

Über die Aufgabe des Lehrens in der Kirche. Erinnerung an Josef Pieper

Berthold Wald¹

Resumo: Neste estudo, Dr. Wald – evocando o grande filósofo Josef Pieper (1904-1997) – discute a missão de ensinar na Igreja.

Palavras Chave: Josef Pieper. Igreja. Ensinar.

Abstract: In this paper, Dr. Wald – evoking the great philosopher Josef Pieper (1904-1997) – discusses the duty of teaching in the Church.

Keywords: Josef Pieper. Church. Teaching.

Unter den Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts nimmt der katholische Philosoph Josef Pieper eine besondere Stellung ein. Er starb vor nunmehr zwanzig Jahren, am 7. November 1997 in Münster im Alter von 93 Jahren. Mehr als fünfzig Jahre und noch kurz vor seinem Tod hat er Vorlesungen an der Universität Münster gehalten. Auch wenn Münster zeitlebens der Mittelpunkt seiner akademischen Lehrtätigkeit geblieben ist, führten ihn Vorlesungsaufenthalte immer wieder ins außereuropäische Ausland, vor allem in die USA, wo seine Schriften noch heute große Beachtung finden über den akademischen Raum katholischer Intellektualität hinaus. „Wenn ich nicht mehr lehren kann, dann möchte ich von Gott abberufen werden“, hat er mir einmal gesagt und dabei sicher auch an seinen verehrten Lehrmeister Thomas von Aquin gedacht. Er galt ihm als „einer der letzten großen gemeinsamen Magister der noch ungeteilten [...] abendländischen Christenheit“,² der seine Genialität und gesamte Kraft in den Dienst – heute würde man sagen – der Weitergabe des Glaubens gestellt hat, und das in einer Zeit, in welcher der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens nicht weniger radikal in Frage stand als heute. Was Pieper mit Thomas verbindet, ist der unbezweifelte Wahrheitsbezug des Denkens und seine Verwurzelung in der Kontemplation. Im Hinschauen auf die Wirklichkeit und im Hören auf den überlieferten Glauben der Kirche bestimmt sich für ihn die Aufgabe des Lehrens, wie Thomas von Aquin sie formuliert hat: „contemplata aliis tradere.“³ Lehren an der Universität dient nicht bloß der Vermittlung von Forschungsergebnissen, sondern ebenso der Überlieferung und dem Gegenwärtig-halten unverzichtbarer Wahrheit über die Wirklichkeit im Ganzen, über Gott und den Menschen. Dafür offen zu sein im

¹ Kurzbiographie - Berthold Wald (geb. 1952): Studium der Philosophie, Germanistik und Katholischen Theologie in Freiburg/Brsg. und Münster; Promotion und Habilitation in Philosophie an der Universität Münster. Seit 2002 Ordentlicher Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn. Veröffentlichungen zum Personbegriff, zu Grundlegungsfragen im Bereich von Ethik und Rechtsphilosophie und zum Werk von Josef Pieper. Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

² Josef Pieper, Das Zeugnis des Thomas von Aquin (1959); in: J. Pieper, Werke 8,1 (hrsg. v. B. Wald), Hamburg 2005, S. 66. (Die Ausgabe der Werke Piepers, Hamburg 1995 ff., wird durch Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert).

³ Vgl. Th. v. Aquin, S.th. II-II 188, 6 c.

Lehren und Lernen ist nicht wissenschaftlich naiv, sondern die ureigene Aufgabe der Universität. Sie ist die seit dem Hochmittelalter institutionalisierte Idee, wonach der Mensch nicht allein „vom Brot“ leben kann. Ihr hauptsächlicher Zweck sollte es sein, dem urmenschlichen Verlangen nach sinnstiftender allumfassender Wahrheit Raum und Schutz zu geben vor anderen Interessen.

Als akademischer Lehrer hat Josef Pieper in Vortrag und Schrift alles dem Ziel einer Öffnung für existenznotwendige Wahrheit untergeordnet. Gemessen an der Auflage seiner Schriften und der großen Zahl von Übersetzungen ist er der meist gelesene deutsche Philosoph des zwanzigsten Jahrhunderts. Fragt man nach den Gründen für die weltweite Verbreitung seiner Schriften, wird man zunächst an die klare Sprache denken, in der er seine Gedanken zu formulieren wusste und sich darin wohlthuend von anderen deutschen Philosophen unterschied. Im Land Martin Heideggers musste das nicht unbedingt eine Empfehlung sein. In akademischen Kreisen galten und gelten bisweilen auch heute noch spekulativer Eigenwille und terminologische Extravaganz als Ausweis des philosophischen Denkens. Als ich in Freiburg im Breisgau, der Stadt Martin Heideggers, mit dem Studium begann, bekam ich auf meine Frage nach der Relevanz der Schriften Piepers für das Studium der Philosophie von einem jungen Mitarbeiter des Philosophischen Seminars zur Antwort: „Josef Pieper? Den versteht doch jeder. – Das ist keine Philosophie!“

Wie kommt es aber dann, dass seine Bücher in so großer Zahl gelesen wurden und vor allem von wem? Ich will hier kurz drei Stimmen zu Wort kommen lassen, die zugleich erkennen lassen, wie sehr Josef Pieper auch als Lehrer in der Kirche gewirkt hat. Das erste und gewichtigste Zeugnis stammt von Papst Johannes Paul II. In seinem persönlichen Glückwunschschreiben an Josef Pieper zum neunzigsten Geburtstag, am 4. Mai 1994, heißt es: „In den zurückliegenden Jahrzehnten haben Sie ganze Generationen von Philosophie- und Theologiestudenten an den Hochschulen in Essen und Münster, darüber hinaus jedoch ebenso einen weltweiten Hörerkreis [...] zu prägen vermocht und sie mit dem reichen Erbe christlichen Philosophierens vertraut gemacht. Das Denken ihres eigenen Lehrmeisters Thomas von Aquin, aus dessen weitverzweigtem Werk Sie wie kein anderer ungewöhnlich kenntnisreich zu schöpfen verstanden, ist so für die jüngeren Generationen ein Rüstzeug geworden, auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes die Wirklichkeit von Zeit und Ewigkeit zu durchdringen und als verlässliche Existenzbasis zu vermitteln.“⁴

