

Wider die „Verbürgerlichung im geistigen Sinn“. Josef Pieper über Philosophie und Dichtung

Berthold Wald¹

Resumo: Neste texto (“Contra o aburguesamento do sentido espiritual), o Prof. Berthold Wald analisa a relação entre poesia e filosofia no pensamento do filósofo alemão Josef Pieper.

Palavras Chave: Poesia, Literatura, Josef Pieper.

Abstract: In this text, Prof. Berthold Wald analyzes the relationship between poetry and philosophy in the German philosopher Josef Pieper's thought.

Keywords: Poetry, Literature, Josef Pieper.

Die Nähe von Philosophie und Dichtung war für Josef Pieper nicht bloß ein theoretisches Postulat, sondern eine Konstante seines Lebens. Aus seinen autobiographischen Aufzeichnungen wissen wir um das schon früh ausgeprägte Interesse an zeitgenössischer Literatur. Durch die freundschaftliche Verbindung mit Peter Suhrkamp ergaben sich auch persönliche Kontakte zu Schriftstellern seiner Zeit. Suhrkamp hatte 1942 und 1943 Piepers „Notizen über Muße und Mußelosigkeit“ und „Notizen über das Schweigen“ veröffentlicht und ihn kurzerhand als „seinen Autor“ auf die Liste der Einzuladenden für den ersten deutschen Schriftstellerkongress in Frankfurt (Pfingsten 1948) gesetzt. Ein Jahr später erfolgte die Berufung als Gründungsmitglied in die „Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung“ (Darmstadt). Die Begegnung und lebenslange Freundschaft mit dem Lyriker und Literaturnobelpreisträger T. S. Eliot 1949 in London gehört gleichfalls hierher. Als Verleger war Eliot an einer Übersetzung von Piepers Schriften „Was heißt Philosophieren?“ und „Muße und Kult“ interessiert, die 1952 mit einer Einleitung von Eliot unter dem Titel „Leisure the Basis of Culture“ in einem Band erschienen sind.

Seit Beginn der Lehrtätigkeit an der Pädagogischen Akademie in Essen (1946) traf sich unter Piepers Leitung jeden Mittwoch ein stetig wachsender Kreis zum Lesen und Interpretieren von Dichtung. Unter den Kriterien für die Auswahl und Aufnahme in eine Anthologie war das Wichtigste, dass der Dichter „mindestens noch den Beginn des Zweiten Weltkrieges miterlebt haben muss.“ (Geleitwort zu unserer Anthologie, 1950). Dazu gehörte neben Stefan Andres, Hans Carossa, Werner Bergengruen, Gertrud von le Fort, Elisabeth Langgässer, Marieluise Kaschnitz, Manfred Hausmann, Gottfried Hasenkamp, Hermann Hesse, Gottfried Benn, Oda Schaefer, Rudolf Alexander Schröder auch der Dichter Konrad Weiß. Angeregt durch Lektüre und Begegnung hat Pieper die ihn zeitlebens berührende Sehnsucht der Dichtung später explizit formuliert (in: Späte Abbitte an Rudolf Alexander Schröder (1953); Boethius-Gedichte, übersetzt von Konrad Weiß (1956)). Neben Martin Heidegger ist Josef Pieper wohl der einzige Philosoph der Gegenwart, der sich um akademische Grenzziehungen wenig kümmernd eine Wesensverwandtschaft von Philosophie und

¹ Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

Dichtung vertreten hat, die für seinen Philosophiebegriff grundlegend ist. Er tut das unter Berufung auf Aristoteles und Thomas von Aquin schon in seiner provozierenden Schrift „Was heißt Philosophieren?“ (1948), worin auch die Warnung vor einer „Verbürgerlichung im geistigen Sinn“ ausgesprochen ist, und zuletzt noch einmal in „Sprechen über das mirandum“ (1987), seiner in Chicago gehaltenen Dankrede zur Verleihung des „Ingersoll Prize for Scholarly Letters“.

Worin gründet nun für Pieper die Wesensverwandtschaft von Dichtung und Philosophie? Da ist zunächst eine Gemeinsamkeit, ohne die wirkliches Philosophieren und Dichten nicht in Gang kommt und auch nicht in Gang zu bringen ist. Ihre existentielle Wurzel sind elementare Akte des Staunens, hervorgegangen aus der Faszination des Sehens ohne zu begreifen. Beide haben es auf ihre Weise mit dem Unbegreiflichen zu tun, mit dem Sein des Seienden, das erfahren, aber nicht definiert werden kann. Was immer sich objektivieren lässt, sind nur Aspekte des Seins, inhaltlich abgrenzbare Merkmale, wesenhafte Verschiedenheiten, Zusammenhänge innerhalb des Ganzen, niemals aber das Ganze selbst. Dennoch richtet sich die Aufmerksamkeit des Philosophierenden und des Dichters darauf, dieses undefinierbare Ganze in der Sprache zur Sprache zu bringen. Dichtung ist wesentlich „Vergegenwärtigung durch sinnliche Gestalt (Klang, Rhythmus, Begebenheit, Figur)“ und Philosophie „Wirklichkeitserfassung im unanschaulichen Begriff“. (Verteidigungsrede für die Philosophie (1966)). Die Verwiesenheit an die Sprache gilt für beide. Nicht das terminologisch präzise Bezeichnen von Sachverhalten, das in den Einzelwissenschaften seine unbezweifelbare Berechtigung hat, sondern allein der Beziehungsreichtum der natürlichen Worte lässt das Undefinierbare und Nichtselbstverständliche zum Vorschein kommen: die unerschöpfliche Bedeutungsfülle des Seienden, das unbegreifliche Faktum realer Gegenwart samt der sich darin verbergenden Zukunft und die in alledem nur zu ahnende Herkunft und Abhängigkeit von einem transzendenten Grund. „Diesen unergründlichen Grund der Welt nicht redend zu verdecken, sondern ihn gerade zu Wort und vor den Blick zu bringen – das allerdings ist eben damit der Sprache sowohl des Philosophen wie des Dichters zur Aufgabe gesetzt.“ (Verteidigungsrede). Die Gefahr solcher Verdeckung und damit auch die Verkennung des Wesens von Philosophie und Dichtung ist gleichwohl groß in einer Weltzivilisation, die unbeschadet aller Differenzen im politischen, sozialen und wirtschaftlichen Handeln, darin übereinkommt, dem Nützlichen zur Beherrschung und Manipulation des natürlicherweise Gegebenen in allem den Vorrang zu geben, auch mit Bezug auf das Philosophieren und Dichten selbst. Was dabei herauskommt ist eine „politische ‚Gebrauchsdichtung‘, die sich mehr oder weniger unverhüllt in den Dienst der Arbeitswelt begibt: solche „Dichtung“ überschreitet nicht, nicht einmal scheinbar.“ Das gilt ebenso für „eine Pseudo-Philosophie, deren Kennzeichen eben dieses ist: dass in ihr die Arbeitswelt gleichfalls nicht überschritten wird.“ Der antiken Sophistik ging es vor allem um „Wohlberatenheit“. Ins Heute übersetzt geht es um „gesellschaftliche Relevanz“, ob bürgerlich-konservativ oder links-revolutionär macht keinen Unterschied. „Das ist die klassische Programmatik der Philosophie als Ausbildungswissen, einer Scheinphilosophie, die nicht transzendiert.“ (Was heißt Philosophieren?). Pseudo-Philosophie wie Pseudo-Dichtung verhindern das Sehen zugunsten des Machens. In einer solchen Welt wird auch die religiöse Gottesverehrung und das Musische keinen Platz mehr haben und sich wandeln ins Magisch-Gewalttätige und in betäubende Besinnungslosigkeit.

Die besondere Affinität zum Dichten von Konrad Weiß hat im Denken Josef Piepers ihren Niederschlag gewonnen in zwei zentralen Punkten: in der unzeitgemäßen Erinnerung an das Glück der Kontemplation und in der Offenheit für das unterscheidend Geschichtliche. Piepers Insistieren auf einer irdischen

Kontemplation findet dichterischen Rückhalt in vielerlei Gestalt, immer wieder bei Konrad Weiß, aber auch bei anderen Dichtern wie Gerald Manley Hopkins und Rudolf Alexander Schröder. Kontemplation ist kein Sonderweg der Philosophie, sondern die Mitte der philosophischen Besinnung. Das bloß Gedachte und Ausgedachte, die Autonomie des Denkens, verlegt den Grund des Erkennens in sich selbst und hält die Wirklichkeit auf Distanz, während es im Philosophieren und Dichten gerade darauf ankommt, sich im „rein Offenen ohne Selbstbehauptung“ (Konrad Weiß) aufzuhalten. Nicht zufällig beginnt und endet Piepers Schrift „Glück und Kontemplation“ (1957) mit einem Wort von Konrad Weiß, das einem Fragment mit dem bezeichnenden Titel „Über die Armut im Geiste“ entnommen ist: „Die Kontemplation ruht nicht, bis sie den Gegenstand ihrer Erblindung findet.“ Pieper setzt erläuternd hinzu: „Es gehört zur Natur der irdischen Kontemplation, dass sie eines Lichtes ansichtig wird, dessen abgründige Helligkeit beides zugleich erzeugt: Beglückung und Erblindung.“ Und noch ein weiterer unmittelbar vorausgehender Hinweis auf Konrad Weiß ist hier von Bedeutung für ein angemessenes Verständnis der Kontemplation. „Die Kontemplation sieht nicht am „geschichtlichen Gethsemane“ (Konrad Weiß) vorbei, nicht am Mysterium des Bösen, der Schuld und ihrer blutigen Sühnung. Das Glück der Kontemplation ist ein wahres, ja ein äußerstes, aber ein auf den Schmerz gegründetes Glück.“

Die hellwache Aufmerksamkeit für das „geschichtliche Gethsemane“ ist der andere unmittelbar verbindende Grundzug im Weltverhältnis des Dichters und des Philosophen. Sie zeigt sich bei Pieper daran, dass er wiederholt mit Klarheit und Nachdruck das unterscheidend Geschichtliche als Raum menschlicher Freiheit und göttlicher Fügung gegen die Verwechslung mit evolutionären Prozessen und gegen die Ohnmacht menschlicher Fortschrittsphantasien zur Geltung gebracht hat. An hervorgehobener Stelle findet sich jeweils ein provozierend nüchternes Wort von Konrad Weiß, wonach die neuzeitliche Vision eines ewigen Friedens mit der „schweren Paradoxie beladen [sei], dass nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung sei“ – so beginnt Piepers „Über das Ende der Zeit“ (1950) und so enden seine fünf Salzburger Vorlesungen „Hoffnung und Geschichte“. Das eigentlich Verkehrte an der neuzeitlichen Fortschrittsidee ist für Pieper nicht ihre durch die Jahrhundertkatastrophen zweier Weltkriege erwiesene Falschheit. Das Schlimme ist die Verkennung und Verdeckung der menschlichen Existenzsituation: entweder zu hoffen auf eine über die Todesgrenze hinausliegende Erfüllung oder sich die eigene Verzweiflung verbergend eine Scheinwelt des zukünftig Möglichen zu errichten.

Konrad Weiß hat die Grundtäuschung des modernen Menschen schon in den „Tröstungen der Philosophie“ des Boethius sehen wollen und die Gedichte aus dieser Schrift übersetzt. An Stelle der nicht mehr zustandegebrachten Einleitung hat Josef Pieper ein Nachwort verfasst zu den von Peter Suhrkamp in seinen *Tausenddrucken* (1956) erstmals erschienenen Boethius-Gedichten. Darin heißt es wohl auch mit Blick auf unsere Zeit: „Dem ‚Humanismus‘ des Boethius, das ist die Meinung, bleibe notwendig verborgen, dass die Welt mehr ist als ein bloßes, im Aussagbaren und Anschaubaren sich erschöpfendes Positivum; es entgehe ihm die ‚Lücke‘, der ‚Mangel‘, der ‚negative Ingrund‘ im Gefüge der Geschichte und auch, dass durch die schmerzende Erfahrung dieser Wunde hindurch eine Heilung ahnbar wird, die jene Positivität unendlich, aber unaussprechlich, übersteigt.“

Sakralität als Aussage über den Menschen²

Berthold Wald³

Resumo: Neste texto (Sacralidade como afirmação sobre o ser humano), o Prof. Berthold Wald afirma que a sacralidade é, para o ser humano, a mais profunda e adequada forma de encontro com Deus.

Palavras Chave: Sacralidade, Natureza Humana, Josef Pieper.

Abstract: In this text, Prof. Berthold Wald claims sacredness is to human being the deepest and most suitable form of encounter with God.

Keywords: Sacredness, Human Nature, Josef Pieper.

Seit den nachkonziliaren Debatten um das Verhältnis von Kirche und Welt steht die sakrale Dimension des christlichen Glaubens unter Ideologieverdacht. Damals war die Rede von einer sakralen Entwertung der profanen Welt, heute sprechen selbsternannte Erneuerer der Kirche von einer sakralen Überhöhung der priesterlichen Amtsgewalt. Damals forderte man eine Entsakralisierung heiliger Handlungen, und nachdem das in der liturgischen Praxis weitgehend vollzogen ist, fordert man heute eine „Weiterentwicklung“ und „Vertiefung“ der kirchlichen Lehre. Auf die Preisgabe der Orthopraxie in der eigenmächtigen Gestaltung der Liturgie folgt heute die Preisgabe der Orthodoxie in der eigenmächtigen Umdeutung der Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von *lex orandi* und *lex credendi* bewahrheitet sich auch hier: Der Glaube nährt sich aus der sakralen Dimension von Liturgie und Priestertum – oder er stirbt ab.

Josef Pieper, der hier in Köln kein Unbekannter sein wird, hat schon vor Jahren vor dieser Konsequenz gewarnt und die strittigen Fragen im Umfeld von Sakralität und „Entsakralisierung“ zum Thema philosophisch-theologisch präziser Klärungsversuche gemacht. Ich nenne einige davon: „Was unterscheidet den Priester?“; „Verwunderte Anmerkung eines Laien zum Thema Priestertum“; „Nicht Worte, sondern Realität: Das Sakrament des Altares“, „‘Sakrale‘ Sprache“.⁴ Diese Beiträge sind erst kürzlich im Johannes Verlag neu erschienen unter dem Titel „Die Dimension des Heiligen zurückgewinnen“. Der Titel ist eine Anleihe bei unserem geliebten Papa emeritus, der darüber in direktem Austausch mit Josef Pieper gestanden hat. Benedikt XVI. schrieb mir zur ersten inzwischen vergriffenen Neuausgabe dieser Klärungsversuche im Verlag Butzon & Bercker: „Die Stimme von Josef Pieper ist heute wohl noch wichtiger als zu seinen Lebzeiten.“ Dieses Papst-Wort findet sich jetzt als Lektüreempfehlung auf der Rückseite der aktuellen Neuausgabe.⁵

² Vortrag vom 03.08.2022 auf dem Kölner Priestertreffen „Die Kirche heute. Zwischen „Reformstau“ und ewigem Leben.

³ Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

⁴ Piepers religionsphilosophische und zuweilen auch theologiekritische Beiträge sind gesammelt im siebten Band der Werke in acht Bänden (Hrsg. B. Wald), Hamburg 1995-2005.

⁵ J. Pieper, Die Dimension des Heiligen zurückgewinnen (Hrsg. B. Wald), Freiburg i. Br. 2021 (Johannes Verlag Einsiedeln).

Piepers Mission, wenn man das so nennen darf, galt den Voraussetzungen des Glaubens, die geklärt und akzeptiert sein müssen, damit der Akt des Glaubens überhaupt vollzogen werden kann. Diese *praeambula fidei*, also „die Voraussetzungen des Glaubens, sind nicht ein Teil von dem, was der Glaubende glaubt; sie gehören vielmehr zu dem, was er weiß oder zum mindesten muss wissen können.“⁶ Zu den unverzichtbaren Voraussetzungen eines lebendigen Glaubens, die in den niveaulos betriebenen kirchenpolitischen Erneuerungsdebatten völlig aus dem Blick geraten sind, gehört auch eine bestimmte Vormeinung über die Wahrheit des Geglauten: Wenn der christliche Glaube jemals wahr gewesen ist, dann gilt diese seine Wahrheit auch heute unverändert und unbedingt. Was gestern wahr gewesen ist, kann nicht heute falsch sein, oder es ist nie wahr gewesen. Allerdings hängt das rational vertretbare Bekenntnis zur Wahrheit des Glaubens auf einzigartige Weise mit seiner Erkenntnis zusammen. Die Quelle dieser Wahrheit ist nicht die menschliche Vernunft, sondern die göttliche Offenbarung. Und deren Erkenntnis setzt nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift voraus, dass „der Urheber der Offenbarung selber ihre Deutung inspiriert.“⁷ Die Schrift ist nicht „sui ipsius interpret“, wie Luther meinte. Sie bedarf eines autorisierten und nicht bloß studierten Interpreten. Darum ist Theologie mehr als ein bloß menschliches Unternehmen. Im genauen Wortsinn ist sie das, was Thomas von Aquin „doctrina sacra“ genannt hat: heilige und heilbringende Lehre. Falls also zum Heil des Menschen ein solch einzigartiger Zusammenhang von Offenbarung, Wahrheit und inspirierter Deutung bestehen sollte, dann ist die Unterscheidung und Beglaubigung dieser Wahrheit eine vorrangige Aufgabe des Lehramts in der Kirche und nicht Sache zeitgeistiger Interpretation. Ich meine, dass man sich dieser Konsequenz nicht entledigen kann, es sei denn, man bestreite die zentrale Prämisse: dass es Offenbarung gibt, die einer inspirierten Deutung bedarf. Eine Theologie im Geiste Immanuel Kants wird genau das bestreiten. Und es wird gleichfalls bestritten, dass die Dimension des Sakralen die Weise ist, wie diese offenbarte Heilswahrheit den Menschen am tiefsten ergreifen kann – auf Grund seiner Natur in der Einheit von Leib, Seele und Geist.

Dazu später mehr. Ich beginne mit einer Vorbemerkung über den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, und des Näheren zum Verhältnis von Theologie und Philosophie.

In einem Vortrag zum Thema „Christentum und Philosophie der Neuzeit“ warnt Robert Spaemann vor einem verbreiteten Missverständnis: „Christentum ist nicht eine poetische Weltanschauung, nicht ein Mythos, nicht ein Lebensgefühl, sondern der Glaube an eine reale Offenbarung Gottes über sein eigenes Wesen, über Ursprung und Ziel des Menschen, über seinen Fall und über seine Erlösung.“⁸ Schon der lateinische Kirchenschriftsteller Tertullian hatte in der multireligiösen Welt des dritten nachchristlichen Jahrhunderts Grund daran zu erinnern, dass Christus nicht gesagt habe, ich bin das, was jeweils der Brauch ist, sondern: „Ich bin die Wahrheit“. Der kulturübergreifende Universalitätsanspruch gehört so zum Wesen der christlichen Wahrheit. Das unbedingte Festhalten an diesem Anspruch setzte das Christentum von vornherein in ein Verhältnis zum Wahrheitsanspruch der Philosophie. Seit Gründung der ersten Universitäten durch die Päpste des Mittelalters ist dieses Verhältnis auch institutionell geregelt im Nebeneinander von Theologischer und Philosophischer Fakultät, bis hinein in die Studienordnungen für das Fach Katholische Theologie, auch heute noch.

⁶ J. Pieper, Werke Bd. 4, S. 223.

⁷ J. Pieper, Werke Bd. 7, S. 155.

⁸ R. Spaemann, Christentum und Philosophie der Neuzeit, in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Aufklärung durch Tradition*, Münster 1995, S. 123.

Christentum und Philosophie teilten über viele Jahrhunderte diese gemeinsame Grundüberzeugung: Die Wahrheit, jede Wahrheit, ist universal gültig, was auch immer ihr Gegenstand sein mag. Was einmal als wahr erkannt ist, bleibt wahr. Wahrheit hat nur ein kontingentes Verhältnis zur Geschichtlichkeit, sofern menschliche Erkenntnis unter geschichtlichen Bedingungen steht. Wer, was, wann erkannt hat, ist wahrheitstheoretisch ohne Bedeutung: Allein der Gegenstandsbezug entscheidet über die Wahrheit einer Erkenntnis. Auch mag und wird es viele, darunter auch einander widersprechende Behauptungen über ein- und denselben Sachverhalt geben. Sie können aber nicht alle zugleich wahr sein, einige sind mit Notwendigkeit falsch. Dies gilt selbst dann, wenn mangels eigener Einsicht die Wahrheit im Vertrauen auf jemand anders geglaubt wird, der sie bezeugt. Auch die geglaubte Wahrheit ist nur darum wahr, weil es sich mit dem Geglaubten wirklich so verhält. Das Wahrheitskriterium bleibt stets dasselbe, ob ich die Wahrheit nun selbst erkenne oder glaubend als bezeugte Wahrheit annehme. In beiden Fällen impliziert Wahrheit dieselbe von den kontingenten Umständen der Wahrheitserkenntnis unabhängige Objektivität und Universalität.

Nun wurde schon in den wissenschaftstheoretischen Diskussionen des Mittelalters über die Frage gestritten, ob die Theologie eine theoretische oder eine praktische Wissenschaft sei. Die einen definierten die Aufgabe der Theologie unmittelbar vom Ziel des Glaubens her: einer veränderten *Praxis* des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Die anderen definierten Theologie als *sacra doctrina*, als heilige Lehre und *Wissen* von Gott, das mittelbar der christlichen Glaubenspraxis dienen soll. Beide Bestimmungen reflektieren den Doppelaspekt des Christentums, Heilsweg (wahre Praxis) und Heilslehre (wahres Wissen) zu sein. Und durch beide Aspekte ist die Theologie vor die Aufgabe gestellt, die in biblischen Erzählungen, Ereignisberichten und Gleichnisreden enthaltene Selbstbezeugung Gottes in ihrem Anspruch auf den Glauben des Menschen, wo nicht als wahr, so doch als begründet, als in sich stimmig, als vereinbar mit seinem Wissen von der Wirklichkeit im Ganzen zu erweisen. Und dazu bedarf es der Hilfe der Philosophie.

Der Philosophierende nun, das ist nicht der Spezialist, sondern jeder geistig und geistlich ansprechbare Mensch, dem durch die Botschaft des Christentums die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott angeboten ist. Dieser Mensch, wenn er die Wachheit und Offenheit mitbringt, der christlichen Botschaft überhaupt zuzuhören, wird vor allem zwei Fragen haben: Erstens, Wie ist das alles gemeint, wofür stehen die Erzählungen, Bilder und Gleichnisreden der Bibel, was *bedeutet* das alles? Das ist die Frage nach dem verstehbaren *Sinn* biblischer Texte. Und er wird noch eine andere Frage stellen: Angenommen, alles in der Bibel Gesagte wäre dem Sinn nach verstehbar, in sich stimmig und zu Herzen gehend: Worin unterscheidet sich aber die Bibel vom Mythos, von anderen großartigen Erzählungen der Menschheitsgeschichte, von einem Produkt der dichterischen Phantasie? Woher weiß ich, ob sich das alles *wirklich* so verhält? Diese weitere Frage geht ersichtlich über die Frage nach dem verstehbaren Sinn hinaus. Es ist die Frage nach der Wahrheit des Verstandenen. In beiden Fragen kommt zum Ausdruck, dass der Mensch in allem, was ihm begegnet, so auch in der Botschaft des christlichen Glaubens, nach Einsicht in den Wirklichkeitsgehalt des Geglaubten verlangt. „Fides quaerens intellectum“ - der religiöse Glaube bedarf einer gewissen Einsichtigkeit, damit er tragende Kraft für das Leben haben kann. Das vernunftwidrige „credo quia absurdum“ wie auch der fideistische Erkenntnisverzicht einer bloß gefühlsmäßigen Religiosität werden die Zustimmung zur Wirklichkeit des Geglaubten untergraben. „Wenn Religion mit

elementaren Gewissheiten einer Weltansicht nicht mehr in Einklang zu bringen ist, löst sie sich auf.“⁹

Die Philosophie oder genauer, der Glaubende, in dem er philosophiert, sucht also nach *begründeter Verstehbarkeit* seines Glaubens im Einklang mit seinem Wissen von den Prinzipien und dem Erfahrungsgehalt der Wirklichkeit überhaupt. Beispielsweise, wie soll das möglich sein und wie soll ich das verstehen, wenn es in der Bibel heißt: „Gott ist Mensch geworden in Jesus Christus“, „Ich und der Vater sind eins“; oder: „Der Geist wird euch alles lehren“, „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“; oder: „Dies Brot ist mein Leib, hingegeben für euch“? Der Versuch, auf diese Fragen eine begründete Antwort zu finden, wird nur gelingen können, wenn sich im menschlichen Erfahrungsbereich nicht bloß Analogien und Ähnlichkeiten aufweisen lassen, sondern wenn auch die von diesen Aussagen berührten natürlichen Sachverhalte wie die Leib-Seele-Einheit des Menschen, der Zusammenhang von Ursache und Wirkung und die Substantialität des Wirklichen tiefer verstanden werden.

Philosophische Begriffsklärung ist für alles Verstehen unumgänglich und darum auch ein unverzichtbares Instrument theologischer Forschung. Dies gilt nicht nur für die systematischen Disziplinen, sondern auch für den ökumenischen Diskurs um die Einheit im christlichen Glauben. Auch hier lassen sich teils dieselben, teils noch weitere grundlegende Verstehensfragen ausmachen, die bereits philosophisch kontrovers gesehen werden und folglich auch nur philosophisch zu klären sind. Schon die Frage, was Exegese sei und leisten könne, ist philosophisch strittig, ebenso auch die Frage nach den Bedingungen der Einheit im christlichen Glauben. Für die Exegese beispielsweise macht es einen erheblichen Unterschied, ob man der erkenntnistheoretischen Philosophie Kants folgend schon die *Möglichkeit* von Offenbarung überhaupt bestreitet, und so Existenz und Aussage der biblischen Texte existential-anthropologisch, psychologisch oder religionssoziologisch deutet. Auch für die Frage nach der Einheit im Glauben hängt noch vor den theologisch strittigen Einzelfragen viel davon ab, *welcher* Begriff von Einheit nun gelten soll: der aristotelische Begriff der Struktureinheit von Teilen im Verhältnis zum Ganzen – das Verstehensmodell ist ihr hier der funktional differenzierte lebendige Organismus. Oder soll Einheit im Sinne Hegels gedacht werden als Widerspruchseinheit, welche den Widerspruch nicht bloß in Kauf nimmt, sondern zu einer jeweils zeitgemäßen Einheit synthetisiert und übersteigt. Hegels Dialektik ignoriert das erkenntnistheoretisch wie ontologisch fundamentale Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch und führt zur Gleichgültigkeit gegenüber Wahrheit und Unwahrheit, eben weil jede wahre Aussage mit einem Zeitindex zu versehen ist und jeder Widerspruch von Aussagen als notwendige und zeitbedingte Synthese auf dem Weg zur alles umfassenden Wahrheit des Ganzen zu interpretieren ist. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie ist seither bestimmt von einer tiefgehenden Ambivalenz, die sich heute auch die Ebene bischöflicher Äußerungen zur kirchlichen Lehre erreicht hat. Theologie als Wissenschaft kommt zwar ohne philosophische Propädeutik nicht vom Fleck, aber auch nicht mit jeder beliebigen Philosophie ans Ziel, die Wahrheit des christlichen Glaubens tiefer zu erschließen und vor Irrtum zu schützen.

Wer die philosophische Reflexion prinzipiell ablehnt oder faktisch ignoriert, betreibt damit nicht etwa „reine“ Theologie oder Theologie „rein biblisch“. Er steht vielmehr in der Gefahr, sich ungewollt zeitgenössischen Ideologien auszuliefern, die umso weniger bemerkt werden, als sie vom Meinungsklima einer Großepoche bestimmt sind. Er würde dann, wie Johannes Paul II. in *Fides et Ratio* mahnt „ohne sein Wissen Philosophie treiben und sich in Denkstrukturen einschließen, die dem

⁹ J. Ratzinger, Glaube zwischen Vernunft und Gefühl; in: Mitteilungen des Hamburger Übersee-Clubs Heft 1/1998, S. 7.

Glaubensverständnis wenig angemessen sind.“¹⁰ Bei aller notwendigen Spezialisierung sind Philosophie und Theologie in ihrer auf das Ganze zielenden Erkenntnisabsicht nicht allein ein eminent menschliches Tun; sie bedürfen eben darin auch jener existentiellen Wachheit, die dem geistigen Leben die nötige Weite und den Sinn für die Bedeutung des Wirklichkeitsganzen bewahrt. Mehr noch: Wer als Theologe nicht in diesem Sinne geistig existiert, das heißt wer die Frage nach der letzten Bedeutung von allem nicht wirklich *fragt* und als *eigene* Frage stellt, dem nützen Kenntnisse „in“ Philosophie wenig; er philosophiert ja selber *nicht*. Er treibt im Grunde auch keine Theologie, selbst wenn er die Wahrheit des christlichen Glaubens in schlüssiger Form darzulegen versteht. Er wird nämlich diese Wahrheit nicht wirklich als *Antwort*, als *die Antwort für ihn selbst* verstehen und annehmen können, wenn er nicht zuvor und zugleich mit wirklichem Verlangen nach einer Antwort *sucht*. Das ist der Sinn des scholastischen „fides quaerens intellectum“, aus dem alle große Theologie der Vergangenheit hervorgegangen ist und auch in Zukunft hervorgehen wird.

Nun aber zu der mit dem Titel meines Beitrags nahegelegten Anwendung philosophischer Vorleistungen im Bereich der Theologie. Die konkrete Frage ist: Was hat das heute so beharrlich verdrängte Sakrale mit dem Menschen zu tun? Wie kommt das Sakrale vom Menschen her ins Spiel? Was ist darin über das Wesen des Menschen gesagt und vorausgesetzt? In der Beantwortung dieser Fragen soll deutlich werden, weshalb die Dimension des Sakralen anthropologisch unverzichtbar ist, wenn das Heilige – und vor allem: der Heilige – Christus selbst – den Menschen wirklich erreichen, im Herzen erneuern und heiligen soll.

Im Einzelnen sind hier drei Punkte zu klären. zunächst, was meinen wir mit dem Wort „Sakralität“ und wie verhält sich das „Sakrale“ zum „Heiligen“. Ist „sakral“ gleichbedeutend mit „heilig“? Sodann, wie ist die Unterscheidung von „sakral“ und „profan“ gedacht, als je verschiedene Zuordnung zum Heiligen oder als wertender Gegensatz? Und schließlich, was „leistet“ die sakrale Vergegenwärtigung des Heiligen für den Glaubenden oder anders gefragt: wozu bedarf es wirksamer Zeichen und heiliger Handlungen, wenn Gott doch jenseits von Raum und Zeit mit dem Herzen anzubeten ist?

„Sakral“ – „heilig“

Achten wir einmal auf den bloßen Wortgebrauch, also darauf, wofür wir die Worte „sakral“ und „heilig“ verwenden. Wir bemerken dann zwei aufeinander bezogene, aber unterschiedene Bedeutungen von Sakralität und Heiligkeit. Der Ausgangspunkt oder Bezugspunkt für das Sinnverstehen beider Ausdrücke liegt beim Begriff der Heiligkeit. In einem ersten und grundlegenden Sinn meint Heiligkeit eine wesenhafte *intrinsische* Seinsqualität. Als „heilig“ gilt, was von einzigartigem Rang und von einer alles überragenden Würde ist. In diesem Sinn wird nicht nur Gott heilig genannt, sondern – wie Kant sagt – auch das moralische Gesetz. Gleiches gilt für die menschliche Person. Wir sollen heilig sein, wie unser Vater im Himmel heilig ist. Es ist aber fraglich, ob in diesem ersten Sinn auch der Terminus „Sakralität“ die selbstbezügliche Qualität des *an sich* und *durch sich selbst* Heiligen bezeichnen kann. Der katholische Sozialphilosoph Hans Joas spricht zwar in einer eigenen Wortschöpfung von der „Sakralität der Person“ und meint damit die unvergleichliche Würde, die das Sein von Personen auszeichnet. Aber es bleibt seine Zuschreibung, die der Redeweise von der „Heiligkeit der Person“ nachgebildet ist. Zwar ist heute eher

¹⁰ Johannes Paul II., Fides et Ratio, Nr. 77.

selten, aber doch weiterhin zutreffend vom geweihten Priester als „Sakralperson“ die Rede. Der Priester ist „persona scara“ nicht von sich her, sondern sofern er im Akt der Weihe ein bleibendes Seinsmerkmal durch den Bezug auf Jesus Christus empfangen hat.

Aber gerade an diesem „character indelebilis“, wodurch der geweihte Priester eine „persona sacra“ ist, wird deutlich, daß „Sakralität“ eine abgeleitete, nachgeordnete Qualität von Heiligkeit meint. Sakralität als Heiligkeit ist eine *extrinsische* Beziehungsqualität, die durch die seinshafte Abhängigkeit von dem an und durch sich selbst Heiligen erworben ist. „Sakral“ bedeutet dann: Etwas oder jemand ist geheiligt durch einen besonders gearteten Bezug zum heiligenden Gott, der durch sich selber heilig ist. Nun steht aber alles Wirkliche in einem geheiligten Bezug zu Gott, weil nichts Geschaffenes per se unheilig sein kann. Doch in diesem weiten Sinn der geschöpflichen Abhängigkeit nennen wir das von dorthier Geheiligte nicht sakral. Erst das geschichtliche Handeln Gottes bewirkt eine besondere, über die Relation der Geschöpflichkeit hinausgehende neue Beziehungsqualität: seine besondere Gegenwart zu dieser Zeit an diesem Ort. Sakralität als Heiligkeit meint dann eine von Gott gestiftete zeitliche wie räumliche Dichte seiner Präsenz: im Allerheiligsten des jüdischen Tempels, im Tabernakel des christlichen Gotteshauses, in der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers im Akt der Konsekration von Brot und Wein durch den eigens zum Vollzug des Altaropfers geweihten Priester.

Es dürfte klar sein, daß Heiligkeit in der zuerst genannten Bedeutung einer *intrinsischen Seinsqualität* im eigentlichen Sinn nur Gott selbst zukommt: „*Tu solus sanctus* – Du allein bist der Heilige“, singt die Kirche im „Gloria“ zur Ehre Gottes. Bei der *extrinsisch begründeten Beziehungsqualität* von Heiligkeit als Sakralität geht es im Kern um die Teilhabe an einer Gottesbeziehung, die von Gott selbst gestiftet ist, vorbereitet durch die Erschaffung der Welt und vollendet durch seine Menschwerdung in Jesus Christus. Hören wir dazu einmal den Anfang des Prologs zum Johannes-Evangelium. Er hebt die absolute Abhängigkeit der Schöpfung vom göttlichen Logos hervor und verweist damit auf eine Relation, die ich die *schöpfungshafte Dimension* innerhalb des Sakralen nennen möchte. Die Verse 1 bis 3 lauten:

1 „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. 2 Dieses war im Anfang bei Gott. 3 Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist.“

Doch bleibt es nicht bei dieser schöpfungshaften Dimension des Sakralen. Diese enthält zwar schon für sich den heiligenden Bezug auf den Menschen, wie es im darauf folgenden Vers angedeutet ist:

4 „In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen.“

Doch das der Schöpfung eingestiftete Licht Gottes wurde nach dem Abfall des Menschen von Gott nicht mehr erkannt. Darum gibt Johannes Zeugnis für den neuen Beginn, den Gott mit den Menschen gemacht hat, damit sie wieder sehen lernen. Über die schöpfungshafte Dimension des Sakralen hinausgehend, stiftet Gott in der Menschwerdung seines Sohnes eine neue Dimension des Sakralen zur Rettung und Heiligung des Menschen. Nennen wir sie aufgrund ihres geschichtlichen Charakters die *gnadenhafte Dimension des Sakralen*. Von ihr heißt es bei Johannes:

14 „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“

Was von Schöpfung wegen immer schon heilig war und ist, kann jetzt durch einen Akt der Weihung zum sakralen Zeichen der Erneuerung werden, wie das Wasser

in der Heiligen Taufe. Es wird zum Sakrament des Heils, das die besondere Gegenwart Gottes nicht bloß anzeigt, sondern auch bewirkt.

Was haben wir bisher gesehen? Alles Sakrale kann heilig genannt werden, aber nicht umgekehrt alles Heilige sakral. „Sakral“ und „heilig“ sind nicht in jeder Hinsicht synonym. In der entscheidenden Hinsicht sind sie es gerade nicht. Nur von Gott allein wird gesagt, er sei *wesenhaft* heilig. Alles Sakrale ist dagegen heilig durch *Teilhabe* an der Heiligkeit Gottes. Darum nennen wir Gott „heilig“, aber nicht „sakral“. Wenn Sakralität also nicht Gott selbst zugesprochen wird, sondern den Bezug auf Gott und insbesondere den kultischen Bereich sakraler Präsenz Gottes meint, dann gehört Sakralität kategorial zur Welt des Menschen in ihrer Beziehung zu Gott. Die Behauptung, dass Sakralität in philosophisch-theologischer Perspektive eine Grundkategorie des Menschen ist, erhält so schon vom Wortgebrauch her ein gewisses Maß an Plausibilität. Das wird noch deutlicher werden mit Blick auf die Unterscheidung des Sakralen vom Profanen.

„Sakral“ – „profan“

Die Frage nach dem Verhältnis von „sakral“ und „profan“ wird nicht selten „sakralitätskritisch“ diskutiert. Es heißt dann: Im Christentum könne es, im Unterschied zum jüdischen Tempelkult, nichts Sakrales mehr geben, weil alle Wirklichkeit durch die Menschwerdung Gottes in eine absolute Nähe zu Gott gerückt und geheiligt sei. Diese Argumentationsfigur lässt auch die gegenteilige Schlussfolgerung zu: Es gibt nichts Profanes mehr, weil in Christus alles zum Ort der Gottesbegegnung geworden und darum sakral und heilig ist. Es ist dann sachlich unerheblich, ob man die eine oder die andere Behauptung vertritt. Im Ergebnis kommen beide Auffassungen darin überein, den sachlichen Unterschied zwischen sakral und profan zu bestreiten und damit den Sachverhalt selbst zum bloßen „Wortverhalt“ zu degradieren.

Mir scheint, dass hinter solchen Behauptungen zwei philosophische Vorannahmen stehen, und zwar unabhängig davon, welche theologischen Gründe man für die Ablehnung der Unterscheidung sakral – profan zu haben meint. Die eine Vorannahme halte ich für eine metaphysische und die andere für eine anthropologische Häresie. Zum einen wird unterstellt, dass schon die bloße Unterscheidung „sakral – profan“ eine Abwertung des Profanen zum Ausdruck bringt. Das Sakrale, das sei das Heilige, von Gott erfüllte, und das Profane, so wird dann gefolgert, sei als sein Gegenpart das Unheilige, Wertlose, Gottferne. Angesichts dieser verbreiteten sinnwidrigen Entgegensetzung ist mit Nachdruck an das unbestreitbare Faktum zu erinnern, dass es keine von Gott geschaffene Wirklichkeit gibt, die per se unheilig, gottfern und wertlos wäre. Gnostiker und Manichäer haben das behauptet, aber das Evangelium nach Johannes und seither die christliche Theologie hat dem widersprochen. Schöpfung besagt, von Gott im Sein gehalten sein. Nichts, weder Welt noch Mensch, könnte jemals aus sich selber existieren. Wirklich-sein besteht im Geschaffen-sein und Geliebt-sein durch Gott. Alles Sein ist Wort Gottes und hat daher „schöpfungshaft-sakralen“ Charakter, während das davon zu unterscheidende geschichtliche Heilshandeln Gottes einen „gnadenhaft-sakralen“ Charakter hat. Weil aber das gnadenhaft-sakrale Handeln Gottes über seine schöpfungshafte Präsenz hinausgeht und sich als geschichtliches Handeln in Raum und Zeit manifestiert, darum kann diese Unterscheidung ohne Abwertung auch durch die Entgegensetzung des Sakralen zum Profanen ausgedrückt werden: Das Sakrale meint dann die von Gott eigens bewirkte geschichtliche Präsenz, in welcher er sich in seiner Schöpfung gewissermaßen „lokalisierbar“ an Raum und Zeit gebunden hat, während das Profane

den Raum und die Zeit außerhalb dieser besonderen Präsenz meint, der jedoch als Raum der Schöpfung weder per se gottfern noch gottlos ist.

Die Abwertung des Profanen ist, wie gesagt, die erste Vorannahme, die für ein angemessenes Verständnis der Unterscheidung sakral – profan korrigiert werden muss. Eine zweite ebenso folgenschwere Vorannahme führt nun unmittelbar auf den Boden der Hauptfrage zurück, weshalb denn das Sakrale als eine zum Menschen gehörige Grundkategorie zu verstehen sei. Die zweite irriige Vorannahme folgt aus einer anthropologischen Häresie, wonach es einer gnadenhaft-sakralen Präsenz Gottes in Raum und Zeit gar nicht *bedürfe*. Schließlich sei Gott ja immer schon anwesend, wie auch der Glaubende jederzeit und an jedem Ort die Möglichkeit habe, sich dem allpräsenten Gott zuzuwenden: in einem rein innerlichen Akt der Anbetung und Gottesverehrung, der keinerlei äußerer Bezugspunkte und Vollzüge bedürfe und darum nicht an heilige Orte, heilige Zeichen und heilige Handlungen gebunden sei. Wenn aber die menschliche Zuwendung zu Gott immer und zuerst ein *innerlicher* Akt wäre, dann hätte alles Zeichenhaft-sakrale nur eine sekundäre Bedeutung. Ist das so? Man kann die Frage auch so stellen: Ist die sakrale Weise der Gottesbegegnung wirklich „grundlegend“ für den Menschen, weshalb dann zu Recht „Sakralität“ als eine „Grundkategorie der philosophisch-theologischen Anthropologie“ gelten kann?

Sakralität – eine Grundkategorie philosophisch-theologischer Anthropologie?!

Um hierüber (? oder !) Klarheit zu schaffen, müssen wir die Frage noch grundsätzlicher stellen. Was heißt eigentlich Gottesbegegnung, und wie ist Gottesbegegnung möglich? Dazu sind vor allem zwei Teilfragen zu beantworten: Wer oder wie ist der Mensch, dass er *Gott* begegnen *kann*, und wer oder wie ist Gott, dass er dem *Menschen* begegnen *kann*? Die erste Teilfrage impliziert die Frage nach der Natur des Menschen, die zweite die Frage nach der Natur Gottes. Es ist klar, dass auf beide Fragen keine umfassende Antwort zu erwarten ist. Es geht mir nur um einen einzigen Punkt, nämlich darum, vom Menschen her wie von Gott her zu verstehen, wie Gott und Mensch sich begegnen können – wie also der Mensch in Berührung kommt mit Gott. Es sind mehrere Aspekte, die hier zur Sprache kommen müssen, allen voran die Seinsverfassung des Menschen als Synthese von innen und außen, von Geistseele und beseeltem Leib.

Dass die leib-seelische Verfassung für den Menschen von grundsätzlicher Bedeutung ist, ist leicht einzusehen. Beispielsweise, wie soll ich wissen können, wie viele Personen hier im Raum sind? Nun, ganz einfach: Ich zähle durch, wie viele Leiber, human bodies, ich hier sehe. Denn: Leiblichkeit und Personalität sind beim Menschen eine untrennbare Einheit. Wie eine solche Einheit denkmöglich ist, darüber wird seit den Anfängen der Philosophie und bis heute nachgedacht und gestritten. Das muss uns jetzt nicht interessieren. Wir setzen einfach das Faktum als durch unsere Selbsterfahrung gesichert voraus, dass jeder von uns eine solche Einheit aus Leib und Seele ist.

