

# Saphir oder Schnee?

Vom Sinn des Lebens

Von Henry D e k u , München

Pythagoras, Platon und Epikur empfahlen extreme Genügsamkeit<sup>1)</sup>, während andere den Schlager sangen<sup>2)</sup>:

lasset uns essen und trinken,  
denn morgen sind wir tot!

Daran ist zunächst einmal interessant, daß man sich überhaupt Gedanken macht und dementsprechend eine Wahl trifft. Offenbar ist der Mensch nicht so fraglos fertig wie alles übrige, er muß auf sein von ihm für richtig gehaltenes Ziel allererst losgehen: und zwar muß er auf jeden Fall wählen: nur *was* er wählt, steht anscheinend in seinem Belieben – d. h. aber nur, daß sein Leben in einer ihm eigentümlichen ständigen Bewegung sich befindet. Auch wenn man sicher zu sein glaubt, daß es über dieses Leben hinaus gar nichts mehr gibt, muß man sich dieser Überzeugung doch immer wieder, etwa mit Hilfe des eben genannten Verses, von neuem vergewissern – zum Unterschied von den Tieren, die es ja schließlich fertig bringen zu fressen, auch ohne dabei Schlager zu singen! Allerdings, dieser Zustand fortgesetzter Wanderschaft, des nie schon ganz Angelangtseins, der Zustand also einer konstitutiven Heimatlosigkeit, ist dem Menschen viel zu nahe und natürlich, als daß er bequem studiert werden könnte – da dem immer so ist, merkt man davon auch ebensowenig wie von der Luft, die man einatmet. Aber die wissenschaftliche Reflexion vermag dann doch einigermaßen klar zu machen, warum ein Tier so fraglos richtig funktioniert und warum der Mensch das nicht kann und auch gar nicht können soll. Lebt das Tier doch in einer völlig geschlossenen Umwelt, die es ihm gar nicht erlaubt »menschlich« zu sprechen, weil

---

<sup>1)</sup> Horaz, carm. 2, 16: *vivitur parvo bene*; cf. Tacitus über Seneca: *corpus parco victu tenuatum* (annal. 15, 63).

<sup>2)</sup> Zitiert bei Isaias 22, 13.

man dazu denken können müßte, die es ihm aber ebensowenig erlaubt zu denken, weil man dazu Allgemeinbegriffe<sup>3)</sup> zu bilden imstande sein müßte, die es ihm aber auch nicht erlaubt, Allgemeinbegriffe zu bilden, weil man sich dazu erst einmal von der rein biologischen Zweckmäßigkeit der einzelnen Umweltobjekte müßte emanzipieren können: genau das bringt aber ein Tier grundsätzlich nicht zu Wege. Ein Wesensunterschied also, kein bloß gradueller, der durch kontinuierliche Zwischenstufen eingegeben werden könnte, weswegen ein Tier eben niemals auch nur anfangsweise Botanik oder Astronomie zu studieren beginnt... Dinge sind für es ausschließlich reizauslösende Objekte und niemals »an sich« interessant: d. h. die Fliege »gibt es« nur *im* Spinnennetz, nicht als zoologischen Forschungsgegenstand: d. h. genau genommen gibt es nicht einmal die *Fliege* im Netz, sondern nur jene Vibrationen, die von sechs Fliegenbeinen herrühren, so daß auch dann die Spinne unweigerlich angelaufen kommt, wenn man raffiniert genug war, mit einer Stimmgabel genau die gleichen Vibrationen zu erzeugen: dem ausgelösten Reiz entsprechend wird dann eben das Stimmgabelende eingesponnen. So etwas wie theoretische Distanz, objektives Verstehen, kommt nirgends vor, auch nicht im Verhalten zu sich selbst, so daß nicht einmal Selbstmord möglich ist, denn auch dazu müßte man »theoretisieren« können, d. h. Gründe – wenn auch nur falsche – zu formulieren imstande sein, die schrittweise die Ausweglosigkeit des Lebens deutlich werden ließen. Das Tier kann sich aber auf objektive Begründungen, selbst wenn sie falsch sein sollten, nicht einlassen, weil es von seinem präsentischen Zustand, seinen augenblicklichen Ängsten und Trieben nicht abstrahieren kann. Und so gelang ihm ja auch, obschon es Jahrtausende älter ist als der Mensch, bis zum heutigen Tage nicht einmal die Entdeckung des Einmaleins... Die Zahlen und ihre Verknüpfungen kommen nicht vor, weil sie nichts sind, was man fressen könnte oder fürchten müßte. Der Verlust eines Jungtieres wird als Defizit im Gestalteindruck registriert, bezieht sich also ausschließlich auf den vorfindlichen numerus numeratus, nie auf den konstitutiven numerus numerans. Und der Bienentanz ist keine Sprache, sondern nur ein

<sup>3)</sup> Sogar das ganz individuelle Ich- und Jetztsein kann nur mit Hilfe der allgemeinen Vokabeln Ich und Jetzt ausgedrückt werden.

Signal; und so wird auch der intelligenteste Affe niemals einen Menschen zeichnen wollen – obschon der Mensch ganz früh Tiere zu zeichnen begann: Wesensdifferenzen, die durch eine noch so lange »Entwicklung« nicht überbrückt zu werden vermögen<sup>4)</sup>.

Was aber das Theoretisieren, Begründen und Ablösenkönnen von sich selber anlangt, so sei das noch einmal verdeutlicht an dem Unterschied etwa zwischen tatsächlichem Wütendsein und der Fähigkeit, die Wut als solche, von der man also im Augenblick *nicht* besessen ist, zu analysieren: offenbar wird eine derart objektivierende Vorlesung über die Wut um so besser geraten, je weniger man selber dabei wütend ist. Ebenso kann das Tier auch dann nicht Hunger sagen, *wenn* es welchen hat, weil es *grundsätzlich* nicht Hunger sagen könnte, d. h. wenn es keinen hat: dies nämlich wäre Vorbedingung der sprachlichen Formulierung. Hunger ist eben für den Menschen *auch* ein theoretisches Phänomen, etwas, wovon er *weiß*, ohne ihn *haben* zu müssen, zugleich damit ein *Allgemeinbegriff*, zugleich damit aber und auch nur dann *sprachlich* formulierbar!

Gingen Denkkakte aber doch darin auf, elektrochemische Prozesse zu sein, dann wären Irrtümer schlechthin unmöglich; auch wären gehirnproduzierte Begriffe notwendigerweise etwas Konkretes, also nicht allgemein, also auch keine Begriffe. Denken ist eben kein Naturprozeß, sondern die Voraussetzung für das Verstehen solcher und anderer Prozesse, d. h. das Gehirn ist nur eine notwendige, nicht aber auch hinreichende Bedingung fürs Denken.

Somit lassen sich gegenüberstellen: die artikulierte Sprache mit ihren sachlichen Bedeutungen und der Bereich der diffusen, nicht notierbaren<sup>5)</sup> Tierlaute, die nur unablösbare, mitteilungsfreie Emotionen zum Ausdruck bringen: Worte werden von Tieren höchstens als Signale, nie als Symbole verstanden; der systematisch begreifbare Kosmos mit einem gewiß auch quantitativ unendlichen Horizont, da auch das Unerkannte zumindest Problem bleibt – und eine große Zahl völlig verschiedener Umwelten mit bloßen Vitalreflexen innerhalb ihrer: Tiere reden nicht, weil sie gar nichts zu sagen haben; ihr

<sup>4)</sup> Cf. n. 145.

<sup>5)</sup> Nur der deutsche Hahn kräht kikeriki; der französische »singt« coquerico, der hebräische kukuriku und der englische cock-a-doodle-doo.

Horizont bleibt definitiv endlich, während der Mensch gar nicht umhin kann, sein Selbstverständnis angesichts einer sogar qualitativen Unendlichkeit zu finden, da er nicht in einem fraglosen Nützlichkeitsgefüge aufgeht, wo alles nur relativ wäre, sondern auch *absolut* Wahres (Logik, Mathematik . . .) erkennt, das primär zu gar nichts nütze ist, ja sogar wahr wäre, auch wenn es gar keinen Menschen gäbe – non enim ratiocinatio talia facit, sed inventit<sup>6)</sup>: dann wäre  $3 \times 3$  nur nicht auf deutsch formulierbar, aber 9 wäre es doch – ein allzu naives Beispiel, gewiß, aber selbst wenn soundsoviele Definitionen den Anschein der Beliebigkeit tragen sollten, die inneren Notwendigkeitsverklammerungen der Mathematik hängen von menschlicher Willkür nicht im mindesten ab: il y a une liberté de l'axiomatique, certes, mais elle concerne l'ordre des moyens, non l'ordre des fins<sup>7)</sup>. Mit der Einsicht in absolut Wahres ist aber der endliche Umkreis bloßer Vitalreflexe ein für allemal gesprengt, der Raum jener Instinkte, die immer nur für den gegenwärtigen Zeitpunkt die Notwendigkeit des Fliehens oder des Fressens oder irgend etwas dergleichen signalisieren. Und darüber hinaus ist nun auch gar nicht einzusehen, wieso ein Wesen, das sich selbst in einer Welt zu orientieren, mit Hilfe von Wahrheiten einen Standort in ihr zu gewinnen imstande ist (insofern es von sich selber weiß, anderes objektiv zu begründen vermag), in irgendeiner Hinsicht doch wieder bloß eine Marionette zu spielen verurteilt sein sollte – was aber der Fall wäre, wenn der Mensch nur da *ganz* Mensch zu sein Gelegenheit hätte, wo er über Dinge nachdenkt, die auch ohne sein Zutun schon da sind – wo es doch auch noch einen Bereich gibt, der geradezu darauf angewiesen ist, allererst durch menschliches Tun immer wieder von neuem verwirklicht zu werden. Die Annahme, der Mensch könnte diese praktische Ordnung so fraglos und instinktsicher realisieren – wie es ihm beim Durchdenken der anderen von ihm unabhängigen Ordnung gerade *nicht* gelingt, wäre aber wahrlich phantastisch. Der Mensch ist als ganzer darauf an-

<sup>6)</sup> Augustinus, PL 34, 155.

