

Josef Pieper – Interpret des Thomas von Aquin

Berthold Wald¹

Resumo: Texto da conferência “Josef Pieper – Intérprete de Tomás de Aquino”, proferida pelo autor no Collège des Bernardins em Paris em 15.05.2012.

Palavras Chave: Josef Pieper. Tomás de Aquino.

Zusammenfassung: Josef Pieper – Interpret des Thomas d'Aquin: Vortrag am Collège des Bernardins in Paris am 15.05.2012.

Schlüsselwörter: Josef Pieper. Thomas von Aquin.

Herr Präsident, verehrter Père Louzeau, ich bedanke mich sehr herzlich für die ehrenvolle Einladung, an diesem beeindruckenden historischen Ort über Josef Pieper zu sprechen. Ich freue mich darum sehr über die Gelegenheit, Ihnen, sehr verehrte Damen und Herren, einen zentralen Ausgangspunkt im Denken Piepers vorzustellen, seine lebenslange Beschäftigung mit Thomas von Aquin. Pieper scheint heute in Frankreich nur wenigen bekannt zu sein. Zu diesen Wenigen gehören wohl nicht zufällig einige der besten katholischen Intellektuellen Frankreichs, wie beispielsweise der Pariser Mediävist und Philosoph Remie Brague, der 2009 - nach dem kanadischen Philosophen Charles Taylor - den 1999 gestifteten Pieperpreis erhalten hat. Pieper selbst hatte persönliche Verbindungen zu Jean Daniélou, Henri de Lubac, Yves Congar und Louis Bouyer. Gabriel Marcel war in Münster in seinem Haus zu Gast, ebenso Daniélou in seinen späteren Jahren als Kardinal. Daniélou war es auch, auf dessen Einladung Pieper 1951 bei der „Semaine des Intellectuels Catholiques“ über die „Hoffnung der Märtyrer“ gesprochen hat. Von ihm kam damals die Anregung, Piepers Buch „Über das Ende der Zeit“ ins Französische zu übersetzen. „La Fin des Temps“ ist dann für viele Jahre das einzige der rund 50 Bücher Piepers geblieben, das in Frankreich erschienen ist. Ganz anders in den USA. Dort haben sich mehrere Verlage um Piepers Bücher – man möchte fast sagen – gerissen. Und beinahe hätte Piepers Erfolg in den USA auch zu seiner Entdeckung in Frankreich geführt. Jacques Maritain, der Pieper im Sommer 1950 bei einem Abendessen in Notre Dame, im elterlichen Haus seiner Patentochter Jacqueline Denissoff, kennengelernt hatte, war recht angetan von seinem deutschen Kollegen. In mehreren Briefen an seinen Schweizer Freund Abbé Charles Journet hat er - leider vergeblich - versucht, diesen davon zu überzeugen, Bücher von Pieper in die von Maritain herausgegebene Reihe „Sagesse et Cultures“ aufzunehmen.² Doch Journet, der Pieper zwar ebenfalls zu kennen schien, wollte kein Risiko eingehen und antwortete Maritain am 14. Oktober

¹ Prof. Dr. phil. habil. Theologischen Fakultät Paderborn.

² Journet Maritain, Correspondence, Vol. IV 1950-1957, Paris 2005 (Éditions Saint-Augustin), S. 311 (09.10.1953).

1953: „Pieper me paraît être un ‚thomisant‘ plutôt qu’un thomiste? Avec eux, on n’est jamais sûr. Il ne faudrait s’engager a priori, et avoir à revenir en arrière.“³ Maritain antwortet aus Princeton, Pieper sei nicht bloß „sincèrement thomiste“ – und das in Deutschland - quel oiseau rare en Allemagne!“⁴ Er werde vor allem von vielen Amerikanern gelesen, dank T.S. Eliot, qui „est très emballé par Pieper.“ Maritain jedenfalls war davon überzeugt, mit Pieper „kein Risiko“ einzugehen: „Il me semble qu’il méditerait d’être connu en France – au moins il croit à une philosophie chrétienne de l’histoire, même s’il ignore la nôtre.“⁵

Nun wird es im Folgenden nicht um die Person und das Leben von Josef Pieper gehen, der 1904 geboren und 1997 in Münster gestorben ist – nach 50 Jahren Lehre an der Münsteraner Universität. Die kleine biographische Episode sollte vielmehr dazu dienen, die Verbindung zur Gegenwart und zu meinem Thema herzustellen. So bescheiden die Präsenz Piepers in Frankreich bisher gewesen sein mag, so erfreulich ist die Gegenwart: Seit einigen Jahren erscheinen Piepers Bücher nun endlich auch in frz. Übersetzung bei „Ad solem“. – Dem hier anwesenden Verleger, M. Solari, sei dafür herzlich gedankt! - Maritains Empfehlung hat schon einige Stichworte geliefert, um Piepers Philosophie zu charakterisieren als „sincèrement thomiste“, der Idee einer „christlichen Philosophie“ verpflichtet und nicht zuletzt auf Verständlichkeit gerichtet, wie das Denken seines großen Lehrmeisters Thomas von Aquin. Der wollte ja vor allem ein Lehrer der Anfangenden sein. Im ersten Abschnitt werde ich also zunächst Piepers intellektuelle Verbundenheit mit Thomas von Aquin darlegen. Sein wesentlich von Thomas inspiriertes Modell des christlichen Philosophierens wird Gegenstand des zweiten Abschnitts sein.

I. Zugang zu Thomas von Aquin

Karl Rahner hat in einem seiner letzten Interviews auf die Frage, wer es verdiene, ein authentischer Interpret des Thomas von Aquin genannt zu werden, folgende Antwort gegeben: „Ad hoc fiele mir Josef Pieper aus Münster ein. Einerseits ist er ein reiner Ausleger des Thomas, andererseits jedoch in gewisser Weise genial. Er hat ein kleines, wertvolles Büchlein zur Einführung in das Werk von Thomas geschrieben, und zwar in einer sehr schönen und dem modernen Menschen zu Geist und Herzen gehenden Weise.“⁶ Ich habe Rahner vor allem darum zitiert, weil seine Bemerkung zu Pieper und Thomas einige interessante Fragen aufwirft, die ich hier nur andeuten kann, ohne sie aus Zeitgründen auch zureichend beantworten zu können. Zunächst: in welchem Sinn ist die zweifellos positiv gemeinte Kennzeichnung, Pieper sei ein „reiner“ Interpret von Thomas, berechtigt? Bedeutet „rein“ hier „ausschließlich“, so als gäbe keine weiteren Verbindungen zu anderen Denkern und – vor allem – als sei Pieper „nur“ eine Thomas-Interpret? Ein Hinweis soll hier genügen, um das unvollständige Bild von den inspirierenden Quellen Piepers in einem wichtigen Punkt zu korrigieren. Für Pieper steht neben Thomas und gleichberechtigt eine andere große Gestalt des Denkens: Platon – der „Ahnherr allen abendländischen Philosophierens“, wie er ihn hin und wieder genannt hat. Ihm hat er nicht bloß

³ Ebd., S. 314 (14.10.1953).

