

Josef Pieper – Philosoph und Lehrer der Kirche in der modernen Welt¹

Berthold Wald²

Resumo: Neste estudo, Dr. Wald discute o alcance e o significado para o mundo moderno do pensamento filosófico-teológico do grande pensador Josef Pieper (1904-1997).

Palavras Chave: Josef Pieper. filosofar. pensamento cristão. modernidade.

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. philosophy. theology. modern world.

Im vergangenen Jahr wäre der katholische Philosoph Josef Pieper hundert Jahre alt geworden. Er starb am 7. November 1997 in Münster im Alter von 93 Jahren, nachdem er mehr als fünfzig Jahre und noch bis kurz vor seinem Tod Vorlesungen an der Universität Münster gehalten hat. 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, der ihm vor allem eines war: „einer der letzten großen gemeinsamen Magister der noch ungeteilten [...] abendländischen Christenheit“.³

Pieper selbst war vor allem akademischer Lehrer, der in Vortrag und Schrift alles diesem Ziel der Vermittlung untergeordnet hat. 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 Pieper seine Gedanken zu formulieren wusste und sich darin wohltuend von anderen deutschen Philosophen unterschied. Im Lande 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 die Kühnheit des Titels rechtfertigen mögen, Josef Pieper als Philosophen

¹ Vortrag an der Theologischen Fakultät Lugano/ Schweiz) zur Eröffnung des Akademischen Jahres 2006 (10.10.2005).

² 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.

³ Das Zeugnis des Thomas von Aquin; in: Josef Pieper, Werke 8,1 (hrsg. v. B. Wald), Hamburg 2005, S. 66. (Die Ausgabe der Werke Piepers, Hamburg 1995 ff., wird künftig durch Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert).

einen Lehrer der Kirche zu nennen. Das erste und gewichtigste Zeugnis stammt von Papst Johannes Paul II. In einem persönlichen Glückwunschsreiben zum neunzigsten Geburtstag an Josef Pieper zum 4. Mai 1994 heißt es darin: „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

Hören Sie jetzt zwei weitere Stimmen aus der vom Papst angesprochenen jüngeren Generation, auch wenn diese inzwischen selbst in die Jahre gekommen ist. Zunächst die Stimme seines Nachfolgers im Amt, Papst Benedikt VI., 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. In seinem Festvortrag „Über den 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 ganz unmöglich in kurzer Zeit Gestalt und Werk des Philosophen Josef Pieper so dazustellen, 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, der inneren Möglichkeit des Glauben-könnens den Boden zu bereiten. Dies geschah zum einen durch seine Darlegung des christlichen Menschen- und Geschichtsbildes. Dies geschah zum anderen auch in der Weise, die Schwierigkeiten zu benennen und bewusst zu machen, die dem Verständnis und dem Vollzug des christlichen Glaubens heute und, in besonderer Weise, durch die aufklärerische Verflachung und Aushöhlung des menschlichen Sinnes für Wirklichkeit im Wege

⁴ Quelle: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar.

⁵ Quelle: Privatbesitz.

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

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 dann 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 Irrwege 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.

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*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

⁷ Werke 7, S. 177.

⁸ Ebd., S. 178

⁹ Werke 1, S. 332-374.

¹⁰ Ebd., S. 58f. (Hervorhebung von mir).

¹¹ Ebd. (Herv. von mir).

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 dem selben Nachdruck gerichtete und von ihm selbst zu beantwortende Grundfrage lautet darum 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*. 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 [...], bloßes ‘Theater’ und eine vielleicht noch immer eindrucksvolle, aber im Grunde realitätslose Schau.“¹⁴

Wem diese Ausdrucksweise zu drastisch erscheint und die Konsequenz des Gedankens nicht einleuchten will, der sei nur daran erinnert, daß Kant auf den letzten Seiten seiner Religionsschrift mit der selben 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 vortheologischen 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.“¹⁵

„Als ob“ (so Kant) oder „bloßes Theater“? - 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

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 Werke 7, S. 409.

¹⁴ Ebd., S. 415.

¹⁵ *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).

