

**Berthold Wald**  
**Wende zum Menschen\***

399

Eines der Anzeichen für eine tiefgreifende Veränderung im Selbstverständnis der Moderne ist das polemische Wort vom »Tod des Subjekts«. Es gilt dem Subjektbegriff der Aufklärung und ihrem Vertrauen in eine autonome Vernunftinstanz, welche die institutionelle Ordnung einer Gesellschaft begründen soll, in deren Rahmen unterschiedliche moralische und religiöse Auffassungen vom Guten und vom Sinn des Lebens zusammen bestehen können. Die soziale Emanzipation des Individuums differenziert jedoch nicht bloß den Sinn des Guten, sondern auch den Begriff des Vernünftigen. Ein Begründungsverhältnis zwischen Vernunft und Gesellschaft besteht dann nur in umgekehrter Richtung, wenn »Autonomie der Vernunft« heißen soll, daß die praktische Vernunft nicht länger als Extension der theoretischen Vernunft verstanden wird, weil die Erkenntnis des Guten nicht in eindeutiger Weise auf die Wirklichkeit zurückgeführt werden kann.[1] So brauchte Friedrich Nietzsche die aufklärerische Skepsis nur weiter voranzutreiben, um das Vertrauen in die auf sich selbst gestellte Vernunft als bodenlos zu erweisen. Deren Subjektcharakter ist nur ein begrifflich erzeugter Schein und hinreichend aus seiner Funktion zu erklären, dem gemeinsamen »Vernunftinteresse« einer bürgerlichen Gesellschaft gegenüber divergierenden Einzelinteressen Nachdruck zu verleihen. Aber die Vernunft hat keine Interessen, weil sie kein Subjekt ist; Interessen hat nur der einzelne Mensch. Ihre Legitimierung wird im Bewußtsein des Handelnden davon abhängig sein, welches Bild der Wirklichkeit die Richtung seiner praktischen Überlegungen bestimmt.

400 Die neuzeitliche Hypostasierung der menschlichen Vernunftnatur zum Quasi-Subjekt des Handelns kann den Verlust gemeinsamer Überzeugungen über den Sinn des Wirklichkeitsganzen nicht auf Dauer überspielen. Unbestimmt-vieldeutige Negationen der Moderne ganz unterschiedlicher Provenienz (Ende der Neuzeit, Tod des Subjekts, Post-Moderne) sind nicht erst seit heute Indikatoren für einen Bewußtseinswandel, der sich bereits in den 20er Jahren angedeutet hat und damals als »Wende zum Menschen« bezeichnet worden ist.[2] Allerdings haftet dieser Formulierung eine Vieldeutigkeit an, die in gegensätzlichen Auffassungen über das Weltverhältnis des Menschen zum Austrag gekommen ist. Die Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys wie auch die Existenzphilosophie Martin Heideggers und die aus beiden hervorgegangene philosophische Hermeneutik kommen, trotz ihrer gemeinsamen Ablehnung des Positivismus, in einem anthropologisch begründeten Nominalismus überein, worin der »Typus Mensch zerschmilzt«.[3] Die metaphysische Frage nach dem Sinn des Wirklichkeitsganzen wird zwar ausdrücklich gestellt, jedoch sogleich umgedeutet in die Frage nach dem Wesen des Menschen, die nur aus seiner faktischen Existenz zu beantworten sei. Ihr »Was« bleibt unbestimmbar in der Unhintergebarkeit und Besonderheit des je eigenen Wirklichkeitsbezuges, weil es sich erst über den Existenzakt konstituiert. Diese Strömungen stehen damit in Opposition zum Essentialismus der Phänomenologie, die gleichfalls aus der Abkehr von der neuzeitlichen Subjektphilosophie hervorgegangen ist und die intentionalen Akte des Meinens und Wollens, worin die Welt jeweils erscheint, auf einen ideellen Sachgehalt hin befragt und so über Husserl und Brentano dem Platonismus der mittelalterlichen Metaphysikauffassung verwandt ist.