Zwei weitere Stimmen seien hier genannt aus der vom Papst angesprochenen jüngeren Generation, auch wenn diese inzwischen selbst in die Jahre gekommen ist. Zunächst die Stimme seines unmittelbaren Nachfolgers im Amt, Papst Benedikt XVI., damals noch Präfekt der römischen Glaubenskongregation. In einem persönlichen Brief schreibt mir Kardinal Ratzinger im November 1997 zum Tod von Josef Pieper: „Für uns bleibt sein Werk ein Vermächtnis von großer Bedeutung. In einem oft einsamen Weg, zuerst umgeben vom Widerspruch nationalsozialistischer Ideologie, dann nach einer kurzen Zeit des Aufbruchs und der Hoffnungen hineingestellt in die antimetaphysische Revolte, die von der Frankfurter Schule her immer mehr zur bestimmenden Weise des Denkens wurde, hat er unbeirrt die eigentliche Frage der Philosophie wachgehalten, die Frage nach dem Woher und nach dem Wohin, nach dem inneren Wesen und Sinn unserer Existenz. [...] In der Wirrnis der siebziger Jahre ist mir dann sein Werk erst recht zu einer wesentlichen Hilfe geworden.“⁵

Schließlich eine letzte Stimme im Gedenken an den hundertsten Geburtstag von Josef Pieper am 04. Mai 2004. In seinem Festvortrag „Über den

⁴ Quelle: Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar, Nachlass Josef Pieper.

⁵ Quelle: Privatbesitz Berthold Wald.

Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens“ nennt Kardinal Lehmann Pieper einen „Meister des Lebens und Lehrens, des Denkens und gewiss auch des Glaubens oder zumindest der Hinführung zum Glauben“. Kardinal Lehmann bekennt zum Schluss: „Schon auf dem Gymnasium habe ich mein Taschengeld verwendet, die einzelnen Bücher zu kaufen. So steht noch DM 2,80 oder 3,20 als Preis auf der Innenseite. Auch wenn man später andere Wege gegangen ist, so war der Weg überhaupt mit der Hilfe dieser fundamentalen Meister [gemeint ist auch Romano Guardini] gefunden und gangbar gemacht.“⁶

Es ist nun nicht meine Absicht, Gestalt und Werk des Philosophen Josef Pieper umfassend dazustellen, so dass auch die mit seinem Werk noch Unvertrauten einen konkreten Eindruck von der Bedeutung seiner Schriften erhalten. Ich werde mich daher *pars pro toto* auf den Aspekt seines Werkes beschränken, der mir in der gegenwärtigen Lage von Theologie und Philosophie, von Glaube und Kirche die größte Relevanz zu besitzen scheint. Pieper selbst hat es zeitlebens als seine Aufgabe angesehen, als Philosophierender und Lehrender der inneren Möglichkeit des Glauben-könnens den Boden zu bereiten. Dies geschah zum einen durch seine Darlegung des christlichen Menschen- und Geschichtsbildes, zum anderen auch in der Weise, die Schwierigkeiten bewusst zu machen und auszuräumen, die dem Verständnis und dem Vollzug des christlichen Glaubens heute und, in besonderer Weise, durch eine aufklärerische Verflachung und Aushöhlung des menschlichen Sinnes für Wirklichkeit im Wege sind. Pieper sprach damals – in der Zeit der „Wirrnisse“ (so Kardinal Ratzinger) – mit einem Hegel-Zitat von den „Verwüstungen der Theologie“ als von einem „Betrug“, „der ‚heute‘ dem Durchschnittsmenschen die Chance des Glaubenkönnens hoffnungslos zu versperren droht.“⁷ Seine eigenen Beiträge zur Befreiung aus dieser Krise verstand er gleichwohl nicht als unmittelbar theologisch, sondern als „notgedrungene Klärungsversuche“⁸ im Vorfeld der Theologie“.

Im Folgenden soll es um eine solche von Piepers religionsphilosophischen Schriften inspirierte Vorfeldbeleuchtung gehen. Denn Theologie und „Pseudotheologie“ sind für Pieper zuerst durch die philosophischen Grundlagen ihres Denkens unterschieden. „Pseudotheologie“ ist dabei als der Versuch anzusehen, dem christlichen Glauben eine nichtrealistische Deutung zugeben, wobei „nichtrealistisch“ bedeutet, dass nicht die göttliche Offenbarung, sondern das menschliche Bedürfnis nach Sinn und Trost den Gehalt des christlichen Glaubens hervorbringt. Ich nenne eine solche Theologie im ersten Teil meiner Ausführungen mit einer Anleihe bei Immanuel Kant eine „Theologie des ‚als ob‘“. Es folgt dann eine kurze Zwischenbemerkung über „geschlossene Weltstrukturen der Moderne“. Im dritten und letzten Teil meines Vortrags über das „Erbe Immanuel Kants“ werde ich die Wurzel der von Pieper analysierten „Schwierigkeit, heute zu glauben“ beleuchten durch die Entgegensetzung der philosophischen Grundpositionen von Pieper und Kant. Dabei wird dann vielleicht deutlich werden, weshalb die von Kardinal Lehmann angedeuteten „anderen Wege“ nicht bloß von Josef Pieper als dem Lehrmeister der eigenen Jugendjahre wegführen mussten, sondern auch mit einer inneren Zwangsläufigkeit Holzwege waren, die zumindest eine religiös wieder ansprechbare junge Generation heute im Begriff steht zu verlassen. Die Bekanntschaft mit dem Werk Piepers könnte ihr dabei eine große Hilfe sein.

⁶ Karl Kardinal Lehmann, Über den Wahrheitsanspruch des Christentums; in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Wissen und Weisheit*. (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Band 6), Münster 2005, S. 44.

⁷ J. Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben (1969); Werke 7, S. 177.

⁸ Ebd., S. 178. Eine von mir zusammengestellte Ausgabe dieser „Klärungsversuche“ ist erschienen unter dem Titel: „Josef Pieper, Die Anwesenheit des Heiligen“ (Hrsg. B. Wald), Kevelaer 2017.

