

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Die Weisheit der Alten in unserer Zeit Zum 70. Geburtstag von Josef Pieper

Von Helmut KUHN (München)

I.

Josef Pieper hat ein Werk von einzigartiger Prägung und schöner Einheitlichkeit geschaffen: die philosophische Literatur unserer Tage hat kaum Vergleichbares aufzuweisen. Seine Einheitlichkeit ist nicht Resultat einer Schuldisziplin, sondern Ausdruck eines bei aller Geschmeidigkeit und Weltoffenheit unbeirrten Geistes. Unter die Schar der heut Philosophierenden, die teils in Einsamkeit experimentieren, teils nach Schlachtreihen geordnet mit- und gegeneinander anrücken und ihre manchmal wechselnden Positionen in Beziehung auf die heut vorherrschenden philosophischen Strömungen bestimmen – in diese vielfältige, sich rasch wandelnde und ein wenig verwirrende geistige Landschaft tritt mit Pieper ein Schriftsteller, der von Anfang an weiß, was er zu sagen hat. Freilich erweist sich das von ihm zu sagende Wort als ein unerschöpfliches Thema. Doch als in sich ruhende Sache kann es mit unbeilter und dialogisch belebter Stimme vorgelesen werden. Vom Abenteuer des sich ohne Kompaß auf schwankem Fahrzeug ins hohe Meer der Gedanken hinaus wagenden Entdeckers kann nicht die Rede sein. Von vornherein ist klar, daß das einzelne Gesagte in dem immer schon vorschwebenden und mitschwingenden Ganzen der Rede seinen Ort finden kann. So kommt es, daß sich der Leser auch bei kühnen oder überraschenden Wendungen des Gedankens niemals verloren und ratlos fühlt: eine sachte Hand hört nicht auf, ihn zu lenken. Dabei läßt sich unter den zahlreichen, fast zierlichen Kösel-Bänden – ich zähle ihrer neunundzwanzig – kein einziger als das magnum opus des Autors absondern. Jeder Band steht für sich als wohl abgewogenes Ganzes. Aber alle gehören so eng zusammen, daß sie wie ein einziges, noch immer fortwachsendes Buch wirken – das Lebensbuch des Verfassers. Das aber steht da wie ein Haus inmitten eines Zeltlagers – wie eine ungewollte Antithese zur deutschen Philosophie unseres Jahrhunderts, deren hervorragendste Vertreter gern einen Band I veröffentlichen, um dann die vergeblich erhofften Folgebände im heraklitischen Werdestrom ihres Denkens und Schreibens untergehen zu lassen.

Wie jedes lebendige Ganze so ist auch das Oeuvre Piepers eine gegliederte Einheit. Beim Versuch einer Übersicht zeichnen sich ohne Rücksicht auf die chronologische Abfolge drei Gruppen ab. Da sind zunächst die Bücher über die Tugenden, die sich unter dem Titel einer anthropologischen Ethik oder auch als die „sokratischen Bücher“ zusammenordnen lassen. Der Umriß dieser Tugendlehre (und nicht bloß ihr Umriß) entstammt der scholastischen Tradition: den vier aus der Politeia und dem Symposion bekannten platonischen Kardinaltugenden und den drei im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes genannten „theologischen“ Tugenden hat Pieper je einen Band gewidmet. Dann sind jene Bücher zu nennen, die sich zwar ebenfalls mit dem Menschen, seiner Natur, seiner Verfallenheit und seiner Vollendung befassen, die aber den Akzent auf das im Menschen legen, was über den Menschen und das Menschliche hinausweist. Da kommen Themen wie Enthusiasmus, Tradition, Fest, Kontemplation, Tod und Unsterblichkeit zur Erörterung, aber auch die Besinnung der Philosophie auf ihr eigenes Wesen. „Die platonischen oder die noëtischen Bücher“ wäre etwa ein passender Name für diese zweite Gruppe. An dritter Stelle seien schließlich die Bücher über Thomas von Aquin genannt, über den Denker, der für Pieper das bedeutet, was Aristoteles für Dante war: il maestro di color che sanno. Natürlich ist diese Gruppierung nicht mehr als ein Mittel vorläufiger Orientierung. Doch auch dadurch erweist sie sich als nützlich, daß sie eine zeitliche Bewegungsfigur, ein itinerarium mentis im Umriß andeutet: von den realen gegenwärtigen Bedingungen der geistigen Bewegung, also von der Wohlbeschaffenheit des Menschen als dem Inbegriff seiner Tugenden muß ausgegangen werden (in der ersten Gruppe); von der Bewegung selbst und ihrem Ziel, der beseligenden Anschauung, deren Vollendung nur als zukünftig erwartet werden kann, die aber auch

über alle menschlich-irdische Erfahrung hinausliegt, muß fortfahrend gesprochen werden (in der zweiten Gruppe); und schließlich rückblickend über die Herkunft des Ziels, die ursprüngliche Verheißung, die sich vorwärts in die Geschichte hinein als eine sie entfaltende, durchleuchtende und bestätigende Tradition erfüllt (in der dritten Gruppe). Die drei Phasen bedingen einander gegenseitig: das Schema des platonischen Aufstiegs, der *ἄνοδος*, ergänzt sich zum Kreislauf, als dessen bewegende Kraft sich die schöpferisch herabsteigende und gläubig aufsteigende Liebe erweist. Die ekstatische Bejahung dieses Kreislaufs in Gestalt einer menschlich-gesellschaftlichen Aktion ist schließlich das Fest, dessen Urform in der kultischen Feier als einer irdischen *inchoatio vitae aeternae* zu erkennen ist. Für den Ursprung der festlichen Bejahung aber ist wiederum Liebe der angemessenste Name¹. Man könnte – nur scheuen wir die großen Worte – von einer Philosophie der Festlichkeit oder auch der Liebe sprechen; oder schließlich von einer Philosophie des Wegs.

II.

Dynamisch zu sein ist ein betonter Ehrgeiz des modernen Denkens und die Überbetonung dieser Tendenz führt dann wohl zu der Vorstellung, die klassische Metaphysik sei als statisch zu kennzeichnen. Von dieser irrigen Antithese abgesehen findet sich Pieper durchaus im Einklang mit dieser Tendenz; ja wir mißverstehen ihn, wenn wir nicht auf die sein Denken in Atem haltende Bewegung achten. Nun ist die Vorliebe für Dynamik verwandt mit dem gleichfalls betont modernen Interesse an der Geschichte. Seit der Französischen Revolution haben wir uns an den Gedanken gewöhnt, daß Philosophie Geschichtsphilosophie sein muß, um ihres Namens wert zu sein. Auch in dieser Hinsicht bleibt Pieper nicht hinter den Ansprüchen der Modernität zurück, ja er geht mit seiner Zustimmung noch einen Schritt weiter. Das Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts und unserer eigenen Zeit ist zukunftsbetont. Es fragt nach dem Ende aller Dinge. Die aristotelische Vorstellung einer Kultur, die sich zyklisch im ewig gleichen Rhythmus von Werden und Verfall fortbewegt und für die es nichts Neues unter der Sonne gibt, erscheint dem neuzeitlichen Denken mit gutem Grund als unbefriedigend und, historisch gesprochen, als vor-christlich. Pieper pflichtet dem nicht nur bei, er findet schlagende Formulierungen, um die eschatologische Ausrichtung des Geschichtsdenkens zu rechtfertigen. Man kann, so erklärt er, gar nicht philosophisch nach dem Wesen der Geschichte fragen, ohne nach ihrem Ende zu fragen. Mit der Auskunft darüber, wie es eigentlich gewesen ist, läßt sich unser Wissensdurst nicht stillen. Wo es schließlich hinaus will mit der Geschichte des Menschengeschlechts – das ist die uns alle, das geschichtliche Wesen Mensch, angehende Schicksalsfrage².

