

## Vernunft und Leidenschaften – Thomas von Aquin und Josef Pieper, Heute – II

Prof. Dr. Berthold Wald  
Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn

**Zusammenfassung:** Die These meines Vortrags wird sein, daß die Emotionen, allen voran die Liebe, uns mit der *Wirklichkeit* der wirklichen Dinge verbinden, und zwar diesseits wie jenseits begrifflicher Erkenntnis. Meine Hoffnung ist, daß sich an dieser Fragestellung die Aktualität des Denkens Thomas von Aquin erweisen lässt. Josef Pieper hat durch die Herausarbeitung der „philosophia negativa“ nicht bloß eine tragfähige Brücke zwischen Thomas und der modernen Philosophie gebaut. Er hat auf diese Weise auch das Verständnis der *theoria* von rationalistischen Mißdeutungen befreit und so den Primat der Kontemplation wiederhergestellt.

**Schlüsselwörter:** Vernunft und Leidenschaft. Josef Pieper. Thomas von Aquin.

**Resumo:** Este artigo pretende mostrar que as emoções, principalmente o amor, nos ligam à *realidade* das coisas reais, e que essa relação se situa aquém e além do conhecimento conceitual. E, por meio dessa questão, poder mostrar a atualidade do pensamento de Tomás de Aquino. Josef Pieper, através da elaboração da “philosophia negativa”, construiu não só uma ponte que permite o trânsito entre Tomás e a filosofia moderna; ele libertou desse modo também a compreensão da *theoria* de errôneas interpretações do racionalismo e assim restabeleceu o primado da contemplação.

**Palavras Chave:** Razão e Emoções. Josef Pieper. Tomás de Aquino.

### II. Negative Metaphysik und emotionale Präsenz des Seins

#### 1. Emotionen als unbestimmte Seinsanzeige in der Romantik

Im Handlungsbezug von Gefühlen als wirklichkeitserschließenden seelischen Empfindungen erweist sich die leib-seelische Einheit des Menschen. Wir handeln um der Verwirklichung von Zielen willen, weil wir etwas lieben bzw. fürchten. Dabei kann das Geliebte oder Gefürchtete sehr verschieden sein: unsere berufliche Tätigkeit, ein Konzertbesuch, die Begegnung mit einem Freund, oder was immer wir fürchten mögen wie Gewalt, Krankheit, Einsamkeit und dergleichen. Güter und Übel, die wir durch Handeln erreichen bzw. vermeiden wollen, sind immer konkret. Aber nicht alles, was unser Gefühl erregt, ist etwas konkret Bestimmbares, zu dem wir uns handelnd verhalten könnten. Im Gegenteil: die stärksten Leidenschaften scheinen gerade auf etwas gerichtet zu sein, das gänzlich unbestimmt bleibt. „Wo das Etwas noch gegeben und angebar ist, ‚über das‘ wir selig und verzweifelt sind, da sind wir sicher noch nicht selig und verzweifelt.“<sup>1</sup> Seligkeit und Verzweiflung sind die äußersten Gefühlzustände einer ohne Rest erfüllten bzw. einer als unerfüllbar erkannten Liebe. Seinserfüllung als das letzte Ziel des Menschen liegt außerhalb dessen, was sich durch Handeln erreichen lässt. Sie hat den Charakter einer unverdienten Gabe und wird zuteil als Geschenk, das angenommen aber auch abgewiesen werden kann.

Seit der Romantik haben Literatur, Malerei, vor allem aber die Musik sowohl als Ausdrucksmittel von Seligkeit und Verzweiflung wie als Stimulantien einer unstillbaren Sehnsucht nach der Fülle des Seins die besondere Aufmerksamkeit der Philosophie gefunden. Ich nenne beispielhaft den englische Dichter William Wordsworth. Er entwirft in einem autobiographischen Gedicht „The Prelude“ (1805) „das Bild des Menschen als eines Wesens des Noch-nicht, [...] eines utopischen

---

<sup>1</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, S. 345.

