akademischen“, zum Sinn der Universität, oder zum Verständnis von Philosophie als zweckfreier *theoria* (vgl. dazu 1995b-e).

(3) Ethisch-praktisch ergibt sich angesichts des großen Horizonts, der damit aufgerissen ist und vor dem sich der Alltag als gleichwohl zu bestehende Kontrastfolie abzeichnet, neuerlich der realistische Verweis auf die Tugend der Klugheit:

„Die Verwirklichung der großen Ziele des menschlichen Lebens und die sittliche Selbstverwirklichung des Menschen vollzieht sich aber nicht anders denn in der jeweils gemäßen Antwort auf die Wirklichkeit, deren Totalität wir nicht ein für allemal auszumessen vermögen und deren Wesen die unbegrenzte Wandlungsvielfalt ist. Der Sinn der Tugend der Klugheit ist vielmehr, die gemäße Verwirklichung jener Ziele und Grundausrichtungen hier und jetzt zu finden“ (178).

Rührt bereits alles weltliche Erkennen beständig an die Unergründlichkeit der Wirklichkeit, an das Geheimnis des Seins, so gilt dies in noch viel größerem Maße im Hinblick auf jenen Gegenstand, auf den die menschliche Erkenntnis in der Dynamik ihrer Hoffnungsstruktur letztenendes ausgerichtet ist: auf Gott. „Das [...] ist das Äußerste der menschlichen Gotteserkenntnis: zu wissen, daß wir Gott nicht wissen“, heißt es in den *Q. de ver.* 7, 5 ad 14. Und einer der ersten Sätze der Gotteslehre der *Summa theologiae* des Thomas, auf den Pieper wiederholt hinweist, lautet: „Weil wir nicht vermögen, von Gott zu wissen, was er sei, sondern nur, was er nicht sei, darum können wir nicht betrachten, wie Gott sei, sondern vielmehr wie er nicht sei“ (*S.th.* I 3, prol.). Angesichts dieses Nicht-Wissens und der Unergründbarkeit des göttlichen Seins aber ist die letzte Haltung des Menschen das Verstummen und das Schweigen. Biographisch faßbar wird dies in der Reaktion des Thomas auf die Vision, die er am Nikolaustag 1273 empfangen hat: Mit dem Wort an seinen Sekretär: „Reginald, ich kann nicht mehr. Denn alles, was ich geschrieben habe ist wie Spreu angesichts dessen, was ich geschaut habe“ beendet Thomas seine theologische Art, legt den Griffel nieder und verstummt.

„Im Werke des heiligen Thomas münden alle Wege geschöpflichen Erkennens in das Geheimnis. Aber diese Wege werden zu Ende gegangen eben bis an die Grenze des Geheimnisses. Und wer diese Wege bis zu diesem Ende mitgeht, der erfährt das Geheimnis nur als eine um so dunklere und um so wirklichere Wirklichkeit“ (1987, 37).

4. Am Ende: „Adoro te devote“

Es war eingangs vom besonderen Sinn Piepers für das göttliche wie menschliche Wort und insbesondere auch für die eigentümliche Diktion des Thomas die Rede. In diesem Zusammenhang weist Pieper

selbstverständlich auch auf die poetischen Texte des Thomas hin, auf seine Hymnen zur Eucharistie und zum Fronleichnamfest, und bemerkt: „Es wäre doch [...] seltsam, wenn, wie ein flaches Humanistenvorurteil gemeint hat, das Geheimnis der Sprache dem gleichen Manne verschlossen geblieben wäre, dem die Christenheit den Hymnus *Adoro te devote, latens Deitas* verdankt“ (1987, 30).

Gerade dieser Hymnus war es, der den Lebensweg Josef Piepers begleitet hat. In der Autobiographie berichtet er von verschiedenen „Begegnungen“ mit ihm (vgl. 2003c, 405; 2003d, 602) und nicht zuletzt von der Bedeutung, die er im Zusammenhang des Todes seiner Frau Hildegard hatte (vgl. 2003d, 666). Auch Piepers eigener Totenzettel, den wir Mitfeiernden beim Requiem 1997 in der Münsteraner Überwasserkirche erhalten haben, trägt den ersten Vers dieses Hymnus, der übrigens nicht zum Fronleichnamsoffizium gehört, sondern separat entstanden ist, und den Thomas selbst auf dem Totenbett gebetet haben soll.

