Klaus Müller

Streit um Gott

Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild

Verlag Friedrich Pustet • Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.ddb.de abrufbar.

www.pustet.de

ISBN 10: 3-7917-1993-9
ISBN 13: 978-3-7917-1993-1
© 2006 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Umschlagmotiv: Michelangelo, Erschaffung Adams
Sixtinische Kapelle (Ausschnitt),
© akg-images / Erich Lessing
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2006

Meiner Heimatgemeinde
St. Anton in Regensburg

und ihren bisherigen Pfarrern
Johann B. Hösl
Karl Leibl
Alois Reindl
Karl Wohlgut

Inhalt

Vorwort 11

0. Einleitendes 15
Anstoß aus der Ägyptologie 15 – Zwei Chiffren: Sinai und Sais 17 – Neuzeitliche Provokation mit Gegenwartsbezug 19 – Programm 20

1. Szenen einer Konfliktgenese 23
Kritik der Monomythie: O. Marquard 23 – Monotheismus und Inhumanität 23 – Mehr als Totalitätskritik 25

1.1 Halbierte Phänomenologie 25
Unterschlagenes Freiheitspotential 25 – J. Habermas über philosophische Leistungen des Monotheismus 25 – Größerer Kontext: Glauben und Wissen 26 – Unhintergehbare Wahrheitsfrage 29

1.2 Politisch-ästhetische Verschärfung 32
Abrahamitische Intoleranz? 32 – „Verum et fictum convertuntur" (P. Sloterdijk) 33 – Medial verflüssigte Ontologie 35 – Literarische Anti-Monotheismus-Polemik 36

1.3 Faszination Ägypten – eine kritische Gegenwelt 38
J. Assmann über die „mosaische" Unterscheidung 38 – Entschärfung der Wahr-falsch-Differenz? 39 – Monotheismus und Aufklärung 41 – Kritikpotentiale des Tetragramms 42

2. Eingeschachtelte Revolutionen 47

2.1 Kants „kopernikanische Wendung" 47
Religionsphilosophische Sattelzeit 47 – Kurze Übersicht zu Kant 47 – Vorstufen des Kritikprogramms 48 – Die Grenzen der Vernunft und der Gottesgedanke 49 – Transfer in die Praktische Vernunft 51 – Die Religionsschrift 56 – Wider den Reduktionismusverdacht 56

2.2 Mit Kant gegen Kant über Kant hinaus 57
Die Nach-Kantianer und ihr theologischer Impetus 57 – Kantische Lücken 60 – Pantheismus-Streit: Skizze zur ersten Verständigung 62

2.3 Heimlicher Pate im Vexierbild 64
Spinoza: Biographisches zum intellektuellen Profil 64 – Eigenartige Reflexe 65 – „Marrane der Vernunft" (Y. Yovel) 65 – Hermeneutik der Freiheit 68 – Rationalistische Metaphysik 73 – Gott und Substanz 75 –

Absolutes und Endliches 77 – Menschliche Freiheit? 78 – Kritik des Theismus 79 – All-Einheit 81 – Ästhetische Gegenprobe: Spinoza und der Barock 82

3. In den Labyrinthen einer Gedächtnisspur 87
Gedächtnisgeschichte als hermeneutische Kategorie 87 – Spinoza als Paradefall gedächtnisgeschichtlicher Analyse 89

3.1 Fehlanzeigen – und viele Emotionen 90
Früher Rezeptionsausfall 90 – Sympathie-Antipathie-Eruptionen 92 – Grenzwertige Originallektüre 95

3.2 Perennierender Konflikt I: Der Atheismusstreit 97
Fichte und Spinoza 97 – Radikale Verinwendigung Gottes 99 – Konflikt mit der Orthodoxie 100 – Logos-Mystik 101 – Katholischer Fichteanismus-Versuch als Indikator verspielter Potenziale (G. Hermes) 102

3.3 Umkehrung der Perspektive: Unterwegs zum „Heiligen Benedictus" 105
Herder: Mit Spinoza gegen den Anthropomorphismus 105 – Spinoza-Elogen 107 – Begriffliche Inkonsistenzen im Theismus 108 – Spirituelle Aufladung 109 – Zweimal „Liebe": Spinoza und Zinzendorf 110

3.4 Gott finden in der Anschauung des Universums 111
„Herrnhuter höherer Ordnung": Schleiermacher 111 – Religionsbegriff und Gottesgedanke 112 – Schleiermacher und Spinoza 114 – Rezeptionsgeschichtliche Verflechtungen oder: Wie Sais und Spinoza zusammenfinden 116 – linguistic turn als Monismus-Korrektur 119 – Schleiermacher über Selbstbewusstsein 120 – Subjektivität und Religion 121

3.5 Perennierender Konflikt II: Der Theismusstreit 123
Jacobi vs. Schelling über philosophische Theologie 123 – Schellings Antwort auf die Lücken bei Kant 124 – Schellingsche Entwicklungsgänge 125 – Schelling und Spinoza 124 – Mangelnder Liebes-Spinozismus? 130 – Nachidealistische Revolten: Materialismus, Existenzialismus und Lebensphilosophie 131

3.6 Zwei links, zwei rechts – Verzweigungen und unerwartete (Strick)Muster 134
Abstoßpunkt Hegel inklusive einer kleinen Vorgeschichte 134 – Leitmotiv „Einheit" 135 – Theologischer Grundimpuls 136 – Hegel über Spinoza 138 – Rechts- und Linkshegelianer 140 – Spinoza im Linkshegelianismus 141 – Rechte Seitenlinie: Theosophie 145

3.7 Literarische Apotheose 148
Spinoza-Figurationen 148 – Spinoza-Poesie 151 – Einheit von Denken, Lehre und Leben: Doxographie 154 – Christusnähe 155 – Spinoza und die Kabbala 156

3.8 Philosophische Rückkehr – eine Spurenlese 158
Systematische Wiederaufnahmen spinozanischer Motive in der Philosophie 158 – Markante Denkwege im Blick auf Spinoza: L. Strauss, P. Häberlin, H. Scholz, W. Cramer 159 – Zur Bandbreite spinozistischer Intuitionen im gegenwärtigen Denken 162

4. Tiefenbohrung am Paradigma „Pantheismusstreit" 165

4.1 Neuer Streit um den Theismus 165
Indizien einer zeitgenössischen Paradigmenkrise 165 – Erster therapeutischer Wink: Nikolaus von Kues 168

4.2 Theismuskritische Schübe im Zeichen einer „theologia prisca" 170
Der eigentliche Ausgangspunkt der Assmann-Debatte 170 – Früher Antitheismus: Plethon 171 – Westliche Zoroasterrezeption 172 – Corpus-Hermeticum-Lektüren 173 – Verschiebungen im Verhältnis Heidentum-Christentum 174 – Israel, Ägypten – *ein* Mysterium? 176

4.3 „EN KAI ΠAN": Der Pantheismusstreit und sein bleibender Attraktor 177
Lessings „Geständnis" 177 – Jacobis Spinoza-Bild 178 – K. L. Reinholds indirekte Intervention 179 – Das Monismusproblem als Spezialfall der Vernunft-Glaube-Debatte 180 – Gottes Namenlosigkeit 182

4.4 Reinhold und Kant oder: Warum Freiheit und Monismus kein Widerspruch sind 185
Unerwartete monistische Intuitionen 185 – Der frühe Kant 186 – Der Doppelgehalt des Erhabenen 187 – Idealismus, Spinozismus und die Ijob-Gestalt 188 – Freiheit und Gottunmittelbarkeit 191

4.5 Existenzphilosophische Einholung 195
Monismus-Theismus-Konflikt in einem Erste-Person-Drama: H. Heine 195 – Antibiblische Invektiven 196 – Konversion im Zeichen der Mose-Idee 196 – Zwiespalt als letztes Wort? 199 – Monistische Grundierungen in zeitgenössischer Theologie 200 – Hinweise auf die Auftrittsbedingungen von Monismus und Theismus: zweimal das Ich 205

5. Am Quellgrund der Alternativen: Subjektivität 209

5.1 Indizien eines binnentheologischen Reflexionsdefekts 209
Ungestellte Fragen der Religionstheologie 211 – Die Pluralität von Religion im Licht der Monotheismus-Kosmotheismus-Debatte 211 – Der Wurzelgrund der Alternative: Subjektivität im Prozess ihrer Selbstdeutung 212

5.2 Elemente einer existenzphilosophischen Subjekttheorie 213
D. Henrichs Projekt einer Metaphysik bewussten Lebens: erste Annäherung 213 – Längsschnitt durch ein Lebensthema 215 – „Konstellationsforschung" 216 – Auf dem Weg zu einer Theorie des Subjekts 218 – Die Differenz von Subjekt- und Personsein 222 – Die Frage nach dem Grund der wissenden Selbstbeziehung 225 – Die Realität des unverfüglichen Grundes oder: Können Fiktionen wahr sein? 226 – Die wirklichkeitsverbürgende Kraft des All-Einheits-Gedankens 228

5.3 Die Doppelperspektivität von Selbstbewusstsein und die Versöhnung des Antagonismus in der Selbstbeschreibung 229
Zentralität und Marginalität im Ichsein 229 – Vermittlung der Differenz 230 – Alternativen von Versöhnung: Grundformen von Religion 232 – Reziproke Inklusion 234 – Die theologische Provokation des Faktums „Islam" 234

5.4 Eine subjektphilosophische Provokation 237
Das Einzelne, das All-Eine und die Christologie 238 – Philosophische Wiedergewinnung der theologischen Wahrheitsfrage 239 – Theologische Verdichtung: Inkarnation 241 – Nochmals: Monotheismus und Gewalt 242 – Gegenindikation: Religion im Vernunftdiskurs 243 – Krisenprodukt Schöpfungsgedanke 244 – Gott: auch größer als der Monotheismus 245

5.5 Anschluss-Programm 245
Gott denken als „zugleich persönlich und alles" (P. Strasser): Markierungen eines Denkwegs 245 – Nochmals Schelling lesen, besonders subjekttheoretisch 246 – Den „Spekulativen Theismus" wieder entdecken 247 – Katholisches Pendant: A. Günther 428 – Die Tillich-Hirsch-Debatte 248 – Grenz- und Einzelgänger 249

Bibliographie 251

Personenregister 281

Vorwort

„Sie langweilen sich nicht mit Ihrem Monismus?"
„Ah, Sie geben also zu, daß es Vergnügungssucht ist, wenn Sie die Welt feindlich entzweien, Gott und Natur auseinanderreißen!"

Aus einem Dialog zwischen Naphta und Settembrini im Zauberberg[1]

Außer Zweifel steht, dass die christliche Denkform beansprucht, Erkenntnis zu implizieren. Das steht nicht im Widerspruch dazu, dass ihre Rede von Gott zugleich poetisch und ihre Intention auch politisch ist. Doch über beides hinaus schließt sie einen Realismus ein: Christliche Theologie beschränkt sich nicht darauf, Texte zu analysieren und auszulegen (auch wenn manche in der Exegese so tun). Sie fragt auch nach deren Referenz. Andernfalls bliebe sie auf der Ebene der Fiktion.[2] Was aber heißt Realismus, wenn von Gott etwa gesagt wird, er sei Person und handle in der Geschichte? Joseph Kardinal Ratzinger hat noch kurz vor seiner Wahl zum Papst einen schmalen Text, in dem er gegen subkutane Anfragen an sein eigenes Christentumsverständnis eine Klarstellung vorzunehmen Anlass sah, mit *Skandalöser Realismus?*[3] überschrieben. Eines ist es, dieses christliche Selbstverständnis zu artikulieren, ein Anderes, die damit eingegangenen denkerischen Verpflichtungen zu übernehmen und einzulösen – jedenfalls für eine Gottrede, die dem Programm einer fides quaerens intellectum folgt und mit ihren Geltungsansprüchen auch das Forum der Vernunft zu betreten wagt.

Diese Herausforderung greift gegenwärtig als Krisis bis in die Fundamente der theistischen Religionen durch. Aber es ist nicht das erste Mal, dass dies geschieht: Im Gegenteil hat das Aufkommen der philosophischen Moderne genau in einer solchen religiös-theologischen Krise ihren heißen Kern: Was – symbolisch gesprochen – zwischen dem Tod Lessings und dem Erscheinen der ersten Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) einerseits und dem Tode Hegels und Goethes andererseits (1831/32) einschließlich je eines Stücks Vor- und Nachgeschichte geschah, umgreift bislang nicht annähernd vollständig entdeckte, geschweige denn ausgeschöpfte denkerische Potenziale für die Auseinandersetzungen um das rechte Bild von Gott, in die sich Theologie heute seitens der Politik, der Poetik und der Philosophie verstrickt sieht. Die philosophische Rechenschaftsverweigerung, in die sich derzeit ein beträchtlicher Teil des Theologiebetriebes gegen die Zumutungen der

1 Mann, Thomas, Der Zauberberg. Roman. Hg. u. textkritisch durchges. v. Michael Neumann, Frankfurt a. M. 2002 (Große kommentierte Frankfurter Ausg. 5.1), 565.
2 Vgl. Spaemann, Gerücht, 773.
3 Vgl. Ratzinger, Skandalöser Realismus?

Spätmoderne verpuppt, wurzelt m. E. in der weitreichend ausstehenden produktiven Auseinandersetzung mit den damals freigesetzten philosophischen und theologischen Potenzialen. Von vorneherein zugegeben sei, dass ein solcher Prozess nur in Gang kommen kann, wo sich die Bereitschaft einstellt, denkerische Wege mitzugehen, die kontrolliert von der alltäglichen Begriffsform philosophischer Welt- und Selbstbeschreibung abweichen. Dazu gehört für die hier vorgelegte Abhandlung an erster Stelle der Verzicht, Formen philosophisch-spekulativen All-Einheits-Denkens oder von Monismus[4] gegenüber einem vermeintlich selbstverständlichen theistischen Gedanken eines Gottes mit personalem Angesicht sofort als Pantheismus zu diskreditieren. Der Gedanke der Einheit und auch der Einung zwischen Gott und Mensch gehört viel zu tief ins Fundament des Christlichen, als dass dem Verhältnis zureichend allein mit dem Begriff der Differenz zwischen beiden Genüge getan wäre. Im angelsächsischen Bereich werden einschlägige Debatten derzeit unter der Chiffre „Panentheism" geführt.[5] In der vorliegenden Studie stehen primär die neuzeitlichen Wurzeln dieser Diskussionsstränge und deren gegenwärtige kontinentale relecture im Mittelpunkt des Interesses.

Die Fragen, um die es nachfolgend geht, beschäftigen mich schon lange. Seit Jahren kommen sie in Diskussionen mit Kollegen, Schülerinnen und Schülern sowie Studierenden an der Münsteraner Fakultät und bei anderweitiger Gelegenheit beharrlich zur Sprache – die Form reichte bislang vom freundschaftlichen Sticheln (eine Spezialität Thomas Pröppers) bis zum schriftlichen Schlagabtausch. Nach etlichen Bemerkungen am Rande von anderen Themen gewidmeten Beiträgen habe ich das Problem erstmals 2005 ausführlicher publiziert[6], der entsprechende Beitrag ist in das 4. Kapitel der vorliegenden Abhandlung erneut in überarbeiteter und auf die bereits erfolgten Repliken antwortender Weise eingegangen. Auch andere Arbeiten, vor allem zur Monotheismusdebatte und zur Subjekttheorie, kehren in Teilen – jedoch immer fortgeschrieben – wieder.[7] Die Hauptgedanken wurden erstmals in einer Vertretungsvorlesung im Fach Fundamentaltheologie im Sommersemester 2004 erprobt. Auch das, was jetzt vorliegt, versteht sich noch als Anfang, der – siehe die Programmangabe am Ende des Buches – auf Fortführung und auf neue Diskussionen angewiesen ist.

Ein solches Projekt braucht einen langen Atem. Es würde inmitten der akademischen Alltagsgeschäfte und der nunmehr bereits über Jahre gehenden kräftezehrenden Arbeit an der Hochschulreform nicht einmal in Gang kommen, könnte sich

4 Es versteht sich aus der Bestimmung „philosophisch-spekulativ" von selbst, dass mit Monismus im Folgenden nicht das vor allem mit den Namen Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald verbundene und dann durch den Monistenbund propagierte Denken gemeint ist; auf Verbindungslinien wird später hingewiesen. – Vgl. dazu Hillermann, Begriffsgeschichte. – Theunissen, Monismus. 397–398.

5 Vgl. zur Übersicht Clayton/Peacocke, In Whom We Live.

6 Vgl. Müller, Tiefenstrom.

7 Bei längeren Passagen erfolgt eine Kennzeichnung am jeweiligen Ort.

der Initiator nicht in vielfältiger Hinsicht auf seine MitarbeiterInnen verlassen. Dafür danke ich Wiss. Ass. Dr. Thomas Schärtl MA, den SHKs Jasmin Hassel, Rudi Heidrich, Andreas Reitinger und Veronika Wegener sowie der Sekretärin Monika Liedschulte. Der Klarissenkonvent am Münsteraner Dom ging mit auf die Jagd auf den Druckfehlerteufel. Und mit dem Lektor, Dr. Rudolf Zwank, geht die Zusammenarbeit mit diesem Projekt ins 15. Jahr (was mehr sagt als eine weitere Dankesbekundung).

Wer beim Lesen manchmal das Gefühl bekäme, sich plagen zu müssen mit der Arbeit des Begriffs, dem sei zur Ermutigung verraten, dass im Text gleichwohl nicht wenige Indizien dafür aufzufinden sind, was Karl Philipp Moritz über die Sache dachte, als er schrieb:

„Wenn dergleichen Materien nicht in die Schulterminologien eingehüllt werden, so sind sie für jeden Kopf, und sogar Kindern verständlich."[8]

Münster, im Advent 2005
Klaus Müller

8 Moritz, Anton Reiser, 203.

0. Einleitendes

Der Ägyptologe Jan Assmann hat 1997/98 mit seinem Werk *Moses der Ägypter*[1] eine lebhafte Debatte über die monotheistischen Gottesbilder der so genannten „westlichen Religionen" losgetreten. Durch Querverbindungen zu literarischen und kulturkritischen Wortmeldungen hat dieses Thema eine enorme Breitenwirkung gewonnen, polemische Spitzen namentlich gegen den Islam und das Christentum fehlten und fehlen nicht. Assmanns zentrale These lautet: Der biblische Monotheismus ist eine „Gegenreligion"[2], formuliert gegen eine ganz andere und weit ältere Denkform, den so genannten „Kosmotheismus"[3], d. h. den Gedanken einer tiefen Einheit von Gott und Natur, einer Göttlichkeit der Welt – und dass die Monotheismen diese Alternative nie haben ganz abdrängen können. Ich werde letztere These später radikal verschärfen mit der Behauptung: Gerade das Christentum hat den Kosmotheismus, diese All-Einheitsintuition, nicht nur nicht zum Verschwinden bringen können, sondern es musste, um das zu sagen, was es sagen wollte, wichtige Elemente dieses All-Einheits-Denkens in sich selbst aufnehmen und tut das bis heute. Beweise dafür werde ich vorlegen.

Schon hier muss ein Punkt so klar wie möglich herausgestellt werden, um die ganze Debatte überhaupt verstehen zu können: Es geht bei all dem nicht um „Einen Gott" gegen „Viele Götter", insofern ist das Stichwort „Polytheismus" in unserem Zusammenhang schlichtweg falsch. Und auch bei dem so praktischen Stichwort „Pantheismus" ist zu größter Vorsicht zu raten. Es geht um ein „Gott ist Einer und Alles" gegen die strikte Grenzziehung zwischen Gott und Welt, wie sie mit dem jüdischen, dem christlichen und dem islamischen Monotheismus in der Regel und schulmäßig gezogen wird. Für den Kosmotheismus manifestiert sich der Schöpfer in seinem Werk – so unmittelbar und teils bis dahin, dass die Welt als Körper Gottes, als von ihm beseelt begriffen wird, so etwa in altägyptischen Traditionen.[4] Wer das bestreitet und eine Differenz aufmacht zwischen Schöpfer und Welt, wie das Teile der Bibel und der Koran tun, wer deshalb auch alles Weltliche, namentlich gerade auch Bilder als Repräsentanzen, also Vergegenwärtigungen der Gottheit ablehnt, der

> „zerreißt das Band zwischen Himmel und Erde, Kosmos und Gesellschaft, vertreibt die Götter aus der Welt und zerstört alle zivilen Ordnungen. Krieg, Raub, Betrug und Gewalt sind die Folge."[5]

1 Zur Erstfassung vgl. Assmann, Jan, Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism, Cambridge 1997. Ich beziehe mich in dieser Studie auf Ders., Moses der Ägypter. – Die deutsche Version weicht bisweilen von der englischen Ausgabe ab.
2 Assmann, Moses der Ägypter, 20.
3 Ebd.
4 Vgl. Assmann, Unterscheidung, 104.
5 Ebd., 103.

Dieser Gedanke ist die tiefste Wurzel der Gewaltvorwürfe, die gegenwärtig – bedingt durch die politisch-kulturelle Großwetterlage in erhöhter Tonlage – gegen die Monotheismen vorgetragen werden.

Dieser ganze Zusammenhang selbst und seine Brisanz lassen sich nur angemessen begreifen, wenn die philosophischen Motive aufgeklärt werden, die als Treibsätze hinter der ganzen Debatte wirksam sind – und es sind elementare. Die bisherigen theologischen Reaktionen nehmen diesen philosophischen Hintergrund kaum wahr und sehen darum auch das Berechtigte an den einschlägigen Kritiken des etablierten Theismus und seines personalen Gottesbildes nicht so recht. Daher rührt, dass sich theologische Antworten in der Regel darauf beschränken, Assmann entgegenzuhalten, dass es dem biblischen Monotheismus gar nicht um die Unterscheidung wahrer und falscher Götter gehe, sondern um die Unterscheidung von frei und unfrei, von gerecht und ungerecht. Das ist zwar richtig, aber eben nur die halbe Wahrheit.[6] Und zwar verhält sich das deswegen so, weil keine Ethik freischwebend im Raum des Handelns stehen kann. Sie muss, um einigermaßen stabil zu sein, eingebettet werden in eine größere, eine umfassende Geschichte dessen, was ist, in eine Metaphysik, wenn denn erlaubt ist, diesen Terminus in Gebrauch zu nehmen (ich sehe keinen guten Grund, es nicht zu tun). Dieter Henrich hat das präzise auf den Punkt gebracht, als er in einem Interview sagte:

> „Die Erkenntnis der Geltung eines Imperativs oder Wertes kann unterlaufen und ins Schwanken gebracht werden, wenn diese Erkenntnis nicht von einer Weltbeschreibung komplettiert werden kann, innerhalb deren verständlich wird, daß etwas unbedingte Geltung, und zwar für mich, haben kann. Diese Weltbeschreibung kann auch nicht einfach nur um der Norm willen angenommen werden. Sie muß schon für sich einleuchten können."[7]

Wenn sich das so verhält, dann stehen in diesen Debatten ein paar Selbstverständlichkeiten der christlichen Theologie auf der Agenda. Zwar mag es bequemer sein, sich in Selbstverständlichkeiten einzurichten. Aber das ist gefährlich, sie könnten sich mir nichts, dir nichts als vermeintliche entpuppen. Insofern könnte es seine guten Gründe haben, ein paar Allgemeinplätze zu sabotieren – solche der uns vertrauten Tradition, aber auch solche ihrer besonders lautstarken Kritiker. Das ist die Intention der vorliegenden Abhandlung.

6 Vgl. diese eingeschränkte Sicht etwa in Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002). – Essen, Monotheismus. – Dies gilt selbst noch für die Ausdifferenzierung der innerbiblischen Dialektik von Gewalt- und Gewaltverzichtssemantik bei Zenger, Monotheismus. Gleichwohl findet Zengers metasemantische Leitthese, dass mit zunehmender Reflexivität des biblischen Monotheismus auch dessen Gewaltsemantik zurückgedrängt und sogar auf Gewaltverzicht umgepolt werde, unten in Kap. 4. ihr systematisches Pendant.

7 Henrich, Bewußtes Leben und Metaphysik, 213. – Vgl. auch Ders., Grundlegung. Bd. 1, 799–801.

Ein sehr viel fundamentaleres Thema kann es theologisch ja wohl kaum geben: Zu fragen, was es denn eigentlich mit der uns so vertrauten Rede vom und zum persönlichen Gott des jüdischen Tenach, vom und zum Gott der christlichen Bibel, vom Gott und zum Gott des Koran auf sich habe; ob denn diese Form von Glaube und Verehrung allein die wahre und schon alles sei – oder ob alles Denken darüber und Sprechen davon nochmals kritisch aufzubrechen wäre; ob vielleicht diese Weise, sich zu Gott zu bekennen – ob wir es wollen oder nicht – auch spirituell, menschlich, politisch nicht umsonst zu haben sei, sondern wie alles menschliche Tun und Lassen seinen Preis habe, gegebenenfalls gar ungewollte Konsequenzen zeitige; wieso es denn zu diesen monotheistischen Religionen auch noch eine ganz andere, aber im Grunde wirklich nur eine Alternative gebe, die ägyptischen Traditionen und – uns heute wohl weitaus näher – die fernöstlichen Religionen mit ihrer über alle ihre Differenzen hinweg gemeinsamen All-Einheits-Struktur; und ob uns dieses Fremde vielleicht nur ein scheinbar Fremdes sei, weil wir es in „zerbrechlichen Gefäßen" (2 Kor 4,7), um mit Paulus zu sprechen, also mehr oder weniger verborgen von Vertrautem dennoch – zumindest in der christlichen Tradition – mit uns tragen.

Aus einem gewissen dramatischen Sensus könnte man den ganzen Problemkomplex bündig auf den Nenner einer symbolischen Topographie bringen und fragen, von woher uns denn Gottes Wahrheit wirklich entgegen komme: Vom Sinai oder aus Sais? Der erste der beiden Namen läge dabei unmittelbar auf der Hand: Er steht für die Offenbarung des geheimnisvollen Namens JHWH an das durch die Wüste wandernde Nomadenvolk Israel (vgl. Ex 3,14), für die Übergabe des Dekalogs (vgl. Ex 20,1–21; Dtn 5,1–22), der gleich zu Anfang die Exklusivität dieses sich da offenbarenden Gottes einfordert und im zweiten Gebot – dem berühmten Bilderverbot – eine ursprünglich der Identitätssicherung Israels gegen die Fremdvölkerkulte dienliche politische Norm aufrichtet, die in einer ganz eigenen theologischen und auch philosophischen (höchst problemträchtigen) Wirkungsgeschichte zur Chiffre wird für den Verzicht auf jegliche Festlegung, die versuchte, diesen Gott dingfest zu machen und damit verfüglich für menschliche Interessen;[8] und – natürlich – für das Drama des Ineinanders von Bundesschluss und Bundesbruch, aufgipfelnd in der Szene mit dem goldenen Kalb (vgl. Ex 32). Insofern steht „Sinai" hier als Inbegriff des Monotheismus.

Mit dem zweiten Namen ist es schon nicht mehr so einfach – Sais![9] Sais war einer der ältesten und bedeutendsten Orte Unterägyptens, zu allen Epochen ein hervorragendes Kulturzentrum, an dem besonders die kriegerische Göttin Neith verehrt wurde; Neith war dabei in gewissem Umfang mit Isis verbunden, die als Mutter Natur die Idee der Einheit des Göttlichen im Zentrum der ägyptischen Religion verkörperte; griechische Autoren später unterstellten, dass die Ägypter selbst Neith für Isis hielten und sagten überdies, der griechische Name für Neith/Isis sei Athene.

8 Vgl. dazu ausführlich Müller, Askese. – Ders., Bilderverbot.

9 Vgl. dazu Harrauer, „Ich bin, was da ist …".

Hinter der problemlosen Identifikation von Neith und Athene steht dabei kein unsauberes Denken der Alten, sondern der Tatbestand, dass die antike Psychologie bei weitem keine so strikten Grenzziehungen individueller Identität kennt, wie wir das gewohnt sind und unterstellen (übrigens auch die Bibel, gerade das Neue Testament nicht[10]). Gestaltwandlungen, „Metamorphosen", um mit Ovid zu sprechen, sind selbstverständlich. Spätantike Autoren wie Plutarch und Proklos nun berichten von einem verschleierten Bildnis der Göttin Isis, das in Sais verehrt worden sei. Plutarch wörtlich:

> „In Saïs gab es eine Sitzstatue der Athena, die sie auch als Isis verehren; sie besaß eine Inschrift, die etwa so lautete: 'Ich bin alles, was war und ist und sein wird, und mein Gewand hat noch kein Sterblicher gelüftet'."[11]

Proklos erzählt auch von dieser Isisstatue, aber so anders, dass er die Nachricht über sie nicht von Plutarch übernommen haben kann, was vermuten lässt, dass beide auf eine frühere Quelle, möglicherweise eine ägyptische zurückweisen. Das ist für uns auch gar nicht so relevant. Das Spannende kommt nämlich jetzt erst: Diese alte Notiz hat in der Philosophie der Neuzeit eine unglaubliche Wirkungsgeschichte gehabt, eine Gedächtnisspur gezogen, wie man in Anlehnung an Assmanns Terminus „Gedächtnisgeschichte"[12] sagen könnte: Ein Gedanke gewinnt ungeheuren Einfluss, ohne dass sich seine Herkunft historisch oder gar archäologisch auch nur halbwegs dingfest machen lässt: Kein geringerer als Kant erwähnt die Saiter Isis und ihre Inschrift in seiner *Kritik der Urteilskraft* von 1790, um den Begriff des Erhabenen zu konkretisieren (wir kommen darauf zurück); Schiller schreibt in seiner ästhetischen Schrift *Über das Erhabene* 1793:

> „Alles, was *verhüllt* ist, alles *Geheimnisvolle*, trägt zum Schrecklichen bei, und ist deswegen der Erhabenheit fähig. Von dieser Art ist die Aufschrift, welche man zu Sais in Ägypten über dem Tempel der Isis las: 'Ich bin alles, was ist, was gewesen ist, und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben'."[13]

Voltaire erwähnt die Inschrift, und zwar zusätzlich zur eben wiedergegebenen in einer Kurzfassung, welche lautet „Ich bin alles, was ist."[14] In Beethovens letzten Lebensjahren stand ein gerahmtes Stück Papier mit den beiden saitischen Formeln und einem kleinen orphischen Hymnus auf seinem Schreibtisch, sein so genanntes „Deistisches Credo". Mozarts *Zauberflöte* spielt in dieser Welt ägyptischer Mysterien, natürlich so, wie man sich damals Ägypten vorstellte, zu einer Zeit, da man kaum Authentisches wusste, dafür um so mehr einer Ägyptophilie, ja Ägyptomanie als Ausdruck der Utopie einer Religiosität der Vorzeit frönte – die Hieroglyphen waren noch nicht entziffert (das gelang erst 1822).[15] Auf zahlreichen Titelbildern naturkundlicher und alchemistischer Werke jener Zeit taucht das Motiv der verschleierten Isis auf, besonders viel sagend in Alexander von Humboldts *Ideen zu einer Geographie der Pflanzen* von 1807 auf dem darin befindlichen Widmungsblatt für Goethe mit der Unterschrift „Der Genius der Poesie entschleiert das Bild der Natur".[16]

Den Spannendsten in dieser Zeugenkette habe ich freilich noch gar nicht genannt und streife ihn vorerst auch nur kurz, weil er uns noch eingehend beschäftigen muss: Der zeitweise prominenteste deutsche Philosophiedozent, glühende Kantverehrer und erfolgreiche Propagator der Philosophie des Königsbergers, der zum einen auch Schiller und Goethe dazu brachte, sich mit Kant zu befassen, zum anderen aber zugleich eine, vielleicht die zentrale Rolle in der neuzeitlichen Debatte über Monotheismus versus Kosmotheismus spielt (und von dem Jan Assmann ausdrücklich bekennt, dass er durch ihn auf seine ganze Mose-These gebracht worden sei[17]): Carl Leonhard Reinhold. Als den spannendsten bezeichne ich ihn deswegen, weil Reinhold die saitische Formel ebenfalls in ihrer Lang- wie Kurzfassung zitiert und geradewegs dazu sagt, dass damit

> „die Bedeutung des Namens Jehovah, beynahe wörtlich ausgedrückt [...]"[18]

sei und er damit also das Tetragramm mit seinem „Ich bin, der ich bin" und die Isis-Formeln ineinanderschiebt, genauer noch: das Erstere durch Letztere interpretiert. Was auch bedeutet: Auf die Frage „Gotteswahrheit – vom Sinai oder aus Sais?" würde Reinhold geantwortet haben: Natürlich beides, denn beides ist Eins.

Eine solche Antwort zu geben, ist freilich kühn, manche würden aus christlich-theologischer Perspektive vielleicht sagen: unverschämt. Und sie ist ohne Frage für die monotheistischen Religionen und damit auch für die christliche Theologie eine Provokation sondergleichen. Das wird nicht zuletzt darin greifbar, dass der Rekurs auf das Sais-Motiv der verschleierten Göttin zur gleichen Zeit als Emblem polemischer Verabschiedung von einer (unter dem Druck kantischer Motive) inakzeptabel gewordenen christlichen Theologie dienen konnte.[19] Gleichwohl hat Reinhold die-

10 Vgl. Berger, Psychologie.
11 Plutarch, Isis und Osiris, 149 (Abschnitt 9).
12 Assmann, Moses der Ägypter, 26.
13 Schiller, Vom Erhabenen, 244.
14 Vgl. Voltaire, Essay, 103.
15 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 210. – Zu dieser Ägyptophilie bzw. -manie, die sich auch jüngst wieder zu regen scheint, vgl. Seipel, Ägyptomanie. – Wildung/Wullen, Hieroglyphen.
16 Vgl. Hadot, Zur Idee der Naturgeheimnisse. – Vgl. jetzt auch ausführlich ders., Le voile d'Isis.
17 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 174. – Ders., Vorwort, 9.
18 Reinhold, Mysterien, 54.
19 So bei Reinholds Zeitgenossen I. C. Diez, der sich in einem Brief vom 02.12.1791 mit

se seine These nicht einfach so beiläufig hingeworfen. Er steht mit dem, was er da sagt, buchstäblich auf den Schultern einer ganzen Generationenkette von Gottsuchern und Philosophen, befindet sich mitten im Zentrum des neuzeitlichen Umbruchs der religiösen und philosophischen Traditionen und muss dort ohne langes Zögern Antworten geben auf Fragen, die so grundstürzend sind, dass sie bis heute nicht zur Ruhe kamen und in bestimmten historisch-politischen-intellektuellen Konstellationen von neuem und mit aller Wucht aufbrechen – zuletzt eben jetzt, in unserer eigenen Gegenwart. Das kulturelle Unbehagen an den monotheistischen Religionen, das sich schon länger unterschwellig ausbreitete und dann durch den 11.9.2001 schlagartig zu einem zentralen Debattenthema aufrückte, ist meiner Ansicht nach nur das äußere Symptom einer schon länger andauernden, großräumigen philosophisch-theologischen Schieflage, die uns Anlass zu einer Bestandsaufnahme christlich-theologischer Grundannahmen und ihrer kritischen relecture gibt. „Relecture" heißt wörtlich übersetzt „wiederlesen", „nochmals lesen" und damit rechnen, dabei auf Überlesenes zu stoßen, das zu Revisionen zwingt.

Damit ist auch der Punkt erreicht, an dem kurz das Programm dieser Abhandlung vorzustellen ist. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich wie von selbst, dass es nicht um eine historische Studie geht, obwohl manchmal tief in Traditionen hinab zu greifen sein wird. Ich lege hier vielmehr einen systematischen Traktat vor, und zwar in folgenden großen Schritten:

(1) Am Anfang steht ein Stück philosophisch-theologischer Gegenwartsdiagnostik, um überhaupt erst einmal die anstehende Herausforderung pointiert sichtbar zu machen.

(2) In einem zweiten Schritt werden großräumig die Formationsbedingungen dieser Gegenwart in den Vordergrund rücken – das wird den Gang der Analysen in die Mitte der neuzeitlichen Philosophie, vor allem die Epoche von 1781–1831/32 und ihr konzeptionelles Vorfeld führen, eine Zeit, die ich in Aufnahme eines von R. Koselleck geprägten Terms „'Sattelzeit' der modernen Religionsphilosophie"[20] nenne, weil es dort zu Umbrüchen in einem Ausmaß kam wie kaum je zuvor und weil von dort eine Wirkungsgeschichte ihren Ausgang nimmt, die bis dato anhält und die Gegenwartstheologie zutiefst involviert (mit vielen bislang unerledigten Aufgaben auf Seiten der Theologie). Eine zentrale Rolle werden dabei von Kant gespurte Denkwege spielen, aber auch ein ganz anderer denkerischer Kosmos, von dem ich hier nur so viel vorweg nehme, dass wir in ihm die heimliche Leitfigur der ganzen religionsphilosophischen Moderne und vermutlich auch unserer Gegenwart zu suchen haben, nämlich derjenige Baruch de Spinozas.

Blick auf Beendigung seines Theologiestudiums und dem Wechsel zur Medizin von seinem Adressaten als einen „[…] Apostatam Theologiae Sacrosanctae und als einen künftigen Proselyten [der; K. M.] verschleierten Göttin […]" eingeschätzt sieht (was wenige Tage später in der Tat eintritt). Zit. nach Henrich, Briefwechsel, 89. Vgl. dazu auch den nächsten Brief: Henrich, Briefwechsel, 90.

20 Koselleck, Zeitgeschichten, 302.

(3) Im dritten Schritt werden die wichtigsten Perspektiven dieser Wirkungsgeschichte nachgezeichnet, in denen sich die grundlegenden philosophisch-theologischen Motive der Sattelzeit ausfalten. In diesem Rahmen erklärt sich dann auch, warum es sich derzeit um einen *neuen* Streit um den Theismus handelt – weil es nämlich einen solchen Streit in einer ganz bestimmten Konstellation innerhalb dieser Sattelzeit schon einmal gab und man daraus gewichtige Orientierungen für seine heutige Neuauflage ziehen kann.

(4) Im vierten Schritt rückt dann die Herzmitte der ganzen Sattelzeit, der so genannte „Pantheismusstreit" ins Zentrum, um auf eine Weise analysiert zu werden, die zugleich erschließt, welche der damals entwickelten argumentativen Ressourcen so verfasst sind, dass sie sich in der gegenwärtig anstehenden Auseinandersetzung Monotheismus versus Kosmotheismus erneut (oder immer noch) mit Aussicht auf Gewinn beanspruchen lassen.

(5) Dem wiederum wird ein fünfter Schritt folgen, der eine Art systematischer Rückleitung vornimmt, in der geprüft werden soll, wovon her denn jene fundamentale Gegenstellung von Monotheismus und Monismus überhaupt zu begreifen ist. Und wenn sich darauf eine Antwort finden lässt, ergäbe sich daraus zugleich ein Umriss christlicher Gottrede, der den Problemgehalt der Monismus-Monotheismus-Debatte in sich aufgenommen hat. Dass das nur unter Einschluss von Transformationen bestimmter Theologoumena, gegebenenfalls tiefgreifenden Transformationen, möglich sein wird, liegt auf der Hand, eröffnet aber andererseits christlicher Theologie die Möglichkeit, in der intellektuell wie politisch hoch aufgeladenen Situation einer „Wiederkehr der Götter"[21] das für sie charakteristische Vernunftpotential in die Debatten einzuspeisen[22] und damit einer ihrer zentralen politisch-gesellschaftlichen Aufgaben, die man „Religionshege"[23] nennen kann, nachzukommen.

21 Vgl. Graf, Wiederkehr.

22 Vgl. dazu aus jüngerer Zeit bes. Ratzinger, Anwesenheit. – Vgl. dazu auch: Ruh, Mut. – Ausführlich vgl. Müller, Vernunft und Glaube.

23 Den Terminus übernehme ich aus einer hochschulinternen Beschreibung von Fächerkulturen meines Münsteraner Kollegen Prof. Dr. Janbernd Oebbecke aus der Juristischen Fakultät (Institut für Verwaltungsrecht und Verwaltungswissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster).

1. Szenen einer Konfliktgenese

1978 machte Odo Marquard auf einem Berliner Mythos-Kolloquium mit einem kleinen *Lob des Polytheismus*[1] von sich reden. Das Votum regte damals niemanden sonderlich auf. Zum einen wurde es den nicht selten extravaganten Usancen seines Urhebers in Thema und Stil zugerechnet, zum anderen handelte es sich um einen der frühen original deutschsprachigen Beiträge zu den Dezentrierungsunternehmen, die erst später unter dem feuilletonistischen Titel „Postmoderne" debattiert wurden. Marquard nahm noch nicht direkt an einschlägige Autoren Anschluss. Ihm ging es darum, für das Prinzip der Pluralität in Denken und Diskurs eine Lanze zu brechen. Seine leitende Arbeitshypothese, so Marquard, sei diese:

> „Gefährlich ist immer und mindestens der Monomythos; ungefährlich hingegen sind die Polymythen. Man muß viele Mythen – viele Geschichten – haben dürfen, darauf kommt es an; wer – zusammen mit allen anderen Menschen – nur einen Mythos – nur eine einzige Geschichte – hat und haben darf, ist schlimm dran. Darum eben gilt: *Bekömmlich ist die Polymythie, schädlich ist die Monomythie*. Wer polymythisch – durch Leben und Erzählen – an vielen Geschichten teilnimmt, hat durch die jeweils eine Geschichte Freiheit von der jeweils anderen et vice versa und durch weitere Interferenzen vielfach überkreuz; wer monomythisch – durch Leben und Erzählen – nur an einer einzigen Geschichte teilhaben darf oder muß, hat diese Freiheit nicht: er ist ganz und gar – sozusagen durch eine monomythische Verstricktseinsgleichschaltung – mit Haut und Haaren von ihr besessen. Wegen dieses Zwangs zur restlosen Identität mit dieser Alleingeschichte verfällt er narrativer Atrophie und gerät in das, was man nennen kann: die Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität."[2]

Auf den kürzest möglichen Nenner gebracht, heißt dies für Marquard: „Es lebe der Vielfall."[3] Statt *der* Geschichte sollen Geschicht*en* ihr Recht erhalten, statt *der* Wahrheit sollen Wahrheit*en* gelten, und wer einem solchen Unternehmen den Argwohn des Skeptizismus entgegenbringt, muss sich mit einem „I like fallacy"[4] bescheiden.

Diese Freiheit, die er für erfrischend und human hält[5], ruht auf einer Voraussetzung, von der Marquard in Form einer Unheilsgeschichte erzählt, die sich dadurch vollendet, dass sie sich selbst überwindet, sozusagen überdreht. Ihr Recht erhält die Pluralität aus Marquards Sicht erst wieder durch den Zerfall der Singula-

1 Vgl. Marquard, Polytheismus, 91–116.
2 Ebd., 98.
3 Ebd., 110.
4 Ebd., 111.
5 Vgl. ebd., 98.

rität *eines* Sinnes und *einer* Geltung, wie sie der beherrschende Monomythos der Moderne, die Idee „unaufhaltsamen weltgeschichtlichen Fortschritts zur Freiheit in Gestalt der Geschichtsphilosophie der revolutionären Emanzipation“[6], repräsentiert. Indem dieser Mythos durch sein selbstdementierendes Scheitern verschwindet, kann das von Disput und Streitlust geprägte Netzwerk konkurrierender politischer, ökonomischer, theoretischer und wertsetzender Kräfte Platz greifen, welches die jeweiligen Ansprüche sich gegenseitig in Schach halten lässt, die beanspruchten Subjekte damit entlastet und in der biografischen Identitätsbildung jeder/jedem das Ihre/Seine ermöglicht, ein „Suum cuique“, in dem das moderne Individuum hervortritt.[7]

Bei diesem ganzen Prozess handelt es sich in Marquards Augen – und das ist die Pointe für unseren Zusammenhang – um nichts anderes als um eine aufgeklärte Rückkehr des Polytheismus. Der geschichtsphilosophische Monomythos der Moderne, die Idee von Aufklärung, Revolution und Fortschritt, sei nur der säkulare Erbe des Monotheismus gewesen.[8] Unter der Ägide der vielen Götter und ihrer geteilten Zuständigkeiten, inklusive etwaiger Kollisionen zwischen ihnen, lebt es sich – so Marquards Tenor – freier und individueller. Der biblisch-christliche Monotheismus mit seiner singulären (!) Heilsgeschichtlichkeit habe dem für lange Zeit ein Ende gemacht, dann aber in der spätmittelalterlichen Überziehung dieses Anspruchs die Bindekraft seiner Überzeugung eingebüßt und damit die charakteristisch geschichtslose moderne Welt der exakten Wissenschaften und der Bedürfnissysteme heraufgeführt, weil ja mit der „Heilsgeschichte“ auch noch das letzte Refugium des Humanitätspotenzials des Erzählens verschwunden sei:[9]

> „Im Monotheismus negiert der eine Gott – eben durch seine Einzigkeit – die vielen Götter. Dadurch liquidiert er zugleich die vielen Geschichten dieser vielen Götter zugunsten einer einzigen Geschichte, die nottut: der Heilsgeschichte; er entmythologisiert die Welt. Das geschieht epochal im Monotheismus der Bibel und des Christentums. […] Der christliche Alleingott bringt das Heil, indem er die Geschichte exklusiv an sich reißt. Er verlangt das sacrificium mythorum schon bevor Gott innerhalb der Philosophiegeschichte des Christentums schließlich – zum Ausgang des Mittelalters – seiner heilsgeschichtlichen Macht das Image einer gegenweltlichen Willkürherrschaft gab“[10]

– was dann, wie schon beschrieben, das Ganze ins Gegenteil der geschichtslosen Wissenschaftswelt der Moderne kollabieren ließ.

6 Ebd., 99.
7 Vgl. ebd., 106–108.
8 Das Copyright an diesem Gedanken gehört nach Überzeugung R. Safranskis bereits Schiller. Vgl. Safranski, Schiller, 290.
9 Vgl. Marquard, Polytheismus, 101.
10 Ebd., 100–101.

Hinzu kommt, dass sich nach Marquards Ansicht erst gegen die Übermacht des einzigen Gottes der Mensch als Einzelner und in seiner Individualität konstituieren musste, um gegen diese Überinstanz ein Refugium zu haben, so dass der Monotheismus kraft seines Bedrohungspotenzials das Aufkommen von Individualität provozierte und gleichzeitig kraft seiner Ansprüche in die Deckung zwang.

> „Darum konnte erst nachmonotheistisch der Einzelne offen hervortreten und – unter der Bedingung des säkularisierten Polytheismus der Gewaltenteilung – erst modern die wirkliche Freiheit haben, ein Individuum zu sein.“[11]

Nimmt man diese Züge von Marquards Monotheismusrekonstruktion bzw. -dekonstruktion zusammen, so summieren sie sich unschwer erkennbar zum Bild einer veritablen Instanz der Inhumanität, dessen diagnostischer Anspruch über den einer totalitätskritischen Metapher[12] hinausgeht und darum schon in eigener Instanz als religionstheoretisch aufzufassen ist. Zweierlei bestärkt mich in dieser Interpretation, und beides ist näheren Zusehens wert. Das Erste betitle ich mit:

1.1 Halbierte Phänomenologie

Diese Überschrift ist bezogen auf die Weise, wie Marquard in seiner Diagnose der Wirkungsgeschichte des okzidentalen Monotheismus das Verhältnis von Vernunft und Glaube verkürzt und um substantielle Anteile amputiert. Denn seine Einlassungen sparen gezielt die offenkundigen erkenntnistheoretischen wie ethischen Befreiungspotenziale des Monotheismus aus, obwohl diese selbst längst zum Gemeingut der philosophischen Beschreibung des Ganges okzidentaler Vernunft gehören und selbst von Jan Assmann, wenn auch nicht spannungsfrei im Verhältnis zum cantus firmus seiner Monotheismuskritik, eingeräumt werden müssen.[13] Andernfalls hätte etwa Jürgen Habermas nicht bilanzieren können:

> „Philosophisch gesehen, ist im Ersten Gebot der folgenreiche kognitive Schub der Achsenzeit festgehalten, nämlich die Emanzipation von der Kette der Geschlechter und von der Willkür der mythischen Mächte. Damals haben die großen Weltreligionen – mit der Ausbildung von monotheistischen oder akosmi-

11 Ebd., 108.
12 Zur Beschränkung von Marquards Polytheismusthese auf diese Funktion vgl. Werbick, Absolutistischer Eingottglaube?, 144–145.
13 Vgl. Assmann, Kult. – Ders., Mensch, 67: „Die Unterscheidung von Gott und Welt hat uns befreit von der Tyrannei des Gegebenen und uns Perspektiven einer anderen Wirklichkeit erschlossen, ohne die wir nicht mehr leben können.“ – Vgl. dazu auch Müller, Gewalt und Wahrheit.

schen Begriffen des Absoluten – durch die gleichmäßig glatte Fläche der narrativ verknüpften kontingenten Erscheinungen hindurchgegriffen und jene Kluft zwischen Tiefen- und Oberflächenstruktur, zwischen Wesen und Erscheinung aufgerissen, die den Menschen erst die Freiheit der Reflexion, die Kraft zur Distanzierung von der taumelnden Unmittelbarkeit geschenkt hat. Mit diesen Begriffen des Absoluten oder Unbedingten trennen sich nämlich die logischen Beziehungen von den empirischen, trennt sich die Geltung von der Genesis, die Wahrheit von der Gesundheit, die Schuld von der Kausalität, das Recht von der Gewalt usw."[14]

Fast noch wichtiger als die Erinnerung an die mythenkritische Eröffnung des Raumes der Freiheit scheint mir in diesem Zusammenhang unter den Bedingungen der heute global und holistisch werdenden Medialität Habermas' Hinweis, dass auch das Aufkommen der Differenz von Sein und Schein monotheistische Wurzeln hat und eine philosophische Leistung darstellt. Also genau jene Unterscheidung, die schon Marquard eingebettet in seine (durchaus von mir geteilte) Hochschätzung des Narrativen zu minimieren trachtet[15] und die mittlerweile unter dem Titel der Virtualität ausdrücklich zur Disposition gestellt ist.[16]

In seiner zu anhaltender Prominenz gelangten Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels und in späteren Wortmeldungen hat Habermas seine Verhältnisbestimmung von jüdisch-christlicher Tradition und Vernunft noch höchst bemerkenswert vertieft. Natürlich wäre es albern, auf diese Weise Habermas sozusagen durch die Hintertür christlich-kirchlich heimholen zu wollen; dem steht schon entgegen, dass er sich ausdrücklich auch in der Paulskirchenrede als „religiös unmusikalisch" tituliert (eine Formulierung, die bekanntlich auf seinen großen soziologischen Lehrmeister Max Weber zurückgeht). Und ich halte es in diesem Zusammenhang für der Erwähnung wert, dass ein anderer, der auch schon ganz zu Anfang seiner intellektuellen Karriere mit einer bahnbrechenden Dissertation an Max Weber Maß genommen hat, im Ausgang von diesem, ganz anders als Habermas, zu einer Form des Philosophierens geführt wurde, in der Vernunft, Kritik und Kontemplation, also Spiritualität, unauftrennbar ineinander eingelassen sind: Dieter Henrich, der 1950 im Alter von 23 Jahren mit einer Arbeit über *Die Wissenschaftslehre Max Webers* von Hans-Georg Gadamer promoviert wurde[17] und auf den wir noch detailliert einzugehen haben werden. Doch zunächst zurück zu Habermas. Wer seine unter dem Titel *Glauben und Wissen*[18] in Frankfurt vorgetragenen Überlegungen für den Reflex eines Saulus-Erlebnisses hielte, bekundete

14 Habermas, Gespräch, 185–186.
15 Vgl. Marquard, Polytheismus, 109–111.
16 Vgl. etwa Münker, „Virtuelle Realität", bes. 118. – Vgl. dazu auch Müller, Computer, bes. 151–152.
17 Vgl. Henrich, Einheit.
18 Vgl. Habermas, Glauben und Wissen.

damit nur, dass ihm religionsphilosophisch relevante Transformationen in Habermas' Œuvre der letzten Jahre nicht aufgefallen sind.[19] Von der für eine Fortsetzung des Projekts der Aufklärung nötigen posttraditionalen Aneignung religiöser Überlieferungsbestände hat Habermas schließlich schon länger gesprochen.[20] Jetzt aber geschieht das unter ausdrücklicher Lozierung der religiösen Option als einer vernunftfähigen Position sui generis im Horizont pluralistischer Vergesellschaftung, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind:

„Das religiöse Bewusstsein muss erstens die Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen. Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential."[21]

Noch spannender nimmt sich der Fortgang der Rede aus. Nicht nur, dass die etwaige Ablösung eines personalen Selbstverständnisses durch eine objektivierende Selbstbeschreibung im Sinn einer szientistischen Option als „schlechte Philosophie"[22] apostrophiert wird. Habermas macht sich darüber hinaus stark für Gründe, für Gründe theologischer Provenienz wohl gemerkt. Die Gläubigen seien es schließlich, die ihre religiösen Überzeugungen in säkulare Sprache übersetzen müssten, um öffentliche Zustimmung von Mehrheiten für ihre Argumente zu finden. Und dann charakterisiert Habermas die vorausgehend eingeforderte wie gleichermaßen als erbracht anerkannte Begründungsleistung seitens der Religionen auf folgende Weise:

„Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde aber nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt. Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von *beiden* Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen."[23]

19 Vgl. dazu auch Trautsch, Habermas. – Zur Fortschreibung des Themas vgl. Habermas, Grenze. – Vgl. dazu Müller, Balancen.
20 Habermas, Metaphysik.
21 Habermas, Glauben und Wissen, 14.
22 Ebd., 20.
23 Ebd., 22.

Die Richtschnur für die Vermessung der damit gestellten Herausforderung lässt sich Habermas dabei unübersehbar von Kants über sich selbst aufgeklärten aufklärerischen Projekt einer „*Anverwandlung* des religiösen Gehaltes“[24] vorgeben – auch noch gegen die bisweilen überzogen angelegten Hoffnungen auf die versöhnende Kraft der Kategorie des Eingedenkens. Die Erfahrung des sittlichen Sollens als eines in der Vernunft selbst unmittelbar auftretenden Unbedingten, das sein begriffliches Pendant in einem postulatorischen Gottesgedanken findet, wird dabei zum Scharnier der kantischen Transformation von Metaphysik in Moraltheologie.[25] Ähnlich hat vor einiger Zeit auch Carlo Maria Kardinal Martini im Disput mit Umberto Eco argumentiert und Eco antwortete ihm sinngemäß: Käme er von einem fremden Stern auf die Erde, so würde er die ausweislich ihrer Taten so niederträchtige Spezies Mensch allein deswegen als erlöst betrachten, weil sie zu wünschen und zu glauben vermöge, dass das Modell Christi, als Inbegriff der Liebe, wahr sei.[26] Anders gesagt: Bereits im Kerygma, der narrativen Vergegenwärtigung der christologischen Kenose, liegt für Eco ein Verständigungspotenzial beschlossen, das ein Verbindendes selbst zwischen philosophischer Ethik und religiösem Glauben noch diesseits der Wahrheitsfrage freizusetzen vermag. Der postulatorische Charakter beider Gedanken, des Kantischen seitens des Purpurträgers und des christologischen seitens des philosophischen Agnostikers, tut dabei deren Wirklichkeitsgehalt keinerlei Eintrag. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung der vom Sittengesetz ausgehenden Verpflichtung verleiht diesem Denken eine philosophische Überzeugungskraft, die von der der klassischen Gottesbeweise um eine ganze Dimension verschieden ist. Der für Kant einzig mögliche und gültige „Gottesbeweis“ in Gestalt eines Postulats ist, modern gesprochen, ein existenzieller.[27]

Ist dieser Gedanke philosophisch in der Tat so gültig, wie er beansprucht? Natürlich könnte jemand sagen, bei all dem handle es sich doch auch nur um einen Wunschgedanken, weil wir es nicht ertragen können, dass es sich möglicherweise anders verhält, dass die Bösen glücklich, die Guten elend leben und enden. So kann man natürlich denken; dann muss man aber auch die Konsequenzen in Kauf nehmen, denn wenn es den moralisch postulierten Gott nicht gibt, ist alle Erfahrung sittlichen Sollens durch und durch absurd. D. h. die menschliche Vernunft darf sich gerade dort nicht über den Weg trauen, wo sie sich selbst am unmittelbarsten gewahr wird. Ohne Wirklichkeit dessen, was im Gottespostulat begrifflich gefasst wird, ist auch das nicht Wirklichkeit, was Vernunft auf elementarste Weise als wirklich erfährt: sich selbst. Noch eines kommt hinzu: Wenn die Recht hätten, die Kants Gedanken als Wunschgedanken abtun, dann blieben alle Opfer der Geschichte, denen man zu Lebzeiten Gerechtigkeit vorenthalten und um das ihre gebracht hat, auf immer Opfer, und die Täter triumphierten. Und noch schlimmer, wir dürften, solange wir vernünftig sein wollten, nicht einmal für sie hoffen, obwohl genau dies – die Opfer nicht zu vergessen und für sie zu hoffen – das uns in unserer Ohnmacht Letztmögliche und darum von unserem Gewissen unabdingbar Verlangte ist. Leidensgedächtnis und Kants (für manche horribile dictu) transzendental ansetzende Religionsphilosophie stehen sich weit näher, als bisweilen insinuiert wird.[28] Was aber, wenn wir aus Gründen der Vernünftigkeit nicht für die Anderen hoffen dürften, obwohl uns eben diese Vernunft zugleich kategorisch auf dieses Hoffen für sie verpflichtet? Dann kann man nur noch verzweifeln oder sich betäuben. Das Wissen darum zieht sich untergründig durch Habermas' ganzes Plädoyer für eine „Säkularisierung, die nicht vernichtet“[29] und die darin besteht, „im Modus der Übersetzung“[30] bisher nur in religiöser Sprache zureichend artikulierten moralischen Empfindungen angemessenen Ausdruck zu verleihen, und die eben darum auch ein der nichtwestlichen Welt geschuldetes Beispiel wäre. Dazu gehörte nicht zuletzt auch die Frage, die Habermas im Blick auf die Aufarbeitung der deutschen Vergangenheit an „Die ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne“[31] richtet: Sie schienen zu glauben,

> „einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist – so, als seien deren semantische Potentiale noch nicht ausgeschöpft.“[32]

In einem kleinen Gesprächskreis im Januar 2004 in München hat Habermas diese seine Position nochmals zugespitzt[33]: Die Verlustgeschichte der Moderne bedürfe um deren Fortschreibung willen der Konterkarierung durch die, wie ein Kommentator zusammenfasste,

> „säkularisierende Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale [auf eine Weise, dass dabei] der ursprünglich religiöse Sinn […] nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und ausgezehrt werde.“[34]

Habermas' Gesprächspartner hat sich dadurch in einer seiner Grundüberzeugungen bestätigt gesehen, ohne darum in triumphalistische Selbstzufriedenheit zu verfallen. Joseph Kardinal Ratzinger – der jetzige Papst Benedikt XVI. – war Habermas' Gegenüber in München; er artikuliert ja schon lange, manchmal auch sehr plakativ,

24 Ebd., 24.
25 Vgl. dazu ausführlich Henrich, Grundlegung. 2. Bd., 1467–1548.
26 Martini/Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt?, 92.
27 Vgl. dazu ausführlicher unten Kap. 2.1.
28 Die entsprechenden Nachweise führt im Detail Langthaler, Gottvermissen.
29 Habermas, Glauben und Wissen, 29.
30 Ebd., 29.
31 Ebd., 25.
32 Ebd.
33 Vgl. Habermas/Ratzinger, Grundlagen.
34 Kissler, Entgleisungen der Moderne, 11. Vgl. auch den Wiederabdruck in: zur debatte 34 (2004) 5. – Vgl. auch Assheuer, Gipfel, 38.

seine Zweifel an der Zuverlässigkeit des modernen Denkens und tendiert dazu, der angeblich durch und durch aporetischen neuzeitlichen Vernunft den christlichen Weg als gangbare Alternative in Gestalt eines *Wissens aus der Taufe*[35] entgegenzustellen. Aber er sagt nunmehr auch klar, dass Religion genauso missbrauchbar ist, etwa unter dem Vorzeichen des Terrorismus, und deswegen unter die Kuratel der Vernunft gestellt werden müsse. Erfahrungen wie der 11. September 2001 einerseits und etwa naturalistische Aufspreizungen der Humangenetik, die den Menschen zum Industrieprodukt machen, andererseits bringen Ratzinger und Habermas in der Überzeugung zusammen, dass Vernunft und Glaube in einem universalen Prozess der Reinigung und des komplementären Lernens aneinander verwiesen sind. Beide stellen sich damit in die dialektische Perspektive jener Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie, die bleibend mit dem Namen Anselms von Canterbury verbunden ist, wenngleich natürlich die Differenz hinsichtlich des Wahrheitsbegriffs bleibt, von dem her beide argumentieren. Habermas argumentiert von einer diskurstheoretisch-prozedural zu gewinnenden Wahrheit her, zu der wir „in the long run" (Ch. S. Peirce) – also für immer – unterwegs sind, Ratzinger von einer Wahrheit mit menschlichem Antlitz her, die „ich bin …" sagen kann (vgl. Joh 14,6) und sich durch ihre Existenz und ihr Geschick für ihre Tragfähigkeit verbürgt. Das ist auch philosophisch durchaus legitim, weil alles Wissen im letzten auf Anerkennung gründet, wie Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Gottlieb Fichte und Ludwig Wittgenstein hinreichend klar gemacht haben.[36]

In welcher Dringlichkeit diese antifundamentalistische Herausforderung gerade gegenwärtig wahrgenommen wird, ist dadurch offenkundig geworden, dass Kardinal Ratzinger Anfang Juni 2004 in seiner Ansprache anlässlich der Feierlichkeiten zum 60. Jahrestag der Landung der Alliierten in der Normandie den Kern einer humanen Weltordnung vom adäquat austarierten Verhältnis von Vernunft und Religion abhängen sieht und dabei – unüblich für das Lehramt – sogar namentliche Kritik äußert. Gegenüber einem Kant, dem noch am Guten als solchem gelegen gewesen sei, tendieren nach Ratzinger Dekonstruktionsprogramme wie etwa diejenigen eines Jacques Derrida dazu,

> „alles Stehen zur Wahrheitsfähigkeit der Vernunft als Fundamentalismus"[37]

zu denunzieren. Den Christen sei demgegenüber aufgetragen, gegen instrumentelle Verengungen der Vernunft um deren Sensibilität für Gott und das Gute Sorge zu tragen, weil damit umgekehrt auch einer Pathologisierung von Gottesbegriff und Religion widerstanden werden könne. Für Christen stelle sich darum die Aufgabe,

> „die Vernunft umfassend zum Funktionieren zu bringen, nicht nur im Bereich der Technik und der materiellen Entwicklung der Welt, sondern vor allem auch auf die Wahrheitsfähigkeit hin, die Fähigkeit, das Gute zu erkennen, das die Bedingung des Rechts und damit auch die Voraussetzung des Friedens in der Welt ist. Es ist die Aufgabe von uns Christen in dieser Zeit, unseren Gottesbegriff in den Streit um den Menschen hineinzustellen. […] Gott selbst ist Logos, der rationale Urgrund alles Wirklichen, die schöpferische Vernunft, aus der die Welt entstand und die sich in der Welt spiegelt. Gott ist Logos – Sinn, Vernunft, Wort, und darum entspricht ihm der Mensch durch die Öffnung der Vernunft und das Eintreten für eine Vernunft, die für die moralischen Dimensionen des Seins nicht blind sein darf."[38]

Die Predigt-Version dieses Plädoyers für den Gott-Logos hat Ratzinger dann einen Tag später bei einer Messe zum Dreifaltigkeitsfest in der Kathedrale von Bayeux geliefert, wenn auch etwas kontaminiert von einem notorisch schwarz gemalten Neuzeitklischee;[39] gleichwohl rührt die erlösende Kraft der christlichen Mission für ihn daher, dass sie in Jesus Christus den Gott zeigen konnte,

> „der Vernunft und Liebe ist […] [und; K. M.] der stärker ist als alle dunklen Mächte, die es in der Welt geben mag […]."[40]

Deutlicher kann eine mit dem Glauben verschwisterte Vernunft kaum mehr als Wurzel der christlichen Botschaft zur Geltung gebracht werden.[41]

Umso aufregender ist natürlich die Debatte, die dann um die Glaubwürdigkeit einer solchen Wahrheitsgestalt und ihrer Bezeugung zu führen ist (natürlich auch religionstheologisch; der wohlfeile Konstruktivismus der durchschnittlichen Schulexegese reicht dafür mit Sicherheit nicht). Es ist ohnehin nicht zu fassen, wie in manchen Theologenkreisen dieser Herausforderung regelrecht aus dem Weg gegangen wird, nachdem Erich Auerbach bereits vor mehr als 60 Jahren mit rein literaturwissenschaftlichem Instrumentar den Nachweis geführt hat, dass jede Lektüre der biblischen Traditionen zwangsläufig fehlgeht, die nicht beachtet, dass diese (anders als etwa die homerische Dichtung) einen geradezu „tyrannisch"[42] zu nennenden Wahrheitsanspruch mit sich führen. Nur so kann es ja auch zu einem Spannungsverhältnis zwischen Vernunft und Glaube kommen (womit dieses seinerseits als Probe auf Auerbachs These zu gelten hat). Mittlerweile hat auch Gianni Vattimo

35 Ratzinger, Prinzipienlehre, 347. – Vgl. dazu Sottopietra, Wissen.
36 Vgl. dazu Müller, Philosophischer Glaube.
37 Ratzinger, Frieden, 5.
38 Ebd.
39 Vgl. dazu Sottopietra, Wissen. – Noch weitaus pessimistischer fällt übrigens das Portrait der Moderne und besonders der Aufklärung (unter namentlicher Nennung von Descartes) aus in: Johannes Paul II., Erinnerung, 18–27. Das Buch gilt als philosophisches Vermächtnis des Papstes.
40 Ratzinger, Anwesenheit, 1.
41 Vgl. dazu auch Ruh, Mut.
42 Auerbach, Mimesis, 17. Vgl. 5–27.

nochmals eine Fortschreibung seiner Thesen von 1996 vorgelegt, die die ganze Thematik unter Rekurs auf Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey und vor allem den frühen (religionsphilosophischen)[43] Martin Heidegger im Sinn eines fundamentalen, aber reziprok sich bestimmenden Antagonismus zwischen griechischer Philosophie (Metaphysik) und der Hermeneutik als der in Wahrheit christlichen Theorie der Moderne ausbuchstabiert.[44] All das, und es ist nun wahrlich nicht wenig, straft Marquards Diagnose vom Monotheismus als Instanz und Quelle der Inhumanität schlichtweg Lügen, ganz zu schweigen von der Verzerrung der involvierten Kategorien der philosophischen und theologischen Vernunft.

1.2 Politisch-ästhetische Verschärfung

Mein zweites Motiv, Marquards einstiges Polytheismus-Lob auch religionstheoretisch zu lesen, wurzelt in der Beobachtung, dass sich so gut wie alle monotheismuskritischen Wortmeldungen neuester Zeit in der Bandbreite der Perspektiven bewegen, die er bereits gespurt hat. Zuallererst springen dabei natürlich diejenigen Voten in die Augen, die im Gefolge der Geschehnisse des 11. September 2001 ergingen – so etwa, wenn Richard Dawkins' mit *Religion's misguided missiles* betitelter Artikel in *The Guardian* vom 15.9.2001 mit dem Satz endet:

> „To fill a world with religion, or religions of the Abrahamic kind, is like littering the streets with loaded guns. Do not be surprised if they are used."[45]

Dass es um das Verhältnis von Theologie und Soziobiologie, zu deren prominentesten Vertretern Dawkins zählt, nicht zum Besten steht, ist bekannt.[46] Gleichwohl überrascht die Aggressivität, mit der Dawkins Gewalt und Religion, näherhin besehen Monotheismus („Abrahamic kind") und Waffengang, verschränkt. Wenig später diagnostizierte Wolf Lepenies in der *Süddeutsche[n] Zeitung* eine *Rückkehr von Krieg und Glauben*[47], nicht ohne dabei eigens zu betonen, dass bereits im Auseinanderbrechen Jugoslawiens die schon lange offenen Rechnungen eines Glaubenskrieges zwischen Christen und Muslimen beglichen worden seien und von der in Afghanistan ausgetragenen Anti-Terror-Aktion nur zu hoffen stünde, dass sie zu keinem

43 Bezug genommen wird damit vor allem auf Heideggers Vorlesungen zu den beiden Thessalonicherbriefen (den ältesten Teilen des Neuen Testaments) und zum Galaterbrief aus dem WS 1920/21. Vgl. Heidegger, Phänomenologie.
44 Vgl. Vattimo, Jenseits des Christentums, bes. 142–166.
45 Vgl. Dawkins, Religion's misguided missiles, 3.
46 Vgl. dazu jüngst Heinrich, Soziobiologie.
47 Lepenies, Rückkehr, 4.
48 Vgl. dazu etwa Wilke, Gretchenfrage.

Glaubenskrieg würde, gerade auch weil die Protagonisten des Geschehens eben dies zu insinuieren suchten. Gewiss wird man in Rechnung stellen müssen, dass der mediale Umgang mit den Anschlägen vom 11. September 2001 das Syndrom von monotheistischer Religiosität und Gewaltthematik (natürlich primär des Islam) auf ganz besondere Weise in den Vordergrund des öffentlichen Bewusstseins spielte.[48] Doch darf das nicht übersehen lassen, dass die These vom Zusammenhang zwischen Monotheismus und Intoleranz längst zum Common Sense selbst prominenter philosophischer Handbücher gehört[49] – mit entsprechender Konsequenz für einen gegenwartssensitiven philosophischen und theologischen Diskurs. Was sich dahinter an systematischer Strittigkeit verbirgt, greift bisweilen bis in wissenschaftspolitische Anfragen durch, so etwa wenn Christoph Türcke schreibt:

> „Wer heute von 'Gott' redet, den monotheistischen meint, so tut, als spräche für seine Existenz ungefähr gleich viel wie dagegen, als sei es wissenschaftlich ebenso seriös, 'ihn' auszulegen wie zu bezweifeln, der setzt sich nicht nur über die Theodizeefrage hinweg, als sei sie für Menschen zwar unlösbar, in Gott aber gelöst; er ignoriert auch jenen mühsamen und grausamen Weg von der ersten Götterdämmerung bis zum Monotheismus, der immerhin an die 90 Prozent bisheriger Religionsgeschichte ausmachen dürfte. Kurzum, er redet fahrlässig daher, und es gibt immer noch ganze Fakultäten, an denen solche Fahrlässigkeit Einstellungsbedingung ist."[50]

Worüber vor diesem Hintergrund heute der Streit geführt werden muss, markieren einige Wortmeldungen, die ungleich differenzierter, aber auch prinzipieller angelegt sind als diejenige Marquards.[51] Ich denke dabei an erster Stelle an Peter Sloterdijk. Diesem gelten die Metaphysiken und Monotheismen mit der für sie konstitutiven Unterscheidung von „wahr" und „falsch", „Wirklichkeit" und „Meinung", „Sein" und „Schein" als etwas, das dem späten 21. Jahrhundert einmal als „halbarchaische Konfliktfolklore"[52] anmuten wird, als „primitiv[er] und präkomplex[er] [...] Fundamentalismus"[53], der durch sein Aufkommen das in Ovid kulminierende Stadium der poetischen Metamorphosen, der Phantasie diskreditierte:

49 Vgl. exemplarisch in einem angelsächsischen Standardwerk Langerak, Theism, 515.
50 Türcke, Gott, 825.
51 Zu anderen monotheismuskritischen Stimmen von der Spätantike bis zu Nietzsche vgl. Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? – Vgl. auch Müller, Monotheismus.
52 Sloterdijk, Bermudas, 11.
53 Ebd., 10. – Hier handelt es sich unschwer erkennbar um einen feuilletonistischen Widerhall von Heideggers Gedanken zum „letzten Gott". Vgl. Heidegger, Beiträge, 411: „'Monotheismus' und alle Arten des 'Theismus' gibt es erst seit der jüdisch-christlichen 'Apologetik', die die 'Metaphysik' zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen Theismen dahin. Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes."

„Was [...] kann Phantasie in einem monotheistisch konzipierten Schöpfungsuniversum bedeuten? – Nur eine Beilage des Teufels zur Freitagsausgabe der Welt, ein Supplement, das durch sein ungehöriges Erscheinen die Suggestion verbreitet, dem Vollendeten könne etwas hinzugefügt werden – und Theologen wissen, der Teufel ist der Vater aller Zugaben."[54]

Jetzt aber, nach der technisch induzierten Rückkehr der Metamorphosen von allem in alles in einer gänzlich medial gewordenen Welt[55], die ihrer Auslegung die Gestalt der fluiden Ontologie des Virtuellen[56] gibt, sei auch der Monotheismus als einer der „antithetische[n] Primitivismen"[57] entzaubert. An die Stelle der durch ihn etablierten Wahr-Falsch-Unterscheidung trete ein „*Verum et fictum convertuntur*".[58] Wie eng das Verhältnis von Fiktionalität und Wahrheit mit der Gottesfrage verschränkt ist, macht Robert Spaemann am sprachlichen Fall des Futurum exactum deutlich: Unser temporal strukturiertes Denken lässt uns das jetzt Wirkliche zugleich als etwas fassen, das ein einmal Gewesenes sein wird. Das bedeutet:

„Von einem Ereignis der Gegenwart sagen, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, heißt sagen, dass es in Wirklichkeit auch jetzt nicht ist. [...] Das jetzige Bewusstsein von dem, was jetzt ist, impliziert das Bewusstsein des künftigen Gewesenseins, oder es hebt sich selbst auf. Aber was ist der ontologische Status dieses Gewesenseins, wenn alle Spuren verweht sein werden, wenn das Universum nicht mehr sein wird? [...] Die Unvermeidlichkeit des Futurum exactum impliziert die Unvermeidlichkeit, einen 'Ort' zu denken, wo alles, was geschieht, für immer aufgehoben ist. Oder wir müssen den absurden Gedanken akzeptieren, dass einmal nicht mehr gewesen sein wird, was jetzt ist, und was eben deshalb auch jetzt nicht wirklich ist. Die totale Virtualisierung der Welt macht das Dasein Gottes verzichtbar."[59]

Das ist ganz einfach deswegen so, weil Gegenwärtiges, ist es einmal Vergangenes geworden, für alle Zukunft Vergangenes bleibt: Es wird einmal gewesen sein. Sagte man von etwas, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, wäre es schon gegenwärtig als nicht wirklich bestimmt. Virtualität macht diesen Gedanken denkbar und damit den Folgegedanken Gottes als einer Instanz der Sammlung all dessen, was gewesen sein wird (denn als solches bliebe es ja auch nach dem Ende allen endlichen Bewusstseins), überflüssig. Wer den Preis der De-Ontologisierung zu zahlen bereit

54 Sloterdijk, Bermudas, 24.
55 Vgl. ebd., 9 mit Bezug auf Hugo Ball.
56 Vgl. dazu Müller, Monotheismus, 189–190.
57 Sloterdijk, Bermudas, 10.
58 Ebd., 11.
59 Spaemann, Gerücht, 783.

ist, kann sich der monotheistischen Gottesfrage samt ihrer Wahr-unwahr-Unterscheidung entledigen.[60]

Eine mindestens ebenso brisante Diagnose – mit im Übrigen analogem Resultat wie bei Sloterdijk – stellte Bruno Latour anlässlich der Karlsruher Ausstellung *Iconoclash*[61] von 2002, die sich vornahm, durch „eine Archäologie von Haß und Fanatismus"[62] ein neues Verständnis ikonoklastischer Ereignisse zu ermöglichen. Latour wörtlich:

„[...] wir forschen nach dem Ursprung einer absoluten – nicht relativen – Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit, zwischen einer reinen Welt, vollständig entleert von künstlichen, von Menschenhand geschaffenen Vermittlungen, und einer widerlichen Welt voller unreiner, künstlicher, doch faszinierender Mittler von Menschenhand."[63]

Die gesuchte Unterscheidung sieht Latour nirgends anders aufgerichtet als im Bilderverbot des biblischen Monotheismus, literaliter festgemacht am zweiten Gebot des Dekalogs.[64] Alle nachfolgenden Ikonoklasmen – will das besagen – haben eben darin, also auch in der Ausmerzung des Polytheismus und seiner Bilderfreude, seine Wurzel. Von daher rührt, dass

„Zerstörung, Auslöschung, Verunstaltung als letzter Prüfstein gilt, um die Gültigkeit des eigenen Glaubens, der eigenen Wissenschaft, des eigenen kritischen Scharfsinns, der eigenen künstlerischen Kreativität zu beweisen[.]"[65]

Als Gegenindikation zu der von ihm unterstellten ikonoklastischen Missdeutung[66] des mosaischen Gebotes empfiehlt Latour eine Umformung des Bilderverbots in ein „'Du sollst dir kein erstarrtes Bildnis machen'"[67] und also eine Substitution der Unterscheidung zwischen Gott und Götze, Bild und Nicht-Bild durch diejenige „zwischen dem *angehaltenen* Strom der Bilder und einer *Kaskade* von ihnen"[68] – wieder

60 Zu diesem Theorem des Futurum exactum vgl. ausführlicher Spaemann, Personen. – Ders., Gottesbeweise.
61 Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe, 04.05.–04.08.2002. Katalog: Latour/Weibel, Iconoclash. – Latours dortiger Text erschien auch leicht verändert als Latour, Icono*clash*. Ich zitiere nach dieser Ausgabe.
62 Latour, Icono*clash*, 9.
63 Ebd., 9.
64 Vgl. ebd., 19.
65 Ebd., 10.
66 Richtig an dieser These ist zumindest dies, dass das biblische Bilderverbot philosophisch wie theologisch eines ungleich behutsameren interpretatorischen Umgangs bedarf als das zumal in den letzten drei Jahrzehnten der Fall war. Vgl. dazu ausführlich Müller, Askese. – Ders., Bilderverbot.
67 Latour, Icono*clash*, 76.
68 Ebd., 63 (Hervorhebung im Original).

also die mediale Lösung fluider Bildwelten, deren Bewahrt- oder Zerstörtwerden kraft ihrer virtuellen Genese ohnehin in Händen der Betrachter liegen. Diese Wendung ins Medial-Virtuelle verdankt sich im Übrigen keineswegs einer modischen Attitüde, sondern dem sicheren Gespür, dass so am einfachsten der eigentliche Treibsatz hinter jener Unterscheidung – die Gottesfrage – auf die vorhin erläuterte Weise durch Virtualisierung der Ontologie stillgestellt werden kann.