Wenn dem so ist, dann sind damit sowohl eine spiritualistische wie eine materialistische Sicht des Menschen grundsätzlich verfehlt. Insbesondere die spiritualistische Sicht erfreut sich gleichwohl auch innerhalb des christlichen Denkraums einer hohen Akzeptanz. Josef Pieper, den ich im Folgenden mehrfach zitieren werde, schon deshalb, weil außer Romano Guardini kaum jemand so wie er um Klarheit in diesem Punkt bemüht war, also Josef Pieper sagt:

„Der Mensch ist nicht reiner Geist. – Man kann diesen Satz mit verschiedenartiger Betonung aussprechen. Es ist nicht ungebräuchlich, ihn auf die Weise des Bedauerns auszusprechen – eine Akzentuierung, die für etwas spezifisch

Christliches gehalten zu werden pflegt, von Christen wie Nicht-Christen. Der Satz kann auch so ausgesprochen werden, dass er besagt: gewiss, der Mensch ist nicht reiner Geist, aber der ‚eigentliche Mensch‘ ist doch die geistige Seele.“¹¹

Wenn das so wäre, dann wäre eine rein innerliche Gottesbeziehung nicht bloß möglich, sondern auch dem Menschen zutiefst angemessen. Aber ist das so – ist der Mensch „eigentlich“ die geistige Seele? Mit den Worten Piepers: Zu fragen ist nach „der Bauform der menschlichen Natur“. Und die zeigt sich darin, „dass es nämlich im Menschen weder etwas ‚rein Geistiges‘ noch etwas ‚rein Materielles‘ geben kann (was übrigens die empirische Erforschung menschlichen Lebens jeden Tag neu bestätigt).“¹²

Die hier zugrundeliegende, bereits von Aristoteles und später von Thomas von Aquin bestätigte Einsicht ist in dem anthropologischen Grundgesetz formuliert: „‘Anima forma corporis‘: die Seele ist die gestaltgebende forma des Leibes und der Leib das durch die geistige Seele Geformte.“¹³ Das ist, wie Pieper deutlich macht, „eine höchst konsequenzenreiche Konzeption, die nicht nur besagt, der Mensch als Ganzes sei von Natur, also von Schöpfungs wegen, ein leibhaftiges Wesen, sondern auch, die Seele, als das dem Leibe von innen her Gestalt gebende Lebensprinzip, sei in gewissem Sinne selber leibhaftig.“¹⁴

Wenn aber die menschliche Seele, recht verstanden, selber leibhaftig ist, dann ist eine unmittelbare Folge die, dass nichts „von dem, was [der Mensch] empfindet oder als Gesinnung hegt, rein innerlich bleiben könnte; sondern es geht gar nicht anders, als dass er es ‚äußern‘, das heißt leibhaftig zeigen muss – im Gesichtsausdruck, in der Gebärde, im Lachen; im hörbaren Laut und natürlich vor allem im Wort, aber auch im Kleid, das Festesfreude ausdrücken kann oder auch Trauer.“¹⁵ Pieper erinnert in diesem Zusammenhang an Romano Guardini, der von diesem Satz „anima forma corporis“, die Seele ist das gestaltgebende Prinzip des Leibes“, mit Recht gesagt habe, er sei „die Grundlage aller liturgischen Bildung; was ja wohl heißt: dies sei das Fundament jeglichen Verständnisses für die heiligen Zeichen, deren Gesamtheit den christlichen Kult konstituiert.“¹⁶

Von dorther lässt sich die unvermeidliche Konsequenz der anthropologischen Häresie „reiner Innerlichkeit“ für die sakrale Form der Gottesbegegnung leicht angeben:

„Wer [...] nicht realisiert, dass der Mensch ein Wesen ist, in welchem es nichts ‚rein Geistiges‘ gibt, aber auch nichts ‚rein Körperliches‘, der ist höchst erwartbarerweise außerstande, jenes ‚Gefüge von sichtbaren und sinnlich fassbaren Formen‘, das wir heilige Handlung nennen, überhaupt zu würdigen und sinngemäß zu vollziehen.“¹⁷

Wir könnten hier Schluss machen und die These als hinreichend erwiesen ansehen, dass Sakralität, genauer gesagt, die sakrale Form der Gottesbegegnung, wesenhaft zum Menschen gehört, weil der Mensch als Person ein leibliches Geistwesen ist. Die Berechtigung dieser These zeigt sich aber auch von der anderen Seite her, von Gott her gesehen, der dem Menschen begegnen will und durch seine

¹¹ J. Pieper, Was heißt Philosophieren?; Werke (s. Anm. 2), Bd. 3, 15-69, 39.

¹² J. Pieper, Ansprache zur Einweihung der Domkammer in Münster; Werke (s. Anm. 2), Bd. 7, 530-536, 533.

¹³ J. Pieper, Zeichen und Symbol als Sprache des christlichen Glaubens; Werke (s. Anm. 2.), 7, 512-529, 521.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ J. Pieper, Sakralität und „Entsakralisierung“; Werke (s. Anm. 2.), Bd. 7, 394-419, 413.

Menschwerdung in Jesus Christus uns Menschen für immer nahe gekommen ist. Deshalb sollten wir ebenso fragen: Wer ist oder wie ist Gott, dass er dem Menschen an heiligen Orten und in heiligen Zeichen begegnen kann. Die Unvermeidbarkeit dieser Frage hat zu tun mit der Spannung von absoluter Transzendenz und absoluter Nähe Gottes, wie sie in den vier Evangelien, besonders aber im Prolog des Johannes-Evangeliums, bezeugt ist. Die zentrale Botschaft von der absoluten Nähe Gottes hat Papst Franziskus vor einigen Jahren in einer Predigt zum Hochfest der Gottesmutter am Neujahrstag sehr schön und klar so formuliert: „Seit der Herr in Maria Mensch geworden ist, ist unsere Menschheit für immer Teil von ihm. Gott gibt es nicht mehr ohne sein Menschsein: Der menschliche Leib, den Jesus von seiner Mutter bekam, ist jetzt auch sein Leib und wird es immer bleiben.“¹⁸

Diese rettende Botschaft von der Menschwerdung und Nähe Gottes ist im Johannes-Evangelium – zu Beginn und zum Schluss des Prologs – gerahmt mit dem Hinweis auf die absolute Transzendenz Gottes. Das reine Bei-sich-Sein des Wortes „im Anfang“ und die absolute Transzendenz Gottes sind zwei Seiten desselben Sachverhalts. Darum endet der Johannes-Prolog mit dem Vers:

18 „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, *er* hat Kunde gebracht.“

Die Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus, die Fleischwerdung und leibliche Präsenz in seiner Geburt als Mensch und in seinem Tod am Kreuz, ist die von Gott selbst eröffnete Weise, seine barmherzige Liebe den Menschen kund zu tun. Auch hier bestätigt sich der Satz, dass die Gnade die Natur voraussetzt. Denn die leibliche Präsenz ist für den Menschen die Grundlage aller Kommunikation, und diese findet ihre angemessene Fortsetzung in der sakramentalen Präsenz. Begegnung heißt für den Menschen immer: Begegnung in Raum und Zeit. „Gott wird Mensch“ bedeutet anthropologisch die Selbstverortung Gottes für den Menschen in Raum und Zeit. Die inkarnatorische und sakramentale Nähe Gottes zu den Menschen ist daher erst in ihrer Bindung an Raum und Zeit ganz verstanden. Einige wesentliche Aspekte von Räumlichkeit und Zeitlichkeit für die Gottesbegegnung können hier nur stichwortartig angedeutet werden, zunächst mit Bezug auf die räumliche Präsenz:

- Erstens, Primärort der Gottesbegegnung ist der leibhaftige Eintritt Gottes in die Geschichte des Menschen. „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch“, heißt es im ersten Johannesbrief. Wer dieses Zeugnis nur „kerygmatisch“ als nachträgliche Ausdrucksform der Verkündigung gelten läßt, entwertet die kommunikative Bedeutung der Inkarnation.
- Zweitens, die sakramentale Anwesenheit Gottes an den eigens dazu geweihten heiligen Orten ist für die Begegnung von Gott und Mensch die der leib-seelischen Verfassung des Menschen unmittelbar angemessene Form göttlicher Präsenz. Entsakralisierung ist im Kern Entleiblichung und beseitigt damit wiederum die Basis wirklicher Kommunikation. Als ein leib-seelischer Akt ist der Empfang der Heiligen Kommunion die intensivste Form sakramentaler Kommunikation.
- Drittens, weil der Mensch, wie wir gesehen haben, als Spannungsgefüge von Innen und Außen, von Seele und Leib existiert, darum ist die Berührung des Inneren an das von außen sinnhaft Gegebene gebunden.

¹⁸https://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180101_omelia-giornata-mondiale-pace.html (Zugriffsdatum: 08.01.2018).

In gleicher Weise läßt sich nun auch die Bedeutung der geschichtlichen Zeit für die Gottesbegegnung wiederum stichwortartig angeben:

- Erstens, Gott ist Mensch geworden und für uns – unter Pontius Pilatus – am Kreuz gestorben. Das verändert den Charakter der Zeit: die endlos dahin fließende Zeit erhält eine Richtung. Aus der bedeutungsleeren Zeit von Entstehen und Vergehen, Aufstieg und Verfall wird Geschichtszeit.
- Zweitens, der Ruf des Täufers „Kehrt um, denn das Reich Gottes ist nahe!“ kündigt von der Zeitenwende. Ab sofort bedeutet Zeit immer Endzeit. Die Inkarnation ist die Botschaft von der befristeten Zeit, die der befristeten zeitlichen Existenz des Menschen gesetzt ist.
- Drittens, Menschsein vollzieht sich im Spannungsgefüge von Gegenwart und Zukunft. Die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Feier der Eucharistie ist – unter den Bedingungen der Zeitlichkeit – der Eintritt in die erfüllte Zeit.

Es dürfte nun auch in dieser geschichtlich-konkreten Zuwendung Gottes zum Menschen noch einmal deutlicher geworden sein, wie sehr die wesenswidrige Reduktion des Menschen auf bloße Innerlichkeit der inkarnatorischen und sakramentalen Grundform der Begegnung zwischen Gott und Mensch nicht bloß widerspricht, sondern diese auch behindert und vereitelt. Sakralität ist so die dem Menschen zutiefst angemessene Form der Gottesbegegnung, weil darin der ganze Mensch seiner leib-seelischen Natur gemäß mit Gott in Beziehung zu treten kann: unter sinnfälligen Zeichen – vor allem im Sakrament des Altares.

Viatorische Existenz

Grundlegung einer Philosophie der Hoffnung bei Josef Pieper

Berthold Wald¹⁹

Resumo: O artigo discute a concepção de Josef Pieper, em sua obra: “Sobre o fim dos tempos”, na qual trata do tema do ponto de vista da Esperança (e do desespero) e na condição humana do tempo presente.

Palavras Chave: Virtude da Esperança, desespero, fim dos tempos, homo viator, Josef Pieper.

Abstract: The article discusses Josef Pieper’s conception of the end of times, from the point of view of Hope and in the condition in statu viatoris.

Keywords: Hope, despair, end of times, homo viator, Josef Pieper.

Einer Nachbemerkung vom Herbst 1979 zu seiner erstmals 1949 gedruckten Schrift „Über das Ende der Zeit“ ist zu entnehmen, dass Josef Pieper dieses Thema in besonderer Weise beschäftigt hat, „vor allem unter dem Aspekt von Hoffnung und Verzweiflung, aber auch unter dem einer Standortbestimmung der gegenwärtigen Zeit.“²⁰ Was „Ende“ heißen kann, kommt für ihn von zwei Seiten in den Blick: in geschichtsphilosophischer Perspektive als „Ende der Zeit“ und wiederum in existenzphilosophischer Perspektive als „Ende des Lebens“.²¹ Beide Male gilt sein Interesse der Frage, ob es angesichts des Endes Grund zur Hoffnung gibt – für den Einzelnen wie für die Menschheit insgesamt. „Ende“ ist allerdings ein doppelsinniges Wort. Es kann bedeuten „Schlusspunkt“ (*terminus*), aber auch „Ziel“ (*finis*). Schon die Festlegung auf eine der beiden Bedeutungen bringt unvermeidlich eine Gesamtkonzeption der Wirklichkeit ins Spiel. Wer behauptet, das Leben des Einzelnen wie die Menschheit insgesamt habe ein Ziel, macht starke metaphysische Annahmen darüber, was denn Leben und Geschichte dem Grunde nach sind. Dies gilt nicht weniger für die entgegengesetzte Behauptung, wonach alles, was ist, zwar ein Ende hat, aber kein Ziel. Das Faktum, dass jedes menschliche Leben bereits mit der Geburt unterwegs ist auf sein Ende hin, bedarf einer Deutung aus der Natur dieses Lebens selbst. Die von Josef Pieper vorgelegte Deutung setzt an bei dem aus der christlichen Theologie übernommenen Gedanken des *status viatoris* und dem zugehörigen Begriff des *status comprehensoris*. Leben bedeutet für den Menschen wesentlich „Auf-dem-Wege-Sein“ (*viator*) zu einem Ziel, das die innere Dynamik dieses Unterwegs-Seins bestimmt und als Erfüllung (*comprehensio*) doch jenseits dieses Weges liegt.

Die Frage, ob und wie diese zentrale Konzeption christlicher Selbstdeutung philosophisch einholbar ist, bringt Pieper unmittelbar in eine Konfrontation mit der Position Martin Heideggers, der alle nicht aus dem Vollzug des Daseins gewonnenen Deutungen kategorisch ausschließt. Pieper setzt dem entgegen, dass der volle Sinn des *status viatoris* sich erst aus der Konvergenz zwischen christlicher Deutung und

¹⁹ Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

²⁰ Josef Pieper, *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung* (1950), in: *Werke in acht Bänden (= W)* mit zwei Ergänzungsbänden (= EB), hrsg. von Berthold Wald, Hamburg 1995-2005, W 6, 286-374, 374.

²¹ Ablesbar auch an den angeführten Titeln seiner Schriften: *Sur l’Espérance des Martyrs* (1951); *Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung* (1955); *Wo stehen wir heute?* (1960); *Hoffnung und Geschichte* (1967); *Über die Kunst, nicht zu verzweifeln* (1972).

Daseinsvollzug erschließt. Heideggers Beschränkung auf die phänomenologische Perspektive der Daseinsanalyse lässt jedoch nicht bloß Wesentliches aus, sondern verfälscht das Phänomen. Was in Heideggers Bestimmung des Daseins als „Sein zum Tode“²² vor allem ausgeklammert wird, ist das Phänomen der Hoffnung. Selbst wenn es philosophisch keinen Beweisgrund für erfüllte Hoffnung jenseits des Todes geben sollte, verlangt das Phänomen selbst doch nach einer sorgfältigen Analyse im Zusammenhang mit der Frage, was das „Auf-dem-Wege-Sein“ aus existenzphilosophischer Perspektive für den Menschen bedeutet.

Diese Frage stellt sich ebenfalls in geschichtsphilosophischer Perspektive als Frage nach dem Ende der Zeit. Welches Ende dieses „Auf-dem-Wege-Sein“ der Menschheit einmal nehmen wird, ist eine nur theologisch beantwortbare Frage, weil Gewissheit über eine endgültige Zukunft nicht auf dem Weg der Prognose, sondern allenfalls auf dem Weg der Prophetie zu erreichen ist. Seit der Geschichtsphilosophie der Aufklärung sind es vor allem Ernst Bloch und Teilhard de Chardin gewesen, die behaupten, dass wissenschaftlich gesicherte Aussagen über das Ende der Zeit möglich sind – bei Bloch als Folge des „Prinzips Hoffnung“²³ und bei Teilhard als Folge der „kosmischen Evolution“.²⁴ Piepers Versuch einer philosophisch standhaltenden Grundlegung der Hoffnung gerät damit unvermeidlich zu einer nun allerdings explizit geführten Auseinandersetzung mit den beiden zeitgenössischen Formen einer philosophischen Missdeutung der Hoffnung. Dieser vor allem kulturphilosophisch bedeutsame Teil seiner Philosophie der Hoffnung wird hier nicht weiter ausgeführt.²⁵ Der Fokus der nachfolgenden Untersuchung liegt allein auf dem Zusammenhang von Hoffnung und viatorischer Existenz

Piepers philosophisches Projekt, den Status der „viatorischen Existenz neu zu begreifen“²⁶ mit Blick auf die Hoffnung als „eigentliche Tugend des ‚Noch-nicht-‘“,²⁷ lässt sich in zwei Gedankenkreisen entfalten. Die existenzphilosophische Bestimmung des *status viatoris* (1) ist grundlegend für den Begriff der Hoffnung (2). Den Abschluss (3) macht eine versuchsweise Deutung der autobiographischen Aufzeichnungen Piepers als Selbstzeugnis der Hoffnung – als ein kunstvoll-erzählerischer Kontrapunkt zu dem notwendig abstrakt-allgemeinen Diskurs über die viatorische Existenz. Zusammengefasst ergibt sich so ein noch einmal deutlicher konturiertes Bild von der Grundlegung einer Philosophie der Hoffnung bei Josef Pieper.²⁸

1. *Status viatoris* als „Auf-dem-Wege-Sein“

a) In-der-Welt-Sein

Zu den grundlegenden Themen im Gesamtwerk von Josef Pieper gehört die Bedeutung der Zeitlichkeit für die menschliche Existenz in der Welt. Wiederkehrende

²² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972. Vgl. dort im Zweiten Abschnitt das ganze Erste Kapitel (§§ 46-53), dessen Überschrift lautet: „Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode“.

²³ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959.

²⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955; deutsch: *Der Mensch im Kosmos*, München 1959.

²⁵ Vgl. meine kurze Darstellung dieses Punktes: Berthold Wald, *Wann kommt das Ende der Welt?*, in: *Zukunft CH* 6/1 (2013) 14-15.

²⁶ Josef Pieper, *Hoffnung und Geschichte* (1967), in: *W* 6, 375-440, 418.

²⁷ Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (1935), in: *W* 4, 256-295, 262.

²⁸ Ein Versuch in diese Richtung liegt vor in dem Buch von Bernhard N. Schumacher, *Rechenschaft über die Hoffnung. Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie*, Mainz 2000.

Kennzeichnungen dafür sind das „Auf-dem-Wege-Sein“ und das „Noch-nicht-Sein“ als begriffliche Umschreibungen dessen, was seit den Kirchenvätern und noch bei Thomas von Aquin der *status viatoris* des Menschen genannt wird. Piepers Intention geht dahin, diesen zentralen Begriff theologischer Anthropologie durch eine philosophisch begründete Rechtfertigung zu stützen. Der Anlass dazu ist ein doppelter. Da ist zum einen „die gegenwärtige ‚Existenzphilosophie‘, die das menschliche Dasein als ‚Sein zum Tode‘ ausschließlich in seiner Zeitlichkeit in den Blick nimmt“.²⁹ Zum anderen hat „eine Art pastorale Melodramatik“ (in der Rede „vom Menschen als ‚Erdenpilger‘, von der ‚Pilgerschaft‘ des irdischen Lebens“) dazu geführt, dass der ursprüngliche Sinn des *status viatoris* „von mancherlei unverbindlich-ästhetischen Beiklängen überwuchert“ ist, „deren falsche Sentimentalität dem heutigen Menschen, vor allem der jungen Generation und vielleicht just den Besten darunter, geradezu die Lust verdirbt, zu der in jenem Worte letztlich gemeinten Wirklichkeit vorzustoßen.“³⁰ Schwerer als die pastorale Behinderung des Verstehens wiegt allerdings die philosophische Missdeutung der menschlichen Existenzsituation. Pieper gesteht zwar zu, dass Heideggers Philosophie „gegen eine idealistische Lehre vom Menschen“ im Recht ist, „in welcher der *status viatoris* seinswidrig in eine zeitlose Gottähnlichkeit verkleidet erscheint“.³¹ Das zeigt sich vor allem in der Entwirklichung des Todes, der in Anlehnung an Platon als Erlösung von der irdischen Existenz und als Übergang in ein glückseliges Leben missdeutet wird.³² Gegen eine solche Verharmlosung des Todes lässt Heidegger „Analyse des alltäglichen Daseins“ keinen Zweifel daran, dass zu den Grundbestimmungen des menschlichen Daseins „die ständige Beunruhigung über den Tod“³³ gehört. „Aber soweit diese ‚Existenzphilosophie‘ das Dasein des Menschen als wesenhaft und ‚im Grunde seines Seins zeitlich‘ (Heidegger) auffasst, verfehlt auch sie den wahren Charakter ihres Gegenstandes.“³⁴ Eine wesenhafte Zeitlichkeit des Menschen würde ja gleichfalls bedeuten, „den ‚Weg‘-Charakter des *status viatoris*, seine Richtung auf die Erfüllung jenseits der Zeit“, zu verkennen und mithin auch den „Sinn des innerzeitlichen Daseins selbst“.³⁵ Gegen Heidegger und mit Thomas von Aquin hält Pieper daran fest: „Die menschliche Existenz ist nur als *status viatoris* zeitlich.“³⁶

Die sachliche Rechtfertigung dieser These wird später eigens thematisiert³⁷ und soll hier noch zurückgestellt bleiben. Überhaupt geht es Pieper nicht primär darum, Heidegger zu „widerlegen“. Was er beabsichtigt, gerade in dieser frühen Schrift *Über die Hoffnung*, ist eine zutreffende und überzeugende Darlegung der überlieferten Lehre vom *status viatoris*. Dabei nutzt er bisweilen auch das philosophisch etablierte Vokabular Heideggers für die eigene Deutung der Phänomene.³⁸ Zunächst ist zu sagen: Der *status viatoris* gehört „zu den Fundamenten

²⁹ Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 260.

³⁰ Ebd., 257.

³¹ Ebd., 260.

³² In *Tod und Unsterblichkeit* (1967) zitiert Pieper die Schluss-Strophe aus dem überaus populären Gedicht „Urania“ von 1801: „Du winkst, wenn mir die letzte Trän’ entfließet / Mich zur Vergötterung hinauf / Ein Mensch, ein müder Pilger schließet / Ein Gott beginnt seinen Lauf.“ (W 5, 280-397, 376) Pieper verweist darauf, dass die dahinterstehende rationalistische Platon-Deutung wegen der Auslassung des Gerichts nach dem Tod irreführend ist. Sokrates (im *Phaidon*) sagt ausdrücklich: „Für den, der nicht das Gute will, ist Unsterblichkeit eine furchtbare Gefahr.“ (Ebd., 382)

³³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (s. Anm. 3), 253.

³⁴ Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 260.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Siehe unten unter Abschnitt I.c).

³⁸ „Pieper findet Anregung in der Ontologie Heideggers, von der er einige Kategorien übernimmt, er distanziert sich aber von ihr, insofern er die These vertritt, dass der der Struktur des Daseins

des christlichen In-der-Welt-Seins“ und „den Grundbegriffen aller christlichen Lebenslehre“.³⁹ Dieses „In-der-Welt-Sein“ wird ausdrücklich bezeichnet als „die innerste Zone geschöpflicher Existenz“, die dadurch bestimmt ist, „dass der Mensch bis zu seinem Tode in *statu viatoris*, im Zustand des Auf-dem-Wege-Seins ist.“⁴⁰ Der explizite Bezug auf das Geschaffensein des Menschen markiert dabei einen wichtigen sinnhaltigen Unterschied zu Heideggers agnostischer Daseinsanalyse. Denn zum Sinn des geschöpflichen Auf-dem-Wege-Seins gehört der Gegenbegriff des *status comprehensoris*. Er lässt die Richtung dieses Weges erkennen im Vorblick auf die Erfüllung jenseits der Zeit und meint die noch ausstehende Seinsverfassung ewiger Glückseligkeit.⁴¹ „Auf dem Wege, *viator* sein, heißt: ausschreiten auf die Glückseligkeit zu; umfassen haben, *comprehensor* sein, heißt: die Glückseligkeit besitzen.“⁴² Das Faktum, „dass wir gleichermaßen [...] auf den Tod hin existierende Menschen sind“,⁴³ erhält damit einen anderen Sinn. Zwar führt der Weg des Menschen unausweichlich „in den Tod als in sein Ende, nicht aber als in seinen Sinn. Der Sinn des *status viatoris* ist der *status comprehensoris*.“⁴⁴ Gibt es für diesen theologisch notwendigen Zusammenhang eine Rechtfertigung aus der Sache selbst? Wir werden es noch sehen im Anschluss an diese mehr summarische Benennung der begrifflichen Elemente des *status viatoris*.

Der entscheidende Punkt des christlich verstandenen In-der-Welt-Seins ist die genauere Bestimmung der Seinsverfassung des Auf-dem-Wege-Seins, das „Noch-nicht“ der Erfüllung, und das angemessene Verhalten dazu. Dieses Noch-nicht-Sein „bezeichnet ziemlich genau die innere Bauform unserer hiesigen Existenz“.⁴⁵ Als Kreatur ist der Mensch „ein Werdender, einer, der bis an die Schwelle des Todes unterwegs ist“.⁴⁶ „Werden“ meint nicht einfachhin Veränderung, Anders-Werden, nicht so bleiben, wie man gerade ist. In der Seinsweise des Werdens ist bereits mitgedacht, dass das noch ausstehende Sein mit dem schon gegebenen Sein in einer dynamischen Beziehung steht und sich daraus ergibt. Eine solche Beziehungseinheit von Sein als Noch-nicht-Sein und Künftig-geworden-Sein hat im Bereich des Lebendigen die Form einer organischen Entwicklung, im Bereich des Daseins aber die einer Entscheidung im Vorgriff auf das zukünftige Sein. Was wir noch nicht sind, werden wir sein können durch die Hoffnung auf Vollendung. „Die Tugend der Hoffnung ist die erstlich zugeordnete Tugend des *status viatoris*; sie ist die eigentliche Tugend des ‚Noch nicht‘.“⁴⁷ Auch was „Hoffnung“ besagt, wird noch zu klären sein. Es genügt hier zu sagen: In der Hoffnung antizipieren wir unser zukünftiges Sein und überschreiten die Schwelle des Todes im Vertrauen auf Gott. Der Tod als Übergang vom *status viatoris* in den *status comprehensoris* markiert zwar eine Grenze, aber keinen Bruch der Identität. Im Tod entscheidet sich, wie wir sein werden. Doch solange der Mensch auf dem Weg ist und den „*status comprehensoris* ‚noch nicht‘

eingezeichnete Zweck die zeitliche Begrenztheit transzendiert.“ (Bernhard N. Schumacher, Rechenschaft über die Hoffnung [s. Anm. 9], 58)

³⁹ Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 257.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Pieper verweist auf die biblische Wurzel des Begriffs der *comprehensio* bei Paulus (ebd.): „Brüder, ich bilde mir nicht ein, das Ziel erreicht zu haben (*comprehendisse*)“ (Phil 3, 13). Martin Heidegger (Sein und Zeit [s. Anm. 3], 248) lehnt einen solchen Vorblick ausdrücklich ab: „Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation.“

⁴² Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 257.

⁴³ Josef Pieper, Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs (1974), in: W 2, 441-464, 453.

⁴⁴ Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 260.

⁴⁵ Josef Pieper, Glauben – Hoffen – Lieben (1981), in: W 8/1, 307-338, 324.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 262.

erreicht hat, bleibt der willentliche Abfall von Gott ‚ganz und gar möglich‘.⁴⁸ Soweit eine erste summarische Bestimmung des *status viatoris* und seiner zugehörigen begrifflichen Elemente.

b) Ontologie des Noch-nicht-Seins

Das Noch-nicht-Sein als fundamentale Seinsbeschaffenheit ist nicht auf die Daseinsverfassung des Menschen beschränkt. Alles Geschaffene ist nicht einfach nur Bestand, sondern geschehendes Sein. Pieper erinnert in seiner späteren Auseinandersetzung mit Ernst Bloch daran, dass in ‚der großen abendländischen Ontologie und Anthropologie [...] der ‚geschlossen-statische Seinsbegriff‘ gleichfalls niemals Gültigkeit gehabt hat‘.⁴⁹ Insofern trifft der von Bloch eingeführte Begriff einer ‚Ontologie des Noch-nicht-Seins‘⁵⁰ sehr genau den Gesamtcharakter des welthaften Seins, der sich noch einmal tiefer in der Analyse menschlicher Daseinsvollzüge erschließt. Die kosmische Evolution wie die biologische Entwicklung, aber auch Ethik und Wahrheitserkenntnis sind Regionen dieser Ontologie. So verweist Pieper in einer nahezu alles Seinsgeschehen einschließenden Sicht auf die allem Seienden eigentümliche Bewegtheit.

‚Die moderne Astronomie neigt dazu, das Universum der Weltkörper als in einer ungeheuren Explosion begriffen zu denken. So aber muss die Wirklichkeit insgesamt gedacht werden: als *geschehendes* Sein, als eine *Werde-Welt*, die *in* dem Ur-sprung des Schöpfungsaktes ihren Impuls empfangen hat, von dem her nun *alle* Werdensbewegung, aller Lebensdrang, alles Streben, alle Dynamik – auch das Wollen des Menschen! – sich speist; die Schöpfungswirklichkeit kann nicht verstanden werden als ein statischer Bestand, sie ist ‚Sein auf dem Wege‘, ‚Sein unterwegs‘, auf dem Wege von der *potentia* zum *actus*, vom Sein-Können zum Wirklichsein.‘⁵¹

Unmittelbar einsichtig ist diese dynamische Verfassung der Schöpfungswirklichkeit im Bereich des Lebendigen und seiner Entwicklung. Leben unterscheidet sich durch die von innen her auf sein Ziel hindrängende Werdensbewegung von dem, was kein Leben hat. ‚Leben heißt auf dem Wege sein zur selbsteigenen Wirklichkeit.‘⁵² Dabei geht das schon Verwirklichte in das zukünftig Wirkliche ein und bleibt darin gegenwärtig wirksam auf die noch ausstehende Gestalt des Lebens hin. Schon biologisches Leben hat als geschehendes Sein nicht bloß ‚Geschichte‘, sondern kann auch nur vom Ziel des Weges, seinem verwirklichten Sein-Können her, verstanden werden.

⁴⁸ Ebd., 293.

⁴⁹ Josef Pieper, *Hoffnung und Geschichte* (s. Anm. 7), 418, Anm. 137. Bloch reklamiert für sich Originalität für seine These von der ‚Unmöglichkeit eines rein ‚statischen Seinsbegriffs‘. Vgl. Josef Pieper, ebd., mit Bezug auf Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (s. Anm. 4), 17.

⁵⁰ Ernst Bloch, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* (Philosophische Grundfragen I), Frankfurt a. M. 1961.

⁵¹ Josef Pieper, *Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen (Thomas-Interpretationen)* (1949), in: W 2, 1-57, 31f. In der Einleitung zu *Die Wirklichkeit und das Gute* (1929/1931) erläutert Pieper den Wirklichkeitsbegriff von Thomas her in der Doppelheit seines Sinnes von *realis* und *actualis*. ‚Das eine leitet sich her von *res*-Sache, das andere von *actus*-Wirken‘; Gegenbegriff zu *res* ist das *ens rationis*, das nur gedachte Sein, während *ens in actu* das verwirklichte Sein-Können meint im Unterschied ‚zur bloßen Möglichkeit, die selber gleichwohl *real* ist‘. (W 5, 48-98, 49)

⁵² Josef Pieper, *Strukturseiten der Sozial-Wirklichkeit. Einleitung zur Vorlesung „Spielregeln“* (1947), in: EB 1, 405-415, 414.

Diese schon zum Leben gehörige „Wesensseite des Geschichtlichen [...] findet seine volle Verwirklichung im Bereich des Geistigen.“⁵³ Auch dafür ist die Spannung von *ens in potentia* und *ens in actu*, also der Weg vom Sein-Können hin zum verwirklichten Sein, grundlegend. Natürlich weiß Pieper, dass diese Sicht nicht von allen geteilt wird, insbesondere nicht von denen, die wie Jean-Paul Sartre bestreiten, dass die Dinge mit Einschluss des Menschen überhaupt eine Natur besitzen. Doch hat eine Bestreitung naturgegebener Ziele des Menschen weitreichende Konsequenzen, insbesondere für das Verständnis des sittlichen Sollens.

„Wer nicht anerkennt, dass der Mensch auf völlig andere Weise *homo sapiens* ‚ist‘, als das Wasser gleich H₂O ‚ist‘; dass vielmehr der Mensch erst *werden* muss, was er ist (und es also nicht schon *eo ipso* ‚ist‘!), dass man von allen Wesen sonst in der Welt im Indikativ sprechen kann, in simplen Aussagesätzen, vom Menschen aber, wenn man sein Eigentliches treffen will, nur im Imperativ – wer das nicht sieht oder nicht wahrhaben will, für den hat es begreiflicher Weise gar keinen vertretbaren Sinn, vom ‚Sollen‘ überhaupt zu sprechen und also eine Sollenslehre eigens darzulegen, sei dies nun die Tugendlehre oder etwas anderes dieser Art.“⁵⁴

Auch die Tugendethik gründet so in der Seinsverfassung des Auf-dem-Wege-Seins und Noch-nicht-Seins. „Tugend meint das volle Wirklichsein des Guten im Menschen im Hinblick auf das Äußerste dessen, was einer sein kann.“⁵⁵

Eine weitere Konkretion und Bestätigung der Ontologie des Noch-nicht-Seins zeigt sich in der wesenhaften Zeitlichkeit des menschlichen Geistes. „Aktualität“ einer Erkenntnis etwa gibt es nur für einen endlichen Geist, der nicht im Vollbesitz der ganzen Wahrheit ist. „Für Gott und für den reinen Geist überhaupt, kann es nicht etwas ‚Aktuelles‘ geben – weil alles *aktuell* ist.“⁵⁶ Aktualität ist eine Folge der Geschichtlichkeit des menschlichen Erkennens, worin die Wahrheit schrittweise und in Abhängigkeit von den sich wandelnden Umständen der Erkenntnis ans Licht kommt, wobei anderes wiederum – das jeweils nicht Aktuelle – aus dem Blickfeld gerückt wird. Voranschreiten auf dem Weg der Erkenntnis geschieht darum nicht linear „in stetiger Entfaltung, wie eine Pflanze“, sondern „wie in Rede und Gegenrede“.⁵⁷ Weil es den Zugleichbesitz der ganzen Wahrheit nicht geben wird, bleibt auch das philosophierende Verlangen nach umfassender Erkenntnis in letzter Hinsicht (noch) unerfüllt. Pieper spricht darum von der „Hoffnungsstruktur des Philosophierens“.⁵⁸ Dem Philosophierenden ist „*Wesenserkenntnis* und Erkenntnis des *Allgesamt* der Dinge“ nur gewährt „auf Hoffnung hin“.⁵⁹ Die Eröffnung und Begrenzung menschlicher Wahrheitserkenntnis durch das Unterwegssein bedeutet weder Agnostizismus noch skeptische Resignation, sondern „das will sagen: jegliche Erkenntnisbemühung wird zwar positives Ausschreiten auf dem Wege sein, ohne

⁵³ Ebd., 415.

⁵⁴ Josef Pieper, Die Aktualität der Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß (1976), in: W 8/1, 287-306, 289f.

⁵⁵ Ebd., 294 (als Übersetzung von *ultimum potentiae*, worin Thomas von Aquin der aristotelischen Bestimmung gefolgt ist). Siehe zur Grundlegung der Tugendethik: Josef Pieper, Tugendlehre als Aussage über den Menschen (1962), in: W 8/1, 242-247.

⁵⁶ Josef Pieper, Was heißt Aktualität? (1953), in: W 8/1, 230-233, 230.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Josef Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie (1966), in: W 3, 71-155, 151 (und weiteren Stellen des Gesamtwerks).

⁵⁹ Josef Pieper, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters (1947), in: W 5, 99-179, 174.

prinzipielle Vergeblichkeit; aber sie wird auch stets ein neues Noch-nicht zur Frucht haben. ‚Unser Geist spannt sich, indem er etwas erkennt, ins Grenzenlose aus‘.⁶⁰

Die Ausrichtung auf dieses Grenzenlose als Folge des gegenwärtigen Noch-nicht-Seins manifestiert sich am deutlichsten im Verlangen nach erfülltem Sein. Pieper erinnert daran, dass die Alten „die ganze Energie der menschlichen Natur als Hunger verstanden“ haben. Deshalb könne auch „die Rede vom Hunger nicht wörtlich und drastisch genug verstanden“ werden: „Er [sc. der Mensch] hungert nach dem ‚Ganzen‘, nach der Fülle schlechthin.“⁶¹ Dieses Verlangen ist real, aber gilt das auch für das, worauf es sich richtet? Anders gefragt: Wenn Sein für den Menschen bedeutet, Zeit seines Lebens auf dem Weg und also ein *Werdender* zu sein, gibt es dann ein wie auch immer geartetes Wissen davon, dass der Weg des Menschen über die hiesige Existenz hinaus nicht im Nichts endet? In einem Vortrag über das Wesen der Musik erinnert Pieper an Arthur Schopenhauer, der von der Musik als einem *exercitium metaphysices occultum* der Seele gesprochen hat. „Was die Musik vor allem immer wieder in das Gesichtsfeld des Philosophierenden bringt, das ist ihre ganz unterscheidende *Nähe zur menschlichen Existenz*.“⁶² Und dieses Unterscheidende ist von so unterschiedlichen Geistern wie C. S. Lewis und Ernst Bloch in ganz ähnlicher Weise darin gesehen worden, dass die durch die Musik hervorgerufenen Empfindungen ein Korrelat in der Wirklichkeit haben, das einstweilen als das ganz Andere noch unbestimmt bleiben muss.⁶³ Bloch nennt dieses noch verborgene Andere „unsere geheime Herrlichkeit“.⁶⁴ Das Erleben von Musik verbindet uns unmittelbar mit jener größeren Welt, der wir angehören. „Denn die menschliche Seele umspannt alles, auch das Drüben, das noch nicht ist.“⁶⁵

c) Zeitlichkeit der Existenz

Wir hatten zuletzt schon umrisshaft gesehen, was Sein für den Menschen bedeutet: „Des Menschen Existenzform ist ‚noch-nicht-seiendes-Sein.‘“⁶⁶ Und dieses „‚Noch nicht‘ des *status viatoris* schließt ein Negatives und ein Positives in sich: das Nichtsein der Erfüllung und die Richtung auf die Erfüllung.“⁶⁷ Doch gehört zu dem Auf-dem-Wege-Sein des Menschen nicht allein das Noch-nicht der ersehnten Erfüllung, sondern ebenso die Beunruhigung durch den Tod. In dieser widerstrebigem Erfahrung von Sehnsucht und Angst erschließt sich ein bislang noch nicht thematisierter Aspekt des *status viatoris*: „die Ausgespanntheit des geschöpflichen ‚Werdeseins‘ (Przywara) zwischen den Ufern des Seins und des Nichts“.⁶⁸ Was

⁶⁰ Ebd. Das Thomas-Zitat lautet: *Intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur* (Summa contra Gentiles I,43).

⁶¹ Josef Pieper, Glück und Kontemplation (1957), in: W 6, 152-216, 189.

⁶² Josef Pieper, Über die Musik. Ansprache während eines Bach-Abends (1952), in: W 8/2, 429-435, 429.

⁶³ C. S. Lewis ist der Ansicht, dass Gefühle immer etwas Abgeleitetes und Zweites sind. Es kann sie nur geben – auch und gerade die überschwänglichen Hochgefühle – durch den intentionalen Bezug auf die zugehörigen Korrelate. „It seemed to me self-evident that one essential property of love, hate, fear, hope, or desire was attention to their object.“ (Ders., Surprised by Joy, London 1955, 174) Das Gefühl ist nur „Anzeige“ von etwas anderem: „All said, in the last resort, ‚It is not I. I am only a reminder. Look! Look! What do I remind you of?‘“ (Ebd., 176).

⁶⁴ Ernst Bloch, Der Geist der Utopie, Frankfurt a. M. 1985, 443.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Josef Pieper, Welt und Umwelt (1950), in: W 5, 180-206, 197.

⁶⁷ Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 258.

⁶⁸ Ebd., 261. Bei Erich Przywara hatte Pieper nach 1925 drei jährlich stattfindende philosophisch-theologische Intensivkurse besucht und war so schon vor seiner Promotion 1928 in Berührung gekommen mit den damals „aktuellsten Kontroversen – über Phänomenologie, über Sigmund Freud, über die

bedeutet nun dieser Bezug auf das Nichts, der sich in der Erfahrung der Angst erschließt? Zunächst erweist sich daran, dass der Mensch zwar Sein hat, aber nicht Sein ist, eben weil er sich vor dem Nicht-Sein ängstigen kann und nicht „durch sein Wesen glücklich“ ist.⁶⁹ Pieper spricht von der „gegenstreblich gefügten Struktur des Menschen als eines nicht-absoluten Wesens“.⁷⁰ Insofern kann „Kreaturesein“ durchaus bedeuten: „Hineingehaltenheit in das Nichts“, wie Pieper Heidegger zustimmend zitiert.⁷¹ Aber ist es so, wie Pieper gleichfalls mit Bezug auf Heidegger fragt, dass sich im Dasein als „Sein zum Tode“ zeige, dass der Mensch „im Grunde seines Seins zeitlich“ und das heißt „wesenhaft“ ins Nichts gestellt ist?⁷² Aus der Verbindung von Daseinsanalyse und dem theologischen Konzept der Kreatürlichkeit gewinnt Pieper eine Perspektive, die mehr Licht in diese Frage bringt und zu einer besser begründeten Auffassung von der Zeitlichkeit des Daseins führt. Es ist und bleibt zwar wahr:

„Kreaturesein heißt durchaus ‚Hineingehaltenheit in das Nichts‘ (Heidegger); noch mehr aber bedeutet Kreaturesein die Gegründetheit im absoluten Sein und die existentielle Richtung auf das Sein, auf das eigene Sein und auf das göttliche Sein zugleich.“⁷³

Wie man leicht sieht, ist das zentrale Argument gegen Heideggers Deutung des Todes als Index wesenhafter Zeitlichkeit des Daseins nicht dem theologischen Deutungskontext der Kreatürlichkeit entnommen, sondern unmittelbar aus der menschlichen Seinserfahrung gewonnen. Heideggers Wort vom „Sein zum Tode“ ist zwar eine wahre Aussage über die Endlichkeit des Seins, aber keine zutreffende Richtungsangabe im Dasein selbst, das auf das eigene Sein gerichtet ist. „Die Richtung ins Nichts ist nicht die Eigenbewegung des natürlichen Seins, die immer auf ein Gut sich richtet.“⁷⁴ Diese Eigenbewegung, die sich im Noch-nicht-Sein als Verlangen nach Sein bemerkbar macht, ist „auf das eigene Wirklichsein“ gerichtet und zwar so, „dass das Sein, als ein *Gut*, als ein *finis*, auch durch das *Seiende selber* gewollt wird“.⁷⁵ Wenn Pieper diese Eigenbewegung mit Thomas von Aquin noch einmal zurückführt auf die Wirksamkeit des Schöpfers im Sein der Kreatur, so ist er – gegen Heidegger – durch das Beim-Wort-Nehmen der innersten Seinsneigung auf der Seite des atheistischen Philosophen Ernst Bloch. Dieser Verweis auf die seinsgerichtete Intentionalität der viatorischen Existenz bestimmt auch Piepers spätere Auseinandersetzung mit Heidegger in seinem Buch *Tod und Unsterblichkeit*. Wenn Sterben heißt, „den Weg beenden, wie auch das Unterwegs-sein selbst“, dann kann gleichwohl nicht gesagt werden, dass „die in dieser viatorischen Existenz eingekörperte Erwartung formell auf das bloße Vorübersein des Wanderns, und nicht vielmehr allein auf das Eintreffen am Ziel“ gerichtet ist. „Anders gesagt: nicht auf den Tod selber und nicht auf das Totsein richten sich die Erwartungen, aus welchen, in der Tat, das menschliche Leben gemacht ist.“⁷⁶

dialektische Theologie.“ (Josef Pieper, Noch wußte es niemand. Autobiographische Schriften I [1976], in: EB 2, 26-231, 81)

⁶⁹ Josef Pieper. Glück und Kontemplation (s. Anm. 42), 163. „Nichts anderes ist ja der Sinn des Begriffes ‚*status viatoris*‘. Als Mensch existieren heißt ‚auf dem Wege‘ sein und also nicht-glücklich“ (ebd., 164).

⁷⁰ Josef Pieper, Welt und Umwelt (s. Anm. 47), 197.

⁷¹ Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 261 mit Bezug auf Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? (1929), Frankfurt a. M. 2007, 38.

⁷² Vgl. Piepers Bezugnahme auf die „gegenwärtige ‚Existenzphilosophie‘“ (Über die Hoffnung [s. Anm. 8], 260).

⁷³ Ebd., 261.

⁷⁴ Ebd., 262.

⁷⁵ Josef Pieper, Über das Gute und das Böse (s. Anm. 32), 32.

⁷⁶ Josef Pieper, Tod und Unsterblichkeit (1967), in: W 5, 280-397, 372.