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“,¹⁶ 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“,¹⁷ sondern zur Politisierung des Christentums, wie zu einer geradezu vernunftfeindlichen Remythisierung des Religiösen in der Abkehr vom christlichen Glauben geführt.¹⁸ „Christliches Leben“ scheint heute „möglich ohne den christlichen Glauben“,¹⁹ wie Pieper zu Beginn der *Christenfibel* (1936) unter dem Eindruck eines nationalsozialistisch gefärbten Pseudochristentums schreibt. 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.“²⁰ (Ebd., Herv. von mir). Die Versuchung zu einer politisch motivierten Profanisierung des christlichen Glaubens besteht allerdings nach wie vor, zumal es heute selbst für manch katholischen Theologen zwischen ‘sakral’ und ‘profan’ nur noch „einen verbalen Unterschied“²¹ (S. 306), 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.²² 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).

¹⁶ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B303 (Kant, Werke VIII (Weischedel), S. 871).

¹⁷ Ebd., B 145 (Werke VIII, S. 762).

¹⁸ 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).

¹⁹ Werke 7, S. 11.

²⁰ Ebd.; Herv. von mir.

²¹ Ebd., S. 306.

²² 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. A. Engstler, *Die manifeste Funktion der Religion und ihre Relativierung. Zur Diskussion um Hermann Lübbes Religionstheorie*; in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), S. 145 - 155).

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, *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.²³ 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.“²⁴ 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.“²⁵

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“, dann hebt ein Vorbehalt gegenüber der Realität des zu glaubenden Sachverhalts auch die Möglichkeit des eigenen Glauben auf. Nicht zu glauben, wovon der Glaube spricht, 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“.

Diesen offenkundigen Selbstwiderspruch neuzeitlich aufgeklärter Religiosität hat der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig unterhaltsam auf den Punkt gebracht²⁶ in einer erst posthum veröffentlichten Satire auf Hans Vaihingers *Philosophie des 'als ob'*,²⁷ jenem seinerzeit recht bekannten Versuch, die Philosophie Kants aus einem zentralen Punkt heraus darzustellen. Der Wunderdoktor (Kant) verspricht, den an sich selbst irre gewordenen Kranken „nach unfehlbarer Methode“ zu heilen. „Ihr Ziel ist Ihnen ungewiß geworden, nicht wahr? Tut nichts, handeln Sie nur so, *als ob* es Ihnen gewiß wäre.“ Aber die Verunsicherung des Kranken reicht tiefer. Er will *Gewißheit*, worauf ihm der Arzt nur die Verdoppelung des „als ob“ anraten kann: „Tun Sie eben ganz einfach, als ob Sie täten.“ Und nachdem auch das nicht zu helfen scheint, wagt der Kranke eine letzte verzweifelte Frage: „Genügt es nicht, wenn ich so tue, als ob ich mich heilen lassen möchte?“ - worauf der Arzt beleidigt seinen „aufrichtig“ gutgemeinten Heilungsversuch abbricht und der Patient verstummt.²⁸ So weit Franz Rosenzweigs Satire auf die Heilkraft der Philosophie Kants. Ganz ebenso kann man auch nicht bloß so tun, als glaube man an die Heilwirksamkeit der Erlösung, wenn man deren Realität nicht traut.

Die „Philosophie des als ob“ scheitert so zuletzt 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

²³ Vgl. I, 2, 1 ad 2.

²⁴ Werke 7, S. 12.

²⁵ Chr. Jäger (Hrsg.), *Analytische Religionsphilosophie*, S. 14.

²⁶ *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, 1922 entstanden, aber nicht veröffentlicht, posthum herausgegeben und eingeleitet von N. Glatzer, Königstein/ Taunus 1984.

²⁷ Als Kantinterpretation erschienen im Jahr 1911.

²⁸ Ebd., S. 35 ff. (Herv. von mir).