Noch radikalere Töne schlägt die Monotheismuskritik in der Gegenwartsliteratur an, so etwa schon in den frühen Werken Arno Schmidts *Enthymesis oder W. I. E. H.*, *Leviathan oder die beste der Welten*, *Gadir oder erkenne dich selbst* und *Alexander oder Was ist die Wahrheit*.[69] So sagt sich etwa der Ich-Erzähler in *Gadir* angesichts eines wandernden Lachsschwarms in einem Fluss:

> „Lachse, zu Millionen vereint. Es kocht im Wasser (das Fischgeschmack hat!). Schon ragen die Rückenflossen, ja die Rücken selbst aus dem Elemente heraus; wo es an Wasser gebricht, da werfen sie sich auf ihre flache Seite, bald rechts, bald links hinüber. Der Fisch verliert seinen Glanz, er dunkelt, wird grünlich grau, die Schuppen der Bauchseite reiben sich ab; blutrünstig erscheinen die Flossen, erscheint die ganze untere Hälfte des Körpers, dunkel blaurot, ja endlich schwarzblau, zackig die Körperseiten hinansteigend, widrig anzusehen, gleich den halbbrandigen, skorbutischen Wundstellen misshandelter Tierkörper, roh, wie mit wildem Fleisch schwammig überwuchert. Myriaden Häupter unkenntlich hakig, mit klaffendem Maul und mächtigen Hauerzähnen. Leichenfuder verpesten in Lachen – oh, ihr Götter! – *Oh, ihr Hunde!!*
> Ich sage mich los von allem, was Gott heißt! Was Schöpfer oder Weltherr sein will! […] Seht Ihr das, Ihr gebetgeblähten Mastsäue; ist das Eurer rülpsenden Weisheit letzter Schluß; das und dergleichen ist in Eurem Drachenwerk möglich?! Ich fluche Euch Bestien mit paukendem Mund […]."[70]

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass Schmidt solche und ähnliche Invektiven zwischen 1949 und 1953, also den ersten Jahren der Adenauer-Ära zum Druck brachte, in der der überwältigenden Mehrheit in der deutschen Gesellschaft die christliche Tradition als die durch das Dritte Reich am wenigsten beschädigte und darum für den Wiederaufbau am meisten geeignete Instanz galt, kann nicht Wunder nehmen, dass sich Schmidt mehrfach Anklagen und Publikationsverbote wegen Gotteslästerung eingefangen hat.

Vergleichbares findet sich nicht zuletzt auch bei Martin Walser. Letzterer hat der Monotheismusfrage auch einen eigenen Essay gewidmet, in dem es unter anderem heißt:

69 Veröffentlicht in Schmidt, Bargfelder Ausgabe, 7–114.
70 Schmidt, Gadir, 73.

> „Stammen die Gefahren, die der Erde drohen, aus Laboren oder aus Kirchen? Ich glaube, sie stammen letzten Endes aus Kirchen. […]
> Wir leben in den Kulissen einer Religion, die von Anfang an zur Gründung und Erhaltung von Herrschaft diente. Wir wurden christianisiert. […] Könnte es sein, daß wir in die falsche Richtung schauen? Sind wir zu schwach, um unseren Gesichtern das Zum-Himmel-Schauen abzugewöhnen?
> Der Heide tötete, wenn es nötig war, seinen Feind und verspeiste ihn. Der Christ bekehrt seinen Feind. Das heißt, er ißt dessen Seele. Fast nur noch unsere Flußnamen erinnern an unsere vorchristlichen Vorgänger. Da war in jedem Baum, in jeder Quelle und in jedem Bach ein anderer Gott. Unvorstellbar, daß unterm Schirm einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt dem Planeten je hätte Gefahr drohen können."[71]

Am spektakulärsten artikuliert sich solche literarische Kritik bislang bei Michel Houellebecq in seinem Skandalroman *Plattform*[72], der zwar, geschrieben vor dem 11. September 2001, primär den Islam bis hin zur justiziablen Beleidigung ins Visier nimmt, gleichwohl Religionen als solche nach dem Grade ihrer monotheistischen Überzeugung der Unmenschlichkeit und Grausamkeit zeiht.

> „Je mehr sich eine Religion dem Monotheismus nähert […], um so unmenschlicher und grausamer ist sie; […] Der Übergang zum Monotheismus ist absolut kein Abstraktionsversuch, wie manchmal behauptet wird, sondern nur ein Abgleiten in die Verdummung. [...] Ein einziger Gott! Was für ein Unsinn! Was für ein unmenschlicher, mörderischer Unsinn! [...] ein blutrünstiger, eifersüchtiger Gott, der nie die Grenzen der Wüste Sinai hätte überschreiten dürfen. Wieviel tiefsinniger, menschlicher und weiser nur unsere ägyptische Religion war, wenn man mal darüber nachdenkt [...]"[73],

lässt Houellebecq einen Ägypter zu seiner Hauptfigur Michel sagen, einem Tourismus-Manager, der ins Niltal gekommen ist, um dort die Chancen für die Eröffnung von Swingerclubs für Erotik-Ferien zu prüfen und bald darauf in Fernost auf dieser Tournee einem islamistisch-fundamentalistischen Bombenattentat gegen eine solche neu eröffnete Ferienanlage zum Opfer fällt (die Realität hat die Fiktion des Romans bekanntlich knapp zwei Jahre nach dessen Erscheinen durch ein Bombenattentat auf Bali eingeholt).

Anlässlich der Diskussion um Walsers Roman *Tod eines Kritikers* im Sommer 2002 kam dann auch die Frage auf, „warum der Affekt gegen die monotheistischen Religionen den Platz der Kulturkritik besetzt"[74] habe. Vermutlich lautet die Ant-

71 Walser, Ich vertraue, 9–21 pass.
72 Vgl. Houellebecq, Plattform.
73 Ebd., 239. Vgl. 237–240.
74 So Assheuer, Fesseln. – Zwei eher zufällig ausgewählte, aber signifikante Beispiel sol-

wort, zumindest eine mögliche: Ein monotheistisches Credo abzulegen kommt derzeit einem intellektuellen, moralischen und ästhetischen Sündenfall gleich. Und das systematische Unterfutter der Kritik bilden die universalistischen Intuitionen der Monotheismen. Nicht zufällig ist in den letzten Jahren – unbemerkt von der Theologie – Sigmund Freuds eigenwilligste Schrift, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* von 1939, zum heimlichen Kultbuch intellektueller Diskurse geworden, weil sich dort jener Zusammenhang von religiöser Intoleranz, Universalismus und Monotheismus in aufklärungsträchtiger Weise skizziert findet.[75]

1.3 Faszination Ägypten – eine kritische Gegenwelt

Philosophisch und theologisch steigert sich die Brisanz solcher Wortmeldungen wie der eben reportierten drastisch dadurch, dass sie in ihrem Rücken auch religionswissenschaftliche Stellungnahmen aus jüngerer und jüngster Zeit wissen können, namentlich solche aus der Ägyptologie.[76] Latour beruft sich ausdrücklich darauf[77] und auch Houellebecq weiß anscheinend darum, folgt man der Anspielung am Ende des obigen Zitats aus dem Mund des literarischen Ägypters, der den Sieg der barbarischen Wüstenreligion des Islam über die Humanität – und in Erinnerung an Cleopatra! – die Ästhetik der ägyptischen Lebens- und Glaubenswelt preist.[78] Der Ägyptologe Erik Hornung vertrat schon vor Jahren die These, der gründliche Überdruss des 20. Jahrhunderts an wie auch immer auftretenden Absolutheitsansprüchen werde auch den künftigen Gottesglauben tangieren und es gerade überzeugtem Glauben verunmöglichen, ein letztes Wort Gottes[79] – selbst ein monotheistisch offenbartes – anzunehmen.[80] Ungleich weitreichender nehmen sich die Überlegungen aus, die Jan Assmann in seinem Buch *Moses der Ägypter*[81] anstellt. Ihn leitet die im Übrigen schon von Eric Voegelin[82] vorbereitete Beobachtung, dass den antiken Polytheismen der Begriff einer unwahren Religion nicht bekannt gewesen ist.[83] Die dem entgegengesetzte Unterscheidung zwischen wahr und unwahr nennt Assmann

cher nachgerade zum Dogma geronnenen Kritik vgl. bei Llosa, Religion. – Mulisch, „Jetzt haben alle Angst".

75 Vgl. neben den schon genannten Studien Assmanns u. a. Bernstein, Freud. – Schäfer, Triumph.

76 Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? erinnert auch an die einschlägigen Analysen W. Burkerts zur antiken griechischen Religion.

77 Vgl. Latour, Icono*clash*, 9.

78 Vgl. Houellebecq, Plattform, 239–240.

79 Vgl. dagegen das signifikant titulierte Programm von Verweyen, Gottes letztes Wort.

80 Vgl. auch Werbick, Absolutistischer Eingottglaube?

81 Assmann, Moses der Ägypter.

82 Vgl. Voegelin, Reiche des alten Orients.

83 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 19.

„mosaisch", weil sie in der Tradition mit dem Namen Mose verbunden werde, obwohl in der Sache selbst ganz andere Ursprünge in Blick zu nehmen sind: der von Amenophis IV. (Selbstbezeichnung „Echnaton") im 14. vorchristlichen Jahrhundert gestiftete Monotheismus. Dennoch habe die Unterscheidung „mosaisch" zu heißen, weil Echnaton eine Figur der Geschichte, nicht aber der Erinnerung, Moses dagegen eine Figur der Erinnerung, nicht der Geschichte sei (weil es von ihm, anders als von Echnaton, keine geschichtlichen Spuren gibt), und in kulturellen Differenzierungen komme alles auf Erinnerung an.[84]

> „Der Raum, der durch diese Unterscheidung 'getrennt oder gespalten' und dadurch zuallererst geschaffen wird, ist der Raum des jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus. Es handelt sich um einen geistigen oder kulturellen Raum, der durch diese Unterscheidung konstruiert und von Europäern nunmehr seit fast zwei (sic!) Jahrtausenden bewohnt wird."[85]

Durch die mosaische Unterscheidung werde eine „'Gegenreligion'"[86] etabliert, die sich kritisch gegen den ägyptischen Kosmotheismus und seine im Licht einer natürlichen Evidenz stehende Versöhntheit mit Gott und Welt stellt und darum selbst Züge des Weltfremden ausbilde sowie (ägyptisch gesehen) die Sünde (nämlich Götzendienst und Kosmotheismus) in die Welt bringe.[87] Auf der letzten Seite seines Buches bekennt Assmann:

> „Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen."[88]

Lassen wir an dieser Stelle die Frage beiseite, inwieweit die von Assmann urgierte Unterscheidung einer detaillierten Überprüfung an den biblischen Texten im Einzelnen standhält.[89] Gleichwohl verrät die eben zitierte Motivangabe die Stoßrichtung des ganzen Projekts. Es geht in ihm systematisch um eine Art epistemologischer Entkernung der monotheistischen Religionsform, vollzieht also im Bereich der Erkenntnistheorie jene Schleifung der Differenzen, denen Sloterdijk und Latour in ontologischer Hinsicht das Wort reden. Gewiss geht es Assmann nicht literaliter um eine Preisgabe des Monotheismus, sofern dieser zu den „zivilisatorischen Errun-

84 Die im Blick auf diese Konstellation enträtselte Gedächtnisgeschichte des Monotheismus bildet den Leitfaden von Assmanns Werk.

85 Assmann, Moses der Ägypter, 18. – Zur konstitutiven Bedeutung der Schrift für die Grenzziehung zwischen wahr und unwahr im Feld des Religiösen vgl. Assmann, Erfindung, hier bes. 786–791.

86 Assmann, Moses der Ägypter, 20.

87 Vgl. ebd., 282.

88 Ebd., 282.

89 Vgl. dazu etwa die biblischen „Gegengeschichten" bei Zenger, Monotheismus.

genschaften ersten Ranges“[90] zähle und mit seinem Impuls zur Suche nach der Wahrheit Aufklärung in die Welt bringe.[91] In der partiellen Retractatio des Nachfolgebandes zum Mose-Buch mit dem Titel *Die mosaische Unterscheidung* heißt es:

> „An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, an klaren Begriffen dessen, was wir mit unseren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden wir festhalten müssen, wenn anders diese Überzeugungen irgendeine Kraft und Tiefe besitzen sollen.“[92]

Gleichwohl gilt:

> „Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muss man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.“[93]

Und das setzt systematisch zumindest so etwas wie eine Entschärfung der monotheistischen Religionsform voraus dergestalt, dass

> „wir die Mosaische Unterscheidung selbst zum Gegenstand einer unablässigen Reflexion und Redefinition, einer ‘diskursiven Verflüssigung’ (Jürgen Habermas) machen, wenn sie uns Grundlage eines Fortschritts in der Menschlichkeit bleiben soll.“[94]

Wenn freilich das diskursive Wahrheitskonzept mit seiner Konsensjustierung „in the long run“ für *eines* nicht geeignet ist, dann zur epistemologischen relecture von Gedanken letzter Bindung, wie sie für die theologische Inanspruchnahme der Unterscheidung von wahr und unwahr substantiell ist.

Natürlich wird, wer sich Assmanns Option nicht anschließen mag und auf die Unterscheidung von wahr und falsch auch und gerade in Sachen Religion insistiert, rasch in die Schublade des Reaktionären Carl Schmitt’scher Couleur mit seiner Freund-Feind-Unterscheidung gepackt, wie das Sloterdijk auch ausdrücklich tut.[95] Nur ist damit über Recht oder Unrecht des Selbstverständnisses christlicher Theologie noch gar nichts ausgemacht. Nicht bestreiten lässt sich, dass sich bereits frühchristliche Theologieformen im Vergleich zum vorausgehenden griechischen Denken als die bessere Philosophie verstanden.[96] Joseph Ratzinger schreibt pointiert:

90 Assmann, Unterscheidung, 25.
91 Vgl. Assmann, Kult.
92 Assmann, Unterscheidung, 165.
93 Assmann, Monotheismus, 132.
94 Assmann, Unterscheidung, 165.
95 Vgl. Sloterdijk, Bermudas, 7–9.
96 Vgl. dazu Müller, Philosophische Grundfragen, 7–9.

> „Der christliche Glaube beruht [...] nicht auf Poesie und Politik, diesen beiden großen Quellen der Religion; er beruht auf Erkenntnis. Er verehrt jenes Sein, das allem Existierenden zu Grunde liegt, den ‘wirklichen’ Gott. Im Christentum ist Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler.“[97]

Mit „Aufklärung“ freilich kommt für die hier anzustellenden Überlegungen zur philosophischen Monotheismusdebatte ein hoch brisanter Begriff ins Spiel. Nicht erst Assmann, sondern schon Erik Peterson rekurriert auf ihn, doch tun das beide in ganz verschiedener Funktion. Peterson eröffnet die Vorbemerkung seines berühmten Essays *Der Monotheismus als politisches Problem* von 1935 mit dem Satz:

> „Die europäische Aufklärung hat von dem christlichen Gottesglauben nur den ‘Monotheismus’ übrig gelassen, der in seinem theologischen Gehalt ebenso fragwürdig ist wie in seinen politischen Konsequenzen.“[98]

„Monotheismus“ wird damit offenkundig pejorativ konnotiert, und bereits Carl Schmitt hat darauf aufmerksam gemacht, dass Peterson für seine Frage der politischen Theologie nicht die üblicherweise als monotheistisch bezeichneten Religionen Judentum, Christentum und Islam in Blick nimmt, sondern Judentum, Heidentum und den trinitarisch aufgebrochenen Monotheismus des Christentums. Der Monotheismus der Aufklärung sei Peterson nur einen „verachtungsvollen Seitenblick“[99] wert.

Genau umgekehrt Assmann: Er erinnert in seiner Gedächtnisgeschichte daran, dass dann, wenn „ägyptische Wahrheiten“ entdeckt werden, d. h. vom Vermittlungs- und Versöhnungsgedanken dirigierte Weltauslegungen aufkommen, notwendigerweise die mosaische Unterscheidung unter Druck und schließlich in die Krise gerät. Am intensivsten geschah das in der Aufklärung:

> „Spinozas berühmt-berüchtigte Formel *deus sive natura* lief auf eine Zerstörung nicht nur der Mosaischen Unterscheidung, sondern der fundamentalsten aller Unterscheidungen hinaus: der zwischen Gott und Welt.“[100]

Der Monotheismus der Aufklärung fungiert als Medium der Überwindung und Auflösung religiöser Unterscheidungen und kirchlicher Konflikte und sichert damit die Möglichkeit interkonfessioneller und interreligiöser Kommunikation und Übersetzbarkeit. Man muss sich nur vergegenwärtigen, dass damals zum einen die vom aufklärerischen Monotheismus abzutragenden Konfliktpotenziale zuvor von den reli-

97 Ratzinger, Wahrheitsanspruch, I.
98 Peterson, Monotheismus, 24.
99 Schmitt, Politische Theologie, 64. Vgl. 64–66.
100 Assmann, Moses der Ägypter, 26.

giösen Traditionsinstanzen selbst angehäuft wurden – Stichwort Religionskriege – und zum anderen, dass heute in der globalen Begegnung der Religionen das gleiche Problem auf der Agenda steht, um die (gegen Peterson: auch theologische) Reichweite der neuzeitlich-philosophischen Monotheismusdebatten zu erahnen. Auf diesen komplexen Problemzusammenhang ist noch eingehend zurückzukommen, weil in dieser neuzeitlichen Denkkonstellation unvergleichlich mehr und anderes beschlossen liegt, als Peterson wahrhaben wollte oder konnte. Dabei werden auch höchst verblüffende Querverbindungen zwischen Namen und Stichworten, die bislang gefallen sind und eher faktisch-historisch ins Spiel gekommen zu sein scheinen, erst ins volle Licht treten.

Um aber das Profil dieses neuzeitlichen Gottesstreits so scharf geschnitten wie irgend möglich herauszuarbeiten, schalte ich an dieser Stelle noch eine kurze Überlegung dazu vor, dass im Zusammenhang mit dem Monotheismus-Thema auch etwas zu beobachten ist, was man buchstäblich „biblische Aufklärung" nennen kann und was jeder kurz geschlossenen Identifikation von Monotheismus und Gewaltbereitschaft etc. den Weg verlegt – auch derjenigen Form, die Assmann unterstellt (jedenfalls partiell), ohne dass damit behauptet sei, darin bestehe die Hauptthese der von ihm angestoßenen Debatte. Für Assmann repräsentiert das ägyptische „Ich bin alles, was ist" eine „Theologie der natürlichen Evidenz"[101]; im biblischen „Ich bin, der ich bin" sei jeder solchen Evidenz ein Ende gemacht, indem Gott hier nur noch auf sich selbst zeige. Und für diese Differenz findet Assmann die treffende begriffliche Fassung bei Ernst Cassirer. Die Gottesoffenbarung in Gestalt der Ich-Prädikation, so Letzterer, gehe zwar von Ägypten und Babylon aus:

> „In vollendeter Gestalt aber steht diese Form erst dort vor uns, wo sie alle anderen verdrängt; wo als der einzige 'Name' der Gottheit der Name des Ich übrigbleibt. [...] Erst mit dieser Umformung der objektiven Existenz in das persönliche Sein ist das Göttliche wahrhaft in die Sphäre des 'Unbedingten', in ein Gebiet, das durch keine Analogie zu einem Ding oder Dingnamen zu bezeichnen ist, hinaufgehoben. Von allen Mitteln der Sprache sind es nur noch die personalen Ausdrücke, die persönlichen Fürwörter, die zu seiner Bezeichnung übrig bleiben: 'Ich bin Er; ich bin der Erste, der Letzte' heißt es auch in den prophetischen Büchern."[102]

In diesem evolutiven Befund kommt etwas zur Sprache, an das Assmann zwar rührt, das er aber in seinem Potenzial aus Gründen der Logik seiner eigenen religionsgeschichtlichen Konstruktion in wesentlicher Hinsicht unterbelichtet: dass es beim jüdisch-christlichen Monotheismus nicht erst um einen so etwas wie Aufklärung

101 Ebd., 178.
102 Cassirer, Sprache, 139. Von Assmann zitiert in Moses der Ägypter, 178. – Vgl. zum indexikalischen Charakter der Gottrede auch Müller, Gottes Dasein denken, 171–178. Dort 177 bes. die Hinweise auf Dalferth, Inbegriff.

ermöglichenden Impuls geht, sondern selbst schon und direkt um theologische Aufklärung, und dass eine solche nicht erst durch die reinholdsche Identifikation des mosaischen Gottes mit dem Gott der Philosophen generiert wird. Eckehard Nordhofen hat als das Charakteristische des Monotheismus der jüdischen Aufklärung seinen „privative[n] Charakter"[103] identifiziert. Gemeint ist damit:

> „Die Durchmusterung der entscheidenden Offenbarungserzählungen ergibt regelmäßig, daß der, der sich offenbart, ein verborgener Gott, ein Deus absconditus ist. Wenn von seiner Anwesenheit die Rede ist, dann ist diese Präsenz eine, die sich verhüllt. Dabei gehen die biblischen Erzähler oft an die Grenze des erzähllogisch Möglichen."[104]

Besonders eindrücklich lässt sich das an der Offenbarung des Gottesnamens in Ex 3 beobachten. Namen dienen in der Regel der Identifikation. Der Name, den Mose am Dornbusch im Zusammenhang seiner Bestellung zum Befreier auf Nachfrage hin gesagt bekommt – das „Ich bin der 'ich bin da'" (Ex 3,14) – taugt dafür nicht, ja ist im Grunde sprachlogisch gesehen das Gegenteil eines Namens.

> „Ein solcher 'Name', der seiner Bedeutung nach nirgendwo nicht ist, ist eine Singularität. Er hat den größten denkbaren Begriffsumfang und den kleinsten denkbaren Begriffsinhalt. Er bildet auch eine eigene ontologische Klasse. Innerhalb der Realität, in der die Dinge ihren Namen haben, kann er nicht benannt werden [...]"[105]

– und ist dennoch von höchster Konkretheit. Das verrät schon seine semantische Struktur. Denn sprachlich handelt es sich bei diesem Gottesnamen um einen unvollständigen Kurzsatz: „Er erweist sich als ...", also einen ungesättigten Ausdruck. Die Leerstelle „..." verlangt nach Ausfüllung. Sie geschieht durch Eintrag konkreter Einzelerfahrungen, in denen sich die ursprüngliche im Exodus ereignende Grunderfahrung sozusagen erneuert.

> „Überall und nur dort, wo Freiheit und Leben 'erfahren wird', wird die Wirklichkeit 'Jahwe', Gott ist hier bei uns, erfahren."[106]

Existenzielle Erfahrung in Geschichte und Gesellschaft als Raum und Medium des Religiösen und gleichzeitige radikale Transzendenz des in diesen Erfahrungen sich bezeugenden Gottes, der eben wegen der Weise seiner Selbstbekundung einer und einzig sein muss – das ist die Basiskonstellation der jüdisch-christlichen Gottrede.

103 Nordhofen, Zukunft, 839.
104 Ebd., 839.
105 Ebd., 840.
106 Zenger, Buch Exodus, 53.

Wo immer dieses Substrat gefährdet scheint, wird es bereits innerbiblisch mit geradezu klassisch-aufklärerischen Mitteln – siehe etwa Moses' Reaktion auf das goldene Kalb[107] oder die beißende prophetische Kritik an selbstgemachten, also handhabbaren Göttern (vgl. etwa Jes 44,12–17; Weish 13,11–18a) – verteidigt.[108]

Dieser biblische Monotheismus ist in der Tat „die Religion der nicht aufgehenden Rechnungen"[109]. Das lässt sich nicht nur besonders eindrücklich etwa am Buch Ijob ablesen. Der gleichen Logik folgt das christliche Kerygma der Inkarnation: dass sich der, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dadurch offenbart, dass er in einer buchstäblichen Karriere nach unten – der Kenosis qua Entsagung aller Majestät – seine Einzigartigkeit dadurch zugänglich macht, dass er sich an einen geschichtlichen Menschen bindet, um sein Innerstes aufzutun. Treffend bringt G. Vattimo diesen Zusammenhang von Aufklärungsmonotheismus und Christologie auf den Punkt, wenn er die Kenosis den „Widerruf der 'natürlichen' Züge der Gottheit"[110] nennt. Die Kenosis kann aber „nicht als indefinite Negation Gottes gedacht werden"[111], wenn sie nicht in eine absolute Bestimmungslosigkeit münden soll; d. h. kenotische Gottrede muss auf einen letzten Boden führen, der so verfasst ist, dass er in einem Dementi jeglicher metaphysisch verstandenen Letztheit als unhintergehbare und insofern „letzte" Bedingung der Möglichkeit eines (kenotischen) „pensiero debole" sich zur Geltung bringt. Genau diesen Boden bietet für Vattimo der Glutkern aller Christologie:

> „Die Interpretation, die Jesus Christus von den Prophezeiungen des Alten Testaments gibt, ja: die Interpretation dieser Prophezeiungen, die er selbst *ist*, enthüllt deren wahren Sinn, der am Ende nur einer ist: die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen. Und dieser 'letzte' Sinn ist eben dadurch, daß er die *caritas* ist, niemals der wahrhaft 'letzte', hat nicht die Letztgültigkeit des metaphysischen Prinzips, über das man nicht hinausgeht und vor dem jedes Fragen aufhört."[112]

So wird die Liebe als ein „letztes" Prinzip entdeckt, das seinem Wesen gemäß „nichtletzt" ist, weil es gerade darin besteht, das ihm je Angesonnene als es selbst gelten zu lassen und also zugleich in dem Sinn letztlich (und also letztbegründend) ist, dass es als Bedingung der Möglichkeit aller je konkret auftretenden pluralen Geltungsansprüche fungiert.[113] Ganz ähnlich sieht dies mittlerweile auch der französische Religionsphilosoph Jean-Luc Nancy. Für den Monotheismus sei wesentlich, dass

107 Vgl. dazu ausführlicher: Nordhofen, Engel, bes. 79.
108 Vgl. dazu auch: Müller, Philosophische Grundfragen, 242–246.
109 Nordhofen, Zukunft, 842.
110 Vattimo, Glauben-Philosophieren, 45.
111 Ebd., 67.
112 Ebd., 69.
113 Vgl. zum weiteren philosophischen Kontext von Vattimos diesbezüglicher Positionierung auch Müller, Herbst, 140–142.

Gott sich durch den Entzug seiner selbst, durch Abwesenheit definiere und darum Götzenkritik als Kritik von Anwesenheit, von Repräsentanz übe.[114]

> „Das Christentum verhält sich von sich aus gewissermaßen wie die Quintessenz des Monotheismus, wenn man einräumt [...], dass der Monotheismus schlussendlich Atheismus ist [wegen der genannten Abwesenheit; K. M.]. Was liegt im Zentrum des Christentums? Bei Paulus gibt es die berühmte Kenosis von Christus. Kenosis bedeutet [...], dass das Göttliche im Menschen zur Dimension des Entzugs, der Absenz, selbst des Todes wird. Wenigstens weist das Christentum durch diesen ersten Zug in aller Tiefe die Dimension des Atheismus als Entzug Gottes auf."[115]

Das Christentum, sagt Nancy, impliziere kraft der inkarnatorischen Kenosis einen Exodus der Religion im Sinn von Bindung und über die Figur des Exodus eine Idee der Befreiung und Freiheit, die gleichwohl in einem letzten normativen Fundament verwurzelt sei.[116]

Damit ist das sinn- und gewaltkritische Potenzial des biblischen Monotheismus präzis freigelegt. Dass er sich auch innerbiblisch erst aus funktionalistischen und politisch-theologischen Inanspruchnahmen herausarbeiten musste, ist Konsens der einschlägigen exegetischen und religionsgeschichtlichen Forschung[117], dass es auch in christlichen Epochen zu „usurpatorischen"[118], also „Gott" für menschliche Interessen einspannenden monotheistischen Attitüden kommen konnte, dokumentieren die Kirchen- und Theologiegeschichte mehr als zur Genüge. Gleichwohl geht ein antimonotheistischer Generalverdacht auf Gewalt und Intoleranz aus genannten Gründen ins Leere. Dass Erwägungen wie diejenigen eines Karl Leonhard Reinhold auch dann, wenn man seine Konstruktion einer reduktiven, anthropomorphisierenden Ableitung der mosaischen Gottesidee aus der hinter dem Polytheismus verborgenen philosophischen All-Einheits-Theologie Ägyptens[119] nicht teilt – dass diese Erwägungen und ihre Fortschreibung durch Assmann der christlichen Theologie gerade

114 Vgl. Nancy, Entzug, 77.
115 Ebd., 78.
116 Lange vor Vattimo und Nancy hat ein im deutschen Bereich gänzlich unbekannt gebliebener französischer Jesuit so etwas wie eine ganze Fundamentaltheologie aus dem Geist der Kenosis entwickelt, die als glänzende Antwort auf die heutige Kritik gelesen werden kann: Varillon, L'humilité. – Ders., La souffrance.
117 Vgl. dazu bes. Dietrich, Gott.
118 Nordhofen, Zukunft, 831. Der Terminus wird 831–832 als Pendant zu „privativ" so definiert: „Im *usurpatorischen* Monotheismus bringt die eigene Partei Gott in ihren Besitz und macht ihn zum unbesiegbaren Agenten der eigenen Interessen." – Von „usurpativer Identifikation" sprach in diesem Zusammenhang schon lange vorher Werbick, Soteriologie, 251.
119 Vgl. dazu – und zur Radikalisierung der Position Reinholds durch F. Schiller Assmann, Das Geheimnis, 111–115.

wegen der ihr eigenen Privativität einen tiefen monistischen Stachel setzen, bleibt auf einem anderen Blatt abzuhandeln. Dieses Blatt wird im 3. Schritt dieser Überlegungen auch aufgeschlagen werden. Zuvor aber ist (wie angekündigt) auf dem Hintergrund dieses aufklärerischen Zuges des biblischen Monotheismus der Frage nachzugehen, was denn eigentlich in der neuzeitlich-philosophischen Aufklärung über den Monotheismus genau zur Debatte stand.

2. Eingeschachtelte Revolutionen

Dass es heute einen neuen Streit um den Theismus gibt, der sich (wie beschrieben) mittlerweile in dem Konflikt Monotheismus versus Kosmotheismus verdichtet, ist nicht unabhängig von ein paar philosophisch-theologischen Grundentscheidungen, die Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts teils gefallen, teils zumindest eingeleitet worden sind – was natürlich bedeutet, dass der letzteren Austrag noch ansteht. Es sind Entscheidungen von einer Prinzipialität und Reichweite, über die im durchschnittlichen Theologiebetrieb keine zureichende Vorstellung präsent ist. Ich habe mir, wie schon kurz erwähnt, angewöhnt (und suche andere dafür zu gewinnen), von dem dafür einschlägigen und im Übrigen verblüffend kurzen Zeitraum, in dem diese Grundentscheidungen gefallen bzw. angestoßen worden sind, mit einer Prägung R. Kosellecks als von der religionsphilosophischen „Sattelzeit" zu sprechen.[1] Man kann im Blick auf Kant das aufzuhellende Problemgeflecht in einem ersten Angang folgendermaßen beschreiben:

2.1 Kants „kopernikanische Wendung"

Die Periode dieser Sattelzeit lässt sich mit zwei gewissermaßen symbolischen Datierungen einhegen: 1781 erschien die erste Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, 1831 starb Hegel, ein Jahr später Goethe. Erst mit 57 Jahren legte Kant jenes Werk vor, mit dem sich seither der Spruch von der „kopernikanischen Wendung" verbindet – übrigens ohne, dass das bei seinem Erscheinen wirklich zur Kenntnis genommen worden wäre. Die erste Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* fiel sozusagen durch oder anders gesagt: Sie stieß auf das Unverständnis ihrer Leser. Die zweite Auflage hatte es auch schwer, aber aus ganz anderem Grund. Sie wurde buchstäblich überrollt von der öffentlichen Resonanz eines anderen Werks, das Kant mittlerweile veröffentlicht hatte: der *Kritik der praktischen Vernunft* im Jahr 1788 (zu den Werken selbst gleich mehr). Das Tohuwabohu ging noch weiter. Nach der *Kritik der praktischen Vernunft* erwarteten alle wegen des dort ersichtlich werdenden Argumentationsgefälles demnächst eine Religionsphilosophie aus Kants Feder. Prompt kam 1792 ein Buch heraus, das exakt diese Erwartungen erfüllte, nur dass das anonym erschienene Werk nicht von Kant, sondern von dem bis dato völlig unbekannten Johann Gottlieb Fichte stammte, der mit dieser Schrift des Titels *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, als seine Urheberschaft bekannt wurde, seinen Ruhm begründete. Als dann Kant tatsächlich auch selbst mit einer Schrift über Re-

1 Vgl. oben 11. 20.

ligion an die Öffentlichkeit tritt, nämlich mit *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), bekommt er gleich nach Veröffentlichung des ersten Faszikels Ärger mit der damals auch für Religionsbelange zuständigen Landesregierung (auch dazu bald mehr).

Kants Schriften haftet bis heute der Ruch des Widerständigen gegen alles Verstehen an. Nur hat das wenig mit mangelnder kommunikativer Kompetenz des Königsbergers zu tun. Wenngleich seine Sprache in Teilen für uns heute durchaus gewöhnungsbedürftig sein mag, darf nicht unterschlagen werden, wie sehr viele seiner Werke von poetischen Passagen durchsetzt sind, so z. B. die an sich schon vom Titel her scheinbar knochentrockene (im Übrigen geniale) Frühschrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* von 1755.[2] Desgleichen weiß Otfried Höffe in seinem Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* von 2003 gute Gründe aufzubieten, dass und warum dieses Opus weltliterarischen Rang beanspruchen kann.[3] Das Verstehensproblem in der Begegnung mit Kants großen Schriften hat vielmehr damit zu tun, dass er bezüglich des Wurzelgrundes der Philosophie dermaßen Neues in Blick fasst, dass die ihm zugänglichen sprachlichen Mittel zu dessen Artikulation nur bedingt reichen oder jedenfalls dazu angetan sind, Missverständnisse zu erzeugen. Dass Kant wichtige Werke in ihrer zweiten Auflage auf eine Weise umschreibt, die sich mit der ersten Version nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lässt, hat eben hierin seinen Grund (am drastischsten trifft das für die beiden Auflagen A und B der *Kritik der reinen Vernunft* zu und da wiederum am meisten im schlechthin zentralen Kapitel der *Transzendentalen Deduktion*).[4]

Was macht dieses grundstürzend Neue an Kants Denken aus? Das lässt sich nur nachvollziehen, wenn man sich das dem Neuen vorausgehende Denken Kants selbst im Umriss vergegenwärtigt. Man spricht diesbezüglich vom „vorkritischen" Denken Kants. Das soll in keiner Weise insinuieren, dass die frühen Werke des Königsbergers unkritisch gewesen wären und nicht einmal, dass da ab der *Kritik der reinen Vernunft* Dinge gesagt würden, von denen sich in den vorausgehenden Schriften noch keine Spur fände. Im Gegenteil kann längst als geklärt gelten, dass Kant die zentralen Argumente seiner Kritik an den Gottesbeweisen, wie er sie in der *Kritik der reinen Vernunft* gebündelt vortragen wird, schon in den vorkritischen Schriften vollständig entwickelt hat (der große katholische Kantforscher Josef Schmucker hat dazu Bahnbrechendes geleistet).[5] In der Hauptsache waren diese vorkritischen Schriften kosmologischen Themen und der Metaphysik gewidmet, und auch in ersteren

2 Vgl. Kant, Allgemeine Naturgeschichte.
3 Vgl. Höffe, Kritik.
4 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.). – Ders., Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.).
5 Vgl. Schmucker, Problem. – Ders., Ontotheologie. – Ders., Weltproblem.

lässt sich eine Beziehung auf die Fragestellung der philosophischen Theologie nicht nur nicht übersehen, sie war vielmehr von Anfang an sein Thema und ist es bis zum Ende, also auch in den Werken nach den Kritiken geblieben.[6] Schon sehr früh, nämlich 1746, gibt es Spuren dafür, dass Kant sich mit dem Problem der Grenzen der Vernunft auseinandersetzt. Gleichwohl verfolgt er bis 1763 Argumentationslinien, die darauf hinauslaufen, dass die Vernunft nichts denken könne, ohne dabei Gottes Existenz vorauszusetzen. In diesem Jahr erscheint u. a. seine Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*[7], in der er wohl bereits den ontologischen Gottesbeweis mit Bezug auf dessen cartesianische Version zurückweist, gleichwohl für möglich hält, dass ein notwendiger Grund für die Existenz endlicher Wesen im Ausgang vom reinen Begriff der Möglichkeit bewiesen werden kann. In einer Schrift aus dem gleichen Jahr mit dem etwas seltsamen Titel *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*[8] deutet sich erstmals diejenige Entdeckung an, die im Allerletzten der Wende vom vorkritischen zum kritischen Denken Kants als ermöglichende Voraussetzung zugrunde liegt: Kant differenziert da zwischen realem Grund im Sinn von Ursache und logischem Grund. Genau diesen Unterschied kennen die rationalistischen Metaphysiken eines Descartes oder Spinoza nicht. Was als Grund fungiert, muss für sie auch Ursache sein, so dass sich erfahrungsunabhängige Aussagen über die Realität machen lassen. Kants Differenzierung erlaubt demgegenüber, einen Gedanken als subjektiv gewiss festzuhalten, ohne damit zugleich eine ontologische Deckung dieses Gedankens einzufordern. Für eine solche kann, wenn es sie gibt, nur Erfahrung aufkommen. Was natürlich im Klartext bedeutet: Ohne Erfahrung keine wirkliche Erkenntnis, ohne dass darum die Logik, also die Binnenstruktur der Vernunft einfach zweitrangig würde, und zwar auch dort nicht, wo sie über den für Erfahrung zugänglichen Bereich hinausführt (was das bedeutet, werden wir gleich näher in Betracht zu nehmen haben). Jedenfalls macht gerade dies das Spezifikum der späteren kantischen Philosophie aus, die rationalistische und die empiristische Diskursperspektive so zu synthetisieren, dass sie einander wechselseitig nicht weniger befruchten als beschränken. Was dabei herauskommt, kann man sehr pointiert so sagen: Kant konzipiert eine Philosophie, die sich nicht mehr (wie bei Descartes und Spinoza) an der Mathematik, sondern an der Physik orientiert.

Das Jahr 1769 scheint im Prozess dieser völlig neuen Einsicht eine besondere Rolle zu spielen, ohne dass sich darüber genauere Angaben machen ließen als die, dass das, so wörtlich, „große[ ] Licht"[9], das ihm dieses Jahr gebracht habe, irgendwie mit kosmologischen Fragen in Verbindung stehen muss.[10] Wie wenig es sich

6 Vgl. dazu Müller, Gottesbeweiskritik.
7 Vgl. Kant, Beweisgrund.
8 Vgl. Kant, Versuch.
9 Kant, Metaphysik. 69. Refl., 5037.
10 Vgl. zur Biographie Kants exemplarisch Geier, Kants Welt. – Kühn, Kant. – Zum „großen Licht" von 1769 vgl. außerdem auch Schmucker, Kant.

dabei um ein Husarenstück handelt, verrät sich allein schon daran, dass Kant erst ganze zwölf Jahre später mit der *Kritik der reinen Vernunft* an die Öffentlichkeit geht. Unter Voraussetzung der eingangs zu diesem Kapitel erläuterten Einschränkungen kann man die Pointe dieses Werks so fassen: Die Bedingungen des Auftritts von Gegenständen sind identisch mit den Bedingungen der Erkenntnis dieser Gegenstände. Anders gewendet: Wie uns die Welt begegnet, hat nicht mit der Welt zu tun, sondern damit, wie unser Gehirn funktioniert. Die raumzeitliche Wahrnehmung von Dingen wie die Verhältnisse, die sie zueinander einnehmen, rühren von der Verfassung unseres Erkenntnisinstrumentars her. Wie die Dinge an sich sind, bleibt uns prinzipiell verschlossen.

Umso weniger können wir dann natürlich auch über das sagen, was in den Bereich der herkömmlichen Metaphysik fällt. „Umso weniger" sage ich deswegen, weil die Unkenntnis alles Metaphysischen über die Unerkennbarkeit seines An-sich-Seins hinaus wegen seiner Erfahrungsjenseitigkeit aus einer prinzipiellen Unerkennbarkeit herrührt. Wenn Erkenntnis konstitutiv an Erfahrung gebunden ist, weil sonst unser Vernunftinstrumentar – die raumzeitliche Anschauung und die Kategorien – leere Gerätschaft blieben, dann kann von dem, was alle empirische Wahrnehmung per definitionem überschreitet, keinerlei wirkliche Erkenntnis zustande kommen. Wird das dennoch versucht, wie in der traditionellen Metaphysik, so kommt es zu heillosen Verwirrungen dergestalt, dass sich ein einschlägiger Satz so gut wie sein Gegenteil beweisen lässt. Der ansonsten so staubtrockene Kant wird an der Stelle der *Kritik der reinen Vernunft*, da er erstmals verlässlich erreichbares, weil auf Erfahrungen bezogenes Wissen der Metaphysik konfrontiert, geradezu poetisch auf eine Weise, die uns einen Blick auf das ihn eigentlich treibende Motiv erlaubt:

> „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Gränzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abentheuer verflicht, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann."[11]

Genau das ist gewissermaßen das Kreuz mit der Metaphysik: Dass sich der Vernunft unabweislich Fragen aufdrängen, die sie mit den ihr verlässlich zur Verfügung stehenden Mitteln nicht beantworten kann und trotzdem nicht einfach unbeantwortet lassen darf. Dieses Dilemma arbeitet Kant auf eine Weise durch, die ihm seitens des

11 Kant, Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.), 155.

jüdischen Aufklärers Moses Mendelssohn (1729–1786) den bis heute im Umlauf befindlichen Titel des „alles zermalmenden Kants"[12] eingetragen hat. Die Etikettierung muss aber als ausgesprochen unglücklich gelten, weil sie zweierlei zu verdekken droht:

(a) Kant hat mit seiner Kritik in keiner Weise die in Frage stehenden Gedanken der Metaphysik als solche destruiert oder als Unsinn entzaubern wollen. Im Gegenteil war ihm um eine Metaphysik wissenschaftlichen Niveaus zu tun, aber die herkömmlichen Mittel ließen ihm das ersichtlich unmöglich erscheinen. Dennoch hielt er den Gedanken eines Ganzen aller Dinge namens „Welt", den Gedanken des Ganzen aller Inhalte des Bewusstseins namens „Seele" und den Gottesgedanken als Inbegriff aller Vollkommenheiten für Gedanken, die sich der Vernunft in ihrem Vollzug unausweichlich aufdrängen, ohne dass sie sich in der Lage sähe, diesen Gedanken auch eine Entsprechung in der Realität zuzuschreiben. Mit Bezug auf den Gottesgedanken heißt es darum in der *Kritik der reinen Vernunft* unbeschadet der kategorischen Zurückweisung aller Versuche zu einem Gottesbeweis:

> „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch *fehlerfreies Ideal*, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann ..."[13]

Wenn die theoretische Vernunft aus Gründen ihrer Reichweite kein Wissen über die Existenz Gottes erlangen kann, dann kann sie eben aus demselben prinzipiellen Grund auch kein Wissen von seiner Nicht-Existenz erlangen. So wenig man mit den Mitteln der Vernunft Gottes Dasein beweisen kann, so wenig lässt sich mit ebendiesen Mitteln das Dasein Gottes widerlegen. Das ist das erste Ergebnis von Kants Ringen um die Gottesfrage und die Grenzen der Vernunft:

> „Ich mußte [...] das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen"[14],

sagt Kant selbst dafür. Aber das reichte ihm noch nicht. Er war nämlich überzeugt: Wenn sich etwas so hartnäckig wie die Gottesidee der Vernunft aufdrängt und auf keine Weise abschütteln lässt, dann muss dahinter ein Sinn stecken. Fragt sich natürlich nur: Welcher? Wenn ein solcher Sinn (wie gezeigt) nicht im Bereich der theoretischen Erkenntnis auffindbar sein kann, ist er dann möglicherweise in der Dimension der praktischen Erkenntnis, d. h. des vernunftgeleiteten rechten Handelns, also der Ethik zu suchen? Und genau dafür sieht Kant ein brisantes Indiz –

12 Mendelssohn, Morgenstunden, 469.
13 Kant, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.), 426.
14 Ebd., 19.

und das begründet zugleich den zweiten Vorbehalt gegen Mendelssohns Wort vom „alles zermalmenden Kant".

(b) Nicht allein, aber zentral in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788, die vielleicht neben der wirkungsgeschichtlich als Hauptwerk geltenden *Kritik der reinen Vernunft* als sein heimliches (und damit wirkliches) Hauptwerk verstanden werden muss[15], setzt Kant nämlich den Anspruch der Metaphysik auf Realitätsgeltung in gewisser Weise wieder in sein Recht ein.[16] Und er tut das dadurch, dass er der ganzen Thematik eine anthropologische – um nicht zu sagen eine existenzialistische – Wendung gibt. Er denkt sich (in äußerster Verknappung gesagt) Folgendes: Was steckt eigentlich dahinter, dass wir in manchen Situationen, da sich die Frage stellt, was wir tun sollen, spontan wissen, was wir zu tun haben – und zwar unbedingt und ohne Alternative? Das Gesollte begegnet dabei nicht als etwas Fremdes und von außen Herangetragenes, sondern als etwas, das in der Vernunft selbst liegt. Damit findet Vernunft nicht irgendwo und nur mit Mühe zu erreichen, sondern unmittelbar und in ihr selbst etwas Unbedingtes, also genau das, worum es der Metaphysik zu tun ist. Kant bietet dafür in der *Kritik der praktischen Vernunft* das berühmte Galgenbeispiel auf:

> „Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilet also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre."[17]

Die Pointe: Selbst wenn jemand behauptet und sogar selbst davon überzeugt sein sollte, auf einen ihm möglichen Lustgewinn einfach nicht verzichten zu können, wenn sich die Gelegenheit dazu bietet, vermag allein schon die Aussicht auf Hinrichtung als Folge des Lustgewinns dessen Erstreben auszuschalten. Aber genau

15 Vgl. dazu insgesamt Sala, Kommentar.
16 Vgl, dazu auch Henrich, Grundlegung. Bd. 2, 1467–1548.
17 Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 30.

anders im Fall der erzwungenen Lüge zum Schaden eines anderen: Zwischen der angedrohten Hinrichtung und dem Gebot der Wahrhaftigkeit kommt der Sache nach keinerlei Abwägungsproblem auf, weil es nichts abzuwägen gibt. In solchem Sinne durch nichts aufgewogen aber kann nur Unbedingtes werden. Wie einer im Ernstfall handelt, lässt Kant, realistisch genug, offen. Die Möglichkeit aber, dem unbedingten Sollen der Wahrhaftigkeit auch um den Preis der eigenen Existenz Genüge zu tun, hat als positiv entschieden zu gelten. Man kann das Gleiche auch noch anders sagen: Für etwas Lustgewinn mit der eigenen Existenz zu bezahlen, würden alle Wahnsinn nennen; der Wahrhaftigkeit Geltung zu verschaffen, ist selbst dann, wenn es das eigene Leben kostet, nicht Wahnsinn, sondern als vernunftgemäß einsichtig.

Das Beispiel mag uns heute fremd anmuten. Gleichwohl lässt sich die für es zentrale Erfahrung unbedingter Gebundenheit praktischer Vernunft an sich selbst strukturell unschwer in heutige Verhältnisse übersetzen. Das tue ich nicht selbst, sondern rufe dafür eine außerordentlich prominente Stimme in den Zeugenstand: Kein Geringerer als Romano Guardini hat sich in seiner posthum veröffentlichten *Ethik* – einer Art „Summa" seines Denkens – auf die gleiche Erfahrung bezogen, wenn auch im Vergleich zu Kant gewissermaßen seitenverkehrt.[18] Folgendermaßen beschreibt Guardini die in Rede stehende Erfahrung der praktischen Vernunft:

> „Da ist ein junger Privatdozent, Historiker, der über eine bestimmte Epoche der englischen Geschichte arbeitet. Er hat den Stoff mit großer Sorgfalt zusammengetragen und in langer Arbeit eine bestimmte Theorie aufgestellt. Von der Publikation der Untersuchung hängt für ihn viel ab; umso mehr, als er Familie hat, aber persönlich mittellos ist. Im letzten Augenblick entdeckt er ein bis dahin unbekanntes Dokument, das seine ganze Theorie über den Haufen wirft. Die Publikation drängt; er hat keine Zeit, die Arbeit noch einmal zu machen, und entschließt sich, den Inhalt des Dokuments zu verschweigen. Sein Historikergewissen ist aber doch so wach, daß es ihn daran hindert, zu tun, was die Sache komplett machen würde, nämlich das Dokument, von dem ja niemand weiß, zu vernichten. Er läßt es an seinem Platz, in einer unbestimmten Hoffnung, es später, nachdem die Arbeit ihren Zweck erreicht hätte, wieder, und nun richtig 'entdecken' und verwerten zu können. Hier spinnt sich aber die Tragödie an, denn ein anderer Historiker kommt in das gleiche Archiv; findet das Schriftstück; stellt fest, daß der erste es gesehen haben müsse und also die Wahrheit verschwiegen habe. Zufällig gehört er zu der Kommission, welche über die Berufung des jungen Gelehrten zu entscheiden hat. So fühlt er sich, wenn auch unter

18 Die Parallele Kant-Guardini ist im Übrigen insofern pikant, als Letzterer das Denken des Ersteren wegen seiner Orientierung an einem Begriff autonomer Vernunft für das Erzübel der ganzen Moderne hielt. Vgl. dazu Müller, *L'Etica*. – Überarbeitete und erweiterte deutsche Version in Müller, Vernunft und Glaube, Kap. 4.2.

schwerem Bedenken, verpflichtet, gegen die Anstellung des Mannes zu sprechen, der denn auch später zu Grunde geht."[19]

„Faktum der Vernunft"[20] nennt Kant dieses Phänomen. Das will sagen: Die Bindung allen Handelns an eine unbedingte Norm ist der Vernunft selbst so direkt und fundamental eingeschrieben, dass es darüber keiner weiteren Verständigung mehr bedarf und auch keine mehr möglich ist. Handeln heißt ja, dass Vernunft in praktischer Hinsicht aktiv wird. Wenn ich handle, tue ich das und das und jenes nicht. Soll dieses Geschehen einen Bezug zu Welt und Wirklichkeit haben, geschieht das Agieren mit Vernunftanspruch. Ob dieser Anspruch erfüllt ist, hängt von der Übereinstimmung des faktischen Handelns mit dem unbedingten Vernunftgesetz ab, das allem Handeln vom Begriff her eingeschrieben ist. Kant selbst hat dieses Grundgesetz in mehrfacher Variation auch ausdrücklich gemacht: Es ist der so genannte „kategorische Imperativ", der in seiner wohl populärsten Wendung so lautet:

„'handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.'"[21]

Von diesem Ansatzpunkt her wird nun zugleich auch positiv die Gotteslehre ausgearbeitet, die Kant nach der radikalen Einschränkung der theoretischen Vernunft für die philosophisch allein mögliche Theologie hält. Er denkt folgendermaßen: Jedes vernünftige endliche Wesen strebt danach, glücklich zu sein.[22] Nun fällt aber auf, dass es Menschen gibt, die moralisch leben, also dem Unbedingten in sich unbedingt folgen, aber ein elendes Leben fristen; wie es umgekehrt andere gibt, die sich nichts um das rechte Handeln scheren und trotzdem im Glück baden. Wäre das einfach so im Leben, dann folgte daraus: Richtiges Handeln – modern gesagt dem Gewissen folgen – wäre zutiefst unvernünftig zumindest dort, wo ich auf Vorteile verzichte, etwa durch Ehrlichkeit oder Solidarität mit anderen. Wenn Moralität vernünftig sein soll, muss es darum um ihretwillen eine Instanz geben, die schlussendlich die durch sittliches Leben erwiesene Glückswürdigkeit mit einer realen Glückseligkeit in Einklang bringt. Und dazu bedarf es eines allwissenden, allgegenwärtigen, allmächtigen obersten Gesetzgebers mit Verstand und Wille, der zugleich der Urheber von allem ist; der entgegen dem von der durchschnittlichen Erfahrung nahe gelegten Illusionscharakter dieses Gedankens diese Vernünftigkeit garantiert.

„(E)s ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen"[23],

19 Guardini, Ethik. Bd. 1, 105–106.
20 Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 31.
21 Kant, Grundlegung, 421.
22 Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 25.
23 Ebd., 125.

heißt das in einer der Entwicklungsphasen des diesbezüglich einschlägigen kantischen Denkens. D. Henrich hat in so minutiösen wie ambitioniert spekulativen Analysen die Abfolge mehrerer Gestalten und Schichten in Kants Moraltheologie herausgearbeitet, die sich hinsichtlich ihres Begründungsganges und auch hinsichtlich des Profils des in sie eingebauten Gottesgedankens auf eine nicht zur Deckung zu bringende Weise in zwei Stufen unterscheiden. Weitab aller Details lässt sich in dieser Gemengelage von Kants Überlegungen als Kern die Frage herauspräparieren, wie denn Freiheit *und* Religion, das Prinzip der Selbsttätigkeit *und* die Realität eines Unbedingten zusammenzubringen seien und ob in diesem Zusammenhang der Gedanke eines personalen Gottes oder der eines eher monistisch konzipierten Absoluten, in das die einzelnen Seienden einbegriffen seien, als adäquater zu gelten habe, wobei der Schlussgedanke der ersten Stufe (also der Gedanke vom personalen Gott) in der Sicht der zweiten einer Begrenztheit unseres Erkenntnisinstrumentars zuzurechnen wäre.[24] Dieser Befund zählt im Übrigen zu den zentralen Indizien dafür, wie sehr ins Denken Kants selbst bereits unser Grundproblem Theismus versus Monismus implementiert ist.[25]

Ein nicht minder Brisantes kommt hinzu: Wenn man Kant so liest, wie wir es eben getan haben, dann kommt unwillkürlich der Eindruck auf, dass Kants philosophisches Gottdenken kraft seiner Transformation von Metaphysik in Moraltheologie ersichtlich für das diffizile Thema „Gott und das Leid" empfindlich ist, also über genau jene Theodizee-Empfindlichkeit verfügt, die Johann Baptist Metz beharrlich von der Theologie einfordert und die er ebenso beharrlich dem philosophischen Gottdenken – namentlich dem der Neuzeit – abspricht.[26] Sosehr ersterer Forderung zuzustimmen ist, sosehr geht letztere Diagnose fehl. Gerade Kant hat nicht nur den spekulativen Theodizee-Versuchen Gottfried Wilhelm Leibniz' gegenüber dem alttestamentlichen Buch Ijob als „authentische Theodizee" bezeichnet, sondern zugleich seinem Vernunftbegriff zutiefst einen anamnetischen Zug eingeschrieben. Anders ließe sich nicht begreifen, dass er Sätze wie den folgenden niederschreiben kann:

„Ich bin ein Mensch; alles was Menschen widerfährt, das trifft auch mich."[27]

Rudolf Langthaler hat den Nachweis geführt, dass alles, was die Neue Politische Theologie aus gutem Grund einklagt, bei Kant nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern ausdrücklich einbezogen ist und überdies bereits in Friedrich Wilhelm Joseph

24 Vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 2, 1467–1533. Zum Problem des personalen Gottesgedankens und seiner Transformation vgl. bes. 1495–1496.
25 Vgl. dazu auch Müller, Gottesbeweiskritik, 157–161. Dazu auch Henrich, Grundlegung. Bd. 2, 1535–1548.
26 Vgl. Metz, Theologie als Theodizee?
27 Kant, Metaphysik der Sitten, 460.

Schelling einen mehr als sensiblen Sachwalter gehabt hat.[28] Systematisch gefasst heißt dies: Es besteht Anlass, das Recht des von der Neuen Politischen Theologie beanspruchten und von den Epigonen inflationierten Titels eines nachidealistischen Theologietreibens[29] auf den Prüfstand zu stellen.

Bezeichnenderweise stützt sich Langthaler in seinen Analysen besonders auf Kants spät erschienene Religionsphilosophie *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793, wie der Titel schon unübersehbar macht, eine Konkretisierung der kritischen Wendung des philosophischen Denkens auf den Bereich der in Religion sich äußernden Glaubensüberzeugungen (von den Umständen seines Erscheinens war bereits die Rede). Bei dem Werk handelt es sich sozusagen um das Gründungsdokument der Religionsphilosophie als einer modernen philosophischen Disziplin. Selbst in jüngsten Handbüchern, wie etwa der Philosophiegeschichte von Wolfgang Röd, steht ohne jede weitere Erklärung zu lesen, Kant sei trotz seiner spezifischen – nämlich skeptischen – Distanz zum Optimismus der Aufklärung deren Tendenz zu einer Reduktion von Religion auf Moral gefolgt. Daran stimmt auch etwas, nur: Wenn es so (wie eben wiedergegeben) gesagt wird, stimmt es eben nicht mehr. Kant war es ja nicht um eine Entzauberung, sondern um eine Sicherung dessen zu tun, was es mit Religion auf sich hat – um eine Sicherung unter den Bedingungen einer nicht zuletzt, sondern in allererster Linie durch die Selbstaufhebung der alten (auch religiösen) Autoritäten kritisch und selbstkritisch gewordenen Vernunft. Eine undifferenzierte Rede von Reduktion geht allein schon deswegen fehl, weil die kantische Religionsphilosophie ja sehr wohl von der Basislinie einer Unbedingtheit her konzipiert ist, einer Unbedingtheit eben freilich, die nicht von außen angesonnen wird, sondern die jedes vernünftige Wesen als sein ureigenstes Konstituens gewahrt: Die unbedingte Bindung der Vernunft an die Pflicht. Nichts anderes als eben dieses fungiert bei Kant als Kriterium der Vernunftfähigkeit religiöser Einstellungen. Von daher muss dann auch sehr Vieles in seiner „Religionsschrift" als Versuch philosophischer Reformulierung religiös-theologischer Überzeugungen zumal christlicher Provenienz gelesen werden. Es gibt in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* nicht nur die von der *Kritik der praktischen Vernunft* her schon bekannte anthropologische Wendung der Gottesfrage, sondern genauso ausgreifende Stücke einer philosophischen Christologie, einer Ekklesiologie, ja in gewissem Sinn sogar Sakramentenlehre – also die Intention, elementare Dimensionen christlichen Selbstverständnisses unter den Bedingungen einer als begrenzter Reichweite fähigen Vernunft als vernunftgemäß auszuweisen.[30]

Verbunden sind diese Überlegungen Kants durchgängig mit einer Kritik aller Veräußerlichung des Religiösen in Denken und Handeln, durch die der Bezug auf das dem Menschen inwendig präsente Unbedingte verdeckt und verraten wird – und

28 Vgl. Langthaler, Gottvermissen.
29 Vgl. Metz, Unterwegs.
30 Zu wichtigen Hinsichten auf Kants Religionsphilosophie vgl. auch Fischer, Metaphysik.

das ist ja ein Motiv, dessen Vorausbilder ja nicht nur im frühen und klassischen griechischen Denken auftauchen, sondern nicht zuletzt und ganz unübersehbar in den prophetischen Traditionen der Bibel und insbesondere auch in der Jesus-Überlieferung.[31]

Diese gegen einen allzu glatten Reduktionsvorwurf alternative Kant-Auffassung darf sich auch davon gestützt wissen, dass es zum einen eine bereits zu Kants Lebzeiten einsetzende vielfältige, gerade auch katholische Kantrezeption gab, deren Motivkern primär in der Grenzbestimmung der Reichweite menschlicher Vernunft im Sinn der *Kritik der reinen Vernunft* zu suchen ist und über deren Bandbreite, Vitalität und Wirkungsgrad in der Regel bis heute nur unzureichende Kenntnis besteht.[32] In der protestantischen Theologie wurde primär, so verschieden die Strömungen in sich gewesen sein und sich auch mit Motivationslagen auf katholischer Seite gedeckt haben mögen, durch Kant die entscheidende Begründung für eine Selbständigkeit des Glaubens gegenüber dem Wissen erbracht gesehen, d. h. die dortigen Bezugnahmen galten primär der praktischen Philosophie des Königsbergers. Zum Dritten kam es im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zu einer weiteren Stufe katholischer Kantrezeption, der es in einem erneuten Rückgriff auf die theoretische Philosophie Kants um eine kritische Transformation der überkommenen Ontologie zu tun war. Das war das Projekt, das vor allem eine Gruppe von Jesuiten – namentlich der frühe Karl Rahner, Johannes B. Lotz, Walter Brugger und E. Coreth – auf den Schultern ihres Ordensmitbruders Joseph Maréchal anpackte.[33]

Würde es sich bei Kant im Hinblick auf das Thema „Religion" speziell und hinsichtlich der Metaphysikproblematik generell um einen wirklichen Reduktionismus handeln, wären solche Bezugnahmen nicht möglich gewesen. In keiner Weise freilich ist damit gesagt, Kant habe die Probleme, die er wahrnahm, auf befriedigende oder auch nur zureichende Weise abgearbeitet. Anders gesagt: Genau das von ihm offen- oder ungedacht Gelassene allererst rief die auf den Plan, die sich an die konsistenten Ausarbeitung dessen wagten, was Kant in einer Pionierleistung an philosophischem Terrain gangbar gemacht hat.

2.2 Mit Kant gegen Kant über Kant hinaus

Was damals philosophisch und literarisch Rang und Namen hatte, war an einem Projekt beteiligt, das man in gewissem Umfang unter das Motto „Mit Kant gegen

31 Vgl. Müller, Philosophische Grundfragen, 238–247.
32 Vgl. dazu aber Fischer, Kant. Sämtliche Beitrage in Kapitel III, Exemplarische Beiträge zu katholischen Frühkantianern.
33 Vgl. dazu Muck, Marechalschule.

Kant über Kant hinaus" stellen könnte.[34] Gerade von den wichtigsten der Beteiligten zeichnet man kein Klischee, wenn man ihnen nachsagt, sie hätten im Vergleich zu Kant so etwas wie die besseren Theologen sein wollen. Was natürlich nebenher zweierlei gleich mit verrät: Zum einen: Dass im Mittelpunkt des kantkritischen Unternehmens, noch mehr als zuvor schon, die Gottesfrage (und alles mit ihr Verbundene) steht.[35] Das Andere geht einem spontan auf, wenn man auch nur einen flüchtigen Blick auf die Frühzeit der Protagonisten wirft. Ob Fichte, Schelling, Hegel, Hölderlin – allesamt fangen sie als Studierende der evangelischen Theologie an, geraten mit ihren theologischen Lehrern aneinander, werfen den Bettel hin, widmen sich, oft unter großen persönlichen Entbehrungen, der Philosophie, führen in der Regel ein nicht weniger bewegtes Leben, bis ihnen endlich die geschuldete Anerkennung zuteil wird. Und wird sie ihnen früh zuteil, verlieren sie sie regelmäßig nach einiger Zeit, meist im Konflikt mit politisch-kirchlich-theologischen Autoritätsinstanzen. Andere wie, wohl als erster, der heute kaum mehr bekannte Carl Immanuel Diez werden von einer aus dem Konflikt zwischen Vernunft und Glaube geborenen theologischen Not auf die Bahn philosophischer Projekte geleitet, die sie den Raum des Glaubens definitiv zu verlassen nötigen.[36] Die gesamte Philosophie dieser Zeit hat ein religiös-existenzielles Unterfutter. Mit Blick auf einen Vers aus dem Jakobusbrief – „Nahet euch Gott, so wird er sich euch nahen" (Jak 4,8) – den F. I. Niethammer einer Predigt zugrunde gelegt hatte, die Hegel freudig als kühn begrüßte, weil ihm darin ein Motiv begegnete, das ihn Jahre zuvor selbst tief bewegt hatte[37], spricht D. Henrich von „[…] eine[m] oder gar de[m] zentralen Gedanken der idealistischen Philosophie […]."[38]

Die „besseren Theologen" wollten die Erstgenannten aber nicht nur Kant gegenüber im Wettstreit des Geistes sein. Im Hinblick auf diejenigen, die die Theologie professionell betrieben, verstand sich das Ganze als Konfrontationsprogramm, das seine lokale Verankerung vor allem anderen in Tübingen und Jena hatte. Dort wurde im Wesentlichen der Streit zwischen einer an Kant orientierten Aufklärungstheologie und der staatlich geschützten und gestützten herkömmlichen Orthodoxie ausgetragen. Im Mittelpunkt stand dabei das Ringen um eine Veränderung des Begriffs von Offenbarung ziemlich genau in dem Sinn, in dem mit dem II. Vatikanischen Konzil katholischerseits das Paradigma *Offenbarung als Instruktion* vom Paradigma *Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes* abgelöst wird.[39] Die einschlägigen Namen der von den nachkantischen Jungphilosophen aufs Korn genommenen theologischen Lehrern kennen heute nur noch Fachleute – oder wer wüsste denn auf den ersten oder auch nur zweiten Blick mit Namen wie Gottlob Christian Storr oder Johann Friedrich Flatt etwas anzufangen?[40] Beide waren zu jener Zeit, also in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts Theologieprofessoren in Tübingen und übten mit ihren Lehrsystemen allergrößten Einfluss aus. Erst in jüngster Zeit wird im Zusammenhang der Aufklärung der Formationsprozesse des Frühidealismus intensiver über sie gearbeitet, weil man ohne sie vieles von dem nicht verstehen kann, was die jungen Hegel, Schelling, Fichte usw. eigentlich im kritischen Visier hatten.

Was dabei natürlich auch auffallen muss: Denker katholischer Provenienz sind, jedenfalls in erster Reihe, überhaupt nicht beteiligt mit einer Ausnahme, die uns noch sehr beschäftigen wird. Zwar gibt es im weiteren Umfeld der nachkantischen Philosophie bemerkenswerte Konversionsereignisse, so etwa im Falle Friedrich von Schlegels. Aber wenn überhaupt, dann kommt es erst sozusagen in zweiter Generation zu einer katholischen Beteiligung. Das Originärste und Wichtigste in diesem Zusammenhang dürfte wohl von dem bei uns heute noch immer weitgehend unbekannten italienischen Priester, Ordensgründer, Politiker und Philosophen Antonio Rosmini Serbati (1797–1855) stammen. Von seinem riesigen Werk ist kaum etwas ins Deutsche übersetzt.[41] Mit gewissem Recht gilt er als katholischer Hegel und war auch der erste, der sich in Italien intensiv mit u. a. hegelschen Originalschriften auseinander gesetzt hat und trotz seiner teils vehementen Kritik an Hegel die gleiche Kritik wie Letzterer – zentriert um den Pantheismusvorwurf! – auf sich gezogen hat.[42]

In Deutschland hat es als Hegelkritiker einzig Anton Staudenmaier (1800–1856) zu einer gewissen Prominenz gebracht, freilich nicht zuletzt auch durch eine Kritik, von der sich ihres beschränkten Niveaus wegen der Kritisierte – wenn er sie denn überhaupt zur Kenntnis genommen haben sollte – nur bedingt hätte betroffen wissen müssen.[43] Anderen, die so etwas wie einen kritisch-produktiven Anschluss an

34 Vgl. dazu Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 638. – Zu meiner Einschränkung „in gewissem Umfang" vgl. Horstmann, Grenzen, 69–142.

35 Vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 13. – Zu den Kristallisationskernen der Kritik vgl. Horstmann, Grenzen, 30–31. 50.

36 Vgl. zu Diez ausführlich Henrich, Briefwechsel, XIII–XCVIII. – Ders., Grundlegung. Bd. 1, 93–679, speziell 111. 361. 683. Bd. 2, 1465. 1693. Diez war mit dieser Not allerdings keineswegs ein Einzelfall, seinen Freunden F. G. Süßkind und F. I. Niethammer ging es nicht besser (vgl. Bd. 1; 771. Bd. 2, 1063). Bezeichnend der Fall des Letzteren: Die naturalistische Option Diez' konnte er nicht teilen, den Gang in eine monistische Perspektive wagte er nicht, obwohl es deutliche Spuren in diese Richtung gibt (vgl. Bd. 2, 1053–1060) – also wendet er sich zurück in die traditionelle Dogmatik seiner theologischen Lehrer.

37 Vgl. Hegel, Brief an Schelling vom 30.08.1795. In: Hoffmeister, Briefe. Bd. 1, 29–33. Hier 29.

38 Henrich, Grundlegung. Bd. 2, 1055. Vgl. 1054–1056.

39 Vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 847–849. 865–871.

40 Vgl. dazu Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 27–72.

41 Vgl. aber Rosmini, Philosophie der Politik. – Ders., Theologische Sprechweise. In: Krienke, Markus, Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis, Regensburg 2006 (ratio fidei 29). [Im Erscheinen.] – Zu Rosmini vgl. auch Dossi, Antonio Rosmini. – Krienke, Wahrheit. – Müller, Etwas „… für starke Intellekte".

42 Vgl. dazu Müller, Etwas „… für starke Intellekte". – Vgl. im gleichen Bd. auch die Beiträge von De Giorgi, Rosmini. – Rohls, Rosmini.

43 Vgl. dazu Franz, Glauben.

Hegels Denken suchten, bekam das in der Regel nicht sonderlich. Das lehramtliche Fallbeil pflegte ihrem Umtrieb relativ schnell ein Ende zu setzen. Was dabei an intellektuellem Potenzial zerstört wurde, kann bis heute nur als Skandal gelten. Wer sich für die entsprechenden Namen interessiert, braucht sich nur etwas in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts umzutun. Unabhängig von all diesen Verwicklungen gehe ich auch hier wieder systematisch an die Sache heran:

Nochmals ungleich kürzer als vorhin bei Kant suche ich den Kern herauszupräparieren, der die Nachkantianer in Bann schlug, wie er die Theologie, speziell die katholische, auf Distanz zur Sache hielt. Sehr grob, wenn auch einigermaßen zutreffend, kann man sagen, dass bei Kant drei fundamentale Fragen offen blieben:

(a) Zum einen das Verhältnis von Anschauung und Denken. Nur durch eine Synthese beider Momente kann Erkenntnis zustande kommen, sofern Anschauung ohne Begriffe blind, Begriffe – also Denken – ohne Anschauung leer seien, wie Kant einmal treffend formuliert.[44] Nur dass verschiedene Faktoren eins sein können, setzt eine Dimension ursprünglicher Einheit voraus, wie Kant selbst gesehen hat, ohne diese Quelle aller Einheit je auf klare Weise zu benennen. Karl Leonhard Reinhold (1757–1823), übrigens jene gerade eben erwähnte katholische Ausnahme, auf die wir noch intensiv zurückkommen müssen, hat dabei in einer Weise über Kant hinausgeführt, die man als unmittelbare Vorbereitung dessen begreifen kann, was Fichte dann ins Werk setzen sollte.

(b) Eine zweite Frage, die Kant unbeantwortet ließ, war die nach dem Verhältnis bzw. nach der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft.[45] Welch fundamentale Rolle in seinem Konzept die Verlagerung der metaphysischen Frage aus der Perspektive der theoretischen in die der praktischen Vernunft spielt, dürfte ja bereits im Vorausgehenden klar geworden sein. Nur ebenso klar ist, dass eine solche Operation – kantisch gesprochen – die Bedingung ihrer Möglichkeit darin hat, dass beide Dimensionen in einem Zusammenhang stehen, der diese Verlagerung erlaubt. Dazu jedoch findet sich bei Kant kein Wort.

(c) Die dritte Lücke hat Kant an einer Stelle gelassen, wo man das auf den ersten Blick gar nicht vermuten möchte, nämlich in der Frage des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Und es ist zugleich die gravierendste Lücke in seinem Konzept: Einerseits besteht ja die sprichwörtlich gewordene „kopernikanische Wendung" des kantischen Denkens darin, dass sich die Gegenstände nach der Erkenntnis richten müssen, wie er pointiert im Vorwort zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt.[46] Zugleich aber bleibt diese buchstäbliche Re-Volution konterkariert

44 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.), 75.
45 Vgl. dazu auch Zammito, Herder, 108–109.
46 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.), 12.

von einer konstitutiven Rezeptivität des erkennenden Subjekts: Es ist für alles Erkennen auf Erfahrung angewiesen. Beide Züge zusammengenommen führen dazu, dass das Erkennen nur bis zur Erscheinung der Dinge kommt, also dazu, wie sie sich ihm unter den von ihm selbst ins Spiel gebrachten Bedingungen zeigen, aber nicht, wie sie an sich sind. Was aber wird unter dieser Voraussetzung in der Erkenntnis erkannt? Um es etwas drastisch zu sagen: Der Begriff des Objekts verliert seinen wohl bestimmten Sinn. Und was sich noch verblüffender ausnimmt: Dem Begriff des Subjekts geht es genauso. Wäre das Subjekt eine erfahrungstranszendente Realität, wäre es wegen der Beschränkung möglicher Erkenntnis auf den Bereich möglicher Erfahrung nicht erkennbar. Handelte es sich um etwas Empirisches, erreichte unser Erkennen von ihm (siehe oben) nur seine Erscheinung für sich. Wird es als rein formale Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis vorausgesetzt, lässt sich von ihm selbst überhaupt nichts mehr Bestimmtes sagen, außer dass es ein Subjekt geben muss, wenn es so etwas wie Erkenntnis geben soll. Was einem ersten Blick nachgerade unglaublich erscheinen mag, trifft in der Tat zu: Die Elementarbegriffe der kopernikanischen Wende sind bei Kant ungeklärt geblieben.

Für die Generation nach ihm verbindet sich die Entdeckung ebendieser Lücke bei Kant auf engste Weise mit der theologischen Herausforderung, von der bereits die Rede ging. Dieses „aufs Engste" ist so eng und zudem so sachgegründet, dass das ausdrücklich gemacht zu werden verdient: Theologisch steht neuzeitlich (wie wir ausführlich gesehen haben) die Frage nach einem angemessenen Gedanken vom Absoluten im Raum. Gleichzeitig sind da die eben umschriebenen Lücken im Fundament der kantischen Konzeption. Korrigieren lassen diese sich letztlich nur, wenn es einen Ausweg aus der Befangenheit allen Erkennens in Erfahrung und Erscheinung gibt. Sollte es einen solchen Ausweg geben, dann kann er nur mit einem nicht nochmals hintergehbaren, also einem absoluten – wörtlich übersetzt von allen Bedingungen unabhängigen – Wissen zu tun haben. Nach Kant kann eine solche Geltungsquelle nur noch auf Seiten des Subjekts gesucht werden. Also muss die Subjektinstanz daraufhin untersucht werden, inwiefern sie etwas Absolutes impliziert. Tut sie das aber wirklich, folgt daraus nicht nur, dass Erkenntnis möglich ist, die den Erscheinungsbereich überschreitet und zu den Dingen an sich kommt. Vielmehr greift dieses Resultat, wenn es denn eintritt, zugleich auf die erstgenannte theologische Dimension unmittelbar über. Denn wenn im Rahmen der Erkenntnisproblematik etwas Absolutes ins Spiel kommt, betrifft das notwendig auch die theologische Absolutheitsfrage. Der Grund dafür ist verblüffend einfach: Wenn es etwas Absolutes gibt, dann gibt es nur Eines. Zwei Absolute sozusagen nebeneinander sind nicht denkbar. Sie müssen, wenn dieses Phänomen auftritt, entweder eines das andere implizieren oder schlichtweg identisch sein. Anders gesagt: Nachkantisch kommt es zu einem Ineinandergleiten der theologisch wie gleichermaßen erkenntnistheoretisch heraufbeschworenen Absolutheitsfrage. Wie im Fall kommunizierender Röhren hat, was in einem Bereich geschah, den anderen unmittelbar beeinflusst.

Was das genau bedeutet und um was es dabei geht, hat sich nachfolgend in drei miteinander verknüpften Konflikten, zum Teil aufs Heftigste, Ausdruck verschafft. Auslöser des ersten Streits war posthum Lessing, und im Zentrum standen Grunddaten der überkommenen religiösen Tradition: Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), ein Name, der uns auch noch eingehender beschäftigen wird, gab 1785, vier Jahre nach Lessings Tod, bekannt, Lessing habe ihm kurz vor seinem Ableben in einem privaten Gespräch anvertraut, er glaube nicht mehr an einen persönlichen Gott und Schöpfer, und habe sich zu einem Parteigänger Spinozas erklärt. Diese Indiskretion Jacobis löste den so genannten Pantheismusstreit aus. An dieser Stelle nur Folgendes vorweg, weil es in dieser Angelegenheit im übernächsten Schritt aus bestimmten Gründen noch eine Tiefenbohrung vorzunehmen gilt: Der Pantheismusstreit war vordergründig eine, von breiter Öffentlichkeit zur Kenntnis genommene, Auseinandersetzung zwischen dem schon als Kant-Kritiker erwähnten Moses Mendelssohn und Jacobi um die Geisteshaltung Lessings[47], der Sache nach ein Gefecht um Grundfragen der philosophischen Theologie. Jacobi hielt Lessing ob seines Bekenntnisses für einen Atheisten, ohne mit der Ablehnung dieser Position seinen Respekt vor dem Freund und dessen Denken zu mindern; Mendelssohn war darum zu tun, Lessing einen „geläuterten" Pantheismus zu attestieren, einen Pantheismus mithin, der nicht zwangsläufig den Vorwurf des Atheismus nach sich zog; das suchte er durch den Nachweis zu erreichen, dass das In-Gott-Sein der Dinge vereinbar sei mit ihrer objektiven äußerlichen Existenz. Diese Urteilsunsicherheit selbst unmittelbarer Zeitgenossen Lessing gegenüber verrät mehr als alles andere, welchen Umwälzungen der Gottesgedanke und alles mit ihm Verbundene seit Beginn der neuzeitlichen Inversion und endgültig mit der Aufklärung unterworfen waren und sind.