Blicken wir von hier aus zurück auf die Abgrenzung von Heidegger in Piepers früher Schrift *Über die Hoffnung*. Deren Ergebnis lässt sich in zwei Thesen zusammenfassen:

(1) „Der ‚Weg‘ des Menschen führt in den Tod als sein Ende, nicht aber als in seinen Sinn. Der Sinn des *status viatoris* ist *der status comprehensoris*. Die menschliche Existenz ist nur als *status viatoris* zeitlich.“⁷⁷

(2) „Die Ausgespanntheit der kreatürlichen Existenz zwischen Sein und Nichts kann also niemals so verstanden werden, als sei die Beziehung zum Nichts der Beziehung zum Sein einfachhin gleichen Ranges zugeordnet oder gar vor- und übergeordnet. Der ‚Weg‘ des *homo viator*, des ‚Menschen auf dem Wege‘, ist nicht ein richtungsloses Hin und Her zwischen Sein und Nichts; er führt in die Verwirklichung und nicht in die Vernichtung, obwohl die Verwirklichung ‚noch nicht‘ erfüllt und obwohl der Abfall ins Nichts ‚noch nicht‘ unmöglich ist.“⁷⁸

2. Begriff der Hoffnung

a) Hoffnung als Antwort auf die Existenzsituation

Wenn Leben heißt, auf einem Weg sein, der unausweichlich in den Tod führt, dann ist die existentiell entscheidende Frage, wie sich der Mensch zu dem sicher bevorstehenden Ende seines Lebens verhält. Er kann versuchen, den Gedanken daran zu verdrängen. Lässt er ihn zu, wird er sich zu seinem Tod verhalten müssen. Hier sind mehrere Möglichkeiten denkbar, auf die wir noch zu sprechen kommen werden. Eine dieser Möglichkeiten ist die Hoffnung, dass mit dem Tod etwas Neues anfängt. Darin „ist immer schon vorausgesetzt, dass die Erwartung des Menschen, genauer gesagt, seine Hoffnung, sich auf etwas richte, dessen er zwar nicht anders als sterbend teilhaftig wird, das aber jenseits des Todes liegt und also über ihn hinaus besteht.“⁷⁹ Was nun eigens in den Blick zu nehmen ist, ist die Frage, wie sich die Hoffnung zur Existenzsituation des Menschen verhält und was Hoffnung im genauen Wortsinn meint. Innerhalb des christlichen Deutungskontextes beruht der Existenzbezug der Hoffnung auf einer zweifachen Anerkennung: Das erste ist, dass man anerkennt, als Kreatur ein Werdender zu sein, und dass man dem Faktum nicht ausweicht, bis an die Schwelle des Todes das Ziel, das Heil, gerade nicht zu erreichen. Das zweite ist zu akzeptieren, dass es angesichts des Todes für ihn „nur *eine* gemäße Antwort“ gibt: „*die Hoffnung*“.⁸⁰ „In der Tugend der Hoffnung vor allen anderen versteht und bejaht der Mensch sich darin, Kreatur zu sein, ein Geschöpf Gottes.“⁸¹ Pieper erinnert an Pascals Wort, worin dieser Zusammenhang zwischen der menschlichen Existenzsituation des Noch-nicht-Seins und der Hoffnung kurz und überzeugend formuliert ist: „Wir sind nicht, wir hoffen zu sein.“⁸²

Was aber heißt „Hoffnung“, was gehört zur Struktur des Begriffs Hoffnung unabhängig davon, worauf sie sich bezieht? Hoffen ist ein zweistelliger Begriff, d.h. ein Begriff, der strukturell zwei Leerstellen hat, die inhaltlich gefüllt sein müssen. Darin unterscheidet er sich von anderen Begriffen wie wünschen, erwarten, ersehnen, die zwar gleichfalls zukunftsbezogen sind, aber nicht in gleicher Weise. Hoffen im

⁷⁷ Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 260.

⁷⁸ Ebd., 262.

⁷⁹ Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* (s. Anm. 57), 372.

⁸⁰ Josef Pieper, *Glauben – Hoffen – Lieben* (s. Anm. 26), 325.

⁸¹ Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 262.

⁸² Josef Pieper, *Welt und Umwelt* (s. Anm. 47), 197.

eigentlichen Sinn meint stets: etwas von jemandem erhoffen, das noch nicht ist, aber künftig sein soll. Wir sehen das sofort, wenn wir darauf achten, wie das Wort „Hoffnung“ allein sinnvoll zu verwenden ist. Da ist immer ein Inhalt, etwas Künftiges, das wir erhoffen, und da ist immer jemand, auf den wir unsere Hoffnung setzen. Mit diesem jemand kann nur ein anderer gemeint sein, keinesfalls aber wir selbst. Wir erhoffen, was uns nicht selber möglich ist. Was wir selber können, das erhoffen wir nicht. So zu reden, macht keinen Sinn. Wir hoffen also nicht auf uns, sondern auf jemand anders, dem wir zutrauen, unsere Hoffnung zu erfüllen. Er allein ist der Grund unserer Hoffnung, nicht wir selbst! Das gehört einfach zur sinnvollen Verwendung des Begriffs Hoffnung dazu.

Außerhalb des christlichen Deutungskontextes ist nun zwar die begriffliche Struktur der Hoffnung dieselbe. Aber es steht damit nicht fest, ob es Grund zur Hoffnung gibt, weil es gegenüber dem kontingenten Faktum der Existenz der Welt und des In-der-Welt-Seins philosophisch gesehen zwei mögliche Einstellungen gibt, die Pieper auch für die einzig möglichen hält: „Sein“ ist „entweder ‚absurd‘ oder ‚mystisch‘, [...] entweder ‚Ekel‘-erregend oder liebenswert“.⁸³ Von dorthier gesehen gibt es nur eine mögliche Antwort auf die Frage: „Wann ist es sinnvoll, einen Weg weiterzugehen? Wenn ein Grund zur *Hoffnung* besteht! Hoffnung *worauf*? Dass der Weg – behutsam gesagt – nicht in die Vergeblichkeit führt.“⁸⁴ Wenn es dann konkret wird und wir fragen, ob etwa auch die Sterbenden Grund zur Hoffnung haben und ob es Hoffnung für die bereits Gestorbenen gibt, dann ist völlig klar: Wir kommen nicht darum herum zu sagen, auf wen wir hoffen und dass nur Gott im Stande sein wird, das Erhoffte zu leisten. Wer nicht glauben kann, dass Gott jedem Menschen die Fülle des Lebens schenken will, der kann auch nicht darauf hoffen. Pieper hat diese unausweichliche Konsequenz deutlich gemacht mit Bezug auf die Hoffnung der Märtyrer.⁸⁵

„Für den Menschen in der Situation des Blutzeugnisses gibt es, weltlich gesprochen, keine Hoffnung mehr; er ist, wie wir sagen, in einer schlechthin aussichtslosen Lage; er hat einen verzweifelten Stand.“⁸⁶

„Wenn nämlich ‚die‘ Hoffnung von solcher Art wäre, dass sie in der Situation des Blutzeugnisses nicht standzuhalten vermöchte – dann gäbe es letztlich überhaupt keine Hoffnung; dann gäbe es keinen *Grund* zur Hoffnung, das heißt, dann gäbe es nicht jenes entscheidende Gelingen der menschlichen Existenz, das seit je ‚das Heil‘ genannt worden ist; dann wäre, anders gesagt, das Leben heillos und hoffnungslos.“⁸⁷

Schließlich wäre auch zu fragen: Wenn es allein der Glaube ist, der Grund zur Hoffnung gibt, was heißt dann Glauben? Pieper sagt dazu vor allem dies: Glauben beruht zuerst auf dem begründeten Vertrauen in den Zeugen und nicht auf der schon von sich her einleuchtenden Glaubwürdigkeit des Sachverhalts. Gleichwohl ist es der Sachverhalt, den der Glaubende in solchem Vertrauen als wahr und wirklich akzeptieren soll. Wer noch zweifelt, glaubt nicht! „Ich glaube zwar, aber ich bin nicht völlig sicher“: „wer so spricht, meint entweder Glauben in uneigentlicher Bedeutung,

⁸³ Josef Pieper, *Kreatürlichkeit* (s. Anm. 24), 453 (unter Hinweis auf die Alternative: Sartre oder Wittgenstein).

⁸⁴ Josef Pieper, *Selbstgespräch über die Hoffnung* (1951), in: W 8/2, 549-553, 549.

⁸⁵ Erstmals als Vortrag „Sur l'Espérance des Martyrs“, gehalten auf der Pariser „Semaine des Intellectuels Catholiques“ im Mai 1951 unter dem Thema „Espoir Humain et Espérance“. Zu den Vortragenden gehörten Gabriel Marcel, Jean Daniélou und Yves Congar.

⁸⁶ Josef Pieper, *Hoffen – der Hoffnung verborgener Kern* (1987), in: W 8/2, 589-591, 590

⁸⁷ Josef Pieper, *Glauben – Hoffen – Lieben* (s. Anm. 26), 322.

oder er redet Unsinn.“⁸⁸ Christlicher Glaube an die Erschaffung der Welt, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und seine sakramentale Gegenwart bis er wiederkommt am Ende der Zeit umspannt das Verhältnis von Gott und Mensch in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Jede dieser drei Dimensionen ist unverzichtbar für die Vernünftigkeit des Glaubens wie der Hoffnung. Wenn Hoffnung auf Vertrauen beruht in der unabänderlichen Situation des Noch-nicht-Seins und des noch ausstehenden Todes, dann gehört zur Grundlegung einer Philosophie der Hoffnung über die Ontologie des Noch-nicht-Seins hinaus eine Ontologie der Personalität. So wie der Glaubende sagt, ich glaube an Dich, so sagt auch der Hoffende, ich hoffe auf Dich.

b) Die eine Hoffnung und die vielen Hoffnungen

Zu hoffen ist so nicht irgendein Kennzeichen der menschlichen Existenz, sondern auf eine besondere Weise mit dem Wesen des Menschen verbunden. Der Mensch ist als Mensch ein Hoffender, so scheint es, weil sein Leben zeitlich und endlich ist. Von Natur ein geschichtliches Wesen, das um seine Endlichkeit weiß, kann er, solange er lebt, aus dieser Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft nicht heraustreten. In jedem Moment seines Lebens geht es ihm um sein künftiges Leben. Um zu überleben, nimmt er lebensbedrohliche Risiken auf sich. Wir sehen es täglich: Menschen fliehen aus tödlicher Gefahr und riskieren dabei ihr Leben, weil sie hoffen. „Ein Mensch hofft, solange er lebt“, bedeutet so: Die Hoffnung ist eine elementare Antriebskraft des Lebens, das sein will und sich vor dem Nicht-Sein fürchtet. Diese Zusammengehörigkeit von Hoffnung und Leben wird noch einmal deutlicher durch den Nachsatz: „erst die Toten hoffen nicht mehr.“ Der Tod ist darum nicht Teil des Lebens, wie des Öfteren zu hören ist, sondern sein Gegensatz. Mit dem Tod enden natürlicherweise das Leben und die Hoffnung auf Leben.

Aber ist das wahr, ist der Tod wirklich eine absolute Grenze des Lebens und der Hoffnung? Und hofft der Mensch nur, weil er Angst davor hat, nicht mehr zu sein? Muss man nicht unterscheiden zwischen verschiedenen Arten von Hoffnung? Josef Pieper hat dazu auf Untersuchungen des Heidelberger Mediziners Herbert Plügge an unheilbar Kranken und Sterbenden verwiesen.

„Bei diesen, zunächst rein empirisch-phänomenologisch ansetzenden Untersuchungen tritt dem anscheinend selber überraschten Beobachter eine ganz ‚andere‘ Hoffnung vor den Blick, anders als das, was man durchschnittlich sonst unter ‚Hoffnung‘ versteht. Plügge bezeichnet diese ‚andere‘ Hoffnung als die ‚echte‘, die ‚fundamentale‘ Hoffnung, (von der er – wiederum! – nur im Singular spricht), während er die normalerweise zunächst so benannten Hoffnungen (Plural!) etwas abschätzig, *allzu* abschätzig, finde ich, ‚gemeine‘ Hoffnungen, ‚Alltagshoffnungen‘ nennt.“⁸⁹

Das erstaunlichste Ergebnis ist dabei, dass erst im Zusammenbruch aller anderen Hoffnungen (auf Weiterleben, Heilung, Rückkehr ins normale Leben) „diese ‚andere‘, die fundamentale Hoffnung am überzeugendsten erfahren werde“.⁹⁰ Die Enttäuschung aller Hoffnungen ist hier die Voraussetzung für das Bemerkende einer

⁸⁸ Josef Pieper, Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat (1962), in: W 4, 198-255, 208.

⁸⁹ Josef Pieper, Über die Hoffnung der Kranken (1977), in: W 7, 357-367, 362f.

⁹⁰ Ebd., 363.

Hoffnung. Gabriel Marcel, für den, wie Pieper schreibt, „die Hoffnung lebenslang das ‚Thema Nummer Eins‘ gewesen ist“, scheint dasselbe Phänomen zu meinen, wenn er sagt: „Vielleicht sind wir zur Hoffnung befähigt einzig in dem Maße, als wir uns zuvor als Gefangene erkannten – wobei die Gefangenschaft die verschiedensten Formen annehmen mag, von der Krankheit bis zur Verbannung.“⁹¹

Diese empirisch festzustellende Unterscheidung der vielen Hoffnungen von der einen Hoffnung findet noch von anderer Seite eine Bestätigung. Im Französischen ist der Unterschied auch sprachlich deutlich: „espoir“ kann im Plural stehen und meint dann die vielen Hoffnungen, während „espérance“ nur im Singular vorkommt und die eine Hoffnung bezeichnet. Wenn aber mit dem Verlust der Hoffnungen auf Dinge wie Gesundheit, Anerkennung, Reichtum, Frieden nicht *alle* Hoffnung verloren ist, können wir fragen, „welche Hoffnung, die Hoffnung auf was müsste einer verloren haben, damit von ihm mit Fug gesagt werden könnte und dürfte: er hat keine Hoffnung mehr, er ist schlechthin verzweifelt?“⁹² Der Gegensatz von Hoffnung und Verzweiflung führt auf ganz neue Weise an das Wesen der Hoffnung heran. Vieles von dem, was wir zu Recht erhoffen dürfen, kann unerfüllt bleiben und verloren gehen, ohne dass wir „die“ Hoffnung verlieren. Die den Menschen am meisten kennzeichnende Hoffnung ist nicht auf vieles gerichtet, sondern auf eines: „dass es ‚gut ausgehe‘ mit uns selbst; hoffen heißt: ein glückliches Ende erwarten.“⁹³ Mit „Ende“ ist hier offenkundig nicht das Aufhören des Lebens gemeint, sondern das Ziel und die Erfüllung des Lebens. Die erhoffte Erfüllung ist mehr als das Gegenteil von „Nicht-Sein“, auch mehr als die unendliche Dauer des Lebens. Erhofft wird mit der ganzen Sehnsucht des menschlichen Herzens die Fülle des Lebens, welche die Menschen zu allen Zeiten als „das Heil“ bezeichnet haben.

Der Kern der Hoffnung besteht also darin, bis in den Tod hinein offen zu sein für die noch ausstehende Erfüllung des Heilsverlangens und weder die Erfüllung noch die Nicht-Erfüllung vorwegzunehmen. Darum hat auch der Verlust der Hoffnung eine doppelte Gestalt: Verzweiflung als „seinswidrige Vorwegnahme der Nicht-Erfüllung“ und Vermessenheit als „seinswidrige Vorwegnahme der Erfüllung“.⁹⁴ „Seinswidrig“ nennt Pieper Vermessenheit und Verzweiflung darum, weil „beide den Weg-Charakter des menschlichen Daseins im *status viatoris* zerstören. Beide heben das echte Werden auf. Das ‚Noch nicht‘ wird wirklichkeitswidrig umgedeutet entweder in das ‚Nicht‘ oder in das ‚Schon‘ der Erfüllung.“⁹⁵ Als „voreilige und falsche Sicherheit“ ist Vermessenheit eine typische Versuchung des Glaubenden, der meint, durch den Glauben seines Heils schon jetzt gewiss zu sein, während Verzweiflung eher die Folge menschlicher Schwachheit ist, sich auf das Wagnis der Hoffnung einzulassen. Den Anfang und die Wurzel der Verzweiflung sieht Pieper mit Thomas von Aquin in der *acedia*, der darunter „eine Art von Traurigkeit (*species tristitiae*)“ versteht, für die Kierkegaard das Wort von der „Verzweiflung der Schwachheit“ geprägt hat: „dass einer ‚verzweifelt nicht er selbst sein will‘.“⁹⁶ Traurigkeit befällt den Menschen paradoxerweise angesichts des göttlichen Gutes in ihm selbst, worauf in der Weise der Hoffnung zu antworten ihn „lähmt, beschwert, entmutigt“. In solcher Traurigkeit des Herzens, in der Verzweiflung der Schwachheit also, die sich nach außen durch rastlose Aktivität und schallenden Optimismus zu maskieren sucht, sieht Pieper „eine Vorstufe

⁹¹ Ebd.

⁹² Josef Pieper, *Glauben – Hoffen – Lieben* (s. Anm. 26), 317.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 275.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., 280f.

der eigentlichen Verzweiflung“,⁹⁷ die wiederum mit Kierkegaard gesprochen in der reflektierten „Verzweiflung der Selbstbehauptung“ besteht.⁹⁸

c) Tod und Verzweiflung

Bekanntlich hat Martin Heidegger wie kein anderer Philosoph im 20. Jahrhundert in der Einstellung zum eigenen Tod das zentrale Unterscheidungskriterium zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Weise menschlicher Existenz gesehen. Sein Ansatzpunkt beim Selbstverhältnis des Daseins, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“,⁹⁹ führt ihn zur Explikation von Strukturmomenten des Daseins, als deren grundlegendstes sich die Zeitlichkeit des Daseins erweist. „Die Analyse des Todes bleibt insofern rein ‚diesseitig‘, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*.“¹⁰⁰ Von Hoffnung und Verzweiflung angesichts des Todes ist bei ihm nicht die Rede, wohl aber vom Standhalten in der Nichtigkeit des Daseins. Das alltägliche Dasein ist „eine ständige Flucht vor ihm“¹⁰¹ und damit für Heidegger eine Flucht vor sich selbst. Eine solche Haltung lässt „*den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen*“ und „entfremdet das Dasein“ von sich selbst. Umgekehrt wird „in der Angst vor dem Tode [...] das Dasein vor es selbst gebracht“.¹⁰² Das Gegenteil der „Flucht vor dem Tod“ nennt Heidegger ein „Vorlaufen“ zum eigenen Tod, „in dem alles Sein bei dem Besorgten [worum es sich täglich sorgt] und jedes Mitsein mit Anderen versagt“.¹⁰³ In dieser antizipierten Unterbrechung aller Bezüge des In-der-Welt-Seins, in dieser äußersten Einsamkeit, ist das Dasein einzig auf sich selbst gestellt im Wissen darum, „dass ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben“.¹⁰⁴ Eben diese Möglichkeit wird „im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode“ als „ständige *Bedrohung*“¹⁰⁵ erschlossen und vor dem Vergessen bewahrt durch die Befindlichkeit der Angst. Darin enthüllt sich „die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit“ als „Sein zum Tode“.¹⁰⁶ Diese Nichtigkeit gilt es auszuhalten, wenn das Dasein das sein will, was es ist: in seinem Vollzug ganz es selbst und nichts sonst. Das ist gemeint mit dem ungeheuerlichen Satz: „Dasein kann nur *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.“¹⁰⁷ Deshalb kann Heidegger schließlich sagen, dass *nur* im Vorlaufen zum Tod „das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt“.¹⁰⁸ Dieses Ganzseinkönnen besteht darin, „sein eigenstes Sein von ihm selbst her und aus ihm zu übernehmen“.¹⁰⁹ Mir scheint, dass damit ziemlich genau das unterscheidende Merkmal vollendeter Verzweiflung beschrieben ist, die Kierkegaard die „Verzweiflung der

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Josef Pieper, Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung. Ein Diskussionsbeitrag (1955), in: W 7, 330-340, 332.

⁹⁹ Martin Heidegger, Sein und Zeit (s. Anm. 3), 12.

¹⁰⁰ Ebd., 248.

¹⁰¹ Ebd., 254.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd., 263.

¹⁰⁴ Ebd., 264.

¹⁰⁵ Ebd., 265.

¹⁰⁶ Ebd., 306.

¹⁰⁷ Ebd., 263.

¹⁰⁸ Ebd., 308.

¹⁰⁹ Ebd., 264.

Selbstbehauptung“ genannt hat als den allerdings vergeblichen Versuch des Menschen, sich ganz auf sich selbst zu gründen.

Was soll für das Dasein damit gewonnen sein, ohne Hoffnung zu leben und auf jeden Halt zu verzichten, um „sein eigenstes Sein von ihm selbst her und aus ihm zu übernehmen“?¹¹⁰ Dieses „eigenste Sein“ ist für Heidegger ja ausdrücklich kein substantielles Sein, sondern das Sein eines Vollzugs, worin sich das Dasein „entschlossen“ noch einmal zum bevorstehenden Nichtsein verhält. Heidegger selbst bezeichnet denn auch dieses „existential mögliche Sein zum Tode existentiell [als] eine phantastische Zumutung“.¹¹¹ Es mutet in der Tat „phantastisch“ an, dem Sterben-Müssen dadurch den Charakter des Schlimmen nehmen zu wollen, dass wir den Tod in heroischer Entschlossenheit als unsere „eigenste und äußerste Möglichkeit“ wählen. Die von Heidegger propagierte „Entschlossenheit“, angesichts des Todes ohne Verzweiflung zu leben, ist nur die Kehrseite einer tiefen Resignation, „nach dem Tod Gottes“ ohne alle Hoffnung zu leben. Ein Leben ohne Hoffnung scheint mir die eigentliche „Zumutung“ an Heideggers Versuch, das Phänomen des Todes „rein ,diesseitig“ zu verstehen.

Pieper sieht Heideggers Kritik an der „Ignorierung des Todes“¹¹² durchaus im Recht gegen Fluchtversuche wie „das Sich-blind-stellen, das Nicht-wahr-haben-wollen, die vorschnelle Harmonisierung“.¹¹³ Doch im Grunde ist auch die von Heidegger geforderte Einstellung zum Tod, jene „angeblich dem Menschen in Wahrheit allein anstehende Haltung der ‚Entschlossenheit‘, die ‚sich‘, frei für den Tod, ihm selbst [...] übereignet“,¹¹⁴ die Folge einer bewussten Ignoranz. Pieper hat Heideggers zwiespältige Abwehr der Flucht vor dem Tod in einem fiktiven inneren Dialog so beschrieben:

„Da ohnehin über der Welt ein blindes und düsteres Schicksal waltet, und da es mir andererseits zuwider ist, mich zu beklagen, nehme ich das nun einmal Unvermeidliche, ohne irgendwelchen Versuch der beschönigenden Deutung und ohne mir seinen Anblick durch die Flucht in die Narkose erträglicher zu machen, in voller Freiheit hin; nein, ich nehme es nicht hin, sondern ich wähle es, ich nehme es mir selbst und setze so meine eigene Souveränität gegen die angemähte Souveränität dessen, der, wie man sagt, jenes Übel als Strafe verhängt hat.“¹¹⁵

Die Ignoranz gilt hier der religiös-christlichen Deutung des Todes, deren Ernst Heidegger zwar zu bewahren sucht im „Aufruf zu heroischem Trotz“¹¹⁶ und dabei der Illusion verfällt, als könne das eigentlich Schlimme des über den Menschen verhängten Todes auf solche Weise erträglich werden. Existentiell und rational nachvollziehbar ist für Pieper dagegen die von Heidegger ausgeklammerte Deutung, worin der Tod als Verlust und zugleich als möglicher Übergang zu vollendetem Leben erscheint. Wer es nicht fertig bringt, an den Zusammenhang von Schuld und Tod, und, wovon eigens zu reden wäre, an den Zusammenhang von Tod und Erlösung zu glauben, der ist ganz im Recht, den Tod absurd zu finden. Nicht umsonst hat Pieper in nüchterner Anerkennung der nicht zu beschönigenden Widersinnigkeit des Todes seinem Buch *Tod und Unsterblichkeit* drei paradigmatische Sätze vorangestellt:

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd., 266.

¹¹² Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* (s. Anm. 57), 344.

¹¹³ Ebd., 345.

¹¹⁴ Ebd., 347.

¹¹⁵ Ebd., 346f.

¹¹⁶ Ebd., 347.

„Es ist absurd, dass wir geboren werden; es ist absurd, dass wir sterben.“

„Ich bedaure nur eines: geboren zu sein. Sterben ist eine so lange, mühselige Sache, fand ich immer.“

„Jeder Tag ist ein guter Tag, geboren zu werden. Jeder Tag ist ein guter Tag, zu sterben.“¹¹⁷

Der letzte Vorspruch ist von gleicher Radikalität. Er beruht gleichfalls auf einer Gesamtdeutung des Daseins, jedoch aus christlicher Perspektive als die „einzig ehrliche und lautere Möglichkeit, einerseits nichts von dem Skandal des Todes hinweg zu deuten und andererseits doch die Revolte gegen die Schöpfung zu vermeiden.“¹¹⁸ Allerdings ist darin vorausgesetzt, „dass man es zustande bringt, den Tod *als Strafe* zu verstehen und anzunehmen; wiederum den Tod nicht als ‚Idee‘ und generelles Phänomen, sondern unseren eigenen Tod und den Tod derer, die wir lieben.“¹¹⁹ Damit wäre zugleich eine Antwort an die Adresse Martin Heideggers gegeben, die jener sehr wohl kennt. Doch indem er versucht, diese Antwort in den Kontext einer „rein diesseitigen“ Betrachtung des Todes herüber zu holen, hat er sie im Kern verfälscht und zu einer „phantastischen Zumutung“ gemacht. Hingegen könnte durch die bewusste Akzeptierung der christlichen Antwort „in Wahrheit genau das geschehen, was die sich verweigernde, ausdrücklich nicht ‚annehmende‘, revoltierende ‚Freiheit zum Tode‘ [...] zustande zu bringen vorgibt. [...] Es könnte, kurz gesagt, das Verfügte und Verhängte [Heidegger: „die Geworfenheit in den Tod“], das zunächst rein zu Erleidende wahrhaftig umgewandelt werden in ein, soweit es menschenmöglich ist, dennoch Frei-Gewähltes – nun aber ohne all den Grimm und die Düsternis eines falschen Heroismus.“¹²⁰

3. Viatorische Gelassenheit des Hoffenden

Im zweiten Band seiner autobiographischen Aufzeichnungen berichtet Josef Pieper in einer „Nachbemerkung“ von der „Verwunderung“, die der Titel des ersten Bands, *Noch wusste es niemand*, unter seinen Freunden hervorgerufen hat. „Was, zum Teufel, wusste noch niemand?“ – Solche Verwunderung hat wiederum mich immer neu überrascht.¹²¹ Waren nicht alle Ereignisse, von denen er rückblickend berichtet, unvorhersehbar in einer „sich von einem Augenblick zum anderen unerwartet verändernden Welt“?¹²² Was sollte also so merkwürdig sein an dem Titel,

¹¹⁷ Die ungenannten Autoren der drei Vorsprüche sind Jean-Paul Sartre, Samuel Beckett, Papst Johannes XXIII. – Der originale Wortlaut ist folgender: „Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions.“ (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1949, 631) – „All I regret is having been born, dying is such a long tiresome business I always found.“ (S. Beckett, *From an abandoned work*, Frankfurt a. M. 1966, 16) – „Ogni giorno è buono per nascere; ogni giorno è buono per morire.“ (Discorsi, Messaggi, *Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII.*, Vol. V, Roma 1964, 310)

¹¹⁸ Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* (s. Anm. 57), 345.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd., 351.

¹²¹ Josef Pieper, *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Schriften II* (1979), in: EB 2, 232-496, 495.

¹²² Ebd.

der ja nur die „Jedermannserfahrung“ ausdrückt, „dass wir doch einfach nicht ahnen, was der morgige Tag uns bringen wird.“¹²³ Also kein Grund zur Verwunderung, oder doch? Im Weiterlesen ist von der „Heiterkeit des Nicht-wissen-Könnens“ die Rede und davon, dass auch der Titel des nun vorliegenden zweiten Bands, *Noch nicht aller Tage Abend*, nur eine „unabweisbare Einsicht“, ja „schlichthin eine Binsenweisheit“ ist, die beides befeuern kann: „die Hoffnung wie die Furcht“.¹²⁴ Das Stichwort „Hoffnung“ lässt aufhorchen und wird sogleich konkretisiert durch den Bezug auf die Auskunft der „abendländischen Theologie“, welche „besagt, der Siebente Tag, der Tag der Gottesruhe wie auch des Menschen Ruhe in Gott, habe wohl einen Morgen, einen Abend jedoch nicht.“¹²⁵ Halten wir noch einen Augenblick zurück mit der Verwunderung über die (bloß gespielte?) Verwunderung des Autobiographen und achten auf den Titel des dritten Teils seiner Aufzeichnungen *Eine Geschichte wie ein Strahl*. Auch hier zunächst die Abwehrgeste aller tiefgründigen Vermutungen. Gemeint ist etwas „eher Nüchtern-Exaktes“, nämlich dass „die vielleicht ja erst nach meinem Tode ans Licht kommende Darstellung der Begebenheiten [...] notwendig unvollendet bleiben“ werde.¹²⁶ Doch dann, im letzten Satz des Vorworts *Wo endet der Strahl?*, erhalten wir darauf zur Antwort, „dass der ‚Strahl‘ des gelebten Lebens zwar nicht durch einen ‚Punkt b‘ begrenzt sein, wohl aber an sein Ende kommen wird in dem, was einer den ‚Punkt Omega‘ genannt hat – welcher aber für uns ein, solange wir leben, unergründliches Mysterium bleibt.“¹²⁷

Nehmen wir nun einfach mit gleicher Nüchternheit zur Kenntnis, dass im Rückblick auf das nicht im Voraus Wissbare des eigenen Lebens mit Bezug auf sein Ende (den „Abend“ aller Tage) von Hoffnung und Furcht die Rede ist und dass dieses Ende (durch den Tod) „nicht begrenzt“ ist, sondern das Leben vielmehr auf ein „unergründliches Mysterium“ zuläuft. Fällt das, was hier nur verschlüsselt mitgeteilt wird, nicht exakt unter den Begriff der viatorischen Existenz? Dann wäre es zu lesen als ein konkretes Zeugnis der Hoffnung. Und dies mag auch der Grund gewesen sein, überhaupt über das eigene Leben und seine wundersamen Fügungen zu berichten. Vor diesem Hintergrund ist die Frage nun doch nicht mehr so verwunderlich, ob da wirklich niemand war, der wusste und wissen konnte, welchen Weg dieses Leben nehmen wird. Die Antwort gibt Pieper selbst in seinem letzten autobiographischen Text, den er krank und geschwächt nicht mehr öffentlich vortragen konnte.¹²⁸ Inhaltlich geht es darin um „die dramatischen Umstände“, „unter denen ich die jetzt in einem Bande wohlgeordneten Traktate über die Tugenden niedergeschrieben habe“.¹²⁹ Der Titel dieses letzten Rückblicks lautet: *Planen oder geplant sein?* Geplant hatte der junge Pieper etwas ganz anderes, nämlich den Weg sozialwissenschaftlicher Studien fortzusetzen, den er sehr erfolgreich mit seiner Einführungsschrift in die päpstliche Sozial-Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft* (1932) begonnen hatte. Doch dann, nach weiteren Buchveröffentlichungen, darunter die *Grundformen sozialer Spielregeln* (1933), kam mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten das völlig unerwartete plötzliche Ende dieses Weges, und es ging anders weiter als geplant. Das ist der biographische Hintergrund für die, wie Pieper eingangs sagt, „schwer beantwortbare“ und „vielleicht

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd., 496.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Josef Pieper, *Eine Geschichte wie ein Strahl* (1987), in: EB 2, 497-672, 497f.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Band 4 der Werke von Josef Pieper mit dem Titel *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre* (Hrsg. Berthold Wald), Hamburg 1996, war gerade erschienen und sollte auf einer Akademie-Tagung im Franz-Hitze-Haus in Münster im Beisein von Josef Pieper vorgestellt werden.

¹²⁹ Josef Pieper, *Planen oder Geplant-sein?* (1996), in: W 8/2, 694-698, 694.

seltens erscheinende Frage“ *Planen oder geplant sein?* Diese Frage erfährt ganz zuletzt folgende Antwort:

„Durch die politische Macht daran gehindert zu werden, die eigenen Pläne zu realisieren, ist zwar eine schmerzliche Erfahrung. Aber ahnen zu dürfen, mit dem, was zu tun man sich dann genötigt sieht, einem ungleich größeren Plan zu folgen und vielleicht sogar selber ‚geplant‘ zu sein, ist eine Glückserfahrung, die aller Realisierung eigener Pläne versagt geblieben wäre.“¹³⁰

Jetzt, am Ende des Lebens, wird die im ersten Teil seiner autobiographischen Aufzeichnungen immerhin angedeutete „*durch Schweigen ausgesparte, formgebende Mitte*“¹³¹ seiner Lebensberichte in einer Weise benannt, die keinen Zweifel daran lässt, was der Leser wenigstens erahnen soll: dass da jemand ist, der im Voraus immer schon um unser Leben weiß. Daraus spricht die Gelassenheit des Hoffenden, der sich der Führung Gottes anvertraut hat. In solchem Vertrauen alle Hindernisse und Widrigkeiten des Lebens anzunehmen, ist ein beeindruckendes Zeugnis viatorischer Existenz.

¹³⁰ Ebd., 698.

¹³¹ Josef Pieper, *Noch wußte es niemand* (s. Anm. 49), 27.

Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus? Kritische Anmerkungen zu einem gleichnamigen Buch von Kurt Flasch

Berthold Wald

(Professor für Systematische Philosophie an der
Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.)

Resumo: O artigo é uma crítica refutando a parte referente a Josef Pieper no livro de Kurt Flasch “Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus”.

Palavras Chave: Kurt Flasch. Josef Pieper. Católicos e nacional-socialismo.

Abstract: the article is a refutation of the critics to Josef Pieper in Kurt Flasch’s book: “Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus”.

Keywords: Kurt Flasch. Josef Pieper. Catholics and National Socialism.

«Ein Winkel des deutschen Geisteslebens [harrt noch] der genaueren Betrachtung: prominente Katholiken warben im katholischen Münster 1933 [...] für den Nationalsozialismus.» So beginnt das Vorwort des Bochumer Mediävisten Kurt Flasch.¹ Er verspricht seinen Lesern «einen wohldokumentierten Essay, kein Handbuch», also mit vorsorglichem Haftungsausschluss für alles, was man nicht erfährt. Flaschs Thema ist die «Denkwelt nur der Jahre 1933 und 1934» einer Gruppe katholischer Intellektueller. Von den Zeitgenossen wurden sie «Brückenbauer» genannt. Flasch geht da weiter. Für ihn sind Michael Schmaus, Joseph Lortz und Josef Pieper gar «katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus». Sie interessieren ihn «ideengeschichtlich [...] und nicht moralisch.» (15) Er will Licht ins Dunkel bringen und ist dafür «jahrzehntelang [...] in Antiquariaten auf dem Boden herumgekrochen, um Bücherberge durchzuarbeiten». (11) So viel Aufwand wird den halbwegs informierten Leser wundern, weiß Flasch doch selbst, dass er nicht der erste ist, der sich mit den (nur von ihm so betitelten) «Wegbereitern» befasst. Über den zeitgeschichtlichen Kontext und speziell über Schmaus und Lortz sind wir gut informiert, etwa durch das materialreiche Buch (700 Seiten!) von Heinz Hürten, *Deutsche Katholiken 1918–1945*, mit einem Kapitel zum «Brückenbau»?² Der «junge Soziologe Josef Pieper» kommt darin nur am Rande vor. Allerdings gibt es über dessen publizistische Tätigkeit und sein Verhältnis zum Nationalsozialismus in den Jahren 1933 und 1934 auch nichts zu entdecken: Ein Schriftenverzeichnis von 1974 / 1989³ informiert präzise über alle Publikationen, auch über Publikationsverbote aus dieser Zeit. Piepers Autobiographie von 1978⁴ berichtet über Inhalt und Absicht der von Flasch inkriminierten Schriften, und diese wiederum sind nicht erst auf Dachböden zu entdecken, sondern seit 2004 im ersten Ergänzungsband *Frühe soziologische Schriften*⁵ der Josef Pieper Werkeausgabe ediert.⁶ Flasch greift denn auch auf die *Soziologischen Schriften* zurück, unter Ausblendung unliebsamer Zusammenhänge und der im Nachwort genannten Quellen.⁷ Nicht das Material ist neu, sondern dessen selektive Darstellung und Deutung durch Kurt Flasch.

Im Folgenden werde ich Teil I («Michael Schmaus – Begegnungen») und Teil II («Joseph Lortz – Katholischer Zugang») in Flaschs Essay übergehen. Ich beschränke ich mich auf den III. Teil «Josef Pieper – Neues Arbeitsrecht» sowie den allgemeinen Deutungsrahmen zu Beginn (Vorwort und Einleitung) und die

«Reflexion» am Ende des Buches. Es sollen drei Hauptpunkte näher behandelt werden: 1. Piepers Mitwirkung an *Reich und Kirche*; 2. Was Flasch wissen konnte und verschweigt; 3. Die Frage historischer Schuld – persönlich und ideengeschichtlich.

1. Piepers Mitwirkung an Reich und Kirche

Schon die Wahl des Titels *Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus* lässt fragen, was Flasch eigentlich meint. Es klingt so, als hätte die katholische «Gruppe um *Reich und Kirche*» (11) Einfluss genommen auf die politische Entwicklung im Deutschen Reich bis zur Wahl am 5. März 1933. Das anzunehmen ist schon darum falsch, weil es eine solche «Gruppe» 1933 nicht gab. Zudem wäre es lächerlich zu meinen, eine Handvoll bis dato unbekannter Katholiken hätte dem Nationalsozialismus den Weg bereiten können. «Prominent» wurden diese Männer erst nach 1945. Bei genauerem Hinsehen ist denn auch etwas anderes gemeint, weniger spektakulär und kaum von allgemeinem Interesse. Behauptet wird eine katholische Wegbereitung des Nationalsozialismus *innerhalb des Katholizismus*. Wer dazu stichhaltige Belege erwartet, wird allerdings enttäuscht. Das zu diesem Zweck im Anhang (176f.) mitgeteilte «Soziogramm: Münster i. W. 1933» mit den Wahlergebnissen von 1932/1933, den Partei- und Gruppenzugehörigkeiten in Münster Stadt und Münster Land gibt für den Einfluss der «Gruppe» nichts her. Flasch selber muss das einräumen, wenn er zum Wahlausgang des 5. März 1933 in Münster feststellt: «Die Entscheidung für das Zentrum war außerordentlich stabil». (13)

Flasch spricht von den «Wegbereitern» als «Gruppe» und behauptet, dass ihre Beiträge in *Reich und Kirche* einer verabredeten gemeinsamen Intention gefolgt sind: «Die drei taten sich 1933/1934 zusammen». (18) «Sie haben gemeinsam das Programm von *Reich und Kirche* realisiert. Ihr Votum war eine hochbewusste politische Aktion.» (16) Sein «wohldokumentierter Essay» liefert jedoch keinen einzigen Beleg für diese Behauptung. Stattdessen nutzt Flasch geschickt die Mehrdeutigkeit des Terminus «gemeinsam». Was die Mitwirkenden an *Reich und Kirche* einzeln getan haben, wird als gemeinsames Tun benannt. Die Intention der jeweils Einzelnen wird so als Intention der «Gruppe» ausgegeben und umgekehrt. Wiederum ohne jeden Beleg behauptet Flasch: «sie begründeten [...] eine eigene Schriftenreihe mit dem Titel *Reich und Kirche*». (Vorwort) Dabei teilt er selber mit, dass laut Auskunft des Verlags Aschendorff vom 20.6.2020 «keine Unterlagen» zu dieser Schriftenreihe existieren. (Vorwort) Die Brief-Nachlässe der drei «Wegbereiter» hätten eine aufschlussreiche Quelle sein können, auf die Flasch jedoch nicht rekurriert. Was Pieper angeht, finden sich darin keinerlei Hinweise auf Kontakte untereinander, ganz einfach deshalb, weil es die nicht gab. Die einzige Quelle zu *Reich und Kirche*, die Flasch anführt, ist der Briefwechsel zwischen Josef Pieper und dem Verlag Aschendorff (136).⁸ Der jedoch bezieht sich ausschließlich auf das Erscheinen von Piepers Broschüre (14. März 1934 und 08. April 1934) und dessen zweimal geäußerten Willen (am 21. Juli 1934 und am 22. September 1934), die Auslieferung zu beenden – entgegen dem Wunsch des Verlags! Die Gründung der Schriftenreihe durch die «Gruppe» wie auch die Stilisierung einer «Gruppe» «als politische[r] Initiative zugunsten der NSDAP» (13) sind frei erfunden. Der Zweck dieser Konstruktion liegt auf der Hand: Es soll der Anschein entstehen, dass Pieper in seiner Broschüre vom Frühjahr 1934 zum Verhältnis von *Quadragesimo Anno* (1931) und NS-Arbeitsrecht (1933) die viel weitergehenden Ansichten von Michael Schmaus (*Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung*, 1933) und Joseph Lortz (*Katholischer Zugang zum*

Nationalsozialismus, 1933) geteilt hat. Das war, wie wir noch sehen werden, ausdrücklich nicht der Fall.