I. Theologie des „als ob“

Ich komme zum ersten Punkt, der philosophischen Kritik einer „Theologie des ‚als ob‘“. In seiner Schrift *Über die platonischen Mythen* (1965)⁹ diskutiert Pieper die Frage, „wie Platon selber über die *Wahrheit* der von ihm erzählten Mythen gedacht habe“: ob er „das in den Mythen Gemeinte für unantastbare Wahrheit“ oder für „ein bloßes Gedankenspiel“ gehalten habe.¹⁰ Allerdings sei *jede* Antwort auf diese Frage unvermeidlich „durch sehr prinzipielle Vor-Meinungen mitbestimmt“, insbesondere dazu, was jeweils unter ‚Wahrheit‘ verstanden werde. Die eigene Vormeinung zum Wahrheitsbegriff und ihre Konsequenz für die Deutung der platonischen Mythen expliziert Pieper so: „Man kennt die von den Logikern gestellte Examensfrage: Wann ist der Satz ‚Es gibt Marsmenschen‘ wahr? - Worauf die Antwort erwartet wird, der Satz sei dann wahr, wenn es Marsmenschen gibt. In diesem simplen Exempel ist das hier Gemeinte völlig klar ausgesprochen. Die platonischen Mythen vom allerersten Anfang und von den letzten Dingen, vom göttlichen Ursprung der Welt, von der paradiesischen Vollkommenheit des Menschen und ihrem Verlust, vom Gericht nach dem Tode - diese Erzählungen sind dann wahr, wenn es all das *wirklich* gibt. Und genau dies ist, so behaupte ich, Platons Überzeugung.“¹¹

An dieser Vormeinung zum Begriff der Wahrheit hängt auch das Selbstverständnis der christlichen Theologie und des christlichen Glaubens, sofern Theologie und Glaube nicht als selbstbegründete und illusionäre Sinnstiftungen des menschlichen Lebens gelten sollen. Dass sie dies sind, ist in den nichtrealistischen Deutungen religiöser Aussagen und Verhaltensweisen immer wieder einmal und, mit besonderem Nachdruck, in der religionsphilosophischen Diskussion der Gegenwart behauptet worden.¹² Die an das Christentum mit demselben Nachdruck gerichtete und von ihm selbst zu beantwortende Grundfrage lautet zunächst nicht anders, wie die simple Examensfrage nach dem Kriterium wahrer Aussagen über die Existenz von Marsmenschen. Mit den Worten Piepers gefragt: „Hat man es, wie Nietzsche sagt, [im Falle des christlichen Glaubens] mit einer ‚Betrachtsamkeit‘ zu tun oder mit Realität? Daran entscheidet sich alles übrige.“¹³

Dass sich hier aus sehr prinzipiellen, vor-theologischen Gründen etwas entschieden hat, und zwar gegen den Wahrheitsanspruch des Christentums und den einzig standhaltenden Sinn des christlichen Glaubens, ist der gemeinsame Ausgangspunkt von Piepers *Schriften zur Religionsphilosophie*.¹⁴ Diese Gründe liegen zunächst außerhalb der Theologie im Weltverhältnis des neuzeitlichen Menschen, das sich dem zwischenzeitlichen Wandel des wissenschaftlichen Weltbildes zum Trotz bis in die Gegenwart durchgehalten hat und insbesondere auch das intellektuelle Klima theologischer Debatten bestimmt. Wenn es jedoch nicht gelingt oder nicht einmal gewollt ist, dass „der einzig widerständige Kern“ des christlichen Glaubens, die „wirkliche Anwesenheit Gottes unter den Menschen [...] beim Namen genannt“ wird, dann wird nicht allein die theologische Rede von Gott zur realitätslosen Metapher. Es wird unvermeidlich auch und erst recht „alles ‚Sakrale‘ Krampf oder Routine bleiben

⁹ Werke 1, S. 332-374.

¹⁰ Ebd., S. 58 f. (Herv. von mir).

¹¹ Ebd. (Herv. von mir).

¹² Eine knappe, informative Übersicht zur Diskussion über „realistische und nichtrealistische Deutungen religiöser Rede“ gibt Christoph Jäger in seiner Einleitung zu der von ihm herausgegebenen Anthologie *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, S. 13 ff.

¹³ J. Pieper, *Sakralität und „Entsakralisierung“* (1969); Werke 7, S. 409.

¹⁴ Werke 7, Hamburg 2000.

[...], bloßes ‘Theater’ und eine vielleicht noch immer eindrucksvolle, aber im Grunde realitätslose Schau.“¹⁵

Wem diese Ausdrucksweise zu drastisch erscheint und die Konsequenz des Gedankens nicht einleuchten will, der sei daran erinnert, dass Kant auf den letzten Seiten seiner Religionsschrift mit derselben Deutlichkeit die Frage nach dem Realitätsgehalt der christlichen Glaubenspraxis beantwortet hat. Auch für Kant hängt der Sinn der in Gebet und christlichen Kulthandlungen zum Ausdruck gebrachten religiösen Überzeugungen entscheidend davon ab, ob der Glaubende „diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig“ annimmt oder nicht. Kann er das nicht, was Kant aus vorth theologischen Gründen für ausgemacht hält, und geht er von der Abwesenheit Gottes aus (evtl. auch von seiner Nichtexistenz – das muss für Kant offen bleiben), dann werden Gebet und Gottesdienst mit „voller Aufrichtigkeit“ nur so zu verrichten sein, „als ob sie im Dienste Gottes geschehen“, während das Gebet – verstanden als Anbetungsakt und ohne diesen inneren Vorbehalt des „als ob“ – einen Menschen „vor der Hand in den Verdacht [bringt], dass er eine kleine Anwendung von Wahnsinn habe.“¹⁶ Wie soll man auch über jemanden denken, der dabei angetroffen wird, laut zu jemanden zu sprechen, der für Kant aus vorth theologischen, rein philosophischen Gründen gar nicht in Raum und Zeit anwesend sein kann?!

„Als ob“ (so Kant) oder „bloßes Theater“ (so Pieper)? – Der sachliche Unterschied zwischen den von Pieper und Kant vertretenen Auffassungen liegt nicht in der logischen Konsequenz des Gedankens: beide halten den realitätslosen Glauben für einen Glauben „als ob“. Der Unterschied liegt darin, dass Kant einen solchen Glauben ohne realen Gottesbezug als unvermeidliche Konsequenz religiöser Aufklärung gleichwohl in praktischer Hinsicht empfiehlt. Dem liegt die seit Lessing von den meisten Aufklärungsphilosophen und -theologen geteilte Annahme zu Grunde, dass der Realitätsverlust der christlichen Glaubensüberzeugungen durch die soziale Nützlichkeit der christlichen Glaubenspraxis kompensiert wird, dass also der Übergang von einer realistischen zu einer nichtrealistischen Deutung die Praxis eines gelebten christlichen Glaubens gar nicht betrifft.