Glaubens verfliegen ist. Darin liegt der eigentliche, der existentielle und nicht bloß logische Selbstwiderspruch nichtrealistischer Selbstdeutungen des christlichen Glaubens.²⁹

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, daß heißt als dem Bewußtsein vorgegebene, schlichthin standhaltende *Wirklichkeit* zu akzeptieren.“³⁰ (S. 356, Herv. im Original). 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“,³¹ wie Kardinal Ratzinger vor wenigen Jahren sagte. 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“³² (S. 177 ff.) nicht auch auf schlichter Unkenntnis, auf fehlgeleiteten Annahmen über die Voraussetzungen und den Gehalt des christlichen Glaubens beruht.³³ Es 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.“³⁴ 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 des modernen Unglaubens ist. Und damit komme ich zu meinem zweiten Punkt, zu dem, was der kanadische Philosoph Charles Taylor in seiner Dankesrede anlässlich der erstmaligen Verleihung des Josef-Pieper-Preises im vergangenen Jahr in Münster „geschlossene Weltstrukturen der Moderne“ genannt hat.³⁵ Pieper selbst spricht bereits im Jahr 1935 „über die Missionssituation der Kirche in Deutschland“. Diese zeige sich 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.“³⁶ Nun, die geistige Situation der Zeit, in der Pieper ab dem Jahr 1928 zu schreiben beginnt, ist vielleicht am markantesten in Max Weber 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

²⁹ Daß Franz Rosenzweig hier vor allem auch die Theologie im Auge hatte, sofern sie das religionsphilosophische Zentraldogma der Aufklärungsphilosophie für sich übernommen hat, zeigt schon die Anspielung auf eine berühmte Stelle in Goethes *Faust*, Teil I, den Anfang des von Selbstmordgedanken begleiteten nächtlichen Monologs des Doktor Faustus. Es heißt bei Rosenzweig: „Als ob, als ob. Doppelt hält besser. Wir haben es hundertfach ausprobiert. In allen Kreisen. Bei Herren von der Philosophie, Juristerei und Medizin und selbstverständlich - nicht ‚leider‘ - auch Theologie.“ (Ebd., S. 35).

³⁰ Werke 7, S. 356.

³¹ 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).

³² Werke 7, S. 177 ff.

³³ 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.

³⁴ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 135 (hrsg. Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), S.81.

³⁵ Charles Taylor, Geschlossene Weltstrukturen der Moderne; in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Wissen und Weisheit*, S. 137-169.

³⁶ Werke 7, S. 5.

sinnstiftende „religiöse Geist [...] entwichen“³⁷ ist, erscheint in Heideggers Selbstvergewisserung des menschlichen Existenzvollzugs als „ein Denken menschlicher existentialer Immanenz, dessen Bezugnahme auf das Sein keine theologische Dimension [mehr] hat.“³⁸ 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.“³⁹ 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 sehr 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 [sie ist psychisch real und insofern für Oskar nicht hintergebar, B.W.], aber dennoch ist Oskar kein Korn. [...] Eine Einbildung ist als psychische Ursache zwar wirksam und real, das Eingebildete ist deswegen aber nicht selbst real.“⁴⁰ Wie Oskar beherrscht sein kann von der wahnhaften Vorstellung, ein Huhn zu sein, so kann der moderne Mensch in analoger Weise beherrscht sein von dem Gefühl des Eingeschlossenseins in die von ihm selbst abhängige soziale und technische Welt, die unablässig durch sein entwerfendes Erkennen und Handeln entsteht. 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 Aristoteles und Thomas von Aquin dafür, dass diese vom Menschen unabhängige Welt der wirklichen Dinge real und erreichbar ist, auch heute noch. Allerdings bedarf es zur Befreiung aus den kollektiven Zwängen des 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. Das Erbe Immanuel Kants und die Notwendigkeit seiner Überwindung

Die Chance einer Destruktion oder die Befreiung aus dem „stahlharten Gehäuse der Moderne“ ist im vergangenen Jahr zumindest von theologischer Seite vertan worden. Es waren vor allem katholische Akademien und Fakultäten, die sich darin überboten haben, das geistige Erbe Immanuel Kants in seiner Bedeutung für die Theologie zu würdigen. Und damit bin ich bei meinem letzten Punkt, der Entgegensetzung von zwei einander ausschließenden Auffassungen über den Gegenstand menschlicher Erkenntnis und die Aufgabe der Philosophie.