Die berechnete Frage, «was wollte Pieper in dieser Situation (politisch) bewirken» (126), wird bereits vorentschieden durch den Kontext wertender Behauptungen. Da heißt es bei Flasch vorab: Als einer der «drei pronazistischen Autoren» stellte Pieper schon in anderen Schriften «die ethisch richtige Absicht des Nationalsozialismus klar». (121) Unter dem Einfluss des Münsteraner Soziologen Johann Plenge, der sich selbst, wie Flasch zu wissen meint, als «UrNazi» (122) verstand, sei Pieper bereits auf dem Weg dorthin gewesen, bevor er sich dann selbst «für den Nationalsozialismus entschied», (123) um schließlich offen «für Hitler» einzutreten: «Seine stärksten Texte für Hitler druckte er vom Januar bis April 1934». (121) Auch hier sollte man genau hinhören. Denn Flasch behauptet ja nicht bloß, Pieper sei «für Hitler» gewesen. Seine Formulierung legt nahe, es habe noch weitere, wenn auch weniger starke Texte «für Hitler» gegeben. Beides ist nicht der Fall und nicht zu belegen. So modelliert ein deklamatorisch dokumentationsversessener Historiker Piepers vorgebliche Entwicklung von einem antiliberalen, «naturrechtlichen Sozialismus» (123) hin zu einem überzeugten Anhänger des Nationalsozialismus: «Wir werden jetzt Männer der Tat». (124) Mit dieser wiederum frei erfundenen plakativen Selbstkennzeichnung der «Gruppe» will Flasch deutlich machen, wohin Pieper ideologisch und politisch gehört. So wird Piepers Zeitungsartikel über *Echte Bildung und deutsche Gegenwart*⁹ (14.01.1934) gegen seinen offenkundigen Sinn als Unterstützung für den Nationalsozialismus gelesen. Wenn es darin heißt, «Bildung ohne den Glauben [sei] nicht mehr denkbar», weil nur der Glaube den «Totalüberblick» «über die Gesamtheit des Seins»¹⁰ gebe, wird das von Flasch lächerlich gemacht als «funkelnagelneue Erkenntnis» und unbedeutende «Kleinigkeit». (124) Damit suche Pieper nur zu bemänteln, worauf es ihm eigentlich ankommt: das Engagement der Katholiken für Hitler. Dass der Sicherheitsdienst des Reichsführers SS das anders gesehen hat, dazu weiter unten gleich mehr (II, 5). «Die Quintessenz seiner [Piepers] sozialpolitischen Verbrüderung von Kirche und Hitlerstaat» (134) sieht Flasch in dem gleichfalls in der Münsteraner Lokalpresse veröffentlichten Artikel *Die sozialpolitische Notwendigkeit eines starken Staates*¹¹ (15. April 1934). In Piepers Eintreten für einen «starken Staat» zeige sich mit aller Deutlichkeit «das schroffe Bekenntnis zum Nazismus» (135). Das klingt für heutige Leser überzeugend. Wer «starker Staat» hört, denkt an den «totalen Staat» als «Unrechtsstaat». Tatsächlich jedoch hatte schon Papst Pius XI. in *Quadragesimo anno*, also noch vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten, mit Nachdruck gefordert, eine sozialpolitische Ordnung mit staatlichen Mitteln durchzusetzen, die dem rücksichtslosen wirtschaftlichen Liberalismus Grenzen setzt. Pieper hat sich diese Forderung zu eigen gemacht, und nicht bloß er. Auch Walter Dirks, den Flasch zum linkskatholischen Gegenbild von Pieper stilisiert (137), hatte auf einen «starken Staat» gehofft, den er im Werden sah, «dank der produktiven Teile der nationalsozialistischen Front».¹²

Nach dieser Einstimmung des Lesers aus der hohen Warte des Historikers ist es keine Überraschung, dass Flasch die in der Tat klärungsbedürftige Frage, was Pieper mit seiner Schrift zu den sachlichen Übereinstimmungen zwischen der Enzyklika *Quadragesimo Anno* und dem *Arbeitsrecht des Neuen Reiches* eigentlich im Sinn hatte, anders beantwortet als Pieper selbst. Flasch berichtet: «Pieper nennt das Arbeitsrechts-Büchlein die bloße [?] «Ergänzung und Weiterführung» seiner früheren Studien zur *Neuordnung der menschlichen Gesellschaft* und seiner *Thesen zur Gesellschaftspolitik*.» (135) Die Naivität einer «bloßen» Ergänzung, die Pieper in den Mund gelegt wird, soll die Annahme rechtfertigen, er habe sich selbst «als angelernter Soziologe mit abgebrochenem Jurastudium» (121) die Abweichung von «seiner

früheren Position [...] verdeckt». (135) Und wenn der Herausgeber der Werkeausgabe Pieper darin folgt, die Schrift zum Arbeitsrecht «mit Hilfe von dessen früheren Schriften» (135) zu interpretieren, zeige das nur, dass auch er «verharmlost», was Pieper nicht sehen wollte. Flasch weitgehend korrektes Referat der Kernthese Piepers, die Forderung der Entproletarisierung sei die zentrale Aussage der Enzyklika und nur durch konkrete arbeitsrechtliche Änderungen zu erreichen, wird so «kontextualisiert», dass der Eindruck entsteht, Piepers tatsächliche Intention sei nicht auf die politische Umsetzung der Enzyklika, sondern auf die Affirmation des Nationalsozialismus gerichtet gewesen. Und da Flasch mit weitgehend ahnungslosen Lesern zu rechnen scheint, erlaubt er sich, den Nazi-Verdacht auch auf frühere Schriften Piepers auszuweiten: «Waren Piepers frühere Schriften versteckt pränazistisch, und Pieper wartete nur auf die Wende im Januar 1933?» (135) Was als rhetorische Frage daherkommt, ist eine – man muss schon sagen – schamlose Behauptung. Obwohl Kurt Flasch, im Unterschied zum heutigen Lesepublikum, die Schriften Piepers vor und nach 1933 offensichtlich kennt, setzt er hinzu: «Ich habe das nicht zu entscheiden.» (135) Für den Wahrheitsgehalt seiner PieperDeutung kommt es aber gerade darauf an, wie diese Frage «wohldokumentiert» zu entscheiden ist.

2. Was Kurt Flasch wissen konnte und verschweigt

Also, direkt gefragt: Was wollte Pieper und war Pieper ein Nazi? Eine «wohldokumentierte» Quellenstudie hätte mehr zur Klärung dieser Fragen beitragen können als Flaschs Versuch, in einem essayistischen Rundumblick die Position Piepers aus den Zeitumständen und seinem katholischen Denkhorizont abzuleiten. Neben der Autobiographie, die Flasch in tendenziöser Weise für seine Zwecke benutzt, verfügen wir über Brief-Dokumente aus dieser Zeit, sowie nationalsozialistische Quellen zu Josef Pieper. Ich habe darüber bereits zweimal berichtet, ohne dass Flasch davon Kenntnis nimmt.¹³ Höchst aufschlussreich ist eine briefliche Antwort Josef Piepers vom 24. Juli 1934¹⁴ an Gustav Gundlach, den maßgeblichen Mitverfasser der päpstlichen Sozialenzyklika *Quadragesimo anno*. Drei Tage zuvor war der Verlag Aschendorff von Pieper angewiesen worden, auf eine Neuauflage seiner Schrift zum Arbeitsrecht zu verzichten. In seinem Brief hatte Gundlach ein «aktives Interesse» an Piepers formalsoziologischer Schrift *Grundformen sozialer Spielregeln* (von 1933) bekundet und zugleich Bedenken gegen die Schrift zum Arbeitsrecht (von 1934) geäußert. Das aktive Interesse Gundlachs an den Veröffentlichungen Piepers erklärt sich daraus, dass Pieper die von Gundlach in die katholische Soziallehre eingeführten Begriffe «Klasse», «Klassengesellschaft» und «Klassenkampf» benutzt und – wie dieser – die «Notwendigkeit einer wirklichen Klassenauseinandersetzung» vertreten hatte, wenn sie denn (anders als im Marxismus) «auf der Grundlage und mit dem Ziel der Gerechtigkeit»¹⁵ geführt würde. Vor diesem Hintergrund sind Gundlachs kritische Bedenken gegen Piepers Beteiligung an der Schriftenreihe *Reich und Kirche*, die Gundlach rundweg ablehnte, keine Überraschung. Pieper antwortet, indem er Absicht und thematische Begrenzung seiner Schrift erklärt. «Es kam mir darauf an, die Proklamation einer Idee beim Wort zu nehmen, sie durch den Vergleich mit Qu. A. zu interpretieren» und dadurch die, wie mir damals scheinen musste, noch keineswegs endgültig festgelegte Richtung ihrer Realisierung zu beeinflussen. Natürlich konnte ich diese Absicht nicht ausdrücklich formulieren, ohne sie zugleich zu vereiteln.»¹⁶ Auch hätte er die «Absicht gehabt, die Katholiken zu bewegen, ihre ganz einseitig auf die <Verbändefrage> fixierte Aufmerksamkeit einem Bezirk zuzuwenden, in dem mir positive Mitgestaltung möglich schien (wozu die Gelegenheit heute [nach den Morden in der <Röhm-Affäre>

B. W.] sicher vorbei ist).»¹⁷ Schließlich weist Pieper seinen doch recht wohlwollenden Kritiker darauf hin, was ihm «vermutlich und hoffentlich nicht entgangen ist», dass er sich «in bewusstem Gegensatz zu einigen anderen Heften der Reihe sehr davor gehütet habe, Formulierungen zu wählen, die das Missverständnis nahelegen könnten, als wollte ich zwei <Weltanschauungen> miteinander vergleichen und harmonisieren; ich habe mich ausdrücklich beschränkt auf den Bezirk der positiven Sozialpolitik.»¹⁸

Wie Pieper zum Nationalsozialismus stand, lässt sich weiteren Quellen entnehmen, und zwar gleichermaßen für die Zeit vor, während und nach Veröffentlichung seiner Schrift zum *Arbeitsrecht des Neuen Deutschen Reiches*. Wie er 1933 vor und kurz nach der nationalsozialistischen Machtergreifung dachte und sich verhielt, geht aus Briefen zwischen Heinrich Raskop und Josef Pieper hervor.¹⁹ Beide kooperierten eng in dem von Ihnen getragenen «Dortmunder Institut für neuzeitliche Volksbildung», das unter dem Decknamen des «Neuzeitlichen» substantiell katholische Volksbildung betrieb und das später auf politischen Druck zunächst umbenannt und dann geschlossen wurde. Raskop hatte Pieper mit der Bitte um Beitritt ein «Flugblatt» des «Görreskreis katholischer Deutscher»²⁰ in den Urlaub nachgeschickt und die Erwartung geäußert, die Aktualität seiner *Thesen zur Gesellschaftspolitik* tunlichst durch eine «gebührende Bezugnahme» auf die «neue Situation» zu sichern. In seinem Antwortschreiben vom 31.03.1933 lehnt Pieper die Mitarbeit im «Görreskreis» wie auch die Anpassung seiner *Thesen* ab und findet nach der Rückkehr aus Italien am 20.04.1933 seine Zurückhaltung voll und ganz bestätigt. In einem Brief an Raskop vom 22.04.1933 schildert er seinen unmittelbaren Eindruck von der «neuen Situation»: «Wie ich mich in der neuen Situation verhalten werde, ist mir, wie Sie sich vorstellen können, noch durchaus unklar. Meine bisherigen, wenig zahlreichen Erfahrungen haben mir noch nicht viel Positives sichtbar gemacht; aber vielleicht werde ich noch darauf stoßen. Einstweilen sehe ich vor allem übersteigerten Nationalismus, Rassenideologie, Personenkult; und im Volk eine Leisetreterei und Vorsicht, die einen fast glauben lässt, in einem <besetzten Gebiet> zu sein.»

Wie Pieper sich bis dahin positioniert hatte, geht aus seinen sozialpolitischen Schriften hervor. Nach der Schrift zur *Neuordnung der menschlichen Gesellschaft* und den *Thesen zur Gesellschaftspolitik* und gleichfalls noch vor seiner Schrift zum Arbeitsrecht ist in Sichtweite zu Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) sein Buch *Grundformen sozialer Spielregeln* (1933) entstanden. Pieper formuliert darin zeitgleich mit der Machtübernahme des Nationalsozialismus ein deutliches Gegenbild zu der latent totalitären, auch gerade in katholischen Kreisen verbreiteten Hypertrophie des Gemeinschaftsideals. Sein Ausgangspunkt ist die bei dem Münsteraner Soziologen Johann Plenge rezipierte «Hegelsche Unterscheidung <Allgemeines> – <Einzelnes> – <Besonderes>», die Pieper im Rückgriff auf Thomas von Aquin aufnimmt und interpretiert. – «Jeder Mensch stellt in seinem konkreten Dasein ein Allgemeines, ein Einzelhaftes, ein Besonderes dar».²¹ Die verschiedenartigen Sozialbeziehungen oder «Gesellungsformen» *Gemeinschaft*, *Gesellschaft* und *Organisation* haben daher ein echtes Fundament in der menschlichen Natur. «Die Eigenart der in einem Sozialverhältnis geltenden Spielregeln ist [...] durch die Eigenart dieses Verhältnisses selbst bedingt»,²² und diese Spielregeln können nicht ohne «Verbiegungen und Verkümmern des Menschen»²³ unterdrückt werden. Daher «widerspricht es dem Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellung, irgendeine Sonderform sozialer Gebilde und Spielregeln zum Richtbild der Gesellung überhaupt zu erheben.» Es führt «mit Notwendigkeit zu wirklichkeitsfremden, daher unfruchtbaren oder gar zerstörerischen Zielsetzungen und Oppositionen».²⁴ Diese betreffen unmittelbar das Eigensein der menschlichen Person, das es anzuerkennen und schützen gilt. Denn Person zu sein heißt, «nicht nur <nicht der andere>, sondern [...] auch <anders als der andere>»²⁵ zu sein; «eine <Welt für sich>, *totus in se et sibi*,

«ganz in sich und auf sich hin».²⁶ Pieper sieht es darum als die Hauptaufgabe des Erziehers an, «das Geselligkeitsideal der Gesellschaft der Jugend verständlich zu machen und sie zu ihm heranzubilden»²⁷ und nicht aus «Zerrformen der natürlichen und berechtigten Selbstbewahrung [...] eine Zerrform des Begriffes Gesellschaft»²⁸ herzuleiten. Gegen die latent gewaltbereite Sozialromantik muss der «gesunde Kern» des «individualistischen Liberalismus»²⁹ wieder sichtbar gemacht werden, denn «die Kehrseite jedes ausschließlichen <Patriotismus> [...] ist der <Fremdenhass> [...]. Die <Gesellschaft> dagegen hat durchaus weltbürgerlichen Charakter; sie beruht gerade auf der Anerkennung des jenseits der Grenze [...] von Haus, Stamm und Vaterland wohnenden Partners, der gleichwohl als wirkliches <Du> bejaht wird».³⁰

Über den antitotalitären Charakter dieser Schrift von 1933 erfahren wir in Flaschs Essay rein gar nichts. Der von Flasch geschätzte und mit Pieper befreundete politische Publizist Waldemar Guarian hatte aus dem Schweizer Exil in einer Besprechung auf diesen Punkt hingewiesen mit dem Ergebnis, dass eine Neuauflage dieser Schrift verboten wurde. Stattdessen wird «der angeleitete Soziologie Pieper» von Flasch als «Fachmann für soziale <Spielregeln>» (133) lächerlich gemacht. Was Flasch ebenfalls verschweigt, weil es in sein Narrativ vom pronazistischen Wegbereiter nicht passt, ist der Umstand, dass kurz nach der Broschüre zum Arbeitsrecht in *Reich und Kirche* Piepers Buch *Vom Sinn der Tapferkeit* (1934) erschienen ist. Pieper hatte ihm ein unmissverständliches Wort von Thomas von Aquin vorangestellt: «Das Lob der Tapferkeit hängt von der Gerechtigkeit ab.» In seiner Autobiographie gibt er Auskunft über Anlass und Absicht der schmalen Schrift. Es heißt da: «Die unendlichen, von Pathos triefenden Reden über das <Heroische>, die durch jene Jahre dröhnten, brachten mich auf den Gedanken, wieder einmal die *Summa* des Thomas von Aquin, des mir etwas außer Sicht geratenen Magisters meiner frühen Zeit, hervorzuholen und darin den Traktat von der Kardinaltugend der Tapferkeit nachzulesen. Wieder war ich sogleich fasziniert, wie am ersten Tag. Und natürlich hatte, was ich dort fand, rein gar nichts zu tun mit jenem <Helden>-Ideal, das die Propaganda ausschrie und zur Schau stellte. Aber wo war ein Gegenbild? Es gab einfach keines; jedenfalls war es nicht formuliert. Die abendländische Idee der Tapferkeit, <deren Lob von der Gerechtigkeit abhängt>, war auch den Christen unvertraut geworden. So machte ich mich daran, das unkenntlich gewordene, übermalte Fresko ein wenig freizulegen. Und zugleich mit dem Manuskript über das neue Arbeitsrecht war auch das andere fertig geworden: *Vom Sinn der Tapferkeit*.»³¹ Dass es nicht zeitgleich mit der Schrift zum Arbeitsrecht erschienen ist, hatte allein den Grund, dass sich kein katholischer Verlag bereitfand, diese Schrift zu drucken. Sie erschien Sommer 1934 in dem bedeutenden Verlag des 1919 zum Protestantismus konvertierten Juden Jakob Hegner, der im darauffolgenden Jahr katholisch wurde.

Bei Heinz Hürten, in seinem bereits erwähnten Buch *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*, findet sich eine aufschlussreiche Bemerkung über die Bedeutung dieser Schrift, die ich hier stark gekürzt wiedergebe. Wie Pieper berichtet, hatte sein Büchlein über die Tapferkeit den nicht vorhersehbaren Erfolg, auf die Liste der vom Stellvertreter des Führers empfohlenen Schriften zu gelangen, wohl allein des Titels wegen. Nach Kenntnisnahme des Inhalts war diese Empfehlung sehr bald wieder zurückgenommen worden.³² Hürten knüpft hier an und schreibt: Diese Schrift war «dem Tenor der nationalsozialistischen Kriegsparolen durchaus entgegen. Tapferkeit gab es nach Pieper nur beim Einsatz für eine gerechte, gute Sache. <Tapferkeit ohne Gerechtigkeit>, so übersetzte er den hl. Ambrosius, <ist ein Hebel des Bösen>. Von ihren Grundlagen wie von ihren Zielen her stellte sich diese Schrift der umlaufenden Verherrlichung des Durchhaltens bis zum Untergang entgegen, freilich ohne diesen Gegensatz ausdrücklich zu nennen. Wiederum wurde die Grenze deutlich, über die hinaus es für Christen und jeden, der in der abendländischen Tradition dachte, keine

Übereinstimmung mehr mit dem vom Nationalsozialismus verlangten unbedingten Einsatz der eigenen Person für die Zwecke des Regimes gab.»³³

Werfen wir noch einen Blick auf weitere Veröffentlichungen Piepers, die unmittelbar auf die Veröffentlichung und den Rückzug seiner Schrift zum Arbeitsrecht folgten. Zu den «stärksten Texten für Hitler» (121) zählt Flasch auch die kleine Schrift *Totale Bildung* (Mitverfasser ist Heinrich Raskop) aus dem Jahr 1935.³⁴ Es ist dasselbe Jahr, in dem Piepers Buch *Über die Hoffnung* erscheint, worin er die christliche Tugend der Hoffnung als Gegenbild zum zeitgenössischen Nihilismus in Erinnerung bringt. Ohne sich auf den Inhalt einzulassen, versteigt sich Flasch dazu, ausgehend vom Titel *Totale Bildung* diese Schrift gewissermaßen historisch-kritisch zurückzudatieren auf das Jahr 1933. Das liest sich dann so: «Ich verstehe nicht, wie er noch 1936 [sic!] eine Programmschrift drucken konnte mit dem Titel: «Totale Bildung». Später fand er dies ein «dummes Wort», als habe er sich zufällig im Ausdruck vergriffen. Zu seinen Gunsten nehme ich an, er habe sorglos ein älteres Papier von 1933 in Druck gegeben.» (136) Ein «dummes Wort», wie Pieper selber sagt? Flasch gibt keinen Fundort an. Es gibt auch keinen, wie sich mit Hilfe der Suchfunktion der CD-ROM zur Werkeausgabe leicht feststellen lässt. Es ist heute natürlich leicht, den Titel *Totale Bildung* misszuverstehen und zu diesem Missverständnis anzustiften. Auch der politische Kontext wird leicht verkannt, wenn man nicht sieht, dass hier keinerlei Anpassung betrieben wird. Für Hermann Braun, der sich gleichfalls intensiv mit dem «jungen Pieper» befasst hat, ist diese Schrift – nach dem Buch über die Tapferkeit – ein weiterer «sozialpädagogischer Versuch», der nationalsozialistischen Ideologie zu begegnen, ohne eine direkte Angriffsfläche zu bieten. «Dieser Versuch ist Streitbar und nimmt offenbar die Gelegenheit wahr, pädagogisch zu wirken, nachdem das Reichskonkordat den politischen Katholizismus untersagt hat, aber im Bereich von Schule und Bildung der Kirche freie Hand lässt. Gesten der Verständigung, wie in der Schrift über das Arbeitsrecht, sind hier nicht mehr zu finden. Der Titel «Totale Bildung» ist kein Angebot an ein totalitäres System, sondern eine Herausforderung. Denn die These der Schrift ist: Es gibt nur eine Form totaler Bildung und die geschieht auf der Basis des christlichen Glaubens.»³⁵

Wie Piepers publizistisches Engagement und seine Einstellung zum Nationalsozialismus von den Machthabern selber beurteilt wurde, dazu erfahren wir gleichfalls nichts bei Kurt Flasch. Seine Darstellung des pronazistischen «Wegbereiters» steht in offenkundigem Widerspruch zu längst bekannten Fakten und weiteren, weniger bekannten Quellen. Piepers Schriftenverzeichnis von 1974/1989³⁶ notiert nach Jahren geordnet:

1932: *Thesen zur Gesellschaftspolitik*. Grundgedanken der Enzyklika *Quadragesimo anno*, Regensburg (Verlag Anton Pustet) 1933, 48 S. (1934 verboten und beschlagnahmt).

1933: *Grundformen sozialer Spielregeln*, Freiburg (Herder-Verlag) 1933, 124 S. (Neuaufgabe verboten).

1934: *Das Arbeitsrecht des Neuen Reiches und die Enzyklika Quadragesimo anno*, Münster (Aschendorff -Verlag) 1934, 32 S. (vom Verfasser wenige Monate nach dem Erscheinen aus dem Buchhandel zurückgezogen).

1935: *Totale Bildung*. Die Grundformen ihrer Verwirklichung: Führerbildung und Volksbildung, Paderborn (Schöningh-Verlag) 1935, 79 S. Mitverfasser: Heinz Raskop; das 1. Kapitel ist von Josef Pieper verfasst (im gleichen Jahr verboten).

Diese Schriften waren nicht offen gegen das Regime gerichtet und sind dennoch verboten worden – aus welchem Grund? So paradox das zunächst scheinen

mag, liegt der Stein des Anstoßes in der Verwendung von Begriffen wie «total», «Führertum», «Volksgemeinschaft» durch katholische Autoren. Die politischen Machthaber reklamierten diese Begriffe für ihre Ideologie und versuchten mit der Kontrolle über die Sprache auch die Kontrolle über das Denken zu gewinnen. Eine Verwendung «ihrer» Begriffe durch katholische Autoren galt ihnen daher (im Unterschied zu Kurt Flasch) nicht als Anzeichen von Umdenken und Zugehörigkeit, sondern als subversiver Angriff auf die nationalsozialistische Deutungshoheit über Sprache und Denken. Entsprechende Hinweise finden sich in dem *Sonderbericht des Chefs des Sicherheitshauptamtes des Reichsführer SS* vom Juni 1936 mit dem Titel *Zersetzung der nationalsozialistischen Grundwerte im deutschsprachigen Schrifttum seit 1933*.³⁷ Darin werden unter der Überschrift «Der Angriff auf die nationalsozialistische Weltanschauung» eine Vielzahl von Neuerscheinungen aus dem vorwiegend katholischen Schrifttum aufgelistet, die versucht haben sollen, «alle die Grundwerte, die der Nationalsozialismus zu neuer Geltung brachte, als Vorspann für die eigene Sache zu benützen.»³⁸ Piepers Schrift *Vom Sinn der Tapferkeit* findet sich ebenso darunter wie seine Schrift *Thesen zur Gesellschaftspolitik*: als Belege für «das katholische Konjunktur-, Umwertungs- und Zersetzungsschrifttum.»³⁹

Was die mit Pieper unmittelbar befassten politischen Machthaber über ihn dachten, geht aus einem am 7.1.1943 auf Anfrage der Provinzialverwaltung erstellten Gutachten der NSDAP (Gauleitung Westfalen-Nord) hervor. Es enthält die Empfehlung, eine Beschäftigung Piepers als Eignungsgutachter für die Umschulung von Kriegsversehrten abzulehnen. In der Begründung stützt sich der Gaupersonalamtsleiter Dr. Kurt Grässner vor allem auf die hauptamtliche Tätigkeit Piepers am Dortmunder Institut und die dort publizierten Schriften. Das Gutachten kommt zu folgendem Ergebnis: «Er lehnt nationalsozialistische Weltanschauung, wie aus seinen Gesprächen mit mir eindeutig hervorging, aus seinen überaus starken Bindungen zur Lehre und Tradition der katholischen Kirche auch heute noch ab und zeigt für die Rassenfrage, und danach für die Judenfrage keinerlei Verständnis. [...] Pieper ist, davon bin ich überzeugt, im tiefsten Innern Gegner des Nationalsozialismus.»⁴⁰

3. Die Frage historischer Schuld – persönlich und ideengeschichtlich

Mit dem Hinweis auf das Urteil und das repressive Verhalten nationalsozialistischer Mandatsträger hätte man diese Stellungnahme zu Flaschs «Essay» beenden können. Aber Flasch geht es um mehr als um die «wohldokumentierte» Aufarbeitung des damaligen Geschehens. Das haben andere vor ihm bereits weit gründlicher getan. Ihn stört die öffentliche Anerkennung dieser «Wegbereiter», waren sie doch «in der Bundesrepublik Galionsfiguren des Deutschen Katholizismus», denen «ihr NS-Engagement [...] nicht geschadet» hat. (20) Das soll sich ändern, und dazu konstruiert er eine persönliche Haftung für Ideen, von denen er meint, dass sie anfällig machen für totalitäre Ideologien. Sein Essay richtet sich vor allem gegen die hohe öffentliche Wertschätzung von Josef Pieper. Das geht schon daraus hervor, wie das erste Kapitel der Einleitung endet: «Pieper wurde überhäuft mit Einladungen, mit Ehren und Preisen überschüttet.» Wohin Flasch sich bei seinem Dekonstruktionsversuch gegen jede historische Evidenz versteigt, soll hier wenigstens angedeutet werden.

«Im Nachhinein ist man klüger», so beginnt das letzte Kapitel, das überschrieben ist mit «Reflexionen». (158) Was nach historischer Einordnung klingt, überrascht durch den Ton aufgebrachter Moralisierung. Dieser richtet sich am meisten gegen die «defensive Legende Piepers». (158) «Wer 1933 von sich aus für Hitler eintrat – mit einer Suche nach Publizität, die bei Pieper noch [!] im Frühjahr 1934 fieberhafte Grade erreichte, [...] wirkte mit an dem ungeheuren Schaden, der in aller Welt zwischen 1933 und 1945 und noch lange danach erlitten wurde. [...] Selbst beim distanzierten Studium [ihrer Texte und Einfälle] befällt den Bearbeiter heute noch politisch-moralische Abscheu.» (159) «Es handelt sich nicht bloß um theoretische Irrtümer, schon gar nicht um Jugendstünden [gemeint ist wieder der dreißigjährige Pieper], sondern um intellektuelle Verbrechen.» (160)

Seltsam ist nur, dass diese intellektuellen Verbrechen von den Machthabern selbst nicht geschätzt und von den Zeitgenossen im Widerstand gegen Hitler nicht gesehen wurden. Im Gegenteil: Piepers Bücher wurden entweder beschlagnahmt und verboten, oder – sofern sie nicht verboten waren – wurden sie von Zigtausenden gelesen, darunter auch von denen, die darin Rückhalt fanden gegen den Ungeist der Zeit und die Verbrechen des Nationalsozialismus. So berichtet Inge Scholl, die Schwester der 1943 in München hingerichteten Hans und Sophie Scholl, an Pieper mit Datum vom 12. März 1946, wie «wesentlich bei meinem Bruder Ihre Schrift «Über die Klugheit» an seiner Besinnung auf das wahre Christentum und seine Hinwendung zur Kirche mitwirkte. «Das sind Bücher, die einem ein Rückgrad geben, sagte er damals.»⁴¹ Die Zeithistorikerin Barbara Ellermeier, die eine Biographie über Hans Scholl vorgelegt hat,⁴² berichtete mir, dass Piepers Name im Nachlass von Hans Scholl mehrfach genannt wird. Ich selber habe vor ein paar Jahren eine bewegende Entdeckung im Münchner Institut für Zeitgeschichte gemacht. In der Erwartung, Lesespuren zu finden, hatte ich mir die im Nachlass der Geschwister Scholl befindlichen Bücher von Josef Pieper vorlegen lassen. Zu meiner Enttäuschung fand sich in keinem der vier Bücher auch nur die winzigste Unterstreichung. Die Bücher sahen aus, als seien sie nie gelesen worden. Und dann entdeckte ich beim nochmaligen Blättern – Seite für Seite – in Piepers Buch über Thomas von Aquin (1940), dem einzigen Buch, das handschriftlich mit Sophie Scholls Namen versehen war, eine gepresste Blüte, offensichtlich ein Lesezeichen. Die Blüte lag an der Stelle, an welcher Pieper auf das «Adoro te devote latens Deitas» zu sprechen kommt, ein bewegendes Gebet von Thomas von Aquin, dass Gott in seiner Verborgenheit preist. Es wäre sicher eine lohnende, wenn auch schwer zu bewältigende Aufgabe, im Münchner Institut für Zeitgeschichte einmal nach Spuren von Josef Pieper im damaligen Zeitgeschehen zu suchen.

Kommen wir abschließend zur Frage der Mitschuld von «mittelalterlichen» Ideen am politischen Verhängnis. Gemeinsam aus der Sicht von Flasch war den «Wegbereitern» der ideenpolitische Hintergrund ihrer «Denkwelt» (15), sofern sie «professionell mit dem Mittelalter beschäftigt» (20) waren. Schon deshalb hätten sie dem «Proganda-Ansturm» nichts entgegenzusetzen gehabt. Ohne Verständnis für die erst neuzeitlich entdeckte «Medialität der menschlichen Erfahrung» lebten sie «in der Illusion, die «Wirklichkeit» oder das «Leben» [...] unmittelbar vor sich zu haben. [...] Sie hätten wissen können, dass «die Wirklichkeit» ihnen nicht so zuhanden war, wie sie es selbstbewusst und nachdrücklich als ihre philosophische Überzeugung deklamierten.» (19f.) Und auch hier – unter dem Vorwand des reinen Verstehens – geht es Flasch zuerst um Josef Pieper und sein Verständnis von Philosophie. «Ich versuche diese exemplarische Wirklichkeitsfremdheit des Wirklichkeitsphilosophen Pieper historisch zu verstehen» (153): sein «Defizit an Philosophie und das Aufblasen von Worthülsen». (154) Flasch sucht dieses «Defizit» zu belegen durch eine Analyse von Piepers Habilitationsschrift *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur*

Anthropologie des Hochmittelalters (1944/47), und durch die Veröffentlichung eines mitten im Habilitationsverfahren an Pieper gerichteten persönlichen Briefs des Münsteraner Ordinarius für Philosophie, Gerhard Krüger. «Dieser Brief ist ein Juwel, ein Ehrenstück der alten Ordinarienuniversität», (141) jubelt Kurt Flasch. Darin hatte Krüger auf freundschaftliche Weise schwerwiegende Bedenken geäußert. Es mangle Pieper an gründlicher historisch-begrifflicher Schulung, weshalb ihm davon abzuraten sei, sich auf den Weg der akademischen Philosophie zu begeben. Doch genau diese Art von Philosophie hatte Pieper auch nicht im Sinn, weshalb er Krügers Rat nicht befolgt. Zu Flaschs Berufung auf Gerhard Krügers Bedenken ließe sich manches einwenden. Merkwürdig ist auch, dass er seine Behauptung einer ideenpolitischen Anfälligkeit für die nationalsozialistische Propaganda an dieser Stelle vergisst. Er hätte sich nur daran erinnern müssen, dass Gerhard Krüger ein Schüler Martin Heideggers war, also desjenigen Philosophen, der nicht im Verdacht steht, einen naiven mittelalterlichen Wirklichkeitsbegriff zu vertreten, und der dennoch als Mitglied der NSDAP und Rektor der Universität Freiburg den Führer Adolf Hitler als Retter Deutschlands gefeiert hat. Es kann also nicht am Rekurs auf den Wirklichkeitsbegriff des Mittelalters gelegen haben, ob man anfällig war für den Nationalsozialismus oder nicht und andere – bis heute – für ein totalitäres Denken anfällig macht.

Ein bezeichnendes Licht auf Piepers von Thomas von Aquin her formulierten Wirklichkeitsbegriff wirft die *Ethik* des kurz vor Kriegsende hingerichteten lutherischen Theologen Dietrich Bonhoeffer.⁴³ Sie wurde erst 1992 aus dem Nachlass publiziert und ist zudem ein Beispiel für die überkonfessionelle Wirkung der Schriften Piepers in den Jahren nach 1933. Das erste, einführende Kapitel der *Ethik* ist überschrieben: «Christus, die Wirklichkeit und das Gute». Die Herausgeber merken dazu an, dass sich Bonhoeffer unmittelbar auf Titel und Inhalt von Piepers Doktorarbeit über die Ethik des Thomas von Aquin bezieht. Diese war 1931 in zweiter Auflage unter dem veränderten Titel *Die Wirklichkeit und das Gute* erschienen. In seinen Aufzeichnungen, 1993 von Ilse Tödt als *Zettelnotizen für eine <Ethik>* herausgegeben, nimmt Bonhoeffer mehrfach Bezug auf Piepers These: «Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße». Es ist kaum anzunehmen, dass Bonhoeffers explizit geäußerte Hochschätzung auch der späteren Schriften Piepers vereinbar gewesen wäre mit einer latenten Nähe zur nationalsozialistischen Ideologie, deren Ablehnung ihn schließlich das Leben gekostet hat.⁴⁴

Noch eine weitere Stimme, ebenfalls aus dem protestantischen Widerstand gegen Hitler, zeigt die Haltlosigkeit von Flaschs ideenpolitischen Behauptungen. In den Briefen von Helmuth Gollwitzer an seine Verlobte Eva Bildt heißt es mit Datum vom 17. November 1942: «Dazu hatte ich heute Gelegenheit, in verschiedene Bücher von dem J. Pieper zu schauen, dessen Thomas von Aquin mich schon beglückte. Das war seit Guardini fast der stärkste Eindruck von christlicher Wegweisung zum Leben.»⁴⁵ Eine «wohldokumentierte» Studie könnte auch hier sicher noch mehr Information zur Wirkung Piepers im Umfeld des Widerstands sammeln. Flasch selber muss gewusst haben, was Pieper 1988 im letzten Band seiner Autobiographie mitgeteilt hat: «Inge Scholl hat mir schon bald nach dem Kriege geschrieben, ihr Bruder habe meine Bücher gelesen. Und erst im Frühjahr 1986 schickte mir die Schwester von Willi Graf, der gleichfalls zum Kreis der <Weißen Rose> gehörte und hingerichtet worden ist, die Fotokopie eines Zettelchens aus dem Tagebuch ihres Bruders: <Gelesen J. P. Über das christliche Menschenbild.> Als ein im doppelten Sinn des Wortes Betroffener vernimmt man solche Nachrichten und ist beschämt. Die einen schreiben es, und die anderen tun es.»⁴⁶ Aus Pieper einen Widerstandshelden zu machen, wäre genauso absurd, wie ihn zum Anhänger Hitlers zu erklären wegen einer Episode, die er selbst schon bald als Irrtum erkannt hat.

Anmerkungen

- 1 Kurt Flasch, *Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus. Michael Schmaus, Joseph Lortz, Josef Pieper*, Frankfurt/M. 2021, zitiert als (Seite).
- 2 Heinz Hürten, *Deutsche Katholiken 1918–1945*, Paderborn 1992, 214–230, mit Verweis auf Josef Pieper 217.
- 3 *Josef Pieper, Schriftenverzeichnis 1929–1974 / 1989* (hg.v. Paul Breitholz – Markus van der Giet), München 1974 / 1989.
- 4 Josef Pieper, *Noch wußte es niemand*, München 1978, 100–113; Wiederabdruck in Josef Pieper, *Autobiographische Schriften* (hg.v. Berthold Wald), Hamburg 2003, 101–113.
- 5 Josef Pieper, *Frühe soziologische Schriften* (hg.v. Berthold Wald), Hamburg 2004.
- 6 Josef Pieper, *Werke in acht Bänden, zwei Ergänzungsbände* (hg.v. Berthold Wald), Hamburg 1995–2008.
- 7 Flasch benutzt den Text: Josef Pieper, *Das Arbeitsrecht des Neuen Reiches und die Enzyklika Quardragesimo anno*; in: Pieper, *Frühe soziologische Schriften* (s. Anm. 5), 336–362.
- 8 Deutsches Literaturarchiv Marbach a. Neckar: Nachlass Handschriftensammlung [A: Pieper, Josef]; Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung <Münster, Westfalen> [Adressat] 1933–1935.
- 9 Pieper, *Frühe soziologische Schriften* (s. Anm. 5), 331–335.
- 10 Ebd., 331.
- 11 Ebd., 363–366.
- 12 Hürten, *Deutsche Katholiken* (s. Anm. 2), 219.
- 13 Siehe Berthold Wald, «Aktualisierung durch Enthistorisierung». *Zu einem Brief von Josef Pieper an Gustav Gundlach aus der Zeit der NS-Diktatur*; in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), 175–188; Berthold Wald, *Der «linke Pieper» und das Dritte Reich*; in: *Die neue Ordnung* 59 (2005), 278–293.
- 14 Der Brief ist ungekürzt abgedruckt in: Wald, «Aktualisierung durch Enthistorisierung», 176f. Quelle: Deutsches Literaturarchiv Marbach a. Neckar: Nachlass Handschriftensammlung [A: Pieper, Josef]; Pieper, Josef [Verfasser/in]; Gundlach, Gustav [Adressat/in] 1934 [Briefe].
- 15 Josef Pieper, *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft* (1932); in: Pieper, *Frühe soziologische Schriften* (s. Anm. 5), 61–141; 98.
- 16 Wald, «Aktualisierung» (s. Anm. 13), 176. (Qu. A. steht für die Enzyklika *Quadragesimo Anno*). 17 Ebd. 18 Ebd.
- 19 Deutsches Literaturarchiv Marbach a. Neckar: Nachlass Handschriftensammlung [A: Pieper, Josef]; Pieper, Josef [Verfasser/in]; Raskop, Heinrich [Adressat/in] 1930–1948 [Briefe].

- 20 Deutsches Literaturarchiv Marbach a. Neckar: Nachlass Handschriftensammlung [A: Pieper, Josef]; Görreskreis katholischer Deutscher: Flugblatt 1933 [Verschiedenes]
- 21 Josef Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*; in: Pieper, Frühe soziologische Schriften (s. Anm. 5), 218.
- 22 Ebd., 228.
- 23 Ebd., 233.
- 24 Ebd., 285.
- 25 Ebd., 218.
- 26 Ebd., 251.
- 27 Ebd., 272.
- 28 Ebd., 252.
- 29 Ebd., 247.
- 30 Ebd., 270.
- 31 Pieper, Autobiographische Schriften (s. Anm. 4), 111.
- 32 Vgl. ebd., 117f.
- 33 Hürten, Deutsche Katholiken (s. Anm. 2), 340.
- 34 Josef Pieper, *Totale Bildung*; in: Pieper, Frühe soziologische Schriften (s. Anm. 5), 310–327. Da die Schrift bereits kurz nach ihrem Erscheinen verboten wurde, ist sie kaum in den Buchhandel und in die Bibliotheken gelangt. (Vgl. Josef Pieper, *Über meine Mitarbeit am «Institut für Neuzeitliche Volksbildung*; in: *60 Jahre Katholische Erwachsenenbildung in Dortmund. Dokumente – Reflexionen – Perspektiven*, bearbeitet von Dieter Höltershinken, Dortmund 1988, S. 17 – 22; 21).
- 35 Hermann Braun, *Josef Piepers Early Sociological Writings*, in: *A Cosmopolitan Hermit* (Ed. Bernard Schumacher, Washington 2009, 88–115; 112. (Ich zitiere die mir von H. Braun überlassene deutsche Fassung, die nicht im Druck erschienen ist).
- 36 Siehe Anm. 3.
- 37 *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944*, bearbeitet von Heinz Boberach, Mainz 1971 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 12). 38 Ebd., 218 39 Ebd., 219.
- 40 Quelle: Landschaftsverband Westfalen-Lippe, Westfälisches Archivamt; dort im Archiv LWL, Bestand 907, Nr. 11. Eine von Pieper angefertigte Nachschrift des Gesprächs mit Dr. Grässner befindet sich im Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar: Nachlass Handschriftensamm[Aufzeichnungen VII (12.09.1943–11.09.1943), Nr. 311]. lung [A: Pieper, Josef]; Konvolut Aufzeichnungen [Verschiedenes. Autobiographisches] 1941–1947
- 41 Deutsches Literaturarchiv Marbach a. Neckar: Nachlass Handschriftensammlung [A: Pieper, Josef]; Aicher-Scholl, Inge an Pieper, Josef [Briefe].
- 42 Barbara Ellermeier, *Hans Scholl. Biographie*, Hamburg 2012.
- 43 Dietrich Bonhoeffer, *Werke Band 6, Ethik* (hg.v. Ilse Tödt – Heinz Eduard Tödt – Ernst Feil – Clifford Green), München 1992.

- 44 Bonhoeffers häufige Benutzung aller bis zu seiner Hinrichtung erschienenen ethisch-anthropologischen Schriften Piepers ist inzwischen gut dokumentiert. (Vgl. Register und Nachwort zu: Bonhoeffer, *Werke Band 6, Ethik* sowie das Register zum Ergänzungsband *Zettelnotizen für eine Ethik*, Gütersloh 1993).
- 45 *Ich will Dir schnell sagen, daß ich lebe, Liebster. Helmut Gollwitzer – Eva Bildt. Briefe aus dem Krieg 1940–1945* (hg.v. Friedrich Künzel – Ruth Pabst), München 2008, 153. 46 Pieper, *Autobiographische Schriften* (s. Anm. 4), 631.

Intelligent Design – Fundamentalismus oder unbequeme Herausforderung?

Berthold Wald¹³²

Resumo: A ordem e a mudança na natureza foram, por muito tempo, entendidas na filosofia e na teologia como fundadas na razão divina. Na teoria da evolução neodarwinista, a explicação é reduzida à mudança material sem razão. Biólogos moleculares como M. Behe e W. Demski argumentam que qualquer explicação reducionista dos seres vivos é errada. A evolução de estruturas complexas irreduzíveis é impossível com base apenas na variação aleatória e na seleção natural e deve ser o resultado de um design inteligente. O artigo argumenta que a teoria do DI, ao contrário do criacionismo bíblico, é um desafio para o neodarwinismo e também para a teologia moderna – pois, ao contrário do magistério romano, muitos teólogos católicos tentam harmonizar a explicação redutiva com a noção de criação.

Palavras Chave: evolução. neodarwinismo. Intelligent Design. criacionismo.

Abstract: Order and change in nature have been for a long time understood in philosophy and theology as founded in divine reason. In the neo-Darwinist theory of evolution, their explanation is reduced to material change without reason. Molecular biologists like M. Behe and W. Demski argue that any reductionist explanation of living beings must be wrong. The evolution of irreducible complex structures is impossible on the basis of random variation and natural selection alone, and must be the result of intelligent design. The article argues that ID-theory, unlike Biblical Creationism, is a challenge for neo-Darwinism and for modern theology as well—for, unlike the Roman magisterium, many Catholic theologians try to harmonize reductive explanation with the notion of creation.

Keywords: evolution. Neo-darwinism. Intelligent Design. creationism.

Wer einmal dem Fundamentalismus-Vorwurf ausgesetzt ist, kann sich in einer medial gesteuerten Welt der Kommunikation kaum dagegen wehren. Trotz der offenkundigen Unterschiede zum Kreationismus wird das Intelligent Design Movement (ID) verdächtigt, genauso antimodern und wissenschaftsfeindlich zu sein. Die Ächtung kommt dabei gleichermaßen aus Politik, Naturwissenschaft und Theologie. Der Europarat warnt 2007 seine Mitgliedsstaaten und das römische Symposion zum Darwinjahr 2009 schließt medienwirksam jede Teilnahme des ID aus.ⁱ

Meine These wird sein, dass der Fundamentalismus-Vorwurf dazu benutzt wird, Erklärungsschwächen zu bemänteln und unbequeme Fragen auf Distanz zu halten. Denn es sind *nicht* biblisch gestützte Glaubenssätze, sondern *allein* Erkenntnisse aus dem Bereich der Molekularbiologie, mit denen ID-Theoretiker wie Micheal Behe und William Demski gegen die Vollständigkeitsbehauptung naturalistischer Erklärungen argumentieren. ID ist darum sowohl eine unbequeme Herausforderung für den Neo-Darwinismus, wie für jene Theologen, welche den neodarwinistischen Erklärungsansatz für die wissenschaftlich zugänglichen Fakten der Evolution faktisch anerkennen und lediglich durch eine theologische Perspektive ergänzen (vgl. Hattrup 2008; Kessler 2009; Kummer 2009).ⁱⁱ Dieser neue

¹³² Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

Kompatibilismus von Schöpfungslehre und Evolutionstheorie, mit dem manche Theologen glauben, endlich Frieden durch gegenseitige Anerkennung von Geltungsansprüchen erreichen zu können, wird durch die ID-Theorie empfindlich gestört. Die Frage wird sein, ob der erhoffte Friede von Dauer sein kann oder nur ein fauler Friede ist – ohne Aussicht auf Bestand.ⁱⁱⁱ

A. Intelligent Design als Herausforderung für den Neo-Darwinismus

Immer schon haben die Menschen danach gefragt, wie die offenkundige Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur – anders gesagt, wie die offenkundigen Anzeichen von Design in der Natur zustande kommen. Seit Aristoteles auf der Basis der ihm zugänglichen Fakten diese Frage systematisch untersucht hat, galten jahrhundertlang von den möglichen Erklärungen zwei als ausgeschlossen: die mythische Erklärung des Naturgeschehens durch ein direktes Einwirken der Götter und die frühe naturphilosophische Erklärung, welche die Ordnung in der Natur aus der zufälligen Wechselwirkung materieller Teilchen zu erklären suchte (Vgl. Aristoteles, Physik II, 4-9). Eine solche vernunftlose Entstehung offenkundig zweckmäßig gebauter Organismen erschien ihm absolut unerklärlich und gegen alle Vernunft. Die Beobachtung lehrt: artgleiche Lebewesen entstehen durch Zeugung und entwickeln sich von selbst, und die Vernunft belehrt uns darüber, dass es die faktische Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit des Natürlichen weder im Einzelfall durch Zufall, geschweige denn im Ganzen ohne ein zweckgerichtetes immanent wirksames Vernunftprinzip geben würde.