Jacobi schlug mit seiner Wortmeldung in Sachen Lessing gleichzeitig eine Brücke zu demjenigen, der im selben Atemzug mit Lessing als Repräsentant der Aufklärung zu bezeichnen ist und gleichzeitig wie kaum ein anderer die Grenzen ihrer Ansprüche aufgedeckt hat: Kant.[48] Schon die erste Auflage von Jacobis *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*[49] von 1785 hatte Aufsehen erregt – nicht nur wegen der Mitteilung über Lessing, sondern auch wegen drei anderer Dinge: (a) Jacobi hatte in Abweichung von den Texten Spinozas

47 Vgl. dazu Mendelssohn, An die Freunde Lessings.

48 Wegen dieser Doppelrolle bezeichnet I. Berlin Kant neben Herder als zweiten „wahren Ahnherren der Romantik", obwohl er diese im Sinne von Schwärmerei gehasst habe. So in Berlin, Wurzeln, 109. 127–143. Richtig an dieser Zuordnung ist zumindest dies, dass namentlich Kants praktische Philosophie enthusiastisch als Erlösung von den Seichtigkeiten einer zu formal-rationalistischer Technik verkommenen Aufklärung begrüßt wurde, die etwa das Wunder des in Kana zu Wein gewordenen Wassers (vgl. Joh 2) damit erklären wollte, dass Jesus mehr als alle anderen von Chemie verstanden habe. Vgl. dieses und andere Beispiele bei Berlin, Wurzeln, 94.

49 Jacobi, Lehre.

dessen Konzeption auf eine Weise dargestellt, die an der Sache Interessierten als attraktiv erschien. (b) Dabei war und blieb Jacobi aber Gegner des Spinozismus und war der Ansicht, dass diesem nur dadurch zu entgehen sei, wenn statt rationaler Demonstrationen eine unmittelbare Gewissheit, eine Glaubensgewissheit als Fundament wahren Wissens angenommen werde. Und (c) fiel auf, dass sich Jacobi für seine Darstellung des Spinozismus auf Passagen aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* stützte. Freunde bestürmten Kant, sich gegen den damit erweckten Eindruck zu wehren, seine Freiheitslehre sei mit Spinozas Theorie des ersten Grundes verbindbar. Kant nahm dazu auch Stellung in dem Aufsatz *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*[50] Dort lehnt er Jacobis Rekurs auf jene nicht-reflex gewonnene Gewissheit ab, weil er mit ihr die Autorität der Vernunft in Sachen Religion und Gottesgedanke (durchaus zu Recht) in Misskredit gebracht sieht. Geradezu emphatisch appelliert Kant darum an die Beteiligten, der Vernunft nicht das Vorrecht zu bestreiten, „der letzte Probirstein der Wahrheit zu sein"[51], weil sonst, im Fall eines Überhandnehmens von Schwärmerei und zwangsläufig folgenden öffentlichen Konflikten, die staatliche Ordnungsmacht dem freien Denken schnell ein Ende machen würde.[52]

Dennoch begann mit Jacobis in gegenteiliger Absicht geschriebenem Büchlein die Karriere des Spinozismus als einer akzeptablen metaphysischen Position. Eine in keiner Weise zu überschätzende Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch Johann Gottfried Herders Buch *Gott. Einige Gespräche* von 1787, sofern dieses den unmittelbaren Hintergrund und kritischen Bezugspunkt für die endgültige Version von Kants *Kritik der Urteilskraft* bildete, von der man sagen muss, dass ihr Verfasser sich darin im § 73 der zweiten Auflage nicht nur ausdrücklich mit der Leistungsfähigkeit von Spinozas Ansatz beschäftigt[53], sondern dass das Werk als solches in gewissem Umfang eine „verspätete Fortsetzung"[54] des Pantheismusstreits repräsentiert. Das alles hatte letztlich Jacobi in Gang gesetzt, ohne ein eigenes philosophisches Konzept präsentiert zu haben. Dies tat er erst u. a. 1789 mit der vermehrten zweiten Auflage seines Spinoza-„Büchleins", die aber bei ihrem Erscheinen nicht mehr so recht zur Kenntnis genommen wurde und erst später, ab 1795, und in einem anderen Kontext als dem der Religionsthematik, nämlich in dem der Subjekttheorie[55], zur Wirksamkeit kam. Bezüglich der Religion hatte sich die philosophische Debatte zu diesem Zeitpunkt bereits der Frage der Grundlegung der Religion in Kants praktischer Philosophie zugewandt, die vorausgehend schon durchgearbeitet wurde und die von Anfang an untrennbar mit dem Namen Fichtes verknüpft war, wie ebenfalls

50 Vgl. Kant, Denken.

51 Kant, Denken, 146.

52 Vgl. dazu auch Zammito, Herder, 121–122.

53 Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, 392–395 (§73). 453–453 (§ 87). – Vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 2, 1208–1209.

54 Zammito, Herder, 112. Vgl. 125–130.

55 Vgl. dazu Henrich, Anfänge. – Ders., Grundlegung. Bd. 2, 1437. 1453–1460.

bereits kurz erläutert. Aus diesem allerersten Einblick in ein höchst verwickeltes Geflecht von Motiven und Intentionen kann an dieser Stelle unserer Überlegungen sachlogisch nur eines folgen: der Versuch, so knapp und pointiert wie möglich diese immer stärker ins Ganze hinein wirkende und dabei doch noch weitreichend verborgen bleibende Figur Spinozas direkt in Blick zu fassen. Ich tue das unter dem Titel:

2.3 Heimlicher Pate im Vexierbild

Was ein Vexierbild ist, wissen Jüngere wohl nur von den vor Jahren modisch gewordenen 3-D-Bilderbüchern: Wenn man in gewissem Sinn unspezifisch und entspannt auf ein Blatt mit seltsamen farbigen Mustern schaut, entdeckt man dort auf einmal verblüffend dreidimensional irgendwelche Gegenstände. Die Vexierbilder, die es schon ein paar Jahrhunderte länger gibt, funktionieren im Grunde einfacher und subtiler zugleich: Ohne artifizielle Augenstellung sieht man scherenschnittartig z. B. entweder eine Amphore, also antike Vase, oder die Profile zweier Gesichter, die einander zugewandt sind und man kann von Sekunde zu Sekunde zwischen beiden Bildern wechseln, je nachdem, wie man darauf blickt.

So ähnlich verhält es sich bei der philosophischen Konzeption dessen, um den es nachfolgend zu gehen hat: Baruch de Spinoza (1632–1677). In der Hermeneutik spielt er eine zentrale Rolle, sofern er als der heimliche Stammvater von deren moderner Gestalt im Sinn der historisch-kritischen Exegese gelten muss; in der Anthropologie firmiert seine Konzeption als eine der Varianten der kritischen Fortschreibung bzw. Überwindung des Cartesischen Dualismus, wobei an dieser Fortschreibung, die gemeinhin als „psychophysischer Parallelismus" bezeichnet wird, bereits dieser Kippeffekt des Vexierbildes greifbar wird; schließlich taucht er in der Religionsphilosophie auf, fast als so eine Art „graue Eminenz" im Hintergrund. Jedenfalls lieferte er die entscheidenden Intuitionen oder Blaupausen, von denen her nach dem Säurebad der Aufklärung völlig neue Antworten auf die Fragen nach Gott und Glaube gewagt wurden, Intuitionen im Übrigen, die bis heute nicht nur nichts von ihrer Brisanz eingebüßt haben, sondern so etwas wie der Zündfunke eben der Prozesse sind, die Gegenstand dieser Untersuchung sind.

Um ein wenig an das intellektuelle Profil Spinozas heran zu kommen, muss man, aus gleich zu nennenden Gründen, etwas intensiver als in anderen Fällen auf Biographisches eingehen[56]. Baruch ist die hebraisierte Form des lateinischen Benedictus, das wieder die latinisierte Form seines ursprünglich portugiesischen Vornamens Bento darstellt. Damit sind bereits seine familiären Wurzeln benannt, obwohl er selbst in Amsterdam geboren wurde. Der Hinweis auf diese Herkunft seiner

56 Zum Biographischen und zum historischen Kontext vgl. zuletzt Nadler, Spinoza. – Israel, Enlightenment. – Röd, Benedictus. – Verweyen, Philosophie, 281–289.

Familie aus Portugal ist nicht nur biographisch interessant, sondern auf unmittelbare Weise philosophisch von Belang und zwar auf folgende Weise: Nach Jahrhunderten blühender jüdischer Kultur in Spanien kommen die Juden dort immer stärker in Bedrängnis durch die katholische Inquisition. Anfänglich können sie nach Portugal ausweichen, werden aber auch dort von der bevorzugt mit dem Zündholz argumentierenden Glaubenspolizei eingeholt. Das führt dazu, dass viele von ihnen – allerdings nur mental – in den Untergrund gehen. D. h. sie werden der Form nach Christen, lassen sich taufen, halten den Sonntag, bleiben aber heimlich beim Glauben ihrer Herkunft, folgen dessen Riten und feiern daheim hinter geschlossenen Vorhängen die jüdischen Feste. Der Strategie war allerdings nur begrenzter Erfolg beschieden: Denen, die immer schon katholisch waren, galten sie als Neugläubige, für die, die den Dreh nicht mitmachten, waren sie Verräter. Sie saßen also zwischen allen Stühlen. Man nannte sie „Marranen", und de facto war das ein Schimpfwort. Als sich die Gelegenheit auftat, wanderten viele von ihnen in die – was das Religiöse betraf – toleranteren Niederlande, bevorzugt nach Amsterdam, aus, um dort endlich wieder den Glauben der Väter und Mütter auch öffentlich zu bekennen und mussten nach ihrer Ankunft eine bittere Enttäuschung erleben. Die dortige jüdische Gemeinde empfing sie ausgesprochen reserviert, diese scheingetauften Glaubensgeschwister, die irgendwie weder Fisch noch Fleisch waren. Und umgekehrt fanden die Neuankömmlinge nichts von dem, was sie gesucht und erhofft hatten: ein Hort lebendigen Glaubens und ihm korrespondierender Menschlichkeit, so wie der Tenach, also die Schriften der Tora, der Propheten und Weisheitsbücher das vorsehen. Im Gegenteil: Sie stoßen auf ein Judentum, das sich strukturell von dem verhassten katholischen Machtapparat kaum unterscheidet: autoritäre Eingriffe, Kraftsprüche, hierarchische Hackordnung, Exkommunikationen für Leute, die ihren Mund nicht halten. Infolgedessen verlieren die eingewanderten Marranen jegliche Identität. Sie wissen sich nirgends mehr zugehörig. Für richtig christlich hatte man sie nie gehalten, aber für richtige Juden hält man sie jetzt auch nicht, und das Judentum, das sie zu finden gehofft hatten, entpuppt sich als Utopie. Mental muss daraus zwangsläufig eine abgrundtiefe Skepsis folgen: Nichts trägt und an nichts kann man sich halten, höchstens noch an den eigenen Verstand. Und praktisch gewendet heißt die Parole: Ja nicht verraten, woher man kommt und wo man steht.

Baruch de Spinoza selbst war als in Amsterdam Geborener kein Marrane mehr. Doch wuchs er in einer tief marranisch imprägnierten Gemeinde auf. Aber ausgerechnet in dieser selbst muss er erleben, was geschieht, wenn man die Regeln der Identitätskaschierung zu leger handhabt. Am 27. Juli 1656 wird er aus der Amsterdamer Synagoge exkommuniziert mit dem „Cherem", dem „großen Bann", den man im Wortlaut gehört haben muss:

> „Nach dem Urteil der Engel und der Aussage der Heiligen verbannen, verfluchen, verwünschen und verdammen wir Baruch d'Espinosa. [...] Er sei verflucht bei Tag und verflucht bei Nacht, verflucht sein Hinlegen und verflucht sein Aufstehen,

verflucht sein Gehen und verflucht sein Kommen. [...] Hütet euch: daß niemand mündlich noch schriftlich mit ihm verkehre, niemand ihm die geringste Gunst erweise, niemand unter einem Dach mit ihm wohnt, niemand sich ihm auf vier Ellen nähere, niemand eine von ihm gemachte oder geschriebene Schrift lese."[57]

Anlass dieser Verteufelung: Spinoza hatte zu erkennen gegeben, dass er die Autorität auch religiöser Traditionen nicht unbesehen zu akzeptieren bereit ist, dass er sie im Gegenteil zur Prüfung auf das Forum der kritischen Vernunft zwingt, weil unübersehbar sei, zu welchen Verwerfungen bis hin zu blutigen Konflikten religiöse Ansprüche auf gesellschaftlicher Ebene zu führen vermögen. Die Judenverfolgung einerseits und die binnenchristlichen Religionskriege andererseits boten ihm Anschauungsmaterial im Überfluss.

An diesem Punkt muss erwähnt werden, dass es einen modernen Philosophen höchsten Ansehens gibt, der Spinozas Exkommunikation für folgerichtig und angemessen erklärt hat, als Antwort darauf, dass dieser einen „menschlichen unbegreiflichen Verrat"[58] am Judentum begangen habe: Das war der Stammvater der Dialogphilosophie und Begründer des Marburger Neukantianismus Hermann Cohen (1842–1918). Für ihn hat Spinoza im heimlichen Geist eines idealisierten Christentums das Judentum verunglimpft, um Menschen von angeblichen Vorurteilen zu befreien, die sie daran hindern, wirklich zu philosophieren. Dahinter steht, das kann hier nur angedeutet werden, eine hochdramatische Auseinandersetzung um das Verhältnis von Wissen und Glauben, Philosophie und Offenbarung, in die unter anderem auch Franz Rosenzweig verstrickt ist und ebenso der bis heute fast vergessene, soeben aber wieder entdeckte deutsch-amerikanische jüdische Philosoph Leo Strauss (1899–1973); dieser hat seinerseits – Cohen in gewissem Sinn Recht gebend – diese Debatte in erregender Weise fortgeführt, indem er sie unter die kategorische These stellte, dass nur eine Seite Wahrheit beanspruchen könne: die Offenbarung oder die Philosophie. Sei die erste wahr, dann sei die zweite durch und durch falsch (oder umgekehrt).[59] Diese Cohen-Rosenzweig-Strauss-Linie transportiert dabei noch zwei zusätzliche Sprengsätze: Zum einen stellt sie natürlich die gesamte Vermittlung von Vernunft und Glaube in Frage, wie sie die Protagonisten der Sattelzeit mit zentralem Rekurs auf Spinoza unternehmen, wie wir noch vielfältig sehen werden. Und zum anderen greift diese ganze Auseinandersetzung auf – man muss fast schon sagen – irrwitzige Weise in die Frage der jüdischen Identität *bis heute* ein. Denn offenkundig hat ja auch die so genannte Assimilation zwischen modernem Judentum und antiker sowie christlicher Kultur, wie sie sich fundamental im Bereich der deutschen Philosophie gerade der Sattelzeit abspielte, den Antisemitismus und dann die Shoah

57 Zit. nach Metzler Philosophen Lexikon, 847.
58 Cohen, Jüdische Schriften, 361.
59 Vgl. dazu: Strauss, Religionskritik. Bes. das (rückübersetzte) Vorwort zur amerikanischen Ausgabe, 7–54. – Vgl. dazu Müller, Konfliktstoff „Heil".

nicht verhindern können, was systematisch bedeutet, dass *heute* die Frage „Quid ergo Athenis et Hierosolymis?", also Athen versus Jersualem, Vernunft versus Glaube, sachgemäß nur auf einem Umweg über, symbolisch gesprochen, Jena und Weimar, den Emblemen des Frühidealismus und der Romantik, geführt werden kann. Genau das nicht zu tun und nicht einmal zu sehen, aber trotzdem über Athen und Jerusalem zu reden und gegen den Idealismus zu polemisieren, gehört zu den großen Naivitäten der „Neuen Politischen Theologie", das nebenher.[60] Doch nochmals zu Spinoza selbst zurück:

Die vorhin erwähnten Erfahrungen mit Religionskonflikten dürften auch der Grund gewesen sein, dass sich Spinoza gegen entsprechende Avancen keiner christlichen Denomination anschloss, obwohl er guten Kontakt zu den so genannten „Kollegianten", einer christlichen Gruppe ohne hierarchische Struktur, unterhielt. In diesem Kontakt wie in der grundsätzlichen Abstinenz hinsichtlich irgendwelcher Gruppenzugehörigkeiten spiegelt sich nicht nur Spinozas späteres, in einem seiner Werke ausdrücklich festgehaltenes gesellschaftsphilosophisches Votum für, nach heutigem Sprachgebrauch, demokratische Strukturen gegen alle autoritativen Ansprüche wider. Es handelt sich zugleich um einen durch und durch marranischen Zug, also die Strategie, nicht zu erkennen zu geben, wo man wirklich steht. Nicht umsonst hieß Spinozas Wahlspruch „Caute", zu Deutsch „Achtung" oder „Sei vorsichtig". Eines der spannendsten Bücher über Spinoza aus den letzten Jahren, Yirmijahu Yovels Monographie *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz* (1994)[61] nennt ihn treffend „Marrane der Vernunft", also einen, der es versteht, seinen aus Skepsis gegen alle anderen Ansprüche geborenen Rationalismus zu verbergen. Das schlägt sich nicht nur im Schicksal seines Werkes nieder, wie gleich deutlich werden wird. Weit mehr macht sich das Marranische an Spinoza unmittelbar an seinem Denken geltend. Etwas plakativ gesagt: Was fromm klingt, kann stock-rationalistisch sein, und in einer staubtrockenen Sentenz kann sich buchstäblich glühende Gottesliebe artikulieren. Deswegen spreche ich von Vexierbild. Was man bei Spinoza sieht, hängt gänzlich davon ab, wie man hinsieht. Im Übrigen hatte Spinoza mit seiner marranischen Verbergungstechnik durchaus den richtigen Riecher. Gegen Ende seines Todesjahres 1677 erschienen posthum die bisher unveröffentlichten Werke, um freilich bereits nach einem Jahr in den vorgeblich so toleranten Niederlanden verboten zu werden (durch manipulierte Orts- und Jahresangaben auf den Titelblättern gelang es dem Verleger dennoch, Spinozas Denken literarisch zugänglich zu halten). Wirkliche Aufmerksamkeit und entsprechende Rezeption erfuhren die Gedanken dieses Marranen der Vernunft mehr als ein Jahrhundert nach seinem Tode dadurch, dass sie durch eine zunächst allenfalls zweitrangige Episode zum sachlichen Auslöser des ersten großen religionsphilosophischen Streits der Moderne wurden, eben jenes Pantheismusstreits, von dem bereits im Kontext unserer Überlegun-

60 Vgl. dazu Müller, Athen.
61 Vgl. Yovel, Spinoza.

gen zu Kant und der nachkantischen Entwicklung die Rede war und bald noch viel genauer die Rede sein wird.

Was aber macht Spinoza so attraktiv? Das lässt sich nur durch einen Blick auf seine Argumente klären. Ich wähle diejenigen aus, die für unser Gesamtinteresse am wichtigsten sind und beginne dazu mit dem Anfang 1670 erschienenen Buch Spinozas *Tractatus theologico-politicus*. Das Werk kam anonym und mit falschen Angaben zum Verlagsort heraus. Autor und Verleger wussten, warum. Es gab heftige Proteste seitens kirchlicher Kreise gegen das – wie es hieß – „gotteslästerliche" Buch. Prompt wurde es 1674 verboten, der Verkauf ging aber in Gestalt eines Verwirrspiels mit vertuschten Neuauflagen und sogar falschen Titeln noch ein paar Jahre weiter; erst 1678, kurz nachdem Spinozas „Opera" posthum erschienen waren, begannen die Zensoren, das Verbot durchzusetzen. Anlass zu diesem ganzen Theater, wenn ich einmal so salopp sagen darf, waren nicht einzelne Aussagen in diesem Werk, sondern ebenjene neue Hermeneutik, die es propagierte. Sie ist vor allem in der Vorrede und im siebten Kapitel des *Tractatus theologico-politicus* festgehalten.

Allerdings verrät schon der in seiner vollständigen Fassung ausgesprochen umständliche Titel des Werkes, dass Spinoza seinerseits gewissermaßen kontrolliert mit Sprengstoff zu hantieren gedenkt, um die unkontrollierten Entladungen zu verhindern, die der Zusammenprall der überkommenen mit seiner neuen Hermeneutik auszulösen vermag. Der volle Titel lautet:

> „Theologisch-Politischer Traktat. Enthaltend einige Abhandlungen, in denen gezeigt wird, daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des Friedens im Staat zugestanden werden kann, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staat und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann."[62]

Freier Vernunftgebrauch also nicht als Zugeständnis innerhalb eines bereits religiös und politisch geordneten Sozialwesens, sondern umgekehrt als dessen Voraussetzung. Auf dem Hintergrund der Glaubenskriege wird spontan einsichtig, warum Spinoza die drei Momente Freiheit, Frieden und Frömmigkeit auf diese Weise zueinander ins Verhältnis setzt. Wenn eine Seite die andere Seite unter den Zwang von nicht akzeptablen Gedanken setzt, kann zweierlei passieren: Die Bedrängten wehren sich mit nicht-gedanklichen Mitteln – also Fäusten und Waffen – oder die Bedränger suchen mit ebensolchen Mitteln ihren Denkzwang durchzusetzen. Beide Male ist der Friede dahin. Geht es, wie eben in den Religionskriegen, inhaltlich um Glaubensdinge („Frömmigkeit" sagt Spinoza), werden diese zumindest aus jüdisch-christlicher Sicht pervertiert. Damit ist erwiesen: Friede und Frömmigkeit leben von der Freiheit des Denkens (eine Einsicht, sowohl innerkatholisch als auch interreligiös

62 Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, 2.

derzeit von einer Aktualität, dass man eigentlich gar nicht mehr glauben kann, sie sei schon vor mehr als bald dreieinhalb Jahrhunderten ausgesprochen worden).

Diese Einsicht in die Fundamentalität der Freiheit für rechte Politik und rechte Religionsausübung muss und kann nun nirgends anders in Wirklichkeit übersetzt werden als auf dem Feld der Hermeneutik. Und schon die Weise, wie Spinoza in der Vorrede zum *Tractatus* das Krisenszenario beschreibt, das ihn zu seiner Wortmeldung veranlasst, verrät etwas von dem Geist dieser neuen Hermeneutik.

> „Ich habe mich oft darüber gewundert, daß Leute, die sich rühmen, die christliche Religion zu bekennen, also Liebe, Freude, Frieden, Mäßigung und Treue gegen jedermann, dennoch in der feindseligsten Weise miteinander streiten und täglich den bittersten Haß gegeneinander auslassen, so daß man ihren Glauben leichter hieran als an jenen Tugenden erkennt. Schon lange ist es so weit gekommen, daß man jeden, ob Christ, Türke, Jude oder Heide, nur an seiner äußeren Erscheinung und an seinem Kult erkennen kann. [...] Im übrigen ist der Lebenswandel bei allen der gleiche.

[Und ein paar Zeilen später:]

> Hätten sie auch nur ein Fünkchen göttlichen Lichtes, so wären sie nicht so unsinnig vor Hochmut, sondern würden Gott verständiger zu verehren lernen und sich anstatt wie jetzt durch Haß vielmehr durch Liebe vor den anderen auszeichnen; auch würden sie die Andersdenkenden nicht so feindselig verfolgen, sondern sie bemitleiden, wenn ihnen wirklich um deren Heil und nicht um ihr eigenes Glück zu tun wäre."[63]

Wer seinem Kontrahenten die Wahrheit, die er zu besitzen meint, wie einen nassen Putzlappen um die Ohren haut oder sie gar zum Prügel macht, verrät damit, dass es ihm gar nicht um die Wahrheit geht, sondern darum, dass er Recht hat und sich durchsetzt. Und mehr noch: Wer Hermeneutik solchermaßen instrumentalisiert, hat im Grunde noch überhaupt kein wirkliches Verhältnis zu dem gefunden, über dessen rechtes Verständnis der Streit geht. Die Ursache dafür sieht Spinoza in einem verkehrten Ursache-Folge-Zusammenhang gegeben. Die meisten Ausleger der Schrift, sagt er, stellten als Grundsatz voraus, die Schrift sei an sämtlichen ihrer Stellen wahr und göttlich, und dann legten sie die Texte von diesem Grundsatz her aus. In Wirklichkeit muss es umgekehrt gehen: Die Wahrheit und Göttlichkeit muss sich aus dem Verstehen und Prüfen der Schrift ergeben.[64]

Genau an diesem Punkt bereits beginnt sich das Profil von Spinozas neuer Hermeneutik abzuzeichnen. Die Dignität der Schrift erweist sich selbst in der Begeg-

63 Ebd., 7–8.
64 Vgl. ebd., 8–9.

nung ihrer Aussagen mit der Vernunft – von „prüfen" war die Rede. Spinoza wörtlich:

> „Da ich bei mir bedachte, daß das natürliche Licht nicht bloß geringgeschätzt, sondern von vielen geradezu als Quelle der Gottlosigkeit verdammt wird, daß menschliche Erdichtung für göttliche Lehre gehalten, Leichtgläubigkeit als Glaube geschätzt wird, dass die Streitigkeiten der Philosophen in Kirche und Staat mit aller Leidenschaftlichkeit geführt werden und daß wütender Haß und Zwist, durch welche die Menschen leicht zu Empörungen verleitet werden, und noch vieles andere, dessen Aufzählung hier zu weit führen würde, davon die Folge ist, so habe ich mir fest vorgenommen, die Schrift [Achtung! K. M.] von neuem mit unbefangenem und freiem Geist zu prüfen und nichts von ihr anzunehmen oder als ihre Lehre gelten zu lassen, was ich nicht mit voller Klarheit ihr selbst entnehmen könnte."[65]

Spinoza teilt durch und durch das Votum der reformatorischen Hermeneutik gegen die prinzipiell mögliche und faktisch auch weitreichend praktizierte Aushöhlung des Buchstabens durch die allegorische Schriftauslegung. Aber ebenso wenig akzeptiert er die reformatorische These von der hermeneutischen Autonomie der Schrift (im Sinn ihrer Selbstauslegungsfähigkeit). Vielmehr implantiert er der Rehabilitierung des Buchstabens zusätzlich das Kriterium der Rationalität. Infolgedessen werden Göttliche Ratschlüsse, Weisungen und Wunderberichte, wie sie die Bibel überliefert, damit auf sehr Menschlich-Natürliches reduziert. Nur ein Beispiel: Die Auserwählung Israels entpuppt sich in dieser aufklärerischen Optik als das schlichte Faktum, dass Gott diesem Volk eine bestimmte Region für ein gesichertes Überleben zuweist, und dementsprechend haben die göttlichen Gebote als nichts anderes als die Rechtsordnung dieses Sozialgebildes zu gelten. Mit der Folge, dass niemand außer den Mitgliedern dieser Vergesellschaftung diese Vorschriften anzunehmen brauche, ja Israel selbst nur solange an sie gebunden sei, wie dieser Staat bestehe.[66]

Spinoza fängt diesen radikalen Reduktionismus dadurch auf, dass er eigens hinzufügt, er habe unter dem, was die Schrift ausdrücklich lehre, nichts gefunden, was mit der Vernunft in Widerspruch stünde.[67] Im ersten Moment scheint damit die Substanz der biblischen Überlieferung materialiter gesichert. In Wahrheit freilich geschieht etwas ganz anderes. Die Übereinstimmung zwischen biblischer Tradition und Vernunft bedeutet nämlich gleichzeitig, dass die Heiligen Bücher nichts bringen, was über die Vernunft hinausginge. Insofern sind sie hinsichtlich ihres konkreten Inhalts eigentlich überflüssig. Was sie an Spezifischem hinzufügen, beschränkt sich auf einen formalen Aspekt. Sie stellen alle Gehalte in die Perspektive des Gehorsams gegen Gott. Ob freilich eine oder einer diese Perspektive teilt, ist dann nochmals eine ganz andere Frage. Spinoza wörtlich:

65 Ebd.
66 Vgl. ebd., 9.
67 Vgl. ebd., 9–10.

> „Weil ferner die Sinnesart der Menschen sehr verschieden ist und dem einen diese, dem anderen jene Ansicht mehr zusagt und diesen zur Andacht stimmt, was jenen zum Lachen bringt, so schließe ich daraus in Verbindung mit dem oben Gesagten [über Vernunft und Offenbarung; K. M.], daß jedem die Freiheit des Urteils und die Möglichkeit, die Grundlagen seines Glaubens nach seinem Sinne auszulegen, gelassen werden muß und dass der Glaube eines jeden, ob er fromm oder gottlos, einzig nach seinen Werken zu beurteilen ist. Nur so werden alle von ganzem Herzen und freien Sinnes Gott gehorchen können, und nur so werden Gerechtigkeit und Liebe von allen hochgehalten werden."[68]

Das nun konfrontiert uns allererst mit dem wirklich heißen Kern der Hermeneutik Spinozas. Vorhin schon das Kriterium der Rationalität war natürlich höchst brisant gewesen, zumal wenn man dazunimmt, dass Spinoza ihm dadurch Geltung verschafft, dass er eine konsequent philologisch-historische Behandlung des biblischen Wortlauts einfordert. Mit diesem Projekt einer Sprachgeschichte, also dem Einbezug der Situation der Verfasser und der Situativität ihrer Äußerungen, stellt Spinoza die Hermeneutik nicht nur erstmals in der Perspektive historischen Denkens, sondern rückt sie zugleich ausdrücklich methodisch der Naturerklärung an die Seite.[69] Aber selbst diese beiden Züge zusammen kommen noch nicht für das Bahnbrechende an Spinozas Konzept auf. In der eben zitierten Passage aus der Vorrede hatte es sich schon angedeutet mit der Wendung, einem jedem sei die Freiheit bei der Auslegung der Glaubensgrundlagen zuzugestehen. Ausgesprochen wird es im Rahmen der näheren Erläuterung der Regeln der Schriftinterpretation, näherhin im Zusammenhang einer Anweisung für den Umgang mit zweideutigen oder dunklen Stellen. Da definiert Spinoza:

> „Dunkel oder klar nenne ich Aussprüche, je nachdem ihr Sinn aus dem Zusammenhang leicht oder schwer zu ermitteln ist, aber nicht insofern ihre Wahrheit leicht oder schwer mit der Vernunft zu erfassen ist; denn bloß um den Sinn der Rede, nicht um ihre Wahrheit handelt es sich. Ja, man muß sich vor allem hüten, solange der Sinn der Schrift in Frage steht, daß man sich nicht durch eigene Erwägungen, soweit sie auf den Prinzipien natürlicher Erkenntnis beruhen (ganz zu schweigen von den Vorurteilen), dazu verleiten läßt, den wahren Sinn einer Stelle mit der Wahrheit ihres Inhalts zu verwechseln. Der Sinn ist bloß aus dem Sprachgebrauch zu ermitteln oder aus solchen Erwägungen, die nur die Schrift als Grundlage anerkennen."[70]

68 Ebd., 10–11.
69 Vgl. ebd., 114.
70 Ebd., 116–117.

Bündig gesagt: Beim Verstehen geht es nur noch um die aus einem gegebenen Sprachgebrauch resultierende Bedeutung von Ausdrücken, aber nicht mehr darum, ob denn die mit diesen Ausdrücken formulierte Aussage auch wahr ist. Die Wahrheitsfrage dahingestellt sein lassen aber heißt nichts anderes als eine skeptische Position einzunehmen. Konsequent beschließt Spinoza seine Erwägungen zur Schriftauslegung auch mit der These, oberste Norm für die Interpretation seien weder eine göttliche Erleuchtung noch eine äußere Autorität, sondern jeder Einzelne für sich. Die moderne Hermeneutik ist von Wesen skeptisch. Im Blick auf das Motiv, das Spinoza bewegte, eine Hermeneutik zu konzipieren, leuchtet diese Wendung auch sofort ein. Er suchte nach einem Ausweg aus dem desaströsen Zusammenprall zwischen Hermeneutiken und den durch sie vertretenen Bedeutungen bestimmter Aussagen. Dieser Ausweg eröffnet sich dadurch, dass Hermeneutik systematisch nicht mehr als Ausfaltung der im Buchstaben verborgenen möglichen Sinne begriffen wird, sondern genau umgekehrt als eine Strategie, verschiedene Sinne in dem einen Buchstaben unterzubringen. Das aber schließt notwendig die Wahrheitsfrage aus. Eine solche Hermeneutik vermag dann auch hinzuwirken auf die Beendigung des „Bürgerkriegs um den absoluten Text“[71], wie Odo Marquardt die nachreformatorischen Glaubenskriege charakterisiert. Und das ist, wie gezeigt, die entscheidende Absicht Spinozas im *Tractatus theologico-politicus*. Unter dieser Voraussetzung kann dann auch gar nicht mehr überraschen, dass Spinoza ohne große Umstände eingesteht, große Teile auch noch der Bedeutungsklärung fielen unter den skeptischen Vorbehalt. Seine Überlegungen zu den Schwierigkeiten der von ihm favorisierten Hermeneutik bringt er nämlich auf den Nenner:

> „Ich halte diese Schwierigkeiten für so groß, daß ich kein Bedenken trage zu behaupten: bei den meisten Stellen kennen wir den Sinn der Schrift entweder gar nicht oder vermuten nur aufs Geratewohl, ohne Gewißheit.“[72]

Beunruhigen kann dieser Tatbestand Spinoza freilich auf keine Weise. Zum einen eignet (wie schon erwähnt) dem materialen Wortlaut der biblischen Bücher ohnehin nur ein sekundärer Rang hinter dem Gesichtspunkt des Gottesgehorsams, der durch die Schrift zur Geltung gebracht werden soll. Und zum anderen findet sich alles, was dem Menschen zum Heil notwendig ist, in eine allgemein verständliche Sprache gekleidet, weil es seinerseits einfach und klar erkennbar ist.[73] Rationalität und Skepsis – das sind die beiden systematischen Parameter der Hermeneutik Spinozas. Und systematisch folgt daraus natürlich die Einstufung aller verfassten, kategorialgeschichtlichen Religiosität, ihrer Traditionen, Riten, Kulte etc. als sekundär, zwar durchaus hilfreich, sofern von ihnen rechter Gebrauch gemacht wird, aber eben als

71 Marquard, Frage, 9.
72 Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, 129.
73 Vgl. ebd., 130.

Krücken im Vergleich zu dem, wie sich die Dinge – ich sage es mit Absicht so anspielend – im Geist und in der Wahrheit verhalten, und setze dabei voraus, dass in dieser Formulierung der Wink in Richtung Joh 4,24 hörbar wurde, wo Jesus der Samariterin, die er am Brunnen trifft, unter anderem sagt: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten.“

Was „Geist“ und „Wahrheit“ für jemanden wie Spinoza bedeuten, erschließt sich aus Arbeiten wie der gegen 1660 entstandenen und lange verschollenen *Kurze[n] Abhandlung über Gott, den Menschen und sein Glück*[74], deren Titel bereits intoniert, was Spinoza philosophisch im Wesentlichen beschäftigt: die Gottesfrage und wie der Mensch glücklich werde. Diesen beiden Brennpunkten war auch eine zweite frühe und fragmentarisch gebliebene Schrift gewidmet, die *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*.[75] 1663 entsteht eine zweiteilige Einleitung in Descartes: *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*.[76] Auch der Titel ist aufschlussreich, sofern er den mit Namen nennt, an dem sich Spinoza prinzipiell in seinem philosophischen Denken orientiert. Streng genommen kann man sagen: Nahezu alle Grundmotive von Spinozas Denken lassen sich bereits bei Descartes nachweisen. Spinozas Spezifikum macht aus, diese Motive in strengster Konsequenz entwickelt zu haben. Und genau das erzeugt den erwähnten vexierbildhaften Kippeffekt, dass also die radikale Durchführung eines Gedankens das Gegenteil der Ausgangskonstellation zum Resultat hat. Exemplarisch wird dieses Phänomen in Spinozas Hauptwerk greifbar, der *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*[77], also „Ethik mit geometrischer Methode begründet“, ein Opus, das in mehreren Schritten ab 1663 entsteht, 1675 seine endgültige Form erhält und 1677 (wie schon gesagt: posthum) erscheint. Der Titel ist ungenau und präzis zugleich. Das „ordine geometrico“ benennt die Methode, die Spinoza in der Tat anwendet und durchhält. Die Gedanken werden, bisweilen gar nicht so leicht nachvollziehbar, in Gestalt von Definitionen, Axiomen, Lehrsätzen, Beweisen und Folgesätzen vorangetrieben. Das erste Wort des Titels jedoch trifft nur bedingt. Die *Ethica* ist nicht einfach eine Ethik, vielmehr bietet sie im ersten Buch eine philosophische Theologie, im zweiten eine Philosophie des Geistes, im dritten – und jetzt erst wird die Materie ethisch relevant – eine Analyse der Affekte. Die wird im vierten Buch fortgeführt mit Blick auf das, was Affekte an Macht über den Menschen auszuüben vermögen, und das fünfte Buch dreht sich demgegenüber um die Macht des Verstandes, an die der Gewinn wirklicher Freiheit gebunden ist. Spinozas philosophische Theologie muss in der Perspektive der hier anzustellenden Überlegungen natürlich besonders interessieren. Ich suche sie aber so darzustellen, dass sich dabei auch der Rest des Werkes im Umriss noch andeutet.

74 Vgl. Spinoza, Kurze Abhandlung.
75 Vgl. Spinoza, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes.
76 Vgl. Spinoza, Descartes' Prinzipien der Philosophie.
77 Vgl. Spinoza, Ethik.

Die Idee, die fällige Neubegründung der Metaphysik am Modell der beeindruckend erfolgreichen Naturwissenschaften zu orientieren, hatte auch Descartes schon gehabt, und nicht anders legt es später (wie bereits ausgeführt) auch Kant seinem Unterfangen zu Grunde, die seit Jahrhunderten im Streit befangene Metaphysik endlich auf wissenschaftliches Niveau zu heben. Allerdings war Descartes relativ bald zur Überzeugung gekommen, dass ein methodischer Zugriff „ordine geometrico" dem Bereich der Metaphysik zumindest nicht ganz angemessen sei, weshalb er selbst von diesem Projekt Abstand nimmt. Kant wiederum weicht keinen Millimeter vom Rationalitätsideal der Naturwissenschaften ab, kommt aber eben darum zu dem Ergebnis, dass aufgrund der Begrenztheit des menschlichen Vernunftinstrumentars eine Metaphysik im traditionellen Sinn überhaupt nicht möglich ist und folglich deren Theoreme für ungesicherte Spekulation zu gelten haben.

Spinoza nun steht gewissermaßen zwischen beiden Positionen. Einerseits geht es ihm – mit Descartes – um eine Neubegründung, und das heißt auch Wiedergewinnung der Substanz dessen, was bisher Metaphysik hieß, allerdings unter dem Vorzeichen strengster Rationalität – darin nimmt er Kant voraus. Methodisch sieht er die Einlösung dieses Programms dadurch gewährleistet, dass er Philosophie als Ganze „geometrisch" ansetzt. Das meint: Aus Axiomen, also nicht mehr hintergehbaren und evidenten Prinzipien, Definitionen und Postulaten sollen Lehrsätze abgeleitet werden, die sich zu einem Theoriegebilde, mit dessen Hilfe Wirklichkeit erkannt werden kann, ohne dafür auf empirische Daten rekurrieren zu müssen. Die Intention hinter dieser Idee leuchtet durchaus ein: Wirkliches Wissen kann nur allgemein, universal, jederzeit reproduzierbar und damit überprüfbar sein. Das setzt aber voraus, dass alles Empirische, Kontingente – also Zufällige – aus den Prozessen der Wissensgewinnung ausgeschlossen werden muss, und das setzt Erfahrungsunabhängigkeit voraus. Soll trotzdem Wirklichkeit erkannt werden, dann darf freilich das axiomatisch gewonnene Begriffssystem nicht einfach unverbunden neben der Realität stehen. Gleichzeitig darf der gnoseologisch notwendige Zusammenhang zwischen beiden seinerseits nicht kontingent sein. D. h., Spinozas Ansatz verlangt kraft seiner rationalistischen Logik, dass es innerhalb der axiomatischen Theoriestruktur den Punkt eines seinerseits begrifflich notwendigen Übergangs aus der Sphäre des Begrifflichen in die des Realen gibt. Anders gesagt: Das Projekt seiner Neubegründung der Metaphysik muss zum Dreh- und Angelpunkt einen Gedanken haben, der strukturell dem ontologischen Gottesbeweis gleicht, also den Gedanken von etwas, dessen Begriff notwendig das Dasein des mit diesem Gedanken Gedachten impliziert. Anselm von Canterbury hatte als Erster einen solchen Gedanken in folgender Form gefasst: Wenn ich etwas denke, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dann muss dieses solchermaßen Gedachte notwendig auch existieren, weil, existierte es nicht, eben etwas gedacht werden könnte, das größer ist als das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht soll werden können, sofern einem Existierenden, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, gegenüber einem nur Gedachten, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ein

Mehrwert zuzuschreiben sei.[78] Die Diskussion über dieses Argument als solches ist an anderer Stelle zu führen.[79] Außer Zweifel steht dabei, dass dieses Argument weit mehr Herausforderungen bietet, als seine übliche Zurückweisung mit Rekurs auf Kant insinuiert[80], und die Philosophie bis heute nicht zur Ruhe kommen lässt (eine formallogische Rekonstruktion des Anselmischen Arguments aus jüngster Zeit kommt zum Ergebnis, dass die Inkonsistenzvorwürfe gegen Anselms Gottesbegriff unberechtigt sind und dieser Begriff höchstwahrscheinlich widerspruchfrei ist)[81]. Und in die Wirkungsgeschichte dieses Arguments gehört auf die soeben beschriebene Weise auch prominent Spinoza hinein. Der Gottesgedanke kommt dabei für ihn völlig unabhängig von Rechtfertigungsbedürfnissen irgendeiner offenbarungsförmigen Glaubensvorgabe ins Spiel. Rein aus der Logik seines Ansatzes muss er sein Projekt an dem gottesbeweisartigen Gedanken festmachen.

Haargenau mit der Definition ebendieses Gedankens setzt darum Spinozas „Ethik" auch ein, deren erster Teil (wie schon erwähnt) von Gott handelt:

> „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann."[82]

„Causa sui" – Ursache seiner selbst – ist der Gottesbegriff, an dem später Martin Heidegger seine Kritik der Onto-Theologie und der durch sie bedingten Seinsvergessenheit festmachen wird, die für ihn darin besteht, Sein als Seiendes aufzufassen. Bemerkenswert ist dabei die Stoßrichtung von Heideggers Kritik, wenn er mit direktem Bezug auf Spinoza, ohne ihn beim Namen zu nennen, in seinem schmalen, aber hoch bedeutsamen Essayband *Identität und Differenz* schreibt:

> „[…] Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu in die Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.
> Dem gemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott der Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher."[83]

Diese Einlassung Heideggers ist deswegen von Belang, weil sich zeigen wird, dass sich aus konsequent spinozistischer Sicht die darin geäußerte Kritik nicht halten lässt – aber bleiben wir zunächst an Spinozas Text selbst. In engster Verbindung mit

78 Vgl. Anselm von Canterbury, Proslogion cap. 2–3.
79 Ich habe das getan in Müller, Gottes Dasein denken, 63–83.
80 Vgl. dazu als Klassiker Henrich, Gottesbeweis, 137–188.
81 Vgl. Scherb, Anselms philosophische Theologie.
82 Spinoza, Ethik. I, Def. 1.
83 Heidegger, Identität, 64–65.

dem Begriff der causa sui steht der Gehalt der dritten Definition aus der Grundlegung von Spinozas philosophischer Theologie:

> „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, den Begriff eines anderen Dinges nicht bedarf."[84]

Daraus folgt, dass Gott Substanz ist, aber natürlich umgekehrt auch: dass Substanz Gott ist. Das ist keine triviale Umkehrung, sondern der idealtypische und wohl auch wichtigste Fall der vorhin schon erwähnten Radikalisierung Cartesischer Gedanken, an deren Ende ein vom Ausgangspunkt her noch gar nicht überschaubares Resultat steht.

„Substanz" ist ein Elementarbegriff im Denken Descartes'. Er taucht dort an drei Systemstellen auf, bezieht sich dabei auf sehr Verschiedenes, büßt damit ein klares begriffliches Profil ein, weshalb Descartes sehr unbeholfen sich darauf zurückzieht, dass von „Substanz" eben analog die Rede sei. „Substanz" heißt bei ihm nämlich dreierlei: Er unterscheidet Gott als die unendliche Substanz von den endlichen Substanzen „res cogitans" und „res extensa", also dem Denkding und dem Ausdehnungsding, d. h. dem Geist und dem Körper. Wie der erste Gebrauch von „Substanz" einerseits mit dem zweiten und dritten andererseits auf einen Nenner gebracht werden kann, bleibt völlig offen. Genau hier setzt Spinozas Radikalisierung ein. Von der oben zitierten Definition von Substanz her ist evident, dass res cogitans und res extensa schlichtweg keine Substanzen sein können. Sie werden nicht aus sich begriffen, sofern sie für ihren Begriff eines anderen Begriffs bedürfen. Da sie zwei Seiende sind, können sie nicht unendlich sein. Denn wäre eines davon unendlich, könnte es das zweite nicht geben. Also sind sie endlich. Was endliche Substanz dem Begriff nach bedeutet, lässt sich aber nur vom Begriff der unendlichen Substanz her erfassen. Endliches als Endliches erkennen setzt ja voraus, im Erkenntnisakt immer schon über die Grenze des erkannten Endlichen hinaus zu sein, sonst wüsste ich nichts von einer Grenze, und ein Seiendes ohne Grenze müsste mir notwendig als unendlich erscheinen. Können also res extensa und res cogitans keine Substanzen sein, dann erfüllt Gott allein die Bedingungen des Substanzgedankens. Und exakt so lautet der 14. Lehrsatz im ersten Teil der „Ethik":

> „Außer Gott kann keine Substanz sein und keine begriffen werden."[85]

Dennoch lässt Spinoza die Kategorien der res extensa und der res cogitans nicht einfach unter den Tisch fallen. Stattdessen zieht er sie sozusagen in die alleinige und alleine Substanz hinein und unterläuft damit Descartes' zentralen Schwachpunkt,

84 Spinoza, Ethik. I, Def. 3.
85 Ebd., Lehrsatz 14.

den Dualismus von Geist und Körper, ohne die hinter ihm stehende Intuition zu verspielen. Er fasst nämlich Denken und Ausdehnung als Attribute der einen unendlichen Substanz auf, die Gott ist. Als unendliche hat die Substanz unendlich viele Attribute, die cogitatio und die extensio – Denkend-Sein und Ausgedehnt-Sein – sind die beiden Attribute, die unser begrenzter menschlicher Geist zu registrieren vermag, von den anderen haben wir keine Ahnung.

Genau genommen hat das, was ich eben sagte, nicht ganz gestimmt. Wir nehmen das Denken und das Ausgedehntsein nicht als Attribute, als Eigenschaften von etwas wahr, dem wir als eigenständige, registrierende Instanz gegenüberstünden. Was Denken und Körperlichkeit bedeuten, gewahren wir ausschließlich an uns selbst und durch uns selbst, aber gleichzeitig muss beides, weil es nur eine Substanz geben kann, Attribut ebendieser einen Substanz sein. Attribute sind Weisen, in denen sich die Substanz (also Gott) zur Geltung bringt. Man könnte auch von Konkretionen sprechen in dem Sinn, in dem ein Körper, sei es ein Kubus oder eine Kugel, Weisen von Ausdehnung sind. Der Geist konkretisiert sich auf vergleichbare Weise in Vorstellungen. Aber ebenso sind Denken und Ausdehnung auf die Substanz zurückzuleiten. Äußere Wahrnehmung von Ausgedehntem und innere Wahrnehmung qua Denken verhalten sich wie die zwei Seiten einer gekrümmten Linse, die eine ist konkav, die andere konvex – zwei Seiten der einen Realität, wie sie verschiedener nicht sein könnten und doch eine Realität repräsentieren.

Nun erschöpft sich freilich die Logik von Spinozas Substanzgedanken nicht in der eben beschriebenen Aufhebung des „res extensa – res cogitans"-Dualismus. Vielmehr durchherrscht diese die Wirklichkeit als Ganze, d. h. durch einen streng gedachten Substanzgedanken werden alle überhaupt denkbaren Entgegensetzungen aufgehoben – und damit natürlich auch der zwischen Gott und Welt. Exakt dem entsprechend lautet der Lehrsatz 15 von Spinozas philosophischer Theologie:

> „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden."[86]

Wird Gott wirklich als Wirklichkeit gedacht, kann er nur Substanz sein. Ist er Substanz, kann es außer oder neben ihm nichts geben, weil die Substanz als aus sich selbst begriffene nur unendlich sein kann. Alles, was es gemäß unserer Erkenntnis gibt, kann darum nur Modus der Substanz sein, also Weise, in der sie sich präsentiert. Das bedeutet konkret z. B., dass unsere menschlichen Wahrnehmungen dann nichts anderes sein können als Vorstellungen Gottes. Und in unserem Selbstbewusstsein denkt Gott sich selbst.

Was solchermaßen exemplifiziert auf den ersten Blick – gelinde gesagt – befremdlich wirken mag, hat die Logik eines rationalen philosophischen Ansatzes völlig auf seiner Seite und löst überdies das heimliche Grundproblem der gesamten überkommenen philosophischen Theologie, das diese im Grunde dadurch in Schach

86 Ebd., Lehrsatz 15.

hielt, dass sie es als Problem ungedacht ließ. Die Frage, wie denn überhaupt etwas – und selbst noch das Geringste, Vergänglichste – sein könne, wenn es notwendig ein Unendliches, Absolutes geben muss, damit überhaupt etwas sei. Gibt es ein Unendliches, kann es außer ihm ja schlichtweg nichts mehr geben, weil sich ein „außer" zu diesem Unendlichen nicht einmal mehr denken lässt. Also kann das, was es an Endlichem gibt, zwangsläufig nur inneres Moment des einen Unendlichen sein – einer seiner Modi eben, wenn man die Sprachregelung Spinozas teilt.

Genau damit aber tritt vehement wieder der schon erwähnte, für Spinoza charakteristische Kippeffekt ein. Aus seinem onto-theologischen Ansatz folgt mit Notwendigkeit, dass alles in Gott ist. Gibt es etwas Endliches – wie etwa uns selbst – bedarf es eines unendlichen Grundes, der seinerseits keiner Begründung bedarf. Der aber ist dann notwendig so, dass eigentlich außer ihm nichts anderes mehr sein kann. Wie aber gibt es dann trotzdem noch etwas anderes als ihn? Die Antwort lautet, Natur und Gott werden ineinandergeschoben, weil nur so zusammengedacht werden kann, was zusammengedacht werden muss, solange alle weltliche Realität nicht als schiere Fiktion gelten soll. „Deus sive Natura" – Gott beziehungsweise Natur – heißt die fast sprichwörtlich gewordene Formel, die sich auf eine Passage im Beweis zum vierten Lehrsatz des vierten Teils der „Ethik" stützt, wo von der „Macht Gottes oder der Natur selbst"[87] die Rede ist. Von dem Zusammenhang her, in dem dieser Gedanke aufkommt, liegt auf der Hand, dass es dabei in keiner Weise um ein plattes Reduktionsprogramm geht im Sinn etwa der These: Gott sei nichts anderes als die Natur und die Rede von Gott verdanke sich einem unaufgeklärten Naturbegriff. Im Gegenteil, Spinoza will und muss als Metaphysiker ernst genommen werden. Gott und Natur – im Sinn des Inbegriffs all dessen, was es gibt – kommen als zwei Hinsichten des Vexierbilds der einen Wirklichkeit zur Geltung. Gott ist ihm so wirklich wie die Natur und umgekehrt. Der Gedanke hat bis heute nichts von der Faszination eingebüßt, die ihm dadurch zuwächst, dass er Fragen zu beantworten vermag, zu deren Lösung der herkömmlichen Metaphysik und Theologie schlichtweg die Mittel fehlen.

Allerdings wird diese Stärke von Spinozas Konzept um den Preis erkauft, dreifach Skandal zu machen:

(a) So etwas wie Freiheit im Sinne gewöhnlicher Wahlfreiheit lässt sich im Horizont der Metaphysik Spinozas nicht einmal denken. Alles, was es gibt, resultiert aus der ihrerseits notwendigen Natur Gottes, die kraft dessen, was sie ist, die höchstmögliche Form von Freiheit darstellt, sofern sie von absolut nichts abhängt. Wahlfreiheit in Bezug auf Gott wäre nichts anderes als eine Einschränkung der Unendlichkeit Gottes, also eine Infragestellung seines notwendigen Substanz-Charakters. Die Begründung dafür kann durchaus verblüffen: Äußerte sich Gottes Freiheit darin, dies oder jenes wählen zu können, so wäre er darin beschränkt, *alles* Mögliche als zu

87 Spinoza, Ethik. IV, Lehrsatz 4, Beweis.

Verwirklichendes wählen zu können. Ein im Sinn der Willkürfreiheit freier Gott wäre also nur frei auf eine Weise, die seine Allmacht einschränkte. Folglich entspricht dem Wesen Gottes nur, dass es sich notwendig so äußert, wie es sich äußert. Wirkliche Freiheit kann darum in Gott nur als Notwendigkeit zur Geltung kommen (wieder der Kippeffekt des Vexierbilds). Jegliche Zufälligkeit bleibt ausgeschlossen. Unter Voraussetzung des Prinzips „Deus sive Natura" folgt daraus natürlich eine durchgängige Determination alles Seienden. So etwas wie der biblische Schöpfungsgedanke, der das Auftreten der Welt am freien Entschluss eines sie verursachenden Gottes festmacht, bleibt einem spinozistisch ansetzenden Denken inkompatibel. Für den Menschen bedeutet frei zu sein, sich auf den Weg zu perfektem Wissen zu machen. Wirklich frei sein heißt nichts anderes, als vollkommen vernünftig zu sein, und das schließt ein, nicht vom Einfluss empirischer, physischer und psychischer Faktoren abhängig zu sein, sofern das möglich ist. Wahrhaft frei macht den Menschen die Einsicht, dass er zusammen mit allem anderen, das er aus seiner Warte als Endliches gewahrt, der absolut unendlichen Substanz zugehört und so an deren Freiheit partizipiert.

(b) Wird Gott so gedacht, wie ihn Spinoza aus der Logik seines substanztheoretischen Ansatzes denken muss, lassen sich diesem Gott in keiner Weise mehr die Prädikate zuschreiben, die gemeinhin das Rückgrat eines klassischen Theismus bilden: die Annahme eines personalen Wesens mit Bewusstsein und Freiheit. Genauer noch, Spinozas Neubegründung der Metaphysik als streng rationalem Diskurs impliziert um ihrer Konsistenz willen notwendig die Abweisung der eingespielten theistischen Zuschreibungen. Daher rührt, dass Spinoza im Anhang zum ersten Teil der „Ethik" in ausgesprochen ruppig-aggressivem Ton mit dem überkommenen Theismus in einer Weise Abrechnung hält, die der Sache nach einer Vorwegnahme des Feuerbachschen Projektionsarguments gleichkommt. So heißt es dort etwa, alle falschen Vorurteile, die sich Menschen über die Welt und sich selbst machten, hingen von dem elementaren Vorurteil ab, alle Dinge in der Welt handelten, wie sie selbst, zweckorientiert, und auch von Gott müsse gesagt werden, er habe alles um des Menschen willen gemacht, den Menschen aber zu seiner eigenen Verherrlichung. Dieses Vorurteil komme, so Spinoza, folgendermaßen zustande:

> „[Man muss sich nur vergegenwärtigen; K. M.], daß alle Menschen, ohne Kenntnis von den Ursachen der Dinge zur Welt kommen, und daß alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, und sich dieses Triebes bewußt sind. [...] Da sie ferner in sich und außer sich eine große Menge Mittel vorfinden, die zur Erreichung ihres Nutzens erheblich beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, die Kräuter und Tiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer Fische zu ernähren usw., so ist es gekommen, daß sie alles in der Natur als Mittel für ihren Nutzen ansehen. Und weil sie wissen, daß diese Mittel von ihnen selbst nur vorgefunden und nicht hergerichtet sind, nahmen sie hieraus Veranlas-

sung, zu glauben, es sei irgend jemand anders, der diese Mittel zu ihrem Nutzen hergerichtet habe. [...] und infolge hiervon behaupteten sie, daß die Götter alles zum Nutzen der Menschen lenken, um sich die Menschen zu verpflichten und bei ihnen der höchsten Ehre zu genießen. Daher ist es gekommen, daß jeder sich eine besondere Art der Gottesverehrung nach seinem Sinne ausgedacht hat, damit Gott ihn vor allen anderen liebe und die ganze Natur zum Nutzen für seine blinde Begierde und unersättliche Habsucht lenke."[88]

Das ist natürlich, salopp gesagt, starker Tobak und in seiner Form als genetische Analyse durchaus dem Kaliber dessen zu vergleichen, was viel später einmal Nietzsche äußern wird: Die traditionelle Metaphysik, verdichtet im Theorem der Teleologie, und die theistische Einstellung seien Produkt mangelnden Wissens und fehlender Moralität. Es kommt aber noch härter:

„Aber indem sie zu zeigen suchten, daß die Natur nichts vergebens tue (das heißt nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen diente), haben sie, wie mir scheint, damit bloß gezeigt, daß die Natur und die Götter ebenso wahnsinnig sind wie die Menschen. Man sehe nur, wohin die Sache schließlich führte! Unter so vielem Nützlichen in der Natur mußten sie eine Menge Schädliches finden, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten usw.; und nun behaupteten sie, dies käme daher, weil die Götter über Beleidigungen zürnten, die ihnen von den Menschen zugefügt seien, oder über Verbrechen, die sie bei ihrer Verehrung begangen hätten. Und obgleich die Erfahrung tagtäglich laut widersprach und durch unzählige Beispiele zeigte, daß Nützliches und Schädliches ohne Unterschied Frommen sowie Gottlosen begegne, ließen sie deswegen von dem eingewurzelten Vorurteil doch nicht ab. [...] Daher erklärten sie es als gewiß, daß die Urteile der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen. Dieser Grund allein hätte sicherlich dazu geführt, daß die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, in der es sich nicht um Zwecke, sondern nur um die Wesenheit und die Eigenschaften von Figuren handelt, den Menschen eine andere Wahrheitsnorm gezeigt hätte"[89].

Der Mathematiker als der in Wahrheit Fromme und Moralische! Dennoch äußert sich darin in keiner Weise billige Polemik. Diese Kritik ergibt sich schlüssig und unmittelbar aus Spinozas Ansatz: Wenn Gott wirklich als absolut und unendlich gedacht wird, kann jede metaphysische Bestimmung, dass er von Wesen so und so sei oder dass er das und das tue, nur als Einschränkung auftreten, die dem Wesen und der Wirklichkeit Gottes qua Einschränkung schlechthin unangemessen ist. Aus eben derselben Perspektive versteht sich auch Spinozas Ablehnung aller konfessionellen oder rituellen Fixierung in der Rede von Gott. „[D]eterminatio negatio est"[90] – Bestimmung ist Negation – heißt einer der Grundsätze seines Denkens, und das stimmt ja auch. Indem etwas als etwas – also als so und so seiend – bestimmt wird, ist zugleich mitgesagt, dass es das und das nicht ist. Ja mehr noch, die Verneinung gehört konstitutiv in den Akt der Bestimmung von etwas als etwas hinein. Doch ein streng gedachtes Unendliches kann nicht mit kategorischen Verneinungen einhergehen. Aus dieser zwangsläufigen Zurückweisung aller theistischen Zuschreibungen resultiert von selbst der dritte skandalträchtige Zug an Spinozas Denken:

(c) Was ohnehin schon als Pantheismus Argwohn erweckt, kann genauso gut als Atheismus gelten – nochmals also die Vexierbildstruktur. Und auch das ergibt sich beinahe zwangsläufig: Sind (wie eben begründet) theistische Prädikationen ausgeschlossen, dann bleiben, um überhaupt noch Bestimmtes zu sagen, nur Aussagen über die Natur übrig. Und das riecht in der Tat nach Gottlosigkeit. Wiederum jedoch verbirgt sich dahinter kein Reduktionismus. Im Gegenteil, die Genauigkeit, mit der Natürliches als solches erfasst wird, ist nichts anderes als Ausdruck von Gottesliebe. Wenn Gott und Natur (wie vorhin erläutert) in eins fallen, dann kann die rationale Durchdringung der Natur nur ein spiritueller Akt sein. Sie überflügelt als „amor Dei intellectualis", als geistige Liebe zu Gott, alles, was religiöse Akte in ihrer konstitutiven Begrenztheit je aufzubieten vermöchten. Und von daher wird auch spontan verständlich, warum ich vorhin sagte, dass Spinozas Gottesbegriff von Heideggers Vorwurf einer sozusagen emotionalen Indifferenz überhaupt nicht getroffen wird. Vielmehr anders herum: Im Vergleich zu den determinierten, also begrenzten religiösen Akten muss Denken als universal bestimmt werden. D. h., dass sich erst im radikalen Rationalismus wirkliche Affektivität realisiert – das ist Spinoza. Und selbstverständlich ist auch diese Differenz vom ursprünglichen Ansatz her nur eine fiktive, sofern es nur eine Substanz als unendliche geben kann – die Gott heißt – und alles andere, was ansonsten auftritt, nur Modus sein kann, in dem sich je die Attribute dieser Substanz äußern, kann es sich bei der Gottesliebe, die hinter der rationalen Durchdringung alles Wirklichen steht, ihrerseits nur um einen Modus der Liebe Gottes zu sich selbst handeln. In intuitivem, allen diskursiven Operationen vorweg gegebenem Wissen von Gott und der Zugehörigkeit alles Endlichen zu Gott versteht sich der Mensch als Moment des Unendlichen, und dieses Begreifen bedeutet ein Bejahen, Affirmieren, das sich nicht anders als in Gestalt liebender Vereinigung mit der absoluten Substanz vollzieht und den Menschen mit einer Freude erfüllt, deren Ursache nur Gott selbst wiederum sein kann – ein Gedanke durchaus nicht so weit entfernt von Augustinus, für den Lieben konstitutiv als affektive Affirmation geschieht.[91]

Das ist völlig konsistent, wenn man Spinozas Ansatz teilt. Wirkliche Wirklichkeit kommt in ihm nur Gott und ihm allein zu. Alle anderen Substantive des Diskur-

88 Spinoza, Ethik. I, Anhang. (In dieser Ausgabe 40f.)
89 Ebd. (In dieser Ausgabe 41f.)
90 Spinoza, Opera IV, 240 (50. Brief. An Jarig Jelles vom 02.06.1674).
91 Vgl. Augustinus, Ioan. Ep. tr. VIII, 10. – Vgl. dazu auch Arendt, Liebensbegriff, 70–71.

ses müssten eigentlich in Anführungszeichen stehen: „Natur", „Vernunft", „Liebe", „Wirklichkeit" im Sinn von „Welt". Sie alle können vom Ansatz des Konzepts her nur Ableitungen sein, Modi, in denen sich die immer nur eine absolute Realität Gottes zur Geltung bringt. Ob geistige Wesen auf Dauer damit leben können, so etwas wie Epiphänomene, also im Grunde überflüssige Oberflächenphänomene eines Prozesses zu sein, zu dessen Substanz ihnen jeglicher Zugang aus Prinzip versperrt ist? Oder besteht gerade darin die Attraktion einer in den Spuren Spinozas sich bewegenden Selbst- und Weltbeschreibung? Dem werden wir später noch systematisch nachzugehen haben. Bevor wir uns im nächsten Teilschritt damit befassen, dass es diese auf den ersten Blick so gewöhnungsbedürftige Philosophie Spinozas zu einer unglaublichen Wirkungsgeschichte gebracht hat, die bis in unser unmittelbares Heute reicht, möchte ich, sozusagen als kleine Zwischenbilanz, nochmals das Gesamtprofil von Spinozas Denken vor Augen stellen. Und dazu wähle ich eine etwas ungewöhnliche Methode, nämlich eine ästhetische:

Wenn auch nur ein Körnchen Wahrheit in Hegels These steckt, dass Philosophie ihre Zeit in Gedanken gefasst sei[92], dann steht zu erwarten, dass jede Philosophie auch mit der Kunstsprache ihrer Zeit in einem mehr oder weniger expliziten Verhältnis steht, jedenfalls dass wechselseitige Erhellungen zwischen philosophischen Denkformen und Kunststilen nichts Überraschendes wären. Und genau das ist auch im Fall Spinozas auf frappante Weise der Fall.[93] Sobald man sich vergegenwärtigt, in welcher kunstgeschichtlichen Epoche Spinoza lebte, gehen einem spontan erste Lichter auf: Spinoza ist Zeitgenosse des Barock. Die Synagoge, die Spinoza als Kind besuchte, war ein barocker Prachtbau, seine Haartracht auf den überlieferten Portraits entspricht jener Zeit, und begraben ist er in der Kirche, die als das größte Meisterwerk des Barock auf niederländischem Boden gilt, der Nieuwe Kerk in Den Haag. Was diese epochale Zeitgenossenschaft philosophisch bedeutet, hat Carl Gebhardt 1927 in einem genialen Aufsatz anlässlich des 250. Todestages Spinozas erstmals näher in Blick genommen.[94] Ästhetisch gesehen gilt als Grundkategorie des Barock die Unendlichkeit, aus der sich alle wesentlichen Charakteristika dieser Stilform herleiten lassen. Es sind, in der Sprache der ästhetischen Theorie, die Entformtheit, die Substanzialität und die Potenzialität (was das jeweils konkret bedeutet, kann spontan klar werden, wenn man bei den nachfolgenden Überlegungen nebenher an eine große italienische oder bayerische Barock-Basilika denkt).

Was also bedeutet Entformtheit, die erste Barockkategorie? Der Barock hebt Grenzen auf, reißt die Augen mit in immer neue Schwünge, Drehungen, Gewölbe, Kuppeln, die ihrerseits nochmals ausgemalt sind, in Gestalt malerischer Illusion den Himmel aufreißen und uns in die Ewigkeit schauen lassen. Jedes barocke Deckengemälde tut das: Da sitzen am Bildrahmen noch Putten, nicht selten ein Bein, ein Arm und das halbe Profil plastisch aus Stuck geformt, der Rest aber bereits gemalt, ohne dass man es merkte, und der Tanz der Engel und Heiligenscharen, ein himmlischer Wirbel saugt den Betrachter zu jenem Fluchtpunkt hin, auf den der Künstler alles angelegt hat. Wände und Decken, die den Raum notwendig begrenzen, werden durch Licht und Dunkel entformt und in den unendlichen Raum umgewandelt – am radikalsten natürlich im Rokoko, das Spiegel in Architektur und Malerei einbezieht und so jeden endlichen Raum in einer Illusion sich verflüchtigen lässt. Und klar, dass die Illusion theologisch gesehen das Wahre zur Geltung bringt, bis dahin, dass sogar noch die Kuppel täuschend echt gemalt den Besucher in einen virtuellen Raum versetzt (und er es meist ziemlich lange gar nicht merkt, wie etwa in der Kirche San Ignazio in Rom). Endliches, das in Unendlichem aufgeht![95]

Zweite Kategorie: Substanzialität. Unendlichkeit ist unteilbar, das wussten auch schon ein Nikolaus von Kues und ein Giordano Bruno. Systematisch gesehen bedeutet das, dass allem Einzelsein von Entitäten nur eine sekundäre Bedeutung eignet. Wirkliche Existenz haben sie nur als Momente des unteilbaren Ganzen. Für sich genommen und isoliert muten viele Figuren in barocker Malerei oder Plastik kurios an, aberwitzig in der Farbe oder in der Gestik, im Gesamt der Komposition dagegen nehmen sie sich so aus, dass sie gar nicht anders sein könnten. Nichts ist im Barock für sich da, alles fungiert als Botschafter der eigentlichen Welt, der der Unendlichkeit. Man sagt – das ein Detail nebenher – erst der Barock habe das Meer zu malen vermocht, die Renaissance zuvor habe es nur bis zur Welle gebracht. Gebhardt wörtlich:

> „Das Tafelbild ist ein in den Rahmen hineinragendes Stück Unendlichkeit, die Statue ein Strudel jenes Flusses der Unendlichkeit, der durch die Barockkirche rauscht, und der Kirchenraum selbst, der Altarbild und Statue umfasst, nichts anderes als das Gefäß der Unendlichkeit."[96]

Für die Statue in diesem Sinn kann nichts exemplarischer stehen als Berninis Plastik der Hl. Teresa in ekstatischer Verzückung in S. Maria della Vittoria zu Rom.

Aus der Substanzialität im Sinn einer vorgängigen All-Einheit folgt unmittelbar die dritte Grundkategorie, die Potenzialität. Unendlichkeit kann ja nur potenziell, nie aktuell erscheinen. Barock ist Passagen-Kunst, etwas für Passanten, also wie zufällig am Geschehen vorbei Kommende. Daher ist in den Bildern, den Plastiken, der Architektur immer alles in dramatischer Bewegung. Man denke an die asymmetrischen Freskenformen, die gedrehten Säulen, die Kurven; alles voller Dynamik und Spannung und nicht fertig, unterwegs eben, voller Übergänge und Nuancen, die

92 Vgl. Hegel, Rechtsphilosophie, § 72.
93 Der Zusammenhang hat als basales Interpretament der gesamten modernen Philosophie zu gelten. Vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 9.
94 Vgl. Gebhardt, Rembrandt und Spinoza.
95 Literarische Pendants dazu finden sich später vorzüglich in der Romantik. Vgl. dazu Berlin, Wurzeln, 199–200.
96 Gebhardt, Rembrandt und Spinoza, 172.

sich durch nichts besser inszenieren lassen als im Spiel von Licht und Schatten. Das Stichwort „Vexierbild" lässt grüßen!

Unschwer lassen sich die eben resümierten ästhetischen Beobachtungen in elementaren Zügen von Spinozas Denken wieder finden: (a) die Entformtheit etwa buchstäblich in dem schon zitierten Grundsatz „omnis determinatio est negatio", der jede geformte Gestalt als Verneinung, also die Entformung als Affirmation bestimmt. Oder aber, wenn er in der „Ethik" anmerkt, dass Endlichsein der Sache nach eine partielle Verneinung darstelle und Unendlichsein die unbedingte Bejahung der Existenz irgendeiner Natur.[97] (b) Was ästhetisch über Substanzialität als Charakteristikum des Barock zu sagen war, steht in so unmittelbarem Verhältnis zu der Denkfigur von Substanz, Attributen und Modi bei Spinoza, dass es keiner eigenen Erklärung dafür bedarf. Spinoza wörtlich:

> „Die besonderen Dinge sind nur Affektionen von Attributen Gottes oder Modi, durch die Gottes Attributte in gewisser und bestimmter Weise ausgedrückt werden."[98]

Und was (c) die Kategorie der Potenzialität betrifft, so äußert sich deren Dynamismus im Selbsterhaltungsstreben, das das Wesen eines jeden Dings ausmacht und zugleich den Grund aller Tugend, sofern Ethik die Dynamik der Affekte zum Gegenstand hat und im Dienst der Durchsetzung der göttlichen Potenz gegen alle endlichen Potenzen steht (und die Kunst der Nuancierung findet sich wieder in Spinozas meisterhafter Psychologie der Affekte).

Liest man solchermaßen Spinoza philosophisch-ästhetisch als einen exemplarischen Barockdenker, dann bleibt einem freilich nichts anderes übrig, als daraus auch die theologische, auf den ersten Blick sehr überraschende Konsequenz zu ziehen und in ihm eine charakteristische Gestalt der Gegenreformation zu sehen, natürlich letztere dabei frei gestellt von dem verengten Verständnis, nur katholische Reaktion auf den Protestantismus zu sein, sondern vielmehr eine religiöse Bewegung eigener Dignität. Gegenreformation bedeutet dann:

> „Die Gottheit, architettore del mondo für die Renaissance, Persönlichkeit für die Reformation, wird wieder zur Unendlichkeit und mit der Unendlichkeit sich zu vereinen die religiöse Sehnsucht des Barock. Die Religion des Barock, Religion der Unendlichkeit, die sich der Religion der Geformtheit, Luthertum und Calvinismus entgegengesetzt, hat den Versuch der Lösung gemacht, so wie ihn die spanische Mystik vorgezeichnet, der Jesuitismus systematisiert hatte."[99]

97 Vgl. Spinoza, Ethik. I, Lehrsatz 8, Anm. 1.
98 Ebd., Lehrsatz 25. Folgesatz.
99 Gebhardt, Rembrandt und Spinoza, 179.

Was nichts weniger bedeutet, als dass Spinoza und die „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola zutiefst verwandt sind, und nicht anders unser Marrane mit der Liebesmystik einer Teresa von Ávila – was im Übrigen auch noch konvergiert mit der Nähe ihrer jeweiligen geistig-intellektuellen Herkunft. Teresa gehört zur diskriminierten Schicht der Conversos, also der konvertierten Juden mit all den Handicaps, die schon im Zusammenhang von Spinozas marranischer Familiengeschichte anzusprechen waren. Und es gehört nicht viel Kombinationsgabe dazu, in diesem spezifisch biographischen Moment zumindest eines der Motive für den mystischen Weg nach Innen zu suchen.[100]

Was den mystiknahen Gegenreformator Spinoza angeht, sei abschließend nur noch so viel angemerkt, dass zwei enge Freunde Spinozas, Pieter Balling und Jarig Jelles, exemplarische Vertreter der im Norden aufkommenden Gegenreformation sind, der es im Kern um eine unmittelbare Vereinigung mit Gott zu tun ist. Und es sind genau diese Kreise, die schon erwähnten Kollegianten, bei denen Spinoza nach seiner Exkommunikation aus der Synagoge erste Zuflucht findet. Und im gleichen Milieu tastet sich mehr oder weniger zeitgleich ein deutscher Protestant über diese evangelische Mystik zum Katholizismus hin: Angelus Silesius, ein theologischer All-Einheits-Denker sondergleichen. Kein geringerer als Leibniz hat als erster auf die intensive Verwandtschaft zwischen Silesius' Dichtung im *Cherubinischen Wandersmann* und Spinozas Denken aufmerksam gemacht. Das sind sozusagen die mitwandernden Horizonte von Spinozas Denken, die mitgenommen sein wollen, will man ihn angemessen verstehen. Und auch diese Horizonte erst machen nachvollziehbar, woher und warum Ressentiment gegen und Begeisterung für Spinoza gleichermaßen ihre Energie beziehen, mit der sie seine Wirkungsgeschichte durchherrschen: Weil es in diesem Denken, mag es nach außen noch so kühl wirken, um das Ganze und das Existenzielle geht. Damit sind wir einigermaßen gerüstet für den Forschungsgang, der im nächsten Schritt anzustellen ist.

100 Nebenher bemerke ich überdies, dass damit – auch wieder überraschend – zu Tage tritt, dass es gegen den ersten Anschein auch Verbindungslinien zwischen Spinoza und dem Aufkommen des modernen Subjektgedankens gibt, in das Ignatius und Teresa ganz spezifisch hinein gehören; dazu aber später noch mehr, vgl. Kap. 5.

3. In den Labyrinthen einer Gedächtnisspur

Wenn ich hier von „Gedächtnisspur" spreche, bringe ich einen Terminus ins Spiel, der sich an Jan Assmanns Rede von „Gedächtnisgeschichte"[1] anlehnt, die soeben beginnt, in gewissem Sinn ein eigener systematischer Beitrag zur philosophischen Hermeneutik zu werden. Assmann bezeichnet damit die Beobachtung, dass in kulturellen Überlieferungen Gestalten oder Ereignisse auftreten können, für die sich nicht einmal ein Hauch historischen oder archäologischen Anhalts findet, und die dennoch über Generationenketten, ja selbst Jahrtausende hinweg vital bleiben. Sie können dabei über ganze Epochen verschwinden, um dann aber umso vitaler wieder hervorzubrechen und zu denken zu geben. Die Verwandlungen, denen sie dabei unterliegen können, machen es notwendig, die Hermeneutik des Einverständnisses, wie Hans-Georg Gadamer sie gegenüber aller Tradition als Grundhaltung fordert[2], konsequent mit der schon vor Jahrzehnten von Jürgen Habermas eingeklagten Hermeneutik des Verdachts[3] zu verknüpfen, mit deren Hilfe analog zu psychoanalytischen Prozessen Verschobenes und Verdrängtes durch seine Transfigurationen hindurch wieder erkannt werden kann. Assmann selbst praktiziert dieses Verfahren höchst beeindruckend im Blick auf die Gestalt des Mose: Ohne dass es für diese Gestalt, die wir normalerweise nur als biblischen Protagonisten kennen, irgend einen Beleg ihrer historischen Existenz gäbe, ist Mose von nicht zu übertreffendem Belang für die israelitische, für die ägyptische, für die griechische Tradition, geistert auf aberwitzige Weise durch die neuzeitliche Religionsphilosophie des 16.–18. Jahrhunderts, wie wir noch sehen werden, ist spektakulär Gegenstand von Sigmund Freuds letztem und rätselhaftestem Werk mit dem Titel *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, erschienen 1939 kurz vor Freuds Tod in Amsterdam, und schlägt Literatur und Musik des 20. Jahrhunderts in Bann, so vor allem in Thomas Manns Erzählung *Das Gesetz*[4] und in Arnold Schönbergs Oper *Moses und Aron*[5] – auf Einzelheiten wird noch einzugehen sein.

