

Nur wenige Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts werden Piepers Überzeugung geteilt haben von der geschichtlichen Bedeutung des Thomas von Aquin für unsere Zeit. Nicht allein seine erst 1958 erschienene Hinführung hat es darauf abgesehen, jenen Thomas vor Augen zu bringen, »der, außerhalb des bloß Historischen, den heute Philosophierenden allein in Wahrheit angeht« (S. 156).[1] Schon seine frühen Veröffentlichungen, die Dissertation über die »ontische Grundlage des Sittlichen« (1929), die viel gelesenen Traktate über die menschlichen Tugenden, Vom Sinn der Tapferkeit (1934), Über die Hoffnung (1935), Traktat über die Klugheit (1937), Zucht und Maß (1939), schließlich die beiden Einführungen in den Sinn der Tugendlehre, Über das christliche Menschenbild (1936) und Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens (1941) – dies alles sind Versuche, die im Werk des Thomas von Aquin formulierten Einsichten in Sinn und Ziel des menschlichen Lebens unter den Bedingungen der gegenwärtigen geschichtlichen Existenz fruchtbar zu machen und anzueignen. Wäre da nicht ein Beiklang unkritischer Naivität, so müsste der Titel dieser Nachbemerkung eigentlich lauten: »Von Thomas lernen«. Pieper selbst trug kein Bedenken, Thomas von Aquin seinen »Lehrmeister« zu nennen, dessen Präsenz auch in den späteren Schriften nicht zu übersehen ist.[2] Auf eine vielleicht zugespitzte aber |

466 nicht völlig unzutreffende Weise darf man wohl sagen: Wie die Begegnung mit dem antiken Philosophen Aristoteles für Thomas die Möglichkeiten der Theologie erweitert hat, so für Josef Pieper die Begegnung mit dem mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin die Möglichkeiten der Philosophie. Beide – Aristoteles wie Thomas – haben neue Wege der Erkenntnis eröffnet und Einsichten formuliert, mit denen auseinanderzusetzen sich lohnt und die Teil einer Problemlage der Philosophie geworden sind unter dem Titel einer »christlichen Philosophie«.[3]

Der aktualisierende Rückgriff auf eine philosophische Position muß allerdings mit Einwänden rechnen, die im Rekurs auf Verfahrensfragen gegen den dahinterstehenden Begriff von Wahrheit und Wirklichkeit gerichtet sind. Kann man wirklich heute noch mit derselben unhistorischen Einstellung die Texte mittelalterlicher Autoren lesen, wie die Theologen des Mittelalters beispielsweise die Metaphysik des Aristoteles gelesen haben? Hat diese Unmittelbarkeit der Verständigung über Jahrhunderte hinweg das historisch angemessene Sinnverstehen nicht eher erschwert, wenn nicht gar verdeckt und ersetzt durch das je eigene Erkenntnisinteresse? Und selbst wenn die Philosophie des Mittelalters angemessen interpretiert wäre als »christliche Philosophie«, wird eine philosophische Verständigung mit Thomas von Aquin nicht schon daran scheitern müssen, daß hier theologische Prämissen im Spiel sind, auf die sich der heutzutage Philosophierende nicht einzulassen braucht? Ist »christliches Philosophieren« überhaupt eine legitime Gestalt der |

467 Philosophie oder nicht vielmehr, mit den Worten Heideggers, »ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis«?[4]

Es ist die Philosophische Hermeneutik, die so fragt und die auf dem Weg über Heideggers phänomenologisch-hermeneutische Destruktion der abendländischen Seinsmetaphysik und ihres Wahrheitsbegriffs allenthalben das Selbstverständnis der geisteswissenschaftlichen Disziplinen geprägt hat. Vermißt wird die Reflexion auf das sprachliche Apriori aller Kommunikation und die Geschichtlichkeit der Wahrheit, während man zugleich – höchst inkonsequent – mit einem normativen Anspruch auf der Autonomie und den Grenzen des philosophischen Vernunftgebrauchs besteht. Pieper hat diese Einwände offenbar gesehen. Allerdings behandelt er seinem philosophischen Denkstil entsprechend Methodenfragen niemals abstrakt und allgemein, sondern konkret und kontrolliert an den Sachen selbst, sofern sie Gegenstand möglicher Erkenntnis sind.[5] Zur Debatte stehen Sinn und Berechtigung der

philosophischen Interpretation einerseits, das Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. Philosophie und Theologie andererseits. Zu beidem liegen explizite, teils monographische Äußerungen vor.[6]