Dies konnte wohl eine Zeitlang so scheinen, auch wenn schon bald hellsichtige Kritiker dieses nur noch pragmatisch begründeten Christentums wie Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche mit dem „Tod Gottes“ auch das Absterben der christlichen Religion in den Herzen der Menschen voraussagten. Jedenfalls ist die von Kant erhoffte Folge der „gereinigten Religionsbegriffe“,¹⁷ die allein vor der aufgeklärten Vernunft Bestand haben sollten, nicht eingetreten. Die empfohlene funktionalistische Betrachtung des von ihm so genannten „Kirchenglaubens“ hat nicht etwa zur Universalität eines kulturübergreifenden „reinen Religionsglaubens“,¹⁸ sondern zur Moralisierung und Politisierung des Christentums einerseits und zu einer geradezu vernunftfeindlichen Remythisierung des Religiösen in der Abkehr vom christlichen Glauben andererseits geführt.¹⁹ „Christliches Leben“ scheint heute „möglich ohne den christlichen Glauben“,²⁰ wie Pieper zu Beginn seiner *Christenfibel* unter dem Eindruck eines nationalsozialistisch gefärbten Pseudochristentums schreibt.

¹⁵ J. Pieper, Sakralität und „Entsakralisierung“ (1969); Werke 7, S. 415.

¹⁶ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 303f. (I. Kant, Werke in zwölf Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1956, Bd. VIII, S. 871).

¹⁷ Ebd., B 303 (Kant, Werke VIII, S. 871).

¹⁸ Ebd., B 145 (Kant, Werke VIII, S. 762).

¹⁹ Dies gilt heute vor allem für die auch in Europa sich ausbreitenden Sekten der „American Religion“. Diese sind „nichts anderes als Schulen der spirituell gestützten innerweltlichen Erfolgsgier. [...] Mit ihnen nimmt der Irrationalismus genussvolle Rache am säkularen Pragmatismus.“ (P. Sloterdijk in seinem Vorwort zu William James, *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung*, Frankfurt a. M., Leipzig 1997, S. 32).

²⁰ J. Pieper, *Christenfibel* (1936), Pieper, Werke 7, S. 11.

Doch setzt er sogleich warnend hinzu: „Tatsächlich ist dieses *äußerlich christliche* Leben nur denkbar als Nießbrauch einer Erbschaft. [...]. Dies Erbe ist in Gefahr, völlig aufgezehrt zu werden, wenn es nicht wiederum aus lebendigem Glauben erneuert wird.“²¹ Die Versuchung zu einer politisch motivierten Profanisierung des christlichen Glaubens besteht allerdings nach wie vor, zumal es heute selbst auch für nicht wenige katholische Theologen zwischen ‘sakral’ und ‘profan’ nur einen „rein verbalen Unterschied“,²² wie Pieper feststellt, zu geben scheint. Die kulturelle Reaktion auf den Verlust realer Andersheit des Sakralen ist dann Vergleichgültigung und wachsende Indifferenz.

Dass die aufklärerische Deutung und die ihr folgende Praxis eines Christentums des „als ob“ an sich selbst scheitern muss, ist allerdings nicht schwer einzusehen. Funktionalistische bzw. reduktionistische Deutungen religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen haben den Haken, dass sie nur in der Außenperspektive ohne Selbstwiderspruch durchzuhalten sind.²³ Wer – als Nichtchrist – davon überzeugt ist, dass der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und an seine geschichtlich wirksame Gegenwart in den Sakramenten nur ein Irrglaube sein kann, der wird nach historischen, psychologischen und soziologischen Erklärungen für die faktische Existenz dieses Glaubens suchen. Er muss dies sogar tun, wenn ihm die eigene Überzeugung nicht gleichgültig ist. Das Christentum wird ihm dann als ein frühes, noch unreifes Stadium magischer Weltdeutung erscheinen (Auguste Comte), als nützliche Lüge im Gewand der Wahrheit (Friedrich Nietzsche) oder gar als vorsätzlicher Betrug, als Opium fürs Volk (Karl Marx), jedenfalls als eine längst durchschaute Illusion (Sigmund Freud).

Doch ist das Nicht-glauben-können, was der andere – der Christ – sagt und tut, zunächst einmal völlig legitim. Die Existenz des christlichen Gottes ist *nicht* selbstevident, denn rein *begriffliche* Einsicht in das mit dem Wort ‘Gott’ Gemeinte schließt nicht aus, dass sich auch die Nichtexistenz Gottes *denken* lässt, wie schon Thomas von Aquin in seiner Kritik am ontologischen Gottesbeweis gezeigt hat.²⁴ Die Notwendigkeit zu glauben lässt sich nicht umgehen, weil auch der Christ nur im Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes „eine neue Wirklichkeit gewahr [wird], die ihm sonst unzugänglich bliebe.“ [...]. Von sich aus kann er jene neue Wirklichkeit gar nicht wahrnehmen und ergreifen.“²⁵ Religions skeptiker und Nichtglaubende sind darum bis zu einem bestimmten Grade – soweit es auf begriffliche Zusammenhänge ankommt – frei, ohne logischen Selbstwiderspruch eine nichtrealistische Deutung des Christentums zu vertreten. Ihre Hauptschwierigkeit besteht allerdings darin zu erklären, wie es möglich ist, „dass Menschen seit Jahrtausenden konstative religiöse Sätze äußern, wenn sie mit diesen Sätzen nichts behaupten.“²⁶

Dem gläubigen Christen steht es dagegen *nicht* frei, eine nichtrealistische Perspektive auf seinen Glauben einzunehmen, ohne sich hierin selbst zu widersprechen. Wenn glauben heißt, etwas auf das Zeugnis eines anderen hin als „wahr und wirklich annehmen“,²⁷ dann hebt ein Vorbehalt gegenüber der Realität des

²¹ Ebd. (Herv. von mir).