Zu einer solchen gedächtnisgeschichtlichen Perspektive gehört z. B. auch die Beobachtung, dass sich in der riesigen dokumentarischen Hinterlassenschaft des offenkundig mit den Nachbarvölkern in schreibfreudigem Austausch stehenden Ägypten keine einzige Erwähnung Israels findet, dass sich bis heute keine archäologischen Spuren für den Exodus haben ausmachen lassen und dass ausweislich der

1 Assmann, Moses der Ägypter, 26.
2 Vgl. Gadamer, Hermeneutik I, 281–290.
3 Vgl. Habermas, Zu Gadamers „Wahrheit und Methode".
4 Vgl. Mann, Das Gesetz.
5 Vgl. Schönberg, Moses und Aron.

nun tatsächlich vorliegenden Spuren von einer kriegerischen Landnahme des Auszugsvolkes im „gelobten Land" keine Rede sein kann, höchstens von einem langsamen, durch Sesshaftwerden sich vollziehenden Durchsäuern der ansässigen Bevölkerung durch die immer stabiler werdenden Nomadenverbände. Mit diesem Hinweis soll nur angedeutet sein, dass der gedächtnisgeschichtliche Ansatz nicht im Widerspruch zum Ansatz der Historiographie steht, aber einer eigenständigen Frageperspektive folgt:

> „[Diese] konzentriert sich auf jene Aspekte der Bedeutung oder Relevanz, die das Produkt der Erinnerung im Sinne einer Bezugnahme auf die Vergangenheit sind und die nur im Licht späterer Rückgriffe und Lektüren hervortreten. In dieser Hinsicht könnte man Gedächtnisgeschichte als auf die Geschichte angewandte Rezeptionstheorie definieren. [Aber] Die Vergangenheit wird von der Gegenwart nicht einfach 'rezipiert'. Die Gegenwart wird von der Vergangenheit unter Umständen auch 'heimgesucht', und die Vergangenheit wird von der Gegenwart rekonstruiert, modelliert und unter Umständen auch erfunden"[6]

– was ein Ausmaß von Dynamik und auch einen imaginativ-spielerischen Anteil impliziert, der im Begriff der Rezeption nicht von vornherein eingeschlossen ist. Wenn deshalb gedächtnisgeschichtlich gesehen Vergangenheit nicht einfach gespeichert, sondern beständig angeeignet, bearbeitet, vermittelt wird, geschieht dies natürlich immer mit Bezug auf eine Sinn- und Identitätskonstruktion eines Individuums oder eines Kollektivs. Was natürlich umgekehrt bedeutet, dass sich die Wahrheit einer Erinnerung aus der Identität ermitteln lässt, die sie formt, oder etwas vorsichtiger gesagt: Zum Wahrheitswert einer Überlieferung gehört auch ihre identitätsstiftende Kraft. Und so wie der Einzelne/die Einzelne die Geschichte ist, die sie von sich erzählen und darin sich ihrer Selbigkeit vergewissern, tun das auch Kollektive, also Völker, Kulturen, Epochen in Gestalt ihrer spezifischen „Wir"-Geschichten, die wir Mythos nennen. Und man kann sich an den Fingern einer Hand abzählen, welcher Sprengstoff gedächtnisgeschichtlich dahinter steckt, dass unsere eigene Gegenwartskultur (wie vorausgehend bereits analysiert) in ausdrücklicher Judentums-, Christentums- und Islamkritik sich mit ägyptischen Erinnerungen bzw. Erinnerungen an ägyptische Erinnerungen früherer Epochen über sich verständigt. Worum es dabei geht, kann man darum nur verstehen, wenn man sich Aufklärung verschafft über die Erinnerungspotenziale, aus denen sich diese Gegenwartsgeschichten offenkundig zentral speisen, nämlich die frappante Konjunktur des All-Einheits-Denkens oder Kosmotheismus in der „Sattelzeit", also der Spätaufklärung und Frühromantik. Das, was sich dort vollzog, begreift man wiederum nur, wenn man sich klarmacht, was denn damals jenen unglaublichen Erinnerungsschub ausgelöst hat –

6 Assmann, Moses der Ägypter, 27.

eben nichts anderes als die Wieder- oder besser gesagt, eigentliche Erstentdeckung Spinozas.

Es drängt sich geradezu auf, Spinozas Wirkungsgeschichte, der wir uns damit zuzuwenden haben, ihrerseits gedächtnisgeschichtlich aufzuschlüsseln, und zwar aus vier Gründen:

(a) Historisch gesehen lässt sich keine lineare Wirkungsgeschichte rekonstruieren, sofern das eigentliche Potenzial von Spinozas Denken gut 100 Jahre weitgehend brach liegen blieb, bevor es zu seiner explosionsartigen Entdeckung im Gang des Pantheismusstreits kam. Gerade dieses Explosionsartige dürfte, folgt man den Kriterien Assmanns, Indiz dafür sein, dass Motive aus Spinozas Denken lange verdeckt oder verdrängt präsent waren und dann im Augenblick einer ganz bestimmten intellektuell-kulturellen Situation schlagartig durchbrachen.

(b) Die eher spärlichen Spuren, die sein Denken noch zu seinen Lebzeiten bei Zeitgenossen und dann in den folgenden 100 Jahren zog, sind gleichwohl auf eigenartige Weise emotional aufgeladen, und das verrät, wie sehr denen, die sich zustimmend wie ablehnend zu Wort meldeten, klar war, dass es dabei um Fundamentales, um das Ganze ging – monotheistisch gesprochen um die Ewigkeit.

(c) Spinozas Spuren sind nicht nur der Sattelzeit unauslöschlich eingegraben. Sie ziehen sich über sie hinaus weiter bis in die Philosophie und die Theologie der Gegenwart und treten dabei auch in der für Gedächtnisgeschichte typischen „counterhistory"[7] auf, also in Gestalt von Gegengeschichte bzw. in Gegengeschichten (ich würde sie in Analogbildung „counterstories" nennen), die beanspruchen, im expliziten Widerspruch zur „offiziellen" Erinnerung das von dieser Vergessene und Verdrängte zur Geltung zu bringen (und der von mir mehrfach bereits bemerkte Vexierbildcharakter des intellektuellen Profils Spinozas macht ihn zum geborenen Kandidaten für eine solche Rezeptionsverdoppelung).

(d) Ein gedächtnisgeschichtlicher Angang der Wirkungsgeschichte legt sich nicht zuletzt auch deswegen nahe, weil es im Fall Spinozas zu etwas kam, was aus keinem einzigen anderen Fall eines Philosophen zumindest in diesem Maß bekannt ist. Es gab und gibt nicht nur intellektuelle Renaissancen, sondern eine buchstäbliche Mythenbildung in Gestalt einer ganzen literarischen Tradition von Spinoza-Romanen und Spinoza-Poesie, die kurz nach Ende der Sattelzeit einsetzt und in literarisch-poetischen Travestien bis heute anhält.

Von all dem soll nachfolgend die Rede sein, natürlich immer nur in Auswahl[8] und konsequent so, dass die erschlossenen Gedächtnisspuren auf jenen heißen Kern un-

7 Vgl. Funkenstein, Perceptions, 32–49. – Biale, Gershom Scholem, 189–205.
8 Als bislang umfänglichste Spurenlese vgl. Walther, Lebensgeschichte. – Zum Problem

seres Themas vorausdeuten, in den wir uns im nächsten Schritt werden hineinarbeiten müssen.

3.1 Fehlanzeigen – und viele Emotionen

Wie Spinoza zu Lebzeiten und danach wahrgenommen wurde und statt Kenntnis seiner Gedanken eher Gerüchte die Runde machten, erklärt sich zunächst von selbst aus seiner persönlichen Zurückgezogenheit, ja Isolation und Vereinsamung und der publizistischen Zurückhaltung. Wie schon erwähnt, erschien einzig der *Tractatus theologico-politicus* zu Lebzeiten, alles andere erst postum, und dann für lange Zeit nur schwer zu erreichen. Gleichwohl gab es unbeschadet einiger Phasen des Schweigens eine Vielzahl von Reaktionen auf ihn. Das ist aber nur ein eher äußerlicher Befund. Inhaltlich wurde Spinoza zu Lebzeiten und während der folgenden Jahrzehnte kaum rezipiert, und das hatte auch einen sehr sachlich-systematischen Grund. Spinoza stand mit dem, was er dachte, weitgehend quer zu jener Epoche, in die sein Lebensende hineinreicht. Das war ja die Zeit der so genannten Frühaufklärung, die man sehr grob mit den Jahreszahlen 1670/80–1720 abstecken kann. Man müsste doch meinen, dass gerade Spinozas Religionskritik der frühen, in der Regel sehr radikalen Aufklärung höchst willkommen gewesen sein müsste. Genau das aber war nicht der Fall, und zwar aus folgenden Gründen:

(a) Den Aufklärungsphilosophien war eminent daran gelegen, Offenbarungsreligion zu rationalisieren, für die frühen Aufklärer hieß das auch: zu reduzieren auf natürliche Religion. Spinoza steht dagegen ausdrücklich dafür, dass die biblische Offenbarungsreligion nicht rational eingeholt werden kann. Er rettet ja in seiner Hermeneutik (wie gesehen) die biblischen Rede- und Denkformen durch eine Entkoppelung der Wahrheits- und Bedeutungsdimension funktionalistisch als Folge der Anpassung an die Fassungskraft des einfachen Volkes und damit der moralischen Massenerziehung. Die Frühaufklärer dagegen votieren für die Abschaffung der Religion, weil sie der rationalen Prüfung, also der Wahrheitsfrage, nicht standhalte. Moralische Selbstbestimmung ist für Spinoza eine Sache der Elite, der „paucissimi", die Aufklärung dagegen verfolgt das Programm einer prinzipiell jedem und jeder zugänglichen autonomen Moral. Bereits hier kommt ein Motiv zur Geltung, das man das Prinzip der „doppelten Religion" nennen kann und das uns in zentraler Funktion wieder begegnen wird: dass es Kodex (also Ge- und Verbote) und Kult als notwendige politische Theologie braucht, um ein Gemeinwesen stabil zu ordnen, dass aber die theologische Wahrheit in der philosophischen Reflexion der Elite bewahrt und vorgehalten werde. Übrigens verband die Ablehnung dieser Denkform die Aufklärer mit den orthodox-kirchlichen Theologen der Zeit, weil diese dadurch natürlich den Rang der positiven Religion herabgemindert sahen. „Theologia politica" war für die Orthodoxie fast ein Schimpfwort; seit 1707 übrigens – in einem Werk des Autors Johann F. Mayer[9] – gibt es diesen Namen bereits.[10] In jedem Fall liegt der ansonsten hellsichtige Karl Löwith ziemlich daneben, wenn er Spinoza zum ersten großen Aufklärer im Kampf gegen die Vorurteile der Theologen stilisiert[11] – da haben wohl eher Vorurteile gegen die Theologen die Löwithsche Feder geführt.

(b) Gerade im Zentrum des philosophischen Interesses der Aufklärung, nämlich der Ethik, besteht eine fundamentale Differenz zu Spinoza: Aufklärerische Ethik ist wesentlich normativistisch geprägt und wird bestimmt von Begriffen wie „Pflicht", „Sollen", „Sünde", die in etwa das besagen, wie wir auch heute die Termini gebrauchen und wie sie namentlich durch die praktische Philosophie Kants profiliert sind. Spinoza verwendet die meisten dieser ethischen Begriffe auch, aber in bedeutungsmäßiger Abweichung von einer Art, die mit dem aufklärerischen Diskurs nicht vermittelbar ist. Man nennt diesen modifizierten begrifflichen Inhalt gern nichtnormativ und egoistisch, sofern etwa mit „gut" und „schlecht" die Zuträglichkeit bzw. Abträglichkeit in Bezug auf das Eigeninteresse gemeint sei. Gerade das zweite Prädikat – egoistisch – freilich führt durch seine Wertbesetztheit von der Sache ab (spielt aber übrigens von Anfang an bei denen, die Spinozas Denken ablehnen, eine zentrale Rolle, wie man sich leicht denken kann). In Wirklichkeit geht es bei Spinozas nicht-normativer Ethik um etwas ganz anderes, das von größter Bedeutung im Verhältnis zu Kant und seinem Ringen mit der Gottesfrage ist, wie wir in späterem Zusammenhang noch sehen werden. Hier nur so viel zu Spinozas Ethik: Es ist eine Ethik, die Paul Ricoeur „Ethik vor der Ethik der Pflicht" und „Ethik des Wunsches zu sein oder der Bemühung zu existieren"[12] nennt. Ricœur beschreibt diesen Ansatz so:

der Spinoza-Bilder der Gegenwart vgl. auch Žižek, Organe, 55–56. 55: „Von Frankreich bis Amerika lautet eines der ungeschriebenen Gesetze des heutigen akademischen Betriebs, dass man Spinoza lieben *muß*. Alle lieben ihn, von den Althusserschen strengen 'wissenschaftlichen Materialisten' bis zu den deleuzianischen Schizoanarchisten, von den rationalistischen Religionskritikern bis zu den Parteigängern liberaler Freiheit und Toleranz, ganz zu schweigen von den Feministinnen wie Genevieve Lloyd, die in Spinozas *Ethik* einen geheimnisvollen dritten Wissenstyp in Form eines weiblichen intuitiven Wissens entdeckt haben wollen […]. Ist es also überhaupt möglich, Spinoza *nicht* zu lieben?"

9 Vgl. Mayer, De antiscripturariis recentioribus.
10 Johann B. Metz hätte für sein leitendes theologisches Anliegen allein schon deswegen keinen ungeeigneteren Titel wählen können als „Politische Theologie".
11 Vgl. Löwith, Gott, 156.
12 Ricœur, Religion, 82.

„Spinoza definiert die Ethik als den Gesamtprozess, in dem der Mensch aus der Sklaverei heraustritt und in Glückseligkeit und Freiheit eintritt. Dieser Prozess folgt keinem formalen Pflichtprinzip und erst recht keiner intuitiven Erfassung von Zielen und Werten, sondern der Entfaltung des Dranges oder des 'conatus', der jeden von uns als endlichen Seinsmodus setzt. [...] im Kern dieser Ethik liegt die Identität von Bemühung oder Anstrengung im Sinn von Spinozas 'conatus' und Begehren im Sinne des platonischen und Freudschen 'Eros'. [...] Mit 'Anstrengung' meine ich die bejahende Kraft zu existieren, wie sie in der grundlegendsten Affirmation zum Ausdruck kommt: I am, ich bin, je suis. Diese bejahende Kraft ist jedoch verschiedensten Entfremdungen ausgesetzt gewesen (und darin liegt das Problem des Bösen). Uns unsere Anstrengung zu sein wieder anzueignen, darin liegt tatsächlich die Aufgabe der Ethik. [...] Die Seinsbejahung im Seinsmangel ist das Wesen einer existenzialen Ethik. [...] Der grundlegende Charakter der Ethik gerät aus dem Blick, wo die Pflicht als Hauptprinzip der praktischen Vernunft betrachtet wird."[13]

Genau daher rührt die Kluft zwischen den aufklärerischen Ethik-Ansätzen und Spinoza. Ihre sachliche und theologische Brisanz liegt darin, dass, folgt man Spinoza, sozusagen das erste lebensorientierende Wort an den Menschen nicht heißt „Du musst", sondern „Du bist". Und dieser „kategorische Indikativ"[14] macht brisanterweise nach dem Zeugnis der ganzen paulinischen Tradition des Neuen Testaments auch das Spezifikum der christlichen Verkündigung und ihres befreienden Grundstromes aus. D. h., die bei Kant so vehement präsente Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral kann durch den Einbezug ausgerechnet spinozistischer Motive auf einer elementareren Ebene verhandelt werden, als Kant selbst das zulässt (dass der späte Kant genau das selbst gemerkt und anerkannt hat, wird auch noch zu attestieren sein).

Hier ging es zunächst nur darum, aufzuklären, warum Spinoza im Grunde während des ersten Jahrhunderts nach seinem Tod eine wirkliche Rezeption verwehrt blieb, die über die eher äußerlich bleibende Aufnahme einzelner Motive wie etwa der Kritik am personalen Gottesbild nicht hinausging und hinter den nicht selten emotional aufgeladenen Stellungnahmen zu Spinoza insgesamt verblasste. Die Zahl solcher Eruptionen war beträchtlich, die Gruppe der Gegner dabei weitaus größer als die der Freunde.[15] Zu deren kleiner Schar zählten neben dem ersten Spinoza-Verteidiger Johann Christian Edelmann, einem evangelischen Theologen, bemerkenswerterweise der katholische Theologe Friedrich Rohmer sowie der Kapuzinerpater und spätere Theologieprofessor Ignatius Feßler. Für Rohmer war Spinoza „der größte

13 Ebd., 82–83.
14 Auf diesen Terminus von Gotthard Fuchs bin ich in mündlicher Vermittlung gestoßen.
15 Vgl. die repräsentative Sammlung von Altkirch, Maledictus.

speculative Denker der nachchristlichen Zeiten [...]"[16] (man beachte den Terminus „nachchristlich" in einem Buch aus der Mitte des 19. Jahrhunderts!). Und Feßler, der im Gang seiner Biographie zum Protestantismus konvertierte, Freimaurer wurde, immer den Katholizismus verteidigte, u. a. Fichte und Herder zu seinen Freunden zählte, nach einer wahren Aufklärung suchte, trat mit ganz eigenwilligen Romanwerken hervor, in denen er intellektuelle Lagen seiner Zeit und Prozesse seiner eigenen Selbstfindung in historische Figuren rückprojiziert und eben darin die richtige Form von Geschichtsdarstellung erblickt. Hochinteressant für unseren Zusammenhang ist dabei, dass Feßler in den zwei diesbezüglich einschlägigen Romanen in einer Zusammenführung der Motive „Gott", „Religion", „Liebe" spinozanische Gedanken entfaltet bzw. sich explizit mit Spinoza auseinander setzt. Das geschieht zum einen in dem 1100-seitigen autobiographisch angelegten Roman *Abaelard und Heloisa*, in dem Abaelard-Feßler sagt:

„'Gott ist in dir, du bist in ihm, und außer dem göttlichen Ein und All ist nichts'; dieß war der Text zur neuen Schöpfung, welche in mir ward."[17]

Und noch brisanter: Seinen zweiten großen Roman dieser Schaffensepoche schreibt Feßler über Teresa von Ávila, auf die oben bereits im Blick auf Spinoza einzugehen war[18]. Er heißt *Theresia oder Mysterien des Lebens und der Liebe* und entfaltet Feßlers eigene „Anschauungspuncte des Unendlichen"[19] unter Einschluss einer intensiven Beschreibung der Konzeption Spinozas. Originalton:

„Ich sehe in der ganzen Menschheit (und deswegen auch in jedem einzelnen!) nur das Leben und Wirken *Eines* Geistes, den man meinetwegen *Gott, Universum, All* und *Ein* nennen mag."[20]

Es ist klar, dass angesichts eines solchen Anschauungs-Glaubens alle kategorialinhaltliche Tradition zurücktreten muss, auch die Bibel, die er darum als eine „bloße Hieroglyphen-Sammlung höherer Offenbarung"[21] bezeichnet, die erst (durchaus gegen das reformatorische sola scriptura gedacht!) durch den Geist und das Gemüt Leben und Religion werden.[22]

So konnten katholische Denker damals von Spinoza sprechen. Für eine Mehrheit freilich war „Spinozist" das Schlimmste, was man einem Philosophen oder Theologen nachsagen konnte. Nur einige wenige Beispiele, welcher Furor sich da-

16 Rohmer, Kritik, 7.
17 Feßler, Abaelard. Bd. 2, 515. Zit. nach Barton, Romantiker.
18 Vgl. oben 85.
19 Feßler, Theresia. Bd. 2, 339.
20 Ebd., Bd. 1, 239f.
21 Feßler, Abaelard. Bd. 1, 171. Zit. nach Barton, Romantiker.
22 Zu Feßler vgl. Barton, Romantiker, 175–201.

bei bisweilen Luft verschaffen konnte: Der Jenaer Theologieprofessor Johann Musaeus schrieb 1674 über Spinozas *Tractatus theologico-politicus*:

> „[…] unglückliche und unreife Frucht eines unglückseligen und unreifen Geistes, die besser in kimmerische Finsternis hätte eingehüllt bleiben, als an das Licht der Öffentlichkeit gezogen werden sollen. […]
> […] er ließ keine Geisteskraft, keine List, zuletzt keine Art von Ränken unversucht, daß man mit Fug und Recht zweifeln möchte, ob wohl unter denen, die der Teufel selbst zur Vernichtung alles göttlichen und menschlichen Rechts gedungen hat, irgendeiner zu finden ist, der bei diesem Zerstörungswerk tätiger gewesen wäre als dieser zum größten Unheil der Kirche und des Staates geborene Betrüger."[23]

Der hochangesehene Jurist und Rechtsphilosoph Samuel Pufendorf probiert es in einem Brief mit der Infragestellung von Spinozas persönlich-moralischer Integrität, von der schon zu seinen Lebzeiten viel die Rede war und die wohl auch der Ausgangspunkt eines ganz einzigartigen, nämlich des schon erwähnten literarischen Stranges der Wirkungsgeschichte sein dürfte, auf den wir noch kommen. Pufendorf bezweifelt diese Integrität (ein bis heute probates Mittel, wenn jemandem die Argumente ausgehen):

> „Spinosam habe ich gekannt, der war ein leichtfertiger vogel, deorum hominumque irrisor und hatte das novum Testamentum und Alcoran in einen band zusammen gebunden. Ich finde auch nichts subtiles bei ihm, ist aber schon der muhe werth, daß man ihn funditus destruire."[24]

Carolus Tuinman, Prediger im holländischen Middelburg setzt in seinem Opus *Rymlust* von 1729 mit wüsten Knittelversen noch ordentlich eins drauf:

> „Spei auf dies Grab! Hier liegt Spinoza. Wär sein Wort
> doch mit verscharrt. So fräß die Seelenpest nicht fort."

Und:

> „Abtrünn'ger Jud, der rasend gegen Gott selbst ficht,
> Kein schnödres Ungetüm sah Hölle jemals leben:
> Denn du verleugnest den, vor dem selbst Teufel beben.
> Wer ist so bös wie du? Fürwahr ich weiß es nicht."[25]

23 Musaeus, Johannes, Tractatus theologico-politicus, ad veritatis lancem examinatus, Jenae 1674. Übersetzt von und zitiert nach Altkirch, Maledictus, 34.
24 Pufendorf, Samuel, Brief an Christian Thomasius vom 19.06.1688. In: Sybel's Historische Zeitschrift 70 (1893) 33. Zit. nach Altkirch, Maledictus, 68.
25 Tuinman, Carolus, Rymlust, Middelburg 1729. Zit. nach Altkirch, Maledictus, 83.

Wir werden noch zu konstatieren haben, dass der solchermaßen Geschmähte (lateinisch: Maledictus) genau 60 Jahre später von einem, der ihm in der Sache kategorisch wie nur einer widerspricht, von Jacobi, heilig gesprochen werden wird:

> „Und sey Du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des Höchsten Wesens philosophieren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in Deiner Seele, und seine Liebe war Dein Leben!"[26]

Aber selbst das kann man noch überbieten, wenn man sich daran erinnert, dass Johann Gottfried Herder mit Blick auf den Gedanken der Liebe im Vergleich zum heiligen Johannes (bekanntlich der Evangelist der Liebe) vom „ohne Zweifel noch göttlichern Spinoza"[27] schwärmt. Was muss da geschehen sein, dass es zu einer solchen Umdrehung der Perspektive kommen kann?

Die alles entscheidende Voraussetzung dafür ist natürlich in der schlag-, oder um das Etikett zu wiederholen, explosionsartigen Veränderung der Debattenlage durch den Ausbruch des Pantheismusstreits zu suchen, der mit der Publikation von Friedrich Heinrich Jacobis Spinoza-„Büchlein", erste Auflage 1785, ausgelöst wird. Dort schießen in einen ganz eigenwillig dargestellten Spinoza – begünstigt durch den von mir schon betonten Vexierbildcharakter der Denkform – von ganz woanders herkommende Motive ein, die jemanden, der sich mit Theologie beschäftigt, nur noch in Bann schlagen können. Nochmals verweise ich, was das Eindringen in diesen Pantheismusstreit betrifft, auf später, weil ihm in der Gesamtarchitektonik dieser Überlegungen eine solche Sonder- und Zentralrolle zukommt, die es angemessen macht, ihn gesondert zu verhandeln. Ich zeichne darum nachfolgend zuerst die Wirkungslinien aus, die sich nach dem Pantheismusstreit entwickeln. Natürlich bleibt diese Debatte auch für das Nachfolgende bald ausdrücklich subkutan präsent. Aber es reicht, sich den systematischen Kern der Debatte zu vergegenwärtigen, der sich im Grunde einzig um eine Doppelfrage dreht: (a) Drängen spinozistische Motive kraft ihrer rationalistischen Logik notwendig in den Atheismus, so Jacobi, oder tun sie das nicht nur nicht, sondern setzen sie theologische Möglichkeiten frei, die ohne sie gar nicht in Sicht kämen, oder anders gewendet, gibt es auch einen dimensional über Spinoza hinausführenden Pantheismus – so Lessing, Mendelssohn, Goethe, Herder, um nur zunächst ein paar der Beteiligten zu nennen? Und (b) wie gehen solche Motive, wenn man sie denn aufnimmt, mit der durch Kant ins Zentrum der philosophisch-theologischen Debatte gerückten Freiheitsthematik zusammen, wo doch auch Spinoza emphatisch von Freiheit handelt, wie wir gesehen haben (aber eben doch erheblich von Kant Verschiedenes meint)?

Was die dem Pantheismusstreit folgenden Wirkungslinien und Debatten zunächst mit diesem selbst verbindet, ist die Art einer eigentümlich gebrochenen Original-

26 Jacobi, Beschuldigungen, 313.
27 Herder, Erkennen, 202.

Kenntnis des Amsterdamers. Fritz Mauthner, selbst eine höchst eigenwillige Gestalt, atheistischer Mystiker am Ende und von erheblichem Einfluss auf Wittgenstein, um nur das Wichtigste zu nennen, hatte 1912 eine Ausgabe des Spinoza-„Büchleins" veranstaltet (die erste nach den drei Auflagen aus Jacobis eigener Zeit), und in der Einleitung zu seiner Edition treffend bemerkt:

> „Nur vergesse man beim Lesen aller dieser Schriften und Briefe nicht einen Augenblick, daß allen Streitern und Sekundanten Spinoza selbst weit weniger bekannt war, als er es heute einem beliebigen Kandidaten der Philosophie wäre. Historische Kenntnisse waren damals selten und nicht so leicht zu erwerben wie heute. Lessing, der alles studiert hatte, mag auch in Spinoza eingedrungen sein; Herder hatte sich ihn etwa nur zu seinem Gebrauche zurechtgelegt; doch weder Kant noch Goethe hatten Zeit übrig gehabt, sich mit Spinoza gründlich zu beschäftigen; Jacobi hatte sich redliche Mühe gegeben, war aber ganz unfähig, die unvergleichliche Persönlichkeit Spinozas hinter dem Atheisten zu sehen; Mendelssohn wusste, was er just von Spinoza wusste, offenbar nur aus zweiter Hand; und der gute Hamann ahnte, während er sich schon in den Streit hineinmischte, noch gar nicht, daß die Ethik ein Hauptwerk des Spinoza war; die Werke Spinozas waren selten, kaum aufzutreiben. Wer just in den Streit hineinschwatzen wollte, der las wohl die Widerlegung durch Christian Wolf, oder den schlechten Artikel in Bayles Dictionnaire."[28]

Es war übrigens der von Mauthner erwähnte Wolf gewesen, der damals führende Schulphilosoph höchsten Einflusses – an dem sich auch ein Kant kritisch abgearbeitet hat –, der als Erster 1737 in seiner *Theologia naturalis* eine wirklich kritische Auseinandersetzung mit Spinoza leistete. Anders als Mauthner insinuiert, war diese Kritik durchaus scharfsinnig und hellsichtig für die Angriffsflächen der Konzeption Spinozas und legte die Bedeutungsverschiebungen in den Grundbegriffen offen, die die Voraussetzungen von Spinozas Denkfigur bestimmten. Der Wolfianer Johann Lorenz Schmidt übersetzte diese Kritik Wolfs und brachte sie als Anhang zur ersten deutschen Übersetzung von Spinozas *Ethik* 1744 (unter dem Titel *Sittenlehre*) heraus[29], wobei der „Ethik"-Text im Grunde nur funktional zum besseren Verständnis von Wolfs Kritik in Dienst genommen wurde, nicht um seiner selbst willen. In der Sache selbst jedoch hat die Wolfkritik keine nachhaltige Resonanz erfahren, außer indirekt dadurch, dass Jacobi nach eigenem Zeugnis durch sie in ersten Kontakt mit Spinoza kam.[30] Auf einen Nenner gebracht: Die am Pantheismusstreit Beteiligten, wohl mit Ausnahme Lessings, rekurrierten auf einen Spinoza zweiter Hand (Jacobi über Wolf) oder gar dritter Hand (Mendelssohn und die anderen über Jacobi und damit auch über Wolf). Und eben das blieb auch so für die Zeit danach, wenngleich nun auch erste Ansätze einer philosophischen und textnahen Interpretation Spinozas zu beobachten sind, allerdings bei Autoren, die bis vor ganz kurzem noch völlig vergessen waren und im weiteren Gang der Debatte keine Rolle mehr spielten wie etwa Karl Heinrich Heydenreich oder August Wilhelm Rehberg. Für den Fortgang der tonangebenden Debatten dagegen blieb jene offene Rezeption spinozistischer Motive charakteristisch, bei der ab einem gewissen Punkt nicht mehr unterscheidbar ist, ob es sich um Exegese oder Eisegese handelt (aber das wiederum ist typisches Kennzeichen einer Gedächtnisspur). Gut fassbar wird das gleich an dem Konflikt, der sich an den Pantheismusstreit sowie an ihn flankierende Wortmeldungen mehr oder weniger nahtlos anschließt. Die Analyse dieser Entwicklung stelle ich unter den Titel:

28 Mauthner, Einleitung, VII.
29 Vgl. Spinoza, Baruch v., Sittenlehre. In: Wolf, Christian, B. v. S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf. Nachdruck Hildesheim; New York 1981.
30 Vgl. dazu Scholz, Einleitung, hier bes. XLII–XLIII.

3.2 Perennierender Konflikt I: Der Atheismusstreit

Dieser Konflikt ist untrennbar mit dem Namen Fichtes verbunden und intern verknüpft mit Fichtes Verhältnis zu Spinoza. Detailliert sind Fichtes Bezüge auf den Amsterdamer an keiner einzigen Stelle, immer nur generell und wohl bezogen auf Quellen zweiter Hand, namentlich Jacobi und ein anderes Werk, die *Philosophische(n) Aphorismen* von Ernst Platner. Allerdings ist sich Fichte immer einer tiefen Analogie zwischen Spinozas Konzeption und seinem eigenen Denken bewusst, und zwar einerseits hinsichtlich des Verhältnisses von individueller Person und überindividueller Vernunft – Spinoza spricht von „endlicher Seele" und „Verstand Gottes", Fichte von „individuellem Ich" und „absolutem Ich" –; und andererseits kommen beide in einer grundsätzlichen Verflechtung monistischer und dualistischer Züge überein. Beispielsweise kann Fichte schreiben:

> „Dieselben Bestimmungen meines Geistes sind von einer gewissen Seite angesehen mein Handeln u. von einer anderen Seite angesehen Objekt meines Handelns. Beydes ist eins u. der Unterschied beruht blos auf der verschiedenen Ansicht. […] Das Ein u. All denkt, dieser Gedanke läßt sich ansehen als Handeln der Intelligenz, aber auch als das Gedachte, u. dann ist er Objekt."[31]

Die Wahrnehmung gerade dieser Parallelität ist deswegen so wichtig, weil sie zeigt, dass Spinoza in der damaligen Diskussion nie ein planes „monochromes Identitätsdenken"[32] unterstellt, sondern das Bewusstsein zugeschrieben wurde, dass die Mo-

31 Fichte, Logik und Metaphysik. § 754, 367–368.
32 Schürmann, System, 373.

difikationen als über wesentliche individuelle Differenzen verfügend gedacht sind. Ganz entsprechend der Auffassung Fichtes betont Spinoza die perspektivische Betrachtbarkeit der Dinge, im Blick auf ihr Besonders-Sein und ihre Partizipation im Ganzen. Im Blick auf die Substanz als ihren Einheitsgrund, mit der die Spaltung der Cartesianischen Welt überwunden ist, sind die Dinge identisch, im Blick auf ihre Modifikationalität sind sie different – und die Differenz von Identität und Differenz kann ihrerseits nur im Horizont einer vorgängigen Identität gedacht werden, ein Gedanke im Übrigen, der genauso bereits bei Nikolaus von Kues auftritt.

Das teilt Fichte mit Spinoza. Gleichwohl gilt ihm dessen Denken als zwar einzige konsequente, aber falsche Alternative zu seinem eigenen Ansatz. Zu diesem Urteil bringt ihn die Begegnung mit Kants praktischer Philosophie und mit dem Rang, dem in ihr der Freiheit als einer unabweisbaren Erfahrung zukommt (Kant sprach, wie bereits erwähnt vom „Faktum der reinen praktischen Vernunft"). Fichte wörtlich:

> „Spinoza konnte nicht überzeugt seyn; er konnte seine Philosophie nur denken, nicht sie glauben; denn sie stand in dem directesten Widerspruche mit seiner nothwendigen Ueberzeugung im Leben, zufolge welcher er sich für frei, und selbstständig halten musste."[33]

Das zwingt Fichte zu einer radikalen Erweiterung seines Denkens. Mit Kant erkennt Fichte jetzt im moralischen Bewusstsein der Pflicht ein Unbedingtes, das die Bedingung seiner Möglichkeit in der menschlichen Freiheit hat. Diesen kantischen Gedanken mit der ursprünglichen spinozistischen Intuition zusammenzuführen, versucht er ab 1794 in den verschiedenen Varianten seiner „Wissenschaftslehre". Auf etwas verwegene Weise anders gesagt: Fichte denkt die kantische Verinwendigung des Gottesgedankens so weiter, dass sich daraus ab einem gewissen Punkt ein Programm seiner Remetaphysizierung ergibt[34] – ohne die kantische Verinwendigung des Gottesgedankens aufgeben zu müssen. Darum schreibt Fichte in Übereinstimmung mit Spinoza:

> „Weg also mit jenen vorgegebnen Einflüssen, und Einwirkungen der äußern Dinge auf mich, durch die sie mir eine Erkenntniß von sich einströmen sollen, die in ihnen selbst nicht ist, und von ihnen nicht ausströmen kann. Der Grund, warum ich etwas außer mir annehme, liegt nicht außer mir, sondern in mir selbst, in der Beschränktheit meiner eignen Person; vermittelst dieser Beschränktheit geht die denkende Natur in mir, – heraus aus sich selbst [...]."[35]

33 Fichte, Versuch, 264.
34 Vgl. Henrich, Between, 21.
35 Fichte, Bestimmung, 204.

Die Setzung von Differenz aus der Begrenztheit des Subjekts herleiten, so dass es ohne diese gar keine Differenz gäbe – sehr viel eleganter kann das Problem von Identität und Differenz, von Spinoza und Kant, Monismus und Freiheit eigentlich nicht gelöst werden. Allerdings kostet das auch einen Preis, nämlich den Abschied von einem orthodoxen, also in den Kategorien der herkömmlichen Theologie des personalen Gottes interpretierbaren Kantianismus.

Und genau damit hat Fichte 1798 den so genannten Atheismusstreit ausgelöst. Als im *Philosophische(n) Journal* ein Aufsatz Friedrich Karl Forbergs über die *Entwickelung des Begriffs der Religion* erschien, ergriff Fichte als Mitherausgeber der Zeitschrift die Gelegenheit, diesem Beitrag, der ihm sehr entsprach, einen eigenen voranzustellen, der die Thematik noch radikaler und seiner Meinung nach vollständiger traktierte. Gleich eingangs lehnt Fichte jeglichen Gottesbeweis qua Beweis als unnötig und unmöglich ab. Als unnötig deswegen, weil der Glaube nicht erst durch Beweisverfahren in den Menschen hineingebracht werden müsse; und als unmöglich, sofern diejenigen, die Gottesbeweise führen, ja selbst nur Menschen sind – woher sollten sie dann an Übermenschlichem nehmen, was sie kraft Beweis weitergeben möchten? Und selbst wenn sie Wesen höherer Natur wären, wie könnte ihnen gelingen, etwas von jenem Übermenschlichen anderen mitzuteilen, wenn in diesen nicht etwas Analoges gegeben wäre?[36] Der Glaube findet sich als vorreflexive Gewissheit in Gestalt der Überzeugung, moralisch bestimmt zu sein, immer schon im Menschen vor und macht als solcher den Zweck der Freiheit aus, wie sie ihn sich selber setzt.[37] Der kategorische Imperativ, kantisch gesprochen, macht den wahren Glauben aus und – jetzt wörtlich Fichte –

> „... ist das Göttliche, das wir annehmen."[38]

Daraus folgert Fichte durchaus zu Recht:

> „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen."[39]

Darum bedarf es außerhalb dieser Perspektive keines zwangsläufig äußerlich bleibenden Schlusses vom Begründeten auf ein besonderes Wesen, das als Grund fungiert. Wollte man einen solchen Schluss zulassen, so endete dieser theologisch gesprochen bei einem Götzen, philosophisch gewendet in einer Projektion:

> „Dieses Wesen soll von euch, und der Welt unterschieden seyn, es soll in der letztern nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig seyn, Persön-

36 Vgl. Fichte, Grund unseres Glaubens, 348.
37 Ebd., 351.
38 Ebd., 354.
39 Ebd.

lichkeit haben und Bewußtseyn. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtseyn? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem Endlichen, zu einem Wesen eures gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt."[40]

Das war der Skandal, der den heißen Kern des Atheismusstreits ausmachte und unwillkürlich an Spinozas Kritik in der „Ethik" erinnert, die wir schon kennen gelernt haben: Gott als etwas anderes als eine im Bezug auf das Subjekt besondere Substanz und überdies als etwas, dem sich weder Persönlichkeit noch Bewusstsein zuschreiben lassen. Gottesbegriff wie Gottesbild der Tradition verfallen im Horizont der Verinwendigung nicht faktisch, sondern aus begrifflicher Notwendigkeit der Kritik. Ebendeswegen konnte Fichte den Atheismusvorwurf in ehrlicher Gesinnung zurückweisen. Er hatte Personalität und Bewusstsein als Charakteristika Gottes nicht aus kritischen Gründen gegen diese Prädikate selbst aufgegeben, sondern im Gefolge einer Konzeption, die nach dem Zusammenbruch des traditionellen Gottesdiskurses den Gottesgedanken sicherte. Spinoza hat Fichte übrigens trotz der Nähe in dieser Kritik des Theismus für einen Atheisten gehalten, weil es in seinem Denken kein gemeinschaftliches Bewusstsein gebe, in dem die speziellen Bewusstseine geeinigt seien. Das aber kann nur bedeuten, dass Fichte so etwas wie eine modifizierte Personalität Gottes dadurch gewährleistet sah, dass das Unbedingte in Gestalt des Sollens – also Gott – im Menschen nirgends anders als in der Erste-Person-Perspektive auftritt und nur in dieser überhaupt sinnvollerweise gedacht werden kann, so dass ihm in diesem Sinn Subjektivität und Personalität eignet; dem entspricht auch die Bemerkung Fichtes,

„daß man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muß! […] und daß es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das Kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt."[41]

In der *Appellation an das Publikum* von 1799, einer Verteidigungsschrift gegen die im Anschluss an den „Journal"-Artikel erhobenen Vorwürfe, und 1800 in *Die Bestimmung des Menschen* suchte Fichte vielfältig dazutun, wieso er kein Atheist sei. Im Übrigen reichten auch Fichtes theologische Ansprüche, ähnlich wie bei Kant,

40 Ebd., 355.
41 Fichte, Wissenschaftslehre, 264.

weit über den Bereich einer philosophischen Gotteslehre hinaus. Von Anfang an war Fichte selbst überzeugt, dass seine Wissenschaftslehre, um die er in mehr als 20 Ansätzen rang, mit der christlichen Offenbarung übereinstimmte, ja deren wirkliche Explikation sei. Schon 1797, also vor Beginn des Atheismusstreits, hatte Jacobi nach dem Zeugnis Dritter halb ernst, halb im Spaß gemeint, die Prinzipien der Wissenschaftslehre würden sich in Wahrheit am Anfang des Johannes-Evangeliums finden.[42] Vermutlich hat Jacobi von seiner ihm eigenen Warte aus nie begriffen, wie Recht er damit hatte. Schon in der zweiten *Einleitung in die Wissenschaftslehre* von 1797 werden Anklänge an die johanneische Sprache unüberhörbar. In den für ein breiteres Publikum gehaltenen Vorlesungen mit dem Titel *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, die 1806 erschienen, macht Fichte das selbst ausdrücklich. Seine Überlegungen kulminieren in einer spektakulären Auslegung des Johannes-Prologs, in dem sich für ihn das authentisch Christliche auf unüberbietbare Weise verdichtet:

„Was im Evangelium Johannis zu allererst unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß, ist der dogmatische Eingang desselben in der Hälfte des ersten Kapitels; gleichsam die Vorrede. Halten Sie diese Vorrede ja nicht für ein eigenes, und willkührliches Philosophem des Verfassers; gleichsam für eine räsonnirende Verbrämung seiner Geschichts-Erzählung, von der man, rein an die Thatsachen sich haltend, der eigenen Absicht des Verfassers nach, denken könne, wie man wolle; […] Es ist vielmehr derselbe, in Beziehung auf das ganze Evangelium, zu denken, und nur im Zusammenhange mit demselben zu begreifen. Der Verfasser führt, durch das ganze Evangelium durch, Jesum ein, als auf eine gewisse Weise, die wir unten angeben werden, von sich redend; und es ist ohne allen Zweifel Johannes Ueberzeugung, daß Jesus gerade also, und nicht anders, gesprochen habe, und daß er ihn also reden – gehört habe: und sein ernster Wille, daß wir ihm dies glauben sollen. […] Die Vorrede ist anzusehen, als der Auszug, und der allgemeine Standpunkt, aller Reden Jesu: sie hat darum, der Absicht des Verfassers nach, die gleiche Autorität, wie Jesus unmittelbare Reden. Auch die Vorrede ist, nach Johannes Ansicht nicht des Johannes, sondern Jesu Lehre; und zwar der Geist und die innigste Wurzel von Jesu ganzer Lehre."[43]

Und es versteht sich von selbst, wo Fichtes nachfolgende Auslegung des Prologs ansetzt: natürlich bei dessen fünftem Wort λόγος. Dessen ursprungsloses In-Gott-Sein, ja Gott-Sein, packt ihn, denn das bedeutet ja, dass Gottes Dasein unmittelbar Bewusstsein seiner selbst ist; Gottes Leben ist sein Sich-Wissen, und in ihm sind Welt und Dinge als gewusste und begriffene, und diese Selbstaussprache Gottes macht ihre Existenz aus:

42 Vgl. dazu Tilliette, Christologie, 93–100. 159–165.
43 Fichte, Anweisung, 117.

„Alles ist durch ihn – den Logos – geworden, und ohne ihn ist nichts, das geworden ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen“[44]

– alle Wirklichkeit und alles Wissen entspringen der Selbstgegenwart Gottes. Das sind übrigens Gedanken, die in, ich sage es einmal so, unverschämter Nähe zu ein paar Passagen stehen, die man in einem Buch lesen konnte, das ein knappes dreiviertel Jahrtausend vorher niedergeschrieben worden war: dem *Monologion* des Anselm von Canterbury von 1076. Worin sich Fichte von ihm unterscheidet, ist, dass er in seine Reflexion zugleich sozusagen den Ort mit einbezieht, an dem so etwas wie Selbstgegenwart unmittelbar gewahr wird: natürlich im Ich-Gedanken. Selbst dann, wenn ich denke, dass ich „ich“ bin, muss ich schon längst bei mir gewesen sein, weil ich sonst nicht wissen könnte, dass ich mich meine, wenn ich „ich“ sage. Alle Reflexionsmodelle zur Aufklärung dieses Selbstwissens kommen zu spät. Fichteanisch gedacht entspringt natürlich auch dieses Selbstwissen wie alles Wissen überhaupt der Selbstgegenwart Gottes, wie schon zu erläutern war. Da aber das Wissen des Ichs um sich als Entsprungenes seiner Struktur nach völlig dem entspricht, woraus es entspringt, fallen beide – das Entsprungene und seine Herkunft, also Ich und Gott – ineins. Doch Vorsicht! Fichte sagt nicht: Das Ich ist Gott oder Ähnliches, sondern „nur“ (in Anführungszeichen), dass uns gerade das Ich-Sein aufs Innigste mit Gott verbindet. Man bedenke, dass er das unter christologischem Vorzeichen sagt, dass er also unser Ich-Sein nach dem Modell der Selbstaussprache Gottes in Gestalt des λόγος denkt und damit den zentralen christlichen Gedanken einholt, dass die Glaubenden Söhne und Töchter Gottes werden, im Maße sie das Sohnsein des Einziggeborenen in Gestalt der Nachfolge einholen! Und auch bedacht sein will, dass Fichte diese seine Konzeption seligen, also erlösten, Lebens mit dem Ich-Gedanken an eine Instanz bindet, die er so konstitutiv wie keiner vor ihm intersubjektiv rückbindet, indem er diese Genese des Ich- und Selbstseins in Akten der Aufforderung und Anerkennung durch andere, also modern gesprochen in der Nächstenliebe, verankert! So wie man wohl sagen muss, dass Fichte Jesus die Gestalt des unüberbietbaren Mystikers gibt[45], wird man von ihm selbst sagen müssen, dass er sich auf den Bahnen einer johanneisch inspirierten Mystik bewegt. Ich gestehe unumwunden, dass ich diesem Kosmos einer christlich-philosophischen Mystik sowohl hinsichtlich ihrer Christlichkeit wie hinsichtlich ihrer philosophischen Verständigungskraft theologisch viel abzugewinnen vermag.

Noch vor etwa eindreiviertel Jahrhunderten konnte man das als katholischer Philosoph oder Theologe nicht so einfach sagen oder schreiben. Denn beides hat damals Anlass zum Hinauswurf aus Theologie und Kirche sein können und ist es auch gewesen. Am unmittelbarsten bei einem, der zu jener Zeit einer der einflussreichsten Theologen in Deutschland war: Georg Hermes. Auch wenn es ein wenig

44 Joh 1,3–4.
45 Vgl. Tilliette, Christologie, 99.

in Richtung Klischee geht, wird man sagen dürfen, dass sein Denken so etwas wie einen katholischen Fichteanismus intendierte. Am 26. September 1835 erschien ein so genanntes Breve (zu Deutsch: eine Kurzmeldung) Papst Gregor XVI., das sich unter namentlicher Nennung einen deutschen Theologen vornimmt. Das Schreiben *Dum acerbissimas* verurteilt den bereits vier Jahre toten Georg Hermes (1775–1831) als Rationalisten, also bündig gesagt als jemanden, der als Theologe der Vernunft im Verhältnis zum Glauben zu große Rechte einräumt:

„[Manche Theologen] vergiften durch fremde [...] und verwerfliche Lehren die heiligen Studien und tragen keine Bedenken, auch das öffentliche Lehramt, das sie etwa an Schulen und Akademien innehaben, zu entweihen und selbst die geheiligste Hinterlassenschaft des Glaubens, die zu schützen sie sich brüsten, zu verfälschen.
Und unter die Lehrer eines derartigen Irrtums wird aufgrund seines beständigen und in Deutschland fast allgemeinen Rufes Georg Hermes gezählt, der ja vom Königspfad, den die gesamte Überlieferung und die heiligen Väter bei der Auslegung und Verteidigung der Glaubenswahrheiten geebnet haben, verwegen abweichend, ja, 'ihn' sogar hochmütig verachtend und verwerfend, im positiven Zweifel als der Grundlage jeder theologischen Forschung und in dem Prinzip, das er aufstellte, 'nämlich' daß die Vernunft die Hauptnorm und das einzige Mittel sei, mit dessen Hilfe der Mensch die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten erlangen könne, den finsteren Weg zu jedweder Art Irrtum bahnt. [...]“[46]

Wer ist das, der da als theologischer „Zombie“ porträtiert wird, und was macht ihn zur Zielscheibe solch angeschärfter Intervention des Lehramts?

Der Name Georg Hermes' ist zutiefst mit den Anfangsjahren der Universität Münster verknüpft. Geboren 1775 bei Rheine, kommt Hermes 1792 zum Theologie- und Mathematikstudium nach Münster. Knapp 20 Jahre vorher hatte Freiherr von Fürstenberg hier die Landesuniversität gegründet in der Absicht, diese mit dem Gymnasium Paulinum und dem Priesterseminar zu einer einheitlichen Bildungsanstalt zusammenzuführen. Die besten der Studenten sollten Gymnasiallehrer werden, deren Beste wiederum Professoren der Universität. Der theologischen Fakultät dieser Universität schrieb Fürstenberg primär die Aufgabe zu, Seelsorger und Erzieher zum Zweck einer allgemeinen Volksbelehrung auszubilden und sich dabei auf eine wissenschaftlich gediegene Lehre zu stützen. Spätestens die Betonung, der in diesem Programm der natürlichen Theologie zuteil wird, erinnert unüberhörbar zum einen an Gedanken, die der junge Hegel mehr oder weniger zeitgleich in allerersten Skizzen seiner intellektuellen Positionierung zu Papier gebracht hatte, zum anderen aber auch an Überlegungen des Theologen und späteren Bischofs von Regensburg

46 DH 2738.

Johann Michael Sailer (1781–1832). Diese Parallelisierung verrät, wie nah sich in dieser Zeit kurz nach Kant neuzeitliches Philosophieren und katholisches Denken (bei allen Differenzbedürfnissen) kommen konnten. Es gab neben den kategorischen und vor allem polemischen Anti-Kantianern eine kurze Zeit lang, etwa vom Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) bis 1800, so etwas wie katholische Kantrezeption.[47] In diesem kommunikativen Milieu, das in Münster zudem zu besonderer Prägnanz gefunden hatte, studierte Hermes und wurde er selbst 1807 Dogmatik-Professor, nachdem er 1805 die Schrift *Untersuchung über die innere Wahrheit des Christenthumes*[48] veröffentlicht hatte. Der Titel kann als erster Wink stehen, worum es Hermes in seinem theologischen Denken gehen wird: Innere Wahrheit des Christentums, und eben nicht äußere, also andemonstrierte, sondern eine, die sich aus dem Christlichen selbst explizieren lässt. Und explizieren heißt dabei: Vernunft entdeckt in einer radikalen Selbstanalyse die Substanz des Christlichen als ihre eigene Wahrheit. 1819 erscheint sein Hauptwerk, die *Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil. Philosophische Einleitung*.[49] Zehn Jahre später, Hermes war längst, nämlich 1820, an die Universität Bonn gewechselt, folgte der *Philosophischen Einleitung* eine *Positive Einleitung*[50], der erste Teil einer größer angelegten Dogmatik. Zwei Jahre später – 1831, also im gleichen Jahr wie Hegel – verstarb Hermes. Die bald folgende Verurteilung lässt sein zu Lebzeiten so ungeheuer einflussreiches Denken ins Aus laufen.

Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass es Hermes systematisch gesehen nicht gelungen war, eine durch und durch konsistente Konzeption zu formulieren, weil er unbeschadet seiner Fichte-Nähe doch zu sehr der traditionellen Dogmatik verhaftet blieb, kann man das, was durch die Stillstellung seiner Intention theologisch geschah, nur dann angemessen einschätzen, wenn man zugleich wahrnimmt, wie die entsprechenden Debatten zeitgleich im außerkatholischen Raum, also in der protestantischen Theologie, der Philosophie und der Literatur weitergeführt wurden, wobei zwischen den eben genannten Segmenten nicht immer trennscharf unterschieden werden kann, wie gerade an dem ersten von mir ins Auge gefassten Repräsentanten dieser Debattengänge greifbar wird.

47 Vgl. Fischer, Kant. Sämtliche Beitrage in Kapitel III: Exemplarische Beiträge zu katholischen Frühkantianern.
48 Hermes, Untersuchung.
49 Hermes, Philosophische Einleitung.
50 Hermes, Positive Einleitung.

3.3 Umkehrung der Perspektive: Unterwegs zum „Heiligen Benedictus"

Einen höchst lebendigen und paradigmatischen Eindruck über den Gang dieser Dinge vermittelt Johann Gottfried Herder (1744–1803)[51], der nach bewegtem intellektuellen Bildungsgang seit 1776 durch Vermittlung Goethes Generalsuperintendent und später Vizepräsident des Oberkonsistoriums zu Weimar geworden war, also ein „hohes Tier" in der evangelischen Hierarchie. Seit 1784, also bald nach Anfang des Pantheismusstreits, steht er mit Jacobi in lebhaftem Austausch – natürlich über Spinoza –, tut da auch gleich seine Freude kund, im spinozierenden Lessing einen Glaubensgenossen gefunden zu haben und legt sich mit Jacobi in Sachen der von diesem vehement verteidigten Personalität Gottes an. Dokumentiert ist das in einer literarisch-fiktiven Sammlung von Gesprächen mit dem Titel *Gott. Einige Gespräche*, zuerst 1787, dann 1800[52] nochmals modifiziert veröffentlicht, also kurz vor dem Atheismusstreit und diesen flankierend. Durch dieses, in Stil und Denkform herausfordernde Buch zieht als Cantus firmus ein, allerdings alles andere als widerspruchsfreies Einverständnis mit Spinoza – aus der Feder eines hohen evangelischen Kirchenmannes wohlgemerkt, der freilich, das kann man sich leicht ausmalen, ob seiner geistigen, freidenkerisch-aufklärerischen Einstellung den geballten Widerstand der Pfarrerschaft zu spüren bekam. Das oder Ähnliches ist wohl auch der Hintergrund, wenn er in einem Brief vom September 1787 ironisch seufzt:

> „Die Leute wollen keinen Gott, als in ihrer Uniform, ein menschliches Fabelthier"[53]

– Herders Variante des uralten, schon auf den Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon zurückgehenden Anthropomorphismus-Arguments, dass sich Menschen ihre Götter nach ihresgleichen vorstellen und Tiere, hätten sie Götter, das genauso täten, gerade so, wie das 1800 Jahre nach Xenokrates und 400 Jahre vor Herder Nikolaus von Kues auf die geniale Formel bringt, so wie die Menschen in ihrem Welt- und Gottverhältnis „hominizant", so würden „omnes leones leonizare" (würden alle Löwen leonisieren).[54] Feuerbach nochmals 40 Jahre später wird aus dem Motiv den Ansatz einer wirkmächtigen Religionskritik und des ersten argumentativen Atheismus formen.

51 Vgl. zum Folgenden auch Zammito, Herder. – Zur Stellung Herders in den Debattenlagen seiner Zeit vgl. auch Safranski, Schiller, 48–51. 70–72. 264–270. 273–275.
52 Vgl. Herder, Gott.
53 Herder, Johann G., Brief an Fr. L. W. Meyer. In: Ders., Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803. Hg. v. Karl-Heinz Hahn. Bd. 5, Weimar 1979, Nr. 226, 238.
54 Nikolaus von Kues, Dialogus de Genesi, 437. – Vgl. dazu Hagencord, Eden, 164–165.

Herder dagegen nimmt diese kritische Idee als Katalysator in der Frage einer adäquaten philosophischen Theologie auf und schmilzt sie in einen spinozierenden Argumentationsgang ein, den zugleich noch Motive von anderswoher durchziehen. Herder an Jacobi:

> „Das πρῶτον ψεύδος, lieber Jacobi, in Ihrem und in aller antispinozisten System ist dies, daß Gott, als das große ens entium, die in allen Erscheinungen wirkende Ursache ihres Wesens ein 0, ein abstrakter Begriff sei, wie wir ihn uns formieren; das ist er aber nach Spinoza nicht, sondern das allerreellste, tätigste Eins, das allein zu sich spricht: 'Ich bin, der ich bin, und ich werde in allen Veränderungen meiner Erscheinung [...] sein, was ich sein werde.' [...] Was Ihr, lieben Leute, mit dem 'außer der Welt existiren' wollt, begreife ich nicht: existiert Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und unteilbar [...], so existiert er nirgends. Außer der Welt ist kein Raum; der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird, als Abstraktion einer Erscheinung. Eingeschränkte Personalität paßt aufs unendliche Wesen ebenso wenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird, als eine Art modus oder als ein mit einem Wahn der Einheit wirkendes Aggregat von Wesen. In Gott fällt dieser Wahn weg; er ist das höchste lebendigste, tätigste Eins – nicht in allen Dingen, als ob die was außer ihm wären, sondern durch alle Dinge, die nur als sinnliche Darstellung für sinnliche Geschöpfe erscheinen."[55]

Weil Jacobi dem natürlich nicht folgen will, legt Herder an anderer Stelle nach, zieht die Frage der Personalität vom soeben eingenommenen Beobachterstandpunkt in die Erste-Person-Perspektive, um aus deren Logik heraus den Gedanken des extramundanen personalen Gottes aufzubrechen:

> „Gott ist freilich außer Dir und wirkt zu, in und durch alle Geschöpfe (den extramundanen Gott kenne ich nicht); aber was soll Dir der Gott, wenn er nicht in dir ist und Du sein Dasein auf unendlich innige Art fühlest und schmeckest und er sich selbst auch in Dir als in einem Organ seiner tausend Millionen Organe genießet! Du willst Gott in Menschengestalt, als einen Freund, der an dich denket. Bedenke, dass er alsdann auch menschlich, d. i. eingeschränkt an Dich denken muß, und wenn er parteiisch für Dich ist, es gegen andere sein wird. Sage also, warum ist er Dir in einer Menschengestalt nötig? Er spricht zu Dir, er wirkt auf Dich aus allen edlen Menschengestalten, die seine Organe waren, und am meisten durch das Organ der Organe, das Herz der geistigen Schöpfung, seinen Eingeborenen. Aber auch durch ihn nur als Organ, sofern er wie wir sterblicher Mensch war; und auch in ihm die Gottheit zu genießen, mußt Du selbst Mensch Gottes, d. i. es muß etwas in Dir sein, das seiner Natur teilhaftig werde. Du genießest also Gott nur immer nach deinem innersten Selbst, und so ist er als Quelle und Wurzel des geistigen, ewigen Daseins unveränderlich und unaustilgbar in Dir. Dies ist die Lehre Christus' und Moses', aller Apostel, Weisen und Propheten; nur nach verschiedenen Zeiten und nach dem Maß der Tiefe von der Erkenntnis und Genußkraft eines jeden anders gesaget. [...] Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, alles in eins fassenden Begriff zum leeren Namen, so bist Du ein Atheus, und nicht Spinoza [...]. Du mußt auch zu uns herüber."[56]

55 Herder, Johann G., Nachlaß II, 254–255. Zit. nach Scholz, Einleitung, XCI–XCII.

Daraus wurde zwar nichts, Jacobi blieb, wo er stand, nahm lieber einen von der Vernunft prinzipiell nicht erreichbaren, vom Faktum unserer an uns selbst erfahrenen Freiheit erzwungenen „salto mortale" des Glaubens in Anspruch, um an seinem personalen Gottesbild festhalten zu können. Aber das ändert nichts mehr an der Tatsache, dass binnen 60 Jahren aus dem „cartesianische[n] Teufel im Gewande des mathematischen Lichts"[57], so Johann Georg Hamann, dem man ob seiner Gottlosigkeit noch ins Grab nachspuckt, einer wird, den kein geringerer denn Goethe, ungeachtet seines durchgehend doppelbödigen Verhältnisses zu Spinoza[58], einmal wegen seines Gottdenkens als „[...] theissimum und christianissimum nennen und preisen [...]"[59] möchte. Und das ist kein Ausrutscher und Einzelfall. Ein Beleg unter zahlreichen anderen möglichen: Der spätere Fürstbischof Carl von Dalberg schreibt am 26.07.1787 an Herder:

> „Ihr Gott [gemeint sind Herders Gedanken in seinem erwähnten Buch 'Gott'; K. M.] ist auch der meinige, und ist es noch mehr durch nähere Erforschung dieser Idee geworden. Ich kann mir das höchste Wesen nach keiner würdigern Vorstellung denken. – Spinoza und Christus, nur in diesen beiden liegt reine Gotteserkentniß; in Christus der geheime höhere Weg zur Gottheit, in Spinoza der höchste Gipfel, wohin Vernunftdemonstration gelangen kann, und der gewiß nicht, wie Jacobi meint, zum Atheism führt. Keiner aller Weltweisen kam, dünkt mich, dem Christenthum so nah als er, keiner suchte die Wahrheit mit reinerm Geiste."[60]

56 Ebd., 263ff. Zit. nach Scholz, Einleitung, XCIV–XCV.

57 Hamann, Johann G., Brief an Jacobi vom 03.05.1789. In: Jacobis Werke. IV. 3. Abt., 1819, 362.

58 Vgl. zum Verhältnis Goethe-Spinoza Hofmann, Goethes Theologie, 92–187. Den systematischen Kern der Beziehung bringt Hofmann gut auf den Punkt, wenn er resümiert, Goethe habe mit seiner „Farbenlehre" „zwischen Transzendentalphilosophie und spinozisischer Naturlehre seinen eigenen Weg [ge]sucht." (155).

59 Goethe, Johann Wolfgang v., Brief an Jacobi vom 09.06.1785. In: Ders., Goethes Werke. IV. Abteilung, Goethes Briefe. 7. Bd., Weimar 1891, 62.

60 Dalberg, Carl v., Brief an Herder vom 26.07.1787. In: Herders Reise nach Italien. Herders Briefwechsel mit seiner Gattin. Hg. v. Heinrich Dünker u. Ferdinand Gottfried von Herder, Gießen 1859, XXX.

Wie kommt es – muss man doch fragen – zu einer derartigen Kehre im Spinoza-Bild? Ich sehe zwei Gründe, die je für sich genommen dafür nicht gereicht hätten, in ihrer Synergie jedoch diesen Umschwung auslösen und vor allem tragen können.

Das ist (a) ein systematischer Grund, der sich schon bei Fichte ausmachen lässt und bei Herder unübersehbar wird: dass in der spekulativen Durcharbeitung des theistischen Gottesgedankens begriffliche Inkonsistenzen hervortreten. Bei Fichte macht sich dies darin geltend, dass er die personalen Attribute Gottes abstößt um der wirkenden und den Menschen in letzte Bindung nehmenden unmittelbaren Gottesgegenwart willen, wie sie sich im Sollen kundtut – und das Entscheidende, ja nachgerade der Wahrheitsbeweis des Gottesgedankens, liegt doch nirgends anders als in seiner Lebensmächtigkeit, dass er etwas Unbedingtes, das Ich, unbedingt bestimmen kann (vereinfacht gesagt). Bei Herder bekommt diese Reflexion noch deutlicher eine Wendung ins Existenzphilosophische: Wäre Gott der anthropomorphe „Freund, der an dich denket", so müsste und könnte er dies, was du, Mensch, dir da wünschst, nur „eingeschränkt" und „parteiisch" tun, also erstens genau nicht nach eines Gottes Art, denn der menschliche Wunsch geht doch genau darauf, dass da einer uneingeschränkt an ihn denke; zweitens geschähe das parteiisch, und woher nimmst du Recht und Grund, dass du der Bevorteilte bist und nicht der, zu dessen Lasten des Gottes Freundschaft einem anderen zuteil wird? Formal gewendet: Die Kontur des Personbegriffs in der alltäglichen menschlichen Selbstbeschreibung ist nicht kompatibel mit den semantischen Potenzialen, die mit dem Gottesbegriff einhergehen, es sei denn, man würde den Persongedanken dadurch weiten, dass man alle anthropomorphen Konnotationen aus ihm streicht, aber wozu taugt er dann noch im theologischen Diskurs, der doch immer notwendig zugleich ein Diskurs der Deutung bewussten Lebens ist? Das Gewicht dieser und ähnlicher Reflexionen kommt im Übrigen daher, dass sie nicht aus einer kritischen Außenperspektive erzwungen werden, sondern sozusagen „von innen" kommen. Man kann darauf exakt das übertragen, womit Dieter Henrich das Aufkommen der postanalytischen Philosophie charakterisiert hat: Diese theologischen Revisionen entstammen

> „ein[em] Prozeß im Zentrum eines kulturellen Gravitationssystems. Für ein solches Zentrum ist es charakteristisch, daß Wendungen in der Orientierung nicht durch Einwirkung von außen zustande kommen. In solcher Zentralstellung kann man nur den eigenen Gründen trauen und der freien Übersicht über Problemlagen, die von ihr aus möglich sind. Und man kann den Verschiebungen in der allgemeinen Bewusstseinslage, die einen Wandel in Sicht- und Schreibweise begünstigen, in neuen Verständigungs- und Theorieformen unbefangen eine Entsprechung geben."[61]

61 Henrich, Wohin die deutsche Philosophie?, 73.

(b) Im Fall unserer Spinoza-Revision kommt aber noch etwas ins Spiel, etwas, wodurch sich die Dynamik und Prägekraft der einschlägigen Wortmeldungen erklärt, die ja allesamt dadurch ausgezeichnet sind, dass mit ihnen ein gewisser Enthusiasmus, eine Art spiritueller Aufladung einhergeht, die zugleich die Sprengung der theistischen Traditionen überblendet, zumindest abfedert. Die Herkunft der gesuchten Motivik ist höchst überraschend, ihre Einfädelung in die neuzeitlichen religionskritischen Debatten abenteuerlich, ihre Tiefenwirkung auf keine Weise zu überschätzen. Zu fassen bekommt man diesen Anteil des Diskursgewebes auf phantastische Weise in einem der Briefe eines weiteren an jenen philosophisch-theologischen Umbrüchen an vorderster Linie Beteiligten. Friedrich Hardenberg, genannt Novalis, voll Leidenschaft Poet und Philosoph, ist soeben frisch verliebt in eine Schöne, die praktischerweise auch noch Sophie heißt. Kein Wunder, dass ihm dabei, da es sich bei Philosophie laut Platons Dialog *Symposion* um eine eminent erotische Angelegenheit handelt, die Philo-Sophie und die andere Sophie, bürgerlichen Namens Fräulein von Kühn, ineinander bzw. durcheinander geraten (wie es eben geht, wenn eine Seele „online" ist). Das lese ich nicht in Novalis hinein, das schreibt er selbst, dass sein Lieblingsstudium wie seine Braut heiße und dass etwas zu schreiben und zu heiraten *ein* Ziel fast seiner Wünsche sei.[62] In dem Brief, in dem das steht (gerichtet an Friedrich Schlegel), findet sich eine Passage, die haargenau das Zusammentreten der erwähnten kritischen Binnenreflexion mit jenem anderen spirituellen Strang benennt:

> „Fichten bin ich Aufmunterung schuldig – Er ists, der mich weckte und indirecte zuschürt. […] Ich fühle in Allem immer mehr die erhabnen Glieder ein[es] wunderbaren Ganzen – in das ich hineinwachsen, das zur Hülle meines Ichs werden soll – und muß ich nicht alles gern leiden, da ich liebe und mehr liebe, als die 8 Spannenlange Gestalt im Raume [Sophie ist also 1,60 groß; K. M.], und länger liebe, als die Schwingung der Lebenssayte währt. Spinotza (sic!) und Zinzendorf haben sie erforscht, die unendliche Idee der Liebe und geahndet die Methode – sich für sie und sie für sich zu realisiren auf diesem Staubfaden [d. h. in diesem vergänglichen Leben; K. M.]. Schade, daß ich in Fichte noch nichts von dieser Aussicht sehe, nichts von diesem Schöpfungsathem fühle. Aber er ist nahe dran – Er muß in ihren Zauberkreis treten – wenn ihm nicht sein früheres Leben den Staub von den Flügeln gewischt hat."[63]

Fichte also hat Novalis auf die Bahn gebracht, ist aber selbst nur nahe dran, wenn ihm nicht sein früheres Leben den Staub von den Flügeln gewischt habe – eine

62 Vgl. Novalis, Brief an Fr. Schlegel vom 08.07.1796. In: Ders., Schriften. 4. Bd.: Tagebücher, Briefwechsel, zeitgenössische Zeugnisse. Hg. v. Richard Samuel, Stuttgart u. a. 1975, 188.

63 Ebd., 188.

zoologische Metapher, die darauf anspielt, dass ein Schmetterling, wenn ihm die zarten Pigmente auf den Flügeln, die an Menschenhand wie bunter Staub hängen bleiben, beschädigt werden, flugunfähig wird. Und mit dem „früheren Leben", das eben solches bei Fichte verursacht haben könnte, meint Novalis natürlich dessen scharfe *Kritik aller Offenbarung* von 1792, die (obwohl in der Intention fundamental verschieden[64]) so sehr im Geiste Kants geschrieben war, dass sie, da anonym erschienen, für dessen eigene, längst erwartete Religionskritik gehalten wurde. In dieser fichteschen Erstlingsschrift findet sich in der Tat nichts schwebend Schmetterlingshaftes (wahrlich nicht), sondern eine knallharte Reformulierung der Religionsidee gemäß der Grammatik und dem Vokabular des moralischen Subjekts, das seiner praktischen Vernunft verpflichtet ist.

Dieses andere, so Novalis weiter, das die Seele in den spirituellen Aufschwung zieht, sei die unendliche Idee der Liebe und die komme von Spinoza und Zinzendorf. Das Zusammentreten der beiden Namen kann im ersten Moment nur verblüffen und leuchtet im zweiten sofort ein. Da werden nämlich zwei Liebesbegriffe legiert: der „Amor Dei intellectualis" aus Spinoza, der sich zwar in kühler Geometrie äußern kann und dem trotzdem niemals die innere Glut fehlt. Und auf der anderen Seite der neutestamentlich-pietistische Begriff von Liebe, wie er in der von Zinzendorf begründeten Herrnhuter Brüdergemeinde lebendig ist. Der wiederum speist sich zum einen aus der tief ins Erotische reichenden Auslegungstradition des alttestamentlichen Hohenliedes, die vor allem seit Bernhard von Clairvaux[65] in einer Braut-Bräutigam-Typologie das Verhältnis von Gott-Mensch, Erlöser-Kirche, Seele-Schöpfer durchspielt und bestens in die philosophisch-theologische Suchbewegung nach der rechten Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem unter dem Vorzeichen der Dialektik von Identität und Differenz hineinpasst. Es ist alles andere als ein Zufall, dass ausgerechnet Herder 1778 eine meisterhafte und selbst hoch poetische kommentierte Übersetzung des Hohenliedes herausgebracht hat.[66] Und zum anderen lässt sich diese Tradition mit dem erwähnten Evangelium der Liebe, also dem des Johannes, namentlich mit seiner Liebessemantik in den Abschiedsreden (vgl. Joh 13 – 17) sowie der johanneischen Kreuzestheologie und ihrer Koinzidenz der Extreme zusammenschließen – die Auferstehung erfolgt bei Johannes sozusagen vom Kreuz weg; der Gekreuzigte IST der Auferstandene! Im Horizont eines solchen, semantisch von der Erotik des Hohenliedes her angereicherten „Johannismus"[67] lesen Novalis und andere den neu entdeckten Spinoza zweiter Hand aus Jacobis

64 Vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 775–805.

65 Als ein noch früheres, herausragendes (und jetzt vorzüglich erschlossenes) Beispiel dieser Tradition vgl. auch Williram von Ebersberg, Expositio in Cantica Canticorum und das 'Commentarium in Cantica Canticorum' Haimos von Auxerre. Hg. u. übersetzt v. Henrike Lähnemann und Michael Rupp, Berlin-New York 2004.

66 Vgl. Herder, Lieder der Liebe.

67 So Timm, Amor, 64. – Dort auch viele andere Hinweise, allerdings mit teils problematischen Interpretationen.

Feder und gewinnen daraus eine Denkform, gegen die Jacobis Atheismus-Vorwurf an Spinoza in keiner Weise mehr verfängt, weil sie spinozanische Ideen messianisch auflädt und zum Medium eines Versöhnungspathos werden lässt. Dass das möglich ist, erklärt die geschilderte grundstürzende Wende im Spinoza-Bild, den Enthusiasmus fast aller an den Debatten Beteiligten; und die damit vollzogene Verwebung einer Philosophie strengster Rationalität mit dem (man kann sagen) Recht des Herzens legt das Fundament für einen theologischen Ansatz, wie er unter den Bedingungen der Epoche, die nichts intensiver suchte, als die Vermittlung von Gegensätzen, attraktiver nicht hätte sein können. Das zeigt sich am eindrücklichsten daran, dass entsprechende Denkbewegungen nicht Sache einiger exaltierter Figuren sind, sondern rasch zum Zentrum der bahnbrechenden und dann für lange tonangebenden protestantischen Theologie werden. Wo dieses Zentrum zu suchen ist, wird bereits ahnen, wer oben vielleicht beim Namen Zinzendorf und beim Stichwort „Herrnhuter Brüdergemeinde" hellhörig geworden ist. Denn Protagonist schlechthin dieser Denkform ist der, der sich selbst als „'Herrnhuter [...] von einer höhern Ordnung'"[68] bezeichnete und der für die evangelische Tradition dermaßen bedeutsam geworden ist, dass man ihn bisweilen ernsthaft den Thomas von Aquin des Protestantismus nennt. Ich spreche von Schleiermacher und stelle die Erwägungen zu ihm unter eine Formel, die sich an seinem eigenen Sprachgebrauch orientiert:

3.4 Gott finden in der Anschauung des Universums

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) ist Theologe, Philosoph – zumal theologischer und philosophischer Ethiker[69] – und Pädagoge, aber ebenso ein hochkarätiger Philologe, auf dessen Konto unter anderem eine nahezu vollständige Platon-Übersetzung geht, die gewiss ihre Schwächen hat, aber auch über Stärken verfügt, an die spätere und heutige Übersetzungen kaum heranreichen. Und dann nennt man diesen Schleiermacher oftmals auch noch den „Vater der modernen Hermeneutik". Ob das ganz zu Recht geschieht, darüber wird heute trefflich gestritten. Nicht bestreiten aber lässt sich, dass es Schleiermacher war, der die hermeneutische Frage von ihrer spezifisch theologischen Funktion der rechten Auslegung abkoppelte und die Idee einer allgemeinen Auslegungslehre ins Auge fasste. Freilich tat er das aus nochmals theologischem Grund. Es ging ihm darum, die Wissenschaftlichkeit der Theologie und speziell der Bibelauslegung dadurch sicherzustellen, dass er

68 Schleiermacher, Brief an G. Reimer vom 30.04.1802. In: Dilthey, Schleiermachers Leben. 1. Bd., 295.

69 Vgl. Scholtz, Ethik.

die theologische Hermeneutik als Unterfall einer allgemeinen Theorie des Verstehens ausweist. Dieses Projekt einer wissenschaftlichen Hermeneutik als einer für alle Geisteswissenschaften gültigen Auslegungstheorie sucht Schleiermacher nun dadurch zu realisieren, dass er – und schon sind wir wieder mitten in unserem Thema – die beiden nebeneinander herlaufenden Stränge der historisch-kritischen und der pietistischen Hermeneutik, also den von Spinoza begründeten Rationalismus und die Herrnhuter Herzenshermeneutik zusammenführt, genauer gesagt, einander durchdringen lässt. Diese Operation ist die eine bahnbrechende Leistung Schleiermachers, von der übrigens die gesamte moderne und zeitgenössische Exegese zehrt.

Eine zweite, noch spannendere Operation zentriert sich um den Begriff der Religion in Gestalt seiner aufklärungskritischen Rehabilitierung. Dieser ist daran gelegen, das erkenntniskritische Anliegen Kants zu wahren und gleichzeitig über sich hinauszuführen. Der Sache nach geschieht das dadurch, dass Schleiermacher Religion nicht zur Vermittlung, sondern zum Zweck der Abgrenzung der Metaphysik und der Moral gegenüberstellt. In seinem Werk *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*[70] von 1799 kommt er dabei zu dem Ergebnis: Religion hat wohl den gleichen Gegenstand wie Metaphysik und Moral oder theoretische und praktische Vernunft, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu diesem. Doch befasst sich Religion mit ihrem Gegenstand weder in der Perspektive des Denkens noch in der des Handelns, sondern in der Perspektive von Anschauung und Gefühl. Religion ist ihm „Sinn und Geschmak fürs Unendliche".[71] Erst wenn sie zu Theorie und Praxis hinzutritt, ist menschliche Natur vollendet. „Anschauung des Universums" bedeutet dabei, das Einzelne als Teil des Ganzen zu begreifen, das Beschränkte als Darstellung des Universums, das sich kontinuierlich offenbart. Die Stärke dieser Auffassung macht aus, dass sie Religion nicht ins Verhältnis setzt zu etwas, was zur Wirklichkeit hinzukommt, sondern als tiefere Erfassung des Wirklichen bestimmt. Weil der Übergang von der einen zur anderen Sehweise nicht aus dem seinerseits endlichen Bewusstsein erklärt werden könne, müsse das Aufscheinen des Unendlichen im Endlichen einer Initiative des Unendlichen selbst zugeschrieben werden.[72]

Gegenstand der Religion sind dabei aber nicht die äußeren Dinge, sondern das Gemüt, in dem sich das Universum abbildet. D. h., trotz der kritischen Wendung gegen die Aufklärung hält Schleiermacher die Situierung von Religion in der Subjektperspektive fest. Kant hatte klar gemacht, dass wir den Anspruch des Wirklichen und Möglichen nur im Medium unserer Antwort vernehmen. In genau diesem Sinn denkt Schleiermacher auch Religion, sie ist Antwort des Menschen auf einen Anstoß des Unendlichen oder des Universums.