<sup>7)</sup> Ladrière, in: *Dialectica* 20, 1966, p. 217; cf. Descartes, med. quinta; Courant and Robbins, *What is mathematics?* 1941, p. 215: Thus even for the formalist there is an authority other than the human mind that decides the direction of mathematical thought.

gelegt, durch die Anstrengung der Vernunft sein Koordinatensystem zu finden: wenn er also nicht sozusagen auf einem Bein hinken soll, dann gibt es für ihn auch noch die Aufgabe, die ordnungstiftenden Wahrheiten im praktischen Bereich aufzufinden: die ratio läßt sich eben nicht »rationieren«, man hat sie entweder ganz oder gar nicht. Oder sollte – *nach* all den Ismen – vom Biologismus bis zum Soziologismus – der richtige Weg am Ende auch nur eine vielleicht schöne, aber naive Illusion sein? Vielleicht daß die philosophierende Vernunft bloß ein hinterlistiger Ersatz für Krallen und Zähne ist, im Grunde also auch nur eine Waffe im Kampf ums Dasein, etwas raffiniert Biologisches? Eine solche Vermutung dürfte die letzte Folge eines nun schon 200 Jahre alten Erkenntnis pessimismus darstellen, trotzdem aber sich unschwer widerlegen lassen. Denn wie sollte etwas ganz in die Endlichkeit Eingesperartes sich selbst als ein ebensolches erkennen können? Etwas bloß *Nützlich*es sich selbst als *bloß* nützlich zu charakterisieren vermögen? Woher nähme es denn den Maßstab? Wie käme es denn auch nur auf den Begriff des Überendlich-*Ansichrichtigen*, des objektiv, d. h. des prinzipiell und nicht nur hypothetisch (wenn – dann) Wahren? Ebenso wie man real frei *sein* muß, um auch nur irrtümlich sich einreden zu können, Freiheit gebe es gar nicht, sie sei reine Illusion (da etwas total Determiniertes von seinem eigenen Gegenteil auch nichts *wissen* kann und eine Illusion gerade das voraussetzt, was der Determinismus leugnet, nämlich die Freiheit des Interpretierens), ebenso beweist auch die Behauptung des Illusionscharakters der Vernunft das Vorhandensein überbiologisch funktionierender Vernunft. Abgesehen davon vermag die menschliche Vernunft, ohne damit politische Interessen zu verfolgen –, zwingend sogar die Existenz Gottes zu erschließen und damit nun wahrlich ins qualitativ Unendliche vorzustößen. Daß sich das nach 2500 Jahren immer noch nicht genügend herumgesprochen hat, dürfte damit zusammenhängen, daß man vor dem Resultat Angst hat, insofern man dementsprechend sein Leben zu ändern sich gezwungen sehen würde – und das ist bekanntlich etwas unbequem –, während, wenn die Existenz Gottes bloß ein Glaubenssatz wäre, man seine Zweifel – mehr oder weniger ausgesprochen – behalten zu dürfen meint: ein solcher Gott könnte ja zwecks Befriedigung emotionaler Bedürfnisse ausgedacht worden sein.

Ein kurzer Hinweis genüge: keine Ordnung vermag von selber zu entstehen. Ein Steinhäufen erklärt kein Haus, der Kehlkopf keine Grammatik – also auch Protoplasma keinen Kosmos. Sollte das Auge etwa Zufallsprodukt sein? Das wäre so, wie wenn ein Regiment Affen auf Schreibmaschinen drauflostippen würde, und bei einem von ihnen ergäbe sich tatsächlich als eine unter allen möglichen Buchstabenkombinationen irgendein Drama von Shakespeare<sup>8)</sup>! Daß sich die Planeten in Ellipsen bewegen, mag noch hingehen, vielleicht daß der Materie seinerzeit nichts Besseres eingefallen ist – aber daß sich die Quadrate der Entfernungen zueinander verhalten wie die Kuben der großen Halbachsen: wäre das nicht eine kleine Überforderung für so ein dummes Protoplasma?

Nun sind das gewiß keine Beweise, sondern nur Illustrationen des berühmten Satzes von Voltaire: *L'horloge prouve un horloger... toute la nature nous crie qu'il existe, qu'il y a une intelligence suprême, un pouvoir immense, un ordre admirable, et tout nous instruit de notre dépendance*<sup>9)</sup>. Man kann aber die Existenz Gottes tatsächlich rigoros beweisen<sup>10)</sup>, wenn es auch sein mag, daß der Anstoß zur Problematik nicht von der Vernunft allein ausgeht. Das Vatium I redet jedenfalls nur von einer prinzipiellen Beweisbarkeit, nicht aber auch vom tatsächlich durchgeführten Beweisgang, dem *actus exercitus* – d. h. man muß grundsätzlich von gegebenen Sachverhalten auf deren Grund zurückfragen können; und da kein Ding sich selbst verursacht haben kann, muß es immer weiter zurückliegende Gründe geben, und zwar so, daß dann auch die Frage nach der *causa prima* unabweisbar wird, weil sonst die Kette der *causae secundae* im Leeren hängend überhaupt nicht zum Funktionieren käme. Dabei erweist sich aber als besonders bedeutsam, daß, wenn erstens theoretische Distanz bedeutet: denkend und sprechend mit einer Welt umgehen, d. h. sie auf dem Wege über Grund- und Folgezusammenhänge auf ihren systematisierbaren Gehalt hin befragen, sie wissenschaftlich analysieren, und wenn zweitens fortgesetztes Warum-Fragen zum Problem

<sup>8)</sup> Bei Cicero waren es die *Annales des Ennius*: nat. deor. 2, 37, 93.

<sup>9)</sup> Brief 28. 11. 1770 (= *oeuvres Morland* 47, p. 265); cf. Cicero, *Tuscul.* 1, 70: *ut deum adgnoscas ex operibus eius*; und Aristoteles 1060 a 26/7.

<sup>10)</sup> Denzinger 1785 bzw. 3004; 2320 bzw. 3892. *Humani generis* 25/26.

der causa prima führt, daß dann bereits im ersten Ansatz das ganze Gottesproblem impliziert sein muß, so daß eine atheistische Wissenschaft streng genommen eine *contradictio in se* darstellt. Im Gottesbeweis soll nämlich kein zu Gott indifferentes Kausalprinzip auch noch auf diesen religionsphilosophischen Sonderfall angewandt werden: vielmehr ist das Wissen, daß alles konsequente Denken mit apriorischer Notwendigkeit auf das *ipsum esse* als letzten Abstraktionshorizont, dann sogar noch auf das *ipsum esse subsistens* als causa *universalis* zielt, selber schon anfangsweise der beabsichtigte Gottesbeweis: *omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*<sup>11)</sup> – weswegen ja nicht erst die Eudämonie, sondern schon das antizipierende Staunen Freude bereitet<sup>12)</sup>, weswegen auch jedes Wissen als Illustration<sup>13)</sup> und Antizipation des letzten Prinzipienwissens etwas Kostbares ist, mit der sozialpolitischen Konsequenz übrigens: *scientia donum Dei est unde vendi non potest*<sup>14)</sup>.

Da aber nur eine einzige causa die letzte sein kann, muß diese zugleich auch die letzte Instanz des praktischen Bereichs sein, was schon ein klein wenig leichter geklärt werden kann, besonders wenn man auch hier die Frage auf die Implikation im ersten Ansatz abstellt. Der praktische Bereich ist vorwiegend der der zwischenmenschlichen Relationen – wann also ist *benevolentia* selbstlos, wann ist Freundschaft eine Tugend? Offenbar nicht schon dann, wenn die beiden Partner sich bloß subjektiv ausgezeichnet miteinander vertragen – im Sinne eines *égoïsme à deux* sich jeweils bloß selber im<sup>15)</sup> andern lieben: im Gegenteil, wollten zwei Diebe ernsthaft miteinander befreundet sein, müßten sie sich vorher erst einmal gegenseitig das Stehlen abgewöhnen. Denn selbstloses Wohlwollen heißt, den andern nicht so haben wollen, wie er einem selber gefällt, sondern ihn objektiv fördern wollen. Dazu bedarf es jedoch einer Norm: genau das

<sup>11)</sup> Thomas Aq., *veritate* q 22 a 2 ad 1.

<sup>12)</sup> Aristoteles 1371 a 31.

<sup>13)</sup> Z. B. das zoologische Wissen: 644 b 32–35.

<sup>14)</sup> Xenophon, *memorab.* 1, 6, 13. Philippus von Harvengt, PL 203, 710; cf. *Tractatio* Band 11, 1955, p. 195.

<sup>15)</sup> Jean Pierre Camus, *Alexis* (1623), Band 6, cap. 1 § 4: *ils n'aiment pas les femmes mais ils s'aiment eux-mêmes et leur plaisir en elles.* Darauf basiert auch noch die *Psychologie* Balzacs: *nous nous aimons nous-mêmes en l'autre.*

war aber mit jenem Involviertsein der letzten Instanz schon im ersten Ansatz der Praxis gemeint – man kann den andern nicht lieben, ihm gar nicht Freund sein, wenn man nicht auch den Inbegriff des Guten liebt – woraufhin sonst wäre man denn dem andern ein Freund, unter welchem Gesichtspunkt wollte man ihm denn wohl? In jedem Tugendakt ist Gott bereits mitintendiert, weswegen Platon wortspielend im *Lysis*<sup>16)</sup> sagen konnte, der konkrete philos setze ein erstes Befreundetes: proton philon immer schon voraus: nec homines recte diligere noverit quisquis eum non diligit qui hominem fecit<sup>17)</sup>. caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem objecti<sup>18)</sup>. Wer ist frei? Doch nicht derjenige, der tun kann, was er will – ein solcher wäre ja nur ein Sklave seiner eigenen Launen und Leidenschaften, also unfrei. Nur die Wahrheit wirkt befreiend: wer immer an sich und seinen Vorurteilen kleben bleibt, verkümmert<sup>19)</sup> – wachsen tut nur der, der den Hunger nach der Wahrheit hat: insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi<sup>20)</sup>, der dem Guten offensteht: frei ist derjenige, der wollen kann, was er tun soll, der das Gute tut und nicht bloß das ihm Angenehme – das aber heißt auf griechisch homoiosis theó<sup>21)</sup>. Man ist frei nur *in* der Bindung an eine Norm: das ist klassische Ontologie, der gemäß Freisein ein Vollkommenheitszustand und derjenige, der das Böse tut, eben nicht mehr frei ist<sup>22)</sup> – im Gegensatz zu dem weitaus weniger interessanten psychologischen Freiheitsbegriff, der lediglich das factum, daß ich *so oder anders* wählen kann, charakterisiert.

Die vorläufige Antwort auf die Frage nach dem richtigen Weg

---

<sup>16)</sup> 219. Ist der andere aber nur Adressat meiner Betulichkeit oder Parteilichkeit, also Gelegenheit, bei der sich zeigt, wie sehr ich mir selbst verfallen bin, dann wird er geradezu hassenswert: Matthaeus 10, 37; Lukas 14, 26. Daher schlägt Seneca eine Entgeisierungs technik vor: non homini damus, sed humanitati (benef. 4, 29).

<sup>17)</sup> Augustinus, PL 33, 1072; cf. PL 40, 833: qui diligit iniquitatem . . . odit animam suam et alterius amare non potest; cf. *Lysis* 214.