Vermutlich war Josef Pieper die Tatsache nicht bekannt, doch ist es mehr als ein *complementum* oder Ausrufezeichen sowohl zum Leben des Thomas wie seines Schülers und Lesers Josef Pieper und ihres Fragens nach der Wahrheit, daß die älteste und ursprüngliche Fassung des ersten Verses des Hymnus nicht „Adoro te devote, latens Deitas“ lautet, sondern „Adoro te devote, latens *veritas*“ – „Wahrheit, tief verborgen, betend nah ich dir“ (vgl. dazu Wielockx 1998).

Literaturverzeichnis

A. Schriften Josef Piepers

A.1. Autobiographische Schriften

- (2003a): „Philosophie in Selbstdarstellungen“ (1975), in: ders., *Werke, Bd. 10 (Ergänzungsband 2): Autobiographische Schriften*, Hamburg, 1-25.
 - (2003b): *Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945* (1976), in: *ebd.*, 26-231.
 - (2003c): *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964* (1979), in: *ebd.*, 232-496.
 - (2003d): *Eine Geschichte wie ein Strahl. Autobiographische Aufzeichnungen 1964-1984* (1988), in: *ebd.*, 497-672.
 - (2008a): „Über Lesen und Vorlesen“ (1993), in: ders., *Werke, Bd. 8,2: Miscellen. Register und Gesamtbibliographie*, 686-690.
- A.2. Schriften zu Thomas von Aquin
- (1935a): „Thomas heute. Erster Brief“, in: *Das Wort in der Zeit* 2, 473-477.
 - (1935b): „Thomas heute. Zweiter Brief“, in: *Das Wort in der Zeit* 2, 522-526.
 - (1935c): „Thomas heute. Dritter Brief“, in: *Das Wort in der Zeit* 3, 659-664.
 - (³1955): „Vorbemerkungen“, in: *Thomas von Aquin, Das Wort*, München (zuerst: Leipzig 1935), 7-9.
 - (²1987): „Über Thomas von Aquin“ (1940), in: Thomas von Aquin, *Sentenzen über Gott und die Welt, lat.-dt., zusammengestellt, verdeutscht und eingeleitet von Josef Pieper* (= Christliche Meister, 33), Einsiedeln – Trier, 9-40.
 - (1995a): „Der Philosophierende und die Sprache. Bemerkungen eines Thomas-Lesers“ (1986), in: ders., *Werke, Bd. 3: Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg, 199-211.
 - (1997a): *Die Wirklichkeit und das Gute* (1928/31), in: ders., *Werke, Bd. 5: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik II: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg, 48-98.
 - (1997b): *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters* (1944), in: *ebd.*, 99-179.
 - (2000a): „Randbemerkungen zum Herrenmahl-Traktat der *Summa theologica*“ (1937), in: ders., *Werke, Bd. 7: Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg, 369-374.
 - (2001a): „Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen (Thomas-Interpretationen)“ (1949), in: ders., *Werke, Bd. 2: Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg, 1-57.

- (2001b): „Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate*“ (1950/51), in: *ebd.*, 58-111.
- (2001c): *Unaustinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin* (1963, zuerst: *Philosophia negativa*, 1953), in: *ebd.*, 112-152.
- (2001d): *Thomas von Aquin. Leben und Werk* (1986, zuerst: *Hinführung zu Thomas von Aquin*, 1958), in: *ebd.*, 153-298.
- (2001e): *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960), in: *ebd.*, 299-440.
- (2001f): „Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs“ (1974), in: *ebd.*, 441-464.
- (2005a): „Thomas von Aquin als Lehrer“ (1949), in: ders., *Werke, Bd. 8,1: Miscellen (zu den Bänden 1 bis 5), Register und Gesamtbibliographie*, Hamburg, 29-39.
- (2005b): „Kurze Auskunft über Thomas von Aquin“ (1951), in: *ebd.*, 40-43.
- (2005c): „Über den Geist des Streitgesprächs“ (1958), in: *ebd.*, 56-65.
- (2005d): „Das Zeugnis des Thomas von Aquin“ (1959), in: *ebd.*, 66-72.
- (2005e): „Aktualität der Scholastik. Ein Rückblick“ (1959), in: *ebd.*, 73-82.
- (2005f): „Thomas von Aquin“ (1973), in: *ebd.*, 83-103.
- (2005g): „Inneres Wort“ (1996), in: *ebd.*, 104-107.