Aber – und das ist die Differenz zur kantischen Denkfigur – sie ist Antwort auf

70 Vgl. Schleiermacher, Reden.
71 Ebd., 212.
72 Vgl. dazu Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1, 154. 156.

unmittelbare Weise. Der entscheidende Punkt bei Kant ist ja die unhintergehbare Vermitteltheit aller Erfahrung durch das Instrumentar des Verstandes und der Vernunft. Die Unmittelbarkeit, in der Religion Antwort auf das Unendliche sein soll, gewinnt Schleiermacher eben dadurch, dass er als Pendant des Unendlichen im Menschen nicht theoretische und praktische Vernunft bestimmt, sondern Anschauung und Gefühl, denn in beiden Perspektiven kommt es zu einem Aufgehen des menschlichen Bewusstseins in seinem Gegenstand.

Damit kann Religion so viel heißen wie: Alles, was in der Welt geschieht, ist als Tun eines Gottes vorzustellen. Der Begriff eines Gottes ist dann aber für Religion nicht mehr konstitutiv. Eine Religion ohne Gott kann durchaus besser sein als eine mit Gott! Die Annahme eines Gottes hängt von der Richtung der Phantasie derer ab, die eine Religion leben (was das bedeutet, wird gleich zu klären sein) – eine Position, beiläufig bemerkt, von gegenwärtig höchster Brisanz. Die Einstellung „Religion ja – Gott nein" ist für Schleiermacher in keiner Weise ein logischer Widerspruch. Sie ist eine Weise, mit dem Problem des Gottesbildes umzugehen, genauerhin eine Form von Anthropomorphismuskritik. Dass sie bei Schleiermacher auftaucht, zeigt, wie stark er trotz seiner Absetzung von der Aufklärung dieser verhaftet blieb. Man braucht sich an dieser Stelle ja nur den Gegensatz zu Jacobi vergegenwärtigen, dem (wie erwähnt) ein persönliches Absolutes als unmittelbare Gewissheit gilt. Auf diesem kritischen Hintergrund wird auch verständlich, wie Schleiermacher dazu kommt, die geschichtlichen Religionen als defizitäre, ja verzerrte Formen von Religion einzuschätzen – erneut lässt die Denkfigur der doppelten Religion aus Innen für die Eingeweihten und Außen für die Masse grüßen. Anschauung des Universums ist immer Anschauung eines Individuums; wahre Religion ist darum individuelle Religion. Die Geschichte der Religionen, die ja nichts anderes tun, als Anschauung oder Anschauungen zu verallgemeinern und zu systematisieren, gilt ihm darum als Geschichte menschlicher Dummheiten. Es geht in der Religion – und das macht ihren Wert aus – darum, dass sich das endliche Individuum zum Unendlichen erhebt. Religion hat darum auch mit theologischen Lehrmeinungen, mit Dogmen und Lehrsätzen nichts zu schaffen. Jede genuine Anschauung des Universums durch ein Individuum ist Offenbarung. Deswegen schließt sich Schleiermacher auch nicht der Hoffnung auf bzw. dem Bemühen um eine neue kategorial-geschichtliche Religion an, die etliche seiner Zeitgenossen ins Auge fassten (dazu später mehr).

Ich habe jetzt für die Auseinandersetzung mit Schleiermacher im Vergleich zu den vorausgehenden Schritten einmal sozusagen die Reihenfolge umgedreht und zuerst das systematische Profil seiner Konzeption nachgezeichnet und gehe jetzt im zweiten Schritt daran, seine Motivquellen und die Begründungen für den Gang seiner Denkbewegung zu benennen. Die einschlägigen Begriffsformen sind aus dem Vorhergehenden vertraut genug, um sie unschwer wieder zu erkennen. Denn natürlich hat Schleiermacher das Instrumentar dafür, das bei Kant noch Getrennte – Sinnenwelt versus Verstandeswelt, theoretische versus praktische Vernunft – zusammenzuführen, ja zu versöhnen – aus Spinoza gewonnen. Dieser ist ihm zum einen

Garant eines höheren Realismus jenseits aller Zerrissenheit von Bewusstsein und Selbstverlust, zum anderen Repräsentant einer Theologie, in deren Frömmigkeit auch ein Ineinander von Gottesidee und Weltidee Platz findet – und das ist ihm deshalb so wichtig, weil ihm der Gedanke einer „creatio ex nihilo" (einer Schöpfung aus dem Nichts) als Unfug gilt[73], sofern es keine Wirkung ohne Ursache und keine völlige Disparatheit von Kausalgliedern geben könne (wieder also eine Kritik aus dem Innern des in Frage stehenden Begriffs!). Weil für Schleiermacher endliche Dinge nicht für sich bestehen können, optiert er für eine Inhärenz der Dinge in Gott, legt aber darum auch systemisch gesehen Gotteslehre als Resultat der Ungesättigtheit des Weltbegriffs an. Das will sagen, dass Theologie die Aufgabe hat, die Erfahrung von Welt zureichend zu deuten *und mehr nicht*. Sie wahrt, kantisch gesagt, ihre spekulativen Grenzen, die aus ihrer funktionalen Hinordnung auf die Kosmologie resultieren.

Materialiter kam Schleiermacher im Jahr 1787 mit dem Jacobi-Mendelssohn-Streit und also quasi mit dem Spielmaterial seiner denkerischen Suchbewegung in Kontakt. Wenige Jahre später hatte er sich so intensiv mit Spinoza befasst, dass daraus zwei Manuskripte hervorgingen, die auf das Winterhalbjahr 1793/94 zu datieren sind und eine philologisch-hermeneutische Meisterleistung darstellen. Denn Schleiermacher hatte keine Spinoza-Ausgabe zur Hand, sondern wieder einmal nur Jacobis Spinoza-„Büchlein". Aber er konstruiert in seinen Niederschriften aus den Zitationen Jacobis zum Teil gegen dessen Darstellungstendenz die originalen Gedankenfolgen Spinozas[74] (dass das möglich war, setzt voraus, dass die Logik von Spinozas Gedanken so luzide ist, dass sie selbst noch durch die von Jacobi zitierten Fragmente hindurch sich geltend macht). Es sind genau die zentralen von Spinoza ausgehenden theologischen Herausforderungen, die Schleiermacher in seinen beiden Texten durcharbeitet: in dem einen mit dem Titel *Spinozismus*[75] vor allem die Thematik von Personalität und Individualität, in dem zweiten, das mit *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems*[76] überschrieben ist, zeichnet er die Grundlinien von Spinozas Theologie und Kosmologie nach.

Was sich Schleiermacher im Gang dieser Textarbeit erschließt, bildet ohne Zweifel das Substrat seiner schon erwähnten berühmten *Reden*, wird aber mit den Intuitionen der Offenbarung der Liebe zu einer über Kant hinausführenden, weil die Sinne und das Herz, also die Imagination positiv mit einbegreifenden Vernunftkritik verschmolzen. So heißt es in den *Reden*:

> „Sollte nicht Spinoza eben so weit über einem frommen Römer stehen, als Lukrez über einem Götzendiener? Aber das ist die alte Inkonsequenz, das ist das schwarze Zeichen der Unbildung, daß sie die am weitesten verwerfen, die auf einer Stufe mit ihnen stehen, nur auf einem andern Punkt derselben! Welche [sic!; K. M.] von diesen Anschauungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität, ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Fantasie. In der Religion wird das Universum angeschaut, es wird gesezt als ursprünglich handelnd auf den Menschen. Hängt nun Eure Fantasie an dem Bewußtsein Eurer Freiheit so daß sie es nicht überwinden kann dasjenige was sie als ursprünglich wirkend denken soll anders als in der Form eines freien Wesens zu denken; wohl, so wird sie den Geist des Universums personifiziren und Ihr werdet einen Gott haben; hängt sie am Verstande, so daß es Euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und fürs Einzelne; wohl, so werdet Ihr eine Welt haben und keinen Gott. Ihr, hoffe ich, werdet es für keine Lästerung halten, daß Glaube an Gott abhängt von der Richtung der Fantasie; Ihr werdet wißen daß Fantasie das höchste und ursprünglichste ist im Menschen, und außer ihr alles nur Reflexion über sie; Ihr werdet es wißen daß Eure Fantasie es ist, welche für Euch die Welt erschaft, und daß ihr keinen Gott haben könnt ohne Welt."[77]

Das ist Schleiermachers Weise, Kant kantkritsch fortzuschreiben und mit der Schärfe spinozistischer Motive sozusagen den Restdogmatismus von Kants Konzeption wegzuätzen. Wer die Schritte gehen will, die Kant nicht mehr gehen wollte oder konnte, kann nicht umhin, auf spinozierende Bahnen zu geraten, ohne deswegen das an Spinoza selbst noch haftende Dogmatische mitschleppen zu müssen – das eben erlaubt die spirituelle Aufladung der Motive. Entsprechend ehrt Schleiermacher auch den, auf den er sich in dieser Absicht bezieht, mit einer Passage in den *Reden*, die so berühmt wie den antipantheistischen Kampfknüppel anziehend berüchtigt geworden ist:

> „Opfert mit mir ehrerbietig eine Loke den Manen des heiligen verstoßenen Spinosa! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."[78]

Zwar löste diese Schrift eines bekannten evangelischen Predigers keinen kirchlich-

73 Vgl. dazu auch Müller, Gewalt und Wahrheit.
74 Vgl. dazu Meckenstock, Spinoza-Studien, 447.
75 Vgl. Schleiermacher, Spinozismus, 511–558.
76 Vgl. Schleiermacher, Darstellung, 559–582.
77 Schleiermacher, Reden, 245.
78 Ebd., 213.

theologischen Skandal aus, sie wurde auch nicht als literarische Sensation rezipiert, wohl aber als Programmschrift einer neuen, nachkantischen Konzeption von Theologie, und als solche rief sie lebhafte Zustimmung und ebenso lebhafte Ablehnung hervor, die bis zur Unterstellung persönlich-religiöser Unredlichkeit gehen konnte. Wenn überhaupt, dann spielt das Reizwort „Spinoza" in diesem Zusammenhang eine Rolle, war aber nicht das Zentrum opponierender Stimmen. Einer dieser Anwürfe, er stammte von dem an sich rationalistisch eingestellten Theologen Friedrich Samuel Gottfried Sack, unterstellte Schleiermacher, beim Predigen heucheln zu müssen, wenn er wirklich theologisch das denke, was in den *Reden* zu lesen stehe.[79] In einer langen Replik, in der der Beklagte sich verteidigt, wird bündig fassbar, warum Schleiermacher unbeschadet seiner Hochachtung vor dem Amsterdamer überzeugt ist, weder Spinozist, geschweige denn Pantheist zu sein:

> „Ich habe nur gesagt, daß die Religion davon nicht abhange, ob man im abstracten Denken der unendlichen übersinnlichen Ursach der Welt das Prädicat der Persönlichkeit beilege oder nicht. Hiervon habe ich, obgleich so wenig als irgend Jemand ein Spinozist, den Spinoza als Beispiel angeführt, weil in seiner Ethik durchaus eine Gesinnung herrscht, die man nicht anders als Frömmigkeit nennen kann. Von dem Factum, daß einige Menschen Gott die Persönlichkeit beilegen, Andere nicht, habe ich den Grund in einer verschiedenen Richtung des Gemüths aufgezeigt und zugleich, daß keine von beiden die Religion hindere. […] Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen."[80]

Bevor ich im Weiteren ausführe, dass und wie auch der späte Schleiermacher unbeschadet etlicher denkerischer Transformationen gerade diesem eben formulierten Anliegen treu bleibt, muss noch auf drei kleine Beobachtungen aus dem Umkreis der Rezeption der *Reden* geachtet werden, weil sie alle drei aufs Verblüffendste einen Zusammenhang zwischen Schleiermachers Schrift einerseits, dem Eröffnungsgedanken der vorliegenden Untersuchung sowie deren nächsten Großschritt andererseits herstellen, ohne deren anfängliche Kenntnis sie in ihrer Bedeutsamkeit überhaupt nicht zu identifizieren wären. Zur Erinnerung: Ich hatte eingangs davon gesprochen, wie der Anfang des modernen und gegenwärtigen Streits um den Theismus symbolisch verdichtet in einer Debatte über das Verhältnis von Sinai-Offenbarung und dem Sais-Mysterium, der Verehrung der verhüllten Isis, eingespurt wurde. Und hier nun, im Kontext der Reaktionen auf die Schleiermacherschen *Reden* wird

79 Vgl. Meckenstock, Einführung, 44–46.
80 Schleiermacher, Daniel F. E., Brief an F. S. G. Sack. Zwischen Mitte Mai und Anfang Juni 1801. In: Ders., Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Hermann Fischer u. a. Bd. V, 5. Briefwechsel 1801–1802, Berlin-New York 1999. Nr. 1065, 131–132.

dieses philosophische Ägyptenmotiv, für das „Isis" steht, fast beiläufig in die Spinozadebatte eingefädelt. Das ist deswegen so aufregend, weil keiner der Beteiligten das direkt tut, obwohl die Sache selbst mit Händen zu greifen ist: Goethe, in gewisser Hinsicht durchaus Spinoza-Fan, hat nach anfänglicher Begeisterung in späteren Jahren Ägypten, „jenes wüste Todtenreich"[81], nur noch als Sammlung von Kuriositäten wahrgenommen, ähnlich Herder; umgekehrt hatte Hamann viel für Ägypten übrig, absolut nichts dagegen für Spinoza;[82] erneut umgekehrt selbst bei Karl Leonhard Reinhold, dem Protagonisten der philosophischen JHWH-ISIS-Kontroverse schlechthin, wie wir noch sehen werden. In seiner einschlägigen Wortmeldung kommt Spinoza einfach nicht vor, nicht einmal das durch Lessing so prominent gewordene respektive Kennwort „ἕν καὶ πᾶν" oder der Begriff der All-Einheit.[83]

Ganz anders aber eben im Echo von Schleiermachers *Reden*:

(a) Als Erster diagnostiziert der uns schon hinlänglich bekannte Novalis in seinem Aufsatz *Die Christenheit oder Europa* von 1799 die epochale, zukunftsweisende Bedeutung der kleinen Schrift und schreibt in diesem Zusammenhang:

> „Er [Schleiermacher; K. M.] hat einen neuen Schleier für die Heilige [die Religion; K. M.] gemacht, der ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verräth, und doch sie züchtiger, als ein Andrer verhüllt. – Der Schleier ist für die Jungfrau, was der Geist für den Leib ist, ihr unentbehrliches Organ dessen Falten die Buchstaben ihrer süßen Verkündigung sind; das unendliche Faltenspiel ist eine Chiffern-Musik, denn die Sprache ist der Jungfrau zu hölzern und zu frech, nur zum Gesang öffnen sich ihre Lippen."[84]

„Neuer Schleier für die Heilige", verhüllend-entbergend, „unendliches Faltenspiel der Chiffern-Musik" als Emblem des großen Geheimnisses, dem der Gesang angemessener ist als die hölzerne Sprache – die Sprache der Begriffe, der kategorialen Offenbarungen und metaphysischen Systeme ist natürlich gemeint. Wer hören konnte, hat gehört (und Novalis wird uns später noch einmal begegnen, noch aufregender als jetzt eben, so viel sei verraten).

(b) Die zweite einschlägige Beobachtung liefert ein Brief, den Schleiermacher 1800 von seinem Studienfreund Karl Gustav von Brinckmann, einem schwedischen Diplomaten und Dichter, erhielt. Andere hatten Brinkmann gewarnt, in Schleiermachers *Reden* würde ihn ein Durcheinander von Philosophie und Mystik erwarten. Aber

81 Goethe, Brief an Rühle von Lilienstein. 12.08.1827. Zit. nach Hornung, Ägypten, 134.
82 Vgl. Hornung, Ägypten, 141.
83 Vgl. Assmann, Nachwort, 161. – Auch für Schiller kann Safranski das nur ex post als „verdächtige Ähnlichkeit" (322) unterstellen. Vgl. Safranski, Schiller, 321–322.
84 Novalis, Christenheit oder Europa, 747.

darauf können, so Brinkmann nach der eigenen Lektüre, nur Leute kommen, die beides, Philosophie und Mystik, noch weiter von einander separieren als „Frömmlinge" das mit dem diesseitigen und dem jenseitigen Leben tun.

> „Wir aber, deren synthetische Natur im Himmel und auf Erden nur ἕν καὶ πᾶν erkennen, denen Empfinden, Denken, Ahnden, Anschauen wenigstens in den Momenten der Andacht, nur freundliche Nüanzen des nämlichen Stralenspiels sind – wir können diesen Weisen die Zaubergestalt unserer Religion schwerlich versinnlichen durch das Knochenbild metafysischer Denkformen."[85]

Natürlich: ἕν καὶ πᾶν plus „Zaubergestalt" der Religion plus Kritik an knöcherner Metaphysik, die von der Wirklichkeit des Geheimnisses so viel (also so wenig verrät) wie ein Gerippe von der Schönheit des lebendigen Wesens.

Und dann (c) drittens Friedrich Schlegel, der in der von ihm herausgebrachten Zeitschrift *Athenaeum* ab 1799 mehrfach, durchaus nicht unkritisch, auf die *Reden* verweist und 1800 sogar ein mit *Die Reden der Religion* überschriebenes Sonett publiziert (das war damals üblich; auch Fichte etwa hat Sonette geschrieben und dort präzis formulieren können, was er im Begriffsdiskurs kaum zu fassen vermochte). Schlegels Verse lauten:

> „Es sieht der Musen Freund die offne Pforte
> Des großen Tempels sich auf Säulen heben,
> Und wo Pilaster ruhn und Kuppeln streben,
> Naht er getrost dem kunstgeweihten Orte.
>
> Drin tönt Musik dem Frager Zauberworte,
> Daß er geheiligt fühlt unendlich Leben,
> Und muß im schönen Kreise ewig schweben,
> Vergißt der Fragen leicht und armer Worte.
>
> Doch plötzlich scheints, als wollten Geister gerne
> Den schon Geweihten höh' re Weihe zeigen,
> Getäuscht die Fremden lassen in der Blöße;
>
> Der Vorhang reißt und die Musik muß schweigen,
> Der Tempel auch verschwand und in der Ferne
> Zeigt sich die alte Sphinx in Riesengröße."[86]

85 Brinkmann, C. G. von, Brief an Schleiermacher. 14.03.1800. In: Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Hans-Joachim Birkner u. a. Bd. V, 3. Briefwechsel 1799–1800, Berlin-New York 1992, Nr. 810, 421.

86 Schlegel, Reden über die Religion.

Deutlicher könnte die ägyptisierende Transposition des von Schleiermacher Intendierten, der Bestimmung der Religion als individueller Anschauung des Universums, des tiefsten Geheimnisses jenseits kategorial-geschichtlicher Religion nicht ausfallen: Das Zerreißen des Vorhangs (und welcher Bibelkenner assoziierte damit natürlich nicht auch Mt 27,51, den Todesaugenblick Jesu!), das Verschwinden des Tempels (nochmals eine Reminiszenz an das Neue Testament, diesmal Joh 2, die Tempelreinigung) – so erfolgen die „höheren Weihen" ins schweigende (auch keine Musik mehr!) Geheimnis, für das – von Ferne! – die alte Sphinx steht. Bald werden wir sehen, dass genau dieses Amalgam aus Ägyptophilie und einem von christlichen Fäden durchschossenen Spinozismus die frappante Attraktivität der von Jan Assmann urgierten kosmotheistischen Alternative zu den großen Monotheismen ausmacht. Wohl gibt es ein solches Ineinandergreifen von Ägypten und Spinozismus zumindest in Spuren auch bei Friedrich Hölderlin, allerdings dort dermaßen komplex in eine Poetologie und in Hölderlins eigene, im Übrigen durch Spinoza höchst kritisch angeschärfte, Subjekttheorie eingebettet[87], dass wir dem an dieser Stelle nicht weiter nachgehen können.[88] Für die hier anzustellenden Reflexionen reicht auch gänzlich aus, wahrzunehmen, wo und wie es in direkter Tuchfühlung mit Schleiermacher zur Verwebung der beiden Linien kommt, weil sich auf diese Weise ein hermeneutischer Schlüssel für das gewinnen lässt, was im nächsten Schritt zu verhandeln steht.

Zuvor aber nochmals zurück zu Schleiermacher selbst. Das stärkste Indiz dafür, dass Schleiermacher unbeschadet seiner Hochachtung für Spinozas Denken und seine interne Folgerichtigkeit in keiner Weise den Differenzgedanken aus dem Auge verliert und also keinen Pantheismus im schulmäßigen Begriff vertritt, ist sein bereits erwähntes Beharren auf der Perspektive des Individuums, das er gerade an der Form der Religion festmacht, sofern es diese im strengen Sinn nur qua Anschauung des Universums durch ein Individuum gebe. Den Zugang zum Differenzgedanken hält ihm dabei nichts anderes als die interne Struktur seiner Hermeneutik offen. Denn Schleiermacher entwickelt sein Verständnis von Verstehen am Leitfaden des Phänomens der Sprache und des Gesprächs. Letzteres entsteht dadurch, dass sich Einzelne, Individuen im Raum einer Sprache kommunizierend begegnen. Allgemeines und Konkretes greifen untrennbar ineinander, bilden ein lebendiges Wechselspiel. Um Äußerungen Anderer zu verstehen, bedarf es – und genügen – Vergleiche zwischen verschiedenen Sprachgebrauchsfällen und die Einfühlung in den Anderen. Im Universum der Sprache, in dem sich die Sprechenden bewegen, muss der Teil vom Ganzen her und das Ganze von den Teilen her begriffen werden.

87 Vgl. Hornung, Ägypten, 140 und dazu Wegenast, Spinoza-Lektüre. – Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 883 Anm. 255. – Henrich, Between, 227–230.

88 Eine ausgreifende Dokumentation der direkten oder indirekten Vernetzung Hölderlins mit dem Pantheismusstreit und seine Folgen vgl. in Jamme/Völkel, Hölderlin. Hier Bd. 1. Im Tübinger Stift (1788–1793), 320–416. – Bd. 2. Jenaer Gespräche (1794–1795), 292–318.

„[...] das Verstehen (ist) eine unendliche Bewegung, die nie zu Ende kommt; das ist [...] mit dem Wesen der Sprache selbst gegeben: 'Die Sprache ist ein unendliches, weil jedes Element auf eine besondere Weise bestimmbar ist durch die übrigen'; ebenso ist es bei der Auslegung; denn 'jede Anschauung eines Individuellen für sich ist unendlich', weil alles Individuelle ja immer nur approximativ zu fassen ist."[89]

Ganzes–Teil, also Universum–Endliches – Einfühlung, also Gefühl – beide Male die zentrale Position des Individuums: Man merkt auf den ersten Blick, wie Schleiermachers Hermeneutik und Sprachkonzept in unmittelbarer strukturaler Analogie mit seinem Verständnis von Religion, wie wir es bislang auf der Basis seiner *Reden* über Religion kennen gelernt haben, stehen. Formal und anachronistisch gewendet: Schleiermacher konzipiert einen ontologischen Monismus mit eingebautem linguistic turn – und genau Letzterer kommt für das gegenpantheistische Moment der Differenzen im All-Einen des Monismus auf, wie umgekehrt die monistische Ontologie als Bedingung der Möglichkeit realer Kommunikation fungiert.

Insofern kann nicht überraschen, dass im Horizont dieser Entsprechungen Einsichten, die am Phänomen Sprache und Verstehen gewonnen werden, in die systematische philosophische Bestimmung des Individuums und auch seiner religiösen Dimension Eingang finden. Aus diesen Prozessen geht in Schleiermachers Spätwerk *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*[90] von 1821–22, gern einfach „Glaubenslehre" genannt, eine zweite Grundbestimmung von Religion hervor, die mit der ersten aus den *Reden* zunächst in Spannung, wenn nicht in Widerspruch zu stehen scheint. Die erste aus den *Reden* beschrieb Religion, wie erwähnt, als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche". Die zweite nun nennt sie „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl"[91]. Was bedeutet das und wie kommt Schleiermacher zu diesem Begriff, der ja zumindest in aufklärerischen Ohren nachgerade reaktionär klingen muss?! Alles andere als dies freilich steckt dahinter.

Sehr vereinfacht dargestellt: Die „schlechthinnige Abhängigkeit" ist Resultat einer vertieften Analyse des Dreh- und Angelpunktes der neuen Philosophie seit Kant, also des Selbstbewusstseins. Schleiermacher entdeckt, ähnlich wie Fichte und in einer Hinsicht auch wie Jacobi, dass Selbstbewusstsein nicht reflexiv aufkommt und auch nicht reflexionstheoretisch aufgeklärt werden kann. Nicht reflexiv aufkommen heißt: Die Wissensweise „Selbstbewusstsein" entsteht nicht dadurch, dass sich ein Ich auf sich als Gegenstand von Erkenntnis gleichsam zurückbiegt (re-flektiert). Warum das nicht der Fall sein kann, werden wir noch zu bedenken haben, wenn wir uns im übernächsten Schritt in den letzten Konstitutionsgrund unserer

89 Mußner, Geschichte, 6.
90 Schleiermacher, Der christliche Glaube.
91 Ebd., Bd. 13,1 § 32,2, 203.

Gesamtproblematik hinabarbeiten; hier darum nur vorwegnehmend dies: Wäre Selbstbewusstsein reflexiv, dann müsste es unter anderem ja vor seinem Aufkommen schon da sein, um auf sich zurückkommen zu können, denn woher wüsste es dann, dass es in der Rückbiegung der Reflexion auf sich und nicht auf anderes gestoßen ist? Ich muss ja schon wissen, dass ich mich meine, wenn ich „ich" sage usw. Wenn also Selbstbewusstsein nicht reflexiv aufkommt und verfasst ist, muss es sich bei diesem Wissensmodus um ein unmittelbares Wissen des Subjekts von sich handeln. Gleichzeitig gewahrt sich dieses Selbstbewusstsein als seiner selbst nicht mächtig. In dem Augenblick, in dem es auftritt – fast muss man sagen aufwacht – weiß es zugleich, dass es sich nicht sich selbst verdankt, weder in seinem Dasein noch in seiner Verfassung. D. h., es fühlt sich radikal abhängig. Damit kommt es nicht mehr als Garantieinstanz absoluter Wahrheit in Frage, sondern muss die Wahrheit seiner Erkenntnis im intersubjektiven Medium der Sprache der Überprüfung aussetzen. Die Weise, in der das geschieht, lässt sich aus dem faktischen Funktionieren von Sprache so aufklären, dass sich daraus zugleich subjekttheoretisch aufschlussreiche Konsequenzen ergeben:

Bedeutungen von Zeichen sind nicht für je und je festgelegt. Vielmehr gehen sie aus der Bündelung, Überkreuzung, gegenseitigen Korrektur usw. von Deutungen hervor und stehen auch für die Zukunft weiteren Verschiebungen offen. Wäre es anders, vermöchte eine Sprache immer nur schon Bekanntes, nie aber Neues zum Ausdruck zu bringen. Bedeutungen kommen also durch Deutungen zustande. Wenn das so ist, muss hinter dem System einer vorgegebenen Sprache eine Instanz stehen, die mit Absicht, also um ihre Stellung in und gegenüber dem System der Zeichen wissend, dieses System gebraucht, um eine sinnvolle Welt zu entwerfen, und das ist das selbstbewusste Individuum. Schleiermacher hat damit das abstrakte Ich durch das konkrete „ich" ersetzt und damit die kommunikative Rückbindung des Subjekts klar gemacht. Aber gleichzeitig hat er gezeigt, dass sich das Individuum aus einem vorausliegenden Größeren nicht deduzieren lässt, weil es allererst dieser Ganzheit, deren Element es ist, seinen Begriff durch Deutung zuweist.

Das Spannende an diesem Befund ist, dass Schleiermacher damit hat zeigen können, dass Selbstbewusstsein gleichzeitig abhängig und unhintergehbar ist. Im gleichen Zug hat er den bewusstseinstheoretischen Ansatz der Philosophie seit Descartes mit der Dimension der Intersubjektivität und Kommunikation zusammengeschlossen. Ausgangspunkt dieses doppelten Prozesses war, dass Selbstbewusstsein den Mangel gewahrt, nicht über sich zu verfügen. Religionsphilosophisch verdient dasselbe Phänomen in zweifacher Hinsicht Aufmerksamkeit:

(a) Eine aus der Selbstverständigung aufkommende religiöse Erfahrung treibt gewissermaßen das Denken in den Bereich der Sprache. Das legt den Gedanken nahe, im Gegenzug durch wie auch immer näher zu bestimmende Untersuchungen der Sprache zumindest in gewissem Umfang Aufschluss über die Innenstruktur der Selbstverständigung wie der durch sie initiierten religiösen Erfahrung zu gewinnen.

Was die nähere Bestimmung solcher Sprach-Untersuchung betrifft, so wird besonders an jene Ausdrücke zu denken sein, die im Rahmen des Vorgangs „Selbstverständigung" unverzichtbar auftreten. In deren Zentrum steht ohne Zweifel das Pronomen der ersten Person Singular, das „ich".

(b) Der zweite Wink, den Schleiermacher in religionsphilosophischer Sicht gibt, betrifft den Gottesgedanken. Weil Selbstbewusstsein sich der Verfügung über sich selbst nicht mächtig weiß, stellt sich das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ein. Die Gottesvorstellung kommt laut „Glaubenslehre" als dessen „unmittelbarste Reflexion"[92] zustande. Gleichwohl untersteht der Gottesgedanke der gleichen Wissensform wie derjenige Gedanke, durch den er überhaupt erst hervorgetrieben wird. Das Entzogensein von Selbstverfügung setzt ihn frei. Aber auch er bleibt, was seinen Gehalt betrifft, entzogen. Gott ist kein Gegenstand des Wissens, aber im Selbstentzogensein des Subjekts präsent – oder nochmals sprachlich gewendet: Er ist

> „der vom Wissen nie einholbare letztfundierende Wahrheitsgrund der Übereinkünfte, die das diskursive Vermögen aller Menschen zu allen Zeiten erzielt hat."[93]

Das verrät überdeutlich, dass Schleiermachers Religionsbegriff in den *Reden* und der in der „Glaubenslehre" nicht in Widerspruch, sondern in Kontinuität stehen, und zwar in einer gewissermaßen spinozistisch-vexierbildhaften: Wird im ersteren Fall vom Universum her gedacht, so in der „Glaubenslehre" vom Individuum her, aber beide Male geht es um die Zusammengehörigkeit beider und ihre angemessene Beschreibung. Mit Schleiermachers Herausarbeitung der hermeneutischen und kommunikationstheoretischen Dimension der Gottrede beginnt – im Verbund mit dem schon hinlänglich erläuterten biblisch-herrnhutischen Liebesthema – ein Motiv sichtbar zu werden, das ein so komplexes Eigenleben entfalten wird, dass man darüber nur einigermaßen verblüfft sein kann, wenn man die Einzelheiten näher in Betracht zieht. Zuvor aber bleibt noch ein anderer Strang in unmittelbarer Folge der Spinoza-Wiederentdeckung im Pantheismusstreit und dem anschließenden Atheismusstreit zu verfolgen, weil erst mit ihm das Panorama bis heute wirkender spinozistischer Treibsätze in der Philosophie und Theologie komplett ist. Es handelt sich um eine Auseinandersetzung, die sich als dritte mitten im Austrag des Atheimusstreits anbahnt und dann nach relativ langer Inkubationszeit losbricht:

92 Ebd., § 4,4, 39.
93 Frank, Das individuelle Allgemeine, 123.

3.5 Perennierender Konflikt II: Der Theismusstreit

Friedrich Heinrich Jacobi, von dem schon ausführlich die Rede war, und Karl Leonhard Reinhold hatten im Gang des Atheismusstreits Sendschreiben an Fichte zu dessen Verteidigung verfasst. Jacobi entlastet darin Fichte vom Atheismusvorwurf dadurch, dass er mit der These, Gott könne nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden, die Philosophie als solche für atheistisch erklärt. Wissen und Gott sind damit noch weit stärker dissoziiert als im Pantheismusstreit. Damit ist der Boden bereitet für eine Auseinandersetzung um genau das, was im Pantheismus- wie im Atheismusstreit noch unbefragt als Kriterium fungierte: der Gottesgedanke des Theismus. Zu beiden Kontroversen konnte es nur kommen, weil, was Lessing in Orientierung an Spinoza und dann Fichte vortrugen, am Maß des Theismus gemessen und von ihm her verworfen wurde. Die beiden genannten Sendschreiben aber markieren den Einsatz einer Verschiebung, in deren Rahmen der Theismus endgültig unter Legitimationsdruck gerät. Gegenstand der Auseinandersetzung wird, wie denn der theistische Gott eigentlich zu denken sei. Im Rahmen dieser Fragestellung prallen dabei zwei Modelle aufeinander. Das eine geht davon aus, dass eine Wiedergewinnung des Gottesgedankens (nach dem Atheismusstreit) philosophisch notwendig und erreichbar sei. Das zweite Modell erachtet dieses Unterfangen für unmöglich und auch verzichtbar. Dieser Konflikt entlädt sich, nachdem er sich gut zehn Jahre lang aufgebaut hat, 1811/12 im so genannten „Streit um die göttlichen Dinge". Protagonisten sind erneut Jacobi mit seiner Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)[94] als Beklagter und darum auch Kontrahent. Der Titel seiner Erwiderung auf Jacobi und deren Motto verraten, was zur Debatte steht: *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*.[95] Das Motto hatte Schelling (natürlich um Jacobi zu ärgern) aus Spinoza gewählt. Das lateinische Original heißt übersetzt:

> „Oh, welcher Schmerz! Es ist schon soweit gekommen, daß diejenigen, die öffentlich bekennen, keinen Gottesgedanken zu haben und Gott auf keine Weise zu erkennen, sich nicht schämen, die Philosophen des Atheismus anzuklagen."[96]

94 Zu Schellings Person und Denkweg insgesamt vgl. das meisterliche Alterswerk des französischen Jesuiten-Philosophen Tilliette, Schelling. Dort auch viele Details zu den nachfolgend zu verhandelnden Fragen. – Vgl. auch Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 759–760 zu Kant und Spinoza bei Schelling. Bd. 2, 1551–1691. 1706–1707. – Mit eigenen systematischen Ambitionen verbunden auch Verweyen, Philosophie, 331–338.
95 Vgl. Schelling, Denkmal. – Vgl. dazu Tilliette, Schelling, 251–254.
96 Übers. nach der Ausgabe von Schellings „Denkmal" in: Jaeschke, Religionsphilosophie. Quellenband, 242–314. Hier 242.

Den heißen Kern der Auseinandersetzung[97] bildet dabei Schellings Unterfangen, gegen Jacobis intransigenten Pantheismusvorwurf den Nachweis zu führen, wie spekulativ eine monotheistisch-trinitarische Theologie mit einem mystischen Einheitsdenken zusammengeführt werden könne; das war schon in der *Freiheitsschrift* (1809)[98] das Anliegen (gegenüber in etwa gleiche Richtung zielender Kritik F. Schlegels[99]) gewesen, zur vollen Durchführung sollte es (abgesehen von der oben genannten Streitschrift) in *Die Weltalter* (1811/1813)[100] gebracht werden, die jedoch nie erschienen – wie insgesamt dieses Unternehmen, das Schelling bis in eine Vorlesung 1827/28 hinein verfolgte[101], scheiterte.[102] Darauf wird gegen Ende dieser Untersuchung nochmals systematisch und auch mit Blick auf die heutige textliche Fassbarkeit des *Weltalter*-Projekts zurückzukommen sein.[103] Zunächst aber ist von Schelling das zur Geltung zu bringen, was ihn in die hier zu analysierende, von Spinoza fermentierte Denkform hineinzieht.

Systematisch gesehen war Schelling wohl derjenige, der sich am unmittelbarsten jener Defizite annahm, die ich im vorausgehenden Schritt bereits als die entscheidenden Antriebe für die nachkantischen Projekte einer vollständigen Durchführung des kantischen Theorieprogramms genannt hatte:

(a) Das erste kantische Defizit war durch das Begriffsdoppel von Anschauung und Denken markiert gewesen. Unbeschadet der Tatsache, dass der frühe Schelling mit Fichte radikal beim Ich ansetzt und damit alles Gedachte als Setzung des Ichs fasst, tritt bei ihm von Anfang an ein Zug zum Objektiven, also etwas durch und durch Kant- und Fichte-Kritisches, hinzu. D. h., das Ich wird nicht mehr nur als transzendentale Instanz aufgefasst, sondern als Anschauung des Ewigen und Unendlichen. Die Unbedingtheit seiner Ich-Struktur wird dem Subjekt zur unmittelbaren Begegnung mit dem Absoluten, also mit Gott. Häufig kann man lesen, Schelling habe auf diese Weise das Ich an die Stelle Gottes gesetzt. Das ist gröblich falsch.[104] Wenn etwas an eines anderen Stelle tritt, hat dieses zu weichen. Genau das steht bei Schelling nicht. Anstelle einer angeblichen Verabschiedung des Absoluten redet er von dessen Präsenz im Selbstvollzug des selbstbewussten Ichs:

97 Vgl. dazu Jaeschke, Religionsphilosophie.
98 Vgl. Schelling, Wesen der menschlichen Freiheit.
99 Vgl. Schlegel, Sprache der Indier. – Hofmann, Goethes Theologie. Zu Schelling vgl. insgesamt 155–187.
100 Vgl. Schelling, Weltalter. Fragmente.
101 Vgl. Schelling, System der Weltalter.
102 Vgl. dazu Schmidt-Biggemann, Schellings „Weltalter", 3–4.
103 Vgl. unten Kap. 5, 246–247.
104 Wie übrigens ein W. Pannenberg das Gleiche auch schon für Kant behauptet. Vgl. Pannenberg, Theologie und Philosophie, 187–188.

> „Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben."[105]

Die durchschnittlich vertretene Erklärung, bei diesen Erwägungen handle es sich lediglich um einen spekulativen Reflex des mystischen Grundzuges von Schellings Herkunft aus dem schwäbischen Pietismus, lässt sich an Oberflächlichkeit kaum mehr überbieten. Freilich wird das nur entdecken, wer sich je die Mühe gemacht hat, einen Zugang zum subjekttheoretischen Kern der neuzeitlichen Philosophie generell und dem der klassischen Moderne speziell zu suchen (darauf ist zurückzukommen).

(b) Kants zweite Lücke – die der Vermittlung von theoretischer und praktischer Vernunft – füllt Schelling im Rückgriff auf ihrerseits weitgehend kantische, zum Teil auch fichtesche Mittel dadurch, dass er das Doppel beider Vernunftperspektiven um die Dimension der Kunst erweitert.[106] Das Phänomen der Kunst als solches hatte auch schon Kant aufgegriffen, seine präzise systematische Verortung und damit auch konsequente Durchführung im Ganzen einer vollständigen Vernunftanalyse muss Schelling zugeschrieben werden. Weshalb gerade das durch Kunst repräsentierte Phänomen der Ästhetik als Vermittlung von theoretischer und praktischer Vernunft fungieren kann, wird am einfachsten an folgender systematischen Überlegung klar: In der Wahrnehmung von Schönem geschieht etwas ganz und gar Praktisches, nämlich ein Angezogen-, ja ein In-Bann-geschlagen-Werden, also Bestimmt-Werden des Subjekts in Gestalt von etwas ganz und gar Theoretischem, nämlich der Betrachtung von eben dem, das mich da beansprucht. Im ästhetischen Ereignis erleben wir Subjektives als ganz und gar objektiv, weil die Faszination durch das Schöne nicht erzeugt werden kann – wie wir zugleich Objektives als ganz und gar subjektiv erleben, sofern das ästhetische Erleben durch keinerlei Begriffsarbeit eingeholt, geschweige denn ausgeschöpft werden kann. In dieser letzteren Beschreibung der Vermittlung von theoretischer und praktischer Vernunft ist zugleich bereits die dritte und gravierendste kantische Lücke thematisch geworden:

(c) die Unterbestimmung des Subjekt- wie des Objektbegriffs und ihres Verhältnisses. Das ist das eigentliche Zentralthema im Denken Schellings während seiner Hoch- und Spätphase, bereitet sich aber gleichwohl früh vor. Schon hinter seiner Wendung zu einer Philosophie der Natur 1797 steht das Problem, inwiefern denn die Subjekt-

105 Schelling, Philosophische Briefe, 87.
106 Vgl. dazu Jacobs, Schelling, 88–98.

Objekt-Zweiheit auf jene letzte Einheit bzw. jenen Grund überstiegen werden könne, der gegeben sein muss, wenn alles Philosophieren nach Kant nicht in einer letzten Dunkelheit befangen bleiben soll, denn eine wirklich kritische Philosophie wird ja auch diesen für alle ihre Sätze grundlegenden Gegen-Satz einbegreifen müssen. Auch Fichte hatte das Problem schon in aller Klarheit gesehen, jedoch einen Weg gewählt, der, so jedenfalls nach Schellings Ansicht, die Dimension der Objektivität nicht zu ihrem Recht kommen lässt. Umgekehrt konnte Fichte mit Schellings Alternative nichts anfangen. Dessen Überlegungen, aus aller Natur lasse sich eruieren, dass sie sozusagen zum Geist unterwegs, jedoch – sofern bewusstlos – auf diesem Weg gleichsam stecken geblieben sei, gelten Fichte als nichts anderes denn unerleuchtete Schwärmerei.

Dabei waren die einschlägigen Erwägungen Schellings nur eine Art vorbereitender Übung für das gewesen, dessen Name bis heute als eine Art Markenzeichen des Schellingschen Denkens gilt: seine „Identitätsphilosophie".[107] In ihr kreist Schelling um die Frage, wie denn jene Einheit zu bestimmen sei, die notwendig aller Subjekt-Objekt-Differenz vorausliegen muss, weil ja nur auf der Folie einer solchen Einheit so etwas wie eine Differenz überhaupt gefasst werden kann. Sofern Vernunft mit Vielheit und Verschiedenheit von Wesen umgeht, ist ihr die diese Operationen überhaupt erst ermöglichende Einheit in intellektueller Anschauung, also unmittelbar, gegeben. Nimmt man Letzteres wirklich ernst, kann das nur heißen, dass Vernunft als solche mit der absoluten Identität identisch und deshalb im Blick auf den Subjekt-Objekt-Gegensatz indifferent ist. Diese Konsequenz aus Schellings Denken hat zu dessen Bruch mit Fichte wie mit dem Jugendfreund Hegel geführt. Fichte kann nicht nachvollziehen, wie denn aus einer solchen allerletzten Einheit je überhaupt die Differenz von Subjekt und Objekt aufkommen können soll. Und Hegel kommentiert das Problem in seiner *Phänomenologie des Geistes* mit einer Phrase, die nachfolgend (und bis heute) zum geflügelten Wort geworden ist:

> „Dieß eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, – oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis."[108]

Wenn wir sozusagen einen Schritt zurücktreten, entdecken wir sofort, worum sich dieser Streit um absolute Identität und die Möglichkeit von Differenz der Sache nach dreht: um das Verhältnis von Absolutem und Endlichem – und die spinozistischen Konnotationen der ganzen Debatte sind mit Händen zu greifen. Wenn Hegel gegen Schellings „absolute Identität" eine „Identität der Identität und Nicht-Identität" ins Spiel bringt und damit die Einheit von Einheit und Gegensatz zum letzten Hintergrund aller Vernunft-Operation erklärt, so war diese Alternative Schelling alles andere als fremd. Hegel hatte den Gedanken erstmals 1801 publik gemacht, Schelling artikuliert ihn ein Jahr danach und versichert später, Hegel habe nur systematisch zur Geltung gebracht, was von ihm, Schelling, als Erstem herausgearbeitet worden sei. Das nimmt sich auch durchaus glaubhaft aus, wenn man in Rechnung stellt, mit welcher Souveränität, denkerisch wie literarisch, Schelling diesen Gedanken 1802 zu fassen wusste. Allem voran sein Dialog *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*[109] legt davon Zeugnis ab.

Schellings Denken nimmt dabei gegenüber der fichteschen und hegelschen Kritik eine – je länger, je entschiedenere – Wendung ins im christlichen Sinn unmittelbar Theologische. Unübersehbar wird das bereits an der 1804 veröffentlichten Schrift *Philosophie und Religion*[110] des noch nicht einmal 30-Jährigen, erst recht fünf Jahre später in seiner berühmten „Freiheitsschrift", die mit vollem Titel *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*[111] lautet. Die philosophische Gottesfrage, die Schelling in diesen Arbeiten aufwirft, bildet schließlich das Zentrum seines Spätwerks, wie es seine Vorlesungen *Philosophie der Mythologie*[112] und *Philosophie der Offenbarung*[113] dokumentieren. Hatte er mit ihnen in seiner Münchener Zeit (1827–41) noch Furore gemacht, so bescherten sie ihm mit ihrem theologisch-theosophischen Tenor in den Berliner Jahren 1841–44 ein einziges Desaster.

Auf die in der Tat christlich zu nennende – und dennoch seitens der christlichen Theologie weitestgehend abgelehnte – Spätphilosophie Schellings angemessen einzugehen erforderte ein weites Ausgreifen. Faszinierende Entdeckungen verweben sich unabtrennbar mit dunkelsten Passagen – wie das eben immer ist, wo jemand denkerisch in eine neue Dimension vorstößt. Dennoch lässt sich so etwas wie die Achse dieses Schellingschen Alterswerks benennen. Ihm war evident geworden, dass dort, wo auch nur im Ansatz christlich gedacht wird, auf konsistente Weise der Gottesgedanke und der Freiheitsbegriff zusammengebracht werden müssen, der Freiheitsbegriff – notabene! – primär im Sinne der Freiheit Gottes (schon wieder lässt Spinoza grüßen). Aus der allein müsse alle Wirklichkeit der Welt, der Geschichte und auch der Offenbarung begriffen – aber eben begriffen (und nicht nur hingenommen!) – werden.

Dass für dieses Unterfangen Spinoza von Anfang bis Ende die, wenn auch gewiss

107 Zu biographischen Formationsbedingungen und zur Kontur der Identitätsphilosophie vgl. auch Tilliette, Schelling, 157. 159–188.
108 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 22.
109 Vgl. Schelling, Bruno.
110 Vgl. Schelling, Philosophie und Religion.
111 Vgl. Schelling, Wesen der menschlichen Freiheit.
112 Vgl. Schelling, Mythologie.
113 Vgl. Schelling, Offenbarung. – Ders., Urfassung der Philosophie der Offenbarung.

kritisch aufgenommene, Bezugsinstanz war, kann nicht ernsthaft unter Zweifel gestellt werden, auch wenn das immer wieder einmal, selbst in jüngerer Zeit, geschieht – auch Heidegger etwa behauptete das. Sagte er doch in seiner Vorlesung im Sommersemester 1936 über Schellings „Freiheitsschrift", dass, wenn Schelling je ein System von Grund auf bekämpft habe, dann sei es dasjenige Spinozas gewesen.[114] Mir ist schleierhaft, wie das damit zusammengehen soll, dass nach Schellings wörtlicher Überzeugung Spinozas

> „System [...] noch immer die Grundlage aller Systeme geblieben"[115]

sei, also auch des eigenen, das er, um einer gebräuchlichen Formel zu folgen, mit einem eigenen Ziel zwischen Spinoza und Fichte zu lozieren suchte.[116] Oder in einer anderen Selbstverortung:

> „Die Weise der Darstellung betreffend, so habe ich mir hierin Spinoza zum Muster genommen, nicht nur, weil ich denjenigen, welchem ich, dem Inhalt und der Sache nach, durch dieses System am meisten mich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund hatte, sondern auch weil diese Form zugleich die größte Kürze der Darstellung verstattet und die Evidenz der Beweise am bestimmtesten beurtheilen läßt."[117]

Zwar wird man wohl zu konstatieren haben, dass das Eigenprofil Schellings hinsichtlich seines Bezuges auf Spinoza oszilliert, weil er sich bei aller Berufung auf den Amsterdamer natürlich davor hüten möchte, durch den Rückgriff auf dessen Denkform hinter die kantische Metaphysikkritik zurückzufallen, die er doch auf genau diesem Weg hatte fortschreiben und vollenden wollen. Dennoch hat Dieter Henrichs Diagnose viel für sich, Schelling in mehrfacher Hinsicht als Spinozisten zu verstehen:

> „Zunächst insofern, als er den orthodoxen Begriffen den Platz des Unbedingten verweigert. Spinozist in einem Nebensinn ist er auch insofern, als er anerkennt, daß die Stelle des Unbedingten auch anders besetzt werden könnte und daß sie sogar aus dem Bewußtsein des absoluten Ich heraus in einer Weise besetzt werden kann, die nicht zu den philosophischen Herleitungen Fichtes, sondern zu denen des Spinoza hinführen würde. Schließlich und wohl vor allem ist Schelling Spinozist insofern, als er Spinozas Ausgang von der Definition der unendlichen Substanz im Sinne eben jenes Ausganges deutet, den Jacobi, der Gegner des Spinoza, der aber selbst schon unter dem Einfluß der Gedanken dieses seines wesentlichsten Gegners stand, für sein eigenes und für alles Denken in Anspruch genommen hatte, das sich von der gründenden, aber nicht begründbaren Wahrheit her organisiert."[118]

114 Vgl. Heidegger, Abhandlung, 41.
115 Schelling, Einleitung in die Philosophie, 71.
116 Vgl. dazu auch Tilliette, Schelling, 30–35.
117 Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie, 9.

Sehr verknappt könnte man sagen: Schelling ist von der Substanz (Spinoza) zum Ich (Fichte) unterwegs, und irgendwo dazwischen müssen seine einschlägigen Wortmeldungen aufgetragen werden. Unbeschadet seiner Absetzbewegungen von Spinoza, die gewiss auch da sind, kann er darum in seiner frühen Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* aus dem Jahr 1795 sagen:

> „Im Ich hat die Philosophie ihr ἕν καὶ πᾶν gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preiße des Siegs gerungen hat."[119]

So durchformt Schelling mit einer von Fichte herkommenden Denkfigur – dem Ich – den Gedanken, nämlich den des Unbedingten, den er mit Jacobi denkt und als Einsatzpunkt von Spinozas „Ethik" erachtet. In zwei Briefen Schellings an Hegel, geschrieben Anfang 1795, wohl zeitgleich zur Abfassung der „Ich"-Schrift, wird präzis klar, wie die eben zitierte Grundoption mit der Gottesfrage zusammenhängt. Im berühmten „Dreikönigsbrief" vom 06.01.1795 mokiert sich Schelling darüber, dass seine Tübinger theologischen Lehrer um jeden Preis die von Kant ausgehende Herausforderung dadurch zu entschärfen suchen, indem sie Kantisches adaptieren:

> „Es ist ein (sic!) Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen. Eh' man sich's versieht, springt der deus ex machina hervor, – das persönliche, individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt!"[120]

In seinem Antwortbrief hatte Hegel Schelling gefragt, ob er denn glaube, dass man mit dem moralischen Gottesbeweis nicht bis zu einem persönlichen Gott gelangen könne. Schelling antwortet so:

> „Ich gestehe, die Frage hat mich überrascht; ich hätte sie von einem Vertrauten Lessings nicht erwartet; doch Du hast sie wohl nur getan, um zu erfahren, ob sie bei *mir* ganz entschieden seie; für Dich ist sie gewiß schon längst entschieden. Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr [eine der ent-

118 Henrich, Konstellationen, 211.
119 Schelling, Ich als Princip. § XII, 119. – Vgl. dazu auch Schellings Zusatz zu einer Buchwidmung an einen Freund. Wo er einem Spinoza-Diktum – „Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen" (Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. II. Lehrsatz 43 Anm.) – anfügt: „Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das ἕν καὶ πᾶν eines bessern (sic!) Lebens." Zit. nach Plitt, Aus Schellings Leben, 55.
120 Schelling, Brief an Hegel vom 06.01.1795. In: Hoffmeister, Briefe. Bd. 1, 13–15. Hier 14.

scheidenden Formulierungen Lessings, die den Pantheismusstreit auslösen, wie wir sehen werden; K. M.] – Meine Antwort ist: Wir reichen *weiter* noch als zum persönlichen Wesen. Ich bin indessen Spinozist geworden! – Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? – Spinoza'n war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) – *alles*; mir ist es das *Ich*. […] Vom *Unbedingten* muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist *alles* entschieden. […] Persönlichkeit entsteht durch die Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein ist aber nicht ohne Objekt möglich; für Gott aber, d. h. für das absolute Ich gibt es *gar kein* Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu sein, – mithin gibt es keinen persönlichen Gott […]."[121]

Hand in Hand mit diesem Vorstoß Schellings in der philosophischen Theologie geht zugleich noch etwas anderes einher. Er, der von einer strengstmöglichen Ich-Philosophie herkommt, ja in dessen absoluter Identität alles bis zur elementarsten Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt einbegriffen denkt, entdeckt am Ende in seiner spekulativen Theologie die Unbegreiflichkeit des Absoluten für die Vernunft, so dass diese das Absolute als etwas ihr unbedingt Vorgängiges anerkennen muss – und damit als etwas, das in keiner Weise auf sie angewiesen ist, um es selbst zu sein, als etwas mit sich Vermitteltes, das sich frei (in Schöpfung und Offenbarung) zur Geltung bringt. Insofern Schelling von der Frage der radikalen Selbstbegründung der Vernunft zu diesem Resultat kommt, muss man die Spätform seines Denkens als so etwas wie die Vollendung des so genannten Idealismus in Gestalt seiner Selbstüberwindung qualifizieren: Ein auf Schellings Spur bis zur Klimax zugespitztes Subjektdenken kippt in ein vernehmendes Denken erfahrener Wirklichkeit (darum übrigens bringen so auffallend viele katholische Theologen, zumal wenn sie älter werden, dem späten Schelling erhebliche Sympathie entgegen). Aus der Warte spinozierender Denkformen freilich nimmt sich das höchst ambivalent aus, fast wie ein Verrat am großen Meister (wenngleich ein ἕν καὶ πᾶν-Zungenschlag bis zum Ende blieb).[122] Friedrich Schlegel bringt die Vorbehalte gegen Schelling auf den Punkt, wenn er an Schleiermacher schreibt

„[E]s [sc. Schellings Denken; K. M.] ist wirklich Spinozismus, aber *ohne die Liebe*, d. h. ohne das einzige was ich im Spinoza werth halte […] vollendete[ ] Erkältung."[123]

121 Schelling, Brief an Hegel vom 04.02.1795. In: Hoffmeister, Briefe. Bd. 1, 20–23. Hier 21–22.

122 Als im Sommer 1851 ein junger elsässischer Pfarrer Schelling besucht und nach dem Schlüssel seiner Philosophie befragt, gibt ihm dieser mit Röm 11,36 – „Denn aus ihm und durch ihn und für ihn ist alles" – eine Antwort, die wie ein christlich mediatisiertes Echo der frühen Entdeckung des ἕν καὶ πᾶν klingt. Vgl. Tilliette, Schelling, 452.

123 Schlegel, Brief an Schleiermacher vom 12.04.1802. In: Dilthey, Schleiermachers Leben. 3. Bd., 315.

Und seinem Bruder August Wilhelm klagt er:

„Er [sc. Schelling; K. M.] hat den Buchstaben des Spinoza ganz in seiner Gewalt, aber auch nur diesen. Von dem Geiste des Spinoza, nämlich der Liebe und Schönheit, kurz von demjenigen in Spinoza was weit besser als sein System ist, findet sich keine Spur."[124]

Genau das aber – zugespitzt gesagt, mangelnder Liebes-Spinozismus! – hat in kaum zu überschätzendem Ausmaß damit zu tun, dass und wie sich die zwei großen nachidealistischen Alternativen der Philosophie in scharfer kritischer Absetzung gegen den Idealismus ausbilden. Man kann das zumindest für einen Moment zunächst mit unmittelbarem Bezug auf Schelling auch pointiert an Namen festmachen. Zu Schellings Hörern zählten u. a. ein Friedrich Engels, aber genauso ein Sören Kierkegaard.[125] Beide, der eine sehr schnell, der andere nach einiger Zeit, gingen in Distanz zu dem, was ihnen da vorgetragen wurde. Engels repräsentiert dabei die Gruppe derer, für die es allerhöchste Zeit war, die Philosophie wieder vom Kopf auf die Füße zu stellen und die Wendung des späten Schelling zur Erfahrung gegen alle spekulativen Anmaßungen buchstäblich zu nehmen. Das war das treibende Motiv des nunmehr kraftvoll einsetzenden und bis heute in zahlreichen Varianten virulenten Materialismus. Die große Alternative dazu bilden der Existenzialismus und die Lebensphilosophien – beides Konzepte, geboren aus der ausdrücklichen Frontstellung gegen alles begriffliche Vermitteln, also das Projekt, alles Wirkliche einschließlich des dieser Wirklichkeit begegnenden Subjekts aus einem einheitlichen und einzigen Gedanken zu begreifen. Die großen Repräsentanten eines solchen Philosophierens aus dem Geist der Unmittelbarkeit sind Sören Kierkegaard einerseits, Friedrich Nietzsche und Henri Bergson – jeder auf je seine Weise – andererseits.[126]

Mit einer Ausnahme lassen sich für sämtliche dieser Positionen eminente Einwirkungen mit spinozistischen Ideen namhaft machen. Die Ausnahme ist Kierkegaard. Wohl erwähnt er Spinoza etliche Male in seinem umfänglichen Werk und bietet im Übrigen auch eine von Ironie satte und sachlich höchst treffsichere Beschreibung der Begegnung zwischen Lessing und Jacobi, die den Pantheismusstreit auslösen

124 Schlegel, Friedrich, Brief an A. W. Schlegel vom 15.04.1806. In: Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis. 3 Bde. Hg. von Josef Körner. Bd. 1, Brünn-Wien-Leipzig 1936, 322–323.

125 Zur weiteren – teils verblüffenden – Wirkungsgeschichte Schellings, nicht zuletzt im russischen Denken, vgl. ausführlich Tilliette, Schelling, 463–495. Zu ergänzen wäre in diesem Zusammenhang parallel zu Tilliettes Erinnerung an C. Bruaire (vgl. 493) noch ein Hinweis auf das strukturell konvergierende Kenosis-Motiv im Denken G. Vattimos, der Schüler des großen Schelling-Interpreten L. Pareyson war. Vgl. bes. Vattimo, Glauben-Philosophieren. – Ders., Jenseits des Christentums. – Vgl. dazu auch Ders., Christentum im Zeitalter der Interpretation.

126 Vgl. dazu auch Henrich, Between, 3–4.

sollte.[127] In der Sache hält er sich der Denkform – durchaus seiner radikalen Philosophie der existenziellen Wahl und Freiheit entsprechend – konsequent fern, wenngleich ihm die „Ethik" der Pantheismusthematik bekannt war. Ganz anders im Fall der beiden anderen Stränge:

Um mit dem Lebensphilosophischen zu beginnen: Dass Spinoza für Nietzsche von so hoher wie komplexer Bedeutung ist, erwähne ich nur im Vorübergehen. Verwandtschaft und Gegensatz beider durchdringen sich unauftrennbar. Für das Erste, die Nähe, mag stehen, was Nietzsche seinem Freund Franz Overbeck im Sommer 1881 auf eine Postkarte schreibt:

> „Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen *Vorgänger* und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich *jetzt* nach ihm verlangte, war eine 'Instinkthandlung': Nicht nur, daß seine Gesamttendenz gleich der meinen ist – die Erkenntniß zum *mächtigsten Affekt* zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in *diesen* Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit – ; die Zwecke – ; die sittliche Weltordnung – ; das Unegoistische – ; das Böse – ; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Atemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit."[128]

Mit dieser Verschwisterung in der Einsamkeit verbindet Nietzsche im Übrigen ein hochbrisantes psychologisches Motiv, aus dem er sich die spinozanische Denkform der All-Einheit als eine Art Gegenbesetzung in der religiösen Ökonomie des Protagonisten erklärt, als Reaktion auf das, was ihn im Letzten in seine Isolation treibt. In Versen mit dem Titel *An Spinoza* schreibt Nietzsche:

> „Dem 'Eins in Allem' liebend zugewandt,
> Ein amor dei, selig, aus Verstand –
> Die Schuhe aus! Welch dreimal heilig Land! –
> Doch unter dieser Liebe fraß
> unheimlich glimmender Rachebrand:
> – Am Judengott fraß Judenhaß! –
> – Einsiedler, hab ich dich erkannt?"[129]

Gleichwohl bleibt Nietzsche durchgehend seine prinzipielle Differenz, ja im Grunde Aversion gegen Spinoza präsent, der Spinoza-Forscher Yirmiyahu Yovel spricht

127 Vgl. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, 92–98.
128 Nietzsche, Postkarte an F. Overbeck, Nr. 135, 111.
129 Nietzsche, An Spinoza, 319.

treffend von Nietzsches „feindliche[m] Bruder"[130] – und die Aversion hat, man ahnt es sofort, mit der Gottesfrage zu tun:

> „Diese Ausgestoßenen der Gesellschaft, diese Lang-Verfolgten, Schlimm-Gehetzten, – auch die Zwangs-Einsiedler, die Spinoza's oder Giordano Bruno's – werden zuletzt immer, und sei es unter der geistigsten Maskerade, und vielleicht ohne dass sie selbst es wissen, zu raffinirten Rachsüchtigen und Giftmischern (man grabe doch einmal den Grund der Ethik und Theologie Spinoza's auf!)."[131]

Der tiefste Differenzpunkt zwischen beiden liegt darin, dass Nietzsche der durch und durch rationalen Substanz – sei sie als Gott, sei sie als Natur gedacht – etwas endlos im Fluss Befindliches, nie mit sich Identisches, zur Ruhe Kommendes, also eine durch und durch irrationale Welt entgegenstellt – eine „Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens"[132], also eine irrationale causa sui, was natürlich eine vollständige contradictio in adiecto darstellt, weil es zum Wesen einer causa gehört, Anfangsglied einer rationalen Rekonstruktion zu sein. Ich belasse es hier bei diesen bis zum Letzten verknappten Wegmarken, weil das Verhältnis Spinoza-Nietzsche unbeschadet seiner Komplexität für unser systematisches Thema nicht so viel austrägt, dass wir länger damit beschäftigt sein müssten. Angefügt sei nur noch der Hinweis, dass Nietzsche in seinen mittlerweile kritisch ediert vorliegenden späten Notizheften wohl in Verbindung mit Spinozas Namen denkerische Möglichkeiten ahnte, die sich gegen einen nicht mehr zum Halten zu bringenden Strudel des Nihilismus in Stellung bringen ließen.[133] Ich beschließe den Blick auf die lebensphilosophische, antiidealistische Aufnahme spinozanischer Motive mit einer kurzen Bemerkung zu Henri Bergson. Es war ausgerechnet die kritische, ganzheitliche Alternativität zum herrschenden Szientismus des letzten Drittels des 19. und des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts, die Bergson zum intellektuellen Star seiner Epoche und sein Denken zu einer der erfolgreichsten Philosophien der letzten beiden Jahrhunderte machte (Pantheismusvorwurf und Ritterschlag durch Setzung auf den römischen Index übrigens eingeschlossen). Der spinozistische Zungenschlag meldet sich vor allem dergestalt, dass der späte Bergson Gott mehr oder weniger als die treibende Kraft hinter dem „élan vital", der alles durchherrschenden Kraft, bestimmt, gar mit diesem identifiziert und überzeugt ist, dass so etwas wie Gotteserkenntnis nur intuitiv möglich sei. Wie das Erkennen Gottes damit als ein Einswerden mit ihm gefasst wird, so avanciert umgekehrt der „élan vital" zur Ausdrucksform der Liebe Gottes, was natürlich heißt, dass sich in der Natur als solcher Gott selbst manifestiert.

130 Yovel, Spinoza, 419.
131 Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, 43.
132 Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, 38[12], 611.
133 Vgl. Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe. IX, 1–3. – Vgl. dazu auch als Angabe einer möglichen Forschungsperspektive Henrich/Irrlitz, Philosophieren, 791–792.

Damit zum materialistischen Strang spinozistischer Wirkungsgeschichte. Doch über diesen muss deutlich mehr gesagt werden als über den lebensphilosophischen Strang, weil er auf eine Weise in unser Gesamtthema hineingehört, wie man das auf den ersten Blick niemals vermuten würden – oder, nein doch: auf den ersten Blick schon, weil man ja schnell von der Wendung Spinozas „Deus sive natura" oder der Rede von einer „natura naturans" – naturierenden Natur – zu der Idee kommen kann, das bedeute: Gott ist nichts anderes als das Gesamt materieller Prozesse usw. Auf den zweiten Blick aber leuchtet die Zuschreibung eines solchen Gedankens an Spinoza dann natürlich gar nicht mehr ein, jedenfalls, wenn jemand Wesentliches von Spinoza weiß. Um diese etwas verwickelte Sachlage in Griff zu bekommen, muss man bei dem ansetzen, von dem sich die materialistischen Philosophien nach der Sattelzeit am unmittelbarsten abstoßen, nämlich Hegel (und die Überschrift erklärt sich bald von selbst):

3.6 Zwei links, zwei rechts – Verzweigungen und unerwartete (Strick)Muster

Auch nachfolgend geht es um keine Abhandlung über Hegels Verhältnis zu Spinoza[134] und schon gar nicht über Hegel als solchen, sondern um die Frage: Was passiert im Übergang von bestimmten spinozanischen Motiven in Hegels Denken und durch es hindurch danach – und was kommt daraus an Gedanken auf, die (ich betone wieder einmal) bis heute in die uns leitende Frage nach dem Gottesgedanken und seiner Wahrheit eingreifen? Um Hegel zureichend zu verstehen, müssen wir für einen Moment einen Schritt vor Hegel zurücktun in den kleinen und bis heute fast ganz vergessenen Kreis derer, die als Erste nach der durch Jacobi ausgelösten Spinoza-Renaissance intensiver und textnäher als die meisten anderen in Auseinandersetzung mit Spinoza treten. Zu ihnen gehört auch Karl Heinrich Heydenreich (1764–1801), einer, der übrigens gegen den Trend seiner Zeit als Spinozist anfängt und als kantianischer Prediger einer Vernunftreligion endet, die man gewinnt, wenn man Spinoza mit Kant korrigierend modifiziert. In unserem Zusammenhang interessiert an Heydenreich zweierlei:

(a) Bei ihm tritt so etwas wie die Vorform dessen auf, was Hegel in seinem frühen Meisterwerk *Phänomenologie des Geistes* als geniales Programm ausbuchstabieren wird: dass Substanz auch zu Subjekt werden muss, also die Wirklichkeit des essenziellen Gottes in einer Vermittlungsbewegung, die dem Paradigma von Selbstbewusstsein folgt, dynamisiert wird. Das Paradigmatische an Selbstbewusstsein erblickt Hegel dabei darin, dass dieses sich dadurch ausbildet, dass ein Subjekt sich ans andere seiner selbst verliert, um von dort, verwandelt und bereichert zugleich, zu sich zurückzukommen. In solch selbstbezüglicher Andersheit wird alle Vereinzelung überwunden durch ein Selbstwerden in einem übergreifenden Ganzen. Hinzu gesagt werden muss dabei auch gleich, dass sich für eine solche prozessuale Auffassung der alleinen Substanz klare Ansatzpunkte bei Spinoza selbst namhaft machen lassen. Gott ist für ihn nur im vollen Sinne Gott nicht als Substanz, sondern in seinen sub specie aeternitatis verstandenen nicht-ewigen Modi.[135] Das ist der eine Motivstrang, der von Heydenreich ausgeht.

(b) Der zweite, in der Anfangszeit noch vitaler als der erste, verdichtet ein Moment, das ebenso bereits bei Spinoza vorliegt und dann in der beschriebenen Weise christlich aufs Höchste aufgeladen wird, aber nicht nur spirituell-mystisch, sondern genauso politisch weitergeführt werden kann – und das tut Heydenreich, indem er Leitsymbole wie „Liebe" oder „Verbrüderung" (man denke an die Herrnhuter „Brüdergemeinde"!) in ein demokratisches Liebesethos transformiert, bei dem Gottesverehrung und universale Solidarität ineinander gleiten und die kategoriale Offenbarungsreligion die Funktion eines Katalysators zur Durchsetzung einer solchen Vernunftreligion mit Herz (könnte man sagen) übernimmt.[136] Dem kommt aufs Idealste entgegen, dass sich um Spinoza schon seit Lebzeiten Legenden über sein vorbildliches, heiligmäßiges Leben ranken, so dass sich in dieser Perspektive eine engstmögliche Verknüpfung von Philosophie und Leben gewinnen lässt, die es erlaubt, theoretische Argumentation und moralische Praxis zusammenzuführen.[137] Mit größter Vehemenz geschah eben dies durch Moses Heß (1812–1875), zu dem ich gleich noch Überraschendes anzuführen habe. Zunächst geht es nur darum, klarzumachen, wo und wie diese Verzweigung ins Hochspekulative zum einen und ins Praktisch-Politische zum anderen einsetzt: durch die vertiefte Auseinandersetzung mit Spinoza während der drei Debatten Pantheismus-, Atheismus- und Theismusstreit – wobei ich hinzufüge, dass diese Zuschreibung keineswegs bedeutet, Hegel sei unpolitisch gewesen und Heß theoriefrei, im Gegenteil, wie wir gleich sehen werden. Also: Hegel versus Heß – was steht zur Debatte?

(1) Hegels Werk ist mehr als heterogen, obwohl es von einer einzigen Idee beherrscht, fast muss man sagen behext ist: von der Idee einer wirklichen Einheit von allem. Genau das aber darf man sich nicht zu trivial vorstellen, wenn man Hegel begreifen will. Einheit von allem heißt dabei nämlich: (a) Einheit von allem, was es gibt, also von allen Seienden und Phänomenen, grob gesagt vom Stein über das Lebendige bis zum Geist, denn weil das alles Seiendes ist, hängt es ja irgendwie zusammen. Gleich-

134 Vgl. dazu bes. Michelini, Sostanza.

135 Vgl. Strauss, Religionskritik, 29–30.
136 Vgl. dazu Gawoll, Spinozismus.
137 Vgl. dazu Timm, Amor, 85–86.

zeitig tritt alles Seiende in einer Ordnung auf. Manche Entitäten gehören engstens zusammen, andere kann man leicht, wieder andere nur mit Mühe verbinden, nochmals andere sind absolut unverträglich. Diese Ordnung selber ist aber kein Seiendes wie die Seienden, die sie einbegreift. Trotzdem gehören Einzeldinge und Ordnung untrennbar zusammen, also stellt sich (b) auch die Aufgabe, die Einheit von Einzeldingen und Ordnung zu denken. Aber das ist noch nicht alles. Denn: (c) Beziehung besteht ja auch zwischen allem, was es gibt, einschließlich der es bestimmenden Ordnung einerseits mit dem Gegebensein von diesem „allem" samt seiner Einheit für die Vernunft andererseits; anders gesagt, die Tatsache des Gedachtseins alles Seienden stellt zusätzlich die Aufgabe, auch noch die Einheit des zu Denkenden mit dem Denken zu denken. Radikal zur Geltung gebracht ist Einheit in all diesen drei Dimensionen freilich erst dann, wenn (d) auch noch diese drei Einheitsdimensionen ihrerseits als Einheit gefasst sind und wenn (e) die Vielheit, um die es dabei jedes Mal geht, die Einheit, in die es gebracht wird, mitbestimmt. Denn wirkliche Einheit besteht ja nur, wenn die Vielheit, die in sie einbegriffen ist, nicht nur weggeschafft, sondern zugleich, aber sozusagen auf einer höheren Ebene, aufbewahrt bleibt – genau das ist der Sinn des Hegelschen Elementarbegriffs der Aufhebung. Er meint tollere (wegschaffen), elevare (hinaufheben) und conservare (aufbewahren) zugleich. Ich denke auch, es leuchtet spontan ein, dass ein solches Programm kein Einfall eines Exoten ist, sondern sich beinahe wie von selbst stellt, wenn Philosophie als Selbst- und Weltbeschreibung ein bestimmtes Maß von Selbstreflexivität gewinnt.

Das beinahe Unglaubliche an Hegel ist aber nun, dass er dieses Programm nicht nur formal konstruiert, sondern zugleich empirisch realisiert, indem er das zu seiner Zeit zur Verfügung stehende Wissen in einem fast nicht mehr nachzuvollziehenden Umfang in dieses auf Einheit ausgehende Vermittlungsprogramm einbezieht. Daher rührt, dass sich etwa in der schon erwähnten *Phänomenologie des Geistes* (1807) wie in anderen Werken – im Übrigen höchst kompetent – Ausführungen über Paläontologie, Chemie oder Mathematik finden. Auch die Geschichte der Philosophie und natürlich das Phänomen der Religionen bleiben nicht außen vor, mit der Folge, dass Hegels Vorlesungen über Philosophiegeschichte und Religion unter dem erläuterten Vorzeichen der Einheit ein höchst eigenwilliges Profil finden.

Gleichzeitig will das gesamte Hegelsche Philosophieren gerade vom Begriff der Religion her sozusagen seitenverkehrt begriffen sein. Denn der ursprüngliche Impuls zu jenem Gedanken einer letzten Einheit von Wirklichkeit und von Wahrheit und beider miteinander war für Hegel ein religiöser. Schon in den allerfrühesten Spuren, die Hegels Denken hinterlassen hat, in Aufzeichnungen, die er als Student fixierte, taucht die Idee einer neuen Volksreligion auf, die es braucht, um fruchtlose Entgegensetzungen zu überwinden, Entgegensetzungen zumal, die die zeitgenössischen Theologien in ihrer doktrinalen, staubtrockenen und lebensfernen Form zuhauf boten. Hegel wörtlich:

> „Meine Absicht ist nicht, zu untersuchen, welche religiöse Lehren, am meisten Interesse fürs Herz haben, [...] sondern was für Anstalten dazu gehören, daß die Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der menschlichen Empfindungen eingemischt, ihren Triebfedern zu handeln beigesellt, und sich in ihnen lebendig und wirksam erweise – daß sie ganz subjektiv werde – wenn sie das ist – so aüssert [sic!] sie ihr Daseyn nicht blos durch Händefalten, [...] sondern sie verbreitet sich auf alle Zweige der menschlichen Neigungen (ohn daß die Seele gerade es sich bewust [sic!] ist,) und wirkt überall [...]."[138]

Und ein paar Abschnitte später:

> „Sobald eine Scheidewand zwischen Leben und Lehre – oder nur eine Trennung und weite Entfernung beider voneinander ist – so entsteht der Verdacht – daß die Form der Religion einen Fehler habe – entweder daß sie zuviel mit Wortkrämerei umgeht, oder an die Menschen zu grosse frömmelnde Forderungen macht – ihren natürlichen Bedürfnissen – den Trieben einer wohlgeordneten Sinnlichkeit [...] zuwider ist – oder daß beides zugleich der Fall ist [...]."[139]

Man kann zeigen, dass diese Idee der neuen Volksreligion des gerade erwachsen Gewordenen selbst noch die Spätwerke Hegels bestimmt und substanziell zur politischen Dimension seines Denkens gehört.

Singulärer Beleg für die fundamental religiöse Drift des Hegelschen Denkens ist das berühmte (von Franz Rosenzweig) so genannte *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, das 1796 entstanden sein dürfte und dessen Urheberschaft nach wie vor umstritten ist: ob es Schelling, Hegel oder Hölderlin zuzuschreiben sei, wobei manches für Zweiteren spricht.[140] Dort heißt es u. a.:

> „Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind. Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie [...]. Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Haufen müsse eine sinnliche Religion haben. Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen.
> Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie ha-

138 Hegel, Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten, 90.
139 Ebd., 109f.
140 Jamme, Mythologie. – Tilliette, Schelling, 45–46 plädiert nach wie vor für Schelling als den Urheber.

ben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden.
Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns ... Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!"[141]

Über dieses Manifest wäre weiß Gott viel zu sagen, nicht nur über die darin auftretende Idee einer neuen Volksreligion, die mit den Revolutionsidealen von 1789 verknüpft ist und zugleich offenkundig neutestamentliche Intuitionen anklingen lässt, wie der Schluss der zitierten Passage unüberhörbar verrät. Mindestens ebenso spannend nimmt sich aus, dass es in dem Riesenwerk des Regensburger Bischofs Johann Michael Sailer (1751–1832) Anweisungen zum rechten Predigen gibt, die wie eine orthodoxe Version des Systemprogramms klingen und ziemlich zeitgleich zu diesem entstanden sein dürften (wobei zu den Stärken Sailers gehörte, sich mit den intellektuellen Zeitgenossen intensiv auseinander zu setzen).[142] Dies aber alles nur nebenher.[143] Im jetzigen Zusammenhang führe ich das *Systemprogramm* als Beleg dafür an, wie Hegels Denken von Anfang an geradezu pathetisch vom Gedanken der Einheit durchherrscht wird und wie sich dieser Gedanke der Perspektive des Religiösen einschreibt.