Das vergangene Jahr war Zeuge eines doppelten Gedenkens. Es war ein gewiß nicht von allen bemerktes, für die Situation der modernen Theologie jedoch symbolisch bedeutsames Zusammentreffen des Gedenkens an Josef Pieper mit dem

³⁷ Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Heidelberg 1950, S. 391.

³⁸ Steiner, *Heidegger* (Anm. 1), S. 20.

³⁹ Marbach am Neckar, Deutsches Literaturarchiv. Nachlaß Josef Pieper. A:Pieper, Zugang 1984, 133-135.

⁴⁰ Vossenkuhl, Wilhelm: *Philosophie für die Westentasche*. München, Zürich 2004, S. 73 f.

Gedenken an Immanuel Kant. Kant ist 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 nur wenige Schriften Piepers, in denen er sich direkt und dann auch nur kurz und prägnant mit den philosophischen Weichenstellungen der Moderne befasst. Dies geschieht am häufigsten noch im Blick auf Kant, dessen Philosophiebegriff ohne die kontemplative Wurzel der Wirklichkeitserkenntnis auskommen will und so den Weg zu einer „Wahrheit der Dinge“ versperrt. „Transzendentes Denken“ im Sinne Kants und „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 dann Ordinarius für Philosophie in Tübingen, erinnert sich in einem Glückwunschsreiben 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.“⁴¹

Wessen war sich Pieper ganz gewiss? Nun, für Pieper zielt der Impuls allen Denkens auf die Klärung eines Sachverhalts, 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 auch ohne transzendente Reflexion auf die „Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis“ es 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 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 kürzlich im Druck erschienen ist.⁴² 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

⁴¹ Marbach am Neckar, Deutsches Literaturarchiv. Nachlaß Josef Pieper. A:Pieper, Zugang 1982, 128.

⁴² Lehmann, Karl: *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Mainz, Freiburg im Breisgau 2003.

dann bei Lehmann: „Wichtiger als das Betrachten der Dinge scheint die Vorfrage nach der ‚Grundlegung‘ des Denkens selbst.“ Die tiefste Grundlegung geschieht jedoch erst dort, wo die Vernunft seit Kant als „transzendente Vernunft“, als der nicht von Dingen her sondern „von sich selbst anhebende Ursprung“ des Denkens verstanden wird. 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 verkaufter 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 Auflagenhöhe „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 verbauten Zusammenhang von Wirklichkeit und Erkenntnis erneuert.

Was Schelling unter Berufung auf Sokrates und Platon als eine zur damaligen Zeit eigens wieder zu begründende Selbstverständlichkeit in Erinnerung ruft, setzt Pieper als evident voraus: „Denken ist noch nicht Wissen; es wird dies erst, wenn zum Objekt übergegangen wird. Das nichtwissende Wissen ist Denkwissen.“⁴⁴ Das Positive aller Erfahrung ist unableitbarer Anfang der Erkenntnis „von der Art, daß er keiner Begründung fähig ist.“⁴⁵ Darin besteht für Schelling der niemals einzuholende Unterschied zwischen „menschlichen Hervorbringungen“ und dem, was wir in Natur und Geschichte als „originale, ursprüngliche Hervorbringungen“ antreffen. Erstere „können von ihrer Möglichkeit aus vorher eingesehen werden“, letztere dagegen nicht, weil „ihre 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

Schellings Abkehr von der spekulativen Ontologie des Deutschen Idealismus und seine Neubestimmung der Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft ist die Brücke zur älteren Philosophie der Antike und des Mittelalters. Er erneuert damit zugleich das Fundament einer zur Offenbarungstheologie hin offenen Philosophie, wie es in ähnlicher Weise auch bei Pieper der Fall ist. Ausgangspunkt von Schellings späten Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung ist die Rückkehr zu der scholastischen Fundamentalunterscheidung von „*quid sit und quod sit*“⁴⁷, von Wesen

⁴³ Alle Zitate ebd., S. 78; Hervorhebungen von mir.

⁴⁴ Schelling (s. Anm. 17) 152 f. (Herv. im Orig.).