468 Eine erste Antwort auf diese Fragen entwickelt Pieper in seinen hier erstmals veröffentlichten »Thomas-Interpretationen« (1949-51) und in der Hinführung zu Thomas von Aquin (1958). Den beiden Thomas-Interpretationen geht jeweils eine methodische Reflexion »über die Absicht und den Sinn dieses Interpretationsversuches« (S. 58) voran, die dem Hörer den hermeneutischen Status seiner Auslegungsversuche verdeutlichen sollen. Die Grundlagen des Wahrheitsbegriffs werden dann aus der Interpretation der sogenannten Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin gewonnen, die auch hinter der Vorlesung Über das Gute und das Böse steht. Hinter allem jedoch steht ein Philosophiebegriff, den Pieper von Platon ausgehend bei allen großen Denkern realisiert sieht: Wenn im Philosophieren »unser Blick [...] vor allem anderen [...] auf die uns begegnende Weltwirklichkeit« (S. 1; Herv. im Orig.) gerichtet sein muß, dann ist bereits darüber entschieden, in welchem Sinn eine Interpretation philosophisch genannt zu werden verdient. Ein Beitrag zur Philosophie wäre das adäquate Verstehen sinnhaltiger Äußerungen nur dann, wenn das Erkenntnisinteresse des Interpretierenden vor allem darauf gerichtet bleibt, »in dem Gesagten der Wahrheit unserer eigenen Weltwirklichkeit zu begegnen« (ebd.). Einen Text zu interpretieren hat für den Philosophierenden einen anderen Sinn als für einen Historiker der Philosophie, denn es geht ihm nicht darum, lediglich zu verstehen, »was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält« (S. 58).

An diese methodische Selbstvergewisserung des Thomas von Aquin (innerhalb eines Aristoteles-Kommentars!) knüpft Pieper seine Unterscheidung von philosophischer und historischer Interpretation. Für das historische Verstehen genügt die Stimmigkeit der Interpretation, die dann gegeben ist, wenn die zunächst nur unterstellte Kohärenz eines Sinnzusammenhangs am Text ausgewiesen ist und sich darüber hinaus auch in einem erweiterten Kontext (eines Gesamtwerks, einer Literaturgattung, einer Kulturepoche) noch als stimmig erweisen läßt. Der Anspruch des Philosophierenden, wie Pieper ihn versteht, reicht aber weiter, denn das Kohärenzkriterium der historischen Interpretation verhält sich gegenüber der Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum neutral. Eine Aussage kann durchaus richtig interpretiert und dennoch falsch sein, sofern der ausgesagte |

469 Sachverhalt nicht besteht. Das ausschlaggebende Wahrheitskriterium ist nicht schon die textimmanente Stimmigkeit, sondern die Stimmigkeit im Verhältnis zur Sache: die Korrespondenz von Aussage und Wirklichkeit.

Dies primär auf Wahrheit und Wirklichkeit gerichtete Erkenntnisinteresse ist für die scholastische, das heißt schulmäßig betriebene Interpretation der antiken Autoren so selbstverständlich gewesen, daß mittelalterliche Aristoteles-Kommentare beispielsweise auch in Quästionenform geschrieben werden konnten. Eben hierin erweist man Aristoteles die Ehre und Anerkennung als Philosoph, daß man sich dem Wahrheitsanspruch seiner Aussagen stellt. »Da liegt die Frage, ob denn wahr sei, was hier gesagt wird, nahe. Der Fragende tut nur, wozu der Autor, den er liest, einlädt.«[7] Wenn aber die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, Erkenntnis und Irrtum wesentlich zum Philosophieren gehört, »dann konnte man sich nicht auf Interpretation beschränken. Man mußte selbst argumentieren und philosophieren. Man mußte den eigenen Wirklichkeitssinn und den eigenen Sprachgebrauch ins Spiel bringen, nicht als unumstößliches Maß, aber doch als Datum, das normalerweise verläßlich und nicht irreführend war.«[8] Man mußte, mit anderen Worten, übergehen von der historischen zur philosophischen Interpretation, die nur dort realisiert ist, wo im Hören auf einen Text zweierlei geschieht: »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.«[9]