Wesens, das sich über unstillbare Hoffnungen und Begehren definiert.<sup>2</sup> Im Anblick des Mont Blanc überwältigt den Dichter ein gemischtes Gefühl aus Freude und Schrecken („terrible horror“, „terrible joy“).<sup>3</sup> Das Gebirgsmassiv ist dabei eigentlich nur Auslöser, aber nicht selbst der korrespondierende Gegenstand des Gefühls. Eine auffällige Parallele besteht zu den Bildern von Caspar David Friedrich. Sein Bild „Der Wanderer über dem Nebelmeer“ (1818) zeigt die Rückenansicht eines Mannes, der von einem Berggipfel hinab in die horizontlose Weite einer Gebirgslandschaft schaut, deren von Menschen bewohnte Täler unter einem Nebelmeer verborgen sind.<sup>4</sup> Diese ebenso grandiose wie einsame Landschaft oberhalb der vertrauten Welt weckt im Empfinden des Betrachters die Ahnung von einer unbekannteren größeren Wirklichkeit, zu der er sich hingezogen fühlt.

Unmittelbarer als Dichtung und Malerei ist die Musik Ausdruck von Freud und Leid, Seligkeit und Verzweiflung. Die spätromantischen Musikdramen Richard Wagners sind in der Vertonung individuellen Heils- bzw. Unheilsgeschehens schon durch ihr Thema auf Wirkung angelegt und von Friedrich Nietzsche als Verheißung des neuen Menschen gefeiert worden.<sup>5</sup> Der englische Literaturwissenschaftler und christliche Essayist C. S. Lewis hat sich die buchstäblich am eigenen Leib erfahrene Wirkung dieser Musik, wie im übrigen das Auftreten aller Gefühle, nur erklären können, wenn es eine damit korrespondierende, und sei es gänzlich unbestimmbare Wirklichkeit auch tatsächlich gibt. Ohne die Korrelation von liebender Sehnsucht und einer (noch) verborgenen, aber gleichwohl realen Welt des vollkommen Liebenswerten könne ein Gefühl unendlicher Seligkeit nicht entstehen. „So there is in us a world of love to somewhat, though we know not what in the world that should be.“<sup>6</sup> Die plötzliche Überwältigung durch ein Gefühl unbeschreiblicher Freude wiederholt sich bei ihm seit der frühen Jugend, zunächst bei der Lektüre des musikalischen Dramenstoffes, später dann im Anhören von Wagners Musikdramen. Alle Versuche, dieses Gefühl durch Erinnerung wieder hervorzurufen und durch Konzentration auf den Gefühlszustand gegenwärtig zu halten, scheitern. Daran wird ihm schließlich klar, dass Gefühle immer etwas Abgeleitetes und Zweites sind. Es kann sie nur geben – auch und gerade die überschwänglichen Hochgefühle – durch den intentionalen Bezug auf die zugehörigen Korrelate. „It seemed to me self-evident that one essential property of love, hate, fear, hope, or desire was attention to their object.“<sup>7</sup> Ein Gefühl wird also nur dann entstehen, wenn unsere Aufmerksamkeit nicht dem subjektiven Gefühlszustand gilt, sondern ungeteilt durch etwas Objektives in Anspruch genommen ist: im Sehen von etwas Geliebtem oder im Hören von einer bestimmten Art von Musik. Das Gefühl ist nur „Anzeige“ von etwas anderem (reminder)<sup>8</sup> und verschwindet in dem Maße, wie sich die Aufmerksamkeit auf den eigenen Gefühlszustand richtet und so die gegenständliche Beziehung unterbricht.<sup>9</sup> Darum können Gefühle durch den bloßen Wunsch nach Gefühlen nicht hergerufen,

---

<sup>2</sup> Christoph Bode, *Selbst-Begründungen. Diskursive Konstruktion von Identität in der britischen Romantik*, Trier 2008, S. 53.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 54.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 57.

<sup>5</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück, Richard Wagner in Bayreuth*, Frankfurt a. M 1981, S. 356 ff.

<sup>6</sup> C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, London 1955 (Vorspruch zum 5. Kap.), S. 61.

<sup>7</sup> Ebd., S. 174.

<sup>8</sup> „All said, in the last resort, ‘It is not I. I am only a reminder. Look! Look! What do I remind you of?’ (Ebd., S. 176).

<sup>9</sup> „What I wanted was a „thrill“, a state of my own mind. And there lies a deadly error. Only when your whole attention and desire are fixed on something else – whether a distant mountain, or the past, or the gods of Asgard – does the “thrill” arise. It is a by-product. Its very existence presupposes that you desire not it but something other and outer.“ (Ebd., S. 136).

sondern nur verhindert werden. Das Gefühl ist da als unmittelbare Seinsanzeige oder es ist überhaupt nicht.

