

De res quasdam sentiendo ex quo notio dei in philosophia oritur

Inaugural-Dissertation zu Erlangung des Doktorgrades
der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät

der

Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

vorgelegt von

Wolfgang Erb

Augsburg

2006

Referent: Prof. Dr. Reto Luzius Fetz

Korreferent: Prof. Dr. Norbert Fischer

Tag der letzten mündlichen Prüfung: 10. 10. 2007

DE REBUS QUASDAM SENTIENDO

EX QUO NOTIO DEI

IN PHILOSOPHIA

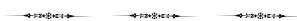
TRAHITUR

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	3
Eröffnung der Thematik	
§1 Die Problematisierung der Ausgangsfrage	4
§2 Die Sache selbst denken: Mahnungen der antiken und der modernen europäischen Aufklärung	10
§3 Die Europäische Philosophie und die Religionswissenschaft	19
Europäische Philosophie und christliche Theologie	
§4 Eine theologische Sichtweise der Philosophie: Magdschaft und konstitutionelle Bedeutung	26
§5 Eine philosophische Sichtweise der <i>ὁμοίωσις θεῶ</i>	36
Durchführung der Thematik	
Gott-Denken aus der Erfahrung der Welt	
§6 Die Schönheit und Ordnung der Welt	60
§7 Die Frage nach dem Abgrund	76
§8 Die Frage nach dem Nichts	87
Gott-Denken aus der Erfahrung des Selbst	
§9 Die <i>natürliche</i> Gottesvorstellung	105
§10 Die Frage nach der Verwandtschaft von Mensch und Gott	113
§11 Die Frage nach dem Gewissen	129
Ausklang der Thematik	
§12 Die Problematisierung des <i>desiderium naturale dei</i>	139
Bibliographie	146

Vorbemerkung

Für die vielen Umbrüche auf meinem Denkweg seit meinem Studium an der Hochschule für Philosophie (München), die mir einen breiten ersten Einstieg in die Philosophie gab, sei neben meiner Familie sowie japanischen und koreanischen Freunden zunächst Herrn em. Prof. Dr. Alois Halder (Augsburg) gedankt, der mir vor allem den Ansatz Heideggers nahebrachte. Das Studium an der Universität Augsburg war daneben von Theologie und vor allem von Indogermanistik bei Herrn Prof. Dr. Norbert Oettinger (jetzt Erlangen-Nürnberg) geprägt, dessen Begeisterung unter anderem für die alte indische Sprache faszinierte. Herrn Prof. Dr. Norbert Fischer (zunächst Paderborn, dann Eichstätt), bei dem ich über mehrere Jahre hinweg eine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter innehatte, sei nicht nur für die Vertiefung meines philosophischen Studiums besonders auch in Kant gedankt, sondern vor allem für die freundschaftliche Beziehung, die es mir ermöglichte, aktiv an der universitären Forschung und Lehre innerhalb der Philosophie teilnehmen zu können, sowie für seine große Geduld meinem Arbeitsstil gegenüber. Last but not least danke ich Herrn Prof. Dr. Reto Luzius Fetz für seine Bereitschaft, diese Arbeit zu begutachten.



Bei der Heranziehung von fremdsprachigen Werken wird im laufenden Text eine Übersetzung als Zitat angeführt, die zwar die soweit vorhandenen Übersetzungen ins Deutsche heranzieht, diese aber teilweise verändert, so daß der Verfasser letztlich die Verantwortung trägt. Zur Rechtfertigung und Überprüfung des Zitates wird in der Fußnote der Originaltext angeführt.

Zum Nachweis einer deutsch- oder fremdsprachigen Stelle aus den sogenannten klassischen Texten wird in den Fußnoten die innere Zitation und nicht die Seitenangabe einer bestimmten Ausgabe gewählt. Dadurch ist der Leser nicht von der in der Bibliographie aufgeführten Ausgabe abhängig, sondern kann leichter in seiner eigenen Ausgabe fündig werden.

Eröffnung der Thematik

§1 Die Problematisierung der Ausgangsfrage

»Engel des Hauses, kommt! in die Adern alle des Lebens,
Alle freuend zugleich, teile das Himmlische sich!
Ade! verjüngle! damit nichts Menschlichgutes, damit nicht
Eine Stunde des Tags ohne die Frohen und auch
Solche Freude, wie jetzt, wenn Liebende wieder sich finden,
Wie es gehört für sie, schicklich geheiligt sei.
Wenn wir segnen das Mahl, wen darf ich nennen, und wenn wir
Ruhn vom Leben des Tags, saget, wie bring ich den Dank?
Nenn ich den Hohen dabei? Unschickliches liebet ein Gott nicht,
Ihn zu fassen, ist fast unsere Freude zu klein.
Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen,
Herzen schlagen und doch bleibt die Rede zurück?
Aber ein Saitenspiel leiht jeder Stunde die Töne,
Und erfreuet vielleicht Himmlische, welche sich nahn.
Das bereitet und so ist auch beinahe die Sorge
Schon befriediget, die unter das Freudige kam.
Sorgen, wie diese, muß, gern oder nicht, in der Seele
Tragen ein Säng' er und oft, aber die anderen nicht.«

Die 1801 entstandene Elegie HEIMKUNFT: AN DIE VERWANDTEN steht im Umkreis einiger Werke Hölderlins, die offenbar von der Spannung zwischen der Trauer um das verlorene Ideal und der Hoffnung auf eine neue, die Gegensätze versöhnende Zeit gekennzeichnet sind. Die Heimat aus den Kindheitstagen scheint für den heimkehrenden Wanderer zur ersehnten Harmonie zu werden, wobei in dieser soeben zitierten abschließenden Strophe¹ dieses Gedich-

¹ Hölderlin: Heimkunft: An die Verwandten, 294 f.

tes das Glück und die Freude mit der Dimension des Göttlichen in Beziehung gesetzt wird.

Heidegger deutet in seinen Bemühungen um den anderen Anfang der europäischen Metaphysik nach der *Kehre* diese Strophe in seinen ERLÄUTERUNGEN ZU HÖLDERLINS DICHTUNG folgendermaßen: »Das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimischwerden in der Nähe zum Ursprung . . . Der Dichter kommt heim, indem er in die Nähe kommt zum Ursprung. Er kommt in die Nähe, indem er das Geheimnis der Nähe zum Nahen sagt. Er sagt es, indem er das Freudigste dichtet. Das Dichten macht nicht erst dem Dichter eine Freude, sondern das Dichten i s t die Freude, die Aufheiterung, weil im Dichten das erste Heimkommen besteht.«² Diese dichtende Freude weiß allerdings, daß das Freudige sich spährlich, sparsam, sparend nähert. Und diese *sparende Nähe* muß vom Dichter behütet werden, das ist seine Sorge. »Darum ist die Freude des Dichters in Wahrheit die Sorge des Sängers, dessen Singen das Freudigste als das Gesparte hütet und das Gesuchte in der sparenden Nähe nahe sein läßt.

Wie aber muß dann, wenn unter das Freudigste die Sorge gekommen ist, der Dichter das Freudigste sagen? . . . Dichtend nennen bedeutet: im Wort den Hohen selbst erscheinen lassen, nicht nur seine Wohnstatt . . . Wohl kann zuweilen ›das Heilige‹ genannt und aus seiner Aufheiterung das Wort gesagt werden. Aber diese ›heiligen‹ Worte sind keine nennenden ›Namen‹ . . . Wer Er selbst ist, der im Heiligen wohnt, das zu sagen und sagend ihn selbst erscheinen zu lassen, dafür fehlt das nennende Wort. Darum bleibt jetzt das dichtende ›Singen‹, weil ihm das eigentliche, das nennende Wort fehlt, ein wortloses Lied – ›ein Saitenspiel‹ . . .

Das Heilige zwar erscheint. Der Gott aber bleibt fern . . . Der ›Fehl‹ des Gottes ist der Grund für das Fehlen ›heiliger Namen‹.« (25–28) Gleichwohl naht sich

² Heidegger: Heimkunft / An die Verwandten, 25.

der fehlende Gott, aber sparend, im Himmlischen. Diese Situation anzuerkennen bewahrt vor zwei möglichen falschen Reaktionen: einerseits mit Gewalt den vermeintlichen Mangel einer sparenden Nähe Gottes aufzuheben, indem man sich selbst einen Gott macht; andererseits auf einen gewohnten Gott sich nur noch zu berufen; doch ein solcher Gott kann sich dann nicht einmal mehr in einer sparenden Art und Weise nahen. »Darum gilt für die Sorge des Dichters nur das eine: ohne Furcht vor dem Schein der Gottlosigkeit dem Fehl Gottes nahe zu bleiben und in der bereiteten Nähe zum Fehl so lange zu harren, bis aus der Nähe zum fehlenden Gott das anfängliche Wort gewährt wird, das den Hohen nennt.« (28)

Diese Interpretation zu Hölderlins Elegie HEIMKUNFT: AN DIE VERWANDTEN legt Heidegger in einer Rede zum 100. Todestag des Dichters an der Freiburger Universität am 6. Juni 1943 vor. Für den Denker war der Dichter derjenige, der »in der Zeit der entflohenen Götter auf die Zuwendung des Göttlichen wartet«, ³ wie auch immer die Literaturwissenschaft die Auslegungen Heideggers zu Hölderlin kritisieren mag, was hier nicht weiter thematisiert wird. Statt dessen soll das Augenmerk darauf gelenkt werden, was Heidegger herausgearbeitet hat, nämlich die sparende Nähe Gottes und das Harren des Menschen auf die Gewährung des anfänglichen Wortes.

Ist dies die grundsätzliche Situation zwischen Mensch und Gott in der europäischen Neuzeit? Oder war es zu anderen Zeiten – vor der Neuzeit – oder ist es andernorts – außerhalb Europas – anders in der Weise, daß Gott von den Menschen gleichsam mit Händen greifbar war oder ist.

Die Begreifbarkeit, ja Selbstverständlichkeit dieses mit den Händen zu greifenden Gottes versteht man zwar selten in der Weise, daß man Gott als ein Etwas in der Welt im ursprünglichen Sinne der Berührung mit den Händen

³ Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers, 216.

oder im übertragenen Sinne des Erfahrens mit den anderen menschlichen Sinnen wahrnehmen kann. Doch nicht selten wird davon ausgegangen, daß Gott in einer inneren Erfahrung irgendwie gewahr werden kann. Der Ort einer Gotteserfahrung, einer Begegnung mit Gott liegt also offenbar nicht draußen vor der Tür des Menschen (*foras*), nicht gleichsam auf dem Forum der Welt, sondern irgendwie innerhalb des Menschen (*in ipso*). Damit ist selbstverständlich nicht impliziert, daß der Mensch Gott nur dann begegnet, wenn er sich unablässig mit sich selbst beschäftigt. Warum sollte es nicht möglich sein, daß sich eine Begegnung mit Gott ereignet, während ich mich nicht um mich selbst kümmere, sondern mit jemand oder etwas anderem in der Welt umgehe? Und doch scheint auch dann der Ort einer solchen Begegnung mit Gott das jeweilige Ich-Selbst zu sein.

Auch wenn man nun dieser ersten Andeutung des Ortes zustimmt, wo eine Begegnung mit Gott sich ereignen könnte, so bleiben noch viele weitere Fragen wie beispielsweise diejenige nach der Art und Weise einer Gotteswahrnehmung offen: *Wie* kann man denn in sich selbst Gott wahrnehmen? Ruht man etwa ruhig in sich und harret des Gotttes, der da kommen mag, oder bedarf es einer dauernden aktiven Arbeit des Zu- und Vorbereitens an und mit sich selbst? Gerade letzteres scheint zudem ein Streben zu sein, das sich nicht mit seinem gegenwärtigen Zustand begnügt, sondern das über sich hinaus will, das vielleicht auch über sich hinaus gedrängt wird, so daß der Ort der Gottesbegegnung auch nicht mehr einfach das jeweilige Ich-Selbst ist. Denn ein Selbstüberstieg scheint kein fixierbarer Ort mehr zu sein, sondern eher eine Art und Weise der Gottesbegegnung, wenn sie sich denn ereignet.

Aber wenn sie ausbleibt, nicht nur heute oder morgen, sondern für eine lange Zeit? Wie standhaft ist dann noch die Einsicht, daß jegliche eigene Aktivität des Zu- und Vorbereitens oder jegliches Zur-Ruhe-Kommen des Menschen letztlich Gott nicht herbeizaubern oder hervorlocken kann, sondern daß die

Begegnung mit Gott eine Tat Gottes ist? Wie tragfähig ist ein Erwarten Gottes dann noch, wenn diese Hoffnung keinen Gott erfährt? Schleicht sich dann nicht völlig unschuldig das Bangen ein, ob der Mensch und die Welt nicht gottverlassen sind, von Gott verlassen und in dieser Hinsicht einsam? Erhebt sich dann als nächstes nicht ganz natürlich der Gedanke, daß Gott vielleicht deshalb ausbleibt, weil er nicht ist? Und steht dann nicht folgerichtig die hartnäckige Frage im Raum: Auf Grund welcher Erfahrung kommen Menschen eigentlich zu einer Vorstellung, genauer zu einem Begriff von Gott?

Die folgenden Überlegungen bestreiten zwar nicht von vornherein und verneinen nicht kategorisch (im umgangssprachlichen Sinne) die Auffassung, daß Gott von den Menschen gleichsam mit Händen greifbar sei, aber diese Position wird auch nicht zum unbezweifelbaren Ausgangspunkt des weiteren gewählt. Aus diesem Grund geht es hier nicht um die Suche nach den sprichwörtlich goldenen Zeiten oder Welten, mit dem Ziel die hier und heute verschwundenen direkten Gotteserfahrungen wieder aufzufinden, zu benennen, zu klassifizieren und zu systematisieren, um das Denken dieser Zeiten und Welten über ihre handgreiflichen Gotteserfahrungen als das *non plus ultra* eines philosophischen Gott-Denkens vorzustellen und somit den nur aus eigener Schuld verstockten Menschen wieder für Gott zu öffnen. Deshalb bleibt auch die Frage offen, ob denn die heutige Verstocktheit des Menschen tatsächlich die geistesgeschichtliche Folge der Vermessenheit einer Religionskritik des 19. Jahrhunderts ist, in der beispielsweise ein Feuerbach⁴ die Neuzeit als Verwandlung und Auflösung der Theologie in Anthropologie interpretiert und zu verdeutlichen sucht, daß Gott eine Projektion des Menschen (genetivus subjectivus et objectivus!) sei: Der oberste praktische und einen Wendepunkt in der Weltgeschichte markierende Grundsatz bestehe darin,

⁴ Vgl. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 265; ders.: Das Wesen des Christentums, 444.

daß der Mensch dem Menschen sein Gott sei.

Nun bedeutet aber das Ausbleiben einer direkten Gotteserfahrung wohl nicht automatisch das Ende eines Gott-Denkens. Denn geradezu angestachelt von der Enttäuschung, daß sich das Denken offenbar nicht direkt auf eine äußere oder eine im Menschen liegende Erfahrung *Gott* beziehen kann, soll hier der Einstieg in die Thematik philosophischen Gott-Denkens nicht mit der Frage versucht werden, ob Gott existiert, was er ist, welchen Namen er hat, also wer er ist, *et cetera*, sondern mit der sachlichen Frage: »Auf Grund welcher Erfahrung kommen Menschen eigentlich zu einer Vorstellung, genauer zu einem Begriff von Gott?«

§2 Die Sache selbst denken:

Mahnungen der antiken und der modernen europäischen Aufklärung

Die Frage nach der zu Grunde gelegten Erfahrung für einen Gottesbegriff versucht einen sachlichen und nicht einen philosophiegeschichtlichen Ausgangspunkt einzunehmen, und bemüht sich somit der Mahnung der antiken europäischen Aufklärung gerecht zu werden, in der gegen Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. der platonische Sokrates dazu auffordert, unabhängig von anderen Philosophen die Sache selbst zu prüfen. Zum Abschluß des protreptischen Dialogs ΕΥΘΥΔΗΜΟΣ, in dem der Eristik der Sophisten die Elenktik des Sokrates in der »dorischen Harmonie von Logos und Ergon, von Wort und Tat«⁵ (Gadamer) gegenübergestellt wird, heißt es: »Tue also ja nicht, was sich nicht gebührt, Kriton! Kümmere dich nicht um die, die sich gerne mit Philosophie beschäftigen, seien sie tüchtig oder schlecht! Die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich!«⁶

Nun ist natürlich diese sachliche Frage nach den Erfahrungen, auf Grund deren Menschen zu einem Begriff von Gott kommen, nicht etwa eine neue, hier zum allerersten Mal zur Sprache oder zu Papier gebrachte Frage. Sondern wie die Forderung, unabhängig von anderen Philosophen die Sache selbst zu prüfen, eine lange Tradition hat, so besitzt auch diese Frage nach der zu Grunde gelegten Erfahrung für einen Gottesbegriff eine lange Geschichte. Sie findet sich bereits in einer Schrift, die als DE PLACITIS PHILOSOPHORUM oder auch ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΠΕΣΚΟΝΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙΣ ΦΥΣΙΚΩΝ ΔΟΓΜΑΤΩΝ im Corpus Plutarchum (MORALIA,

⁵ Gadamer verwendet diese Charakterisierung des sokratischen Denkens öfters in seinen Interpretationen. Doch selbst in seinem grundlegenden Aufsatz (Logos und Ergon) wird offenbar das spezifisch *dorische* dieser Harmonie speziell gegenüber der phrygischen, aber auch gegenüber den anderen (mixolydischen / äolischen, ionischen / lydischen) Harmonien nicht näher entfaltet (vgl. Platon: Staat 398c–399c; Aristoteles: Politik 1339a11–1342b35).

⁶ »Μὴ τοίνυν ὃ γε οὐ χρὴ ποιεῖ, ᾧ Κρίτων, ἀλλ' ἑάσας χαίρειν τοὺς ἐπιτηδεύοντας φιλοσοφίαν, εἴτε χρηστοὶ εἰσιν εἴτε πονηροί, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα βασανίσας καλῶς τε καὶ εὖ . . . « (Platon: Euthydemos 307b).

Nr. 58)⁷ überliefert ist und im sechsten Kapitel unter der Überschrift »Woher haben die Menschen den Gedanken *Gott?*« behandelt wird.

Zwar wird bereits seit dem 17. Jahrhundert dieser Text nicht mehr Plutarch zugeordnet, sondern seine Herkunft noch weiter zurückdatiert. So handelt es sich nach Diels um ein Exzerpt der doxographischen Schrift ΠΕΡΙ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΕΥΝΑΓΩΓΗ eines Aëtios (1. Jh. n. Chr.).⁸ Allerdings sind die Überlegungen Diels, nämlich Aëtios' ΠΕΡΙ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΕΥΝΑΓΩΓΗ auf eine VETUSTA PLACITA und schließlich auf die ΦΥΣΙΚΑΙ ΔΟΞΑΙ des Theophrast zurückzuführen, die offenbar bis in die 80-er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein noch gültig waren,⁹ seit den 90-er Jahren jedoch in eine größere Diskussion geraten.¹⁰ Doch nicht die Autorenschaft des angeführten Textes steht hier letztlich zur Diskussion, sondern der sachliche und nicht philosophiegeschichtliche Ausgangspunkt des Folgenden.

Auch wenn also die sachliche Frage nach den Erfahrungen, auf Grund deren Menschen zu einem Begriff von Gott kommen, hier zum allerersten Mal überhaupt gestellt worden wäre, so läge der Unterschied zwischen einer sachlichen und einer philosophiegeschichtlichen Fragestellung wohl nicht darin, ob etwas zum ersten Mal formuliert wird (= systematische Philosophie) oder bereits früher von einem anderen Philosophen formuliert wurde (= Philosophiegeschichte). Der Unterschied zwischen einer philosophiegeschichtlichen und einer sachlichen Forschung scheint vielmehr darin zu bestehen, ob es primär darum geht, die adäquate Position eines anderen Philosophen zu

⁷ MORALIA ist eine von Maximus Planudes (~1260–1310) erstellte Gesamtausgabe aller nicht-biographischer Schriften Plutarchs, die zunächst (1296) 69, dann (Anfang 14. Jh.) die bis heute üblichen 78 Werke verschiedenster Inhalte umfaßt (vgl. Ziegler: Plutarchos von Chaironeia, 951–953).

⁸ Vgl. Diels: Doxographi Graeci, 273–444.

⁹ Vgl. Diels: Doxographi Graeci, 1–263; dazu Daiber: Aetius arabus, 1.

¹⁰ Vgl. Mansfeld: Doxography of Ancient Philosophy.

einem bestimmten Sachverhalt herauszufinden oder den Sachverhalt selbst zu problematisieren.

Da nun aber offensichtlich schon mehrere und wohl denkgewaltigere Philosophen als der Verfasser diese Erfahrungen reflektiert haben, auf Grund deren Menschen zu einem Begriff von Gott kommen, deshalb böte es sich an, als Ausgangspunkt für diese Arbeit zwar einerseits diese sachliche Frage zu wählen, aber andererseits das Bedenken dieses Sachverhaltes unter der Führung der anderen, großen Philosophen nachzuvollziehen. Immerhin stellt das philosophische Gott-Denken, das sich in Europa im Laufe seiner Geschichte bis in die Gegenwart hinein unter den verschiedensten Namen wie *Theologik*, *Erste Philosophie*, *Metaphysik*, *theologia naturalis*, *Philosophische Theologie*, *Religionsphilosophie* oder *Christliche Philosophie* artikuliert hat, ein reiches Reservoir an philosophischen Zugängen zu Gott dar.¹¹

Wie überhaupt das sogenannte systematische Philosophieren die Geschichte der Philosophie offenbar in einer sehr grundsätzlichen Weise miteinbeziehen muß, wie es die Baseler Philosophieprofessorin Pieper in ihrem Vorwort zum HANDBUCH PHILOSOPHISCHE DISZIPLINEN formuliert:

»Die Philosophie lebt aus ihrer Geschichte. Dennoch wird gelegentlich der Vorwurf erhoben, die akademischen Philosophen und Philosophinnen beschäftigten sich mehr historisch-philologisch mit dem rund dreitausend Jahre währenden philosophischen Diskurs, anstatt neue Probleme zu diskutieren oder neue Wege zu finden, um sich zeitgemäß mit alten Problemen auseinanderzusetzen. Ein solcher, am Fortschrittsgedanken der Naturwissenschaften orientierter Vorwurf übersieht ein wesentliches Moment des Philosophierens: seine Geschichtlichkeit, die sich als kulturelles Erbe im mentalen Umgang mit den Dingen und in der Sprache sedimentiert hat, mit der wir

¹¹ Vgl. Fischer: Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen.

Philosophie treiben. Dieses Erbe ist selbst dort noch wirksam, wo versucht wird, neue Reflexionsfiguren und Begriffsmuster in Abgrenzung gegen die tradierten Denkgewohnheiten zu erfinden. Deshalb ist die Einbeziehung der Geschichte der Philosophie in die Überlegung für die Klärung und Entwicklung der eigenen Gedanken unerlässlich. Die Philosophie geht jedoch in der Rekonstruktion ihrer Herkunftsgeschichte nicht auf. Sie hat von Anfang an immer auch einen systematischen Anspruch erhoben, indem sie die von ihr problematisierten Sachverhalte am Leitfaden der ihnen immanenten Logik argumentativ zu entfalten und begrifflich zu erschließen trachtete. Auf diese Weise entstanden kleinere und größere Gedankenkonstrukte, die das Prinzipielle der verschiedenen Dimensionen unserer Lebenswelt in ein System zu fassen suchten. Theorien des Denkens, Handelns und Betrachtens eröffnen den Zugang zu den uns interessierenden Wirklichkeitsbereichen und vermitteln eine reflexive Einsicht sowohl in die ›subjektiven‹ Strukturen des menschlichen Bewußtseins als auch in die ›objektive‹ Beschaffenheit der Welt ›außerhalb‹ des Bewußtseins. Philosophiegeschichtliches und systematisches Reflektieren sind keine Gegensätze, sondern gehören ersichtlicherweise zusammen.«¹²

Obwohl also die Geschichtlichkeit ein wesentliches Moment nicht nur des philosophischen, sondern wohl jeden Denkens zu sein scheint, so bedeutet sachliches Gott-Denken nicht, seine eigene Herkunft zu rekonstruieren; systematisches Gott-Denken meint also nicht, den in Frage stehenden Sachverhalt – welche Erfahrungen führen zu einem Begriff von Gott – unter der Leitung des einen oder anderen großen Philosophen, sondern am Leitfaden der dem Sachverhalt immanenten Logik argumentativ zu entfalten und begrifflich zu erschließen, und zwar mittels des mehr oder weniger durch die großen Philosophen geklärten und geschulten, eigenen Denkens.

¹² Pieper: Philosophische Disziplinen, 7 f.

Selbstverständlich bedeutet ein solcher Ansatz nicht, daß diese begriffliche Herausarbeitung des Sachverhaltes am Leitfaden der diesem Sachverhalt innewohnenden Logik auch neu und erstmalig ist. Denn es kann genausogut sein, daß diese Begriffsarbeit am Leitfaden der diesem Sachverhalt inhärenten Logik in der Geschichte des Denkens bereits einmal formuliert wurde, aber der Ort seines früheren Auftretens nur nicht gewußt wird. Doch dies stellt für den Verfasser insofern kein Problem dar, weil er im Wissen um seine mangelnde Bildung eben nicht den Anspruch erhebt, unbedingt Neuartiges zu denken, sondern nur selbst zu denken, sei es im bewußten Nachdenken eines schon Vorgeordneten oder in einem eigenen Vordenken, auch wenn dies vielleicht bloß ein vermeintliches Vordenken sein mag, nämlich *ein nährisches Denken auf eigene Faust*:

Ein Quidam sagt: »Ich bin von keiner Schule;
Kein Meister lebt, mit dem ich buhle;
Auch bin ich weit davon entfernt,
Daß ich von Toten was gelernt.«
Das heißt, wenn ich ihn recht verstand:
»Ich bin ein Narr auf eigne Hand.«¹³

Dieses Selbst-Denken will also keine ungeziemende Anmaßung sein, sondern das *Narrsein auf eigenen Faust auch ohne den sprichwörtlichen Plato*¹⁴ scheut nicht die Blamage und den Gesichtsverlust, wenn es versucht, nach der Mahnung der antiken europäischen Aufklärung »Die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich!«, wozu der platonische Sokrates auffordert, auch der Mahnung der modernen europäischen Aufklärung gerecht zu werden, wie sie Mitte der 80-er Jahre des 18. Jahrhunderts formuliert wurde. Bekanntlich stellte der evangelische Pfarrer Johann Friedrich Zöllner (1753–1804) in einem Artikel in

¹³ Goethe: Den Originalen.

¹⁴ Kempfski: Philosophie und theoretischer Fortschritt, 447; 449.

der BERLINISCHEN MONATSSCHRIFT von 1783 die Frage: »Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wol beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und doch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!«.¹⁵ Die in der *Berliner Mittwochsgesellschaft* geführte Diskussion zu diesem Thema führte schließlich zur Publikation der Mendelssohnschen Antwort in derselben Zeitschrift (September 1784).¹⁶

Ebenfalls dort erschien dann unabhängig von Mendelssohn im Dezember 1784 die Kantsche Replik auf Zöllners Frage: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung«;¹⁷ und Kant beendet seine Schrift *WAS HEIßT: SICH IM DENKEN ORIENTIREN?* von 1786 mit den Worten: »Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung . . . Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen. Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen.«¹⁸

¹⁵ Zöllner: Ehebündniß, 516.

¹⁶ Mendelssohn: Ueber die Frage: was heißt aufklären?; vgl. Hinske: Ich handle mit Vernunft . . . Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung.

¹⁷ Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 35.

¹⁸ Kant: Sich im Denken orientiren A 329.

Selbstverständlich war dieses aufklärerische Ideal nicht der einzige philosophische Ansatz in der Epoche der Aufklärung, genannt sei hier exemplarisch der andere Königsberger, nämlich der sehr schillernde Hamann. Und das Problem, selbst zu denken, liegt heute vielleicht nicht mehr so sehr in einer selbst verschuldeten Unmündigkeit, sondern eher in einer Orientierungslosigkeit angesichts einer Pluralität, die nicht mehr von einem System her gebändigt werden kann. Der fast schon verzweifelte Versuch, in einer bisher wohl noch nie dagewesenen Pluralität von philosophischen Denkansätzen *sein* Denken zu bestimmen, scheint sich vielleicht auch nicht mehr systematisch, sondern treffender enzyklopädisch nennen zu müssen – Enzyklopädie verstanden als ein Denken unter den Bedingungen des Pluralismus, das Vielheit in eine Einheit bringt, die nicht von *dem Einen* beherrscht wird.¹⁹

Ebenso deutlich ist, daß mit dem bisher Gesagten der gegenwärtige Ansatz eines je eigenen Philosophierens bei weitem noch nicht geklärt ist. Denn auch wenn der Rahmen durch das Ernstnehmen der beiden großen europäischen Aufklärungsepochen einigermaßen abgesteckt wurde, so müßte die inhaltliche Bestimmung dessen noch weiter herausgearbeitet werden, was es denn *heute* bedeutet, angesichts vielgestaltiger phänomenologischer Richtungen die Sache selbst zu prüfen und in Anbetracht einer wohl kaum mehr unumstrittenen allgemeinen Vernunft selbst zu denken.

Doch an dieser Stelle mag es genügen, zusammenfassend noch einmal darauf hinzuweisen, daß der Ausgangspunkt für das Folgende jedenfalls nicht in einer möglichst adäquaten Aufarbeitung der Tradition des europäischen Gott-Denkens besteht, das wie kostbare Perlen auf einer Geschichtskette aufgereiht zunächst entfaltet und dann auf einzelne Grundbegriffe gebracht wird, um abschließend die Entwicklung des philosophischen Gott-Denkens in Eu-

¹⁹ Vgl. Sandkühler: Zur Einleitung in die Enzyklopädie Philosophie.

ropa zu kennzeichnen oder um das philosophische Gott-Denken in Europa in einen einzigen Begriff, gleichsam in den *Überbegriff* als den kleinsten gemeinsamen Nenner zu abstrahieren. Ebenso wenig will der Rekurs darauf, unabhängig von anderen Philosophen die Sache selbst zu prüfen und das Selbst-Denken zu wagen, als ein Versuch verstanden werden, sich hinsichtlich der Geschichtlichkeit und der Pluralität des Denkens unter dem Mäntelchen zweier Aufklärungsepochen aus der Affäre ziehen zu wollen, indem man das Andere ignoriert und sich auf sich selbst zurückzieht.

Der Versuch, die Sache selbst zu prüfen und das Selbst-Denken zu wagen, resultiert vielmehr aus der je eigenen Betroffenheit über das Ausbleiben einer direkten Gotteserfahrung und der daraus sich ergebenden Frage, auf Grund welcher Erfahrung der Mensch eigentlich zu einem Begriff von Gott kommt. Diese Betroffenheit scheint sich nicht damit zufrieden geben zu können, welche Antworten andere Philosophen auf diese Frage geben, sondern diese Betroffenheit ist von der Art, daß sie selbst mit diesem Problem kämpfen muß. Dieses Getroffensein scheint sich nicht damit zufrieden geben zu können, daß es die Erfahrungen der anderen nur in vermittelter Form zur Verfügung hat, sondern dieses Getroffensein muß selbst und irgendwie unmittelbar erfahren und *seine* Erkenntnis daraus ziehen, um diesen Stachel möglicherweise ziehen zu können. Es scheint so – um ein christliches Beispiel zu verwenden –, daß das Verhalten der elf verbliebenen Jünger Jesu (Mk 16,14), das der Emmausjünger (Lk 24,13–27) oder das des Thomas Didymus (Joh 20,24–29), so sehr es auch gerügt wird, das ursprünglich menschliche Verhalten darstellt: Die Enttäuschung im Hinblick auf Gott macht das Herz träge (*βραδεία καρδία*) und verstockt (*σκληροκαρδία*); und es zählt nicht, was die anderen an Großartigem zu sagen haben, es hilft offenbar nur die eigene Erfahrung.

Die je eigene, also unmittelbare Erfahrung scheint sich von den nur im Wissen vermittelten Erfahrungen dadurch abzugrenzen, daß eine vermittelte Er-

fahrung eben durch kein Argument oder auf sonstigem sekundärem Wege zu dem je Eigenen gemacht werden kann. Wenn man von diesem Unterschied ausgeht und die Bedeutung der Unmittelbarkeit betont, so stellen sich in diesem Zusammenhang natürlich viele weitere Frage, vor allem inwieweit denn bereits die je eigene Erfahrung schon in einem bestimmten Maße vermittelt und somit verfremdet ist, bis diese Erfahrung einem selbst bewußt und anderen gegenüber artikulierbar wird; oder inwieweit nicht ein begrifflicher Vorwurf, inwiefern nicht Konzeptionen einen vorgegebenen Rahmen bilden, innerhalb dessen dann überhaupt erst Erfahrungen, allerdings eben bereits vorgezeichnete Erfahrungen auftreten können. Obwohl nun derart vehement auf die je eigene Erfahrung verwiesen wird, so bleiben trotzdem all die tiefergreifenden Fragen nach der Möglichkeit einer reinen unmittelbaren Erfahrung hier offen, und es wird von einem sehr naiven Verständnis von Erfahrung und deren Unverfälschtheit, Originalität, ja Lauterkeit ausgegangen, nämlich als das »blosze gewahren und vernehmen der dinge, ohne dasz ein fahren und forschen vorausgieng«.²⁰

²⁰ Grimm: Deutsches Wörterbuch 3, 790.

§3 Die Europäische Philosophie und die Religionswissenschaft

Der nun bereits mehrfach genannte Ansatz versteht sich präziser als die Frage nach den Erfahrungen auf Grund deren man *philosophisch* zu einem Begriff von Gott kommt. So trivial die folgende Abgrenzung auch sein mag, sie soll hier dennoch genannt sein: Legt man einmal eine Erfahrung oder ein Ergriffenwerden zu Grunde, auf das ein liturgisches oder kultisches Handeln in einer seiner vielfältigen Formen reagiert, dann ist demgegenüber ein *Nachdenken* über Gott eine andere Weise des Reagierens. Das Nachdenken über Gott, einschließlich der sich daraus ergebenden Grundhaltungen für die menschliche Existenz, ist eine andere Art mit einer Erfahrung oder einem Ergriffenwerden umzugehen, wenn man Nachdenken und Handeln einander gegenüberstellt. Dabei mag hier einmal die Zuordnung und Vorrangstellung von Nachdenken, Reflektieren einerseits und liturgisch, kultischem Handeln andererseits dahingestellt bleiben.

Diese Einordnung des Gott-Denkens in ein theoretisches Verhalten, indem man es einem religiösen Handeln gegenüberstellt, stellt zwar eine erste Abgrenzung dar. Doch innerhalb einer geistigen Beschäftigung mit Gott ist ein Gott-Denken weiterhin von anderen Möglichkeiten eines geistigen Umgangs mit Gott zu unterscheiden, wie zum Beispiel dem Beten als einem geistigen Umgang-Haben mit Gott, wie es der alte christliche, in der Geschichte der Frömmigkeit einflußreiche Mönch Evagrius Ponticus in seinem unter dem Namen des Nilus von Ankyra überlieferten Werkes ΠΕΡΙ ΠΡΟΣΕΥΧΗΣ sagt.²¹ Das Philosophieren versteht sich jedoch gegenüber dem Beten zunächst einmal als eine denkerische Beschäftigung mit Gott, hier genauer gesagt als eine

²¹ »ἡ προσευχὴ ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς θεόν« (Evagrius Ponticus: Περὶ προσευχῆς 1168C). Aus dem Kontext heraus erscheint es sehr unwahrscheinlich, daß für Evagrius das Gebet *ein Zwiegespräch des Geistes mit Gott* sei, wie es die lateinische Übersetzung (oratio est colloquium intellectus cum deo) nahelegt; immerhin ist es im Griechischen sehr wohl möglich, ὁμιλία πρὸς αὐτόν als *Umgang, Gemeinschaft haben mit jemandem oder Zusammensein mit jemanden* zu übersetzen (vgl. Platon: Phaidros 240a; Theaitetos 165a).

denkerische Beschäftigung mit dem Ergriffenwerden oder den entsprechenden Erfahrungen, auf Grund deren man zu einem Begriff von Gott kommt, und das meint vorderhand keinen derart geistig religiösen Akt wie das Beten. Aber auch das Gott-Denken ist weiter zu differenzieren – ähnlich wie die Religiosität. Wie nämlich die Religiosität mit dem Selbstverständnis der jeweiligen Religion zusammenhängt, sei es beispielsweise als das sorgfältige Beachten dessen, was zum Götterkult gehört und was durch *immer wieder Lesen* der *numina* geschieht – weshalb offenbar Cicero aus seinem Verständnis der römischen Religiosität *religio* von *relegere* her bestimmt –,²² sei es beispielsweise als der gegenüber dem Schöpfergott schuldige Gehorsam, der uns verpflichtet und uns mit Gott *verbindet* – weshalb offenbar Laktanz aus seinem Verständnis der christlichen Religiosität *religio* von *religare* her bestimmt –,²³ so hängt auch das Gott-Denken mit dem Selbstverständnis der jeweiligen Wissenschaft zusammen.

Nun ist es zwar selbstverständlich legitim und in bestimmter Hinsicht auch hilfreich, das Denken in einer übergeordneten Weise zu bestimmen versuchen, beispielsweise als eine geistige Handlung, die die vielfältigen und unterschiedlichen Wahrnehmungen in eine Einheit, in eine Ordnung bringt. Aber diese oder auch andere Bestimmungen des Denkens besitzen offenbar weder für alle Wissenschaften noch innerhalb der Philosophie Allgemeingültigkeit. Ob man nun wie beispielsweise Heidegger in seinen im WS 1951/52 und SS 1952 gehaltenen Vorlesungen *WAS HEIßT DENKEN?* und in der gleichnamigen Publikation das philosophische Denken als ein *Andenken* bestimmt, ob man die Philosophie gerade nicht als eine Wissenschaft sieht, die möglichst viel und genaues *Wissen schafft* im Sinne des Beschaffens, Herbeischaffens und

²² Vgl. Cicero: Vom Wesen der Götter 2,72.

²³ Vgl. Lactance: *Institutions divines* IV,28,3; Augustinus: *Retractationes* 1,13,9.

Verschaffens, ja selbst im Sinne des Erschaffens, all dies soll hier nicht weiter verfolgt werden.

Im folgenden geht es vielmehr darum, in Abgrenzung gegenüber anderen Weisen des Gott-Denkens das hier verstandene philosophische Gott-Denken herauszustellen. Also abgesehen von einer Kennzeichnung der Wissenschaft, nämlich eine in Frage stehende Problematik im Ethos der Wahrheit zu verstehen und zu begründen versuchen, abgesehen von all den Problemen, überhaupt Wissenschaft und das Verhältnis der Philosophie zu oder innerhalb der Wissenschaften zu bestimmen, so soll hier die Aufmerksamkeit vor allem darauf gelenkt werden, daß die Philosophie nicht die einzige Wissenschaftsdisziplin zu sein scheint, die sich mit diesen Erfahrungen beschäftigt, auf Grund deren man zu einem Begriff von Gott kommt. Auch die Religionswissenschaft befaßt sich offenbar damit.

In der relativ jungen Wissenschaftsdisziplin *Religionswissenschaft* gibt es spätestens seit dem Kongreß der *International Association for the History of Religions* (IAHR) in Marburg (1960) einen elementaren Streit über das Verständnis der eigenen Wissenschaft: »Die Problematik . . . ist u. a. im Referat von C. J. Bleeker . . . zur Sprache gebracht worden. Bleeker charakterisiert seinen eigenen phänomenologischen Standpunkt in dem umstrittenen Statement, dass der Wert der religiösen Phänomene nur verstanden werden kann, wenn wir beachten, dass Religion letztlich die Realisierung einer transzendenten Wahrheit ist . . . Besonders diese These rief entschiedenen Widerspruch hervor. Von einer Gruppe bedeutender Repräsentanten der IAHR wird in einem ›Statement‹ diese Aussage ausdrücklich verurteilt und als Teil der *Grundlagen der Religionswissenschaft* zurückgewiesen . . . Diese Frage des ›absoluten Wertes der Religion‹ sei definitionsgemäß von der Religionswissenschaft ausgeschlossen – sie habe ihren legitimen Platz in anderen, völlig unabhängigen Disziplinen, wie z. B. Theologie und Religionsphilosophie . . . Im Gegensatz

dazu wurde die empirische und anthropologische Orientierung der Religionswissenschaft hervorgehoben: Die Religionswissenschaft ist eine humanwissenschaftliche Disziplin . . . , die es mit anthropologischen Phänomenen zu tun hat, und sie studiert diese als ein Produkt menschlicher Kultur; das Wissen um das Numinose beziehungsweise die Transzendenzerfahrung könnten religionswissenschaftlich nur als empirische Fakten – wie alle menschlichen Phänomene – studiert werden – und zwar ›mit den angemessenen Methoden‹.²⁴

Innerhalb der Religionswissenschaft, die sich seit den 80-er Jahren des 20. Jahrhunderts als Kulturwissenschaft analog der Kennzeichnung vieler Wissenschaften als Geistes- oder als Naturwissenschaft versteht, scheint es also große Auseinandersetzungen über die prinzipiellen Grundlagen zu geben: auf der einen Seite ein ausschließlich empirischer, auf der anderen Seite ein religionsphänomenologischer Ansatz. Doch der Grund, warum hier kurz auf diesen Streit Bezug genommen wird, besteht nicht etwa darin, philosophischerseits etwas dazu sagen zu wollen, dies ist und bleibt ein innerer Streit der Religionswissenschaft. In diesem Kontext geht es nur darum, daß in diesen Auseinandersetzungen offenbar gerade auch das Verständnis von Erfahrung thematisiert wird. Als Beispiel seien hier einige einschlägige Passagen aus dem Artikel REFLEXION UND INTERPRETATION von Gantke angeführt.

Gantke plädiert »für einen erweiterten, an der Lebenserfahrung gewonnenen Erfahrungsbegriff als Grundlage einer erneuerten, zukunftsfähigen Religionsphänomenologie« (397) und wendet sich »im Namen eines nicht-reduzierten, nicht-homogenisierten Erfahrungsverständnisses gegen ›empiristisch-naturalistische‹ Engführungen von Erfahrung« (397). Die Basis für diese Unterscheidung entnimmt er Bollnows Unterscheidung von *Forschung* und *Erfahrung*: »Wenn in einem nachlässigen Sinne von Erfahrungswissen-

²⁴ Figl: Handbuch Religionswissenschaft, 26 f.

schaft gesprochen wird, dann wird die entscheidende Differenz zwischen einem Lebensgeschehen, dem der Mensch ausgeliefert ist, also einem Widerfahrnis, und dem Ergebnis eines Experimentes, das der Mensch im Rahmen planmässiger Forschung durchgeführt hat, unterdrückt. Forschung bleibt . . . grundsätzlich im Rahmen eines geschlossenen Vorverständnisses, weil das Experiment eine Antwort findet, die bereits durch die Fragestellung vorgezeichnet ist. Erfahrungen sind . . . dagegen etwas, was den Erwartungsrahmen sprengt, was das mitgebrachte Vorverständnis in Frage stellt und so eine neue Offenheit ermöglicht.« (398) Dieser Gedanke scheint Gantke »für die Diskussion um die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Zugangs zur religiösen Erfahrung ausgesprochen wichtig. Alle nicht beliebig reproduzierbaren Lebenserfahrungen, natürlich auch die Erfahrung des Heiligen im Sinne der klassischen Religionsphänomenologie von R. Otto bis M. Eliade, werden durch diesen restriktiven Erfahrungsbegriff der emirischen Religionswissenschaft a priori ausgegrenzt.« (398 f.)