So klar selbst in der vorausgehend gebotenen äußerst knappen Skizze zu Hegel spinozanische Linien in seinem Denken zur Geltung kommen, so klar wird bei näherem Zusehen auch, dass diese Rezeption durchaus auch mit anti-spinozistischen Einstellungen einhergeht: So sehr Hegel die Kritik am theistischen Gottesgedanken teilt und mit Spinoza in politischen Belangen übereinkommt, so wenig stimmt er deswegen Spinozas Gottesgedanken und dessen Substanzbegriff zu und verabschiedet er den Gedanken der moralischen Freiheit. Unter Ausklammerung zahlreicher Einzelzüge und auch der Differenzen zwischen den großen Werkphasen Hegels, die man gern nach seinen jeweiligen Aufenthaltsorten (Tübingen – Bern – Frankfurt) benennt, lässt sich bilanzieren, dass Hegel unterwegs ist zum antikantianischen Spinozismus einer Vereinigungsphilosophie unter dem Richtmaß des Liebesgedankens.[144]

141 Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Zit. nach: G. W. F. Hegel, Werke in 20 Bdn. Bd. 1: Frühe Schriften, Frankfurt a. M. 1971, 235–236 (Theorie Werkausgabe).
142 Vgl. dazu Müller, Homiletik, 162–163. Dort auch Quellenhinweise.
143 Dass es sich dabei um mehr als nur zufällige Konvergenzen handelt, zeigt sich u. a. darin, dass etwa auch Schelling im Gange von Anfeindungen nachhaltige Unterstützung von Sailer-Schülern erhielt. Vgl. Tilliette, Schelling, 145–146.
144 Vgl. dazu Bondeli, Denkfiguren. – Yovel, Spinoza, 294–321.

Und man kann auch unschwer erkennen, dass Hegels dialektische Dynamisierung des Substanzbegriffs in enger Verbindung mit dem Grundgedanken der Christologie steht: dass das Unendliche sich im radikal Anderen seiner selbst, im Endlichen, dass Gott im Menschen sich geltend macht und, fügt Hegel hinzu, dadurch erst wirklich es bzw. er selbst wird. Genau daran, dass es eine solche Vermittlung nicht kennt, macht Hegel selbst auch die entscheidende Differenz zum Judentum fest, so dass – verblüffenderweise – in der Sicht Hegels sozusagen der Jude in Spinoza der eigentliche Protagonist des Monismus wird, weil

„die spinozistische Philosophie hinter dem wahren Begriff Gottes, welcher den Inhalt des christlich religiösen Bewußtseyns bildet, zurückgeblieben ist. Spinoza war seiner Herkunft nach ein Jude und es ist überhaupt die orientalische Anschauung, nach welcher alles Endliche bloß als Vorübergehendes, als ein Verschwindendes erscheint, welche in seiner Philosophie ihren gedankenmäßigen Ausdruck gefunden hat."[145]

So gesehen sind natürlich die Monotheisten die eigentlichen Hardcore-Monisten, weil für sie das Endliche nichts wirklich für sich Wirkliches ist – weshalb Hegel Spinozas Konzeption auch „Akosmismus"[146], also weltloses Denken nennt (übrigens ein Vorwurf, den auch Assmann im Vergleich mit dem ägyptischen Kosmotheismus gegen den alttestamentlichen Monotheismus erhebt). Diese – im buchstäblichen Sinn – Vor-Läufigkeit an Spinozas Gottesgedanken jedoch hindert Hegel in keiner Weise, die spinozanische Denkform zur Conditio sine qua non, zur unhintergehbaren Voraussetzung philosophischen Denkens überhaupt zu erheben:

„Es ist die morgenländische Anschauung, die sich mit Spinoza zuerst im Abendlande ausgesprochen hat. Im Allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens. Wenn man anfängt zu philosophiren, so muß man zuerst Spinozist seyn. Die Seele muß sich baden in diesem Aether der einen Substanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen seyn muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage."[147]

145 Hegel, System der Philosophie I, § 151, 339.
146 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 373.
147 Ebd., 376. – Zur „morgenländischen Anschauung" vgl. auch die Ausführungen Hegels in seiner „Ästhetik" über „Die Symbolik der Erhabenheit" und dort speziell über den in Persien ausgebildeten „Pantheismus im Muhamedanismus" (mit Blick auf die Poesie Dschelaleddin-Rumis und Hafis). So in Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik, 482–501. Vgl. dazu auch Ayada, L'islam.

Hegel selbst ist (wie skizziert) diesen Weg gegangen, aber eben unter Einschluss einer Vergeschichtlichung und Versubjektivierung der Substanz, die für Spinoza vom Ansatz her prinzipiell ausgeschlossen ist (die Dynamisierung als solche ist kein Problem, wie wir gesehen hatten, sondern in Spinoza selbst angelegt). Unbeschadet der inneren Stimmigkeit dieses Programms und seiner zum Teil atemberaubenden materialen Durchführung meldeten sich aber schon zu Lebzeiten des späten Hegels und dann geradezu konvulsionsartig nach seinem Tode Zweifel am Sinn des Unternehmens, das er da betrieben hatte. Der Hauptvorwurf lief darauf hinaus, dass ein solches Denken mit gelebter und erlebter Wirklichkeit schlichtweg nichts mehr zu tun habe; vor allem die sozialen und ökonomischen Verwerfungen ab dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts gaben dazu Anlass. Insofern lässt sich unschwer nachvollziehen, dass Hegel in besonderem Maße zum Abstoßpunkt revisionistischer Programme wird, die gleichwohl noch immer in seinem Banne stehen. Das gilt zum einen für die als „Linkshegelianer" betitelten Heinrich Heine (1797–1856), Arnold Ruge (1802–1880), Moses Heß (1812–1875), Max Stirner (1806–1856), Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818–1883) und Sören Kierkegaard (1813–1855), denen man als verbindende Intention unterstellen kann, die Philosophie wieder vom Kopf (gemeint ist natürlich Hegel) auf die Füße stellen zu wollen. Als „Rechtshegelianer" werden demgegenüber diejenigen bezeichnet, die das Hegel-Projekt mehr oder weniger geradlinig unter gewandelten Bedingungen weiterzuführen suchen; zu ihnen zählen Friedrich Wilhelm Carové (1789–1852), Johann Eduard Erdmann (1805–1892), Kuno Fischer (1824–1907), Eduard Gans (1798–1839), Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1794–1861), Carl Ludwig Michelet (1801–1893), Heinrich Bernhard Oppenheim (1819–1880), Karl Rosenkranz (1805–1879) und Constantin Rössler (1820–1896), im Übrigen alles Autoren, die es verdient hätten, nicht ungelesen zu bleiben. Vom direkten oder heimlichen Übervater beider Denkstränge her, Hegel, kann natürlich nicht überraschen, dass beide Male Religion und Theologisches eine zentrale Rolle spielen.

Einigermaßen verblüffen muss das natürlich gerade für den linkshegelianischen Strang der Wirkungsgeschichte. Trotzdem ist es so und ist es gerade bei diesen „Linken" besonders ausgeprägt der Fall. Feuerbachs Denken, die erste Konzeption eines begrifflich ausgearbeiteten Atheismus überhaupt, erhebt ausdrücklich den Anspruch, die eigentliche Intention des Christentums zu realisieren. Dazu bedürfe es lediglich des Austausches von Subjekt und Prädikat im christlichen Spitzensatz „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8). Die wirkliche Wahrheit des Christentums heiße darum: Die Liebe ist Gott. Sobald durchschaut sei, dass in Religion nichts anderes geschehe, als dass der Mensch das in ihm selbst vorfindliche Unbedingte, Unendliche in den Himmel projiziere und dort substanzialisiere, lasse sich mit dem Christentum erst wirklich Ernst machen und die Liebe als die letztgültige Norm aller Praxis begründen. Noch heute liest sich mit einer gewissen Vergnüglichkeit, wie ebendies dem revolutionsgestimmten Friedrich Engels auf die Nerven ging. In *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* schreibt er:

> „Aber die Liebe! – Ja, die Liebe ist überall und immer der Zaubergott, der bei Feuerbach über alle Schwierigkeiten des praktischen Lebens hinweghelfen soll – und das in einer Gesellschaft, die in Klassen mit diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist. Damit ist denn der letzte Rest ihres revolutionären Charakters aus der Philosophie verschwunden, und es bleibt nur die alte Leier: Liebet euch untereinander, fallt euch in die Arme ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes – allgemeiner Versöhnungsdusel!"[148]

Diese Polemik hat allerdings noch einen unausgesprochenen Hintergrund – und der hat wieder einmal mit Spinoza zu tun, genauer mit einem, der auch in der Reihe der Linkshegelianer steht, und so wie kein anderer von ihnen jenen zweiten, bereits bei Heydenreich angelegten, Motivstrang einer von Liebe geleiteten sozialen Solidargemeinschaft weiterführt und seine Zeitgenossen und einige Nachfolgende damit so sehr beeinflusst wie zum Teil auch provoziert: Ich spreche von Moses Heß. Zwar kann man generell sagen, dass Spinoza für die Linkshegelianer eine Art heroische Leitfigur war, namentlich wegen seiner Religionskritik und seines Gedankens der Einheit von Geist und Materie, die für sie alles Naturmäßig-Sinnliche dimensional aufwertete. Feuerbach etwa preist Spinoza als „Moses der modernen Freigeister und Materialisten"[149], Heine stellt ihn als Philosophen der Zukunft und Boten einer neuen Zeit auf eine Stufe mit den alttestamentlichen Propheten und Jesus[150] (auf Heine müssen wir später noch eigens zurückkommen). Moses Heß schließlich, der seine Denkwege entscheidend von Feuerbach her entwirft, erblickt in Spinoza nach Mose und Jesus den dritten jüdischen Propheten in der Geschichte der Menschheit, die sich entsprechend gliedere in ein Reich Gott Vaters, geprägt vom biblischen Judentum und dem Alten Testament, ein Reich Gottes des Sohnes, bestimmt von Christentum und Neuem Testament, und ein Reich des Heiligen Geistes, angebrochen durch das Auftreten des Meisters Spinoza, so Heß in seinem Jugendwerk *Die heilige Geschichte der Menschheit* von 1837, das er unter dem Pseudonym „Von einem Jünger Spinozas" publiziert.[151] Starker Tobak! Eine glatte Neuauflage der geschichtstheologischen Spekulationen des Franziskanertheologen Joachim von Fiore aus dem 12. Jahrhundert, übrigens der einzige Kollege, gegenüber dem der ansonsten lammgeduldige Thomas von Aquin die contenance verliert und wettert, die ganze geschichtstheologische Spekulation, die dieser verbreite, sei „stultissimum"![152] Gleichwohl war Heß alles andere als einfältig. Das erhellt sich aus der Tatsache, dass er Engels eindeutig beeinflusst, Marx zumindest inspiriert hat und jedenfalls neben Engels damals der Einzige war, der präzis und stimmig die komplexen Ge-

148 Engels, Ludwig Feuerbach, 206.
149 Feuerbach, Reform, 266.
150 Vgl. Heine, Geschichte der Religion und Philosophie, 63.
151 Heß, Geschichte der Menschheit.
152 Thomas von Aquin, Summa theologiae II, q 106, a 4, ad 4.

danken von Marx' Geld- und Werttheorie rekonstruieren und resümieren konnte. In einem zweiten anonymen Werk aus dem Jahr 1841, betitelt *Die europäische Triarchie*, nimmt er von den frühen heilsgeschichtlichen Utopien zugunsten einer anthropologischen Schematisierung Abschied:

> „Adam, der Naturmensch, ist Prototypus des Altertums, Christus, der Gottmensch, Prototypus des Mittelalters, Spinoza, der Mensch schlechthin, Prototypus der Neuzeit."[153]

Und damit ist der Weg eingeschlagen, der Heß unerachtet der anfänglichen schwärmerischen Obertöne zu einem der wichtigsten Theoretiker aus der Anfangszeit des Kommunismus werden lässt, dass er die theologische Anthropologie in eine wissenschaftliche Konzeption menschlicher Vergesellschaftung transformiert, die er als eine Fortsetzung der *Ethik* Spinozas verstanden wissen will. Das entschiedene Bewusstsein, dass dazu die konsequente Verschränkung von Theorie und Praxis gehöre und Spinozas Denken dadurch erst zu seiner wirklichen Wahrheit komme, lässt ihn durch seine Zusammenarbeit mit Ferdinand Lasalle und mit der „Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands" zu einem der Stammväter der heutigen SPD werden, sofern er bereits bei der I. Internationale für einen Sozialismus durch Parlamentarismus und nicht durch Klassenkampf eintritt. Von daher erklärt sich auch in der jungen Sozialdemokratie der dreimalige Versuch, Spinozas Denken zur Hausphilosophie der SPD zu machen: seit 1869 durch den Begründer der „sozialdemokratischen Philosophie" Josef Dietzgen, in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts durch Jakob Stern und seit 1897 durch den russischen Theoretiker Grigori Plechanov.[154]

Dass Heß trotz dieser Wendung ins Wissenschaftlich-Praktische seinen visionären Impetus nicht einbüßte, verrät die Tatsache, dass er auch später überzeugt war, Juden der Neuzeit wie Spinoza und er selbst hätten so etwas wie eine Bestimmung, eine Mission zu erfüllen. Sie hätten der Menschheit durch die Überführung von geschichtlicher Offenbarungs- in Vernunftreligion eine bessere Zukunft zu eröffnen und der weiteren Verbreitung von Materialismus (!) und Aberglaube entgegenzuwirken, und dafür bedürfe es auch einer nationalen Neubegründung des Judentums als exemplarischer sozialistischer Gesellschaft – übrigens eine Idee, deren Möglichkeit kein anderer als Spinoza selbst im III. Teil des *Tractatus theologico-politicus* erwogen hat. Als der Begründer des politischen Zionismus, Theodor Herzl, Heß' einschlägiges Buch *Rom und Jerusalem – die letzte Nationalitätsfrage* (1862) las, kommentierte er:

153 Heß, Triarchie, 27.
154 Vgl. Goldenbaum, Spinoza. – Was aus dem Versuch geworden ist, lehrt ein Blick auf die neuere Geschichte der Partei …

> „Seit Spinoza hat das Judentum keinen größeren Geist hervorgebracht [...]."[155]

Was hätte sich Heß Schöneres wünschen können als eine solche Eloge!

Diejenigen aber, die er am meisten beeinflusst und inspiriert hatte – Engels und Marx – gingen andere Wege, indem sie, kurz gesagt, die gesellschaftlichen Analysen vertieften und das Philosophische sozusagen säkularisierten (manche sagen auch, ins Eindimensionale verflachten)[156]. Gleichwohl merkt man selbst noch ihren Einlassungen nicht selten eine erhöhte Tonlage an, messianische Intuitionen, die gut zu dem passen, was sich da von Heydenreich bis Heß ausgeformt hatte. Engels und Marx waren überzeugt, dass Feuerbach einerseits die nötige Religionskritik geleistet hatte, andererseits aber noch zu sehr der Perspektive des individuellen Subjekts verhaftet geblieben und die materiell-gesellschaftlichen Bedingungen des Daseins unberücksichtigt gelassen hatte. In Marx' sechster der *Thesen über Feuerbach* heißt es:

> „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse."[157]

Religion muss darum, so Marx, als Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse begriffen werden. Zu dieser Produktion kommt es, weil die weltliche Grundlage, gegen die die religiöse Welt gesetzt wird, ihrerseits bereits zerrissen ist und sich selbst widerspricht.[158] Darum muss die Kritik der Religion über deren theoretische Aufklärung hinweg in einer praktischen Revolution weitergeführt und vollendet werden. Deshalb schließen die „Thesen über Feuerbach" mit der berühmten Sentenz:

> „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern."[159]

Dieses Programm schließt notwendig eine Aufhebung von Religion selber ein. Religion entsteht ja aufgrund der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit, der Unterdrückung und Ausbeutung. Aber sie ist nicht nur deren Indiz und Ausdruck des Protests gegen die gesellschaftlichen Zustände. Umgekehrt dient sie nämlich zugleich auch der Stabilisierung dieser Zerrissenheit. Wer seinen Anspruch auf Lohn und Gerechtigkeit ins Jenseits vertagt, verzichtet darauf, das Übel an der Wurzel zu packen und

155 Herzl, Tagebücher. Bd. II, 599.
156 So etwa Yovel, Spinoza, 322–323.
157 Marx, [Thesen über Feuerbach], 140.
158 Vgl. ebd., 4. und 7. These.
159 Ebd., 141.

die irdischen Verhältnisse zu verändern, die den Menschen um das bringen, was ihm jetzt bereits zustünde. Diese zweite Funktion von Religion kann natürlich – und wird nach Marx auch – von den herrschenden Gesellschaftsschichten strategisch zur Erhaltung des Status quo eingesetzt. Insofern fungiert Religion als „*Opium* des Volks".[160] Unmittelbar nach dieser Etikettierung fährt Marx fort:

> „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf.* Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.
> Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche."[161]

Es geht also um wahre menschliche Existenz. Sie setzt Wahrheit über die gesellschaftlichen Zustände voraus und hat zu ihrem Zentrum die Freiheit. Unschwer lässt sich die Nähe dieses religionskritischen Programms zum heißen Kern der biblischen Aufklärung, dem Exodus-Geschehen, erkennen. Die Rückführung von Religion rein auf gesellschaftliche, speziell ökonomische Gegebenheiten macht sich gewiss einer massiven Verkürzung schuldig. Gleichzeitig verrät das Pathos in den frühen Schriften von Marx, wie schon an den wenigen Zitaten oben spürbar wurde, dass es ihm selbst mit seiner Religionskritik um mehr ging. Der Marxismus hatte nicht von ungefähr von Anfang an selbst etwas Religiöses an sich. Heimlich wollte er die wahre Religion unter den Bedingungen der Industriegesellschaft sein. Ihn prägte ein messianischer Zug, was bei Marx' Herkunft aus dem Judentum und einer gewissen Zugehörigkeit zu der vorausgehend beschriebenen Tradition von Sozial- und Liebes-Spinozismus auch nicht sonderlich überraschen muss.

Ohne nach einzelnen spinozistischen Fäden im Gewebe der Marxschen Konzeption zu fahnden, kann man sagen, dass ausgerechnet Marx' Opus magnum *Das Kapital* einen spinozanischen Touch hat, sofern dort anhand der Ökonomie in Funktion einer philosophia prima das Gesamt der Wirklichkeit durchgearbeitet und entziffert werden soll. Es geht Marx darum, schreibt Yirmiyahu Yovel bündig,

> „ethische Visionen und mächtige menschliche Sehnsüchte zu diskutieren, als wären es Punkte, Linien und Körper. Ökonomische Analyse tritt an die Stelle von Spinozas mos geometricus und bietet stattdessen einen mos oeconomicus als Erlösungsweg."[162]

160 Marx, Rechtsphilosophie, 378.
161 Ebd., 379.
162 Yovel, Spinoza, 377.

Genau diese Doppelung als Soteriologie und Wissenschaftlichkeit in Bezug auf die naturwüchsigen Prozesse der Realität macht das Spinozanische an Marx aus.

Wer freilich einmal im *Kapital* gelesen hat, wird unschwer zustimmen, dass es mühselig ist, sich in dem Gebirge ökonomischer Prosaik diese hermeneutische Perspektive jederzeit gegenwärtig zu halten. Insofern kann nicht verwundern, dass es in einer Gegenbewegung unter Wahrung zentraler Motive erneut zu einer Verzweigung kommt, die wieder und erst recht mit Spinoza zu tun hat. Das ist auch der Punkt, von dem her sich meine etwas rätselhafte Überschrift zu diesem Teilschritt erklärt: „Zwei links, zwei rechts – Verzweigungen und überraschende (Strick)Muster" hatte ich ihn betitelt. Gemeint ist: Von Heydenreich präfiguriert, entwickelt sich aus Hegel eine denkerische Linie nach rechts, eine nach links (wie gesehen); und bei dem markantesten Spinozisten der Linken, Moses Heß, zeichnet sich erneut eine Verzweigung in links und rechts ab: links in Richtung Marxismus und Sozialdemokratie, rechts in eine Richtung, die man kumulativ als theosophisch bezeichnen kann – darum zwei links, zwei rechts – und überall stößt man auf Spinoza.

Das gilt übrigens auch für die rechtshegelianische Linie (ohne dass ich darauf hier näher eingehe). Einer ihrer Vormänner, Kuno Fischer, hat in 50-jähriger Arbeit eine *Geschichte der neueren Philosophie*[163] geschrieben, die als unverzichtbare Ergänzung zu Hegels *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* gelten muss. Und gleich durch deren ersten Band, in dem es auch um Spinoza geht, hat sich Fischer seitens der evangelischen Hierarchie in Heidelberg den Vorwurf des Pantheismus zugezogen und in Folge, trotz des Versuchs einer Verteidigung, nach wenigen Semestern seinen Lehrstuhl verloren (übrigens hat in den Casus auch David Friedrich Strauß eingegriffen mit einer Kampfschrift, die sich gewaschen hatte).[164]

Was die rechte Seitenlinie „zweiten Grades" betrifft, also die, die in der Perspektive der Linken „ersten Grades" Heß aufkommt, die theosophische, die ich als Gegenbewegung zur prosaischen Gesellschaftsanalyse von Marx und Co. interpretiere, so nenne ich hier nur *einen* Namen, einen freilich, wie er paradigmatischer nicht sein könnte: Franz von Baader (1765–1841). Ich spreche nicht von seiner uns heute etwas seltsam anmutenden und trotzdem aktuellen Schrift *Sätze aus der erotischen Philosophie*[165], in der er über eine ursprünglich androgyne, also einheitliche (!) Natur des Menschen nachdenkt und von ihr her Über- und Unterordnung im Verhältnis der Geschlechter kategorisch ausschließt. Ich spreche nicht von seinem Plädoyer für eine ökumenisch-synodale Weltkirche in seinem Buch *Der Morgenländische und Abendländische Katholicismus mehr in seinem innern wesentlichen als in seinem äussern Verhältnisse dargestellt* (1841)[166] gegen die *Ueber die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der Römischen Dictatur*

163 Fischer, Geschichte.
164 Vgl. Strauß, Die Halben und die Ganzen, hier 1–39.
165 Baader, Philosophie.
166 Baader, Katholicismus.

in Bezug auf Religionswissenschaft (Buchtitel 1839)[167], und auch nicht von seiner Forderung nach *Ueber die Freiheit der Intelligenz* (Buchtitel 1826).[168] Sehr viel deutlicher als durch diese Titeleien kann man auf Baaders spinozistischen Intuitionen kaum mehr gestoßen werden (und auch natürlich durch das 1838 ausgesprochene Verbot, Vorlesungen über „Spekulative Dogmatik" zu halten; es lässt sich denken, was da vom Katheder kam). Und noch einen Buchtitel erwähne ich, diesmal als Beleg für meine These, dass es sich bei dieser Art Theosophie um eine Gegenbewegung zur materialistischen, man könnte auch sagen immanentistischen, Gesellschaftsanalyse handelt. Der Titel ist etwas anstrengend und lautet: *Ueber das dermalige Missverhältniss der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Classen der Societät in Betreff ihres Auskommens sowohl in materieller als intellectueller Hinsicht, aus dem Standpuncte des Rechts betrachtet.* (1835)[169]

So wenig diese Überschrift des Buches mitreißen kann, so sehr vermag es sein Inhalt. Es stellt eine der ersten Analysen des industriellen Frühkapitalismus in Deutschland dar, kritisiert scharf und hellsichtig die soziale Blindheit der freien Marktwirtschaft, sofern einfache Produktivitätssteigerung die Arbeiter verarmen und wenige Reiche immer noch reicher werden lasse. Der zwangsläufig daraus aufkommenden Revolutionslogik stellt er ein von politischen Repräsentationen und legalen Assoziationen getragenes Christentum als „Sozietäts-Prinzip" entgegen, das auf eine Versöhnung (!) von Gott (!), Natur (!) und Individuen (!) hinwirkt. Weitere Erläuterungen zu Baader und Spinoza erübrigen sich. Und natürlich müsste und könnte man jetzt diese theosophische Linie sowohl ein wenig nach vorne als auch nach hinten weiterziehen. Da stieße man dann (nach hinten) auf den berühmt-berüchtigten schwedischen „Geisterseher" Emmanuel Swedenborg (1688–1772), der für keinen Geringeren als Kant dadurch zur existenziellen Herausforderung wird, dass Kant in Auseinandersetzung mit dieser Gestalt zu seiner ersten kritischen Idee einer Metaphysik als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft"[170] durchstößt. Und in der Verlängerung nach vorne stieße man auf die höchst einflussreiche, aber gleichermaßen schillernde Gestalt Helena Petrowna Blavatsky (1831–1891)[171], die 1877 ein großes Werk über die entschleierte Isis (!)[172] veröffentlichte; eine Generation später träfe man auf Rudolf Steiner, den Begründer der deutschen Anthroposophie, und auf dessen Schultern wiederum steht der hoch angesehene und neben Assmann und Hornung anerkannte Ägyptologe Frank Teichmann als bekennender Anthroposoph, der die ägyptischen Mysterien, die uns durch antike Traditionen bekannt sind, für authentische ägyptische Tradition hält[173] – Hornung interpretiert sie

167 Baader, Thunlichkeit.
168 Baader, Freiheit.
169 Baader, Missverhältnis.
170 Kant, Träume, 368. – Vgl. dazu Palmquist, Kant's Critical Religion, 298–323.
171 Vgl. dazu Wehr, Sphinx.
172 Vgl. Blavatsky, Isis.
173 Vgl. Teichmann, Mysterien.

als griechische Projektionen und zieht zum Gesamt solcher Traditionen, die oft Konstruktionen sind, die Bilanz:

> „Es geht der Theosophie wesentlich darum, eine Essenz aller Religionen zusammenzubrauen, und man muß sie vor allem als eine Gegenreaktion auf den Materialismus und die erstarrte christliche Theologie der Neuzeit sehen."[174]

Gerade letztere Spitze Hornungs, die Erstarrung christlicher Theologie der Neuzeit betreffend, gibt mir zu der Bemerkung Anlass, dass es seitens der Theologie wie der Philosophie geradezu fahrlässig wäre, die theosophischen Traditionen oder Konstruktionen kurzerhand als ungesicherte Spekulation abzutun. Zumindest bleibt zu fragen, was genau sich da, sozusagen an den Grenzen der alltäglichen Vernunft, als Uneingelöstes meldet und wie damit umzugehen sei, wenn denn Philosophie und Theologie etwas mit bewusstem Leben zu tun haben wollen. Auf einem ganz anderen Blatt steht, dass dabei höchst sensibel zwischen Spreu und Weizen zu scheiden wäre; Anhaltspunkte dafür gäbe es bereits, so in theosophischen Traditionen Russlands etwa bei Wladimir Sergeevic Solov'ev (1853–1900), dem nach einem Zeugnis Thomas G. Masaryks – und so schließt sich gleichsam ein Kreis – Spinoza als der größte Philosoph überhaupt gilt und über den er in einem Aufsatz von 1897 schreibt:

> „Jener Gottesbegriff, den uns die Philosophie Spinozas gibt, entspricht, bei aller seiner Unvollständigkeit und Unvollkommenheit, doch der ersten und unaufgebbaren Forderung der wahren Gottesverehrung und des wahren Denkens über Gott. Viele religiöse Menschen haben in dieser Philosophie einen geistigen Halt gefunden. Und die vorliegende kurze Apologie [gemeint ist sein Aufsatz zu Spinoza; K. M.] ist vor allem inspiriert vom Gefühl der Dankbarkeit für das, was der Spinozismus in einer Übergangszeit meiner Jugend für mich bedeutet hat, – nicht nur in philosophischer, sondern auch in religiöser Beziehung."[175]

Solov'ev steht dabei in diesem denkerischen Raum mit seinem Interesse an Spinoza und dem Monismus keineswegs allein. Auch bei S. N. Trubeckoj, S. Bulgakov und P. Florenskij wird man diesbezüglich fündig[176] – und allem voran bei S. Frank, namentlich in seinem Werk *Das Unergründliche*.[177] Hinzugefügt sei freilich an dieser Stelle, dass, wer sich mit diesen russischen Spinoza-Spuren beschäftigt, nicht umhin kann, auch auf Leo Schestow einzugehen, zu dessen ambitioniertem Projekt einer strikt vernunftkritischen biblischen Philosophie unter dem schon hinlänglich

174 Hornung, Ägypten, 148.
175 Solov'ev, Gottesbegriff, 330f.
176 Vgl. Willeke, Athen und Jerusalem, 34–35.
177 Vgl. Frank, Das Unergründliche. – Als Kurzfassung des Werkes vgl. Frank, Das Absolute. – Zu Frank vgl. Boobbyer, S. L. Frank.

bekannten Motto *Athen und Jerusalem*[178] zentral eine Auseinandersetzung mit Spinoza gehört.[179]

Und nicht zuletzt erinnert sei im Blick auf die Kriterienfrage in Sachen Theosophie auch daran, dass der bereits einmal erwähnte italienische Zeitgenosse Hegels, Antonio Rosmini (1797–1855), sein Hauptwerk *Teosofia*[180] betitelt hat. Doch genug der Hinweise an dieser Stelle!

Zugleich ist damit der Punkt erreicht, von dem wir noch einen allerletzten Stollen im Labyrinth unserer spinozanischen Gedächtnisspur in Augenschein nehmen können, einen, der in der Philosophie im Grunde vollständig vergessen ist, in allerersten Ansätzen derzeit wieder das Interesse der Literaturwissenschaft weckt, aber gerade für unser systematisches Thema in gedächtnisgeschichtlicher Perspektive höchste Aufmerksamkeit verdient. Wir haben diesen Stollen schon berührt als ich im Zusammenhang mit Moses Heß' Intention davon sprach, dass es eine schon zu Lebzeiten Spinozas einsetzende Hagiographie dieses gottesfürchtigen Einsiedlers gibt, die zuerst durch die pietistisch-herrnhutische Spinoza-Interpretation und dann durch den Heydenreich-Heß'schen Sozialutopismus eine unglaubliche Konjunktur erlebt. Und davon handelt der letzte Schritt dieses Kapitels:

3.7 Literarische Apotheose

Man kann ja nur noch schwer von Zufall sprechen, wenn exakt in dem Jahr, in dem Heß sein erwähntes Erstlingswerk *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas* veröffentlicht, also 1837, eine Tradition von literarischen Spinoza-Figurationen einsetzt, also von Romanen und fiktiven Biographien verschiedenster Art, die – und das ist das Verblüffende – bis heute anhält.[181] Sieht man einmal von dem Spinoza-Kapitel in Ignaz Feßlers bereits erwähntem Roman *Theresia oder die Mysterien des Lebens und der Liebe* (1807, 2. Aufl. 1810)[182] ab (das aber auch schon in diese Richtung geht), dann bildet das mir bekannte früheste Glied

178 Vgl. Schestow, Athen und Jerusalem. – Zu Schestow vgl. Willeke, Athen und Jerusalem.
179 Vgl. bes. Schestow, Potestas clavium, 400–457. – Ders., Hiobs Wage [sic!], 359–395. 525–578.
180 Vgl. Rosmini, Teosofia.
181 Meine Mitarbeiterin Jasmin Hassel hat mir im Januar 2004 einen ganz entscheidenden Hinweis auf den in der Germanistik einschlägig forschenden Kollegen Andreas Kilcher und sein Projekt „Spinoza in der Literatur" gegeben. – Vgl. zur Sache auch die Weimarer Tagung der Spinoza-Gesellschaft „Ein neuer Blick auf die Welt. Spinoza in Literatur und Ästhetik" von 2004 sowie die daraus hervorgegangene Publikation: Ein neuer Blick auf die Welt. Spinoza in Literatur und Ästhetik. Hg. v. Martin Bollacher, Lothar Ehrlich, Thomas Kisser u. Manfred Walther, Würzburg 2005.
182 Vgl. Feßler, Theresia. 2. Aufl. Bd. 2, 157–169.

in dieser Kette Berthold Auerbachs Roman *Spinoza. Ein Denkerleben*[183] (1837) – Auerbach war übrigens in München ein mit dem Lehrer freundschaftlich verbundener Student Schellings.[184] 1882 erscheint ein seltsamer, aber auf dem Hintergrund unserer bisherigen Sondierungen höchst brisanter Sammelband. In ihm ist dieser Roman von Auerbach, betitelt als eine *Spinoza-Novelle*, zusammengebunden mit einem – und jetzt kommt es – Varda-Roman aus dem alten Ägypten von Georg Ebers sowie mit *Aspasia* – ein Künstler- und Liebesroman aus Alt-Hellas von R. Sameling.[185] Dann wären zu nennen der Roman *Spinoza* von Otto Hauser[186] (1907), Erwin Guido Kolbenheyers *Amor Dei*[187] von 1908, übrigens eines der Bücher, das Samuel Beckett ausweislich seines Tagebuchs während seiner Deutschlandreise 1937 gelesen hat; ich nenne des Weiteren Felix Theilhaber mit *Dein Reich komme! Ein chiliastischer Roman aus der Zeit Rembrandts und Spinozas*[188] (1924); es folgen Helene Askanasy mit *Spinoza und de Witt*[189] (1931) sowie Rudolf Kaysers *Spinoza: Bildnis eines geistigen Helden*[190] (1932) – Kayser ist übrigens der Schwiegersohn von Albert Einstein, auf den wir auch noch kommen werden. Komplett ist die Liste vermutlich nicht. Genannt werden muss in diesem Zusammenhang auch Selig Schachnowitzs Roman *Die Messiasbraut*[191] von 1925, der vom (falschen) Messias-Prätendenten Sabbati Zwi handelt und von den hier zur Debatte stehenden Motivfäden durchzogen ist. Aus der jüngeren Vergangenheit wären zwar nicht als Spinoza-Biographien, sondern als Werke mit mehr oder weniger ausgeprägtem motivationalen Bezug auf Spinoza zu nennen der 1964 im amerikanischen Original erschienene Roman *Herzog* des Nobelpreisträgers Saul Bellow[192] (deutsch 1965), der als moderner Klassiker der amerikanischen Literatur firmiert, sodann der stark verschlüsselte Roman *Die schwarze Flamme* von Marguerite Yourcenar[193], dessen

183 Auerbach, Spinoza.
184 Tilliette reportiert ein signifikantes Detail: „Auerbach erinnerte sich daran, wie sie sich eines Abends am Fenster stehend unterhielten und Schelling seine Katze streichelte, die sich auf der Fensterbank zusammengerollt hatte, während er gleichzeitig einen Vortrag über Spinoza hielt; […]." So Tilliette, Schelling, 376.
185 Ebers, Georg, Varda – Roman aus dem alten Ägypten. – Sameling R., Aspasia – Ein Künstler- und Liebesroman aus Alt-Hellas. – Huerbach (sic!), Berthold, Spinoza-Novelle, New York 1882 (Deutsche Library, Doppelnr. 93).
186 Hauser, Spinoza.
187 Kolbenheyer, Amor Dei.
188 Theilhaber, Reich.
189 Askanasy, Spinoza.
190 Kayser, Spinoza.
191 Schachnowitz, Messiasbraut. – Sabbatais erste Tat nach der Bewusstwerdung seiner messianischen Sendung besteht darin, den Gottesnamen JHWH offen auszusprechen und – in Aufnahme des Sais-Motivs – mit „'war', 'ist' und 'wird sein'" (44) wiederzugeben. (vgl. 43–44). Zur Gestalt des Sabbatai Zwi vgl. die monumentale Studie von Scholem, Sabbatai Zwi.
192 Bellow, Herzog.
193 Yourcenar, Flamme.

Anfänge auf das Jahr 1934 zurückgehen (erschienen französisch 1968, deutsch 1969). Die fiktionale Figur des Philosophen Zenon in diesem Werk trägt primär Züge von Giordano Bruno, ist auch historisch ca. 100 Jahre vor Spinoza angesiedelt, gleichwohl sind auch stark spinozierende Intuitionen eingeflossen, was nicht verwundert, wenn man bedenkt, dass zum Urgestein des Werkes auch ein Essay gehört, in dessen Titel Rembrandt auftaucht. Dem schließen sich mehrere Kriminalromane an: Lawrence Blocks *Nur tote Zeugen reden* (amerikanische Originalausgabe 1980 unter dem Titel *The Burglar Who Studied Spinoza*)[194], Leon de Winters *Hoffmans Hunger* (niederländisch 1990, deutsch 1995)[195] und aus der deutschen „Wilsbergserie" Jürgen Kehrers *Spinozas Rache* (1995).[196] Aus Russland kommt im gleichen Jahr *Die Suche nach der Vorherbestimmung oder Der siebenundzwanzigste Lehrsatz der Ethik* von Boris Strugatzki (deutsch 2004) hinzu[197], aus Frankreich einige Jahre später von Alain Minc *Spinoza. Un Roman Juif* (1999).[198] Das jüngste mir bekannte einschlägige Werk stammt von dem Österreicher Robert Menasse, der in einer reziproken Spiegelung von Spinoza-Leben und Autobiographie den hochdramatischen, beklemmenden Spinoza-Roman *Die Vertreibung aus der Hölle*[199] geschrieben hat – bestehend aus zwei Biographien, die von Spinozas realem Lehrer Rabbi Menasse und die des fiktiven Wiener Historikers und Spinoza-Forschers Viktor Abravanel, verbunden durch die den Protagonisten gemeinsame Suche nach dem Messias. Neben diesen Dokumenten direkter Auseinandersetzung mit Spinoza wird eine literaturwissenschaftliche Spurenlese auch bei A. Artaud, J. L. Borges, am Rande bei A. Schmidt, umso deutlicher in J. Joyce's *Ulysses* fündig.[200]

194 Block, Zeugen.

195 Vgl. Winter: Hoffmans Hunger. An Winters Roman wird gut deutlich, wie das Spinoza-Motiv der alten einschlägigen literarischen Werke nach wie vor präsent ist. Vom Protagonisten heißt es 369–370: „Hoffman [...] wollte hauptsächlich von Spinoza wissen, wie ein durchschnittlicher Laie – einer, der sein Auto und seinen Fernseher nicht selbst reparieren konnte, einer, der schon von $E = mc^2$ gehört hatte [...] – wie dieser wieder lernen konnte zu beten. Als heute morgen, nach einer langen Nacht, die er zeitunglesend überlebt hatte, die blasse Sonne durch die Wolken gebrochen war, da hatte er Spinozas wissenschaftliche Methode auf einmal als eine Form von Liturgie begriffen. [...] Wenn Spinoza das Ausüben von Wissenschaft tatsächlich als eine neue Form von Liturgie auffasste, konnte man dann überhaupt beten? [...] Diese Fragen entbehrten nicht der ästhetischen Bewunderung für den Mechanismus, den er wahrnahm, nein, im Gegenteil religiöse Liebe schwang darin mit, und er hatte sich über Zeit und Raum hinweg mit Spinoza und den Sonnenanbetern verwandt gefühlt [...]."

196 Kehrer, Spinozas Rache.

197 Vgl. Strugatzki, Suche.

198 Minc, Spinoza.

199 Vgl. Menasse, Vertreibung. – Menasse hat nicht nur bei der bereits erwähnten Tagung „Ein neuer Blick auf die Welt" (vgl. oben Anm. 181) einen wegen seines Gegenwartsbezugs aufsehenerregenden, mit dem Satz „Ich bin Spinoza" beginnenden Vortrag gehalten (vgl. Hampe, Michael, Spinozas Nachleben. Eine internationale Tagung in Weimar. www.nzz.ch/2004/09/15/fe/page-article9US23.html. [Ausdruck 15.09.2004]), sondern diesen Faden in seinen Frankfurter Poetik-Vorlesungen 2005 wieder aufgenommen und dort den letzten Vortrag mit dem Satz „Ich bin Gott" begonnen. Vgl. Breidecker, Kassandra.

Die Spuren, die Spinoza schließlich auch noch in der Poesie bis zur Gegenwart zieht, sind so etwas wie Verdichtungen seiner faszinierenden, verzaubernden Gestalt.[201] Das vermutlich früheste Spinoza-Gedicht stammt von Voltaire und ist noch deutlich aus dem (früh)aufklärerischen Vorbehalt gegen Spinoza formuliert:

„Alors un petit juif, au long nez, au teint blême,
Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré
Caché sous le manteau de Descartes, son maître,
Marchant à pas comptés, s'approche du grand être:
Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas."[202]

Ein weiteres Spinoza-Gedicht stammt von Schiller:

„Spinoza

Hier liegt ein Eichbaum umgerissen,
Sein Wipfel tät die Wolken küssen,
Er liegt am Grund – warum?
Die Bauren hatten, hör ich reden,
Sein schönes Holz zum Baun vonnöthen,
Und rissen ihn deswegen um."[203]

Arnold Zweig ließ 1960 ein schmales Portraitbändchen mit einem „Spinoza-Abgesang" enden:

„Also lebst du jetzt in Schriften,
Junger Aar der Pyrenäen,
Und umsegelst, Weltdurchleuchter,
Unsern kleinen Erdenball!
Wenig Glück ward dir im Leben,
Frauenliebe kaum noch Wohlstand.

200 Vgl. Wulf, Realität ist Vollkommenheit.

201 Auch zu Schelling gibt es eine ganze Anthologie von Gedichten (vgl. Tilliette, Schelling, 387), nicht aber eine vergleichbare Kette von Romanen. Nebenbei sei vermerkt, dass R. Menasse in einem seiner Werke (einer Trilogie in fünf Bänden!) auch Hegel – besser: einen Anti-Hegel – zum Roman-Sujet gewählt hat. Vgl. Menasse, Trilogie.

202 Vgl. http://www.voltaire-integral.com/Html/10/33_Systemes.html [28.09.2005].

203 Schiller, Gedichte, 64.

Und als damals dein Gebeine,
Junger Mann, zu Grab getragen,
Ging ein Rauschen durch die Geister;
Und im Haag ein schweres Seufzen
Wuchs und wuchs allmählich an.
Schimpfgegröle, Spottgelächter,
Torheit, Angst in vielen Sprachen
Und Geschüttel der Perücken,
Blitz gelehrter Brillengläser.
'Welch ein toter Hund, Spinoza!'
Ächzte die Berliner Stimme –
Aber nützt es den Banausen?
Brachten sie dich zum Verstummen?
Deine Orgelflöte singt
Jetzt im Chorus des Jahrhunderts,
Und dein Welten offnes Auge
Macht noch heut die Köpfe heller,
Gibt noch heut den Herzen Kraft."[204]

1965 hat Paul Celan in dem Gedicht *PAU, SPÄTER* auf Spinoza in Verknüpfung mit der christlichen Häresiegeschichte Bezug genommen:

„In deinen Augen-
winkeln, Fremde,
der Albigenserschatten –
nach
dem Waterloo-Plein,
zum verwaisten
Bastschuh, zum
mitverhökerten Amen,
in die ewige
Hauslücke sing ich
dich hin:

daß Baruch, der niemals
Weinende
rund um dich die
kantige,
unverstandene, sehende

204 Zweig, 61.

Träne zurecht-
schleife."[205]

Zuletzt hat m. W. die jüdische Dichterin Rose Ausländer dem verstoßenen Bruder ihres Volkes zwei Gedichte gewidmet; klein, aber kunstvoll wie Gemmen:

„Spinoza I

Des Meisters denk ich, adelig und schlicht,
aus dessen Wort die Stimme Gottes spricht.

Des Meisters, der sein Werk so klar und rein
geschliffen hat, wie einen Edelstein.

Des Brillenschleifers, arm und ungenannt,
ein Fremdling seinem Volk, von ihm verbannt.

Er schritt in Demut seine steile Bahn
zu seinem Gotte unentwegt hinan.

Man bot dem heilgen Ketzer Sünderlohn,
man spie ihn an voll Geifer, Hass und Hohn.

Und Dolche waren gegen ihn gezückt,
und keine Judenhand die seine drückt'.

Zu Ruhm und Ehren rief ein König ihn.
Ein Jünger gab ihm seine Habe hin.

Er schritt in Demut seine steile Bahn
zu seinem Gotte unentwegt hinan.

Des Meisters lasst uns denken überm Grab,
der seines Werkes Edelstein uns gab!"[206]

205 Celan, Gedichte, 226–227. Kommentar 756. – Für den Hinweis auf Celan danke ich Hermann Josef Eckl.
206 Ausländer, Heimat, 104.

Und das zweite, noch kürzer, von sprachlicher Askese wie ein Haiku, eine ganze Hagiographie aus 17 Wörtern in 8 Zeilen:

„Spinoza II

Mein Heiliger
heißt Benedikt

Er hat
das Weltall
klargeschliffen

Unendlicher Kristall
aus dessen Herz
das Licht dringt“[207]

Natürlich kann es an dieser Stelle um keine Einzelanalysen gehen. Ich beschränke mich auf wenige Schlaglichter und kommentierende Bemerkungen, die den vorstehenden gedächtnisgeschichtlichen Gang noch etwas arrondieren und den theologischen Gehalt dieses Strangs spinozistischen Denkens in Blick nehmen. Primär beziehe ich mich dabei auf die älteren Werke, sofern dort Spinoza selbst unmittelbar im Zentrum steht. Unerachtet der erheblichen Unterschiede in erzählerischer Absicht und literarischer Qualität lassen sich Züge ausmachen, die mehr oder weniger ausgefaltet in allen Bearbeitungen des Stoffes aufzufinden sind:

(a) Es handelt sich um Doxographie oder einfach Hagiographie; die Betitelung Spinozas als „Heiliger“[208], gar als Messias (so bei Auerbach und bei Theilhaber in zweitpersönlicher perspektivischer Brechung)[209], macht das unübersehbar.

(b) Seinen Anhalt findet der doxographische Zug an der von allen Autoren thematisierten sittlichen, ja geradezu asketisch-mönchischen Lebensführung des Beschriebenen.[210]

(c) Insbesondere die Einheit von Leben und Denken bzw. Leben und Lehre steht dabei im Mittelpunkt.

207 Ausländer, Treffpunkt, 109.
208 Vgl. Kayser, Spinoza, 261. – Vgl. diesbezüglich auch schon Goethe, Johann W. In: Ders., Goethes Werke. 19. Teil. Wahrheit und Dichtung. Dritter Teil. Hg. von H. Düntzer, Tokyo-Tübingen 1974, 263.
209 Vgl. Auerbach, Spinoza, 286. – Theilhaber, Reich, 153–156. – Vgl. auch Kayser, Spinoza, 86.
210 Vgl. bes. Kayser, Spinoza, 218.

(d) Durchgängig begegnet der literarische Spinoza der Gestalt Jesu mit Interesse und hohem Respekt, bisweilen mit geradezu persönlicher, intimer Nähe, vor allem bei Hauser (der bissige Mauthner nennt das „christelnd[]“[211]: Er zeichnet Spinoza als Jesu Bruder im Geist, diesem liebend nahe im Drang nach Freiheit und Wahrheit entgegen aller verknöcherten Dogmatik, als einen, der sich als Mit-Träger des Erlösungsgeschehens träumt, das seine Mitte im ἕν καὶ πᾶν hat! Dem in einer Vision begegnenden Jesus sagt Hausers Spinoza:

„[…] und dann bin ich es, der mit dir verblutet an dem Kreuz […]. Aber wie? Ich mit dir und in dir, du Gottessohn? Ja, wahrhaftig mit dir und in dir. Denn das ist ja deine große Lehre: Du in Gott und Gott in dir und alle Menschen Gottes Kinder wie du. Das ist das Geheimnis des Friedens, den du gibst, das ist die Erlösung. Wo sind nun Haß und Neid und Groll? Alles ist eins.“[212]

Stilistisch lässt sich darüber gewiss streiten, nicht aber über die Tatsache dahinter, dass Spinoza selbst Züge der Christusgestalt zumindest in der späten Phase seiner Denkform, die zugleich Selbstverständigung war, eingliederte.[213] Übrigens hat das auch kein Geringerer als Charles S. Peirce speziell für die Ethik konstatiert:

„In part, at least, Spinozism is, after all, a special development of Christianity; and the practical upshot of it is decidedly more Christian than that of any current system of theology.“[214]

(e) Einen zentralen Zug in allen Figurationen bildet das Thema Liebe, zunächst als verwirrend erlebtes Seelenwunder, dann bald als vergebliche, verletzte, verlorene.[215] Die Literaten brauchen dieses biographisch kaum verankerte Motiv, um zur so zentralen „Amor Dei“ zu gelangen, die sie sich nur als schmerzhafte, aber dann beglückende Weitung vorgängiger menschlicher Erfahrung vorstellen können, als gegenwärtiges Glück still gewonnener Gottinnigkeit, in der der Betroffene ganz bei sich angekommen ist (am deutlichsten wird das bei Hauser in überdies christologischer Tönung).

211 Mauthner, Spinoza, 134.
212 Hauser, Spinoza, 219–220. Vgl. auch 179. 218–227. – Vgl. auch Auerbach, Spinoza, 103. – Kolbenheyer, Amor Dei, 486. 491. – Theilhaber, Reich, 128. – Kayser, Spinoza, 86.
213 Vgl. dazu auch Damasio, Spinoza, 331.
214 Peirce, Charles S., Spinoza's Ethic. The Nation LIX (1894) 344–345. Zit. nach Damasio, Spinoza, 332.
215 Vgl. Auerbach, Spinoza, 202–203. 272. – Hauser, Spinoza, 58. 215–218. – Kolbenheyer, Amor Dei, 317–323. – Theilhaber, Reich, 117. 153–156. – Askanasy, Spinoza, 69. 83–96. – Kayser, Spinoza, 88–90. 101.

(f) Mehrfach taucht schließlich ein Motiv auf, das bereits seit der Frühaufklärung, also der unmittelbaren Epoche nach Spinozas Tod, über den Pantheismusstreit bis in den Idealismus eine verwickelte Rolle spielt und uns wieder ins unmittelbar Philosophisch-Theologische zurückführt: die Frage, in welchem Verhältnis denn Spinoza zur Kabbala, also der jüdischen Mystik, steht, die sich ab dem 12. Jahrhundert entwickelte und die heute noch im jüdischen Denken eine wichtige Rolle spielt.[216] So kurz wie nur möglich gesagt, geht es in der Kabbala im Kern um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt am Leitfaden einer hochkomplexen Kombinatorik von Sprachzeichen, die im Jüdischen zugleich Zahlzeichen sind. Zur Mitte der Kabbala gehört die berühmte Lehre vom „Zimzum"[217], also der Gedanke, Gott habe allem Geschöpflichen dadurch Dasein verliehen, dass er sich in sich zurückkrümme, gleichsam in sich einen Hohlraum bilde, damit Platz sei für das, was nicht er selbst ist – klassisch findet sich die Lehre bei Isaak ben Salomon Luria (1534–1572). Ein anderes Segment kabbalistischer Tradition ist geprägt vom spektakulären Auftreten des bereits im Zusammenhang von Schachnowitz' *Messiasbraut* erwähnten Pseudo-Messias Shabbetai Zwi (1626–1676), das in die Lebensspanne Spinozas fällt, die ganze jüdische Welt in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Aufregung versetzte und das auch Theilhaber ausführlich thematisiert[218]. Während Theilhaber seinen Spinoza das eigene Denken aus der Opposition gegen die Kabbala gewinnen lässt[219], sehen ihn Kolbenheyer und am meisten Auerbach eben dieses Eigene durch und über die Kabbala gewinnen.[220] Das geht bei Auerbach so weit, im Kabbala-Studium des jungen Spinoza die Wurzeln für dessen späteren Gedanken der Gottesimmanenz in der Natur anzulegen.[221]

Inwieweit solche literarische Figuration historisch gedeckt ist, lässt sich durch die ungeheuer komplexe Wirkungsgeschichte dieses Kombinationsmotivs hindurch gar nicht mehr exakt ermitteln. Zu denken aber mag geben, dass in der Kabbala tatsächlich etwa auch eine mystische Formel begegnet, welche lautet „Elohim = HaTeva", also Gott = die Natur[222]. Begründet wird die Formel gematrisch, also zahlzeichentheoretisch: Der Zahlenwert beider Worte beträgt identisch „86". In jedem Fall hat die Interpretationslinie, die in der Kabbala einen „Urspinoza" und umgekehrt in Spinoza eine philosophisch (mit cartesianischen Mitteln) reformulierte Kabbala fand, zweierlei bewirkt. Sie hat das Changieren zwischen Mystik und Mathematik in Spinozas Werk erklärbar gemacht, dabei freilich auch die Frage aufgeworfen, ob er maskiert – also gut marranisch – spreche; dann kann natürlich etwa auch

216 Übrigens auch in der Computer-Philosophie, aber das ist ein ganz anderes Thema. Vgl. dazu etwa Müller, Technospiritualität.
217 Vgl. dazu Scholem, Schöpfung.
218 Vgl. bes. Theilhaber, Reich, 62–66. 91–97. 127. 142–145. 153–156.
219 Vgl. ebd., 85–90.
220 Vgl. Kolbenheyer, Amor Dei, 229–234. – Auerbach, Spinoza, 92–105.
221 Vgl. dazu Kilcher, Kabbala, 200–201.
222 Vgl. Idel, Deus, 119–134.

behauptet werden, Spinoza habe das Wort „Gott" in den Mund nehmen und trotzdem Atheist sein können, wie das z. B. Fritz Mauthner unterstellt.[223] Und sie hat Spinoza kraft des ihm damit zugewachsenen Vermittlungs- und Einheitspotenzials in die Rolle des idealistisch für unabdingbar erachteten Korrektivs an Kants Dissoziation von Erkennen und Erkanntem gebracht.[224]

Verblüffen muss übrigens, dass Auerbach die kabbalistische Prägung seines Spinoza christologisch vermittelt sein lässt: Auch Jesus, so belehrt Rabbi Aboab seinen Schüler Baruch, sei einst in die Kabbala eingeweiht worden.[225] Heimlich liest Spinoza bei seinem Lateinlehrer das Neue Testament. Eine ganze Kette kritischer Fragen kommt ihm infolgedessen in den Sinn, aber eines entdeckt er dabei

> „als neue Offenbarung, daß nirgends gesagt ist: Gott sei Christo erschienen und habe mit ihm durch eine Stimme, durch Zeichen und dergleichen geredet, wie im Alten Testament; sondern er habe sich unmittelbar in Christo den Aposteln offenbart. Es war keine Offenbarung von Angesicht zu Angesicht, wie bei Moses, nicht von einem außerhalb stehenden Wesen, sondern von innen heraus."[226]

Das muss man Element für Element zu Bewusstsein kommen lassen: Ein jüdischer Schriftsteller lässt seinen Spinoza am Auftreten Christi die Gottunmittelbarkeit, also das, was heute Monismus oder Kosmotheismus im Gegenzug zu Monotheismus heißt, als das Geheimnis der Offenbarung entdecken! Wir werden im letzten Gang unserer Überlegungen auf Spuren stoßen, die zeigen, dass Auerbach da nicht bloß literarisch imaginiert, sondern in gewisser Weise mit Spinoza selbst im Rücken geschrieben hat. Dann kann aber auch nur noch bedingt überraschen, dass Rudolf Kayser 1932 Spinozas Lebenssumme in nahezu die gleichen Wendungen sammelt, mit denen Jan Assmann knapp 70 Jahre später die theologische Leistung eines ernst genommenen Kosmotheismus charakterisieren wird (wir kommen darauf zurück). Kayser wörtlich:

> „Er [Spinoza; K. M.] hat vor aller Welt aufgedeckt, was man verborgen halten wollte, er hat den Schlüssel des Heiligtums gefunden, wo man vor ihm nur leere Mysterien sah […]."[227]

Aus Briefen Auerbachs Ende 1832 geht hervor, dass er, der jüdische Literat, die Absicht hegte, die Philosophie des ein Jahr zuvor verstorbenen Hegel genauso mit der mosaischen Religion zu verweben, wie sie mit dem Christentum verbunden sei.[228]

223 Vgl. Mauthner, Einleitung, XXI.
224 Vgl. Kilcher, Kabbala, 226–228.
225 Vgl. Auerbach, Spinoza, 101.
226 Ebd., 102–103.
227 Kayser, Spinoza, 263.
228 Vgl. Auerbach, Briefe. Bd. 1, 9.

In diesem Kontext beginnt auch Auerbachs Beschäftigung mit Spinoza.[229] Mit Sicherheit begegnete er dessen Denken in den Kontakten mit seinem Freund (!) Moses Heß, höchst wahrscheinlich auch in der Begegnung mit seinem Tübinger Lehrer David Friedrich Strauß, dem Hegel-Schüler, der so bedeutsam für die Leben-Jesu-Forschung werden sollte; denn Strauß hatte Anfang der 30er Jahre in seiner eigenen Dissertation auch über Spinoza geschrieben.[230] Mit seinem ambitionierten philosophischen Projekt hatte sich Auerbach freilich gewaltig überhoben; heraus kam stattdessen eine stark autobiographisch gefärbte Auseinandersetzung mit dem Problem der jüdischen Identität unter dem Vorzeichen einer grundsätzlichen Assimilierung an den deutschen Kontext, die gleichwohl nicht, wie etwa ein Heinrich Heine, die christliche Taufe als Eintrittsbillett zu gesellschaftlicher Relevanz in Kauf nimmt (und Spinoza war ihm darin Vorbild, dass er nach der Exkommunikation aus der Synagoge nicht Christ geworden war). Obwohl der Spinoza-Roman gerade in seiner zweiten Auflage misslang, weil er weder mehr historische Biographie noch autobiographische Identitätsarbeit war und darum bei Kritik und Publikum wenig ankam, hat er dazu beigetragen, Spinoza überhaupt erst wieder in das Bewusstsein des deutschen Judentums zurückzuholen – dass der Roman der erste in der ganzen Kette der genannten weiteren ist, mag als Indiz dafür stehen.

3.8 Philosophische Rückkehr – eine Spurenlese

Es gibt aber auch eine Rückkehr Spinozas in die Philosophie insgesamt, allerdings bin ich versucht zu sagen, es ist eine Rückkehr so still und marranisch, wie die Literaten sein Leben zeichnen. Ihre Initiatoren sind vergessen oder wirken im Stillen. Der Erste, der mitten in der Hochzeit der Lebensphilosophien, der Materialismen und im katholischen Kontext der Neuscholastik auf eine philosophische Wiedervergegenwärtigung Spinozas hinwirkt, ist der derzeit kaum bekannte Constantin Brunner (1862–1937), mit ursprünglichem Namen Leo Wertheimer. Brunner war nie akademischer Philosoph. Im Hintergrund seiner Publikationen steht so etwas wie eine Zusammenschau von Mose, Christus und Spinoza als Lehrer einer Wahrheit des Einen. Indem er das biblische „JHWH echad" mit „das Seiende ist Eines" übersetzt, markiert er seine Kritik am Theismus zugunsten einer bildlosen All-Einheit. Brunner wirkte sehr zurückgezogen und doch sammelte sich um ihn ein Kreis, darin auch Rose Ausländer, aus der eine Brunner-Gemeinschaft hervorging, deren Intention heute von einer 1975 gegründeten Brunner-Stiftung getragen wird.[231] So

229 Vgl. dazu Glasenapp, Spielarten.
230 Vgl. Sandberger, David Friedrich Strauß, 48–51.
231 Vgl. http://www.constantinbrunner.com/02_stiftung_2_de.htm [08.04.2005]. – Vgl. auch Stenzel, Philosophie.

überlebte Brunners Denken den nationalsozialistischen Versuch einer Ausradierung alles Jüdischen. Spinoza spielte in diesem insofern eine durchaus prominente Rolle, als er von einschlägigen Autoren und Dozenten zum Proto-Philosophen eines „Weltjudentums" stilisiert wurde, das darauf abziele, nicht sich den europäischen Gesellschaften zu assimilieren, sondern diese Nicht-Juden ihrerseits sich zu assimilieren.[232] Besonders taten sich bei dieser antisemitischen Spinoza-Kritik der notable deutsche Hegelforscher und Herausgeber Hermann Glockner (1896–1979) sowie der katholische Reaktionär und Kron-Staatsrechtler Carl Schmitt (1888–1985) hervor. Glockner macht Spinoza zum exemplarisch undeutschen Denker, für den Persönlichkeit und Freiheit keinen Eigenwert besäßen.[233] Schmitt brandmarkt ihn als liberalen Juden, der das Denkmodell eines starken Staates (wie es Thomas Hobbes konzipiert hatte) zugunsten individueller Freiheitsrechte aufgebrochen und umgebildet habe.[234] Umso erstaunlicher muss sich ausnehmen, dass es bis in die Zeit des Dritten Reichs hinein immer wieder Auflagen von Spinoza-Büchern gab, nicht zuletzt Kolbenheyers *Amor Dei* (letzte Auflage 1937), mithin das Werk eines Autors, der mit späteren Werken explizit ins braune Eck abdriftete.

In der Folgezeit bis heute gab und gibt es eine Flut von historischen Studien zu Spinoza. Systematische Wiederaufnahmen sind eher selten, die wenigen die es gibt jedoch verdienen intensivstes Interesse. Ich nenne aus Gründen der Bedeutsamkeit und des Einflusses an erster Stelle den schon im vorausgehenden Reflexionsgang kurz erwähnten Leo Strauss (1899–1973) – ein deutscher Jude, der vor den Nationalsozialisten ins Exil nach Amerika fliehen musste, ein bahnbrechender Vertreter moderner politischer Philosophie, der soeben erst wirklich in Deutschland entdeckt wird. Sein erstes Werk behandelt *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (1930)[235], sein zweites heißt *Philosophie und Gesetz*[236] – Gesetz meint dabei „Thora"; es geht dabei um die Frage: Wer hat mehr Recht, Platons *Nomoi* (Gesetze) und die *Politeia* (Staat), zusammen der Inbegriff klassischer politischer Philosophie, oder die jüdische Offenbarung? Vernunft oder Glaube? Athen oder Jerusalem – eine Formel, die Strauss seit den 40er Jahren immer wieder verwendet. Dass er gleichwohl selbst diese seine Lebensthematik als das „theologisch-politische Problem"[237] bezeichnet, gibt einen Wink, welche Rolle Spinoza in dieser Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Vernunft und Glaube spielt (wobei übrigens kein anderer der große Widerpart von Strauss ist als der vorhin erwähnte

232 Vgl. Tilitzki, Universitätsphilosophie. Teil 2, 1059–1063.
233 Vgl. Glockner, Wesen, 22–23.
234 Vgl. Schmitt, Leviathan, 86–88.
235 Vgl. Strauss, Religionskritik. Bes. das (rückübersetzte) Vorwort zur amerikanischen Ausgabe, 7–54.
236 Vgl. Strauss, Philosophie und Gesetz.
237 Strauss, Wissenschaften, 8.

Carl Schmitt). Sehr viel präsenter kann Spinoza systematisch eigentlich gar nicht sein (was aber erstaunlicherweise kaum bemerkt wird).[238]

Unter gänzlich anderen Voraussetzungen steht die Ausbildung eines der wenigen wirklichen philosophischen Systeme des 20. Jahrhunderts, das auf den wohl bedeutendsten, heute jedoch weitgehend vergessenen Schweizer Philosophen Paul Häberlin (1878–1960) zurückgeht. Ursprünglich aus der Theologie kommend, hatte er sich noch einmal dem bereits den Frühidealismus anleitenden Programm, mit Kant über Kant hinaus zu kommen[239], verschrieben und dabei in der Dimension der Ethik eine Wendung von Kant hin zu Spinoza vollzogen, ohne Letzterem einfach zu folgen. Vielmehr war die Vermittlung elementarer Fragestellungen das Richtmaß seines philosophischen Suchens. Das Problem von Einheit und Vielheit sollte seine Lösung in einer Synthese der an sich antagonistischen Positionen von Spinoza und Leibniz finden, dasjenige von Sein und Werden in einer Legierung von Eleatismus und Heraklitismus, die Gottesfrage in Gestalt der Frage nach dem unverfüglichen Grund des Daseins in einer Zusammenschau von Existenzphilosophie, Theismus und Pantheismus.[240] Selbst W. Stegmüller konnte in seiner scharfen Analyse der Hauptströmungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts unerachtet der Diagnose einer letzten wechselseitigen Inkommunikabiltät zwischen Metaphysiker und Nichtmetaphysiker Häberlins „Aprioristische[m] Seinsmonismus" nicht seinen Respekt versagen.[241]

Ungleich eigenwilliger nimmt sich der Denkweg Heinrich Scholz' (1884–1956) aus, der ebenfalls in diesen Strang eines systematischen Anschlussnehmens an Spinoza, genauer gesagt: in eine neuerliche Fortschreibung des Schleiermacherschen Christo-Spinozismus hineingehört. Unter Adolf von Harnack und Alois Riedel in Berlin das Studium der Theologie und Philosophie aufnehmend, hatte er nach seiner Habilitation für Religionsphilosophie und systematische Theologie von 1917 bis 1919, als Nachfolger Rudolf Ottos, den beiden Fächern gewidmeten Lehrstuhl in Breslau inne. Zwischen den beiden untereinander notabel differenten Auflagen seiner *Religionsphilosophie*[242] (er war damals Ordinarius für Philosophie in Kiel) wird er durch die Begegnung mit B. Russells und A. N. Whiteheads *Principia Mathematica* derart in die Mathematik und Logik hineingezogen, dass er – nach eigens nachgeholter einschlägiger Qualifikation – den philosophischen Lehrstuhl, auf den er 1928 in Münster berufen wird, in das erste und damals einzige deutsche Institut für Mathematische Logik und Grundlagenforschung überführt.[243] In seiner theologischen

238 Vgl. dazu als erste Ausarbeitung Müller, Konfliktstoff „Heil".
239 Vgl. oben Kap. 2.2.
240 Vgl. die späte Summe von Häberlins Denken in Häberlin, Philosophia perennis. – Vgl. jetzt auch als Einführung in Häberlins Denken Luczak-Wild, Häberlin.
241 Vgl. Stegmüller, Hauptströmungen, 315–345.
242 Vgl. Scholz, Religionsphilosophie des Als-ob. – Ders., Religionsphilosophie.
243 Vgl. zu den historischen und biographischen Daten die einschlägigen Beiträge in Schmidt am Busch/Wehmeier, Heinrich Scholz.

und philosophischen Zeit war Scholz, aus herrnhutischem Kontext kommend, im Kern um eine Zusammenführung von Idealismus und Christentum zu tun gewesen. Und dazu gehört für ihn auch die überzeugte Option, dass genuines, monotheistisches Christentum nicht in den Widerspruch von Personalismus und Pantheismus verspannt sei, sondern diesen transzendierend mit einer pantheistischen Einstellung konvergiere – nicht zuletzt als Remedium gegen

> „die ehrfurchtslose und zudringliche Art des pietistischen Umgangs mit Gott, gegen jedes im Anzug begriffene Streben, die Beziehung der Seele zum lebendigen Gott als ein Verhältnis von Rechnung und Gegenrechnung vorzustellen."[244]

Wiederum ganz anders nimmt sich der Fall Wolfgang Cramer aus. Cramer (1901–1974) war Philosoph in Frankfurt. Seine schmalen Bücher sind geschliffen (beinahe möchte ich sagen wie Spinozas Linsen). 1966 erschien das erste eines auf fünf Bändchen angelegten Werkes mit dem Obertitel *Die absolute Reflexion*, der erste Band heißt *Spinozas Philosophie des Absoluten*.[245] Über dreißig Jahre lang war zuvor nichts mehr zu Spinoza geschrieben worden. Im Vorwort heißt es:

> „Daß der Verf. seine Reihe über die absolute Reflexion mit einer Untersuchung über Spinoza beginnt, dies hat denselben Grund, der Fichte, Schelling und Hegel bestimmte, Spinoza die Ehre zu geben. […]
> Der Verfasser hofft, daß er die Größenordnung des Spinoza – unbeschadet seiner Kritik – den Unkundigen klarmacht und den Kundigen dadurch überrascht, daß er Spinoza ernstnimmt."[246]

Das ist Cramers Eröffnungsakkord zu dem Projekt, in der Verbindung einer Ontologie der Subjektivität mit einer spekulativen Theorie des Absoluten die kraft der Endlichkeit des Bewusstseins durch nichts abzuweisende Frage nach dem Ursprung einer Letztbegründung zu stellen. Gewisse Theologenkreise fangen heute schon zu schäumen an, wenn sie auch nur dieses Wort „Letztbegründung" hören. Trotzdem hat Cramer völlig Recht mit seiner Frage, denn er stellt schlichtweg die Frage nach dem Verhältnis von Einem und Vielem, von Gott und Welt. Dass er dabei mit Spinoza beginnt, setzt der Theologie natürlich einen zusätzlichen Stachel. Schon in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts hat sich Dieter Henrich einmal in einem Münchener Seminar gefragt, wie lange es sich denn die katholische Theologie mit ihrem systematischen Anspruch leisten könne, sich nicht mit Cramer auseinander zu setzen.[247]

244 Scholz, Pantheismus, 459. – Vgl. auch Ders., Dualismus. – Vgl. zu Scholz auch Molendijk, Mensch. – Wimmer, Religionsphilosophie von Heinrich Scholz.
245 Cramer, Spinozas Philosophie.
246 Ebd., 7–8.
247 So wurde mir von dem Seminarteilnehmer Josef Kreiml berichtet.

In die Reihe dieser systematischen Rezipienten Spinozas gehört auch der ehemalige Münsteraner Biologe Bernhard Rensch (1900–1990), auch er heute kaum bekannt, in dessen naturphilosophischen Arbeiten Spinoza als maßgebender Bezugspunkt präsent ist. Er galt ihm als Begründer des von ihm, Rensch, selbst systematisch ausformulierten panprotopsychischen Identitismus, für den der cartesianische Leib-Seele-Antagonismus eine Fiktion darstellt. Eingelassen sind in dieses Konzept von Rensch bahnbrechende Forschungen zur Tierpsychologie und damit verbunden zur Bewusstseinstheorie[248] – Problemkomplexe, die eigentlich erst heute ernsthaft Gegenstand der Forschung sind. Rensch war buchstäblich ein Avantgardist.

Jüngste Spuren systematischer Rezeption lassen sich bei Peter Rohs, ehemals tätig an der Münsteraner Philosophischen Fakultät, ausmachen. Seine über Jahrzehnte entwickelte feldtheoretische Transzendentalphilosophie mündet, was die religionsphilosophische Dimension betrifft, ein in ein mit *Spinozistische Theologie*[249] betiteltes Kapitel. Dass diese letzteren Hinweise einen gewissen regionalen Bezug implizieren, taugt allerdings in keiner Weise dazu, die Präsenz spinozanischer oder spinozistischer Intuitionen und Motive für begrenzt und marginal halten zu dürfen. Im Gegenteil ist deren Präsenz jenseits direkter und systematischer Rezeption von einer verblüffenden Bandbreite und Reichweite, die freilich nur wahrnimmt, wer sein Sensorium darauf eingestellt hat. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit benenne ich folgende Indizien:

(a) Präsent ist Spinoza im Denken Albert Einsteins, der sein Verständnis von Realität und seine Anthropologie mit Spinozas Denken im Sinn einer kosmischen Religiosität verbunden weiß[250] – und übrigens, vermutlich 1920, auch ein Gedicht mit dem Titel *Zu Spinozas Ethik* niedergeschrieben hat

> „Wie lieb ich diesen edlen Mann,
> Mehr als ich in Worten sagen kann.
> Doch fürcht' ich, daß er bleibt allein
> Mit seinem strahlenden Heiligenschein."[251]

Als 1929 der Bostoner Kardinal O'Connell öffentlich vor der Relativitätstheorie als Ausdruck von Atheismus warnte, schickte der New Yorker Rabbiner Herbert S. Goldstein ein Telegramm folgenden Inhalts an Einstein: „Glauben Sie an Gott? stop. Bezahlte Antwort fünfzig Worte."[252] Einstein kabelte zurück:

248 Vgl. Rensch, Weltbild. – Hagencord, Bernhard Rensch. – Ruschmeier, Werk.
249 Vgl. Rohs, Feld, 267–282. – Willaschek, Feld.
250 Vgl. Kather, Verständnis, 394–421.
251 Zit. nach Jammer, Einstein, 31.
252 Zit. nach ebd., 31.

> „Ich glaube an Spinozas Gott, der sich in der gesetzlichen Harmonie des Seienden offenbart, nicht an einen Gott, der sich mit den Schicksalen und Handlungen der Menschen abgibt."[253]

(b) Gilles Deleuze (1925–1995), einer der Protagonisten des französischen Poststrukturalismus, bezieht Spinoza durch das Werk *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*[254] in sein Projekt ein, das als eine Art Seitenstück zu seinem Klassiker *Differenz und Wiederholung*[255] fungiert. Es ist natürlich die Idee, im Blick auf Spinoza Philosophie als radikale Befreiung und Demystifikation zu begreifen, was Deleuze an Spinoza fasziniert. Und die Spannung resultiert dabei natürlich daraus, dass da postmoderne Dekonstruktion in die Auseinandersetzung mit paradigmatischem Substanzdenken tritt.

(c) Noch eine Präsenzspur, die man gewiss nicht vorderhand erwartete, die aber – wahrgenommen – umso unmittelbarer einleuchtet. Niklas Luhmann stellt seinem Werk *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, mit dem er seine gigantische „Systemtheorie" krönte, als Motto einen Satz aus Spinozas *Ethik* voraus:

> „Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.
> [Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muss durch sich selbst begriffen werden]."[256]

(d) Eine vergleichbar überraschende und dann doch höchst plausible Vergegenwärtigung erfährt Spinoza durch das letzte Werk eines der angesehensten Neurowissenschaftler der Gegenwart: Antonio Damasio (*1945). Ihm ist darum zu tun, Spinoza als „Protobiologen" zu lesen, der mit seiner subtilen Analyse der Affekte, denen die Teile drei bis fünf der „Ethik" gewidmet sind, Wichtiges zu Debatten zeitgenössischer Neurobiologie beizutragen hat – so ausgeführt in *Looking for Spinoza. Joy, sorrow, and the Feeling Brain* von 2003.[257] Überschneidungen zwischen Damasio und Rensch liegen auf der Hand.

(e) Und noch eine allerletzte Gedächtnisspur, die mir deswegen so wichtig scheint, weil sie zeigt, wie Spinoza – ganz seiner Intention gemäß – ohne großes Aufheben und sehr direkt über den philosophischen Binnenbereich hinaus einwirkt auf die

253 Zit. nach ebd., 31. Vgl. 30–40. – Engl. Original in: Schilpp, Albert Einstein, 659–660: „I believe in Spinoza's God who reveals Himself in the orderly harmony of what exists, not in a God who concerns himself with fates and actions of Human beings."
254 Vgl. Deleuze, Spinoza.
255 Vgl. Deleuze, Differenz.
256 Luhmann, Gesellschaft. 1. Teilbd., 10.
257 Vgl. Damasio, Spinoza. Deutsch: Der Spinoza Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen. Aus dem Engl. v. Hainer Kober, München 2003.

Suche von Menschen nach dem rechten Leben und einem verträglichen Auskommen untereinander. Ein Zeitgenosse unserer Tage, der seine exorbitante musikalische Begabung als Sendung im Dienst der Humanität begreift und sie bis zu aktiver Friedensarbeit herunterbuchstabiert, bekennt, dass und wie ihm Spinoza zum Lehrmeister in der Formung des eigenen Ethos geworden ist: Daniel Barenboim (*1942). Der jüdische Pianist, Dirigent und Friedensarbeiter, der sich zusammen mit seinem Freund Edward W. Said (1935–2003) um Versöhnung zwischen Juden und Palästinensern müht, schreibt in einem Reflexionenbuch:

> „Gewiss ist Spinoza nicht der einzige Philosoph, der uns helfen kann, unser inneres Gleichgewicht zu bewahren, aber immer, wenn ich in einer schwierigen Situation gewesen bin, ob im Beruf oder im Privatleben, hat mir die Besinnung auf unsere Fähigkeit, unseren Alltag durch Logik zu bewältigen, auf die Spinoza immer wieder hingewiesen hat, geholfen, auch die größten Probleme zu meistern. […]
> (Spinoza meinte, dass die Kenntnis des eigenen Platzes im Universum wesentlich für das Glück des Menschen ist.)“[258]

Mit Sicherheit ließe sich diese Spurensuche, bei der uns die literarischen Figurationen wie von selbst ins Weite von Wissenschaft, Philosophie und Kultur geführt haben, fortsetzen. Das Staunenswerte, das wir bei unseren Labyrinth-Erkundungen aufgelesen haben, scheint mir zuallererst in der unverbrauchten polymorphen Präsenz des Denkens dessen zu bestehen, von dem Michel Foucault einmal gesagt haben soll, er sei der letzte antike Philosoph. Und die Theologie?

Fritz Mauthner schrieb 1906 in seiner kleinen Spinoza-Monographie, polemisch wie eh und je, mit Blick auf Spinozas Gottesbegriff:

> „Wir sind diesem Gottesbegriff gegenüber wirklich noch zu nervös. Die Geschichte des christlichen Gottesbegriffs erzählt eine solche Fülle von Dummheit und Trug, von Gewalttat und Feigheit, daß wir uns über jeden freien Kopf ärgern, der diesem Begriffe auch nur die geringsten Zugeständnisse macht.“[259]

Das nimmt sich heute, ein knappes Jahrhundert später, anders, sehr anders, aus. Die Nervosität hat sozusagen die Seiten gewechselt und behext nunmehr nicht wenige, die bislang die theistische Denkform für mehr oder weniger selbstverständlich gehalten haben. Das scheint zu Ende. Würden sie nämlich sich tief genug auf die Herausforderung aus dem Geiste Spinozas einlassen, so würden sie entdecken, wie wenig sie von Spinoza zu fürchten haben und wie sehr Mauthner mit seiner Kritik des christlichen Gottesbegriffs daneben lag. Beidem gilt die Tiefenbohrung, die wir nun im nächsten Gang vornehmen.