⁴ Ebd., S. S. 322 (24.10.1953).

⁵ Ebd., S. 441 (01.01.1954).

⁶ Paul Imhof, Hubert Biallowons (Hrsg.), Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, Düsseldorf 1986, S. 65 f.

mehrere Bücher und sogar einige Fernsehproduktionen gewidmet. Seine Beschäftigung mit Platon war vielmehr eine unverzichtbare Ergänzung, die Thomas selbst nicht fremd gewesen ist: dass sich Wahrheit erst in Rede und Gegenrede entfalten kann zu lebendiger Gestalt. Wie Dionysius von Areopagita für Thomas das Gegengewicht zu Aristoteles gewesen ist, so sah Pieper in Platon ein notwendiges Korrektiv gegen die Gefahr, die systematische Form der Darlegung bei Thomas mit einem System zu verwechseln. Um es im Sinn von Maritain auszudrücken: „Thomism is systematic, but not a system; it is open to further development and engagement with truth.“⁷

Eine weitere und philosophisch wichtige Frage ist die nach dem Sinn von Interpretation. Weshalb hat sich Pieper vor allem mit Thomas befasst? War es das historische Interesse der „reinen Auslegung“, die dem modernen Menschen die authentische Gestalt des Thomas wieder vor Augen bringen soll, oder war die Auslegung philosophisch motiviert von einem aktuellen Erkenntnisinteresse? Doch wenn es ihm nicht primär um historisches Wissen, sondern um die Wahrheit des historisch Gewussten geht, stellen sich sogleich weitere Fragen. Kann man heute noch mit derselben unhistorischen Einstellung die Texte mittelalterlicher Autoren lesen, wie die Theologen des Mittelalters beispielsweise die „Metaphysik“ des Aristoteles gelesen haben? Ist diese Unmittelbarkeit der Verständigung über die Jahrhunderte hinweg nicht hermeneutisch naiv? Und wenn Thomas von Pieper verstanden wird als eine paradigmatische Gestalt „christlichen Philosophierens“, muß dann eine philosophische Verständigung mit Thomas von Aquin nicht schon daran scheitern, daß Thomas ganz selbstverständlich auch theologische Prämissen des Denkens akzeptiert hat, auf die sich der Philosophierende heutzutage nicht einzulassen will? Ist „christliches Philosophieren“ überhaupt eine legitime Gestalt der Philosophie oder nicht vielmehr, mit den Worten Heideggers, „ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis“?⁸

Pieper hat diese Fragen und Einwände gesehen. Ich zitiere einige einleitende Sätze aus seiner Vorlesung bei den Bonner Hochschulwochen im Sommer 1949 zum Thema „Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: *Questiones disputatae de veritate*“.⁹ Bevor er an den Text selbst herangeht, liegt ihm daran, „einigermaßen Klarheit zu schaffen über die Absicht und den Sinn dieses Interpretationsversuches.“ Nun, die Absicht der Interpretation ist nicht historisch. „Uns interessiert nicht eigentlich der historische Thomas“.¹⁰ Die Absicht ist philosophisch, und darum nennt er seinen Versuch eine „philosophische Interpretation“, die in der Beschäftigung mit Thomas darauf gerichtet ist herauszufinden, „wie die Wahrheit der Dinge sich verhält“. Eben das hatte Thomas bereits seinem Pariser Kollegen Siger von Brabant deutlich zu verstehen gegeben, das Studium der Philosophie habe nicht den Sinn herauszufinden, was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, „wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.“¹¹

Allerdings ist die philosophierende Interpretation nur dann ein sinnvolles und notwendiges Unternehmen, wenn dabei vorweg einige Bedingungen akzeptiert werden. Die Grundbedingung ergibt sich aus dem Sinn des Philosophierens selbst. „Philosophieren heißt, ein bestimmtes Verhältnis zur Welt als ganzer haben; eine

⁷ John P. Hittinger (Ed.) *The Vocation of the Catholic Philosopher. From Maritain to John Paul II*, Washington 2010, S. XXXIV.

⁸ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987, S. 6.

⁹ Josef Pieper, *Werke in acht Bänden* (Hg. B. Wald), Bd. 2 *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg 2001, S. 58-111.

¹⁰ Ebd., S. 58.

¹¹ Thomas von Aquin, *De caelo*, I, 22.

Frage so stellen, sie auf solche Weise erwägen und bedenken, daß zugleich in ihr nach der Bauform der Gesamtwirklichkeit gefragt wird.“¹² Darin ist zweierlei gesagt und behauptet: Erstens, dass nur diejenige Beschäftigung mit Wirklichkeit „philosophisch“ heißen darf, die auf den Sinn des Ganzen aus ist, was im einzelnen auch ihr Gegenstand sein mag. Und zweitens ist gesagt, dass ohne ein solches lebendiges Wahrheitsinteresse eine philosophische Interpretation nicht zustande kommen kann.

Pieper nennt noch eine dritte Bedingung dafür, dass die „Wahrheit der Dinge“ durch die Interpretation von Texten deutlicher und umfassender erkannt werden kann: Das Studium eines Autor muß auch der Mühe wert sein! Doch läßt sich hier nicht einwenden und fragen, wozu überhaupt ein solcher Umweg über andere und zudem längst vergangene Gestalten des Philosophierens? Was gehen uns heute beispielsweise „die Alten“ an, auf die Platon sich berufen hat, und was interessiert uns Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin? Wieso sollten wir nicht genauso gut ohne historischen Umweg direkt nach der Wahrheit fragen können, wie es heute beispielsweise die „Analytische Philosophie“ versucht? Nun, Pieper hat ja ausdrücklich gefordert, daß die eigene Beschäftigung mit der Sache in der philosophierenden Interpretation vorausgesetzt ist. „Verlangt ist erstens, daß sich der Hörende für den Sachverhalt möglichst schon zuvor interessiert. Das zweite und wichtigere ist, daß er das Gehörte bedenkt, das heißt vergleicht mit dem, was er selber weiß und für wahr hält.“¹³ Doch nennt er zwei Gründe, weshalb die Beschäftigung mit Platon oder Thomas unverzichtbar bleibt, wenn uns wirklich an philosophischer Wirklichkeitserkenntnis gelegen ist. Der eine Grund wird nur dem einleuchten, der einen Sinn für geistige Rangunterschiede hat. Pieper wendet sich darum fragend an Thomas, „um – nicht eigentlich einen [historischen] Text ins Auge zu fassen, sondern eben diese unsere Welt, von der wir vermuten, sie möchte sich in jenem Großen deutlicher spiegeln als in uns selber.“¹⁴ Dabei wird - zweitens - unterstellt, daß „die in seinem Opus uns zu Gesicht kommende Weltwirklichkeit, [...] im Grunde für ihn und für uns die gleiche ist, geheimnisvoll und unausschöpfbar für ihn und für uns [...] so daß wir in diesem Werk auch unsererseits eben dieser Welt mit tieferer, umfassenderer Gewahrung begegnen können, als wenn wir auf unser eigenes Denken eingeschränkt blieben.“¹⁵