Ein solches auf Wirklichkeitserkenntnis zielendes Verstehen muß weder unhistorisch sein noch hermeneutisch naiv. Einerseits wird das nur noch historische Interessante an der mittelalterlichen Philosophie und am Werk des Thomas von Aquin ja |

470 gerade erst unterscheidbar durch die wahrheitskritische Intention der philosophierenden Interpretation, wie andererseits die insbesondere von der Philosophischen Hermeneutik herausgestellte Geschichtlichkeit des Erkennens für jede Epoche gilt, 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.« (S. 150; Herv. im Orig.). Es ist stets seine Wahrheit, die er um der Wahrheit willen verwirklichen muß, »weil einzig auf diese Weise ›die‹ Wahrheit wirklich in seinen Besitz kommt und in wichtigen Bezirken oft erst als Wahrheit empfunden werden kann« (S. 151), wie Pieper zustimmend Johann Baptist Lotz zitiert. Solches Entdecken der mir zugänglichen Wahrheit wird immer zugleich begleitet sein von einem Verdecken anderer Aspekte, wie auch »in einer bestimmten Epoche bestimmte Elemente der Wahrheit 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.« (S. 131). An diesem Phänomen der verdeckenden Erkenntnis zeigt sich für Pieper am deutlichsten die radikale »Geschichtlichkeit des Menschengesistes«, für den es »keine tota et simul possessio« (ebd.) gibt, keinen systematischen und umfassenden Besitz der ganzen Wahrheit. Das Voranschreiten in der Erkenntnis der Wirklichkeit geschieht stattdessen »wie Rede und Gegenrede« (ebd.).

Sich solcher Wirklichkeiterschließender Gegenrede auszusetzen, nicht zuletzt auch um der »besonderen Blindheiten« (S. 132) der eigenen Epoche ansichtig zu werden, ist die Aufgabe der philosophischen Interpretation. Demgegenüber steht gerade der Typus der rein historischen Interpretation in der Gefahr, die geschichtliche Bedingtheit des eigenen Blickes zu vergessen und »sozusagen platanweisende Geschichtsschreibung« zu betreiben – »als ob es einen Standort gäbe, ja als ob man sich auf diesem erhöhten Standort befände, von wo aus man die Position Platons und die des Aristoteles beurteilen und aus ihren historischen Wurzeln und Bedingtheiten erklären könnte« |

471 (S. 60).[10] Der Erkenntnisfortschritt in der Philosophie kann jedoch nicht linear nach dem Modell stetiger Wissensvermehrung begriffen werden, wie dies in den empirischen Wissenschaften der Fall ist. Hier braucht man sich um die Ansichten der »Alten« nicht zu kümmern, weshalb die Erkenntnismethode auch nicht die Interpretation ist, sondern das Experiment. »Philosophische Interpretation der Alten« geschieht vielmehr mit dem Ziel, »in das Unbegreifliche der Wirklichkeit tiefer einzudringen« (S. 1) und »in der Hoffnung«, es möchte sich im Werk der großen Meister der abendländischen Philosophie »eben diese unsere Welt [...] deutlicher spiegeln als in uns selber« (S. 60).

Die Notwendigkeit der philosophierenden Interpretation ergibt sich also aus der Geschichtlichkeit der menschlichen Welterfahrung. »Menschliches Erkennen ist immer wahr und unvollständig (inadäquat)« (S. 151), und diese gleichzeitige Inadäquatheit des Erkennens steht immer in der Gefahr, nur den vergangenen Gestalten des Philosophierens zugeschrieben, für die eigene Gegenwart jedoch vergessen zu werden. Den eigentlichen Grund für dieses Zugleich von Offenheit und Begrenzung des menschlichen Erkennens sieht Pieper in der Natur der geistigen Person, einerseits als Geistwesen »capax universi, auf das Ganze der Wahrheit angelegt« (S. 132) zu sein, andererseits jedoch im Erkennen diese Totalität stets auf je eigene und einmalige Weise selber zu sein. Dennoch ist die im Werk der Alten, im Werk des Thomas von Aquin »uns zu Gesicht kommende Weltwirklichkeit [...] im Grunde für ihn und für uns die gleiche [...], geheimnisvoll und unausschöpfbar für ihn und für uns« (S. 61).