258 Barenboim, Musik, 287–288. – Vgl. auch Ders./Said, Parallelen.
259 Mauthner, Spinoza, 64.

4. Tiefenbohrung am Paradigma „Pantheismusstreit“

Notwendig musste im Vorausgehenden immer wieder schon vom Pantheismusstreit die Rede sein, weil über ihn der entscheidende Zugang zu dem geöffnet ist, was wir bislang zu erwägen hatten. Ohne den Anstoß durch diese aufgeregte Debatte ließe sich Vieles an dem gedächtnisgeschichtlich aufgearbeiteten Spinoza-Komplex nicht begreifen. Zugleich handelt es sich beim Pantheismus-Streit nicht einfach nur um einen Spinozastreit, sondern um etwas ungleich Komplexeres mit noch ganz anderen Komponenten. Und genau um die soll es in der nachfolgenden Tiefenbohrung gehen, aber, genauso wie in der vorausgehenden Verfolgung einer Gedächtnisspur, wiederum nicht einfach historisch, sondern in permanenter Vergegenwärtigung des systematischen Problems. Dass und wie dieses Problem unser eigenes als Theologinnen und Theologen von heute ist, wird daran ersichtlich werden, dass wir das geschichtlich zu Denkende von einer Gegenwartsdiagnostik her in Blick nehmen und die Funde der Motivarchäologie, die wir betreiben werden, uns in die von Anfang an leitende systematisch-kritische Frage nach einer angemessenen Gottrede zurückleiten. In diesem Sinne beginne ich mit der These: Es herrscht derzeit ein neuer Theismusstreit.[1]

4.1 Neuer Streit um den Theismus

Der kleine Bucklige aus Göttingen, lebte er noch, würde wohl vor Vergnügen über seine prognostischen Treffer in die Hände klatschen. In einem seiner *Sudelbücher* hatte Georg Christoph Lichtenberg zwischen Anfang 1784 und Ende 1788 den Aphorismus notiert:

> „Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion geläuterter Spinozismus sein. Sich selbst überlassene Vernunft führt auf nichts andres hinaus, und es ist unmöglich, daß sie auf etwas andres hinausführe.“[2]

Heute, etwa 220 Jahre später, haben wir großflächige Verschiebungen im christli-

1 Bei den nachfolgenden Abschnitten 4.1–4.5 handelt es sich um eine modifizierte und – teils umfänglich – erweiterte Fortschreibung von Müller, Tiefenstrom.
2 Lichtenberg, Sudelbücher, 197.

chen Bewusstsein zu konstatieren, die tief ins spirituell-großkirchliche Milieu hineinreichen und die sich genau der von Lichtenberg markierten Drift einschreiben. Ohne zu zögern, behaupte ich: Es gibt gegenwärtig einen neuen Streit um den Theismus. Anders lässt sich kaum verstehen, dass in einer renommierten christlichen Wochenschrift ein international bekannter Autor und Angehöriger des Benediktinerordens den offenkundig werdenden Zusammenbruch des Theismus, also des Glaubens an einen personalen Gott, als einen durch nichts aufzuhaltenden Prozess geradezu begrüßt und, notabene, christlich-theologisch untermauert.[3] David Steindl-Rast schrieb da, befragt, was er am Christentum schätze: Es sei die größte Leistung Jesu gewesen, ähnlich wie auf andere Weise Buddha vor ihm, aus dem Bannkreis des Theismus ausgebrochen zu sein, weil er sich ausweislich seiner Weise des Gebrauchs der Gottesanrede „Vater" „[…] als mit Gottes eigenem Leben lebendig"[4] erfahren habe. Der Versuch, diese Partizipation Jesu an Gottes Leben begrifflich wieder einzuholen oder Originalton Steindl-Rast: Jesu geistigen Durchbruch wie das Leck in einem Boot wieder zu stopfen – nämlich in Gestalt der frühkirchlichen Dogmenbildung, habe trotz aller Anstrengung zu keinem überzeugenden Resultat geführt, vielmehr stimmten

> „[d]ie Mystiker aller Zeiten und Traditionen […] darin überein, dass Gottheit im theistischen Sinn – der Gott oder die Göttin mit olympischem Eigendasein – reine Erfindung ist. Die theistische Gottheit steht nur eine Stufe höher als der Weihnachtsmann und ist das Produkt einer Verfangenheit in Konzepten."[5]

Komme jedoch scharfes, kritisches Nachdenken über die christliche Gotteslehre mit der Glut persönlicher Gotteserfahrung zusammen, sei dem Umkippen in Gefühlsduselei gewehrt, zugleich werde das theistische Eis der Dogmen zum Schmelzen gebracht. Steindl-Rast geht sogar so weit, die moralische Verantwortungslosigkeit, derer er die Gegenwart anklagt, dem Versagen des theistischen Gottesbildes als Folgelast zuzuschreiben und einen nicht-theistischen Gottesgedanken im Sinn einer Gegenwart Gottes im ganzen Kosmos als Grundlage eines neuen, von Ehrfurcht und Verantwortung getragenen Ethos zu favorisieren. Denn nicht zuletzt, sondern allem anderen vorweg hätte ein solcher Gottesgedanke den Vorteil, von niemandem bewiesen und niemandem geglaubt werden zu müssen, weil jeder und jedem, die darauf hören, das eigene Herz von dieser Gottesgegenwart künde.[6] In einer seiner Schriften bringt Steindl-Rast diese Position begrifflich auf den Punkt:

> „[…] eine Transzendenz, die Gottes wert ist, muss so transzendent sein, dass sie unsere logischen Grenzen von Transzendenz transzendiert und deshalb völlig mit Gott vereinbart (sic!, muss wohl heißen: vereinbar; K.M.) ist. Wäre es nicht anmaßend, dies zu verleugnen? Die Tatsache, dass ich nicht einfach Gott bin, bedarf kaum eines Beweises. Und doch, wie sagt Piet Hein:
>
> Who am I
> To deny
> That, maybe,
> God is me?
> (Wer bin ich schon, / (anmaßend) die Möglichkeit auszuschließen, / das (sic!) Gott vielleicht / mein Ich sein will [Steindl-Rasts Übersetzung; K.M.].)"[7]

Wenn der Abdruck besagten Artikels von Steindl-Rast eine Provokation gewesen sein sollte, verfehlte er seine Intention. Die große Mehrheit der von der Zeitschrift wiedergegebenen Leserbriefe war von meist lebhafter Zustimmung geprägt, keine einzige Zurückweisung war zu lesen, eine Minderheit verband eingeschränktes Einverständnis mit Vorbehalten gegen Steindl-Rasts These.[8] Das Glaubensbewusstsein der meisten Leserinnen und Leser, das schließe ich daraus, hatte sich in dem Text wiedergefunden (und auch, dass angesichts der Schärfe der Theismuskritik keine Flut von Protestbriefen einging, werte ich als beredtes Schweigen). Dem korrespondiert, dass keinerlei Reaktion erfolgte, als (in einem renommierten Theologie-Verlag) die deutsche Übersetzung eines Buchs des im amerikanischen Bereich prominenten ehemaligen anglikanischen Bischofs John S. Spong erschien, in dem dieser den flächendeckenden Zerfall des Theismus diagnostizierte, für intellektuell wie theologisch am Ende und als moralisch bankrott erklärte.[9]

Angesichts solcher Befunde ist man in der professionellen Theologie und in den Kirchenleitungen schnell mit den Etiketten „Esoterik" und „Mode" zur Hand – und die Grenzen sind diesbezüglich durchaus fließend. Aber was ist, wenn man auch da einmal Ernst macht mit dem seit dem Vaticanum II immer wieder bemühten Theologoumenon des sensus fidelium? In einem der erwähnten Leserbriefe zu Steindl-Rast heißt es:

> „Schuld an der falschen Gottesvorstellung ist die wissenschaftliche Theologie, die Gott zu einem Gegenstand, zu einem Objekt gemacht hat."[10]

Das ist so etwas wie die Volksausgabe der leitenden These Karl-Heinz Ohligs, der die christliche Gottrede spätestens mit Augustinus auf spekulativ-begriffliche Bahnen gekommen sieht, die ab einem gewissen Punkt in nicht mehr zu entwirrende

3 Vgl. Steindl-Rast, Eis. – Vgl. auch exemplarisch: Ders., Fülle.
4 Steindl-Rast, Eis, 325.
5 Ebd., 326.
6 Vgl. ebd.
7 Steindl-Rast, Fülle, 176.
8 Vgl. Christ in der Gegenwart 55 (2003) 389–390.
9 Vgl. Spong, Christentum, 61–90. 166.
10 In: Christ in der Gegenwart 55 (2003) 389.

Komplexionen und Aporien führt.[11] Kurt Flasch sekundiert ihm, wenn er aus seinen Studien zur mittelalterlichen Theologie und Philosophie das Resümee zieht, es sei den Scholastikern nicht gelungen, zu einem wirklichen intellectus fidei zu kommen, weil sich ihr wesentlich regelgeleitetes Denken durch die für das Zentrum der Rede von Gott – Trinität, Inkarnation und Eucharistie – nötigen Ausnahmen „in einem Wirbel von Distinktionen und wiederum in der Kritik dieser Distinktionen"[12] verheddert habe. Einer habe, so Flasch, dem ein Ende gesetzt:

> „Nikolaus von Kues [...] ist aus diesem Spiel herausgetreten; er hat die Verstandesregel aus der Vernunft sowohl abgeleitet wie von Vernunftinhalten ferngehalten. Seine vorzüglichsten Vernunftinhalte waren die drei-eine Gottheit, das bewegt-unbewegte, endlich-unendliche Universum und die Vereinigung von Gottheit und Menschheit im Gottmenschen. Dazu musste er den Begriff des Glaubens anti-fideistisch umformen: Glauben wurde ihm [...] 'Suchende Vernunft'. Das war eine Zumutung sowohl an die Gläubigen, die sich an einen immer unbegreiflicher werdenden Gott hatten gewöhnen müssen, wie an die Logiker, die mit einer regionalen Einschränkung des Verbots widersprechender Sätze nichts anzufangen wussten, während Giordano Bruno, Hamann, Herder, Schelling und Hegel darin den Grundstein einer neuen Philosophie erkannten."[13]

Natürlich kann man – und muss man in anderem Zusammenhang – ungleich mehr über den Cusaner sagen, als dieses Resümee umgreifen kann. Gleichwohl intoniert auch dieses unüberhörbar jenen Gedanken, den Nikolaus selbst gut begründet ins Zentrum seiner Selbstdarstellungen rückt, auch wenn man nicht einfach sagen sollte, er mache das Wesen des cusanischen Denkens aus: die „coincidentia oppositorum".[14] All die komplexen Interpretationsprobleme, die mit diesem Theorem verbunden sind, beiseite gesetzt, kann man bündig sagen: Der Koinzidenzlehre geht es um das bis zum Grunde durchdringende Denken – Denken! – des im Letzten von Parmenides herkommenden Gedankens, dass das Eine einen unhintergehbaren Vorrang vor dem Vielen habe, weil wir weder ein Vieles, also Differenz, noch Einheit ohne nochmalige Voraussetzung des Gedankens des Einen als der, anachronistisch gesprochen, transzendentallogischen Bedingung der Möglichkeit denken können. Nikolaus' Koinzidenzlehre geht aber über die parmenideische Tradition darin noch hinaus, dass sie dem Einen das Viele nicht als Schein entgegensetzt – denn dann produzierte sie ja nur wieder Zweiheit und nicht Einheit. Sondern sie holt das Viele ins Eine hinein oder umgekehrt: Sie lässt das Eine durch das Viele sozusagen hindurchlaufen, weil keines der Vielen ohne Einheit als es selbst überhaupt zu bestimmen wäre. Gerade ein wirkliches Denken des Unendlichen setzt eine solche Denkform der Koinzidenz von Opposita voraus, weil in diesem Gedanken des Unendlichen nichts außerhalb dieses Unendlichen bleiben darf, auch nicht der Akt seines Gedachtwerdens und das Subjekt dieses Aktes. Dann erst ist das erreicht, was Nikolaus „unendliche Einheit" oder „simplicitas" nennt. Es geht um eine Einheit, die noch vor derjenigen Einheit liegt, im Verhältnis zu der wir den Begriff des Vielen fassen. Klar, dass, wenn solch wirklich radikal gedachte Einheit sogar Sein und Schein noch umfasst, sie dann auch und erst recht einen Gottesgedanken unterfasst. Oder sagen wir wieder, anachronistisch, aufhebt im Hegelschen Sinn – der Gott als von der Welt distante Instanz dachte. Hier den schulmäßigen Antagonismus von Theismus und Pantheismus ins Spiel bringen, hieße, genau das Spezifikum des in der Koinzidenzlehre gewonnenen Einheitsbegriffes – jene Einheit vor aller Differenz und Indifferenz – zu verfehlen[15], insofern mangelte einer weiteren Debatte an dieser Stelle die Pointe.

Eine andere Pointe entsteht aber umso brisanter dadurch, dass Nikolaus den Koinzidenzgedanken nicht einfach nur zum Leitfaden einer philosophischen Gotteslehre macht, sondern zugleich auch für seine Behandlung des philosophisch-theologischen Spitzenthemas der Gottesnamen und speziell der Auslegung des biblisch tradierten Tetragramms aus Ex 3,14 in Anspruch nimmt. Dieses linguistisch so schwer zu bestimmende „אהיה אשר אהיה" hatte zunächst in seiner griechischen (LXX-)Version „Ἐγώ εἰμί ὁ ὤν" und dann in seiner lateinischen „sum qui sum" schon Kirchenväter und dann die Scholastiker in Bann geschlagen[16], und nicht nur sie, sondern nicht weniger christliche und jüdische Denker der Moderne[17] bis ins 20. Jahrhundert übrigens[18] und als Grenzgänger zwischen den Epochen auch Nikolaus, aber ihn natürlich gleich wieder so, dass er die ganze Debatte in eine Art neue Umlaufbahn katapultiert. Im ersten Buch von *De docta ignorantia* schreibt er nämlich – und den Text muss man sich wörtlich vornehmen:

> „Es ist ja einleuchtend, daß kein Name eigentlich dem Größten angemessen sein kann, da es das schlechthin Größte ist, zu dem nichts in Gegensatz tritt. Alle Namen sind nämlich aufgrund einer gewissen Besonderheit in der verstandesmäßigen Erfassung den Dingen zugelegt, auf der die Unterscheidung der einen vom anderen beruht. Wo jedoch alles eines ist, da kann es keinen besonderen Namen geben. Hermes Trismegistos sagt darum mit Recht: Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, so gibt es keinen ihm eigenen Namen, müsste doch

11 Vgl. Ohlig, Gott.
12 Flasch, Philosophie, 246.
13 Ebd.
14 Vgl. dazu Flasch, Nikolaus von Kues, 44–70.
15 Vgl. Flasch, Philosophie, 114–115 mit Angaben zur jüngsten Debatte über den Theismus bzw. Pantheismus des Cusaners.
16 Vgl. z. B. Thomas von Aquin, Summa theologiae q 2, a 3.
17 Vgl. dazu etwa Horwitz, Interpretation. – Krochmalnik, Formeln.
18 Vgl. etwa Rosenzweig, Stern. – Cassirer, Sprache.

Gott sonst mit jeglichem Namen benannt werden oder alles mit seinem Namen. Er umgreift ja in seiner Einfachheit die Gesamtheit aller Dinge. Gemäß seinem eigentlichen Namen – der für uns als unaussprechbar gilt und das Tetragramm ist […] – müsste man ihn deuten als 'Einer und Alles' oder 'Alles in Eins', was noch besser ist. So haben wir oben die größte Einheit gefunden, die dasselbe ist wie 'Alles in Eins'. Freilich noch gemäßer und zutreffender als 'Alles in Eins' erscheint der Name 'die Einheit'. Deshalb sagt der Prophet [Sacharja 14,9; K. M.], daß 'an jenem Tage Gott Einer sein wird und sein Name das Eine', und an anderer Stelle [Dtn 6,5; K. M.] 'Höre Israel' (das bedeutet 'der, welcher Gott mittels der Vernunft erschaut'), dein Gott 'ist Einer'."[19]

Aus der Logik der Koinzidenzlehre muss der Cusaner Hermes Trismegistos zustimmen und darum auch entsprechend die Zahlangabe der beiden biblischen Loci – die zweite ausgerechnet aus dem biblisch schlechthin zentralen Schema Israel – als Eigenname „Einheit" interpretieren. Und damit geschieht unvergleichlich mehr als nur ein Akt wirkungsgeschichtlicher Fortschreibung von ohnehin zu jeder Zeit im christlichen Denken der Spätantike und des Mittelalters präsenten Traditionen gräzisierenden Neoplatonismus. Vielmehr antizipiert und präfiguriert der Cusaner in diesem Akt einer genialen Horizontverschmelzung eine Debatte, die gut hundert Jahre nach seinem Tode intensiv geführt wurde, weitere gut hundert Jahre nochmals später in einem Geflecht heftiger Streitfälle eskalierte – und in die sich die Theologie gegenwärtig sehr unerwartet, aber umso heftiger erneut verstrickt findet. Daher:

4.2 Theismuskritische Schübe im Zeichen einer „theologia prisca"

Über die gegenwärtige Auflage der Debatte muss ich zunächst wenigstens nicht viele Worte verlieren, weil sie längst eine weit über den theologischen Binnenbereich hinausführende Eigendynamik entfaltet hat und in gewissem Sinn Trägermedium öffentlicher Kulturkritik geworden ist: die 1997/98 von Jan Assmann angestoßene Frage nach dem Aufkommen der von ihm so genannten „Mosaischen Unterscheidung", die er den monotheistischen Religionen zuschreibt und deren Revision ihm namentlich im Blick auf die politischen Folgen einer von religiösen Instanzen unterstellten und praktizierten Differenz zwischen wahren und falschen Göttern geboten scheint[20] – und zwar umso mehr, als eine aus altorientalischen Quellen geschöpfte kosmotheistische Alternative durchaus bereit stünde. Ich vermerke an dieser Stelle

19 Nikolaus von Kues, De docta ignorantia, I, 24.
20 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 17–23.

nur, dass mich von Anfang an die Kurzatmigkeit nahezu aller Reaktionen christlicher, namentlich exegetischer Provenienz auf Assmanns Thesen erstaunt hat, denen im Wesentlichen darum zu tun war, den Vorwurf der strukturellen Gewaltförmigkeit monotheistischer Religionen auszuhebeln. Dass das aber gar nicht Assmanns Hauptstoßrichtung war[21] und schon gar nicht die etwaige Option für die Rückkehr zu einem Polytheismus[22], das konnte den KritikerInnen wohl nur deshalb entgehen, weil sie nicht zur Kenntnis nahmen, dass der Dreh- und Angelpunkt von Assmanns Unterfangen, von ihm selbst ausdrücklich erklärt[23], ein dezidiert philosophischer war: die Entdeckung von und die Auseinandersetzung mit Karl Leonhard Reinhold. Eine einzige der mir bekannten theologischen Assmann-Kritiken geht darauf ein, aber offenkundig so desinteressiert, dass selbst der Name des Betroffenen falsch geschrieben wird: Reinhold mutiert zu Reinhard.[24] Dabei dürfte genau bei ihm der Schlüssel dafür liegen, warum wir uns heute noch immer und erneut in einer Debatte wieder finden, mit der der Sache nach (wie gezeigt) bereits der Cusaner befasst war. Darum wird uns Reinhold gleich noch beschäftigen. Damit das angemessen geschehen kann, versuche ich aber zuvor durch den gerafften Längsschnitt eines komplexen Traditionsgemenges freizulegen, was eigentlich Reinholds Problem war.

Dazu muss man mehr oder weniger zeitgleich mit Nikolaus von Kues ansetzen.[25] Denn um die Mitte des 15. Jahrhunderts hebt so etwas wie eine antitheistisch-antichristliche Revolte an. Ihr Protagonist heißt Georgios Gemistos Plethon[26], ein Byzantiner, den spätere Biographen bisweilen als letzten alten Hellenen und ersten modernen Griechen titulierten, der einerseits zur Teilnahme an Konzilien eingeladen wurde und unter seinen Schülern auch einen späteren Kardinal hatte, sich andererseits in den Augen von Zeitgenossen den Ruf zuzog, ein antichristlicher, neuheidnischer Häretiker zu sein. Das rührte daher, dass er in einem Vergleich zwischen Aristoteles und Platon Ersteren in Bausch und Bogen als zum Atheismus tendierenden und die Tradition verratenden Neuerer brandmarkt, Platon dagegen zu um so höheren Ehren bringt, weil dieser mit seiner ersichtlich religiös imprägnierten Philosophie über die Vermittlung durch Pythagoras und der so genannten „Chaldäischen Orakel" der heiligen Weisheit Zoroasters gefolgt sei, die ihrerseits nicht einfach von diesem stamme, sondern so alt wie die Welt selbst sei – eine buchstäbliche Theolo-

21 Allerdings legen manche Formulierungen Assmanns im Fortgang der Debatte eine solche Interpretation durchaus nahe. Vgl. etwa Assmann, Monotheismus, 132. – Vgl. dazu auch Müller, Monotheismus unter Generalverdacht. – Ders., Monotheismus. – Vgl. im gleichen Bd. auch Werbick, Absolutistischer Eingottglaube?
22 Vgl. Assmann, Unterscheidung, 52–53. 105.
23 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 174.
24 Koch, Monotheismus, 876.
25 Als ein beinahe enzyklopädisches Nachschlagewerk zur Vorgeschichte und Geschichte des hier ins Spiel kommenden Komplexes der Rezeption orientalisierender Antike- und besonders Platonrezeptionen vgl. Jeck, Platonica Orientalia, hier bes. 257–542.
26 Zu Plethon vgl. Plethon, Politik. – Stausberg, Faszination. Teil 1, 35–83. – Assmann, Unterscheidung, 108–109.

gie der Vorzeit (um es mit einem berühmten Buchtitel J. Kleutgens aus dem 19. Jahrhundert zu formulieren). Die antichristliche Breitseite dieser Position bestand natürlich in der von ihr implizierten radikalen Aristoteleskritik, die das ganze vom Stagiriten zwar nicht exklusiv, aber doch weitreichend geprägte scholastische Denken in Distinktionen mittraf, und überdies war damit natürlich auch der Anspruch der Kirchenväter zurückgewiesen, Platon sei bei Mose in die Schule gegangen; vielmehr wird statt des biblischen Mittlers der Gebote Zoroaster als der größte und älteste Lehrer und Gesetzgeber der Menschheit gefeiert. Wenn auch Plethon offenkundig keine unmittelbare Breitenwirkung suchte, so konstruierte er doch so etwas wie eine intellektuell hoch anspruchsvolle Reformreligion samt eigenem Kalender, einem zoroastrischen Credo und einem spezifischen Kult einschließlich polytheistischer Züge, die gleichwohl durch eine allegorische Hermeneutik in den Horizont einer kosmischen Einheit von Menschen- und Götterwelt eingebettet sind. Die markante Präsenz politischer Interessen im erhaltenen Werk Plethons verrät im Übrigen, dass seine Absicht einer Beseitigung der Differenz zwischen Christentum und Heidentum durch Rückgang in eine uralte religiöse Weisheit vor dieser Differenz zwischen beiden konkret von der Intention einer Überwindung der konfessionellen Spaltung zwischen Ost- und Westkirche einerseits und durch die Spannungen zwischen Christentum und Islam andererseits motiviert war und nicht von dem etwaigen Wunsch, gelegentlich neben einem levitierten Hochamt auch eine Jupiterandacht oder eine Aphroditevigil mitzumachen. Der erfahrene Glaubwürdigkeitsverlust durch die Glaubensspaltungen und die Religionskonflikte ließen ihn das existierende Christentum als eine fehlgehende und darum aufzuhebende Interpretation der „theologia prisca", der unvordenklichen Theologie, auffassen. Mit welchem Anspruch das geschah, dokumentiert die mehrfach glaubwürdig tradierte Überzeugung Plethons, binnen einiger Jahre werde alle Welt

> „[…] mit einem Geiste und einer Predigt ein und dieselbe Religion annehmen. Auf die Frage, ob diese Religion das Christentum oder der Islam sein werde, habe Plethon geantwortet: 'Keine der beiden, sondern eine, die nicht vom Heidentum abweiche'."[27]

Die Parallele dieser Prognose zu der eingangs zitierten von Lichtenberg ist mehr als frappant und alles andere als abseitig, wenn man in Rechnung stellt, dass gemäß einer legendarischen „Gedächtnisspur" (würde Assmann sagen) Cosimo de' Medici 1439 anlässlich des Florentiner Konzils Vorlesungen Plethons über die platonischen Mysterien gehört und daraufhin die Wiedergründung der Akademie in Florenz als neuem Athen ins Auge gefasst habe. Ein paar Jahrzehnte später geschah das, in freilich de facto sehr bescheidener Form, aber wirklich, und der führende Kopf war Marsilio Ficino, den man mit seinen mehr als 70 einschlägigen Verweisen auf Zarathustra als den Begründer der neuzeitlichen westlichen Zoroasterrezeption bezeichnen muss.[28]

27 Stausberg, Faszination. Teil 1, 76.

Ficino bildet so den Anfang eines religiös-philosophischen wie religionsphilosophischen Stromes neuzeitlichen Denkens, der – um nur einige wenige Namen herauszuheben – über Pico della Mirandola, Gianbattista Vico, Giordano Bruno, Pierre Bayle, Leibniz, Voltaire bis, selbstredend, Nietzsche reicht, von dessen *Zarathustra* ich kein Wort mehr sage, als dass es ihn gibt, weil es mir hier nur um die Angabe dieser manchmal auch in Kritik sich äußernden Gedächtnisspur einer dezidiert nicht-christlichen, monistischen Theologie geht. Darum muss aber auch hinzugefügt werden, dass diese Spur keineswegs mit Nietzsche endet, sondern in Gestalt zoroastrisch imprägnierter Selbstverständigungen bis in die unmittelbarste Gegenwart reicht. Im Jahr 2002 erschien unter dem Titel *Zarathustra-Tribunal*[29] das kosmopolitische Manifest eines in Deutschland lebenden iranischen Mediziners und Philosophen, in dessen Inszenierung Zarathustra als Gesprächspartner kultureller Vermittlergestalten von Konfuzius bis Kant, von Gautama Buddha bis Willy Brandt (!) auftritt – und jedes Mal geht es dabei um die Rücknahme von Differenz und Vielheit in eine vorgängige Einheit.

Das ist aber keineswegs die einzige religionsphilosophische und theologische Wirkung, die von Ficino ihren Ausgang nimmt. Zwei weitere kommen hinzu, eine strukturelle und eine materiale, die aber so eng ineinander verfugt sind, dass sie sich nur gleichzeitig thematisieren lassen: Die strukturelle ergibt sich dadurch, dass Ficino unbeschadet der Kontinuität hinsichtlich des Themas „theologia prisca" das von Plethon forcierte Argumentationsgefälle um 180 Grad dreht. War es Plethon um eine Reintegration der jüdisch-christlichen Tradition in eine pagane Theologie gegangen, so versteht Ficino alles einschlägige Vor- und Außerchristliche als Präfiguration und Antizipation der christlichen Theologie, die ihm als Vollendung aller wahren Gottrede gilt – unter anderem mit der Folge, dass er zeitweise im Gewand von Predigten in der Kirche S. Maria degli Angeli zu Florenz Platonvorlesungen hält (was übrigens durchaus dem Platonischen Selbstverständnis korrespondiert, dass Philosophie von Wesen „epopteia" sei, Einweihung in die Schau des Mysteriums[30]). Damit bin ich bereits in die materiale Dimension dieser strukturellen Weichenstellung eingetreten. Ficino muss schlechthin als der Vermittler Platons und der an ihm orientierten Traditionen an die Neuzeit gelten. Im Zuge dieses Projekts übersetzt er noch vor Platonischen Texten Teile des Corpus Hermeticum und bringt damit Hermes Trismegistos ins Spiel, den

28 Vgl. ebd., 82. 93–159.

29 Ardjah, Zarathustra-Tribunal. – Vgl. zu der Vielzahl der wirkungsgeschichtlichen Verzweigungen bis zu zeitgenössischen Aufnahmen des Zoroaster-Motivs Stausberg, Faszination. Teil 1, 229–579. Teil 2, 581–968.

30 Vgl. Platon, Phaidros 250c.

„'sapientissimo' und 'philosopho Egiptico più antico lungo tempo che'greci philosophi'."[31]

Und dieser Hermes, den wir ja schon vom Cusaner her kennen, gehört für Ficino nicht nur auf komplexe Weise in das Traditionskontinuum von Zoroaster zu Platon hinein[32], sondern – aufregender noch – Hermes gilt ihm zugleich als jüngerer Zeitgenosse des Mose bzw. als mit Mose selbst identisch[33], um sich dann an anderer Stelle auch noch dem berühmten Wort des Numenios von Apameia aus dem zweiten christlichen Jahrhundert anzuschließen, bei Platon handle es sich um nichts anders als einen Mose, der mit attischer Stimme spreche.[34] Eine solche Verflüssigung personaler Identitäten resultiert dabei nicht aus oberflächlicher Assoziation, vielmehr bringt sich darin das Charakteristische vormoderner Psychologie zum Ausdruck, wie sie ja auch in den Evangelien begegnet, wenn Jesus die Jünger fragt, für wen sie ihn denn hielten, und darauf die Antwort bekommt: die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für Jeremia oder sonst einen der Propheten (vgl. Mt 16,13–14 parr.). Nicht individuelle Originalität ist für die Bedeutsamkeit einer Gestalt entscheidend, sondern Kontinuierbarkeit mit anderen Großen[35], und das entspricht zugleich ganz dem Integrationsprogramm, an dem Ficino gelegen ist. Blicken wir gleichzeitig auf dieses Unternehmen generell und speziell auf Ficinos Zoroasterrezeption, sein Missionsbewusstsein in Sachen Platon, die Einfädelung des Mose-Motivs in engster Nähe zu Hermes und außerdem ausweislich des letzten Zitats dessen – und damit auch Moses – Lokalisierung in Ägypten, dann haben wir sozusagen die gesamte Modelliermasse der aufregendsten religionsphilosophischen Konstruktionsprozesse der Moderne vor uns, von denen ich eingangs behauptete, dass sie uns derzeit wieder einmal vehement eingeholt haben und deren systematischen Kern das Ringen um einen monistischen Tiefenstrom christlicher Theologie ausmacht.

In grenzwertiger Verkürzung markiere ich nachfolgend nur noch die entscheidenden Wendepunkte dieses Konstruktionsprozesses, von denen her einsichtig werden kann, was in der Debatte Monismus versus Theismus eigentlich auf der Agenda steht. Um es also so knapp wie möglich zu halten:[36] Zunächst folgen die namhaften Stimmen nach Ficino alle seinem Grundmuster der Rezeption und synthetischen Integration auf das Vollbild einer tief platonisch getönten christlichen Theologie hin, verstärken in der Regel deren normativen Primat, werden also im Vergleich zu

31 Beide Bezeichnungen aus Kristeller, Paul O., Supplementum Ficinianum II. Florenz 1937. Zit. nach Stausberg, Faszination. Teil 1, 96.
32 Vgl. Stausberg, Faszination. Teil 1, 40. 132–136.
33 Vgl. ebd., 104.
34 Vgl. Ficinus, Theologia. XVII 4, 317.
35 Vgl. dazu Berger, Psychologie, 45–63.
36 Vgl. zum Folgenden Assmann, Moses der Ägypter, 83–210. – Ders., Unterscheidung, 109–117.

Plethon und selbst noch zu Ficino immer orthodoxer. Das Ringen um die große Einheit wird dabei ab einem gewissen Punkt zusätzlich befeuert durch die heraufziehende konfessionelle Spaltung der Westkirche; der Rückbezug auf die „theologia prisca" sollte Toleranzressourcen mobilisieren. Francesco Patrizis (1529–1597) ist der Letzte, der diesem Syntheseparadigma des „rinascimento" zugerechnet werden kann. Im Horizont konfessioneller Profilierung und der Gegenreformation dreht sich die Stoßrichtung der philosophischen Ambition in Sachen Religion erneut, aber dieses Mal weg von Synthese hin zu Differenz, will sagen: Die Abgrenzung zwischen Heidentum und Christentum und noch mehr die Widerlegung des Atheismus in Gestalt materialistischer Optionen oder solcher, die dafür gehalten werden, treten in den Vordergrund – die vor- und außerchristlichen Theologien werden gegen den Atheismus ins Feld geführt, auch die vorderhand polytheistischen Ägypter etwa werden zu Zeugen einer Gottheit, die synonym „Erster Gott", „To Hen und to Pan" oder „Universum" genannt werden kann.[37] Zu diesem Ergebnis jedenfalls kommt, in Konvergenz mit anderen wie etwa William Warburton und John Spencer, der wohl mit Abstand bedeutendste der so genannten „Oxford Platonists" Ralph Cudworth.[38] Diese Schule repräsentiert das erste ausdrückliche protestantische Unterfangen, Philosophie und Christentum zu vermitteln.[39] In Cudworths gigantischem Opus *The True Intellectual System of the Universe: the First Part, wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and Its Impossibility Demonstrated* (erschienen 1678, lateinisch 1733)[40], das als Apologie gegen Thomas Hobbes und, obwohl nicht genannt, Spinoza geschrieben ist, führt Cudworth, übrigens mit zentraler Berufung auf Origenes, wörtlich „Horus-Geborenen" (also selbst Ägypter-Seienden), aus, die ägyptische Religion sei nach außen für das Volk polytheistisch verfasst gewesen, weil das zur Bewältigung einer komplexen gesellschaftlichen Situation notwendig gewesen sei; nach innen habe es sich dagegen um den Glauben an eine All-Eine-Gottheit gehandelt, der nicht einmal mehr gelehrt werden könne, sondern in Form einer Einweihung an die Könige und auserwählte Priester tradiert werde.[41] Polytheismus sei nichts „[…] but the Polynomy of one God."[42] Auch für Cudworth gilt, was Jan Assmann mit Blick auf Warburton schreibt:

> „Polytheismus und Idolatrie entspringen einer politischen Notwendigkeit und bilden die politische Theologie des Heidentums. […] Heidnische Religionen sind Geheimnisreligionen, und zwar in einem doppelten Sinne: sie brauchen

37 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 127.
38 Zu Spencer, Cudworth und Warburton vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 83–170. – Zu Cudworth außerdem Stausberg, Faszination. Teil 1. 426–432. – Jeck, Platonica Orientalia, 285–397.
39 Vgl. Rogers, Cambridge Platoniker, 249.
40 London 1678; lateinisch 1733. Geschrieben ist das Werk bereits 1671.
41 Vgl. Assmann, Geheimnis, 116–123.
42 Cudworth, System, **2.

das Geheimnis im Sinne von 'secretum', um den fiktiven Charakter ihrer polytheistischen Götterwelten vor dem Volk geheim zu halten, und sie kennen das Geheimnis im Sinn von 'mysterium' als das unsagbare Geheimnis des All-Einen."[43]

Die biblische Tradition nimmt Warburton, für einen Bischof durchaus nachvollziehbar, von dieser Regel der doppelten Religion aus, die Assmann durchaus in der Nähe von Nietzsches Kategorie der lebensdienlichen Fiktion stehen sieht.[44] Anders lange zuvor Origenes: Für ihn war fraglos, dass diese Innen-außen-Differenz für alle Religionen, also auch Judentum und Christentum gilt.[45] Und genauso eine Generation vor Warburton Spencer, der auch das Judentum und damit die ganze biblische Religion als Mysterienreligion bestimmt. Führt man an diesem Punkt erneut die einzelnen Diskussionsstränge synoptisch zusammen: die biblischen Traditionen und die ägyptische Religion sozusagen auf gleicher Augenhöhe in der philosophischen Dignität; ihre apologetische Verbundenheit gegen den Atheismus; die ungeheure Eindrücklichkeit, mit der Cudworth seine Kaskaden von außerchristlichen Zeugnissen der „theologia prisca" vorführt – noch Assmann heute schwärmt von der „Leuchtkraft" der einschlägigen Seiten bei Cudworth mit ihrer „geballten Ladung pantheistischer Devisen und Manifeste […];"[46] und immer dabei das Motiv „Moses in Ägypten", alttestamentlich breit beschrieben, neutestamentlich zertifiziert durch Apg 7,22, dass dieser Mose „unterrichtet wurde in aller Weisheit der Ägypter", ein Motiv umspielt und fortgesponnen bis in Sigmund Freuds rätselhaftes letztes Buch *Der Mann Mose* und bei Thomas Mann – nimmt man das alles zusammen (unter Ausblendung von noch Vielem mehr), dann liegt auf der Hand: In jenem denkerischen Kosmos von Spencer, Cudworth und Warburton ballt sich atmosphärisch der Stoff zusammen, aus dem die Frage entstehen muss und wird: Wie gehören denn dieses All-Eine der ägyptischen Mysterien hinter den Bildern und Hieroglyphen und der einzige Gott des Dekalogs, von dem selbst ein Mose nur den Rücken sehen darf (vgl. Ex 33,23) und der allen Bildern entzogen ist – wie gehören die zusammen? Ist der Eine vom Anderen abhängig oder umgekehrt? Oder sind sie gar eins? Cudworth steht auf der Schwelle zu einer Debatte, die fast genau 100 Jahre nach ihm erst losbricht, nein explodiert, und deren Leitmotiv unmittelbar aus seinem großen Werk stammt:

43 Assmann, Geheimnis, 117.
44 Vgl. ebd., 117.
45 Vgl. Origenes, Contra Celsum. C. 12. Migne PG 11, 677–678.
46 Assmann, Moses der Ägypter, 128.

4.3 „EN KAI ΠΑΝ": Der Pantheismusstreit und sein bleibender Attraktor

Mit dem Pantheismusstreit hebt jene ungeheuer dichte philosophisch-theologische Debattenkonstellation zwischen 1781, dem Tod Lessings und dem Erscheinen der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* einerseits, und 1831/32, dem Tode Goethes und Hegels andererseits, an, die man wohl als Einzige der Athener Situation in der Ära der attischen Klassiker an die Seite stellen und in Anlehnung an Reinhard Kosselleck als „Sattelzeit" der modernen Religionsphilosophie bezeichnen kann.[47] Man darf sich hinsichtlich der Relevanz der Causa nicht von den persönlichen Untertönen beirren lassen, die sich ab einem gewissen Punkt geltend machen. Auslöser des Pantheismusstreits war 1785 eine Mitteilung Friedrich Heinrich Jacobis, eines Verehrers und Freundes Lessings, dieser habe ihm gegenüber kurz vor seinem Tode bekannt:

> „Leßing […]. Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. ἓν καὶ πᾶν Ich weiß nichts anders […] und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Ich [sc. Jacobi; K. M.]. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Leßing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern."[48]

Jacobi ist perplex, weil er das mit anderweitigen religionsrelevanten Äußerungen Lessings nicht zusammenbringt. Andere sind – nach Kundgabe dieses Lessing-Diktums durch Jacobi – hoch irritiert, allen voran der Lessing-Freund Moses Mendelssohn, der gerade an einem Lessing-Buch arbeitet. Es entwickelt sich ein Disput hin und her, ob Lessing das wirklich gesagt habe, gesagt haben könne – dieses ἓν καὶ πᾶν – und wenn ja, was daraus folge. Der Ton zwischen Jacobi und Mendelssohn wird immer schärfer bis hin zu persönlichen Invektiven.[49] Mendelssohn sucht sozusagen eine theistische Ehrenrettung Lessings zu konzipieren, die diesen trotz jenes Diktums vom Verdacht des Pantheismus und damit Atheismus freistellt. Jacobi hält das für unmöglich, ohne deshalb postum die Hochschätzung Lessings zu mindern. Dieser habe eben gewusst, was er wo wem gegenüber hat sagen können und dürfen[50] – die Figur der doppelten Religion lässt grüßen! Aber eine Vermittlung von Theismus und Spinoza – niemals!

47 Vgl. zum Folgenden Müller, Kitt. – Ders., Konstrukt. – Henrich, Between, 96–112. – Henrich, Grundlegung. Bd. 2, 1434–1437.
48 Jacobi, Lehre, 16–17.
49 Vgl. dazu Jacobi, Beschuldigungen.
50 Vgl. ebd., 278–280.

„Mit dem geläuterten Pantheismus, den er [sc. Lessing; K. M.] zu seiner Genesung einnehmen soll, wäre er nach meinem Urtheil, nur ein Halbkopf; und dazu will ich ihn nach seinem Tode nicht durch Mendelssohn erziehen lassen“[51]

– was natürlich auch heißt, dass, wer eine solche Absicht hege, selbst ein Halbkopf sei. Und um das so klar als irgend möglich zu machen, hatte Jacobi gleich 1785 sein Spinoza-„Büchlein“[52], in zweiter Auflage 1798 mit wichtigen „Beylagen“ versehen, herausgebracht.[53] In der Schrift, bestehend aus kommentierten Briefen an Mendelssohn, bietet Jacobi eine von größter Hochachtung für Spinoza[54] getragene Darstellung von dessen Denken, der es aber eben um den Nachweis zu tun war, dass eine solchermaßen deduktiv vorgehende Philosophie notwendig im Pantheismus und Atheismus münden müsse. Und mit diesem Opus passiert Jacobi etwas strukturell ganz Ähnliches wie gut 100 Jahre vorher Cudworth. Der hatte, obwohl eine christlich-theistische Apologie im Sinn, durch seine hinreißende Präsentation einschlägiger Zeugnisse einschließlich der Begleitgedanken von Zoroaster bis Mose/Platon, monistischen Gedanken Vorschub geleistet. Jetzt stellt Jacobi Spinoza, von dem Lessing in jenem denkwürdigen Dialog noch hatte sagen können,

„die Leute [reden] doch immer von Spinoza wie von einem todten Hunde“[55]

– diesen Spinoza stellt Jacobi jetzt ungewollt so dar, dass er zum ersten Mal so richtig das geballte Interesse der Zeitgenossen auf sich zieht, weil sie in Spinoza Lösungspotenziale für die zentralen religionsphilosophischen Herausforderungen der Zeit entdecken[56], als da sind: die Neubestimmungen des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, von Absolutem und Endlichem, von Gottesbild und Menschenwelt, wie sie nach dem Ende der klassischen Metaphysik und ihren Erneuerungsversuchen unter dem Richtmaß der Kantischen Kritik und der ihm kritisch Folgenden fällig waren.

Einer von ihnen – und jetzt haben wir den lang Angekündigten erreicht – ist Karl Leonhard Reinhold. Lange, zu lange galt er, ähnlich wie Jacobi, als einer aus der zweiten Riege der Protagonisten der Sattelzeit, so sehr, dass er gegenwärtig regelrecht neu entdeckt und erschlossen wird[57], und das obwohl schon länger offen gelegt ist, dass er zusammen mit Jacobi fast beiläufig einen unersetzlichen Beitrag zur neuzeitlichen Theorie selbstbewusster Subjektivität geleistet hat.[58] Aber das war nicht seine einzige und vielleicht nicht einmal seine größte Leistung. Denn Reinhold, zunächst Jesuit und Priester, übrigens vor den späteren Konversionen einiger Romantiker der einzige Katholik in den Debatten der Sattelzeit, begeisterter Kantianer der ersten Stunde[59], wird 1783, drei Jahre nach der Ordination, Freimaurer und Schwiegersohn von Christoph Martin Wieland und greift 1787 mit einer bis vor kurzem völlig vergessenen Schrift direkt in den Pantheismusstreit ein, für die Jan Assmann nicht ansteht, den Titel „[…] ‘Revolution’, nicht im politischen, sondern im geistigen Sinne“[60] in Anspruch zu nehmen. Die Schrift trägt den Titel *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei*[61] und entstand im Rahmen eines Forschungsprojekts der Wiener Freymaurerloge *Zur wahren Eintracht* über antike Mysterienreligionen.[62] Obwohl in der Schrift weder die einschlägigen Termini wie ἕν καὶ πᾶν oder All-Einheit noch die respektiven Namen Spinoza oder Lessing fallen, zielt Reinholds Schrift genau in die Mitte der hinter all dem stehenden Problemlage. Er möchte zeigen, dass schon Mose in Wahrheit die all-eine Gottheit verehrte, also Monist war, diesen Glauben und sein Geheimnis in Ägypten gelernt hatte, jedoch die Mitte des Mysteriums vor seinem eigenen Volk verbarg, weil es dieser Wahrheit (noch) nicht gewachsen war und sie darum in die Kategorien des nationalen Schutzgottes יהוה kleidete:[63]

„Mit einem Worte! Bey den aus Aegypten gekommenen Hebräern war alles ägyptisch, von den goldenen und silbernen Geschirren, die sie heimlich mit auf den Weg nahmen – bis zur Weisheit ihres Führers und Gesetzgebers“[64],

51 Ebd., 280.
52 Das durchaus ridikülisierend gemeinte Diminutiv für ein (in der Erstauflage) mehr als 200 Seiten starkes Buch stammt von Claudius, Rezensionen, 352.
53 Interessant, wer vor der jetzt vorliegenden kritischen Ausgabe die Spinozaschrift und (anderes Einschlägiges) von Jacobi im 20. Jahrhundert mit Einleitung edierte: Mauthner, Spinoza Büchlein. Mauthner (1849–1923), vor allem bekannt geworden durch sein vierbändiges Werk *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* 1920–23 (jetzt Frankfurt a. M. 1989) und das von ihm allein verfasste, als Sprachkritik angelegte zweibändige *Wörterbuch der Philosophie* von 1910/11 (jetzt 3 Bde.: Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Wien 1997), beeinflusste auch Wittgenstein und optierte in der Spätzeit für eine gottlose Mystik. – Eine weitere Ausgabe besorgte Scholz, Hauptschriften. Zu Scholz vgl. auch bereits oben Kap. 3.8.
54 Vgl. Jacobi, Lehre, 28. – Ders., Beschuldigungen, 303.
55 Ebd., 27.
56 Erst das Erscheinen von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* bringt die Flut der Pantheismusstreit-Publikationen zum Versiegen. Vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 183. – Zur Sache vgl. auch Ders., Between, 82–95.
57 Vgl. Bondeli/Schrader, Philosophie. – Lazzari, Einheit. – Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 227–440. – Safranski, Schiller, 308–309.
58 Vgl. dazu Henrich, Anfänge. – Ders., Grundlegung. Bd. 2, 1432. 1434–1449. 1463.
59 Vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 72. – Über das Verhältnis Reinholds zu Kant und die Wandlungen im Verhältnis zu diesem vgl. Bondeli, Herder.
60 Assmann, Geheimnis, 111.
61 Vgl. Reinhold, Mysterien. – Vgl. dazu auch Bondeli, Reinhold, 258.
62 De Giorgi, Rosmini verweist auf enge Verbindungen dieser Loge zur intellektuellen Szene im Trentino und in Rovereto zur Zeit des dort wirkenden, mit Blick speziell auf Hegel um das Problem des Pantheismus ringenden Rosmini.
63 Vgl. Assmann, Nachwort, 161–162.
64 Reinhold, Mysterien, 30.

resümiert Reinhold, um daraus zugleich auf die biblisch artikulierte Vorrangstellung der Juden vor allen anderen Völkern zu schließen. Diese sei gerade dann anerkannt, wenn man annehme, dass ganz Israel aus Eingeweihten bestehe, also in ihm die Geheimreligion der ägyptischen Elite Volksreligion geworden sei, wenn gleich übersetzt in Ritual und Gebotskodex.[65] Für die Notwendigkeit dieser Übersetzungsleistung beruft sich Reinhold dabei zum einen auf Spencer und weit hinter diesen zurück auch noch auf den jüdischen Philosophen Maimonides (1135–1204), um die jüdische Schriftreligion mit ihrem Ge- und Verbotskatalog sowie dem kultischen Ritual als gottgewollte Akkomodation der Wahrheit an die Fassungskraft des Volkes zu erklären – das sind die von Reinhold so bezeichneten *Kleineren Mysterien*; zum anderen bezieht er sich unter dem Titel der *Größeren Mysterien* auf Warburton und teilt dessen Überzeugung, dass sich mit der im Mysterium verborgenen Wahrheit des All-Einen, die ja nicht mehr gelehrt, sondern nur noch geschaut werden könne, buchstäblich kein Staat machen lasse, weil auf einer Religion der Vernunft kraft der völkischen oder Klassengrenzen überschreitenden Verfassung der Vernunft kein Staatswesen zu errichten sei;[66] dafür habe Mose die Bundestheologie des eifersüchtigen Sinai-Gottes konzipiert – als politisch notwendige Fiktion. Das habe Mose de facto, wenn freilich in bester Absicht, zum Verräter der ägyptischen Mysterien werden lassen, ganz entsprechend dem italienischen Sprichwort „traduttore – traditore", dass der Übersetzer immer auch ein Verräter ist. Dabei ist durchaus der Doppelsinn von „Verrat" im Spiel, wie die zuspitzende Aufnahme der ganzen Thematik in Schillers Essay *Die Sendung Moses* (sic!)[67] belegt: Nicht nur Verrat von etwas, nämlich der Mysterienwahrheit des All-Einen, geschieht da, sondern auch Verrat an dieser Wahrheit, sofern Mose das, was die Eingeweihten des Mysteriums kraft ihrer Vernunft erkannten, zum Gegenstand blinden Glaubens gemacht habe[68], so schließt Schillers Aufsatz.

Genau an der Überwindung dieses Hiats war Reinhold mehr als alles gelegen, weil er im Gang des Pantheismusstreits eine Verschärfung des Konflikts zwischen Naturalismus und Supranaturalismus, ein Ausspielen der Vernunft gegen Intuition und Gottesgefühl wahrnimmt, durch das beide Seiten – Religion und Metaphysik als „Hauptwissenschaft"[69] der Philosophie – nur Schaden nehmen können, weil dadurch „Pfafferey und Despotismus"[70] (erneut) Boden gewännen, wie er später im

65 Vgl. ebd., 33–34.
66 Vgl. Assmann, Nachwort, 168. – Ders., Geheimnis, 115.
67 Vgl. Schiller, Sendung, 129–156. – Vgl. dazu auch Safranski, Schiller, 243. 320–326. Safranski macht nicht zureichend deutlich, dass Schiller bis in lange Teile der Formulierung hinein direkt Reinhold folgt.
68 Vgl. Schiller, Sendung, 156. – Vgl. aber auch schon, wie Reinhold mit Bezug auf die Hieroglyphen einen Antagonismus von „gedacht" und „geglaubt" thematisiert. Reinhold, Mysterien, 17. – Vgl. dazu auch Assmann, Geheimnis, 111–115.
69 Reinhold, Kantische Philosophie. 1. Bd., 5.
70 Ebd., 7.

ersten Abschnitt seines berühmtesten Werkes, den *Briefe[n] über die Kantische Philosophie* von 1790, befürchtet.[71]

„Umbildung des blinden Glaubens in Vernunft, das ist sein Programm."[72]

Diese Vermittlungsabsicht erfüllt Reinhold durch eine zentrale These seiner *Hebräischen Mysterien*, der gemäß Gottes Namenskundgabe aus Ex 3,14, „Ich bin, der ich bin", mit dem All-Einen der ägyptischen Mysterien koinzidiert. Das ergibt sich für ihn aus der unterstellten Deckungsgleichheit der biblischen Kennung, in LXX-Griechisch „Ἐγώ εἰμί ὁ ὤν", die er als „Daseyn von sich selbst"[73] übersetzt, mit einer als ägyptisch aufgefassten, von Plutarch und Proklos überlieferten Inschrift aus einem Isis-Tempel, die durch Schillers Ballade *Das verschleierte Bild zu Sais*[74] berühmt wurde.

Um Reinholds Rekurs auf Sais angemessen zu verstehen, wird man zu beachten haben, dass in Schillers Gedicht die Emphase eine strikt erkenntniskritische ist. Dem auf die Wahrheit begierigen Jüngling, der nach Sais kommt, will nicht in den Kopf, dass der Priester ihn warnt, den Schleier aufzuheben, hinter dem sich doch die gesuchte Wahrheit nach dessen Wort befinden soll, weil die Gottheit selbst gesagt habe, keiner würde den Schleier lüften, bis sie selbst ihn hebe:

„Ist dieser dünne Flor – Für deine Hand
Zwar leicht, doch zentnerschwer für dein Gewissen."[75]

Aber Wahrheit ist doch zum Schauen da! Die brennende Wissbegier siegt. Nächtens hebt der Jüngling den Schleier.

„'Nun, fragt ihr, und was zeigte sich ihm hier?'
Ich weiß es nicht. Besinnungslos und bleich
So fanden ihn am andern Tag die Priester
Am Fußgestell der Isis ausgestreckt.

71 Der Zusammenhang von Vernunft und Glaube bzw. Glauben und Wissen hat Reinhold durchgehend und im Vorfeld der *Hebräischen Mysterien* besonders intensiv in seinen 89 so genannten „'Dr.'-Rezensionen" (1782–1783) beschäftigt. Vgl. dazu Kim, Verhältnis. Zu beachten ist dabei auch, dass Reinhold mehrfach auch vor einem Missbrauch der Vernunft warnt. Vgl. Kim, Verhältnis, 169–170. 184. – Zur entsprechenden Interpretation der *Hebräischen Mysterien* vgl. auch Roehr, Reinholds *Hebräische Mysterien*, 157–158. 165.
72 Roehr, Reinholds *Hebräische Mysterien*, 165.
73 Reinhold, Mysterien, 41.
74 Vgl. Schiller, Gedichte, 249–252. – Vgl. dazu Assmann, Bild zu Sais, 9–54.
75 Schiller, Gedichte, 251.

Was er allda gesehen und erfahren,
Hat seine Zunge nie bekannt. Auf ewig
War seines Lebens Heiterkeit dahin,
Ihn riß ein tiefer Gram zum frühen Grabe."[76]

Bei Reinhold fehlt die, kantianisch gesprochen, kritizistische Pointe. Isis und ihr Schleier treten stattdessen in eine religionshermeneutische Funktion ein:

> „Wem aus uns, meine Brüder! sind endlich die alten ägyptischen Inschriften unbekannt; die eine auf der Pyramide zu Sais: Ich bin alles, was ist, war und seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben; und jene unter der Bildsäule der Isis: Ich bin, was da ist? Wer aus uns, meine Brüder! versteht nicht den Sinn dieser Worte so gut, als ihn vormals der ägyptische Eingeweihte verstehen mußte, und weiß nicht, daß damit das wesentliche Daseyn, die Bedeutung des Wortes Jehovah, beynahe wörtlich ausgedrückt ist?"[77]

Aufgenommen hat Reinhold die Isis-Formel mit größter Wahrscheinlichkeit über Warburton aus Cudworth; jedenfalls bietet sie dieser in einer Zusammenstellung mit einer Inschrift aus Capua, die ihre seltsame, sonst nicht zu erklärende Doppelung in Reinholds Traktat erklärte.[78] Dass er damit dessen hermeneutisches Gefälle – „Isis durch JHWH deuten" – erneut umdreht in ein „JHWH durch Isis verstehen"[79], ist dabei genauso wenig ein Problem wie die Tatsache, dass Reinhold damit das Bestandstück einer ursprünglich theistisch-antispinozistischen Argumentation einem durch und durch spinozistisch-antitheistischem Diskurs implementiert – dem war schon längst durch eine seit etwa 1700 laufende Verschränkung von Platonismus- und Spinozismusdebatten, die reziprok eines durch das andere interpretierten, der Boden bereitet.[80] Zweierlei hatte Reinhold damit gewonnen; das Eine:

> „Wer zeigen konnte, daß auch die biblische Offenbarung auf nichts anderes als auf diese Kernsätze altägyptischer Mysterienweisheit hinauslief, riß die Schranken zwischen Christen, Juden, Muslimen und Heiden ein und legte eine Einsicht frei, die alle Menschen zu Brüdern macht.
> Wie bei Warburton ist auch für Reinhold die Sinai-Offenbarung nichts anderes als die Freilichtaufführung eines ägyptischen Initiationsritus, der nicht für einige Auserwählte, sondern für das ganze Volk veranstaltet wird"[81],

bilanziert Assmann. Das Zweite: Wahrheit ist auf beiden Seiten, bei den Ägyptern

76 Ebd., 252.
77 Reinhold, Mysterien, 42.
78 Vgl. Assmann, Nachwort, 165–166.
79 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 179.
80 Vgl. dazu Mulsow, Moderne, 295–307.
81 Assmann, Moses der Ägypter, 183–184. – Vgl. dazu auch Kim, Verhältnis, 181.

und bei Mose. Und beide Weisen sind in Ordnung, solange nur die Wahrheit des Mysteriums unter der Einkleidung in die Riten und Kodizes nicht vergessen wird und verloren geht, denn dann bestünde

> „[…] das Geheimnis in nichts anderem mehr […] als im Verbergen der Tatsache, daß es nichts zu verbergen gibt"[82] –

und eben dem zu wehren, ist die Aufgabe der Philosophie als kritisch-aufklärender Ursprungsbesinnung. Andernfalls würden die Mysterien zu Geheimniskrämerei und Religion zu einem der sacrificium intellectus[83], dem Jacobischen „salto mortale"[84]. Umgekehrt freilich heißt das, dass genau dies passiert, wenn Vernunft und Glaube dissoziiert werden. Wenn die philosophische Reflexion im Zentrum des Ganzen ausfällt, verkommt alles zum hohlen Ritual. Reinholds Intention, das wird an diesen Transfergedanken greifbar, geht in keiner Weise auf eine Nivellierung des Biblischen aus[85], sondern auf die prekäre Balance von Vernunft und Glaube, die zugleich konfessionelle und interreligiöse Konfliktquellen trocken zu legen vermag.[86]

Gewiss, die philologischen Standards nicht erst von heute hat Reinhold in seiner Auslegung des „אהיה אשר אהיה" gegen sich. Auch außerhalb der Exegese, namentlich der Philosophie, ist das bekannt, etwa bei Ernst Cassirer, wenn er diagnostiziert, dass die göttliche Ich-Prädikation wohl von Ägypten und Babylon ausgehe, aber sich erst dort vollende, wo alles andere verdrängend nur noch die persönlichen Fürwörter, also sprachanalytisch gesagt die so genannten Indexicals, als Gottesbezeichnung übrig blieben.[87] Und erst recht widerspricht einer hermeneutischen Identifikation von JHWH- und Isis-Prädikation Erich Zengers Analyse, dass es sich linguistisch im Kern der Namenstheologie von Ex 3,14 um einen unvollständigen Kurzsatz – „Er erweist sich als …" – handle, also um ein sättigungsbedürftiges Synkategorema, das nach je neuer geschichtlicher Vervollständigung verlange, aber

82 Assmann, Moses der Ägypter, 185–186. – Diese Möglichkeit, die für Reinhold (und Assmann) Resultat eines philosophischen Versagens wäre, unterlegt Safranski Schillers Ballade als deren Lebensphilosophie – mit der Konsequenz: „Die Großen Wahrheiten darf man nicht enthüllen wollen, denn dann stürzen sie einen in die Banalität; man muss sie vielmehr mit Enthusiasmus und Liebe ins Werk setzen, dann erst werden sie reich und schön." So Safranski, Schiller, 326. Vgl. 325–326.
83 Vgl. Assmann, Nachwort, 184.
84 Jacobi, Lehre, 20.
85 Vgl. Roehr, Reinholds *Hebräische Mysterien*, 152.
86 S. Roehr macht Reinholds Intention auf All-Einheit insgesamt primär an dieser politischen Seite seiner Wortmeldung fest, mir scheint aber, dass diese damit nicht hinreichend hinsichtlich ihrer Einbettung in die ganze damalige religionsphilosophische Debatte, die ja gerade in ihrer Anfangszeit als deutlich sozialphilosophische geführt wurde, wahrgenommen ist. Vgl. Roehr, Reinholds *Hebräische Mysterien*, 156–157.
87 Vgl. Cassirer, Sprache, 139. – Assmann, Moses der Ägypter, 178–179. – Müller, Gottes Dasein denken, 171–178. – Ders., Monotheismus, 196–198.

gerade so unbeschadet aller zugesagten Verlässlichkeit dieses Gottes zugleich seine Unverfüglichkeit wahre.[88] Und trotzdem geht auch und gerade dieser kritische Einwand nochmals damit zusammen, dass Reinhold in seiner Identifikation auch etwas Richtiges gesehen hat. Denn er liest nicht nur Ex 3,14 nicht als Namensoffenbarung und genauso wenig die Formel aus Sais, sondern beides vielmehr als Offenbarung einer alle bestimmte Signifikanz transzendierenden Namenlosigkeit – übrigens mit Rekurs auf Hermes Trismegistos und jenen Text des Cusaners aus *De docta ignorantia*, der uns schon im ersten Schritt unserer Überlegungen beschäftigt hat.[89] Wie konsequent er damit unbeschadet des hermeneutischen Prius des Monismus auch die Substanz der biblisch-jüdischen Tradition wahrt, vielleicht sogar antizipierend zuspitzt, mag exemplarisch darin greifbar werden, dass im 20. Jahrhundert Arnold Schönberg das von ihm selbst verfasste Libretto zu seiner hochdramatischen Oper *Moses und Aron* eröffnet mit Moses' Anrufung:

> „Einziger, ewiger, allgegenwärtiger,
> unsichtbarer und unvorstellbarer Gott …!"[90]

Und der zweite Akt endet nach der Wiederbegegnung zwischen dem zurückgekehrten Mose und Aaron mit einer Gottesanrede des Mose:

> „Unvorstellbarer Gott!
> Unaussprechlicher, vieldeutiger Gedanke!
> Läßt du diese Auslegung zu?
> Darf Aron, mein Mund, dieses Bild
> machen?
> So habe ich mir ein Bild gemacht,
> falsch,
> wie ein Bild nur sein kann!
> So bin ich geschlagen!
> So war alles Wahnsinn, was ich
> gedacht habe
> und kann und darf nicht gesagt
> Werden!
> O Wort, du Wort, das mir fehlt!"[91]

Mit dieser Klage bricht der vertonte Teil des Werkes ab. Der dritte Akt ist ein unkomponiertes Textfragment geblieben – etwa, weil nicht bloß der Gottesname, sondern

88 Vgl. Zenger, Buch Exodus, 53.
89 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 179–181.
90 Schönberg, Moses und Aron, 2.
91 Ebd., 11.

auch der Gottesgedanke unsagbar ist, „weil jede Sprache und Auslegung beim Bild endet"[92], wie Peter Schäfer mutmaßt? Aber selbst mit dieser atemberaubenden Prolongation nach vorne ist unser Reinhold-Abenteuer noch nicht zu Ende. Es hat noch einen Akt, einen wohl nicht weniger aufregenden als den soeben durchgearbeiteten. Entsprechend betitle ich ihn mit:

4.4 Reinhold und Kant oder: Warum Freiheit und Monismus kein Widerspruch sind

Wer auch nur ein wenig mit den philosophischen Debattenverläufen in der Zeit Kants und der ihm Nachfolgenden vertraut ist, wird sich schon während des Vorausgehenden gefragt haben, wie denn jener Traktat über die *Hebräischen Mysterien* ausgerechnet Karl Leonhard Reinhold zu seinem Autor haben konnte. War er es doch, der sich nachgerade glühend für Kant und die Verbreitung von dessen Philosophie einsetzte, nicht nur mit den schon erwähnten, zeitgleich zu den *Mysterien* erschienenen *Briefe[n] zur Kantischen Philosophie*, sondern mehr noch sozusagen durch persönliche Lobby-Arbeit; denn er war es, der Schiller zur Beschäftigung mit Kant drängte, und dieser hat dann seinerseits diesbezüglich Goethe motiviert. Und nicht weniger übte er durch seine Jenaer Lehrtätigkeit auf die ganze Frühromantik intensiven Einfluss aus.[93] Wie kann aber jemand, der sich so entschieden an Kant orientiert, zugleich Protagonist par excellence eines All-Einheits-Gedankens sein?[94] Hatte Kant doch in seiner Transformation von Metaphysik in Moraltheologie den Gottesgedanken im Raum der praktischen Vernunft neu verankert und damit als vernunftnotwendiges Gegenüber der autonomen Sittlichkeit konzipiert, deren Mitte „Freiheit" heißt und die zugleich den alles zusammenhaltenden Schlussstein der gesamten kantischen Vernunftarchitektonik bildet.[95] Wie also kann jemand, der sich dieser Denkform verpflichtet weiß, so entschieden wie Reinhold einer monistischen Überzeugung folgen, auch wenn deren Stärke im Gang der intellektuellen Biographie erheblich schwankte und durchaus literaliter mit einer Kant korrespondierenden Spinoza-Kritik einhergehen konnte?[96] Die Antwort ist so einfach wie beirrend. Weil Reinhold

92 Schäfer, Triumph, 35. Vgl. 32–38.
93 Vgl. Assmann, Nachwort, 159–160.
94 Das war im Übrigen auch nicht allein bei Reinhold die Frage, sondern bei vielen Jüngeren der Zeit. Vgl. Zammito, Herder, 123. – Das monistische Motiv macht sich dabei durchaus innerhalb von Reinholds Herleitungen aus Kant selbst geltend. Vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 2, 1407.
95 Vgl. dazu und zum Folgenden: Henrich, Between, 46–61. – Ders., Grundlegung. Bd. 2, 1333–1334. – Müller, Gottesbeweiskritik.
96 Reinhold fand von einer (monistisch imprägnierten) Herder-Gefolgschaft durch einen

einen „'weiche[n]'“[97], das meint einen konstitutiv für Differenz sensiblen Monismus vertritt und – noch viel wichtiger – weil beides auch schon bei Kant zusammen auftritt[98], und zwar vom ersten seiner theologisch einschlägigen, also noch vorkritischen Werke an, durch die drei Kritiken und Zugehöriges hindurch, bis ins berühmt-berüchtigte *Opus postumum* hinein, jenen 13 Konvoluten aus Notizen und Fragmenten, in denen gleichwohl der Umriss jenes von Kant intendierten Spätwerks greifbar wird, von dem er nach verlässlichen Zeugnissen überzeugt war, es nahezu vollendet zu haben.[99] Und um das Ganze noch anzuschärfen: An diesem monistischen Glutstrom hält der späte Kant nicht fest trotz, sondern wegen seines Freiheitsdenkens.[100] Ich werde mich gleich erklären, möchte zuvor aber exemplarisch die Prägemacht des Monismus in Kant vergegenwärtigen.

In seiner frühen Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*[101] von 1755 skizziert er in Absicht einer Zusammenführung der Newtonschen Physik mit Leibniz' Metaphysik, ausgehend von einer Beschreibung des Sonnensystems durch dessen fraktale Replikationen[102], so etwas wie die Mechanik eines unendlichen Universums mit unendlich vielen Welten, in dessen Reichtum sich die Souveränität und Unendlichkeit seines Urhebers spiegelt.[103] Die phasenweise staubtrockene, ins formal Mathematische gehende Darstellung hindert ihn dabei aber keineswegs, dem Erstaunen, in das ihn das Beschriebene versetzt, von einem „[…] unendlichen

Kant-Enthusiasmus zu einem Kant und Fichte hinter sich lassenden „Rationalen Realismus“, der einen jeden schulmäßigen Pantheismus kritisch abweisenden All-Einheits-Gedanken impliziert, „der das Eine als göttlichen Schöpfer 'über' den Konnex und die Differenz von Einheit und Allesheit gestellt wissen möchte.“ So Bondeli, Reinhold, 261. Vgl. 258–261. Die Komplexheit der Tiefenstruktur des Kantischen Denkens erlaubt, der Entwicklung Reinholds mehr an Kontinuität einzuräumen, als Bondeli hier zugestehen möchte. Vgl. ausführlicher auch Bondeli, Herder, 203–234.

97 Vgl. Ahlers, Monismus, 209. Vgl. 199–210.

98 Vgl. dazu auch Horstmann, Grenzen, 134–135. – Vgl. zur strukturellen Konvergenz von Spinozismus und Kantianismus in der Wahrnehmung der Generation nach Kant Henrich, Between, 99–101.

99 Vgl. dazu Henrich, Kants Begriff der Philosophie, 49–50.

100 Zammito sieht diesen Begründungszusammenhang auch, lokalisiert ihn aber erst auf der Ebene der jungen Idealisten, die „paradoxerweise im Geiste Kants, um der Freiheit des unaufhebbar weltlichen Geistes willen, des Menschen selbst“ (128–129) Natur nicht als bloße Materie, sondern als lebendige Kraft, also eben so bestimmten, wie Kant selbst das gegen die ihm von Spinoza unterstellte Auffassung Gottes als eines leblosen Wesens gefordert hatte. Allerdings: „Kant selbst hatte in der dritten *Kritik* den Gedanken eines solchen 'übersinnlichen Substrat[s]' zumindest nahegelegt“ (129). Vgl. Zammito, Herder, 126–129. – Zum Freiheitsmotiv bei Reinhold vgl. Roehr, Reinholds *Hebräische Mysterien*, 164–165.

101 Kant, Allgemeine Naturgeschichte.

102 Vgl. dazu auch Geier, Kants Welt, 59–87.

103 Vgl. Kant, Allgemeine Naturgeschichte, 247.

Raum der göttlichen Gegenwart […]“[104] zu sprechen, in der imaginierten Nahsicht brennender Sonnen der Teleologie und Erhabenheit des Universums ansichtig zu werden[105] und schließlich zu resümieren:

> „Die Gottheit ist in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes allenthalben gleich gegenwärtig: allenthalben, wo Naturen sind, welche fähig sind, sich über die Abhängigkeit der Geschöpfe zu der Gemeinschaft des höchsten Wesens empor zu schwingen, befindet es sich gleich nahe. Die ganze Schöpfung ist von ihren Kräften durchdrungen, aber nur derjenige, der sich von dem Geschöpfe zu befreien weiß, welcher so edel ist, einzusehen, daß in dem Genuße dieser Urquelle der Vollkommenheit die höchste Staffel der Glückseligkeit einzig und allein zu suchen, der allein ist fähig, diesem wahren Beziehungspunkte aller Trefflichkeit sich näher, als irgend etwas anders in der ganzen Natur zu befinden.“[106]

Da kann es dann eigentlich gar nicht mehr sonderlich erstaunen, Kant sämtliche drei Teile seiner Abhandlung mit hochgradig monistisch imprägnierten Versen des englischen Dichters Alexander Pope einleiten zu sehen[107], zu dessen engstem Freundeskreis übrigens auch William Warburton, Reinholds Vermittler der EN-KAI-ΠAN-Formel, gehörte.[108]

Kant-KennerInnen, die mit monistischen Intuitionen generell und solchen des Königsbergers speziell nichts zu tun haben wollen, buchen Kant-Stellen wie die zitierten schnell auf das Konto von Residuen der pietistischen Herkunft ihres Autors und berufen sich für ihren monotheistischen Kant – manchmal ein bisschen triumphierend – auf die berühmte Stelle aus der *Kritik der Urteilskraft*, wo Kant im Rahmen seiner Überlegungen zum Gefühl des Erhabenen schreibt:

> „Vielleicht giebt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildniß machen, noch irgend ein Gleichniß, weder dessen, was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u. s. w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt.“[109]

Aber exakt 20 Paragraphen später im gleichen Werk würdigt Kant mit haargenau der gleichen Eingangswendung die monistische Tradition:

104 Ebd., 312. 313.

105 Vgl. ebd., 327–328.

106 Ebd., 329–330.

107 Vgl. ebd., 241. 259. 349.

108 Vgl. Assmann, Nachwort, 179.

109 Kant, Kritik der Urteilskraft, 274 (§ 29).

„Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der I s i s (der Mutter Natur): 'Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.'"[110]

Wer oder was also jetzt? Sinai oder Sais? Kants Antwort in seinem prätendierten Abschlusswerk, unserem *Opus postumum*, lautet: beides! Andernfalls müsste man das perennierende Hin und Her der Fragmente zwischen einem personalen Gott einerseits und der Abwehr einer substanzialistischen Auffassung Gottes andererseits, zwischen Spinoza-Kritik und immer neuem, beinahe zwanghaftem Zurückkommen auf diesen heimlichen großen Inspirator der gesamten modernen Philosophie[111] als letzte Gesten eines ersterbenden Geistes vermerken. Aber die Weise, wie den unmittelbar Kant Nachfolgenden die Spannung zwischen dessen subjekttheoretisch verankerter Freiheitslehre „und dem in Spinoza kondensierten Bewusstsein von der Wirksamkeit eines Absoluten (ob Natur oder Geist oder was immer), das nicht Gegenstand, sondern interner Grund des eigenen Lebens ist"[112], zur zentralen Herausforderung geriet, verrät retrospektiv, wie intensiv beides bei Kant selbst schon aufeinander bezogen war. In entsprechend scharf gestellter Analyse lässt sich unzweideutig zeigen[113], dass Kant in den späten Entwürfen des *Opus postumum*, also im VII. und I. Konvolut, selbst eine Identifikation des Transzendentalen Idealismus mit dem Spinozismus vorgenommen hat, wie er ihn als philosophisch-theologische Position aus der Jacobi-Mendelssohn-Debatte kannte. Diese Wendung zu einer Zusammenführung von Subjektivität und Substanzialität (um antizipierend mit Hegels Sprachregelung zu sprechen) war Kants definitives Wort zum System der reinen Vernunft, das in einer Metaphysik der Natur qua Metatheorie der Physik kumuliert. Und in diesem Rahmen versprach er sich endlich auch konsistente Antworten auf Fragen, von denen er sah, dass ihnen der transzendentale Idealismus nicht bzw. noch nicht wirklich gewachsen war. Die beiden fundamentalsten dieser Fragen lauten: Wie sind synthetische Urteile a priori konsistent denkbar? Und, wie muss die Einheit von Natur und Freiheit gefasst werden? Denn anders als die gängige philosophische und namentlich auch theologische Kantinterpretation der Gegenwart hat sich Kant selbst nicht mit der Auflösung der dritten Antinomie im Weltbegriff zufrieden gegeben und seit 1790 beides – Mechanismus und Freiheit – aus der Spontaneität des Ichs als gemeinsamem Prinzip erklärt, um den Weltbezug des kategorischen Imperativs zu sichern und so mit der Ethik den transzendentalen Idealismus als Ganzen konsistent zu fassen.[114] Genau das führt zu kantischen Selbstverortungen, die orthodoxe Kantianer geradezu schockieren mussten (und müssen). Die älteste, die zugleich als intensivste Identifikation Kants mit dem Spinozismus zu gelten hat, lautet:

„Das Subject bestimmt sich selbst 1) durch technisch//praktische 2) durch moralisch//practische Vernunft und ist sich selbst ein Gegenstand von beyden. Die Welt und Gott. Das erste in Raum und Zeit als Erscheinung. Das zweyte nach Vernunftbegriffen d. i. einem princip des categorischen Imperativs Ens summum, summa intelligentia, summum bonum: […]
Das Erkenntnis seiner Selbst als einer Person die sich selbst setzt zum Princip constituirt und ihres Selbst Urheberin ist.
Gott und die Welt sind beydes ein Maximum. Die transc. Idealität des sich selbst denkenden Subjekts macht sich selbst zu einer Person. Die Göttlichkeit derselben. Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst (nach Spinoza) in Gott, der in mir gesetzgebend ist."[115]

Und wenig später nochmals, in geradezu genialer Anspielung auf Apg 17,28, einen (monismuseinschlägigen) Vers aus der Paulinischen Areopagrede:

„Das Subjekt des categorischen Imperativ der nicht technisch// sondern moralisch//practischen Vernunft, ein transc: Ideal welches aus der transc: Phil. Als einem synthetischen Satz a priori aus reinem Begriffe (nicht der sinnlichen Anschauung) hervor geht ist Gott. Daß ein solches Wesen existire kann nicht geläugnet werden aber nicht behauptet werden daß es außer dem vernunftig denkenden Menschen existire. In ihm (dem moralisch nach Pflichtgeboten unserer selbst denkenden Menschen) leben (sentimus) weben (agimus) und sind wir (existimus)."[116]

So kommt es zu Kants Identifikation des Transzendentalen Idealismus mit dem Spinozismus, dessen Inbegriff ausmacht, „[…] alle Gegenstände in Gott an[zu]schauen […]"[117]. Und eingeschlagen hat Kant diesen Weg, das sollte jetzt klar geworden sein, *wegen* der Freiheit und *wegen* der Metaphysik.

Auf ganz merkwürdige Weise kommt man dieser, im Verhältnis zum Kritizismus gesehen, nochmaligen kopernikanischen Wendung des Königsbergers auch noch auf eine andere Weise nahe, die die Verflechtung von Kants später philosophischer Denkbewegung mit der Gottesfrage noch unmittelbarer als bisher zur Geltung bringt, aber auch gleichermaßen die theologisch unausweichliche Herausforderung, die von diesem Zusammenhang ausgeht, thematisiert. Dieser Zugang tut sich auf, wenn man

110 Ebd., 316 (§ 49).
111 Vgl. dazu jüngstens: Schürmann/Waszek/Weinreich, Spinoza. – Czelinski, Transformation.
112 Henrich/Irrlitz, Philosophieren [Henrich], 780.
113 Vgl. zum Folgenden die exzellente Studie von Tuschling, Idealismus.
114 Vgl. dazu Details bei Tuschling, Idealismus, 144. 150–155.
115 Kant, Opus postumum. Zweite Hälfte, 53–54.
116 Ebd., 55.
117 Ebd., 64.

darauf achtet, wen Kant im *Opus postumum* neben Spinoza noch in auffälliger Häufung namentlich nennt – nämlich den alttestamentlichen Ijob. Bekannt ist, dass und wie Kant auf diese biblische Gestalt im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage rekurriert. Selbst dem einschlägigen Projekt Leibnizens und ähnlichen gegenüber schreibt er dem biblischen Ijob-Buch regelrecht den Rang einer Gegeninstanz zu. In Spannung zu dem, was er in anderen Werken über das Problem des Bösen ausführt, repräsentiert ihm das Ijob-Buch eine „authentische Theodizee" gegenüber den „doktrinal(en)"[118] wie etwa derjenigen Leibniz' – authentisch deswegen, weil darin die (modern gesprochen) anthropozentrische Perspektive aufgesprengt werde, indem die Schöpfung mit ihren Rätseln nicht mehr seitens menschlicher Vernunft, sondern durch ihren Urheber selbst eine Auslegung erfahre.[119] Solche Theodizee in Gestalt „[...] negative(r) Weisheit hinsichtlich des Wissens von Gott"[120] (durchgeführt vor allem in Ijob 38 – 41) korrespondiert dem kantischen Vernunftbegriff, demgemäß das Verhältnis der in Erfahrung begegnenden Welt zu Gott als der höchsten Weisheit menschlicher Einsicht notwendig verschlossen ist.