Fragt man vor diesem Hintergrund nach dem ethisch-anthropologischen Werk Josef Piepers und seinem Verhältnis zu jenem spannungsvollen Aufbruch in der Philosophie dieses Jahrhunderts, greift jede formelle Zuordnung offensichtlich zu kurz. |

401 Auch Pieper ist darin »nachmodern«, das Vernunft-Vertrauen der Moderne nicht zu überschätzen. Sein Bild vom Menschen greift zurück auf die gedanklichen Leistungen der Antike und des Mittelalters und lebt doch aus eigener Kraft. Es steht in Kontakt mit dem Spannungsfeld der Nachmoderne, ohne sich vom Dissens her zu begründen, der stets eine

Abhängigkeit auch im Modus der Kritik bewahrt.[4] Nicht der Glaube an die Vernunft – Vernunft als Glaubensersatz –, sondern Vernunft und Glauben sind für ihn der wirklichen Existenzsituation des Menschen gemäß. Das zeigt seine Rehabilitierung der natürlichen Tugenden des Willens und der Vernunft, mit deren Überformung durch Glaube, Hoffnung und Liebe das In-der-Welt-sein des Menschen für eine tiefere Dimension der Wirklichkeit geöffnet wird.[5] Das zeigen auch die hier vorgelegten Schriften zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, zur Erkenntnis des Guten, zu Wahrheit und Wirklichkeit, zum Begriff der Schuld und zum Verständnis von Tod und Unsterblichkeit. Gemeinsam ist ihnen der Gedanke, die unantastbare Würde und die Bestimmung des endlichen Geistes aus seiner Wahrheitsfähigkeit zu verstehen, ohne dabei die Ambivalenz seiner Endlichkeit zu überspielen. Diese Besonderheit der menschlichen Existenzsituation hat Pieper selbst einmal so formuliert: »In den Pensées von Pascal findet sich ein Aphorismus, der zu verstehen gibt, wie leicht man sich, nahezu guten Gewissens, dem Ganzen der Wahrheit verschließen kann: ›Wenn ihr euch nicht darum Sorge macht, die Wahrheit zu erkennen, dann ist genug Wahrheit vorhanden, damit ihr in Frieden leben könnt. Wenn euch aber mit ganzem Herzen danach verlangt, sie zu erkennen, dann ist es nicht genug‹ (Nr. 226 nach der Zählung von L. Brunschvicg). Es macht nicht allzuviel Schwierigkeit, sich zu beruhigen bei dem, was man schon weiß [...]; wer sich aber dem Ganzen der Wahrheit bis ins Innerste öffnet, der erwartet, da er von nichts das Ganze sieht, über das bereits Gewußte hinaus immer noch ein neues Licht.«[6]

402 Pieper hat so mit skeptischer Nüchternheit seinen eigenen Weg gesucht zwischen der essentialistischen Erkenntnisgewißheit der Neoscholastik, welche darin der Phänomenologie nahe steht, und der existentialistischen Reduktion des Menschen auf sein In-der-Welt-sein, – aber auch diesseits eines Fideismus, für den die christliche Heilsbotschaft nur im Widerspruch zur menschlichen Selbsterfahrung »senkrecht von oben« gegeben sein kann. Gegen den Essentialismus hat Pieper in einer aufsehen erregenden Weise von Thomas von Aquin her die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten hinsichtlich einer nicht von ihm selbst geschaffenen Realität geltend gemacht.[7] Er verteidigt damit zugleich die Zusammengehörigkeit von Philosophie und Theologie in der Frage nach dem Sinn des Wirklichkeitsganzen – gegen einen Existentialismus und Fideismus, deren eigentümliche Entsprechung (als zwei Seiten desselben Sachverhalts) auf dem Übereinkommen beruht, die Möglichkeit eines solchen Aufeinander-Hörens formell zu bestreiten. Piepers ethisch-anthropologisches Werk kann daher als ein für Philosophie und Theologie bedeutsamer Klärungsversuch gelten, sofern es ihm darum zu tun ist zu zeigen, daß und wieso nur eine wesentlich vom Gedanken der Kreatürlichkeit her verfaßte Ontologie und Anthropologie und eine auf den Glauben an die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes gegründete Soteriologie einander nicht im Wege stehen müssen, weil die Sinnerwartung des Menschen durch seine Wirklichkeitserfahrung wohl geweckt, aber weder durch die darin erfaßte Wahrheit allein noch an ihr vorbei zu beantworten ist.[8]