Auch die philosophische Hermeneutik beansprucht, über ein (vermeintlich) rein historisches Verstehen hinauszugehen und |

472 den Standpunkt der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre des neunzehnten Jahrhunderts hinter sich zu lassen. Sie zielt nach eigenem Bekunden darauf ab, in der philosophierenden Interpretation »Wahrheitserfahrungen zurückzuerlangen, die von unserer verwissenschaftlichten Kultur teils verdeckt, teils verdrängt worden sind.«[11] Allerdings werden sowohl der Grund für diese »Verdeckung« anderer Wahrheitserfahrungen wie auch die Möglichkeit ihrer Rückgewinnung anders gesehen. Als Ort der Wahrheit gilt hier nicht länger der menschliche Geist, der nach einem Wort der aristotelischen Metaphysik »die Betrachtung der Wahrheit« nie »in genügender Weise erreichen, aber auch nicht ganz verfehlen kann«.[12] Ort der Wahrheit ist jetzt das Dasein, verstanden als dasjenige Seiende, dem es »in seinem Sein um dieses Sein selbst geht«.[13] Wahrheit soll mithin nicht mehr aus dem Weltverhältnis der antik-mittelalterlich gedachten theoria, sondern aus dem je eigenen praktisch-besorgten Selbstverhältnis heraus verstanden werden.

Die Ausschließlichkeit und Geschichtlichkeit des Weltbezugs als Folge einer ganz und gar selbstbezüglich gedachten Subjektivität zu verstehen, ist jedoch etwas anderes als die im Erkenntnisanspruch der Metaphysik mitgedachte geschichtliche Begrenztheit des endlichen Geistes.[14] Wer die Metaphysik verabschiedet

473 und damit das Fundament des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs, löst die Erkenntnis der Wahrheit von ihrem normativen Bezug auf Wirklichkeit.

Daß ein hermeneutisch verstandenes Philosophieren das metaphysische Fundament des Wahrheitsbegriffs hinter sich lassen und zugleich am Begriff der Wahrheit festhalten will, ist offensichtlich. Weniger offensichtlich ist jedoch, wie das gelingen soll. Wilhelm Dilthey hatte die Neubegründung der Philosophie als Hermeneutik unter anderem mit dem Hinweis verbunden, »daß zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein der Gegenwart und jeder Art von Metaphysik [...] ein Widerstreit« besteht.[15] Als Paradigma aller Metaphysik gilt ihm die Metaphysik des Aristoteles, deren Grundgedanke er so formuliert: »Der Nus, die göttliche Vernunft, ist das Prinzip, der Zweck, durch welchen das Vernunftmäßige an den Dingen wenigstens mittelbar in jedem Punkt bedingt ist, und so kann durch die der göttlichen verwandte menschliche Vernunft der Kosmos, sofern er vernünftig ist, erkannt werden.«[16] Es ist diese »Metaphysik der intelligenten Weltursache«[17], deren Sinn von Dilthey zwar verstanden, aber nicht länger als wahr akzeptiert wird. Denn Weltverstehen geschieht nach seiner Auffassung »nur vermittelt der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit.«[18] Die Erkenntnisrelation zur Wirklichkeit ist damit einseitig vom Subjekt bewirkt, weshalb nicht mehr die |

474 Wirklichkeit, sondern unser Verstehen der Wirklichkeit zum Gegenstand der Philosophie werden muß. Erkenntnis der Wahrheit wird ersetzt durch das Verstehen von Sinn. Dieser konstitutive Anthropozentrismus[19] der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik Diltheys wird in der philosophischen Hermeneutik Gadamer nur verdeckt, aber nicht überwunden. Auch Gadamer geht aus von der Frage nach der gesellschaftlichen Lage der Philosophie und stellt fest, »daß die Gesellschaft [...] der Traditionsform der Metaphysik« seit langem »mit Verdacht« begegnet. »Woran sich halten« – »im Zeitalter der immer weiter um sich greifenden wissenschaftlichen Durchdringung und Lenkung unseres Lebens«?[20] Gadamer glaubt in der »Sprache, in die wir hineinwachsen und in der wir miteinander reden und uns als Handelnde verständigen«, die Basis der philosophischen Verständigung gefunden zu haben. »Denn hier ist nichts vorentschieden, nichts von dem vorausgesetzt, was sich den verschiedenen geistigen Antrieben unserer Zeit jeweils als Vorurteil, als undurchschautes oder als unzureichend erkanntes Vorurteil entgegenstellt.«[21] Sprache als universales Medium der Kommunikation, nicht als Objekt der Wissenschaft sondern als Ort der Verständigung, »an dem etwas mit uns [geschieht], über das wir nicht Herr sind«, sodaß »die Gesprächsführenden in Wahrheit weniger die Führenden als die Geführten sind«, – das sei der Leitgedanke der