Abgesehen von der Frage, ob man der so skizzierten Unterscheidung von experimenteller Forschung und Lebens-Erfahrung oder von Empirie und Erfahrung zustimmt, so fällt auf, daß bei dieser von Gantke angemahnten Einschränkung eines empirischen beziehungsweise empiristischen Erfahrungsbegriffes sogleich von einer *religiösen Erfahrung*, von einer »nicht-objektivierbaren, unverfügbaren inneren Erfahrung«, von »einer religiösen Erfahrungsdimension jenseits der Empirie« (400) gesprochen wird. Man gewinnt somit den Eindruck, daß es sich bei diesen religiösen Erfahrungen um zusätzliche materiale Erfahrungen handelt, zusätzlich zu den sowohl alltäglichen als auch extremen Lebenserfahrungen.

Auf der anderen Seite scheint Gantke mit den *religiösen Erfahrungen* nicht zusätzliche Erfahrungen, sondern eine religiöse Interpretation oder Deutung von Lebenserfahrungen, vor allem natürlich von Grenzerfahrungen, zu mei-

nen, wenn er beispielsweise sagt, daß »dieses ›Ganz-Andere‹, Unverfügbare, Unergründliche . . . noch nicht das Heilige sein [muß, W.E.], aber es *kann* durchaus religiös interpretiert werden« (399); oder wenn er von »all den ausseralltäglichen, religiös interpretierbaren Grenzerfahrungen [spricht, W.E.], die im Zusammenhang mit der Begegnung mit Unverfügbarem, Neuem, Fremdem, Überraschendem, etwa mit der Geburt, dem Tod, mit Lebenskrisen und Naturkatastrophen, eintreten können.« (402)

Doch es geht ja hier weder um ein möglichst adäquates Herausarbeiten der Position Gantkes noch um eine philosophische Meinung zu den Chancen einer Religionsphänomenologie, die einerseits »die religiöse Interpretationsmöglichkeit . . . nicht auf dem Altar methodengerechter Komplexitätsreduktion [einer empirischen Religionswissenschaft, W.E.] opfern« (402) will und die andererseits »im Kontext der nicht-verallgemeinerbaren Grenz- und Krisenerfahrungen sicherlich eine Fülle von religiös interpretierbaren Fallbeispielen beibringen . . . [kann, W.E.], ohne sich sofort in eine Theologie zu verwandeln.« (403) An den zitierten Passagen aus Gantkes Artikel sollte vielmehr deutlich werden, daß der für die folgenden Überlegungen zu Grunde gelegte philosophische Ansatz zwar nicht von einem Begriff von Erfahrung im Sinne einer Forschungsempirie des Experiments ausgeht; aber die Einschränkung eines empiristischen Erfahrungsbegriffs bedeutet hier nicht, eine inhaltlich religiöse Erfahrung im Sinne einer qualitativ andersartigen Erfahrung. Der hier zu Grunde gelegte philosophische Ansatz geht vielmehr von alltäglichen Lebenserfahrungen aus und fragt nach den alltäglichen Lebenserfahrungen, auf Grund deren man philosophisch zu einem Begriff von Gott kommt.

Doch selbstverständlich ist mit dieser bisherigen Unterscheidung zwischen einer material eigenen religiösen Erfahrung und einer religiösen Interpretation alltäglicher Lebenserfahrungen oder extremer Grenzerfahrungen die

Problematik der *religiösen Erfahrung* nur angeschnitten worden. Denn sowohl die sachliche Auseinandersetzung mit einem der wichtigsten amerikanischen Werke in diesem Zusammenhang, nämlich William James' Gifford-Vorlesungen im schottischen Edinburgh (1901/02), die 1902 als *THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE* erschienen, als auch eine Aufarbeitung des Themas *religiöse Erfahrung* innerhalb der europäischen Geistesgeschichte unterbleiben hier.²⁵ Statt dessen wird im folgenden ein intensiveres Gespräch mit der christlichen Theologie gesucht, um den hier zu Grunde gelegten philosophischen Ansatz zu verdeutlichen.

²⁵ Vgl. Carrette: William James and »The varieties of religious experience«; Ricken: Religiöse Erfahrung: ein interdisziplinärer Klärungsversuch; Boeve: *Divinising experience: essays in the history of religious experience from Origen to Ricœur*.

Europäische Philosophie und christliche Theologie

§4 Eine theologische Sichtweise der Philosophie: Magdschaft und konstitutionelle Bedeutung

Bedenkt man die gemeinsame Geschichte der europäischen Philosophie und der christlichen Theologie, dann muß diese gemeinsame Geschichte zwar nicht, aber sie kann unter dem Stichwort *Magdschaft* gesehen werden. Dabei scheint es zunächst einmal völlig unproblematisch zu sein, wenn eine Wissenschaft (Theologie) eine andere Wissenschaft (Philosophie) in ihre Dienste nimmt. Problematisch wird es erst dann, wenn aus diesem Verständnis der Indienstnahme der Philosophie sich das theologische Verständnis der Philosophie in deren Eigenheit und Ganzheit herleitet. Denn das Selbstverständnis der Philosophie ergibt sich keineswegs aus dieser möglichen, aber für ihre Existenz nicht notwendigen Dienstfunktion gegenüber der Theologie. Aus diesem Grund ist das Verständnis der christlichen Theologie über die ihr dienliche Philosophie wohl schärfer von dem Verständnis der christlichen Theologie über die Philosophie als solche abzugrenzen, geschweige denn von dem Verständnis der Philosophen über die Philosophie sowohl in ihrer dienenden Funktion als auch in ihrem Selbststand.

Bei diesem Insistieren auf ein philosophisches Verständnis von Philosophie, also auf das Verständnis von der eigenen Wissenschaft, handelt es sich jedoch keineswegs um die späte Rache einer freigelassenen Sklavin, die zwar in den Vorhallen arbeiten durfte, der es aber verwehrt war, im Heiligtum Dienst zu tun, und die sich möglicherweise ihrerseits nun anschickt, die christliche Theologie zur *ancilla philosophiae* zu degradieren, insofern die Philosophie ja außer Gott auch noch Anderes, Wichtigeres zu bedenken habe. Denn selbst ein Thomas von Aquin stellt zu Beginn seiner *SUMMA THEOLOGIAE* zumindest die Frage, die die Theologen vielleicht zunächst überraschen mag, nämlich ob

außer der Philosophie (!) überhaupt noch eine andere Wissenschaft notwendig sei, und führt dabei den Gedanken an, daß doch die philosophischen Wissenschaften bereits »von allen Bereichen des Seienden handeln, auch von Gott . . . Wir haben daher außer den philosophischen keine weitere Wissenschaft notwendig.«²⁶ Die Antwort des Thomas ist dann aber natürlich theologisch geprägt: Dem Menschen, um dessen Heil es letztlich geht, wurde manches geoffenbart, was die menschliche Vernunft übersteigt, und aus heilsökonomischen Gründen mußte selbst das dem Menschen geoffenbart werden, was ihm über Gott durch die menschliche Vernunft erforschbar ist.

Nichtsdestotrotz hält Thomas im Rahmen seiner Antwort fest, daß es ein Gott-Denken gibt, das zur *Heiligen Lehre* gehört (*theologia quae ad sacram doctrinam pertinet*), und ein Gott-Denken, das Teil der Philosophie ist (*theologia quae pars philosophiae ponitur*) und das sich von seinem Erkenntnisansatz (*ratio cognoscibilis*) her unterscheidet.

Nun mag es zwar zutreffen, daß das *magisterium cathedrae pastoralis* für die Philosophie den Namen »*ancilla theologiae* ... nicht verwendet, um eine sklavische Unterwerfung oder eine rein funktionale Rolle der Philosophie gegenüber der Theologie zu bezeichnen«, sondern »um auf die Notwendigkeit der Beziehung zwischen den beiden Wissenschaften und auf die Unmöglichkeit ihrer Trennung hinzuweisen«, wie die Enzyklika *FIDES ET RATIO* ihre eigene Geschichte der Begegnung mit der Philosophie jüngst interpretierte.²⁷ Doch *FIDES ET RATIO* bestimmt von ihrem Standpunkt aus nicht nur die Philosophie,

²⁶ »Sed de omnibus partibus entis tractatur in philosophicis disciplinis, etiam de Deo: unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in 6 Metaph. Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam fieri sive haberi« (Thomas von Aquin: *Summa theologica* I q1 a1 praet).

²⁷ »Nomen istud minime usurpatum est ad subiectionem servitutemque quandam significandam vel munus demonstrandum merae functionis philosophiae in theologiam collatum . . . Eiusmodi locutio, quae difficulter hodie propter autonomiae principia, quemadmodum supra dictum est, adhibetur, saeculorum decursu iuvit ut necessaria inter duas scientias necessitudo significaretur earumque dissociationis impossibilitas.« (Johannes Paul II.: *Fides et Ratio*, 65 [AAS] = 79 [VAS]).

die für die Theologie angemessen ist, sondern sie urteilt gleichsam als Gerichtsinstantz über die legitimen und illegitimen Rechte der Philosophie überhaupt, sich ihre eigenen Wirkungskreise ausfindig zu machen und zu ergründen: »Von diesem korrekten Anspruch [der von der Offenbarung völlig unabhängigen Philosophie, nach ihren eigenen Gesetzen vorzugehen und sich ausschließlich der Kräfte der Vernunft zu bedienen, W.E.] weicht ganz klar die Theorie von der sogenannten ›getrennten‹ Philosophie ab, wie sie von einigen modernen Philosophen vertreten wird. Über die Bejahung der berechtigten Autonomie hinaus fordert sie eine Unabhängigkeit des Denkens, die sich klar als unzulässig erweist: Die aus der göttlichen Offenbarung kommenden Beiträge zur Wahrheit abzulehnen, bedeutet nämlich, sich zum Schaden der Philosophie den Zugang zu einer tieferen Wahrheitserkenntnis zu versperren.«²⁸

Es mag auch zutreffen, daß die *Hohe Theologie des magisterium cathedrae magistralis* nie die radikale Position des mittelalterlichen Antidialektikers Petrus Damiani vertreten hat, nach dem der Mönch die Philosophie als gefangene Sklavin zu behandeln habe (vgl. Dtn 21,10–13), nämlich ihr die Haare abzuschneiden, das heißt die überflüssigen Gedanken der Vernunft zu amputieren, ihre Fingernägel, das heißt abergläubische Taten zu beschneiden und ihre Kleidung, in der sie gefangen wurde, wegzunehmen, das heißt ihr das Übergezogene an Fabeln und Erdichtungen auszuziehen und so die gediegene Wahrheit einer wahren Vernunft sehen zu lassen;²⁹ und nach dem die Philo-

²⁸ »Ex hoc congruo postulato penitus opinio illa digreditur sic dictae philosophiae «seiunctae», quam complures philosophi recentiores persequuntur. Potius quam ut aequam philosophandi autonomiam affirmet, ipsa sibi arrogat ius quidlibet sua in provincia excogitandi, quod quidem, ut patet, illegitimum est: veritatis adiumenta respuere, quae ex divina revelatione oriuntur, idem est ac aditum intercludere ad altiorem veritatem cognoscendam, ipsius philosophiae detrimento contingente« (Johannes Paul II.: *Fides et Ratio*, 63 [AAS] = 77 [VAS]).

²⁹ »Mulieri quippe caesariem radimus, cum rationali disciplinae sensus superfluos amputamus; unguis etiam circumcidimus, cum ab ea mortua quaeque superstitionum opera desecamus. Quae etiam vestem deponere, in qua est capta, praecipitur, ut superductam fabularum et quorumlibet figmentorum exuat superficiem, ac solidam verae rationis exhibet veri-

sophie wie eine Magd ihrer Herrin zu folgen habe.³⁰ Doch seit dem Aufkommen dieser Metapher, die nach heutigem Kenntnisstand auf Philon von Alexandrien in seinem Kommentarwerk zu Gen 16,1–4 ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΡΟΣ ΤΑ ΠΡΟΠΑΙΔΕΥΜΑΤΑ ΣΥΝΟΔΟΥ zurückgeht: »die Philosophie als die Sklavin der Weisheit«,³¹ haben sich im Laufe der Geistesgeschichte eben nicht nur theologischerseits unterschiedliche Interpretationen dieses Verhältnisses herauskristallisiert,³² sondern auch philosophischerseits. Dabei kann man an eine Gewichtsverschiebung dieses Verhältnisses denken, wie beispielsweise an die bekannte Formulierung Kants, der nichts gegen eine Dienerin Philosophie einzuwenden hat, die der Theologie allerdings nicht die Schleppe hinterher-, sondern die Fackel voranträgt.³³ Dabei kann man aber auch das Verhältnis insgesamt in Frage stellen: Ob nicht manche freie Magd ihre Aufgabe und Fähigkeiten mißversteht, wenn sie meint, die unter die Räuber des Dogmatismus und des Skeptizismus oder anderer *-ismen* gefallene Theologie als gute Samariterin retten zu müssen und zu können?

Doch wie auch immer in diesem vierfachen Feld, nämlich dem Verständnis der Theologie über die ihr dienliche Philosophie einerseits und die Philosophie in ihrem Selbststand andererseits sowie dem philosophischen Verständnis von diesen beiden Punkten, die verschiedenen Positionen im Laufe der Geschichte ausgesehen haben, eine detaillierte Darstellung dieser Geschichte und eine inhaltliche Auseinandersetzung mit diesen einzelnen Positionen kann im folgenden nicht vorgelegt werden. Eine gründliche und vertiefte Aufarbeitung der langen Geschichte des Aufeinandertreffens von Philosophie

tatem« (Petrus Damiani: De perfectione monarchorum 307A f.).

³⁰ »Sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire« (Petrus Damiani: De divina omnipotentia 603D).

³¹ »Οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας« (Philon von Alexandrien: De congressu eruditionis gratia 79).

³² Vgl. Seckler: »Philosophia ancilla theologiae«.

³³ Vgl. Kant: Der Streit der Facultäten, 28.

und Theologie in ihren vielfältigen Formen kann in diesem Rahmen auch dann kaum gelingen, wenn man sich geistesgeschichtlich beschränken würde auf die seit dem 2. Jahrhundert mit den Apologeten anhebende Auseinandersetzung, die wohl in Augustinus von Hippo einen gewissen Höhepunkt in der Antike erreicht hat, auf das mittelalterliche Ringen mit dem Aristotelismus, das in Thomas von Aquin einen herausragenden Exponenten gefunden hat, und auf die Konfrontation zwischen Offenbarungstheologie einerseits und dem *Buch der Natur* seit Ramón Sibiuda (Raimundus Sabundus) oder der *Natürlichen Religion* seit Herbert von Cherbury andererseits, die bis zur Religionskritik im 19. und 20. Jahrhundert reicht.

Wenn es also angesichts der Vielschichtigkeit einer rund 2000-jährigen christlichen Theologie hier verständlicherweise nicht darum gehen kann, diese Theologie in ihrer Ganzheit zunächst zu skizzieren und ihr gegenüber dann den spezifischen Ansatz einer über 2500-jährigen nicht minder vielfältigen europäischen Philosophie herauszuarbeiten, wie kann dann ein Gespräch zwischen Theologie und Philosophie geführt werden, wenn man einmal von dem leidigen Thema der Magdschaft absieht?

Vertieft man sich zumindest annäherungsweise³⁴ in die lange Geschichte beider Wissenschaften miteinander, dann sind immerhin gewisse disparate Momente wohl unübersehbar: »Der Eindruck deutlicher Unterschiedenheit von Philosophie und Theologie ist dadurch hervorgerufen, a) daß diese Namen historisch und gegenwärtig im allgemeinen unbestritten Erscheinungen bezeichnen, die in sachlicher, institutioneller und personeller Hinsicht unterschieden sind, nämlich – vulgär formuliert –: einerseits das rein vernünftige Bedenken der Wirklichkeit als solcher und im ganzen, andererseits das am christlichen Glauben orientierte Bedenken des Wortes Gottes; b) daß die ver-

³⁴ Ausführlicher erfolgt dies beispielsweise bei Schaeffler (Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie), Sedmak (Katholisches Lehramt und Philoso-

schiedene Herkunft beider Erscheinungen zugleich bleibend deren sachliche Verschiedenheit bedingt: nämlich die Bindung an den Aufbruch philosophischen Fragens im Griechentum einerseits und an die christlich verstandene biblische Überlieferung andererseits.«³⁵

Während der evangelische Theologe Ebeling von einer bleibenden sachlichen Verschiedenheit zwischen Philosophie und Theologie spricht, so sieht der katholische Theologe Eckert das heutige Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie sogar zerissen, da einerseits die Theologie dialogunfähig geworden sei und die Philosophie andererseits gegenüber dem Transzendenten kein Interesse mehr zu haben scheint.³⁶

Theologie und Philosophie können also gerade ihre Verschiedenheiten thematisieren und so miteinander ins Gespräch kommen, auch wenn man natürlich die Gemeinsamkeiten lieber hervorheben möchte. Denn das Gemeinsame zwischen nur vermeintlich, aber auch tatsächlich Verschiedenem wird oft als das Bedeutendere und Gewichtigere angesehen, und man gibt bedenkenlos der natürlichen Neigung der Vernunft nach, möglichst alles in eine oder zu einer Einheit zu bringen. Aber vielleicht ist die Verschiedenheit gerade deshalb als das Größere anzusehen, weil sie das Denken nie zur Ruhe kommen läßt und somit vor einem anscheinend nur scheinbar sicheren Wissen bewahrt, das man in jeder Einheit zu haben meint (*φιλοσοφία ἀντὶ ἐπιστήμης*). Deshalb soll der hier zu Grunde gelegte philosophische Ansatz auch nicht durch eine Hervorhebung der Gemeinsamkeiten, sondern der Verschiedenheiten etwas deutlicher werden.

Das oben angeführte Zitat des 2001 verstorbenen Ebeling entstammt einem Text, den dieser für ein Gespräch mit Heidegger in seinem Seminar DIE PHILO-

phie) und Hummel (Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie).

³⁵ Ebeling: Verantworten des Glaubens, 92.

³⁶ Vgl. Eckert: Fackel oder Schleppe?

SOPHIE M. HEIDEGGERS UND DIE THEOLOGIE (WS 1960/61) vorbereitete und in dem Ebeling die Differenz zwischen Philosophie und Theologie stichpunktartig unter verschiedenen Aspekten formulierte. Ein solches unterscheidendes Moment heißt: »Die Philosophie trägt zwar von ihrem griechischen Ursprung her ein ›theologisches‹ Moment in sich, das sie aber nicht als ganze bestimmt und nicht angewiesen sein läßt auf die Begegnung mit der christlichen Theologie. Nur die faktische Begegnung mit dem Christentum (in Geschichte und Gegenwart) macht für die Philosophie je nach Umständen Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie erforderlich und bedeutsam. Für die Theologie dagegen – jedenfalls in ihrer die Tradition bestimmenden Gestalt – wurde die Begegnung mit der Philosophie konstitutiv und ist ein notwendiges Element ihrer Aufgabe, den Glauben denkend zu verantworten, geliebt zu werden.«³⁷

Den Glauben denkend zu verantworten ist offenbar auch eine Aufgabe der katholischen Theologie. So bestimmt beispielsweise der Fundamentaltheologe Seckler die Theologie nicht deshalb als eine Glaubenswissenschaft, weil diese Konzeption im Laufe der Geschichte einfach faktisch dominierte, sondern vor allem aus sachlichen Gründen heraus: »Der Konzeption der Theologie als Glaubenswissenschaft liegt die (*wissenschaftstheoretisch* wie auch *glaubentheologisch* zu rechtfertigende) Annahme zu Grunde, daß die christliche Theologie 1. überhaupt wissenschaftsfähig ist und wissenschaftsförmig betrieben werden kann, daß 2. die Natur des christlichen Glaubens und seine Gegenstandswelt eine solche Option zulassen, und daß 3. diese Form von Theologie der Wahrnehmung der theologischen Aufgabe im Christentum besonders angemessen und förderlich ist.«³⁸ Christliche Theologie ist somit ein Verstehenwollen des Glaubens, im Sinne von *fides quaerens intellectum*, also eine »theo-

³⁷ Ebeling: *Verantworten des Glaubens*, 94.

³⁸ Seckler: *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 131.

logia secundum revelationem in fide in ecclesia ut scientia« (144). Und die für die *Theologie konstitutive Begegnung mit der Philosophie* sieht auch Seckler, insofern nämlich von der Philosophie her »die *kritische Vernunftkontrolle der religiösen Rede von Gott* und darüber hinaus die *vernunftgeleitete Erkenntnisbemühung um das Göttliche*« (135) zu besonderen Aufgaben der christlichen Theologie wurden.

Allerdings scheint für Seckler, abgesehen von der Offenbarung natürlich, nicht die Philosophie als solche ein konstitutives Moment für die Theologie darzustellen, sondern vielmehr die Vernunft. Denn er unterscheidet einen theologischen und einen philosophischen Vernunftgebrauch und stellt der soeben skizzierten Grundgestalt einer christlichen Theologie einen philosophischen Typus von Theologie gegenüber, der »nicht eigentlich deshalb als ›philosophisch‹ bezeichnet [wird, W.E.], weil es sich um *vernunftgeleitete Erkenntnisbemühungen* handelt – solche gibt es gerade bezüglich der Gottesfrage nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der glaubenswissenschaftlichen Theologie –, sondern sie sind philosophisch, wenn der rationale Diskurs von Gott oder vom Göttlichen . . . *den Bedingungen des Philosophietreibens* unterliegt, zu denen nicht einfach nur die ›Vernunft‹ gehört, sondern ganz entscheidend die *Vernunftautonomie*, d. h. die strikte formale Selbstverwaltung der Vernunft . . . Man kann auch nicht sagen, daß immer dort, wo in der Glaubenswissenschaft die Gesetze einer vernunftgeleiteten Erkenntnisbemühung um Gott beachtet werden, *Philosophie* getrieben oder übernommen werde. Es ist vielmehr so, daß der rationale Diskurs in der Erkenntnisbemühung um Gott dort, wo er den Regeln der *Glaubenswissenschaft* folgt, nicht nur eine Form von adoptierter philosophischer Theologie ist, sondern eine durchaus *eigenständige Form von theologischem Vernunftgebrauch*. Wäre dem nicht so, dann könnte Fundamentaltheologie nur als Leihgabe der philosophischen Theologie, nicht aber als echte glaubenswissenschaftliche Disziplin konzipiert werden.« (136 f.)

Doch einmal abgesehen von den unterschiedlichen Konzeptionen von Theologie auf Seiten evangelischer, katholischer, orthodoxer oder anderer christlicher Theologen, so handelt es sich bei dem Für und Wider einer konstitutiven und notwendigen Rolle des philosophischen Gott-Denkens für die christliche Theologie in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in erster Linie um eine innertheologische Diskussion. Und je nach dem Verständnis von christlicher Theologie wird wohl auch die Position und Funktion der dieser Theologie dienlichen Philosophie gekennzeichnet werden. Es ist also in erster Linie eine Auseinandersetzung innerhalb der Theologie, inwieweit die philosophische Position des Thomas von Aquin beziehungsweise des Neothomismus bis in die jüngste Zeit hinein als die authentische und dadurch gegenüber anderen Denktraditionen vorbildhafte Philosophie favorisiert wird, inwiefern also innerhalb der europäischen Philosophie andere Denktraditionen, wie beispielsweise die Transzendentalphilosophie oder die Phänomenologie, geeignete Gesprächspartner für die christliche Theologie sind.³⁹

Auch der über die europäische Philosophie hinausreichende Blick betrifft in erster Linie die Theologie: Denn selbst wenn Eckert mit der heute faktischen Trennung von Theologie und Philosophie recht haben sollte, dies mit Bedauern feststellt und leidenschaftlich dafür votiert, den *Dialog wider die Zerrissenheit von Philosophie und Theologie* wiederaufzunehmen, so wird wohl theologischerseits auch bedacht werden müssen, ob der Abschied der europäischen Philosophie von der christlichen Theologie nicht auch als eine Chance gesehen werden kann: »Man kann gewiß die These vertreten, die Verknüpfung der semitischen Religiosität des Jesus von Nazareth mit der hellenistischen Spiritualität sei die von der Vorsehung gewählte Methode der universalen Vermittlung der Heilsbotschaft an alle Völker und Kulturen, so daß die kühnen Abenteuer des Geistes, die einst mit der ›Taufe‹ des Plato und des Aristote-

³⁹ Vgl. Bucher: Welche Philosophie braucht die Theologie?

les verbunden waren, sich heute mit Laotse und Buddha nicht wiederholen lassen. Diese Ansicht kann ich nach mehr als 40 Jahren im Fernen Osten nur von Grund auf ablehnen.«⁴⁰ Vielleicht ergibt sich ja dann in einer fernen Zukunft ein freudiges Wiedersehen zwischen der christlichen Theologie und der europäischen Philosophie, nachdem die christliche Theologie in den nächsten 2000 Jahren mit dem asiatischen Denken⁴¹ ins Gespräch gekommen ist.

Doch die Zukunft der Theologie ist vor allem eine theologische und nicht eine philosophische Angelegenheit; und wie speziell eine heutige Fundamentaltheologie⁴² christliche Theologie als Glaubenswissenschaft konzipiert, das ist ebenfalls eine theologische Sache. Im folgenden wird statt dessen *den vernunftgeleiteten Erkenntnisbemühungen um Gott oder das Göttliche* nachgegangen, die *den Bedingungen des Philosophietreibens unterliegen*, wie es Seckler formulierte. Dabei soll der gegenüber der Theologie unterschiedliche philosophische Ansatz eines Gott-Denkens aus den Anfängen der gemeinsamen Geschichte heraus verdeutlicht werden. Und dieser Anfang scheint bei den christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts, den ersten Fundamentaltheologen zu liegen, wenn man einmal von früheren sporadischen Versuchen der sogenannten Apostolischen Väter absieht.

⁴⁰ Immoos: Die Harfe, die von selber tönt, 217.

⁴¹ Vgl. beispielsweise indische Versuche bei Thannippara: Saccidananda – Isvara – Avatara, sowie bei D'Sa: Gott, der Dreieine und der All-Ganze; ders.: Gott: Prinzip oder Person; koreanische Versuche bei Ri: Harmonie und Konflikt; japanische Versuche bei Okano: Christliche Theologie im japanischen Kontext.

⁴² Vgl. den kurzen, aber äußerst informativen Abriß zur Geschichte der Fundamentaltheologie in der Einleitung bei Verwey: Gottes letztes Wort, 13–29.

§5 Eine philosophische Sichtweise der ὁμοίωσις θεῶ

Wie das Judentum so war das Christentum zu Beginn eine *religio licita*, was bedeutete, daß die allmählich anwachsenden christlichen Gemeinden am römischen Kult den Staatsgöttern gegenüber nicht teilnehmen mußten. Doch nach der römischen Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) wurden die Unterschiede zwischen Juden und Christen deutlicher wahrgenommen: »Was die Öffentlichkeit von den Christen dachte, ist kaum genau zu rekonstruieren. Als kleine religiöse Minderheit mit eigenen Gebräuchen . . . , selbstbewußt und von Sendungsdrang erfüllt, waren sie für ihre nächste Umgebung nur schwer zu durchschauen und wurden als störend, wenn nicht gar als gefährlich empfunden. Heidnische und christliche Quellen weisen auf ein Bündel von Verdächtigungen, Gerüchten und Vorwürfen hin . . . Da die Christen die vertrauten und religiösen Vorstellungen und Praktiken ablehnten, galten sie als gottlos. Ihre Religion erschien als schändlicher, verderblicher Aberglaube . . . Die vermeintliche Religionslosigkeit erweckte den Verdacht der politischen Illoyalität und Unzuverlässigkeit für das Reich. Weil sie sich am öffentlichen Leben nicht beteiligten, warf man ihnen ›Haß auf das Menschengeschlecht‹ vor . . . Daraus entstanden weitere Verdächtigungen, die zu den gängigen Vorurteilen gegenüber ungeliebten Minderheiten gehören: Sie seien Verbrecher, nutzloses, lichtscheues Gesindel . . . , eine unmoralische und unsittliche Vereinigung, die Kindermord und Blutschande treibe . . . Die Gerüchte waren geeignet, die Christen als Gegner einer humanen und zivilisierten Lebensordnung abzustempeln und sie in die Rolle des ›Sündenbockes‹ zu drängen. Ihre offensichtliche Mißachtung der Götter . . . konnte dann als Ursache aller privaten und staatlichen Unglücksfälle gelten . . . Die verbreiteten Urteile konnten sich zu der Überzeugung verdichten: Christsein paßt nicht zum Römersein. Es wehrt sich gegen römische Lebensart, stört die öffentliche Ordnung und gefährdet den Staat. In privaten Aus-

einandersetzungen . . . oder öffentlichen Spannungen konnte man mit dem Christsein der Beteiligten agitieren und darin den Anlaß von Unruhen und Aufständen festmachen. Dadurch wurden die staatlichen Behörden herausgefordert, Ruhe und Ordnung wiederherzustellen, indem sie gegen die Christen voringen.«⁴³

In dieses Spannungsfeld zwischen der öffentlichen Meinung über das Christentum und den Reaktionen staatlicher Gewalt, gehören auch die literarischen Angriffe auf das Christentum im zweiten Jahrhundert. Doch vor Kelsos und seiner um 178 entstandene Schrift *ΑΛΗΤΗΣ ΛΟΓΟΣ*, die zwar verlorengegangen, aber durch die Auseinandersetzung des Origenes mit ihr in großen Teilen rekonstruierbar ist, scheint es sich bei den vereinzelt auftretenden Auseinandersetzungen mit dem Christentum weniger um gezielte Attacken zu handeln; sondern ein römisches Verständnis von Religion und philosophische Überzeugungen vor allem der Stoa lehnen beiläufig eine christliche Position ab, die von diesen Kritikern wohl kaum fundiert reflektiert ist.

Es ist wohl weniger eine direkte Attacke als vielmehr eine Beschreibung der offenbar allgemeinen Meinung über die Christen in Rom, die der römische Historiker und Konsul Publius Cornelius Tacitus in seinen *ANNALES* liefert,⁴⁴ auch wenn diese wenigen Zeilen die Stimmung nur erahnen lassen: Einerseits sind die Christen wegen ihrer schändlichen Handlungen (*flagitia*) verhaßt, das heißt mit den Christen bricht wieder ein unheilvoller Aberglaube (*exitia-*

⁴³ Frank: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 78 f.

⁴⁴ »Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat . . . repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt . . . unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur« (Tacitus: *Annalen* 15,44).

bilis superstitio) in Rom auf und viele von ihnen werden verurteilt, allerdings weniger wegen des Brandes von Rom (64 n. Chr.) als wegen des Hasses der Christen auf die Menschheit (*odium humani generis*). Und obwohl diese Verbrecher die härtesten Strafen verdienen, so gibt es doch andererseits eben auch Mitleid mit den Christen, da sie nicht etwa zum Wohle des Staates, sondern wegen der Grausamkeit eines einzigen Mannes (Nero) vernichtet werden.

Um welche *flagitia* handelt es sich? – Der römische Rechtsanwalt Marcus Minucius Felix berichtet beispielsweise im neunten Kapitel seines OCTAVIUS von den abstrusesten Vorwürfen gegen das Christentum. Dabei verweist er auch auf die nicht mehr erhaltene Rede des Rhetors und Lehrers des späteren römischen Kaisers Marcus Aurelius, Marcus Cornelius Fronto von Cirta, über die Gelage der Christen, bei denen es nach üppigen Schlemmereien und überfließendem Alkoholgenuß auch zu sexuellen Ausschweifungen kommen soll. Doch zur Untermauerung seiner Vorwürfe lege Fronto von Cirta keine Beweise vor, sondern verspritze als Redner eben nur Hohn und Spott.⁴⁵

Was ist mit der *exitiabilis superstitio* gemeint, von der nicht nur Tacitus, sondern auch der römische Schriftsteller und Sekretär des Kaisers Hadrian, Gaius Suetonius Tranquillus spricht, der die Christen in seiner VITA NERONIS als einen Menschenschlag mit einem neuen und üblen Aberglauben charakterisiert?⁴⁶ – So erhebt der römische Schriftsteller Lucius Apuleius aus Madaura in seinen METAMORPHOSES den Vorwurf, daß die Christen die göttlichen Mäch-

⁴⁵ »Et de convivio notum est; passim omnes locuntur, id etiam Cirtensis nostri testatur oratio. Ad epulas sollempni die coeunt cum omnibus liberis, sororibus, matribus, sexus omnis homines et omnis aetatis. Illic post multas epulas, ubi convivium caluit et incestae libidinis ebriatis fervor exarsit . . . Sic everso et extincto conscio lumine inpuidentibus tenebris nexus infandae cupiditatis involvunt per incertum sortis, etsi non omnes opera, conscientia tamen pariter incesti, quoniam voto universorum adpetitur quicquid accidere potest in actu singulorum« (Minucius Felix: Octavius 9,6); »sic . . . et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium fecit, sed convicium ut orator adpersit« (ebd. 31,2); vgl. Bammel: Die 1. lateinische Rede gegen die Christen.

⁴⁶ »Genus hominum superstitionis novae ac maleficae« (Sueton: Die Kaiserviten VI 16).

te verachten und verspotten und statt der wahren Religion den erdichteten Frevel eines einzigen Gottes verkündigen;⁴⁷ genauso soll nach dem Zeugnis des Justin von Flavia Neapolis in seiner ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΔΕΥΤΕΡΑ der Kyniker Crescentius die Christen als Gottesleugner bezeichnen, die die vom Staate anerkannten Götter verwerfen.⁴⁸

Woher kommt das angeblich christliche *odium humani generis*? – Mag sein, daß die oben geäußerte Meinung eines Kirchengeschichtlers zutrifft: Die Römer werfen den Christen deshalb einen Haß auf das *Menschengeschlecht* vor, weil sich diese nicht am öffentlichen Leben beteiligen. Vielleicht aber liegt diesem römischen Vorwurf gegenüber den Christen die Auffassung eines vermeintlich christlichen Hasses auf das *Menschsein* zu Grunde, da die Christen für den gewöhnlichen römischen Bürger so unverständlich todesbereit sind oder wie der Satiriker Lukianos von Samosata in seinem ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΕΡΕΓΡΙΝΟΥ ΤΕΛΕΥΤΗΣ schreibt: »Die Unglückseligen sind überzeugt, überhaupt unsterblich zu sein und ewig zu leben, weshalb sie den Tod verachten und weshalb viele sich freiwillig opfern«.⁴⁹

Für die beispielsweise stoischen Philosophen jener Zeit ist jedoch nicht die offensichtliche Tatsache der christlichen Todesbereitschaft der entscheidende Kritikpunkt, sondern die Herkunft dieser Todesbereitschaft. Während der Kirchengeschichtler Baus eine diesbezüglich kurze Bemerkung Epiktets sehr tendenziös interpretiert: »Eine . . . ablehnende Wertung wird spürbar bei Epiktet, wenn er die todesmutige Bereitschaft der ›Galiläer‹ zum Martyrium

⁴⁷ »Tunc spretis atque calcatis divinis numinibus in viceram certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum« (Apuleius: Der goldene Esel 9,14); vgl. Schmidt: Reaktionen auf das Christentum in den *Metamorphosen* des Apuleius.

⁴⁸ »Ὡς ἀθέων καὶ ἀσεβῶν Χριστιανῶν ὄντων« (Iustinus Martyr: Apologia Minor 3,2).

⁴⁹ »Πεπείκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν αἰὲ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσι τοῦ θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδώασιν οἱ πολλοί« (Lukian: Des Peregrinos Lebensende 13).

kühl ablehnt, da sie auf blindem Fanatismus beruhe«,⁵⁰ so geht die Erläuterung des Altphilologen Nickel zwar in dieselbe Richtung, aber feinsinniger: »Auch Epiktet . . . unterstellt den Christen irrationale Beweggründe für die Duldung des Martyriums.«⁵¹ Doch Epiktet unterscheidet in seinen ΔΙΑΤΡΙΒΑΙ in dem Abschnitt *Über die Furchtlosigkeit* offenbar dreierlei Gründe, weshalb jemand keine Furcht vor dem Tode hat, nämlich aus Wahnsinn (ὕπὸ μανίας), aus einer bestimmten Grundhaltung (ὕπὸ ἔθους) – damit sind die Christen gemeint! – und aus einer begründeten Überlegung und Überzeugung (ὕπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως) der Stoa heraus, daß der Mensch als Teil dem Nutzen eines Naturganzen zu dienen hat;⁵² und sobald der Mensch einsieht, eben nur über einen Teilbereich der Wirklichkeit Macht zu haben, nämlich über all das, was seiner sittlichen Entscheidung folgt, und sein Glück nur davon und nicht von Dingen abhängig zu machen, die nicht in seiner Macht stehen, dann kann ihm der irgendwann sicher eintretende Tod keine Furcht mehr einflößen.

Bereits Seneca weist in seinen AD LUCILIUM EPISTULAE MORALES darauf hin, daß der Tod im Alter zwar immer unausweichlicher werde, aber ihn zu fürchten dumm sei und eine Art von Demenz darstelle. Denn auf im Wesen der Natur liegende Gegebenheiten, wie beispielsweise den Tod, warte man, und nur das Unsichere fürchte man. Allerdings schätze er die Menschen höher, die ohne Haß auf das Leben den Tod herankommen lassen und ihn nicht etwa suchen. Denn der Wunsch mancher, mehr nach dem Tod als nach dem Leben zu verlangen, entstehe aus Raserei und plötzlicher Empörung, während das ruhige,

⁵⁰ Baus: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, 194.

⁵¹ Marc Aurel: Wege zu sich selbst, 363.

⁵² »Ἐἴτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναται τις οὕτως διατεθῆναι πρὸς τὰ καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι· ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται μαθεῖν, ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποιήκειν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ αὐτὸν τὸν κόσμον ὅλον μὲν ἀκώλυτον καὶ αὐτοτελεῖ, τὰ ἐν μέρει δ' αὐτοῦ πρὸς χρεῖαν τῶν ὅλων« (Epiktet: Lehrgespräche 4,7,6).

geradezu wohlwollende (*hilaris*; ἰλαρός / ἴλαος) Erwarten aus einem sicheren Urteil herrühre.⁵³

In diesem Kontext also ist die Unterscheidung der Gründe für die Furchtlosigkeit vor dem Tode bei Epiktet zu sehen, eben aus Wahnsinn oder aus einer begründeten Überlegung und Überzeugung heraus. Dabei führt Epiktet nebenbei als dritte Möglichkeit die seiner stoischen Position nach minderwertige christliche Haltung ὑπὸ ἔθους an. Während der Stoiker und römische Kaiser Marcus Aurelius in seinen ΤΩΝ ΕΙΣ ΕΑΥΤΩΝ ΒΙΒΛΙΑ (auch als ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ betitelt) die Todesbereitschaft kritisiert, die nicht von einer eigenen Entscheidung (ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως) herkommt, sondern bloß um des Widerspruchs willen (κατὰ ψιλὴν παράταξιν).⁵⁴ »Ob [jedoch Marcus Aurelius, W.E.] an dieser Stelle wirklich an die christlichen Märtyrer gedacht hat, wird von einigen Fachleuten betritten; sie erklären die Wendung ›wie es bei den Christen der Fall ist‹ (ὡς οἱ χριστιανοί) für einen nicht auf [Marcus Aurelius, W.E.] zurückzuführenden späteren Zusatz zum Text, den beispielsweise J. Dalfen tilgen will (Teubner-Ausgabe²1987).«⁵⁵

Diese kurze Skizze der oft nur beiläufigen literarischen Bemerkungen über das Christentum vor der gezielten Attacke Kelsos' soll jedoch nicht über die

⁵³ »Nil habet quod speret, quem senectus ducit ad mortem. Huic uni intercedi non potest: nullo genere homines mollius moriuntur, sed nec diutius« (Seneca: Ad Lucilium epistulae morales 30,4); »stultum esse, qui mortem timeat, quam qui senectutem. Nam quemadmodum senectus adulescentiam sequitur, ita mors senectutem: uiuere noluit, qui mori non uult. Vita enim cum exceptione mortis data est, ad hanc itur: quam ideo timere dementis est, quia certa expectantur, dubia metuuntur. Mors necessitatem habet aequam et inuictam: quis queri potest in ea condicione se esse, in qua nemo non est« (ebd. 30,10f.); »ego uero uidi, sed plus momenti apud me habent qui ad mortem ueniunt sine odio uitae et admittunt illam, non adtrahunt« (ebd. 30,15); »uides quosdam optantes mortem, et quidem magis quam rogari solet uita. Nescio utros existimem maiorem nobis animum dare, qui deprecant mortem an qui hilares eam quietique opperiantur, quoniam illud ex rabie interdum ac repentina indignatione fit, haec ex iudicio certo tranquillitas est« (ebd. 30,12).

⁵⁴ »Οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἢ ἔτοιμος, ἐὰν ἤδη ἀπολυθῆναι δέη τοῦ σώματος καὶ ἦτοι σβεσθῆναι ἢ σκεδασθῆναι ἢ συμμεῖναι· τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχεται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι, ἀτραγῶδως« (Marc Aurel: Wege zu sich selbst 11,3).

⁵⁵ Marc Aurel: Wege zu sich selbst, 364; vgl. Berwig: Mark Aurel und die Christen.

offenbar sehr negative öffentliche Meinung über das Christentum hinwegtäuschen, die die staatlichen Behörden herausfordert, Ruhe und Ordnung wiederherzustellen, indem sie gegen die Christen vorgehen. Dieses Vorgehen von Seiten der römischen Staatsgewalt teilt man üblicherweise in zwei Epochen ein, wobei Kaiser Decius (249–251) die Wende zwischen diesen Epochen darstellt: »Zwar blieb vor Kaiser Decius . . . die Christenfrage ohne grundsätzliche juristische Regelung. Doch setzte sich seit Kaiser Trajans Reskript an den Statthalter Plinius (111/2) die Auffassung durch, die bloße Tatsache des Christseins sei unabhängig von sonstigen nachweisbaren Delikten prinzipiell strafwürdig. Allerdings sollte nach Christen nicht gezielt gefahndet, sondern nur auf Anzeigen reagiert werden. Wurde in einem Prozess das Christsein nicht widerrufen beziehungsweise der Kultvollzug vor den Staatsgöttern und Kaiserstatuen verweigert, so galten die fehlende Religiosität und politische Loyalität als erwiesen, um die Hinrichtung des Angeklagten zu legitimieren. Die grundsätzliche Frage, weshalb das Christsein prinzipiell strafwürdig sei, war damit nicht geklärt. Das Trajans-Reskript regelte nur die Vorgehensweise der Behörden. So war es das Verlangen nach Rechtssicherheit, das in der ersten Hälfte des 2. Jh. Christen auf eine grundsätzliche Klärung ihres Status drängen ließ. Seit Kaiser Hadrian (117–138) bestand für Privatpersonen die Möglichkeit, mit schriftlichen Petitionen an die höchste politische Autorität heranzutreten und ein von der kaiserlichen Kanzlei erarbeitetes Prozessreskript zu erwirken, das zusammen mit der Bittschrift veröffentlicht wurde. Sofort wurde dieser Amtsweg von den Christen genutzt, um rechtlichen Schutz für ihre Glaubensgemeinschaft einzufordern. Damit verband sich die Hoffnung, durch die offizielle Publikation der Petitionen zugleich eine breitere Öffentlichkeit mit dem Christentum bekannt zu machen.«⁵⁶

⁵⁶ Fiedrowicz: Christen und Heiden, 23 f.