403 Zur intellektuellen Herausforderung wurden diese bewußtseinsprägenden und bis heute wirksamen Richtungen in Philosophie und Theologie für Pieper durch seine frühe Begegnung mit Erich Przywara. Als ein in der traditionellen wie in der modernen Philosophie und Theologie umfassend gebildeter Jesuit war Przywara »leidenschaftlich engagiert in den aktuellsten Kontroversen«[9] seiner Zeit und insbesondere in der Auseinandersetzung mit Heidegger darum bemüht, jener von ihm selbst so bezeichneten »Wende zum Menschen« einen umfassenderen, nicht auf radikale Diesseitigkeit festgelegten Sinn abzugewinnen durch den interpretierenden Rückgriff auf die mittelalterliche Ontologie und Anthropologie. Pieper nennt Przywara denn auch seinen eigentlichen, »die Weltansicht von Grund auf prägenden Lehrer«[10], in dessen Vorlesungen ihm »zum ersten Mal und endgültig aufgegangen [sei], daß jeder auf ein geschlossenes System der Wahrheit zielende Anspruch der Metaphysik der wirklichen Existenzsituation des endlichen Geistes, seiner Kreatürlichkeit, widerspricht.«[11]

Die Anwesenheit dieses intellektuellen Hintergrundes kommt in den Schriften Piepers nicht immer explizit zu Wort; es geht ihm zuerst um Aktualität in der Sache, um »Aktualisierung durch Enthistorisierung«[12], und um deren fächerübergreifende Vermittlung, weil, wie Odo Marquard das mit Bezug auf Kierkegaard und Pieper dargelegt hat, der Philosophierende eben »philosophische und schriftstellerische Pflichten« hat und »nur jene Philosophie sich lohnt, die man auch in schweren Lebenslagen noch bemerkt.«[13] Dieser Blick für das Grundlegende und |

404 Lohnende ist bezeichnend für die Art und Weise, wie Pieper die Herausforderung durch die anthropologische Wende in der zeitgenössischen Philosophie angenommen und weitergeführt hat. Er bestimmt von Anfang an den ethisch-anthropologischen Standort seiner Schriften und zeugt von einem deutlichen Bewußtsein dafür, daß die metaphysische Frage nach dem Grund der Wirklichkeit seit Dilthey und Heidegger als Frage nach dem Weltverhältnis des Menschen gestellt ist. Das bedeutet aber, daß in dieser veränderten hermeneutischen Situation die Frage nach dem Sinn des Ganzen nicht an der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen vorbei – und eben darum nicht ohne ein reflektiertes Verhältnis zu den Aussagen der Theologie – zu beantworten ist.

Die Begegnung zwischen Pieper und einer ontologisch vom Menschen her denkenden Philosophie findet so von vornherein auf dem gleichen Boden statt. Der Untertitel zu seiner Schrift Wahrheit der Dinge, die eine Ontologie als Transzendentalienlehre anzukündigen scheint, lautet bezeichnenderweise: Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. Auch die mehr als 30 Jahre später verfaßte Schrift Über den Begriff der Sünde steht noch ganz in der Kontinuität dieser Fragestellung. Der zentrale Einwand gegen die fundamental-ontologisch interpretierte Wende zum Menschen ist hier mit besonderer Klarheit formuliert und besagt, daß sich der einzelne Mensch letztlich nicht neutral zur Frage nach Ursprung und Ziel der Wirklichkeit verhalten und der »Sinn von Sein« niemals an dieser existentiellen Grundfrage vorbei »erschlossen« sein kann – zumindest dann nicht, wenn »der Mensch seine eigene Situation inmitten der Wirklichkeit mit allen Konsequenzen realisiert«[14] hat. Mit Bezug auf die Position Jean Paul Sartres (der in diesem Punkt meist eindeutiger als Heidegger formuliert) hat Pieper explizit seine Auffassung begründet, daß und warum die tatsächliche Existenzsituation des Menschen »für ein radikales, vor nichts zurückschreckendes, wahrhaft ›existentielles‹ Denken«[15] eine Neutralität und Unentschiedenheit hinsichtlich der Frage nach der Kreatürlichkeit der Welt nicht zuläßt. Denn das »Ja« oder »Nein« in dieser Frage ist nicht bloß eine theoretische Entscheidung