<sup>18)</sup> Thomas Aq., caritate 5, 2.

<sup>19)</sup> Le véritable Ego croît en raison inverse de l'égotisme: Teilhard de Chardin, *Phénomène Humain*, 1955, p. 292/293.

<sup>20)</sup> Cicero *Tuscul.* 1, 19.

<sup>21)</sup> Platon, *Theaitetos* 176. rep 613. *Tim* 90.

<sup>22)</sup> Augustinus, PL 40, 246: libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.

würde also lauten: er ist das ständige Hingeordnetsein auf Erkenntnis und Nachahmung Gottes. Dabei ist Erkennen keine seltene Sonderfunktion, ansatzweise steckt es schon in jedem alltäglichen Hinsehen, das ja nach Diogenes von Babylon in eine *aísthesis epistemoniké* mündet<sup>23</sup>) – wie man sich auch das Tun nicht ausschließlich durch dürre, punktuelle Imperative kategorischer Art dirigiert vorstellen darf. In beiden Fällen sollen keineswegs partikuläre Fähigkeiten aktuiert werden, vielmehr soll der Mensch als ganzer *die* Wahrheit, irgendwelche Wahrheiten (welche und wieviele: das ist eine Begabungsfrage) als etwas Faszinierendes und Kostbares zu ergreifen lernen, als etwas, das Licht bringt (einleuchtet) – und entsprechend das Gute mit dem »Herzen« zu lieben sich bemühen, was ganz un-sentimental heißen soll: mit dem Innersten bejahen: *eros, intentio principalis, option fondamentale*. Der bloße Pflichtstandpunkt bleibt damit verglichen immer im »Äußerlichen« stecken<sup>24</sup>); er ist auch inhuman, da es für ihn ja anstößig bleiben muß, daß so wie die Kongruenz von Theorie und Praxis sich als *sophia* bezeugt, so ihre Konsequenz als *eudaimonia*<sup>25</sup>) – denn das sind zwar die ältesten, aber immer noch richtigen Definitionsversuche: weise ist derjenige, der das Rechte nicht nur denkt, sondern auch tut (nicht also schon derjenige, der bloß in Übereinstimmung mit seinen innersten Überzeugungen handelt – ein solcher wäre bloß ehrlich, aber wie oft gibt sich das Unvollkommene nicht als echt und lauter!<sup>26</sup>); und glücklich derjenige, bei dem diese *sophia* zum *habitus* geworden ist: *beata quippe vita est gaudium de veritate*<sup>27</sup>). Aber in den einfachsten Akten objek-

<sup>23</sup>) Stoic. vet. fragm. 3 p. 222; cf. Plotin 4, 3, 23 = *aísthetikón gar kritikón pos*; und Ravaisson's geistreiches Interpretationsprinzip: *le réel est le commencement de l'idéal: Essai sur la métaphysique d'Aristote 1837 (1963) I, p. 573.*

<sup>24</sup>) Cf. n. 92.

<sup>25</sup>) Die Parole: »Wissen um des Wissens willen und Gutes tun ebenfalls um seiner selbst willen« klingt zwar nobel, führt aber nicht zufällig zu jenem etwas peinlichen Pathos des Kategorischen und Rigorosen. Wissen kennt zwar kein höheres Ziel als die Wahrheit, Wollen kein höheres als das Gute, aber die Gesamtvollkommenheit des Menschen darf nicht mit den Intentionszielen partikulärer Fähigkeiten koirzidieren.

<sup>26</sup>) Besonders der politische Mord: »die Leidenschaft wird geheiligt durch die gute Quelle, aus der sie fließt«, schrieb der Theologe de Wette am 31. 3. 1819 anlässlich der Ermordung Kotzebues, in: *Dewettiana*, 1956, p. 85/6.

<sup>27</sup>) Augustinus, *confess.* 10, 23, 33.

tiven Theoretisierens und Freundlichseins beginnt das alles schon – falls nur eben dabei keine Selbstbestätigung gesucht wird (denn nichts im Menschen bleibt ungefährdet<sup>28</sup>), und so ist auch das Theoretisieren nicht als solches schon jeder Fraglichkeit enthoben – man denke nur an die Eitelkeit der Wissenschaftler oder jenes »Suchen«, das nur unternommen wird, um nichts finden zu müssen, dank jener Unruhe, qui fait succéder à la recherche du bien véritable une curiosité vague et infinie<sup>29</sup>): so wie der falsche Weg den Menschen verkümmern läßt, so verschafft ihm der richtige geistiges Licht, geistige Lebendigkeit – me vivaciorem intellegendo fieri certius intellego<sup>30</sup>), also Annäherung an Gott selber, und eben *das* nennt man schon beatum fieri: beatus vir qui timet Dominum<sup>31</sup>). Er ist es tatsächlich, auch wenn diese geistige Neugeburt sich nur zögernd unter vielen Widerständen durchsetzt und noch weit davon entfernt ist, sich als sicherer Besitz fühlbar zu machen: jedenfalls dürfte es besser so sein, als wenn davon überhaupt nichts da wäre und man sich statt dessen nur ein temporäres, oberflächliches Glück*empfinden* einredete, ein Oberflächengefühl ohne jede Konstanzgarantie.

Eine nun bald 200 Jahre alte Definition ist im Vergleich dazu recht unbrauchbar: »Glück ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht.« Derart inhaltsindifferente Formulierungen wurden schon früh kritisiert: omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. falsum id quidem. velle enim quod non deceat, id ipsum miserrimum<sup>32</sup>). Die klassische Lehre vom Glück ging allein davon aus, daß glücklich derjenige sein müsse, der ständig das habe, was er – objektiv – am dringendsten brauche. Die einzige Weise sicheren Habens sei aber das Wissen: nihil aliud est habere quam nosse<sup>33</sup>), da alles sonst

<sup>28</sup>) Jaques Esprit, *La fausseté des vertues humaines* 1678: daraus würde aber noch lange nicht folgen, daß auch Philosophie immer nur die Superstruktur sozialpolitischer Machtverhältnisse darstelle.

<sup>29</sup>) Bossuet, éd. Pléiade, 1961, p. 502.

<sup>30</sup>) Augustinus, PL 34, 165. Aristoteles frg. 14 W: wer richtig denkt, ze mallon: ist intensiver lebendig.

<sup>31</sup>) Psalm 111 (112).

<sup>32</sup>) Hortensius frg. 59 a (Grilli). Cicero, *paradoxa* 5, 34: quis igitur vivit ut vult nisi qui recte vivit?

<sup>33</sup>) Augustinus, PL 40, 24.

irgendwie Gehabte verloren und kaputt gehen kann; auch Gewußtes könne noch vergessen werden, aber da gebe es eben in letzter Instanz ein intensives Wissen, das sehr tief sitze, weil es von allem übrigen Wissen so impliziert wird, daß man es nicht mehr verlieren könne – nämlich das Wissen von den rationes aeternae: die Zeitlosigkeit fehlt dem Menschen zu seinem Glück – und er hat sie in der Weise verwandelnden Wissens: quid est aliud beate vivere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere?<sup>33)</sup> Denn dann hat man etwas, woran man sich halten kann, man ist nicht mehr mythischen Mächten oder der Tagesmeinung ausgeliefert, man wird annähernd so beständig wie das, was man betrachtet, und das heißt schon glücklich im geistigen Sinne: dià geometrias eudaímona genésthai<sup>34)</sup>. So ist auch Sokrates einfach stehen geblieben: heistékei<sup>35)</sup> – sinnbildlich dafür ut sic amatum quod aeternum est aeternitate animum afficiat<sup>33)</sup>. So wird aus dem animus geradezu ein Tempel<sup>36)</sup>, so gibt es im Menschen schon jetzt einen germe de gloire: hóson en hemín athanasias énesti<sup>37)</sup> als das Maß seiner Vollkommenheit und als pignus redemptionis. Ein beweisbarer Satz von zeitloser Gültigkeit wie der, daß Gott existiert und alle Ordnung von ihm abhängt – auch die menschliche Vernunft ist nicht ihre eigene Basis<sup>38)</sup>, löst zwar keine tagespolitischen Probleme, vermag aber zumindest die letzte Unruhe zu nehmen – und das ist sehr viel mehr: contemplatio veritatis pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem Dei<sup>39)</sup>: tranquillus Deus tranquillat omnia et quietum aspicere quiescere est<sup>40)</sup>.

d'un coeur qui t'aime/ mon Dieu qui peut troubler la paix?  
 il cherche en tout ta volonté suprême  
 et ne se cherche jamais/ sur la terre, dans le ciel même

<sup>34)</sup> Plutarch, Dio 13.

<sup>35)</sup> Platon, Symp. 220; Antiphon sophista frg. 22 nennt eudaimonia: tò aei hestanai kai euestó. Cf. n. 68.

<sup>36)</sup> Philon, opif. m. 137.

<sup>37)</sup> Platon, leg. 713.

<sup>38)</sup> Non habet efficaciam nisi ex prima luce: Thomas Aq. in Boet. de trin q 1 a 3 ad 1; die oben erwähnte Abwertung der Vernunft stellt wohl nur die Strafe für ihre Autonomisierung dar.

<sup>39)</sup> Augustinus, PL 34, 1234.

<sup>40)</sup> Bernard, PL 183, 893.

est-il d'autre bonheur que la tranquille paix  
d'un coeur qui t'aime?<sup>41)</sup>

Ja, das leidenschaftliche Interesse am Überzeitlichen vermag so sehr von allen Depressionen, dem Ekel (nausea)<sup>42)</sup> und jenem Mißbehagen zu befreien, das der Selbstgenuß des Problematisierens mit sich bringt, daß es allein wahrhaft Freude bereitet, also genau das, wovon man seit der Romantik kaum mehr zu reden weiß, genau das jedoch, was zu den ältesten Erfahrungsbeständen des Abendlandes gehört: *dokei gun he philosophia thaumastàs hedonàs echein kathareióteti kai to bebaio*: durch Reinheit und Dauer großartige Freuden bereitend<sup>43)</sup>; und im Lateinischen heißt es entsprechend: *ex cognitione veri grande et immotum gaudium*<sup>44)</sup>; *si vero aliquid occurrit quod veri simile videatur humanissima impletur anima voluptate*<sup>45)</sup>. Hier gilt also unzweideutig: *ho katà nun bios eudaimonéstatos*<sup>46)</sup>, wobei nur anzumerken wäre, daß diese Freude sich lediglich dann einstellt, wenn man nicht sie selbst, sondern die Wahrheit gesucht hat, andernfalls fände man weder sie noch die Wahrheit; und daß Glück eben keinen momentanen Lustzustand bedeutet, sondern Ausdruck ist von Andersgewordensein, Konsequenz eines Fortschritts auf dem Wege zur Vollkommenheit. Noch Descartes sah keinen Anlaß, davon abzuweichen<sup>47)</sup>.