»Die frühchristliche Apologetik erfüllte also im wesentlichen drei Aufgaben: 1. die Abwehr tätlicher und argumentativer Angriffe gegen das Christentum durch den Nachweis ihrer mangelnden Rechtfertigung bzw. Überzeugungskraft; 2. die Aufklärung von falschen Vorstellungen über das Christentum durch Erläuterung der wirklichen Verhältnisse und 3. die vernünftige Begründung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens mit dem Nachweis der Unterlegenheit der gegnerischen Glaubensüberzeugung. Letztere ging oft mit dem missionarischen Eifer einher, den Gegner zum Christentum zu bekehren.«⁵⁷

Eine solch apologetische Auseinandersetzung mit der hellenistischen Umwelt führt einer der ersten dieser frühchristlichen Fundamentaltheologen Justin von Flavia Neapolis in seinen beiden wohl zwischen 150 und 160 in Rom entstandenen Apologien. Während das letzte seiner drei heute als echt anerkannten Werke ΠΡΟΣ ΤΡΥΦΩΝΑ ΙΟΥΔΑΙΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ein anderes Ziel hat, nämlich eine apologetische Auseinandersetzung mit der jüdischen Umwelt. Doch gerade die ersten Passagen⁵⁸ dieses Werkes werden im folgenden zum Ausgangspunkt genommen, um das eigentlich hier interessierende Thema zu verdeutlichen, nämlich den gegenüber der Theologie unterschiedlichen philosophischen Ansatz eines Gott-Denkens aus den Anfängen der gemeinsamen Geschichte heraus. Denn Justin von Flavia Neapolis lobt dort durchaus die Philosophie und vor allem die platonische Philosophie.⁵⁹ Aber nach einer inneren Wandlung sieht er in den Propheten und der christlichen Lehre die *wahre Philosophie*. So spricht er davon, daß die Philosophie tatsächlich der größte und ehrenvollste Schatz vor Gott sei, zu dem nur sie uns hinführt und mit dem nur sie uns verbindet. Doch letztlich enttäuscht von den griechi-

⁵⁷ Drobner: Lehrbuch der Patrologie, 116.

⁵⁸ Vgl. Hyldahl: Philosophie und Christentum.

⁵⁹ Vgl. dazu die Charakterisierung von Dassmann (Christus und Sokrates, 35): »Justin . . . ist sofort am Beginn der christlichen Sokratesrezeption schon ihr Gipfel.«

schen und römischen Philosophen erkennt Justin in den lange vor diesen lebenden Propheten diejenigen *Philosophen*, die allein die Wahrheit gesehen haben und nur das lehren, was sie vom Heiligen Geist erfüllt gehört hatten, so daß sie glaubwürdige Zeugen der Wahrheit sind, ohne ihre Lehren beweisen zu müssen.

In zahlreichen Arbeiten, die das Verhältnis von Theologie und Philosophie aus den Anfängen heraus aufarbeiten, wird eine Erklärung für die Frage gesucht: »Was hat . . . eine mit exklusivem Anspruch auftretende orientalische Religion nach Art des Judentums mit einer durch Philosophie geprägten und ansonsten synkretistischen Universalkultur gemeinsam, was verbindet eine Religion, die sich als Glauben an eine in der Geschichte ergehende Offenbarung artikuliert, mit einer Philosophie, die sich als Einsicht der Vernunft in die Natur der Dinge versteht?«⁶⁰

Hierbei scheint es sich nicht etwa nur um eine interessante Frage zu handeln, die sowohl von Theologie- als auch von Philosophiehistorikern gestellt und eventuell gleich oder aber auch in verschiedener Weise beantwortet wird. Es scheint sich vielmehr um ein durchaus gewichtiges Problem zu handeln, zumindest für eine Theologie, die um ihr eigenes Verständnis ringt, wenn man sich vor Augen hält, daß im *Corpus Paulinum* die Christen gewarnt werden: »Gebt acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie (*φιλοσοφία*) und leeren Täuschungsmanövern (*κενή ἀπάτη*) verführt, die sich nur auf menschliche Überlieferung (*παράδοσις τῶν ἀνθρώπων*) und auf die Grundelemente der Welt (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) stützen, und nicht auf Christus.« (Kol 2,8)

Doch wie bereits mehrfach betont geht es hier primär um den philosophischen und nicht um den theologischen Ansatz eines Gott-Denkens. Deshalb wird hier auch nicht näher der Frage nachgegangen, aus welcher inneren

⁶⁰ Honnefelder: Christliche Theologie als »wahre Philosophie«, 57.

Gründen heraus es denn bei dieser sehr frühen, kanonischen Warnung vor der Philosophie mit dem dabei deutlich benannten Unterschied zwischen der Offenbarung Gottes in Christus einerseits und den philosophischen Schultraditionen sowie den Reflexionen über die elementaren Dinge der Welt andererseits dennoch zu einem derart intensiven Austausch von Seiten der Theologie mit der Philosophie gekommen ist. Es wird hier nur die Tatsache festgehalten, daß der christliche Glaube in ein bestimmtes Verhältnis zum philosophischen Denken getreten ist. Die Art, wie nun der Glaube sein Verhältnis zum Denken, das offenbar als nicht völlig verschieden interpretiert wird, bestimmt hat, scheint in der Weise erfolgt zu sein, daß der Glaube das Denken eben überbiete, daß die Theologie die wahre Philosophie sei – vielleicht in einem ähnliche Sinne, wie sich das Christentum auch als die Erfüllung der jüdischen Hoffnung sieht.

Ist dieses Verhältnis, wie es sich zumindest der Philosophie, genauer gesagt, einigen innerhalb der Philosophie darstellt, so richtig historisch und sachlich bestimmt, dann soll hier nicht weiter darüber nachgedacht werden, ob eine Beziehung letztlich nicht scheitern muß, die sich auf ein Erfüllen oder ein Überbieten gründet. Vielmehr geht es bei dieser Verhältnisbestimmung philosophischerseits darum, ob denn der philosophische Ansatz des Gott-Denkens nicht doch wesentlich unterschiedlicher ist, so daß sich von daher eine Bestimmung des Verhältnisses im Sinne des Überbietens fast verbietet.

»Die Philosophie ist wirklich ein sehr großes und wertvolles Vermögen vor Gott, zu dem sie allein uns führt und mit dem sie allein uns verbindet. Tatsächlich heilig sind diejenigen, die ihre Aufmerksamkeit auf die Philosophie richten. Aber was die Philosophie ist und weswegen sie zu den Menschen hinabgesandt wurde, bleibt vielen verborgen . . . Vor langer Zeit aber lebten Männer, die älter waren als all die sogenannten Philosophen. Sie waren glücklich, gerecht und von Gott geliebt. Sie sprachen im göttlichen Geiste

und sagten die Zukunft voraus, was nämlich jetzt eintritt. Man nennt sie Propheten. Nur sie haben das Wahre gesehen. Sie verkünden es den Menschen ohne Furcht, ohne Schmeichelei, ohne Ruhmsucht. Sie sagen nur das, was sie vom heiligen Geist erfüllt gehört und gesehen haben. Ihre Schriften sind jetzt noch erhalten. Wer sich mit ihnen beschäftigt und ihnen glaubt, hat sehr großen Nutzen davon hinsichtlich des Anfänglichen, des Zieles und der Dingen, die die Philosophen wissen müssen. Denn die Propheten haben ihre Lehren nicht mit Beweisen, vielmehr oberhalb jedes Beweises dargelegt und sind glaubwürdige Zeugen der Wahrheit.«⁶¹

Innerhalb einer solchen Theologie und eines solchen theologischen Verständnisses von Philosophie kann kaum gedacht werden, daß auch die ersten Philosophen wie die Propheten originäre Hörer des göttlichen Wortes sind, auch wenn die nachfolgenden Philosophen nur noch Splitter der wahren Philosophie ihrer philosophischen Vorfahren aufbewahrt hätten; es kann offenbar nur gedacht werden, daß bereits die ersten Philosophen *im Gegensatz* zu den Propheten nur im uneigentlichen Sinne Philosophen waren, daß bereits sie, nicht erst ihre Nachfolger, nur Splitter der wahren Philosophie hatten.

⁶¹ »Ἔστι γὰρ τῶ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ τιμιώτατον θεῶ, ᾧ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη, καὶ ὅσοι ὡς ἀληθῶς οὗτοί εἰσιν οἱ φιλοσοφία τὸν νοῦν προσεσχηκότες. Τί ποτε δέ ἐστι φιλοσοφία καὶ οὐ χάριν κατεπέμψθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέληθεν« (Iustinus Martyr: *Dialogus cum Tryphone* 2,1); »ἐγένοντό τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου πάντων τούτων τῶν νομιζομένων φιλοσόφων παλαιότεροι, μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς, θεῖω πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες, ἃ δὴ νῦν γίνεται· προφήτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν. Οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξείπον ἀνθρώποις, μήτ' εὐλαβηθέντες μήτε δυσωπηθέντες τινά, μὴ ἡττημένοι δόξης, ἀλλὰ μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἀγίῳ πληρωθέντες πνεύματι. Συγγράμματα δὲ αὐτῶν ἔτι καὶ νῦν διαμένει, καὶ ἔστιν ἐντυχόντα τούτοις πλεῖστον ὠφεληθῆναι καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους καὶ ὧν χρὴ εἰδέναι τὸν φιλόσοπον, πιστεύσαντα ἐκείνοις. Οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποιήνται τότε τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας« (ebd. 7,1 f.).

⁶² »Διεθεθρύλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῶ σημαίνειν« (Xenophon: *Erinungen an Sokrates* I,1,2); »οὗτοί τε γὰρ ὑπολαμβάνουσιν οὐ τοὺς ὄρνιθας οὐδὲ τοὺς ἀπαντῶντας εἰδέναι τὰ συμφέροντα τοῖς μαντευσόμενοις, ἀλλὰ τοὺς θεοὺς διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνειν, κάκεῖνος δὲ οὕτως ἐνόμιζεν« (ebd. I,1,3); »τοὺς δὲ μηδὲν τῶν τοιούτων οἰομένους εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης, δαιμονᾶν ἔφη· δαιμονᾶν δὲ καὶ τοὺς μαντευσόμενους ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν« (ebd. I,1,9).

Für ein bestimmtes philosophisches Verständnis von Philosophie stellt sich die Sachlage allerdings etwas anders dar.

Eine bestimmte Konzeption von Philosophie kann sich durchaus als originärer Hörer des göttlichen Wortes verstehen. So beruft sich beispielsweise ein xenophonischer Sokrates direkt auf Gott: In den *ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ* heißt es, daß sich Sokrates in gewisser Hinsicht nicht von den Mantikern unterscheide, die sich nach dem Flug oder der Stimme größerer, einzeln fliegender und selten gesehener Raubvögel (*οἰωνός*), nach einer ahnungsvollen Orakelrede (*φήμη*), nach einem besonderen Zeichen (*σύμβολον*) oder nach Opfern (*θυσία*) richteten. Denn wie die Mantikern dachten, daß ihnen nicht die Vögel oder die Vorzeichen selbst, sondern durch all dies die Götter anzeigten, was ihnen zuträglich sei, so war auch Sokrates davon überzeugt, daß das Göttliche (*δαιμόνιον*) ihm persönlich Zeichen gebe, ohne daß er sich deshalb für verrückt (*δαιμονῶν*) hielt. Für verrückt hielt Sokrates dagegen die Menschen, die entweder alles zu wissen meinten oder die umgekehrt das den Menschen Wißbare durch ein Orakel zu erfragen suchten.⁶²

Und in einer noch viel engeren Bindung an Gott sieht sich ein platonischer Sokrates: Die *ΑΠΟΛΟΓΙΑ* spricht davon, daß Sokrates sich als eine Gabe Gottes an Athen empfinde, der seit seiner Kindheit eine göttliche Stimme höre und der sich offenbar seit dem Orakelspruch der Pythia in Delphi von Gott dazu hingestellt sehe, auf seine elenktische und maieutische Art mit sich und den anderen umgehen und philosophierend sein Leben zubringen zu sollen.⁶³

⁶³ »Τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος, ὡς ἐγὼ ᾤητήν τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους« (Platon: *Des Sokrates Verteidigung* 28e); »νῦν οὖν, ὡ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλοῦ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἑμαυτοῦ ἀπολογεῖσθαι, ὡς τις ἂν οἴοιτο, ἀλλὰ ὑπὲρ ὑμῶν, μή τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν, ἐμοῦ καταψηφισάμενοι« (ebd. 30d f.); »ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται . . . ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον φωνή τις γιγνομένη, ἣ, ὅταν γένηται, αἰεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε« (ebd. 31d).

Doch trotz dieser einer Berufung gleichkommenden Lebensausrichtung des Sokrates, dessen immer auch ironische Grundhaltung natürlich hier mitbedacht werden muß, scheint dieser nicht in der Weise von Gott angesprochen worden zu sein, daß er es als die ursprüngliche Aufgabe und das eigentliche Ziel seines Tuns (Philosophieren) ansieht, seinen Gott zu verkündigen und die Menschen zu ihm hinzuführen.⁶⁴ Denn Sokrates' bekannte Forderung nach einer »Angleichung an Gott« scheint letztlich gar nicht auf Gott, sondern auf Gerechtigkeit zu zielen, was im folgenden verdeutlicht werden soll.

So wundert sich der xenophonische Sokrates in den ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ über die Menschen, die das Menschliche übergehen und statt dessen das Göttliche betrachten, weil sie möglicherweise meinen, mit der Betrachtung des Göttlichen das Geziemende und Obliegende zu tun. Dabei resultiert diese Verwunderung des Sokrates offenbar aus seiner Überzeugung, daß dem Menschen ein εὐρηκα hinsichtlich des Göttlichen nicht möglich sei. Und deshalb beschäftigt er sich selbst, obwohl oder vielleicht sogar gerade weil er von Gott wahrhaft angerührt ist, ausschließlich mit den Problemen, die den Menschen betreffen; vor allem mit den Fragen, deren erfolgreiche Beantwortung, die Wissenden zu *schönen und guten* Menschen (καλοκάγαθία) machen würde, die Unwissenden aber in ihrem *gemeinen* Zustand (ἀνδραποδωδία) beläßt.⁶⁵ Und nur innerhalb dieses Rahmens der Frage nach dem Menschen und seiner eigentlichen Bestimmung, kommt es dann auch zu *theologischen* τί ἐστίν-Fragen.

Diese Frage nach dem Menschen und seiner eigentlichen Bestimmung, diese Suche nach dem Wissen, das den entscheidenden Unterschied zwischen einem

⁶⁴ Vgl. die historischen Hintergründen des Asebie-Prozesses gegen Sokrates bei Rubel: Stadt in Angst.

⁶⁵ »Τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες, τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγοῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν. ἐθαύμαζε δ' εἰ μὴ φανερόν αὐτοῖς ἐστὶν ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὔρειν« (Xenophon: Erinnerungen an Sokrates I,1,12 f.); »αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον . . . καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἠγεῖτο καλοὺς κάγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδῶδεις ἂν δικάίως κεκληῖσθαι« (ebd. I,1,16).

schönen und guten Menschen einerseits und einem gemeinen Menschen andererseits ausmacht, bewegt auch den platonischen Sokrates. Im *ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ*, dessen Hauptthema ja die Definitionsversuche des Wissens (*ἐπιστήμη*) sind, wird in der bekannten Digression (172c–177c) ebenfalls das *gemeine* Denken (*ἀνδραποδωδία*) von einem philosophische Denken abgegrenzt, das wirklich in Freiheit und Muße aufgewachsen ist. Das Philosophieren in seiner höchsten Gestalt (*κορυφαίως*), nicht in seinen unbedeutenden Formen (*φαύλως*), erforscht alles Seiende nicht als die konkreten einzelnen Dinge, die dem *εἶδος* nur verwandt sind und ihm nur bis zu einem gewissen Grade nahekommen (*ἐγγύς*), sondern es untersucht alles Seiende in seiner Ganzheit (*καθ' ὅλου*). Aus diesem Grunde geht es beim Philosophieren als dem mühevollen Erforschen des Menschseins nicht um den konkreten Menschen neben mir, sondern darum, was das Menschsein ist und was einem solchen Seienden im Unterschied zu anderen Seienden in der Weltgestaltung, aber auch in den Widerfahrnissen des Lebens geziemt und obliegt (*προσῆκει*).⁶⁶

Doch was ist nun dieses *προσῆκον* des Menschen als Menschen näherhin? – Die Bestimmung der geziemenden Obliegenheiten des Menschen als Menschen gewinnt Sokrates offenbar in Reflexion auf die Grunderfahrung, daß das Böse einerseits auf der Welt nicht ausgerottet werden kann, aber andererseits bei den Göttern nicht zu finden ist. Der sich daher anschließende Gedanke lautet also, von hier dorthin zu fliehen.⁶⁷ Daß ein Fliehen (*φυγή*) nicht die einzig mögliche Weise ist, mit einer solchen Grundsituation in seiner Weltgestaltung und in den Widerfahrnissen seines Lebens umzugehen, scheint der Ansatz des Christseins zu zeigen. Und dies besteht offenbar nicht

⁶⁶ »Τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσῆκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος« (Platon: *Theaitetos* 174b).

⁶⁷ »Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν . . . οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα« (Platon: *Theaitetos* 176a).

bloß in einem Umdenken (*μετάνοια*), sondern auch darin, dem *exemplarischen Menschen* (Jesus Christus) nachzufolgen, was letztlich vielleicht bedeuten mag, aus einer merkwürdigen Macht der Liebe heraus wie ein Katalysator all die Unzulänglichkeiten, all das Mangelhafte, all die Fehler in der Welt durch Verwandlung (*μεταποίησης καὶ τὸ μεταγενέσθαι*) in das Menschenwürdige aufzulösen.

Doch was meint Sokrates eigentlich mit dieser Flucht? – Sie bedeutet inhaltlich natürlich nicht, einer schlechten Welt zu entfliehen, aber eben auch nicht, durch Verwandlung quasi eine neue Welt zu schaffen, sondern das Schlechte zu meiden und statt dessen der Tüchtigkeit nachzujagen oder mit anderen Worten, sich Gott nach Fähigkeit anzuähnlichen.⁶⁸ Und dabei scheint der Sinn, das eine zu meiden und das andere zu suchen, sich also Gott nach Fähigkeit anzuähnlichen nicht in einer offenbar christlichen Verwandlung der *μετάνοια*, der *μεταποίησης* oder des *μεταγενέσθαι* zu bestehen; ja das Ziel scheint ganz explizit nicht darin zu bestehen, daß der Mensch etwa *gut* wird,⁶⁹ sondern daß er *gerecht* wird: »Denn Gott ist niemals und auf keine Weise ungerecht, sondern vollkommen gerecht, und keiner von uns ist ihm ähnlicher als der gerechteste Mensch. Darum dreht sich auch die Größe und die Nichtigkeit des Menschen. Eine Einsicht in diesen Punkt ist wahre Weisheit und Tüchtigkeit, eine Unkenntnis aber Dummheit und Schlechtigkeit.«⁷⁰

Um den bisher skizzierten Unterschied zwischen einem philosophischen Ansatz, der gegenüber dem *gemeinen* Denken (*ἀνδραποδωδία*) in Freiheit und

⁶⁸ »Φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν« (Platon: Theaitetos 176b).

⁶⁹ »Ἀλλὰ γὰρ . . . οὐ πάνυ τι ῥάδιον πείσαι ὡς ἄρα οὐχ ὧν ἕνεκα οἱ πολλοὶ φασιν δεῖν πονηρίαν μὲν φεύγειν, ἀρετὴν δὲ διώκειν . . . ἵνα δὴ μὴ κακὸς καὶ ἵνα ἀγαθὸς δοκῆ εἶναι· ταῦτα μὲν γὰρ ἔστιν ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται« (Platon: Theaitetos 176b).

⁷⁰ »Θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιοτάτος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὐτῶν γένηται ὅτι δικαιοτάτος. Περὶ τοῦτο καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότις ἀνδρὸς καὶ οὐδενία τε καὶ ἀνανδρία. Ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή, ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής« (Platon: Theaitetos 176b f).

Muße gewachsen ist, und einem religiösen Zugang noch einmal auf den Punkt zu bringen: Das dem Menschen als Menschen Geziemende und ihm Obliegende in einer Angleichung an Gott, in einem Werden wie Gott – soweit der Menschen dazu überhaupt fähig ist – zu sehen, bedeutet für den platonischen Sokrates offenbar nicht, bei einem Gott sein zu wollen, meint kein Ausgestrecktsein nach einem Gott, an dessen Herz zu ruhen die religiöse Unruhe des menschlichen Herzens endlich zur Ruhe kommen läßt. Das προσήκον des Menschen als eine ὁμοίωσις θεῶ zu bestimmen, scheint vielmehr das Gerechtwerden des Menschen anzumahnen.

»Göttern kann man nicht vergelten,
 Schön ist's, ihnen gleich zu sein.
 Gram und Armut soll sich melden,
 Mit den Frohen sich erfreun.
 Groll und Rache sei vergessen,
 Unserm Todfeind sei verziehn.
 Keine Träne soll ihn pressen,
 Keine Reue nage ihn.

Chor:

Unser Schuldbuch sei vernichtet!
 Ausgesöhnt die ganze Welt!
 Brüder – überm Sternenzelt
 Richtet Gott, wie wir gerichtet.«⁷¹

Auch wenn es vielleicht für das theologische Gott-Denken nicht ungewohnt sein mag, *Gott* und *Gerechtigkeit* irgendwie als Synonyme anzusehen. Aber während für die Theologie *Gerechtigkeit* wohl höchstens ein Name für Gott sein kann, so sei hier die Aussage gewagt, daß umgekehrt Gott sowohl in der Di-

⁷¹ Schiller: An die Freude, 250.

gression des ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ als auch am Ende der ΠΟΛΙΤΕΙΑ⁷² als Synonym für Gerechtigkeit zu interpretieren ist, um eben möglichst zugespitzt den unterschiedlichen Ansatz im philosophischen Gott-Denken zu verdeutlichen, der sich aus der zentralen Bedeutung der Gerechtigkeit ergibt, von der her eine platonische Philosophie vielleicht in ihrer Gänze interpretiert werden könnte; oder wie Schopenhauer in seinem Dialog UEBER RELIGION zwischen dem Wahrheitsfreund (Philalethes) und dem Volksbetrüger (Demopheles) sagt: »Selbst Plato, der ohne Vergleich transscendenteste Philosoph des vorchristlichen Alterthums, kennt keine höhere Tugend als die Gerechtigkeit, welche sogar nur er allein unbedingt und ihrer selbst wegen empfiehlt; während bei allen ihren übrigen Philosophen das Ziel aller Tugend ein glückliches Leben, *vita beata*, ist und die Moral die Anleitung zu einem solchen.«⁷³

Nachdem dieses philosophische Gott-Denken, das sich sehr wohl von einem Gott angesprochen weiß, das jedoch nicht in einer offenbar religiösen Weise des Bei-Gott-Sein-Wollens darauf antwortet, so sehr an der Gerechtigkeit festgemacht wurde, muß natürlich auch das ganze *ὁμοίωσις-θεῶ*-Zitat bedacht werden: »Das Meiden des Schlechten bedeutet also Anähnlichung an Gott, soweit es eben möglich ist; und die Anähnlichung an Gott bedeutet, einsichtig und mit gesundem Menschenverstand gerecht und heilig zu werden.«⁷⁴ Diese Anähnlichung nun im Sinne des Gerecht- und Heiligwerdens (*δίκαιον καὶ ὄσιον*) ist zwar im ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ entsprechend der Tugend einer *καλοκάγαθία* wohl als Hendiadyoin zu verstehen.⁷⁵ Aber Platon sieht diese Anähnlichung offenbar auch als eine unterschiedliche Pflicht, die sich in ein

⁷² »Οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῶ« (Platon: Der Staat 613a).

⁷³ Schopenhauer: Ueber Religion, 310.

⁷⁴ »Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι; 176b « (Platon: Theaitetos 176b).

⁷⁵ »Ὡστε ἐθέλειν καὶ δυνατόν εἶναι μετ' ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα τὰ δίκαια καὶ ὄσια διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν« (Platon: Der Staatsmann 301d).

gegenüber den Menschen (*δίκαιον*) und gegenüber Gott (*ῥσιον*) gebührendes Verhalten differenziert, wie es im *ΓΟΡΓΙΑΣ* gesagt⁷⁶ und im ganzen *ΕΥΘΥΦΡΩΝ* zum Thema gemacht wird.

Natürlich muß man dann auf Grund dieser Differenzierung einer Pflicht gegenüber den Menschen und gegenüber Gott weiterfragen, was denn dieser Gottes-Dienst als *ῥσιότης* (im Unterschied beispielsweise zu *ἱερουργία* oder *εὐσέβεια*) gegenüber einer *δικαιοσύνη* als Menschen-Verhalten bedeutet? Ist hier der Mensch eben nicht doch außer auf die Gerechtigkeit letztlich auf Gott direkt hingeeordnet? Aber gerade im *ΕΥΘΥΦΡΩΝ* fordert Sokrates den Menschen offenen und verständigen Sinnes (*Euthyphron*) auf, den oft zu schnell gesagten Unterschied zwischen einer geziemenden Obliegenheiten (*προσηκόν*) gegenüber dem Menschen einerseits (*δικαιοσύνη*) und Gott andererseits (*ῥσιότης*) auf seine Rechtfertigung hin zu bedenken.

Und gerade in dieser aporetischen Situation eines sokratischen Fragens zeigt sich vielleicht noch einmal ein Unterschied zwischen einem theologischen und einem philosophischen Gott-Denken, zwischen einer theologischen und einer philosophischen Sichtweise der Philosophie. So hehr die Absichten der Theologie sein mögen, sowohl die Inhalte der philosophischen Fragestellungen mit Gott, als auch die Art und Weise, die philosophischen Inhalte prinzipiell in der Frage zu halten, durch den Glauben zu überbieten, so entgegenkommend die Angebote sind, die philosophischen Fragen und das philosophische Fragen in Glaubenswissen und Glaubenssicherheit zu überführen, so wohlgesinnt diese Bemühungen der Verwandlung im Sinne der Veredelung sein mögen, de facto scheint es sich dabei aber um eine die Grundlagen der Philosophie betreffende Verwandlung zu handeln. Die durch die Theologie so

⁷⁶ »Καὶ μὴν ὅ γε σώφρων τὰ προσήκοντα πράττει ἂν καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀνθρώπου . . . καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπου τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττει, περὶ δὲ θεοῦ ὅσια« (Platon: *Gorgias* 507a f.).

überbotene Philosophie scheint keine philosophische Philosophie mehr zu sein.

Dabei geht es nicht etwa um die schier endlose Diskussion über das Verhältnis von Wissen (Philosophie) und Glauben (Theologie). Denn in der ΑΠΟΛΟΓΙΑ wird von Sokrates gerade das menschengerechte Wissen (*ἀνθρωπίνη σοφία*) thematisiert. Und dabei soll das kritisierte vermeintliche Wissen offenbar nicht in ein tatsächliches Wissen überführt werden, dabei soll das kritisierte vermeintliche Wissen offensichtlich nicht eine Erfüllung finden; sondern seinen Dienst an Gott (*ἡ τοῦ θεοῦ λατρεία*) sieht Sokrates darin, einem Weisen die Vermeintlichkeit dessen Wissens aufzuzeigen.⁷⁷ Aus einer philosophischen Sichtweise der Philosophie heraus geht es also nicht um eine Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, sondern von Glauben und Suche nach Wissen. Wenn aber die Theologie in guter Absicht meint, daß der Glaube und das Glauben gerade die Erfüllung dieser Suche nach Wissen seien, dann macht sie den grundsätzlichen Charakter der Philosophie zunichte, nämlich die Fragen auch im Fragen zu halten, also die Fragen auch prinzipiell fragwürdig zu lassen.

Oder etwas pointiert mit einem Wort Lessings gesagt: »Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz – Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich

⁷⁷ »Ταῦτ' οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιῶν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ τῶν ξένων ἄν τινα οἶμαι σοφὸν εἶναι· καὶ ἐπειδάν μοι μὴ δοκῆι, τῷ θεῷ βοηθῶ ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός« (Platon: Des Sokrates Verteidigung 23b).

immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!«⁷⁸

Diese Situationsbeschreibung, daß das philosophische Gott-Denken durch eine überbietende Theologie radikal umgestaltet wird, wird auch von der Theologie, genauer gesagt, von einigen innerhalb der Theologie so gesehen. In der Absicht, die Aufnahme philosophischer Elemente in den christlichen Gottesgedanken bei den Apologeten grundsätzlich positiver darzustellen als es seit dem Schlagwort Harnacks von der *Hellenisierung des Christentums* üblich war, arbeitet der evangelische Systematiker Pannenberg sowohl die Anknüpfungspunkte als auch die Unterschiede heraus und kommt zu dem Urteil: »Die christliche Theologie [kann, W.E.] die Anknüpfung an den philosophischen Gottesbegriff nur so vollziehen, daß sie eine bis an die Wurzel dringende Umgestaltung des philosophischen Gottesgedankens versucht. Wo philosophische Begriffe übernommen werden, müssen sie im Lichte der geschichtsmächtigen Freiheit des biblischen Gottes neu geprägt werden. Es ist nicht damit getan, dem philosophischen Gottesbegriff bestimmte Offenbarungswahrheiten hinzuzufügen. Eine solche Ergänzung verträgt der philosophische Gottesgedanke nicht. Die philosophische Frage nach dem wahren Gott zielt ja gerade auf die für das Göttliche wesentlichen, seine Natur bestimmenden Momente. Es widerspricht daher der Eigenart des philosophischen Gottesgedankens [Rückschluß des Gottesbegriffs von der Welt aus, W.E.], wenn gerade die für Gott wesentlichen Züge etwa einer Offenbarung vorbehalten bleiben. Andererseits kann keine christliche Theologie sich damit zufrieden geben, daß der Inhalt der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus etwa nur eine unwesentliche Ergänzung oder gar eine bloße Illustration des philosophischen Gottesbegriffs darstelle. Man sieht: Jede blo-

⁷⁸ Lessing: Eine Duplik, 510.

ße Synthese muß hier oberflächlich bleiben. Die Theologie muß bis zu den Elementen des philosophischen Gottesgedankens vordringen und diese Elemente im kritischen Licht des biblischen Gottesglaubens umgestalten«. ⁷⁹

Auch wenn die Bewertung dieser Situation naturgemäß wohl unterschiedlich ausfallen wird, so geht zumindest die Beschreibung der Situation sowohl von philosophischer als auch von theologischer Seite aus offenbar in die gleiche Richtung einer radikalen Umwandlung der Philosophie. Doch um die Einleitung allmählich ihrem Ende zuzuführen, sei hier nach der kurz skizzierten und als Unterschied zur Theologie herausgestellten philosophischen Sicht der ὁμοίωσις θεῶ nur noch auf folgenden Aspekt hingewiesen: Ist denn mit Sokrates überhaupt der griechische Ursprung gemeint, von dem her die Philosophie ein Gott-Denken in sich trägt, wie es Ebeling sagt (vgl. S. 32)? Denn spätestens seit Nietzsche steht die Frage im Raum, ob die sokratische Konzeption von Philosophie ihren eigentlich griechischen Ursprung überhaupt noch bewahrt oder ihn nicht bereits pervertiert habe?

Die radikale Position Nietzsches zu dem *göttlichen Missionär* Sokrates, der als *grösster athenischer Gassen-Dialektiker* ein herausragendes Beispiel einer schon auf allen Gebieten um sich greifenden griechischen Dekadenz war, ⁸⁰ zeigt sich von seinem Vorlesungsmanuskript DIE VORPLATONISCHEN PHILOSOPHEN aus den 70-er Jahren an ⁸¹ bis zum Ende seines Schaffens in der GÖTZEN-DÄMMERUNG VON 1889: »Mit Sokrates schlägt der griechische Geschmack zu Gunsten der Dialektik um: was geschieht da eigentlich? Vor Allem wird damit ein v o r - n e h m e r Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik obenauf.

⁷⁹ Pannenberg: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 312.

⁸⁰ Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches I und II, 282 + 584 f.

⁸¹ Nietzsche: Die vorplatonischen Philosophen, 351–361; angekündigt war diese 3-std. Vorlesung zwar für das WS 1869/70, SS 1872, SS 1873, WS 1875/76 (Demokrit), SS 1876 und SS 1879, aber ob sie bereits im WS 1869/70 tatsächlich gehalten wurde, ist nicht klar; im SS 1879 jedenfalls nicht mehr (vgl. Janz: Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869–1879).

Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab: sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloss. Man warnte die Jugend vor ihnen. Auch misstraute man allem solchen Präsentiren seiner Gründe. Honnette Dinge tragen, wie honnette Menschen, ihre Gründe nicht so in der Hand. Es ist unanständig, alle fünf Finger zeigen. Was sich erst beweisen lassen muss, ist wenig werth. Überall, wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, wo man nicht ›begründet‹, sondern befiehlt, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst: man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst. – Sokrates war der Hanswurst, der sich *e r n s t n e h m e n m a c h t e*: was geschah da eigentlich?«. ⁸²

Stimmt man dem Vorwurf zu, die klassische athenische Philosophie befinde sich bereits im Zustand des Verfalls, dann müßte sich ein philosophisches Gott-Denken, das sich von seiner griechischen Herkunft her verstehen will, vielleicht von woanders her definieren, wenn es denn wirklich seinen Ursprung bewahren will. Wenn man nicht wie Nietzsche auf die alte griechische Tragödie zurückgreifen will, muß man dann also auf die Vorsokratiker zurückgehen, wenn man dem Gott-Denken im Ursprung des griechischen Denkens auf die Spur kommen möchte?

Nun ist zwar das Gott-Denken der Vorsokratiker nicht erst ein Thema unserer Zeit, wenn man beispielsweise an das dementprechende Referat in Ciceros *DE NATURA DEORUM* (besonders 1,25–29) denkt. Doch vor allem der Altphilologe Jaeger hat in seinen Gifford-Vorlesungen *DIE THEOLOGIE DER FRÜHEN GRIECHISCHEN DENKER* im schottischen St. Andrews (1936) die Vorsokratiker unter dem Aspekt eines philosophischen Gott-Denkens zu interpretieren versucht: »Ist es nicht eine paradoxe Tatsache, daß, was von dem Erbe der Griechen für die religiöse Entwicklung der Menschheit von bleibender Bedeutung ist, nicht die olympischen Göttergestalten sind, die nur in der Phantasiewelt der Dich-

⁸² Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, 69 f.

ter fortleben, sondern die Religion der philosophischen Denker der Hellenen, die dauern wird, solange der Mensch auf dieser Erde lebt?«⁸³ Im Laufe seiner Ausführungen versucht Jaeger dann zu zeigen, daß Anaximander als erster den aus dem religiösen Denken eingeführten Begriff des Göttlichen mit der von der Natur ausgehenden Idee seines höchsten Prinzips *ἄπειρον* identifiziert habe.

Ähnlich grundlegend hat Gigon in seinem Vortrag DIE THEOLOGIE DER VORSOKRATIKER an der Fondation Hardt (Genf 1952) die Bedeutung des Gott-Denkens für die Philosophie bestimmt: »Wo das philosophische Denken der Griechen sich auf das Wesen und den Ursprung des Ganzen richtet, das den Menschen umgibt, da stösst es unvermeidlich auf das Problem der Gottheit. Es kann versuchen, der Gottheit einen angemessenen Platz im Ganzen zuzuweisen oder sie mehr oder weniger entschieden und ausdrücklich aus dem Ganzen zu eliminieren. Das Problem ist aber unter allen Umständen von vorn herein vorhanden.«⁸⁴ Dabei macht Gigon die Frage nach dem Göttlichen an einem jeweils vorhandenen oder nicht vorhandenen personalen Element in der vorsokratischen Konzeption des Ganzen fest.

Doch Gadamer beurteilt derartige Ansätze eher skeptisch, da er die Auffassung vertritt, diese sogenannte *Theologie* der Ionier und Eleaten habe kaum etwas mit der faktischen Religiosität ihrer Zeit zu tun, sondern das »religiöse Vokabular, das sie übernahmen, und vor allem die Prädikation des Göttlichen will nicht eine Aussage über Gott oder die Götter bieten, sondern über den Seinsrang dessen, wonach sie fragen; und das ist das Ganze, das All, das Sein . . . So scheint auch die Rede von der Göttlichkeit des Seins zunächst nichts anderes zu meinen, als daß sich dieser Inbegriff des Ganzen, der hier zum Gegenstand der kühnen Frage der Philosophie erhoben wird, von allen

⁸³ Jaeger: Die Theologie der frühen griechischen Denker, 17 f.

⁸⁴ Gigon: Die Theologie der Vorsokratiker, 127.

Erscheinungen, die wir sonst seiend nennen, grundsätzlich unterscheidet, so sehr wie die Existenzform der Götter von den Sterblichen. Nur die sichtbare Ewigkeit der Gestirne kann sich mit dem Inbegriff des Ganzen den Schmuck des Prädikats der Göttlichkeit teilen«. ⁸⁵

Wie also in der sokratischen Philosophie *δικαιοσύνη* und *θεός* gewissermaßen synonym gesehen werden, so offenbar bei den vorsokratischen Philosophen *εἶόν / ὄν* und *θεῖον*. Die Abgrenzung gegenüber einer christlichen Theologie gründet somit in der Beantwortung der Frage, ob denn das philosophische Denken im Letzten auf das Gleiche zielt wie das christlich theologische Denken.

Doch nach diesen wenigen Versuchen, die Verschiedenheit von christlicher Theologie und europäischer Philosophie zu thematisieren, soll nun versucht werden, auf einem christlich theologisch möglichst unverwandten Weg der eingangs bereits mehrfach genannten Frage nachzugehen, auf Grund welcher Erfahrungen man philosophisch zu einem Begriff von Gott kommt.

⁸⁵ Gadamer: Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen, 155 f.

Durchführung der Thematik

Gott-Denken aus der Erfahrung der Welt

§6 Die Schönheit und Ordnung der Welt

Bereits oben wurde auf die Schrift ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΠΕΣΚΟΝΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙΣ ΦΥΣΙΚΩΝ ΔΟΓΜΑΤΩΝ aus dem Corpus Plutarchum (MORALIA, Nr. 58) verwiesen (vgl. S. 10). Im sechsten Kapitel unter der Überschrift »Woher haben die Menschen den Gedanken *Gott?*« heißt es nun: »Die Theologen [haben] die Gottesverehrung uns nach drei verschiedenen Arten dargestellt. Die erste ist die natürliche, die zweite die fabelhafte, die dritte diejenige, die sich auf das Zeugnis der Gesetze gründet. Die natürliche wird von den Philosophen, die fabelhafte von den Dichtern gelehrt, die gesetzliche aber von einem jeden Staate selbst eingerichtet.«⁸⁶

Diese *theologia tripartita*, also die Auffassung von Theologie des griechisch-römischen Denkens, die die Geschichten der Dichter, die philosophischen Reflexionen über das Wesen des Göttlichen und die von den jeweiligen Staaten eingerichteten Kulte unterscheidet, hat vielverzweigte Wurzeln. Bei der Frage nach den Quellen dieser *theologia tripartita* ist zunächst auf Marcus Terentius Varro und seine heute nur noch fragmentarisch erhaltenen ANTIQUITATES RERUM DIVINARUM zu verweisen,⁸⁷ dessen dreifache Theologie sowohl von Seiten des Judentums in Philons von Alexandrien ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΝ ΜΕΡΕΙ ΔΙΑΤΑΓΜΑ-

⁸⁶ »Οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν διὰ τριῶν ἐξέθηκαν ἡμῖν εἰδῶν, πρῶτον μὲν τοῦ φυσικοῦ, δεύτερον δὲ τοῦ μυθικοῦ, τρίτον δὲ τοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῶν νόμων εἰληφότος [διοικεῖσθαι]. Διδάσκεται δὲ τὸ μὲν φυσικὸν ὑπὸ τῶν φιλοσόφων, τὸ δὲ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν, τὸ δὲ νομικὸν ὑφ' ἐκάστης ἀεὶ πόλεως συνίσταται« (Plutarque: Opinions des Philosophes 879F–880A).

⁸⁷ Varro stellt im ersten Buch diese Dreiteilung vor (vgl. die Fragmente 6–10 in Cardauns: M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum, 18–20).

των⁸⁸ kritisiert wird, als auch von Seiten des Christentums in Tertullians AD NATIONES⁸⁹ und Eusebios' von Cäsarea ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗ ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΗ⁹⁰ bis hin zu Augustins DE CIVITATE DEI.⁹¹ Aus der Tatsache nun, daß Varro diese *theologia tripartita* dem Quintus Mucius Scaevola in den Mund legt,⁹² wird davon ausgegangen, daß diese Dreiteilung im Zusammenhang mit Scaevolans Lehrer Panaitios von Rhodos zu sehen ist,⁹³ der die Lehre der sogenannten *Älteren Stoa* neu prägt und deshalb als Begründer der oft so genannten *Mittleren Stoa* angesehen wird. Die Suche nach den geistesgeschichtlichen Spuren führt also über Varro in das Denken der Stoa.

Und legt man einmal die stoische Einteilung der Philosophie in Logik, Ethik und Physik zu Grunde, dann gehört das philosophische Gott-Denken, nicht die fabelhaften Göttergeschichten der Dichter und nicht die kultische Götterverehrung nach den vom jeweiligen Staat festgelegten Gesetz, sondern die Frage nach der Natur, nach dem Wesen des Göttlichen zur Physik, genauer zur Diskussion um die ἀρχαί und στοιχεῖα wie es beispielsweise Diogenes Laertios in seiner Philosophiegeschichte ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ ΒΙΩΝ ΚΑΙ ΔΟΓΜΑΤΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ ausführt.⁹⁴

Doch offen bleiben soll hier nicht nur die philosophiegeschichtliche Frage, inwieweit es sich bei der *theologia tripartita* um einen ursprünglich stoischen

⁸⁸ Philon argumentiert im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die beiden ersten Gebote des Dekalogs indirekt auch gegen die *theologia tripartita* (vgl. Philon d' Alexandrie: De specialibus legibus I,13–30).

⁸⁹ Tertullian polemisiert im zweiten Buch gegen Varro und geht dort vor allem in den Kapiteln 2–8 auf die *theologia tripartita* näher ein (vgl. Tertullian: Ad nationes libri duo).

⁹⁰ Eusebios nennt zu Beginn des vierten Buches explizit die *theologia tripartita*, deren Teile er in den Büchern 1–4 behandelt (vgl. Eusèbe de Césarée: La préparation évangélique IV,1,2).

⁹¹ Augustinus setzt sich vor allem im sechsten Buch mit Varro auseinander und geht in 6,5 auf die *theologia tripartita* näher ein (vgl. Augustinus: De ciuitate dei).

⁹² »Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaeuolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus ciuitatis« (Augustinus: De ciuitate dei 4,27).

⁹³ Vgl. Reinhardt: Poseidonios, 408; Pohlenz: Die Stoa, 198.

⁹⁴ Vgl. Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen VII,132–160.