Es ist also nicht bloß der intellektuelle Rang eines Thomas von Aquin, der die Beschäftigung mit seinen Schriften nahelegt. Es ist auch die geschichtliche Begrenztheit unseres eigenen Denkens, die uns den Blick auf das Ganze der Wirklichkeit verstellen kann. Das Ganze erscheint nie vollständig, sondern es erscheint im Fragment. Wohlgermerkt, Pieper redet von der Geschichtlichkeit des Verstehens, nicht von der Geschichtlichkeit der Wahrheit im Sinne Heideggers, die einen tragfähigen Wahrheitsbegriff ausschließt. Die geschichtliche Begrenztheit des Weltzugangs gilt für jede Epoche, also auch für die Philosophie der Gegenwart. Sie hat damit zu tun, daß „Wahrheit [...] in der Tiefe nicht von dem neutral gleichgültigen Geiste erfaßt wird [...], sondern von dem, der Antwort sucht auf ein existentiell ernstes und dringliches Fragen. Dies aber entzündet sich an der hier und jetzt wirklichen Situation des Einzelnen wie der Gemeinschaft.“¹⁶ Solches Entdecken der mir zugänglichen Wahrheit wird immer begleitet sein von einem Verdecken anderer Aspekte, wie auch „in einer bestimmten Epoche bestimmte Elemente der Wahrheit

¹² J. Pieper, Wirklichkeit und Wahrheit; in: Pieper, Werke Bd. 2, S. 59.

¹³ J. Pieper, Gottgeschenkte Mania. Eine Platon-Interpretation; in: *Communio* 23 (1994), S. 261.

¹⁴ J. Pieper, Wirklichkeit und Wahrheit; in: Pieper, Werke Bd. 2, S. 60.

¹⁵ Ebd., S. 61.

¹⁶ J. Pieper, Unaustrinkbares Licht; in: Pieper, Werke Bd. 2, S. 150..

besonders deutlich hervortreten, [...] ganz bestimmte Fragen und Aufgaben sich als besonders wichtig aufdrängen, [während] andererseits, aus dem gleichen Grunde, andere Elemente der Wahrheit zurücktreten und geradezu in die Gefahr kommen, vergessen zu werden.“¹⁷ An diesem Phänomen der verdeckenden Erkenntnis zeigt sich für Pieper am deutlichsten die radikale „Geschichtlichkeit des Menschengestes“, für den es „keine tota et simul possessio“ gibt, keinen systematischen und umfassenden Besitz der Wahrheit des Ganzen. Das Voranschreiten in der Erkenntnis der Wirklichkeit geschieht stattdessen „wie Rede und Gegenrede“. ¹⁸ Sich auf die „Gegenrede“ etwa eines Platon oder eines Thomas von Aquin einzulassen, nicht zuletzt auch um der „besonderen Blindheiten“ der eigenen Epoche ansichtig zu werden, darin liegt die Aufgabe und die Chance der philosophischen Interpretation. Denn „menschliches Erkennen ist immer wahr und unvollständig (inadäquat)“ zugleich, und dies Moment der Inadäquatheit des Erkennens steht immer in der Gefahr, nur den vergangenen Gestalten des Philosophierens zugeschrieben, für die eigene Gegenwart jedoch vergessen zu werden.¹⁹

Wahrheit und vollständiger Erkenntnis von Wirklichkeit sind also das Ziel einer philosophischen Interpretation. Aber warum sollten wir uns dafür vor allem an Thomas halten, wieso nicht ebenso gut an Augustinus oder Bonaventura? Trotz seiner langjährigen Freundschaft mit Josef Ratzinger hat Pieper in diesem Punkt anders gedacht als der heutige Papst. Man kann auch fragen, wieso Thomas von Aquin denn heute noch mit besonderem Recht der Titel zukommen soll, „doctor communis“, der allgemeine theologisch-philosophische Lehrer der Christenheit zu sein? Pieper nennt dafür eine Reihe von Gründen, die nicht zuletzt mit der dauerhaft veränderten Situation zu haben, in der wir uns seit Mitte des 13. Jahrhunderts befinden. Die geistige Situation eines Augustinus in der spätantiken Welt war durch ein „Heidentum“ bestimmt, das sich intellektuell im Niedergang befindet. Zur Welt von Thomas gehören die Vorboten eines radikalen Säkularismus und die Gefahr einer intellektuellen Spaltung des religiösen Bewußtseins. Die „feindliche Gegenmacht“ steht nicht draußen, sie ist nicht per se „jemand anders“. Die scheinbare Übermacht der Gegenargumente bedroht uns von innen, sodaß wir uns oft genug in der Situation eines inneren Streitgesprächs befinden: in der Situation der Verteidigung und des tapferen Standhaltens.

Ich zitiere zur Verdeutlichung des Gemeinten eine Schlüsselpassage aus Piepers in viele Sprachen übersetztes Buch „Hinführung zu Thomas von Aquin“.²⁰

„In den Auseinandersetzungen an der Universität Paris konnte „Thomas nicht verborgen geblieben sein, daß hier eine Fülle von Konfliktmöglichkeiten steckte, eine Quelle von schlechthin unabsehbaren Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten, die kaum je zu endgültiger »Harmonie« würden geschlichtet werden können. Thomas konnte nicht mehr die großartige Naivität des Boethius haben, der zum ersten Mal das Prinzip formuliert hatte „fides rationemque coniunge“. Dieser Römer, ganz eingetaucht in die griechische Weltweisheit, in sich vereinend den vollen Reichtum des antiken Erbes, in dem plotinischen

¹⁷ Ebd., S. 131.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. S. 151.

²⁰ J. Pieper, Thomas von Aquin. Leben und Werk [in den ersten Auflagen unter dem: Hinführung zu Thomas von Aquin]; in: Pieper, Werke Bd. 2, S. 158-298.