Hieß es also zunächst einmal, der Sinn des Lebens bestünde in der Erkenntnis und Nachahmung Gottes, so ließe sich diese Aussage auf der zweiten Stufe dahingehend präzisieren, daß man hinzufügt: im Glücklicherweise durch Erkenntnis des Wahren und Tun des Guten. Allerdings muß die objektive<sup>48)</sup> Einstellung als unerläßliche Vorbe-

<sup>41)</sup> Racine, *Athalie* 3, 8.

<sup>42)</sup> Seneca, ep. 24, 25/26.

<sup>43)</sup> Aristoteles, 1177 a 25; cf. 1154 b 26; 1072 b 24; 1362 b 5; frg. 14 (Ross).

<sup>44)</sup> Seneca, *vita beata* 7, 4, 5.

<sup>45)</sup> Cicero, *acad. pr.* 2, 127; cf. Pomponius, *dig.* 40, 5, 20.

<sup>46)</sup> Aristoteles, 1178 a 6.

<sup>47)</sup> Descartes, *Regulae* 1: *ad illam voluptatem quae in veri contemplatione reperitur et quae fere unica est integra et nullis turbata doloribus in hac vita felicitas*; cf. Joseph Addison, *Spectator* No. 93 = 16. 6. 1711: *the man who lives under a habitual sense of the Divine presence keeps up a perpetual cheerfulness of temper*; cf. No. 381 = 17. 5. 1712.

<sup>48)</sup> Das hieß im alten Latein *castitas*: Vitruvius 1, 1, 7.

dingung hierfür erst gelernt werden: dem Bettler etwas zu geben, bloß um das eigene Gewissen zu beruhigen, liefe nur auf einen subtilen Egoismus hinaus, ihm etwas zu geben, weil andere das auch tun, wäre Eitelkeit (was denken die Leute von mir?). Daher lautete die antike Entsubjektivierungsregel: stets an Gott denken<sup>49)</sup>, und die biblische: alles um Gottes willen tun, denn »was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan«: man sollte im Armen Gott selber ehren lernen, um ihm nicht nur aus Liebe zu Gott, um Gottes willen Gutes zu erweisen, sondern auch so ihn selber allererst wahrhaft ernst zu nehmen: *aimer les autres en Dieu, c' est l'unique moyen de les aimer pour eux-mêmes* – aber der *letzte* Sinn läge dann noch jenseits des eigenen Glücklicherweise in jener Selbstvergessenheit, die erst recht die Erkenntnis und die Nachfolge Gottes möglich macht, im übrigen aber den Bezugspunkt noch mehr auf die Seite Gottes verlagert: wozu ist der Mensch da? *tòn theòn therapeuein* heißt es bei Aristoteles<sup>50)</sup>, »für die Ehre Gottes sorgen« könnte man das geradezu übersetzen, und man käme so in die Nähe jener *gloria divina*, um dererwillen die Welt geschaffen ist: *si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit anathema sit*<sup>51)</sup>. Das mag vielleicht ein wenig verstiegen klingen, den Sinn des Lebens so unmittelbar mit der Ehre Gottes in Verbindung zu bringen – aber man muß zweierlei bedenken: die Ehre eines allmächtigen Gottes ist zwar immer garantiert, aber nur *vel per misericordiam vel per justitiam*, d. h. dem Menschen bliebe immer noch die Aufgabe, den Strafweg der *justitia*, mittels dessen Gott am Ende doch wieder recht behält, überflüssig zu machen: läßt er sich von Anfang an ausschließlich auf die *misericordia*, d. h. auf die *cooperatio* ein, dann gibt er Gott damit sofort die geschuldete *gloria* – außerdem aber fällt es dem modernen Menschen, besonders wenn er zu den Intellektuellen gehört, zunehmend schwerer, sich zu binden, sich auf irgend etwas festzulegen. Das ist insofern verständlich, als bei soviel Anonymität im bürokratischen Betrieb jedermann irgendwo ganz auf sich selbst gestellt bleiben möchte, um sich nicht in jeder Beziehung nach etwas

<sup>49)</sup> Epiktet, frg 119: *synechésteron tòn theòn nóei e anápei.*

<sup>50)</sup> 1249 b 20.

<sup>51)</sup> Denzinger 1805 bzw. 3025.

anderem richten zu müssen. Man will auf keinen Fall mehr ein Werkzeug<sup>52)</sup>, nicht einmal bloßer Zuschauer<sup>53)</sup> sein, lieber sogar verzweifelt heroisch als einfach glücklich, weil dieses Derivat scholastischer Anthropologie<sup>54)</sup> zuviel Heteronomie zu involvieren droht. Nun ist aber diese Situation keineswegs erst ein Notzustand der Mitte des 20. Jahrhunderts, sondern zugleich auch das Erbe einerseits der hermetischen Tradition, andererseits einer falschen Freiheitsphilosophie, dergemäß der Mensch schöpferisch, die Vernunft also Erkenntnisquelle, nicht nur Erkenntnisinstrument, analog dazu Gesellschaft und Staat nicht nur Autoritätsträger, sondern uneingeschränkte Autoritätsquellen sind. Und dadurch bekommt diese moderne Schwäche leider ein ganz anderes Gesicht, nämlich das der grundsätzlichen Aversion gegen alles unausweichlich Vorgegebene – andernfalls man sich dazu verurteilt glaubt, ein Leben der Uneigentlichkeit führen zu müssen. Am Ende gibt es für diese Spielart des Freiheitsnostizismus auch keine allgemeine Wesenheit Mensch mehr: vielmehr sei jeder einzelne etwas völlig Singuläres, ein Weg ohne festliegendes Ziel. Legte er sich auf irgend etwas fest, so gäbe er damit sein Menschsein auf, das ja nur in schöpferischer Freiheit bestünde: »erfülle jedesmal deine Bestimmung« – sei identisch mit dir selbst« – »recht hat jeder eigene Charakter, der übereinstimmt mit sich selbst«<sup>55)</sup>. Man flieht ins Unbestimmte, nebelhaft und konfliktfrei-Offene und merkt vermutlich gar nicht, wie man implizite auch die Erlöserrolle Christi leugnet, der ja dann auch nur eine beziehungslos einmalige Menschennatur besessen haben kann! Um des Eigentlich- und Echtseins willen müsse man sogar auf Gott verzichten, weswegen sich schon Fichte in den sogenannten Atheismusstreit verwickelt hatte – später konnte man dergleichen immer naiver und ungestörter verkünden, wie ja schließlich auch Nicolai Hartmann

<sup>52)</sup> Organon: Basilius PG 30, 41; paignion = Spielzeug: Gregorius Naz. PG 37, 776, was bei s. Thérèse de Lisieux wieder vorkommt.

<sup>53)</sup> Seneca, otio 4: ne tanta ejus opera sine teste sit.

<sup>54)</sup> Berkeley, Passive obedience § 7, Bentham (passim) sind Eudämonisten aus common sense; typisch ist ein Staatsroman wie der von Stiblinus: Commentariolus de Eudaemonensium republica 1553/5.

<sup>55)</sup> J. G. Fichte, W 1845, 2, p. 545, F. W. J. Schelling, W 1856, 1, p. 199, F. Schiller, Wallensteins Tod 1, 7.

meinte, Gott und menschliche Freiheit schlossen sich gegenseitig aus<sup>56</sup>). Daß es dementsprechend auch für Heidegger nur diesen geschichtlich offenen Seinshorizont geben kann an Stelle eines angeblich einengenden, weil präsentisch »vorhandenen« und sich nicht nur geheimnisvoll zeigenden *ipsum esse subsistens*, das doch etwas Seiendes wäre und damit für den Menschen eine Sackgasse, ist fast selbstverständlich. Demgegenüber den klassischen Freiheitsbegriff zu verteidigen, wird nun leider nur so lange aussichtslos bleiben, als die religiösen Impulse, die hinter dem Freiheitsgnostizismus stehen, virulent bleiben: pflegt die Vernunft doch erfahrungsgemäß angesichts massiver Vorurteile recht kläglich den Kürzeren zu ziehen: sie wird einfach als scholastisch in die Ecke geschoben und überschrien<sup>57</sup>).

Mehr als wahrscheinlich also, daß sich eine solche Krise nur durch die scharfe Akzentuierung eines anderen, dafür aber richtig formulierten Theologumenon erfolgreich behandeln läßt, eben dieses theozentrischen Gesichtspunktes. Gott selbst ist Endziel alles Denkens und Tuns, er ist erst recht Ziel seines eigenen Tuns: . . . *propter me, propter me faciam et gloriam meam alteri non dabo . . . et omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum. . . universa propter semetipsum operatus est Dominus*<sup>58</sup>). Auch höher als das eigene Seelenheil steht die Ehre Gottes: *sanctificetur nomen tuum* (weswegen nebenbei bemerkt die Liturgie weder zur Erbauung noch zur Belehrung da ist: beides wären Subjektivismen). So daß zum Schluß eigentlich nur noch darauf hinzuweisen wäre, daß auch schon die natürliche Vernunft der antiken Philosophie in dieser Selbsthingabe an das Lob Gottes das vornehmste Lebensziel gesehen hatte, etwa bei Epiktet:<sup>59</sup>) »was kann ich lahmer Greis denn anderes tun als Gott preisen? wäre ich eine Nachtigall, dann täte ich was einer Nachtigall zukommt, wenn ein Schwan, dann was einem Schwan zukommt: nun aber bin ich ein Vernunftwesen: *hymnein me dei tôn*

<sup>56</sup>) Quesnel, *Le Nouveau Testament* 1697 IV p. 157: plus vous [= Jésus] la [= l'âme] laissez à elle même, moins elle sera libre. Gibieuf, *De libertate Dei et creaturae* 1630, p. 50; Descartes, *med. quarta*, und andere leugneten mit guten Gründen eine solche Antinomie.

<sup>57</sup>) Cf. n. 145.

<sup>58</sup>) *Isaias* 48, 11; 43, 7; 42, 8; *proverb* 16, 4.

<sup>59</sup>) *I* 16, 20/21.

theón.« Übrigens hatte Kleanthes, der Stoiker, bereits drei Jahrhunderte früher denselben Rat gegeben<sup>60</sup>), wie man hier auch noch, um irgend jemand willkürlich herauszugreifen, einen Engländer des 19. Jahrhunderts zu Worte kommen lassen sollte: G. M. Hopkins mit seinem principle of foundation<sup>61</sup>): every sensible man has a purpose in all he does, every workman has a use for every object he makes. much more has God a purpose, an end, a meaning in his work. he meant the world to give him praise, reverence and service, to give him glory. it is like a garden, a field he sows: what should it bear him? praise, reverence and service, it should yield him glory. it is a book he has written, of the riches of his knowledge, teaching endless truths, full lessons of wisdom, a poem of beauty: what is it about? his praise, the reverence due to him, the way to serve him, it tells him of his glory . . . etc.