⁴⁵ Ebd., 138.

⁴⁶ Ebd., 161.

⁴⁷ Ebd., 99 (Herv. im Orig.).

und Existenz, die seit der Spätscholastik an Bedeutung verloren hatte.⁴⁸ „Was im rein logischen Begriff durch immanente Begriffsbewegung zu Stande kommt, ist nicht die wirkliche Welt, sondern nur dem *quid* nach!“⁴⁹

Dieselbe Fundamentalunterscheidung steht auch im Zentrum der philosophischen Prinzipienlehre eines Thomas von Aquin. Für Pieper ergibt sich daraus die Aufgabe, die den Dingen von sich her zukommende Wahrheit und Erkennbarkeit zusammenzudenken mit ihrer stets größeren Unbegreiflichkeit für den menschlichen Geist. In seiner Interpretation der Transzendentalienlehre, dem Kernstück der Wahrheitslehre des Thomas von Aquin, kommt es ihm gerade auf die Verbindung beider Aspekte an: zwischen dem ontologischen Aspekt der *Wahrheit der Dinge* (1947) und einer *Philosophia negativa* (1953), welche Offenheit und Grenzen der menschlichen Vernunft als notwendige Eigenschaften von Rezeptivität anerkennt. Beides sind Buchtitel geworden, deren Zusammenhang schon im Untertitel zu *Wahrheit der Dinge* angedeutet ist: *Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. Der verbindende Gedanke liegt in der Vorstellung von der Kreatürlichkeit der Welt, deren Elemente Pieper später im Blick auf die Aporien der modernen Philosophie, insbesondere im Blick auf Hans Georg Gadammers Versuch einer Philosophischen Hermeneutik, noch einmal in sehr grundsätzlicher Weise entwickelt hat.⁵⁰ Erkennbarkeit und Unergründlichkeit kommen den Dingen aus demselben Grund zu: Weil sie *creatura* sind, sind sie von sich her erkennbar bis auf den Grund, und wiederum auch unergründlich für den menschlichen Geist, sofern er erkennend Maß nimmt, ohne doch selber Maß der Dinge zu sein.⁵¹

Hier liegt das Verbindende zu Schellings positiver Philosophie unmittelbar auf der Hand, wonach der Wirklichkeit der Primat vor der logischen Denkmöglichkeit zukommt, was besagt, daß die Natur der Dinge (ihr *quid*) nicht vor ihrer Existenz (dem *quod sit*) eingesehen werden kann. Wenn auch die Wahrheit der Dinge nicht als apriorische Notwendigkeit vom Standpunkt menschlicher Vernunft einsehbar ist, so eignet doch allem Wirklichen aufgrund seines Geschaffenseins durch eine „intelligente Weltursache“⁵² eine innere Notwendigkeit, die a posteriori zu entdecken ist. Robert Spaemann hat dafür eine einleuchtende Analogie gefunden: „Wer die Jupitersymphonie Mozarts wirklich, soweit das möglich ist, sich verstehend angeeignet hat, begreift sie in ihrer inneren Notwendigkeit; er begreift, daß kein Takt anders sein kann, als er ist. Aber diese Notwendigkeit ist eine nachträgliche,

⁴⁸ Maßgeblich dafür ist der Übergang von der Substanzmetaphysik zur Ontologie, welcher DUNS SCOTUS das spekulative Fundament bereitet hat. (Vgl. L. HONNEFELDER, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*; in: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmata* (hrsg. v. J.P. BECKAMANN, L. HONNEFELDER, G. SCHRIMPF und G. WIELAND), Hamburg 1987, 165-186; André DE MURALT, *L'Enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, ockhamiennes et grégoriennes*, Leiden 1991).

⁴⁹ Schelling (s. Anm. 17) 99 (Herv. im Orig.).

⁵⁰ In einem Vortrag zum 700. Todestag von Thomas von Aquin mit dem Titel: „Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs“ (1974); *Werke* Bd. 2, Hamburg 2001, 440 – 464.