405 über das Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhalts – auch nicht irgendeine, sondern die grundlegende Entscheidung über die Sinnrichtung der eigenen Existenz – »man könnte jetzt sagen: sich selbst zu wählen oder Gott; doch das wäre eine unerlaubte Vereinfachung; die wirkliche Alternative sieht vielmehr so aus: entweder Selbstverwirklichung als Hingabe an Gott, das heißt in Anerkennung der eigenen Kreatürlichkeit; oder ›absolute‹ Selbstliebe und der Versuch einer Selbstverwirklichung aufgrund der Leugnung oder Ignorierung der Tatsache, Kreatur zu sein. Dies ist die fundamentale Entscheidung in sämtlichen konkreten Entscheidungen, ihnen allen voraus und zuvor.«[16]

Heideggers »Geworfenheit« als Befindlichkeit des Daseins in der Welt[17] gehört darum nicht zur Struktur des Weltverstehens, sondern ist bereits eine Interpretation der natürlichen Unabschließbarkeit und schuldhaften Zerrissenheit menschlicher Welterfahrung.[18] In seinem erneuten Durchdenken der überlieferten These von der »Kreatürlichkeit der Welt« stützt sich Pieper zwar weithin auf die konträre Position der abendländischen Metaphysik- und Theologiegeschichte. Ihm liegt jedoch an dem Nachweis, daß sie allein und begründetermaßen der natürlichen Erkenntniserwartung des Menschen entspricht, sowohl Wahrheit und Irrtum wie Gut und Böse am Maßstab der Wirklichkeit zu unterscheiden und seiner gleichfalls natürlichen Hoffnung entgegenkommt, am Riß im eigenen Dasein, an Tod

und Schuld, nicht zu verzweifeln. Letztlich entscheidet und unterscheidet sich damit der Sinn jener Wende zum Menschen am Verhältnis zur natürlichen Theologie. Diese ist seit Platon Ausdruck dafür, daß der theoria nicht bloß der Vorrang gebühren sollte, weil sie der Natur des menschlichen Geistes am meisten entspricht, sondern einer Verständigung über die Welt – sofern uns an einer |

406 Übereinstimmung mit uns selbst und anderen gelegen ist – keine andere Grundlage gegeben werden kann als ein kontemplativ begründetes Verhältnis zur Wirklichkeit.

Dieses Verhältnis hat Dilthey – gegen Descartes und die neuzeitliche Subjektphilosophie gerichtet – umgekehrt, und Heidegger ist ihm darin gefolgt. ›Primat der Praxis‹ im Weltverhältnis des Menschen bedeutet, daß ein Verstehen der Wirklichkeit jetzt ausschließlich aus dem praktischen Selbstverhältnis – aus der »Sorge als Sein des Daseins«[19] – hervorgehen soll und die geschichtlich bestimmte Lebenswirklichkeit und individuelle Lebendigkeit des Menschen darin als unhintergehbare Quelle seiner Überzeugungen gilt. »Die Welt ist stets nur Korrelat des Selbst.«[20] »Wir vermögen sie zu erleben, aber nicht durch Begriffe hinter sie zurückzugehen.«[21] Dilthey hat zwar Recht darin, daß die individuelle Verschiedenheit und Einseitigkeit des Weltverhältnisses der Wahrheit über die Welt nicht zu widersprechen braucht.[22] Aber durch seine Gleichsetzung von Wirklichkeitserkenntnis und subjektivem Erlebniseindruck wird zugleich die objektive Unterscheidungsmöglichkeit von wahr und falsch eliminiert. Es gibt jetzt kein theoretisches, sondern nur ein praktisches Verhältnis zur Realität, dergestalt, daß wir »den Zusammenhang [der Wirklichkeit] nicht in der Welt, sondern in uns selber suchen«[23] müssen.