Glauben lebend, eine Synthese des platonisch-aristotelischen Denkens leisten zu können – Boethius meinte, es sei möglich, über den Dreieinig Gott zu handeln, ohne dazu des geoffenbarten Wortes der Heiligen Schrift bedürftig zu sein; sein Buch über die Trinität enthält kein einziges Bibelzitat. Und auch die Vereinfachung des Anselm von Canterbury, zweihundert Jahre vor Thomas, war unmöglich geworden, die Vereinfachung des mystischen Theologen, der, völlig versunken in Meditation der geoffenbarten Wahrheit, die Meinung verfechten konnte, das Geglaubte befinde sich so sehr und auf solche Weise in Übereinstimmung mit dem natürlichen Denken, daß, gleichfalls, das Geglaubte mit zwingenden Vernunftgründen, mit *rationes necessariae*, erwiesen werden könne.

Diese beiden Möglichkeiten der Vereinfachung waren Thomas verschlossen. So „naiv“ konnte Thomas vor allem deswegen nicht mehr sein, weil innerhalb der abendländischen Christenheit selbst inzwischen einiges geschehen war, das eine rasche, vorschnelle Harmonisierung verbot. Vor allem war die Gefahr der prinzipiellen Säkularisierung, das heißt, einer Abtrennung und Verselbständigung der Vernunft und des gesamten „natürlichen“ Lebensbereichs gegen den Glauben und gegen jede übervernünftige und übermenschliche Norm, höchst konkret in Erscheinung getreten, und zwar, wohl zu bedenken, innerhalb der Christenheit selbst.“²¹

Thomas von Aquin hat auf diese neue und weit bedrohlichere Situation in einer Weise reagiert, die für Pieper paradigmatisch und weiterhin äußerst aktuell geblieben ist. Zunächst und für unsere Zeit nicht leicht zu verstehen: die intellektuelle Größe von Thomas liegt nicht in der Originalität seiner Gedanken. Pieper zitiert Bernard Shaw, der einmal gesagt hat, „einen Anfang machen – etwas Neues aufbringen, das kann beinahe jeder“.²² Das Große an Thomas sieht Pieper in seiner „Assimilierungs- und Einbewältigungskraft, die darauf aus ist, nur ja nichts auszulassen.“²³ Thomas weigert sich „auszuwählen“ und unternimmt stattdessen den Versuch, „alles zu wählen“: die Bibel *und* Aristoteles - die „Radikalität des Evangelischen“, ohne die Gefahr der Weltflucht zu verkennen, *und* die „entschiedene Weltbejahung“, ohne der Gefahr des Säkularismus zu erliegen. Doch ist das Zusammenbringen von Evangelium und Welt, Glaube und Vernunft für Thomas nicht schon realisiert im bloßen Nebeneinander zweier Welten. Die öffentliche Duldung eines solchen Nebeneinander mag politisch gesehen heute ein vorrangiges Ziel geworden zu sein, für das zu kämpfen sich lohnt, - für eine Befruchtung des geistig-kulturellen Lebens genügt das nicht.²⁴ Erst Recht kann die notwendige Einbewältigung aller Wahrheitsansprüche nicht durch Anpassung, Vermischung oder Grenzüberschreitung von Glaube und Vernunft zustande kommen. Sie muß vielmehr

²¹ Ebd., S. 259.

²² Pieper, Das Zeugnis des Thomas von Aquin; in: Pieper, Werke 8,1 Miscellen. Register und Gesamtbibliographie, Hamburg 2005, S. 67.

²³ Ebd.

²⁴ T.S. Eliot war aus der Erfahrung von zwei Weltkriegen skeptisch gegenüber dem bloß negativen Freiheitsbegriff liberaler Demokratien zur Abwehr totalitärer Machtstaaten. Er plädierte für eine „positive Kultur“, die aus ihren christlichen Wurzeln lebt, ohne dafür einen „christlichen Staat“ zu postulieren (Cf. T.S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, San Diego/ New York/ London 1967, S. 20 ff.; S. 36 ff.; Vgl. auch sein Vorwort zu Josef Pieper, *Leisure. The Basis of Culture* [1948]).

vonseiten des Subjekts immer wieder neu geleistet werden. Hier liegt die eigentliche Herausforderung für Thomas wie für uns. Pieper sagt: „'Einbewältigungskraft' heißt ja gerade: die Gesamtheit des Begegnenden, das Ganze der Welt – von der Lebensmitte des Geistes her – als Einheit erweisen und zur Einheit verwandeln.“²⁵ Das Große und Paradigmatische an Thomas ist, dass er diesen Versuch der Einbewältigung zu seiner Zeit mit aller Konsequenz unternommen hat. Pieper gebraucht dafür das Bild vom Bogen des Odysseus. Um dessen auseinanderstrebende Enden zusammen zu bringen, bedurfte es einer geradezu übermenschlichen Kraft. Doch angesichts des unaufhaltsamen Zuwachses an Wissen über die Welt sah Pieper den solchermaßen um die Einheit von Glaube und Vernunft Bemühten wiederum durch einen anderen Vergleich charakterisiert. Weil der „'Wissende' es natürlicherweise besonders schwer hat zu glauben“, darum habe Thomas ihn „an die Seite des Märtyrers gestellt. Wer eine bestimmte Stufe kritischer Bewußtheit erreicht hat, kann sich nicht davon dispensieren, die Gegenargumente zu durchdenken, sowohl die der ‚Philosophen‘ wie die der ‚Häretiker‘; er muß sich ihnen stellen. Eben darin sei er, der kritisch Denkende und zugleich Glaubende, dem Blutzügen zu vergleichen, der die Wahrheit des Glaubens nicht preisgebe, trotz der ‚Argumente‘ der Gewalt.“²⁶

Nun gut, wir verstehen jetzt vielleicht, weshalb Pieper den Doctor Communis auch als seinen persönlichen Lehrmeister Thomas ansehen konnte. Aber was hat er selber inhaltlich-konkret von ihm gelernt? Was war ihm bei Thomas wichtig und der Wiederaneignung wert zur Kompensation der Blindheiten unserer aktuellen Sicht der Welt? Da wären eine ganze Reihe von Themen zu nennen, die ich aus Zeitgründen nicht näher entfalten kann. Ich nenne nur zwei: Piepers Erneuerung und Reinigung der Tugendlehre von bürgerlich-moralistischen Verengungen. Tugend muß wieder verstanden als das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann, und dies nicht in dem Sinn, als sei die Tugend gegen die naturhaft wirksame menschliche Neigung gerichtet. Tugend ist vielmehr die Fortsetzung und Verwandlung dessen, was mit dem schöpfungshaften Sein des Menschen schon begonnen hat.²⁷ Ein anderes großes Thema Piepers, für das ihm Thomas die Augen geöffnet hat, ist der Zusammenhang von Muße und Kult auf der einen Seite und von modernem Aktivismus und Verzweiflung auf der anderen Seite. Unfähig geworden zur kontemplativen Begegnung mit dem Urgrund der Welt außerhalb wie innerhalb der kultischen Feier und darum abgeschnitten von den Urquellen des existentiellen Reichtums und der Lebensbejahung, errichtet der Mensch zum Ausgleich seiner immer totaleren Eingeschlossenheit in die Welt der Arbeit und des Nutzens eine Scheinwelt erregender Unterhaltung und remythisiert die Natur als Ersatz für den Transzendenzverlust.²⁸