²² J. Pieper, *Sakralität und „Entsakralisierung“* (1969); Werke 7, S. 418.

²³ Ein aktuelles Beispiel für eine funktionalistische Deutung des Religiösen ist das Buch von Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/ Wien/ Köln 1986. Lübbe versteht Religion als Mittel zur „Kontingenzbewältigung“ (vgl. Kap. 3), bei dem es nicht auf „kognitive Gehalte“ und deren „Wahrheit“ ankommt, sondern allein auf den Erfolg. (Zu den Gründen für ein Scheitern dieser Position vgl. Achim Engstler, *Die manifeste Funktion der Religion und ihre Relativierung. Zur Diskussion um Hermann Lübbes Religionstheorie*; in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), S. 145 - 155).

²⁴ Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I, 2, 1 ad 2.

²⁵ J. Pieper, *Christenfibeln* (1936); Werke 7, S. 12.

²⁶ Chr. Jäger (Hrsg.), *Analytische Religionsphilosophie*, S. 14.

²⁷ J. Pieper, *Hinführung zum Glauben* (1978); Werke 7, S. 234.

zu glaubenden Sachverhalts auch die Möglichkeit des eigenen Glauben auf. Nicht zu glauben, wovon der Glaube Zeugnis geben will, ist kein Akt des Glaubens. Ein Anderer, ein Nichtglaubender mag vielleicht nicht glauben, was der Glaube besagt. Aber Glaubende selbst kann das nicht, ohne sich als Glaubender im selben Moment zu widersprechen. Glauben, „als ob“ man glaubt, ist überhaupt kein Glaube, auch nicht ein Akt höherer „Aufrichtigkeit“, sondern nichts weiter als gedankenlose Unaufrichtigkeit oder – mit Kant gesprochen – in der Tat eine „kleine Anwendung von Wahnsinn“. Die „Philosophie des als ob“ scheitert so an sich selbst, wie auch eine „Theologie des als ob“, spätestens jedoch dann, wenn der letzte Rest eines ehemals lebendigen Zutrauens in die „wirkliche Wirklichkeit“ und den Realitätsbezug des Glaubens verfliegen ist. Darin liegt der existentielle und nicht bloß logische Selbstwiderspruch nicht-realistischer Selbstdeutungen des christlichen Glaubens.

Entscheidend für den einzelnen Christen wie für die Zukunft des Christentums wird sein, „ob man es zustande bringt, wirklich zu *glauben*, was schließlich nichts anderes besagt als: Gott selber, seine Menschwerdung, ihre ‘Fortsetzung’ im Leben der Kirche [...] unbezweifelt als objektive, das heißt als dem Bewusstsein vorgegebene, schlichthin standhaltende *Wirklichkeit* zu akzeptieren.“²⁸ Akzeptieren kann man allerdings bloß, was sich mit den eigenen Überzeugungen in Einklang bringen lässt. „Wenn Religion mit elementaren Gewissheiten einer Weltansicht nicht mehr in Einklang zu bringen ist, löst sie sich auf“,²⁹ wie Kardinal Ratzinger zu Recht feststellt. Hier liegt ganz sicher eine der Wurzeln für die neuzeitliche Krise des christlichen Wahrheitsanspruchs, wobei nicht ausgemacht ist, ob zumindest ein Teil der „Schwierigkeit, heute zu glauben“³⁰ nicht auch auf schlichter Unkenntnis und fehlgeleiteten Annahmen über die Voraussetzungen und den Gehalt des christlichen Glaubens beruht.³¹ Es ist schon richtig, wenn in der Enzyklika *Fides et Ratio* von Papst Johannes Paul II. an die bekannte Formulierung des Augustinus erinnert wird: „Wenn einer die Zustimmung aufgibt, gibt er den Glauben auf, denn ohne Zustimmung glaubt man überhaupt nicht.“³² Niemand wird jedoch zustimmen können, wenn er nicht vorher - so gut es eben geht - in den Stand gesetzt wurde zu verstehen, was ihm da und mit welchen Gründen zu akzeptieren zugemutet wird.

II. Geschlossene Weltstrukturen der Moderne

Dennoch glaube ich, dass religiöse Uninformiertheit eher eine Wirkung und nicht die Ursache der spezifisch modernen Schwierigkeit zu glauben ist. Sie geht wie wir bei Kant sehen konnten vor allem auf das Konto eines „Immanentismus“, der die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes und seiner sakramentalen Präsenz ausschließt. Das Zentraldogma dieser modernen Weltauffassung hat der kanadische Philosoph Charles Taylor in seiner Dankesrede anlässlich der erstmaligen Verleihung

²⁸ J. Pieper, *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund?* (1967); Werke 7, S. 356.

²⁹ So Joseph Kardinal Ratzinger in seiner vielbeachteten Rede vor dem Hamburger Übersee-Club, *Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*; in: *Mitteilungen* Heft 1/98, S. 7.

³⁰ J. Pieper, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben* (1969); Werke 7, S. 177-187.

³¹ Kants Kritik des „Kirchenglaubens“ als „Fetischglaube“ (Religionsschrift, B300; Werke (Weischedel) VIII, S 869) beispielsweise setzt bereits ein völlig irriges, weil magisches Verständnis der Sakramente voraus.

³² *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 135 (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), S.81.

des Josef-Pieper-Preises „geschlossene Weltstrukturen der Moderne“ genannt.³³ Pieper selbst spricht bereits im Jahr 1935 „über die Missionsituation der Kirche in Deutschland“.³⁴ Diese zeigte sich ihm unter anderem daran, „dass einer ‚mit gutem Glauben und Gewissen‘ Nicht-Christ, auch Anti-Christ sein kann, ohne dass er, besonders wenn er jung ist, ‚Ex-Christ‘ sein müsste.“³⁵ Die „geistige Situation der Zeit“, in der Pieper ab dem Jahr 1928 zu schreiben beginnt, ist vielleicht am markantesten in Max Webers Wort vom „stahlharten Gehäuse der Moderne“ formuliert worden. Was Max Weber als das Schicksal der abendländischen Rationalität beschreibt, eben dies Eingeschlossensein in „ein stahlhartes Gehäuse“, aus dem der sinnstiftende „religiöse Geist [...] entwichen“³⁶ ist, erscheint in Heideggers Selbstvergewisserung des menschlichen Existenzvollzugs als „ein Denken menschlicher existentialer Immanenz, dessen Bezugnahme auf das Sein keine theologische Dimension [mehr] hat.“³⁷ Karl Löwith hat in einem Brief vom 15. Mai 1957 an Josef Pieper über Heidegger gesagt: „Heidegger ist freilich weder ein Gläubiger noch ein *Weltweiser*, denn seine ganze Anschauung zielte von Anfang an auf eine Destruktion der Ewigkeit, der Gegenwart und des Schauens.“³⁸ Wo die Welt als in sich abgeschlossen gedacht ist und nichts „Ewiges“ geschaut zu werden vermag, erübrigt sich nicht bloß die Vergegenwärtigung von überlieferter Einsicht und Weisheit in der Philosophie, sondern es verschwindet auch die Möglichkeit des Glaubens an die Realität der göttlichen Offenbarung.