philosophischen Hermeneutik Gadamer.[22] Wo »nichts vorentschieden ist«, fehlt allerdings auch ein Maßstab der Entscheidung. »Insofern liegt nicht in der Sprache als solcher irgendein Kriterium [...] in Richtung auf das Richtige. Aber in ihr geschieht das Gespräch.«[23]

475 Das Gespräch als Ort der Wahrheit, dagegen ist nichts einzuwenden. Aber hat alles, was in und mittels der Sprache »mit uns geschieht«, von sich aus die »Richtung auf das Richtige«? Was ist mit der sprachlichen Manipulation in einer globalen Medienwelt, in welcher der Unterschied zwischen Fiktion und Realität immer weniger zu erkennen ist? Wo liegt hier das Kriterium der Wahrheit? Wenn alles Sprache ist, kann das Kriterium der Unterscheidung doch nicht im Hören auf die Sprache[24] zu finden sein. – Die Frage müßte doch lauten, auf wessen Sprache wir hören sollen, wofür aber in der Sprache als Sprache kein Kriterium zu finden ist. Liegt es also, wie Gadamer meint, im Hören auf die »Sprache der Dinge«: »Ist nicht die Sprache weniger die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge«?[25] Auch hier kann ohne weiteres zustimmen, wer das metaphysische (oder onto-theologische) Fundament des abendländischen »Logozentrismus«, die »Vorstellung vom ›Wortcharakter« der Dinge (S. 448 mit Verweis auf R. Guardini) akzeptiert. In der Formulierung Gadamer: »[...] es ist ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind«;[26] »das Wesen und die Wirklichkeit der Schöpfung selbst besteht darin, solche Zusammenstimmung von Seele und Sache zu sein.«[27] Ähnlich formulierte ja bereits |

476 Dilthey mit Blick auf den für die Wahrheitserkenntnis konstitutiven Grundgedanken der aristotelischen Metaphysik. Und ebenso wie Dilthey versteht Gadamer die Rückführung des »Gedankens von der ›Sprache der Dinge« [...] auf seine metaphysische Wurzel [...] nur im Sinn einer historischen Beschreibung« (S. 448). Das heißt aber: er akzeptiert sie ausdrücklich nicht.[28]

Natürlich kann man die metaphysische Begründung der Wahrheitserkenntnis bestreiten. Doch schon Diltheys Hinweis auf den »Widerstreit« zwischen dem »geschichtlichen Bewußtsein« seiner Zeit und der Metaphysik war nur eine soziologische Feststellung, aber kein philosophisches Argument, sowenig wie Gadamer's Rekurs auf die gesellschaftliche Lage der Philosophie. Allerdings bietet die Philosophische Hermeneutik keinerlei Plausibilitätsersatz für die nun einmal kulturell ignorierte Metaphysik. Hermeneutik im Sinne Gadamer's bietet »schlechterdings keine letztlich einleuchtende Erklärung« für die Möglichkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit und keinerlei Kriterium für die Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Sie ist nicht bloß eine »Sackgasse« (S. 449), sondern in ihrem nur noch rhetorischen, aber nicht mehr einsichtig zu machenden Festhalten am Wahrheitsbegriff voller Zweideutigkeiten. [29]

»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« (S. 464). Diese Kategorie hat Pieper mit unvergleichlicher Intensität in ihren sonst kaum beachteten Implikationen am Werk des Thomas von Aquin herausgearbeitet: Angefangen bei seiner Interpretation der transzendentalen |