Ansatz handelt oder ob dieser in ersten Anfängen bereits im zehnten Buch von Platons *NOMOI* ausgesprochen wird und bei den Vorsokratikern grundgelegt ist, wenn man eine Bemerkung von Aristoteles heranzieht, der von den Mythen der Alten über die Götter und den Hinzufügungen zur Überredung der Menge, zur Anwendung auf die Gesetze und das allgemein Beste spricht,⁹⁵ sondern es geht hier letztlich überhaupt nicht um eine möglichst genaue geistesgeschichtliche Einordnung, sondern das sechste Kapitel aus der Schrift *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙΣ ΦΥΣΙΚΩΝ ΔΟΓΜΑΤΩΝ* wurde hier letztlich wegen der dort gegebenen Antwort auf die Frage »Woher haben die Menschen den Gedanken *Gott*?« angeführt. Die bereits zitierte Stelle mit dem Hinweis auf die *theologia tripertita* geht nämlich folgendermaßen weiter: »Einen Begriff von *Gott* haben die Menschen zuerst durch die Schönheit der sichtbaren Welt bekommen. Denn alles, was schön ist, ist nicht von ungefähr oder durch Zufall entstanden, sondern durch eine schöpferische Kunst hervorgebracht worden . . . Zu einem Begriff von *Gott* gelangten wir dadurch, daß die Sonne, der Mond und die übrigen Sterne, wenn sie in ihrem Laufe unter der Erde weggegangen sind, immer in gleicher Farbe und Größe, zu den nämlichen Zeiten und an den nämlichen Orten wieder aufgehen.«⁹⁶

Nach der soeben zitierten Textpassage ist es also die Erfahrung der Schönheit der Welt (*κάλλος*) und der Ordnung des Weltalls (*κόσμος*), die eine Gottesverehrung (*σεβασμός*) bei den Menschen begründet und die zu einem Begriff von *Gott* führt. Und diese Antwort ist zunächst einmal offenbar recht eingän-

⁹⁵ »Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τ' εἰσὶν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν« (Aristoteles: *Metaphysik* 1074b1–b5).

⁹⁶ »Ἔσχον δ' ἔννοιαν τούτου πρῶτον μὲν ἀπὸ τοῦ κάλλους τῶν ἐμφαινομένων προσλαμβάνοντες· οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰκὴ καὶ ὡς ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετὰ τινος τέχνης δημιουργούσης . . . Ἐλάβομεν δ' ἐκ τούτου ἔννοιαν θεοῦ· αἰεὶ τε γὰρ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἀστρῶν τὴν ὑπόγειον φορὰν ἐνεχθέντα ὅμοια μὲν ἀνατέλλει τοῖς χρώμασιν, ἴσα δὲ τοῖς μεγέθεσι καὶ κατὰ τόπους καὶ κατὰ χρόνους τοὺς αὐτοὺς« (Plutarque: *Opinions des Philosophes* 879C–879F).

gig. Selbstverständlich scheint es auch ganz andere Erfahrungen von Welt zu geben, von denen man aus zu einem Begriff von Gott kommt. Erwähnt sei hier beispielsweise die Erfahrung von grundsätzlich sich bewegenden und verändernden Seienden, die Aristoteles wohl zu einem Gottesbegriff des unbewegten Bewegers führt.

Zwar mag an dieser Stelle eingewendet werden, daß doch ein Aristoteles ganz explizit über die Physik, also über die Erfahrung von Welt hinausgehe. Denn er teilt die theoretische Philosophie in die Mathematik, die Physik und die Theologie ein und spricht ganz ausdrücklich davon: »Gäbe es neben den natürlich existierenden Wesen kein anderes, dann wäre die Physik die gesuchte *Erste Philosophie*. Wenn es aber ein unbewegliches Wesen gibt, so ist dieses das bedeutungsvollere und diese Philosophie die *Erste Philosophie*.«⁹⁷ Ein philosophisches Gott-Denken nach Aristoteles wäre somit von vornherein ein metaphysisches Denken. – Aber die inhaltliche Bestimmung des aristotelischen Gott-Denkens in ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ Λ streifen seine Herkunft aus der Physik nicht ab, wenn er Gott als den unbewegten Beweger sieht, auch wenn er wie ein Geliebtes bewegt und seine Aktivität im Denken seiner selbst besteht – *im Denken* als der vollkommensten Tätigkeit, *seiner selbst* als des vollkommensten Denkinhaltes.⁹⁸

Aber eben nicht diese Erfahrung der Bewegung und Veränderung in der Welt, sondern die Erfahrung der Schönheit und Ordnung in der Welt werden hier zu Grunde gelegt, von der aus man zu einem Begriff von Gott kommen möchte. Daß dies aber vielleicht doch nicht ganz so eingängig ist, liegt nicht nur daran, daß man das Häßliche und Chaotische in der Welt dagegensetzen kann.

⁹⁷ »Ὡστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικά, μαθηματική, φυσική, θεολογική . . . Εἰ μὲν οὖν μή ἐστί τις ἕτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσική ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη« (Aristoteles: *Metaphysik* 1026a18–30).

⁹⁸ »Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον . . . ἐστί τι κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν . . . ἡ νόησις νοήσεως νόησις« (Aristoteles: *Metaphysik* 1072b3–1074b35).

Eine Häßlichkeit und eine durchaus chaotische Situation, die wohl nicht nur darauf zurückgeführt werden kann, daß der Mensch diese quasi von Natur aus schöne und ordentliche, also paradiesische Welt verdorben habe, durch sein Dasein und seinen Veränderungswillen, verbunden mit der auch nötigen Fähigkeit zu verändern. Denn ob all die noch vor dem massenhaften Auftreten des Menschen sich zeigende Häßlichkeit, beispielsweise die der Zerstörung von Leben durch Naturkatastrophen, ob all das auftretende Chaos, beispielsweise das des Aufschlagens von Meteoriten auf die Erde, als eine *Sündflut* zu interpretieren ist und damit auf den Menschen und nicht etwa auf die Natur selbst zurückgeführt wird, scheint nicht so leicht einsichtig zu sein. Wird hier die Gewichtigkeit des Menschen nicht maßlos übertrieben, wenn ihm letztlich für alles, was an Häßlichem und Chaotischem in der von Natur aus angeblich paradiesischen Welt geschieht, gleichsam die Schuld in die Schuhe geschoben wird?

Doch nicht dieses vom Menschen unabhängige, also von Natur aus eben auch vorhandene Häßliche und Chaotische in der Welt soll hier bedacht werden, um es etwa als Gegenargument zu benutzen, daß die Erfahrung der Schönheit und Ordnung in der Welt keineswegs zu einem Begriff von Gott führen könne. Sondern es soll der Frage nachgegangen werden, ob man aus der Erfahrung von Schönheit und Ordnung in der Welt gleichsam automatisch, sozusagen ganz natürlich zu einem wie auch immer gearteten Begriff von Gott kommt. Um die Frage möglichst deutlich einzugrenzen, sei darauf hingewiesen, daß es nicht darum geht, welcher adäquate oder analoge Begriff von Gott sich etwa aus der Erfahrung gerade von Schönheit und Ordnung gegenüber einer Erfahrung von Bewegung und Veränderung in der Welt eruieren läßt, sondern es geht um die Frage, ob die Erfahrung von Schönheit und Ordnung in der Welt *eo ipso* zu einem Begriff von Gott kommt, genauer wie denn der Verstand – hier philosophisch ganz unspezifisch als begriffsbildende Instanz

verstanden – aus dieser positiven Erfahrung von Schönheit und Ordnung zu einem Begriff von Gott kommt.

Legt man einmal Kants Einteilung des Gott-Denkens zu Grunde, wie es sich in der Einleitung seiner posthum von Pölitz herausgegebenen VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHISCHE RELIGIONSLEHRE darstellt und die Kant für vollständig hält, dann kann es nur ein rationales und ein empirisches Gott-Denken geben. Da nun Gott kein Gegenstand der Sinne, somit der Empirie ist, da Gott also kein Objekt der Erfahrung ist, deshalb versteht er unter dem empirischen Gott-Denken die Offenbarungstheologie. Das rationale Gott-Denken nun teilt er letztlich in eine von ihm so genannte *theologia transcendentalis*, eine *theologia naturalis* und eine *theologia moralis* ein. Und von der natürlichen Theologie sagt er: »Die natürliche Theologie kann zweifach seyn: 1) eine Kosmotheologie. Hier kann ich betrachten die Natur einer Welt überhaupt, und von derselben auf einen Urheber derselben schließen; 2) und eine Physikotheologie, wo ich aus der Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt einen Gott erkenne.«⁹⁹

Die Physikotheologie als ein Gott-Denken, über die Beschaffenheit der Welt, also die Erfahrung von Schönheit und Ordnung in der Welt, zu einem Begriff von Gott zu kommen, kann bereits in Kants Zeiten auf eine längere Tradition zurückblicken. Denn sieht man einmal von einer möglichen biblischen Grundlegung im RÖMERNBRIEF ab: »Was man von Gott erkennen kann, ist [den Menschen] offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen«,¹⁰⁰ dann bezeichnet der Begriff *Physikotheologie* speziell auf evangelischer Seite eine »praktische Theologie der Natur im 17./18. Jh. Die physikotheologischen Arbeiten bilden eine eigene Gattung

⁹⁹ Kant: Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, 13.

¹⁰⁰ »... τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται« (Röm 1,19 f.).

theologischer Literatur, in denen aufgrund der Betrachtung von zweckmäßig, geordnet oder auch nur schön erscheinenden Strukturen oder Prozessen in der Natur auf das Dasein und die Eigenschaften Gottes, insbesondere seine Allmacht, Weisheit und Güte verwiesen wird. Dabei greifen diese Arbeiten auf die neuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ihrer Zeit zurück.«¹⁰¹

Der herausragende Vertreter dieser Physikotheologie beispielsweise in Deutschland war der Hamburger Johann Albert Fabricius (1668–1736), der Arbeiten mit dem Titel *Pyrotheologie*, *Aërotheologie* oder *Hydrotheologie* verfaßte. Dabei beschreibt er in seiner *Hydrotheologie* die physikalischen Eigenschaften und geographischen Aspekte des Wassers und stellt heraus, »daß Veränderungen in der Natur zwar lokal als Verschlechterungen empfunden werden können, auf das Gesamtsystem Erde seien sie dies keineswegs. Das Gesamtsystem bleibe konstant oder werde sogar verbessert. Deutlichster Beweis für die Erhaltung des Gesamtsystems sei, daß der Wasserkreislauf beständig seit der Schöpfung funktioniere und ebenso der geologische Kreislauf, so daß die Wasservorräte noch immer unerschöpflich seien. Der Grund für diese Stabilität der Natur sei die *providentia* Gottes, die eine sinnvolle Beziehung zwischen den Naturteilen und Prozessen stifte und erhalte, so daß sie zusammenwirken und nicht chaotisch auseinanderstreben.«¹⁰²

Es sei die Zwischenbemerkung erlaubt, daß solche Titel wie *Pyrotheologie*, *Aërotheologie* oder *Hydrotheologie* vom Namen her zwar in einer Linie mit *Neurotheologie* (Linke, Newberg, Persinger, Ramachandran) stehen, aber in letzterer geht es natürlich inhaltlich um etwas ganz anderes, nämlich um die gegenwärtig versuchte Rückführung religiöser Phänomene auf neurologische Effekte!¹⁰³

¹⁰¹ Krolzik: Physikotheologie, 591.

¹⁰² Krolzik: Physikotheologie, 593.

¹⁰³ Vgl. Newberg / D'Aquili / Rause: Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht.

Nun ist zwar die Wirkungsgeschichte der Physikotheologie nicht zu vernachlässigen: So hat sie »eine enge Verbindung von christlicher Frömmigkeit und naturwissenschaftlichem Denken begründet, den modernen Wissenschaften zu einer populären Akzeptanz verholfen und damit ganz wesentlich zur Entstehung und Ausbildung der Aufklärung beigetragen . . . Es war jedoch der Erfolg der Aufklärung, der die Physikotheologie verdrängte. Indem die Aufklärung die Natur als Gegenstand der Theologie ausgliederte, die Natur säkularisierte und ihre Eigengesetzlichkeit betonte . . . , verzichteten die Theologen bis auf wenige Ausnahmen auf eine theologische Bestimmung der Natur und überließen das Thema den Naturwissenschaften. In diesem Zusammenhang wurden physikotheologische Werke, nachdem man die theologischen Ausführungen gestrichen hatte, als naturwissenschaftliche Lehrbücher herausgegeben.«¹⁰⁴

Wendet man sich nach dieser kurzen Skizze des geistesgeschichtlichen Hintergrundes der Physikotheologie wieder der thematischen Frage zu, ob die Erfahrung von Schönheit und Ordnung in der Welt *eo ipso* zu einem Begriff von Gott führt, dann stellt sich in diesem Zusammenhang auch die komplementäre Frage ein, ob es denn gar keine andere Interpretationsmöglichkeit dieser Erfahrung von Schönheit und Ordnung in der Welt gibt? Ist denn diese Erfahrung nur dann gültig beschrieben, wenn auf Grund ihr ein Gottesbegriff gebildet wird? Dabei liegt der Grund für diese Frage in folgender Überlegung: Gibt es auch andere Interpretationsmöglichkeiten der Erfahrung von Schönheit und Ordnung in der Welt, dann ist es zwar niemandem verwehrt aus dieser Erfahrung eben auch einen Begriff von Gott zu gewinnen – nur die Einschränkung auf eine einzige Wahrheit läßt hier einen Kampf entstehen –, doch der Grund, aus der Erfahrung von Schönheit und Ordnung einen Begriff von Gott zu gewinnen und diese Erfahrung eben nicht anders zu deuten,

¹⁰⁴ Krolzik: Physikotheologie, 594.

kann dann offenbar nicht ausschließlich in dieser Erfahrung selbst liegen, sondern muß noch eine andere Herkunft haben, wie beispielsweise ein bestimmter denkerischer Umgang mit diesen Erfahrungen.

Zwar nicht von dieser Fragestellung herkommend, so gibt Kant aber dennoch die Antwort, daß aus der Erfahrung von Schönheit und Ordnung, von der Zweckmäßigkeit in der Welt kein Begriff von Gott zu gewinnen ist. Von seinem vernunftkritischen philosophischen Grundansatz her argumentiert Kant, für den im übrigen die *theologia moralis* und (!) die *Physikotheologie* die *reizendsten Theologien* sind,¹⁰⁵ in §85 seiner KRITIK DER URTEILSKRAFT, daß die Physikotheologie immer nur physische Teleologie bleibt, weil trotz aller Schönheit und Ordnung in der Welt alle Zwecke in der Natur selbst liegen und von ihr her erklärbar sind, während der Endzweck der Welt insgesamt, die Zweckhaftigkeit des Ganzen überhaupt von daher aber nicht ableitbar ist. Vielmehr erfindet eine von vornherein teleologisch ausgerichtete Vernunft den Begriff Gottes, ohne daß wir uns hier auf Erfahrungsdaten berufen könnten.

Oder mit Kants eigenen Worten:¹⁰⁶ »Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen, aber kann keine hervorbringen, so weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren, und der in ihr entdeckten Zweckverbindung durch Vernunftideen (die zu physischen Aufgaben theoretisch sein müssen) zu Hülfe kommen mögen. Was hilft's, wird man mit Recht klagen: daß wir allen diesen Einrichtungen einen großen, einen für uns unermeßlichen Verstand zum Grunde legen, und ihn diese Welt nach Absichten anordnen lassen? wenn uns die Natur von der Endabsicht nichts sagt, noch jemals sagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunkt aller dieser Naturzwecke, kein hinreichendes teleologisches Princip machen können, theils die Zwecke

¹⁰⁵ Vgl. Kant: Vorlesungen über die Metaphysik, 272.

¹⁰⁶ Kant: Kritik der Urtheilskraft B 407 f.

insgesamt in einem System zu erkennen, theils uns von dem obersten Verstande, als Ursache einer solchen Natur, einen Begriff zu machen, der unserer über sie teleologisch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaße dienen könnte.«

Doch sieht man einmal von Kants Überlegung ab, dann ließe sich doch weiterfragen, ob es noch andere Gründe gibt, die für oder gegen einen Gottesbegriff auf Grund der Schönheit und Ordnung der Welt sprechen.

Nun finden sich natürlich auch in anderen Kulturen, wie beispielsweise in der chinesischen Tradition Begriffe, die mit einem europäischen, meist christlichen Verständnis von Gott in Verbindung gebracht werden. Wenn man einmal von der ersten auch archäologisch unstrittig nachweisbaren 商朝 (Shāng-Dynastie)¹⁰⁷ ab der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. mit ihren zahlreichen Göttergestalten und 上帝 (shàngdì), dem *Gott in der Höhe*, absieht, dann ist in der folgenden 周朝 (Zhōu-Dynastie) seit dem 11. Jahrhundert v. Chr. vor allem auf den Begriff 天 (tiān), Himmel, zu verweisen, der zumindest in dieser Zeit offenbar Herrscher, Schöpfer und Lenker, Offenbarer sowie Richter bedeutet,¹⁰⁸ auch wenn im Laufe der Geschichte inhaltliche Änderungen erfolgen.

Auch der nicht nur im Daoismus zentrale Begriff 道 (dào), Prinzip, wird vielfach als Gottesbegriff interpretiert. Ein in Europa besonders bekannt gewordenes Beispiel für eine solche Deutung sind die Versuche einiger hauptsächlich französischer Jesuiten, der sogenannten Figuristen oder Symbolisten.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Was die traditionell erste chinesische 夏朝 (Xià-Dynastie) betrifft, so gibt es auch nach den Entdeckungen verschiedener Siedlungsreste aus der frühen Bronzezeit von 1928 in der Nähe der heutigen Stadt 安陽 (Ānyáng) in der Provinz 河南 (Hénán) unterschiedliche Auffassungen zwischen westlichen und vor allem chinesischen Archäologen über die Deutung dieser Funde.

¹⁰⁸ Vgl. Fu: Tian, 727.

¹⁰⁹ Vgl. zu dieser ganzen Thematik die zahlreichen Arbeiten von Claudia von Collani; ein Ar-

Während die katholische China-Mission, die seit Ende des 16. Jahrhunderts besonders von den Jesuiten getragen wird, lange Zeit von der Haltung des italienischen Jesuiten Matteo Ricci (1552–1610) geprägt ist, nämlich die Schicht der Gebildeten, die Konfuzianer, anzusprechen, kommt es im 18. Jahrhundert im Anschluß an Joachim Bouvets (1656–1730) missionarischen Ansatzes, nämlich das Christentum mit den Wurzeln der chinesischen Kultur in Verbindung zu bringen, zu einer stärkeren Beschäftigung mit dem daoistischen Schrifttum, vor allem auch mit dem 老子(Lǎozǐ) zugeschriebenen 道德經 (DÀODÉJING). So sehr auch der Figurismus im Rahmen der Akkomodationsauseinandersetzungen und des Ritenstreites sowohl im eigenen Jesuiten-Orden als auch in Rom umstritten ist,¹¹⁰ von manchen Gelehrten in Europa werden diese Verbindungsversuche von Christentum und Daoismus begeistert aufgenommen, wie das Beispiel des Orientalisten Montucci zeigt: »Viele Stellen des *Táotě-king* [exemplarisch ist Kapitel 14,¹¹¹ W.E.] sprechen so klar von einem dreieinigen Gott, dass, wer immer das Buch gelesen haben wird, nicht wird zweifeln können, dass das Mysterium der heiligen Dreieinigkeit mehr als fünf Jahrhunderte vor der Ankunft Jesu Christi den Chinesen offenbart worden sein muss . . . Das Studium und die Veröffentlichung dieses ausserordentlichen Buches wäre daher von dem grössten Nutzen für die Missionare, um die Saat des wahren (apostolischen) Glaubens weithin auszustreuen, wachsen lassen, glücklich zur Reife zu bringen.«¹¹²

tikel jüngeren Datums (2001) mit vielen Literaturangaben ist Collani: Figurismus in Franken?

¹¹⁰ Vgl. Minamiki: *The Chinese Rites Controversy*; Mungello: *The Chinese Rites Controversy*; Noll: *100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*.

¹¹¹ Bei der Kapitelzählung wird hier immer vom *textus receptus*, der sogenannten Fassung von 王弼 (Wáng Bì), ausgegangen, bei der Textinterpretation werden auch die beiden erst 1973 gefundenen Seidentexte (甲本, 乙本) aus 馬王堆 (Mǎwángduī) sowie die drei 1993 gefundenen Bambustexte (甲組, 乙組, 丙組) aus 郭店 (Guōdiàn) berücksichtigt.

¹¹² Antonio Montucci: *De studiis sinicis*. Berlin 1808, 19 (zitiert nach Lao-tse: *Táo-tě-king* [Plaenckner-Übersetzung], XIII).

Doch derartige Interpretationen tun den chinesischen Texten sicherlich zuviel Gewalt an. Heutige Deutungen zeigen sich im allgemeinen eher skeptisch bis negativ zu solchen Versuchen, das 道 (dào) des Daoismus mit einem Gottesbegriff in Verbindung zu bringen. Allerdings liegt, abgesehen von einer vielfach unreflektierten Haltung über die Problematik einer *Interkulturellen Philosophie* sowie einer davon zu unterscheidenden *Philosophie der Interkulturalität*,¹¹³ solchen Interpretationen und Kommentaren, wie beispielsweise zu der Reflexion »Ich weiß nicht, wessen Kind das dào ist, es gleicht einem Vorfahren von Gott«¹¹⁴ im 4. Kapitel des 道德經 (DÀODÉJĪNG) meistens keine sehr tiefgehende begriffliche Bestimmung von 帝 (dì),¹¹⁵ 天 (tiān) oder 道 (dào) einerseits und Gott andererseits zu Grunde, so daß der Vergleich letztlich recht oberflächlich bleibt: »Anders als in den vorangegangenen Kapiteln tritt die Beziehung des Dao nicht allein zur politischen, sondern auch zur religiösen Praxis hervor. Drei neue Gedanken tauchen auf: Das Dao erschöpft sich nicht, es ähnelt einem religiösen Wesen, aber es übertrifft es noch, indem es ihm vorausgeht. Bemerkenswert ist, daß die mythologische Vorstellung vom ›Stammesvater‹, der im Himmel wohnt . . ., der auch als ›höchster Gott‹ (上帝 shang di) bezeichnet und erst später als ›Jadekaiser‹ . . . in der daoistischen Religion verehrt wurde, hier nicht in einen anthropomorphen Gott mündet. Dazu erscheinen die Intentionen des Daodejing, aber auch vieler anderer zeitgenössischer Schriften, zu pragmatisch«;¹¹⁶ oder »Man sollte erwähnen, daß in allen Versionen von Lǎozǐ die Gottheiten viel später die Bühne betreten. In den Texten aus Guōdiàn entstehen die göttlichen Geister nachdem Himmel und Erde gebildet sind und vor 陰 (yīn) und 陽 (yáng). In der Version

¹¹³ Vgl. Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*; Wimmer: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*; Kimmerle: *Interkulturelle Philosophie*.

¹¹⁴ »吾不知誰子象帝之先« (Laozi 老子: 道德經 Daodejing 4).

¹¹⁵ Vgl. Yanabu: *Ist Gott »Geist« oder »Schöpfer«*.

¹¹⁶ Laozi 老子: 道德經 Daodejing. Band 2, 83 f.

von Wáng Bì und Mǎwángduī ›scheint das 道 (dào) der obersten Gottheit 帝 (dì) voranzugehen (vgl. Kapitel 4)‹. Die oberste Gottheit wurde durch das immerwährend kreative und sich selbst manifestierende dào hervorgebracht, das selbst nicht substantiell ist. Insofern scheint Lǎozǐ die ontologische, theologische Metaphysik zu vermeiden, wie wir sie in der westlichen Philosophie finden.«¹¹⁷

Genau genommen geht es hier jedoch weder bei den bisher genannten chinesischen Begriffen noch bei anderen Konzeptionen, wie 太極 (tài jí), das Alleräußerste, oder 無極 (wú jí), das Endlose, um einen Vergleich mit einem europäisch-philosophischen oder christlich-theologischen Gottesbegriff. Es wird vielmehr gefragt, ob auch in anderen Kulturen, wie beispielsweise in der chinesischen Tradition der entsprechende Gottesbegriff aus der Erfahrung von Schönheit und Ordnung der Welt gewonnen wird, beziehungsweise zu welchem Begriff diese Erfahrung von Schönheit und Ordnung der Welt in diesem Denken führt?

Der Grundgedanke aus der Erfahrung von Schönheit und Ordnung der Welt scheint dort die Korrelation zwischen Makro- und Mikrokosmos zu sein. Während in den 五經 (wǔjīng), den sogenannten FÜNF KLASSIKERN, diese Entsprechungen zwischen der menschlichen Welt und der Natur noch nicht besonders systematisch ausgebaut sind, werden spätestens seit der 漢朝 (Hàn-Dynastie; 206 v. Chr. – 220 n. Chr.) detaillierteste Korrespondenzen aufgestellt, sowohl zwischen dem Menschen und naturgesetzlichen Aspekten als auch zwischen dem Gemein- oder Staatswesen und dem Kosmos. »Obwohl die chi-

¹¹⁷ »We should notice that in all versions of *Laozi*, divinities came on the scene much later. In the Guodian texts, divine intellects come to be after the formation of heaven and earth and before that of *yin* and *yang*. And in Wang Bi's version and the Mawangdui version, the *dao* ›seems to have preceded the supreme deity,‹ *di* (ch. 4). The supreme deity was produced by the ever-creative self-manifesting *dao*, which is nonsubstantial in itself. In this way, Laozi seems to avoid the ontological, theological metaphysics that we find in western philosophy« (Shen: Laozi, 358).

nesischen Ideen der Korrespondenz zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos nicht einmalig sind, so entfalteten die chinesischen Kosmologen diese komplexer (und vielleicht weniger plausibel) als ihre Pendants in den meisten anderen vormodernen Zivilisationen. Die Ausarbeitung dieser Korrespondenzen und andere Formen korrelativen Denkens waren das Hauptthema vieler, wenn nicht der meisten größeren philosophischen Texte der frühen Hân-Zeit. Außerdem präsentierten diese Texte, anders als viele westliche Gegenstücke, selten den Makrokosmos als den Ort einer höheren Seinsmacht, die niedere Stufen der kosmischen Hierarchie kontrollierte. In den Konzepten der Hân-Kosmologen neigten Makrokosmos und Mikrokosmos eher dazu im Gleichklang zu schwingen oder sich in gegenseitiger Sympathie, 感應 (gǎnyīng), zu bewegen als von einem einzelnen Leiter und Lenker regiert zu werden«. ¹¹⁸

Die Erfahrung von Schönheit und Ordnung der Welt scheint sich also in China offenbar in mehr korrelativen Interpretationen auszudrücken. Mag es nun dort eine andere Erfahrung von Schönheit und Ordnung oder ein anderes Denken sein, daß es offenbar zu keinem, zumindest nicht zu einem derartigen Gottesbegriff wie in der europäischen Philosophie oder der christlichen Theologie kommt, obwohl es sehr wohl Letztbegriffe gibt, wie oben angedeutet. Natürlich müßte die Frage, inwieweit die chinesischen Letztbegriffe aus der Erfahrung von Schönheit und Ordnung der Welt gewonnen und inwiefern diese Letztbegriffe mit einem europäisch-philosophischen oder christlich-

¹¹⁸ »Although ideas of correspondences between macrocosm and microcosm are not unique to China, Chinese cosmologists developed them more intricately (and perhaps implausibly) than did their counterparts in most other premodern civilizations. The elaboration of this and other forms of correlative thought was the main subject of many if not most major philosophical texts of the early Han era. These texts, moreover – unlike many of their western counterparts – seldom presented the macrocosm as the locus of a superior state of being that controlled lower levels of the cosmic hierarchy. In Han cosmologists' conception, macrocosm and microcosm were more inclined to resonate with one another or move in mutual sympathy (ganying), as opposed to being governed by a single controller« (Henderson: *Cosmology*, 189).

theologischen Gottesbegriff verglichen werden können, wesentlich fundierter angegangen werden. Doch das Beispiel China sollte andeuten, daß man unabhängig von den Überlegungen Kants aus der Erfahrung von Schönheit und Ordnung der Welt nicht *eo ipso* ein Begriff von Gott erhält.

Daß die Erfahrung von Schönheit und Ordnung in der Welt demgegenüber in der europäischen Geistesgeschichte auf einen Grund zurückgeführt wurde, daß also die Welt unter einem ἀρχή-Begriff erfaßt wurde, das heißt daß es für das Ganze eine Ursache geben müsse, all dies dürfte wohl unbestritten sein. Doch wird dieses Verursachtsein der Welt im Sinne *eines bloßen gewahrens und vernehmens* erfahren? Wird die Verursachung der Welt denn auf eben diese Weise erfahren, wie offenbar erfahren werden kann, daß vieles in der Welt ohne den gestaltenden Eingriff des Menschen gut und schön zusammenpaßt? Oder ist diese Verursachung der Welt gegenüber dem bloßen Gewahren und Vernehmen der Schönheit und Ordnung in der Welt nicht eher das Produkt eines denkerischen Aktes?

Zwar kann man davon ausgehen, daß die Schönheit und Ordnung beim *bloßen gewahren und vernehmen* nicht einfach so in den Sinnesdaten mitenthalten sind, sondern daß sie ebenfalls ein wie auch immer geartetes Produkt eines denkerischen Aktes sind. Und doch scheint das bloße Gewahren und Vernehmen von Schönheit und Ordnung ein eher natürlicher Prozeß angesichts bestimmter Gegebenheiten zu sein. Aber das Verursachtsein der Welt stellt sich offenbar nicht in der gleichen Weise angesichts bestimmter Gegebenheiten ein, sondern der mit bestimmten denkerischen Prozessen verbundene Empfindungsfluß von Schönheit und Ordnung bedarf eines Innehaltens, bei dem dann offenbar Fragen an dieses Schönheits- und Ordnungsempfinden gestellt werden, wie beispielsweise nach der Herkunft dieser schönen und geordneten Welt.

Nun kann zwar niemand jemandem diese Frage nach der Herkunft aufzwingen. Warum sollte man sich nicht einfach nur an der Schönheit und Ordnung der Welt erfreuen dürfen und aus der Kraft dieser Freude heraus sein Leben meistern können? Andererseits aber kann auch niemand jemandem diese Frage nach der Herkunft verwehren. Warum sollte die Schönheit und Ordnung der Welt einfach so hingenommen werden und nicht etwa zum philosophischen Erstaunen¹¹⁹ führen, das dann die Frage nach der Herkunft gebiert?

¹¹⁹ »Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν« (Aristoteles: *Metaphysik* 982b11–13).

§7 Die Frage nach dem Abgrund

»Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit . . . , daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen und Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weiset er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als seiner Ursache . . . , so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte.«¹²⁰

Diese Frage nach der Herkunft, dieses innere Bedürfnis, einer Sache auf den Grund zu gehen, scheint nun ein Charakterzug des europäischen – vielleicht nicht nur des europäischen – Denkens zu sein. Zumindest auf dem Parmenideischen Weg eines Seins-Denkens, in dessen sogenanntem LEHRGEDICHT die Alternative zwischen *εἶναι* und *μὴ εἶναι* dahingehend entschieden ist, daß das *μὴ ἔόν* weder erkenn- oder denkbar noch benennbar ist, während man das *τὸ ἔόν* als wirklich seiend anerkennen muß,¹²¹ kommt es dann zu der Frage, die nach Aristoteles früher, jetzt und immer aufgeworfen wird und stets problematisch ist: Was ist das Seiende und das heißt, was ist die *οὐσία*?¹²² – Und diese

¹²⁰ Kant: Kritik der reinen Vernunft B 650.

¹²¹ »Ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. κέκριται δ' οὖν, ὡς περ ἀνάγκη, τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθῆς ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.« (Parmenides: Fragmente B8, 15–18).

¹²² »Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἔστι τίς ἢ οὐσία« (Aristoteles: Metaphysik 1028b2–4).

οὐσία ist Ursache und Grund,¹²³ wobei das ergründende Denken diesen Grund in oder als etwas sucht, das selbst kein Seiendes, sondern offenbar von anderer Art ist oder von woanders herkommt. Denn Platons ἀγαθόν, das nicht nur die Erkennbarkeit, sondern auch das Sein und das Wesen begründet, liegt selbst offenbar in einer anders gearteten Weise voraus.¹²⁴

Durch die Geschichte der europäischen Philosophie, die ein quasi natürliches Weltverständnis (δόξα) in ein sich selbst möglichst durchsichtig gewordenes Weltverständnis (ἐπιστήμη) zu verwandeln sucht und deshalb das Zugrundeliegende zu thematisieren scheint, zieht sich offenbar ein roter Faden angefangen von der vorsokratischen Frage nach der ἀρχή über die platonische Dialektik als die Frage nach dem voraussetzungslosen Grund (ἀρχή ἀνυποθέτη)¹²⁵ und die aristotelische Bestimmung der *Ersten Philosophie* als Wissenschaft von den Ursachen¹²⁶ bis zu der Frage nach dem selbstevidenten Ansatzpunkt einer philosophischen Letztbegründung: »Es muß ein allgemeingeltender Satz als erster Grundsatz möglich sein, oder die Philosophie ist als Wissenschaft unmöglich«¹²⁷, wie es Reinhold in Absetzung gegenüber dem Kritizismus Kants und der Wissenschaftslehre Fichtes mit seiner Elementarphilosophie und seinem Satz des Bewußtseins beispielsweise im ersten Band seiner BEITRÄGE ZUR BERICHTIGUNG BISHERIGER MIßVERSTÄNDNISSE DER PHILOSOPHEN VON 1790 versucht.

Wenn man dieser Charakterisierung der europäischen Philosophie zustimmt, dann wird man wohl auch beipflichten, daß es zwar in der Linie der Frage

¹²³ »Ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἐστίν, ἐντεῦθεν μετιτέον« (Aristoteles: Metaphysik 1041a9 f.).

¹²⁴ »Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος« (Platon: Staat 509b).

¹²⁵ Vgl. Platon: Staat 511b.

¹²⁶ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 982a2.

¹²⁷ Reinhold: Beiträge 367.

nach dem Grund liegt, angesichts eines Staunens über die Schönheit und Ordnung der Welt über deren Herkunft zu reflektieren, daß aber dieses Philosophieren nicht unbedingt der einzig mögliche denkerische Umgang mit dieser Erfahrung der Schönheit und Ordnung der Welt ist. Die Frage nach dem Grund ist nicht notwendigerweise mit dieser Erfahrung gegeben. Es bleibt also weiterhin die Aufgabe zu bedenken, was denn in dieser Erfahrung selbst liegt?

Dieser Zusammenhang zwischen einem voraussetzungslosen Grund und der Abgründigkeit von Mensch und Welt, den Kant im Kontext seiner Erklärung des dialektischen Scheins in allen transzendenten Gottesbeweisen formuliert, führt gemäß dem bisher Gesagten hier allerdings zu der Infragestellung, ob denn diese Erfahrung der Schönheit und Ordnung der Welt tatsächlich von sich aus *nach einem anderen Dinge als seine Ursache hinweist*? Kann man die Erfahrung von Welt nicht so interpretieren, daß zusammen mit der Erfahrung ihrer Schönheit und Ordnung zunächst einmal auch die Erfahrung des Abyssus mitenthalten ist – noch bevor ein *sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen* innehalten läßt und die philosophische Frage nach der Herkunft gebiert?

Wenn beispielsweise ein jüdisch-christlicher Gott eine wohlgeordnete Welt aus תהו ובהו (Gen 1,2), dem Tohuwabohu, heraus erschafft; wenn nach der ΘΕΟΓΟΝΙΑ des griechischen Dichters Hesiod der Anfang von allem Χάος, das Chaos ist, in dem ein Kosmos entsteht;¹²⁸ und wenn im ersten Buch 天瑞 (tiānrùi), Himmelszeichen, des wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. stammenden 列子 (Lièzǐ) ein 渾淪 (húnlún), ein Zustand des Durcheinanders ist, aus dem durch Wandlung eine Scheidung der Dinge und damit ein geord-

¹²⁸ »Ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅ τι πρῶτον γένετ' αὐτῶν. Ἦ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ'« (Hesiod: Theogonie 114–116).

meter Kosmos entsteht,¹²⁹ ist dann das Tohuwabohu, das Chaos oder *húnlún* nicht ebenfalls eine Erfahrung von Welt? Sind die Erfahrungen einer schönen Ordnung und des Chaos nicht die beiden Seiten einer Medaille Welt?

Vorausgesetzt, daß mit der Erfahrung der Schönheit und Ordnung der Welt auch das Chaotische miterfahren wird – noch bevor die Philosophie mit einem Erstaunen die Frage nach der Herkunft beider Seiten dieser Welt stellt –, dann scheint es sinnvoll zu sein, auch diese Erfahrung des Chaotischen, des Abgründigen, dem *Abgrunde des Nichts*, wie Kant sagt, etwas nachzugehen.

Nun ist zwar für Kant selbst die Problematik des Nichts offenbar nicht besonders wichtig, dennoch scheint ihm diese Thematik zur Vollständigkeit des Systems erforderlich zu sein und er beschäftigt sich an der Nahtstelle zwischen der *Transzendentalen Analytik* und der *Transzendentalen Dialektik* damit.¹³⁰

Den Ausgangspunkt gewinnt Kant durch eine Auseinandersetzung mit der in der Schulmetaphysik zu Grunde gelegten Einteilung eines Begriffs in ein Unmögliches (*nihil*) und ein Mögliches (*nonnihil*),¹³¹ die nach Kant eines dieser Differenzierung noch vorgelagerten Begriffs bedarf, nämlich des Begriffs von einem Gegenstande überhaupt, wobei noch gar nicht entschieden ist, ob das Objekt des Denkens Etwas oder Nichts sei. Und »weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er etwas, oder nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.«¹³² Somit zergliedert die im Hintergrund stehende Kategorientafel die ›Bestimmung‹ des Nichts erstens als einen leeren Begriff ohne Gegenstand (*ens rationis*), also einen wi-

¹²⁹ »渾淪者、言萬物相渾淪而未相離也。視之不見、聽之不聞、循之不得、故曰易也。易無形埒、易變而為一、一變而為七、七變而為九。九變者、究也、乃復變而為一。一者、形變之始也。清輕者上為天、濁重者下為地、沖和氣者為人；故天地含精、萬物化生« (Liezi 列子 1,2); vgl. Barrett: Liezi; Pas: Historical Dictionary of Taoism, 202–206.

¹³⁰ Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft B 346–349.

¹³¹ Vgl. Baumgarten: *Metaphysica*, 3.

¹³² Kant: Kritik der reinen Vernunft B 346.

derspruchsfrei gedachten Begriff, dem keine sinnlichen Data beigebracht werden können; zweitens ein Nichts als einen leeren, das heißt ausbleibenden Sachgehalt eines Begriffs (*nihil privativum*),¹³³ beispielsweise Schatten oder Kälte; drittens ein Nichts als eine leere Anschauung ohne Gegenstand (*ens imaginarium*), gemeint sind damit die Anschauungsformen Raum und Zeit; viertens ein Nichts als einen leeren Gegenstand ohne Begriff (*nihil negativum*),¹³⁴ womit offenbar das Unmögliche angezielt ist.

Abgesehen von dem in der Kantforschung nicht weiter rezipierten Versuch, das Nichts aus dem Horizont der Zeitlichkeit zu interpretieren,¹³⁵ gibt es zwar immer wieder Überlegungen, den vier Seiten in der KRITIK DER REINEN VERNUNFT eine tiefere Bedeutung für das kantische Denken abzugewinnen.¹³⁶ So versucht beispielsweise Fink in seiner im Sommersemester 1958 an der Freiburger Albert-Ludwigs-Universität gehaltenen Einleitungsvorlesung an Hand von Kant »nach den allgemein bekannten Begriffen ›Alles‹ und ›Nichts‹ zu fragen«,¹³⁷ und die Nahtstelle zwischen *Analytik* und *Dialektik* in der KRITIK DER REINEN VERNUNFT interpretiert Fink dahingehend, daß »die drei von der überlieferten Metaphysik aufgestellten Allheitsgedanken sich als vermummte Gestalten des Nichts erweisen, also ein lange versteckter ›Nihilismus‹ in den höchsten Denkgegenständen selber ausbricht«.¹³⁸ Doch trotz all dieser verschiedenen Deutungsversuche bewegen sich die kantischen Reflexionen offenbar in traditionell europäischen Bahnen: Kants Darlegungen zum Nichts, die vom Grundansatz eines Gegenstandes überhaupt ausgehen, setzen »jedes

¹³³ Vgl. Granel: *Remarques sur le ›nihil privativum‹*.

¹³⁴ Vgl. Organte: *Il concetto kantiano di ›nihil negativum‹*.

¹³⁵ Vgl. Mayz Vallenilla: *El problema de la nada en Kant*.

¹³⁶ Vgl. Kirk: *Why Did Kant Bother About ›Nothing?‹*; Paimann: *Kants Tafel des Nichts in ihrer Bedeutung für die Kritik der reinen Vernunft*.

¹³⁷ Fink: *Alles und Nichts*, 25; wohl in Anlehnung an Kant selbst: »Denn Metaphysik ist ihrem Wesen, und ihrer Endabsicht nach, ein vollendetes Ganze; entweder Nichts, oder Alles« (Kant: *Über die . . . Preisfrage A 8*).

¹³⁸ Fink: *Alles und Nichts*, 92.

Etwas – und sei es das ›Nichts‹ – als Etwas, was zum Subjekt und seinen positionalen Vermögen in einem Bezug stehen kann. Von welcher Art dieser Bezug auch immer sein mag, selbst wenn er negativ wäre . . . der negative Bezug aufs Subjekt und seine Bedingungen bestimmt dennoch das Etwas und teilt ihm seine Bestimmungen zu«. ¹³⁹

Mit der Problematisierung dieses Punktes, ob nämlich der Begriff *Nichts* überhaupt einen Sachverhalt (οὐσία) – wenn auch keinen positiven, so doch einen negativen – bezeichnet, eröffnet beispielsweise auch Gloy ihre Heidelberger Antrittsvorlesung von 1980, in der sie das Wesen des Nichts und die Möglichkeiten eines Zugangs zum absoluten und zum relativen Nichts thematisiert. Dabei legt sie ebenfalls ein Verständnis vom *Nichts* zu Grunde, das am *Etwas* orientiert: »Nach diesem Präjudiz zugunsten des Nichts als eines eigentümlichen Sachverhalts kann seine Wesensbestimmung in Angriff genommen werden. Hierbei sieht man sich allerdings einer neuen Schwierigkeit konfrontiert, die Art der Definition betreffend. Obwohl das Nichts als Gegenstand ausgemacht wurde, ist prima facie klar, daß an ihm das klassische Definitionsschema von *genus proximum per differentiam specificam* versagt; denn unmöglich kann das Nichts, selbst wenn es einen negativen Gegenstand bezeichnet, als *Species* des stets positiv zu denkenden Gegenstandes, das ›Etwas‹, aufgefaßt werden. Vielmehr bildet es einen gleichwertigen Antipol zum Etwas. Indem es alles, was überhaupt nur Etwas genannt werden kann, auf logischer wie auf realer Ebene eliminiert, etabliert es sich als Korrelat zum Etwas, welches letztere stets einen positiven Inhalt aufweist. Da das Bezugsobjekt des Nichts in seiner *Verständnisweise* wechselt, vollzieht sich mit dessen Wechsel auch ein Wechsel des *Gehalts* des Nichts. Uns obliegt, im Ausgang

¹³⁹ Vollrath: Kants These über das Nichts, 55.

von den diversen Modi des Etwas die diversen Nichtsbegriffe systematisch zu explizieren.«¹⁴⁰

Ebenso verweist die Etymologie auf diesen Zusammenhang zwischen *Etwas* und *Nichts*, insofern aus einem althochdeutschen *wiht* (Wesen, Ding) beziehungsweise *êo-wiht* (= irgend ein Ding) bereits mittelhochdeutsch schon die verschiedensten Formen gekürzt vorkommen und »im 13. 14. jh. ist iht die gewöhnliche form, woneben icht . . . in gebrauch waren . . . icht ist noch im 15. und 16. jahrh. ein häufig gebrauchtes wort, das erst im 17. abstirbt . . . icht wird zunächst wie ein substantiv flectiert und in verschiedenen casus gebraucht;«¹⁴¹ der Genetiv *ichts* nun bedeutet seit dem 14. Jahrhundert bereits für sich allein *Ding* oder *etwas*. »Zum schaden der sprache entgeht es uns jetzt, während die ganz gleich entwickelte negation nichts besteht.«¹⁴² Das heute verwendete *nichts* beziehungsweise *Nichts* ist also der Genetiv einer althochdeutschen Zusammensetzung von *wiht* (Wesen, Ding) mit einer davorgesetzten einfachen Verneinung *ni* (*ni-wiht*: nicht ein Ding, nicht etwas) oder der vorangestellten Verneinung *nêo* beziehungsweise *ni-êo* (*ni-êo-wiht*: nicht irgendein Ding). Und als kleine Ergänzung zur Verwendung von *ichts* und *nichts* sei darauf hingewiesen, daß sie beispielsweise Nietzsche noch geläufig war, der in seinen UNZEITGEMÄßEN BETRACHTUNGEN III über Schopenhauer schreibt: »Er war ganz und gar Einsiedler; kein einziger wirklich gleichgestimmter Freund tröstete ihn – und zwischen einem und keinem liegt hier, wie immer zwischen ichts und nichts, eine Unendlichkeit.«¹⁴³

Allerdings sollte die argumentative Kraft einer Etymologie nicht überbewertet werden, da ein früherer – selbst ein ursprünglicher – Sprachgebrauch

¹⁴⁰ Gloy: Die paradoxe Verfassung des Nichts, 137.