## 2. Die Wende vom Seienden zum Sein in der modernen Philosophie

Die „Selbst-Anzeige“ des allumfassenden *Seins*, die von der begrifflichen Repräsentation von *Seiendem* strikt zu unterscheiden ist, war ein, wenn nicht *das* zentrale Thema der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts. Auf unterschiedlichen Wegen sucht sie dem unnennbaren Seinsgeschehen auf die Spur zu kommen, das sich in besonderer Weise in Gefühlen und Stimmungen erschließt und darin dem menschlichen Seinshunger, seiner unerfüllten Liebe, korrespondiert. Für den bereits zitierten Max Scheler ist der Mensch, „ehe er ein *ens cogitans* ist oder ein *volens*, ein *ens amans*.“<sup>10</sup> Angeregt durch Augustinus und Pascal befasst er sich mit der „Schichtung des emotionalen Lebens“,<sup>11</sup> deren oberste Schicht, die „geistigen Gefühle“ von Seligkeit und Verzweiflung, durch ihre Grenzenlosigkeit zur Anzeige einer transzendenten Wirklichkeit werden. Für Martin Heidegger ist die „Grundstimmung der Angst“<sup>12</sup> seinerschließend, während es für Karl Jaspers die „Grenzsituationen des Daseins“<sup>13</sup> sind, die die Seinsfrage in uns wachrufen. Aber für das Sein selbst gilt, ob es sich in der „Unverborgenheit“ (Heidegger) zeigt, oder in den „Chiffren der Transzendenz“ (Jaspers) erhellt: auszusprechen und zu begreifen ist es nicht. Auch die Philosophie des jungen Ludwig Wittgenstein ist negative Philosophie des Seins, das nicht gedacht, sondern nur erlebt und gefühlt werden kann. Für ihn gibt es zwar einen „Sinn der Welt“, aber der „muß außerhalb ihrer liegen.“<sup>14</sup> Dieser Sinn ist unaussprechlich, er kann nicht ausgesagt, sondern nur *gefühlt* werden. „Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische“,<sup>15</sup> „nicht *wie* die Welt ist, [...] sondern *daß* sie ist.“<sup>16</sup> Die wissenschaftliche Beschreibung der Welt ist daher ganz ungeeignet, das unaussprechliche Geheimnis der Existenz und den Sinn der Welt vor Augen zu bringen. „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“<sup>17</sup>

Für Theodor Adorno, Ernst Bloch und Emanuel Levinas kann das wahre Sein oder der Sinn der Welt nur indirekt – im *Gefühl der Entbehrung* – erscheinen. Sie sind beherrscht von dem Gedanken: „Das wahre Leben ist abwesend.“<sup>18</sup> Doch gibt es für Adorno und Bloch einen Vorgeschmack des wahren Seins im Erleben von Musik. Bloch sieht darin keinen Zufall, dass erst in der Neuzeit - zeitgleich mit der Herrschaft der reinen Vernunft - die Sprache der Musik durch das „Verständlich-Unverständliche an ihr“ den „bisherigen Primat des Schauens“<sup>19</sup> abzulösen beginnt. Denn das im Hören der Musik Empfundene ist kein Seiendes, kein Gegenstand, der bereits vorliegt und beschrieben werden könnte, aber auch nichts Unwirkliches, sondern „ein Anderes, Unnennbares“. Bloch nennt dies noch verborgene Andere „unsere geheime Herrlichkeit“.<sup>20</sup> Das Erleben von Musik verbindet uns unmittelbar mit jener größeren

---

<sup>10</sup> Max Scheler, *Ordo Amoris*; in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1, Bonn 2000, S. 356.

<sup>11</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, S. 331 – 345.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 40, 68.

<sup>13</sup> Karl Jaspers, *Philosophie Bd. II, Existenzzerhellung*, München 1991, S. 202 ff.

<sup>14</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Nr. 6.41.

<sup>15</sup> Ebd., Nr. 6.45.

<sup>16</sup> Ebd., Nr. 6.44.

<sup>17</sup> Ebd., Nr. 6.52.

<sup>18</sup> Mit diesem Satz beginnt Emanuel Levinas sein Buch „Totalität und Unendlichkeit“, dessen Untertitel lautet: „Versuch über Exteriorität“ (Freiburg/ München 1987, S. 35).

<sup>19</sup> Ernst Bloch, *Der Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1985, S. 232 ff.