Auch heute würde kein Biologe die Existenz von offenkundiger Zweckmäßigkeit in der Natur bestreiten, „die uns bei allen Lebewesen, ihren Bauplänen, Organen usw. auf Schritt und Tritt begegnet; was jedoch verneint wird, ist die Voraussetzung einer Finalität [Zweckursache] zur Erklärung des Zustandekommens von Zweckmäßigkeit.“ (Kessler 2009, 65). Die von Charles Darwin vorgelegte Erklärung einer zweckfreien Entstehung von Zweckmäßigkeit aus dem Zusammenwirken von Mutation und Selektion gilt daher als der entscheidende Durchbruch zu echter Wissenschaftlichkeit in der Biologie. Damit scheint die von Aristoteles für einzig vernünftig gehaltene Vernunftklärung intelligenter Naturprozesse hinfällig zu sein. Leben entsteht von selbst, bedeutet jetzt: Es entsteht ohne das Wirken eines Schöpfergottes und ohne eine kausal wirksame Vernunft.

I. Grundthesen des Neo-Darwinismus

1. Mutation und Selektion

Darwins Grundgedanke bedient sich der Züchtungsanalogie und ist überraschend einfach. Was die Menschen sich immer schon in der Tierzucht zunutze gemacht haben, die gezielte Auswahl und Paarung von Tieren mit zufällig veränderten Eigenschaften, führt auch unter Naturbedingungen zur allmählichen Veränderung und Optimierung der Lebewesen. Die „natürliche Zuchtwahl“ geschieht gewissermaßen von selbst und verläuft ohne Plan und Ziel. Auf diese Weise entsteht eine immer weiter zunehmende Fülle zweckmäßig organisierter Lebensformen allein durch das Zusammenwirken von zwei Naturprinzipien: Mutation und Selektion. Zufällig auftretende Veränderungen an einem Lebewesen führen dann nicht zum Tod, wenn sie vorteilhaft für sein Überleben sind. Ebenso werden allmähliche Veränderungen des Lebensraums von solchen Lebensformen genutzt, deren Eigenschaften per Zufall an die veränderten Lebensbedingungen angepasst sind. Es findet also stets eine natürliche Selektion statt, welche nur solche Mutationen passieren lässt, die sich als zweckmäßig erweisen. Hinzu kommt eine weitere allerdings sehr spekulative Annahme, die dieses

Erklärungsmuster zu einer Theorie der Naturgeschichte im Ganzen erweitert. Darwin beansprucht, auch die Entstehung immer neuer Arten aus einer einzigen ursprünglichen Lebensform erklären zu können - allein durch Mutation und Selektion -, wenn dafür ein zeitlicher Rahmen von etlichen Millionen Jahren gegeben ist. Und da wir wissen, dass dies der Fall ist, nimmt er an, daß über unendlich viele Zwischenstufen aus dem ersten Keim des Lebens allmählich – allein durch zufällige Mutation und unvermeidliche Selektion – eine Fülle unterschiedlicher Arten entstehen konnte.

2. Genetik und Erbinformation

Darwin hat selbst gesehen, daß seine Theorie zwei gewichtigen Einwänden ausgesetzt ist. Der eine stützt sich auf die Komplexität der Lebensformen und der andere auf die zu erwartenden unzähligen Zwischenformen. Noch in einer anderen Hinsicht fehlte Darwins Theorie die für eine wissenschaftliche Theorie notwendige Evidenz: es gibt keine Möglichkeit der experimentellen Überprüfung seiner Theorie. Ob die angenommenen Bedingungen tatsächlich die alleinige Ursache für die Höherentwicklung und Ausdifferenzierung der Lebensformen gewesen sind, wird sich rückwirkend nicht mehr feststellen lassen. Es mag so gewesen sein, aber Gewissheit durch Beobachtung und Experiment ist darüber nicht zu erlangen. Und was die Lebensfähigkeit und die Veränderung der Arten anbelangt, so fehlte es ihm an einer befriedigenden Erklärung des Kausalmechanismus, der Stabilität und Veränderung der Lebensformen bewirken soll.

In diesem letzten Punkt hat sich die Erkenntnislage der Biologie grundlegend verändert. Primäres Forschungsobjekt für Darwin war die mit dem bloßen Auge zu beobachtende Fauna und Flora in ihrer unendlichen Vielgestaltigkeit, noch ganz so wie zur Zeit des Aristoteles. Deshalb unternahm Darwin ausgedehnte Reisen zum vergleichenden Studium der Lebensformen. Sein Forschungsraum war die Natur. Heute ist das primäre Forschungsobjekt der Biologie nicht mehr der Formenreichtum der Tierwelt. Forschungsraum der modernen Biologie ist das Labor und ihr Gegenstand sind Aufbau und Funktion des Organismus. Biologie ist heute vor allem Molekularbiologie und Zellchemie. Diese Erweiterung des biologischen Wissens hat sich der Neo-Darwinismus zunutze gemacht, um der Wirkungsweise der beiden Grundprinzipien des Darwinismus eine überprüfbare Form zu geben. Wir wissen heute, dass Stabilität wie Veränderung der Lebensformen auf einem Mechanismus beruhen, worin biologische Erbinformation über Aufbau und Funktion der Zellen mittels identischer Kopien im Prozeß der Zellteilung gesichert werden. Dieser Prozeß dient ausschließlich der Selbsterhaltung, auch dort, wo sich Veränderungen einstellen. Beides ist notwendig, damit ein Organismus sich in einem gewissen Rahmen an veränderte Lebensbedingungen anpassen kann und dadurch überlebens- und fortpflanzungsfähig bleibt. „Der Mutations- und Selektionsmechanismus ist ein Optimierungsmechanismus.“ (Erbrich 1988, 217). Kopierfehler werden also nur dann vom biologischen System „belohnt“, wenn die zufällig veränderte Lebensform einen Überlebensvorteil hat, - wenn nicht, greift das Selektionsprinzip und das Lebewesen stirbt.

Hier darf man allerdings auf einen wichtigen Unterschied nicht übersehen: Zu wissen, wie dieser „Mechanismus“ funktioniert, bedeutet nicht, zu wissen, wie er entstanden sein könnte. Und genau darum, um die Entstehung zweckmäßiger biologischer Mechanismen, dreht sich aller Streit. Die genetische Grundlage des Lebens ist derart komplex und ihr zufälliges Entstehen derart unwahrscheinlich, daß selbst ein führender Neo-Darwinist wie Richard Dawkins ein Buch mit dem Titel schreiben konnte: „Gipfel des Unwahrscheinlichen. Wunder der Evolution“ [1996].

Im Vorwort zu seinem wohl populärsten Buch „Der blinde Uhrmacher“ bekennt er von sich: „Eines meiner Ziele in diesem Buch ist es ja, etwas von dem unglaublichen Wunder der biologischen Komplexität an jene weiterzuvermitteln, deren Augen diesem Wunder noch nicht geöffnet sind.“ (Dawkins 2009, 7). Das spezifische Problem der Biologie ist das Problem der ungeheuren molekularen Komplexität. Darin unterscheidet sie sich grundlegend von der Physik. Physikalische Objekte, die in einem Physikbuch beschrieben werden, sind allesamt „einfacher als eine einzige Zelle im Körper des Physikbuchautors“, der wiederum „aus Billionen solcher Zellen“ besteht, und die „alle mit Hilfe einer hochqualifizierten Architektur und Präzisions-Ingenieurtechnik zu einer Art Arbeitsmaschine zusammengebaut sind, dazu fähig, ein Buch zu schreiben.“ (Ebd., 15).

Trotz dieser höchst erstaunlichen Präzision und Zweckmäßigkeit des Lebendigen und „entgegen aller Intuition“ behauptet Dawkins, daß auf die Annahme eines schöpferischen Planers verzichtet werden kann, weil es heute eine „viel plausiblere Möglichkeit gibt, wie aus ursprünglicher Einfachheit ein komplexer ‚Plan‘ entstehen kann.“ (Ebd., 10). Diese Möglichkeit ergibt sich für ihn aus der Verbindung von Molekularbiologie und klassischem Darwinismus zu einer nun auch wissenschaftlich gestützten „Theorie langsamer kumulativer Vorgänge“ (ebd.) auf der Basis von Mutation und Selektion. Zeit spielt allerdings auch in der verbesserten Theorie weiterhin die Hauptrolle, weil so unendlich komplexe Wesen, wie sie heute existieren, „nicht in einem einzigen Akt des Zufalls entstehen können.“ Sie können nur entstanden sein „als Folge allmählicher, kumulativer, schrittweiser Veränderungen von einfachen Dingen“. (Ebd., 28). Was so aussieht, wie geplant [designed] ist „allen Anzeichen zum Trotz“ das zufällige Resultat von „blinden Kräften der Physik“. „Die natürliche Zuchtwahl, der blinde, unbewußte, automatische Vorgang, den Darwin entdeckte und von dem wir heute wissen, daß er die Erklärung für die Existenz und scheinbar zweckmäßige Gestalt allen Lebens ist, zielt auf keinen Zweck.“ (Ebd., 18).

II. Grundthesen des Intelligent Design

Diese kurze Zusammenfassung der von vielen Biologen (und Theologen) geteilten Ansichten Richard Dawkins war notwendig um zu verstehen, weshalb die Grundthesen des ID den Neo-Darwinismus an seiner empfindlichsten Stelle treffen. Das ist weder der weltanschauliche Konflikt um den Atheismus, den ich hier ausgeklammert habe. Noch geht es um Mutation und Selektion im allgemeinen. Der Kritik des ID stützt sich vielmehr auf dieselben wissenschaftlichen Grundlagen, von denen Dawkins behauptet, daß mit ihrer Hilfe die zum Teil noch spekulativen Annahmen Darwins durch den molekularbiologischen Erkenntnisfortschritt heute als gültig erwiesen sind. Wenn Dawkins die schwindelerregende Komplexität einer einzelnen Zelle im Zusammenwirken aller Informationen zum Gipfel des Unwahrscheinlichen erklärt, so hat er dies ausschließlich aus dem einen Grund getan, um das Geheimnis „wieder abzubauen, indem ich es erkläre.“ (Ebd., 7). Das ID tritt mit dem entgegengesetzten Anspruch auf zu zeigen, warum die von Dawkins vorgelegte Erklärung scheitern muß. Es kommt also zur Beurteilung dieses Konflikts allein darauf an, was sich anhand des heute bekannten Zellmechanismus über die Möglichkeit zufallsgesteuerter Entwicklungsprozesse wissenschaftlich rechtfertigen läßt. Karl Popper hat bereits vor Jahren auf den wunden Punkt einer angeblich verbesserten Evidenzbasis im Neo-Darwinismus hingewiesen, wenn er schreibt: „Weder Darwin noch irgendein Darwinist haben bisher eine effektive kausale Erklärung, d. h. eine naturwissenschaftliche Erklärung der adaptiven Evolution eines

einzigem Organismus oder Organ geliefert. Es wurde lediglich gezeigt – und das ist schon sehr viel –, daß es solche Erklärungen geben kann (das heißt, daß sie logisch möglich sind).“ (Popper 1984, 280). Die Vertreter des ID gehen aber noch weiter und behaupten, daß wegen der irreduziblen Komplexität biologischer Prozesse und Organfunktionen auch diese logische Möglichkeit faktisch nicht besteht. Damit wird das ID zu einer direkten Herausforderung für den Darwinismus und alle späteren Versuche rein naturalistischer Erklärungen für den Ursprung des Lebens und die Entstehung immer neuer Lebensformen. (vgl. Demski 2004, 33).

1. Differenz zum Kreationismus

Das zentrale Argument des ID gegen den Neo-Darwinismus ist die These, dass sein Erklärungsanspruch an biologischen Strukturen von irreduzibler Komplexität scheitern muß. Dies genügt bereits, um den Unterschied zum Kreationismus zu verstehen. Immer wieder wird der Eindruck erweckt, als sei das ID nur die raffiniertere Form des Kreationismus, also eine Art Neo-Kreationismus, wie der Neo-Darwinismus nur eine raffiniertere Form des Darwinismus sei. Doch abgesehen davon, daß der Neo-Darwinismus sich tatsächlich als Weiterentwicklung des Darwinismus versteht, ist dies beim ID im Verhältnis zum Kreationismus gerade nicht der Fall. Michael Behe, Professor für Biochemie in den USA und einer der führenden Köpfe des ID berichtet, wie er als Schüler und noch als Student die Evidenzen für Darwins Evolutionstheorie für extrem stark (ultra strong) gehalten hat (Behe 2004, 134). Die Selbstverständlichkeit und Vermittlung dieser Überzeugung gehörte einfach zum Unterrichtsprogramm einer katholischen Gemeindeschule wie später auch zu den Lehrplänen in Biologie an der Universität. Im Unterschied zu einigen evangelischen Freunden hatte er auch darum kein weltanschauliches Problem mit dem Darwinismus, weil „wir Katholiken in dieser Frage ganz emotionslos (always cool) waren aufgrund der Überzeugung, daß Gott Leben auf jede erdenkliche Weise hervorbringen konnte, wenn er will“. (Ebd., 133).

Heute denkt Behe nicht mehr so. Für die Änderung seiner Überzeugung war nicht sein katholischer Glaube ausschlaggebend, sondern allein die immer bessere und umfassendere Kenntnis der Zellbiologie. Das bedeutet nicht, daß er alle früheren Überzeugungen aufgegeben hätte. Auch heute besteht für ihn kein Grund daran zu zweifeln, „daß das Universum Milliarden von Jahren alt ist, wie dies die Physiker angeben. Außerdem ist für mich der Gedanke einer gemeinsamen Abstammung (die Auffassung, daß alle Organismen einen gemeinsamen Vorfahren haben) ziemlich überzeugend.“ Ausdrücklich wird anerkannt, „daß Evolutionsbiologen Enormes zu unserem Verständnis der biologischen Welt geleistet haben.“ (Ebd., 23). Nichts davon würde ein Kreationist zugestehen, weil es mit seiner Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte unvereinbar wäre. Aber obwohl für Behe, anders als für die Kreationisten, „Darwins Mechanismus - die natürliche Selektion auf der Grundlage von Mutation - viele Sachverhalte erklären kann“, glaubt er nicht, „daß er [dieser Mechanismus] imstande ist, das molekulare Leben zu erklären.“ (Ebd.).

2. Irreduzible Komplexität^{iv}

Für Behe ist heute erwiesen: War Darwins Theorie in Einklang mit dem biologischen Wissen seiner Zeit, so ist das heute – nach 150 Jahren - nicht mehr der Fall. Darwin wusste allerdings sehr wohl, wodurch seine Theorie widerlegt sein würde. „Wenn gezeigt werden könnte, daß irgendein komplexes (zusammengesetztes) Organ existiert, das auf keine Weise durch zahlreiche, aufeinander folgende geringfügige Modifizierungen entstanden sein kann, dann würde meine Theorie ganz

und gar zusammenbrechen.“ (Darwin 2008, 224).^v Er konnte nicht ahnen, welcher Komplexitätsgrad sich unter der sichtbaren Oberfläche der Lebewesen verbirgt. Das damalige Wissen gelangte wohl bis an die Schwelle der Zellbiologie, aber nicht darüber hinaus. Die Zelle war für Darwin gewissermaßen noch eine „Black Box“, in die niemand Einblick nehmen konnte. Das hat sich grundlegend geändert. Doch im Unterschied zum Neo-Darwinismus hat das ID in der Konsequenz des biochemischen Erkenntnisfortschritts die Erklärungsreichweite des Darwinschen Selektionsmechanismus eingeschränkt, - in etwa vergleichbar damit, wie nach Einsteins Entdeckung der Relativität der Erklärungsanspruch der Newtonschen Physik eingeschränkt wurde auf den Bereich makrophysikalischer Objekte.

Deshalb wundert es nicht, dass es schon vor Behes Theorie des ID eine wissenschaftlich fundierte Kritik am Neo-Darwinismus auf der Basis „biochemischer Einwände gegen die Evolutionstheorie“ (so der Untertitel von Behe 2007) gegeben hat. Bruno Vollmert, Chemiker auf dem Gebiet der Makromolekularchemie und Direktor des Instituts für Polymerchemie an der TU Karlsruhe, hat bereits in den neunziger Jahren „Darwins Lehre im Lichte der Molekularen Chemie“ überprüft (Vollmert 1985 und 1995) und dabei nachgewiesen, daß die für die Entstehung des Lebens notwendige Stabilität in der Kettenbildung von DNS-Molekülen auf chemischer Basis allein nicht möglich ist. Deshalb habe Karl Popper inzwischen Unrecht mit seiner Meinung, Darwins Lehre sei keine wissenschaftlich überprüfbare Theorie (vgl. Popper 1979, 244, 248).

Eben diese Überprüfung ist heute in noch größerem Umfang möglich geworden durch eine verbesserte Kenntnis der Zusammensetzung und Funktionsweise komplexer biologischer Systeme. Behe zeigt dies am Aufbau komplexer biologischer Teilsysteme wie dem Cilium, einer Art molekularer Kleinstmotor zu Fortbewegungszwecken etwa von Spermien, sowie der Blutgerinnung und des Immunsystems. Alle diese hochkomplexen Systeme sind *irreduzibel* komplex, was bedeutet: Der Verlust oder die Veränderung eines Teils würde zum Funktionsverlust des ganzen Systems führen, wie umgekehrt dessen Funktion erst zustande kommt, wenn alle Teile vorhanden sind. Behe erläutert das am Beispiel einer mechanischen Mausefalle, deren Teile allesamt notwendig sind, um die Funktion der Falle zu ermöglichen und zu erhalten (Behe 2007, 77 ff.). Ein solcher Mechanismus kann nicht schrittweise entstehen, weil alle Teile zum Funktionieren der Falle erforderlich sind und zueinander passen müssen. Wie eine Mausefalle z. B. ohne Schlagbügel noch nicht funktionsfähig wäre, so wären bei einem zufälligem schrittweisen und d. h. zunächst unvollständigen Aufbau im übrigen wesentlich komplexere Organsysteme nicht funktionsfähig. Sie würden daher im „Überlebenskampf“ versagen.

Angesichts der Zweckmäßigkeit ihrer Teile und deren Zusammensetzung zu einem Ganzen, also angesichts des unverkennbaren Designs, ist dessen Rückführung auf einen intelligenten Designer nicht bloß eine nur schwer zu vermeidende Illusion (Dawkins 2009, 33), sondern eine schlichte Erklärungsnotwendigkeit. Die Annahme einer planenden Vernunft besagt allerdings nichts darüber, *wie* irreduzibel komplexe Organismen zustande kommen, sondern lediglich, *dass* sie nicht ohne intelligente Planung zustande kommen können. Eine dem ID häufig unterstellte interventionistische Konzeption einer punktuell eingreifenden Vernunft (z. B. Lüke 1996, 283) liegt außerhalb seines Erklärungsanspruchs. Sie wird daher, wie übrigens auch das naturphilosophische Teleologieargument, nicht in Anspruch genommen. Eine immanent wirksame teleologische Kraft ist dagegen aus Sicht des ID mit den biologischen Fakten vereinbar.^{vi} Ich zitiere noch einmal William Demski, als Mathematiker und Philosoph einer der führenden Köpfe des ID: „Wir *verstehen nicht*, wie die Quantenmechanik funktioniert, aber wir *wissen, dass* sie funktioniert. Ebenso verstehen wir auch nicht, *wie* ein nicht in diese Welt eingelassener Planer [an

unembodied designer] spezifische Komplexität zustande bringt, aber wir können wissen, dass nur ein designer diese spezifische Komplexität in die Dinge dieser Welt hineingelegt haben kann.“^{vii}

Wenn es Organismen von irreduzibler Komplexität gibt, dann kann die Funktionalität eines biologischen Mechanismus durch Mutation und Selektion *allein* – das heißt in einem allmählichen Prozeß schrittweiser Veränderungen – nicht zustande kommen. Wenn es dagegen keine irreduzibel komplexe Organismen gibt, dann sollte es dem Neo-Darwinismus inzwischen gelungen sein, den Gegenbeweis anzutreten und eine kausale Erklärung dafür anzubieten, wie konkrete biologische Systeme von selbst entstanden sein können. Dies ist trotz gegenteiliger Behauptungen offensichtlich bis heute nicht gelungen. Bei der Durchsicht der führenden Fachzeitschriften und Lehrbücher lässt sich für einen kompetenten Biochemiker leicht feststellen, dass es bisher kein einziges überzeugendes Beispiel einer kausalen Erklärung dafür gibt, wie Leben allein durch Mutation und Selektion entstanden sein kann. Bezeichnend dafür ist die in dieser Frage offensichtliche Erfolglosigkeit der führenden amerikanischen molekularbiologischen Fachzeitschrift für Fragen der Evolution. „Als die molekulare Grundlage des Lebens entdeckt wurde, begann man den Evolutionsgedanken auf Moleküle anzuwenden. Als immer mehr fachbezogene Forschungsartikel auf diesem Gebiet erschienen, rief man [1971] eine Zeitschrift ins Leben, die sich auf dieses Gebiet spezialisierte – das *Journal of Molecular Evolution*.“ (Behe 2007, 259). Wenn man Behe Glauben schenken darf, dann haben sich die Hoffnungen, die zur Gründung dieser Zeitschrift führten, auch nach vierzig Jahren nicht erfüllt. „Keine einzige in *JME* publizierte Abhandlung hat seit dem erstmaligen Erscheinen dieser Zeitschrift je ein detailliertes Modell vorgeschlagen, in dessen Rahmen ein komplexes biochemisches System in allmählicher, schrittweiser Manier à la Darwin hätte entstehen können.“ (Ebd., 276). Die Erfolge in der biochemischen Sequenzierung immer komplexerer Genome bis hin zum Genom des Menschen sind zwar beachtlich, aber dennoch kein Grund zur Hoffnung, in der Frage nach der Entstehung des Genoms voranzukommen. „Sieht man andere biochemische Zeitschriften durch, findet man das gleiche Ergebnis: immer wieder Sequenzen, aber keine Erklärungen“, wie diese zustande gekommen sein könnten. (Ebd., 280). Die amerikanische Biologin Lynn Margulis hat die gegenwärtige Situation so beschrieben: „Wie eine süße Zwischenmahlzeit, die für einige Zeit unseren Hunger stillt, aber uns die nahrhafte Kost vorenthält, so stellt der Neo-Darwinismus die Wissbegierde mit Abstraktionen zufrieden, die wichtige Details weglassen – metabolische Details, biochemische, ökologische oder naturgeschichtliche.“ (zit. bei Lennox 2009, 136). Wenn das eine zutreffende Beschreibung der Forschungslage ist, dann wird vielleicht eher verständlich, weshalb die Anhänger des Neo-Darwinismus die Auseinandersetzung mit dem ID nicht auf wissenschaftlicher sondern auf politischer Ebene suchen, unter anderem durch die rufschädigende Gleichsetzung mit dem Kreationismus.

B. Intelligent Design als Herausforderung für die Theologie

War die Naturphilosophie der Antike der Versuch, Naturvorgänge aus sich selbst heraus zu verstehen, so war auch die christliche Schöpfungstheologie von Anfang nicht bloß mit Auslegungsfragen befasst. Nicht erst die theologischen Aufklärer der Neuzeit, sondern bereits die Kirchenväter haben sich gefragt, wie die Aussagen des biblischen Texts, z. B. über die zeitliche Abfolge der Schöpfungsakte, widerspruchsfrei mit der ihnen bekannten Naturordnung zu vereinbaren sind.^{viii} Das moderne Wissen um die Evolution hat die Notwendigkeit wie die Schwierigkeit einer theologischen Auslegung der biblischen Schöpfungsaussage noch einmal erheblich

gesteigert. Dem Neo-Darwinismus fällt es vor diesem Hintergrund recht leicht, nicht bloß den sachlichen Gehalt des christlichen Schöpfungsglaubens, sondern auch die zentrale Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Frage zu stellen. Vom Standpunkt der neo-darwinistischen Evolutionstheorie aus gesehen ist der Mensch ja nicht das Ziel der ganzen Schöpfung, sondern nur ein Zufallsprodukt in einem ziellosen Prozeß. Er ist, wie Jacques Monod es mit einem populär gewordenen Bildwort gesagt hat, nur ein „Zigeuner am Rande des Universums“. Wenn für den Neo-Darwinismus überhaupt etwas Bedeutung besitzt, dann gewiß nicht der Mensch, sondern die Natur als „das Ganze, von dem der Mensch nur ein Teil ist.“ (Schönborn 2008, 57). Vor diesem Hintergrund hat Kardinal Ratzinger bereits vor Jahren daran erinnert, dass „die Frage nach der Erschaffung des Menschen [...] der volle Ernstfall der Frage danach [ist], wie Vernunft und Glaube heute im Schöpfungsglauben zueinander in Beziehung gebracht werden können.“ (Ratzinger 2009, 33).

Überraschenderweise ist mittlerweile eine wachsende Zahl von katholischen Theologen bereit, den theoretischen Erklärungsansatz des Neo-Darwinismus anzuerkennen. Auf einer Internationalen Konferenz in Rom zum Darwinjahr vom 03.-07. März 2009 hat man zwar das Gespräch mit dem Neo-darwinismus gesucht, nicht aber mit Vertretern des ID. In einem Zeitungsbericht war beispielsweise zu lesen, dass „alle Referenten [...] der Evolutionslehre positiv gegenüber [standen]“, der „Evolutionsprozeß [sei] schöpferisch, aber nicht zielgerichtet.“ (Die Tagespost, 10. März 2009). Wegen dieser bewussten Ignoranz gegenüber dem ID findet in der Theologie natürlich keine wirkliche Auseinandersetzung mit dessen Thesen statt. Fast jeder äußert sich einmal dazu, aber stets so, daß die Argumente des ID zuerst entwertet werden durch eine psychologische oder kultursoziologische Erklärung ihrer Funktion, was eine ernsthafte sachliche Auseinandersetzung überflüssig macht. Zwischen der allgemeinen Akzeptanz des neo-darwinistischen Denkmodells in der Theologie und der Position des ID gibt es keine Kompromißmöglichkeit. Und deshalb ist zu vermuten, daß auch für die schweigende Mehrheit der Theologen das ID eine unbequeme Provokation darstellt. Man erspart sich lieber das eigene Nachdenken und vertraut dem Urteil von Biologen wie Kenneth Miller, die als Katholiken erklären, keine Schwierigkeit mit dem Darwinismus zu haben, den sie fachwissenschaftlich vertreten.

I. Neue Unübersichtlichkeit in der Theologie: Schöpfung und/ oder Evolution

Religionssoziologisch besteht Grund genug, den Spieß umzudrehen, und das Motiv für die Faszination durch den Neo-Darwinismus und die Bedenkenlosigkeit theologischer Anerkennungsbemühungen aus der kulturellen Lage vor allem des Katholizismus abzuleiten: Eine kognitive Minderheit wie die Katholische Theologie sucht die Anerkennung der kognitiven Mehrheit, um so der als hoffnungslos und demütigend empfundenen Antiquiertheit der „katholischen Weltanschauung“ zu entkommen und den längst fälligen Anschluß an die Moderne auf dem Gebiet der Naturwissenschaften zu gewinnen. Natürlich ist es nicht ganz leicht, Anknüpfungspunkte für die Übernahme der neo-darwinistischen Erklärungsprinzipien zu finden, ohne sich damit im Bereich grundlegender Glaubensüberzeugungen in Erklärungsnot zu bringen. Deshalb ist für die Harmonisierungsversuche von Schöpfungslehre und Neo-darwinistischer Evolutionstheorie kaum zu erwarten, daß hier letzte Klarheit gesucht und der einmal eingeschlagene Weg wirklich zu Ende gedacht wird. Die Diskussionslage ist inzwischen so unübersichtlich geworden, dass hier nur einige Grundlinien des Denkens aufgezeigt werden können um deutlich zu machen, weshalb eine theologische Übernahme des neo-darwinistischen

Erklärungsmodells nicht bloß vernunftwidrig, sondern auch ohne die Aufgabe zentraler Glaubensüberzeugungen zu haben ist.

1. Mangelnde Unterscheidung von Evolution und Evolutionstheorie

Das Dilemma, in dem sich heute eine wachsende Zahl von Theologen befindet, hat seinen Grund zunächst außerhalb der Theologie. Auf einer in Castel Gandolfo im Sommer 2006 veranstalteten Tagung zum Thema „Schöpfung und Evolution“ hat der Münchner Professor für Naturphilosophie, Paul Erbrich SJ, darauf hingewiesen, daß die Diskussion um Schöpfung und Evolution durch eine für evident gehaltene, jedoch irriige Voraussetzung belastet ist: „Viele Biologen können nicht verstehen, wie man für die Evolution sein kann und gleichzeitig gegen Darwins Evolutionstheorie. [...] Wer Ja sagt zur Evolution – so nehmen sie ganz selbstverständlich an -, sagt auch Ja zu Darwins Mechanismus. Und wer den Mechanismus in Frage stellt, stellt eo ipso auch die Tatsache der Evolution in Frage“. (Erbrich 2007, 67). Diese Position ist heute repräsentativ für das, was eine Mehrheit denkt – auch in der Theologie. Unter Ausblendung mancher Zwischentöne lassen sich von hier aus drei Positionen zum Neodarwinismus im Bereich von Kirche und Theologie unterscheiden. In formaler Hinsicht besteht ihr Hauptunterschied darin, ob sie diese von Erbrich aufgedeckte Vorannahme teilen oder nicht. Das lässt sich daran erkennen, ob Aussagen auf der objektsprachlichen Ebene des Naturgeschehens hinreichend von Aussagen auf der Erklärungsebene unterschieden sind. Auf der Ebene des realen Geschehens stellt sich die Frage: Schöpfung *oder* Evolution, oder Schöpfung *und* Evolution? Damit sind die Alternativen eindeutig benannt. Es gibt nur diese drei Möglichkeiten: Entweder das Naturgeschehen ist ein Werk der Schöpfung oder es ist ein Werk der Evolution oder das Werk von beidem zugleich. Wer der biblischen Schöpfungsaussage und den bekannten Fakten der Erdgeschichte vertraut, für den kann die Antwort vernünftigerweise nur sein: Schöpfung in der Weise von Evolution.

Auf der Erklärungsebene ist die Fragestellung dagegen mehrdeutig. Hier sind die Alternativen nicht eindeutig bestimmbar dadurch, daß gefragt wird: Schöpfungstheorie und/oder Evolutionstheorie? Die möglichen Alternativen hängen ab von den vorausgesetzten Theorien. Daran entscheidet sich, welche Schöpfungstheorie mit welcher Evolutionstheorie zusammenpasst oder nicht. Deshalb kann die Frage, Schöpfungstheorie und/oder Evolutionstheorie gar nicht unter Absehung davon beantwortet werden, was in einer Theorie jeweils behauptet wird. Um einen Vergleichspunkt zu haben, beziehe ich die theologischen Auffassungen auf die kirchliche Position, die auf der Erklärungsebene Grenzen setzt, aber innerhalb dieser Grenzen offen ist für eine wissenschaftliche Erforschung der Evolution.

2. Die Position des Lehramts

Die Position des Lehramtes lässt genügend Spielraum für die wissenschaftliche Forschung. Sie ist in der Unterscheidung von Evolution und Evolutionstheorie eindeutig genug, wenn auch nicht immer explizit genug formuliert. Ein Beispiel dafür ist eine Äußerung Johannes Pauls II., die für einige Verwirrung gesorgt hat. Der Papst hatte 1996 ohne nähere Erläuterung – aber völlig zu Recht - gesagt, daß die Evolution „mehr als nur eine Hypothese“ sei. Das wurde dann – zu Unrecht – so ausgelegt, als habe der Papst damit die Evolutionstheorie Charles Darwins kirchlich anerkannt. Die objektsprachliche Rede von Evolution wurde kurzerhand für eine Aussage auf der Erklärungsebene genommen, die aber garnicht

gemeint war. Kardinal Schönborn sah sich deshalb veranlasst, in einem Gastkommentar für die New York Times (7. Juli 2005) die Dinge klarzustellen, in dem er die Aussageebenen unterscheidet: „Die Evolution im Sinne einer gemeinsamen Abstammung (aller Lebewesen) [objektsprachliche Ebene] kann wahr sein, aber die Evolution im neo-darwinistischen Sinn [Erklärungsebene] – ein zielloser, ungeplanter Vorgang zufälliger Veränderung und natürlicher Selektion [an unguided, unplanned process of random variation an natural selection] – ist es nicht“. Daß der Papst keinerlei Anerkennung für eine bestimmte Theorie aussprechen wollte, sondern das Missverständnis beseitigen wollen, als sei die katholische Kirche „gegen“ die Evolution, darf man annehmen. Zum einen gab und gibt es keine lehramtliche Erklärung gegen die Unvereinbarkeit von Schöpfung und Evolution, allerdings auch keine nähere Erklärung, wie die Vereinbarkeit gedacht werden kann. Zum anderen hat Johannes Paul II. in einer Rede vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften im selben Jahr zwischen dem gemeinsamen Erkenntnisinteresse von Kirche und Wissenschaft für die Evolution und den möglichen Deutungen der Evolution einen Zusammenhang hergestellt, der das Erklärungsmodell des Neo-Darwinismus faktisch ausschließt. Es sollte immer im Blick gehalten werden, daß die Kirche sich aus dem Streit um die Deutung der Evolution nicht heraushalten kann, weil dieser unmittelbar das christliche Menschenbild betrifft. Und deshalb sollte die katholische Theologie auch nicht einfachhin von *der* Theorie der Evolution, sondern - im Blick auf den kirchlichen Glauben und angesichts verschiedener Erklärungsmodelle – von *mehreren* Theorien der Evolution sprechen.

3. Positionswandel in der Katholischen Theologie

Wie in jeder Wissenschaft, so findet sich auch in der Katholischen Theologie ein Spektrum unterschiedlicher Positionen, darunter auch solche, die der lehramtlichen Position direkt bzw. indirekt entgegengesetzt sind. Ich beschränke mich auf zwei dieser abweichenden Positionen, die als repräsentativ gelten können. Die erste und ältere Position ist zugleich die klarere. Man sieht sofort den Widerspruch zur kirchlichen Position. Sie beruht darauf, die neo-darwinistische Deutung der Evolution als erwiesen anzusehen und daraus die nötigen Konsequenzen zu ziehen. Die christliche Schöpfungsaussage ist dann nicht bloß anders zu interpretieren, sondern aufzugeben, weil Evolution auf der Basis des neo-darwinistischen Erklärungsmodells nicht zugleich als Schöpfung gedacht werden kann. Dafür sei hier beispielhaft auf einen Text von Alexandre Dumas und Otto Hermann Pesch verwiesen. In einer Publikation von 1973 mit dem Titel „Neues Glaubensbuch“, in dem Abschnitt zur Evolution (Dumas/ Pesch 1973, Kap. 19), sehen sich die beiden Autoren mit Berufung auf Jacques Monod und den Kenntnisstand „*der* heutigen Wissenschaft“ (ebd., 433, meine Hervorhebung) dazu gezwungen, den Schöpfungsglauben ohne jedes wenn und aber aufzugeben. „Begriffe wie Selektion und Mutation sind intellektuell viel redlicher als der Schöpfungsbegriff.“ [...] „’Schöpfung’ als kosmischer Plan ist ein zu Ende gekommener Gedanke.“ [...] „Der Schöpfungsbegriff ist damit ein irrealer Begriff“ (ebd., 433 ff.).

Diese zwar im Ganzen falsche, in sich jedoch schlüssige Position wird immerhin mit dankenswerter Klarheit vertreten. Dies ist in der heutigen Theologie kaum mehr der Fall. Der Grund dafür liegt aber nicht in der Abkehr vom Neo-Darwinismus, sondern in der erfolgreichen Durchsetzung einer neuen Sprachregelung, die die Widersprüche auf der Erklärungsebene nur als Folge unterschiedlicher Perspektiven versteht und darum als zwei Seiten desselben Sachverhalts zu integrieren sucht. Indem nicht klar zwischen der Evolution als Tatsache und ihrer Deutung

unterscheiden wird, soll der Eindruck entstehen, als bedeute die von niemandem ernsthaft bestrittene Vereinbarkeit von Schöpfung *und* Evolution zugleich die Anerkennung der neo-darwinistischen Evolutionstheorie. Auch ein solcher die sachlichen Widersprüche verdeckender Perspektivismus hat seinen Preis. Dafür ließen sich unschwer eine Fülle von Beispielen finden. Das deutsche Wochenmagazin *Der Spiegel* berichtete in seiner Ausgabe vom 22. Dezember 2000 (Nr. 52), dass nach Auffassung von Pater George V. Coyne SJ, dem später suspendierten Leiter der vatikanischen Sternwarte, „selbst Gott nicht mit Sicherheit wissen konnte, dass bei der Evolution der Mensch als Ergebnis herauskommen würde.“ (zit. nach Schönborn 2007a, 177). Damit ist zwar, wie Kardinal Schönborn meint, „vollends der Unsinn [in die Theologie] eingezogen“, der in sich jedoch eine eigene Schlüssigkeit besitzt. Wie sollte Gott auch das Einzelne vorauswissen und vorausbestimmen können, wenn „Zufall“ als Prinzip der Evolution hier nicht bloß als *asylum ignorantiae* in Anspruch genommen, sondern begrifflich ernst gemeint ist? Dann gilt: entweder echter Zufall oder göttliche Vorsehung, aber nicht beides zugleich.

Die gedanklichen Ausrutscher von Dumas, Pesch und Coyne liegen bereits Jahre zurück und noch vor den Auseinandersetzungen um das ID, welche in Deutschland erst 2007, mit der Übersetzung von Behes Buch „Darwins Black Box“, eingesetzt haben. Seither sind in rascher Folge und motiviert durch das Darwinjahr 2009 einige Versuche theologischer Synthesen erschienen, welche die Vereinbarkeit von Darwins Evolutionstheorie mit dem christlichen Schöpfungsglauben zum Gegenstand haben. Gemeinsam ist diesen Versuchen eine doppelte Frontstellung: Sie richten sich sowohl gegen den Naturalismus, der als abtrennbar vom Darwinismus ausgegeben wird, als auch gegen die Kritik des ID an dem solchermaßen weltanschaulich gereinigten und theologisch salonfähig gemachten Darwinismus. Bezeichnend für diese Versuche ist auch, wie unbekümmert ihre Autoren an die Zukunft glauben, in welcher die zum Teil eingeräumten sachlichen Schwierigkeiten und Widersprüche sich durch weitere Forschung schon auflösen werden. In der Gegenwart stört einstweilen nur das ID, das in einer Mischung aus nachprüfbar falschen Behauptungen und christlicher Bemitleidung für solche Modernitätsverweigerer nicht etwa widerlegt, sondern nur vorgeführt wird.

Hattrups Buch (Hattrup 2008, 231-234) wird am schnellsten mit der „Gruppe der Intelligent Designer“ fertig, die nur zu geringen Anteilen aus Fachwissenschaftlern bestehe, und sich „eher aus Anwälten, Journalisten und Politikern zusammensetzt“. Das Argument des ID ist für ihn nichts Neues. „Es ist nur scheinbar neu wegen eines neu umgetanen Mäntelchens“ für ein bereits durch Humes Kritik erledigtes Argument des englischen Theologen und Philosophen William Paley. (Gemeint ist Humes Analogieverbot: der Vergleich zwischen künstlich hergestellten Mechanismen – Paleys Uhrenbeispiel – und natürlich zustande gekommenen Mechanismen sei unzulässig). „Der Paley des 21. Jahrhunderts ist der US-Amerikaner Michael J. Behe“ – also eine tragische Figur. Tragisch - nicht für Behe sondern für Hattrup - ist allerdings die Argumentationsfigur, die er Behe unterschiebt: „Weil die Zwischenstufen der komplexen Systeme noch nicht bekannt sind, insbesondere auf der Zellebene, meint er, könne es überhaupt keine Erklärung und keine Zwischenstufen geben.“ Eine so unsinnige Wiedergabe dessen, was Behe tatsächlich sagt und meint, ist schwer zu übertreffen. Behe schließt nicht vom „noch nicht“ Bekannten auf das auch „künftig nicht“ Bekannte, sondern umgekehrt: Er geht aus von dem *Bekanntem* (biologische Mechanismen von irreduzibler Komplexität), an dem der neo-darwinistische Erklärungsansatz versagt, und zwar nicht nur jetzt, sondern prinzipiell. Hilfsweise wird Behes tatsächliche Argumentationsfigur dann mit dem lapidaren Hinweis erledigt, schon im selben Jahr – dummerweise kurz nach dem Erscheinen seines Buches - sei die Kernthese des ID durch einen Beitrag im JME gelungen

faktisch widerlegt worden. Daß Hattrup diesen Hinweis seiner Hauptquelle (Millers 1996, 150f.) entnommen hat, erfährt der Leser nicht, und er erfährt auch nicht, was Hattrup hätte wissen können, daß Behe zu dieser Art von Belegen alles Nötige bereits gesagt hat (Behe 2007, 417, 475).^{ix}

Weniger polemisch, aber in der Sache ebenso kurz wie unklar argumentiert Christian Kummer gegen die Position des ID. Auch hier darf die rhetorische Frage nach der „religiösen Motivation“ der „Intelligent-Design-Anhänger“ nicht fehlen, „die wir hier nicht untersuchen wollen bzw. die sie selbst oft nicht zugeben wollen“. (Kummer 2009, 157). Ihren „Grundfehler“ sieht er unter Hinweis auf David Hume in der „Unzulässigkeit des Analogieschlusses von der technischen Herstellung auf das natürliche Werden.“ Denselben Fehler hat dann allerdings schon Aristoteles begangen, der auf diese Weise gegen den Zufall als Ursache von Zweckmäßigkeit in der Natur argumentiert (vgl. Physik II, 8). Wen Humes Kritik nicht überzeugt, wird dem Argument nichts abgewinnen. Unklar wird es bei Kummer an der Stelle, wo er konkret wird und sich mit der Frage befasst, ob das von Behe angeführte Cilium als Beispiel für irreduzible Komplexität nicht doch zufällig entstanden sein kann. Kummers Argument liest sich dann so: „Es gibt inzwischen tatsächliche Hinweise auf gewisse Vorstufen für den Geißelapparat [Cilium].“ [...] „Dazu kommt noch unsere zunehmende Erfahrung mit experimentell erzeugten Nanomotoren, für die manchmal das zufällige Zusammenspiel bestimmter Moleküle eine größere Rolle spielt als ein gezieltes Design.“ [...] „Warum sollte so etwas bei den Bakterien nicht ebenso möglich gewesen sein?“ Das ist das ganze Argument, mehr nicht! Kummer gibt allerdings selber zu, daß dies „weithin theoretische Überlegungen und teilweise auch kühne Spekulationen“ sind, „die nicht darüber hinwegtäuschen dürfen“, daß uns das Verständnis der evolutiven Zusammenhänge „noch erhebliches Kopfzerbrechen bereitet.“ Alle Hoffnung beruht also auf dem Erkenntnisfortschritt, weil – außer dem philosophischen Einwand Humes - eine Widerlegung des ID auf wissenschaftlicher Basis derzeit nicht in Sicht ist.