Nur macht der Mensch nicht gern mit; die Tugend des objectivisme pur ist eben ein arduum wegen der vielen Versuchungen der Nachgiebigkeit sich selbst gegenüber, denn every vicious act weakens a right judgement<sup>62</sup>). Schwatzhaftigkeit ebenso wie gourmandise<sup>63</sup>), gekränkte Eitelkeit, die zur Verbitterung führt ebenso wie die gut gemeinte, aber nicht weniger eitle Fragestellung, ob man denn auch der Welt von Nutzen sei, die Untreue im Kleinen wie die pauschalen Vorurteile, sie alle fördern nicht, sie helfen bestenfalls, die tief-sitzende Langeweile nicht spürbar werden zu lassen. Alkibiades, so sagte man schon im Altertum, war trotz seiner vielen Reisen so unglücklich, weil er überall sich selbst mitgenommen hatte – wo es doch darauf angekommen wäre, weniger mutare caelum als mutare seipsum<sup>64</sup>). Psychologisches hat eben keinen Sinn in sich selbst. Man sieht nicht, um zu sehen, und hört nicht, um zu hören: Sinneswahrnehmungen werden gemacht, um Erkenntnisse zu gewinnen. Und wenn man einige Tatsachenwahrheiten gesammelt hat, dann entdeckt man auch noch die in ihnen implizierten rationes aeternae: z. B. den

<sup>60</sup>) Mit dem wichtigen Zusatz, daß Gott bei dieser laudatio Hilfestellung leisten müsse: Verse 36–39 in stoic. vet. frg I 537; cf., Horaz, carmen 4, 3 Ende.

<sup>61</sup>) Notebooks and papers, 1937, p. 302.

<sup>62</sup>) Whichcot(e), Aphorisms, 1703 (1930), Nr. 509.

<sup>63</sup>) Über beides Bachja ibn Pekuda 9, 5.

<sup>64</sup>) Horaz, epist. 1, 11, 27.

Satz vom Widerspruch oder die Mathematik oder die ontologische Defizienz des Negativen (*perfectum prius imperfecto*) oder die generische Struktur des Realen oder den Primat des Naturrechts oder die Existenz Gottes. Dieser Art von Erkenntnis den Vorrang zu geben, war seit alters eine Hauptsorge der Philosophen: auch von Archimedes wird in der drastischen Zuspitzung solcher Anekdotenliteratur überliefert, er hätte sogar schon angewandte Mathematik für eine recht wertlose Disziplin gehalten, gemessen am Adel reinen Theoretisierens<sup>65</sup>) – und damit sollte zweierlei unterstrichen werden: daß es sehr wohl Theorie ohne Praxis, aber niemals Praxis ohne Theorie geben könne, so daß man sich wohl auch die geistreiche Zuspitzung erlauben darf (die von Rosenkranz stammt), nichts sei praktischer als die reine Theorie. Auch Technik ist nur der nützliche Niederschlag primär »unnützen« Nachdenkens. Dazu käme aber noch der Gesichtspunkt, daß allein im Bereich der *rationes aeternae* dem Menschen etwas Zeitlos-Zuverlässiges entgegentritt, so daß sein Leben wohl auch den pädagogischen Sinn haben dürfte, ihm langsam die *ars moriendi*<sup>66</sup>) beizubringen, die Kunst des Sichlösen vom Vordergründigen, um wenigstens anfangsweise schon ein wenig von jener Stabilität in sich hineinzunehmen, sich selbst also zu ver-unzeitlichen = *athanatizein*<sup>67</sup>): denn *ille stat qui Deo fruitur*<sup>68</sup>) – anders ausgedrückt: jene Verwandlung ins Übermenschliche hinein zu realisieren, die immer dann eintritt, wenn der Erkenntnisinhalt auf den Erkennenden abzufärben<sup>69</sup>), die umfassende Ordnung den erkennenden Menschen selber in Ordnung zu bringen beginnt<sup>70</sup>). Das setzt aber die Reinigung von all jenen Egoismen, die ein Vollkommen- und damit

<sup>65</sup>) Plutarch, *quaest. conviv* 8, 2, 1; *vita Marcelli* 17.

<sup>66</sup>) *Meléte thanátu*: Platon, *Phaidon* 81, cf. *rep.* 525–527. Cicero, *Tuscul.* 1, 74 *philosophorum vita commentatio mortis est. senectute* 23, 84 *ex vita ita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam e domo*. Seneca, *ep.* 102, 26, *transeundum est; wobei das Hotel nicht einmal besonders gut ist: s. Teresa de Jesus, camino de perfección* 40, 9.

<sup>67</sup>) Aristoteles, 1177 b 33.

<sup>68</sup>) Augustinus, *PL* 37, 1620.

<sup>69</sup>) So daß keine Waschseife (*rhyμμα*) ihn wieder entfernen kann: Platon, *rep.* 429.

<sup>70</sup>) Euripides, *frg* 910 N.

auch Glücklicherweise verhindern, voraus<sup>71)</sup>. Käme der Mensch nämlich nur aus dem Mutterleib heraus und nicht auch aus sich selbst, dann bliebe sein Leben irgendwie ereignislos, es liefe nur ab. Nun ist es aber auf ein eindeutiges Ziel ausgerichtet, so daß es einer ständigen Neugeburt bedürfen wird: in alium maturescimus partum<sup>72)</sup>; genau das ist aber die Art und Weise, wie man im Alltag Gott die Ehre gibt. Das Erkennen und Glücklicherweise ist dann schon darin beschlossen, vor allem aber macht sich der theozentrische Gesichtspunkt der Schwerpunktverlagerung ins Objektive hinein auf eine recht praktische Weise deutlich bemerkbar: sich selbst überwinden ist nämlich nicht nur auch eine Weise, wie Geist sich zeigt, sondern sogar eine recht lebendige Manifestation seines Primats. »Was tue man um zu leben? Man töte sich. Was tue man um zu sterben? Man genieße das Leben.«<sup>73)</sup> »Willst du nicht sterben, so stirb, bevor du stirbst.«<sup>74)</sup> *Moriar ne moriar*<sup>75)</sup>.

Diese praktische Reinigung läuft aber nun nicht bloß der theoretischen Erkenntnis parallel, sondern wirkt unmittelbar auf sie zurück. Wird der Lebensvollzug nämlich unter den Druck fortschreitender Entegoisierung gesetzt, dann kann er selber sogar noch zu einem weiteren Beweisinstrument für die obersten Wahrheiten werden: *mores perducunt ad intelligentiam*<sup>76)</sup>. Mag der Satz von der Existenz Gottes logisch noch so schlüssig sein, überzeugend ist er doch erst im Falle ausreichender sittlicher Disposition. Das Auge muß sonnenförmig (*helioeidés*) geworden sein, um die Sonne überhaupt sehen zu können. Sonst hätte man nur Vokabeln auswendig gelernt, mit denen sich gewiß geschickt argumentieren läßt – aber es wäre damit noch lange keine Gewähr dafür gegeben, daß man das Problem überhaupt für sinnvoll hält, daß man merkt, was seine Lösung für Konsequenzen

<sup>71)</sup> Platon, *Gorgias* 478.

<sup>72)</sup> Seneca, *ep.* 102, 23.

<sup>73)</sup> Talmud, Traktat *Tamid* 32a.

<sup>74)</sup> Rabbi Jonas von Gerona, in: *Jahrbücher für jüdische Geschichte* 2, 1876, p. 129.

<sup>75)</sup> Augustinus, *confess.* 1, 5.

<sup>76)</sup> Augustinus, *PL* 32, 1230: das wandelt sich dann zur romantisch-idealistischen Theorie, das Wissen sei eine Handlung des Ich, in der es sich selbst bestimme!

mit sich bringt<sup>77)</sup>: auch geht ja das logische Schließen viel zu schnell vor sich und ist insofern dem Erschlossenen nicht in jeder Hinsicht angemessen. Da gerade hierbei der ganze Mensch beteiligt sein sollte, ist die ständige Vergewisserung des logisch Bewiesenen mit Hilfe eines aszetisch gereinigten Lebensvollzuges unerlässlich: *est enim inter eas (Intelligenz und Moral) non pura connexio, sed inclusio unius in alia*<sup>78)</sup>. Und so wird die fortgesetzte Leistung moralischen Einstehens für die obersten theoretischen Sätze selber zu einem sinnvollen Lebensinhalt. Verbindet sich aber diese Leistung dann wiederum mit dem *stets wachgehaltenen*<sup>79)</sup> Bewußtsein, alles für die Ehre Gottes tun zu müssen, dann erhält das Leben eine innere Kontinuität, wie sie, ohne verkrampft zu werden, auf andere Weise kaum zustande kommen dürfte, eine Kontinuität, die bis zum Höhepunkt der *senectus* vorhält, wo dann endgültig klargeworden sein sollte, daß der eingangs zitierte Schlager nichts taugt: *presentis, les plaisirs corporels séduisent; goûtés, ils attristent*<sup>80)</sup>. Da es sich aber bei alledem immer um den ganzen Menschen handelt, wird auch der Leib von dieser Art des Erkennens profitieren: *ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam fulgeat etiam in carne*<sup>81)</sup>.

Ist man aber so weit gekommen, dann darf man den Teppich auch einmal umdrehen, um das Gewebe aller sogenannten Untugenden und falschen Sinnbestimmungen zu studieren. Verweigert man nämlich die unbedingte Ausrichtung auf Gott, dann bleibt einem gar nichts anderes übrig, als nach Glückersatz zu suchen. Noch öfter als den Freund falsch zu lieben, indem man ihm bloß schmeichelt, pflegt man ja sich selber falsch zu lieben: die Untugenden sind gar nichts anderes als solche schiefen, zu kurz geratenen Akte der Selbstliebe. Lustgewinnung ist keineswegs als solche verwerflich, sie darf nur nicht zum Endzweck werden, weil sie dann den Menschen immer mehr oder weniger intensiv auf sich selber zurückbiegt – und das ist auf die Dauer kaum sehr förderlich. Die zum Endzweck gemachte Lust kommt

---

<sup>77)</sup> Plotin 2, 9, 15, 39–40.

<sup>78)</sup> Cajetanus, comm. in s. th. II 1 q 58 a 5 n 1; cf. Plotin 1, 3, 6, 14–24.