Für Pieper ist das faktische Gefangensein in dieser geschlossenen Welt als menschliche Grundbefindlichkeit unserer Zeit durchaus real, als prinzipielle Aussage über das Weltverhältnis des Menschen jedoch falsch. Der bei Pieper vorausgesetzte Unterschied zwischen der Wirksamkeit und der Wahrheit einer Vorstellung lässt sich gut an einem Beispiel des Münchener Philosophen Wilhelm Vossenkuhl illustrieren, das seinem Büchlein *Philosophie für die Westentasche* zu entnehmen ist: „Wenn Oskar sich einbildet, er sei ein Korn und deswegen in der Gefahr, von einem Huhn aufgepickt zu werden, ist diese Einbildung zwar eine wirksame Ursache, aber dennoch ist Oskar kein Korn. [...] Eine Einbildung ist als psychische Ursache zwar wirksam und real, das Eingebildete ist deswegen aber nicht selbst real.“³⁹ Wie Oskar beherrscht sein kann von der wahnhaften Vorstellung, ein Huhn zu sein, so kann der moderne Mensch beherrscht sein von dem Gefühl des Eingeschlossenseins in die von ihm selbst abhängige soziale und technische Welt, deren Grundlagen und Bedingungen in der real vorfindlichen Wirklichkeit nur das Material für seine Weltschöpfung sind. Das kollektive Gefühl einer „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) ist dann nur ein anderes Wort für den Verlust der wirklichen Welt. Pieper hält allerdings mit den „alten Philosophen“, vor allem mit Platon und Aristoteles dafür, dass diese vom Menschen unabhängige Welt der wirklichen Dinge nicht bloß real und seinem Erkennen erreichbar ist, auch heute noch. Alles Wirkliche ist nicht bloßes Material für menschliche Zwecke, sondern Ausdruck der göttlichen Vernunft, die sich in der geschaffenen Wirklichkeit und – wie Christen glauben – in deren Überschreitung manifestiert. Allerdings bedarf es zur Befreiung aus den kollektiven Zwängen des

³³ Charles Taylor, *Geschlossene Weltstrukturen der Moderne*; in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Wissen und Weisheit*, (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Band 6), Münster 2005, S. 137-169.

³⁴ J. Pieper, *Bemerkungen über die Missionsituation in Deutschland* (1936); *Werke* 7, S. 1-9.

³⁵ Ebd., S. 5.

³⁶ Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg 1950, S. 391.

³⁷ Georg Steiner, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, Vorrede 1989, Heidegger, abermals, München, Wien 1989, S. 20.

³⁸ Marbach am Neckar, *Deutsches Literaturarchiv, Nachlass Josef Pieper*.

³⁹ Wilhelm Vossenkuhl, *Philosophie für die Westentasche*, München, Zürich 2004, S. 73 f.

modernen Weltverhältnisses sowohl einer *Therapie* des eigenen Sehens, als auch einer philosophischen *Destruktion* des seit Kant zum Dogma gewordenen Bildes der unentrinnbaren Geschlossenheit unserer Erfahrungswelt.

III. Die Notwendigkeit einer Überwindung des Immanentismus

Vermutlich weithin unbemerkt eröffnete das Jahr 2004 die Möglichkeit eines symbolisch bedeutsamen Zusammentreffens im Gedenken an Josef Pieper und an Immanuel Kant. Kant war vor 200 Jahren in einer bedeutenden ostpreußischen Handelsstadt gestorben; Pieper wurde vor 100 Jahren in einem unbedeutenden westfälischen Dorf bei Münster geboren. Der eine hat seine Stadt wohl nie verlassen und sich aus Reiseberichten über die Welt informiert, der andere ist viele Male in die Welt aufgebrochen und hat selber Reiseberichte verfasst. Der eine hat die gebildete Welt aufgefordert, Mut zu haben, sich des eigenen Verstandes zu bedienen und allen äußeren Ansprüchen Grenzen zu setzen, der andere ist dem Anspruch der Wirklichkeit und der Überlieferung in seinem Denken gefolgt.

Es gibt verschiedene Kontexte, in denen sich Pieper direkt, wenn auch nur kurz, mit den philosophischen Weichenstellungen der Moderne befasst. Dies ist am häufigsten neben Bacon, Descartes und Spinoza im Blick auf Kant der Fall, dessen Philosophiebegriff ohne die kontemplative Wurzel der Wirklichkeitserkenntnis auskommen will und der so den Weg zu einer „Wahrheit der Dinge“ versperrt. „Transzendentes Denken“ im Sinne Kants, aber auch „philosophische Spekulation“ im Sinne Hegels liegen Pieper gleichermaßen fern. Ludger Oeing-Hanhoff, ein gemeinsamer Schüler von Joachim Ritter und Josef Pieper an der Universität Münster, später Ordinarius für Philosophie in Tübingen, erinnert sich in einem Glückwunschschreiben zu Piepers 70. Geburtstag: „In dieser Zeit [kurz vor seiner Promotion, an welcher Pieper mit einem Gutachten beteiligt war] gab es einmal ein längeres Gespräch, aus dem mir eine Äußerung unvergessen bleibt: Sie hätten, erklärten Sie mir, kein besonderes Organ für erkenntniskritische Fragen. Das hat mich damals zugleich schockiert – es passte nicht zu meinem Begriff von Philosophie – und mit Respekt erfüllt – nicht nur wegen der Ehrlichkeit der Diskussion, sondern weil deutlich wurde, dass Sie ihrer Sache gleichwohl ganz gewiss waren.“⁴⁰