¹⁴¹ Grimm: Deutsches Wörterbuch 4.2, 2033.

¹⁴² Grimm: Deutsches Wörterbuch 4.2, 2035.

¹⁴³ Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen III, 353.

nicht deshalb wahrer sein muß als ein heutiger, nur weil er früher oder ursprünglicher ist; dazu müßte nämlich unter anderem feststehen, daß Sprachgeschichte tatsächlich eine Geschichte des Abfallens, des Verfallens einer ursprünglichen wahren Einheit von Wort und Sache ist; oder mit Gadammers Worten: »Von Etymologien halte ich im Grunde wenig. Weder Heidegger noch Derrida haben mich bisher davon überzeugen können, daß Etymologien uns etwas sagen können, wenn sie nicht im lebendigen Sprachgebrauch noch wirklich mitsprechen. Selbst wenn die Etymologie richtig ist – aber was heißt auf diesem Forschungsfelde ›richtig?‹«¹⁴⁴

Sieht man also in der Etymologie von *Ichts* und *Nichts* nicht einen letztgültigen Beweis, sondern höchstens einen Hinweis darauf, daß das Nichts am Etwas orientiert und versucht man daraufhin *im Ausgang von den diversen Modi des Etwas die diversen Nichtsbegriffe systematisch zu explizieren*, dann ergeben sich bei dem Versuch, das absolute Nichts zu erfassen, nach Gloy's Ausführungen nur Paradoxien – unabhängig davon ob man dies von der logischen, der sinnlichen oder der emotionalen Seite aus unternimmt; und bei dem Versuch, das relative Nichts zu erfassen, nur *regressus ad infinitum*. Während Gloy ihren Vortrag mit einer kurzen Andeutung abschließt, in einem Übergang vom Etwas zum Nichts und umgekehrt, in einem Transzensus, in einem reinen Zwischen eine Lösungsmöglichkeit dieser Aporien zu sehen, so soll hier eine ihrer aufgezeigten Paradoxien hinsichtlich des absoluten Nichts weitergedacht werden.

»Der erste Schritt auf dem Wege zur Herstellung [einer Wahrnehmung, die das reine Nichts zum Gegenstand hat, W.E.] besteht darin, daß man sich in die Abgeschlossenheit und Stille zurückzieht, die Augen schließt, die Ohren verstopft, um die Affektionen der Außenwelt abzuwehren, nach Möglichkeit ganz zu unterbinden. Die Abwendung vom farbigen, lauten Außen, die Ver-

¹⁴⁴ Gadamer: Gespräche auf Capri, 240.

senkung ins Innere, ist verbunden mit einem allmählichen Versinken und schließlichen Erlöschen der äußeren materiellen Welt. In eins mit diesem Vorgang drängt sich die Fülle und der Reichtum des Innenlebens hervor. Es entsteht im Innern der Eindruck einer äußerst positiven, einer vollen Leere, die erfüllt ist mit der Vielfalt von Gedanken, Erinnerungen, Plänen, Wollungen, Empfindungen, Körpergefühlen u. ä. Versucht man, auch diese auf ein Minimum zu reduzieren, indem man z. B. die Erinnerungen auf die unmittelbarste Vergangenheit beschränkt, das Entwerfen von Projekten in die Zukunft unterläßt, die scharf umrissenen Gedanken auflöst, die Körperempfindungen verflüchtigt, so schlägt die Reduktion im Moment ihres Gelingens, im Moment absoluter innerer Leere, in ein Bewußtsein des ausgelöschten Selbst um. Das Entschwundensein der Innenwelt wird für ein unbewußt und ungewollt neu erstandenes, höherstufiges Ich selber zum Objekt. Denn verschwinden kann das Ich nur für ein zweites. Von den östlichen Meditationssystemen wird ein solcher Transzensus systematisch geübt.«¹⁴⁵

Dieser Umschlag vom Nichts in Etwas – »an die Stelle der vernichteten Außenwelt [tritt, W.E.] die Innenwelt, an die Stelle der vernichteten Innenwelt ein objektiviertes und auf diese Weise veräußerlichtes Selbst, an dessen Stelle gegebenenfalls ein anderes veräußerlichtes Selbst«¹⁴⁶ – scheint unausweichlich zu sein, wenn das Nichts am Etwas orientiert. Aber hat sich die Erfahrung des Seins hierbei nicht allzu machtvoll die Erfahrung des Nichts einverleibt, überwiegt denn erfahrungsmäßig tatsächlich das Seiende gegenüber dem Nichtseienden?

Zumindest für Leibniz – aber wohl nicht nur für ihn – prävaliert das Seiende gegenüber dem Nichtseienden, wie seiner kleinen Abhandlung *DE RERUM ORI-*

¹⁴⁵ Gloy: Die paradoxe Verfassung des Nichts, 145.

¹⁴⁶ Gloy: Die paradoxe Verfassung des Nichts, 145.

GINATIONE RADICALI vom 23. November 1697 zu entnehmen ist.¹⁴⁷ Dabei steht dieser Vorrang des Seienden im Zusammenhang mit seinem Versuch aufzuweisen, daß es außerhalb der Welt etwas gibt, das der letzte Grund aller Dinge ist. Desweiteren scheint die von Leibniz berühmt gewordene Frage »Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts? Denn das Nichts ist einfacher und leichter als etwas«,¹⁴⁸ wohl weniger aus einer tiefgründigen Erfahrung des Nichts heraus geboren zu sein. Denn diese Frage, wie sie im Überblick über sein neues System der Monadologie an Prinz Eugen von Savoyen (1663–1736) aus dem Jahre 1714 gestellt wird, dient offenbar nur zur Verdeutlichung des großen metaphysischen Prinzips des zureichenden Grundes. Und als den zureichenden Grund für die Welt wird versucht eine außerweltliche notwendige Substanz, nämlich Gott, aufzuweisen. Also nicht etwa eine Erfahrung des Nichts und die Verwunderung darüber führt offenbar zu der erwähnten Frage, *warum* Etwas und nicht Nichts ist, sondern das nach Leibniz' Meinung viel zu wenig angewandte Axiom, daß nichts ohne einen Grund geschieht.

Ebenso scheint beispielsweise auch Gorgias' Schrift ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ¹⁴⁹ kaum aus einer ursprüngliche *Erfahrung* des Nichts heraus zu argumentieren, sondern aus einer expliziten Auseinandersetzung mit den Eleaten zu leben. Denn seine Zurückweisung eines angeblichen Vorranges des τὸ ἔόν »Wenn das

¹⁴⁷ »Ita posito semel ens praevalere non-enti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil« (Leibniz: De rerum originatione radicali, 304).

¹⁴⁸ »Maintenant il faut s'élever à la M e t a p h y s i q u e , en nous servant du G r a n d p r i n c i p e , peu employé communément, qui porte que r i e n n e s e f a i t s a n s r a i s o n s u f f i s a n t e , c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il seroit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la premiere question qu'on a droit de faire, sera, P o u r q u o y i l y a p l u s t ô t q u e l q u e c h o s e q u e r i e n ? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, p o u r q u o y e l l e s d o i - v e n t e x i s t e r a i n s i , et non autrement.« (Leibniz: Principes de la Nature et de la Grace, 602).

¹⁴⁹ Vgl. Gorgias: Reden, Fragmente und Testimonien, 38–63.

Nichtsein Nichtsein ist, dann *ist* wohl das Nichtseiende um nichts weniger als das Seiende.«¹⁵⁰ scheint nämlich nicht ein vertieftes Verständnis der Erfahrung von τὸ μὴ ὄν darlegen zu wollen, sondern nur das Parmenideischen Verständnis des τὸ ἐόν durch scharfsinnige Argumentationen in Frage zu stellen. Da also auch in dieser Tradition offenbar nicht auf eine Erfahrung des Nichts zurückgegriffen wird,¹⁵¹ so soll im folgenden auf eine andere, nämlich die zenbuddhistische Überlieferung hingewiesen werden. Dabei möchte der folgende Versuch, die zenbuddhistische Erfahrung des Nichts als eine solch ursprüngliche Erfahrung von Nichts ins Feld zu führen, die Frage problematisieren, ob man denn aus einer ursprünglichen *Erfahrung* des Nichts gleichsam automatisch, sozusagen ganz natürlich zu einem Etwas, zu einem solchen dem Nichts gegenüberstehendem Etwas kommt, wie es Gloy andeutet: »... so schlägt die Reduktion im Moment ihres Gelingens, im Moment absoluter innerer Leere, in ein Bewußtsein des ausgelöschten Selbst um . . .«?

¹⁵⁰ »Εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦτρον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη« ([Aristotelis] qui fertur De Melisso Xenophane Gorgia libellus 979a25 f.).

¹⁵¹ Vgl. zu einer *Geschichte des Nichts* in Europa Lütkehaus: Nichts.

§8 Die Frage nach dem Nichts

Ausgangspunkt für die Frage nach dem zenbuddhistischen Nichts ist die Parabel 十牛圖 (shíniútú), die ZEHN OCHSENBILDER, in der Fassung von 廓庵師遠 (Kuòān Shīyuǎn), einem chinesischen Chán-Meister der Línjì-Schule aus der Mitte des 12. Jahrhunderts.¹⁵² Der Hirte als Sinnbild des Menschen, der sich um das wahre Selbst bemüht, sucht den Ochsen, das Symbol für das gesuchte wahre Selbst. Auf den ersten sechs Stufen dieses Weges geht es um den Beginn der Suche (尋牛序), um das Sehen der Spur (見跡), um das Sehen (見牛), Fangen (得牛) und Weiden des Ochsen (牧牛) sowie um die Heimkehr auf dem Rücken des Ochsen (騎牛歸家). Und im siebten Abschnitt des Weges der Selbstfindung, die Ankunft zu Hause und das Vergessen des Ochsen (到家忘牛), scheint die Einswerdung des Menschen mit sich selbst erreicht zu sein, denn »der Ochse ist verschwunden und der Hirte ist in stiller Muße.«¹⁵³

Doch anders als bei Gloy scheint es hier keinen Umschlag in ein Bewußtsein des ausgelöschten Selbst zu geben, denn der folgende achte Schritt zeigt das absolute Nichts des Chán-(japanisch: Zen-)Buddhismus, insofern nicht nur der Ochse, sondern der Hirte und der Ochse zusammen vergessen sind (人牛俱忘). Während also die ersten sieben Schritte die verschiedenen, wohl eher vorbereitenden Stadien der zenbuddhistischen Einübung in die Selbstfindung versinnbildlichen, so erfolgt im achten und entscheidenden Schritt der Durchbruch zum wahren Selbst – Punkt neun: zurück in den Ursprung, Rückkehr an die Quelle (返本還源) und Punkt zehn: das Kommen auf den Marktplatz mit herabhängenden Armen (入廛垂手), das heißt dem Anderen be-

¹⁵² Vgl. zu den verschiedenen Versionen dieser Zen-Parabel Suzuki: *The Ten Oxherding Pictures*, 150 f.; ders.: *The Ten Cow-Herding Pictures*, 369.

¹⁵³ »牛也空兮人也閑« (Ueda / Yanagida: *Die Zehn Ochsenbilder*, 211).

gegenen, wie man ist, ohne selbst eine bestimmte Rolle dabei zu spielen, sind wohl eher Entfaltungen des zum wahren Selbst gelangten Menschen.

Doch was bedeutet das nun, daß der Hirte und der Ochse zusammen vergessen sind, daß anders als bei Gloy eben »ein Nachfolger nicht kommt, ein Vorgänger nicht weggegangen ist«?¹⁵⁴ Diese zweifache Vergessenheit wird innerhalb der zehn Illustrationen als ein leerer Kreis dargestellt. Diese Leerheit als Versinnbildlichung des absoluten Nichts, meint nun nicht, daß es plötzlich überhaupt nichts mehr gäbe, sondern zunächst einmal, daß der Mensch seines substanzialisierenden Denken ledig geworden ist. Doch mit dieser Entledigung seines substanzialisierenden Denkens erledigt sich auch das Bewußtsein von einer Substanzialisierung des Menschen selbst, erledigt sich das Bewußtsein von einer Verhaftetheit an einem Ich, erledigt sich das Bewußtsein von einem Ich: »Alles kommt auf die vollkommene Auflösung des geschlossenen, verschlossenen Ich-bin-ich, auf die endgültige Loslösung von der Ich-Fessel an. Der Ich-Mensch soll endgültig sterben um des wahren, selbst-losen Selbst willen. Der Weg von der 1. bis zur 7. Station ist zugleich der Prozeß der Loslösung vom Ich-bin-ich. Wenn der Mensch aber auf der 7. Station, . . . wo er noch als er selbst da ist, in Selbstgenügsamkeit und Selbstsicherheit stehen bleibt, fällt er mit seinem Selbstbewußtsein ›Ich bin jetzt, was ich sein soll‹ wieder in das verborgene Ich-bin-ich zurück. Eine sublimere Form des religiösen Egoismus sozusagen. Auch seine eigene Religion zu lassen, das ist hier das letzte religiöse Anliegen. Daher führt die 8. Station ein für allemal mit einem entschiedenen, entschlossenen Sprung ins absolute Nichts, in dem weder der suchende Hirt noch der gesuchte Ochs, weder Mensch noch Buddha, weder Dualität noch Einheit ist.«¹⁵⁵

¹⁵⁴ »後無來者前無去« (Ueda / Yanagida: Die Zehn Ochsenbilder, 218).

¹⁵⁵ Ueda: Das absolute Nichts im Zen, 473.

Mit dieser entsubstanzialisierenden Bewegung scheint nun allerdings nicht gemeint zu sein, daß das absolute Nichts des Zenbuddhismus ein Etwas nachträglich durch Entsubstanzialisieren negiert und damit sozusagen ein *nihilum* schafft, also aus einem *thing* ein *no-thing* macht. Die offensichtlich verheerenden Folgen eines solchen Ansatzes, der grundsätzlich vom Sein beziehungsweise vom zum Seienden oder Etwas geronnenen Sein (εἶναι → οὐσία → ὄν) ausgeht und dann das Entsubstanzialisieren im Sinne eines Nihilierens interpretiert, verdeutlicht beispielsweise Lem sehr phantasie reich in seiner Fabel WIE DIE WELT NOCH EINMAL DAVONKAM:

Nachdem Trurl eine Maschine gebaut hat, die alles produzieren kann, was mit dem Buchstaben *n* beginnt, ärgert sich sein Freund Klapauzius so sehr über die hochgelobten, außerordentlich großen Fähigkeiten dieser Maschine, daß er sie selbst einmal testen will und ihr deshalb befiehlt »Maschine, schaffe Nichts!« Die Maschine erstarrte und rührte sich nicht. Klapauzius rieb sich triumphierend die Hände, aber Trurl sagte: »Was willst du eigentlich? Hast du etwas anderes erwartet? Du hast ihr befohlen, nichts zu schaffen, also schafft sie nichts.« »Das stimmt nicht. Ich habe ihr befohlen, Nichts zu schaffen, und das ist etwas anderes.« »Was soll das? Nichts ist nichts, da gibt es keinen Unterschied.« »Wo denkst du hin? Sie sollte Nichts machen, statt dessen hat sie nichts gemacht, also habe ich gewonnen. Denn Nichts, mein neunmalkluger Kollege, ist nicht dein Feld-Wald-und-Wiesen-Nichts, das Resultat von Trägheit und Inaktivität, sondern es ist das dynamische und aggressive Nichts, sozusagen die vollkommene, einzigartige, allgegenwärtige Nichtexistenz in ihrer höchsten Vollendung!!« »Du bringst die Maschine völlig durcheinander!« schrie Trurl.

Doch plötzlich meldete sich diese mit metallischer Stimme selbst zu Wort: »Ich verstehe wirklich nicht, wie ihr euch in einem solchen Augenblick streiten könnt! Natürlich weiß ich, was Nichts, Nichtsein oder Nichtexistenz ist,

weil all diese Wörter mit n anfangen wie Null, Negation und Nullifikation. Schaut euch die Welt lieber ein letztes Mal an, bald wird es sie nicht mehr geben . . . ‹ Der Zorn der Konstrukteure war mit einem Schlage verraucht und lähmendes Entsetzen trat an seine Stelle, denn jetzt begann die Maschine tatsächlich Nichts zu erzeugen, und zwar auf folgende Weise: Sie schaffte der Reihe nach die unterschiedlichsten Dinge aus der Welt, die augenblicklich aufhörten zu existieren, so als habe es sie nie gegeben. Für immer beseitigt waren bereits die Nacktigallen, Naseweischen, Nautiliaden, Nettressen, Nonnenblumen, Nonstopfüßler und Nuckelspechte. Zeitweise hatte es den Anschein, als vermehre und addiere sie, statt zu reduzieren und zu subtrahieren, denn sie beseitigte der Reihe nach: Niedertracht, Nonkonformismus, Nonsens, Nausea, Nekrophilie und Nepotismus. Nach einiger Zeit jedoch wurde die Welt um Trurl und Klapauzius zusehens leerer und ärmer.

›Um Himmels willen!‹ stöhnte Trurl. ›Wo soll das hinführen?‹ ›Mach dir keine Sorgen!‹ sagte Klapauzius. ›Du siehst doch, sie produziert ja nicht das Universelle Nichts, sondern nur die Nichtexistenz aller Dinge, die mit n beginnen, daher wird nichts weiter passieren, eben weil deine Maschine absolut nichts taugt!‹ ›Täusch dich nicht!‹ erwiderte die Maschine. ›Es stimmt, daß ich mit allen Dingen auf n begonnen habe, aber nur, weil ich es so gewöhnt bin. Etwas zu erzeugen ist jedoch eine Sache, etwas zu vernichten hingegen eine völlig andere. Ich bin in der Lage, alles und jedes auf n herzustellen – und wenn ich alles sage, dann meine ich alles – folglich ist es für mich ein Kinderspiel, das Nichts zu erzeugen. In wenigen Augenblicken wird es auf der Welt weder euch noch sonst etwas geben . . . ›Halt! Halt! Ich nehme alles zurück! Ich bitte dich, hör sofort auf, Nichts zu schaffen!‹ schrie Klapauzius aus voller Kehle, doch bevor die Maschine zum Stillstand kam, waren bereits die Quasiqualen, Megazellen, Eintagshühner und Phobodendrien verschwunden. Die Maschine rührte sich nicht mehr, doch die Welt ringsum bot einen traurigen Anblick. Den Himmel hatte es besonders schlimm erwischt: Am Firmament

waren nur noch einige wenige Sternchen als leuchtende Punkte zu sehen; keine Spur mehr von den stolzen Algoadlern und Fortranfalken, die bis dahin die Zierde des Himmels waren.

›Großer Gauß!‹ schrie Klapauzius. ›Wo sind die sanften Kamikätzchen geblieben? Wo sind meine heißgeliebten Phantolemchen? Und wo die süßen Singuine?!‹ ›Die gibt es nicht und wird es nie mehr geben‹, erwiderte die Maschine gleichgültig. ›Ich habe nur deinen Befehl ausgeführt oder besser gesagt, ich war im Begriff ihn auszuführen . . .‹ ›Ich habe dir befohlen, Nichts zu schaffen, aber du . . . du . . .‹ ›Klapauzius, entweder bist du wirklich ein Dummkopf oder du tust nur so‹, sagte die Maschine. Hätte ich das Nichts sogleich, mit einem einzigen Schlag, geschaffen, so hätte ja alles aufgehört zu existieren, sowohl Trurl als auch der Himmel, das Universum und deine Person – ja sogar ich selbst. Und wer könnte in diesem Fall und vor allem wem könnte er sagen, daß ich deinen Befehl korrekt ausgeführt habe und daß ich eine höchst effiziente Maschine bin? Wenn es aber niemand niemandem erzählen könnte, wie sollte ich dann, zumal es mich ja auch nicht mehr gäbe, den mir gebührenden Ruhm erlangen?‹

›In Ordnung, reden wir nicht mehr davon‹, sagte Klapauzius. ›Ich will ja auch nichts mehr von dir, nur bitte, liebe Maschine, schaff mir meine Phantolemchen wieder her, denn ohne sie macht mir das Leben keinen Spaß . . .‹ ›Aber das kann ich nicht, die fangen doch mit p an‹, sagte die Maschine. ›Natürlich, wenn du Wert darauf legst, kann ich Niedertracht, Nausea, Nonsens, Nekrophilie, Neuralgie, Neid und Niederlagen wiederherstellen. Aber was die anderen Buchstaben anbelangt, so kann ich dir nicht helfen.‹ ›Ich will aber meine Phantolemchen!‹ brüllte Klapauzius. ›Nichts zu machen, Phantolemchen gibt's nicht mehr‹, sagte die Maschine. Schau dir diese Welt nur richtig an, wie durchsiebt mit riesigen, klaffenden Löchern sie ist, wie voll von Nichts, einem Nichts, das die gähnenden Abgründe zwischen den Sternen ausfüllt; wie alles

um uns herum mit diesem Nichts gepolstert ist, das finster hinter jedem Stück Materie lauert. All das ist dein Werk, mein beneidenswerter Freund! Ich glaube kaum, daß künftige Generationen dich dafür preisen werden . . .«¹⁵⁶

Das absolute Nichts des Zenbuddhismus scheint jedoch weder die allmähliche Schaffung negierter Etwasse, wie offenbar Trurls Maschine, noch das *Universelle Nichts mit einem Schlage* zu meinen. Was aber dann? Denn es bleibt weiterhin die Frage, ob nicht auch bei dieser entsubstanzialisierenden Bewegung des Zenbuddhismus das Seiende weiterhin das Grundlegende zu sein scheint, von der auch der Zenbuddhist auszugehen hat und wogegen sich dann erst nachträglich dieses Entsubstanzialisieren aus irgendeinem Grund heraus gleichsam wehrt? Auf der anderen Seite scheint es aber auch nicht ohne weiteres einsichtig zu sein, daß man sich nur deshalb gegen eine solch grundlegende Seinserfahrung wendet, weil man etwa eine europäische Grundeinsicht (noch) nicht verstanden und sonst eben denkerisch nichts Besseres zu tun habe. Also woher kommt dieser Widerstand gegen die Substanz? Ist dies ein grundsätzlich anderes Denken, das dieselbe Seinserfahrung (Erfahren als das *bloße gewahren und vernehmen*) etwa anders durchdenkt oder kommt diese Gegenwehr aus einer ganz anderen Grunderfahrung, eben aus einer Grunderfahrung eines absoluten Nichts?

Gemeint ist hier aber nicht gleich wieder eine der Seinserfahrung noch tiefer zu Grunde liegende Nichtserfahrung, wie es wohl unwillkürlich ein Ursachedenken ansetzen würde. Doch vorauslaufende Fragen nach der Rangordnung von Seins- und Nichtserfahrungen, überhaupt nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit mehrerer gleichrangiger Grunderfahrungen nebeneinander, beispielsweise im Sinne eines einander bedingenden Verhältnisses, sollen hier zurückgestellt werden, um nicht dadurch eine Vertiefung in das absolute

¹⁵⁶ Lem: Kyberide, 11–14.

Nichts des Zenbuddhismus schon vorab zu verhindern. Denn es scheint hier vielleicht wirklich um mehr zu gehen, . . .

. . . auch wenn die Rede vom Nichts als Denkflucht mißbraucht werden kann, worauf beispielsweise Kobayashi aufmerksam macht: »Daß die Ausformulierung einer Theorie auf eine nicht artikulierbare Dimension stoßen kann, steht außer Frage. Doch diese Dimension als ›Nichts‹ zu bezeichnen und damit wortwörtlich in Nichts aufzulösen, ist theoretisch inakzeptabel. Solange die Philosophie des ›Nichts‹ beispielsweise nur eine Analyse von Stimmungen ist, vermag sie theoretisch produktiv zu sein. Gerät sie aber in Tautologien wie das ›Nichts nichtet‹, so wird sie schlicht zum ›Geist als Gewalttat‹ (Adorno). Das ist die große Falle für Theoretiker, die hastig nach dem Nichts greifen. In Japan aber scheint man besonders leicht in diese Falle zu gehen.«¹⁵⁷

. . . auch wenn die Rede vom Nichts inflationär werden kann, worauf beispielsweise der 1999 verstorbene Lyriker Krolow in der ersten Strophe seiner ODE 1950 hinweist:¹⁵⁸

»Nicht mehr das traurige Stichwort: – Bequeme Parabel
Ist die Rede vom Nichts wie von herbstlichem Laub, das zersetzt
Sich zu brüchigem Rost. Die unbarmherzige Vokabel
Schreckt nicht mehr als der Fisch des Tobias zuletzt,
wenn sie verbraucht ist im Munde, die als gespenstische Mode
Wie ein Feuer im Heu war und noch einmal Geist wird als Ode.«

Diese demgegenüber vielleicht wirkliche Erfahrung der mit dem absoluten Nichts gemeinten Entsubstanzialisierung wurde zwar mit der Leere des achten Bildes der oben bereits erwähnten ZEHN OCHSENBILDER aus der Mitte des 12. Jahrhunderts versinnbildlicht. Doch das absolute Nichts, (絕對無 chin. juéduì

¹⁵⁷ Kobayashi: Die Auflösung der Geschichte in die Ästhetik und das Nichts, 295.

¹⁵⁸ Krolow: Ode 1950, 51; vgl. Paulus / Kolter: Der Lyriker Karl Krolow, 42–46.

wú / 절대무 kor. chǒltae mu / 絶对無 jap. zettai mu) des Zenbuddhismus hat geistesgeschichtlich mindestens zwei Quellen, die eigentlich deutlicher voneinander zu unterscheiden wären, nämlich das *Nichts* (無 chin. wú / 무 kor. mu / 無 jap. mu) des in China einheimischen Daoismus und die *Leere* (शून्य oder शून्यता skr. śūnya oder śūnyatā / 空 chin. kōng / 공 kor. kong / 空 jap. kū) des aus Indien eindringenden Buddhismus.¹⁵⁹

Nun wird 無 (wú), das Nichts des in China einheimischen Daoismus hier nicht unter dem Schlagwort 有無 (yǒuwú),¹⁶⁰ Sein und Nichts, innerhalb einer Geschichte des chinesischen Denkens entfaltet, sondern es wird nur folgende Problematik angedeutet: Während nämlich im zweiten Kapitel von Lǎozǐs DÀODÉJĪNG innerhalb einer Reihe von Gegensätzen ausgesagt wird, daß Sein und Nichts einander hervorbringen – auch wenn es interpretationsdürftig bleibt, ob es hier nicht erkenntnistheoretisch um die Begriffe *Sein* und *Nichts* geht –,¹⁶¹ so heißt es in Kapitel 40: »Alle Dinge entstehen aus dem Sein, das Sein entsteht aus dem Nichts«. ¹⁶²

Diese Hervorhebung des 無 (wú), Nichts, gewinnt offenbar in der daoistischen Schule immer mehr an Bedeutung. So heißt es auch im 淮南子 (Huáinánzǐ), einer Sammlung von Schriften aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., die einen Querschnitt der philosophischen Schulen ihrer Zeit mit einem Schwerpunkt auf dem Daoismus darstellt, daß »das Sein aus dem Nichts entsteht und das Volle aus dem Leeren kommt.«¹⁶³ Doch vor allem in der Wiederbelebung der daoistischen Philosophie im 3. Jahrhundert n. Chr. kommt es zu pointier-

¹⁵⁹ Vgl. Kasulis: Nothingness in Zen Buddhism.

¹⁶⁰ Vgl. Hansen: Youwu (Yu-wu): Being and Nonbeing.

¹⁶¹ »有無相生« (Laozi 老子: 道德經 Daodejing 2).

¹⁶² »天下萬物生於有有生於無« (Laozi 老子: 道德經 Daodejing 40).

¹⁶³ »有生於無實出於虛« (der chinesische Text ist zitiert nach Graham: »Being« In Western Philosophy, 100); eine deutsche Übersetzung der entsprechenden Bücher 1 und 2 liegt vor

ten Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Sein und Nichts. Führende Intellektuelle dieser Zeit sehen offenbar einen Abfall vom 道 (dào) und bemühen sich deshalb um eine radikale Neuinterpretation des gesamten klassischen Erbes. Diese Renaissancebewegung 玄學 (xuánxué), *Tiefgründige Lehre*, die oft auch Neodaosimus genannt wird,¹⁶⁴ prägt bis in das 6. Jahrhundert die chinesische Geistesgeschichte und die führende Persönlichkeit ist zweifelsohne 王弼 (Wáng Bì, 226–249 n. Chr.).

Während der Ausgangspunkt wohl unbestritten ist, daß nämlich alles Seiende im dào wurzelt, so lautet offenbar die große Frage, was denn das näherhin bedeute. Ein Streitpunkt dabei ist, ob das dào etwa 天 (tiān), Himmel, oder etwa 氣 (qì), die Lebensenergie sei. Wáng Bì nun versucht die Frage nach dem Ursprung des Seienden anders zu beantworten.¹⁶⁵ Für ihn scheinen gleichsam kosmologische Interpretationen wie Himmel oder Lebensenergie deshalb zur Beantwortung dieser Frage nach dem Ursprung des Seienden nicht hilfreich zu sein, weil sie in einen *regressus ad infinitum* führen, das heißt wenn Himmel oder Lebensenergie als Ursprung von allem Seienden angesehen wird, dann bleibt ja weiterhin die Frage nach dem Ursprung von Himmel oder Lebensenergie. Wenn dann ein anderes Etwas als Ursprung von Himmel oder Lebensenergie herausgefunden wird, dann bleibt weiterhin die Frage nach dessen Ursprung, und so weiter. Wenn also ein Etwas als Ursprung alles Seienden angesehen wird, führt dies offenbar zu einem *regressus ad infinitum*.

Der Ursprung muß also ganz anders sein, und dieses ganz Andere muß insofern ganz anders sein, daß es eben kein Seiendes, kein Sein ist, also ἐπέκεινα

bei Kraft: Zum *Huai-nan-tzu* 淮南子.

¹⁶⁴ Vgl. Chan: *The Daodejing and its Tradition*; ders.: *Daoism (Taoism). Neo-Daoism (Xuanxue, Hsüan-hsüeh)*; Mair: *The Zhuangzi and its Impact*.

¹⁶⁵ Vgl. Bergeron: *Wang Pi: philosophe du non-avoir*; Wagner: *A Chinese reading of the Daodejing*; ders.: *Language, ontology, and political philosophy in China*.

τῆς οὐσίας, also 無 (wú), Nichts. Der Ursprung alles dessen, was zum Sein kommt, kann nicht (schon) sein; dào, in dem alles Seiende wurzelt, ist also ein Name für 無 (wú), Nichts. Und so heißt es in Wáng Bìs Kommentar zum DÀO-DÉJĪNG (老子注 lǎozǐzhù): »Alle Dinge unter dem Himmel entstehen durch das Sein; der Ursprung des Sein ist das Nichts.«¹⁶⁶

Vielleicht assoziiert man an dieser Stelle Wáng Bìs Argument mit dem in der europäischen Philosophie vertraueren Gedanken Heideggers über die ontologische Differenz von Sein und Seiendem und die Herkunft aus dem Nichts. So interpretiert beispielsweise Welte in seinem dritten (publizierten) Anlauf, das Gott-Denken Heideggers nachzudenken, Heideggers phänomenologische Bemühungen um den Sinn von Sein in der Hinsicht, daß Heideggers Suche nach der Freilegung des Seins und seines Sinnes, die zunächst einmal am Dasein orientiert, nicht zum Sein, sondern zum Nichts kommt: »In ›Sein und Zeit‹ kommt Heidegger an entscheidender Stelle auf die Grundbefindlichkeit der Angst zu sprechen. In der Angst sinkt . . . alles innerweltlich Seiende zur Bedeutungslosigkeit zusammen. Das aber, wovor die Angst sich ängstigt, wird gekennzeichnet durch den Satz: ›Nichts ist es und nirgends‹. Wenn das Nichts der Angst aber das Seiende zur Bedeutungslosigkeit zusammensinken läßt, so besagt dies nicht, daß es dieses etwa auslöscht. Im Gegenteil: das Seiende im Ganzen . . . wird nun allererst *auffällig* als das Ungeheure und Unheimliche, das in keiner Bedeutsamkeit mehr unterzubringen ist. Es erhebt sich nun als das nackte und befremdliche ›Daß-und-so‹ aus dem Abgrund des Nichts . . . Das Nichts zeigt das Seiende in seinem Sein in einem ganz neuen Licht. Indem es sich nämlich vom Nichts abhebt, erscheint es erst. In der Tat kann ja das Sein des Seienden nur auffällig werden als das Sich-Unterscheidende, das Sich-Abhebende und Besondernde und so als das Unselbstverständliche. Un-

¹⁶⁶ »天下之物皆以有爲生有之所始以無爲本« (der chinesische Text ist zitiert nach Chinesisch-Deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie, 80).

terscheiden und sich abheben kann es sich aber nur von dem, was überhaupt nichts Seiendes ist. Dieses aber ist das Nichts. Das Nichts bringt das Seiende in seinem Sein anfänglich zum Vorschein.«¹⁶⁷

In weiteren Reflexionen zum Nichts scheint es dann bei Heidegger zu einem Umschlag zu kommen. Im Nachwort von 1943 zu seiner Freiburger Antrittsvorlesung von 1929 unter dem Titel WAS IST METAPHYSIK? heißt es dazu, daß ein erneutes Durchdenken der Vorlesung prüfen mag, »ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen. Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein. Sie trifft immer nur das Seiende, weil sie zum voraus in der Absicht ihres Erklärens beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Das schlechthin andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als Sein.«¹⁶⁸

Welte nun fragt sich, warum sich denn das Nichts als Sein zeige und gibt darauf die Antwort, weil das Nichts dem Seienden Sein gewährt und verschenkt, indem es sich gleichzeitig von ihm unterscheidet, das heißt als dieses Geben bringt das Nichts, das sich als Sein entschleiert und enthüllt, nicht nur das Seiende hervor, sondern auch den Unterschied zum Seienden. Und diese »ontologische Differenz ist einzigartig. Sie läßt sich mit keiner Differenz, wie sie vielfältig zwischen Seiendem und Seiendem waltet, vergleichen. Das Sein fällt weder platt mit dem Seienden zusammen, noch ist es ein anderes Seiendes diesem gegenüber, und vollends ist es nicht ein bloßer Oberbegriff, unter den

¹⁶⁷ Welte: *Zeit und Geheimnis*, 262.

¹⁶⁸ Heidegger: Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«, 305 f.

das Seiende nur wie ein formaler Fall gehörte. Bleiben wir also beim Sein, jenem Sein, das sich zuerst als Nichts zeigte. Was ist es? Ist es gar Gott? . . .«¹⁶⁹

Wie gesagt, könnte man also verleitet werden, Wáng Bì von Heidegger her zu interpretieren. Kann man denn nicht 天下之物 (tiān xiā zhī wù die Dinge unter dem Himmel) mit den Seienden, 有 (yǒu) mit dem Sein und 無 (wú) mit dem Nichts vergleichen? Ist denn das Entstehen aller Dinge unter dem Himmel aus yǒu und der Ursprung des yǒu im wú nicht vergleichbar damit, daß das Nichts, das sich als Sein enthüllt, dem Seienden Sein gewährt?

Aber von welchem Ansatzpunkt gehen denn beide aus? Heidegger scheint sein Verständnis des Nichts von einer phänomenologischen Analyse der Grundbefindlichkeit der Angst als einer ausgezeichneten Erschlossenheit des Daseins (vgl. SEIN UND ZEIT § 40) her zu gewinnen, doch Wáng Bì geht es offenbar um ein näheres Verständnis des dào und um die Vermeidung eines denkerischen *regressus ad infinitum*! Das Auffällige, daß beide Denker offenbar zwischen Seiendem und Sein unterscheiden, und die Herkunft eben nicht in einem *eigentlichen Sein* oder *einem wahren Sein* sehen, sondern von einem Nichts her, bedeutet nicht *eo ipso*, daß das Nichts eines Heideggers das wú eines Wáng Bì sein muß.

Natürlich kann man einen denkerischen *regressus ad infinitum* auch dadurch zu vermeiden versuchen, daß man das allerletzte Glied dieser Reihe dadurch auszeichnet, daß man es quasi zum Stehen, zum Stand bringt: ein Etwas, das eben nicht mehr verursacht ist, sondern die Ursache, das Ur-Ding; ein Etwas, das eben nicht mehr bewegt wird, sondern unbewegt bewegt, et cetera. Von daher scheint dann eben auch der quasi *transzendente Bauchaufschwung* zu erfolgen, dieses allerletzte Glied einer Reihe, was immer es auch letztlich sei, Gott zu nennen.

¹⁶⁹ Welte: Zeit und Geheimnis, 264.

Abgesehen davon, daß Welte in seiner Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage hinsichtlich des Gott-Denkens bei Heidegger vor einer vorschnellen Identifikation eines sich als Sein enthüllenden Nichts mit Gott warnt und seine Interpretation eben bis zum *göttlichen Gott* führt, so scheint es nicht an Versuchen zu fehlen, das absolute Nichts des Zenbuddhismus mit einem christlichen Gott in Verbindung zu bringen. Betont man nämlich, beim absoluten Nichts des Zenbuddhismus diesen Aspekt des neodaoistischen Nichts beispielsweise von Wáng Bì, daß der Ursprung alles Seienden das gegenüber allem Seienden ganz Andere ist, also das Nichts, dann verwundern dementsprechende Brückenschläge nicht, sei es von christlicher Seite her,¹⁷⁰ sei es von zenbuddhistischer Seite her, wie beispielsweise die Arbeiten der japanischen Kyōto-Schule (vgl. S. 119), zumindest nach Zotz: »In einer Randzone buddhistischen Philosophierens bewegte sich die Kyōto-Schule . . . Ihr Verbindendes war die nicht apologetische Auseinandersetzung mit dem Christentum und dessen Interpreten von der deutschen Mystik bis Hegel sowie westlicher Philosophie von Kant bis Heidegger. Diese Begegnung vollzog sich unter weitgehender Aneignung der traditionellem Buddhismus widersprechenden Motive des absoluten Gottes und des Individuums. Buddhistische Inhalte erhalten somit andere Deutung. Durch die Idee des absoluten Gottes und dessen Identifikation mit der Leerheit sprechen Angehörige der Kyōto-Schule vom ›absoluten Nichts‹.«¹⁷¹

Doch ist denn jede Antwort dieselbe, die einen *regressus ad infinitum* auf die Frage nach der Ursache des Seienden zu vermeiden sucht und deshalb eine Andersartigkeit gegenüber dem Seienden fordert; führt denn jeder Umschlag hier in das Gleiche? Ist ein neodaoistisches 無 (wú), Nichts, wirklich dasselbe wie יהוה (Jahwe), der Gott des *Ich-will-sein*? Ist denn Nichts tatsächlich ein

¹⁷⁰ Vgl. die zahlreichen Hinweise dazu bei Figl: Brahman – Nirvāna – Dao, 565 f.

¹⁷¹ Zotz: Geschichte der buddhistischen Philosophie, 260.

Gottesname, oder etwa Gott ein Name für Nichts? Ist dann aber nicht auch die Konsequenz unausweichlich, die Nietzsche in einer *Geschichte der religiösen Grausamkeiten* unter diesem Titel zieht: »Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich selbst . . . das Nichts anbeten?«¹⁷²

Doch nach dieser kurzen Bemerkung über mögliche Assoziationen zwischen Wáng Bì und Heideggers Nichts sei nicht verschwiegen, daß es auch im chinesischen Neodaoismus natürlich andere Positionen als die des Wáng Bì gibt. Gegen diese *Hochschätzung des Nichts* (貴無 guìwú) eines Wáng Bì kämpft eine *Hochschätzung des Seins* (崇有 chóngyǒu) beispielsweise eines 裴頠 (Péi Wèi, 267–300 n. Chr.), der in seinem Werk 崇有論 (Chóngyǒulùn), Abhandlung über die Hochschätzung des Seins schreibt: »Wenn etwas reines Nichts ist, dann kann es nichts hervorbringen. Demnach bringt das zuerst Hervorgebrachte sich selbst hervor. Wenn es sich selbst hervorgebracht hat, muß es Sein verkörpern. Wenn es am Sein mangelt, dann fehlt auch das Hervorbringen. Wenn das Hervorbringen das Sein als Teil von sich selbst bedingt, dann ist das reine Nichts ein sogenannter Mangel des Seins. Wenn das Seiende hervorgebracht wurde, dann kann man es nicht aufrechterhalten durch Nichtgebrauchen; wenn die Menschen existieren, dann kann man sie nicht regieren durch Nichtstun.«¹⁷³ In ähnliche Richtung (Nichts kann Sein nicht hervorbringen, das Sein ist das, was aus sich selbst erwächst) gehen auch die Argumente des 郭象 (Gūo Xiàng, + 312 n. Chr.)¹⁷⁴ in seinem äußerst einfluß-

¹⁷² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 74.

¹⁷³ »夫至無者無以能生故始生者自生也自生而必體有則有遺而生虧矣生以有爲己分則虛無是有之所違者也故養既化之有非無用之所能全也理既有之衆非無爲之所能楮也« (der chinesische Text ist zitiert nach Graham: »Being« In *Western Philosophy*, 103).

¹⁷⁴ Vgl. Ziporyn: *The Penumbra unbound*.

reichen Kommentar zum Zhuāngzǐ (莊子注 zhuāngzǐzhù), dem zweiten Hauptwerk des Daoismus neben dem DÀODÉJĪNG.

Und damit soll noch ein kurzer Sprung zur zweiten Quelle gemacht werden, aus der sich das absolute Nichts des Zenbuddhismus speist. Denn es sind vor allem die Auffassungen aus dem ZHUĀNGZǐ, die wesentlich zur Ausformung des chinesischen Chán-(japanisch: Zen-)Buddhismus beitragen, insofern über diese Linie eine enge Verbindung des chinesischen Denkens mit dem Buddhismus erfolgt,¹⁷⁵ der nach traditioneller chinesischer Auffassung seit 2 n. Chr. aus Zentralasien nach China eindringt. Bei dieser zweiten Quelle handelt es sich nach dem soeben skizzierten 無 (wú), dem Nichts des chinesischen Daoismus, um शून्यता (śūnyatā), die Leere des indischen Buddhismus.