⁵¹ In der 2. Auflage von *Philosophia negativa* (1952) hat Pieper diesem Doppelaspekt von Erkennbarkeit und Unergründlichkeit durch eine Änderung des Titels bildhaft anschaulichen Ausdruck verliehen: Aus *Philosophia negativa* wird ab 1963 *Unaustrinkbares Licht. Über das negative Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin*; *Werke* Bd. 2, 112-152.

⁵² So Wilhelm DILTHEY in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Ges. Schriften, Bd. 1, Stuttgart/ Göttingen 1990, 212), der diesen metaphysischen Glauben allerdings nicht mehr zu teilen vermag und in der Konsequenz die anthropozentrische Wende der modernen Philosophie vorbereitet hat. Erkennen geschieht „nur vermittelt der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit“ (ebd., 138). Ein solches Erkennen, ohne Bezug auf ein vorgängiges *quid rei*, mag zwar weiter Erkennen heißen; es ist der Sache nach aber kein Finden, sondern ein Erfinden, weil es an einer „toten Tatsächlichkeit“ nichts zu entdecken gibt; darin hätte Richard RORTY vollkommen Recht (vgl. seinen Artikel „Relativismus: Entdecken und Erfinden“; in: *Information Philosophie* 1997, Heft 1, 5 – 23).

sozusagen eine aposteriorische Notwendigkeit, [...] die die Kontingenz nicht aufhebt. [...] Schellings Philosophie war der Versuch, eine solche aposteriorische Notwendigkeit zu denken.“⁵³

Nicht die Philosophie Kants, sondern die Wiederherstellung des Primats der Wirklichkeit vor der Denkmöglichkeit ist denn auch die eigentliche Grenzscheide zwischen einer von der spätmittelalterlichen Theologie abhängigen Philosophie, die im Deutschen Idealismus den spekulativen Erkenntnisanspruch auf die Spitze getrieben hat, und dem bescheideneren Selbstverständnis der modernen Philosophie, welcher damit auch ein neuer Zugang zu Aristoteles und Thomas von Aquin eröffnet ist. Fernando Inciarte hat die zentrale von Schelling erneuerte Einsicht in die Unableitbarkeit der Wirklichkeit mit Blick auf die Schöpfungslehre des Thomas von Aquin erläutert. Er macht deutlich, wie für Thomas das Geschöpf „nicht *etwas* [ein vorab spekulativ erkanntes *quid*, B. W.], 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“. Und erläuternd setzt er hinzu: „Original“ – wie es einmal Schelling formulierte⁵⁴ – ist dasjenige, an dessen Möglichkeit nicht vor dessen Wirklichkeit gedacht oder geglaubt werden kann. Vor dem Originalen, vor dem Ursprung, gibt es nur eine angemessene Haltung: sich überraschen, gegebenenfalls natürlich auch – dieses Risiko bleibt niemanden erspart – enttäuschen oder gelegentlich sogar betrügen zu lassen.“⁵⁵

Nun: 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“.⁵⁶ 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*“.⁵⁷

Vergleichbares ließe sich sagen von der neueren Theologie, sofern sie den philosophischen Apriorismus der idealistischen Philosophie in sich aufgenommen hat. „Mit diesen entstellten Lehren soll nun auch die Theologie reformiert werden.“⁵⁸ Ihr gegenüber hat Schelling die Positivität der Offenbarung verteidigt, indem er darauf besteht, daß die Vernunft die ihr gesetzten Grenzen respektiert. „Die Vernunftphilosophie hat weder unchristlich noch christlich zu sein. Es ist zu tadeln, daß sie christlich sein will; was sie gar nicht nötig hat.“⁵⁹ Das bedeutet nun keineswegs die Rückkehr zu Kant, welcher zwar die Grenzen der Vernunft respektiert, aber keinesfalls die Positivität der Offenbarung. Wie Jürgen Habermas jüngst wieder in Erinnerung gerufen hat, geht es Kant „um den Anspruch der Philosophie, aus

⁵³ Spaemann (s. Anm. 2) 137.

⁵⁴ Die Erläuterung findet sich auf der Rückseite des von Hans THOMAS (Anm. 34) herausgegebenen Buches. Das Schelling-Zitat ist nicht ganz wörtlich, aber sinngemäß (vgl. Anm. 25).