<sup>79)</sup> Ps 1, 2; Josue 1, 8.

<sup>80)</sup> Blondel, *carnets intimes*, 1961, p. 172.

<sup>81)</sup> Thomas Aq., s. th. III suppl. q 96 a 10; cf. *vita Plotini* 13; *vita Procli* 23.

aber überall da vor, wo das *gaudium de veritate* vollkommen ausfällt, wo man also Befriedigung sucht in Zerstreuung und Lärm, bis hin zur fraglosen Unterwerfung unter den »Zeitgeist«. Man kann dabei so intellektuell sein, wie man will: kommt nicht zum formalen Denkvermögen, das keine Tugend ist, sondern natürliche Begabung, jene innere Reinheit als persönliche Leistung hinzu, dann wächst höchstens noch mit dem Maß der Intelligenz auch die Dummheit: schon der erste Psalm warnt davor, sich unter die Spötter zu mischen, Pss. 14 und 53 nennen den Gottesleugner dumm, und das Mittelalter wird eine ganze Psychologie dieser intellektuellen Dummheit entwickeln<sup>82</sup>), wobei man die Wurzel im allgemeinen im animalischen Habenwollen zu finden meinte. So setzt der Egoist an die Stelle Gottes je nach Geschmack seinen Götzen: die Geschichte z. B., die nicht mehr im Gericht steht, sondern selber das Gericht ist – was zu einer Anbetung des Schicksals führt, der sog. »geschichtlichen Notwendigkeiten«. Nur, daß die Strafe dann nach einer Weile doch nachfolgt: denn so wenig wie die logischen lassen sich auch die Wesensgesetze der Liebe willkürlich verdrehen. Wenn man in all diesem praktischen Atheismus gerade sich selbst zu lieben meint, tatsächlich aber nur sich selber schmeichelt, dann wird man ebendabei auf die Dauer sogar sich selber ziemlich unerträglich<sup>83</sup>), man fühlt sich immer unsicherer, macht große Worte, um dieses Manko zu kompensieren, und endet erfahrungsgemäß in einer zunehmenden Lieblosigkeit anderen gegenüber; denn unfreundlich ist vor allem derjenige, der mit sich selbst unzufrieden zu sein genügend Anlaß hat und, statt sich zu ändern, sein Ressentiment lieber an anderen abzureagieren vorzieht: Unsicherheit macht aggressiv, Humorlosigkeit u. U. sogar gehässig.

Das Wahre erkennen, das Gute tun, dadurch glücklich werden, und all dies dem letzten Gesichtspunkt der Ehre Gottes unterstellen: darin liegt der Sinn des Lebens. Wobei der praktische Lebensvollzug selber auch ein Beweisinstrument für den Satz von der Existenz Gottes abgeben muß, aber dann hat er ja schon begonnen, Gott so zu verherr-

<sup>82</sup>) Thomas Aq., s. th. II 2 q 46. Bernard, PL 183, 1113: *quid faceret eruditio absque dilectione? inflaret. quid absque eruditione dilectio? erraret.*

<sup>83</sup>) Proklos, in Alcibiadem, p. 364 (Cousin), p. 58 (Westerink): *eros pandemos* macht uns uns selbst fremd, nur geistiger eros verschafft uns *oikeiôtes*.

lichen, daß man ihn, den Lebensvollzug, in letzter Konsequenz selber einen Psalm nennen kann: vos estote quod dicatis, laus ipsius estis si bene vivatis<sup>84</sup>). Dann hat man Christus eine Stätte bereitet, wo Er sein Haupt hinlegen kann, man hat opera bona getan, die zur Folge haben, daß diejenigen, die sie sehen, nicht sie selber und ihre menschlichen Urheber rühmen, sondern, wie es Matth. 5 heißt, *patrem vestrum qui in caelis est*.

Die Anstrengung der Selbstvergessenheit lohnt sich aber – und deshalb ist sie nach wie vor die beste Psychotherapie: *Jacta cogitatum tuum in Domino – Dominus illuminatio mea et salus mea quem timebo?* Auch wenn mir ein schreiendes Unrecht zugefügt worden ist, wird die Beleidigung doch wieder weitgehend dadurch entschärft, daß es ja Gott selber gewesen ist, der durch mich hindurch mitgetroffen wurde, der allein auch nur endgültig verzeihen kann. Andernfalls drohen die Gefahren der Selbstverkrampfung, des tierisch ernstesten Moralismus oder des völligen Unernstes, der aber nicht weniger schlecht bekommen dürfte, da er ja auf die Dauer zu ähnlichen Neurosen zu führen pflegt wie die Verkrampftheit: er ist eben nur eine andere Spielart von Egoismus.

An der Stelle aber, an der Epiktet den Lobpreis Gottes zum Sinn des Lebens erklärt, fährt er fort: »und euch fordere ich zum gleichen Lobpreis auf«. Denn so wie Gott die Quelle aller Wahrheit ist und die Norm allen Befreundetseins, so ist der andere, mit dem ich jeweils zu tun habe, gewiß nicht primär Konkurrent im Daseinskampf, sondern jemand, der an der gleichen Glückseligkeit zu partizipieren bestimmt ist, und dazu muß ich ihm soweit wie möglich helfen: *unde diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis – quilibet autem homo debet seipsum ex caritate diligere ut participet beatitudinem – proximum autem ut socium in participatione beatitudinis<sup>85</sup>*). Fällt all das fort, dann stellt sich die Angst ein, die weniger eine Folge gesteigerter Sündhaftigkeit ist als eine Folge hoffnungsloser, humorloser Direktionslosigkeit: man läuft nur noch um sich selber herum, kann sich mangels objektiver Normen nicht loslassen und verzichtet schließ-

<sup>84</sup>) Augustinus, PL 38, 211.

<sup>85</sup>) Fundamentalsatz jeder vernünftigen Soziologie: Thomas Aq., *caritate* 1 a 7.

lich vor lauter Überdruß an sich selbst sogar noch auf die *vita venturi saeculi* . . . und wird dem andern gegenüber schließlich ebenso lieblos! *cui non alienus, si tibi es? denique qui sibi nequam cui bonus?*<sup>86)</sup>; wo man den andern doch beinahe wie Gott selber behandeln sollte<sup>87)</sup>, da seine Ebenbildlichkeit ebenso wie die meinige in der *participatio gloriae divinae* besteht<sup>88)</sup>.

Diese gegenseitige Implikation von Selbst- und Fremdverhalten – *la société que nous formons avec les autres n'est que l'agrandissement de celle que nous formons avec nous-mêmes*<sup>89)</sup> – führt dann aber genauso wie die Implikation der Frage nach den letzten Gründen im primitivsten Suchen des Alltags zu einer umfassenden Hereinnahme des Menschen in die Selbstliebe Gottes. Die Gesamtordnung ist so wenig eine tyrannisch von außen auferlegte<sup>90)</sup>, daß der Endzweck des Menschen, der Sinn seines Lebens als in die Selbstglorifizierung Gottes hineingehend gedacht werden soll: so wie wir irgend etwas nur deshalb lieben können – bzw. sollen –, weil Gott sich selbst als dessen *finis* liebt: *c'est parce que Dieu s'aime que nous aimons quelque chose* formulierte es Malebranche im Anklang an den Satz des Thomas Aquinas: *ex hoc quod Deus se ipso fruitur, alia in se dirigit*<sup>91)</sup>. Seins- und Sollensordnung beginnen so unversöhnlich auseinanderzuklaffen erst nachdem die obersten Prinzipien entontologisiert worden waren, z. B. zu »Werten«, und Gott selber zu einem bloßen Begriff, einer regulativen Idee, bestenfalls zu einem gnadenlos werdenden Bewußtsein pervertiert worden war! Bis dahin hatte immer gegolten: *virtutis ordo est amoris*<sup>92)</sup>. So wie also die Selbstliebe Gottes unser Lieben nicht nur ermöglicht, sondern sogar fordert, so soll man analog ko-

<sup>86)</sup> Bernard, PL 182, 735.

<sup>87)</sup> Nilus vom Sinai, PG 79, 1193.

<sup>88)</sup> Origenes, PG 11, 139; Gregorius Nyss., PG 37, 185.

<sup>89)</sup> L. Lavelle, *La conscience de soi*, 1951, p. 171; cf. Seneca, ep. 48, 2: *alteri vivas oportet si vis tibi vivere*; indem man dem andern als Spiegel dient (Cicero, rep. 2, 69) bringt man mit sich selbst auch ihn in Ordnung; *ho taxas heautòn kai hétéron taxei*: Dionys. Areopag., PG 3, 1093. Leo I, PL 54, 167: *sibi malus est qui alteri bonus non est et animae nocet suae qui non succurrerit alienae*.

<sup>90)</sup> *Uk epitaktikós*: Aristoteles, 1249 b 14.

<sup>91)</sup> *Veritate* q 22 a 1 ad 11. Malebranche, *Conversations Chrésiennes* 5: *c'est l'amour que Dieu se porte à lui même qui produit en nous notre amour*.

<sup>92)</sup> Augustinus, civ. Dei, 15, 22.

inzidieren lassen quod Deus propter se ipsum fecit et quod creaturas fecerit propter earum esse<sup>93</sup>) – oder: Deus gloriam suam quaerit non propter se, sed propter nos<sup>94</sup>), damit auch und gerade im Menschen Deus diligit semetipsum. Die göttliche Liebe ist eben ein zeitloser Kreis<sup>95</sup>): amamus te vel tu amas te in nobis, nos affectu, tu effectu . . . ut de ipso et in ipso homine Deus rectissime et misericordissime diligit semetipsum<sup>96</sup>) – der zudem noch seine Analogie im Geschöpf hat, indem dieses erst durch Hinordnung auf Gott vollkommen es selbst und damit frei wird<sup>97</sup>): in primo opere me mihi dedit, in secundo se: et ubi se dedit, me mihi reddidit<sup>98</sup>). Wer sich in die Bewegung der gratia divina hineinziehen läßt, wird eben damit finis totius generationis<sup>99</sup>): gloria enim Dei vivens homo<sup>100</sup>).

Wem all dies aber um einige Nuancen zu spekulativ klingt, möge bedenken, daß sich sonst zwangsläufig sowohl für das (noch Calvin bekannte) gloriae suae theatrum<sup>101</sup>) als auch das darauf antwortende in gloriae tuae laudem vivere<sup>102</sup>) Substitute einschleichen: man hat dann wahlweise Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Geist (was aber zumeist nur auf naive Wissenschaftsgläubigkeit hinausläuft), vor der Kunst, vor der Liebe – all dies zudem noch bloß ästhetisierender Weise; und den Kreislauf gibt es auch: es ist Demeter, die Magna Mater, der man sich anvertraut, weil man von ihr zu essen bekommt,

<sup>93</sup>) Thomas Aq., potentia q 5 a 4.