A. 3. Weitere Schriften Piepers

- (1995b): *Muße und Kult* (1948), in: ders., *Werke, Bd. 6: Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg, 1-44.
- (1995c): *Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute* (1952), in: *ebd.*, 72-131.
- (1995d): *Glück und Kontemplation* (1962), in: *ebd.*, 152-216.
- (1995e): *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (1963), in: *ebd.*, 217-285.
- (1997c): *Über den Begriff der Sünde* (1977), in: ders., *Werke, Bd. 5: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik II: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg, Hamburg, 207-279.
- (2000b): „Was heißt ‚Gott spricht‘? Vorüberlegungen zu einer kontrovertheologischen Diskussion“ (1965), in: ders., *Werke, Bd. 7: Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg, 142-166.
- (2005h): „Sprechen über das *mirandum*“ (1987), in: *Werke, Bd. 8,1: Miscellen (zu den Bänden 1 bis 5), Register und Gesamtbibliographie*, Hamburg, 224-227.

- (2005i): „Tugendlehre als Aussage über den Menschen“ (1962), in: *ebd.*, 242-247.
- (2005j): „Gottgeschickte Entrückung. Eine Platon-Interpretation“ (1994), in: *ebd.*, 14-28.
- (2008b): „Wein“ (1984), in: ders., *Werke, Bd. 8,2: Miscellen. Register und Gesamtbibliographie*, Hamburg, 586-588.
- (2008c): „Über die Schlichtheit der Sprache in der Philosophie. Bemerkungen über C.S. Lewis“, in: *ebd.*, 652-657.

B. Schriften des Thomas von Aquin

- Expositio super Iob ad litteram*, ed. A. Dondaine (= Opera omnia, 26), Rom 1965 [= *Super Iob*].
- In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.R. Cathala, Turin – Rom ²1971 [= *Super Metaph.*]
- In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, in: *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, ed. R.M. Spiazzi, Turin – Rom 1952, 1-311 [= *Super De caelo*].
- In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio C. Pera, Turin – Rom 1950 [= *Super De div. nom.*].
- In Librum de Causis expositio*, cura et studio C. Pera, Turin – Rom 1955 [= *Super De causis*].
- Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*, ed. P. Marc/C. Pera/P. Caramello, 3 vol., Paris – Turin 1961 [= *S.c.G.*].
- Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 1-3, ed. A. Dondaine (= Editio Leonina, 22), Rom 1972-1976 [Q. de ver.].
- Quaestiones de quolibet*, vol. 1-2, ed. R.-A. Gauthier (= Editio Leonina, 25), Rom – Paris 1996 [= *Q. de quodl.*].
- Sentencia libri De anima*, ed. R.-A. Gauthier (= Opera omnia, 45.1), Rom – Paris 1984 [= *Super De an.*].
- Summa theologiae* (= Editio Leonina, 4-12), Rom 1888-1906 [= *S.th.*].
- Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, in: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, vol. 1, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁸1953 (1951), 335-506 [= *Super Hebr.*].
- Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁶1972 (1951). [= *Super Ioan.*].

C. Sonstige Literatur

C.1. Quellentexte

- Aristoteles, *De anima*, ed. W.D. Ross (= SCBO), Oxford 1956 [= *De an.*].
- Aristoteles, *Parts of Animals – Movement of Animals – Progression of Animals*, ed. A.L. Peck/ E.S. Forster (= Loeb Classical Library),

London – Cambridge/ Mass. 1937, ND 1968, 52-431 [= *De part. anim.*].

Aristoteles, *Peri hermeneias/ Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello (= SCBO), Oxford ⁴1966 (1949), 47-72 [= *Perih.*].

Augustinus, *Confessiones libri XIII*, ed. L. Verheijen (= CCL, 27), Turnhout 1981 [= *Conf.*].

Avicenna, *Liber de anima seu Sextus De Naturalibus*, ed. S. Van Riet, 2 vol., Louvain – Leiden 1972 [= *De an.*].

Platon, *Politeia*, in: ders., *Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch*, hg. G. Eigler, ed. L. Bodin/ A. Croiset/ M. Croiset/ L. Mériquier, übers. v. F. Schleiermacher, vol. 4, Darmstadt ²1990.