477 Seinsbestimmungen »gut« und »wahr«, die ohne den gedanklich realisierten Bezug auf die Kreatürlichkeit des Seins nicht wirklich verstanden sind und einer weiterhin naturrechtlich argumentierenden Ethik zu Recht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses (Hume/Moore) wie der Metaphysik des Seins den Vorwurf steriler Tautologie (Kant) eingebracht haben; Kreatürlichkeit wiederum als hermeneutisches Prinzip für ein Verstehen des menschlichen Geistes, der »über seinen Kopf hinweg« bezogen bleibt auf eine Erfüllung, welche die eigenen Möglichkeiten und Anstrengungen übersteigt; schließlich die von Pieper gegen den Schulthomismus mit aller Deutlichkeit herausgestellte Auffassung vom Geheimnischarakter der Wirklichkeit, deren Unerschöpflichkeit und Unbegreiflichkeit für das menschliche Erkennen Thomas wiederum in ihrer Kreatürlichkeit begründet sieht.

Darin also ist für Pieper die Thomas-Interpretation ein Beitrag zur Philosophie. Thomas von Aquin geht den heutzutage Philosophierenden an als »der Verteidiger der Schöpfungswirklichkeit [...], aller Bereiche der Schöpfungswirklichkeit, und das heißt der Wirklichkeit überhaupt, gerade der sichtbaren und sinnfälligen Wirklichkeit« (S. 22). Daß die Welt Schöpfung ist, ist das »in seinem Sagen Ungesagte« (S. 62, mit Verweis auf Heidegger), das wie ein Wasserzeichen alle großen philosophischen Ideen des doctor communis durchwirkt und von der philosophierenden Interpretation Josef Piepers nicht bloß aufgedeckt, sondern wiedererkannt wird – im konsequenten Widerspruch Jean Paul Sartres wie im Ausweichen der Philosophischen Hermeneutik Gadamers – als die verlorene Mitte und Ursache aller Zweideutigkeiten der nachchristlichen Philosophie.

[1] Seitenangaben in Klammern verweisen auf den vorliegenden Band.

[2] So ist der für Piepers Kulturphilosophie grundlegende Gedanke der »theologisch gegründeten Weltlichkeit« (S. 271; vgl. Zustimmung zur Welt, 1963; Werke 6) abgelesen am Werk des Thomas von Aquin, ebenso die These von der »Form-Einheit« von Wissen und Glauben im Akt der philosophierenden Person (S. 291; vgl. Verteidigungsrede für die Philosophie, 1966; Werke 3); dies gilt auch für den »Begriff der Sünde« (S. 22), den Pieper später in einer Monographie ausführlich | behandelt hat (Über den Begriff der Sünde, 1977; Werke 5). Für weitere Querverbindungen vgl. auch Anm. 6.

[3] Ob der von Etienne Gilson vorgeschlagene Ausdruck »christliche Philosophie« (L'esprit de la philosophie médiévale, Paris 1948; deutsche Übers.: Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950, S. 3) das innovative Moment der mittelalterlichen Philosophie angemessen benennt, ist durchaus fraglich (vgl. Jan A. Aertsen, Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?; in: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 102 (1995), S. 161-176). Philosophisches Denken ist seit dem Mittelalter vor allem »transzendentes Denken [...] in Kontinuität mit der modernen Philosophie« (ebd., S. 176). Nicht zu bestreiten jedoch ist der Leitgedanke von Gilscons bahnbrechender Studie, »daß ganz offensichtlich die Religion der christlich-jüdischen Offenbarung eine Quelle philosophischer Entwicklung gewesen und das lateinische Mittelalter der historische Kronzeuge dieser Entwicklung ist« (Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, S. 442).

[4] Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1987, S. 6.

[5] Piepers Denkstil ist wesentlich geprägt durch eine phänomenologische Haltung, die in Husserls Ruf »Zurück zu den Sachen!« ihren wirksamsten Ausdruck gefunden hat. Aber nicht die Phänomenologie im Sinne Husserls, sondern eher noch der auf das Konkrete gerichtete Blick des zeitgeschichtlich interessierten Soziologen (und Ethnologen) ist es, der wiederum die Sachnähe als persönlichen Stil des Philosophierens bestimmt hat. Pieper war einige Jahre Mitarbeiter von Johann Plenge am Forschungsinstitut für Soziologie in Münster und betrachtete die Soziologie als seine künftige Aufgabe, als »mein ›Fach«« (vgl. Philosophie in Selbstdarstellungen I, Hamburg 1971, S. 249). Man denke in diesem Zusammenhang auch an die im Auftrag des Auswärtigen Amtes in den sechziger Jahren unternommenen Indienreisen zum Studium der indischen Festkultur, die wiederum seine eigenen kulturphilosophischen Arbeiten »zur Theorie des Festes«, so der Untertitel von Zustimmung zur Welt (1963), vorbereiten halfen (vgl. J. Pieper, Werke 6, Edit. Hinweise II, S. 463f.).