<sup>94</sup>) Thomas Aq., s. th. II 2 q 132 a 1 ad 1, wobei nach Cajetanus »propter« non denotat causam finalem, sed terminum utilitatis, d. h. ultimus finis qui bleibt uningeschränkt Gott selbst (potentia q 3 a 15 ad 14), seine gloria extrinseca ist immer nur finis quo; cf. Johannes a s. Thoma, cursus theologicus solesm. III, 133a.

<sup>95</sup>) Dionysius Areopagita, div. nom. 4, 4.

<sup>96</sup>) Guillaume de s. Thierry, PL 184, 376; 180, 261.

<sup>97</sup>) Bonaventura, in 2 s. d 35 a 1 q 1. Bérulle, opuscules de piété, ed. 1963, p. 124: plus nous serons siens, plus nous serons libres; cf. schon Cassiodorus, PL 70, 1308: eripe me a me et conserva me in te. tunc ero meus cum fuero tuus.

<sup>98</sup>) Bernard, PL 182, 983. H. Bergson, in: Revue des deux mondes, 1951, p. 611: il faut sentir quelqu' un au dessus de soi pour être vraiment soi.

<sup>99</sup>) Thomas Aq., contra gent. 3, 22.

<sup>100</sup>) Irenaeus v. Lyon, PG 7, 1037; Gregorius Naz., PG 37, 1327.

<sup>101</sup>) Corpus Reformatorum 36, p. 294.

<sup>102</sup>) Augustinus, PL 37, 1389: tota vita nostra erit psallere Deo. Cf. Gregorius Nyss., PG 44, 493.

die uns aber letzten Endes doch wiederum nur sich selbst zum Fraße nährt<sup>103</sup>): akademisiert heißt sie seit einiger Zeit das Schicksal.

Wie man also wegen der Gemeinsamkeit der *natura humana* sich selbst entehrt, wenn man den anderen entehrt<sup>104</sup>), wie mit sich und dem anderen in Frieden leben nur zwei Aspekte desselben Sachverhaltes darstellen, so stört man auch jenen Kreislauf, wenn man mit sich selbst in Unfrieden lebend eben dadurch auch Gott sich zum Gegner macht: auch dies ist nur eine einzige Konfliktsituation mit zwei Aspekten, denn *dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei*<sup>105</sup>). Da der modernen Psychologie und Therapie einige Dimensionen zu fehlen scheinen, sei darauf eigens hingewiesen: *quomodo cum illo quaeris pacem quando a te ipso dissonas*<sup>106</sup>)? *Non potest Deo esse contrarium quid et sibimet cohaerere, sed qui arguetur a Deo arguetur et a se ipso*<sup>107</sup>). *Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus*<sup>108</sup>).

Man kann sich letzten Endes also nie beschweren, da Gott zum Menschen nicht anders sich verhalten kann als dieser sich zu sich selbst zu verhalten pflegt: *ille tecum est talis qualis fueris*<sup>109</sup>). Man bekommt genau soviel Zeitlosigkeit zu »sehen« wie man Verlangen danach gehabt hat. Wer also aus Geiz bei sich selber bleiben wollte, bekommt auch sich selber als Gefängnis, sich selber als Strafe: *quand Dieu ratifie cette volonté solitaire, c'est le dam*<sup>110</sup>). Die Förderung oder die Unterbrechung des Kreislaufs ist also der zentrale Gesichtspunkt: *talis est quisque qualis eius dilectio est. terram diligis? terra eris*<sup>111</sup>). Anthropozentrik verdrängt also die Theozentrik nur dann, wenn man sie nicht in diese einzuordnen versteht. Zwar ist der Mensch privilegierter Partner eines freien *commercium*. *Deus amat nos tam-*

<sup>103</sup>) Sarg = Sarkophag = Fleischfresser.

<sup>104</sup>) *Naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas*: Cicero, rep. 3, 33.

<sup>105</sup>) Thomas Aq., s. th. II 1 q 100 a 5 ad 1.

<sup>106</sup>) Augustinus, PL 37, 1900.

<sup>107</sup>) Bernard, PL 182, 803.

<sup>108</sup>) Thomas Aq., *contra gent.* 3, 122.

<sup>109</sup>) Augustinus, PL 36, 952.

<sup>110</sup>) M. Blondel, *L'action*, 1893, p. 371; cf. *Sapientia* 11, 16.

<sup>111</sup>) Augustinus, PL 35, 1997.

quam aliquid sui<sup>112</sup>), daher: omnia propter semetipsum fecit Deus, omnia propter suos<sup>113</sup>), aber schon eine scheinbar geringfügige Akzentverlagerung macht aus dem commercium etwas notwendig Geschuldetes – und aus dem Menschen ein Wesen, das nicht mehr sich selbst durch Gott wie von Platon<sup>114</sup>) bis Descartes, sondern bestenfalls nur noch Gott in sich selbst findet, ein Wesen, für das Freiheit das einzig übriggebliebene Problem der Metaphysik darstellt, das sich also pietistisch-romantisch selbst erforscht und vor allen »Verdinglichungen« außerhalb seiner selbst eine geradezu neurotische Angst entwickelt. Der fremde Gott, den »es« angeblich gibt, wäre ein dingliches Nicht-ich, von dem man sich selber als unfrei, weil auch als Ding abhängig fühlen müßte: »ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?« fragte daher Hegel in seinem progermanischen Pathos<sup>115</sup>). Gott muß also mit der vollkommenen Interpersonalität wie bei Fichte<sup>116</sup>) koinzidieren bzw. die Liebe zu ihm mit der zum Nächsten deckungsgleich identifiziert werden, wovor bezeichnenderweise gerade Thomas Aquinas gewarnt hatte: si esset una sola anima fruens Deo, beata esset non habens proximum quem diligeret<sup>117</sup>), wo doch er es gewesen war, der die innere Nähe dieser beiden Liebesakte zu unterstreichen nicht müde wurde: sic enim proximus caritate diligitur quia in eo est Deus vel ut in eo sit Deus. unde manifestum est quod est idem habitus caritatis quo Deum et proximum diligimus<sup>118</sup>).

Diese Aufwertung von Welt zu einem accidens (modus) Gottes wird schon bei Spinoza überdeutlich, so daß Gott die Welt auch nicht mehr zu lieben braucht<sup>119</sup>), er weiß nur noch von ihr (beinahe wie ein Polizeichef des 18. Jahrhunderts), woraufhin Fichte dann bald die

<sup>112</sup>) Thomas Aq., s. th. II 2 q 30 a 2 ad 1.

<sup>113</sup>) Bernard, PL 183, 331; cf. Aristoteles, 1256 b 22.

<sup>114</sup>) Platon, Alkibiades 132/133.

<sup>115</sup>) H. Nohl, Hegels Theologische Jugendschriften, 1907, p. 217.

<sup>116</sup>) L. Feuerbach, Kl. phil. Schriften, 1950, p. 168: »Die Einheit von Ich und Du ist Gott«, während es korrekter heißen müßte wie bei Simplicius, comment. in Epicteti enchiridion, 30, daß die hénosis mit einem Du nur die hénosis mit Gott vorbereite bzw. dazu da sei, daß ex hominis amico Dei amicus efficitur (Pierre de Blois, PL 207, 875).

<sup>117</sup>) Thomas Aq., s. th. II 1 q 4 a 8 ad 3.

<sup>118</sup>) Thomas Aq., caritate 1 a 6.

<sup>119</sup>) Eth. 5, 17.

letzte noch fällige Konsequenz ziehen wird, insofern er dem absoluten Wissen das Bewußtsein seiner selbst nehmen wird: allerdings will der Idealismus dann den Weltprozeß (Geschichte) ersatzweise als einen Bewußtwerdungsprozeß verstanden sein lassen. Die transzendente Substanz hat sich damit in eine Kette von *Accidentia* verwandelt, die sich nur leider nicht allzusehr glorifizieren läßt, denn »die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr«<sup>120</sup>). So wie bei Spinoza also Gott schon alles ist, so soll nunmehr der Mensch alles tun (wohl weil der Pantheismus nicht allzusehr überzeugte?), jeden Sinn selber »leisten«, weshalb das Naturrecht ignoriert, die Mathematik zur Hilfsdisziplin der Technik degradiert werden muß etc. etc. Stand die Wahrheit bislang über dem irrumsanfälligen<sup>121</sup>) Ich, so ist nunmehr ein irrumsfreies transzendentes Ich Grund absoluter Gewißheit, so sehr, daß das Umkippen in ein absolut interessen- und triebgesteuertes, sich sogar selbst betrügendes Ich nicht mehr lange auf sich warten lassen wird: Wahrheit und Liebe werden zu Illusionen. Radikale Anthropozentrik ist somit ein Kurzschluß, der sich infolge einer fortschreitenden Irritation der Vernunft durch jene Strömungen spätneuzeitlichen Denkens einstellt, die man als prometheisch-liebslos bezeichnen könnte: entweder wird dann die ganze Moral- und Religionsphilosophie psychologisiert – weil auch das Denken (s. o.) als ein nur psychologisches Phänomen verstanden wird und die Gnadenlosigkeit Gottes, zum neuen Merkantilssystem passend, die Seele ohnedies nur noch wie einen Mechanismus von Egoisten funktionieren läßt – oder die Freiheit wird geradezu vergöttlicht<sup>122</sup>), wo es doch richtiger wäre, sie inmitten der *gratia* zu lokalisieren: sie taucht wie diese überhaupt nur *mixtim* und nie *singillatim* auf: *c'est au point même où notre liberté s'exerce de la manière la plus pure que notre union avec Dieu*

<sup>120</sup>) G. W. F. Hegel, 11, p. 56 (Glockner); cf. F. W. J. Schelling, 8, p. 339: »Der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseins das Schreckliche«, daher 13, p. 178: »In keiner Zeit vielleicht so viele mit der Welt gänzlich zerfallene Menschen als in der gegenwärtigen.«

<sup>121</sup>) Augustinus, *conf.* 7, 10, 16: *facilius dubitarem vivere me quam non esse veritatem.*