Der Primat des praktischen Weltverhältnisses steht nun bei Dilthey in direktem Zusammenhang mit seiner Übernahme des materialistischen Naturbegriffs der Moderne, welche seine Auffassung von der seelischen Produktivität im menschlichen Erleben erst verständlich macht. Das natürliche Sein der vom Menschen lediglich vorgefundenen und nicht von ihm selbst geschaffenen Realität nennt er – wie vor ihm bereits Spinoza – »stumm«.[24] Von innen verständlich ist nur die gesellschaftliche Wirklichkeit, so|fern

407 diese auf die kulturschöpferische Tätigkeit des Menschen zurückzuführen ist. Die Vorgänge in der natürlichen Welt dagegen lassen sich »verstehen nur vermittels der Übertragung unserer Erfahrung auf eine an sich tote äußere Tatsächlichkeit«[25]. Dilthey räumt zwar ein, daß sich der Sachverhalt vom Standpunkt einer »Metaphysik der intelligenten Weltursache«[26] anders ausnehmen wird; hier wäre das Natürlich-Vorfindbare analog zu den Kunstprodukten der menschlichen Vernunft ja bereits ein Vor-gedachtes, das für ein nachdenkendes Verstehen wenigstens prinzipiell erreichbar sein muß. Wird aber das theologische Bedeutungsmoment einer sinnstiftenden schöpferischen Vernunft, wie in der neuzeitlichen Wissenschaft geschehen, aus dem Wirklichkeitsbegriff herausgestrichen, so verliert damit auch das bisher vorherrschende theoretisch-kontemplative Verständnis der Wahrheit als Erkenntnis von Realität jeden Sinn. »Denn wie ein Gedachtes [ohne diese Voraussetzung einer schöpferischen göttlichen Vernunft] einem draußen Existierenden wirklich entsprechen könne, davon kann sich niemand eine Vorstellung machen.«[27]

Die Konsequenzen dieser Abkehr vom Primat der theoria sind zahlreich und von existentiellem Belang. Sie betreffen das Verhältnis von Sprache und Welt, deren »Aufeinanderpassen« jetzt zum Rätsel wird und in der analytischen wie auch der hermeneutischen Philosophie ausdrücklich zum Problem geworden ist.[28] Es ändert sich grundlegend der Sinn menschlicher Kommunikation, die nicht länger als Mitteilung von Realität, sondern objektiv als eine unendliche Kette von Interpretationen und subjektiv als Versuch einer gegenseitigen Manipulation verstanden |

408 werden muß. Schließlich wundert es auch nicht, daß der konstitutive Dezisionismus in der Absolutsetzung und Abriegelung der individuellen Bedürfnisperspektive sich mit einem Totalitarismus verbinden kann, der eine beliebige »Ordnung« des Ganzen schafft, da kein natürlicher Anhaltspunkt und keine unbedingte Grenze in der Natur der Sache mehr zu finden

ist.[29] Das liegt in der Konsequenz eines praktischen Weltverhältnisses, welches auf den Unterschied zwischen dem »Natürlichen und Künstlichen«, dem »Gefundenen und Erfundenen« und damit auch auf alle weiteren Schlüsselbegriffe »der von Heidegger so genannten »ontotheologischen« Tradition« verzichten will.[30]

Die stärkste Gegenbewegung zu diesem lebensweltlich begründeten Anthropozentrismus kommt heute aus der Naturphilosophie. Sie richtet sich allerdings nicht bloß gegen den Primat des praktischen Weltverhältnisses, sondern – in einer holistischen Deutung der Welt als Ereigniszusammenhang – gegen die Sonderstellung des Menschen überhaupt.[31] Der Mensch gilt hier als besonders sensibler und riskanter Durchgangspunkt im schöpferischen Prozeß der Natur, die ihn an Würde überragt – einer »Schöpfung« ohne Schöpfer, die allein um ihrer selbst willen zu existieren scheint und das Sein der Individuen von ihrer Raum-Zeit-Stelle her im unendlichen Strom des Lebens begrenzt. Alles Lebendige ist sterblich, weil es individuell ist und |