Das ebenfalls zum Darwinjahr erschienene Buch des Frankfurter Theologen Hans Kessler sagt schon im Titel, worum es ihm geht: um eine „neue Sicht“ auf Evolution und Schöpfung (Kessler 2009). Es geht also um Deutung und Missdeutung von Schöpfung und Evolution. Kessler beginnt mit den Missdeutungen aufseiten der Kreationisten und der Naturalisten. Die Reihenfolge macht deutlich, wo er die größere Herausforderung sieht: beim Kreationismus und dem Intelligent Design, das lediglich Folge eines Strategiewechsels ist. Nach einer Serie von juristischen Niederlagen vor US-amerikanischen Gerichten zur Behandlung religiöser Lehrinhalte im schulischen Biologieunterricht „vertreten sie [also die Kreationisten] die Lehre vom intelligent Design.“ (Ebd., 20). Diese Argumentationsfigur kennen wir inzwischen: Die Behauptung, daß Vertreter des ID verkappte Kreationisten sind, macht es leichter, sie bereits auf der Ebene von Motiven und Absichten zu diskreditieren, ohne sich auf ihre Argumente einzulassen. Das geschieht erst im zweiten Schritt und hier auch wieder zuerst „philosophisch“ mit Humes Analogieverbot (ebd., 22). Interessant wird es erst, wo Kessler mit Hilfe des theologischen Gedankens der „creatio continua“ ein Paradigma anbietet, das die christliche Schöpfungstheorie und eine vom heutigen Naturalismus gereinigte Evolutionstheorie umfassen soll. Hier begegnen im selben gedanklichen Zusammenhang gleich zwei Fehler – ein philosophischer Denkfehler und eine theologische Häresie - die beide damit zusammenhängen, daß sich Kessler Teilhard de Chardins Satz „Gott macht, das sich die Dinge selber machen“ (vgl. dazu Seidel 2009) in der Interpretation von Karl Rahner zu eigen macht.

Der Denkfehler besteht darin, darin daß dieser Satz sich auf zwei grundlegend verschiedene Sachverhalte bezieht und nur in einer von zwei Bedeutungen wahr sein

kann. Wahr ist er dann, wenn der Satz meint: „Jedes Ding“ entwickelt sich aktiv *als das*, was es gemäß seiner Anlage bereits ist. Tatsächlich meint der Satz aber einen ganz anderen Sachverhalt, für den er sinnlos wird, nämlich wenn er auf Darwins These von der Entstehung der Arten bezogen wird. Bei der Entstehung neuer Arten kann nicht von Entwicklung gesprochen werden. Der Satz müsste dann ja bedeuten: „Jedes Ding“ kann sich aktiv *zu etwas anderen* entwickeln, als es selber ist. Die Vermischung beider Bedeutungen beruht auf dem Doppelsinn von All-aussagen. „Die Dinge“ kann bedeuten: „Jedes für sich genommen entsteht aus dem, was es schon ist“, und dann ist der Satz wahr als Aussage innerhalb einer teleologischen Sichtweise der Natur. „Die Dinge“ kann und soll aber gerade bedeuten: „Alles zusammengenommen ist entstanden aus dem, was es nicht schon ist.“ Der Widersinn besteht darin, daß hier ein teleologisches Prinzip in Anspruch genommen wird zur Erklärung von *Entstehungs-* nicht Entwicklungsprozessen, von denen angenommen wird, daß sie *a-teleologisch* verlaufen und Neues per Zufall herbringen.

Im theologischen Kontext hat dieser Satz eine ungewollt häretische Konsequenz und zwar als Erklärungsprinzip des evolutiven Auftretens neuer Seinstufen: „Leben, Bewusstsein, Selbstbewusstsein/Vernunft“. (Kessler 2009, 154). Von den verschiedenen Möglichkeiten, „einen Qualitätssprung in eine andere Ebene“ zu erklären, scheidet für Kessler „Okkasionalismus“ und „Konditionalismus“ aus mit dem selben Argument: Wo Gott direkt oder indirekt eingreift, wird er „zu einem Glied in der Kette innerweltlicher Ursachen herabgesetzt und verendlicht.“ (Ebd., 157). Übrig bleibt Rahners These von der „aktiven Selbsttranszendenz der Geschöpfe“ zur Ermöglichung von Gottes Wirken in der Welt. Gott wirkt „fortwährend überall, und zwar *nie ohne* Geschöpfe, sondern *immer* in Geschöpfen und vermittelt durch Geschöpfe“. Damit soll die Frage nach der Entstehung des qualitativ Neuen – Leben, Bewußtsein, Vernunft – so beantwortet sein, daß der Zusammenhang der natürlichen Ursachen gewahrt ist und Gottes Ursächlichkeit nicht von außen in natürliche Ursachenketten hineinwirkt. Konsequenterweise muß dann gesagt werden, daß die wahre Elternschaft von Mutter und Vater nicht nur bezüglich des Leibes eines Kindes, sondern auch seiner Seele“ besteht. (Ebd., 158). Kessler läßt allerdings nirgends erkennen, daß ihm das Problem bewusst ist, damit den Schöpfungsbegriff umgedeutet zu haben. „Erschaffen kann nicht bedeuten und wird auch nie bedeuten können, daß ein neues Wesen mittels eines Geschöpfes hervorgebracht wird“- wie Jacques Maritain gegen Rahner eingewendet hat. (zit. bei Schönborn 2008, 74). Und Kardinal Schönborn fügt noch hinzu: Wenn man annehmen muß, daß „man den Menschen in seiner geistigen Dimension nicht auf irgendeine materielle Ursache zurückführen kann, dann ist man auch gezwungen, daß ein geistiger Selbststand nur durch einen Schöpfungsakt Gottes hervorgebracht werden kann.“ (Ebd., 75).^x

Es gibt noch eine Reihe weiterer Punkte, an welchen die Reibungsflächen zwischen Darwins Evolutionstheorie und christlichem Gottesbild deutlich werden. Halbherzigkeiten im Denken um einer perspektivischen Harmonisierung von Unvereinbarem willen haben auch hier ihren Preis. Das Übel beginnt mit einer falschen Diagnose, die Ursache und Wirkung vertauscht. Für Hans Kessler ist ein „nicht mehr mit unserem heutigen Naturwissen vermittelbarer Gottes- und Schöpfungsbegriff eine der Hauptursachen für die schwindende Akzeptanz der christlichen Botschaft“. (Ebd., 60). Man sollte meinen, daß es sich eher umgekehrt verhält. Wer an die Wahrheit des Darwinismus glaubt, hat größte Schwierigkeiten zugleich an die Wahrheit der christlichen Schöpfungsbotschaft zu glauben. Eine Bemerkung von Richard Dawkins zeigt schlaglichtartig, daß man sich hier nichts vormachen sollte. „Auch wenn der Atheismus vor Darwin logisch haltbar war, so ermöglichte Darwin es dem Atheisten, auch intellektuell zufrieden zu sein.“ (Dawkins 2009, 19) Diese Behauptung ist zwar falsch, aber für viele Menschen überzeugender

als Formelkompromisse und die Flucht in den Perspektivismus. Für Kessler verlangt etwa die „sachgerechte Darlegung des originären Schöpfungsgedankens“ die mehrdimensionale Erweiterung des Wirklichkeitsbegriffs zu einer „Schichtentheorie der Wirklichkeit“. In Verbindung mit der darwinistischen Evolutionstheorie ergibt sich daraus eine wahrhaft überraschende Konsequenz. Wenn es mit dem originären Schöpfungsgedanken vereinbar ist, dass es nicht bloß „scheinbare Zufälle“, sondern auch „echte Zufälle“ gibt, dann wäre Gott ein Stückweit von dem Problem des Übels in der Welt entlastet. Kessler formuliert diese Konsequenz ex negativo so: „Gäbe es keine Evolution, so wäre es angesichts der naturbedingten Übel viel schwerer, an Gott zu glauben.“ (Ebd., 62). Verantwortlich wäre Gott dann nur für die „den Zufall steuernden Wahrscheinlichkeitsgesetze“. (Ebd., 68).^{xi}

II. Design in Schöpfung und Evolution

1. Schöpferische Vernunft.

Es gibt zum Glück noch andere Positionen in der Theologie, die sich nicht mit verbalen Kompromissen zufrieden geben, sondern die das Offenkundige anerkennen, am Schöpfungsglauben unzweideutig festhalten und strittige Positionen benennen und auszuhalten bereit sind. So ist die Tatsache der Evolution schlicht anzuerkennen, wie Kardinal Ratzinger in einer Predigtreihe aus dem Jahr 1985 gesagt hat. Wer wollte im Ernst bestreiten, was „die nachdenklichen Geister längst erkannt [haben], dass es hier kein Entweder-Oder gibt. Wir können, wenn wir beide Begriffe richtig fassen, nicht sagen: Schöpfung oder Evolution. Die richtige Formel muß lauten: Schöpfung und Entwicklung, denn die beiden Dinge beantworten verschiedene Fragen.“ (Ratzinger 2009, 64). Damit stellt sich allerdings die Aufgabe zu prüfen, ob die auf diese Fragen jeweils gefundenen Antworten miteinander vereinbar sind. Eine solche Prüfung ergibt für den Neo-Darwinismus, dass auch innerhalb der Grenzen des methodischen Atheismus ein grundlegender Widerspruch zum christlichen Schöpfungsglauben bleibt. Für letzteren ist der Mensch „ein Projekt Gottes“ (ebd., 54) und nicht das Produkt von „Zufall und Notwendigkeit“ (ebd., 65). Das ist nicht jeweils derselbe Sachverhalt aus unterschiedlichen Perspektiven, von denen wir bloß nicht sehen, wie sie sich ineinander übersetzen lassen. Hier sind vielmehr unterschiedliche Sachverhalte benannt, die einander ausschließen. Wenn gilt, was der Neo-Darwinismus behauptet, daß die Natur nicht bloß methodisch als Produkt von Zufall und Notwendigkeit anzusehen ist, sondern daß sie dies auch wirklich *ist*, - dann heißt das doch, dass alle Lebensformen nicht bloß ohne Rücksicht auf die uns ohnehin verborgenen Absichten eines Schöpfers zu erforschen sind, sondern dass sie absichtslos entstanden sind, „durch die Summierung von Übertragungsfehlern“. Auch wir selbst sind nur „ein Produkt zufällig sich häufender Fehler“. (Ebd., 70). Wo wir glauben, die Werke der göttlichen Vernunft zu sehen, sollen wir uns daran gewöhnen zu denken, dass alle Vernunft in der Natur „nichts als das zufällige Produkt eines evolutionären Prozesses ist, der seinerseits von keiner Vernunft geleitet ist.“ (Spaemann 2008, 158). Ein solcher Glaube an den vernunftlosen Ursprung der Vernunft ist nicht übersetzbar in den christlichen Schöpfungsglauben. Der christliche Glaube besagt das genaue Gegenteil: „Die Vernunft der Schöpfung, die es gibt, stammt aus Gottes Vernunft.“ (Ratzinger 2009, 30). Deshalb sollten Theologen wieder „die Kühnheit haben zu sagen: Die großen Projekte des Lebendigen sind nicht das Produkt von äußeren Zufällen, was auch immer die Faktoren sind. Sie sind auch nicht Produkt einer Selektion, der man Gottesprädikate beilegt, die [...] ein moderner Mythos sind.“ (Ebd., 70).

2. Design und Vernunft

„Jedes Denksystem, das die überwältigende Evidenz für einen Plan [design] in der Biologie leugnet oder weg zu erklären versucht, ist Ideologie, nicht Wissenschaft“. (Schönborn 2005). Dieser Satz aus dem Gastkommentar Kardinal Schönborns war vielleicht der wirksamste Anstoß zu einer klärenden Debatte über das Verhältnis von Wissenschaft und Theologie. Er wurde aber zugleich „politisiert“, was ja bedeutet, nicht als das genommen, was er sein wollte, und wegen der angeblichen Parteinahme des Kardinals für das ID heftig kritisiert. Es hat ihm seither viel Mühe gekostet diesen Verdacht auszuräumen, schließlich spricht er in dem Artikel mehrfach von „purpose and design“, von einem Plan und einem inneren Ziel in der Natur, allerdings ausdrücklich unter Hinweis darauf, daß ein Begriff wie „Ziel“ im Sinn von „letzter Ursache, Zweck oder Plan“ „ein philosophischer Begriff“ ist. Dieser wichtige Hinweis hat aber seine Kritiker nicht davon abgehalten, reflexartig die Verwendung des Wortes „design“ als wissenschaftsfeindlich, politisch unkorrekt und theologisch unbegründet zu geißeln, wie dies beispielsweise Kenneth Miller (Miller 2005) in seinem Artikel „The cardinal’s big mistake: Darwin didn’t contradict God“ getan hat.

Für Schönborn wie für Ratzinger, auf den er sich hier beruft, besteht „die Schlüsselfrage, an der alles weitere hängt“ darin, ob „die Welt, in der wir leben und unser Leben in ihr Sinn-voll [ist]. Sinnvoll ist nur, was ein Ziel hat. Ohne Vernunft keine Orientierung, kein Plan, kein *design*.“ (Schönborn 2007a, 170). Dem Eindruck von design und Vernunft in der Natur kann sich niemand entziehen. Und je mehr wir wissen und ins Innere der Natur hineinschauen können, „desto größer müsste meines Erachtens das Staunen werden“, und „desto unvernünftiger [...], all das auf einen – wie ich in der New York Times sagte – ‚unguided, unplanned process of random variations and natural selection‘ [...] zurückzuführen.“ (Ebd., 171). Trotz der Aufregung um diese Äußerung fügt Kardinal Schönborn mit Blick auf die Frage nach der „Herkunft des evidenten *intelligent design* im Lebendigen“ hinzu, daß dies eine „völlig legitime, ja zum Menschen gehörende Frage ist“, und daß demzufolge „die Agressivität, mit der gegen die amerikanische Wissenschaftlergruppe [des *intelligent design*] vorgegangen wird, [...] nicht viel mit Wissenschaft zu tun“ hat. (Ebd., 172).

Vernunft in der Natur zu erkennen und einer Vernunft zuzuschreiben, gehören für ihn zusammen. Für die Frage, wie diese Vernunft in die Natur hineinkommt und ihr wirkt, ist damit noch nichts entschieden, außer soviel, daß es die Vernunft und nicht der Zufall ist, die das Vernünftige in der Natur begründet. Allerdings geht Kardinal Schönborn in der Frage nach dem wissenschaftlichen Aufweis für den Vernunftursprung der Natur zunehmend auf Distanz zum ID. Offene Sätze wie, „man mag ihren methodischen Ansatz kritisieren“ (Schönborn 2007, 172) klingen heute so: „Der Versuch dieser Schule, hohe Komplexität in der Natur als Aufweis oder Beweis für ein ‚*intelligent design*‘ zu bewerten, krankt an dem fundamentalen Denkfehler, das ‚*design*‘. Plan, Zielgerichtetheit nicht auf der Ebene der Kausalität gefunden werden kann, mit der sich die naturwissenschaftliche Methode befasst.“ (Schönborn 2009). Dazu wäre einiges anzumerken. Hier nur soviel: Es wäre natürlich ein Widerspruch in der Methode, wenn mit einem wissenschaftlichen Methodenbegriff in seiner Beschränkung auf das experimentell Feststellbare (materielle Prozesse) nun auch das prinzipiell Nichtfeststellbare (Vernunftwirkungen) in derselben Weise bewiesen werden sollte. Das hat allerdings auch niemand im Sinn, der aus dem Vorhandensein von design auf einen designer schließt. Worauf es allein ankommt, ist die Frage, ob sich „auf der Ebene der Kausalität“, was ja heißt, auf Basis eines reduzierten Ursachenbegriffs, das Phänomen „design“ überhaupt erklären lässt. Wenn die Antwort hier lautet, in bestimmten Fällen ganz sicher nicht, würde das allerdings bedeuten, daß ein bestimmter Typ von Wissenschaft hier notwendig versagt. Es würde aber nicht

heißen, daß er durch einen artgleichen Typ von Wissenschaft als Ursachenforschung ersetzt werden kann, sondern nur durch die Metaphysik als „Erste Philosophie“.

C. Anstelle einer Zusammenfassung

I. Zur Methodenfrage: Die Subjektivität neuzeitlicher Objektivität

Eine wissenschaftliche Methode, die einen Erklärungsanspruch auf alles erhebt, versucht das zu Erklärende sich zu unterwerfen und gleichförmig zu machen, was aber heißt: abzuschaffen. Der Endpunkt wäre die Selbstabschaffung des Menschen und der wissenschaftlichen Vernunft. Entgegen allem Anschein wäre das nicht der Gipfel der wissenschaftlichen Objektivität, sondern der Gipfel der Subjektivität: Alles wird in dem, was es ist und sein kann, abhängig gemacht von dem, was es sein darf oder sein soll, - abhängig von dem Bild, das sich der Mensch von der Welt gemacht hat. Darin sieht Heidegger „den fast widersinnigen Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte.“ (Heidegger 1994, 93). Die neo-darwinistische Evolutionstheorie ist als ein solches Bild des Ganzen nur die auf die Spitze getriebene Subjektivität. Dieser verborgene Wille des neuzeitlichen Menschen, nur das als wirklich gelten zu lassen, was seiner Vorstellung von Wirklichkeit entspricht, ist der tiefere Grund für die Aggressivität gegen alle und alles, was sich dem nicht unterwerfen will und so die Vollständigkeitshypothese des Weltbildes in Frage stellt. Die molekularbiologischen (und hier nicht eigens behandelten informationstheoretischen) Einwände des ID sind nur *ein* Argument, und wenngleich ein starkes, nicht das *einzig*e Argument gegen die Vollständigkeitshypothese des Neo-Darwinismus.

II. Zu Ende denken: Gott und Vernunft

Die Institution, die sich nach dem Ende der Metaphysik dem totalitären Charakter der modernen Wissenschaft am beharrlichsten widersetzt, ist die Katholische Kirche. Diese ist heute, wie Kardinal Schönborn in der New York Times sagte, „in der seltsamen Position“ ist, daß sie nicht bloß „die von Christus geoffenbarten Wahrheiten des Glaubens“ verteidigen muß. Wo der „Neo-darwinismus [...] dem überwältigenden Beweis für Zweck und Plan [purpose and design] auszuweichen“ sucht, ist es heute Sache der Kirche geworden, auch „die menschliche Vernunft [zu] verteidigen und [zu] verkünden, daß der in der Natur offensichtlich vorhandene immanente Plan wirklich ist [that the immanent design in nature is real]“. Wem das zu weit, der sei noch einmal an Heidegger verwiesen, an sein Wort „Wissenschaft denkt nicht.“ Der buchstäblich lebensnotwendige Widerstand religiös Glaubender gegen die Selbsterniedrigung der Vernunft wird durch den säkularen Glauben an die vernunftlose Selbstorganisation stärker untergraben als jede frühere Form der Religionskritik. Wer sich darauf einlässt, um endlich seinen Frieden zu haben, muß wissen, was ihn erwartet. Zu Ende gedacht, bleibt ihm bestenfalls der Rückzug der Rückzug in den Deismus. Dieser mag auf der theoretischen Ebene entlastend sein und mit Darwins Vorstellung von der Evolution vereinbar. Aber er wäre nicht mehr die christliche Gottesvorstellung. Denn Gott kann im Deismus seine Rolle als Letztursache nur behalten, wenn er sie für das Einzelgeschehen dem Evolutionsprozeß überläßt. Sein Wirken beschränkt sich dann auf die Setzung und Erhaltung der Rahmenbedingungen, also die anfängliche Wahl der Naturkonstanten

und der „steuernden Wahrscheinlichkeitsgesetze“, wie dies Peter Schuster, der Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften den Theologen nahegelegt hat zu glauben. „Hier [...] wäre Raum für einen Brückenschlag zwischen Theologie und Naturwissenschaft“ (Schuster 2007, 56), - einer solchen Naturwissenschaft allerdings, der sich die Theologie mit ihren konkreten Aussagen um den Preis der Selbstaufgabe auszuliefern hätte.

Literatur:

Behe 2004 = Michael J. Behe, A Catholic Scientist looks at Darwinism; in: William A. Demski (Ed.), Uncommon Dissent. Intellectuals who find Darwinism Unconvincing, Wilmington, Delaware 2004.

Behe 2007 = Michael J. Behe, Darwins Black Box. Biochemische Einwände gegen die Evolutionstheorie [1996], Gräfelfing 2007.

Carroll 2000 = William E. Carroll, Creation, Evolution, and Thomas Aquinas; in: Revue des Questions Scientifiques 101 (2000), 1-26.

Carroll 2006 = William E. Carroll, At the Mercy of Chance? Evolution and the Catholic Tradition; in: Revue des Questions Scientifiques 117 (2006), 179-204.

Darwin 2008 = Charles Darwin, Die Entstehung der Arten [1859], Hamburg 2008.

Dawkins 2009 = Richard Dawkins, Der blinde Uhrmacher. Warum die Erkenntnisse der Evolutionstheorie zeigen, dass das Universum nicht durch Design entstanden ist, München 2009.

Demski 2004 = William A. Demski, The Design Revolution. Answering the toughest questions about intelligent design, Nottingham 2004.

Dumas/Pesch 1973 = André Dumas/Otto Hermann Pesch, Geschichte und Kosmos; in: Johannes Feiner/Lukas Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Basel/Zürich 1973, 423-445.

Erbrich 1988 = Paul Erbrich, Zufall. Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung, Stuttgart 1988.

Erbrich 2007 = Paul Erbrich, Zum Problem Schöpfung und Evolution; in: Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo, Augsburg 2007, 65-77.

Hattrup 2008 = Dieter Hattrup, Darwins Zufall oder wie Gott die Welt erschuf, Freiburg 2008.

Heidegger 1994 = Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes [1938]; in: ders., Holzwege [1950], Frankfurt a. M. 1994.

Kessler 2009 = Hans Kessler, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer 2009.

Kummer 2009 = Christian Kummer, Der Fall Darwins. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube, München 2009.

Lennox 2009 = John Lennox, Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen, Witten ⁹2009.

Lüke 1996 = Ulrich Lüke, Creatio continua; in: Theologie und Glaube 86 (1996), 281-295.

Miller 2005 = Kenneth R. Miller, The cardinal's big mistake: Darwin didn't contradict God; <http://www.millerandlevine.com/km/evol/catholic/projo.html>.

Miller 2007 = Kenneth R. Miller, Finding Darwin's God. A Scientist's Search for Common Ground between God and Evolution [1999], New York u.a. 2007.

Popper 1979 = Karl R. Popper, Ausgangspunkte, Hamburg 1979.

Popper 1984 = Karl R. Popper, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf [1972], Hamburg ⁴1984.

Ratzinger 2009 = Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Gottesprojekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche [1985], Regensburg 2009.

Schönborn 1994 = Christoph Schönborn, Des Heiligen Thomas Lehre vom Lehrer („De magistro“); in: Schriften der Wiener Katholischen Akademie 1994, Heft 1, 1-20.

Schönborn 2005 = Christoph Schönborn, Finding Design in Nature; in: The New York Times 07.07.2005.

Schönborn 2007 = Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus Sicht eines vernünftigen Glaubens (hg v. Hubert Philipp Weber), Freiburg 2007.

Schönborn 2008 = Christoph Kardinal Schönborn, Der Mensch als Abbild Gottes, Augsburg 2008.

Schönborn 2009 = Christoph Kardinal Schönborn, Schöpfung und Evolution – zwei Paradigmen und ihr gegenseitiges Verhältnis . Vortrag an der österreichischen Akademie der Wissenschaft, 4. März 2009.

Schuster 2007 = Peter Schuster, Evolution und Design. Versuch einer Bestandsaufnahme der Evolutionstheorie; in: Schöpfung und Evolution, 25-56.

Seidel 2009 = Johannes Seidel SJ, Zum Evolutionsbegriff Teilhard de Chardins: worin er Darwin (nicht) Recht gibt; in: Theologie und Glaube 99 (2009), 503-519.

Spaemann 2008 = Robert Spaemann, Gedanken zur Regensburger Vorlesung; in: Gott, rette die Vernunft! Die Regensburger Vorlesung des Papstes in der philosophischen Diskussion, Augsburg 2008, 147-170.

Vollmert 1985 = Bruno Vollmert, Das Molekül und das Leben. Vom makromolekularen Ursprung des Lebens und der Arten: Was Darwin nicht wissen konnte und Darwinisten nicht wissen wollen, Hamburg 1985.

Vollmert 1995 = Bruno Vollmert, Die Entstehung der Lebewesen in naturwissenschaftlicher Sicht. Darwins Lehre im Lichte der makromolekularen Chemie, Weilheim-Bierbrunn 1995.

Kontemplation als Befreiung. Josef Pieper über das Glücken des Lebens

Berthold Wald*

Resumo: Neste texto, o autor faz críticas à moderna "cultura do trabalho" e considera o ato contemplativo como meio de libertação e realização do ser humano. As análises do autor se baseiam nas ideias do filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) e, em parte, também em reflexões do filósofo sulcoreano Byung-Chul Han.

Palavras Chave: Contemplação – Felicidade – Josef Pieper – Byung-Chul Han

Contemplação como libertação. Josef Pieper sobre a felicidade da vida

Abstract: In this text, the author criticizes the modern "culture of work" and considers the contemplative act as a means of liberation and fulfillment of the human being. The author's analyzes are based on the ideas of the German philosopher Josef Pieper (1904-1997) and partly also in reflections by the South Korean philosopher Byung-Chul Han.

Keywords: Contemplation – Happiness – Josef Pieper – Byung-Chul Han

Mit Blick auf das Leitthema „Kontemplation. Auf der Suche nach einer anderen Art zu leben“ habe ich mein Thema etwas umformuliert. Die „Kritik der modernen Arbeitskultur“ wird dabei nicht entfallen, keineswegs. Doch Kritik als solche kommt über die Negation des Kritisierten nicht hinaus. Deshalb habe ich den Untertitel geändert, um positiv zu benennen, worum es mir geht. Die Frage ist ja, wozu denn die Kontemplation befreit. Und die hier dargelegte Antwort soll lauten: „Zum Glücken des Lebens“. Beide Aspekte meines Themas, „Kritik der modernen Arbeitskultur“ wie auch „Kontemplation als Befreiung zum geglückten Leben“ werde ich nicht freihändig-spekulativ im Raum des Denkens, sondern im Mitdenken mit Josef Pieper entwickeln, gelegentliche Seitenblicke auf Byung-Chul Han eingeschlossen.

Ich möchte vorweg kurz etwas über Josef Pieper in Erinnerung rufen.¹³³ Die jüngeren Teilnehmer des Dies academicus werden ihn wohl nicht mehr kennen, zumindest nicht aus persönlichem Erleben. Die Lebensspanne von Josef Pieper umfasst beinahe das gesamte 20. Jahrhundert. Pieper wird 1904 in einem Dorf in der Nähe von Münster geboren und ist 1997 in seinem Haus in Münster gestorben. Er ist wohl der international meist gelesene Katholische Philosoph im zwanzigsten Jahrhundert. Bereits vor dem 2. Weltkrieg war er einem großen Publikum durch seine wesentlich von Thomas von Aquin inspirierten Schriften bekannt – übrigens auch

* Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

¹³³ Vgl. Berthold Wald, Josef Pieper (1904 – 1997); in: J. Aretz, T. Brechenmacher, S. Mückl (Hrsg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Katholische Persönlichkeiten des 20. und 21. Jahrhunderts, Münster 2022, S. 163-178.

durch seine Sozialkritik an den Arbeits- Lebensbedingungen seiner Zeit.¹³⁴ Nach dem Krieg und der dann erst möglichen philosophischen Habilitation waren seine Vorlesungen an der Universität Münster mit Abstand die meist besuchten. Noch heute ist der Hörsaal 1 mit 1000 Plätzen der größte Hörsaal der Universität. Er ist in dieser Größe geplant und gebaut worden als Ergebnis einer Erhebung, die das Rektorat der Universität im Auftrag des Wissenschaftsministeriums durchgeführt hat. Danach kam Josef Pieper in seiner Vorlesung am Samstagmorgen auf zeitweise 1200 Hörer. Weil es keinen hinreichend großen Hörsaal gab, musste er seine Vorlesung noch einmal wiederholen.

Pieper war und blieb trotz zahlreicher Rufe sein Leben lang Professor für philosophische Anthropologie an der Universität Münster in Westfalen und zugleich Professor an der Pädagogischen Akademie in Essen, der späteren Universität/ Gesamthochschule Essen. Sein Lebensthema ist die Erneuerung des abendländisch-christlichen Bildes vom Menschen im Rückgriff vor allem auf Platon und Thomas von Aquin. Sein Stil zu philosophieren unterscheidet sich in zwei Punkten deutlich von der sonst üblichen Universitätsphilosophie. Punkt eins: Statt auf Fachterminologie, setzt Pieper auf den Gebrauch der gesprochenen und jedermann verständlichen Muttersprache. Wegen seiner Meisterschaft im genauen und kunstvollen Umgang mit der Sprache wurde er 1949 als Gründungsmitglied in die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung berufen. Punkt zwei: Nicht philosophische Spekulation, sondern philosophische Interpretation ist für ihn der Weg, eine im Prinzip mit jedermann geteilte Wirklichkeitserfahrung philosophisch zu erschließen.

Die Absicht einer philosophischen Interpretation geht nicht auf die bloß historische Kenntnis philosophischer Ansichten. Ihr Ziel ist die Erörterung und Aneignung von Einsichten der „abendländischen“ Denktradition mit Blick auf die uns heute gestellte Fragen einer sinnvollen menschlichen Existenz. Pieper erhofft sich davon die Weitung unserer Selbstwahrnehmung über das szientistische Bild der Wirklichkeit und den Primat der Arbeits- und Freizeitwelt hinaus. Er entwickelt seine Einsichten argumentativ mit Blick auf mögliche Einwände und das auch mit Bezug auf den inneren Widerstand unserer eigenen Vorurteile und spontan gehegten Meinungen.

Für den ursprünglich als Untertitel explizit genannten Aspekt „Kritik der modernen Arbeitskultur“ verweise ich vor allem auf Piepers Klassiker „Muße und Kult“ von 1948. Zum Thema „Kontemplation“ gibt es gleichfalls einen Bestseller, Piepers bis heute immer wieder neu aufgelegten Klassiker: „Glück und Kontemplation“, Erstauflage 1957.¹³⁵ Für den Aspekt „Glück“ und „Glücken“ werde ich mich an einen Vortrag halten, den Pieper 1976 mit Titel „Glück im Schauen“ gehalten hat.¹³⁶ Die darin entwickelte Konzeption des Glücks hat Pieper später vertieft in einem Vortrag mit dem Titel: „Alles Glück ist Liebesglück“. Das war 1992 in der Katholischen Akademie Hamburg: Ein 88-jähriger spricht im protestantischen Hamburg an einem frostkalten Rosenmontag über den Zusammenhang von Liebe, Selbstlosigkeit und Glücksverlangen.¹³⁷

Nun aber zu unserem Thema „Kontemplation als Befreiung“ zum „Glücken des Lebens“. Das Wort „Befreiung“ hat einen zweifachen Sinn. Es kann rückbezogen-

¹³⁴ Diese Schriften sind gesammelt in: Josef Pieper, Frühe soziologische Schriften (Hrsg. B. Wald), Ergänzungsband 1 (EB) der Werke in acht Bänden, Hamburg 2004 (Die Werkeausgabe wird abgekürzt zitiert als WA, Band, Seite)

¹³⁵ Beide Schriften sind enthalten in Josef Pieper, Kulturphilosophische Schriften (Hrsg. B. Wald), Hamburg 1999 (WA, Bd. 6, S. 1-44; S. 152-216).

¹³⁶ Josef Pieper, Was heißt Glück? Erfüllung im Schauen (WA, Bd. 8,1 Hamburg 2005, S. 397-414).

¹³⁷ Josef Pieper, Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe (WA, Bd. 8,1 Hamburg 2005, S. 339-356).

emanzipativ und nach vorn gerichtet-affirmativ gebraucht werden. Im ersten Fall ist mit Befreiung die Befreiung „von“ etwas gemeint, im zweiten Fall die Befreiung „zu“ etwas. Ich werde darum im ersten Teil meines Vortrags etwas sagen über die Zwänge der modernen Arbeitskultur, wie Pieper sie dargelegt hat, und von denen es sich zu befreien gilt. Im zweiten Teil soll deutlich werden, wozu Kontemplation befreit. Es geht um den Zusammenhang von Kontemplation, Liebe und Glück.

I. Kritik der modernen Arbeitskultur

Die „vita contemplativa“, also die Lebenshaltung der Kontemplation, ist das genaue Gegenbild zur „modernen Arbeitskultur“, so in etwa lautet die These. Wenn das so ist, was sind dann die Kennzeichen der Moderne, denen der Philosophierende sich zu stellen hat, sofern er nicht an der geschichtlichen Wirklichkeit des heutigen Menschen vorbeireden will? Ein Hauptkennzeichen der Moderne ist für Pieper im Anschluss an Ernst Jünger die „totale Arbeitswelt“.¹³⁸ Das Moment des „Totalen“ sieht er in der immanenten Geschlossenheit des modernen Weltbezuges. In welcher Weise diese Geschlossenheit das Denken und Handeln beherrscht, erläutert Pieper in seiner Schrift *Muße und Kult*, und dort vor allem in dem „Exkurs über Proletariat und Entproletarisierung“.¹³⁹ Das sind Begriffe, die ursprünglich zur marxistischen Kulturkritik gehören und die durch die Mitwirkung des Jesuiten Gustav Gundlach Eingang in die Katholische Soziallehre und die Terminologie der Sozial-Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius XI. (1931) gefunden haben. Pieper hatte eine in der Folge mehrfach aufgelegte Einführung in die Grundgedanken dieser Enzyklika vorgelegt und wurde dadurch einem weiten Leserkreis erstmals bekannt.¹⁴⁰ In seiner Einführung wird das soziologische Faktum der Proletariat wie zuvor schon bei Gundlach in aller Deutlichkeit beim Namen genannt: die Klassengesellschaft und die Klassenauseinandersetzung als realer Lebenskontext des Industriearbeiters, die Eigentumslosigkeit und ausschließliche Abhängigkeit von seiner Arbeitskraft, die sein Leben und das seiner Familie einschränkt und in Krisenzeiten bedroht; die Notwendigkeit einer Verbesserung der Lebensumstände durch gerechten Lohn, Zugang zu Bildung, bezahlbares Wohnen, Eigentumsförderung und soziale Alterssicherung als Eckpunkte einer neuen katholischen Soziallehre. Pieper hat das alles mit gleicher Deutlichkeit vertreten – gegen Versuche des Katholischen Bürgertums und des westfälischen Adels, die päpstlichen Forderungen etwa schon durch eine beschönigende Übersetzung zu verwässern. Nach 1945 geht Pieper einen Schritt weiter und fragt nach den Gründen, die unsere Einstellung zur Arbeit als allein sinnvollem Tun bestimmen. In diesem Kontext verwendet er erneut den Begriff der Proletariat und das in zwei Hinsichten: als Prozess der Proletarisierung wie als Forderung nach Entproletarisierung. Den Begriff „Entproletarisierung“ verwendet er diesmal jedoch als kultursoziologische Deutungskategorie für eine sich vom Arbeitsethos her verstehende Moderne. Er versteht darunter ein sozialpsychologisches Faktum, das gleichermaßen die Organisation der sozialen Welt wie die innere Verfassung des zeitgenössischen Menschen betrifft. „Proletarier ist, wessen Lebensraum durch den Arbeitsprozess *deswegen* voll ausgefüllt wird, weil dieser Lebensraum von innen her eingeschrumpft ist, weil ein sinnvolles Tun, das nicht

¹³⁸ Dieser Begriff findet sich unter Bezug auf Ernst Jünger, *Der Arbeiter* (1932), erstmals in Piepers Artikel: Das Geselligkeitsideal in der industriellen Arbeitswelt. Aufriss einer sozialpolitischen Grundfrage (1934), (EB 1, Hamburg 2005, S. 374; danach in immer wieder in Schriften Piepers (vgl. dazu die Stichworte „Arbeitsstaat“ und „Arbeitswelt“ im Sachregister WA 8,1 Hamburg 2008, S. 821).

¹³⁹ WA, Bd. 6, S. 29-36.

¹⁴⁰ Josef Pieper, *Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Befreiung des Proletariats/Berufsständische Gliederung*. Einführung in die Enzyklika *Quadragesimo anno* (1932); (EB 1, Hamburg 2004, S. 61-141).

Arbeit ist, gar nicht mehr realisiert, ja vielleicht nicht einmal mehr vorgestellt werden kann.“¹⁴¹ Und diese „innere Fesselung an den Arbeitsprozess“ sei ein „alle Schichten der Gesellschaft kennzeichnendes Symptom - keineswegs beschränkt auf die ‚arbeitenden Klassen‘ - ein *allgemeines* Symptom, das sich im Proletariat nur in ungewöhnlicher Verschärfung und Isolierung darstellt.“¹⁴²

Darum muss klar unterschieden werden, was der Begriff „Proletariat“ meint und was nicht. „Proletariat ist nicht dasselbe wie Armut. Weil das so ist, darum ist es auch wichtig, dass die Maßnahmen zur Überwindung der Armut, besonders der durch unsere Niederlage bedingten Not (Flüchtlinge!) unterschieden werden von der – auch unabhängig davon! – notwendigen Verwirklichung eines sozialen Ordnungsbildes, dessen wesentlicher Grundzug die Überwindung der Proletariat ist. Es handelt sich hier um zwei Dinge!“¹⁴³ In einem offenen Briefwechsel mit dem Publizisten Karl Thieme zum Thema „Muße und Entproletarisierung“, gleichfalls wie Muße und Kult im Jahr 1948 erschienen, hat Pieper diese These verteidigt mit dem Argument, dass unter Proletarisierung „ein Vorgang [...], der den ganzen Menschen betrifft“, zu verstehen sei, weil der entgegenstehende Befund auch dann gegeben ist, „wenn keine Eigentumslosigkeit besteht“ – „auf Grund von seelischer Verarmung“. Die „volle Realisierung eines nicht-proletarischen Daseins“ sei darum auch „nicht mehr durch bloße ‚Sozialpolitik‘, auch nicht durch ‚christliche Sozialpolitik‘ zu erreichen.“¹⁴⁴

Der Ausdruck „totale Arbeitswelt“ ist so bei Pieper ein kultursoziologischer Begriff für das unreflektierte Selbstverständnis der modernen Lebenswelt, das gleichermaßen das Denken und Verhalten von Mitgliedern der Gesellschaft in allen sozialen Schichten prägt. Diese Arbeitswelt ist „total“ wegen der Zwanghaftigkeit der Vorstellung, dass alles sinnvolle Tun eine Form von Arbeit zu sein muss und sich an seinem Nutzen auszuweisen hat. (Seither reden wir nicht bloß von Handwerkern, also Handarbeitern, sondern ebenso vom Geistesarbeiter). Alles praktische Erkennen und Tun ist allein sinnvoll durch seinen Bezug auf die Sicherung der menschlichen Existenz, wie alles theoretische Erkennen allein sinnvoll ist im Hinblick auf die technische Beherrschung der Natur. Natürlich ist für Pieper ein auf den sozialen Nutzen gerichtetes Tun nicht schon als solches das unterscheidende Kennzeichen der Moderne. Ohne den Nutzen der Arbeit gab und gibt es kein Überleben und kein angenehmes Leben in dieser Welt. Das besondere Kennzeichen der Moderne ist die Ausschließlichkeit, mit der der Arbeitsertrag und das Nutzbringende für das *allein* Sinnvolle gehalten werden. Das Gegenbild, um das es Pieper vor allem zu tun ist, ist die Muße und das Glück der Kontemplation.

Dies alles wird gesagt nach den verheerenden Zerstörungen des zweiten Weltkriegs in die Situation des Wiederaufbaus hinein, mit der notwendigen Deutlichkeit und mit dem Ziel, die Begriffe „Muße“ und „Kontemplation“ aus dem katholischen Museum ins reale Leben zurückzuholen. Pieper war sich der Provokation bewusst, wenn er seine kulturphilosophische Schrift „Muße und Kult“ mit der Feststellung beginnt:

„Wie die Meister der Scholastik, deren *articuli* anzugehen pflegen mit dem *videtur quod non*, beginnen wir mit einem Einwand. Er lautet folgendermaßen: Es scheint nicht die rechte Zeit zu sein, von der Muße zu reden. Wir sind doch dabei, ein Haus zu bauen; wir haben die Hände voll Arbeit. Ist nicht, bis das Haus fertig ist, die äußerste Anspannung aller Kräfte das einzige, das not tut? Dieser Einwand wiegt nicht

¹⁴¹ Josef Pieper, *Muße und Kult* (WA, Bd. 6, Hamburg 1999, S. 31 f.).

¹⁴² Ebd., S. 32.

¹⁴³ Josef Pieper, *Philosophische Gedanken zum sozialen Problem* (EB 1, Hamburg 2004, S. 418).

¹⁴⁴ Josef Pieper, *Muße und Entproletarisierung*; in: *Pädagogische Rundschau* 23 (1948), S. 509.

leicht. Wofern aber mit dem Bauen, über die Wahrung des nackten Lebens und über die Stillung der äußersten Notdurft hinaus, auch die Neuordnung des geistigen Besitzstandes gemeint ist, so muß, aller Argumentierung im einzelnen voraus und zuvor, geantwortet werden: gerade der neue Anfang, just die neue Grundlegung sind es, die eine Verteidigung der Muße notwendig machen.“

Wie steht es heute um die Grundlegung eines sinnvollen Lebens, das nicht schon in der Sicherung des bloßen Überlebens und der Finanzierung des Freizeitkonsums bestehen kann? Es gibt dazu neuerdings eine hochaktuelle kleine Schrift von Byung-Chul Han, 2022 erschienen, mit dem Titel „Vita contemplativa. Oder von der Untätigkeit“.¹⁴⁵ Dieser deutsch-koreanische Philosoph richtet sich ausdrücklich wie Pieper gegen die Reduktion des Lebens auf „Arbeit und Leistung“. „Die menschliche Existenz wird von der Tätigkeit restlos absorbiert“.¹⁴⁶ Und gleichfalls wie Pieper sieht Han im öffentlichen Kult um die Freizeit nicht das Gegenteil von Arbeit, sondern deren Fortsetzung mit anderen Mitteln. „Der Freizeit fehlt sowohl Lebensintensität als auch Kontemplation.“¹⁴⁷ Und weiter heißt es da: „Da sie zur Erholung von der Arbeit dient, bleibt sie [die Freizeit] deren Logik verhaftet.“¹⁴⁸ Das ist ganz auf der Linie von Pieper gedacht, der Freizeit kurz und bündig als „Erholung von der Arbeit für die Arbeit“ definiert, nachzulesen in seinem Vortrag „Muße und menschliche Existenz“ (1959).¹⁴⁹ Pieper reagiert darin auf die sich ausweitende Freizeitgesellschaft, die nur scheinbar von den Zwängen der modernen Arbeitswelt befreit. Kaum einen Vortrag sonst hat er zu den verschiedensten Anlässen so oft gehalten wie diesen später unter dem Titel „Arbeit – Freizeit – Muße“ aktualisierten Vortrag – zuletzt 1988 als Festvortrag hier in Münster zur 400-Jahresfeier der Universitätsbibliothek.¹⁵⁰ Nicht Freizeit macht frei vom seelischen Zwang des Arbeiten-müssens, sondern die Fähigkeit zur Muße. Der Begriff „Muße“ steht für den wirklichen Gegensatz zur Arbeit. Und im Zentrum der Muße steht die Kontemplation als Vergegenwärtigung von alledem, was wir lieben und was uns glücklich macht. „Muße“ ist darum mehr und anderes als Nicht-Arbeit. Schon in „Muße und Kult“ heißt es: „Dieses Selbstverständliche muss nämlich eigens festgehalten werden: Muße ist mit den äußeren Fakten von Arbeitspause, Freizeit, Wochenend, Urlaub nicht schon gegeben. Muße ist ein Zustand der Seele!“¹⁵¹

„Muße“ ist – anders als „Freizeit“ – auch keine Leerformel, die mit beliebigen Inhalten gefüllt werden kann, sondern ein qualitativer Zustand des Menschen. Es sind Pieper zufolge im Wesentlichen drei Merkmale, die einen Seelenzustand als Zustand der Muße kennzeichnen: erstens, die *Bejahung* der Existenz als Zustimmung zur Welt: es ist gut zu sein, allen Widrigkeiten und allem Unheil zum Trotz; zweitens, die *Freude* als Glück in der Kontemplation dessen, was wir lieben, und drittens, die *Selbstüberschreitung* in der kultischen „Preisung des Schöpfers eben dieser Welt.“¹⁵² Über diesen letzten Aspekt werde ich aus Zeitgründen nichts weiter sagen können. Ein Hinweis soll hier genügen. Pieper war sich durchaus bewusst, dass gerade dieser letzte Punkt, wie er schreibt, „mit einem aus vielerlei Essenzen gemischten Unbehagen

¹⁴⁵ Byung-Chul Han, Vita contemplativa. Oder von der Untätigkeit. Ich zitiere nach der 2. Auflage Berlin 2023.