C.2. Sekundärliteratur

- Aertsen, J.A. (1992): „The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy“, in: *Medioevo* 18, 53-70.
- (1996): *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln 1996.
- /Speer, A., eds. (1998): *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?*, Berlin – New York
- Blanche, F.A. (1930): „Sur la langue technique de saint Thomas d'Aquin“, in: *Revue de Philosophie*, 30, 7-28.
- Chesterton, G.K. (1960): *Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin*, Freiburg/ Br.
- Guardini, R. (⁶1988): *Welt und Person. Versuch zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz – Paderborn.
- Imbach, R. (1976): *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Fribourg.
- (1996): „Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande“, in: ders., *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel*, Fribourg, 351-363.
- Inciarte, F. (1998): „In memoriam: Über Josef Pieper“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 105, 238-240.
- Johannes Paul II. (1998): Enzyklika *Fides et ratio* (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 135), Bonn.
- Kluxen, W. (1964): *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg.
- Nissing, H.-G. (2006): *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Leiden – New York.
- (2011): „Wer ist der Mensch? Ein erster Blick auf das Denken Karol Wojtylas/Papst Johannes Pauls II.“, in: K. Wojtyła, *Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie*, München, VII-LXV.

- (2017): „Zeuge des Wortes. Thomas von Aquin und sein Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums“, in: Thomas von Aquin, *Das Wort. Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums. Übersetzt von Josef Pieper* (= Einführende Schriften, 1), München, XIII-LXXIII.
- (2018): „Wort – Schrift – Theologie. Zu den Ursprüngen heiliger Überlieferung bei Josef Pieper und Thomas von Aquin“, in: T. Möllenbeck/ B. Wald (eds.), *Überlieferung und Offenbarung. Philosophische Grundsatzfragen im Anschluss an C.S. Lewis und Josef Pieper*, Paderborn.
- Perler D. (2004): *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* (= Philosophische Abhandlungen, 83), Frankfurt/ M.
- Philippe, M.-D. (1981): „Préface“, in: *Saint Thomas d'Aquin. Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Versailles-Buxy, 3 Bde. (1981-1987), 7-26.
- Ratzinger, J. (2004): „Begegnungen mit Papst Johannes Paul II.“, in: W. Bartoszewski (ed.), *Die Kraft des Augenblicks*, Freiburg u.a., 44-58.
- Schmitz, R.B. (1984): *Sein – Wahrheit – Wort. Thomas von Aquin und die Lehre von der Wahrheit der Dinge*, Münster.
- Schockenhoff, E. (1987): *Bonum hominis, Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz.
- Speer, A. (2005): „Die *Summa theologiae* lesen – eine Einführung“, in: ders. (ed.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkin-terpretationen*, Berlin – New York, 1-28.
- Steel, C. (2001): *Der Adler und die Nachtteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Münster.
- Wald, B. (2001): „Thomas interpretieren. Philosophische Hermeneutik und Wahrheit der Interpretation“, in: J. Pieper, *Werke, Bd. 2*, Hamburg, 465-477.
- Wielockx, R. (1998): „Poetry and Theology in the Adoro te devote: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness“, in K. Emery jr./J. Wawrykow (eds.), *Christ among the Medieval Dominicans*, Notre Dame, IN, 157-174.