<sup>20</sup> Ebd., S. 233.

Welt, der wir angehören, doch ohne eine Vorstellung von ihr zu haben. „Denn die menschliche Seele umspannt alles, auch das Drüben, das noch nicht ist.“<sup>21</sup>

Gemeinsam ist solchem Denken das Insistieren auf der Begriffslosigkeit, damit im Abbau aller Vorstellungen von der Welt Raum geschaffen wird für die Erfahrung des Seins. Metaphysik kann es dann nur geben als „negative Metaphysik“, als Metaphysik des verborgenen Seins, dessen Wirklichkeit ersehnt und das in der Sprache der Musik seinen unmittelbarsten Ausdruck finden kann. Von Arthur Schopenhauer, der durch seine Reflexion „Zur Metaphysik der Musik“ dem späteren metaphysikkritischen Seinsdenken den Weg gewiesen hat, stammt das Wort von der Musik als einem „exercitium metaphysices occultum“ der Seele.<sup>22</sup>

### III. Thomas von Aquin und Josef Pieper – heute

#### 1. Philosophia negativa oder die Grenzen des Begriffs

Wenn so das „postmetaphysische Denken“ die heutige Philosophie bestimmt, sind dann die Versuche Josef Piepers, Thomas von Aquin wieder ins philosophische Gespräch zu bringen, nicht ein aussichtsloses Unternehmen in dem Sinn, wie Schelling einmal im Blick auf das Verhältnis zu Kant gesagt hat, daß, „wer sich ganz vom Zusammenhang mit Kant losreißt, [...] in beschränkten Kreisen einige, aber durchaus keine allgemeine Achtung sich zu erwerben wüsste“?<sup>23</sup> Es bleibt also zum Schluß die Frage zu klären, in welchem Sinn Thomas von Aquin und Josef Pieper den „von heute“ sind oder es sein können. Oder anders gefragt: Worin besteht ihre Aktualität und ihr Beitrag zu heutiger Philosophie? Ich denke, daß sich beides erweisen lässt: die Aktualität, wenn darunter verstanden wird, was eine Zeit braucht, auch ohne es selbst für aktuell zu halten, und ebenso Piepers Beitrag zur Gegenwartsphilosophie, indem er Thomas philosophisch wieder zum Sprechen bringt.<sup>24</sup>

So lässt sich bei aller Originalität der Denkansätze nicht sagen, erst die moderne Philosophie habe die Seinsfrage „entdeckt“. Auch Heideggers These vom „Ende der Philosophie“ und der Vorwurf der „Seinsvergessenheit“ an die Adresse der Metaphysik trifft die Sache nur halb. Zu Ende ist eine bestimmte Auffassung vom Gegenstand des Philosophierens und den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft. „Schuld“ – nicht im moralischen Sinn selbstverständlich - an der Verdeckung der Seinsfrage durch die Nichtunterscheidung von Sein und Seiendem (ontologische Differenz) ist das platonische Erbe in der Philosophie. Es hat in Theologie und Philosophie zwar unterschiedliche, im Kern jedoch von einer gemeinsamen Grundüberzeugung zusammengehaltene Rationalismen hervorgebracht: Anselm von Canterburys Theologie der „rationes necessarie“, den ontologischen Essentialismus eines Duns Scotus und die darauf folgende rationalistische Metaphysik der Neuzeit. Diesem Rationalismus geht es um die objektive Erkennbarkeit der Wirklichkeit. Objektive Erkenntnis, Philosophie und Wissenschaft, gelten als möglich, weil die Existenz der Wesensgründe für das Sein der Dinge zugleich die Möglichkeit apriorischer Wesenserkenntnis begründet. Von diesem „Rationalismus der ‚geschlossenen Systeme‘“ hat Josef Pieper zu Recht gesagt, daß hier „genauso genommen [...] nicht so sehr eine Aussage über die Qualität der objektiven

---

<sup>21</sup> Ebd., S. 443.

<sup>22</sup> *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*; Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* III 52 (Hrsg. A. Hübscher, Wiesbaden 1949, Band II 313, 3 f.

<sup>23</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*; in: *Sämtliche Werke* (hrsg. v. K. F. A. Schelling), Stuttgart/ Augsburg 1856-61, Bd. XIV, S. 32.

<sup>24</sup> Vgl. Josef Pieper, *Was heißt Aktualität?* In: Pieper, *Werke* Bd. 8,1, Hamburg 2005, S. 230-233.