⁵⁵ F. INCIARTE, Kunst, Kult und Kultur; in: H. THOMAS (Hrsg.), *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts*, Dettelbach 1999, 70 f. Dies letztere, die Möglichkeit betrogen zu werden, gehört für Inciarte zu den unvermeidlichen Begleiterscheinungen der modernen Kunst bei ihrem Versuch, ein ursprüngliches Sehen des unableitbar Originalen, was heißt: einen Sinn für das Mysterium der Existenz zu wecken.

⁵⁶ Ebd., S. 15; Hervorhebung im Original.

⁵⁷ Ebd., S. 153; Hervorhebung im Original.

⁵⁸ Schelling 8S: Anm: 17) 133.

⁵⁹ Ebd., 134.

eigenem Recht über die Wahrheitsgehalte der Bibel zu befinden und alles auszuschneiden, was nicht ‚durch Begriffe *unserer* Vernunft [...] erkannt werden kann.‘⁶⁰ Dies betrifft alle wesentliche Inhalte des christlichen Glaubens (leibliche Auferstehung, Menschwerdung Gottes, die göttliche Gnade), welche die Vernunft ‚als historisches Beiwerk beiseite schieben, [...] ihrer wesentlichen Bedeutung entkleiden und [...] uminterpretieren‘ muß.⁶¹

Die Gegenwärtigkeit dieser latenten Versuchung, den überlieferten christlichen Glauben ‚umzuinterpretieren‘, ist denn auch mitursächlich dafür, daß sich Pieper sowohl mit dem Problem der Überlieferung wie mit dem Sinn von Interpretation befaßt hat.⁶² Dahinter steht die grundsätzliche Frage, welche Verbindlichkeit das überlieferte christliche Weltverständnis für den heutigen Menschen besitzen kann, und ob es etwas geben kann, das dem Erkenntnisfortschritt und dem Paradigmenwechsel der Wissenschaft prinzipiell entzogen bleibt. Auch wenn der neuzeitliche Fortschrittsglaube den Abbau überlieferter Geltungen beschleunigt hat, sind diese Fragen nicht neu. Pieper erinnert in diesem Zusammenhang an den Grundlagenstreit zwischen Pascal, Galilei und Descartes über die Bedeutungslosigkeit tradierter Lehrmeinungen in der Physik, im Unterschied zu Geltungsfragen in Philosophie und Theologie.⁶³ Mit Pascal erinnert Pieper daran, daß es der philosophierenden Interpretation, welche den Wahrheitsanspruch der Überlieferung ernst nimmt, nicht bloß um das historische Verstehen zu tun ist, sondern um die begründete Aneignung eines überlieferten Geltungsanspruchs. Es geht um Aneignung und Kritik, um Bewahrung und Erneuerung, wie Pieper wiederholt in seiner Beschäftigung mit Platon und Thomas von Aquin deutlich macht.⁶⁴ Dem griechischen Philosophen und dem christlichen Theologen kommt in beiderlei Hinsicht paradigmatische Bedeutung zu, sofern beide die Autorität und Unhintergebarkeit einer heiligen Überlieferung akzeptiert haben, die aber nur lebendig bleiben kann im Anschluß an das eigene Denken über die Wirklichkeit.

Wirklichkeit, Geschichte, Offenbarung sind das ‚Positive‘, das sich die Vernunft geben lassen muß, weil es in keiner Weise ableitbar ist aus der Einsicht in ‚mögliche Welten‘ oder die transzendente Selbstausslegung der Vernunft. Mit Schelling hat sich die Philosophie der Neuzeit von ihrem immanenten Erbe der spekulativen Dogmatik befreit. Philosophie kann wieder Philosophie sein, und Theologie Theologie – ‚als nicht vorprogrammiertes Nebeneinander kontingenter Bemühungen.‘⁶⁵ Allerdings droht seither eine noch tiefergehende Selbstgefährdung der Philosophie, wo die Realisierung dieses Nebeneinander ausbleibt und aus der notwendigen Unterscheidung von Philosophie und Theologie eine strikte Trennung geworden ist. Die Folge ist eine ‚Kompartimentalisierung der Philosophie‘, ein philosophisches Spezialistentum ‚ohne zentrale Thematik‘ und damit ‚eigentlich ein Verrat an dem, was Philosophie ursprünglich sein wollte.‘⁶⁶ Eine solche Philosophie mit zentraler Thematik hat Schelling eine ‚*Philosophie für das Leben*‘ genannt. Als ‚positive Philosophie‘ ist sie dem zugewandt, was ein sinnerfülltes Leben ausmacht: der Begegnung mit der wirklichen Wirklichkeit und der Frage nach ihrem tragenden Grund. Die Philosophie Kants nannte er ‚*negativ* [...], weil bloß mit Wegschaffen