Als Philosophierende sind wir genötigt, diese Schicksalsfrage zu stellen. Aber zugleich müssen wir erkennen, daß sie philosophisch nicht beantwortet werden kann. Wir stoßen hier, so gibt uns Pieper zu verstehen, auf eine Schwierigkeit, die allem philosophischen Fragen eigentümlich ist, die aber in der Geschichtsphilosophie brennender wird als irgendwo sonst. Der „auf die Gründe und Wurzeln gerichtete Frageimpuls“ drängt die Philosophie über ihre Grenzen hinaus; derart daß ein Verweigern der Grenzüberschreitung – daß „ein Philosophieren, das darauf bestände, ‚rein philosophisch‘ zu bleiben, sich selbst untreu würde und geradezu aufhörte, philosophisch zu sein“³. Diese Sätze finden zwar ihre Bestätigung, aber nicht ihre Beglaubigung in der Geschichte der Philosophie. Ihr Rechtsgrund kann sich nur aus einer Analyse der Erkenntnis ergeben. Erkenntnis in allen ihren Formen ist Seinerkenntnis: sie will wahr sein. Wahrheit aber ist dann erreicht, wenn sich Seiendes als das zeigt, was es von sich aus ist. So liegt der Vorrang des Seins gegenüber aller Erkenntnis im Begriffe der Erkenntnis selbst: sie könnte nicht in Gang gesetzt, erstrebt und verwirklicht werden, gäbe es nicht ein aller Erkenntnis vorausgehendes Sein. Das Sein selbst also ist Gabe, Erfahrung aber die Aktualisierung des Gegebenen für unsere Erkenntnis. Diese allen Denkenden offenstehende Erkenntnis weiß sich im Suchen nach sinner-schließenden Gründen einerseits als begrenzt, andererseits als fähig, ihre Grenze dadurch zu

¹ Über die Schwierigkeit, heute zu glauben (1974), 44; Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (1963), 40.

² Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation (1950), 13–16.

³ Über das Ende der Zeit, 19.

überschreiten, daß sie eine nicht allgemein zugängliche Erkenntnisart anerkennt: die Prophetie. Und damit wird zugleich auf eine Region jenseits der Grenze verwiesen, in welche die Philosophie vordringen muß, in der sie sich aber als Philosophie nicht heimisch machen kann. Pieper umreißt sie durch Worte wie „Theologie“, „Glaube“ und „Offenbarung“. Es gibt, so formuliert er, „keine philosophische Frage, die nicht, wenn sie wirklich auf den mit ihr selbst und in ihr selbst gemeinten Grund stoßen will, auf das Urgestein theologischer Aussagen trifft“⁴.

III.

Das Nachzeichnen von Piepers Gedankengang ergibt drei Folgerungen, die an sich selbst, aber auch für die Entfaltung seines Denkens von Bedeutung sind. Die erste Folgerung betrifft das Verhältnis von Wissen und Glauben, oder auch von Erkenntnis und Offenbarung – eine Zweifelhait, die etwa der scholastischen Unterscheidung von natürlichem und übernatürlichem Licht entspricht. Eine Grenze wird gezogen, die ebenso deutlich absondert wie sie innig verbindet. Das kann nicht bedeuten, daß sich Pieper, seinem Selbstverständnis nach Philosoph, jeder Aussage über Gegenstände des Glaubens enthalten zu müssen glaubt. Der Philosoph und der Christ sind und bleiben ein und dieselbe Person. Aber der philosophischen Verantwortlichkeit gehorchend macht er in jedem Augenblick seines Denkens klar, mit welcher Legitimation er jeweils denkt und schreibt. Dadurch gibt er dem Leser das Gefühl, unter seiner Führung gut aufgehoben zu sein. Keine hintergründige Absicht lauert auf ihn, um seine Zustimmung einzufangen: wenn er dem Autor folgt, folgt er zugleich seinem eigenen, in Freiheit gefällten Urteil. Nun gibt es für die philosophische Argumentation keine andere Berufung als auf die in nachvollziehbarer und nachprüfbarer Erfahrung gegebene Sache, über die gesprochen wird und auf die sich Rede, Vernehmen und Gegenrede beziehen müssen. Jede vernünftige Aussage ist eine Anleitung zum Selbst-sehen, nicht mehr und nicht weniger, und die Berufung auf Autoritäten dient der Bestätigung und Erläuterung, nicht dem Beweis. Die strenge Beachtung dieser dialogischen Rationalität verleiht den Darlegungen Piepers ihre schlichte Nüchternheit. Wo aber die Grenze dieser rationalen Allgemeinheit überschritten wird, da muß einmal das Faktum als solches bekanntgegeben werden: „hier spricht der sich auf die Autorität der Offenbarung stützende Christ“, oder auch, wo aktuelle Fragen wie das Sakrale und der Kirchenbau in der heutigen Welt zur Diskussion stehen: „hier spricht der katholische Christ“⁵. Und es wird sodann deutlich gemacht, warum und in welcher Hinsicht die Überschreitung der Grenze der sich selbst rechtfertigenden Erkenntnis *um der Erkenntnis willen* erforderlich ist: erst mit der Anerkennung dieser Notwendigkeit befreit sich das philosophische Denken zu sich selbst. Nun erst können seiner Nüchternheit Schwingen wachsen.

Pieper will als Philosoph und nur als Philosoph sprechen. Darin liegt eine Art von Selbstbeschränkung, um nicht das schwerwiegende Wort „Entsagung“ zu gebrauchen. Das zeigt sich besonders in seinem Buch „Über die Liebe“ (1972). Obwohl das Thema bedeutungs- und traditionsgemäß die Herleitung der Menschenliebe aus der Gottesliebe und damit eine theologische Behandlung zu fordern scheint, beschränkt sich der Autor auf die Untersuchung der menschlichen Liebe: Sie gilt ihm als das dem Menschen zugeteilte „Ur-Geschenk“. Damit zeichnet sich bereits der theologische Horizont der im übrigen anthropologisch angelegten Untersuchung ab. Man könnte sogar sagen, daß Pieper, abgesehen von jener speziellen Abhandlung, in allen seinen Büchern auch und in einem sehr wesentlichen Sinn von der Liebe handelt. Überhaupt ist die Abgrenzung gegenüber dem Theologischen zwar bedeutsam, aber doch weniger bedeutsam als die wesenhafte Zusammengehörigkeit der beiden Wissensgebiete. Bei Thomas von Aquin finden wir die Grenzscheide zwischen dem lumen naturale und dem lumen supernaturale klar und nachdrücklich gezogen: gewisse Wahrheitsentscheidungen, die auf natürliche, will sagen philosophische Weise nicht zu treffen sind, wie z. B. die Frage der Ewigkeit der Welt, werden dem lumen supernaturale und damit der Theologie zugewiesen⁶. Im Gegensatz dazu überwiegt bei dem hl.

⁴ Über das Ende der Zeit, 19.

⁵ Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, 25–135.

⁶ Thomas von Aquin, Summa contra gent. II, 38: Hae autem rationes.