Wirklichkeit als vielmehr über die Vernunft des Menschen [gemacht wird], welcher die Fähigkeit zu einer ‚erschöpfenden Erkenntnis‘ ausdrücklich zugesprochen wird.“<sup>25</sup>

Diese platonisch-essentialistische Philosophie ist heute zu Ende. Doch hätte sie es schon viel früher sein können. „Das Ende der ‚reinen‘ Philosophie“,<sup>26</sup> so Josef Pieper in seiner einzigartigen Schrift „*Philosophia negativa*“, war grundsätzlich längst gekommen in Gestalt der Seinsphilosophie des Thomas von Aquin. Das „Entdecken“ in der modernen Philosophie ist also nur ein „Wiederentdecken“, das allerdings durch die Frontstellung zum neuzeitlichen Rationalismus in die einseitige Negation jeder Seinserkenntnis gerät. Pieper hat demgegenüber an der Seinsphilosophie des Thomas von Aquin zwei Aspekte von Begriffslosigkeit unterschieden: die Unabschließbarkeit in der Erkenntnis des Seienden und die begriffliche Unfassbarkeit des Seins.

Was die Möglichkeit und Grenze menschlicher Erkenntnis angeht, sieht Pieper das unterscheidend Aktuelle bei Thomas darin, im Begriff der Kreatürlichkeit beides zusammen zu denken: „Die Dinge sind erkennbar, weil sie *creatura* sind. Zugleich aber muß das andere gesagt werden: weil sie *creatura* sind, darum sind sie auch unergründlich für die menschliche Erkenntniskraft, die nicht dazu hinreicht, den im kreatorischen Logos wohnenden Entwurf der Dinge, kraft dessen sie licht sind, bis auf den Grund zu erfassen.“<sup>27</sup> Der Begriff der Kreatürlichkeit bietet gewissermaßen die bestmögliche Erklärung für das Faktum des Erkenntnisfortschritts bei gleichzeitiger Zunahme des Nichtwissens um die Grundlagen der Natur. So haben es jedenfalls bedeutende Wissenschaftler wie Albert Einstein, Louis de Broglie, Alfred North Whitehead aus ihrer Erfahrung berichtet. Pieper zitiert unter anderem aus einem Brief von Albert Einstein, wenige Wochen vor seinem Tod an Max von Laue geschrieben: „Wenn ich in den Grübeleien eines langen Lebens eines gelernt habe, so ist es dies, daß wir von einer tieferen Einsicht in die elementarsten Vorgänge viel weiter entfernt sind, als die meisten Zeitgenossen glauben.“<sup>28</sup> Niemand außer Pieper hat diesen heute vielfach bestätigten Zusammenhang von Erkennbarkeit und Unbegreiflichkeit mit solcher Klarheit wiedererkannt als elementar zugehörig zum Denken des Thomas von Aquin. Und einzig Pieper hat soviel Wert gelegt auf das „negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin“, wonach uns „die Wesensgründe der Dinge (*principia essentialia rerum*) unbekannt“ sind.<sup>29</sup> Anders als die moderne Metaphysikkritik hat er jedoch auch die andere Seite bei Thomas stark gemacht: seine Lehre von der „Wahrheit der Dinge“.<sup>30</sup> Zu sagen, alles Seiende ist prinzipiell erkennbar, weil es wahr ist, ist aus dem gleichen Grund zutreffend wie der Satz: begreifbar für uns ist es gerade deshalb nicht! Die Wahrheit beider Sätze folgt aus der Kreatürlichkeit alles Seienden.

---

<sup>25</sup> Josef Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*; in Pieper, *Werke* Bd. 2, S. 451. Auch Kants kritische „Revolution der Denkungsart“ gehört noch in diesen Kontext, sofern darunter der „eigens methodisch durchreflektierte ‚reine‘ Anfang des Denkens“ zu verstehen ist, - „rein“ insofern, als „sich für einen wirklichen Anfang kein äußerer Grund als zureichend zeigt.“ „Wichtiger als das Betrachten der Dinge scheint die Vorfrage nach der ‚Grundlegung‘ des Denkens selbst“, als der nicht von Dingen her, sondern „von sich selbst anhebende Ursprung“ des Denkens. (Karl Lehmann: *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* (1962). Mainz u.a., 2003, Bd. 1, 78; vgl. dazu Berthold Wald, *Positive Philosophie. Der Ausgangspunkt des Philosophierens bei Josef Pieper im Blick auf Schelling*; in: H.-G. Nissing (Hrsg.), *Vernunft und Glaube. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie*, München 2008, S. 101-114.)