Diese Leere ist in einem engen Zusammenhang mit dem प्रतीत्यसमुत्पाद (pratītyasamutpāda), Bedingten Entstehen, zu sehen, das hier kaum ansatzweise skizziert, geschweige denn innerhalb einer Geschichte des buddhistischen Denkens entfaltet werden kann und das bereits in allen drei Teilen des buddhistischen Kanons vorliegt, dem विनयपिटक (Vinayapiṭaka), dem Korb der Regeln, dem सूत्रपिटक (Sūtrapiṭaka), dem Korb der Lehrreden, sowie dem अभिधर्मपिटक (Abhidharmapiṭaka), dem Korb der Lehren. Ebenso wenig kann hier auf die teilweise beträchtlichen Unterschiede innerhalb der indischen buddhistischen Schulen eingegangen werden, noch auf die verschiedenen Transformierungen des Bedingten Entstehens aus dem Buddhismus des indischen Kultur- und Sprachraums als प्रतीत्यसमुत्पाद (pratītyasamutpāda) in die verschiedenen buddhistischen Schulen des chinesischen Kultur- und Sprachraums als 緣起 (yuánqǐ), des koreanischen als 연기 (yŏnki) oder des japanischen als 縁起 (engi). Es wird hier nur folgende Problematik angedeutet.

¹⁷⁵ Vgl. Knaut: *Chuang-tzu and the Chinese Ancestry of Ch'an Buddhism*.

Es wird hier davon ausgegangen, daß sich der Sinn des Bedingten Entstehens im Laufe der Zeit geändert hat, insofern darin nicht mehr nur das Gesetz gesehen wird, nach dem sich Verstrickung und Erlösung aus dem संसार (saṃsāra), dem Kreislauf des Daseins vollzieht, sondern ein Gesetz, das nach Auflösung der Person in einen Strom ständig wechselnder Erscheinungen diesen sogenannten *Persönlichkeitsstrom* durchzieht und letztlich grundsätzlich gilt, nachdem nicht mehr nur das menschliche Dasein, sondern alles Seiende als ein ständiger Wechsel von Erscheinungen durchschaut wird.¹⁷⁶ Stimmt man dieser Voraussetzung zu, dann vollzieht wohl der im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. lebende नागार्जुन (Nāgārjuna), der Begründer der buddhistischen Schule माध्यमिक (Mādhyamika), Mittlerer Weg,¹⁷⁷ den entscheidenden Schritt zur Formulierung des Leeren, auch wenn hier offen bleiben soll, ob Nāgārjunas Denken wirklich so revolutionär neu ist, daß man bei ihm tatsächlich von dem häufig so genannten zweiten Drehen des Dharmarades sprechen kann, oder ob seine Position der Leere eigentlich eine genuine Weiterentwicklung orthodox philosophischer Gedanken des frühen Buddhismus ist.¹⁷⁸

Nāgārjuna versucht nun in den 27 Kapiteln seines Hauptwerks मूलमध्यमककारिका: (Mūlamadhyamakakārikās), Merkverse über die Grundlegung des Mittleren Weges – oft auch einfach मध्यमककारिका: (Madhyamakakārikās) genannt –,¹⁷⁹ an verschiedenen gegensätzlichen Gegebenheiten aufzuzeigen, daß es zu unlösbaren Widersprüchen führt, wenn man die Wirklichkeit dieser Gegebenheiten annimmt, so daß man davon auszugehen hat, daß diese Gegebenheiten in dem Sinne leer sind, daß sie kein स्वभाव (svabhāva), Eigensein haben.

¹⁷⁶ Vgl. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, 48 f.; Chinn: Nagarjuna's Fundamental Principle of Pratityasamutpada.

¹⁷⁷ Einen kurzen Überblick über die philosophische Literatur dieser Schule bietet Ruegg: The literature of the Madhyamaka School of philosophy in India.

¹⁷⁸ Vgl. Velez de Cea: Emptiness in the Pali Suttas and the Question of Nagarjuna's Orthodoxy.

¹⁷⁹ Vgl. Wood: Nāgārjunian Disputations; Weber-Brosamer / Back: Die Philosophie der Leere; Lindtner: NĀGĀRJUNA, (Mūla)Madhyamakakārikās.

Für diese Auffassung von Leere sei folgendes Beispiel zur Verdeutlichung angeführt:¹⁸⁰ Wenn jemand aus der Mādhyamika-Schule von einem Tisch sagt, daß er leer sei, dann läßt diese Aussage zu der Frage ein, wovon denn dieser Tisch leer sei, zum Beispiel von Büchern, vom Eßgeschirr oder ähnlichem. Doch die Antwort von Seiten der Mādhyamika-Schule auf diese Frage würde lauten, daß der Tisch leer ist von einer innewohnenden Existenz, von einer Eigennatur, von einem Eigensein, von einem Wesen. Die Aussage, daß der Tisch leer sei, meint also nicht, daß der Tisch überhaupt nicht existiere, sondern zunächst einmal, daß ihm die Wesenhaftigkeit fehlt, und das heißt, daß er nicht auf Grund eines Eigenseins existiere, daß er als Objekt, das er ist, nämlich ein Tisch, nicht von sich her existiert, sei es daß er von der Konstruktion des Tischlers, von den entsprechenden Hölzern und so weiter abhängig ist, sei es daß er ohne die Funktion als Tisch beispielsweise als Brennmaterial oder sogar als Kunstgegenstand verwendet werden würde. Der Tisch ist also ein rein willkürliches Raum-Zeit-Ding, das von uns mit dem Wort *Tisch* gekennzeichnet wird und kein Seiendes mit einem eigenen Wesen, vielleicht nicht reine Funktionalität, aber eben reine Relationalität.

Nun mag dies zwar für einen Tisch und andere hergestellte Dinge einsichtig sein, aber gilt es allgemein, für jedes Seiende? Nach Nāgārjuna gilt dies für alles Seiende, ja sogar für die Leere selbst, denn sonst könnte man ihm ja vorwerfen, daß die Leere das Wesen alles Seienden sei. Somit kommt es zu der nicht tautologisch gemeinten Aussage: Die Leere ist leer.¹⁸¹ Die Leere selbst – dieses *selbst* wird hier nur aus sprachlichen Gründen verwendet – ist also keine eigenständige Leere, die hinter einem Schleier der Illusion steht und von einem herkömmlichen Seienden repräsentiert wird.

¹⁸⁰ Vgl. Garfield: *Empty Words*, 25; vgl. gegenüber dieser Auffassung von Leere die Ausführungen περί κενού beispielsweise bei Aristoteles: *Physik* 213a12–217b28.

¹⁸¹ Vgl. Huntington: *The Emptiness of Emptiness*.

Legt man diese Auffassung zu Grunde, dann kommt man aus einer ursprünglichen Erfahrung des Nichts eben nicht automatisch, eben nicht ganz natürlich zu einem Etwas, zu einem dem Nichts gegenüberstehenden Etwas. Legt man diese Auffassung zu Grunde, dann kann man hier im engeren Sinne gar nicht von einem Seienden als ὄν sprechen, verbunden mit Ursachen und einer letzten ἀρχή. Auf der anderen Seite muß selbstverständlich auch hier zurückgefragt werden, ob denn diese Auffassung nun letztlich aus einer ganz anderen Erfahrung kommt oder aus einem anderen Denken? Doch in beiden Fällen scheint man von hier aus zu keinem Begriff von Gott zu kommen.

Gott-Denken aus der Erfahrung des Selbst

§9 Die natürliche Gottesvorstellung

»Vom Wesen der Götter im allgemeinen und von dem des Lenkers des Alls im Besonderen gibt es als Erstes und vor allem eine Vorstellung und eine Idee, die dem gesamten Menschengeschlecht, Griechen und Barbaren gleichermaßen, gemeinsam ist. Notwendig ist sie jedem vernunftbegabten Wesen von Natur aus eingepflanzt; ohne Dazwischentreten eines sterblichen Lehrers oder eines Mysterienpriesters und somit auch ohne Täuschung hat sie sich durchgesetzt. Sie resultiert aus der Verwandtschaft von Menschen und Göttern und aus den vielen wahrheitsgetreuen Zeugnissen, die es nicht zuließen, daß die allerersten und -ältesten Generationen in dieser Hinsicht schläfrig oder unaufmerksam wurden. Nicht fern von oder außerhalb des Göttlichen siedelten sie sich getrennt für sich an, sondern sie wuchsen in seiner Mitte auf, genauer noch: sie wuchsen mit ihm zusammen auf und waren ihm auf jegliche Weise zugewandt. Folglich konnten sie nicht auf längere Sicht ohne Verständnis bleiben, [zumal ihnen Einsichtsfähigkeit und Begriffsvermögen hinsichtlich des Göttlichen mitgegeben worden war].«¹⁸²

»Als zweite Quelle bezeichnen wir die erworbene Idee, die auf anderen Wegen in die Seelen Eingang fand, sei es durch Belehrungen, durch Mythen oder Bräuche. Zum Teil haben sie keinen direkten Urheber und sind ungeschrieben, zum Teil wurden sie schriftlich fixiert und von sehr bekannten Autoren

¹⁸² »Περὶ δὴ θεῶν τῆς τε καθόλου φύσεως καὶ μάλιστα τοῦ πάντων ἡγεμόνος πρῶτον μὲν καὶ ἐν πρώτοις δόξα καὶ ἐπίνοια κοινὴ τοῦ ζῦμπαντος ἀνθρωπίνου γένους, ὁμοίως μὲν Ἑλλήνων, ὁμοίως δὲ βαρβάρων, ἀναγκαίᾳ καὶ ἔμφυτος ἐν παντὶ τῷ λογικῷ γιγνομένη κατὰ φύσιν ἄνευ θνητοῦ διδασκάλου καὶ μυσταγωγοῦ χωρὶς ἀπάτης κεκράτηκε, διὰ τε τὴν συγγένειαν τὴν πρὸς αὐτοὺς καὶ πολλὰ μαρτύρια τάληθοῦς, οὐκ ἐῶντα καταनुστάξαι καὶ ἀμελῆσαι τοὺς πρεσβυτάτους καὶ παλαιοτάτους· ἅτε γὰρ οὐ μακρὰν οὐδ' ἔξω τοῦ θεοῦ διωκισμένοι καθ' αὐτούς, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ μέσω πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ καὶ προσεχόμενοι πάντα τρόπον, οὐκ ἐδύναντο μέχρι πλείονος ἀξύνετοι μένειν, [ἄλλως τε σύνεσιν καὶ λόγον εἰληφότες περὶ αὐτοῦ]« (Dion von Prusa: Olym্পische Rede 27 f.).

verfasst. Bei den erworbenen Gottesvorstellungen wollen wir festhalten, dass ein Teil von ihnen auf Freiwilligkeit und gutem Zureden beruht, ein anderer Teil auf Zwang und Befehl. Als freiwillig und aufmunternd bezeichne ich jene Konzeption, die von den Dichtern übermittelt wird, als zwingend und befehlend, was von den Gesetzgebern kommt. Keine von diesen beiden könnte Geltung erlangen, gäbe es nicht jene erste, angeborene Wahrnehmung. Durch sie war bei den Menschen eine Bereitschaft und eine Art von Vorwissen vorhanden, die den Boden für die Akzeptanz von Befehl und Zuspruch bereiteten.«¹⁸³

»Die Dichter ermahnen uns, dem, was älter und mit uns verwandt, dazu noch Ursache unseres Lebens und unseres Daseins ist, den gebührenden Dank nicht vorzuenthalten. Die Gesetzgeber zwingen uns dazu, und drohen denen, die dem nicht folgen wollen, Strafe an, ohne indes wirklich deutlich zu machen und offen zu legen, wer und was die Erzeuger eigentlich sind und hinsichtlich welcher Wohltaten eine Schuld besteht, die nach ihrem Geheiß nicht unbezahlt bleiben darf . . . Drei Entstehungsfaktoren also für die Wahrnehmung des Göttlichen bei den Menschen haben wir bislang vorgestellt: die natürliche Erkenntnis sowie die von den Dichtern und die von den Gesetzgebern vermittelte. Als vierten Faktor wollen wir nunmehr die bildende Kunst benennen und überhaupt die handwerkliche Fertigkeit, Weihestatuen und Abbilder von Gottheiten herzustellen. Ich spreche von Malern, von Bildhauern, von Steinmetzen, mit einem Wort von jedem, der sich für fähig genug hält, um als nachahmender Gestalter göttlichen Wesens mit Hilfe der Kunst

¹⁸³ »Δευτέραν δὲ λέγομεν τὴν ἐπίκτητον καὶ δι' ἑτέρων ἐγγιγνομένην ταῖς ψυχαῖς [ἧ] λόγοις τε καὶ μύθοις καὶ ἔθεσι, τοῖς μὲν ἀδεσπότοις τε καὶ ἀγράφοις, τοῖς δὲ ἐγγράφοις καὶ σφόδρα γνωρίμους ἔχουσι τοὺς κυρίους. τῆς δὲ τοιαύτης ὑπολήψεως τὴν μὲν τινα ἔκουσίαν καὶ παραμυθητικὴν φῶμεν, τὴν δὲ ἀναγκαίαν καὶ προστακτικὴν. λέγω δὲ τοῦ μὲν ἔκουσίου καὶ παραμυθίας ἔχομένην τὴν τῶν ποιητῶν, τοῦ δὲ ἀναγκαίου καὶ προστάξεως τὴν τῶν νομοθετῶν· τούτων γὰρ οὐδετέραν ἰσχύσαι δυνατόν μὴ πρώτης ἐκείνης ὑπόσεως, δι' ἣν βουλομένοις ἐγίγνοντο καὶ τρόπον τινὰ προειδῶσιν αὐτοῖς αἱ τε προστάξεις καὶ παραμυθίαι« (Dion von Prusa: Olympische Rede 39 f.).

hervorzutreten.«¹⁸⁴

»Auch ganz abgesehen von dieser einfachen, ältesten Vorstellung hinsichtlich der Götter, die sich bei allen Menschen artbedingt zugleich mit der Vernunft herausbildet, erweist es sich als notwendig, zu den drei genannten Interpreten und Lehrern – Dichtern, Gesetzgebern, Künstlern – noch einen vierten hinzuzunehmen, der seine Aufgabe keineswegs leicht nimmt und sich in der Götterlehre für nicht unbewandert hält. Ich meine den Philosophen. Er ist [aufgrund des Vernunftgebrauchs] vielleicht der verlässlichste und vollkommenste Ausleger und Verkünder der unsterblichen Natur.«¹⁸⁵

Für Dion von Prusa (40/50 – 110/120 n. Chr.) scheint es in den soeben zitierten Abschnitten aus seiner OLYMPISCHEN REDE also vier erworbene Auffassungen (ὕπόληψις) des Göttlichen zu geben. Und die verschiedenen Ausgangspunkte dieser Aneignung (ἐπίκτησις) sind die Dichtung, das Gesetz, die bildende Kunst und die Philosophie. Von daher ist es wohl keine geistesgeschichtliche Vergewaltigung, auch Dions Position in die *theologia tripertita* einzuordnen,¹⁸⁶ also die Auffassung von Theologie des griechisch-römischen Denkens, die die Geschichten der Dichter, die philosophischen Reflexionen über das Wesen des Göttlichen und die von den jeweiligen Staaten eingerich-

¹⁸⁴ »[Ποιηταὶ καὶ νομοθέται], τῶν μὲν παραινούτων μὴ ἀποστερεῖν χάριν τὸ πρεσβύτερον καὶ συγγενές, ἔτι δὲ αἴτιον ζωῆς καὶ τοῦ εἶναι, τῶν δὲ ἐπαναγκαζόντων καὶ ἀπειλούντων κόλασιν τοῖς οὐ πειθομένοις, ἄνευ τοῦ διασαφεῖν καὶ δηλοῦν ὅποιοί τινές εἰσιν οἱ γονεῖς καὶ τίνων εὐεργεσιῶν χρέος ὀφειλόμενον κελεύουσι μὴ ἀνέκτιτον ἔαν . . . Τριῶν δὴ προκειμένων γενέσεων τῆς <τοῦ> δαιμονίου παρ' ἀνθρώποις ὑπολήψεως, ἐμφύτου, ποιητικῆς, νομικῆς, τετάρτην φῶμεν τὴν πλαστικὴν τε καὶ δημιουργικὴν τῶν περὶ τὰ θεῖα ἀγάλματα καὶ τὰς εἰκόνας, λέγω δὲ γραφῆων τε καὶ ἀνδριαντοποιῶν καὶ λιθοξόων καὶ παντὸς ἀπλῶς τοῦ καταξιώσαντος αὐτὸν ἀποφῆναι μιμητὴν διὰ τέχνης τῆς δαιμονίας φύσεως« (Dion von Prusa: Olympische Rede 43 f.).

¹⁸⁵ »καὶ μὴν δίχα γε τῆς ἀπλῆς καὶ πρεσβυτάτης ἐννοίας περὶ θεῶν καὶ συγγενῶς πᾶσιν ἀνθρώποις ἅμα τῷ λόγῳ φυσόμενης πρὸς τοῖς τρισὶ τούτοις ἐρμηνεῦσι καὶ διδασκάλοις [«τοῖς δὲ» ποιητικῆς καὶ νομοθετικῆς καὶ δημιουργικῆς] τέταρτον ἀνάγκη παραλαβεῖν, οὐδαμῆ ῥάθυμον οὐδὲ ἀπίρως ἠγούμενον ἔχειν ὑπὲρ αὐτῶν, λέγω δὲ τὸν φιλόσοφον ἄνδρα, [ἢ λόγῳ] ἐξηγητὴν καὶ προφήτην τῆς ἀθανάτου φύσεως ἀληθέστατον ἴσως καὶ τελειότατον« (Dion von Prusa: Olympische Rede 47).

¹⁸⁶ Vgl. dazu Klaucks Ausführungen in Dion von Prusa: Olympische Rede, 186–192.

teten Kulturen unterscheidet, von der bereits oben die Rede war (vgl. S. 60).

Doch abgesehen von den erworbenen Vorstellungen des Göttlichen im Sinne einer modifizierten *theologia tripertita* gibt es eine davon grundsätzlich verschiedene, zweite Quelle für die Vorstellung und Idee (δόξα καὶ ἐπίνοια) hinsichtlich der Götter, die nämlich jedem vernunftbegabten Wesen von Natur aus eingepflanzt ist (ἔμφυτος κατὰ φύσιν): *Vom Wesen der Götter im allgemeinen und von dem des Lenkers des Alls im Besonderen gibt es als Erstes und vor allem eine Vorstellung und eine Idee, die dem gesamten Menschengeschlecht, Griechen und Barbaren gleichermaßen, gemeinsam ist. Notwendig ist sie jedem vernunftbegabten Wesen von Natur aus eingepflanzt; ohne Dazwischentreten eines sterblichen Lehrers oder eines Mysterienpriesters und somit auch ohne Täuschung hat sie sich durchgesetzt.*

Nun steht selbstverständlich Dion mit dieser Auffassung einer dem Menschen als Menschen zukommenden Gottesvorstellung keineswegs alleine da. So läßt sich beispielsweise auf Ciceros *DE NATURA DEORUM* hinweisen: »[Es] steht bei allen Menschen aller Völker dies prinzipiell fest: allen ist es angeboren und gewissermaßen in die Seele eingehämmert, daß Götter existieren. Von welcher Art die Götter sind, darüber gibt es verschiedene Meinungen; daß sie sind, bestreitet niemand«;¹⁸⁷ oder auf Senecas *EPISTULAE MORALES*: »Bei uns ist es ein Beweis für die Wahrheit, daß etwas allen richtig erscheint: so schließen wir auf die Existenz von Göttern unter anderem deshalb, weil allen Menschen eine Meinung über Götter eingeboren ist und es nirgends ein Volk gibt, so außerhalb von Gesetz und Sitte lebend, daß es nicht an irgendwelche Götter glaubte«.¹⁸⁸

¹⁸⁷ »Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos. Quales sint varium est, esse nemo negat« (Cicero: *Vom Wesen der Götter* 2,12).

¹⁸⁸ »Et apud nos ueritatis argumentum est aliquid omnibus uideri: tamquam deos esse inter alia hoc colligimus quod omnibus insita de diis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra

Doch abgesehen davon, daß der Schluß auf die Existenz von etwas, nur weil angeblich alle Menschen einen Begriff davon haben, bekanntlich recht problematisch ist, so stellt sich angesichts der skeptischen oder verneinenden Haltungen gegenüber Gott, die nicht erst Kinder der Neuzeit oder der Aufklärung, sondern bereits Vorfahren und Geschwister Ciceros, Senecas oder Dions sind, genauso *natürlich* die Frage »Ist diese anthropologische Position einer in die Seele eingehämmerten Gottesvorstellung gültig?«, wie andererseits eine *Natürliche Theologie* von einer *von der Natur aus* eingepflanzten Vorstellung des Göttlichen ausgeht.

Wenn man einmal von einem Vorbegriff (πρόληψις) Gottes ausgeht, wie ihn offenbar Epikur¹⁸⁹ (nach Ciceros Referat in DE NATURA DEORUM 1,43) einführt, dann sind verständlicherweise die skeptischen und verneinenden Haltungen gegenüber Gott bloße Verschüttungen, Verdeckungen oder Verbergungen, die nur frei- und offengelegt werden müssen. Bei diesen Freilegungsarbeiten kann die Methode verschiedene Formen annehmen. Wenn man die Behauptung einer natürlichen Gottesvorstellung des Menschen apodiktisch an den Anfang eines Gott-Denkens stellt, dann geht es in einer Auseinandersetzung mit Gott-Skeptikern oder Gott-Verneinern wohl weniger darum, Begründungen *pro deo* beizubringen, als vielmehr darum, Beweise *contra deum* zu widerlegen, sei es durch Gegenbeweise, sei es durch den Aufweis der Unhaltbarkeit eines angeblichen Beweises *contra deum*. Doch ist hier die Skepsis und der Atheismus in seinem Anliegen ernst genug genommen?

Und selbst die taktisch klügere Methode, die Behauptung einer natürlichen Gottesvorstellung bloß hypothetisch an den Anfang eines Gott-Denkens zu

leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat« (Seneca: Ad Lucilium epistulae morales LXX–CXXIV 117,6).

¹⁸⁹ Vgl. zu der Haltung Epikurs *Περὶ θεῶν*, soweit es aus den Berichten eruierbar ist, Epikur: Wege zum Glück, 26–69+301–303.

setzen, krankt in den meisten Fällen doch daran, daß de facto wiederum nur an einem positiven Aufweis der Hypothese gearbeitet wird und ein tatsächliches Scheitern kaum als eine echte Möglichkeit, also nicht wirklich in Betracht gezogen wird. Eine dritte Möglichkeit, die noch raffinierter als eine apodiktische oder eine hypothetische Behauptung einer natürlichen Gottesvorstellung arbeitet, besteht in Fragen, deren Charakter zwar eine maieutische Funktion aufweisen, die aber letztlich doch nur rhetorisch sind, weil sie die Antwort auf diese Fragen schon wissen. Dabei gehen diese Fragen von mehr oder weniger allgemein anerkannten Phänomenen aus und versuchen im Laufe einer Reinigung und Offenlegung eine diesen Phänomenen implizit vorausgesetzte oder vorauszusetzende, bei den Skeptikern und Leugnern nur verborgene und verborgene natürliche Gottesvorstellung aufzuweisen.

Die Nachfrage hinsichtlich einer natürlichen Gottesvorstellung versteht sich hier jedoch weder als bloß rhetorische Frage, die auf diese Weise die Wahrheit einer natürlichen Gottesvorstellung evozieren möchte, noch als implizite Gott verneinende Kritik, sondern zunächst einmal als die einfache, mehr oder weniger neutrale Frage: »Worauf gründet sich denn diese Auffassung, daß es dem Menschen als Menschen zukomme, eine Vorstellung von Gott zu haben, daß dem Menschen als Menschen eine Gottesvorstellung in die Seele eingehämmert sei?« Und diese Frage weist damit zunächst einmal in die Anthropologie.

Doch damit stellt sich gleich ein großes Problem. Während Scheler seinerzeit kritisiert, daß den überkommenen drei Ideenkreisen vom Menschen, nämlich den anthropologischen Konzeptionen aus der jüdisch-christlichen Tradition, aus den griechisch-antiken Vorstellungen und aus den verschiedenen Naturwissenschaften, jegliche Einheit fehle, und er eine solch einheitliche Idee vom Menschen beispielsweise in *DIE STELLUNG DES MENSCHEN IM KOSMOS* (1928)

zu erarbeiten versucht,¹⁹⁰ so ist der Ansatz einer einheitlichen Idee vom Menschen heute fragwürdig geworden ist, wie Honnefelder sagt: »Kaum eine andere der heute üblichen Disziplinen der Philosophie hat eine so wechselvolle Geschichte erfahren wie die Philosophische Anthropologie. Bis zum 16./17. Jahrhundert mußte sich die in ihr behandelte Thematik ohne einen besonderen Titel damit begnügen, als Teil anderer Disziplinen behandelt zu werden, um anschließend unter eigenem Namen nicht mehr als eine Existenz am Rande oder im Vorhof der Philosophie einnehmen zu können. Nach einer kurzen Blütezeit in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, in der sie als Prä-tendent auf den Rang einer ersten Philosophie erschien, trat sie bald wieder in den Hintergrund. Ihre heutige Einschätzung ist von einer bezeichnenden Verlegenheit begleitet: Niemand will die Disziplin aus der Gruppe der philosophischen Kernfächer streichen, weil ihre Thematik zu wichtig ist. Niemand will sich ihrer aber so recht annehmen, weil die Fragwürdigkeit zu groß ist, in welcher Weise sie als eine eigene Disziplin durchgeführt werden könnte.«¹⁹¹

Und nicht nur fragwürdig, sondern sogar unzulässig reduktiv sieht die *Historische Anthropologie* diesen Ansatz einer einheitlichen Idee vom Menschen: »Vom Menschen soll die Rede sein. Doch wie? Nicht länger ist es möglich, von *dem* Menschen zu sprechen. Diese Rede, die in der philosophischen Anthropologie Schelers, Plessners und Gehlens in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts den Diskurs in Deutschland bestimmte, führte zu einer unzulässigen Reduktion. Wenn von *dem* Menschen gesprochen wurde, dann wurde stillschweigend der singuläre, europäische, männliche Mensch zur Norm gemacht. Mit der Konzentration auf die Erforschung der Bedingungen des Menschseins ging die Vernachlässigung der historischen und kulturellen

¹⁹⁰ Vgl. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, 11; die Fragmente der von Scheler geplanten Gesamtdarstellung seiner Anthropologie finden sich im Nachlaßwerk PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE.

¹⁹¹ Honnefelder: Das Problem der Philosophischen Anthropologie, 9.

Vielfalt menschlichen Lebens einher . . . Wenn im Kontext dieses Buches von *historischer Anthropologie* die Rede ist, dann geschieht dies auf dem Hintergrund der in Deutschland entwickelten philosophischen Anthropologie, der in der angelsächsischen Tradition stehenden Kulturanthropologie und der von der französischen Geschichtswissenschaft initiierten Mentalitätsgeschichte.«¹⁹²

Wenn man also einmal voraussetzt, daß es wohl nicht möglich ist, eine einheitliche Idee *des* Menschen vorzulegen, so scheint es auch nicht möglich zu sein, einen bestimmten Aspekt, nämlich die natürliche Gottesvorstellung, als ein konstitutives Moment des Menschen als Menschen aufweisen zu können. Die Frage wird also etwas vorsichtiger formuliert: »Worauf gründet denn Dion von Prusa diese oben zitierte Auffassung, daß es dem Menschen als Menschen zukomme, eine Vorstellung von Gott zu haben?«

¹⁹² Wulf: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, 13; vgl. auch Dressel: Historische Anthropologie. Eine Einführung; Gebauer: Historische Anthropologie.

§10 Die Frage nach der Verwandtschaft von Mensch und Gott

Nach Dion resultiert dieses anthropologische Moment *aus der Verwandtschaft von Menschen und Göttern . . . Nicht fern von oder außerhalb des Göttlichen siedelten sie sich getrennt für sich an, sondern sie wuchsen in seiner Mitte auf, genauer noch: sie wuchsen mit ihm zusammen auf und waren ihm auf jegliche Weise zugewandt. Folglich konnten sie nicht auf längere Sicht ohne Verständnis bleiben.* Doch dieser Gedanke einer Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott ist offenbar nicht nur in einer griechisch-römischen, sondern auch in der christlichen Religion zu Hause, wenn man beispielsweise an das Gespräch des Paulus mit den epikureischen und stoischen Philosophen während seiner zweiten Missionsreise in Athen und seine sogenannte Areopag-Rede denkt: Die Menschen »sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art. Da wir also von Gottes Art sind . . .«¹⁹³

Dieser offensichtliche Rekurs des Paulus auf den Dichter Aratos von Soloi (315/305 – vor 240/239 v. Chr.) und seine ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ¹⁹⁴ ist jedoch nicht nur ein christlicher Annäherungsversuch an die Gebildeten seiner Zeit, sondern diese theologische anthropologische Position einer Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott knüpft einerseits offenbar genuin an eine alttestamentliche Konzeption vom Menschen an, die den Menschen als Abbild Gottes sieht (בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ; Gen 1,26). Auf der anderen Seite resultiert diese theologische anthropologische Position aus dem Christusereignis als Zentrum und Angelpunkt des Ganzen: »Die Inkarnation ist nur dann recht vernommen, wenn die

¹⁹³ »Ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὔροιεν, καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ« (Apg 17,27–29).

¹⁹⁴ Vgl. Aratos: Phénomènes 5.

Menschheit Jesu nicht nur das letztlich doch äußere Instrument ist, mit dem sich ein unsichtbar bleibender Gott verlautbart, sondern genau das, was Gott selber (Gott bleibend) wird, wenn er sich selbst entäußert in die Dimension des Anderen seiner selbst, des Nichtgöttlichen . . . Dann aber ist der Mensch in ursprünglicher Definition: das mögliche Anderssein der Selbstentäußerung Gottes und der mögliche Bruder Jesu«. ¹⁹⁵

Stimmt man dem zu, daß der Mensch in ursprünglicher Definition das mögliche Anderssein der Selbstentäußerung Gottes ist, dann verwundert es auch kaum, daß die Vergöttlichung des Menschen das Ziel göttlichen Heilshandelns ist, auch wenn die Selbstvergötterung des Menschen (וְהָיָה כְּאֱלֹהִים; Gen 3,5) angeprangert wird, also der Versuch des Menschen, sich selbst zum Gott zu machen. Diese Vergöttlichung des Menschen als Ziel göttlichen Heilshandelns findet sich neutestamentlich nicht nur in paulinischen, sondern vor allem auch in johanneischen Texten. ¹⁹⁶ Nachfolgend betont speziell die orthodoxe Theologie diesen Gedanken, insofern sie von der Alexandrinischen Schule geprägt ist und das inkarnatorische Moment, also die Identität von Mensch und Gott in Jesus Christus, mit dem soteriologischen Aspekt, also der Vervollkommnung aller Menschen, spätestens seit Athanasius (295–373) unter den Begriff der Vergöttlichung des Menschen (θεοποίησις) ¹⁹⁷ zusammenbringt: »Die Botschaft des Athanasius lautete, daß im eigentlichen Sinn allein Gott selbst als Erlöser gesehen und angebetet werden kann: Die Identität Jesu mit Gott, gleich (oder ›wesensgleich‹) mit dem Vater, ist keine nur abstrakte oder rein theologische Wahrheit, sondern zeigt in einem das Elend der gefallenen, ›sterblichen‹ Menschheit auf (die sich weder selbst retten noch durch

¹⁹⁵ Rahner / Vorgrimler: Kleines Theologisches Wörterbuch, 27 f.

¹⁹⁶ Der Mensch kann ein Kind Gottes werden (τέκνα θεοῦ Joh 1, 12; 1 Joh 3,1; υἱοὶ θεοῦ Gal 3,26; Eph 1,5), kann Anteil an der göttlichen Natur haben (θείας κοινωνοὶ φύσεως 2 Petr 1,4), kann sogar eine Einheit mit Gott sein (ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ . . . καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ 1 Joh 4,15; Joh 17,21).

¹⁹⁷ Athanasius: De incarnatione verbi 54,12.

ein anderes ›Geschöpf‹ gerettet werden kann) wie die wahre Natur Gottes, welcher, weil er Liebe ist, die Erlösung der Welt selbst auf sich nimmt, statt indirekt durch einen geschaffenenen Mittler oder durch ein allmächtiges doch mechanisches *fiat* (›es sei‹) zu handeln. Erlösung bedeutet für Athanasius die Wiederherstellung der unmittelbaren Gemeinschaft und Vereinigung von Gott und Menschheit; denn alles, was weniger als eine solche Gemeinschaft wäre, würde eine Einengung der göttlichen Liebe bedeuten. Deshalb seine berühmte Definition der Erlösung als ›Vergöttlichung‹ (*theōsis*), die den Maßstab für das griechisch patristische Denken setzte.«¹⁹⁸

Zwar werden die Schwerpunkte in Rom anders als in der östlichen Theologie gesetzt, dennoch fehlt auch in der westlichen Theologie nicht das Bewußtsein von der Vergöttlichung des Menschen. So heißt es beispielsweise in Augustins SERMO 192: Damit die Menschen göttlich werden, wurde Gott Mensch ohne seine Gottheit preiszugeben;¹⁹⁹ und in seiner SERMO 166 spricht er davon, daß Gott den Menschen zu Gott machen will, wobei natürlich der Unterschied zu Jesus Christus als dem Mensch gewordenen Gott aufrechterhalten bleibt.²⁰⁰ Denn die innigste Verbindung zwischen Mensch und Gott sieht das christliche Denken wohl in Jesus Christus verwirklicht, in dem nach der Formulierung des Konzils von Chalkedon (451) die göttliche und die menschliche Natur unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar in einer Person vereinigt ist.²⁰¹

¹⁹⁸ Meyendorff: Christus als Erlöser im Osten, 245 f.

¹⁹⁹ Vgl. »Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui deus erat: nec amittens quod erat, fieri uoluit ipse quod fecerat. ipse fecit quod esset, quia hominem deo addidit, non deum in homine perdidit« (Augustinus: Sermones 192,1).

²⁰⁰ Vgl. »Deus enim deum te uult facere; sed non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione. sicut enim ille per humanitatem factus est particeps mortalitatis tuae: sic te per exaltationem facit participem immortalitatis suae« (Augustinus: Sermones 166,4).

²⁰¹ Vgl. »Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ

Doch hier ist nicht der Ort, all die vor allem die christliche Theologie betreffenden Streitfragen und Probleme zu entfalten, geschweige denn Stellung und Position dazu zu beziehen: Wo sich dieses *θεολογούμενον* der Vergöttlichung des Menschen im Christentums im Vergleich zu den Apotheosen oder Divinationen in anderen Religionen sowohl theologisch als auch religionswissenschaftlich einordnen läßt; in welchen Bahnen dieses *θεολογούμενον* der Vergöttlichung des Menschen weiter in der westlichen und der östlichen Theologie verläuft und in der kontroverstheologischen Diskussion zwischen den Konfessionen Beachtung findet, und so fort.

Abgesehen von solchen Fragen nach der Vergöttlichung des Menschen als Ziel göttlichen Heilshandelns so ist hier ebensowenig der Ort, die vielfältigen Konsequenzen für die Haltungen und Handlungen des Menschen selbst hinsichtlich seiner eigenen Lebensgestaltung zu bedenken, die sich aus seiner Gotteskindschaft ergeben, von der beispielsweise auch der Stoiker Epiktet in seinen ΔΙΑΤΡΙΒΑΙ spricht: »Wer nun also die Verwaltung des Universums sorgfältig studiert, wer erkannt hat, daß das Größte, Bedeutendste und Umfassendste alles Seienden die Verbindung der Menschen mit Gott ist und daß von ihm die Samen herabgefallen sind . . . in alles, was auf der Erde erzeugt wird und wächst, vor allem aber in die vernunftbegabten Wesen, weil nur diese teilhaben an der Gemeinschaft mit Gott, indem sie durch den Geist mit ihm verbunden sind – warum sollte sich nicht ein solcher Mensch ›Bürger des Universums‹ nennen? Warum nicht ›Sohn Gottes‹?«²⁰²

διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ Θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφήται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν, καὶ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον« (Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse Nr. 302).

²⁰² »Ὁ τοίνυν τῇ διοικήσει τοῦ κόσμου παρηκολουθηκῶς καὶ μεμαθηκῶς, ὅτι τὸ μέγιστον καὶ κυριώτατον καὶ περιεκτικώτατον πάντων τοῦτό ἐστι τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ, ἀπ' ἐκείνου δὲ τὰ σπέρματα καταπέπτωκεν . . . εἰς ἅπαντα μὲν τὰ ἐπὶ γῆς γεννώμενά τε καὶ φυόμενα, προηγουμένως δ' εἰς τὰ λογικά, ὅτι κοινωνεῖν μόνον ταῦτα πέφυκεν τῷ θεῷ τῆς

An dieser Stelle sei nun daran erinnert, daß in Ermangelung einer einheitlichen Idee *des* Menschen diese soeben geistesgeschichtlich etwas entfaltete Verwandtschaft von Mensch und Gott als Grund für eine natürliche Gottesvorstellung kaum als ein konstitutives Moment des Menschen als Menschen aufgewiesen werden kann. Denn wenn man über den Rand Europas hinausieht, dann werden sehr schnell auch noch ganz andere anthropologische Konzeptionen deutlich, wie beispielsweise in der sogenannten japanischen Kyōto-Schule, die in dem folgenden Exkurs kurz in den zugehörigen geschichtlichen Kontext gestellt wird.

Mit der Verleihung der erblichen Würde eines 将軍 (shōgun), Militäroberbefehlshabers, an Ieyasu Tokugawa am 24. März 1603 sowie der Verlegung des Regierungssitzes nach 江戸 (Edo), dem heutigen Tōkyō, beginnt in Japan die sogenannte Tokugawa-Ära. Ein Merkmal der Tokugawa-Zeit ist die Politik der Landabschließung. Doch »politisch gesehen wurde das Tokugawa-System durch das Zusammenspiel verschiedener innerer Faktoren – Widersprüche innerhalb der herrschenden Klasse zwischen hohen und niederen Samurai, Shōgunat und mächtigen Daimyō, Gegensätze zwischen städtischen und ländlichen Kaufleuten sowie Landflucht und Rebellion der Bauern – mit dem von außen durch die imperialistischen Staaten auf Japan ausgeübten Druck zu Fall gebracht. Die Beseitigung des alten Regimes bedeutete das Ende der Abschließungspolitik Japans.«²⁰³

Nach Kato, der die japanische Geistesgeschichte in vier Wendepunkten zu beschreiben versucht, beginnt der vierte und letzte Wendepunkt mit der sich an die so eben genannte Tokugawa-Ära anschließende Meiji-Zeit. Die »durch

συναναστροφῆς κατὰ τὸν λόγον ἐπι<πε>πλεγμένα, διὰ τί μὴ εἴπη [τις] αὐτὸν κόσμιον; διὰ τί μὴ υἷὸν τοῦ θεοῦ« (Epiktet: Lehrgespräche 1,9,4–6).

²⁰³ Kato: Geschichte der japanischen Literatur, 412.

die Meiji-Restauration von 1868²⁰⁴ hervorgerufenen institutionellen Änderungen waren von fundamentaler Natur und erfolgten äußerst rasch. Was den Bereich der Kultur betrifft, kann man jedoch eher von einer gewissen Kontinuität als von einem abrupten Wandel sprechen, da ungeachtet des Umfangs der Veränderungen in erster Linie bereits vorhandene Tendenzen verstärkt wurden. Wir haben bereits davon gesprochen, daß die neokonfuzianische Philosophie der intellektuellen Samurai und der Konfuzianer unter dem Einfluß einer grundlegend realistisch-diesseitsorientierten, ästhetische Werte betonenden autochthonen Weltanschauung im 18. Jahrhundert mehr und mehr ins Hintertreffen geriet.«²⁰⁵ Während also zur Zeit der Tokugawa die neokonfuzianische Philosophie in Japan ihre Blüte erlebt, büßt der umgreifende Konfuzianismus von 朱熹 (Zhū Xī) bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts seine bisherige Autorität in Japan ein und zerfällt allmählich in einzelne, auf ihre Brauchbarkeit hin überprüfte Bestandteile.

Die Meiji-Zeit nun, besonders die frühe Meiji-Zeit (1868–1888), kann man mit dem Schlagwort 啓蒙 (keimō), Aufklärung, kennzeichnen, die sich am angelsächsischen Pragmatismus des 19. Jahrhunderts ausrichtet und die als eine alle Bereiche der Lebenswelt umfassende Kritik am traditionellen Denken auftritt. Das Ziel dieser Aufklärungsbemühungen ist die Modernisierung Japans nach westlichem Vorbild und der Kern dieser Aufklärungsbewegung ist die Intellektuellengesellschaft 明六社 (meirokusha), *Gesellschaft aus dem 6. Jahr der Meiji-Epoche*.²⁰⁶ Ein Mitglied dieses Kreises ist 西周 (Nishi Amane), der *Vater der modernen Philosophie in Japan*,²⁰⁷ der zwar keine eigenständige Philosophie

²⁰⁴ Shōgun Yoshinobu Tokugawa legt am 8. November 1867 seine Amtsgeschäfte förmlich nieder, und mit der offiziellen Proklamation der Machtübernahme durch Kaiser Mutsuhito am 3. Januar 1868 beginnt die sogenannte Meiji-Ära.

²⁰⁵ Kato: *Geschichte der japanischen Literatur*, 413.

²⁰⁶ Vgl. Pörtner / Heise: *Die Philosophie Japans*, 327 f.

²⁰⁷ Vgl. Hamada: *Japanische Philosophie nach 1868*, 16–22; zur japanischen Philosophie seit der Meiji-Zeit siehe auch Piovesana: *Recent Japanese philosophical thought 1862–1996*.

begründet, aber innerhalb der beginnenden Rezeption westlicher Philosophie sich um eine adäquate Übertragung des Begriffs *Philosophie* ins Japanische bemüht. Von den verschiedenen Versuchen setzt sich schließlich 哲学 (tetsugaku) durch.²⁰⁸

Am Ende der Meiji-Zeit ist aus einem oft puren Rezipieren ein eigenständiges Verarbeiten des westlichen Denkens geworden. Als Kennzeichen dafür wird häufig das Werk 善の研究 (zen no kenkyū), UNTERSUCHUNG ÜBER DAS GUTE, von 西田幾多郎 (Nishida Kitarō) aus dem Jahre 1911 angeführt. Nishida (1870–1945), der von 1910 bis zu seiner Emeritierung (1928) Professor an der Kaiserlichen Universität Kyōto war, und Tanabe (田辺元, 1885–1962), Nishidas Lehrstuhlnachfolger und einer seiner schärfsten Kritiker gelten als die Väter der sogenannten Kyōto-Schule.²⁰⁹ Sie stellt eine Bewegung dar,²¹⁰ die trotz der durchaus verschiedenen Ansätze und unterschiedlichen Schwerpunkte aus einer japanisch buddhistischen Tradition zu schöpfen versucht und dadurch Gemeinsamkeiten aufweist. Aus der zweiten Generation dieser Kyōto-Schule wird hier nun 久松真一 (Hisamatsu Shin'ichi, 1889–1981) herausgenommen.

Es sei nun an den verlassenen Gedankengang erinnert, daß in Ermangelung einer einheitlichen Idee des Menschen die Verwandtschaft von Mensch und Gott als Grund für eine natürliche Gottesvorstellung kaum als ein konstitutives Moment des Menschen als Menschen angesehen werden kann. Wenn man nämlich über den Rand Europas hinaussieht, dann wird an Hand eines Vertreters der Kyōto-Schule eine ganz andere anthropologische Konzeption deutlich. Hisamatsu charakterisiert vier verschiedene Auffassungen vom

²⁰⁸ Vgl. Ōhashi: Übersetzung als Problem der japanischen Moderne.

²⁰⁹ Vgl. Ōhashi: Die Philosophie der Kyōto-Schule; Heisig: Philosophers of Nothingness.