Augustin, der einen von der Theologie unterschiedenen Philosophiebegriff nicht kennt, das Bewußtsein der Einheit von Wissen und Glaube. In diesem Punkte nun ist Augustin im Denken Piepers mindestens ebenso lebendig wie Thomas. Er erkennt das „crede ut intelligas!“ an, aber überläßt die entsprechende Nachforschung den Theologen. Ihn selbst leitet vielmehr die korrespondierende Wahrheit, von Augustin als „verbum meum“ im Unterschied zum „verbum Dei“ bezeichnet: „intellige ut credas!“ Er ist, in all seinem Philosophieren, ein christlicher Apologet. Seine Lehre vom „kontrapunktischen“ Verhältnis der Philosophie zur Theologie⁷ gibt der Philosophie die Stellung einer *praeambula fidei*.

IV.

Der Fundamentalsatz von der Selbsttranszendenz der Philosophie gilt allgemein. Aber im Fall der Geschichtsphilosophie tritt „diese allem Philosophieren zukommende Eigentümlichkeit . . . in einer äußersten Spannung“ hervor⁸ – eine Bemerkung, die zu einer zweiten Folgerung überleitet. Die Fähigkeit zur Vorhersage gilt als ein Merkmal der Wissenschaft. Sofern sie Dinge untersucht, die uns gegenüberstehen, wird diese ihre Fähigkeit zur Grundlage von Wirklichkeitsbeherrschung – von Technologie. Die Geschichte steht uns nicht gegenüber, sondern wir stehen in ihr. Aber auch sie drängt uns das Problem der Vorhersagbarkeit und der Vorhersage auf, nicht damit wir sie beherrschen, wie die „Technokraten“ glauben, sondern um uns in ihr einrichten zu können. Vorausberechnung ist die Form der Vorhersage in der Naturwissenschaft. Gibt es aber Prophetie, dann gilt: „Prophetie ist die dem Wesen der Geschichte einzig zugeordnete Gestalt der Vorhersage“⁹. Welche prophetische Aussage aber gibt uns Auskunft über das Ende der Geschichte? Pieper ist nicht so vermessen, dieser Frage eine zuversichtliche Antwort entgegenzustellen. Aber er gibt uns zweierlei zu bedenken. Was zunächst die Prophetien des Neuen Testaments angeht, so kommen sie in *einem* Punkte überein: sie sagen eine dem Ende der Geschichte vorangehende innergeschichtliche Katastrophe voraus, und diese Untergangserwartung kristallisiert sich um die Figur des Antichristen. Ein schärferer Gegensatz zu dem die Neuzeit beherrschenden Fortschrittsglauben läßt sich kaum denken. Wissenschaft und Technologie, die im Verband mit der werdenden Weltmarktwirtschaft bisher unbekannte weltgestaltende Kräfte entfesselt haben, sind sozusagen auf Fortschritt hingebaut; sie sind nur, sofern sie fortschreiten. Kein Wunder also, daß sich der intellektuell-technologisch gemeinte „Fortschritt“ mit moralischem Gehalt füllte und zum leuchtenden Idol der Aufklärung heranwuchs. Im 19. Jahrhundert verliert das Idol zusehends an Leuchtkraft, um im 20. Jahrhundert zu zerfallen. Nicht etwa, daß man von der Macht der durch die Technik mobilisierten Kräfte geringer zu denken lernte – im Gegenteil. Der Fortschritt dauerte ja mit beschleunigtem Tempo an und feierte blendende Triumphe, besonders auf den Gebieten der Energiegewinnung, der Raumfahrt und der chirurgischen und medikamentösen Therapie. Aber nicht nur dem Beobachter von akademischer Warte, sondern dem „Mann auf der Straße“ wird klar, daß die entbundenen Kräfte (der Zauberlehrling kann sie nicht auf ihren Platz zurückzaubern) nicht von sich aus dem Guten zustreben. Sie sind gut oder böse, je nach ihrer Verwendung, immer aber im Riesenmaß ihrer Stärke. Die Zeit der schwarzen Utopien (Aldous Huxley und George Orwell) war gekommen, und Pieper widmete diesen Warnungszeichen die ihnen zukommende Aufmerksamkeit¹⁰. Aber beredter als alle literarischen Signale sind die Tatsachen: die Atombombe, der totalitäre Staat mit seinen Vernichtungslagern und seinem Archipel GULAG, der Hungertod in den Entwicklungsländern, die Ausbreitung des Terrors und des Menschenraubs. Das Entsetzen nahen Untergangs sitzt in den Gliedern, und der forcierte Zukunftsmut der „zweiten Aufklärer“, ein kurzfristiges Narkotikum mit böser Nachwirkung, kann nicht über die Wahrheit hinwegtäuschen, die in den Gassen und auf den Plätzen schreit. Durch die hallenden Proklamationen des heran-

⁷ Über das Ende der Zeit, 19.

⁸ Ebd.

⁹ A. a. O., 37.

¹⁰ Über die Kunst, nicht zu verzweifeln, in: Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, 196 bis 213.

nahenden Weltfriedens, der Menschenrechte oder einer herrschaftsfreien Gesellschaft bleibt der Hufschlag der apokalyptischen Reiter hörbar.

Der meist uneingestandene endzeitliche Schauer erhöht die Verführbarkeit, und es fehlt nicht an Versuchern, die sich seiner als eines Hebels bedienen. „In der Welt habt ihr Angst“ (Joh. 16,33), und wenn es nichts gibt als das sich selbst überlassene Gefängnis Welt, steigert sich die Angst zum Weltekel (la nausée bei J. P. Sartre) oder zu aktivem Wahn. Nun lautet die Antwort des christlichen Abendlands auf den nihilistischen Verzweigungsschrei – die Antwort, die Pieper sich zueigen macht – in drei Worten zusammengedrängt: „*theologisch gegründete Weltlichkeit*“¹¹. Die so definierte abendländische Gesinnung hält die Welt fest, sorgend, gestaltend und liebend, aber sie klammert sich nicht an die Welt. Ihre Hoffnung hofft nicht bloß über die Weltkatastrophe hinaus – erst im Blick auf diese äußerste Möglichkeit kommt sie zu sich als ein Glaube, der „die Welt überwunden hat“. Wie der römische Philosoph angesichts der Trümmer Karthagos über das Menschenlos nachsann, so können wir nach- und vorsinnend über die Trümmer Roms oder auch des zweiten oder dritten Rom meditieren, aber nicht um verzweifelt „vanitas vanitatum!“ zu murmeln, sondern in dem Bewußtsein, daß uns das Geheimnis des Daseins und Zerfalls menschlicher Städte, Reiche und Kulturen zwar in Ahnungen und Andeutungen entzifferbar, im wesentlichen aber noch verschlossen ist.

V.

Die besonnene Bereitschaft zum Ende sichert, jenseits von verzweifelter Apathie und fanatischer Blindheit, dem auf die Geschichte gerichteten Blick seine von Mitfühlen beseelte Gefaßtheit, aber auch seine kritische Helligkeit. Und damit kommen wir zu einer dritten, aus Piepers geschichtsphilosophischen Prämissen fließenden Folgerung. Wenn die Hoffnung prophetisch die irdischen Katastrophen überfliegt, auch die letzte innergeschichtliche Totalkatastrophe, wenn ferner Prophetie die dem Wesen der Geschichte zugeordnete Gestalt der Vorhersage sein soll, dann bleibt uns noch die Aufgabe einer Unterscheidung der Geister. So gewiß es Prophetie gibt, gibt es auch Pseudoprophete, Propheten, aber auch falsche Propheten. Nun übersteigt Prophetie ihrem Begriffe nach den Bereich allgemein zugänglicher Erfahrung und damit, so scheint es, der Nachprüfung. Wie soll dann die Unterscheidung zwischen wahr und falsch – die Entscheidung, von der doch Sein oder Nichtsein abhängt – mit Zuverlässigkeit getroffen werden? Das aber ist nichts weniger als eine weithergeholte Frage – sie bewegt die heutige Welt.