<sup>26</sup> Josef Pieper, *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*; in: Pieper, *Werke* Bd. 2, S. 145. (Der ursprünglich Titel der Schrift lautet: „*Philosophia Negativa*“).

<sup>27</sup> Pieper, *Kreatürlichkeit*; in: *Werke* Bd. 2, S. 450.

<sup>28</sup> Ebd., S. 451.

<sup>29</sup> Pieper, *Unaustrinkbares Licht*; in: *Werke* Bd. 2, S. 126; vgl. ebd., S. 137-144 den Abschnitt „Thomas von Aquin: *philosophia negativa*“.

<sup>30</sup> Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*; in: Pieper, *Werke* Bd. 5, Hamburg 1997, S. 99-179.

Noch von einer anderen Seite her steht Thomas dem modernen Denken in besonderer Weise nahe. Wie kein anderer Theologe ist Thomas aufmerksam geworden für „das Mysterium des Seins“.<sup>31</sup> Das ganze 11. Kapitel von Piepers Buch über Thomas von Aquin handelt von der Einsicht, daß „das Besondere von Existieren [...] gar nicht in einem ‚Begriff‘ zu fassen ist.“<sup>32</sup> Unter „Sein“ versteht Thomas das „Existieren“, nicht im Sinne des bloßen Vorhandenseins, sondern im Sinne der Aktualität des Seins (actus essendi), die in keiner Weise aus dem Wesensgehalt eines Seienden abzuleiten ist. Doch wäre die notwendige Unterscheidung von Wesen und Dasein, von Essens und Existenz von vornherein falsch gesehen, falls dies so verstanden würde, als setze sich ein Seiendes „aus seinem Wesen und seiner Existenz zusammen. „Existenz ist nicht eines neben anderen Merkmalen, durch die ein Seiendes bestimmt ist; das Existieren steht außerhalb der dieser Reihe.“<sup>33</sup> Gerade weil „Sein“ keinerlei inhaltliche Merkmale hat, ist es dem Verstehen gänzlich inkommensurabel. Was in Grenzen verstanden werden kann, ist immer nur Seiendes in dem, „was“ es ist, aber niemals darin, „daß“ es ist. Pieper zitiert ein Wort von Etienne Gilson, daß die Faszination dieser Unbegreiflichkeit des Seins für Thomas von Aquin sehr schön zum Ausdruck bringt: „The most marvellous of the things a being can do is: to be.“<sup>34</sup> Eine weitere Bestätigung findet er auch bei Jacques Maritain. Für ihn war Thomas unter allen Philosophen der meisten existentielle, „le plus existentiel des philosophes“, weil „als Philosophie des Seins-aktes [...] die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin ‚nicht auch eine Existenz-Philosophie sondern die einzige‘“<sup>35</sup> sei.

## 2. Glück und Kontemplation oder die Präsenz des Seins

Die prinzipielle Uneinholbarkeit des Seinsakts für das menschliche Verstehen bezieht sich nun nicht allein auf das Sein der Dinge. Unsere eigene Anwesenheit in der Welt ist uns selbst gleichfalls unbegreiflich. Es gehört weder zum Wesen der Dinge noch zum Wesen des Menschen zu sein. Gegenüber dem kontingenten Faktum der Existenz der Welt, sobald es einmal existentiell realisiert ist, gibt es in der Philosophie des 20. Jahrhunderts faktisch nur zwei mögliche Einstellungen, die Pieper auch für die einzig möglichen hält: Sein ist „entweder ‚absurd‘ oder ‚mystisch‘, [...] entweder ‚Ekel‘-erregend oder liebenswert“.<sup>36</sup> Alles kommt hier darauf an, wie zwischen beiden Möglichkeiten zu entscheiden ist. Wie immer diese Entscheidung ausfällt, sie wird sie nicht ohne Bezug auf die Gottesfrage sein. Der Unterschied liegt in der Frage, ob jemand von der Liebe Gottes überzeugt sein kann oder nicht. Ein gleichgültiger Gott wäre hier so gut wie gar kein Gott. Wer im Wunder der Existenz das Werk der göttlichen Liebe zu sehen vermag, der wird auch für selber sagen können, es sei wunderbar zu sein. Und auch wenn er nicht an Gott zu glauben vermag, wird er doch mit der ganzen naturhaften Sehnsucht danach verlangen, geliebt zu sein. „Wenn nämlich wirklich [wie Augustinus sagt<sup>37</sup>] alle Wesen im Kern nichts als Wille sind, und der Wille von allen Kräften der Seele die beherrschende und mächtigste [wie Thomas sagt<sup>38</sup>], dann ist hier gesagt, die Liebe sei, als der Ur-akt des Willens, zugleich der Quellpunkt und die Mitte der Existenz überhaupt.“<sup>39</sup>