Auf ein Thema will ich nun aber doch etwas genauer eingehen, weil es für Pieper allgemein und grundlegend genug ist, um unser Denken im ganzen auf eine neue Bahn zu lenken. Die Basis von allem – sowohl bei Thomas wie bei Pieper – scheint mir der Gedanke der Kreatürlichkeit zu sein. „Von Natur“ heißt „von Schöpfungen wegen“, so lautet Piepers schlichte Formel, deren Annahme oder aber Bestreitung weitreichende Folgen hat für die Wahrheitsfrage wie für die Ethik. Zur Verdeutlichung des Gemeinten, hat er sich immer wieder einmal auf Jean Paul Sartre berufen, der wie Thomas die Möglichkeit ontologischer Wahrheit vom Geschaffensein

²⁵ J. Pieper, Das Zeugnis des Thomas von Aquin; in: Werke Bd. 8,1, S. 67.

²⁶ J. Pieper, Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat; in: Pieper, Werke Bd. 4 Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, Hamburg 1996, S. 244 f.

²⁷ Vgl. vor allem Piepers Schriften zur Tugendlehre in: Werke Bd. 4. Weitere Beiträge zu diesem Thema finden sich in Bd. 7 Schriften zur Religionsphilosophie und in Bd. 8,1 Miscellen.

²⁸ Vgl. J. Pieper, Werke Bd. 3 Schriften zum Philosophiebegriff und Bd. 6 Kulturphilosophische Schriften.

der Dinge abhängig macht. Während Thomas das Geschaffensein bejaht, hat Sartre es bestritten, was dann allerdings auch nur ein Glaubenssatz, und keine Einsicht ist. Interessanter als diese klare Alternative und für die gegenwärtige Lage der Philosophie aufschlussreich ist der Versuch Hans Georg Gadamer, diese Alternative zu vermeiden und die Möglichkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit ohne Festhalten am Schöpfungsbegriff zu behaupten. Pieper kommt selbst auf diesen Versuch zu sprechen in seinem Vortrag auf dem Thomas-Kongress in Rom 1974 „Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs.“²⁹ Er bezieht sich dort auf Gadamer's Rekurs auf die „Sprache der Dinge“: „Ist nicht die Sprache weniger die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge?“³⁰ Allerdings ist die von Gadamer in Anspruch genommene ontologische Funktion der Sprache nicht metaphysisch neutral. Ihr Fundament ist der abendländische „Logozentrismus“, das heißt die „Vorstellung vom ‚Wortcharakter‘“ der Dinge.³¹ Gadamer erläutert zwar ganz zutreffend die onto-theologische Implikation der alten Erkenntnislehre: „Es ist ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind“,³² und: „das Wesen und die Wirklichkeit der Schöpfung selbst besteht darin, solche Zusammenstimmung von Seele und Sache zu sein.“³³ Doch versteht er die Rückführung des „Gedankens von der ‚Sprache der Dinge‘ [...] auf seine metaphysische Wurzel [...] nur im Sinn einer historischen Beschreibung“.³⁴ Das heißt aber: er akzeptiert sie ausdrücklich nicht.

Eine Philosophische Hermeneutik im Sinne Gadamer's bietet allerdings „keine letztlich einleuchtende Erklärung“ für die Möglichkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit und keinerlei Kriterium für die Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Die Berufung auf die Sprache ist nicht bloß eine „Sackgasse“,³⁵ wie Pieper zu Recht meint. Eine „Sprache der Dinge“ ohne metaphysisches Fundament ist nur eine *Facon de parler*.³⁶ Eine Bestätigung dafür findet sich von unerwarteter Seite bei Jacques Derrida in seiner frühen Schrift „Grammatologie“. Ich erinnere nur an zwei seiner Thesen, die für Thomas' und Pieper's Metaphysik der Kreatürlichkeit sprechen und gegen die Philosophische Hermeneutik Gadamer's als deren Ersatz. Punkt eins, Derrida schreibt: „Als Ausdruck reiner Intelligibilität verweist es [das Signifikat als sprachliche Bedeutung] auf einen absoluten Logos, mit dem es unmittelbar zusammengeht. [...] Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch.“³⁷ Ohne dieses Bedingungsverhältnis von göttlichem Logos, Sprache und Wirklichkeit gibt es „kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache [als Zeichensystem] konstituiert“.³⁸ Punkt zwei: Von

²⁹ In: Werke Bd. 2, S. 440-464.

³⁰ Hans Georg Gadamer, Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge; in: Gesammelte Werke, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 72 (Herv. von mir).

³¹ J. Pieper, Kreatürlichkeit, S. 447.

³² H. G. Gadamer, Die Natur der Sache, S. 63.

³³ Ebd., S. 64.

³⁴ J. „Nun kann sich die Philosophie einer solchen Begründung gewiß nicht mehr bedienen“, die sich „zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt“ (H. G. Gadamer, Die Natur der Sache, S. 70).

³⁵ J. Pieper, Kreatürlichkeit, S. 448.

³⁶ Nach Jean Grondin, einem Schüler und Interpreten Gadamer's, soll die „Wahrheit des Verstehens“ im Hören auf die „Sprache der Dinge“ auch im „genitivus subjectivus“ verstanden werden „als die Wahrheit, die dem Verstehen als solchem eignet“ (Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik, Darmstadt 2001, S. 71). Auch Irrtum und Lüge sind objektiv verstehbare semantische Gebilde. Aber diese Wahrheit des Verstehens besagt nichts darüber, woran gemessen sich der Irrtum *als* Irrtum und die Lüge *als* Lüge erweisen läßt. Am „Verstehen als solchen“ ganz sicher nicht.