Die weltbewegenden Lehren, zu deren Natur es gehört, zunächst eine politische Massenbewegung zu entfesseln, um dann, wenn sie erfolgreich waren, die Macht zu ergreifen, eine totalitäre Herrschaftsordnung zu begründen und sich in eine von Zensur und Polizei überwachte Staatsphilosophie zu verwandeln – sie alle sind von prophetischem Anspruch befeuert. Sie sagen einen mit Leidenschaft ersehnten Endzustand voraus – ein erneuertes Rom, ein Drittes Reich, eine Neue Gesellschaft –, dessen Ankunft sie durch indirekte und direkte politische Aktion, durch Propaganda und Waffengewalt zu befördern gedenken. So groß ist die Überzeugungsmacht dieser Heilslehren, daß christliche Theologen unter der Wucht der Begegnung mit ihnen sich scharenweise in politische Aktivisten verwandeln, und die Wissenschaft selbst läßt sich herbei, den Aposteln des Neuglaubens ein Kleid zu schneiden, in dem sie sich unverdächtig im modernen Meinungsklima bewegen können. So steht nicht Glaube gegen Unglaube, sondern Glaube gegen Irrglaube. Deswegen ist mit der Legitimierung der Prophetie als solcher wenig getan, und die Berufung auf die Inspiration, die der biblischen Prophetie einen göttlichen Ausweis verschaffen soll, hilft nicht weiter. Statt zu unterscheiden schiebt sie die Entscheidung um einen Schritt zurück.

Was also, wir müssen auf dieser Frage bestehen, unterscheidet die wahre von der falschen Prophetie? Um hierauf eine für unsere Zeit verständliche Antwort zu formulieren, müßte man wohl – ein oft geäußertes aber noch unerfülltes Postulat – eine umfassende Kritik des ideologischen Denkens entwickeln. Auch in den Schriften Piepers ist sie, soweit ich sehen kann, nicht

¹¹ Was heißt ‚Christliches Abendland‘?, in: Tradition als Herausforderung (1963), 39.

anzutreffen. Wohl aber finden wir bei ihm die Prinzipien, aus denen sie entwickelt werden kann. Niedergelegt sind sie vor allem in seiner Lehre von der Sophistik, die einen wesentlichen Bestandteil seiner Platon-Interpretation bildet, und ergänzend in dem von ihm gezeichneten Porträt des Intellektuellen.

Noch ehe wir uns an den Sophisten heranwagen, muß eine Zwischenbemerkung Platz finden. Es muß eingeräumt werden, daß in der Zuspitzung der Frage, mit der wir uns und dem Leser zusetzen, etwas Künstliches liegt. Mit der Feststellung nämlich, daß die prophetische Aussage der philosophischen Legitimation entzogen ist, entrücken wir sie nicht gänzlich dem Bereich philosophischer Glaubhaftigkeit und kritischer Prüfung. Sie muß „wahr-scheinlich“ (im Sinn der *probabilitas*, nicht der *verisimilitudo*) sein. Bei der prophetischen Vorhersage geht es ja um den Menschen, den wir aus Erfahrung kennen, wenn wir auch über sein Wesen keine zureichende Auskunft zu geben vermögen. Wir müssen also den uns bekannten, wenn auch bei aller Bekanntheit geheimnisvollen Menschen in der prophetischen Aussage wiedererkennen können. Und damit ist nicht wenig gesagt. In der Tat fügt sich die prophetische Vorhersage eines Zweiten Kommens und einer ihm vorangehenden Katastrophe bruchlos dem Bild vom Menschen an, das bei allen tiefgehenden Differenzen der griechischen Philosophie ebenso zugrundeliegt wie dem Neuen Testament: das entstellte Ebenbild der Gottheit, Mann und Weib, in Irrtum und Bosheit verstrickt und doch für eine mehr als menschliche Seligkeit bestimmt, dabei unfähig, sich ohne göttlichen Beistand zu retten – das ist der Mensch, wie ihn uns die Geschichte von frühester Zeit bis in unsere Tage zeigt. Auf der anderen Seite widerspricht die in den ideologischen Propheetien enthaltene Anthropologie allem, was wir von der menschlichen Natur wissen: nur im Sinn des „*quia absurdum*“ und im irreführenden Licht einer trügerischen Hoffnung können sie geglaubt werden. Es ist absurd zu meinen: der Mensch würde, der Herrschaft einer Heldenrasse unterstellt, seine heldische Natur entfalten; oder er würde, von einer die bisherige Geschichte beherrschenden Eigentumsordnung befreit, sich selbst mit einer herrschafts- und konfliktfreien Gesellschaft beglücken. Was aber von der gewaltigen Vision des Gründers Marx seinen heutigen Adepten an Anthropologie geblieben ist – der Mensch soziologisch zusammengebastelt aus technologischer Intelligenz und „kommunikativer Kompetenz“ – hat dem Meister gegenüber nichts an Glaubwürdigkeit gewonnen. Doch ist es Zeit, von der allgemeinen zu der besonderen menschlichen Defiguration zurückzukehren, die von Pieper unter dem Titel der Sophistik behandelt wird.

VI.

Pieper fragt nach der Natur des Sophisten zunächst als Platon-Interpret. Es geht ihm um das Verständnis der Gestalt, die in den platonischen Dialogen in immer neuen Verkörperungen zu Wort kommt, Gegenfigur und Schatten des Philosophen, so eng mit diesem verbunden, daß es offenbar nicht möglich ist zu sagen, was Philosoph-sein und Philosophieren bedeutet, ohne die Natur des Sophisten und seines Tuns mitzubestimmen. Was aber dabei zum Vorschein gebracht werden soll, ist nicht bloß das Treiben jener Männer, die im 5. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland ihr Wesen trieben und die der platonischen Porträtkunst als Modelle dienten, die Gorgias, Protagoras, Kallikles, Thrasymachos; sondern wie Platon selbst, so müht sich auch sein Interpret um die Herausarbeitung einer symbolischen Figur. Von vornherein ist klar, daß sich dieselbe Figur auch in einem anderen Zeitalter, in einem anderen Kostüm verwirklichen kann – vielleicht verwirklichen muß, sobald nämlich die Figur des Philosophen (sie, die von dem sophistischen Schatten ihrer selbst begleitet wird) wieder auf den Plan tritt. Und darin liegt, nebenbei gesagt, die Rechtfertigung des von Pieper mit Glück unternommenen Versuches, das Drama des platonischen Dialogs dem modernen Verständnis durch Fernsehspiele nahezubringen¹². Das ist nicht modernisierter Platon, sondern Platon, aufgewiesen in seiner uns mit ihm verbindenden Gleichzeitigkeit.

Unterscheidungen zu treffen lohnt sich nur, wo das zu Unterscheidende sich zum Verwechseln

¹² Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele (1966).