409 darum nur durch seine Auflösung – im persönlichen Tod – an der Unvergänglichkeit des Ganzen teilhaben kann. Die fundamentalontologische Wende zum Menschen hat so in einer ebenso radikalen naturphilosophischen Wende zum Naturganzen ihr genaues Gegenstück gefunden, man kann vielleicht auch sagen, provoziert – »als wäre unsere geschichtliche Welt, die Menschenwelt, auch schon das Universum!«[32]

Damit hat sich die Frage nur weiter verschärft, welches Bild der Welt und des Menschen im Streit der Interpretationen ihm selber angemessen ist und sein Handeln in der Welt bestimmen soll. Pieper vertritt erneut den Primat der theoria aus der Natur des kreatürlichen Geistes und verteidigt die Vorstellung eines göttlichen Seinsgrundes der Welt. Ihre Wahrheit läßt sich ebensowenig »beweisen« wie die entgegengesetzte Sicht der Welt – mit dem Unterschied allerdings, daß der a-theistische Existentialismus eine zusätzliche Begründungslast zu tragen hat. Er müßte erst noch zeigen, wie unter seiner Voraussetzung Wahrheit als Erkenntnisbeziehung zu einem »draußen Existierenden« überhaupt gedacht werden kann, oder konsequenterweise auf den Wahrheitsbegriff verzichten. Vor allem jedoch entscheidet sich an der Frage nach der Kreatürlichkeit der Welt das innere Verhältnis des Menschen zu sich selbst – ob er sich verstehen kann als diese Person, die existiert, weil sie bereits – von Gott her – erkannt und gewollt ist, noch bevor sie selber damit beginnen konnte, Anderes zu erkennen und mit ihrem Willen zu umfassen. Auch das läßt sich nicht beweisen, aber in seiner inneren Stimmigkeit zur naturhaften Liebeserwartung des Menschen soweit erfassen, daß die in allen Kulturen überlieferte Botschaft vom göttlichen Ursprung der Welt in ihrem Existenzbezug ernst genommen und gehört werden kann. Das hat die ältere Philosophie noch mit großer Selbstverständlichkeit getan – und Josef Pieper ist ihr hierin gefolgt. Sein Werk ist bestimmt von einem unvoreingenommenen Hören auf die wirklich Großen in Philosophie, Dichtung und Religion, von der Geduld des Zuhörens, der Kunst der Unterscheidung und dem Willen zur Anerkennung, wo es sich mit anderen in der Sache trifft.

410 Piepers Gesamtprojekt, analytisch-prüfend im Stil und hermeneutisch-interpretierend auf den bleibenden Sinngehalt der überlieferten Ethik und Anthropologie bezogen, ist darum nie bloßer »Nachvollzug der Tradition«[33] gewesen. Ein solches Mißverständnis übersieht das offenkundige Ziel und die sprachliche wie argumentative Konzentration, mit der hier versucht wird, gerade dem heutigen Leser klarzumachen, warum die Beschäftigung mit Platons Philosophiebegriff und das Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild des Thomas von Aquin für das eigene Weltverhältnis von Bedeutung sein können. Bei der Wahl und Behandlung dieser Themen geht es erkennbar nicht um reine Darstellung aus philologischem Interesse, auch nicht um die Vermehrung von Sinnangeboten durch philosophische Hermeneutik und schon gar nicht darum, das eigene Denken durch eine Berufung auf philosophische Autorität zu ersetzen. Es geht Pieper, indem er einen bereits vorgefundenen Gedanken aufnimmt und interpretiert, immer um sachbezogene Behauptung. Nicht über, sondern mit Platon und Thomas etwas zu behaupten, heißt für ihn, sich einer

inzwischen veränderten geschichtlichen Fragesituation zu stellen. Nur darum macht die erneute Beachtung gerade dieser Stimmen (und nicht anderer) im Chor einer vielstimmigen Überlieferung überhaupt Sinn, erhält sie den Status einer sachbezogenen Aussage und muß von dorther gesehen auch jedes wirkliche, auf Verständigung in der Sache gerichtete Verstehen leiten.