³⁷ Jacques Derrida, Grammatologie, Frankfurt a. M. 1992, S. 28. [Frz. Ausgabe verwenden De la Grammatologie]

³⁸ Ebd., S. 17.

diesem Zusammenhang kommt man nur ganz oder gar nicht los. „Es muß vielmehr die systematische und historische Verbundenheit von Begriffen und Gesten des Denkens evident gemacht werden, die man oft unbedenklich glaubt voneinander trennen zu können.“³⁹ Wer in der Berufung auf die Sprache konsequent denkt, wie Thomas und Pieper, der hält an der „systematischen Verbundenheit“ des menschlichen Sprechens mit der Präsenz des göttlichen Logos in den Dingen fest. Und wer, wie Derrida der Überzeugung ist, daß die theologische Epoche des abendländischen Logozentrismus zu Ende ist, der wird sich auch nicht länger auf die Sprache als Ort der Wahrheit berufen können. Tertium non datur. Pieper hat diese Alternative ausdrücklich anerkannt. „Wer dem Anspruch gedanklicher Radikalität genügen will, dürfte sich kaum davon dispensieren können“, „ausdrücklich die Kategorie ‚Kreatürlichkeit‘ ins Spiel zu bringen“. „Sonst müßte er sich den Vorwurf gefallen lassen, er begreife nur halb, was er selber denkt.“⁴⁰

II. Der Philosoph als Christ

Wer „Wahrheit der Dinge“ oder auch „Sprache der Dinge“ sagt und denkt, der hat also die Kreatürlichkeit der Welt immer schon mitgedacht. Doch versteht Pieper die Anerkennung dieses Zusammenhangs nicht schon als ein Proprium der christlichen Philosophie. Deren primärer Gegenstand ist nicht das Sein, sondern der Mensch als Adressat einer göttlichen Offenbarung, die ihm das Ziel seiner Existenz und seine wahre Berufung vor Augen stellt: von Gott geliebt zu sein und darum auch seinerseits fähig, Gott über alles zu lieben. Das zu glauben und für wahr zu halten, ist einer der beiden Ausgangspunkte einer christlichen Philosophie. Der andere Ausgangspunkt, von dem her das Gegläubte einer philosophischen Selbstvergewisserung bedarf, ist das natürliche Sein des Menschen. Hierin muß sich die Grundlage aufweisen lassen, daß und warum die Verheißung ewiger Glückseligkeit in der Gemeinschaft mit Gott keine fromme theologische Setzung ist, an der Seinsverfassung des Menschen vorbei, sondern dem Menschen gemäß, eben weil er als geistiges Wesen auf die „visio beatifica“ angelegt ist und nach dem „bonum universale“ verlangt. Pieper weist immer wieder auf „die vor nichts zurückschreckende Radikalität“ hin, mit der etwa Thomas den „utopischen, den so scheint es, nur in Traum und Märchen zu erfüllenden Anspruch des menschlichen Glücksverlangens in seiner fast erschreckenden Maßlosigkeit akzeptiert“.⁴¹ Weil die Alten „die ganze Energie der menschlichen Natur als Hunger verstanden“ haben, könne auch „die Rede vom Hunger nicht wörtlich und drastisch genug verstanden“ werden: „Er [der Mensch] hungert nach dem ‚Ganzen‘, nach der Fülle schlechthin“,⁴² denn allein das Ganze, das bonum universale, genügt dem Vermögen seiner geistigen Natur. „Geist hat es kraft seines Wesens mit dem Ganzen zu tun, er *ist* im Grunde nichts anderes als die auf das Allgesamt des Wirklichen gerichtete Beziehungskraft.“⁴³

³⁹ Ebd., S. 28.

⁴⁰ J. Pieper, Kreatürlichkeit, S. 464.

⁴¹ J. Pieper, Glück und Kontemplation; in: Pieper, Werke Bd. 6 Kulturphilosophische Schriften, Hamburg 1999, S. 172.

⁴² Ebd., S. 189.

⁴³ J. Pieper, Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute; in: Pieper, Werke Bd. 6, S. 115. Eine Entfaltung dieses Satzes bieten Piepers Schriften zum Philosophiebegriff (= Werke Bd. 3), insbesondere aber sein Buch „Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters“ (Werke Bd. 5; S. 99 - 179).

Christliches Philosophieren besteht darum wesentlich in einem Aufdecken von Verweisungszusammenhängen zwischen menschlicher Erfahrung und Sinnerwartung auf der einen, und der geglaubten Wahrheit des Evangeliums auf der anderen Seite. Dieser positive Aufweis kann sich und muß sich in der jeweiligen geschichtlichen Situation verbinden mit der Kritik an einer reduktionistischen Verengung des Erfahrungsbegriffs einerseits und der pseudo-eschatologischen Grenzüberschreitung des Vernunftbegriffs andererseits. Der einen Tendenz im zeitgenössischen Wissenschafts- und Philosophiebetrieb ist Pieper entgegengetreten durch seine Schriften zum Philosophiebegriff, der anderen durch seine Bücher „über das „Ende der Zeit“⁴⁴ sowie „Hoffnung und Geschichte“.⁴⁵ Beide Themen, die Verteidigung einer „Offenheit für das Ganze“ sowohl wie die Grenzziehung zwischen christlicher Geschichtsprophetie und eschatologischer Geschichtsphilosophie, entfaltet er nicht bloß auf dem Boden eines von Thomas inspirierten christlichen Philosophierens, sondern gleichermaßen im Kontext der Moderne wie der Vergangenheit.

Pieper sieht darin die stets wiederkehrende Gefährdung der Philosophie. Paradoxerweise kann das ausschließliche Interesse an Philosophie dem Philosophieren im Wege stehen. Denken wir nur an den durchschnittlichen akademischen Philosophiebetrieb heute oder den bereits erwähnten Siger von Brabant, zu Lebzeiten von Thomas der führende Kopf unter den Philosophieprofessoren der Sorbonne. In ihm, sagt Pieper, „verkörpert sich [bereits] jener neuzeitliche Typ des Philosophen, der statt von seinem eigentlichen Thema, der Wirklichkeit, von etwas ganz anderem redet: nämlich von der Philosophie.“⁴⁶ Und wenn wir noch weiter zurückblicken, dann zeigt sich diese Gefahr einer Inversion des Philosophierens, das nicht die Wirklichkeit, sondern allein sich selbst zum Gegenstand hat, bereits in Platons Auseinandersetzung mit den Sophisten. Platon verteidigt ausdrücklich die Einbeziehung der religiösen Überlieferung, zum Beispiel im *Gorgias* und in der *Politeia*. Ohne das Hören auf die mythische Überlieferung von einem Gericht nach dem Tod verliert die Frage nach der Gerechtigkeit, warum es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, ihr existentielles Gewicht, ihren den Menschen am tiefsten betreffenden Ernst. Oder nehmen wir den *Phaidon*. Auch hier, in der Diskussion um die Unsterblichkeit der Seele, gehören die religiösen Vorstellungen vom zukünftigen Leben der Glückseligen wie vom elenden Leben der Verdammten für Platon zum philosophisch Bedenkenswerten hinzu. Denn „wer wirklich hungere, der sei nicht wählerisch (‘das eine wohl, das andere nicht’). ‘So werden auch wir *den* einen Philosophen nennen, der begierig ist nach der ganzen Weisheit - nicht nach der einen ja, nach der anderen nein’.“⁴⁷ Das Beispiel Platons zeigt für Pieper allerdings, das der Name „christliche Philosophie“ zu eng gefaßt ist. Präziser müßte von der Möglichkeit und Notwendigkeit gesprochen werden, als Christ zu philosophieren, als einer, der an die Offenbarung in Jesus Christus glaubt, so wie auch Platon einer religiösen Überlieferung geglaubt hat.