ähnlich ist – auch dies ein platonischer Grundsatz. Der Philosoph und der Sophist sind sich ähnlich, sofern sie beide mit dem *λόγος* befaßt sind – mit der Sprache und dem Reden, in Gespräch, Vortrag oder Niederschrift. Der Unterschied liegt in dem Gebrauch, den sie von der Sprache machen¹³. Der Philosoph gebraucht das Wort seiner Natur gemäß, während der Sophist es denaturiert. In der Natur des Wortes liegt zweierlei. „Das erste ist: daß im Worte Realität deutlich wird; man redet, um in der Benennung etwas Wirkliches kenntlich zu machen, kenntlich für jemanden natürlich. Ebendas ist das zweite: der Mitteilungscharakter des Wortes. Das Wort ist sowohl Sachzeichen wie auch Zeichen für jemanden, für den nämlich, dem Realität vor die Augen gebracht werden soll“¹⁴. Aus dieser Doppelbestimmung ergibt sich die Möglichkeit eines doppelten Mißbrauchs: Verderb des Realitätsbezugs, Verderb des Mitteilungscharakters. Beide Gestalten der Korrumpierung des Wortes werden von Sokrates den Sophisten vorgeworfen, und die eine ist nicht ohne die andere zu denken. Denn die Mitteilung ist nicht als menschlich neutral zu verstehen. Zum mindesten setzt sie die Anerkennung des Anderen als eines Wesens voraus, das „verstehen“, und das heißt auch, das selbst denken und sehen kann. Diese Elementarbeziehung kann sich zur Zuneigung oder zur Liebe vertiefen. In jedem Fall aber, das ergibt sich aus der Realität der Beziehung, tut die Mitteilung dem Partner etwas an. Sie kann ihm z. B. die Binde von den Augen reißen. Es kann sich begeben, daß er auf Grund des Mitgeteilten sein Leben ändert. Aber dann ist es nur mittelbar der Mitteilende, der so Großes bewirkt. Unmittelbar wirkend ist das Mitgeteilte, die vom Sprechenden in Worte gekleidete, vom Hörenden selbst in Freiheit angenommene Wahrheit, und Wahrheit ist die Quelle der lebenverändernden Macht. Es gilt dann die Mahnung: „Kümmert euch nicht um Sokrates!“

Nun nehmen wir an, die aller Mitteilung, allem Sprechen zugrundeliegende menschliche Beziehung sei verderbt. Der Mitteilende sähe den Empfänger der Mitteilung gar nicht als eine selbst erkennende und frei entscheidende Person an, sondern als Mittel zu einem von dem Sprecher gewählten Zweck. Dann mißbraucht er die Sprache im Dienst einer ihr fremden Absicht. Er will den Hörer gar nicht belehren – er will ihn dazu bringen, eine von ihm gewünschte Stellungnahme zu vollziehen, eine ihm genehme Entscheidung zu treffen. Er will ihn, wie man heute sagt, „manipulieren“. Nun ist der zweckhafte Gebrauch in der Natur der Sprache begründet. Sprache ist auch Instrument. Legitimerweise gebrauche ich sprachliche Ausdrücke, um Informationsfragen zu stellen, Bitten auszusprechen, Aufträge zu geben, Anweisungen zu erteilen, Befehle zu übermitteln. Mit Recht betont die heutige Sprachanalyse das Übergewicht solch „performativen“ im Verhältnis zum „informativen“ Sprechen. Aber in dem von uns ins Auge gefaßten Fall handelt es sich nicht um den instrumentalen Gebrauch von einzelnen Worten und Wendungen, sondern um den instrumentalen Mißbrauch des Sprachganzen, und überall wo eine fundamentale persönliche Entscheidung in Rede steht oder das Ganze der Erfahrung, und mithin auch das Ganze der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit, da ist auch das Ganze der Sprache und die Sprachlichkeit der Person selbst in Mitleidenschaft gezogen. Die falsche Haltung des Sprechers zu seinen Mitmenschen verfälscht seine Sprache. Nur zum Schein kann er den Bezug zur Realität aufrechterhalten. Denn in Wirklichkeit kommt es ihm gar nicht darauf an, die Dinge zu zeigen, wie sie sind, sondern sie in eine wirksame und seinem Zweck günstige Beleuchtung zu rücken. Nicht um Ermittlung der Wahrheit durch Gespräch geht es ihm, sondern um den Sieg über einen Opponenten, der immer nur ein Scheinsieg sein kann, errungen durch eine künstliche Perfektion der Sprache, die mit ihrer natürlichen Vollkommenheit nichts zu tun hat. Der Sophist also, der Künstler dieses Mißbrauchs, wird aus einem Abbildner der Wirklichkeit zum Bildner einer Schein-Wirklichkeit, zum Wort-Demiurgen, der aus Nichts ein psychologisch wirksames Etwas zu machen versteht, zum Anti-Kreator sozusagen.

Soweit Platons Analyse des Sophisten, die wir an der Hand des Platon-Interpreten Pieper nachvollziehen – eine sowohl zeitbedingte wie überzeitliche Symbolfigur. Die von ihr abzulesende Wahrheit besagt, daß zwar die Gabe der Sprache die Menschlichkeit des Menschen konstituiert, daß sie aber zugleich als seine subtilste Versuchung zu erkennen und zu fürchten ist.

¹³ Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht, in: Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, 255–282.

¹⁴ Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, 261 f.

Die Kultur des Menschen – *cultura animi* – ist auch und wesentlich Sprachkultur, und mit ihr stellt er sich selbst eine Falle, die seine Einfalt in Gefahr bringt. Das ist das Element von Wahrheit im Rousseauismus; und nicht zu Unrecht hat Robert Spaemann, ernsthaft scherzend, die platonisch verstandene Philosophie als „institutionalisierte Naivität“ gekennzeichnet¹⁵. Die Verderbnis des Mitteilungscharakters verdirbt den Realitätsbezug. Doch gilt auch, wie Pieper zeigt, die Umkehrung dieses Satzes. Auf den Realitätsbezug reflektierend müssen wir fragen, wie denn menschliche Erkenntnis ein Seiendes erfassen könne, das unabhängig von seinem Erkenntwerden so ist, wie es ist. Und im Blick auf die Abgeschlossenheit der Sphäre der Reflexion kann diese Möglichkeit verneint werden. Das klassische Beispiel dieser Verneinung liefert der triadische Nihilismus des Gorgias: „Es ist nichts; wäre etwas, könnte es nicht erkannt, und erkannt könnte es nicht mitgeteilt werden.“ Wenn also unser Denken und Sprechen unfähig ist, zu einem An-sich-sein vorzudringen, wenn, anders gesagt, *esse* und *cogitari* einfach zusammenfallen, dann ist die als Fiktion enlarvte Realität für unsere nach Belieben gestaltende und umgestaltende Mitteilung freigegeben. Im Sprechen ist der Sprecher nicht länger gebunden durch die Wahrheit über An-sich-seiendes: nur noch die Frage nach dem gesellschaftlich Gültigen leitet und begrenzt seine Mitteilungsbereitschaft, die nun, zu äußerster Knetbarkeit gediehen, mit seinem Machtwillen verschmelzen kann. Mißbrauch der Sprache führt zu Mißbrauch der Macht oder resultiert daraus.

VII.