¹⁴⁶ Ebd., S. 9.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd., S. 9 f.

¹⁴⁹ Josef Pieper, Muße und menschliche Existenz (WA, Bd. 8,2, S. 456).

¹⁵⁰ Josef Pieper, Arbeit, Freizeit, Muße – Was ist eine Universität? (Akademische Reden und Beiträge 5), Münster (Regensburg) 1989, S. 11-30 (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster); WA, Bd. 8,2, S. 532-548).

¹⁵¹ WA, Bd. 6, S. 23.

¹⁵² Ebd., S. 37.

aufgenommen zu werden [pflegt]“. Dennoch besteht er darauf, dass allein aus dieser Verwurzelung in der kultischen Feier „die Muße ihre letzte innere Ermöglichung und zugleich ihre tiefste Legitimierung [empfängt]“. ¹⁵³ Denn der Kern von Muße sei: „Feiern. Im Feiern kommen alle drei Begriffselemente in eins zusammen: die Unangespanntheit, die Mühelosigkeit, das Herausgenommensein aus der sozialen Funktion. Die Feier der Liturgie ist so gewissermaßen der Komperativ der Kontemplation.

Kontemplation als Gegenbegriff zur Arbeit ist dennoch nicht einfach „Untätigkeit“. Das inklusiv gemeinte „oder“ in Byung Chul Hans Buchtitel „Vita contemplativa oder von der Untätigkeit“ hätte Pieper nicht akzeptiert, aus zwei Gründen nicht. Zum einen ist Kontemplation als beglückendes Anschauen selber ein Tun – wir öffnen Herz und Auge für etwas, das wir lieben. Zum anderen ist auch die Liebe, die glücklich macht, nicht bloß ein zuständliches Gefühl, sondern ein Akt, der den anderen meint: Wie schön, dass Du da bist und ich will, dass es immer gut um Dich steht! Dies Sich-öffnen in der Kontemplation und die liebende Hinwendung sind Ihrerseits Weisen der aktiven Überschreitung der Arbeitswelt und des Nutzens. Es gibt eben nicht bloß den Gegensatz von Tätigkeit und Untätigkeit. Es gibt auch zweierlei Arten von sinnvollem Tun, woran Pieper in „Muße und Kult“ gleichfalls erinnert: Es gibt ein Tun, das zu etwas anderem dient – das ist die Arbeit: ihr Sinn liegt im Nutzen des Tuns und damit außerhalb dessen, was getan wird; und es gibt ein Tun, das um seiner selbst willen gesucht und vollzogen wird; hier liegt der Sinn innerhalb des Tuns. Und eben das ist der Fall bei der Kontemplation von allem, was wir lieben oder anders herum gesagt: bei der Liebe zu dem, was uns in der Kontemplation erfreut. Ein solches Tun ist „sinnvoll in sich selbst“. Und wo ein Tun als sinnvoll in sich selbst erlebt werden kann, da haben wir es auch mit dem Glück zu tun.

Übrigens ist Piepers Bestseller „Muße und Kult“ 2011 auch ins Koreanische übersetzt worden. ¹⁵⁴ Byung-Chul Han wird es mit Sicherheit schon vor der Übersetzung gelesen haben, wie auch Piepers „Glück und Kontemplation“, woraus er mehrfach zitiert. Mit diesem kurzen Seitenblick auf die Aktualisierung der Kulturkritik bei Byung-Chul Han will ich es hier bewenden lassen. Ich komme aber später noch einmal auf ihn zurück. Unser eigentliches Thema ist ja – positiv formuliert – die Befreiung zum Glücken des Lebens durch Kontemplation – zunächst mit Bezug auf die Korrelation von Glück und Kontemplation und abschließend dann mit Bezug auf die Korrelation von Liebe und Glück.

II. Glück im Schauen des Geliebten

Achten wir zunächst auf das Wort „Glück“. Es kommt vor in zwei unterschiedlichen Bedeutungsfeldern als Glück-haben und glücklich-sein. Das Glück-haben soll uns jetzt nicht weiter interessieren – etwa das Glück-haben in der Liebe, wenn sich durch einen glücklichen Zufall die richtigen gefunden haben. Es geht im Folgenden allein um das Glück und das „Glücken“ im Sinn von Glücklich-sein. Und was uns dabei des Näheren interessiert ist der Zusammenhang von Kontemplation, Liebe und Glück. Die Frage ist hier zunächst: Was verstehen wir unter Glück? – und: Was ist Glück?

Darüber gibt es sehr verschiedenen Ansichten – allein 288 hat ein spätantiker Historiker namens Varro gesammelt, den Augustinus in seinem „opus magnum“ über

¹⁵³ Ebd., S. 36.

¹⁵⁴ The Catholic University of Corea Press 2011; in der Neuauflage des Kösel-Verlags (München 2007) mit einer Einführung von Karl Kardinal Lehmann.

den Gottstaat (*De civitate Dei*) zitiert.¹⁵⁵ Aristoteles hatte bereits eine brauchbare Unterscheidung von drei Lebensformen der Glückssuche vorgeschlagen: die einen (und das sind die meisten) suchen es in der Lust, im angenehmen Leben; die anderen suchen es in der beruflichen, vor allem in der politischen Praxis, und wieder andere suchen das Glück in einem Leben der Kontemplation.¹⁵⁶ Damit sind, wie zu vermuten ist, alle Philosophierenden gemeint. Das müssen nicht unbedingt „Berufsphilosophen“ sein. Es sind alle Liebenden, die sich nach dem Geliebten sehnen und im Anschauen des Geliebten glücklich sind.

Wir sehen bereits: Die Auffassungen über das Glück sind unterschiedlich – doch gemeinsam ist allen Menschen das Verlangen nach Glück. Wir alle wollen glücklich sein – wir können gar nicht anders. Ich zitiere zur Erläuterung einige bei Pieper nachzulesende Sätze des Thomas von Aquin: „Der Mensch will die Glückseligkeit naturhaft und mit Notwendigkeit“; „glücklich sein wollen ist nicht Sache freier Entscheidung. Die Glückseligkeit kann geradezu definiert werden als der Inbegriff all der Dinge, die »nicht zu wollen der Wille unvermögend ist.“¹⁵⁷ Und auch diesen Satz über das Glück hält Pieper mit Augustinus, Thomas und ich behauptet mal, mit jedem von uns, für unbezweifelbar wahr: „Glücklich ist, wer alles hat, was er will“.¹⁵⁸ Das ist trotz der inhaltlichen Unbestimmtheit kein trivialer Satz. Im Kontext einer ethischen Theorie des guten und geglückten Lebens ist dieser Satz sogar kontrovers. Man kann die Ethikkonzeptionen seit Kant danach unterscheiden, ob das Verlangen nach Glück als Voraussetzung der Ethik oder als Gegenpol zur Ethik verstanden wird. Eine Ethik, die beim Willen zum Glück ansetzt, nennt Kant abwertend „eudaimonistisch“. Was zählt ist nicht, was wir wollen, sondern was wir sollen: es zählt allein die moralische Pflicht!

Die Frage ist daher: Wie kann man in dem breiten Feld der Meinungen über das Glück eine begründete Position beziehen und wie steht es um den Zusammenhang der These „Glücklich ist, wer alles hat, was er will“ mit dem Glück der „*vita contemplativa*“? Hier sind einige notwendige Klärungen hilfreich. Pieper nennt hier zwei Grundfragen, die vorab zu klären sind: Erstens, „was“ wollen wir? und zweitens, was heißt „haben“?¹⁵⁹ Zunächst zum Begriff „Wollen“, den wir heute (und schon seit dem Spätmittelalter!) in einer „aktivistischen Verengung“ verwenden. „Wollen“ bedeutet uns immer „Tun-“ oder „Haben-wollen“. Wer etwas will, so denken wir unweigerlich, verlangt nach etwas, das er nicht hat, das noch aussteht und das sein eigen werden soll. Er will es haben. Und ebenso beim Wollen als Tun-wollen. Es soll etwas geschehen, etwas, das von unserem Tun abhängt und dadurch wirklich wird. Der Grundakt des Willens ist darin jedoch bereits verdeckt. Dieser Grundakt in allem „Tun- und Haben-wollen“ ist die Bejahung und Zustimmung zu etwas, das wir für gut halten. Ob dieses Gut, das wir bejahen, in der Gegenwart liegt oder in der Zukunft, ob es schon für sich besteht oder von uns abhängt, ist für den schon vorausliegenden Sinn des Wollens zweitrangig. Der primäre Sinn des Wollens ist „Gutheißung“.¹⁶⁰

Von hier aus lässt sich verstehen, wenn Thomas sagt, der Grundakt des Wollens ist die Liebe zu dem, was gut ist für uns. Mit dem Guten ist hier nicht das „moralisch Gute“ gemeint, das wir aus freier Entscheidung wollen und tun sollen, aber ebenso auch missachten und verfehlen können. Der Satz über den Grundakt des Wollens sagt vielmehr etwas aus über die Natur des Willens. Er besagt: Der Wille ist

¹⁵⁵ Augustinus, *De civitate Dei* 19, 1.

¹⁵⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII, 3.

¹⁵⁷ Josef Pieper, *Alles Glück ist Liebesglück* (WA, Bd. 8,1, S. 346 f.).

¹⁵⁸ Josef Pieper, *Was heißt Glück?* (WA, Bd. 8,1, S. 397).

¹⁵⁹ Ebd., S. 398.

¹⁶⁰ Vgl. Josef Pieper, *Über die Liebe* (WA 4, Hamburg 1996, S. 314 ff.).

von Natur auf das Gute gerichtet: Das wirklich Gute ist das eigentlich Gewollte – nicht das bloß scheinbar Gute. Wer sich entscheidet zu tun, was ihm beliebt und was er für gut hält, tut damit nicht unbedingt das, was er eigentlich will. Diese erstmals im platonischen Dialog „Gorgias“ aufgedeckte Paradoxie des Wollens¹⁶¹ beruht darauf, dass jeder Mensch – vor aller Entscheidung – bereits von Natur etwas will, nämlich das, was in Wahrheit gut für ihn ist. Augustinus hat diese Einsicht Platons in ihrer uns im Grunde vertrauten Selbstverständlichkeit einmal so formuliert: „Ich lernte zwar viele kennen, die betrügen wollten, aber keinen, der betrogen werden wollte.“¹⁶² Es kann sein, dass wir nichts dabei finden, anderen etwas vorzumachen, was in Wirklichkeit nicht gut für sie ist. Für uns selbst wollen wir das nicht. Mit dem bloß scheinbar Guten gibt sich niemand zufrieden. Wir wollen für uns das wirklich Gute.

Was aber ist nun das Gute, das wir noch vor aller konkreten sittlichen Entscheidung naturhaft wollen? Wir haben bereits gehört: Wir wollen von Natur das Glück und das Glücken unseres Lebens. Glück ist aber nicht einfachhin ein Zustand des „Sich-freuens“ – ein andauerndes Hochgefühl. Pieper zitiert wiederum Augustinus, der einmal sagt: „Wenn er, in öffentlicher Rede, die Menschen fragen würde, ob sie glücklich sein und sich freuen wollten, dann würde ein tausendstimmiges Ja die Antwort sein. Doch dieses Ja besagt, bei genauerem Zusehen, nicht, dass jedermann sich einfachhin und bedingungslos in dem seelischen Zustand des Sich-freuens befinden möchte. Vielmehr möchte dieser Jedermann, wenn es mit rechten Dingen zugeht, einen *Grund* haben, sich zu freuen.“¹⁶³

Das heißt also: unser Glücksverlangen ist – entgegen dem ersten Anschein – gerade nicht selbstbezogen; es richtet sich auf etwas, worüber wir uns wirklich freuen können. Wir wollen uns nicht einfach freuen, sondern: wir wollen Grund haben zur Freude. „Dieser Grund also ist, wenn es ihn gibt, das eigentlich und in Wahrheit Gewollte; er ist früher als die Freude, und er ist etwas anderes als sie.“¹⁶⁴ Der Zustand einer Freude ohne Grund, also Freude als solche, lässt sich darum auch nicht technisch stimulieren. Technisch erzeugen lassen sich Lust und Schmerz. Das Lustgefühl als Ersatz für wirkliche Freude macht aber nicht glücklich, sondern – wegen der freudlosen Vergeblichkeit erhoffter Erfüllung – traurig und leer. Freude ist mehr als bloß körperliche Lust. Freude ist ein seelischer Zustand, der mit Lust einhergehen, aber nicht darauf reduziert werden kann.

Aber nun ist die weitere Frage, wie geschieht denn die Hinwendung zu dem, was wir lieben und was uns wahrhaft glücklich sein lässt. Anders gefragt: Wie haben wir das zu eigen, was wir lieben? Von welcher Art ist dieses Haben des Geliebten? Die Antwort auf diese Frage – eine Antwort, die Pieper mit Platon, Augustinus und Thomas plausibel zu machen sucht – diese Antwort lautet so: „Das ‚Haben‘ dessen, was wir, aufs Ganze gesehen, wollen, geschieht als Sehen, als ein Akt der Erkenntniskraft jedenfalls; der ganz und gar Glückliche ist einer, der schaut. Die Herausforderung, die in diesem Satze steckt, ist augenblicks evident.“¹⁶⁵ Schwierigkeiten, diesen Satz zu verstehen und nicht sofort misszuverstehen, gibt es eine ganze Reihe. Pieper verweist auf die gängige Absolutsetzung der Praxis. Er meint damit die Überzeugung, wonach ein Tun, das nichts bezweckt und bewirkt, kein sinnvolles und beglückendes Tun sein kann. Wir hatten eingangs mit Bezug auf die „totale Arbeitswelt“ bereits davon gesprochen. Von dorther gesehen, kann das Anschauen des Geliebten nicht das Beste sein, das uns zu tun möglich ist. „Glück im

¹⁶¹ Vgl. Platon, Gorgias 468 d f.

¹⁶² Augustinus, Confessiones X, 23.

¹⁶³ Josef Pieper, Alles Glück ist Liebesglück (WA, Bd. 8,1, S. 339).

¹⁶⁴ Josef Pieper, Was heißt Glück? (WA, Bd. 8,1, S. 399 f.).

¹⁶⁵ Ebd., S 404.

Schauen“ ist für den reinen Praktiker ein unvollziehbarer Gedanke. Aber auch wer zustimmt, wird falsch liegen, wenn er die Erfüllung im Anschauen des Geliebten sogleich als eschatologische Spitzenaussage über den Menschen missversteht und auf das jenseitige Glück der *visio beatifica* verengt. Denn „die eschatologische Vorstellung von der *visio beatifica* [von der glücklich machenden Schau Gottes] bleibt, genaugenommen, wenn nicht überhaupt unvollziehbar, dann jedenfalls im Bewusstsein abgetrennt von jedem irgend empirischen Fundament – es sei denn, man habe realisiert, dass auch dem hiesigen, leibhaftigen, geschichtlichen Menschen das, was er will und liebt, in einem Akt des Erkennens wahrhaft zuteilwird und dass auch für ihn das Glückliche im Anschauen des Geliebten besteht.“¹⁶⁶

Zwischen der Absolutsetzung der Praxis und der kurzschlüssigen Verengung auf die noch ausstehenden himmlischen Freuden liegt die eigentliche Schwierigkeit wohl darin zu verstehen, was Lieben mit Sehen zu tun hat und weshalb das Glück der Liebe in einem Erkenntnisakt und nicht in einem Willensakt besteht. Der naheliegende Einwand lautet so: „Liebt man [denn], um zu erkennen? Ist das nicht einfach eine Umkehrung der natürlichen Sinnfolge, ein *perversus ordo*?“ „Ist nicht mit alledem die Bedeutung des Wollens und der Liebe unterschlagen und verfehlt? Ist nicht vor allem die Liebe die Weise, in der wir das besitzen, was uns ‚gut‘ ist?“¹⁶⁷ Dieser Einwand klingt irgendwie plausibel. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings: Das Erkennen gegen die Liebe – und die Vernunft gegen den Willen – auszuspielen, ist keine sinnvolle Alternative. Es ist die Folge einer erst seit dem Mittelalter üblichen Simplifizierung, die unter dem Titel „Intellektualismus versus Voluntarismus“ eine bis heute anhaltende Verwirrung stiftet. Richtig ist dagegen: Intellekt und Wille haben ihren je eigenen Anteil am Glück des Liebenden. Um klarer zu sehen, muss man solche Fragen nach dem Vorrang des Wollens vor dem Erkennen, wie Pieper vorschlägt, „nur etwas konkreter formulieren“. Und dann „zeigt sich, dass sie ohne Gewicht sind und im Grunde ohne Sinn. Wenn wirklich Erkennen die vornehmste Weise des Habens ist und wenn wirklich die Liebe zwei Grundakte hat: Verlangen und Freude – wie soll dann das Haben-wollen besser sein als das Haben und die Freude wichtiger als ihr Grund? Und wenn mit dem Gott-Erkennen die *visio beatifica* gemeint ist – was ist dann größer, Gott zu lieben oder ihn zu sehen? So kann man nicht fragen.“¹⁶⁸

Allerdings verlangt der Einwand gegen die These, alles Glück, und darum auch das äußerste Glück des Menschen, bestehe im Schauen des Geliebten, „einige Präzisierungen“, die Pieper wie folgt benennt: „Erstens, Erkennen ist nicht gleich Erkennen. Es gibt Stufen und Grade; sie reichen von der flüchtigen Kenntnisnahme über das erschließende Denken bis zum geistigen Sehen und Schauen. Vom schauenden Erkennen wird allerdings behauptet, in ihm geschehe auf die denkbar intensivste Weise der Besitz dessen, was wir lieben. Die Sprache verfügt hier, so scheint es, über gar keine andere Vokabel; genauer können wir die Anwesenheit, das Gegenwärtigsein von etwas oder von jemandem, überhaupt nicht zum Ausdruck bringen, als indem wir sagen: ich sehe es Ja, ich habe ihn vor Augen. – Zweite Präzisierung: Natürlich macht nicht schon das Sehen glücklich; glücklich ist, wer hat, was er will; glücklich ist, wer sieht, was er *liebt*.“¹⁶⁹ Lieben und schauen, Glück und Kontemplation gehören zusammen, wie die zwei Seiten einer Münze. Ich zitiere hier noch einmal das schöne Buch über die *vita contemplativa* von Byung-Chul Han, der sich in seinem Augustinus-Referat ausdrücklich – in den Fußnoten allerdings – auf Piepers Schrift „Glück und Kontemplation“ bezieht: „Was tun aber die Menschen im

¹⁶⁶ Ebd., S. 405.

¹⁶⁷ Ebd., S. 408.

¹⁶⁸ Ebd., S. 408 f.

¹⁶⁹ Ebd., S. 409.

ewigen Himmelreich? ‚Dann werden wir müßig sein‘ (*vacabimus*) ‚in Ewigkeit‘ (*in aeterno*), jubelt Augustinus, ‚und schauen, schauen‘ (*videbimus, videbimus*) und ‚lieben, lieben‘ (*amabimus, amabimus*) und ‚loben‘ (*laudabimus*). ‚Das ist es‘, fährt Augustinus fort, ‚was dereinst sein wird, an jenem Ende ohne Ende.‘ Bei Augustinus fallen Schauen und Lieben in eins. Erst wo die Liebe ist, öffnet sich das Auge (*ubi amor, ibi oculus*)¹⁷⁰, womit sich Han unmittelbar auf Pieper bezieht, bei dem es an der zitierten Stelle heißt: „Jedenfalls gibt es ohne Liebe kein Glück. Wo nicht ein Funke von Bejahung und Zustimmung wäre, da gäbe es nicht einmal die Möglichkeit von Glück – weder in der Weise des Sehens noch irgendwie sonst. [...] Liebe also ist die Voraussetzung von Glückseligkeit; aber sie ist nicht genug. Erst die Gegenwart des Geliebten macht glücklich; und es ist allein das Schauen, worin dem Liebenden die beglückende Nähe des Geliebten widerfährt.“¹⁷¹

Auf dem Boden der gemeinsamen Überzeugung, dass in der Kontemplation Liebe und Glück zusammengehen, zeigt sich allerdings ein tiefgehender Unterschied zwischen Piepers und Hans Auffassung von Kontemplation. Für Pieper ist das Glück der Kontemplation gebunden an ein geliebtes Gegenüber, das uns in der Begegnung glücklich sein lässt. Außerhalb der Begegnung, sei sie gegenwärtig oder nur erinnert oder auch erst erhofft, gibt es kein Glück und keine Glückseligkeit. Zusammen-sein mit denen, die man liebt – das ist die Kurzformel für Glück. Han dagegen versteht ein „Leben im Modus der Kontemplation“ aus der „Immanenz des Lebens“. „Immanenz“ soll hier besagen: zweckfrei, untätig, kontemplativ. Und in dieser Immanenz „bezieht sich [das Leben] auf sich selbst und ruht in sich selbst. Die Immanenz bezeichnet ein Leben, das sich selbst gehört, das sich selbst genügt. Diese Selbstgenügsamkeit ist die Glückseligkeit“ als „reine erkenntnislose Kontemplation, [als] erkenntnisloses Schauen.“¹⁷² Hier fehlt der Bezug auf ein Gegenüber der Kontemplation, das glücklich macht. Man kann auch sagen: hier fehlt der Bezug auf die Liebe, die nicht ohne den Bezug zum Geliebten gedacht werden kann. „Reine erkenntnislose Kontemplation“? – Meinetwegen. Aber Glückseligkeit als Selbstgenügsamkeit, also Glückseligkeit ohne etwas oder jemanden zu lieben? Hier stellt sich doch die Frage, wie das zu verstehen ist: Glückselig-sein im Lieben und im Geliebt-werden?

III. „Alles Glück ist Liebesglück“

Das ist, wie wir schon wissen, ein Vortragstitel – eine These, die Pieper in dem eingangs erwähnten Hamburger Vortrag auch gegen mancherlei Vorbehalte vertreten hat. Dieser Satz gilt für das Glück der Kontemplation wie für das Glück der Liebenden. Man kann auch sagen: Wenn es um das Glück zu tun ist, dann steht unterschiedslos alles im Blick, was Gegenstand der Liebe sein kann – alles, was das Leben des Menschen bereichert und erfüllt. Abschließend soll nun der Fokus enger gerichtet werden auf die Liebe zwischen Personen. Dies Glück dürfte vor allem gemeint sein, wenn wir nach dem „Glücken des Lebens“ fragen. Allerdings scheint es auch hier – bei genauerer Betrachtung – eine Reihe von Unstimmigkeiten zu geben, welche die Selbstverständlichkeit der These „Alles Glück ist Liebesglück“ in Frage stellen. Pieper hat die Behauptung solcher Unstimmigkeit im Untertitel zu seinem Vortrag über das Liebesglück als eine noch zu klärende Alternative benannt: „Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe“. Die damit angedeutete Unstimmigkeit lässt sich folgendermaßen erläutern: Wenn es zutrifft, dass nur die Liebe glücklich macht, was für eine Art von Liebe ist denn hier gemeint? Ist es nicht

¹⁷⁰ Byung-Chul Han, *Vita contemplativa*, S. 68.

¹⁷¹ Josef Pieper, *Glück und Kontemplation* (WA, Bd. 6, S. 193).

¹⁷² Byung-Chul Han, *Vita contemplativa*, S. 31.

allein die selbstlose Liebe, die den Namen „Liebe“ verdient, weil sie nicht das Ihre sucht, während die vom Glücksverlangen bestimmte begehrende Liebe, eben weil sie ihr Glück sucht, keine Liebe, sondern in Wahrheit bloße Selbstliebe ist? Ist Selbstliebe überhaupt Liebe und ist das Verlangen nach Glück sittlich zu rechtfertigen? Und noch eine weitere Unstimmigkeit schließt sich hier unmittelbar an. Wenn jemanden „lieben“ bedeutet, ihm aus ganzem Herzen zu sagen: wunderbar, dass du da bist – wie gut, dass es Dich gibt? Was heißt dann solche Guttheißung für den, dem sie gilt: Darf einer wünschen, geliebt zu werden, weil er sich danach sehnt, glücklich zu sein? Ist nicht der Wunsch, geliebt zu werden auch nur eine Gestalt der Selbstliebe? Und ist dann nicht die einzig gültige Form der Liebe in beiden Fällen, im Lieben wie im Geliebt-werden-wollen, allein die selbstlose Liebe, eine Liebe, die dem Anderen gilt, ohne auf Erwidern zu hoffen?

Auf diese Zweifelsfragen soll nun abschließend in einer mehr thesenförmigen Zusammenfassung der bei Pieper ausführlicher entwickelten Klärung geantwortet werden. Beginnen wir mit der zuletzt angeführten Unstimmigkeit, die Pieper eine „Diskreditierung“ des menschlichen Glücksverlangens nennt.¹⁷³ Seine klärende Erwidern lässt sich so zusammenfassen: Weil zu sein für jeden das Kostbarste und das zugleich am wenigsten in seiner Macht Stehende ist, darum haben wir es absolut nötig, in der Weise reiner Existenzbejahung geliebt zu werden. Jemandem zu sagen, wie gut, dass es dich gibt, unser unbedingtes Ja zum Sein der anderen Person, ist die „Fortsetzung und in bestimmtem Sinn sogar [...] die Vollendung des in der Erschaffung Begonnenen.“¹⁷⁴ Das Glück unseres Lebens, das Glücken der menschlichen Existenz, hängt daran, von jemandem bejaht und geliebt zu werden. Das ist aus empirischen Studien über die Entwicklung von Kleinkindern gut belegt. Pieper findet eine Bestätigung dieser Tatsache auch in der zeitgenössischen Philosophie und Psychologie.¹⁷⁵ Solche Bejahung und Guttheißung richtet sich dabei nicht primär auf die Eigenschaften des Geliebten, sondern auf dessen Existenz. Liebende Bejahung ist „Parteinahme für das Dasein des Geliebten“¹⁷⁶ und „immerfort dabei, dem Geliebten Dasein zu geben“,¹⁷⁷ schließlich sogar ein Akt der Hoffnung in der Versicherung: „Du wirst nicht sterben“.¹⁷⁸ In ihrer äußersten Intention meint Liebe also „Zuerteilung des Lebensrechts, Daseinsermächtigung und sogar Negation des Todesschicksals“.¹⁷⁹ Liebe ist die willentliche Zuwendung, die uns sein *lässt*, sowohl im Sinn nachträglicher Bestätigung, wie vor allem und radikaler: die uns sein *macht*. Erschaffung ist von hier aus gesehen der Superlativ des Ja-sagens!

In seinem Buch „Über die Liebe“ verweist Pieper auf die wohl äußerste Steigerung des Glücksverlangens, für die Augustinus den Begriff „gloria“ verwendet. Mit dem Verlangen nach „gloria“ – nach „Ruhmesglück“, ist eine tiefe Sehnsucht des Menschen gemeint, die sich darauf richtet, öffentlich anerkannt und gerühmt zu werden. Es lohnt sich, diese auf Augustinus zurückgehende wichtige Einsicht Piepers ungekürzt zu zitieren:

„Es ist einem tatsächlich zunächst ein wenig genierlich, ja geradezu schockierend, die Sache so ‚naiv‘ beschrieben zu finden. Aber der Schock zielt und trifft tiefer, als man vielleicht dachte. Indem wir nämlich aufgefordert werden, die *gloria* als die äußerste Erfüllung der Existenz zu verstehen, als die ‚Herrlichkeit‘ des

¹⁷³ Josef Pieper, Über die Liebe (WA, Bd. 4, S. 332).

¹⁷⁴ Ebd., S. 321.

¹⁷⁵ Ebd., S. 318 ff.

¹⁷⁶ Alexander Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnung; in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischer Forschung 1 (1913), S. 368.

¹⁷⁷ José Ortega y Gasset, Betrachtungen über Liebe; Gesammelte Werke, Stuttgart 1956, Bd. IV, S. 295.

¹⁷⁸ Gabriel Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, S. 472.

¹⁷⁹ Josef Pieper, Über die Liebe (WA, Bd. 4, S. 320).

Ewigen Lebens, wird uns zweierlei zugemutet. Das Erste ist, uns selber einzugestehen, dass wir tatsächlich im Innersten der Seele kaum etwas sonst so brennend wünschen wie öffentlich ‚gelobt‘ und anerkannt zu werden. Die zweite Zumutung: weder der Faszination durch das Ideal einer krampfhaften Selbstgenugsamkeit zu verfallen, dieser finsternen Entschlossenheit, sich nichts schenken zu lassen, noch in die Infantilität zu geraten, unablässig bestätigt werden zu müssen. Anders ausgedrückt, die im Begriff *gloria* mitgedachte Existenzkonzeption mutet uns zu und fordert uns auf, in einer Haltung, die am zutreffendsten als ‚Kindlichkeit‘ zu bezeichnen wäre, unser Leben so zu führen, dass es wirklich in die *gloria* mündet, das heißt, in die absolut irrtumslose Bekräftigung durch den ‚Ersten Liebenden‘, der nun ‚öffentlich‘, das heißt im Angesicht der ganzen Schöpfung, zugleich sagt und bewirkt, dass es ‚herrlich‘ sei, zu sein, der man ist.“¹⁸⁰

Kommen wir nun zu der scheinbar größten Unstimmigkeit, die darin bestehen soll, dass nur die selbstlose Liebe zum Anderen zu Recht den Namen „Liebe“ tragen darf. Dazu lässt sich mit Pieper sagen: Es wäre schon merkwürdig, von jemandem zu verlangen, sich selbst nicht zu lieben, wie es verwunderlich wäre zu verlangen, Andere „grundlos“ zu lieben. Auch selbstlose Liebe ist niemals grundlos und Selbstliebe nicht per se selbstische Liebe. Wenn wirkliche Liebe selbstlos, aber nicht grundlos ist, dann kann auch Selbstliebe selbstlos sein. Das grundlegend Vorgängige der Selbstliebe, wodurch sie Fundament aller Liebe ist, hält Pieper mit Thomas von Aquin für ein unbezweifelbares Faktum: „Jeder liebt sich selber mehr als den anderen“.¹⁸¹ Das *ist* einfach so, und zwar nicht ‚bedauerlicherweise‘ (dieweil wir eben schwache Menschen sind), sondern auf Grund unserer Kreatürlichkeit, das heißt, kraft der ehernen Tatsache, dass wir im Akt der Erschaffung unhemmbar auf den Weg zu unserer eigenen Erfüllung gesetzt worden sind, zu unserer Glückseligkeit auch, zur Ausrealisierung dessen, was mit uns gemeint ist.“¹⁸² Dieses unbezweifelbare Faktum enthält in sich nicht bloß das Maß der Liebe zum Anderen, die nicht geringer sein darf als die Liebe zu sich selbst. Selbstliebe ist auch das Modell dafür, den Anderen in rechter Weise zu lieben. „Entscheidend scheint mir zu sein, dass wir, in der liebenden Bejahung unserer selbst, uns selber immer als *Person* betrachten, das heißt als ein um seiner selbst willen existierendes Wesen. [...] Und eben dies tun wir *nicht*, wenn wir, rein begehrend, den anderen wie einen Gegenstand in den Blick nehmen, als einen Träger von Reizen, als ein Mittel zum Zweck.“¹⁸³ Gerade dieser Selbstzweckcharakter der Person, den wir für uns selbst in Anspruch nehmen, macht verständlich, weshalb das Urbild der Liebe die Selbstliebe ist und die Liebe zum anderen deren Abbild. „Die Liebe zum anderen geht hervor ‚aus der Ähnlichkeit mit der Liebe, die man für sich selber hegt“.¹⁸⁴ So muss also die Freundschaftslove der Selbstliebe darin ähnlich sein, den Anderen wie sich selbst zu lieben als Person, und nicht bloß als Objekt des Begehrens.

Dieser Zusammenhang zwischen der Liebe, die man für sich selbst hegt und der Liebe zum Anderen, erschließt sich noch in folgender Weise. Wie bereits gesagt wurde: Niemand will sich täuschen über das, was gut oder schlecht für ihn ist. Jeder verlangt von Natur nach dem, was wirklich gut für ihn ist. Auch das ist der naturhaft wirksamen Selbstliebe geschuldet, die wiederum das Modell für die Liebe zum Anderen ist. Niemand will sich selbst unglücklich machen. So will auch niemand die geliebte Person unglücklich sehen. „Wenn das geliebte Wesen auf schlimme Wege

¹⁸⁰ Ebd., S. 333 f.

¹⁸¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, 27, 3.

¹⁸² Josef Pieper, *Über die Liebe* (WA, Bd. 4, S. 377).

¹⁸³ Ebd., S. 378.

¹⁸⁴ Ebd., S. 376 mit Berufung auf Thomas von Aquin, *Sentenzenkommentar* 3 d. 28, 1, 6.

gerät und Unrecht tut, wird der Liebende notwendig unglücklich, da er ja dem Geliebten, indem er ihn liebt, wünscht, dass es ganz und gar wohl um ihn bestellt, dass er rundherum ‚richtig‘ sei, nicht bloß happy, sondern ein guter Mensch.“¹⁸⁵ Und Pieper weiter: „Liebe, so heißt es bei Franz von Sales im *Traité de l’amour de Dieu*, sei der Akt, worin sich der Wille vereint und verbündet mit der Freude und dem Wohl von jemand anders.“ Gut hundert Jahre später wird Leibniz denselben Gedanken so formulieren: Liebe bedeutet: sich freuen am Glück des Anderen.“¹⁸⁶ „Noch genauer formuliert Leibniz den Sachverhalt in seinen *Nouveaux Essais*: Lieben heißt geneigt sein, sich zu freuen an der Vollkommenheit, an dem Gut oder an dem Glück des anderen. – Das trifft ganz nahe an den Kern des Phänomens und ist nicht sehr verschieden von dem Ausruf: Wie gut, dass es dich gibt!“¹⁸⁷

Zum Schluss die Frage: Worin besteht denn nun das glückliche und geglückte Leben? Es besteht nicht schon im Erhalt des nackten Lebens und auch nicht in der Arbeit, die dem Erhalt des Lebens dient. Es besteht in etwas, das wir lieben und mit Freude tun. Wir lieben es zu sehen, was wir lieben, - und: Wir lieben es zu lieben! Das kontemplative Sehen wie das Lieben ist ein Tun, das nichts bezweckt; es hat kein Um-zu; es ist sinnvoll in sich selbst. Eben darin besteht – in scholastischer Terminologie ausgedrückt – der Vorrang des *actus immanens*, des reinen Anschauens – vor dem *actus transiens*, der zweckgerichteten Tätigkeit. Vielleicht ist dies Innebleiben, die Kontemplation als *actus immanens*, ja auch von Byung-Chul Han gemeint, wenn er von der Immanenz des glückseligen Lebens spricht. Wenn das so ist, dann liegen Pieper und Han in ihrer Verteidigung der Kontemplation als Befreiung zu einem geglückten Leben nahe beieinander.

¹⁸⁵ Ebd., S. 370.

¹⁸⁶ Ebd., S. 372.

¹⁸⁷ Ebd.

Widerstreit zwischen Schuld und Sünde? Josef Pieper über *Sünde – philosophisch betrachtet*

Berthold Wald*

Resumo: No livro *Über den Begriff der Sünde (Sobre o Conceito de Pecado)*, o filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) aborda o tema do pecado, inserindo-o no contexto da filosofia e da teologia contemporânea, como mostra este texto do professor Berthold Wald.

Palavras Chave: culpa – pecado – Tomás de Aquino - Josef Pieper

Conflito entre culpa e pecado? Josef Pieper sobre o pecado, considerado filosoficamente

Abstract: In *Über den Begriff der Sünde (On the Concept of Sin)*, German philosopher Josef Pieper (1904-1997) addresses the topic of sin, placing it in the context of contemporary philosophy and theology, as shown in this text by professor Berthold Wald.

Keywords: Guilt – Sin – Thomas Aquinas – Josef Pieper

Ich möchte vorweg kurz etwas über Josef Pieper in Erinnerung rufen. Die jüngeren Teilnehmer unter uns werden ihn wohl nicht mehr kennen, zumindest nicht aus persönlichem Erleben. Seine Lebenszeit umfasst beinahe das gesamte 20. Jahrhundert. Pieper wird 1904 in einem Dorf in der Nähe von Münster geboren und ist 1997 in seinem Haus in Münster gestorben.

Er ist wohl der international meist gelesene Katholische Philosoph im zwanzigsten Jahrhundert. Bereits vor dem 2. Weltkrieg war er einem großen Publikum durch seine wesentlich von Thomas von Aquin inspirierten Schriften bekannt. Sein Lebensthema ist die Erneuerung des abendländisch-christlichen Bildes vom Menschen im Rückgriff vor allem auf Platon und Thomas von Aquin.

Sein Stil zu philosophieren unterscheidet sich in zwei Punkten deutlich von der sonst üblichen Universitätsphilosophie. Punkt eins: Statt auf Fachterminologie, setzt Pieper auf den Gebrauch der gesprochenen und jedermann verständlichen Muttersprache. Wegen seiner Meisterschaft im genauen und kunstvollen Umgang mit der Sprache wurde er 1949 als Gründungsmitglied in die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung berufen. Punkt zwei: Nicht philosophische Spekulation, sondern philosophische Interpretation ist für ihn der Weg, eine im Prinzip von jedermann geteilte Wirklichkeitserfahrung philosophisch zu erschließen.¹⁸⁸ Piepers Ziel als akademischer Lehrer ist so die Erörterung und Aneignung von Einsichten der „abendländischen“ Denktradition, mit Blick auf die uns heute gestellten Fragen, damit eine sinnvolle menschliche Existenz auch weiterhin möglich bleibt.

Einer solch lebenswichtigen Einsicht wollen wir uns jetzt zuwenden. Ich stütze mich dabei vor allem sein Buch „Über den Begriff der Sünde“. Es ist

*Professor Emérito de Filosofia Sistemática da Theologischen Fakultät Paderborn, na Alemanha. Editor das obras de Josef Pieper.

¹⁸⁸ Über das Zuhören und die philosophierende Interpretation (1954): in: Pieper, Werke Bd. 8,1, S. 144-152,

Piepers letzte philosophische Monographie. Sie erscheint 1977, fünf Jahre nach seinem Buch „Über die Liebe“, das ihn bald 40 Lebensjahre des Nachdenkens gekostet hat.¹⁸⁹ Das Thema „Sünde“ mit den Stichworten „Fehlleistung“, „Schuld“, „Vergebung“, „Absolution“ scheint ihn gleichfalls über einen längeren Zeitraum beschäftigt zu haben.¹⁹⁰ Ein Blick auf die Genese unserer Fragestellung ist hier aufschlussreich. Das Thema „Sünde“ wird erstmals behandelt in einer Vorlesung an der Universität Münster im Wintersemester 1953/54. Der Titel der Vorlesung, die explizit als Thomasinterpretation angekündigt ist, lautet: „Der Begriff der Sünde“. In drei weiteren Vorlesungen kommt Pieper auf das Thema zurück. Im Winter 1961/62 liest er „Über den Begriff der Sünde“, im Winter 1967/68 über „Sünde – philosophisch betrachtet“ und im Sommer 1976 über „Fehlleistung, Schuld, Sünde“. Erst nach diesen vier Anläufen, das Thema in den Griff zu bekommen, erscheint dann im darauffolgenden Jahr seine Monographie „Über den Begriff der Sünde“.¹⁹¹ Pieper hat also gut 20 Jahre gebraucht, die offensichtlich komplexe Materie von Schuld und Sünde zu durchdenken und zu einem veröffentlichungsreifen Abschluss zu bringen. Sein Interesse am Thema „Sünde“ geht allerdings sehr viel weiter zurück. 1935 veröffentlicht er einen Artikel mit dem Titel „Thomistische Bemerkungen über den Sinn des Bußsakraments“,¹⁹² der sich kritisch auf die damals vorherrschende Beichtpraxis bezieht. Es ging ihm mit diesem Artikel darum, das eigentliche Wesen der Sünde als tödlichem Vergehen wieder freizulegen, das in der kasuistischen Inflation von Sündenarten zu verschwinden drohte.¹⁹³ Dieser anfängliche Bezug auf die bei Thomas von Aquin entwickelte Lehre von der Sünde bleibt die gemeinsame Klammer auch der späteren Beiträge Piepers. Otto Hermann Pesch hat in seiner Einleitung zu dem von ihm kommentierten Thomas-Band „Die Sünde“¹⁹⁴ Piepers Untersuchung „Über den Begriff der Sünde“ als eine der wenigen erwähnenswerten Arbeiten zu diesem Thema genannt, - wohl nicht zu Unrecht. Denn der Zugang zum Thema „Sünde“ steht bei Pieper von vornherein im Kontext heutiger Fragen und Vorbehalte – in der Philosophie wie in der Gegenwartskultur überhaupt.

Das Thema „Sünde“ ist überdies ein Sachverhalt, der ohne das zeit- und fachübergreifende Gespräch kaum hinreichend zu klären ist, zumal er nur selten zum Thema gemacht wird in der Philosophie und Theologie unserer Tage. Pieper selbst hat in seinen kleineren Beiträgen über Sünde, Fehlleistung, Psychotherapie und Absolution vor allem auf innertheologische (auch innerkirchliche) Defizite beim Thema „Sünde“ reagiert. Seine Monographie „Über den Begriff der Sünde“ ist dagegen breiter orientiert. Das philosophische Erkenntnisinteresse gilt hier dem Phänomen der Sünde im Ganzen der menschlichen Existenz und dessen Ausscheiden aus dem Fragebereich der zeitgenössischen Philosophie. Auch das moderne Bewusstsein von sittlicher Autonomie schließt „Sünde“ aus Gründen moralischer Selbstachtung ausdrücklich aus. Pieper begegnet dieser Situation ohne Polemik in einer schrittweisen Entfaltung des Sachverhalts mit Blick auf die ihm wichtig erscheinenden Gegenpositionen und Denkschwierigkeiten. Um vorab nur zwei Schwierigkeiten zu nennen. Die eine betrifft die Zuständigkeit der Philosophie. Wenn

¹⁸⁹ Die Schriften von Josef Pieper werden nach der Werkeausgabe zitiert: Josef Pieper, Werke in acht Bänden (hrsg. B. Wald), Hamburg 1995-2005 (zitiert als Pieper, Werke, Bd., Seite).

¹⁹⁰ Außer der Monographie gibt es drei kleinere Artikel: Vorüberlegungen zum Thema „Sünde“ (1968); Sünde – eine Fehlleistung (1978); Psychotherapie und Absolution (1980, alle zu finden in Pieper, Werke Bd. 7.

¹⁹¹ Pieper, Werke Bd. 5, S. 207-279.

¹⁹² In: Liturgisches Leben 2 (1935), S. 249-258.

¹⁹³ Karl Rahner hat zur selben Zeit etwas Ähnliches versucht. (Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte; in: ZS für Askese und Mystik 9 (1934), S. 323-336).

¹⁹⁴ Th. v. Aquin, Summa theologica; Deutsche Thomasausgabe (Hrsg. Dominikanerprovinz Teutonia, Köln), Bd. 12, Die Sünde, Wien 2004, S. (23), 706.

unter „Sünde“ eine schuldhaftige Verfehlung gegen Gott zu verstehen ist, liegt es dann nicht nahe zu fragen, ob sich „Sünde“ überhaupt als Phänomen philosophisch erschließt? Ist das Thema „Sünde“ nicht vielmehr nur von außen an die Philosophie herangetragen, vermittelt durch religiöse Traditionen und kirchliche Institutionen? Es wird den Philosophierenden dann wohl menschliche Schuld, aber keineswegs Sünde etwas angehen. Die andere Schwierigkeit betrifft den Zugang der Theologie. Auch mit einer rein theologischen Reflexion der an sich zutreffenden Kennzeichnung von Sünde als „Verfehlung gegen Gott“ ist es nicht getan, wie wir noch sehen werden. Denn die volle, und das heißt „wahre und ernste Bedeutung“ des Wortes „Sünde“ erschließt sich erst im Blick auf den Menschen. Die Sünde ist, wie Pieper mit Thomas von Aquin deutlich macht, in der Verfehlung gegen Gott zugleich „die willentliche Verneinung des Sinngrundes der eigenen Existenz“.¹⁹⁵ Sie ist ein Akt der Selbstverfehlung, der Gott als Grund der Existenz verneint. Und eine solch radikale Selbstverneinung ist ein kaum verständliches Paradox. Die Frage wird sein, ob es Pieper gelingen kann, diese das Gottesverhältnis und Selbstverhältnis umfassende paradoxe Struktur personaler Sünde philosophisch einzuholen. Das soll in vier Punkten darlegt werden, die ich vorweg nennen und kurz erläutern möchte.