Diese hörbereite Offenheit des christlichen Philosophierens kann darum nicht einfachhin zurückgewiesen werden als eine Erfindung der mittelalterlichen Christenheit, die uns heute nichts mehr anzugehen braucht. Sie liegt in der Natur der philosophischen Frage selbst. Ich darf und sollte hier in Paris auch auf Paul Ricoeur verweisen, den Pieper allerdings nicht mehr rezipiert hat. Dafür aber Karl Jaspers, mit dessen Begriff eines „philosophischen Glaubens“ er sich zustimmend-kritisch

⁴⁴ Werke Bd. 6, S. 286-374.

⁴⁵ Ebd., S. 375-440.

⁴⁶ J. Pieper, Über Thomas von Aquin; in: Werke 8,1, S. 55.

⁴⁷ J. Pieper, Über den Philosophiebegriff Platons; in: Pieper, Werke Bd. 1 Darstellungen und Interpretationen: Platon, Hamburg 2002, S. 159 (mit Verweis auf Platon, *Politeia* 475 c).

auseinander gesetzt hat.⁴⁸ „Das in Wahrheit Bewahrenswerte“, wie Pieper es nennt, ist auch für Jaspers einzig gegeben „auf dem Boden einer religiösen Substanz“. Philosophie „stirbt ab ins leere Denken, wenn der überlieferte Gehalt, aus dem sie ist, verbraucht ist; dieser Gehalt selbst aber ist der gemeinsame geschichtliche Boden für Theologie und Philosophie.“⁴⁹ Diesen Zusammenhang hat Pieper mehrfach in ausdrücklicher Bezugnahme auf Jaspers zu klären versucht. Ein Artikel von 1957 über „Die mögliche Zukunft der Philosophie“ erinnert zum Schluß an Jaspers Wort vom „leer werdenden Ernst“, wenn die Substanz der großen Überlieferung fallengelassen worden ist, um dann mit dem Satz zu enden: „Es könnte sehr wohl so kommen, daß am Ende der Geschichte die Wurzel aller Dinge und die äußerste Bedeutung der Existenz – und das heißt doch: der spezifische Gegenstand des Philosophierens – nur noch von denen in den Blick genommen wird, welche *glauben*.“⁵⁰

Selbst wenn der Glaube in Sätzen dargelegt wird, im Glaubensbekenntnis wie in der theologischen Dogmatik, so ist christliche Philosophie für Pieper kein System von Sätzen oder eine Sammlung ewiger Wahrheiten. Nicht allein darum, weil die Möglichkeiten unserer Erkenntnis immer hinter dem Verlangen nach Einsicht zurückbleiben werden, wofür gerade Thomas von Aquin von Pieper zum Zeugen aufgerufen wird. Wer das negative Element in seinem Denken nicht sieht, der verfälscht aufs Ganze gesehen die Aussage seiner Theologie und Philosophie. Die Aufmerksamkeit für das Negative, die letztendliche Unbegreiflichkeit der Welt und das nicht auf den Begriff zu Bringende im Blick zu behalten, ist darum notwendig, um den Sinn für das Geheimnis unserer Existenz und der Wirklichkeit im ganzen wach zu halten. Christliches Philosophieren ist hier nur insofern in einer besseren Position, als im Licht des Glaubens das Geheimnis der menschlichen Existenz um eine ganze Dimension reicher und tiefer ist. Von hieraus bestimmt sich für Pieper die Leistung aller echten Philosophie:

„den Menschen, gerade in der Ausübung seiner höchsten Fähigkeit, immer neu erfahren zu lassen: die Welt ist Geheimnis; ich weiß, daß ich das Eigentliche nicht weiß, noch nicht. Es ist die Leistung wahrhaften Philosophierens, dem Menschen die Unabgeschlossenheit seines Wesens gegenwärtig zu halten, den Noch-nicht-Charakter, die Hoffnungsstruktur seines Daseins – und dies inmitten all der ‚Gekonntheit‘ und all der Perfektion des Ausbildungswissens, das den Herrn und Eigentümer der Natur kennzeichnet – und das ihn notwendigerweise in die Gefahr bringt, sich selber und die Welt im tiefsten zu verkennen.“⁵¹

Abschließend soll Josef Pieper selber noch einmal ausführlicher zu Wort kommen. Der Text gibt dem eingangs erwähnten Abbé Charles Journet Recht: Pieper war kein Thomist, das ist wohl wahr, aber in seinem Denken „thomistisant“. Ich habe

⁴⁸ Vgl. B. Wald, Spiegelungen. Karl Jaspers und Josef Pieper; in: R. Schulz, G. Bonanni, M. Bormuth (Hg.), „Wahrheit ist, was uns verbindet“. Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren, Göttingen 2009, S. 289-311.

⁴⁹ Karl Jaspers, Philosophie, Berlin/ Göttingen/ Heidelberg ²1948, S. 269.

⁵⁰ J. Pieper, Die mögliche Zukunft der Philosophie; in: Pieper, Werke Bd. 3 Schriften zum Philosophiebegriff, Hamburg 1[^]995, S. 323.

⁵¹ J. Pieper, Die Philosophie in der modernen Welt; in: Werke, Bd. 8,1, S. 136.

diesen Text auch darum ausgewählt, weil seine Auseinandersetzung mit Teilhard de Chardin, einer anderen großen Gestalt eines christlich inspirierten Denkens, eine Kostprobe gibt von Piepers Philosophieren. Es ist von der Weite des Glaubens inspiriert, aber doch von der Vernunft kontrolliert: eben „un thomisant plutôt qu’un thomiste“ – schließlich kann man nicht auf alle Fragen die passende Antwort bei Thomas finden.