An diesem Punkt bietet sich eine Verknüpfung von zwei Motiven an, die Pieper, soweit ich sehen kann, nicht ausdrücklich vollzogen hat, die aber im Zuge seines Denkens liegt und die es uns leichter macht, der Metamorphose des antiken Sophisten in den modernen Ideologen nachzugehen. Wir erinnern uns: die Philosophie sieht sich immer wieder genötigt, ihre eigne Domäne im Durchbruch zu theologischen oder prophetischen Aussagen zu überschreiten – eine Notwendigkeit, die „im Fall der Geschichtsphilosophie in einer äußersten Steigerung hervortritt.“ Wenn demgemäß gerade die Geschichte die Philosophie mit besonderer Dringlichkeit zu einer Überschreitung ihrer Grenzen in Richtung auf das Prophetische einlädt, dann wird – eine peinliche und doch kaum zu umgehende Folgerung – die Geschichte wie kein anderer Aspekt der Wirklichkeit die Philosophie mit sophistischer Verfälschung bedrohen. Denn die Geschichte macht die Frage ihrer Finalität dringlich und verweigert doch zugleich eine auf Erfahrung gestützte Antwort. Eschatologie wird dadurch zum fruchtbarsten Feld einer sich vom Realitätsbezug loslösenden Spekulation, und durch sie wird die scheinbar künstliche Frage nach dem Merkmal, das Prophetie von Pseudoprophete unterscheidet, zur aktuellen Lebensfrage und zum Nerv politischer Entscheidung. Die moderne Figur, die dem antiken Sophisten entspricht, ist der Ideologe, und er überragt seinen griechischen Vorgänger um Haupteslänge. Auch er verfälscht die Sprache, indem er das Wort zum Werkzeug des Willens zur Macht verkehrt – Nietzsche war es, der sein Geheimnis erriet. Aber seine Größe besteht darin, daß er sein Machtverlangen mit einer Tendenz der prophetisch interpretierten Geschichte identifiziert. Auch er hebt in seiner Rede den Wirklichkeitsbezug auf. Aber sie wird wirksam dadurch, daß er die im Denken erzeugte Scheinwirklichkeit als die durch menschliche Tat zu aktualisierende Zukunftswirklichkeit hinstellt. Er knüpft an eine öffentliche Not an und nährt eine große Hoffnung. Er ist der Prophet des von der Menschheit nicht zu erleidenden, sondern von ihr zu setzenden Endes der Geschichte.

Wir verdanken Pieper eine kluge Betrachtung „Über das problematische Metier des Intellektuellen“¹⁶. Der Intellektuelle ist, so meint er, primär definiert „durch kritische Distanz zum Bestehenden, durch betonte Nicht-Konformität mit der Institution“, und demgemäß läßt er sich nicht absolut beurteilen, sondern immer nur im Hinblick auf die Institution, auf die er sich mit seiner Distanzierung jeweils bezieht¹⁷. Nach dieser durchaus überzeugenden Definition wäre

¹⁵ R. Spaemann, Philosophie als institutionalisierte Naivität, in: Philosophisches Jahrbuch (1974), 139–142.

¹⁶ Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, 283–290.

¹⁷ A. a. O., 285.

Hegel, Professor an der neugegründeten Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin, kein Intellektueller, wohl aber Karl Marx, Charles Maurras wäre ein Intellektueller und ebenso Benito Mussolini. Kritik und Revolution gehören zusammen. So ist auch Lenin ein Intellektueller, aber die Bezeichnung paßt gleichermaßen auf Solschenizyn und die Männer der russischen Bürgerrechtsbewegung. Sollte es wahr sein, daß – wie wir, mit Piepers Gedanken experimentierend, vermuten – der Sophist sich im modernen Ideologen re-inkarniert, dann ist hinzuzufügen, daß sich die Ideologen aus der wachsenden Schar der Intellektuellen rekrutieren. Aber das bedeutet keineswegs Gleichsetzung. Als Philosoph und sogar als Märtyrer im strengen Sinn des Wortes, als Blutzeugen der Wahrheit, kann sich der Intellektuelle erweisen. Und die Redeweise von der Distanz besagt mehr als eine Negation ständischer oder amtlicher Verpflichtung. Sie deutet hin auf eine in der Antike unbekannte Beziehung des Denkens zur politischen Macht. Der Sophist flüsterte dem antiken Tyrannen seine Ratschläge ins Ohr. Nach seiner modernen Metamorphose verfügt er über Lautsprecher und setzt Massen in Bewegung. Er kann selbst zum Tyrannen und zur diabolischen Travestie des platonischen Herrscher-Philosophen werden.

VIII.

Man mag uns vorwerfen, wir hätten das Erste und Offensichtliche zu sagen versäumt und hätten uns durch dies Versäumnis das Recht erschlichen, der Philosophie Piepers eine ihr nicht zukommende Einzigkeit zuzuschreiben. Ist es nicht klar, daß Pieper zu den Thomisten gehört und daß ihm sein Platz innerhalb des modernen Neo-Thomismus zuzuweisen ist? Diese Zuweisung ist in der Tat berechtigt. Wer aber in ihr das Schlüsselwort für das Verständnis des Philosophen zu besitzen meint, dürfte schlecht beraten sein. Auskunft über das, was mit dem vieldeutigen Wort „Thomismus“ gemeint sein kann, mag man sich bei Pieper selbst holen¹⁸. Halten wir uns an die wichtigsten Tatsachen, die seine moderne Erscheinungsweise kennzeichnen! Wie man weiß, war die neothomistische Bewegung kirchenobrigkeitlich veranlaßt. Sie geht auf die von Leo XIII. 1879 erlassene Enzyklika *Aeterni Patris* zurück. In der Befolgung der dort gegebenen Anweisungen wurden zum Gebrauch in theologischen Schulen unzählige Lehrbücher verfaßt, die die Philosophie und Theologie des Aquinaten den Gläubigen der Zeit nahebringen wollten. Es versteht sich, daß Pieper von dieser Literatur unberührt geblieben ist. Abgesehen von diesen Erzeugnissen didaktischen Eifers, abgesehen auch von der gelehrten Beschäftigung mit der Geistesgeschichte des Mittelalters hat sich dann in unserem Jahrhundert eine spontane Thomas-Renaissance von Rang und Gehalt ereignet. Ausgangspunkt für die Erneuerer war die Problematik gegenwärtigen Philosophierens. Sie wollten den Denker des 13. Jahrhunderts dem archäologischen Interesse der Historiker und Philologen entreißen und zeigen, daß Thomas zur Klärung und Förderung der sie selbst bewegenden modernen Probleme einen bedeutenden Beitrag zu liefern hat. Freilich war diese moderne Problematik nichts weniger als einheitlich, und dementsprechend bezeichnete auch der Neothomismus keine einheitliche Position, sondern ein vielfältiges und in sich zerklüftetes Unternehmen. Der philosophische Impuls stammte teils vom Kantianismus (Joseph Maréchal), teils vom Personalismus (M. Nédoncelle, J. Guitton), teils von der Lebensphilosophie und insbesondere von Henri Bergson (Jaques Maritain) oder auch von der Phänomenologie (Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein) und dem geisteswissenschaftlichen Denken (Erich Przywara). Etienne Gilson versuchte nachzuweisen, daß Thomas den wahren Existentialismus vertreten habe, und schließlich erblühte noch eine katholische Heidegger-Schule, die durch G. Siewerth, Max Müller, J. B. Lotz und Karl Rahner wirksam wurde – eine reiche Literatur, die heut durch den über uns dahingegangenen Wirbel der sechziger Jahre in die Windstille einer noch nahen und doch schon entfernten Vergangenheit entrückt worden ist. Pieper gehört nicht zu dieser Gruppe, trotz seiner Dankesschuld gegenüber manchen ihrer Vertreter, und seine Schriften wurden nicht von dem Schicksal zeitweiliger Vergessenheit überwältigt. Der Grund für diese Ausnahmestellung