Punkt I. Ist „Sünde“ überhaupt ein Thema der Philosophie? Besteht nicht – philosophisch gesehen – ein „Widerstreit von Schuld und Sünde“, wie der Neukantianer Nicolai Hartmann behauptet hat? Hartmann ist wie Martin Heidegger einer der einflussreichsten Philosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In seiner voluminösen „Ethik“ schließt Hartmann das Thema „Sünde“ aus Gründen moralischer Selbstachtung ausdrücklich aus.

Punkt II. Mit Blick auf Nikolai Hartmann weist Pieper auf einen grundlegenden begrifflichen Zusammenhang zwischen Schuld und Sünde hin. Beides sind Gestalten sittlicher Fehlleistung, deren Wurzel in den sie ermöglichenden Willenshandlungen liegt.

Punkt III. Schuld und Sünde als Willensakte erweisen sich gleichermaßen als beziehungsloses und seinsvergessenes Tun. Das Widersinnige von Schuld als sittlicher Fehlleistung wird von Pieper schrittweise aufgedeckt bis zu dem Punkt, an dem sich das Unterscheidende der Sünde zeigt als Selbstverfehlung in der Verfehlung gegen Gott.

Punkt IV. Das eigentlich Schlimme von Schuld und Sünde ist darum ein Defekt im Sein der Person. In der isolierten Betrachtung der Sünde als Akt ist dies Schlimme der Selbstzerstörung jedoch nicht zu fassen. Im Blick steht die handelnde Person, die der Vergebung, der Reinigung und Erneuerung ihres Seins bedarf.

Im Durchgang durch diese vier Punkte soll die Tragweite von Piepers Einspruch gegen die Sündenvergessenheit von Philosophie (und moderner Theologie) deutlich werden. Seine Ausgangsthese lautet folgendermaßen:

„Nicht [...] ‚Widerstreit‘ von Schuld und Sünde; nicht zwei getrennte, gegeneinander unabhängige Einzelphänomene, von denen das eine, die Schuld, etwas Ethisches wäre, und das andere, die Sünde, etwas ‚Religiöses‘! Sondern, höchst erwartbarerweise, Schuld und Sünde [sind] zwei Aspekte eines und desselben Phänomens.“¹⁹⁶

Das ist sowohl gegen ein „autonomistisches Selbstmissverständnis“ gerichtet und die dahinter stehende überzogene Freiheitsvorstellung, als auch gegen eine

¹⁹⁵ J. Pieper, Über den Begriff der Sünde; Pieper, Werke Bd. 5, S. 208.

¹⁹⁶ Vorüberlegungen zum Thema „Sünde“; Pieper, Werke Bd. 7, S. 268.

„biblizistisch“ verengte „Theologie der Sünde“, die das menschlich Schlimme und Hoffnungslose an der „Sünde“ nicht wirklich zu fassen bekommt. Dabei sollten wir uns von Pieper gesagt sein lassen, dass

„natürlich [...] niemand ‚voraussetzungslos‘ in die Erörterung des Begriffs ‚Sünde‘ eintreten [kann]. Aber man kann versuchen, die eigenen Voraussetzungen möglichst deutlich zu ‚deklarieren‘; und: man kann versuchen, sie sozusagen nachträglich – immer wieder neu – nachzuprüfen und zu präzisieren. Man kann das tun; aber man sollte es auch tun.“¹⁹⁷

I. Behauptung eines Widerstreits von Schuld und Sünde – Sünde: kein Thema der Philosophie?

Zu den Elementen der im „voraus gegebenen Fragesituation“,¹⁹⁸ an denen eine philosophische Erörterung des Themas „Schuld und Sünde“ nicht vorbeigehen kann, gehören auf den ersten Blick sehr heterogene Befunde. Da ist zunächst die Tatsache, dass das Wort „Sünde“ im „gebildeten Sprechen“ heutzutage „keinen rechten Ort“ mehr hat – im Unterschied zu anderen „Sachverhalten der inneren Existenz“, wie z. B. dem öffentlichen Sprechen über das Gewissen oder den Tod. Die Vokabel „Sünde“ begegnet heute entweder in einer religiösen Sonderwelt – im Katechismus – oder augenzwinkernd unernst im Bereich der Unterhaltungsindustrie, beispielsweise in der Fernsehserie „Liebe Sünde“, die von 1993 bis 2003 wöchentlich im Privatfernsehen zu sehen war.¹⁹⁹ Dennoch muss das Schweigen über Sünde wie auch deren Parodie nicht schon bedeuten, dass die Sache selbst ganz aus dem Bewusstsein verschwunden ist. Es mag durchaus noch eine hintergründige Beunruhigung geben, die den verstörenden Sachverhalt erträglich machen soll durch seine Einordnung in allzu menschliche Schwächen und Fehler.

Die Ortlosigkeit von „Sünde“ im philosophischen Diskurs der Gegenwart wiegt da schon schwerer. Pieper sieht ein „mächtig weiterwirkendes Ingrediens“ der allem späteren Fragen vorausliegenden Verstehenssituation in der „aggressive[n] These Nietzsches, es gebe gar nicht so etwas wie Sünde. ‚Ich gehe [...] von einer Voraussetzung aus [...]: dass Sündhaftigkeit am Menschen kein Tatbestand ist, vielmehr nur die Interpretation eines Tatbestandes, nämlich einer physiologischen Verstimmung [...]‘ „Um von den Sünden zu erlösen, empfahl man früher den Glauben an Jesus Christus. Jetzt aber sage ich: das Mittel ist, glaubt nicht an die Sünde!“²⁰⁰ Von dort ist es nicht weit zu Heideggers Behauptung in „Sein und Zeit“, dass philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde ‚weiß“.²⁰¹ Heideggers milde formulierter Agnostizismus dürfte wohl von den meisten Philosophen geteilt werden.

Radikaler als Heidegger und näher an Nietzsche formuliert Nikolai Hartman seinen Einwand gegen die Möglichkeit einer ethisch verantwortbaren Sündenvorstellung. Dabei versteht er den Begriff der Sünde genau so, „wie es seit je in der abendländischen Tradition der Fall gewesen ist: ‚Sünde ist dieselbe moralische

¹⁹⁷ Ebd., S. 267.

¹⁹⁸ Ebd., S. 264.

¹⁹⁹ Nachzulesen im gleichnamigen Wikipedia-Eintrag.

²⁰⁰ J. Pieper, Vorüberlegungen zum Thema „Sünde“; Pieper, Werke Bd, 7, S. 264 (mit Bezug auf F. Nietzsche, Genealogie der Moral 3, 16 und: Aus dem Nachlass 1880/81; Gesammelte Werke IX (Musarion-Ausgabe), München 1922 ff, S. 427).

²⁰¹ Ebd., S. 265 (mit Bezug auf M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1949, S. 306.

Schuld, von der auch die Ethik spricht, aber nicht ‚als‘ moralische Schuld, d. h. nicht als Schuld vor dem Forum des eigenen Gewissens und der Werte, sondern vor Gott.“²⁰² Pieper belegt Hartmanns zunächst einmal zutreffende Kennzeichnung mit einschlägigen Definitionen von Thomas, Kant und Kierkegaard. Dann fasst er die Gründe für den Widerspruch Nikolai Hartmanns so zusammen:

„Es ist nun aber dieser Begriff von Sünde (Verstoß wider eine übermenschliche, absolute, göttliche Norm), den Nikolai Hartmann ausdrücklich aus dem Bezirk der philosophischen Bedenkung verweist – und zwar mit mehreren Argumenten, die sich jedoch auf ein einziges zurückführen lassen, welches besagt, die Ethik, das heißt, die philosophierende Bedenkung des auf Grund von Entscheidung handelnden Menschen sei ‚ganz und gar diesseitig eingestellt‘; ihr ‚kommt es letzten Endes immer auf den Menschen an‘;²⁰³ ‚dass ihm [dem Menschen] irgendetwas im Himmel oder auf Erden, und sei es Gott selber darüber‘ [über den Menschen] ginge, wäre ethisch verkehrt, unmoralisch, ein Verrat am Menschen – welcher allein auf den Menschen angewiesen ist.“²⁰⁴ Es ist also, nach der These von Nikolai Hartmann, genau dies das entscheidende Begriffselement der Sünde (Verstoß gegen eine übermenschliche Norm zu sein), wodurch der Begriff Sünde nicht allein außerhalb aller philosophischen Ethik stehe, sondern mit ihr sogar unvereinbar sei, und im Widerspruch zu ihr.“²⁰⁵

Was ist nun aber bei Pieper gegen diesen behaupteten „Widerstreit“ von Schuld und Sünde gesagt? Welche Argumente hat er für seine eingangs schon genannte These, Schuld und Sünde seien „nicht zwei getrennte, gegeneinander unabhängige Einzelphänomene“, sondern „zwei Aspekte eines und desselben Phänomens“?²⁰⁶ Das soll doch wohl heißen, dass sich nicht bloß das Phänomen der Schuld, sondern auch das Phänomen der Sünde dem Philosophierenden zeigen kann. Wie sonst könnte man behaupten, es handele sich um zwei Aspekte *desselben* Phänomens? Oder ist das Nachdenken über Sünde nicht doch allein Sache der Theologie und geht die säkularen Zeitgenossen unter den Philosophierenden nichts an?

In seiner Antwort unterscheidet Pieper die persönliche Offenheit des Glaubenden für die Vernunft von der strukturellen Offenheit der Vernunft für den Glauben. Zunächst zum ersten Teil der Unterscheidung. „Wer als Glaubender davon überzeugt ist, dass die Auflehnung des Menschen gegen Gott so ungeheuerliche Geschehnisse im Gefolge gehabt und ausgelöst hat, wie sie den wesentlichen Inhalt der christlichen Mysterienlehre ausmachen, der kann als Philosophierender, das heißt als ein den Sachverhalt ‚sittliche Verfehlung‘ unter jedem möglichen Aspekt Bedenkender, unmöglich zugleich der Meinung sein, dieser Sachverhalt sei hinlänglich oder gar erschöpfend damit beschrieben, dass man sagt, es handle sich um den Verstoß gegen eine vom Menschen selbst, etwa von der ‚Gesellschaft‘, aufgerichtete Verhaltensregel oder gegen das *abstractum*, das man ‚die Werte‘ nennt.“²⁰⁷

Auch für den Glaubenden sind Glauben und Wissen strikt zu unterscheiden, aber sie können nicht gegeneinander getrennt gehalten werden, sofern der Glaubende philosophiert und der Philosophierende glaubt. Warum sollte, anders als Jaspers und Heidegger meinen, ein Philosophierender nicht auch ein Glaubender sein können?

²⁰² Ebd., S. 266 (mit Bezug auf N. Hartmann, *Ethik*, Berlin ³1949, S. 817).

²⁰³ N. Hartmann, *Ethik*, S. 811.

²⁰⁴ Ebd., S. 812.

²⁰⁵ J. Pieper, *Vorüberlegungen zum Thema „Sünde“*; Pieper, *Werke* Bd. 7, S. 266 f.

²⁰⁶ Vgl. Anm. 9.

²⁰⁷ J. Pieper, *Begriff der Sünde*; Pieper, *Werke* Bd. 5, S. 217.

Doch geht Pieper ja weiter, wenn er behauptet, dass das Phänomen der Sünde auch der menschlichen Erfahrung zugänglich ist. Die Berufung auf den Glauben an die Sünde würde ja nicht genügen, um die Rede vom Phänomen der Sünde zu rechtfertigen. Pieper beruft sich für ein Wissen-Können um dieses Phänomen auf zwei sich wechselseitig erschließende Erfahrungskontexte. Da ist zum einen trotz aller Trivialisierung und ihr zuvor ein Wissen, das in den Grundworten der Sprache „eingekörpert“ ist, auch wenn es zum wirklichen Verständnis dieser Worte besonderer Erfahrungen bedarf. Er meint damit „existentielle Erschütterungen“ als Bedingung eines realen, nicht bloß begrifflichen Verstehens. Solche Erfahrungen verhelfen dazu, „das vom Sprechenden selber subjektiv unverwandt Gemeinte (oder Mitgemeinte), wengleich [...] im durchschnittlichen Falle dem reflektierenden Bewusstsein nicht Präsentgehaltene“ zu „realisieren“.²⁰⁸

Da ist zum anderen Piepers Behauptung eines vorsprachlichen Erfahrungskontextes, „dass auf dem Grunde eines jeden, wider das eigene bessere Wissen vollbrachten menschlichen Tuns auch das Unterscheidende der Sünde, nämlich die Qualität der Verletzung einer übermenschlichen Verhaltensregel, sichtbar *werden wird*, und zwar als etwas Nicht-hinweg-zu-Diskutierendes, als etwas demnach in solchem Sinn unserer Erfahrung Begegnendes.“²⁰⁹ Doch scheint mir Pieper zu weit zu gehen, wenn er hier von der Sünde wie von einer *jederzeit* gegebenen Erfahrungstatsache spricht. Was hierzu mit Recht gesagt werden *kann*, und was in anderen Formulierungen Piepers auch so gesagt *wird*, betrifft die reale *Möglichkeit* einer solchen Erfahrung unter bestimmten Voraussetzungen, die aber gerade nicht jederzeit und für jedermann gegeben sind. Zu dieser möglichen Erfahrung heißt es bei Pieper: „Ich halte mich ausdrücklich offen für die Möglichkeit, dass sich auf dem Grunde des Phänomens menschlicher Schuld oder in dem, was wir für den ‚Grund‘ dieses Phänomens halten, etwas zunächst gar nicht Geahntes und Neues zeigen könnte.“²¹⁰ Auf die Frage, wie denn eine solche Möglichkeit sich zur Wirklichkeit heutiger Erfahrung verhält, verweist Pieper auf „das Nicht-Aufgehen aller menschlichen Interpretation von ‚Schuld‘“, auf eine Unstimmigkeit, die „sich möglicherweise dennoch schlichten könnte in einer umfassenderen Wahrheit“. Beispiele für Erfahrungen, die mit dem Begriff ethischer Schuld nicht vollkommen eingeholt werden können, nennt er nicht. Pieper spricht eher vorsichtig davon, dass wir in den wirklich schlimmen Verfehlungen den Charakter der Schuld als Sünde „erahnen“, „mag diese [die Sünde] auch, als sie selber, niemals ‚positiv‘ zu fassen sein und sich vielleicht nur in einer Negativ-Form andeutungsweise zeigen: in einer extremen inneren Erfahrung oder in einzelnen kaum entzifferbaren Daten, wie sie immer wieder einmal der tiefenpsychologischen Analyse vor den Blick zu kommen scheinen.“²¹¹

Jürgen Habermas hat bekanntlich darauf hingewiesen, dass ein rein moralischer Schuldbegriff das eigentlich Schlimme der Schuld weder zu fassen bekommt noch zu bewältigen vermag, und zwar deshalb nicht, weil „die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, [...] über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht.“²¹² Hier wird eine Leerstelle in unserem Verstehen von schwerer Schuld markiert, die ohne den Glauben an die Auferstehung der Toten und ein göttliches Gericht nicht zu füllen ist. Im Wissen um das moralisch Schlimme liegt – unthematisch zwar, aber begrifflich einholbar – ein

²⁰⁸ Ebd., S. 211.

²⁰⁹ Ebd., S. 218.

²¹⁰ J. Pieper, Begriff der Sünde; Werke Bd. 5, S. 217.

²¹¹ J. Pieper, Begriff der Sünde; Pieper, Werke Bd. 5, S. 217.

²¹² J. Habermas, Wissen und Glauben, S. 258.

Mitwissen um eine letzte Verantwortung vor Gott. In diesem Mitwissen, lateinisch *conscientia* und zu Deutsch „Gewissen“, erschließt sich die Sünde als äußerster Horizont und letzte Verstehenskategorie menschlicher Schuld. Die These vom Widerstreit zwischen Schuld und Sünde besagt demgegenüber ja nicht bloß, dass „Sünde“ im menschlichen Erfahrungshorizont nicht ausweisbar ist, sondern dass die Negativität der Schuld an den Grenzen moralischer Autonomie aufhört und Opfer wie Täter sich selbst überlassen sind. Wenn es aus Gründen moralischer Selbstachtung keine Sünde geben darf, dann bleibt unverzeihliche Schuld nicht bloß unvergeben, sondern auch ungesühnt.

II. Schuld und Sünde als Gestalten sittlicher Fehlleistung

Wenn Schuld und Sünde zwei Seiten derselben Medaille sind, dann muss die Frage lauten, wie die eine von der anderen Seite zu unterscheiden und der Begriff ‚Sünde‘ einzugrenzen ist. Ich folge hier Piepers Darstellung, die allerdings wesentlich differenzierter und expliziter ist, als ich sie hier wiedergeben kann. Zunächst gehört die Sünde in den weiteren Kontext „des Übels, des Unguten, des Schlimmen, des *malum*. Wer ‚Sünde‘ denkt, der hat zugleich und, genaugenommen, schon zuvor gedacht, dass etwas ‚nicht in Ordnung‘ sei mit dem Menschen, dass etwas mit ihm nicht stimme, dass es nicht gut um ihn und sein Dasein stehe und vielleicht sogar nicht gut um die Welt insgesamt. Das andere, begrenztere Begriffsfeld ist das des fehlerhaften Tuns, der menschlichen Fehlleistung, des durch Handeln oder Unterlassen verursachten Übels. Jede Sünde ist eine Fehlleistung; aber nicht jede menschliche Fehlleistung ist schon Sünde im strikten Sinn, natürlich nicht.“²¹³

Die griechischen wie die lateinischen Vokabeln zur Bezeichnung einer menschlichen Fehlleistung haben so einen weiteren und einen engeren Sinn. Der Ausdruck „*hamartia*“, der sowohl bei Aristoteles wie im Neuen Testament zu finden ist, wie auch das lateinische „*peccatum*“, bezeichnen jegliche Art der Fehlleistung, wovon die sittliche Fehlleistung nur einen Ausschnitt bildet. „Wo immer es Tun und Machen gibt, da gibt es möglicherweise auch Fehlleistungen, *peccata*.“²¹⁴ Analog zu Fehlleistungen auf dem Gebiet des sittlichen Handelns und des technischen Machens, finden sich Fehlleistungen auch im Bereich der Natur: ein viel zu nasser und kalter Sommer, die Missbildung eines Lebewesens, körperliche und geistige Behinderung, das alles wird gleichfalls als *peccatum* bezeichnet: als „*peccatum naturae*“, als Fehlleistung der Natur.

Diese rein lexikalischen Beobachtungen mögen nicht sehr bedeutsam erscheinen. Sie halten aber doch eine erste Orientierung bereit, wenn wir danach fragen, wie denn nun die Sünde, bzw. das mit diesem Wort Bezeichnete, sich zu diesen allgemeineren Kennzeichnungen verhält. Sünde ist – wie jede sittliche Fehlleistung auch – ein Übel durch die Verfehlung eines Ziels. Innerhalb des handlungstheoretischen Kontextes von Schuld und Sünde muss nun allerdings genauer bestimmt werden, was hier unter „Ziel“ und der Art seines Verfehlens zu verstehen ist. Nicht bloß Handlungen haben es ja mit Zielen zu tun, sondern auch das technische Herstellen. Technisches Können ist, wie es scheint, allein der Norm der Perfektion unterstellt. Doch der Schein trügt. Das gut Gemachte – technische Exzellenz – genügt

²¹³ Ebd., S. 218.

²¹⁴ Ebd., S. 220.

eben nicht. Das Machen und Herstellen von etwas muss auch in einem darüber hinausgehenden Sinn gut sein, und das heißt: sittlich zu verantworten. Denken Sie an den Film „Oppenheimer“, der genau das zum Thema gemacht hat. Robert Oppenheimer war der wissenschaftliche Leiter des Manhattan-Projekts zur Entwicklung der ersten Atombombe. Der Grund für Oppenheimers Gewissenszweifel ist nicht schwer zu verstehen, wenn es so ist, wie Pieper feststellt, dass „keine Kunstübung [also kein technisches Können] denkbar ist, [das] außerhalb der menschlichen Existenz stattfände; weil vielmehr alles Herstellen von Werken, alles Machen (*facere, poiein*) unvermeidlich zugleich auch Handeln ist, Tun, *agere*, menschliche *praxis*“.²¹⁵ Alles technische Machen ist darum eingefügt in den Zusammenhang des menschlichen Lebens als dem primären Bezugspunkt sittlicher Verantwortung. „Einen über das Sittliche hinausliegenden, wichtigeren‘ Sinnzusammenhang“ gibt es nicht. Schießen, Rechnen, Bildermalen, Wunden behandeln – all das kann im konkreten Vollzug mit Recht einem größeren Ziele untergeordnet werden. Für das im strikten Sinn ethische Tun des Menschen aber ist ebendies nicht möglich.“²¹⁶ Das sittlich Gute, im Unterschied zum technisch Machbaren, ist ein Ziel, das nicht Mittel zu einem höheren Ziel sein kann.

In diesem unhintergehbaren Bezug auf das Gutsein als Ziel der menschlichen Existenz liegt das Gemeinsame von sittlicher Schuld und Sünde. Das bedeutet zunächst, „Sünde ist ein menschliches Tun, ein Akt des Menschen, der sein Ziel verfehlt – nicht also primär ein Zustand.“²¹⁷ Das ist sie auch, aber doch erst, sofern der Zustand aus dem Tun hervorgeht. Und als Akt ist die Sünde auch eine Normverletzung, sofern die sittlichen Normen des Tuns und Unterlassens um des zu erreichenden Sinnzieles menschlicher Existenz willen gegeben sind. Gegen das Gutsein als Ziel zu handeln, ist so nicht bloß ein normwidriger, sondern auch ein seinswidriger Akt. Das Ziel der menschlichen Existenz, das schuldhaft verfehlt wird, haben wir uns ja nicht selber gesetzt und können es darum auch nicht aufheben. Weil dies mit der Natur des Menschen selbst gegebene Ziel klarerweise das Ganze seines Daseins meint, darum muss auch seine Verfehlung notwendig den Kern der Existenz treffen und versehren. Jede sittliche Verfehlung ist Selbstverfehlung, die aus der Freiheit hervorgeht. „Sittlich im vollen Sinn ist jeder Akt, der ganz und gar in unserer Macht steht.“²¹⁸ [...] Wenn es keine solche Fehlleistung gäbe, in unserer Macht liegend, von uns gewollt und ‚in uns‘²¹⁹ selber, *in nobis*, entspringend – dann gäbe es auch weder Schuld noch Sünde im strikten Sinn.“²²⁰

Alle bisher genannten begrifflichen Merkmale gelten für Schuld und Sünde gleichermaßen. Das unterscheidende Begriffselement der sittlichen Fehlleistung, wodurch diese den Charakter der Sünde annimmt, ist der Widerstand gegen Gott. Dieser Widerstand ist im Kontext einer intrinsisch verstandenen Schuld nicht etwa leichter, sondern schwerer verständlich. Sünde als Ungehorsam gegenüber einem fremdem Willen, das zu denken ist kein Problem. Aber Sünde gedacht als gegen Gott gerichteter willenswidriger und vernunftwidriger Gebrauch der Freiheit, wie ist das zu verstehen? – Man kann auch so fragen: wie ist Verfehlung als Selbstverfehlung, gar aus freiem Entschluss herbeigeführte *endgültige* Selbstverfehlung, überhaupt denkbar?

²¹⁵ J. Pieper, Begriff der Sünde; Pieper, Werke Bd. 5, S. 225.

²¹⁶ Ebd., S. 223.

²¹⁷ Ebd., S. 229.

²¹⁸ Th. V. Aquin De ver. 25, 5.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ J. Pieper, Begriff der Sünde; Pieper, Werke Bd. 5, S. 229 f.

III. Schuld und Sünde als beziehungsloses Tun

Zur näheren Bestimmung solcher Widersinnigkeit der Sünde wäre ausführlicher zu reden über die Sünde als ein Tun, das in grundlegender Hinsicht ohne Beziehung zu der Wirklichkeit ist, die der Mensch selber ist, – ein Tun, das also gleichermaßen im Widerspruch steht zu seiner Natur wie zu seiner Vernunft. Einige Kennzeichnungen sollen hier genügen, um der Spur des Nachdenkens über die Sünde bei Pieper zu folgen. Sünde ist immer beides: wider die Natur (*contra naturam*) und wider die Natur der Vernunft (*contra rationem*), weil die menschliche Natur in der Selbstreflexion der Person erschlossen ist: als die ihr eigentümliche Seinsverfassung. Darum liegt das Schlimme und Seinswidrige der Sünde auch nicht in der Hinwendung zu etwas, das schon von sich her schlecht wäre, sondern in der ungeordneten Hinwendung zu einem Gut. Nicht die Lust beim Ehebruch ist das Schlimme, sondern die Lust mit der falschen Frau, die hier ohne Bezug auf die eheliche Bindung gewollt ist. „Die Bejahung geschöpflicher Güter kann eine Tat nicht zur Sünde machen.“²²¹ Ihr Wesen ist darum nicht aus der Beziehung, sondern aus der Beziehungslosigkeit zu verstehen. Sünde ist ein ungeordnetes (*inordinate*) Tun, dem der Bezug fehlt auf ein wahrhaft menschliches Leben, und das darin auch nicht hingeordnet werden kann, sondern wegführt vom Sinnziel menschlicher Existenz. Doch liegt der ungeheuerliche Charakter äußerster Verfehlung durch die zutreffenden Kennzeichnungen der Sünde als „Ordnungswidrigkeit“, „Naturwidrigkeit“, „Vernunftwidrigkeit“ noch außerhalb des Blickfeldes. Es sind das noch „uneigentliche Kennzeichnungen“ für die äußerste Selbstverfehlung des Menschen. „Der wahre Name der Sünde“ [ist] Verfehlung gegen Gott²²² in der Abwendung von Gott. Es ist dieser unlösbare Zusammenhang von Selbstverfehlung und frei gewollter Abkehr von Gott, der nicht bloß schwer zu verstehen, sondern möglicherweise als schwere Belastung auch aus dem Bewusstsein verdrängt werden soll. Dafür bieten sich zwei Möglichkeiten an:

„Man kann entweder die Gewolltheit der Sünde leugnen oder abschwächen, indem man sagt, der angeblich oder nur scheinbar ‚Schuldige‘ sei in Wirklichkeit einer, der nicht weiß, was er tut; er sei also ein Irrender, ein ‚Verblendeter‘. [...] Der zweite denkbare Modus, die Ungeheuerlichkeit, die der Begriff der Sünde enthält, aus der Welt zu schaffen, wäre der Versuch Nietzsches, ihr nicht die Gewolltheit abzusprechen, sondern die Qualität des Bösen: ‚Ich erfreue mich der großen Sünde als meines großen Trostes.‘“²²³

Solche Ausweichversuche lassen immerhin erkennen, dass ein hintergründiges Bewusstsein von der Realität der Sünde da ist oder wenigsten da sein kann. Wenn das so ist, dann wäre es unphilosophisch der Frage auszuweichen, wie denn die beängstigende „Ungeheuerlichkeit“ der Sünde überhaupt denkmöglich ist. Pieper sieht hier eine Reihe von Schwierigkeiten, die kaum befriedigend zu klären sind. Zunächst ist ja nicht ohne weiteres klar, weshalb denn die Sünde in der „Abwendung von Gott“ bestehen soll. Die Sünde scheint doch eher in der konkreten Hinwendung zu etwas zu bestehen, ohne dabei Gott überhaupt im Sinn zu haben. Wo kommt Gott denn vor, wenn die ganze Aufmerksamkeit des Handelnden, sagen wir eines gelangweilten

²²¹ Ebd., S. 207.

²²² Ebd.

²²³ Ebd., S. 230 f.; F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 4. Teil, Vom höheren Menschen, 5.

Ehemanns, darauf gerichtet ist, die Frau eines anderen herumzukriegen? (Das umgekehrte soll es auch geben). Das eigentlich Schlimme und Sündhafte an solcherart Zuwendung ist auch nicht die Begierde als solche, noch deren Befriedigung – also nicht die bloße „Sinnlichkeit“, die sich im Begehren (*cupiditas*) bemerkbar macht. Wenn die Sünde tatsächlich etwas endgültig Schlimmes ist, dann kann Ihre Wurzel nur in der geistigen Mitte der Person und nicht schon im Begehren zu finden sein. Das hat, wie wir inzwischen wissen, der junge John Rawls sehr klar gesehen, der in seiner aus dem Nachlass veröffentlichten Bachelor-Arbeit behauptet, dass die Sünde des Geistes nicht durch die Sinnlichkeit motiviert sein kann, sondern umgekehrt nur als Folge „einer geistigen Perversion“ zu verstehen sei, von der sie durchdrungen ist. „Wäre Sinnlichkeit einfach [nur sinnliche] Begierde, wären unsere Schwierigkeiten vergleichsweise gering.“²²⁴ Wenn aber nicht die sinnliche Begierde, was aber dann? Rawls sieht die Ursache der Sünde in der Geltungssucht, „worin der Geist schlicht sich selbst verdirbt. [...] Wir müssen feststellen, wie mysteriös es auch erscheinen mag, dass der Geist sich selbst durch sich selbst verdarb; dass er sich der Selbstliebe auslieferte ohne äußeren Anstoß.“²²⁵

Die Tradition von Augustinus bis Thomas von Aquin, auf die Pieper sich bezieht, hat die Wurzel dieser zerstörerischen Selbstliebe im geistigen Hochmut gesehen und in der Herkunft der Kreatur aus dem Nichts. Doch mit Blick auf die Uhr kürze ich hier ab und komme ich zu meinem letzten Punkt:

IV. Das Bleibende von Schuld und Sünde

Hier steht abschließend nun der Zusammenhang von Schuld und Sünde mit den zugeordneten Begriffen der Reue, Vergebung, auch der Absolution und der Erlösung, zur Debatte. Das sind jene Elemente, die dem Begriff der Sünde in besonderer Weise zugeordnet sind, und dem modernen Verstehen wiederum am wenigsten plausibel erscheinen. Ich persönlich glaube, dass die Aufklärung dieses Zusammenhangs wegen seiner Bestreitung für Pieper der Grund gewesen ist, sich mit dem Thema „Sünde“ überhaupt zu befassen. Erinnern wir uns noch einmal an die Begründung für den behaupteten „Widerstreit“ von Schuld und Sünde aus der Autonomie der sittlichen Person. Ich hatte Piepers Referat der Position Nikolai Hartmanns nicht vollständig wiedergeben. Ich nehme Piepers Argumentation jetzt an dem Punkt wieder auf, wo es ihm um die Verdeutlichung der Notwendigkeit und des Sinns von Vergebung geht.

„Dieser ‚Widerstreit‘ von ‚Schuld und Sünde‘ bekommt aber seine ganze Schärfe erst dadurch, dass Nikolai Hartmann den Begriff ‚Sünde‘ in den Zusammenhang einer religiösen, genauer gesagt, der christlichen Erlösungslehre stellt – was zweifellos sinnvoll möglich ist. Die Sünde sei, so heißt es, ‚der Ansatzpunkt für das Werk Gottes am Menschen: die Erlösung‘.²²⁶ Die Erlösung selbst aber ist ‚ethisch wertwidrig, ganz abgesehen davon, dass sie auch ethisch unmöglich ist;‘²²⁷ ‚die Schuldabnahme ist [...] ethisch falsch, verkehrt; sie ist nicht ein solches, das der Mensch wollen darf und als sittliches Wesen wollen kann. Sie wäre, selbst wenn sie möglich wäre – und sei es selbst durch göttliche Gnade – ein Übel, und zwar das

²²⁴ J. Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*, Berlin 2010, S. 180.

²²⁵ Ebd., S. 226 f.

²²⁶ N. Hartmann, *Ethik*, S. 817.

²²⁷ Ebd., S. 819.

größere Übel im Vergleich mit dem Tragenmüssen der Schuld; denn sie wäre wirklich ein moralisches Übel, die Entmündigung und Entwürdigung des Menschen, seine Unfreiheitserklärung. Sie ist ein im sittlichen Sinn Nichtseinsollendes. Der sittlich Freie kann sie nicht wollen.“²²⁸

Diese Abwehr von Erlösung und Vergebung im Namen sittlicher Freiheit und Selbstachtung klingt heroisch. Aber ist ein solcher Heroismus auch lebbar, ganz abgesehen davon, ob die zugrundeliegende Überzeugung richtig ist und nicht vielmehr falsch? Solchen Heroismus werden die meisten Menschen vermutlich nicht aufbringen wollen. Sie helfen sich auf andere Weise, durch Verdrängung und Vergessen oder durch Selbstrechtfertigung, um das Belastende von Schuld und Sünde auf Distanz zu halten. Eine neue Richtung in der Psychologie des Alters beispielsweise setzt dazu auf ein therapeutisches Verfahren, das „Lebensrückblicktherapie“ genannt wird.²²⁹ Diese geht aus von der zutreffenden Feststellung: „Über Verfehlungen schämen sich die meisten Menschen.“ Doch dann folgt gleich das Sinnangebot einer befreienden Interpretation: „Schon dass sie etwas für eine Verfehlung halten, zeigt, dass sie mit einem unbarmherzigen Blick ihr Leben ansehen“.²³⁰ Das schafft Spannungen, die aber nicht auftreten müssen, wenn es einem gelingt, „die aktuelle emotionale Situation“²³¹ unter Kontrolle zu bringen, um so langfristig die Einstellung zu sich selbst zu verändern. Wir sollen lernen, dass die aktuell belastende Situation des Schuldempfindens auch ohne Vergebung emotional in den Griff zu bekommen ist. Ja gut, „es war falsch [so zu handeln]. Aber es war so. Menschen machen Fehler, das gehört dazu.“²³² Um Selbstvorwürfe, Schuldgefühle und „Gewissensbisse“ erfolgreich zu unterdrücken, verlangt die Bagatellisierung von Schuld und Sünde nach täglichen Selbstaffirmationen. Ein neuer undatiertes Ratgeber, das „Selbstliebe Tagebuch“ sagt uns, wie wir über uns zu denken haben: „Ich bin stolz auf das, was ich bin“; „ich entscheide mich dafür, mich auf das Positive in meinem Leben zu konzentrieren“; „ich bin genug“; „ich bin es wert“; ich vertraue mir, ich erlaube mir.“ Um die „heilende Kraft der Selbstakzeptanz“ zu verstärken, wird empfohlen, jeden Tag für 7 Minuten dieses „Selbstliebe Tagebuch“ mit positiven Selbstbeobachtungen zu füllen. Dessen letzte Anweisung lautet wie folgt: „Deine innere kritische Stimmen verstehen – und ausschalten.“

War es nicht genau das, was Nietzsche bereits vorhergesehen und gefordert hat: die Umdeutung der Sünde vom Tatbestand zur „Interpretation eines Tatbestandes, nämlich einer physiologischen Verstimmung“?²³³ Doch ganz ohne Vergebung und ohne Lossprechung vom Übel geht es auch hier nicht. Das „ego te absolvo“ in der Beichte muss ersetzt werden durch das „ego me absolvo“ barmherziger Selbsterlösung.

Nun aber abschließend zu den Gründen, weshalb Pieper eine solche autonome Bewältigung von Schuld und Sünde für nicht tragfähig hält und als verhängnisvoll ansieht. Wie die sittlich gute Handlung eine Steigerung des menschlichen Seinkönnens ist, so ist umgekehrt die sittliche Fehlleistung eine Schwächung und Verminderung im Sein des Menschen. Es bleibt bei der guten wie der schlechten Handlung etwas im Handelnden zurück. Handlungen haben nicht bloß Wirkungen

²²⁸ Ebd.; J. Pieper, Vorüberlegungen zum Thema „Sünde“; Pieper, Werke Bd. 7, S. 267.

²²⁹ V. Karst, Was wirklich zählt, ist das gelebte Leben. Die Kraft des Lebensrückblicks, Freiburg 2010

²³⁰ Ebd., S. 158.

²³¹ Ebd.

²³² Ebd. S. 167

²³³ Vgl. Anm. 15.

nach außen, auf andere, die von unserem Handeln betroffen sind. Sie haben auch Wirkungen nach innen, im Welt- und Selbstverhältnis, und modulieren so die Seinsverfassung der handelnden Person. Die metaphorischen Redeweisen von „Befleckung“ und „Makel“ durch Schuld und Sünde deuten in diese Richtung. Wo ein Makel ist, da fehlt etwas Zugehöriges. Sünde im Bild des Makels ist zu verstehen als ein Mangel (*privatio*) in der Vollkommenheit des Seins. Und dieser Mangel kann der sehr verschiedenen Formen annehmen. Sofern alles seelisch-geistige Tun und Erleiden den Menschen immer auch als leiblich verfasstes Wesen betrifft, wird auch das Äußere des Menschen, das kein bloßes Außen, sondern die Außenseite des Inneren ist, die Spur dieses Mangels an sich tragen. Dieser durch unsere Schuld bedingte Seinsmangel verschwindet nicht einfach durch Vergessen und den Dahingang der Zeit. Er ist eine bleibende Deformation, die in tiefer verborgener Verzweiflung sich körperlich und seelisch auswirken kann.

Wenn das so ist, dann ist das Erste, was zur Heilung Not tut, die Anerkennung der eigenen Schuld in deren ausdrücklicher Missbilligung und Bereuung vor Gott. Das zweite ist das Aussprechen der Schuld Gott gegenüber, dem wir genau das schulden: das Eingeständnis, ihm gegenüber schuldhaft gefehlt zu haben. Und wenn das geschehen ist, dann bedürfen wir, um auch loszukommen von unserer Schuld, der Zusicherung Gottes, dass er uns aus seiner Schuld entlässt, indem er uns vergibt. Wie anders – wirklich realistischer oder nur pathetischer? – nimmt sich dagegen die Maxime aus, die Nietzsche verkündet: „Lieber schuldig bleiben als mit einer Münze zahlen, die nicht unser Bild trägt.“²³⁴ Pieper kommentiert die ähnlich lautende Auffassung von Nikolai Hartmann folgendermaßen:

„Lässt man die Person des Autors, über den zu urteilen natürlich niemandem zusteht, einmal völlig aus dem Spiel und nimmt man diese furchtbaren Sätze so, wie sie dastehen, dann wird man in ihnen genau das wiedererkennen, was die christlich-abendländische Überlieferung von der Haltung der gefallenen Engel und der Verdammten sagt: dass nämlich die Vergebung ihrer Schuld deswegen unmöglich sei, weil sie von ihnen als unzumutbare Demütigung zurückgewiesen wird, weil, anders gesagt, der Schuldige bei seiner gegen Gott gefällten Entscheidung bleibt.“²³⁵

Das Ungeheure und die Unheilbarkeit der Sünde zeigt sich so erst im Blick auf den Sünder, der keine Vergebung will. Die Vorstellung einer unheilbaren Sünde war zwar schon außerhalb des jüdisch-christlichen Glaubens bekannt. Platon berichtet davon im „Gorgias“, wenn Sokrates den zynischen und rücksichtslosen

Machtmenschen Kallikles an den überlieferten Mythos vom Gericht nach dem Tode erinnert. Doch die eigentliche Ungeheuerlichkeit der Sünde kommt erst im christlichen Glauben an einen personalen Gott zu Gesicht. Sünde als autonome Verfügung über den Sinngrund der eigenen Existenz bedeutet Verneinung von Gottes Liebe als Grund und Ziel unserer Existenz. Was darin endgültig verloren gehen kann, ist das, wozu wir geschaffen sind: das Mitlieben-können als Grund ewiger Glückseligkeit.

²³⁴ F. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft 3, 252.

²³⁵ J. Pieper, Begriff der Sünde; Pieper, Werke Bd. 5, S. 276.

ⁱ In einer Erklärung vom 04.10.2007 hat der Europarat die Regierungen seiner 47 Mitgliedsstaaten nachdrücklich dazu aufgefordert, sowohl dem Kreationismus wie auch der als weitaus gefährlicher eingeschätzten Theorie des Intelligent Design keinerlei Einflußmöglichkeiten in Schule und Öffentlichkeit zu gestatten.

ⁱⁱ Nicht zuletzt durch den Einfluß des amerikanischen Biologen und bekennenden Katholiken Kenneth Miller auf die katholische Theologie (vgl. Miller 2007; und Hattrup 2008, 12).

ⁱⁱⁱ Meine Argumentationslinie ist so gewählt, daß die sachliche Herausforderung von Neo-Darwinismus und moderner Theologie durch das ID deutlich werden soll. Sie ist daher weder vollständig noch ausgewogen, schon wegen des begrenzten Raums der Darstellung. Zur Vollständigkeit würde gehören, weitere Argumente gegen die Vollständigkeitshypothese des Neodarwinismus zu berücksichtigen aus dem Bereich der Paläontologie (fehlende Zwischenformen; vgl. Lennox 2009, 135, 162 ff.), der Naturphilosophie (qualitative Differenz und Übergänge zwischen den Lebensstufen; vgl. Kessler 2009, 154 f.) und der Wissenschaftstheorie (Methodenfrage der Biologie; vgl. Popper 1984, 268 ff.). Zur Ausgewogenheit gehört es meines Erachtens nicht, Argumente gegen das ID wie das Argument vom Lückenbüßer-Gott zu referieren, wo sie auf Prämissen im Denken der Kritiker und nicht auf denen des ID beruhen, und überdies an anderer Stelle von den Kritikern selbst in Anspruch genommen werden, wie im Falle der Übergänge von der unbelebten Materie zum Leben und innerhalb des Lebens zu Innerlichkeit, Selbstbewusstsein und Vernunft.

^{iv} Hier wären auch noch Argumente der Bioinformatik mit einzubeziehen, die sich selbst als ein Zeig des ID versteht. Eine Entstehung funktionaler Komplexität durch Zufallsprozesse gilt auf der Grundlage mathematischer Berechnungen als höchst unwahrscheinlich. Die unendlichen Kombinationsmöglichkeiten überschreiten einfach den faktisch gegebenen zeitlichen Rahmen, in welchem die Evolution vor sich gegangen ist. (Vgl. dazu Lennox 2009, 211-230).

^v Dawkins äußert sich in derselben Weise. Wenn es so etwas geben sollte, „so werde ich aufhören müssen, an den Darwinismus zu glauben.“ (Dawkins 2009, 111).

^{vi} Dieser Punkt wird in der Debatte um das ID oft falsch dargestellt. William Demski schreibt dazu: „Intelligent design is compatible with just about any form of teleological guidance. Its concern is not *how* a designing intelligence acts but with whether its action is discernible. Intelligent design therefore does not require an interventionist conception of design. (Demski 2004, 25).

^{vii} Übersetzung und Hervorhebungen von mir.

^{viii} Vgl. in diesem Buch den Beitrag von Hans Martin Weikmann, 92-113.

^{ix} Außer Miller scheint niemand von Behes Kritikern und Rezensenten den JME-Artikel von Meléndez-Hevia zur Widerlegung des ID für wichtig gehalten zu haben. Stattdessen räumen sie ein, „daß es gegenwärtig keine detaillierten darwinistischen Evolutionsdarstellungen für irgendein biochemisches System [gibt], sondern nur eine Vielzahl von Wunschspekulationen“. (Behe 2007, 475).

^x Die richtige Deutung der *creatio continua* hängt davon ab, wie das Verhältnis von Erstursache (Gott) und Zweitursachen (Natur) gesehen wird. Beides sind Totalursachen, die nicht auf derselben Ebene wirken. Vgl. dazu Schönborn 1994 und Carroll 2000 und 2006, welcher diese von Thomas von Aquin vertretene Sicht auf das Verhältnis von Schöpfung und Evolution anwendet.

^{xi} Diese wenigen, zugeben einseitig ausgewählten Sätze zeigen deutlich, wie konfus die Argumentationslinie ist. Man kann nicht gleichzeitig „echten“ von bloß „scheinbarem“ Zufall unterscheiden und dann von „den Zufall *steuernden* Wahrscheinlichkeitsgesetzen“ sprechen, sondern allenfalls davon, dass diese Gesetze einen Spielraum für den Zufall offen halten. Aber in solchen Inkonsistenzen zeigt sich das Dilemma von Theologen, die auf der Basis des vorausgesetzten Evolutionsbegriffs die theologischen Grundaussagen über die Schöpfung einzuholen versuchen.