[6] Zur Frage der Interpretation die Abhandlung Was heißt Interpretieren? (1979) und Überlieferung, Begriff und Anspruch (1970) (beides in Werke 3) sowie der Artikel »Gefährdung und Bewahrung der Tradition« (1974) (Werke 7); zum Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. zur Möglichkeit einer christlichen Philosophie das IX. Kapitel der Verteidigungsrede für die Philosophie (1966) und der Vortrag »Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie« (beides in Werke 3), vgl. auch den Vortrag »Theologie – philosophisch betrachtet« (Werke 7).

[7] Klaus Jacobi, Der disputative Charakter scholastischen Philosophierens; in: Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters (Hrsg. A. Speer), Köln 1994, S. 32.

[8] Ebd., S. 33.

[9] J. Pieper, Gottgeschenkte Mania. Eine Platon-Interpretation; in: Communio 23 (1994), S. 261; leicht überarbeitet in: Aufklärung durch Tradition [Beiträge des I. Symposiums der Josef Pieper

Stiftung, Mai 1994 in Münster], hrsg. von H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg, Münster 1995, S. 147-163; S. 151.

[10] Ein anschauliches Beispiel für solche platanweisende Geschichtsschreibung liefern die beiden Darstellungen des Bochumer Mediävisten Kurt Flasch zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986; Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987). In einer Rezension von Carlos Steel heißt es dazu gegen Ende: »Flaschs Hermeneutik [ist] trotz aller Bekenntnisse zum realen Kontext idealistischer als sie zu sein vorgibt. Denn sie begreift die Entwicklung am Maßstab von Ideen wie ›Subjektivität‹, ›Individualität‹ und ›Fortschritt‹ (Eine neue Darstellung der Philosophie des Mittelalters; in: Archiv für Geschichte der Philosophie 75 (1993), S. 82; Herv. von mir. Vgl. auch B. Wald, Rezension in: Theologische Revue 84 (1988), S. 149-154).

[11] Jean Grondin, Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik, Darmstadt 2001, S. 11.

[12] Metaphysik II, 1; 993 a 30ff.

[13] Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, S. 12 (Herv. im Orig.).

[14] Jacques Maritain (Trois Réformateurs. Luther – Descartes – Rousseau, Paris 1925) hat eine religionsphilosophische Deutung dieses »Egozentrismus« der Moderne versucht. Er sieht die Vorgeschichte dieser Haltung bei Luther beginnen mit einem »égoïsme métaphysique. Le moi de Luther devient pratiquement le centre de gravitation de toutes choses, et avant tout dans l'ordre spirituel« (ebd., S. 19). Es ist seit der Veröffentlichung von Heideggers frühen Vorlesung zur Phänomenologie des religiösen Lebens, WS 1920/21 (Frankfurt a. M. 1995), auch dokumentiert, daß Heidegger wesentliche Anregungen für die Ausarbeitung seiner »Daseinsontologie« aus der Beschäftigung mit der frühchristlichen Eschatologie bei Paulus, insbesondere aber auch aus der Schilderung einer radikalen Zwiespältigkeit des eigenen Daseins bezogen hat, wie sie bei Augustinus und eben Martin Luther vorliegt. Hannah Arendt hatte bereits darauf hingewiesen, daß die augustiniische Erfahrung des »quaestio mihi factus sum«, die radikale Verunsicherung der eigenen Existenz durch den Tod, hinter Heideggers berühmter Umschreibung des Daseins steht als eines Seienden, dem »es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht« (vgl. J. Grondin, Von Heidegger zu Gadamer, S. 72 sowie das ganze Kap. III: Heidegger und Augustin zur hermeneutischen Wahr|heit). Heidegger selbst hat auf den theologischen Hintergrund seines Denkens hingewiesen: »Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt.« (Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 96; vgl. dazu Karl Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger; in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966), S. 126-153. Bei aller Sympathie für Heideggers Überwindung der antiken Ontologie verkennt Lehmann allerdings nicht die »Gefahr«, die droht, wenn »die konstitutiven Momente einer solchen Erfahrung gerade in ihrer Andersartigkeit nivelliert werden und zu gewöhnlichen subjekt-immanenten Strukturen herabsinken.« (S. 146)).