¹⁸ Was ist Thomismus, in: *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin* (1963), 55–61.

ist weniger im Glanz seiner Diktion und in der Aktualität mancher seiner Themen zu suchen als im Prinzip seines Denkens und Schreibens. Als junger Mann beugte er sich über die beiden Summen und die *Quaestiones disputatae* nicht als ein bereits im dynamischen Netz der transzendenten Logik gefangenen genomener oder von fundamental-ontologischem Tiefsinn bezauberter Schüler der neuesten Philosophie, sondern als ratloser Student, der einen Lehrer suchte und ihn in Thomas fand, um nie wieder von ihm zu lassen. Die Worte dieses Lehrers, ins Licht einer solchen *cognitio matutina* gerückt, waren nicht auf vorgegebene Positionen zu beziehen und auf diesem Umweg fruchtbar zu machen, sondern geradewegs auf die gemeinten Dinge – auf die in ihnen zu Wort kommende Wirklichkeit, auf die Erfahrung, durch die das Wirkliche jedem von uns auf immer neue Weise zugänglich wird. Das „Zurück zu den Sachen!“, das der von der Vorherrschaft neukantischer Logik konfrontierte Husserl um die Jahrhundertwende als Parole ausgab, läßt sich eben auf mehr als eine Weise befolgen. Freilich bleibt es keinem Adepten der Philosophie erspart, zu Füßen eines Lehrers gesessen zu haben. So verlangt es das unverbrüchliche Gesetz der Tradition. Daß aber dieser Lehrer als unser Zeitgenosse in Fleisch und Blut vor uns gesessen haben muß, darüber gibt es keine gültige Regel. Daher gehört zur Zeitgestalt der Tradition nicht nur Tag-für-Tag-Kontinuität, sondern auch der Sprung über Jahrhunderte hinweg. Übrigens konnte die selbsterwählte akademische Isolierung in den frühen dreißiger Jahren lebenrettend sein. Die Versuchung, die damals in Deutschland umging, operierte gern mit einer aus dem deutschen Krypto-Hegelianismus stammenden Identifikation: eine mächtige politische Tendenz wurde mit dem Willen des Weltgeistes gleichgesetzt. Diese sophistische Gleichsetzung, die Legitimierung des weltgeschichtlichen Opportunismus, mußte bei dem Schüler thomistischer Philosophie auf taube Ohren fallen. So ist es nicht zu verwundern, daß die ersten Schriften Piepers der Zensur des Hitler-Reiches zum Opfer fielen¹⁹.

Wer wie Pieper nicht aus einer anerkannten Denkschule stammt, muß sich seine Sprache außerhalb des akademischen Kreises aussuchen. Pieper fand sie als Goethe-Leser in der deutschen Bildungssprache. Auch darin verhält sich sein Schriftwerk antithetisch zur deutschen Schulphilosophie der Zeit. Die von Heidegger auf den Spuren Nietzsches konstruierte Denkgeschichte als Geschichte zunehmender Seinsvergessenheit umgeht geflissentlich zwei Figuren: Sokrates und Goethe, während Pieper seine Autorenschaft unter das Dreigestirn Sokrates-Platon, Thomas, Goethe stellt. Freilich war dies Ausweichen vor dem esoterischen Philosophenjargon und der Rückgriff auf die Bildungssprache keine Eigentümlichkeit Piepers – man denke an Theodor Haecker und den Kreis um das „Hochland“, an die Herausgeber der Zeitschrift „Kreatur“, an Romano Guardini und Martin Buber, sämtlich Angehörige einer noch im 19. Jahrhundert aufgewachsenen Generation. Und da war im übrigen das Vorbild einer apologetischen Bildungsliteratur in England, G. K. Chesterton, Dorothy Sayers und vor allem C. S. Lewis²⁰.

Dem unbefangenen Auge zeigte sich ein vorher kaum geahnter Thomas. Das war nicht der Gefangene eines großartigen, aber in formaler Begrifflichkeit erstarrten Systems – eine Erfindung von Interpreten, die selbst von dem rationalistischen Systembegriff Christian Wolffs oder vom idealistischen Systemdenken beherrscht waren. Ein System wird erdacht. Es entspringt dem Vertrauen auf die Schöpferkraft menschlicher Begriffe. Thomas aber, darin den antiken Philosophen verwandt, sieht im *ordo idearum* den menschlich-unvollkommenen Versuch, den *ordo rerum* nachzuzeichnen. Sein ‚System‘ aber, den Riesenbau der *Summa Theologica*, hat er uns als Fragment hinterlassen. Das Fertigmachen, die Leidenschaft des Systematikers, war ihm fremd. „Thomas – der christliche Aristoteliker“ – eine Beschreibung, die gewiß nicht falsch ist, aber doch geeignet, den Platoniker Thomas unseren Blicken zu entziehen. Denn wenn Thomas auch die Weltlichkeit der Welt unter Führung des Aristoteles wiederentdeckt und festhält, so gelingt ihm das doch nur auf dem von Platon gelegten Fundament transzendenter Formen. Man sagte leichthin: „Thomas – der Dogmatiker par excellence“. Und doch stammt gerade von Thomas der anti-dogmatische Satz: „*Rerum essentiae sunt nobis ignotae*“²¹. Alles uns durch

¹⁹ Vgl. das bei Kösel erschienene Schriftenverzeichnis (1974), 11 f.

²⁰ C. S. Lewis, *Über den Schmerz*. Übersetzt und mit Nachwort versehen von J. Pieper (1954). Zum Verhältnis Piepers zu Goethe vergleiche man: *Über das Schweigen Goethes* (1953).

²¹ *Quaest. disp. de veritate*, 10, 1; *Unaustrinkbares Licht*. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin (1963), 67.

Erfahrung zugängliche Seiende ist Teil der Welt und das heißt der Schöpfung, und darum ist der Versuch sinnvoll, erkennend zu seinen, ihm durch den Schöpfungsakt eingepprägten Wesensformen vorzudringen. Doch aus demselben Grunde sind wir unfähig, uns ihrer durch Wissen so zu bemächtigen, daß wir sie zu einem System zusammenbauen könnten. Erkennbar sind sie und doch unergründlich. Thomas, so sagt man, war Professor an der Universität zu Paris und als solcher hat er sich mit der kunstvoll schematischen Gliederung seiner Quaestiones einen didaktischen Panzer angelegt, der das freie Schreiten des Gedankens behindert. Das Gegenteil, so zeigt Pieper, entspricht der Wahrheit. Die Architektonik der Quaestio, getragen von der Doppelsäule der überlieferten Argumente derer, die die These bestreiten und der anderen, die sie stützen, bewahrt das Leben der Tradition, aus der die Lehrmeinung stammt und in die sie zurückmündet. Nicht der Aufriß einer dogmatischen Struktur (das, was man getrost nach Hause tragen kann) kommt hier zum Vorschein, sondern der Pulsschlag des philosophischen Gedankens in seiner geschichtlichen Realität wird fühlbar gemacht. „Was also geschieht hier? Es geschieht, daß Thomas sich selber in den von der Vorzeit her lebendigen Strom der menschlichen Wahrheitsüberlieferung stellt und schließlich, ohne den Anspruch endgültigen Begreifens, dem künftigen Suchen und Finden die Bahn ins Unabsehbare offen läßt – nicht anders als Platon in seinen Dialogen“²². So ist Thomas nicht nur eine Quelle philosophischer Tradition – er selbst weist uns auf seine Quellen zurück und gibt ihnen in seinen Texten einen Ort zu erneuter Erschließung.