[1] Vgl. dazu Fr.-X. Kaufmann, Das Soziale und das Gute; erscheint in: Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung, Band 4; hrsg. v. H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg, Münster 1997/98.

[2] So lautet der Titel eines Artikels von Erich Przywara in Stimmen der Zeit 119 (1930), S. 1-10, der auf Heideggers eigentümliche Umbildung der phänomenologischen Maxime seines Lehrers Edmund Husserl (»zu den Sachen selbst!«) anspielt.

[3] W. Dilthey, Gesammelte Schriften, VIII. Band (Weltanschauungslehre), Stuttgart 1991, S. 6.

[4] »Wer verfolgt, der folgt«, so ein erhellendes Wort von Max Scheler. (Zur Rehabilitierung der Tugend (1915), Zürich 1950, S. 15).

[5] Die Tugendlehre Piepers ist Inhalt von Band 4 dieser Werkausgabe (Schriften zur Ethik und Anthropologie. Das Menschenbild der Tugendlehre), Hamburg 1996.

[6] J. Pieper, Über den Glauben; in: Werke, Band 4, S. 237f.

[7] Dieser in Wahrheit der Dinge nur angedeutete Sachverhalt (in diesem Band, S. 141f.; 174) wird breiter ausgeführt in: Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin (demnächst in Band 2 dieser Werkausgabe). Die Schrift geht zurück auf einen Vortrag, der 1950 am Philosophy Department der Universität von Notre Dame/USA gehalten wurde und dessen These »fast als Ketzerei erschien« – man darf wohl annehmen wegen der Berufung ausgerechnet auf Thomas von Aquin (J. Pieper, Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964, München 1979, S. 90 [EB2, S. 305]) – und den Pieper ein Jahr später, von Max Horkheimer an die Philosophische Fakultät der Universität Frankfurt a. M. eingeladen, unter dem Titel »Wahrheit und Unerkennbarkeit. Über das negative Element in der Philosophie des Thomas von Aquin« wiederholt.

[8] Daß Pieper damit auch über konfessionelle Grenzen hinweg Beachtung fand, zeigt exemplarisch die erst vor wenigen Jahren vollständig aus dem Nachlaß herausgegebene Ethik Dietrich Bonhoeffers, deren Einleitungskapitel unter wörtlichem Einschluß eines Buchtitels von Pieper überschrieben ist: »Christus, |

die Wirklichkeit und das Gute« (Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 6, Ethik hrsg. v. I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil, C. Green, München 1992, S. 31-61; Herv. von mir, B. W.). Bonhoeffers häufige Benutzung der Schriften Piepers ist inzwischen gut erschlossen durch Register und Nachwort dieses Bandes sowie einen Ergänzungsband, Zettelnotizen für eine »Ethik«, Gütersloh 1993).

[9] J. Pieper, Philosophie in Selbstdarstellungen I, Hamburg 1975, S. 245 [PEB2, S. 5].

[10] Ebd., S. 244 [S. 4].

[11] Ebd., S. 245 [S. 5].

[12] Zit. nach B. Wald, »Aktualisierung durch Enthistorisierung«. Zu einem Brief von Josef Pieper an Gustav Gundlach aus der Zeit der NS-Diktatur; in: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), S. 175-181; 179.

[13] In einem Vortrag zum Erscheinen von Band 3 der Josef Pieper Werkausgabe, Schriften zum Philosophiebegriff, Hamburg 1995; jetzt nachzulesen in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), Sprache und Philosophie, Münster 1996, S. 10f. (Herv. von mir, B. W.).

[14] Über den Begriff der Sünde (1977); in diesem Band, S. 253.