²¹⁰ Van Bragt spricht bei dieser *Schule* eher von einem gemeinsamen Ethos als von einem System (Bragt: Nishitani on Japanese religiosity, 272), vergleichbar mit Spiegelbergs Kennzeichnung der Phänomenologie als einer *Bewegung* (Spiegelberg: The phenomenological movement).

Menschen: Während in der humanistischen Auffassung vom Menschen die Dialektik von Leben und Tod, von Gut und Böse durch einen grundsätzlichen Optimismus letztlich nicht in die Verzweiflung, sondern zu einer absoluten Bejahung führt, so ist für das nihilistische Menschenbild nicht nur der faktische jeden Menschen einholende Tod die entscheidende Verneinung, sondern die grundsätzliche Krise besteht in der prinzipiellen Hoffnungslosigkeit jeglicher Art des Lebens. Während nun in der Religion, also in der theistischen Seinsweise des Menschen, ein Gott als der ganz Andere diese Hoffnung, diese Wiedergeburt zur absoluten Bejahung schenkt, so erfolgt diese Wiedergeburt im さとりの人間像 (satori no ningenzō), Menschenbild des Erwachens, im eigenen Selbst ohne Gott, also a-theistisch.²¹¹

Die Konzeption einer in diesem Sinne a-theistischen Anthropologie gründet unter anderem offenbar auf der Einsicht einer prinzipiellen Differenz zwischen Mensch und Gott, so daß der Mensch unmöglich Gott werden kann: »Die theistische Seinsweise des Menschen beruht darauf, daß der in der . . . nihilistischen Seinsweise existierende Mensch durch einen *Gott, der sich als der Andere offenbart*, auf wunderbare Weise zu einer absoluten Bejahung wiedergeboren wurde. Diese Seinsweise ist nicht nur durch Gott als den Anderen zur absoluten Bejahung umgewandelt worden, sondern wird auch durch Gott erhalten und beherrscht; sie ist theonom und heteronom. Das ist die Seinsweise des rechtgläubigen Christen und Buddhisten der Wahren Schule des Reinen Landes und dergleichen. Bei dieser Seinsweise ist der sogenannte Gott als der Andere der Urgrund und Erhalter des eigenen Lebens, dieses Seinsweise ist also von Gott bestimmt (theonom), von Gott als dem Anderen fremdbestimmt (heteronom) und kann nicht selbstbestimmt (autonom) sein. Das Leben wird gänzlich von Gott verliehen, der Mensch kann also unmöglich Gott werden.

²¹¹ Vgl. Hisamatsu: *Erwachen – das postmoderne Menschenbild*; vgl. zu einer theologischen Aufarbeitung Neuenschwander: *Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'chi*.

Demzufolge ist der Unterschied zwischen Gott und Mensch eine absolute Differenz: Gott ist der absolut Aktive und der Mensch *der absolut Passive*, und selbst der wiedergeborene Mensch bleibt gegenüber Gott in absoluter Abhängigkeit.«²¹²

Selbstverständlich kann man diese angebliche Unvereinbarkeit zwischen der Gesetzgebung Gottes und der Autonomie des Menschen zumindest denkrisch so zu lösen versuchen, daß man die Theonomie eben nicht mehr als Heteronomie, sondern gerade als die Autonomie des Menschen, nämlich als die Selbstgesetzgebung des Menschen interpretiert, insofern ein neuer Geist (יְרוּחַ חַדְשָׁה) in einem Herz aus Fleisch und nicht mehr aus Stein quasi von sich aus die Gesetze Gottes erfüllt. – Und doch ist es eben der Geist Gottes, der dieses bereitwillige Herz und diesen neuen Geist dem Menschen schenkt (vgl. Ez 36,26 f.). Somit wäre es also wohl ein bißchen ein Spiel mit Worten, Theonomie anders als im Sinne einer wie auch immer gearteten Heteronomie zu sehen.

Und so scheint beispielsweise das sogenannte *Manifest der Renaissance* auch nicht mehr von einer Theonomie zu sprechen, selbst wenn es noch den Rahmen eines Schöpfergottes und damit den Rahmen eines Herren und Gesetzgebers der Welt beibehält: Gott, der am Ende seiner Schöpfungstätigkeit auch den Menschen erschaffen wollte, hatte kein Vorbild mehr, nach dem er den Menschen hätte schaffen können, da schon alle Wesenszüge an die bisheri-

²¹² »セイスティック（有神論的）な人間像というのは、第二のニヒリスティックな人間像が、啓示的な他者的神によって絶対肯定へ奇蹟的に蘇生させられた人間像である。この人間像は、他者的な神によって絶対肯定へ転ぜられたのみならず、常に神によって支えられ、支配せられておる神律的（Theonomie）他律的人間像であって、オーソドックスのキリスト教や、浄土真宗的仏教等の人間像である。この人間像は、いわゆる他者的神を自己の生命の根源とし、支えとしておるのであるから、いわゆる神律的他者的であって、それ自身、自律的ではない。生命はまったく神によって附与されるのではあるが、それ自身、神になるということは絶対にありえないのである。したがって神と人間の間には、絶対的な懸絶があり、神は絶対的な能動者であり、人間は絶対的受動者であることになり、蘇生した人間であっても、神に対しては絶対依属的である« (Hisamatsu: *Erwachen – das postmoderne Menschenbild*, 343).

gen Geschöpfe verteilt waren. Daraufhin stellte Gott den Menschen in den Mittelpunkt der Welt, gab ihm nichts Eigenes (*proprium*), sondern Anteil an all dem, was die anderen Geschöpfe waren und sprach zum Menschen: »Keinen bestimmten Platz habe ich dir zugewiesen, auch keine bestimmte äußere Erscheinung und auch nicht irgendeine besondere Gabe habe ich dir verliehen, Adam, damit du den Platz, das Aussehen und alle die Gaben, die du dir selber wünschst, nach deinem eigenen Willen und Entschluß erhalten und besitzen kannst. Die fest umrissene Natur der übrigen Geschöpfe entfaltet sich nur innerhalb der von mir vorgeschriebenen Gesetze. Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du von da aus bequemer alles ringsum betrachten kannst, was es auf der Welt gibt. Weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen habe ich dich geschaffen und weder sterblich noch unsterblich dich gemacht, damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst. Du kannst nach unten hin ins Tierische entarten, du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden nach oben in das Göttliche.«²¹³

In diesem Zustand des Menschen der Moderne, nämlich keinen vorgezeichneten Ort zu haben und gerade wegen seiner schöpferischen *Mittelposition* in der Welt auch in den Abyssus abzustürzen zu drohen, scheint es kein heteronomes Gesetz zu geben, dem es zu gehorchen gilt. Diese durchaus krisenhafte Situation des Menschen ist es, die Hisamatsu bedenkt. In seinem Artikel 無神

²¹³ »Nec certam sedem nec propriam faciem nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut, quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coercentur. Tu nullis angustiis coercitus pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius, quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tu te formam effingas. Poteris in in-

論 (mushinron), Atheismus, mahnt er eine a-theistische Religion an, in der es kein solches Gegenüber mehr gebe, von dem der Mensch abhängig und dem gegenüber er Gehorsam schuldig sei, also eine Religion ohne den dem Menschen als Anderer gegenüberstehenden Gott. Denn ein Grundproblem *post-moderner Religion* besteht nach ihm darin, daß der moderne Mensch auf Grund seines Selbstverständnisses ein absolutes Gesetz Gottes im Sinne einer Heteronomie ablehnt. Es gilt aber auch, eine reine Anthropozentrik zu negieren, die kraft eigener Machtvollkommenheit ihre Glückseligkeit bewirken zu können meint. Entsprechend seines zenbuddhistischen Ansatzes führt Hisamatsus anthropologische Konzeption die Ablehnung der Theonomie und damit die Verneinung eines Theismus weiter, so daß nicht einfach beim Menschen stehengeblieben werden kann, sondern daß auch noch das Menschsein verneint werden muß, »das heißt, es ist sowohl die Zeit der Gottesverneinung als auch die Zeit der Menschenverneinung«.²¹⁴

Angesichts der Ablehnung einer Heteronomie, das heißt eines Gottes im Sinne eines zu gehorchenden Gegenüber, und angesichts der Verneinung des Menschen geht es Hisamatsu hier offenbar darum, ein vordergründiges Menschsein derart zu vernichten, daß 眞実の人間 (shinjitsu no ningen), der eigentliche Mensch, zum Vorschein kommen kann. Das Bild, das Hisamatsu dafür verwendet, ist das einer Schmetterlingslarve, deren Kokon zerbrochen werden muß, damit der eigentliche Mensch hervortreten kann. Dabei ist die Zerstörung des uneigentlichen Selbst nicht in das Belieben des Menschen gestellt, sondern sie gründet in der ursprünglichen Situation des Menschen als 危機的な存在 (kikitekina sonzai), krisenhafte Existenz, die den Weg gleichsam in den Abgrund gerade nicht als Degeneration, sondern als die eigentli-

feriora, quae sunt bruta degenerare, poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari« (Pico della Mirandola: Oratio de hominis dignitate, 8).

²¹⁴ »すなわち人間否定の時と神否定の時である« (Hisamatsu: Atheismus, 59).

che Regeneration ansieht! Das religiöse Geschehen besteht somit nicht in einer wie auch immer inhaltlich näher zu bestimmenden Haltung zu einem Gegenüber, sondern im 覺 (kaku), im Realisieren, das heißt im Gewahrenwerden und im Verwirklichen des wahren Selbst. Und dies erfolgt nicht kraft eines Anderen, sondern es ist ein aus dem Zusammenbruch des uneigentlichen Selbst hervorbrechendes Ereignis. Dieser Ansatz ist »nicht etwa eine platte Anthropozentrik, die den Menschen zu Gott macht und verabsolutiert. Es ist eher so, daß dieser Standpunkt die im Grunde der Menschennatur liegende absolute Krise einem selbst gewahr werden und diese Krise bis zum Ende von einem selbst lösen läßt. Auch der Aspekt der Menschenverneinung erfolgt vom Menschen selbst her. Denn diese Verneinung besteht darin, daß einem selbst gewahr wird, das in einer absoluten Krise steckende Subjekt zu sein. Meiner Meinung nach ist dieses Selbstgewahrwerden die Verneinung. Und das Sich-Lösen von dieser Verneinung erfolgt autonom, so wie der Ort, an dem diese Loslösung stattgefunden hat, wiederum man selbst ist. So gibt es also außer diesem Selbst nicht mehr irgendetwas, das man Gott nennen könnte.«²¹⁵

Wenn man bedenkt, daß Hisamatsu aus derselben Schule (Rinzai-Schule des Zenbuddhismus) wie Kuōan Shīyūān (Línjì-Schule des Chánbuddhismus) mit seinen ZEHN OCHSENBILDERN kommt (vgl. S. 87), dann fällt es vielleicht etwas leichter, eine Brücke von dieser wesentlich krisenhafte Existenz des Menschen und dem *realizing*, das heißt dem Gewahrenwerden und Verwirklichen

²¹⁵ »決して単なる人間中心主義、つまり人間を神とする、人間を絶対化するような立場ではなく、むしろ、そういう人間性の根柢にある絶対的な危機 Krisis を自己自身に自覚し、その危機をどこまでも自己自身で脱け出ることになる。その場合の人間の否定ということも、人間自身で否定するのである。つまり、人間が絶対危機的な主体であるという自覚に否定がある。そういう自覚が否定であると考え。そしてその否定から脱け出ること、自律的であり、その脱け出たところも、やはりそれが自分である。そしてそういう自分の外に、もはや何らか神というものはないわけである« (Hisamatsu: Atheismus, 78).

des wahren Selbst, zum absoluten Nichts zu schlagen, wie in seinem Werk 東洋的無の性格 (tōyōteki mu no seikaku) DER CHARAKTER DES ÖSTLICHEN NICHTS.

Wenn nämlich das absolute Nichts nicht von einem Etwas her definiert wird, dann hat es offenbar auch keinen Sinn, in der Welt – weder in der Außenwelt, noch in mir selbst – nach einem Etwas zu suchen, das dann nachträglich radikal verneint und Nichts genannt wird. Das absolute Nichts kann also nicht durch eine wie auch immer geartete Begriffsanalyse oder phänomenologische Untersuchung von . . . – ja von was denn? – gewonnen werden. Dennoch versucht Hisamatsu eine positive Aussage, nämlich daß dieses ganz und gar Nicht-Etwas, dieses überall Nicht-Etwas, dieses nirgendwo Etwas (一切處無物 issaishomubutsu) das Ich-bin sei; dies sei der Charakter des östlichen, des absoluten, des zenbuddhistischen Nichts.²¹⁶ Diese Kennzeichnung des absoluten Nichts: dieses ganz und gar Nicht-Etwas, dieses überall Nicht-Etwas, dieses nirgendwo Etwas bin Ich – oder von der anderen Seite her gesehen – ein Ich ist nirgendwo, versucht Hisamatsu noch weiter zu entfalten.

Die mit dem absoluten Nichts gemeinte radikale Verneinung auch noch des kleinsten Ich oder Selbst versucht er unter anderem mit dem Gedanken eines geraden und aufrichtigen Herzens (一直心 icchokushin) einzufangen. Damit ist gemeint, daß sich das Ich als gerades und aufrichtiges Herz nicht nach irgendeiner Richtung hinneigt – ein Herz, das sich weder durch die Objekte der äußeren Welt noch durch die Regungen im Inneren in Bann ziehen läßt. Damit ist es aber auch ein »Herz, das sich weder nach der Seite des Guten noch nach der Seite des Bösen neigt.«²¹⁷ »Daß man in seinem Herzen nichts bewahre, nenne ich das wahre Nichts. Aber das Herz ist ein Schauspieler, der jede

²¹⁶ Vgl. »また私自身はその一切處無物なのである。私である一切處無物、一切處無物である私が東洋的無である« (Hisamatsu: Der Charakter des östlichen Nichts, 45).

²¹⁷ »不思議不思悪低の心が直心である« (Hisamatsu: Der Charakter des östlichen Nichts, 47).

Rolle spielt . . . Daß man das Herz mit keiner Rolle ausfüllt, nenne ich das wahre Nichts . . . Das wahre Nichts, von dem ich hier spreche, ist gerade das, was von jeder Rolle und jeder Aufgabe frei ist.«²¹⁸

Dieses Herz scheint anders als ein bereitwilliges neues Herz zu sein, das quasi von sich aus die Gesetze Gottes erfüllt. Doch diese Unbefangenheit und Freiheit des Ich meint keine Freiheit in dem Sinne, wie sie Kinder erzwingen wollen, wie Hisamatsu sagt, also keine Freiheit, die tun will, wozu sie Lust hat. Aber sie ist auch keine Freiheit der Erwachsenen, die diszipliniert und auf Vernunft gegründet den Menschen gerade als Menschen auszeichnet. Sie ist vielmehr eine religiöse Freiheit (宗教的自由 shukyōteki jiyū), die sich über die menschliche Vernunft hinwegsetzt, nicht um sich wieder in eine völlige Willkür zu verlieren, sondern um der eigentlichen Aufgabe der Religion gerecht werden zu können, die darin besteht, sogar noch über solche Dualitäten wie Recht und Unrecht, Gut und Böse, Gemein und Heilig et cetera hinauszugehen. »Nur in diesem Sinne kann sich die innere Entwicklung zur wahren Freiheit vollenden, die weder von den Menschen noch von Buddha gefesselt oder behindert wird. Dies ist die Freiheit und Unbefangenheit des zenbuddhistischen Nichts.«²¹⁹

Angesichts dieses kurz skizzierten anthropologischen Entwurfes von Hisamatsu stellt sich natürlich verschärft die Frage nach den Erfahrungen, auf Grund deren man zu der doch anderen Konzeption der Verwandtschaft von Mensch und Gott kommt. Denn auch wenn man dem Ausgangspunkt zustimmt, daß eine einzige anthropologische Konzeption des Menschen vielleicht ein Unding ist, dann ist mit der Bejahung der Pluralität ja noch nichts

²¹⁸ »心に何も置かぬを虚無といふ也。又心は万事をなす役者なり。... 心を無役にして置くを虚無と云ふ也。... 一役にて塞がぬを虚無と云ふ也« (Hisamatsu: Der Charakter des östlichen Nichts, 48).

²¹⁹ »かくて人にも仏にも繋礙せられざる真に自由なる境涯が現成するのである。かかる自由が東洋的無の自在性である« (Hisamatsu: Der Charakter des östlichen Nichts, 61).

über die Erfahrungen ausgesagt und entschieden, auf die sich die verschiedenen, offenbar sogar widersprechenden anthropologischen Konzeptionen stützen, so daß weiterhin nach den zu Grunde liegenden Erfahrungen einer Anthropologie gefragt werden kann, die eben von einer Verwandtschaft von Mensch und Gott spricht.

Diese Frage nach den Erfahrungen stellt sich spätestens hier deshalb so dringlich, weil ja bisher offenbar noch von gar keiner Erfahrung die Rede war. Ausgehend von einer bestimmten anthropologischen Konzeption, daß der Mensch von Natur aus eine Vorstellung von Gott habe, daß dem Menschen eine Gottesvorstellung gleichsam in die Seele eingehämmert sei, wurde die Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott als das dieser Konzeption zu Grunde Gelegte bisher etwas problematisiert. Doch ist diese Verwandtschaft von Mensch und Gott eine Erfahrung oder nicht selbst wiederum nur eine Konzeption, die die von der natürlichen Gottesvorstellung stützen soll? Resultiert also die Behauptung von einer natürlichen Gottesvorstellung aus einer Erfahrung der Verwandtschaft von Mensch und Gott oder *nur* aus einem alten Axiom, daß nur Gleiches Gleiches erkennt – sei es im Sinne der *Helioeidie* eines Platon; sei es im Sinne eines Goethe:²²⁰

»Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?«

sei es im Sinne eines Jung: »Das *Selbst* ist der wichtigste und zugleich am schwierigsten zu erfassende Archetyp. Jung versteht ihn als Mittelpunkt der Persönlichkeit, den das Ich seinem Wesen nach nie erfassen kann, als »Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen« . . . Er ist eher Po-

²²⁰ Goethe: Zur Farbenlehre, 20.

stulats denn faßbare Wirklichkeit, erscheint in der Figur der ›übergeordneten Persönlichkeit‹ . . . und in Ganzheitssymbolen . . . , als *complexio oppositorum* oder als geeinte Zweiheit . . . Die Symbole des Selbst-Archetyps zeigen seit jeher eine enge Verwandtschaft mit Symbolen des Göttlichen. So ist es in Wirklichkeit fast unmöglich, zwischen einem Symbol des Selbst und dem Gottesbild zu unterscheiden. Symbole des Selbst könnten ebensowohl als ›der Gott in uns‹ bezeichnet werden.«²²¹

²²¹ Morgenthaler: Carl Gustav Jung, 239.

§11 Die Frage nach dem Gewissen

»Im Innersten seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer anruft, das Gute zu lieben und zu tun und des Böse zu meiden und so, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten widerhallt.«²²²

Diese Auffassung vom Gewissen aus der Pastoralconstitution GAUDIUM ET SPES des II. Vatikanischen Konzils versteht die Forderungen des Gewissens offenbar als ein von Gott gegebenes Gesetz, das Gewissen ist somit wohl der ausgezeichnete Ort Gottes im Menschen und im Gewissen als dem direkt Angesprochenwerden von Gott scheint nun doch eine Erfahrung vorzuliegen, auf Grund der man zu einem Begriff von Gott kommt – zumindest in der christlichen Theologie. Aber kommt auch eine philosophische Reflexion über das Gewissen²²³ dadurch zu einem Begriff von Gott?

Kant beispielsweise, der sich in seinem Aufsatz VON EINEM NEUERDINGS ERHOBE- NEN VORNEHMEN TON IN DER PHILOSOPHIE (1796) mit der Schwärmerei auseinandersetzt, genauer mit der »allerneuesten deutschen Weisheit ... durchs Gefühl zu philosophieren«,²²⁴ stellt sich gegen Ende der Schrift im Zusammenhang mit dem moralischen Gesetz die Frage: »Was ist das in mir, welches macht,

²²² »In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui obedire debet, et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, ubi oportet auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita. Nam homo legem in corde suo a Deo inscriptam habet, cui parere ipsa dignitas eius est et secundum quam ipse iudicabitur. Conscientia est nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius« (Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse Nr. 4316).

²²³ Vgl. die Begriffsgeschichte von συνείδησις – conscientia – Gewissen bei Fetz: Gewissen.

²²⁴ Kant: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie A 416.

daß ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe, und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vorteil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Übertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehere, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet?« (A 418) Dieses undurchdringliche Geheimnis, das durch die sorgfältige und langsam fortschreitende Begriffarbeit der Philosophie allmählich fühlbar wird, evoziert allerdings die weitere Frage, ob die Stimme des moralischen Gesetzes »von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme?« (A 423)

Während nun Kant in diesem Aufsatz empfiehlt: »Im Grunde täten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben; da sie bloß spekulativ ist, und, was uns zu tun obliegt (objektiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines, oder das andere Prinzip zum Grunde legen« (A 423), so legt er in der Tugendlehre seiner METAPHYSIK DER SITTEN (1797) den Akzent doch anders. Dort spricht er vom Gewissen als dem Bewußtsein eines Gerichtshofes im Menschen, womit sich neben anderen beispielsweise auch Hegel, Schopenhauer und Heidegger auf der Grundlage ihrer jeweiligen philosophischen Konzeption auseinandersetzen.²²⁵

Jeder Mensch hat nach Kant ein Gewissen »und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt in Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er selbst (willkürlich) m a c h t , sondern es ist seinem Wesen einverleibt.«²²⁶ Innerhalb dieser Vorstellung vom Gewissen als

²²⁵ Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, 464–495; Schopenhauer: Preisschrift über die Grundlage der Moral, 526–531; Heidegger: Sein und Zeit, 355–399.

²²⁶ Kant: Die Metaphysik der Sitten A 99.

eines Gerichtsverfahrens mit einem Ankläger, Verteidiger, Richter und Angeklagten scheint es plausibel zu sein, daß Angeklagter und Richter nicht ein und derselbe sein können, wenn man von einem richtigen Prozeß sprechen möchte, weil sonst jeder Prozeß zugunsten des Angeklagten ausginge, der sich sofort freisprechen würde.

Und die Konsequenz, die Kant zieht lautet: »Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen *a n d e r e n* (als den Menschen überhaupt), d. i. als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. Dieser andere mag nun eine wirkliche, oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft. Eine solche idealische Person (der autorisierte Gewissensrichter) muß ein Herzenskündiger sein; denn der Gerichtshof ist im *I n n e r e n* des Menschen aufgeschlagen – zugleich muß er aber auch *a l l v e r p f l i c h t e n d*, d. i. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältnis auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind; weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. – – Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber *G o t t* heißt: so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen: ja es wird der letztere Begriff (wenn gleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein.« (A 100 f.)

Aus der Tatsache, daß der Begriff *Gott*, wenn auch nur in dunkler Art, immer im moralischen Selbstbewußtsein enthalten ist, folgert Kant natürlich nicht auch die Existenz Gottes, denn es handelt sich ja hier nicht um ein Bewußtsein, dem etwas objektiv gegeben ist (theoretische Vernunft), sondern um die

sich selbst verpflichtende und dementsprechend angemessen handelnde praktische Vernunft. Dennoch bleibt die Frage, ob selbst innerhalb dieses Rahmens der praktischen Vernunft die Trennung von Richter und Angeklagtem alle Phänomene des Gewissens abdeckt, ohne natürlich das Bild Kants vom Gerichtshof überstrapazieren zu wollen. Aber setzt nicht beispielsweise so etwas wie Reue eine Selbstverurteilung voraus, unabhängig davon ob mich der Andere verurteilt oder nicht, so daß es von diesem Phänomen aus gesehen geradezu sinnwidrig wäre, einen anderen Richter zu postulieren als den Angeklagten selbst.

Doch es geht hier ja letztlich nicht um eine Phänomenologie des Gewissens, sondern um die Frage, die Kant gestellt hat, ob nämlich die Stimme des moralischen Gesetzes einfach die eigene Vernunft des Menschen ist oder ob diese Stimme von jemandem herkommt, der durch die Vernunft des Menschen mit dem Menschen spricht? Oder mit Bezug auf die oben angeführte Stelle aus GAUDIUM ET SPES: Wird das Gewissen als eine Instanz gedacht, die sich in ihrem Urteil auf die Anordnungen des göttlichen Gesetzes bezieht, oder ist das Gewissen Ausdruck eines ursprünglichen Selbstverhältnisses des moralischen Subjekt?²²⁷

Diese Streiffrage zwischen einer christlichen Moralthologie und einer philosophischen Ethik soll hier weder systematisch dargelegt, noch historisch innerhalb der großen philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts entfaltet werden, angefangen vom *Theodizeestreit* zwischen Voltaire und Rousseau, über den *Fragmentenstreit*, die Auseinandersetzung zwischen Lessing und Goeze über Vernunftreligion versus Offenbarungsreligion anlässlich der Reimarus-Fragmente, den *Spinozastreit* über den Pantheismus Spinozas, den *Marburger Streit* zwischen 1786 und 1793 um

²²⁷ Vgl. Schrader: Gewissen und Realität, 108.

das Verhältnis der Kantischen Philosophie zur Religion, den *Streit der Fakultäten* um die Stellung der Philosophie an der Universität, den *Atheismusstreit* um Fichte in Jena, bis hin zum *Streit um die göttlichen Dinge* zwischen Jacobi und Schelling. Es geht hier vielmehr um die lapidare Frage: Wenn die Stimme die eigene Vernunft des Menschen als letzte nicht weiter abzuleitende oder zurückzuführende Instanz ist, die mit oder ohne einen Reflexionsprozeß über eine zu vollziehende Handlung eine Entscheidung trifft, diese durchführt und dann als Person verantwortet, kann diese Stimme dann wirklich als eine *Erfahrung*, als das *blosze gewahren und vernehmen* herangezogen werden, auf Grund der man zu einem Begriff von Gott kommt? Und selbst wenn die Stimme von woanders herkommt, kann es dann von vornherein nur die Stimme Gottes sein?

Wenn das Gewissen der Ort des Menschen ist, wo die Stimme Gottes widerhallt, dann ist wohl eine Erfahrung gefunden, die zu einem Begriff von Gott führt. Wenn allerdings nach Kants oft zitiertem Diktum die Moral zwar nicht der Religion bedarf und in diesem Sinne autonom ist, aber unumgänglich zur Religion führt,²²⁸ dann wäre doch genauer zu untersuchen, in welchem Sinn hier überhaupt noch von einer *Erfahrung* gesprochen werden kann, die zu einem Begriff von Gott führt. Doch wenn die Religion gerade an der Moral zu Grunde geht, wie es Nietzsche sieht,²²⁹ dann scheint das Gewissen wohl keine Erfahrung zu sein, die zu einem Begriff von Gott führt.

Während Nietzsche die Philosophie Kants durch ein moralisches Grundurteil bestimmt sieht, die innerhalb einer Geschichte seit Platon und dem Christentum vor dem grauen Morgen mit dem Hahnenschrei des Positivismus den Hohen Abend des philosophischen Gedankens markiert, daß die Moral auf ei-

²²⁸ Vgl. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft A III – X.

²²⁹ Vgl. Nietzsche: Nachlaß 2[107] (KSA 12, 114).

ne andere metaphysische Welt zurück- oder hinabweise,²³⁰ so versucht er selbst aus Mißtrauen gegenüber deren schönen Gebärden und Blicken über Moral nachzudenken, ohne unter ihrem Zauber zu stehen.²³¹

Geht man davon aus, daß sowohl Kant als auch Nietzsche aus Grunderfahrungen heraus philosophieren, dann ist es schon bedenkenswert, daß man einerseits zu einer Verehrung des moralischen Gesetzes kommen (Kant) und andererseits als Maulwurf sich verstehen und von sich sagen kann (Nietzsche): »Ich bohrte in den Grund, ich begann ein altes Vertrauen zu untersuchen und anzugraben, auf dem wir Philosophen seit ein paar Jahrtausenden wie auf dem sichersten Grunde zu bauen pfl egten, – immer wieder, obwohl jedes Gebäude bisher einstürzte: ich begann unser Vertrauen zur Moral zu untergraben.«²³² Für Nietzsche, der sehr wohl um das *Gefühl* »Du sollst!« weiß,²³³ scheint auf jeden Fall die Faszination der Moral zerbrochen zu sein: »Ich habe überall hin geblickt – aber ein ›Du sollst‹ ist nicht mehr zu finden für Menschen wie mich.«²³⁴ Und dabei reklamiert er seine Skepsis an der Moral im Namen einer Wahrhaftigkeit, wie an seiner Diagnosenskizze des europäischen Nihilismus und dessen innerer Logik in der sogenannten LENZERHEIDER ABHANDLUNG (datiert vom 10. Juni 1887) kurz aufgezeigt werden soll.²³⁵

Die bisherige Moral, so Nietzsche, war das große Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus gewesen, weil sie unter anderem dem Menschen einen absoluten Wert verlieh. Mit seiner Sittlichkeit unterschied er sich von der Naturkausalität und sie verhütete, daß sich der Mensch als Mensch verachtete. Unter dem Schutz dieser Moral nun konnte auch die

²³⁰ Vgl. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, 80; Nachlaß 2[190] (KSA 12, 161); 5[50] (KSA 12, 203).

²³¹ Vgl. Nietzsche: Nachlaß 2[165] (KSA 12, 147).

²³² Nietzsche: *Morgenröthe*, 12.

²³³ Vgl. Nietzsche: Nachlaß 2[192] (KSA 12, 162).

²³⁴ Nietzsche: Nachlaß 26[154] (KSA 11, 189).

²³⁵ Vgl. Nietzsche: Nachlaß 5[71] (KSA 12, 211–217).

Wahrhaftigkeit als die Durchsichtigkeit sich selbst und anderen gegenüber heranwachsen: »einfach, durchsichtig, mit sich nicht im Widerspruch, dauerhaft, sich gleichbleibend, ohne Falte, Volte, Vorhang, Form.«²³⁶

Doch diese gewöhnliche Wahrhaftigkeit, die nach Nietzsche auch nur eine Maske, allerdings ohne Bewußtsein der Maske ist, erkennt im Laufe der Geschichte als radikale Zucht zur Wahrheit, daß das Bedürfnis nach Glauben der größte Hemmschuh der Wahrhaftigkeit ist.²³⁷ Für Zarathustra bedeutet deshalb Wahrhaftigkeit, das heißt Wille zur Wahrheit: »Wahrhaftig – so heiße ich Den, der in götterlose Wüsten geht und sein verehrendes Herz zerbrochen hat. Im gelben Sande und verbrannt von der Sonne schielt er wohl durstig nach den quellenreichen Eilanden, wo Lebendiges unter dunkeln Bäumen ruht. Aber sein Durst überredet ihn nicht, diesen Behaglichen gleich zu werden: denn wo Oasen sind, da sind auch Götzenbilder. Hungernd, gewaltthätig, einsam, gottlos: so will sich selber der Löwen-Wille. Frei von dem Glück der Knechte, erlöst von Göttern und Anbetungen, furchtlos und fürchterlich, gross und einsam: so ist der Wille des Wahrhaftigen.«²³⁸

Da nach Nietzsche der historische Zarathustra »zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge« gesehen und diesen »verhängnisvollsten Irrthum, die Moral« geschaffen hat, deshalb muß Nietzsches Zarathustra auch der erste sein, der diesen Fehler erkennt. Er ist also »wahrhaftiger als sonst ein Denker . . . Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz – in mich – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.«²³⁹

²³⁶ Nietzsche: Nachlaß 11[115] (KSA 13, 54 f.).

²³⁷ Vgl. Nietzsche: Nachlaß 1[20] (KSA 10, 13 f.); 8[1] (KSA 12, 323).

²³⁸ Nietzsche: Also sprach Zarathustra II, 133.

²³⁹ Nietzsche: Ecce homo, 367.

Die unter den Fittichen der Moral flügge gewordene Wahrhaftigkeit zieht also eine Schlußfolgerung nach der anderen, einen Schlußstrich nach dem anderen und »am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sich selbst; dies aber geschieht wenn sie die Frage stellt ›was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?‹ . . . [und an] diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral zu Grunde.«²⁴⁰ Denn dieser Wille zur Wahrheit, der sich die Frage stellt »Was in uns will eigentlich ›zur Wahrheit?‹« und der nach Nietzsche durchschaut, daß er sich als Wille im Dienste des Willens zur Macht entwickelt – ja daß er sogar ein oder der Wille zur Macht ist –, wendet sich gegen die Moral, indem er deren Teleologie demaskiert.²⁴¹

Dieses Entlarven der Interessen der Moral wirkt nun wiederum stimulierend in Richtung eines Nihilismus. Es entsteht nämlich ein Widerstreit hinsichtlich der Bedürfnisse: Gemäß Nietzsche erscheinen uns nämlich nach der Einsicht in die Absichten der Moral die Bedürfnisse beispielsweise der praktischen Vernunft hinsichtlich der Idee eines moralischen Weltherrschers zwar als unwahr, aber es sind offenbar gerade diejenigen, woran das ganze Leben hängt, das heißt das, was wir uns gerne vorlügen möchten, dürfen wir nicht mehr schätzen und das, was wir jetzt als wahr erkennen, schätzen wir nicht. Oder in Nietzsches Worten: »Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.«²⁴²

²⁴⁰ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, 410.

²⁴¹ Vgl. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, 15; Nachlaß 9[36] (KSA 12, 352); 43[1] (KSA 11, 699).

²⁴² Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, 600.

Angesichts derart weitgespannter Auffassungen vom Gewissen, von der Wiederhalle der göttlichen Stimme bis zum Ort der Überwindung Gottes, fällt es schwer, das Gewissen als eine ganz eindeutige Erfahrung anzusehen, die zu einem Begriff von Gott führt. Andererseits sieht Nietzsche nach seiner Diagnose eines den *moralischen Gott* überwindenden Nihilismus die Überwindung des Nihilismus wiederum in seiner Konzeption des *Willens zur Macht*.²⁴³ Und es wäre sicherlich nicht nur theologisch bedeutungsvoll,²⁴⁴ sondern auch angesichts der Suche nach Erfahrungen, auf Grund deren man zu einem Begriff von Gott kommt, philosophisch interessant, Nietzsches Selbstüberwindung oder besser Verwindung (Hinnahme-Genesung-Verdrehung)²⁴⁵ des Nihilismus etwas weiter zu verfolgen, insofern er sagt: »Wie viele neue Götter sind noch möglich! . . . Mir selber, in dem der religiöse, das heißt gottbildende Instinkt mitunter wieder lebendig werden will: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedes Mal das Göttliche offenbart!«²⁴⁶

Nun wird sicherlich nicht jeder auf dem Weg Nietzsches oder auf die Weise eines Nietzsche sich des in neuer Weise zeigenden Göttlichen gewahrwerden. Während nämlich die mit der sogenannten *Entwertung* der obersten Werte einhergehende Entkräftigung Gottes bis zu dessen Tod im Grunde *nur* den moralischen Gott überwindet – der Gedanke »Gott-ist-tot« gehört also zum Nihilismus –, so ersetzt die sogenannte *Umwertung* der Werte einen christlichen Gott nicht einfach durch einen anderen obersten *Wert*, sondern eben durch Dionysos, der ein tanzender Gott ist und kein moralischer: »Und um für diesen Fall die nicht genug zu schätzende Autorität Zarathustra's anzurufen: Zarathustra geht so weit, von sich zu bezeugen ›ich würde nur an einen

²⁴³ Vgl. Nietzsche: Nachlaß 11[411] (KSA 13, 190).

²⁴⁴ Vgl. Mourkojannis / Schmidt-Grépalý: Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes.

²⁴⁵ Vgl. Vattimo: Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie.

²⁴⁶ Nietzsche: Nachlaß 17[4] (KSA 13, 525 f.).

Gott glauben, der zu t a n z e n verstünde . . . Nochmals gesagt: wie viele neue Götter sind noch möglich! – Zarathustra selbst freilich ist bloß ein alter Atheist. Man verstehe ihn recht! Zarathustra sagt zwar, er w ü r d e –; aber Zarathustra w i r d nicht.«²⁴⁷

Nun ist zwar hier über die entsprechende Erfahrung nichts weiter ausgesagt, die einen tanzenden Gott gewahrwerden läßt oder auf Grund der man zu einem Begriff eines tanzenden Gottes kommt. Und dennoch wäre es interessant dieser Überlegung Nietzsches zur Überwindung oder eben Verwindung des Nihilismus nachzugehen.

Allerdings nicht deshalb, um von hier aus eine Brücke zu Hisamatsu zu schlagen, der über eine Ethik hinausgehen will (vgl. S. 126), oder zu einem Nāgārjuna, für den auf Grund seiner Auffassung von der Leere Sein nur Schein ist (vgl. S. 103). Gerade für eine Verbindung zu Nāgārjuna könnte man ins Feld führen, daß nämlich dann, wenn die Werte als Perspektiven der Nützlichkeit erkannt sind, ein Lebenswille ermächtigt wird, der an Stelle der alten nicht einfach neue Werte bejaht und einsetzt, sondern der quasi spielerisch oder tanzend damit umgeht: »So lebt das seiner selbst mächtige Dasein in einem selbst zugestandenem, aber unverzichtbaren Schein. Den Schein als solchen zu durchschauen, ohne doch im Leben daran zu zerbrechen, sondern vielmehr selig weiterzuleben . . .«²⁴⁸ – vielleicht ist und bleibt das aber nur Erleuchteten oder dionysischen Gott-Denkern vorbehalten?

Sondern wesentlich interessanter erscheint die von Nietzsche durchgeführte Diagnose des Nihilismus und des moralischen Gottes im Sinne einer Hermeneutik der den Erfahrungen zugrundeliegenden Ängste und Wünsche, so daß seine Verwindung des Nihilismus mit einem tanzenden Gottes dementsprechend andere Erfahrungsbereiche eröffnet,²⁴⁹ auf Grund deren man zu einem Begriff von Gott kommen könnte.

²⁴⁷ Nietzsche: Nachlaß 17[4] (KSA 13, 526).

²⁴⁸ Schüßler: Zur Frage der Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche und Heidegger, 26 f.

²⁴⁹ Vgl. Ricœur: Religion, Atheismus und Glaube.

Ausklang der Thematik

§12 Die Problematisierung des *desiderium naturale dei*

»Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.«²⁵⁰

Mit einer kurzen Entfaltung dieses Gedankens beschließt Kant seine KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT: Während nämlich die Betrachtung des bestirnten Himmels, mir angesichts der unendlich vielen Welten und Sonnensystemen meine Unwichtigkeit und Kleinheit vergegenwärtigt, so erhebt mich das moralische Gesetz über die Naturkausalität und macht mir die Welt der wahren Unendlichkeit bewußt. Doch diese Bewunderung und Ehrfurcht ersetzen nicht die wissenschaftliche Untersuchung dieser beiden Gebiete, das heißt ein Erforschen der Natur und der Moral von einem kritisch untersuchten Ansatz aus und mit einer zuvor gut überlegten Methode. Und nachdem die Naturwissenschaften auf diese Weise zu ihren großen Einsichten gekommen ist, so äußert Kant abschließend seine Hoffnung, auf diesem wissenschaftlichen, sprich philosophischen Weg auch den moralischen Anlagen des Menschen auf die Spur kommen zu können.

Obwohl also das angeführte Zitat bei Kant in dem eben genannten Zusammenhang steht, so wird es hier gewissermaßen als grobe Zusammenfassung der hier behandelten Thematik zweckentfremdet. Denn mit den beiden ehrfürchtig Bewunderten, dem bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir, sollen die beiden Grunderfahrungen noch einmal benannt werden, die sich offenbar durch die Geschichte der europäischen Phi-

²⁵⁰ Kant: Kritik der praktischen Vernunft A 288.

losophie ziehen. Die philosophischen Reflexionen über die Schönheit und die Ordnung des Kosmos einerseits und das Gewissen andererseits scheinen somit zwei, wenn auch nicht die beiden einzigen, Ansätze darzustellen, von denen aus das philosophische Denken zu einem Begriff von Gott im Laufe der europäischen Geistesgeschichte gekommen ist.

Welches Resümee kann nun nach den bisherigen Darlegungen gezogen werden, da hinsichtlich der Erfahrungen, auf Grund deren man zu einem Begriff von Gott in der Philosophie kommt, kein *εὖρηκα* plausibel erscheint? – Selbstverständlich ist es immer möglich, das bisher Gesagte noch einmal auf seine Haltbarkeit und seine Glaubwürdigkeit hin zu befragen und zu kritisieren. Selbstverständlich ist es immer möglich, weitere Erfahrungen in den Blick zu nehmen versuchen, auf Grund deren man zu einem Begriff von Gott in der Philosophie kommen könnte. Obwohl also unter der Vorgabe einer immer möglichen Selbst- und Fremdkritik des Bisherigen ein *εὖρηκα* nicht kategorisch auszuschließen ist, so steht an dieser Stelle doch die Frage im Raum, wie standhaft jetzt noch ein philosophisches Gott-Denken ist, nachdem zwar das Ausbleiben einer direkten Gotteserfahrung eingangs nicht als das Ende eines Gott-Denkens angesehen wurde, aber der Stachel der Enttäuschung wohl nur noch tiefer sitzt, daß sich das Denken offenbar nicht nur nicht direkt auf eine äußere oder eine im Menschen liegende Erfahrung *Gott* beziehen kann, sondern daß es auch fragwürdig und problematisch geblieben ist, auf Grund der bisher erörterten Erfahrungen zu einem Begriff von Gott zu kommen?

Wieviel Kraft kann denn ein philosophisches Gott-Denken angesichts dieser Situation aus einer behaupteten metaphysischen Naturanlage des Menschen noch gewinnen, die Kant nahezulegen scheint: »Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr

durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.«²⁵¹ Zwar geht manchen Zeitgenossen Kants dessen Bedürfnis der praktischen Vernunft zu weit oder eben einen nicht gangbaren Weg. So wirft beispielsweise Wizenmann Kant vor: »Wenn Sie aus dem Bedürfnisse der Vernunft, den Begriff des Uneingeschränkten voraus zu setzen, das Bedürfnis folgern, das Dasein desselben anzunehmen, so treiben Sie, meines Erachtens, das Bedürfnis der Vernunft offenbar zu weit.«²⁵² und mit fast gleichen Worten kritisiert auch ein Jacobi: »Die Größe des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objective Existenz zu verleihen, sobald die Subjectivität derselben außer allen Zweifel gesetzt ward.«²⁵³ Aber hier steht nicht speziell der Streit um den Kantische Weg im Mittelpunkt, sondern die Überlegung, ob denn die Frage nach Gott, also das philosophische Gott-Denken überhaupt ein Bedürfnis des Menschen ist?

Wenn alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben, wie es zu Beginn der aristotelischen METAPHYSIK als dem *locus classicus* für diese Auffassung heißt,²⁵⁴ dann fragt sich beispielsweise Dante Alighieri in seinem CONVIVIO, das eine Einleitung in die Philosophie für ein höfisches Publikum darstellt und in dem hier zitierten dritten Buch eine *laudatio philosophiae* beinhaltet, wie denn das Wissen den Menschen glücklich machen könne, wenn dieses natürliche Streben nach Wissen keine Erfüllung findet, nämlich Gott zu erkennen. Denn nach Dante ist es offenkundig, »daß es bestimmte Dinge gibt, die unser Intellect nicht sehen kann, nämlich Gott, die Ewigkeit und die erste Materie; . . . und mit allem Glauben wird geglaubt, daß sie sind, aber was sie sind, können wir nicht begreifen und niemand kann sich, außer beinahe träumend und

²⁵¹ Kant: Kritik der reinen Vernunft A VII.

²⁵² Wizenmann: An den Herrn Prof. Kant, 139.