„Ich habe, so scheint es, einmal, bei einem Pariser Vortrag von 1951, die Ehre gehabt, daß Pierre Teilhard de Chardin unter meinen Zuhörern saß. Leider habe ich davon erst zehn Jahre später, erst nach dem Tode dieses Mannes, gehört; zugleich habe ich dann allerdings erfahren, daß er meine damalige These leidenschaftlich abgelehnt hat. Mein Thema war: „Die Hoffnung der Märtyrer“, l’Espérance des Martyrs. Der Vortrag wurde gehalten während der Semaine des Intellectuels, die unter den Gedanken gestellt war: Espoir humain et espérance chrétienne. Es war mir darum zu tun, deutlich zu machen: daß es sich nicht lohnt, im Ernst von der Hoffnung zu reden, wenn es keine Hoffnung gibt für den Märtyrer, das heißt, für den, dessen innerweltliche Erwartungen, ja dessen Aussicht auf das einfache Überleben im Kampf um die Verwirklichung der Gerechtigkeit ganz und gar zunichte geworden sind und der sich also, vordergründig betrachtet, in einer schlechterdings verzweifelten Situation befindet: in der Todeszelle, im Konzentrationslager, rechtlos, lächerlich, allein gelassen, der Verachtung der Privilegierten anheimgegeben. Übrigens steht – worauf Erik Peterson hingewiesen hat – nirgendwo geschrieben, daß der Märtyrer, von der Christenheit aus gesehen, beruhigenderweise eine Ausnahmefigur sein müßte, die es nur unter sehr besonderen widrigen Verhältnissen hier und da gibt; auch dies habe ich damals nicht verschwiegen. Aber meine eigentliche These war, wie gesagt: Laßt uns lieber schweigen von der Hoffnung, wenn keine besteht für den Blutzegen.

Hiergegen nun, gegen diese defaitistische Fragestellung schon, gegen dieses „Christentum der Flucht“, wie er sich ausdrückt, richtete sich der temperamentvolle Widerspruch Teilhards. Die allem vorausliegende Kernfrage sei überhaupt nicht erwähnt: ob nämlich „der Mensch, objektiv betrachtet, jenseits aller Sentimentalität, Philosophie und Mystik, biokosmisch gesehen (biocosmiquement) im Recht sei zu hoffen. Haben wir es, rein empirisch (expérimentalement), hic et nunc, im Falle des Menschen mit einem Kinde zu tun, mit einem Jüngling, mit einem Erwachsenen – oder etwa mit einem Greis? Anders ausgedrückt: welches ist, im Jahre 1951, evolutiv gesehen, das wahrscheinliche menschliche Potential? Bis zu meinem letzten Atemzug werde ich es all den tauben Ohren eines Pseudo-Existentialismus und eines Pseudo-Christentums zurufen: Dies allein steht zur Frage (toute la question est là).“ So Teilhard de Chardin (in einem Brief, den sein Biograph Claude Cuénot mitteilt). Behauptet ist hier also das Folgende: Auf ihr evolutives Potential hin betrachtet, ist die Menschheit objektiv jung und also voller Zukunftskraft – und also haben wir Grund zur Hoffnung.

Nun, genau dies nenne ich die Verwechslung von Geschichte und Evolution! Aber natürlich ist der Sachverhalt einigermaßen kompliziert; doch lohnt es sich, einen Augenblick dabei zu verweilen; kaum irgendwo sonst, scheint mir, läßt sich das unterscheidend Geschichtliche so deutlich fassen wie in der Entgegensetzung zum Begriff der Evolution. – Selbstverständlich ist kein Wort zu sagen gegen die Behauptung, daß der Mensch nicht gesehen werden dürfe außerhalb der durch Jahrmillionen sich vollziehenden Evolution des Kosmos insgesamt. Vielmehr kommt ihm darin ein unauswechselbarer Platz zu; nach allem, was wir wissen, konnte er nicht früher und nicht später auf der Erde erscheinen als dies wirklich geschehen ist. Vielleicht auch läßt sich die Meinung vertreten, daß der Entwicklungsprozeß nicht zum Stillstand gekommen sei, als er beim Menschen anlangte. Jedenfalls kann man mit Fug den Menschen ein „Evolutionenphänomen“ nennen; er ist, wie Teilhard sagt; „zu allererst ein kosmisches Phänomen“, un phénomène cosmique [...] d’abord.– Entwicklung, Entfaltung des schon vorher unentfaltet Gegebenen, Evolution gibt es ferner auch innerhalb des spezifisch Menschlichen durchaus; selbst das geistige Leben geschieht weithin als Evolution. Schon in dem allerersten Griff des prähistorischen Menschen nach den Kräften der Natur und bereits in der frühesten Indienstnahme irgendeiner Energie des materiellen Kosmos, des Feuers oder der Wasserkraft – schon in diesen Anfängen steckt das unentfaltet Gegebene, das sich dann konsequent und fast über den Kopf des Menschen hinweg „entwickelt“ hat, bis hin zur Verfügbarmachung der atomaren Energie! Und es besteht nicht der geringste Grund, daran zu zweifeln, daß die Menschheit all ihre Errungenschaften auf diesem Felde ins Unabsehbare weiterentwickeln und vervollkommen wird. In bezug auf diese Fortschrittschance kann man ganz beruhigt sein und voller Zuversicht in die Zukunft blicken.

Hier freilich stocke ich – dieweil es in der Tat Grund genug gibt, keineswegs zuversichtlich zu sein, angesichts der Vervollkommnung der atomaren Waffen zum Beispiel. Hier kommt etwas Neues ins Spiel, etwas, das nicht einfachhin mit den Kategorien der Evolution zu fassen ist. Unsere Beunruhigung hat ihre Ursache nicht in irgendeinem Zweifel an dem evolutiven Potential der technischen Intelligenz; da ist nicht die Spur eines Zweifels. Was uns beunruhigt, ist etwas ganz anderes, nämlich die Sorge, was wohl der Mensch, als ein in Freiheit und Verantwortung sich entscheidendes Wesen, mit der ungeheuren ihm verfügbar gewordenen Macht anfangen und wozu er sie tatsächlich gebrauchen werde.

Hier aber ist, scheint mir, der Unterschied zwischen Evolution und Geschichte mit Händen zu greifen. Es gibt bei Teilhard de Chardin, in seinem Hauptwerk über das Phänomen Mensch, einen Satz, der beide Aspekte miteinander verknüpft: „Wenn die Menschheit Gebrauch macht von der unermesslichen ihr noch verfügbaren Zeit, dann hat sie ungeheurere Möglichkeiten vor sich.“ Ja, das Potential der énorme durée und der possibilités immenses (die Menschheit ist noch jung!): das ist der Aspekt der Evolution! Aber das „Wenn“, die Ungewißheit, ob die Möglichkeiten wohl tatsächlich genutzt und realisiert werden: das ist der Aspekt der Geschichte! – Was aber wirklich geschieht und in

Zukunft geschehen wird – das entscheidet sich nicht auf dem Felde der Evolution, sondern auf dem Felde der Geschichte. Dies wirklich Geschehene allein aber betrifft uns unmittelbar; dies allein geht an die Existenz. Die Frage nach dem biologisch-genetischen Potential der Menschheit raubt uns nicht den Schlaf, wohl aber die Frage nach der geschichtlichen Zukunft.“⁵²

Recebido para publicação em 28-05-25; aceito em 27-06-25

⁵² J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*; in: *Werke* Bd. 6, S. 390 ff.