[15] Weltanschauungslehre; Ges. Schriften VIII, Stuttgart/Göttingen 1991, S. 3.

[16] Einleitung in die Geisteswissenschaften; Ges. Werke I, S. 194. Dilthey spricht ausdrücklich von der »Vollendung der Metaphysik in Aristoteles« (I, S. 242).

[17] Ebd., S. 212.

[18] Ebd., S. 138. Vgl. zu Diltheys Bedeutung für die Ausgangslage der modernen Philosophie: Arne Homann, Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewußtsein, München 1995.

[19] Vgl. dazu B. Wald, Wende zum Menschen (Nachwort zu J. Pieper, Werke 5, S. 399-410).

[20] »Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft«; Einleitungsreferat zum achten deutschen Kongress für Philosophie 1966 in Heidelberg unter dem Thema: Das Problem der Sprache (Hrsg. H. G. Gadamer), München 1967, S. 10ff.

[21] Ebd., S. 13f.

[22] J. Grondin, Von Heidegger zu Gadamer, S. 14 (Herv. im Orig.). Grondin erinnert in dem Zusammenhang daran, daß der von Gadamer gewählte Titel für sein Hauptwerk Wahrheit und Methode ursprünglich und treffender »Verstehen und Geschehen« lauten sollte, weil es Gadamer vor allem darauf ankomme, »das Verstehen weniger als eine Handlung der selbstbewußten Subjektivität als ein Geschehen der Wirkungsgeschichte darzustellen« (ebd.).

[23] Ebd., S. 14.

[24] So der Titel eines Buches des Gadamer-Schülers Manfred Riedel (Frankfurt a. M. 1990), welcher darin die »akroamatische Dimension der Hermeneutik« gegen Derridas metaphysik- wie

hermeneutikkritische These vom »abendländischen Logozentrismus« zu verteidigen sucht. Die »Öffnung der »akroamatischen Dimension durch die hermeneutische Philosophie unseres Jahrhunderts« besagt für Riedel, »in der Erfahrung der Endlichkeit aller möglichen Denkerfahrung Stand zu nehmen, die uns das Sprechen und das es tragende Hören darauf, was die Sprache sagen läßt, entgegenhält.« (S. 9; Herv. von mir). Die Sprache läßt aber alles sagen und enthält darum selbst kein Kriterium möglicher Denkerfahrungen als wahr oder falsch, wie Gadamer wohl gesehen hat. Es ist darum nur konsequent, wenn Jacques Derrida unter solchen Denkvoraussetzungen auch noch den rhetorischen Topos »Sprache« als letzten Zufluchtsort metaphysischer Enthaltbarkeit konsequent entzaubert hat als »Spiel von Signifikanten« ohne feste Bedeutung, das heißt aber ohne Wirklichkeitsbezug. Hier endet konsequent der von Dilthey eröffnete Weg einer Bedeutungszuschreibung aus dem inneren Erleben gegenüber einer als »toter Tatsächlichkeit« verstandenen Wirklichkeit der Welt. (Vgl. dazu B. Wald, »Vollendete Negativität« oder »theologisch gegründete Weltlichkeit«; Nachwort zu J. Pieper, Werke 6, S. 441-459).

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

[26] Ebd., S. 63.

[27] Ebd., S. 64.

[28] »Nun kann sich die Philosophie einer solchen Begründung gewiß nicht mehr bedienen«, die sich »zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt« (ebd., S. 70).

[29] Was soll begrifflich nachvollziehbar für die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis gewonnen sein, wenn Jean Grondin in seiner Erläuterung zur »hermeneutischen Wahrheit« von der »Wahrheit des Verstehens« spricht und diese auch im »genitivus subjectivus« verstanden wissen will »als die Wahrheit, die dem Verstehen als solchem eignet« (Von Heidegger zu Gadamer, 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.

\* Nachwort zu Werke 2, 465-477.