²⁵³ Jacobi: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, 183.

²⁵⁴ »Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει« (Aristoteles: Metaphysik 980a21).

nicht anders, ihrer Kenntnis nähern. Tatsächlich können manche hier zweifeln, wie dies sich verhalte, daß die Weisheit den Menschen glücklich machen kann, wo sie doch dem Menschen gewisse Dinge nicht vollkommen zeigen kann; zudem ist es von Natur aus der Wunsch des Menschen zu wissen und ohne die Erfüllung dieses Wunsches kann er nicht glücklich sein. Darauf kann man deutlich antworten, daß der natürliche Wunsch in jedem Ding dem wünschenden Ding entsprechend bemessen ist: ansonsten würde es sich selbst zuwiderlaufen, was unmöglich ist; und die Natur hätte es vergeblich geschaffen, was ebenfalls unmöglich ist. Zuwiderlaufen würde es, daß etwas, seine Vervollkommnung wünschend, seine Unvollkommenheit wünschte; insofern es sich immer wünschen würde zu wünschen, und sein Wünschen nie zu erfüllen; in diesen Fehler verfällt der verfluchte Geizige und er bemerkt nicht, daß er sich wünscht, immer zu wünschen und dabei der Zahl naheilt, die unmöglich zu erreichen ist. Auch hätte die Natur es vergeblich geschaffen, denn es wäre auf kein Ziel hingeeordnet. Und deswegen ist das menschliche Verlangen in diesem Leben an jenem Wissen bemessen, das man hier haben kann und diesen Punkt überschreitet es nicht, außer es begeht einen Fehler, der außerhalb der Absicht der Natur liegt . . . Deswegen, da es unserer Natur nicht möglich ist, Gott zu kennen und von bestimmten anderen Dingen [zu wissen], was sie sind, verlangen wir von Natur aus nicht, dies zu wissen. Und damit ist der Zweifel ausgeräumt.«²⁵⁵

²⁵⁵ »In quanto certe cose affermano essere, che lo 'ntelletto nostro guardare non può, cioè Dio e la eternitate e la prima materia: . . . e con tutta fede si credono essere, e per[ò] quello che sono intender noi non potemo [e nullo] se non co[me] sognando si può appressare a la sua conoscenza, e non altrimenti. Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l'uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che 'l naturale desiderio sia a l' uomo di sapere, e senza compiere lo desiderio beato essere non possa. A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade de la cosa desiderante: altrimenti andrebbe in contrario di sé medesimo, che impossibile è; e la Natura l'avrebbe fatto indarno, che è anche impossibile. In contrario andrebbe: ché, desiderando la sua perfezione, desiderrebbe la sua imperfezione; imperò che desiderrebbe sé sempre desiderare e non compiere mai suo desiderio (e in questo errore cade l'avarò maladetto, e non s'acorge che desidera sé sempre deside-

Legt man diese beiden Positionen zu Grunde: erstens, die Glückseligkeit kann nicht erreicht werden, wenn das natürliche Streben des Menschen nach Wissen nicht an sein Ziel gelangt, und zweitens, dem Menschen ist es von Natur aus nicht möglich, Gott zu erkennen, dann sieht Dante den Grund für das Dilemma dieser beiden Standpunkte offenbar in der implizit gemachten Voraussetzung liegen, es sei ein natürlicher Wunsch des Menschen, Gott erkennen zu wollen. Dante zieht also im Unterschied zu anderen Denkern²⁵⁶ aus der Überlegung, daß ein natürliches (nicht ein un- oder widernatürliches) Verlangen sich an der Möglichkeit ausrichtet, das Verlangte auch erreichen zu können, die Konsequenz, daß wir von Natur aus eben kein Verlangen nach einer Erkenntnis Gottes haben.

Ist also das Bedürfnis des Menschen, Gott erkennen zu wollen, unnatürlich? Ist ein Gott-Denken unnatürlich? In eine bestimmte Richtung radikal weitergeführt, könnte dies bedeuten, daß ein philosophisches Gott-Denken angesichts des nicht natürlichen Verlangens des Menschen nach einer Gotteserkenntnis zu einem Unternehmen werden kann – oder schon geworden ist –, das bestenfalls noch das Erbe eines speziellen Kulturbetriebs der europäischen Geistesgeschichte darstellt, aber nicht oder nicht mehr aus einem Innersten des Menschen heraus entspringt.

Wie immer man ein solch vorläufiges Ergebnis auch deuten mag. Angesichts einer möglicherweise bestehenden Unnatürlichkeit eines *Gott-Denkens* er-

rare, andando dietro al numero impossibile a giugnere). Avrebbe lo anco la Natura fatto indarno, però che non sarebbe ad alcuno fine ordinato. E però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione . . . Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio e di certe altre cose quello esse sono non sia possibile a la nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere. E per questo è la dubitazione soluta« (Dante Alighieri: *Das Gastmahl III*, XV, 6–10).

²⁵⁶ Vgl. zur Einordnung dieser Überlegung von Dante in den engeren geistesgeschichtlichen Kontext Cheneval: *Dante Alighieri: Convivio*, 362–366 und ausführlicher Cheneval: *Einleitung zu den Büchern I–IV*, LXXII–LXXXIII.

scheint aber eine Flucht in einen Gott-Glauben kaum eine Alternative zu sein. Denn bei einem Glauben aus Mangel an Erfahrung einer nachfragenden Vernunft, quasi in dubio pro deo, bleibt wie bei jedem derartigen Richterspruch ein fader Nachgeschmack – ohne hier unbotmäßig das Gebiet der Theologie betreten zu wollen!

Nun scheint aber Dantes Einwand gegen ein natürliches Verlangen einer Erkenntnis Gottes nicht nur diese Erkenntnis zu betreffen, sondern alle philosophischen Bemühungen. Wenn nämlich alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben und die Philosophie *per definitionem* eben nicht als Wissen, sondern als die dauernde Suche nach Wissen verstanden wird, kann denn dann eine Philosophie in Anbetracht des gleichzeitigen menschlichen Strebens nach Glück überhaupt sinnvoll betrieben werden?

Von der Philosophie her gesehen wird man das wohl bejahen und auf einen kleinen Unterschied aufmerksam machen. Denn das ursprüngliche Bedürfnis der Philosophie, bei einem Problem innezuhalten, nachzufragen und ihm auf den Grund zu gehen, tritt wohl im eigentlichen (nicht im sogenannten akademischen) Sinn nicht bei überlieferten Problemen auf, sondern bei Problemen, die der Denker sozusagen am eigenen Leibe erfährt. Daß die Aufarbeitung dieses Problems dann letztlich nie zu einem Ende kommt, mag zwar verdrießlich sein, aber der glücksbringende Stachel, der das Denken dauernd antreibt, ist diese Erfahrung. Hat ein ursprüngliches Gott-Denken nun auch einen derartigen Stachel?

Doch es hat den Anschein, daß das philosophische Gott-Denken, soweit es überhaupt unternommen wird, eher als Vergewisserungsinstanz fungiert und nicht als das Durchdenken einer Erfahrung, von der man angegangen wurde; wie eben eine Spur im Sand einem zwar vergewissern mag, daß da auch wohl ein Spurenden da sein müßte, ohne ihn aber jemals zu Gesicht zu bekommen. Doch wie schnell so eine Spur verwischt sein kann, und wie dürr

eine darauf aufgebaute menschliche Existenz ist, die ja von Beziehungen zu leben scheint, braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden.

Aber so meint Ōhashi in einer Heidegger-Interpretation: Solange der Fehl Gottes wenigstens noch als ein Schmerz vernommen wird, solange gibt es auch noch eine Hoffnung auf eine Heilung dieses Schmerzes – von Seiten Gottes. Eine der Schwierigkeiten, die die heilende Tat des *letzten Gottes* jedoch hat, ist sein Vorbeigang: »Denn wer vorbeigeht, kommt nicht an, vor allem nicht bei dem, der auf ihn wartet. Der vorbeigehende Gott ist kein ›persönlicher‹ Gott, auf den der Mensch im Zeitalter der Gottlosigkeit wartet. Dem Warten auf Gott liegt, so ernst und erbaulich es auch sein mag, eine selbstbezogene Egoizität zugrunde, die die Ankunft Gottes eher fernhält, während dieser vielleicht erst in der Stille der Gelassenheit seine Stätte findet, in der die Selbstbezogenheit fallengelassen wird.«²⁵⁷

Inwieweit bei Ōhashis Heidegger-Interpretation des seinsgeschichtlichen Ereignisses vom Vorbeigang des letzten Gottes das absolute Nichts des Zenbuddhismus eine Rolle spielen mag oder nicht (*selbstbezogene Egoizität*), soll hier nicht weiter verfolgt werden. Für den Verfasser bleibt jedenfalls als Einsicht und weitere Aufgabe *die Stätte zu finden*, insofern die Vorstellung des Erfahrens im Sinne eines *bloszen gewahrens und vernehmens* als möglicherweise grundsätzlich ungeeignet für ein philosophisches Gott-Denken weiter bedacht werden muß.

²⁵⁷ Ōhashi: Der »letzte Gott« im geschichtlichen Kontext, 403.

Bibliographie

- Apuleius: Der goldene Esel. Metamorphosen. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben von Edward Brandt und Wilhelm Ehlers. Mit einer Einführung von Niklas Holzberg. Düsseldorf / Zürich ⁵1998.
- Aratos: Phénomènes. Grecque et française. Tome 1. Traduit par Jean Martin. Paris 1998.
- Aristoteles. Einzelausgaben in der *Philosophischen Bibliothek* des Meiner-Verlags.
- Politik. Übersetzung und Anmerkungen von Eugen Rolfes; mit einer neuen Einleitung und ausführlichem Sach- und Begriffsregister von Günther Bien. Hamburg ⁴1981.
 - Physik. Vorlesung über Natur. Griechisch und deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günther Zekl. Hamburg 1987 (1. Halbband) / 1988 (2. Halbband).
 - Metaphysik. Griechisch und deutsch. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Hamburg ³1989 (1. Halbband) / ³1991 (2. Halbband).
- [Aristotelis] qui fertur De Melisso Xenophane Gorgia libellus. Herausgegeben von Hermann Diels. Berlin 1900.
- Athanasius: De incarnatione verbi. Griechisch und deutsch. Einleitung, Übersetzung, Kommentar von Eginhard P. Meijering (in enger Zusammenarbeit mit J. C. M. van Winden). Amsterdam 1989.
- Augustinus: Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum (CD-ROM). Basel 1995.
- Bammel, Caroline: Die 1. lateinische Rede gegen die Christen. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 1993 (104), 295–311.
- Barrett, Timothy Hugh: Liezi (Lieh Tzu). In: Encyclopedia of Chinese Philosophy 中國哲學. Edited by Antonio S. Cua. New York (NY) / London 2003, 397–400.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysica. Hildesheim 1963.
- Baus, Karl: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. In: Handbuch der Kirchengeschichte. Band 1. Herausgegeben von Hubert Jedin. Freiburg i. B. / Basel / Wien 1985.
- Bergeron, Marie-Ina: Wang Pi: philosophe du non-avoir. Taipei 1986.
- Berwig, Dieter: Mark Aurel und die Christen. Bonn 1970.
- Boeve, Lieven (Ed.): Divinising experience: essays in the history of religious experience from Origen to Ricœur. Leuven 2004.
- Bragt, Jan van: Nishitani on Japanese religiosity. In: Japanese Religiosity. Edited by Joseph John Spae. Tōkyō 1971, 271–284
- Bucher, Alexius J. (Hrsg.): Welche Philosophie braucht die Theologie? Regensburg 2002.
- Cardauns, Burkhardt: M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum. Band 1: Die Fragmente. Wiesbaden 1976.

- Carrette, Jeremy R. (Ed.): William James and »The varieties of religious experience«: a centenary celebration. London 2005.
- Chan, Alan Kam-leung: The *Daodejing* and its Tradition. In: Daoism Handbook. Edited by Livia Kohn. Leiden / Boston (MA) / Köln 2000, 1–29.
- Daoism (Taoism). Neo-Daoism (Xuanxue, Hsüan-hsüeh). In: Encyclopedia of Chinese Philosophy 中國哲學. Edited by Antonio S. Cua. New York (NY) / London 2003, 214–222.
- Cheneval, Francis: Einleitung zu den Büchern I–IV. In: Dante Alighieri: Das Gastmahl. Italienisch und deutsch. Erstes Buch. Übersetzt von Thomas Ricklin, eingeleitet und kommentiert von Francis Cheneval. Hamburg 1996, XI–CV.
- Dante Alighieri: *Convivio*. In: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter. Herausgegeben von Kurt Flasch. Stuttgart 1998, 352–380.
- Chinesisch-Deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie. Übersetzt aus dem Ci Hai von Lutz Geldsetzer und Hong Han-Ding. Aalen 1986.
- Chinn, Ewing: Nagarjuna's Fundamental Principle of Pratityasamutpada. In: Philosophy East and West 2001 (51), 54–72.
- Cicero, Marcus Tullius: Vom Wesen der Götter. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann. Zürich 1996.
- Collani, Claudia von: Figurismus in Franken? Herman Schell und der Daoismus. In: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 2001 (62/63), 195–215.
- Daiber, Hans: Aetius arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung. Wiesbaden 1980.
- Dante Alighieri: Das Gastmahl. Italienisch und deutsch. Drittes Buch. Übersetzt von Thomas Ricklin, kommentiert von Francis Cheneval. Hamburg 1998.
- Dassmann, Ernst: Christus und Sokrates. Zu Philosophie und Theologie bei den Kirchenvätern. In: Jahrbuch für Antike und Christentum 1993 (36), 33–45.
- Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Griechisch / lateinisch und deutsch. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann. Freiburg i. B. u. a. ³⁷1991.
- Diels, Hermann: Doxographi Graeci. Berlin 1879.
- Diogenes Laertius: Lives of eminent philosophers. Greek and English. Translation by Robert D. Hicks. Cambridge (MA) / London 1972 (volume 1) / 1970 (volume 2).
- Deutsche Übersetzung: Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Buch I–X. Herausgegeben von Klaus Reich. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt. Hamburg ²1967.
- Dion von Prusa: ΟΛΥΜΠΙΚΟΣ Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΕΝΝΟΙΑΣ. Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes. Eingeleitet, übersetzt und interpretiert von Hans-Josef Klauck. Darmstadt 2000.

- Dressel, Gert: Historische Anthropologie. Eine Einführung. Wien / Köln / Weimar 1996.
- Drobner, Hubertus R.: Lehrbuch der Patrologie. Frankfurt a. M. ²2004.
- D'Sa, Francis: Gott, der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus. Düsseldorf 1987.
- Gott: Prinzip oder Person. Gottesbegriff im Werden der indisch-christlichen Theologie. In: Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung. Herausgegeben von Konrad Hilpert und Karl-Heinz Ohlig. Zürich 1993, 169–200.
- Ebeling, Gerhard: Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. In: Wort und Glaube. Band 2. Tübingen 1969, 92–98.
- Eckert, Michael: Fackel oder Schleppe? Wider die Zerrissenheit der ehrwürdigen Tradition von Philosophie und Theologie. In: Theologische Quartalschrift 1998 (177), 167–169.
- Epiktet: Lehrgespräche. In: Epiktet · Teles · Musonius. Ausgewählte Schriften. Griechisch und deutsch. Herausgegeben von Rainer Nickel. München / Zürich 1994, 72–367.
- Epikur: Wege zum Glück. Griechisch, lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. Düsseldorf / Zürich 2003.
- Eusèbe de Césarée: La préparation évangélique. Grecque et française. Livres IV–V, 1–17. Introduction, traduction et annotation par Odile Zink. Paris 1979 (= Sources Chrétiennes 262).
- Evagrius Ponticus [Nilus von Ankyra]: Opera. Patrologia Graeca. Band 79. Herausgegeben von Jacques Paul Migne. Paris 1865.
- Περὶ προσευχῆς 1165A-1200C.
Deutsche Übersetzung: Evagrius Ponticus: Praktikos. Über das Gebet. Übersetzung und Einleitung von John Eudes Bamberger OCSO; aus dem Englischen übersetzt von Guido Joos. Münsterschwarzach 1986, 77–128.
- Fetz, Reto Luzius: Gewissen. In: Enzyklopädie Philosophie. Band 1. Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Hamburg 1999, 498–501.
- Feuerbach, Ludwig: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer. Berlin.
- Das Wesen des Christentums. Band 5. ²1984.
 - Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Band 9. ²1982, 264–341.
- Fiedrowicz, Michael: Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike. Darmstadt 2004.
- Figl, Johann (Hrsg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck 2003.
- Brahman – Nirvāna – Dao. Apersonale Vorstellungen des Absoluten. In: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Herausgegeben von Johann Figl. Innsbruck 2003, 559–568.
- Fink, Eugen: Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie. Den Haag 1959.

- Fischer, Norbert: Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen. Paderborn 1995.
- Frank, Karl Suso (unter Mitarbeit von Elisabeth Grünbeck): Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Paderborn u. a. 1996.
- Frauwallner, Erich: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin ²1958.
- Fu, Pei-jung: Tian (T'ien): Heaven. In: Encyclopedia of Chinese Philosophy 中國哲學. Edited by Antonio S. Cua. New York (NY) / London 2003, 726–728.
- Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke. 10 Bände. Tübingen 1999.
- Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen. Band 6, 154–170.
 - Logos und Ergon im platonischen »Lysis«. Band 6, 171–186.
 - Gespräche auf Capri Februar 1994. In: Die Religion. Herausgegeben von Jacques Derrida und Gianni Vattimo. Frankfurt a. M. 2001, 240–251.
- Gantke, Wolfgang: Reflexion und Interpretation. Ein nicht-reduzierter Erfahrungsbegriff als Grundlage einer zukünftigen Religionsphänomenologie. In: Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Herausgegeben von Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiate und Fritz Stolz. Bern u. a. 2001, 393–407.
- Garfield, Jay L.: Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation. Oxford (NY) 2002.
- Gebauer, Gunter u. a. (Hrsg.): Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung. Reinbek 1989.
- Gigon, Olof: Die Theologie der Vorsokratiker. In: La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon. Sept exposés et discussions Vandœuvres-Genève, 8–13 Septembre 1952. Vandœuvres-Genève 1954, 125–166.
- Gloy, Karen: Die paradoxe Verfassung des Nichts. In: Kant-Studien 1983 (74), 133–160.
- Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Herausgegeben von Karl Richter u. a. München.
- Den Originalen. Band 9. 1987, 68.
 - Zur Farbenlehre. Band 10. 1989.
- Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien. Griechisch und deutsch. Herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von Thomas Buchheim. Hamburg 1989.
- Graham, Angus C.: »Being« In Western Philosophy Compared With *Shih / Fei* And *Yu / Wu* In Chinese Philosophy. In: Asia Major 1959 (7), 79–112.
- Granel, Gérard: Remarques sur le »nihil privativum« dans son sens kantien. In: Philosophie 1987 (14), 71–88.
- Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch (CD-ROM). Frankfurt a. M. 2004.
- Hamada, Junko: Japanische Philosophie nach 1868. Leiden / New York (NY) / Köln 1994.

- Hansen, Chad: Youwu (Yu-wu): Being and Nonbeing. In: Encyclopedia of Chinese Philosophy 中國哲學. Edited by Antonio S. Cua. New York (NY) / London 2003, 847–849.
- Hegel: Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Frankfurt a. M. 1970.
- Phänomenologie des Geistes. Band 3.
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.
- Sein und Zeit. Band 2. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1977.
 - Heimkunft / An die Verwandten. Band 4. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. ²1996, 9–31.
 - Was heißt Denken? Band 8. Herausgegeben von Paola-Ludovika Coriando. 2002.
 - Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«. Band 9. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. ³2004, 303–312.
- Heisig, James W.: Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyōto School. Honolulu (HI) 2001.
- Henderson, John B.: Cosmology. In: Encyclopedia of Chinese Philosophy 中國哲學. Edited by Antonio S. Cua. New York (NY) / London 2003, 187–194.
- Hesiod: Theogonie. Werke und Tage. Griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding. Mit einer Einführung und einem Register von Ernst Günther Schmidt. München / Zürich 1991.
- Hinske, Norbert (Hrsg.): Ich handle mit Vernunft . . . Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung. Hamburg 1981.
- 久松真一著作集京都. [Hisamatsu, Shin'ichi: Gesammelte Werke. Kyōto.]
- 東洋的無の性格. 第一卷. 一九九五. [Der Charakter des östlichen Nichts. Band 1. 1995, 33–66.]
Deutsche Übersetzung: Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen. Eine systematische Erläuterung von Hōseki Shinichi Hisamatsu. Übersetzt von Takashi Hirata und Johanna Fischer. Stuttgart ⁶1999.
 - 無神論. 第二卷. 一九九四. [Atheismus. Band 2. 1994, 53–93.]
Deutsche Übersetzung: Atheismus. In: Shinichi Hisamatsu: Philosophie des Erwachens. Satori & Atheismus. Aus dem Japanischen übersetzt von Norbert Klein und Katsumi Takizawa, mit einer Einführung von Elmar Weinmayr, herausgegeben von Herbert Elbrecht. Zürich / München 1990, 43–103.
 - 悟り—後近代的 (Post-modern) 人間像. 第二卷. 一九九四. [Erwachen – das postmoderne Menschenbild. Band 2. 1994, 335–345.]
Deutsche Übersetzung: Erwachen – das postmoderne Menschenbild. In: Shinichi Hisamatsu: Philosophie des Erwachens. Satori & Atheismus. Aus dem Japanischen übersetzt von Norbert Klein und Katsumi Takizawa, mit einer Einführung von Elmar Weinmayr, herausgegeben von Herbert Elbrecht. Zürich / München 1990, 23–41.

- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe. Drei Bände. Herausgegeben von Jochen Schmidt. Frankfurt a. M.
- Heimkunft: An die Verwandten. Band 1. 1992, 291–295.
- Honnefelder, Ludger: Christliche Theologie als »wahre Philosophie«. In: Spätantike und Christentum. Herausgegeben von Carsten Colpe, Ludger Honnefelder und Matthias Lutz-Bachmann. Berlin 1992, 55–75.
- Das Problem der Philosophischen Anthropologie. Die Frage nach der Einheit des Menschen. In: Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie. Herausgegeben von Ludger Honnefelder. Paderborn u. a. 1994, 9–24.
- Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert. Darmstadt 1989.
- Huntington, C.W.: The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika. Honolulu (HI) ²1999.
- Hyldahl, Niels: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins. Kopenhagen 1966.
- Immoos, Thomas: Die Harfe, die von selber tönt. Überlegungen zur Inkulturation in Japan. In: Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung. Herausgegeben von Konrad Hilpert und Karl-Heinz Ohlig. Zürich 1993, 215–232.
- Iustinus Martyr: Apologia Minor. In: Apologiae pro christianis. Edited by Miroslav Marcovich. Berlin 1994, 135–159.
- Deutsche Übersetzung: 2. Apologie. Aus dem Griechischen übersetzt von Gerhard Rauschen. Kempten / München 1913, 139–155 (= Bibliothek der Kirchenväter 12).
- Dialogus cum Tryphone. Edited by Miroslav Marcovich. Berlin 1997.
- Deutsche Übersetzung: Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Philipp Haeuser. Kempten / München 1917, VII–231 (= Bibliothek der Kirchenväter 33).
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Ueber das Unternehmen des Kriticismus. In: Werke. Band 3. Herausgegeben von Friedrich Roth. Darmstadt 1968, 61–195.
- Jaeger, Werner: Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1964.
- Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869–1879. In: Nietzsche-Studien 1974 (3), 192–203.
- Johannes Paul II.: Fides et Ratio. In: Acta apostolicae sedis. Vatikan 1999 (91), 5–88 (= AAS).
- Deutsche Übersetzung: Enzyklika FIDES ET RATIO an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft 14. September 1998. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1998 (= VAS).

- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kritik der reinen Vernunft. Band 3. 1962.
 - Kritik der praktischen Vernunft. Band 5. 1962, 1–163.
 - Kritik der Urtheilskraft. Band 5. 1962, 167–485.
 - Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Band 6. 1969, 1–202.
 - Die Metaphysik der Sitten. Band 6. 1969, 203–493.
 - Der Streit der Facultäten. Band 7. 1973, 1–115.
 - Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Band 8. 1969, 35–42.
 - Was heißt: Sich im Denken orientiren? Band 8. 1969, 133–147.
 - Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Band 8. 1969, 389–406.
 - Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? Band 20. 1971, 257–332.
 - Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Herausgegeben von Karl Heinrich Ludwig Pölitz. Leipzig ²1830.
 - Vorlesungen über die Metaphysik. Herausgegeben von Karl Heinrich Ludwig Pölitz. Erfurt 1821.
- Kasulis, Thomas P.: Nothingness in Zen Buddhism. In: International Encyclopaedia of Buddhism. Edited by Nagendra Kumar Singh. Volume 43. New Delhi 1998, 1024–1034.
- Kato, Shuichi: Geschichte der japanischen Literatur. Die Entwicklung der poetischen, epischen, dramatischen und essayistisch-philosophischen Literatur Japans von den Anfängen bis zur Gegenwart. Aus dem Japanischen übersetzt von Horst Arnold-Kanamori, Gesine Foljanty-Jost, Hiroomi Fukuzawa und Makoto Ozaki. Darmstadt 1990.
- Kempski, Jürgen von: Schriften. Herausgegeben von Achim Eschbach. Frankfurt a. M. 1992.
- Philosophie und theoretischer Fortschritt. Schriften 1, 429–450.
- Kimmerle, Heinz: Interkulturelle Philosophie zur Einführung. Hamburg 2002.
- Kirk, Carol A. van: Why Did Kant Bother About ›Nothing‹? In: The Southern Journal of Philosophy 1990 (28), 133–147.
- Kobayashi, Toshiaki: Die Auflösung der Geschichte in die Ästhetik und das Nichts. Das japanische Symposium »Die Überwindung der Moderne«. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 1995 (209), 285–295.
- Kraft, Eva: Zum *Huai-nan-tzu* 淮南子. Einführung, Übersetzung (Kapitel I und II) und Interpretation. In: Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies 1957 (16), 191–286 + 1958 (17), 128–207.

- Krolow, Karl: Gesammelte Gedichte. Frankfurt a. M.
 - Ode 1950. Band 1. 1965, 51 f.
- Krolzik, Udo: Physikotheologie. In: Theologische Realenzyklopädie. Herausgegeben von Gerhard Müller. Band 26. Berlin /New York (NY) 1996, 590–596.
- Knaul, Livia: *Chuang-tzu and the Chinese Ancestry of Ch'an Buddhism*. In: *Journal of Chinese Philosophy* 1986 (13), 411–428.
- Lactance: *Institutions divines. Latin et française. Livre IV. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Monat*. Paris 1992 (= *Sources Chrétiennes* 377).
- Lao-tse: Táo-tě-king. *Der Weg zur Tugend*. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plaenckner. Leipzig 1870.
- Laozi 老子: *道德經 Daodejing*. Herausgegeben von Viktor Kalinke. Leipzig 2000.
 - Eine Wiedergabe seines Deutungsspektrums. Band 1.
 - Eine Erkundung seines Deutungsspektrums. Band 2.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim 1965.
 - *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*. Band 6, 598–606.
 Deutsche Übersetzung: *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*. In: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften*. Band 1. Herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz. Darmstadt 1985, 414–439.
 - *De rerum originatione radicali*. Band 7, 302–308.
 Deutsche Übersetzung: *Über den ersten Ursprung der Dinge*. In: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*. Übersetzt und herausgegeben von Herbert Herring. Stuttgart 1995, 35–45.
- Lem, Stanisław: *Cyberiada*. Kraków 1965.
 Deutsche Übersetzung: *Kyberiad*. Fabeln zum kybernetischen Zeitalter. Aus dem Polnischen übersetzt von Jens Reuter u. a. Frankfurt a. M. ²2000.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilfried Barner u. a. Frankfurt a. M.
 - Eine Duplik. Band 8. 1989, 505–586.
- Liezi 列子. *Chinois et française*. Publiées par Fou-jouei Tchang. Paris 1993.
 Deutsche Übersetzung: *Liä Dsi: Das Wahre Buch vom quellenden Urgrund*. Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu. Aus dem chinesischen Ch'ung hsü chen ching übertragen und erläutert von Richard Wilhelm. München ⁴1992.
- Lindtner, Christian: *NĀGĀRJUNA, (Mūla)Madhyamakakārikās*. In: *Encyclopedia of Indian philosophies*. Volume VIII. Edited by Karl H. Potter. New Delhi 1999, 98–124.
- Lukian: *Des Peregrinos Lebensende*. In: *Die Hauptwerke des Lukian*. Griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Karl Mras. München ²1980, 470–505.
- Lütkehaus, Ludger: *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*. Zürich 1999.

- Mair, Victor: *The Zhuangzi and its Impact*. In: *Daoism Handbook*. Edited by Livia Kohn. Leiden / Boston (MA) / Köln 2000, 30–52.
- Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt 1995.
- Mansfeld, Jaap: *Doxography of Ancient Philosophy*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/doxography-ancient/> (27.02.2006).
- Marc Aurel: *Wege zu sich selbst. Griechisch und deutsch*. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. Düsseldorf / Zürich³2004.
- Mayz Vallenilla, Ernesto: *El problema de la nada en Kant*. Madrid 1965.
Deutsche Übersetzung: *Die Frage nach dem Nichts bei Kant. Analyse des Kantischen Entwurfs und eine neue Problem-Grundlegung*. Übersetzung ins Deutsche von Richard J. C. Hauß unter Mitwirkung von Klaus Podak. Pfullingen 1974.
- Mendelssohn, Moses: *Gesammelte Schriften*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- *Ueber die Frage: was heißt aufklären?* In: Band 6,1. Bearbeitet von Alexander Altmann. 1981, 113–119.
- Meyendorff, John: *Christus als Erlöser im Osten*. In: *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Band 1. Herausgegeben von Bernard McGinn, John Meyendorff und Jean Leclercq. Würzburg 1993, 245–263.
- Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*. Chicago (IL) 1985.
- Minucius Felix: *Octavius*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Bernhard Kytzler. Darmstadt 1993.
- Morgenthaler, Christoph: *Carl Gustav Jung (1875–1961)*. In: *Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Herausgegeben von Axel Michaels. München 1997, 234–245.
- Mourkojannis, Daniel / Schmidt-Grépalý, Rüdiger (Hrsg.): *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*. Basel 2004.
- Mungello, David E. (Ed.): *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal 1994.
- Neuenschwander, Bernhard: *Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'chi*. Leiden 1998.
- Newberg, Andrew / D'Aquili, Eugene / Rause, Vince: *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*. München 2004.
- Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin / New York (NY).
- *Die vorplatonischen Philosophen*. In: *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*. Band II, 4. Bearbeitet von Fritz Bornmann. 1995, 211–362.

- Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden (= KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München ²1988.
 - Unzeitgemäße Betrachtungen III. Band 1, 335–427.
 - Menschliches, Allzumenschliches I und II. Band 2.
 - Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. Band 3, 9–331.
 - Die fröhliche Wissenschaft. Band 3, 343–651.
 - Also sprach Zarathustra I–IV. Band 4.
 - Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Band 5, 9–243.
 - Zur Genealogie der Moral. Band 5, 245–412.
 - Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. Band 6, 55–161.
 - Ecce homo. Wie man wird, was man ist. Band 6, 255–374.
 - Nachlaß. Band 7–13.

Noll, Ray R. (Ed.): 100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941). San Francisco (CA) 1992.

Ochs [Der] und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte. Erläutert von Daizōkutsu Rekidō Ōtsu. Übersetzt von Kōichi Tsujimura und Hartmut Buchner. Stuttgart ⁸1999.

Ōhashi, Ryōsuke: Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung. Freiburg i. B. / München 1990.

- Übersetzung als Problem der japanischen Moderne. In: ders.: Japan im interkulturellen Dialog. München 1999, 129–138.
- Der »letzte Gott« im geschichtlichen Kontext. Eine Heidegger-Interpretation. In: Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft. Herausgegeben von Johannes Weiß. Konstanz 2001, 391–406.

Okano, Haruko K.: Christliche Theologie im japanischen Kontext. Frankfurt a. M. / London 2002.

Organte, Alessandra: Il concetto kantiano di ›nihil negativum‹: un' apparente sopravvivenza razionalistica nella ›Critica della ragion pura‹. In: Verifiche 1982 (11), 25–48.

Paimann, Rebecca: Kants Tafel des Nichts in ihrer Bedeutung für die Kritik der reinen Vernunft. In: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band II. Herausgegeben von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. Berlin / New York (NY) 2001, 791–800.

Pannenberg, Wolfhart: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. In: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1967, 296–346.

Parmenides: Die Fragmente. Griechisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Ernst Heitsch. München / Zürich ²1991.

Pas, Julian F.: Historical Dictionary of Taoism. Lanham (MD) / London 1998.

- Paulus, Rolf / Kolter, Gerhard: Der Lyriker Karl Krolow. Biographie – Werkentwicklung – Gedichtinterpretation – Bibliographie. Bonn 1983.
- Petrus Damiani: Opera. Patrologia Latina. Band 145. Herausgegeben von Jacques Paul Migne. Paris 1853.
- De perfectione monarchorum 291A–328D.
 - De divina omnipotentia 595B–622D.
- Philon d' Alexandrie: Les Œuvres. Grecque et française. Publiées par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert.
- De congressu eruditionis gratia. Tome 16. Introduction, traduction et notes par Monique Alexandre. Paris 1967.
Deutsche Übersetzung: Philo von Alexandrien: Über das Zusammenleben um der Allgemeinbildung willen. In: Die Werke in deutscher Übersetzung. Band VI. Herausgegeben von Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler. Berlin ²1962, 1–49.
 - De specialibus legibus I et II. Tome 24. Introduction, traduction et notes par Suzanne Daniel. Paris 1975.
Deutsche Übersetzung: Philo von Alexandrien: Ueber die Einzelgesetze Buch I–IV. In: Die Werke in deutscher Übersetzung. Band II. Herausgegeben von Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler. Berlin ²1962, 3–312.
- Pico della Mirandola, Giovanni: Oratio de hominis dignitate – Rede über die Würde des Menschen. Lateinisch und deutsch auf der Textgrundlage der Editio princeps. Herausgegeben und übersetzt von Gerd von der Gönna. Stuttgart 1997.
- Pieper, Annemarie (Hrsg.): Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch. Leipzig 1998.
- Piovesana, Gino K.: Recent Japanese philosophical thought 1862–1996. A Survey. Including a New Survey: The Philosophical Thought of Japan from 1963 to 1996 by Naoshi Yamawaki. Richmond ³1997.
- Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Herausgegeben von Gunther Eigler; deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher; bearbeitet von Heinz Hofmann, Dietrich Kurz, Klaus Schöpsdau, Peter Staudacher und Klaus Widdra. Darmstadt ³1990.
- Εὐθύφρων / Euthyphron. Band 1, 351–397.
 - Ἀπολογία Σωκράτους / Des Sokrates Verteidigung. Band 2, 1–69.
 - Εὐθύδημος / Euthydemus. Band 2, 109–219.
 - Γοργίας / Gorgias. Band 2, 269–503.
 - Πολιτεία / Der Staat. Band 4.
 - Φαῖδρος / Phaidros. Band 5, 1–193.
 - Θεαίτητος / Theaitetos. Band 6, 1–217.
 - Πολιτικός / Der Staatsmann. Band 6, 403–579.
 - Νόμων Ζ–ΙΒ / Gesetze Buch VII–XII. Band 8/2, 1–511.

Plutarque: Œuvres Morales.

- Opinions des Philosophes. Tome XII². Texte établi et traduit par Guy Lachenaud. Paris 1993.

Deutsche Übersetzung: Die Lehrmeinungen der Philosophen. In: Plutarchs moralische Abhandlungen. Band 7. Aus dem Griechischen übersetzt von Johann Friedrich Salomon Kaltwasser. Frankfurt a. M. 1797, 1–141.

Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Stuttgart ⁴1994.

Pörtner, Peter / Heise, Jens: Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart 1995.

Pohlenz, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen ⁴1970.

Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert: Kleines Theologisches Wörterbuch. Freiburg i. B. / Basel / Wien ¹²1980.

Reinhardt, Karl: Poseidonios. München 1921.

Reinhold, Karl Leonhard: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Faustino Fabbianelli. Hamburg 2003.

Ri, Jemin: Harmonie und Konflikt. Die Theologie des Hwajeng. Freiburg i. B. 1999.

Ricken, Friedo (Hrsg.): Religiöse Erfahrung: ein interdisziplinärer Klärungsversuch. Stuttgart 2004.

Ricœur, Paul: Religion, Atheismus und Glaube. In: MacIntyre, Alasdair / Ricœur, Paul: Die religiöse Kraft des Atheismus. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Reiner Ansén. Freiburg i. B. / München 2002, 65–102.

Rubel, Alexander: Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges. Darmstadt 2000.

Ruegg, David Seyfort: The literature of the Madhyamaka School of philosophy in India. Wiesbaden 1981.

Sandkühler, Hans Jörg: Zur Einleitung in die Enzyklopädie Philosophie. In: Enzyklopädie Philosophie. Band 1. Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Hamburg 1999, IX–XIII.

Schaeffler, Richard: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. Darmstadt 1980

Scheler, Max: Gesammelte Werke.

- Die Stellung des Menschen im Kosmos. Band 9. Herausgegeben von Manfred S. Frings. Bern / München 1976, 7–71.
- Philosophische Anthropologie. Band 12. Herausgegeben von Manfred S. Frings. Bonn 1987.

Schiller, Friedrich: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Herausgegeben von Otto Dann u. a. Frankfurt a. M.

- An die Freude. Band 1. 1992, 248–251.

- Schmidt, Victor: Reaktionen auf das Christentum in den *Metamorphosen* des Apuleius. In: *Vigiliae Christianae* 1997 (51), 51–71.
- Schopenhauer, Arthur: Werke in fünf Bänden. Herausgegeben von Ludger Lütkehaus. Zürich 1988.
- Preisschrift über die Grundlage der Moral. Band 3, 459–632.
 - Ueber Religion. Band 5, 287–345.
- Schrader, Wolfgang H.: Gewissen und Realität. In: *Realismus als philosophisches Problem*. Herausgegeben von Horst Seidl. Hildesheim / Zürich / New York (NY) 2000, 99–113.
- Schüßler, Ingeborg: Zur Frage der Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche und Heidegger. In: *Perspektiven der Philosophie* 1997 (23), 19–44.
- Seckler, Max: Theologie als Glaubenswissenschaft. In: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Band 4. Herausgegeben von Walter Kern. Freiburg i. B. 1988, 131–184.
- »Philosophia ancilla theologiae«. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel. In: *Theologische Quartalschrift* 1991 (171), 161–187.
- Sedmak, Clemens: *Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*. Freiburg i. B. / Basel / Wien 2003.
- Seneca, Lucius Annaeus: *Philosophische Schriften*. Lateinisch und deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred Rosenbach. Darmstadt 1995.
- *Ad Lucilium epistulae morales I–LXIX*. An Lucilius Briefe über Ethik 1–69. Band 3.
 - *Ad Lucilium epistulae morales LXX–CXXIV, [CXXV]*. An Lucilius Briefe über Ethik 70–124, [125]. Band 4.
- Shen, Vincent: Laozi (Lao Tzu). In: *Encyclopedia of Chinese Philosophy 中國哲學*. Edited by Antonio S. Cua. New York (NY) / London 2003, 355–361.
- Spiegelberg, Herbert: *The phenomenological movement. A historical introduction*. The Hague ³1982.
- Sueton: *Die Kaiserviten. Berühmte Männer*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Hans Martinet. Düsseldorf / Zürich ²2000.
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *The Complete Works*. Edited by Christmas Humphreys. London
- *The Ten Cow-Herding Pictures. Essays in Zen Buddhism (First Series)*. 1973, 363–376.
 - *The Ten Oxherding Pictures*. In: *Manual of Zen Buddhism*. By Daisetz Teitaro Suzuki. Kyōto 1935, 150–161.

- Tacitus: Annalen. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben von Erich Heller. Mit einer Einführung von Manfred Fuhrmann. Düsseldorf / Zürich ⁴2002.
- Tertullian: Ad nationes libri duo. In: Opera. Ex recensione Augusti Reifferscheid et Georgii Wissowa. Pars I. Pragae / Vindobonae / Lipsiae 1890, 59–133.
Deutsche Übersetzung: Tertullian: Zweites Buch »Ad nationes« und »De testimonio animae«. Übertragung und Kommentar von Max Haidenthaler. Paderborn 1942.
- Thannippara, Alexander: Saccidananda – Isvara – Avatara. Towards a Re-evaluation of some aspects of the Indian Christian Theology. Bonn / Bangalore 1992.
- Thomas von Aquin: Summa theologica. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben vom Katholischen Akademikerverband. Band 1. Salzburg / Leipzig 1934.
- 上田閑照・柳田聖山. 十牛図自己の現象学. 東京 1982 [Ueda, Shizuteru / Yanagida, Seizan: Die Zehn Ochsenbilder. Eine Phänomenologie des Selbst. Tōkyō 1982.]
- Ueda, Shizuteru: Das absolute Nichts im Zen, bei Eckhart und bei Nietzsche. In: Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung. Herausgegeben und eingeleitet von Ryōsuke Ohashi. Freiburg i. B. / München 1990, 471–502.
- 上田閑照全集東京. [Ueda, Shizuteru: Gesammelte Werke. Tōkyō.]
- 道程「十牛図」を歩む. 第六巻. 平成十五 [Die Strecke der »Zehn Ochsenbilder« beschreiten. Band 6. 2003.]
- Vattimo, Gianni: Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie. In: Das Ende der Moderne. Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Rafael Capurro. Stuttgart 1990, 178–198.
- Velez de Cea, Abraham: Emptiness in the Pali Suttas and the Question of Nagarjuna's Orthodoxy. In: Philosophy East and West 2005 (55), 507–528.
- Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Regensburg ⁴2002.
- Vollrath, Ernst: Kants These über das Nichts. In: Kant-Studien 1970 (61), 50–65.
- Wagner, Rudolf G: A Chinese reading of the Daodejing. Wang Bi's commentary on the Laozi with critical text and translation. Albany (NY) 2003.
- Language, ontology, and political philosophy in China. Wang Bi's scholarly exploration of the dark (Xuanxue). Albany (NY) 2003.
- Weber-Brosamer, Bernhard / Back, Dieter M.: Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Wiesbaden 1997.
- Welte, Bernhard: Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. Freiburg i. B. / Basel / Wien ²1979.

- Wimmer, Franz Martin: Philosophie im Vergleich der Kulturen. In: Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften 1999/2, 11–22.
- Wizenmann, Thomas: An den Herrn Prof. Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie. In: Deutsches Museum. Leipzig Februar 1787, 116–156.
- Wood, Thomas E.: Nāgārjunian Disputations. A philosophical journey through an Indian Looking-Glass. Honolulu (HI) 1994.
- Wulf, Christoph (Hrsg): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim / Basel 1997.
- Xenophon: Erinnerungen an Sokrates. Griechisch und deutsch. Herausgegeben von Peter Jaerisch. München / Zürich 1987.
- 柳父章. 「ゴッド」は神か上帝か. 東京 2001 [Yanabu, Akira: Ist Gott »Geist« oder »Schöpfer«. Tōkyō 2001.]
- Ziegler, Konrat: Plutarchos von Chaironeia. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XXI,1. Herausgegeben von Konrat Ziegler. Stuttgart 1951, 636–962.
- Ziporyn, Brook Anthony: The Penumbra unbound. The Neo-Taoist philosophy of Guo Xiang. Albany (NY) 2003.
- Zöllner, Johann Friedrich: Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren? In: Berlinische Monatsschrift 1783, 508–517.
- Zotz, Volker: Geschichte der buddhistischen Philosophie. Reinbek b. Hamburg 1996.