Wir leben aus einer umschleierten Herkunft in eine nur geahnte Zukunft hinein. Das gilt für den Einzelnen wie für die Menschheit. Philosophie, die nach dem Ganzen der menschlichen Erfahrung fragt, kann nicht umhin, sich, soweit das menschenmöglich ist, mit ihren Fragen in die äußersten Dimensionen der Erinnerung und der Erwartung hineinzuwagen. Für Piepers Denken liegt das Übergewicht bei der Zukunft. Denn alles geschaffene Sein steht für ihn wie für Thomas unter dem Zeichen einer Verheißung. Unsere Unfähigkeit, das Wesen der Dinge zu erkennen, versteht sich als ein Noch-nicht-wissen, der Existenz des Erkennenden wird eine „Hoffnungsstruktur“ zugeschrieben, und ein Abglanz der Hoffnung fällt auch auf die Beurteilung dessen, was gegenwärtig an der Zeit ist: so soll der Begriff der Aktualität ein „Element wachsamem Vertrauens zum jeweils Modernen“ enthalten²³. Auf der anderen Seite ist die Hoffnung leer, die Zukunft nichtig ohne die in der Erinnerung bewahrte Herkunft. So kann in unserem heutigen Denken das erinnerte Denken des Thomas von Aquin lebendig werden, wie wiederum in Thomas die Quellen, aus denen er schöpfte, zum Leben erwachen: die biblische Offenbarung und die antike Philosophie, zwei Traditionsströme, die sich bei aller Differenz analog zueinander verhalten. Der größte Zeuge der antiken philosophischen Tradition, Platon, beruft sich, wenn es um die Grundfragen seiner Wirklichkeitsdeutung geht, seinerseits wieder auf „die Alten“. Deren Rang aber gründet für ihn darin, „daß sie, so sagt er, „näher bei den Göttern siedelnd“ eine aus übermenschlicher Quelle herabgelangte Kunde, einen *theios logos*, einen göttlichen Spruch, als die Ersten empfangen haben und daß also auf sie angewiesen bleibt, wer immer an dieser dem Menschen natürlicherweise nicht zugänglichen Offenbarung Anteil zu gewinnen sucht“²⁴. Fragen wir aber Platon nach der Quintessenz dieser „Weisheit der Alten“, dann wird uns gesagt, „sie bestehe darin, daß die Welt aus der neidlosen Güte des Schöpfers hervorgegangen sei; daß Gott den Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge in den Händen halte; daß die Seele des Menschen über den Tod hinaus Bestand habe; daß es schlimmer sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu erleiden; daß uns nach dem Tode ein Gericht und eine gerechte Vergeltung erwarte – und so fort. Man sieht auf den ersten Blick, daß hier von nichts anderem die Rede ist als von der göttlichen Verbürgung des Sinnes der Welt und des menschlichen Heiles“²⁵. Dieses aus griechischer Quelle stammende Wissen läßt sich verallgemeinern und auf die ganze Menschheit ausdehnen. „Ich bin davon überzeugt“, schreibt Pieper, „daß die mythischen Überlieferungen der Völker, in ihrem, allerdings nicht leicht identifizierbaren Kern, der Nach-

²² Unaustrinkbares Licht, 60.

²³ A. a. O., 54, 43 f.

²⁴ Tradition als Herausforderung (1963), 32 f.

²⁵ A. a. O., 29.

klang einer am Anfang der Menschengeschichte geschehenen Offenbarung, einer Ur-Offenbarung, sind“²⁶.

Der Gedanke einer religiös-philosophischen Tradition, deren Anfänge sich im Dunkel der Urzeit verlieren und an der auch die außereuropäischen Völker teilhaben, hat selbst seine Tradition. Seine Wiege dürfte im Neuplatonismus zu suchen sein. Marsilio Ficino, das Haupt der florentinischen Akademie, hat ihn mit der seiner Zeit zur Verfügung stehenden Gelehrsamkeit vertreten. Goethe, der Dichter von Faust, Zweiter Teil, stand ihm, vor allem in seiner letzten, 1805 beginnenden Schaffensperiode, innerlich nahe. Pieper reinigte ihn von den apokryphen Zutaten der Spätantike und faßte die Möglichkeit ins Auge, ihm mit Hilfe moderner Religionswissenschaft und Ethnologie neue Nahrung zuzuführen.

T. S. Eliot hat zu Piepers Buch „Was heißt philosophieren?“ (1973) ein Nachwort verfaßt, das sich mit der heutigen Lage der Philosophie beschäftigt und von dem Dichter wie mit zögernder Hand niedergeschrieben zu sein scheint. Dort findet sich ein sehr entschiedener Satz der Würdigung Josef Piepers, der hier zum Beschluß unserer Überlegungen angeführt sei: „Er setzt in den gebührenden Rang innerhalb der Philosophie *das* wieder ein, was der schlichte Verstand unnachgiebig dort anzutreffen verlangt: *Einsicht* und *Weisheit*.“

Die philosophische Theologie und der Nihilismus – die beiden Pole des Begründungsrationalismus, die in eins zusammenfallen, um gemeinsam aufgehoben zu werden

Von Joachim KLOWSKI (Hamburg)

I.

Der erste Band von Wilhelm Weischedels jüngst erschienenem zweibändigen Werk „Der Gott der Philosophen“ mit dem Untertitel „Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus“¹ gilt der Geschichte der philosophischen Theologie. Der Rahmen dieses ersten Teiles ist den gesetzten Zielen entsprechend weit gespannt; die Darstellung erstreckt sich von den ersten griechischen Denkern bis hin zu Heidegger.

In diesem Band zeigt Weischedel einerseits, daß die philosophische Theologie im Hinblick auf die Geschichte der Philosophie den zentralen Teil derselben darstellt; denn fast alle großen Philosophien lassen sich in den Zusammenhang einer Geschichte der philosophischen Theologie einfügen. Andererseits geht es Weischedel darum, den Aufstieg und den Verfall der philosophischen Theologie herauszuarbeiten: Bis hin zu Hegel gehe es aufwärts, in seiner Philosophie vollziehe sich jedoch bereits die Wende, die dann zu dem Verfall der philosophischen Theologie führe, den Weischedel unter Berücksichtigung der Gedanken von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Heidegger nachzeichnet.

Um Weischedels Position möglichst knapp und zugleich möglichst adäquat so weit zu skizzieren, wie dies für die folgende Diskussion erforderlich ist, will ich mich zunächst auf ausführlichere Zitate aus Weischedels Aufsatz „Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus“² stützen, in welchem er in ganz knapper Form die Hauptthesen seines jetzt vorliegenden Werkes vorweggenommen hat.

Die Philosophie habe „seit alters zum Gegenstand das Seiende im Ganzen, und sie betrachtet es, wie Aristoteles gültig formuliert, einmal im Hinblick auf sein Sein, zum andern im Hinblick auf seine ‚ersten Gründe und Ursprünge‘. Diese Fragerichtung hält sich auch in der weiteren

²⁶ Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, 189.

¹ Darmstadt 1971 u. 1972.

² *Evang. Theol.* 22 (1962), 233–249; wiederabgedruckt in: W. Weischedel, *Philosophische Grenzgänge*, Stuttgart 1967, 132–150. Ich benutze für meine Zitate die Aufsatzsammlung.