<sup>31</sup> Josef Pieper, Thomas von Aquin. Leben und Werk; in: Pieper, Werke Bd. 2, S. 275.

<sup>32</sup> Ebd., S. 273.

<sup>33</sup> Ebd., S. 275.

<sup>34</sup> Ebd. (Etienne Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London 1955, S. 83).

<sup>35</sup> Ebd. (Jacques Maritain, L'Humanisme de St. Thomas d' Aquin; in: Mediaeval Studies 3 (1941)).

<sup>36</sup> Pieper, Kreativität; in: Pieper, Werke Bd. 2, S. 453, unter Hinweis auf Sartre und Wittgenstein.

<sup>37</sup> Augustinus, Der Gottesstaat 14, 6.

<sup>38</sup> Thomas von Aquin, S. Th. II-II, 34,4.

<sup>39</sup> Pieper, Über die Liebe, Werke Bd. 4, S. 317.

Vielleicht besteht das Drama der Moderne darin, ohne zu glauben nach der unvermittelten Präsenz Gottes zu verlangen.<sup>40</sup> Pieper erinnert daran, daß die Alten „die ganze Energie der menschlichen Natur als Hunger verstanden“ haben. Deshalb könne auch „die Rede vom Hunger nicht wörtlich und drastisch genug verstanden“ werden: „Er [der Mensch] hungert nach dem ‘Ganzen’, nach der Fülle schlechthin“.<sup>41</sup> Sobald jedoch das Weltverhältnis des Menschen keine Vermittlungen mehr zulässt, bleibt nur der Protest gegen diese reale Welt, hervorgerufen durch die völlige Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Sinn- und Heilserwartung in einer nachchristlichen Kultur. Das Verlangen nach der *unvermittelten* Präsenz des Göttlichen ist hier die Kehrseite einer restlos in Besitz genommenen Welt, die nicht mehr als Realsymbol des Göttlichen wahrgenommen werden kann.

Allerdings ist die von Bloch und anderen daraus abgeleitete Konsequenz einer „Ablösung des Primats des Schauens“ weder zwingend, noch ist Schopenhauers Verständnis der Musik ein Novum in der Geschichte der abendländischen Metaphysik und Musiktheorie. Josef Pieper erinnert in seiner kleinen Abhandlung „Über die Musik“ an Augustinus’ Bestimmung der Musik als der „redelosen Stimme“ des Herzens, - Stimme tiefster Seligkeit als auch Stimme der Unseligkeit, der Sehnsucht, der Trauer und der Verzweiflung.<sup>42</sup> Die hinreißende Wirkung von Musik, ihre besondere Affinität zu den menschlichen Leidenschaften Liebe und Verzweiflung, hat ihren Grund in der menschlichen Seinsverfassung. „Der Mensch ‚ist‘ auf solche Weise, daß er ein *Werdender* ist“,<sup>43</sup> ausgerichtet mit der ganzen naturhaften Dynamik seines geistigen Wesens auf das Gute, worin dieses unstillbare Verlangen nach ungemindertem Sein, nach vollkommener Glückseligkeit, zur endgültigen Erfüllung gelangt ist. Liebe zum Guten – nicht im Sinn des moralisch Guten, sondern im Sinn des naturhaften Verlangens nach dem Sein, das mir gut ist – darin besteht die innere Dynamik des menschlichen Seins. Das Sein des Menschen ist darum zugleich und solange in der Verfassung des Noch-nicht-seins, wie der Noch-nicht-Besitz dieses Guten dauert. Aus der inneren Spannung unerfüllter Liebe zu dem noch unerkannten Guten lebt die herzbewegende Kraft der Musik. Dies habe, schreibt Pieper, „etwa Platon gemeint mit dem Satz, die Musik ahme die Regungen der Seele nach“.<sup>44</sup> Nichts in der Welt kann ihnen entsprechen, und darum rede, wie Pieper mit Schopenhauer sagt, die Musik „nicht von Dingen, sondern von lauter Wohl und Wehe.“<sup>45</sup> Musik bildet also nichts ab von dem, was schon ist, sondern spricht von dem, was das Herz begehrt: das Glück erfüllter Liebe „An dieses innerste Geschehen des Seinsvollzugs selbst [...] reicht die Sprache nicht heran – es liegt sowohl ihr voraus im Naturhaften (auch des Geistes!), wie auch über sie hinaus.“<sup>46</sup>