<sup>122</sup>) J. G. Fichte, *W* 1845, 4, p. 205: »Ein wahres Wunder.«

est la plus parfaite<sup>123</sup>). Eine Hypertrophie der Freiheit ist aber nur eine Entgleisung und keine inchoatio gloriae<sup>124</sup>), denn dann hätte der Imperativ ganz heteronom lauten müssen: *dilige te quod diligeris ab illo*<sup>125</sup>). Nun ist jedoch sachlich gar nichts mehr gewiß, allenfalls ist sich das Ich irgendeiner Intuition gewiß, d. h. alle Problematik wird auf die Bewußtseinsebene projiziert: »die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein«<sup>126</sup>). Hatte es also früher auf der Basis des Nachdenkens über den überpsychologischen, sachlichen Denkwang und das überpsychologisch motivierte Liebensollen geheißen: *in hac etiam vita purgato oculo per donum intellectus Deus quodammodo videri potest*<sup>127</sup>), so ist jetzt sogar die Transzendenz leer, von Fichte und Hölderlin bis zu Jaspers und Bloch ist sie allenfalls als Chiffre verstehbar: für mich, aber nicht mehr in sich bedeutsam. Auch Christus ist nur noch eine Gelegenheit für ein besseres Selbstverständnis, wie man Bultmanns Entmythologisierung treffend charakterisierte<sup>128</sup>). Der Glaube soll rechtfertigend wirken, indem er eben diese eigene Rechtfertigung glaubt, das Sakrament wird zu einer Art Vergewisserungsübung: »Der Protestantismus kümmert sich nicht mehr wie der Katholizismus darum, was Gott an sich selber ist, sondern nur darum, was er für den Menschen ist<sup>129</sup>).« Die *natura humana* ist auch nicht mehr bloß *assumpta*, sondern in Christus schlechthin göttlich geworden<sup>130</sup>) – was dann Hegel auf das Menschsein in jedermann ausweiten wird. War der Mensch im 18. Jahrhundert noch Teil der Natur, so ist er jetzt selbstverständlich von ihr unabhängig<sup>131</sup>), wie ja auch der Gottesbegriff weder in die Physik noch in die Meta-

<sup>123</sup>) L. Lavelle, *De l'acte* 1946, p. 196.

<sup>124</sup>) Thomas Aq., s. th. II 2 q 24 a 3 ad 2.

<sup>125</sup>) Hugo St. Victor, PL 176, 955.

<sup>126</sup>) G. W. F. Hegel, (Glockner) 2, p. 183.

<sup>127</sup>) Thomas Aq., s. th. II 1 q 69 a 2 ad 3.

<sup>128</sup>) L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe*, 1954, p. 721.

<sup>129</sup>) L. Feuerbach, *Philosophie der Zukunft*, 1843, § 2; cf. Lessing: »Was kümmert es mich, ob die Sage falsch oder wahr ist« (Über den Beweis des Geistes und der Kraft) »... sagt jemand, die ganze Geschichte ist nur erdichtet, was täte das?« (Herder, *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen*).

<sup>130</sup>) So jedenfalls lautete schon der calvinische Vorwurf der »Apotheose« gegenüber diesem Monophysitismus.

<sup>131</sup>) I. Kant, *Akademieausg.* 8, p. 19.

physik gehört, sondern nur noch in die Moralphilosophie, soll heißen: in die Subjektivität. Bewußtseinsautarkie auf Kosten zeitloser Transzendenz und Aufwertung des Menschseins, auf dem Hintergrund allerdings einer ebenso radikalen Abwertung zugunsten eines anonymen Geschichtsprozesses: *mentita est iniquitas sibi!* Hatte es im Rahmen der Inkarnationstheologie geheißt: *homo convenienter primo rerum principio unitur ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur*<sup>132</sup>), so versucht man jetzt nicht nur den Menschen aus dem Kreislauf herauszunehmen, um ihn zur Endstation umzudeuten<sup>133</sup>), nicht nur macht eine radikalisierte Geschichtlichkeit die Moralphilosophie überflüssig und das *athanatizein*<sup>134</sup>) sinnlos, der langsam erst zu seinem eigenen Bewußtsein kommende Gott der Romantiker scheint völlig verloren zu haben, was seit den Anfängen der griechischen Philosophie Gott zugeschrieben zu werden pflegte: Autarkie. Man versteht weder den Satz des François de Sales: *il me suffit que Dieu soit Dieu*<sup>135</sup>), noch den des Condren: *nous devons être entièrement dans les intérêts de Dieu et non dans les nôtres*<sup>136</sup>), noch Dutzende ähnlich lautender. Man wird auch wenig darüber begeistert sein, daß das Alte Testament die Unzugänglichkeit der Transzendenz im Sinnbild des Saphirsteines erscheinen läßt<sup>137</sup>). Ein Einbruch von Zeitlichkeit in den Bereich der Zeitlosigkeit wäre zweifellos sympathischer, so daß man sich zuweilen auch schon im Mittelalter gern dessen entsann, daß eine heterodoxe Spekulation unter dem göttlichen Thron ganz etwas anderes liegen ließ als unbeweglichen Saphir – nämlich *materia prima* in ihrer gestaltlichen und farblichen Indifferenz, etwas das aussieht wie Schnee<sup>138</sup>).

<sup>132</sup>) Thomas Aq., *contra gent.* 4, 55.

<sup>133</sup>) Mit Hilfe des Tricks nämlich, »daß das Ich sich einerseits wie in einem Spiegel verdoppelt und endlich nachher, wenn es sein Spiegelbild jahrtausendlang für Gott gehalten hat, dahinterkommt, daß jenes Bild im Spiegel er selber sei ... die Gnade und das Erbarmen Gottes ist wiederum nichts als daß das Ich seinem Spiegelbild die Hand gibt«: Br. Bauer, *Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, 1841, p. 148.

<sup>134</sup>) Cf. n. 67.

<sup>135</sup>) *Traité de l'amour de Dieu* 5, 3.

<sup>136</sup>) *Considérations sur la foi et les mystères*, ed. 1882, p. 177.

<sup>137</sup>) Exodus 24, 10; Ezechiel 1, 26.

<sup>138</sup>) So etwa in den *Pirkê Rabbi Eliezer*, ed. 1916 p 15/16; stark kritisiert von

Nun zog bekanntlich die Unerschaffenheit der Materie in der antiken Philosophie keine Einschränkung der Autarkie Gottes nach sich<sup>139</sup>), denn jene Materie blieb in ihrer Passivität völlig hilflos, während sich nun allererst an ihr und durch sie Gott seiner selbst bewußt, d. h. überhaupt Gott werden soll! Heißt es jetzt, Gott brauche uns, unser Gebet sei eine Art Kunstgriff zum Zwecke seiner Ausweitung<sup>140</sup>), er müsse geradezu hilfsbedürftig sein, wenn wir ihn lieben sollten<sup>141</sup>), so reihen sich diese pietistisch geprägten Aussagen neben die mehr ontologischen eines Schelling, der Gott die Aufgabe zuschiebt, eine *potentia universalis* ständig selber zu aktuieren<sup>142</sup>), oder eines Hegel, für den Gott ohne Welt gar nicht Gott ist<sup>143</sup>) – wie ja in der ganzen Bewußtseinsphilosophie das Verhältnis von Einzel- und allgemeinem Bewußtsein notwendigerweise unklar bleiben mußte, so daß man noch in diesem Jahrhundert schreiben konnte: »Gott will verwirklicht werden und alle Wirklichkeit ist Gottes Wirklichkeit, und es gibt keine Wirklichkeit als durch den Menschen, der sich und alles Sein verwirklicht<sup>144</sup>).« H. Lotze hätte wohl so manches von alledem unter den Satz subsumiert: »Kein Irrtum haftet so fest in den Gemütern der Menschen als ein solcher, in dem sich Ungenauigkeit des Denkens mit edlen Gefühlen zu schwärmerischer Überspanntheit verbunden hat<sup>145</sup>).« Der Mensch hat sich also schließlich selbst zu glorifizieren verstanden, indem er sich zur notwendigen Bedingung für die Existenz eines werdenden Gottes gemacht hat<sup>146</sup>). Werden und

---

Maimonides, *Dux perplexorum* 2, 26 und von Crescas, *Or adonaj* 3, 1, 4; auch Gersonides (Levi ben Gerson) nimmt *materia increata* an, wogegen bekanntlich schon Origenes opponieren mußte: PG 11, 185ff.; al-Razi, *opera* ed. Krauss p 224ff.

<sup>139</sup>) Autarkie schon bei Euripides, Herakles 1307; über die Konzeption einer Welterschöpfung cf. Pauly-Wissowa Realenzyklopädie, Supplement 9, 1962, p. 1555.

<sup>140</sup>) A. J. Heschel, in: *The Bridge*, Yearbook 1955, p. 256 ff.

<sup>141</sup>) Novalis, *Fragmente* (ed. Kamnitzer) 1929, Nr. 1747.

<sup>142</sup>) *Werke* II, 1, p. 585.

<sup>143</sup>) W. 15 (Glockner), p. 210.

<sup>144</sup>) M. Buber, *Daniel* 1922, p. 77; über Bubers Abhängigkeit von Fichte Hinweise in der Zeitschrift: *Der Jude*, 1928.

<sup>145</sup>) *Mikrokosmos* III, 6. Aufl., p. 36.

<sup>146</sup>) Gott einigt sich in sich selbst durch Israels Heimkehr aus der Zerstreuung: F. Rosenzweig, *Stern der Erlösung* 1921, p 514 u. ö; früher hatte das geheißen, Gott brauche den Menschen, um sich in ihm zu erkennen, cf. Hippolytos, *refutatio* 6, 17, Ps. Origenes PG 16, 3219. Diese Aufwertung des Menschen läuft aber jener der

Zeit sind somit noch fundamentaler als Sein und Überzeitlichkeit; die Relationen Gottes zur Welt sind längst keine bloß logischen mehr. Alles Negative ist zum bewährten Aufhänger für jene Beschwerdewaltung geworden, die sich seit langem als viel genußreicher herausgestellt hat als ein etwaiges Akzeptierenmüssen vorgegebenen, geschenkten, unverdienten Lichtes. Und die *Passio Domini nostri* wandelt sich – mißverstanden – zur Tragödie *sine gloria*: aus Vorliebe für gesteigerte Dramatik bzw. gesteigerte Sentimentalisierung vergaß man, daß *le crucifié ne dramatise pas une souffrance humaine dont l'excès entraînerait une sympathie de contagion. Le néant de la Kénose a la sérénité de la gloire comme si le Christ manifesterait alors dans la médiation des extrêmes le Silence originel dont il procède et auquel il ramène sans jamais y contraindre*<sup>147</sup>). Unsere anfänglichen Argumentationen bleiben aber trotzdem alle richtig, wenn wir nur statt auf die Übermenschlichkeit des Saphirsteins auf das Allzumenschliche des Schnees und aller seiner Derivate verzichten.

---

Materie zumindest parallel: interessanterweise erwähnt schon Valentin Weigel David von Dinant zusammen mit Paracelsus: *Ambix* vol. 9 = 1961 p 134 n. 50.

<sup>147</sup>) St. Breton, *Foi et raison logique*, 1971, p. 209.