⁶⁰ Habermas (s. Anm. 5) 221 (mit Bezug auf KANT, *Streit der Fakultäten*, A 70).

⁶¹ Habermas (s. Anm. 5) ebd.

⁶² J. PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970) und *Was heißt Interpretation?* (1979); beide Schriften sind enthalten in *Werke* Bd. 3, 236-299; 212-235.

⁶³ Vgl. Pieper (s. Anm. 39, *Überlieferung*) 239 ff.

⁶⁴ Vgl. vor allem das letzte Kapitel von J. PIEPER, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960); *Werke* Bd. 2, 426 – 436) und DERS., *Über die platonischen Mythen* (1965); *Werke* Bd. 1, 332 – 374; hier insbesondere die Kapitel V und VI).

⁶⁵ Spaemann (s. Anm. 2) 138.

⁶⁶ E. Tugendhat (s. Anm. 16) 18.

beschäftigt“.⁶⁷ Weggeschafft wird alles, was der Freiheit und Reinheit der Vernunft Abbruch tun könnte: die Faktizität der wirklichen Welt, die Kontingenz der geschichtlichen Überlieferung und der göttlichen Offenbarung, die Anerkennung religiöser Autorität. Eine Vernunft jedoch, die „sich selbst zum Prinzip nimmt“, ist „keiner wirklichen Erkenntnis fähig.“⁶⁸

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“.⁶⁹ 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 aus Logos, der in der eigenen Selbsterkenntnis auch schöpferischer Urgrund der Dinge ist. 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. Wenn auch ohne Bezugnahme auf Schelling, aber im Rückgriff vor allem auf Platon und Thomas von Aquin beantwortet Pieper die Frage, woher denn eine „Philosophie für das Leben“ ihre zentrale Thematik beziehen soll, auf seine Weise: woher, wenn nicht aus der „kontrapunktisch gefügten Spannungseinheit“⁷⁰ von Philosophie und Theologie. Eben in dieser Frage, vor allem aber im erneuten Durchdenken der Antworten liegt die Aktualität und Zukunftsfähigkeit von Piepers positiver Philosophie.⁷¹

T. S. Elliot, englische Philosoph und Literaturnobelpreisträger, hat den paradigmatischen Charakter von Piepers Denken in seinem Vorwort zur englischen Ausgabe von Piepers Buch *Was heißt philosophieren?* in deutlicher Weise benannt. Er sieht „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“, um dann hinzufügen:

„Die 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. Aufs 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*.“⁷²

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

⁶⁷ Schelling (s. Anm. 17) 153.

⁶⁸ Ebd., 153.

⁶⁹ Odo Marquard, *Der Philosoph als Schriftsteller*; in: H. Fechtrop, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Sprache und Philosophie* (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Band 2), Münster 1996, S. 10.

⁷⁰ J. Pieper (s. Anm. 41, *Scholastik*) 324.

⁷¹ R. Spaemann hat seinen Münsteraner Vortrag mit dem Satz beschlossen: „Daß diese Form der Symbiose auch heute eine reale Möglichkeit ist, zeigt das Werk von Josef Pieper.“ (Spaemann (s. Anm. 2) 138). Meine Ausführungen zu Piepers positiver Philosophie sind wesentlich durch Spaemanns Vortrag angeregt worden.

⁷² Werke 3, S. 74.