Allerdings wird die von Schopenhauer inspirierte metaphysische Sicht der Musik zu Unrecht gegen die Möglichkeit des Schauens, der *theoria* und der Seinsmetaphysik, in Stellung gebracht. Es ist eine viel zu wenig beachtete Tatsache, daß die Emphase, mit der Aristoteles das Glück des Erkennens und damit den Vorrang der kontemplativen Lebensform preist, in dem eher nüchtern diskutierten, spekulativen Resultat seiner *Metaphysik* keine Stütze findet, *nachdem* es einmal

---

<sup>40</sup> „Als eine sich selbst negierende Bewegung ist der Modernismus ‘Sehnsucht nach der wahren Präsenz’. Dies, meint Octavio Paz, ist das geheime Thema der besten modernistischen Dichter.“ (Jürgen Habermas, *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt* (Rede aus Anlaß der Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt 1980); in: W. Welsch, *Wege aus der Moderne*, Weinheim: Akademie, <sup>2</sup>1994, S. 179. O. Paz wird zitiert nach: ders., *Essays*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1980, S. 159).

<sup>41</sup> Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*; in: Pieper, *Werke* Bd. 6, Hamburg 1999, S. 189.

<sup>42</sup> Vgl. Josef Pieper, *Über die Musik*; in: Pieper, *Werke* Bd. 8,2, Hamburg 2008, S. 429-435; 431

<sup>43</sup> Ebd., S. 430.

<sup>44</sup> Ebd., S. 430.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd., S. 431.

erreicht ist. Die Einsicht in Begriff und Funktion des sich selbst erfassenden Denkens als oberstes Prinzip des Seins, Metaphysik als philosophische Theorie also, kann nicht selbst Gegenstand und Grund der anhaltenden Verwunderung und Faszination des Philosophierenden sein, sondern nur der unmittelbare Wirklichkeitsbezug im Akt des *theorein*: das immer wieder einmal ganz unvermittelte und plötzliche Erstaunen über die Wirklichkeit, das nicht vollständig in Sprache und Interpretation einzugehen vermag, ihr jedoch zugrunde liegt. Es gibt daher auch für Aristoteles eine nicht restlos zu beseitigende Differenz zwischen dem, was sich erkennen und sagen läßt, und dem, worauf wir uns denkend und sprechend beziehen. Die „irdische Kontemplation“ ist der Anfang der Metaphysik. Aber die „erste Philosophie“, als welche Aristoteles die Metaphysik von dem nachgeordneten Naturwissen unterschieden hat, auch die Metaphysik bleibt Philo-sophia, liebendes Verlangen nach der Erkenntnis des Ganzen. Sie hält existentiell die Stelle offen für die Unfassbarkeit des Seins und gelangt selbst nicht dazu, auszusprechen, was da im beglückenden Anschauen der irdischen Welt „erkannt“ worden ist. „Irdische Kontemplation ist unvollkommene Kontemplation.“<sup>47</sup> Was da unvollkommen im Anblick der Dinge geschaut wird, ist auch darum unaussprechlich, weil es nichts Begrifflich-Allgemeines ist, sondern das konkrete Wirklichsein der wirklichen Dinge. Auch für den Nichtglaubenden birgt die Erfahrung des Daseins der Welt bereits die Möglichkeit einer unaussprechlichen Epiphanie, die sich in der Liebe dessen, der an Christen glaubt zu dem Verlangen verdichtet, „daß hinter dem unmittelbar Begegnenden das Antlitz des menschengewordenen Logos sichtbar werde.“<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Josef Pieper, Glück und Kontemplation; in: Pieper, Werke Bd. 6, S. 216.

<sup>48</sup> Ebd., S. 215.