Anmerkungen

- ¹ Eine lateinisch-deutsche Neuausgabe, die die Thomas-Übersetzungen Piepers erstmals in gesammelter Weise vorlegt, erscheint derzeit im Pneuma-Verlag München.
- ² Seine Verdienste um das Werk des Thomas sind mit verschiedenen Auszeichnungen, wie die Verleihung der Aquinas Medal (1968) oder die Berufung in die Päpstliche Thomas-Akademie (1980) bedacht worden.
- ³ Zu seinem Doktorvater bemerkt Pieper: „Mein Professor nämlich, der einzige, der für mich überhaupt in Betracht kam, fand zwar den Entwurf der Dissertation durchaus annehmbar, erklärte aber zugleich sich selbst für fachlich nicht hinreichend zuständig. Dies allerdings traf in hohem Maße zu“ (2003b, 84).
- ⁴ Vgl. Thomas, *Super Ad Hebr.* IV 2 (n. 217): „Von ihm leiten sich alle anderen Worte her. [...] Daher ist dieses Wort der Ausdruck (*expressio*) aller Worte, sozusagen ihre Quelle“.
- ⁵ Vgl. die eindrücklichen Ausführungen zur „handwerklichen“ Seite seines Schreibens: „So oft ich behaupte, ich sei, gerade im Schreiben, ein sehr langsamer Arbeiter, pflegen meine Freunde mir ins Gesicht zu lachen. Dennoch ist es die reine Wahrheit. Ich sagte schon, daß ich mich von Anfang an daran gewöhnt habe, meine Universitäts-Vorlesungen wortwörtlich niederzuschreiben; und ich brauche für jeden einzelnen 45-Minuten-Text mindestens einen ganzen Tag. Aber es gibt nur wenige unter meinen dreißig-vierzig Büchern, die den unveränderten Wortlaut der gesprochenen Rede wiedergeben. Und gerade die Umformung eines Vorlesungstextes in die Gestalt des geschriebenen Wortes ist, beim Schreiben eines Buches, das weitaus Anstrengendste und auch Zeitraubendste. Dabei schreibe ich auch das Buchmanuskript von Anfang bis Ende mit der Hand; ich könnte es einfach nicht diktieren, ganz abgesehen davon, daß ich niemals eine Sekretärin gehabt habe. Bei der Niederschrift richte ich mich seit meiner Studentenzeit nach der alten Stilregel ‚Schreibe laut‘; natürlich spreche ich, während ich schreibe, kein etwa vernehmliches Wort; doch ist offenbar, ohne daß ich es weiß, die Sprechmotorik ständig im Gang; ich merke es erst nachher, daran nämlich, daß mich das Schreiben heiser gemacht hat. – Auch das fertig niedergeschriebene Buchmanuskript wird übrigens durchweg noch nicht zum Druck gegeben; von einzelnen Büchern gibt es, durch vielleicht zehn Jahre hin, drei oder vier vollständig handgeschriebene Manuskripte, die der endgültigen Veröffentlichung vorausgegangen sind“ (2003a, 21f.).
- ⁶ Unverständnis hatte Pieper allerdings für Rahners weitergehende Ansicht, „daß wir [...] ‚heute‘ doch nicht ‚so wie vor Jahrhunderten‘ Theologie treiben könnten und dürfen“ (2003d, 619).
- ⁷ Vgl. hierzu Speer 2005, 25: „Die quästionale Hermeneutik, der sich Thomas mit Absicht bedient, ist mehr als äußere Präsentationsform. Sie gehört vielmehr intrinsisch zur Argumentationsweise und zum Verständnis der behandelten Fragen.“
- ⁸ „Vor allem stimmen beide Denker in der Überzeugung überein, daß der wahrhaft Philosophierende die gewußte und die geglaubte Wahrheit voneinander zwar klar unterscheiden muß, sie aber nicht gegeneinander getrennt halten kann, wofern nicht beide gleichermaßen steril werden sollen“ (ebd.).
- ⁹ *Ebd.*: „Wir ertragen es schwer, die vierzehn Briefe des heiligen Paulus als einen klar disponierten Zusammenhang von Thesen erläutert zu finden, die miteinander nicht etwa geschichtlich, sondern logisch verknüpft seien“.
- ¹⁰ Bereits die Auswahl der von Thomas kommentierten Schriften (Jesaja, Hiob, die Paulus-Briefe, unter den Evangelien Matthäus und Johannes mit den großen

Reden) zeigt, daß sich Thomas an jenen Texten orientiert, die einen Lehrinhalt haben und für eine systematisch-theologische Reformulierung besondere Bedeutung besitzen.

¹¹ Ein gutes Beispiel sind die frühen „Randbemerkungen zum Herrenmahltraktat“, die treffend die zentralen 4-5 Gesichtspunkte hervorheben, die den Traktat inhaltlich prägen: vgl. Pieper 2000a.

¹² „Vollendung und Originalität scheinen einander in gewissem Sinn auszuschließen; das Klassische ist nicht eigentlich originell. [...] Das Große an den Großen scheint, in der Tat, nicht das unerhört Neue zu sein, sondern der Reichtum, der alles Besondere, das ansonsten getrennt aufzutreten pflegt, in sich vereint [...] Eben dies nun ist das Auszeichnende an Thomas von Aquin. Das Besondere an seiner Weltaussage ist gerade, daß sie nicht etwas Besonderes sein will; Thomas weigert sich gerade, etwas ‚auszuwählen‘; er unternimmt den ungeheuren Versuch, ‚alles zu wählen‘ – weil er überzeugt ist: alles was ist, ‚gehört dazu!‘“ (2005d, 67).

¹³ Vgl. etwa die Episode der Gürtung durch einen Engel, nachdem Thomas die ihm während seiner Gefangenschaft zugeführte Konkubine unsanft hinausbefördert hatte (dazu ²1987, 22f.).

¹⁴ Wie Pieper im Vorwort schreibt, geht es ihm um „die denkerische Gebärde [...], die Thomas als den ‚allgemeinen Lehrer‘ der Christenheit auszeichnet“ (2001d, 156).