Wessen war sich Pieper ganz gewiss? Für Pieper zielt der Impuls allen Erkennen und Denkens auf die Klärung von Sachverhalten der menschlichen Erfahrung und der ihr vorausliegenden Quellen religiöser Überlieferung, darauf, dass die Sache selbst deutlich wird – so gut es eben geht. „Clear means clear enough“, wie wir es als Studenten in seinem Kolloquium oftmals gehört haben. Und was dabei an Einsicht für uns herauskam, war es auch ohne transzendente Reflexion auf die „Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis“ wert, sich im weiteren Nachdenken damit zu befassen. Die zumal in der deutschen Philosophie der 70er Jahre immer noch wirksame akademische Selbstzensur, die ausschließen sollte, „hinter Kant“, dass heißt hinter die „transzendente Wende“ des Denkens zurückzugehen, wurde von ihm und von uns einfach ignoriert. So war denn auch das intellektuelle Klima jener Zeit für uns Studierende geprägt durch eine Spannung zwischen der akademischen Philosophie und der Philosophie Josef Piepers, welche im Besuch von Veranstaltungen anderer Kollegen erfahrbar wurde. Der Grund dieser Spannung war mir seinerzeit nicht ganz einsichtig. Er ist mir erst später klar geworden und jüngst noch einmal deutlich vor den Blick gekommen, auch wenn sich das Selbstverständnis der akademischen

⁴⁰ Marbach am Neckar, Deutsches Literaturarchiv, Nachlass Josef Pieper.

Philosophie heute weitgehend von dogmatischen Festlegungen – „vor oder nach Kant“ – gelöst hat.

Ich will zur Erläuterung dieser weniger persönlichen als sachlichen Spannung abschließend und beispielhaft einige Sätze aus der 1962 angefertigten Dissertation von Karl Lehmann über Martin Heidegger zitieren, die erst viele Jahre später im Druck erschienen ist.⁴¹ Karl Lehmann beginnt seine Heidegger-Deutung mit einer Erläuterung von Kants „Revolution der Denkungsart“. Darunter versteht er den „eigens methodisch durchreflektierten ‚reinen‘ Anfang des Denkens“ – „rein“ insofern, als „sich für einen *wirklichen* Anfang kein *äußerer* Grund als zureichend zeigt.“ Und weiter heißt es bei Lehmann: „Wichtiger als das Betrachten der Dinge scheint die Vorfrage nach der ‚Grundlegung‘ des Denkens selbst.“ Die tiefste Grundlegung sieht er mit Kant erst dort, wo die Vernunft als „transzendente Vernunft“, als der nicht von Dingen her sondern „von sich selbst anhebende Ursprung“ des Denkens verstanden wird.⁴² Bei Kant sieht Lehmann denn auch „die nachhaltigste Grenzscheide“, „die große Zäsur zwischen dem Verlust der klassischen Naivität und dem Gewinn der Freiheit des philosophierenden Selbst“. Mit Schelling erinnert er seine heutigen Leser daran, dass, wer „sich ganz vom Zusammenhang mit Kant losreißt, [...] kaum in beschränkten Kreisen einige, aber durchaus keine allgemeine Achtung sich zu erwerben wüsste.“⁴³

Wenn Auflagenhöhe ein Zeichen allgemeiner Achtung wäre, hätte Lehmann schon damals Unrecht gehabt. Über eine Million verkaufte Bücher Piepers und Übersetzungen in mehr als ein Dutzend Sprachen sind nicht gerade ein Zeichen beschränkter Wirkung. Aber natürlich ist das Schelling-Zitat auch so nicht gemeint. Gemeint ist nicht das zahlenmäßige Faktum einer von anderen Philosophen nicht erreichten Beachtung „in beschränkten Kreisen“, sondern die *allgemeine* Achtung unter *Philosophen* als Norm, die auch für Lehmann nur im Anschluss an, jedenfalls nicht unbekümmert um Kant zu erlangen ist.

Was nun die Kantische Hinwendung zum reinen Denken als Anfang von Philosophie und Theologie tatsächlich leistet oder genauer, was sie niemals zu leisten im Stande ist, hat wiederum kein anderer als Schelling selbst, und zwar der späte Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* gezeigt. Nicht zufällig hat Schelling damit die Möglichkeit eröffnet, das Erbe der antiken und mittelalterlichen Philosophie neu zu entdecken, und den von Kant nur konstruierten Zusammenhang von Wirklichkeit und Erkenntnis auf eine positive Erkenntnis der Wirklichkeit hin erneuert. Die beste und knappste Darlegung dieses von Schelling wiederentdeckten Zusammenhangs verdanke ich meinem Münsteraner Lehrer Fernando Inciarte. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem unableitbar Neuen, theologisch gesprochen,

⁴¹ Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Mainz, Freiburg im Breisgau 2003.

⁴² Damit liegt Karl Lehmanns auf der Linie seines Lehrers Karl Rahner, dessen „transzendentaler Ansatz der Theologie noch in der Tradition der Verwandlung von Wahrheiten der Offenbarung in philosophischen Apriorismus [steht]. Hier entwirft die Philosophie noch gewissermaßen a priori ein Schema dessen, was Gott, wenn er zu uns spricht, würde sagen müssen. Dieses Schema wird dann durch die Faktizität der Offenbarung nur noch ausgefüllt. Diese Versuche scheinen mir eher der Vergangenheit anzugehören.“ (Robert Spaemann, *Christentum und Philosophie der Neuzeit*; in H. Fechttrup, F. Schulze, Th. Sternberg, *Aufklärung durch Tradition - Symposium aus Anlass des 90. Geburtstags von Josef Pieper* (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Band 1), Münster 1995, S. 137). Zu Josef Pieper vermerkt Robert Spaemann zustimmend: „Die Philosophie kann diesen Glauben nicht integrieren und authentisch interpretieren. Aber sie bleibt offen für ihn, wenn sie selbst darauf verzichtet, ein abgeschlossenes System der Weltdeutung zu liefern. Solange ihr Leitbild ‚Sokrates‘ heißt, wird sie den Blick Christus nicht verstellen. Dass diese Form der Symbiose auch heute noch eine reale Möglichkeit ist, zeigt das Werk von Josef Pieper.“ (Ebd., S. 138).