[15] Ebd.

[16] Ebd.

[17] Sein und Zeit (§ 29), Tübingen 1972, S. 135.

[18] Karl Löwith hat in einem groß angelegten Rezensionenartikel »Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie« (Theologische Rundschau 2 (1933), S. 26-64; 333-361, insbesondere im II. Teil) gezeigt, wie »im faktischen Gehalt der maßgebenden Existenzbegriffe« (S. 334) in Heideggers Sein und Zeit (Angst, Sorge, Gewissen, Tod, Schuld) »der Zusammenhang und zugleich die Differenz mit und zu der protestantischen

Theologie« (S. 333) zum Vorschein kommt – als ein weiteres Kapitel in der bereits von Nietzsche und Feuerbach diagnostizierten »gegenseitige[n] Verwicklung von Theologie und Philosophie« (S. 338).

[19] Sein und Zeit (§ 39), Tübingen 1972, S. 180.

[20] W. Dilthey, Ges. Schriften, VIII, S. 17.

[21] Ebd., S. 23.

[22] Vgl. ebd., S. 33f.; 224.

[23] Ebd., S. 121.

[24] »Die Natur ist uns stumm, [...] fremd. Denn sie ist nur ein Außen, kein Inneres.« (Ges. Schriften, I. Band (Einleitung in die Geisteswissenschaften), Stuttgart 1990, S. 136). Zu Spinoza vgl. J. Pieper, Wahrheit der Dinge; in diesem Band, S. 104f.

[25] Ges. Schriften, I, S. 138.

[26] Ebd., S. 212.

[27] Ebd., S. 198. Diese Schlußfolgerung ist nur konsequent und nimmt die von Sartre ausdrücklich formulierte Konsequenz des theoretischen Atheismus bereits vorweg. (Vgl. dazu J. Pieper, Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean Paul Sartre; in: Werke, Bd. 3, S. 173-185).

[28] »So stellt sich die Frage: [...] Gibt es eine Begründung dieser Entsprechung«, nachdem »sich die Philosophie einer solchen theologischen Begründung [»es ist ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind«] nicht mehr bedienen [kann]«. (H. G. Gadamer, Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge (1960); in: ders., Kleine Schriften I. Philosophie, Hermeneutik, Tübingen 1967, S. 63f.).

[29] Diese Nähe war zumindest für Heidegger zeitweilig gegeben; Pieper hat sich dem in seinen Grundformen sozialer Spielregeln widersetzt, indem er strikt die Sphären des Einzelnen und der Gesellschaft in ihrem natürlichen Recht unterscheidet und damit einer totalitären Absolutsetzung des Gemeinschaftlichen den Boden entzieht (vgl. zur inneren Dialektik der Existenzphilosophie und der abweichenden Haltung von Plessner und Pieper: H. Braun, Die Anfälligkeit des Prinzipiellen. Existenzphilosophie und philosophische Anthropologie vor und nach 1933; in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 17 (1991), S. 345-383).

[30] So jüngst Richard Rorty, der die Tradition der kontinentaleuropäischen Existenzphilosophie mit dem eher politisch denkenden amerikanischen Pragmatismus verbindet (Relativismus: Entdecken und Erfinden; in: Information Philosophie 1 (1997), S. 10).

[31] Das hat erhebliche Konsequenzen für einen utilitaristischen Ethiktypus, der, wie das Beispiel Peter Singer zeigt, die unterschiedslose Achtung vor Menschen mit stark eingeschränkten oder noch nicht entwickelten Bewußtseinseigenschaften aus einer holistischen Perspektive heraus als »Speziesismus« bezeichnet und bekämpft (vgl. B. Wald, Über den Mißbrauch des Personbegriffs zur Rechtfertigung von Abtreibung und Euthanasie; in: Zeitschrift für Medizinische Ethik 42 (1996), S. 79-89; S. 86f.).

[32] K. Löwith, Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik; in: ders., Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966, S. 266.

[33] O. Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg-München 1958, S. 77.

\* Nachwort zu Werke 5, 399-410.