¹⁵ Auch wenn „das Werk des Thomas von Aquin“ als „das unpersönlichste des 13. Jahrhunderts“ erscheint, ist es zugleich Produkt eines „ganz im Kampf sich verzehrende[n] Leben[s]“ (²1987, 12).

¹⁶ „Im Heiligsprechungsprozeß sagt der Abt von Fossanuova unter Eid aus: die Klostergemeinde habe zur Beisetzung des heiligen Thomas nicht die Totenmesse gefeiert, sondern die Messe *Os justi* zu Ehren eines Bekennerheiligen“ (²1987, 21). – Auch das Meßbuch von 1962 feiert Thomas noch als Bekenner.

¹⁷ In den Zusammenhang solcher Annäherung an die Person gehört etwa auch die Feststellung, man habe sich den Sprachduktus des Thomas mit der Leidenschaft und „im Tempo des süditalienischen Sprechens“ vorzustellen (vgl. 2001d, 162).

¹⁸ Historisch nimmt Thomas damit eine Mittelposition zwischen zwei Extremen ein: „Mit dieser Bejahung der natürlichen sinnfälligen Welt (auch im Menschen selbst, der als wesentlich leibhaftig verstanden wird) steht Thomas einerseits gegen die ‚Unweltlichkeit‘ des mittelalterlichen Augustinismus, andererseits aber auch gegen die säkularisierte Weltlichkeit des sogenannten ‚lateinischen Averroismus‘ (eines von der arabischen Philosophie beeinflussten Aristotelismus, der die in der Renaissance zum Durchbruch gelangte Abtrennung der Kultur vom theologischen Bereich vorbereitet hat)“ (2005b, 42).

¹⁹ Von eigener Bedeutung wäre von hier aus die Wahrnehmung des Thomas als eines paradigmatischen Vertreters einer spezifisch *katholischen* Geisteshaltung (vgl. etwa 2003c, 319).

²⁰ Karol Wojtyła war der letzte Papst, dessen Philosophie und Theologie maßgeblich am Denken des Thomas gebildet war und sich auf dieses stützte.

²¹ Piepers Positionierung liegt dabei ein durchaus differenzierter Begriff von Aktualität zugrunde, in dem die Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes ausdrücklich anerkannt wird (vgl. 2001c, 130-133).

²² Zur Lehre von der Wahrheit der Dinge vgl. lediglich R. Schmitz (1984) sowie R. Imbach (1976) und (1996), 356, der sie immerhin als „la doctrine très révélatrice de l’univers thomasien“ kennzeichnet. – Anders verhält es sich mit der Transzendentalienlehre, die v.a. von J.A. Aertsen (vgl. 1996), für eine Begründung der Metaphysik und die Diskussion um eine Philosophie im Mittelalter fruchtbar gemacht worden ist.

²³ Von daher war es im Übrigen auch echt „thomanisch“, wenn Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* (1998) mit Bezug auf den je eigenen Erkenntnisvollzug der verschiedenen Erkenntnissubjekte von „Wahrheit *en*“ im Plural gesprochen hat. (vgl. Johannes Paul II. 1998, Nr. 5; Nr. 31f.; Nr. 33 etc.;).

²⁴ Vgl. summarisch 2003c, 410: „Der gelehrte Josef Koch zum Beispiel, Leiter des Kölner Thomas-Instituts, schüttelte, nicht anders als ehemals die orthodoxen Schulthomisten der Universität Notre Dame, nur freundlich den Kopf über meine ihm allzusehr befremdende Behauptung, Thomas von Aquin habe die Wesenheiten der Dinge für etwas uns Unbegreifliches erklärt. Geraume Zeit später freilich, in einer Sitzungspause der Düsseldorfer Akademie, nahm er mich beiseite, um mir einzugestehen, inzwischen glaube er selbst, ich sei im Recht.“

Thomas Möllenbeck; Berthold Wald (Hg.)

Die Wahrheit bekennen

Josef Pieper im Dialog mit Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, T. S. Eliot, C. S. Lewis und Joseph Ratzinger

Mit Beiträgen von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Stephan Herzberg, Till Kinzel, Manfred Lochbrunner, Gregory Morgan, Hanns-Gregor Nissing, Manuel Schlögl und Jörg Splett

Bibliographische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved
Hergestellt in der Europäischen Union – Printed in EU
© Pneuma Verlag – München 2017
ISBN 978-3-942013-40-6

www.pneuma-verlag.de