⁴³ Alle Zitate sind entnommen aus Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage*, S. 78 (Herv. von mir).

nach der Erschaffung *ex nihilo*, erläutert Inciarte die Schöpfungslehre des Thomas von Aquin – eines, so Lehmann, noch vorkantianischen Vertreters „klassischer Naivität“. Inciarte macht deutlich, wie für Thomas das Geschöpf „nicht *etwas*, dies oder jenes, Baum, Berg oder was, und *außerdem* geschaffen“ ist, sondern „außerhalb seines Geschaffenseins nichts“ ist. [...] „Insofern ist das Geschöpf immer am Anfang und verlässt niemals den Ursprung“.⁴⁴ Und erläuternd setzt er hinzu: „Original“ – wie es einmal Schelling formulierte – ist dasjenige, an dessen Möglichkeit nicht vor dessen Wirklichkeit gedacht oder geglaubt werden kann. Vor dem Originalen, vor dem Ursprünglichen, gibt es nur eine angemessene Haltung: sich überraschen, gegebenenfalls natürlich auch – dieses Risiko bleibt niemanden erspart – enttäuschen oder gelegentlich sogar betrügen zu lassen.“⁴⁵

Die neuere Philosophie seit Descartes ist eine Philosophie des Verdachts, man könnte betrogen werden, wenn man sich „überraschen“ lässt, das heißt, wenn man sich in der Erkenntnis an die wirklichen Dinge hält. Verhält es sich aber so, dann ist mit der methodischen Absicherung des Denkens in der Kantischen Wendung zum „reinen Anfang“ des Denkens nichts *Wirkliches* gedacht, wie der späte Schelling gesehen hat. Die Philosophie Kants ist für Schelling bloß „negativ [...], weil bloß mit Wegschaffen [das heißt: mit Kritik] beschäftigt“, und „die Vernunft, sofern sie sich selbst zum Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntnis fähig“.⁴⁶ Kants Philosophie ist, wie Schelling sagt, lediglich „Philosophie für die Schule“. Die andere, „positive“ der Wirklichkeit selbst zugewandte Philosophie nennt Schelling dagegen eine „Philosophie [...] für das Leben“.⁴⁷

Piepers Philosophie ist wie kaum ein anderes Denken im zwanzigsten Jahrhundert eine Philosophie für das Leben, eine Philosophie, so Odo Marquard, die „sich lohnt“ und „die man auch in schweren Lebenslagen noch bemerkt“.⁴⁸ Für Pieper ist *menschliches* Erkennen mit Schelling und Thomas von Aquin immer wirklichkeitsbezogenes Nach-Denken und nicht schon aus sich selbst heraus Ursprung der Erkenntnis. Denken ist entweder etwas Abhängiges und Zweites, und nur auf diese Weise wirklichkeitshaltig, oder es ist, ganz auf sich allein gestellt, nur eine leere Form, - bloße Logik, aber niemals von sich her Logos, der in der eigenen Selbsterkenntnis auch schöpferischer Urgrund der Dinge und des Geschehens zwischen Gott und Mensch sein könnte. In der Anerkennung des göttlichen Logos als des Schöpfers aller Dinge sieht Pieper die subjektive Voraussetzung der Erkenntnis und in der Kreatürlichkeit der Welt den objektiven Grund aller Erkenntnis.

Der englische Philosoph und Literaturnobelpreisträger T. S. Elliot hat in seinem Vorwort zur englischen Ausgabe von Piepers Buch *Was heißt philosophieren?* „die Wurzel und Ursache für die Verwunderlichkeiten der modernen Philosophie“ – und man darf ergänzen, auch der modernen Theologie – „in der Trennung der Philosophie von der Theologie“ gesehen, und hinzufügt: „Die

⁴⁴ Fernando Inciarte, Kunst, Kult und Kultur; in: Hans Thomas (Hrsg.), *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts*. Colloquium des Lindenthal-Instituts am 19. Juli 1997 aus Anlass des 60. Geburtstages des Institutsleiters und Herausgebers Hans Thomas, Dettelbach 1999, S. 70 f.

⁴⁵ Inciartes Erläuterung zu Schelling findet sich auf der Rückseite des von Hans Thomas (Anm. 43) herausgegebenen Buches. Das Schelling-Zitat ist nicht ganz wörtlich, aber sinngemäß. Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42* (hrsg. u. eingeleitet von Manfred Frank), Frankfurt am Main 1977, S. 161: „Menschliche Hervorbringungen können von ihrer Möglichkeit aus vorher eingesehen werden. Aber es gibt auch Dinge, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit eingesehen wird. Nur solche nennen wir originale, ursprüngliche Hervorbringungen. Was nach einem vorhandenen Begriff hervorgebracht wird, nennt niemand original.“

⁴⁶ Ebd., S. 15 (Herv. im Original).

⁴⁷ Ebd., S. 153 (Herv. im Original).

⁴⁸ Odo Marquard, Der Philosoph als Schriftsteller; in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Sprache und Philosophie* (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Band 2), Münster 1996, S. 10.

Begründung eines rechten Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, das den Philosophen völlig autonom sein lässt in seinem eigenen Felde – das ist, scheint mir, einer der wichtigsten Grundzüge der Untersuchungen von Josef Pieper. Auf's Ganze gesehen, sollte sein Einfluss hinwirken auf die Wiedereinsetzung der Philosophie in die Würde einer für jeden gebildeten und denkenden Menschen wichtigen Sache – statt dass man sie einschränkt auf den Bereich einer Art Geheimwissenschaft, welche auf das Gemeinleben nur mittelbar wirkt, sozusagen heimtückisch und oft in entstellter Form. Er setzt in den gebührenden Rang innerhalb der Philosophie *das* wieder ein, was der schlichte Verstand unnachgiebig dort anzutreffen verlangt: *Einsicht* und *Weisheit*.⁴⁹

Recebido para publicação em 06-05-18; aceito em 09-06-18

⁴⁹ T. S. Eliot, *Einsicht und Weisheit in der Philosophie*. Nachwort zu J. Pieper, *Was heißt Philosophieren?*; Werke 3, S. 74.