Mit dieser offenkundigen Marker-Funktion innerhalb der Theodizee-Frage scheint mir aber das Auftreten der Ijob-Gestalt bei Kant noch nicht hinreichend differenziert zur Kenntnis genommen.[121] Über das Vorkommen in *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* hinaus rekurriert Kant auf Ijob in einem Brief an Johann Caspar Lavater, wo er den biblischen Gott-Ringer regelrecht als so etwas wie sein spirituelles Vorbild in den letzten Fragen zeichnet, wenn er sich selbst charakterisiert als

> „[...] einen, der kein Mittel kennt, was in dem letzten Augenblicke des Lebens Stich hält, als die reineste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens und der es mit Hiob vor ein Verbrechen hält Gott zu schmeichlen [sic! K. M.] und innere Bekenntnisse zu thun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und womit das Gemüth nicht in freyem Glauben zusammenstimmt."[122]

Weiterhin findet sich Ijobs Name in den Reflexionen zur Metaphysik[123], in den Reflexionen zur Religionsphilosophie[124] sowie auf dem Blatt einer Vorarbeit zur Theodizee-Schrift[125], und der Sache nach geht es dabei immer um die Zusammengehörigkeit von aufrichtiger Gesinnung und Anerkennung der Grenzen menschlicher Einsicht. Die Pointe reicht aber tiefer. Es ist m. W. Paul Ricœur gewesen, der 1968 in einer Vorlesung als Erster auf eine subtile Verbindung zwischen dem Ijob-Motiv und dem Denken Spinozas hingewiesen hat.[126] Ijob repräsentiert ihm den Fall eines vor- oder außerethischen Gehorsams, der darin besteht, dass Ijob vom Fragenden zum durch Gott Befragten wird, der im Hinhören auf Gottes Wort zu seinem Herzensfrieden findet.

> „Zuhören ist eine [...] vorethische Situation. [...] Es wird etwas gesagt, dessen Ursprung, dessen Eigentümer ich nicht bin. [...] In einem Wort-Ereignis verfüge ich über gar nichts, ich dränge mich nicht auf. Ich bin nicht mehr der Herr. Ich werde über Sorge und Mühe hinausgeführt. In dieser Situation der Nicht-Herrschaft liegt sowohl der Ursprung des Gehorsams wie der Freiheit [...]."[127]

Sofern nun Spinoza Ethik als den Gesamtprozess bestimme, in dem ein Mensch die Sklaverei verlasse und in Glückseligkeit und Freiheit eintrete und dabei keinem formalen Pflichtprinzip folge,

> „sondern der Entfaltung des Dranges oder des 'conatus', der jeden von uns als endlichen Seinsmodus setzt"[128],

repräsentiere er das einzigartige Paradigma einer solchen Ethik des Ganz-Ohr-Seins, gegenüber jeder um den Pflichtbegriff zentrierten wie eben auch derjenigen des kritizistischen Kant, die durch ihren Formalismus in Gefahr steht, jenes letzte Prinzip der Ethik, das allein noch in der Ijob-Situation standzuhalten und dem Angriff des Atheismus auf einen moralischen Gott gewachsen zu sein vermag, zu verdunkeln.[129]

Es ist meine These, dass vergleichbare Gedanken Kant selbst nicht fremd waren. Neben seiner Hochschätzung des Ijob-Symbols schließe ich das aus eben der durch nichts auszuschaltenden Präsenz einer tiefen monistischen Intuition in Kants Denken bis zum Ende unbeschadet seiner Abwehr eines planen Pantheismus.[130] Es kann ja kein Zweifel daran herrschen, dass Kant je länger, je mehr die Freiheit als den alles zusammenhaltenden Schlussstein bei seiner Aufklärung der Architektonik der Vernunft und der damit verbundenen Lozierung des Gottesgedankens entdeckte.[131] Aber zugleich ist ihm bis zum Ende darum zu tun, die Gottesidee als Entwurf der freien Vernunft nicht durch das Postulat einer Existenz Gottes, die auf eine gegenüberstehende und darum die Freiheit revozierende Instanz hinausliefe, sozusa-

118 Kant, Mißlingen, 264.
119 Vgl. dazu ausführlicher Müller, Theodizee nach Ijob.
120 Geyer, Materialien, 215.
121 Vgl. etwa Winter, Kant, 144.
122 Kant, Brief an Johann Caspar Lavater vom 28.04.1775, 176.
123 Vgl. Kant, Metaphysik, 604. Refl. 6309.
124 Vgl. Kant, Reflexionen, 626. Refl. 8083 und 632. Refl. 8089. Vgl. die Wiederholung des letzteren Textes unter „Uneingerichtetes". In: Kant, Vorarbeiten und Nachträge, 543–545.
125 Vgl. Kant, Vorarbeiten und Nachträge, 85.
126 Vgl. Ricœur, Religion.
127 Ebd., 78.
128 Ebd., 82.
129 Vgl. ebd., 81–85. – Vgl. ähnlich auch Žižek, Organe, 64–67.
130 Vgl. auch Clayton, Gottesproblem, 294.
131 Vgl. Henrich, Kants Begriff der Philosophie, 58.

gen zu kontaminieren.[132] Darum kann er, um nochmals einen einschlägigen Passus aus dem *Opus postumum* zu zitieren, schreiben:

> „Wir schauen uns nach dem Transc. Idealism des Spinoza in Gott an. Der categorische Imperativ setzt nicht eine höchst gebietende Substanz voraus die ausser mir ist, sondern in meiner Vernunft liegt."[133]

Systematisch dreht sich dabei alles um die Frage, wie Idee und Realität des hier Gedachten zusammenzubringen sind – und in jedem Fall kann es sich dabei um keine äußere Realität handeln. Daraus verstehen sich dann auch Formulierungen aus der allerletzten Zeit wie

> „Gott der innere LebensGeist des Menschen in der Welt"[134]

oder

> „Es ist also ein Wesen über der Welt der Geist des Menschen, der jene Verhältnisse a priori in diesem Begriffe enthält."[135]

Die monistischen Ressourcen liegen bei Kant ausweislich der vorausgehend schon in Betracht genommenen *Naturgeschichte* von 1755 mit ihren auffällig poetischen Passagen[136] der Sache nach ja schon früh bereit und sind ihm nicht erst im Gang der durch den Pantheismusstreit ausgelösten Spinoza-Attraktivität zugespielt worden. Dafür treten sie noch Jahre nachher viel zu intensiv auf, als der Pantheismusstreit längst von der intensiven Debatte über die kantische Ethik und ihre Neupositionierung der Gottesfrage überblendet war, d. h., der Monismus lag für Kant während der Gesamtzeit seines Schaffens als Denkform mit seinem denkerischen Potenzial immer in Sichtweite.[137] Dem buchstäblichen Spinoza gegenüber, wie ihn auch Kant von Jacobi her kannte, blieb er zunächst ausgesprochen zurückhaltend und kritisch: In der kleinen Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?*[138] von 1786 nicht zuletzt deshalb, um nicht in das von Jacobi und Mendelssohn angezettelte Kampfgetümmel hineingezogen zu werden; in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der

132 Der Rekurs auf den Gedanken einer Selbstbeschränkung verdeckt an dieser Stelle das zu lösende Problem, anstatt es zu erhellen. Dies gegen Bongardt, Einheit, 97.
133 Kant, Opus postumum. Zweite Hälfte, 56. Vgl. auch 116.
134 Ebd., Erste Hälfte, 41.
135 Ebd., 42.
136 Vgl. etwa Kant, Allgemeine Naturgeschichte, 223. 247–248. 255–256. Bes. 306. 314. 318. 321. 329–330 u. ö.
137 Vgl. etwa Kant, Opus postumum. Erste Hälfte, 17. 21. 23. 25. 26 u. ö.
138 Kant, Denken.

Kritik der Urteilskraft schreibt er dem Spinozismus eine „Ungereimtheit seiner Grundidee"[139] zu. Und Hamann weiß an Jacobi zu berichten:

> „Kant hat mir gestanden, den Spinoza niemals recht studirt zu haben, und, von seinem eignen System eingenommen, hat er weder Lust noch Zeit in fremde sich einzulassen."[140]

Trotzdem ist ab einem gewissen Zeitpunkt jenes monistische Potenzial an Spinozas Namen gebunden[141] – möglicherweise übrigens ein Reflex Kants auf Impulse, die von Schelling ausgingen. Und schließlich wird ihm diese Denkfigur zum Lösungsreservoir für den gesuchten konsistenten Abschluss seiner gesamten denkerischen Bemühung. Gerade im Maß seiner freiheitstheoretisch-metaphysischen Anstrengung gewahrt der Königsberger, wie sehr die Vollendung seines denkerischen Ausgriffs von dem durch Spinoza repräsentierten monistischen Fundus zehrt. So kann der sensible Kantinterpret Herman Schmalenbach 1929 schreiben:

> „[...] die Metaphysik des pantheistischen Monismus, die ja doch das große Erlebnis des jungen Kant gewesen war und zudem auch von dem späteren niemals zu völligem Schweigen gebracht werden konnte, [hat] sich die Herabminderung zu bloß unselbständiger Antithesis und dann gar nur innerhalb des sie in sich einbeziehenden religiösen Dualismus zum wenigsten auf die Dauer nicht gefallen lassen: in der Kritik der Urteilskraft, der Lehre von der Erhabenheit des Unendlichen, bricht das in Wahrheit selbständige Erleben der kantischen Jugend, wenn auch jetzt aus metaphysischem in angeblich nur ästhetischen Rang versetzt, mächtig wieder herauf."[142]

Ich kann mir diesen Befund nicht anders deuten, als dass Kant auf monistische Intuitionen rekurriert, weil er sich anders in seinem Konzept, das Freiheit und Gott so eng verbinden wie zugleich in der Vernunftanalyse auseinanderhalten muss, die Frage nach der Wirklichkeit beider Ideen auf keine Weise mehr zu beantworten wüsste[143], ohne dass er freilich die dann fälligen theologischen Revisionen noch durchgeführt hätte bzw. hätte durchführen können[144] – das war Sache der Nachfolgenden.[145] Nicht

139 Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 102.
140 Hamann, Brief an Jacobi 20.11.1785. In: Roth, Friedrich/Köppen, Friedrich (Hgg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Werke. Bd. IV. 3. Abt. Leipzig 1819, 114.
141 Vgl. etwa Kant, Opus postumum. Erste Hälfte, 12. 13. 15. 17. 19. 22 u. ö. – Vgl. dazu auch Wimmer, Religionsphilosophie, 248. – Palmquist, Kant's Critical Religion, 370. 374.
142 Schmalenbach, Religion, 79. Vgl. auch 123.
143 Vgl. dazu auch Sala, Kant, 395–396. 419.
144 Vgl. dazu auch schon Jaspers, Kant, 145 mit der These, dass Kant im Gesamtduktus seines Denkens mehr zu wissen scheine, als er konstativ zu artikulieren vermöge.
145 Vgl. Clayton, Gottesproblem, 257. 260–265. 270. 279. 295.

trotz der Freiheit, sondern ihret- und um ihres Wirklichkeitssinnes willen bleiben bei Kant monistische Züge präsent und werden sie in Richtung *Opus postumum* immer deutlicher, weil damit ein Weg eingeschlagen, wenn auch längst nicht abgeschritten ist, der der Heteronomie entgeht, ohne sich im Formalismus zu verfangen, also genau das, was Ricœur von Ijob her mit Spinozas Ethik vorgezeichnet sah.[146]

Unter dieser Voraussetzung versteht sich dann auch von selbst, dass Kant unbeschadet aller sonst noch vorgetragenen Argumente aus eben diesem Motiv seines Gottdenkens jeden Gottesbeweisgedanken verabschieden musste[147], führte ein solcher doch notwendig in eine Distanzfigur zwischen Gott und Mensch, die die Wirklichkeit der Freiheit dementierte und sich auf eine Weise in die Frage des Zuordnungsverhältnisses von Unendlichem und Endlichem verstrickt, die es der Vernunft ungeheuer schwer macht, jenes Moment von Gottunmittelbarkeit und Gottesgegenwart zu bewahren, von dem Kant sein gesamtes Wirken hindurch überzeugt war, dass es zu einem philosophischen Gottesgedanken gehöre.[148] Mit Blick auf diesbezüglich besonders eindrückliche Wendungen in der *Kritik der Urteilskraft*[149] kommentiert Schmalenbach:

> „Denn in jenem höchsten Stehen vor Gott, das dennoch ein Stehenbleiben vor Gott ist, vollzieht sich auch die Wendung, daß nun, wo die Sinne nichts mehr vor sich sehen, Gott selbst dauernd bildnislos, völlig transzendent bleibt, die Seele also eigentlich überhaupt kein Gegenüber hat – in ihr das Bewußtsein reift: die ungeheuren Erlebnisse müssen aus ihr selbst, aus ihren eigenen verborgenen Tiefen aufgestiegen sein; aus einer Schicht des Selbst, die hinter allem Erscheinenden liegt, nie unmittelbar zutage tritt und nun als der Gedanke des intelligiblen Ich, genialer noch des transzendentalen Ich philosophischen Begriff erhält."[150]

Damit hat Schmalenbach aus theologischer Perspektive genau jene Ebene des Ineinanders von Subjektivität und Substanzialität erreicht, die die gegenwärtige Opus-postumum-Interpretation als den metaphysischen Abschlussgedanken der kantischen Konzeption ausmacht.

Kant denkt aus intrinsischen Gründen die Vollendung seiner Metaphysik so monistisch, dass Reinhold ohne einen Hauch von Diastase gegenüber seinem philosophischen Leitstern auf die beschriebene Art mit den *Hebräischen Mysterien* in die Debatte des Pantheismusstreits eingreifen konnte. Freiheit und Monismus sind kein

146 Vgl. oben 73–78.
147 Vgl. dazu auch Wimmer, Religionsphilosophie, 269.
148 Vgl. dazu auch Fischer, Frage nach Gott, 350. – Vgl. außerdem Kopper, Kants Gotteslehre, hier 51–59. – Wimmer, Religionsphilosophie, 262. 265. 268–269. – Palmquist, Kant's Critical Religion, 331.
149 Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, 250. 256. 264. 280.
150 Schmalenbach, Religion, 129.

Widerspruch. Vielmehr ist der Monismus das Geheimnis jedes Theismus, der einen wirklichen Weltbezug impliziert.[151] Beiläufig erwähne ich, dass Schmalenbach gegen Ende seines Kantbuches bemerkt, es gebe so etwas wie eine innere Affinität zwischen monistischem All-Einheits-Denken und Katholizismus[152], und das könnte erklären, warum gerade und nur der Ex-Katholik Reinhold so fraglos seine Mission in Sachen kantischer Philosophie mit einer so dezidiert monistischen Intervention im Pantheismusstreit zusammenbringen konnte.[153] Wie wenig selbstverständlich das aber der Sache nach ist, möchte ich abschließend wenigstens noch andeuten. Darum:

4.5 Existenzphilosophische Einholung

Kurt Flasch mag ja Recht haben, wenn er meint, worüber da im Pantheismusstreit debattiert worden sei, das wäre doch beim Cusaner bereits längst geklärt gewesen[154] – theoretisch. Aber nicht auf existenzphilosophischer Ebene. Seit die Metaphysik und speziell die Gottesfrage in die Erste-Person-Perspektive gerückt war, wie Kant das getan hatte, musste Nikolaus' theoretische Bestimmung jener aller Differenz zwischen Einheit und Differenz vorausliegenden Einheit oder Über-Einheit dort erst noch eingeholt werden.[155] Und das erwies und erweist sich ungleich schwieriger, als man auf den ersten Blick erwarten möchte. Am unmittelbarsten wird das daran ersichtlich, dass dem Pantheismusstreit bald der von Fichte ausgelöste, wieder das theistische Gottesbild betreffende, „Atheismusstreit" folgt und dem wiederum der „Streit um die göttlichen Dinge" oder „Theismusstreit" zwischen Jacobi und Schelling über das Ja oder Nein zur Notwendigkeit und auch nur Möglichkeit einer philosophischen Theologie.[156]

151 Bongardt, Einheit, 100 hat die letzten beiden Sätze in seiner Replik auf Müller, Tiefenstrom, 77 als thetische Programmeinführung missverstanden. In Wahrheit sind sie das Resümee des vorausgehenden Nachweises (Müller, Tiefenstrom, 67–77), dass, warum und wie bei Kant der Freiheitsgedanke und eine monistische Grundintention (um der Freiheit willen!) ineinander greifen.
152 Vgl. Schmalenbach, Religion, 132–133. – Völlig unabhängig davon sah N. Bolz in der dichten weltweiten Medienpräsenz des Katholizismus anlässlich des Todes von Johannes Paul II. und der Wahl Benedikts XVI. ein ähnliches Motiv wirken. Vgl. Bolz, Hauptsache, man glaubt überhaupt.
153 Zu korrespondierenden Affinitäten in der katholischen Kantinterpretation des 20. Jahrhunderts vgl. Müller, Kant.
154 Vgl. Flasch, Philosophie, 115. – Ders., Nikolaus von Kues, 70. 608–612.
155 Dieses in Rücksicht zu nehmen, hätte Flasch, Philosophie vor dem krassen Fehlurteil bewahrt, die ganze Spinoza-Lessing-Debatte sei von Cusanus her als unsinnig erwiesen.
156 Vgl. dazu Jaeschke, Religionsphilosophie. – Kodalle/Ohst, Fichtes Entlassung. – Müller, Kitt, 46–48. – Ders., Konstrukt, 43–45. (Dort jeweils Lit.).

Knapp zwanzig Jahre später und dann über fast ein Vierteljahrhundert hin kommt es erneut zu einer dramatischen Konfrontation zwischen All-Einheit im Sinn von Kosmotheismus und biblischem Theismus, nur diesmal zusammengedrängt in der Existenz eines Einzelnen und verzeitlicht in die Abfolge seiner Lebensphasen: Ich spreche von Heinrich Heine.[157] Der Dichter, der sich ausweislich seiner Schrift *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*[158] von 1834 in den einschlägigen Debatten bestens auskannte und auch Stellung bezog – Heine ist zwischen 1831 und 1848 glühender Kosmotheist gewesen und buchstabiert das Vernunft-Glaube-Problem exakt im Vokabular des Monismus-Monotheismus-Streits durch:

> „Die Hebräer denken sich Gott als einen donnernden Tyrannen, die Christen als einen liebenden Vater, die Schüler Rousseaus, die ganze Genfer Schule, denken sich ihn als einen weisen Künstler, der die Welt verfertigt hat, ungefähr wie ihr Papa seine Uhren verfertigt, und als Kunstverständige bewundern sie das Werk und preisen den Meister dort oben."[159]

Das aber ist für Heine nach Spinoza und mit Kant vorbei:

> „Man sagt es nicht, aber jeder weiß es; der Pantheismus ist das öffentliche Geheimnis in Deutschland. In der Tat, wir sind dem Deismus entwachsen. Wir sind frei und wollen keinen donnernden Tyrannen. Wir sind mündig und bedürfen keiner väterlichen Vorsorge. Auch sind wir keine Machwerke eines großen mechanikus. Der Deismus ist eine Religion für Knechte, für Kinder, für Genfer, für Uhrmacher."[160] [„Deismus" ist bei Heine der Begriff für jede Form der Annahme eines weltjenseitigen Gottes, also auch Name für „Theismus"; K. M.].

Das ist auch der Hintergrund für Heines teils bissigste Bibel- und Kirchenkritik, wie er ihr in seiner „Denkschrift" mit dem Titel *Ludwig Börne*[161], in Wirklichkeit ein Hetztraktat, Ausdruck gibt. Und dort entfaltet er auch in kategorischer Prinzipialität seine These eines radikalen Antagonismus von „judäische[m] Spiritualismus gegen hellenische Lebensherrlichkeit."[162] Das klingt wie ein seitenverkehrter Tertullian mit seiner giftigen Entgegensetzung von Athen und Jerusalem[163], für den Philosophie und biblischer Glaube nichts, aber auch gar nichts miteinander zu tun haben

157 Zu Heine vgl. umfassend Bartscherer, Christoph, Heinrich Heines religiöse Revolte, Freiburg-Basel-Wien 2005 (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 6).
158 Vgl. Heine, Geschichte der Religion und Philosophie.
159 Ebd., 68.
160 Ebd., 73.
161 Vgl. Heine, Börne.
162 Ebd., 177–178.
163 Vgl. dazu ausführlich Müller, Vernunft und Glaube, bes. Kap. 3.1.3 und 4.3.1.

und sich Wahrheit ausschließlich auf einer Seite, nämlich der zweiten findet.[164] Genau umgekehrt Heine, der mit dem Vorgänger in der Polemik freilich unschwer gleichzieht, bloß dass eben diesmal Jerusalem als hoffnungslos unterlegen dasteht:

> „[A]lle Menschen sind entweder Juden oder Hellenen, Menschen mit aszetischen, bildfeindlichen, vergeistigungssüchtigen Trieben oder Menschen von lebensheiterem, entfaltungsstolzem und realistischem Wesen. […] die Nazarener haben zuweilen eine gewisse springende gute Laune, eine witzige eichkätzchenhafte Munterkeit, gar lieblich kapriziös, gar süß, auch glänzend, worauf aber bald eine starre Gemütsvertrübung folgt: es fehlt ihnen die Majestät der Genußseligkeit, die nur bei bewussten Göttern gefunden wird."[165]

In der Sache und im Poetischen – bis in einzelne Motive hinein – hat Heine darin durchaus einen Vorgänger: Schiller mit seinem Gedicht *Die Götter Griechenlands* von 1788, das die lebensfrohe Götterwelt der Hellenen einem einsamen, finsteren, Schuldgefühle einimpfenden Christengott gegenüberstellt.[166] Im Konkreten aber setzt Heine noch eins drauf und spottet über das, was Leute tun, denen

> „[…] der Ärger […] ins Hirn stieg und die Vernunft zu fliehen zwang und die arme Vernunft ihnen beim Abschied nur noch den Rat gab: wenn ihr doch verrückt sein wollt, so werdet katholisch, und man wird euch wenigstens nicht einsperren wie andere Monomanen.
> 'Aus Ärger katholisch werden' – so lautet ein deutsches Sprichwort, dessen verflucht tiefe Bedeutung mir jetzt erst klar wird. – Ist doch der Katholizismus die schauerlich reizendste Blüte jener Doktrin der Verzweiflung, deren schnelle Verbreitung über die Erde nicht mehr als ein großes Wunder erscheint, wenn man bedenkt, in welchem grauenhaften peinlichen Zustand die ganze römische Welt schmachtete […].
> Für Menschen, denen die Welt nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden […]. Heil dieser Erfindung! Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bittern Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben."[167]

164 Vgl. Tertullian, De praesc. 7,9–12.
165 Heine, Börne, 178–179.
166 Vgl. Schiller, Gedichte, 184–190. In einer späteren Zweitfassung (vgl. 190–194) formuliert Schiller deutlich moderater. Vgl. dazu auch Safranski, Schiller, 288–289. Safranskis Paraphrase zieht dabei Schillers Gedicht mit denunziatorischer Rhetorik in die gegenwärtige Monotheismusdebatte hinein und hebt dabei (vgl. auch 324) besonders auf den ästhetischen Verstoß („unansehnliche[r] Gott") dieser Religionsform ab.
167 Heine, Börne, 275–276.

Dem stellt Heine nicht den kalten Monismus der materialistischen Denkungsart entgegen, wie es der eine Generation jüngere Marx tun wird, sondern – ich nenne es so – den „heißen Monismus" einer Zuerkennung von „Gottesrechten"[168] an den Menschen, der zwar in besonderer Weise gegen alle Spiritualisierung eine Dignität der Materie und des Fleisches verbürgt, aber sich nicht auf eine sozial-utopisch revolutionäre Versöhnung des Diesseits beschränkt, sondern ins Metaphysische ausgreift. In einem Poem aus den *Neue[n] Gedichten* von 1844 heißt es bezeichnend:

„Auf diesen Felsen bauen wir
Die Kirche von dem dritten,
Dem dritten neuen Testament;
Das Leid ist ausgelitten.

Vernichtet ist das Zweierlei,
Das uns so lang betöret;
Die dumme Leiberquälerei
Hat endlich aufgehöret.

Hörst Du den Gott im finstern Meer?
Mit tausend Stimmen spricht er.
Und siehst du über unserm Haupt
Die tausend Gotteslichter?

Der heilge Gott der ist im Licht
Wie in den Finsternissen;
Und Gott ist alles was da ist;
Er ist in unseren Küssen."[169]

Ein Gott, der im Licht *und* in den Finsternissen webt – Chiffre jener alles durchwaltenden Versöhnung, die ihren menschlichen Resonanzraum in der Liebe, den Küssen, findet.

Vom Beobachterstandpunkt her nimmt es sich als eine bittere Ironie der Geschichte aus, dass Heine selbst in den Jahren 1848 bis zu seinem Tod 1856 unter dem Eindruck schlimmster persönlicher und politischer Erfahrungen – elendes Krankenlager und Scheitern der 48er Revolution – zum Gott der hebräischen Bibel zurückfindet. In seiner Schrift *Geständnisse*[170] von 1854 legt er von dieser „Heimkehr zu Gott"[171] ungeschminkt Zeugnis ab – natürlich immer noch im Ton jener Sprache,

168 Kuschel, Gottes grausamer Spaß?, 191.
169 Heine, Seraphine. VII, 34.
170 Vgl. Heine, Geständnisse.
171 Heine, Nachwort, 182.

mit der er in einem Brief von 1823 JHWH als „alte[n] Freyherrn von Sinai"[172] titulieren konnte, aber es ist ein authentisches Zeugnis:

> „Ich hatte Moses früher nicht sonderlich geliebt, wahrscheinlich, weil der hellenische Geist in mir vorwaltend war und ich dem Gesetzgeber der Juden seinen Haß gegen alle Bildlichkeit, gegen die Plastik, nicht verzeihte. Ich sah nicht, daß Moses trotz seiner Befeindung der Kunst dennoch selber ein großer Künstler war und den wahren Künstlergeist besaß. Nur war dieser Künstlergeist bei ihm wie bei seinen ägyptischen Landsleuten nur auf das Kolossale und Unverwüstliche gerichtet. Aber nicht wie die Ägypter formierte er seine Kunstwerke aus Backstein und Granit, sondern er baute Menschenpyramiden, er meißelte Menschen-Obelisken, er nahm einen armen Hirtenstamm und schuf daraus ein Volk, das ebenfalls den Jahrhunderten trotzen sollte, ein großes, ewiges, heiliges Volk, ein Volk Gottes, das allen andern Völkern als Muster, ja der ganzen Menschheit als Prototyp dienen konnte: er schuf Israel!"[173]

Über diese Wiederentdeckung des Mose-Motivs kommt Heine schließlich im Blick auf sein Leiden und das Revolutionsgemetzel von 1848 in Paris zu der Überzeugung:

> „In solchen grässlichen Augenblicken reicht der Pantheismus nicht aus; da muß man an einen persönlichen Gott, an eine Fortdauer jenseits des Grabes glauben."[174]

Karl-Josef Kuschel hat diesen Weg Heines eindringlich beschrieben[175] und bringt ihn auf den Nenner, das Widerfahrnis der privaten und der politischen Katastrophe habe dem Dichter die Wiedereinsetzung der mosaischen Unterscheidung abgezwungen (!).[176] Ja mehr noch: Heines Wandlung scheint Kuschel sogar als orientierendes Paradigma geeignet, um postsäkular eine religiöse Bewusstseinsstellung mit den unhintergehbaren Resultaten moderner Religionskritik zu vermitteln, weil für Letztere die durchgängige ironische Brechung aller religiösen Sprache aufzukommen vermöge.[177] Ich wäre mir da bei weitem nicht so sicher, sehe vor allem keinen überzeugenden Grund, einem monistisch formierten Denken so kategorisch die Möglichkeit abzusprechen, sich mit der Not gelebten und erlittenen Lebens versöhnen zu können, sei es nur für den flüchtigen, fragilen Augenblick, und denke dabei

172 Heine, Brief an Moses Moser, 97.
173 Heine, Geständnisse, 362–363.
174 Heine, Heinrich. Zit. nach Werner, Begegnungen, 155.
175 Vgl. Kuschel, Gottes grausamer Spaß? – Ders., Moses.
176 Vgl. Kuschel, Moses, 279.
177 Vgl. Kuschel, Gottes grausamer Spaß?, 48–62. – Ders., Moses, 284–285.

nicht zuletzt an Hölderlin.[178] Zu ungeschützt dünkt mich Kuschels Votum, obwohl mit Heine im Rücken, gegen Attacken wie die eines Rudolf Augstein, der schon 1972 in seinem Jesus-Buch meinte, Israel habe um so unterwürfiger an seinem Gott gehangen, je schlechter es von diesem behandelt worden sei.[179] Und ich frage mich auch, ob dem biblischen Zeugnis wirklich Genüge getan ist, wenn mit Heine „[…] Zwiespalt und Unversöhntheit am Ende"[180] das letzte Wort behalten. Für Heine ist gewiss, da hat Kuschel Recht, die Versöhnung des Antagonismus von Athen und Jerusalem, in der sich emblematisch die Frage nach dem Versöhnt-sein-Können menschlichen Daseins überhaupt spiegelt, Traum geblieben.[181] Aber können wir uns damit einfach zufrieden geben?

Ohne auch nur an die Schwelle dieses Reflexionsraumes gerührt zu haben, hat kein geringerer als Karl Rahner durch seine Weise, von Gott zu reden, auf diese Frage eine Antwort gegeben – und noch mehr durch seine Weise, zu Gott zu reden, durch seine niedergeschriebenen Gebete. Schon seit langem frage ich mich, wie denn ohne Einbezug einer monistischen Dimension Rahners These verstehbar sei, dass Gottes Selbstmitteilung und Eigenstand der Geschöpfe im gleichen und nicht im umgekehrten Maße wüchsen:

> „Diese Selbstmitteilung Gottes, in der Gott gerade *als* der absolut Transzendente sich mitteilt, ist das Immanenteste an der Kreatur. Das Übereignetsein ihres Wesens an sie selbst, die 'Wesensimmanenz' in diesem Sinne ist die Voraussetzung und Folge zugleich der noch radikaleren Immanenz der Transzendenz Gottes im geistigen Geschöpf […]. Die Vorstellungsmodelle, die auf den Unterschied 'innen–außen' gebaut sind, versagen hier: Die Verwiesenheit auf die Selbstmitteilung des radikal verschiedenen Gottes ist das Innerste, und eben dieses ist die Möglichkeit der Immanenz des Äußersten."[182]

Oder an anderer Stelle, im Essay *Vom Mut zum kirchlichen Christentum*, schreibt Rahner:

> „Mich aber umfängt und durchdringt das ewige Geheimnis, das unendliche Geheimnis, das alles andere ist als die zusammengekratzten Restbestände des vorläufig noch nicht Gewußten und noch nicht Erfahrenen. Das Geheimnis, das in seiner Unendlichkeit und Dichte zugleich äußerst und innerst den tausend zersplitterten Wirklichkeiten ist, die wir unsere Erfahrungswelt nennen"[183],

ohne deswegen eine Seite später gehindert zu sein, die Erfahrung dieses Geheimnisses gerade dadurch auszuzeichnen, dass der Erfahrende in seiner eigenen Wirklichkeit betend auf das Geheimnis[184] zugehen, es ansprechen und daran als er selbst seiner teilhaft werden könne[185], aber eben im Medium eines reziproken In-Seins und darum in Unmittelbarkeit.[186] Diesem Zueinander und Ineinander von Einheitserfahrung und Begegnungsmoment korrespondieren im Übrigen auch empirisch validierte Beschreibungen der spirituellen Erfahrung Leidender und Sterbender in ihrer finalen Lebensphase.[187] Die These, eine monistisch grundierte Selbstbeschreibung sei per se unempfindlich für die Wirklichkeit von Leid und Schmerz, entbehrt jeder Grundlage. Umgekehrt ist signifikant, dass ein Differenz-Dogmatismus, wie ihn exemplarisch etwa M. Striet verteidigt[188], in seiner Kritik des Monismus bereits im Ansatz durch permanenten Rekurs auf „Entzweiungserfahrungen"[189] oder wenigstens eine konstitutive „Traurigkeit"[190] des Daseins eine Art katastrophisches Tremolo anschlagen muss, um so anthropologisch die nötige Fallhöhe zu gewinnen, die Theodizee als den Normalfall der Theologie etablieren zu können. Von da aus kann dann der Diskurs zwar am leichtesten in ein interventionistisches Freiheitskommerzium gezogen werden, zugleich aber verlegt sich diese Strategie den Zugang zu Momenten inchoativen präsentischen Versöhntseins (das gewiss immer –

178 Um eben diese Frage dreht sich auch die Debatte zwischen Michael Theunissen und Dieter Henrich über eschatologische versus präsentische Vollendbarkeit menschlicher Existenz. Vgl. Henrich, Zeit und Gott. – Theunissen, Gang. – Vgl. dazu auch Scharf, Zeit.
179 Vgl. Augstein, Jesus, 292.
180 Kuschel, Gottes grausamer Spaß?, 302.
181 Vgl. ebd., 302.
182 Rahner, Vollendung der Welt, 601. – Vgl. auch die subjekttheoretische Interpretation dieser Stelle in Müller, Wenn ich „ich" sage, 596–598.
183 Rahner, Mut zum kirchlichen Christentum, 12.
184 Aufschlussreich wäre, gesondert auch die Zentralität des Geheimnisbegriffs bei Rahner in systematischer Perspektive mit der religionswissenschaftlichen und -philosophischen Konjunktur dieses Begriffs in der Epoche von Cudworth bis Schiller abzugleichen. Vgl. dazu John, Geheimnisbegriff. – Vgl. dazu auch Assmann/Bommas, Ägyptische Mysterien?
185 Vgl. Rahner, Mut zum kirchlichen Christentum, 13.
186 Vgl. dazu Rahner, Gebete, 108. 116.
187 Vgl. dazu paradigmatisch Renz, Grenzerfahrung, 184–202.
188 Vgl. Striet, Antimonistische Einsprüche. – Ich verwende in diesem Kontext den Terminus „Dogmatismus" in dem vom frühen Schelling geprägten Sinn. Vgl. Schelling, Ich als Princip. § II. IV (87ff. 93ff.). – Sachlich charakterisiere ich damit einen spekulativ gewordenen Anthropomorphismus, wie er sich etwa in der These ausdrückt, offenbarungstheologisch bestehe die Notwendigkeit, einen Begriff Gottes als des vollkommenen Possest zu fassen, „das der Differenz fähig ist und diese setzen kann, *weil es in sich selbst diese liebende Differenz in vollkommener Weise ist.*" [Herv. K. M.] So bei Striet, Monotheismus, 166. Der zweifelsfrei hoch anspruchsvolle Beitrag Striets erinnert vor allem in seinen unausgesprochenen Abwehrreflexen verblüffend an die Verteidigungsstrategie der Tübinger Orthodoxie gegen die durch Kant aufgewühlten Jung-Stiftler wie C. I. Diez, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel und F. Hölderlin in den dortigen Debatten des letzten Jahrzehnts des 18. Jahrhunderts. Vgl. dazu Henrich, Grundlegung. Bd. 1, 764–849.
189 Striet, Antimonistische Einsprüche, 111–114. 116. 117.
190 Ebd., 114.

wie Henrich mit Blick auf Hölderlin formuliert – ein solches „mitten im Streit“[191] ist, also prekär und fragil bleibt).[192] Die Anthropomorphismusfalle schnappt dabei – auch mit Kierkegaard als vermeintlichem Schutzpatron im Rücken[193] – viel schneller und schärfer zu, als der Differenz-Dogmatismus das wahrzunehmen vermag.[194]

Noch intensiver kommt die dazu alternative Denkform bei Rahner dort zur Geltung, wo er vom Diskurs ins Genre der betenden Zwiesprache mit Gott wechselt. Dort kann dann sogar der bewusst angenommene eigene Tod für einen Menschen das Tor zum Glück, also zu genau dieser inchoativ-präsentischen Versöhntheit mit sich werden:

> „Dann wird das große Schweigen beginnen, in das du allein hineintönst, du Wort von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dann werden alle Menschenworte verstummt sein, Sein und Wissen, Erkennen und Erfahren werden dasselbe geworden sein […]. Kein Menschenwort, kein Bild und kein Begriff wird mehr zwischen mir und dir stehen.“[195]

Und einem Menschen in der Gottesnot und Glaubenssorge eines scheinbar leeren Herzens kann er tröstend sagen:

> „Welcher Gott ist Dir eigentlich in dieser Leere des Herzens fern? Nicht der wahre und lebendige Gott, denn dieser ist ja gerade der Unbegreifliche, der Namenlose, damit er wirklich der Gott Deines maßlosen Herzens sein kann. Fern ist Dir nur geworden ein Gott, den es nicht gibt: ein begreiflicher Gott […], ein sehr ehrwürdiger – Götze. […] Laß in diesem Geschehen des Herzens ruhig die Verzweiflung Dir scheinbar alles nehmen […]. Denn, wenn Du standhälst […], dann wirst Du plötzlich inne werden, daß dein Grabeskerker nur sperrt gegen die nichtige Endlichkeit, daß seine tödliche Leere nur die Weite einer Innigkeit Gottes ist, daß das Schweigen erfüllt ist von einem Wort ohne Worte, von dem, der über allen Namen und alles in allem ist. Das Schweigen ist Sein Schweigen: Es sagt Dir, daß er da ist.“[196]

191 Henrich, Grund und Gang, 136.
192 Daraus ergeben sich dann zwangsläufig auch der von Striet unterstellte inkonsistente Zusammenschluss von Entzweiungserfahrung und Verdanktsein sowie die exklusive Bindung der Dankbarkeit an die Zukunft. Vgl. Striet, Antimonistische Einsprüche, 117 und 127. – Zur Verortung des Gedanken der Verdanktheit vgl. dagegen Müller, Wenn ich „ich“ sage, 537f.
193 Der heimliche Dreh- und Angelpunkt von Striets Argumentation ist Kierkegaards homiletisches Axiom, dass die Inkarnation selbst der größte Anthropomorphismus sei – ohne zu sehen, dass dieses Axiom selbst nochmals ein solcher ist. Epistemologisch steckt dahinter eine Kategorienverwechslung. Vgl. Striet, Antimonistische Einsprüche, 116.
194 Das gilt in gewissem Grad auch noch für die sehr auf Vermittlung bedachte Position von Bongardt, Einheit, hier bes. 93–95.
195 Rahner, Gebete, 31.
196 Rahner, Kirchenjahr, 63–65.

Wenn Rahner so an der menschlichen Ausweglosigkeit das Unermessliche Gottes erahnt, zu dem es keine Wege brauche, weil er schon da sei; wenn er die Erfahrung der Leere als die dem Menschen zugewandte Seite der nicht zu ergreifenden Unendlichkeit Gottes versteht, so dass dieser Gott das verschüttete Herz des Menschen als ein Nichts anmuten muss, weil er da ist und weil er alles ist.[197] Und wenn ich mir auch noch die damit explizit einhergehende Götzenkritik vergegenwärtige, dann höre ich in Rahners Zusage all die anderen von Reinhold, Warburton und Cudworth bis zum Cusaner und auch noch Trismegistos mitflüstern. Und davon, dass sich dieser Zug bei Rahner bis hinein in seine Sakramententheologie geltend macht, spreche ich an dieser Stelle nur im Stenogramm von deren Spitzenthese, dass Sakramente keine punktförmigen Einbrüche Gottes in eine profane Welt seien,

> „sondern als Ausbrüche […] der innersten, immer gegebenen Begnadetheit der Welt mit Gott selbst in die Geschichte hinein zu verstehen [sind].“[198]

Rahner hat diese Einsicht höchst bezeichnend selbst

> „so etwas wie eine kopernikanische Wende“[199]

genannt, und das muss an dieser Stelle nicht weiter kommentiert werden.

Dass Rahner gerade im Zusammenhang von Sorge, Not und Tod die monistische Intuition anklingen lässt und es sich bei dieser Denkform also um alles andere als eine leid- und theodizeevergessene Schönwetter-Theologie handelt, sollte hellhörig machen – und zwar umso mehr, als Rahner dabei nicht allein steht. Zwei andere Stimmen lassen sich im gleichen Zusammenhang namhaft machen, Stimmen zumal, die allein schon kraft der Situation, aus der sie zu uns sprechen, schnörkellos authentisch sind. Die erste, die ich nennen möchte, gehört einem der großen Dichter des geistlichen Liedes im 20. Jahrhunderts, dem evangelischen Pfarrer Jochen Klepper. Klepper war überzeugt, dass man nicht zeitenthoben Gott lobsingen kann. Darum darf nicht verwundern, dass vielen seiner Texte die Kollision zwischen Biographie und Zeitgeschichte zwischen die Zeilen geschrieben ist, die sich seit 1933 für ihn von Jahr zu Jahr verschärfte. Der Grund: Seine geliebte Frau war Jüdin. Das führte zunächst dazu, dass er aus der Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen wurde, also Berufsverbot erhielt. Eine kleine Sondergenehmigung war ihm nur unter der Auflage verstattet, für jede literarische Arbeit, selbst die kleinste, eine Druckerlaubnis zu beantragen. Dann erhöhten die Nationalsozialisten den Druck auf Klepper. Sie verlangten, er solle sich von seiner Frau scheiden lassen. Als Jochen

197 Vgl. ebd., 66.
198 Rahner, Theologie des Gottesdienstes, 230. Vgl. dazu auch Ders., Verständnis des Weihnachtsfestes, 340f. – Vgl. dazu auch Kreutzer, Grundzug.
199 So erstmals in Rahner, Überlegungen, 458.

Klepper schließlich sieht, dass er Frau und Kind nicht bewahren kann, gehen die drei am 10. Dezember 1942 gemeinsam aus dem Leben. Dennoch konnte Klepper 1933 in der sich verdüsternden Zeit noch dichten:

> „Ohne Gott bin ich ein Fisch am Strand
> ohne Gott ein Tropfen in der Glut,
> ohne Gott bin ich ein Gras im Sand
> und ein Vogel, dessen Schwinge ruht.
> Wenn mich Gott bei meinem Namen ruft,
> bin ich Wasser, Feuer,
> Erde, Luft."[200]

Die zweite Stimme begegnet in einem Brief, den der als Märtyrer von den Nationalsozialisten hingerichtete Jesuit Alfred Delp am 17.11.1944 aus dem Gefängnis an Luise Oestreicher schrieb:

> „[…] die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren der Dinge quillt er gleichsam uns entgegen. Wir aber sind oft blind. Wir bleiben in den schönen und in den bösen Stunden hängen und erleben sie nicht durch bis an den Brunnenpunkt, an dem sie aus Gott herausströmen. Das gilt […] für alles Schöne und auch für das Elend. In allem will Gott Begegnung feiern und fragt und will die anbetende, hingebende Antwort."[201]

Mir geht es auch mit diesen Hinweisen auf die All-Einheit als tiefenstrukturelles Motiv in Rahners, Kleppers und Delps Denken mitnichten darum, die Genannten zu mehr oder weniger anonymen Monisten zu stilisieren. Mir geht es nur um die exemplarische Verdeutlichung, dass bis in unsere unmittelbare Gegenwart herein Assmanns eigentlich leitende These zutrifft, dass sich die kosmotheistisch-monistische Option nie völlig hat zum Verschwinden bringen lassen, philosophisch nicht und theologisch auch nicht.[202] Wer es im Übrigen für vergebliche Liebesmüh' hält, dem

> „[…] sublimste[n] alteuropäische[n] Theorievorhaben, […] dem *hen kai pan* eine logische Form zu geben"[203],

weil die von der philosophia perennis gesuchte Koinzidenz von Geozentrik und

200 Klepper, Schatten, 59.
201 Delp, Alfred, Brief an Luise Oestreicher vom 17.11.1944. In: Gesammelte Schriften. Hg. von Roman Bleistein. Bd. IV: Aus dem Gefängnis. Frankfurt a. M. 1985, 25–28. Hier 26.
202 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 82. – Ders., Vorwort, 9. – Ders., Unterscheidung, 105–106.
203 Sloterdijk, Globen, 477.

Theozentrik eine absurde Illusion sei, wird sich unerachtet der notorischen Extravaganz ihrer Ausformung mit Peter Sloterdijks These befassen müssen, der geozentrischen Weltbeschreibung sei, eben weil sie sich nicht theozentrisch einholen lasse, ein – siehe exemplarisch Dante – „[…] struktureller Infernozentrismus inhärent."[204] Das an dieser Stelle nur, um die Reichweite des Fragezusammenhanges an einer besonders sensiblen Stelle zu markieren. Das kaum zu überschätzende Verdienst der Assmann-Debatte besteht unerachtet ihrer Criticanda darin, die gegenwärtige Theologie in einer ihrer elementarsten Grundfragen aus dem dogmatischen Schlummer geweckt zu haben.

Dem soeben eingespielten kantischen Doppelmotiv von Schlummerende und Wende korrespondiert im Übrigen, dass Assmann gut daran getan hat, die seinem Projekt ursprünglich inhärente, wenn auch vielleicht gar nicht beabsichtigte Tendenz auf epistemologische Entkernung der Theologie durch Preisgabe der mosaischen Unterscheidung[205] nachhaltig zu revidieren:

> „An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, an klaren Begriffen dessen, was wir mit unseren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden wir festhalten müssen, wenn anders diese Überzeugungen irgendeine Kraft und Tiefe besitzen sollen"[206],

heißt es mittlerweile bei ihm. Mit der Sublimierung der mosaischen Unterscheidung in Gestalt der Habermas'schen „diskursiven Verflüssigung", wie Assmann vorschlägt, wird es freilich nicht getan sein.[207] Zu unübersehbar drängen sich drei Fragen auf, die nicht unbeantwortet bleiben können:

(a) die Frage nach Herkunft und Ursprung der mosaischen Differenz und ihrer monistischen Alternative;

(b) die Frage nach dem synchronen Auftreten von Monotheismus und Monismus als Strukturmaß aller bekannten Hochreligionen;

(c) die Frage der offenkundigen Unabdrängbarkeit des Monismus, die ihn subkutan auch noch im Alternativparadigma kraftvoll präsent sein lässt.

Die Form dieser Fragen konvergiert offenkundig auf die Klärung von Auftrittsvoraussetzungen der beiden Paradigmata theologischen Denkens, anders gesagt: auf die Klärung der Bedingungen ihrer Möglichkeit, also das Programm einer transzendentalen Analyse. Das wiederum geht fugenlos zusammen mit den ersten Winken, die sich aus der Mitte dessen gewinnen lassen, was wir vorausgehend schon bedacht

204 Ebd. Vgl. insgesamt 465–581.
205 Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 17–19. 282. – Ders., Monotheismus, 131–132. – Vgl. dazu auch Müller, Monotheismus unter Generalverdacht, 342–344.
206 Assmann, Unterscheidung, 165.
207 Vgl. ebd., 164–165.

haben. Es sind zwei Hinweise, einer aus der Spinoza-Linie und einer aus dem Sais-Stollen unserer Gedächtnisspurfahndung:

Der erste Wink kam dabei schon direkt zur Sprache, als wir im Erkunden der spinozanisch-spinozistischen Wirkungsgeschichte mit Schelling in Berührung kamen. Dort war zu entdecken gewesen, wie er in seiner Frühschrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* aus dem Jahr 1795 zur Überzeugung kommt, im *Ich* habe die Philosophie ihr ἓν καὶ πᾶν gefunden, nach dem sie bisher als dem höchstes Siegespreis gerungen habe.[208] Anders gesagt, der spekulative Sinn der spinozanischen Substanz ist im Subjekt zu suchen.

Der zweite Wink, der aus der Ägypten- oder Sais-Linie, könnte einem glatt die Sprache verschlagen. Er kommt von einem, den wir auch schon längst kennen, von Novalis. Er wollte ab 1798 etwa einen Naturroman schreiben, seine erste große Dichtung mit dem Titel *Der Lehrling zu Sais*. Das Vorhaben kam über ein Anfangsfragment nicht hinaus, das unter dem in Plural gesetzten Titel *Die Lehrlinge zu Sais* erschien.[209] In den Materialien zu diesem Projekt findet sich ein Distichon, das Novalis so wichtig war, dass er es als eigenständiges Diktum auch noch an anderer Stelle in sein Werk einrückte.[210] Der Zweizeiler lautet:

> „Einem gelang es – er hob den Schleyer der Göttin zu Sais –
> Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – Sich selbst."[211]

Exakt die gleiche Sinnrichtung also wie eben bei Schelling[212]: Das Geheimnis des Kosmotheismus und damit des Monismus liegt im Gedanken selbstbewusster Subjektivität beschlossen. Dass haargenau auf dem Feld der Subjekt- und Selbstbewusstseinstheorie ausgerechnet kein anderer als Karl Leonhard Reinhold zu den allerersten Adressen gehört und Jacobi einen notablen Beitrag geleistet hat[213], kann uns nur noch sicherer machen, dass wir uns damit auf der richtigen systematischen Spur bewegen. Allerdings müssen wir uns dabei auf einiges gefasst machen. Die Subjekttheorie ist sozusagen heißer Boden in der Philosophie, und zwar deswegen, weil die Selbstaufklärung von Subjektivität unvermeidlich und tief in das Selbstverständnis des sich über sich Aufklärenden eingreift. Bereits Novalis selbst bekundet das, wenn er in seinen *Lehrlingen* den ersten Abschnitt enden lässt mit dem Imperativ:

208 Vgl. Schelling, Ich als Princip. § XII (119).
209 Vgl. Novalis, Lehrlinge.
210 Vgl. ebd., 128.
211 Ebd., 234.
212 Dazu, wie Schelling gleichzeitig in besonderer Weise auch materialiter in die Ägypten-Linie hineingehört, vgl. ausführlich Jeck, Platonica Orientalia, 467–500. 507–524.
213 Vgl. dazu Henrich, Anfänge, 118–170. Zu Reinhold vgl. außerdem Stamm, Monismus. – Mindestens das sowie die Hinweise bei Henrich, Between, 120 gereichen mir zum Anlass, an dieser Stelle Tilliettes Einschätzung Reinholds nicht zu folgen. Vgl. Tilliette, Schelling, 118–119.

> „[U]nd wenn kein Sterblicher, nach jener Inschrift dort, den Schleier hebt, so müssen wir Unsterbliche zu werden suchen; wer ihn nicht heben will, ist kein ächter Lehrling zu Sais."[214]

Kein Geringerer freilich als Schiller hält eine solche Ambition schlichtweg für gefährlich und lässt in der Ballade *Kassandra* bezeichnenderweise eben diese sagen:

> „Frommt's, den Schleier aufzuheben,
> Wo das nahe Schrecknis droht?
> Nur der Irrtum ist das Leben,
> Und das Wissen ist der Tod."[215]

Clemens Brentano lehnt vollends sarkastisch jede solche Entschleierung des Geheimnisses als unverschämt ab:

> „Euch steht nur das Haar zu Berge,
> Und dies nennt ihr reines Wissen,
> Nennt's der Isis Schleier heben,
> Hebt ihr schamlos euren Kittel."[216]

Zwischen einem Rühren ans Ewige (Novalis), der Warnung vor Überhebung (Schiller) und dem Verdacht auf menschliche Selbstentblößung (Brentano) also wird eine philosophische Erkundung von Subjektivität als Ermöglichungsgrund der großen Alternativen des Gottdenkens ihren Pfad zu suchen haben. Wir tun das unter dem Titel:

214 Novalis, Lehrlinge, 204.
215 Schiller, Gedichte, 521–525. Hier 523.
216 Brentano, Romanzen. Fünfte Romanze, Strophe 105 (Seite 66).

5. Am Quellgrund der Alternativen: Subjektivität

Eigentlich steht ja die uns leitende Frage nach der grundsätzlichen Alternative Monotheismus versus Monismus schon viel länger im Raum als die Assmann-Debatte, allerdings in einer binnentheologischen Variante, nämlich in Gestalt des Problems einer Theologie der Religionen, also der Frage, wie aus christlich-theologischer Perspektive mit dem Auftreten, der Gestalt und dem Geltungsanspruch nicht-christlicher Religionen umzugehen sei. Es lohnt sich, darauf einen Blick zu werfen, weil aus ihm klar wird, dass die Monotheismus-Monismus-Debatte trotz ihrer Anschärfung durch die Gegenüberstellung von Israel und Ägypten bei Assmann der Theologie keineswegs von außen aufgezwungen wurde, sie aber gerade durch die, scheinbar mit ihr verbundene, historische Distanz umso herausfordernder mit einer weitgehend ungelösten internen Frage konfrontiert. Darum:

5.1 Indizien eines binnentheologischen Reflexionsdefekts

Vor fünfzehn Jahren schon meinte der Autor einer kleinen Bilanz zum interreligiösen Dialog, es handle sich bei dem Thema um eine „Wetterecke gegenwärtiger Theologie."[1] Er sollte mehr als Recht behalten. Schon längst sind, um ein wenig im Bild zu bleiben, die geballten Wolken der Wetterecke voll aufgezogen und entladen sich entsprechend. Gewiss kein top secret verrät, wer vermerkt, dass sich einschlägige Konflikte bis in den Binnenbereich katholisch-theologischer Fakultäten ziehen. In der Regel konzentrieren sie sich auf die Frage der Verständigungsleistung bzw. Inadäquatheit der Position des religionstheologischen Pluralismus, wie sie bislang am elaboriertesten John Hick vorgetragen hat.[2] Charakteristisch verdichtet wird diese Diskussion im deutschsprachigen Raum greifbar in der Differenz zwischen den Wortmeldungen von Perry Schmidt-Leukel einerseits und Gerhard Gäde andererseits, die beide mit einer religionstheologischen Arbeit an derselben Fakultät (der Münchener) habilitiert wurden.[3] So wenig sich in der Sache eine ausführliche Auseinandersetzung mit Letzterer lohnt, so wenig vermag Erstere (samt ihren begleiten-

1 Evers, Wetterecke, 75.
2 Vgl. Hick, Religion.
3 Vgl. Schmidt-Leukel, Theologie. – Gäde, Religionen.

den Seitenstücken) wirklich zu überzeugen. Öl ins Feuer gegossen hat dann noch das römische Lehrschreiben *Dominus Iesus* vom 6. August 2000, das in der Sache mit dem von ihm vertretenen engen Inklusivismus zwar nicht überraschen konnte, aber im Ton dermaßen harsch daher kam, dass es dem Dialog der Religionen (der Johannes Paul II. doch ausweislich der Treffen in Assisi so am Herzen lag) einen Bärendienst erwiesen hat. Am überraschendsten nimmt sich dabei aus, dass die m. E. spannendste Frage in der Sache bislang von keiner der beteiligten Seiten überhaupt gesehen worden ist – auch nicht von der ansonsten auf Umsicht bedachten dogmatischen Annäherung an das Thema, wie sie etwa Bertram Stubenrauch und Michael Bongardt betreiben.[4] Deswegen hat sich – das ist meine These – die Debatte um eine Theologie der Religionen derzeit festgefahren. Und genau an dem Punkt kommt die Assmann-Debatte ins Spiel und das, was vorausgehend von ihr her im Blick auf den Antagonismus von Monotheismus und Kosmotheismus zu gewinnen war. Es lohnt sich, diesen Zusammenhang präzis zu vergegenwärtigen:

Religionstheologie hat zu ihrem Ausgangspunkt, dass Religion im Plural auftritt – mit Grundstrukturen, die sich weder aufeinander zurückführen noch auseinander herleiten lassen. Der Trend zum world village, der die Begegnung mit Angehörigen völlig fremder Religionen alltäglich gemacht hat, stellt über Epochen hin selbstverständliche Voraussetzungen in Frage, nicht zuletzt die, dass die eigene Religion die wahre, gar die einzig wahre und allen anderen fraglos überlegene sei. So kam es in den letzten Jahren zu einer nachgerade hektischen Bemühung um eine Theologie der Religionen. Zwar geht es dabei an sich um das, was eine Theologie im Horizont der sie selbst tragenden Religion über andere Religionen zu sagen vermag. Aber jeder dieser Versuche findet sich ausgesprochen oder unausgesprochen in religionsphilosophische Fragestellungen verstrickt. Schulmäßig unterscheidet man mittlerweile drei Positionen in der Theologie der Religionen: Die exklusivistische, die inklusivistische und die pluralistische. Die exklusivistische spricht anderen Religionen als der eigenen Heilsbedeutsamkeit ganz oder weitgehend ab. Die inklusivistische anerkennt Heilsbedeutsames und Wahres in anderen Religionen, sieht aber das, was an ihnen gültig ist, bei sich selbst erst zu seiner eigentlichen Wahrheit und ganzen Fülle gekommen. Die pluralistische schließlich anerkennt andere Religionen partiell als gleichwertig, rechnet damit, dass Eigenes in anderen Religionen entfalteter auftreten kann als bei sich selbst und traut sich zu, Kriterien für authentische, deformierte oder pervertierte Religiosität zu benennen. Die wissenschaftstheoretischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Hintergrundannahmen aller drei theologischen Positionen sind, gelinde gesagt, beträchtlich und werfen umfängliche religionsphilosophische Fragen auf. Das Wichtigste davon möchte ich am Beispiel der pluralistischen Position konkret machen, wie sie der bereits erwähnte John Hick konzipiert:

4 Vgl. Stubenrauch, Dogma. – Ders., Theologie. – Bongardt, Fraglichkeit.

(a) Die Religionen sind so etwas wie unterschiedliche Linsen, durch die hindurch sich die göttliche Wirklichkeit – „the Real an sich" – in unterschiedlichen religiösen Erfahrungen manifestiert.

(b) Dieser epistemologischen Position in der Tradition Kants schließt Hick eine metaphysische Hypothese an: Zu der Vielheit der Manifestationen des „Real" komme es dadurch, dass dieses unbegrenzt sei, das menschliche Erfahrungssubjekt jedoch nur über einen begrenzten konzeptuellen Apparat verfüge und selbst begrenzt sei.

(c) Die Frage nach der Authentizität von Religion wird soteriologisch entschieden, also im Blick auf ihre Heilswirksamkeit. Als authentische Manifestation oder Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit kann eine Religion gelten, wenn sie den „Soul-making"-Prozess fördert. Unter „soul making" versteht Hick eine Transformation menschlichen Daseins von einer Zentriertheit auf sich selbst zu einer Zentriertheit auf die göttliche Realität.

Alle drei Elemente dieser Position werfen religionsphilosophische Fragen auf, ohne sie zu beantworten. Ich beginne mit (c): Gibt es den von Hick unterstellten Prozess des „soul making" überhaupt und kann er als Zentrierungswechsel beschrieben werden, wie Hick das tut? Die Art, wie Hick in dieses Theorem die Theodizeefrage hineinzieht, macht das höchst fragwürdig. Die Schöpfung, so Hick, sei von Anfang an eine Welt mit natürlichen Übeln und sittlichen Konfliktfällen gewesen, damit es zum „Soul-making"-Prozess als dem eigentlichen Schöpfungsziel habe kommen können. Das freilich wäre ein Preis, den man kaum anders als zynisch nennen kann – unter Voraussetzung eines Anthropozentrismus, der seinesgleichen sucht. Das Buch Ijob und ein Spinoza waren da unendlich weiter.

Zu (b): Wenn eine unbegrenzte göttliche Wirklichkeit mit begrenztem Erkenntnisinstrumentar wahrgenommen wird, müssten an sich auch unbegrenzt viele Manifestationsweisen des „Real" auftreten. Warum gibt es dann, verglichen mit dieser logischen Folge, eine so lächerlich geringe Zahl historisch bislang aufgetretener Religionen, die sich noch dazu, zumindest in ihren Hochformen, den beiden Grundmustern so genannter östlicher und westlicher Religiosität zuordnen lassen?

Zu (a): Eine Mehrzahl von Linsen für die Wahrnehmung des „Real" wird lediglich vorausgesetzt. Nicht jedoch gefragt wird nach einem Grund für diese Pluralität. Dabei legte sich der Einsatzpunkt für eine Antwort auf diese nochmals spezifisch religionsphilosophische Frage von der Metapher der Linsen von selbst nahe: Wenn die (wenigen!) Linsen nicht willkürlich von irgendwoher hinzugefügt werden können, hat ihre Ausbildung dann möglicherweise mit transzendentalen Strukturvorgaben seitens der Konstitution ihrer Träger zu tun?

Ohne die Klärung dieser Fragen religionsphilosophischen Zuschnitts wird es für die Theologie der Religionen kein wirkliches Weiterkommen geben. Die größten Herausforderungen verbergen sich dabei m. E. hinter den Anfragen an (a) und (b). Und genau da greift die Assmann-Debatte systematisch: In der historischen Distanz, die sie aufmacht, wird erst eigentlich sichtbar, dass die Dreiteilung in

Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus gar nicht die fundamentale Frage der Religionstheologie ist, sondern diejenige nach dem Antagonismus von Monotheismus und Kosmotheismus. Und klar wird in der damit gewonnenen Tiefenschärfe auch, dass zum einen der religionstheologische Pluralismus ein inkonsistentes künstliches Konstrukt ist, zum anderen Religion entweder von einem inklusivistisch gebrochenen Exklusivismus oder einem exklusivistisch korrigierten Inklusivismus durchformt wird. Das ist ja bereits den im letzten Reflexionsgang erreichten Resultaten zu entnehmen. Dort hatten wir am Ende beobachtet, wie sich im christlichen Monotheismus unabdrängbar monistisch-kosmotheistische Intuitionen geltend machen. Und dort, wo fremde Götter eher problemlos in ein schon bestehendes Pantheon eingegliedert werden können, steht im Hintergrund eine verborgene, unnennbare Instanz, von der her alles Kategoriale seine Ordnung hat (wir kommen darauf zurück). Paradoxerweise rückt uns also das Problem dadurch, dass es die Assmann-Debatte in historischer Distanz aufwirft, erst so richtig auf den Leib. Eben darum konnte sie zum Auslöser einer ganzen kulturkritischen Debatte werden, bis hin zur These einer moralisch fälligen Revision der okzidentalen Monotheismen. Und den konkreten Ansatzpunkt, die gegenwärtige Verfahrenheit der religionstheologischen Debatte aufzubrechen, liefert sie dadurch, dass sie uns die Mittel an die Hand gibt, die von der Religionstheologie ungestellt gelassenen Fragen nach der Herkunft und der unerwartet geringen Zahl fundamentaler Struktur-Alternativen von Religion zu stellen und anzugeben, wovon her Antworten auf diese Fragen zu beantworten sind. Wir hatten angestoßen durch die Assmann-Debatte zwei Gedächtnisspuren identifiziert, die uns zum Kern des Monotheismus-Monismus-Problems leiten – die ägyptisch-saitische und die spinozanisch-idealistische. Und beide verweisen (wie gezeigt) übereinstimmend auf das Ich (Schelling) bzw. das Selbst (Novalis), also auf selbstbewusste Subjektivität als den Quellgrund ihres philosophischen Potenzials. Das bedeutet umgekehrt natürlich: Aus dem Unternehmen einer elaborierten Subjekttheorie stehen fundamentale Aufschlüsse über das Aufkommen, die Interdependenz und den Geltungsanspruch der alternativen Paradigmen von Monotheismus und Monismus zu erwarten.[5]

Nun hat Dieter Henrich bereits 1982 genau dazu brisante Überlegungen angestellt, gemäß denen sich in den alternativen Grundformen von Religion Selbst-

5 Im Resümee zu seiner Mammutstudie über den Frühidealismus schreibt Henrich, Grundlegung. Bd. 2, 1708: „Der Ausgangsgedanke eines absoluten Prinzips, von dem her wir verstehen können, inwiefern Alles Eines ist, blieb aber in allen diesen Wandlungen [der nachkantischen Konzeptionen; K. M.] gewahrt. Von ihm her musste sich auch die durchaus spezifische und rätselkreierende Form eines Ich-Gedankens erschließen lassen, der nicht mehr selbst absolutes Prinzip war. […] Die Überzeugung, jener Ausgangsgedanke sei nur in einem mit dem Begreifen der inneren Form des Ich zu fassen, macht somit den invarianten Kern der gesamten Bewegung der nachkantischen Philosophie aus. Ihretwegen ist sie insgesamt zu dem geworden, was mit 'spekulativer Idealismus' bezeichnet wird."

deutungen selbstbewusster Subjektivität zur Geltung bringen, genauer gesagt: diejenigen Selbstdeutungen, die einem bewusst geführten Leben prinzipiell offen stehen.[6] Die religiösen Großparadigmen („östlich" und „westlich") werden damit auf Elementarstrukturen selbstbewusster Subjektivität zurückgeleitet, die der Deutung durch diese selbst bedürfen, um ein konsistentes Selbstbild des Subjekts zu gewährleisten.[7] Jahre später hat Thomas Nagel, einer derer, die eine Rehabilitierung der Subjektthematik innerhalb der analytischen Philosophie erwirkt haben, unabhängig von Henrich (wenngleich freilich weit fragmentarischer) in die gleiche Richtung gedacht.[8] Beide Impulse sind bislang philosophisch wie theologisch kaum eingehender aufgegriffen worden.[9] Zudem verbindet Henrich seine systematischen Ambitionen auf eine Subjekttheorie mit einer historisch-hermeneutischen Aufarbeitung der neuzeitlichen Philosophie, namentlich den theologierelevanten Debatten der Sattelzeit, die von einer Dichte und Luzidität ist, die ihresgleichen sucht.[10] Es gibt also mehr als gute Gründe, Henrichs Bemühungen um das Subjektproblem für die Klärung der philosophisch-theologischen Fragen in Sachen Monotheismus-Monismus in Anspruch zu nehmen. Das freilich setzt voraus, dieses subjekttheoretische Instrumentar an dieser Stelle in gebotenem Umfang für eine Aneignung aufzubereiten.

5.2 Elemente einer existenzphilosophischen Subjekttheorie

Um die Reichweite und das Profil von Dieter Henrichs bisherigem Beitrag zur Theorie selbstbewusster Subjektivität in Blick zu bekommen, bedarf es eines bündigen Ausgriffs auf die Stadien ihrer Entfaltung und die Motivationen zu jener unzeitgemäßen Hartnäckigkeit, ohne die Henrich dieses Unterfangen weder hätte beginnen, geschweige denn bis heute hätte durchhalten können.[11]

> „Die Entwicklung des bedeutenden Geistes, der nicht haltlos im Strome der Einflüsse schwimmt, vollzieht sich fast immer in gediegener Kontinuität. Denn

6 Zu Motivationsquellen aus dem Früidealismus, aus denen sich dieser religionsphilosophsche Ansatz Henrichs speisen dürfte vgl. Henrich, Grundlegung. Bd. 2, 1096–1097.
7 Vgl. Henrich, Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen.
8 Vgl. Nagel, Blick, 359–398. – Ders., Wort, Kap. 7.
9 Zu einer ersten Rezeption vgl. Müller, Wenn ich „ich" sage, 257–260. 553–557. 574–580. – Vgl. aber: Bongardt, Fraglichkeit, bes. Teil C.
10 Jüngstes Zeugnis dafür ist Henrich, Grundlegung.
11 Als anders akzentuierte und stark verkürzte Fassung dieses Abschnitts 5.2 vgl. Müller, Wirkliches. – Längsschnitte zu Henrichs Denkweg aus anderer (u. a. angelsächsischer) Sicht vgl. bei Freundlieb, Dieter Henrich. – Pacini, Foreword.

die Fülle seiner sachlichen Leistung hat ihren Grund und findet ihre Begründung in der Einheit eines prinzipiellen Gedankens, der so ursprünglich in ihr wirkt, dass sie dem Andrang der Äußerlichkeit Widerstand zu leisten vermag."[12]

So lautet der Schlusssatz der Einleitung von Dieter Henrichs Dissertation über Max Weber, mit der er 1950 dreiundzwanzigjährig als Meisterschüler von Hans-Georg Gadamer promoviert worden ist. Aus dem Abstand von mehr als einem halben Jahrhundert lässt sich dieses Diktum uneingeschränkt als autobiographisches Programm lesen. Ich kenne keine andere Formulierung aus dem riesigen Oeuvre Henrichs, das präziser das denkerische Profil der eigenen Leistung des mittlerweile 77-Jährigen auf den Punkt brächte. Der einheitsstiftende prinzipielle Gedanke im Gebirge seiner systematischen und historischen Leistungen ist ein existenzphilosophischer. Er entspringt der Frage, was es denn bedeute, ein bewusstes Leben zu führen, und konkretisiert sich im Begriff selbstbewusster Subjektivität. Dessen Aufklärung und Auslegung in allen mit ihm verbundenen Hinsichten zieht sich als Grundstrom durch das Gesamtwerk Henrichs auch dort, wo man das auf den ersten Blick nicht vermuten würde. Diese Kontinuität hat ihn sich keineswegs in von der Sache her naheliegenden Traditionen verschließen lassen: Henrich gehört unbeschadet seiner schon erwähnten Meisterleistungen der Erschließung und Aneignung der philosophischen Moderne, namentlich des deutschen Idealismus, zu den Protagonisten der kontinentalen Rezeption sprachanalytischer Traditionen angelsächsischer Provenienz.

Zugleich hat ihn sein Beharren auf der leitenden Frage nach dem bewussten Leben in Gestalt kraftvoller philosophischer Gedankenfolgen dem Ansturm naturalistischer, kommunikationsphilosophischer und systemtheoretischer Programme widerstehen lassen, die mehr oder weniger das Ziel teilten bzw. teilen, den Gedanken selbstbewusster Subjektivität als eine der Selbstaufklärung nicht mehr fähige Illusion zu entzaubern. Dass er dabei über längere Phasen in den Schlagschatten philosophischer Moden geriet, sich bisweilen nachsagen lassen muss, auf ähnliche Weise rätselhaft zu sein wie der späte Schelling und auf den albernen Zitations-Rankings, wenn überhaupt, im unteren Mittelfeld auftaucht, hat ihn nicht beirrt. Mit dieser Überzeugung von der Ursprünglichkeit der ihn leitenden Intention ist er m. E. mit Abstand zum markantesten deutschsprachigen Vertreter einer Metaphysik nach Kant geworden.

Das „nach Kant" ist dabei gleichermaßen als „secundum" und „post" Kant zu begreifen: Die Standards der kantischen Metaphysikkritik lassen sich nicht mehr hintergehen, so dass jede Metaphysik secundum Kant nur eine Metaphysik der Endlichkeit sein kann. Zugleich verlangt das bei Kant ungedacht und ungeklärt Gebliebene eine Überschreitung, für die sich Henrich unter Einbezug phänomenologischer und sprachanalytischer Instrumente an Fichte und Hegel orientiert. An Fichte tut er das bezüglich der Frage, ob das, was von Kant und einer Fraktion der Kantianer als

12 Henrich, Einheit, 6.

transzendentales Ideal und damit als „unausweichliche und zugleich lebensspendende und nur als solche wohlmotivierte Fiktion"[13] gefasst wurde – also namentlich auch der Gottesgedanke – ob solchen Gedanken theoretisch legitim ein Wahrheitsanspruch zuzuschreiben sei; Fichte tut das in der Überzeugung, dass sich Überzeugungen von unabweisbarer Lebensbedeutung nicht unter den Vorbehalt eines „als ob" stellen lassen, und Henrich folgt ihm darin. An Hegel nimmt er gleichermaßen prinzipiell Maß, als er mit ihm in kantkritischer Abweichung von der natürlichen Begriffsform der aristotelischen, von der Subjekt-Prädikat-Struktur dirigierten Ontosemantik eine Beschreibung des Ganzen der Wirklichkeit inklusive der beschreibenden Instanz formuliert, diese aber nicht wie Hegel als Rekonstruktion der Selbstexplikation des Absoluten auffasst, sondern als Konstruktion von „'letzten Gedanken'"[14], ohne die die Intention eines bewusst geführten Lebens nicht eingelöst werden kann. Das bedeutet natürlich, dass Henrichs Projekt systematisch gesehen von seinen Kant-, Fichte- und Hegelbezügen auf die Frage zuläuft, ob und inwiefern Fiktionen überhaupt wahr sein können[15], die ihrerseits nirgends anders herzukommen vermögen als aus den Ressourcen der Selbstinterpretation des Subjekts, weil dieses ein Endliches ist. Es liegt auf der Hand, dass diese entscheidende Frage nur am Ort einer Subjekttheorie beantwortet werden kann, die ihrer elementaren Verflechtung mit der Dimension von Religion gewärtig ist, sofern diese das natürliche Medium solcher letzten oder Abschlussgedanken repräsentiert.

Damit ist bereits das Zentrum der Henrichschen Metaphysik bewussten Lebens gewonnen, dem unser Interesse zu gelten hat. Weil sich Henrichs denkerische Leistung aber über weite Strecken eingelassen in eine vielfächrige Auseinandersetzung mit klassischen Traditionen und zeitgenössischen Konzepten entfaltet, scheint mir geraten, zunächst in eine kursorische Übersicht seines Gesamtwerkes einzutreten, um von dort her in der Analyse jene Tiefenschärfe zu gewinnen, die eine angemessene Rekonstruktion jenes systematischen Zentrums seines Denkens und seiner philosophischen wie theologischen Konsequenzen erlaubt.[16]

Fünf Jahre nach der erwähnten frühen Promotion erfolgte in Henrichs Assistentenzeit bei Gadamer im Wintersemester 1955/56 die Habilitation. Die dem Verfahren zugrunde liegende Habilitationsschrift trägt den Titel *Selbstbewußtsein und Sittlichkeit* und ist bis heute nicht veröffentlicht. Danach schrieb Henrich das als Standardwerk geltende Buch *Der ontologische Gottesbeweis* (1960) – Standardwerk nicht einfach im Sinn einer Rekonstruktion des zur Debatte stehenden Arguments und

13 Henrich, Versuch, 60.
14 Henrich, Dieter, Bewußtes Leben und Metaphysik, 195.
15 Vgl. Henrich, Versuch, 60.
16 Einführungen und Auseinandersetzungen sehr verschiedenen Zuschnitts mit D. Henrich vgl. in Müller, Wenn ich „ich" sage, 457–557. – Heider, Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Dazu die Rez. von Müller in: Theologische Revue 96 (2000), Sp. 244–245. – Mauersberg, Abschied. – Hindrichs, Metaphysik. – Litz, Schuld. – Brachtendorf, Subjektivität.

seiner Wirkungsgeschichte, sondern im Sinn einer überzeugenden Auslotung der Aktualität idealistischen Philosophierens. Folgt man weiter der – einer begründeten Schätzung nach – derzeit etwa 300 Titel umfassenden Bibliographie, darunter Monographien und kommentierte Editionen zwischen mehr als 800 oder 1000 Seiten, dann spielt Theologie (mit Ausnahme des Gottesbeweis-Buchs) gemäß den Titeln im Schaffen Henrichs eine eher marginale Rolle. Doch nichts könnte trügerischer sein als dieser Eindruck. Zumindest von Beginn seiner Heidelberger Lehrtätigkeit an beschäftigt ihn zentral die im Wesentlichen durch Kant vorgenommene Transformation der überkommenen Metaphysik einschließlich ihrer Gotteslehre in Moraltheologie. Nicht nur ein erheblicher Teil seiner Kant-Arbeiten bezieht diesen Prozess ein. Seit kürzerem schiebt sich diese Forschungsperspektive bei Henrich geradezu monumental in den Vordergrund, vor allem durch seine kommentierte Edition von Immanuel Carl Diez' *Briefwechsel und Kantische(n) Schriften* mit dem Untertitel *Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena* von 1997 im Umfang von 1090 Seiten. Diez war zu der Zeit Repetent am Tübinger Stift, als ebendort Hegel, Hölderlin und Schelling ihre ersten denkerisch eigenständigen Schritte unternahmen; Diez selbst rang, geleitet vor allem von Kant-Studien und in Kritik der herkömmlichen Theologie, um eine Konzentration auf Grundfragen der Philosophie – jetzt Henrich im Wortlaut –

> „um auch in den Grundfragen der Theologie seiner Zeit einen sicheren Stand gewinnen zu können."[17]

In Henrichs Edition und Interpretation werden so auf einmalige Weise die konkreten theologischen Quellkontexte der klassischen deutschen Philosophie erschlossen – und dies im Übrigen mit einer Detailkenntnis der damaligen theologischen Diskussionslagen, die man innerhalb der Theologenzunft lange würde suchen müssen. Die systematische Auswertung der damit erschlossenen Quellen in der erwähnten zweibändigen Monumentalmonographie *Grundlegung aus dem Ich* lassen erwarten, dass es in Folge dieser Studie zu einer grundlegenden Neubestimmung des Verhältnisses zwischen moderner Subjekttheorie und Theologie wird kommen müssen.

Eingebettet sind die beiden letzten Unternehmen – die Kant-Interpretation und die Diez-Erschließung – in ein noch größeres Projekt, nämlich die Erforschung der komplexen Diskussionslage in der Formationszeit des Deutschen Idealismus unter Einschluss editorischer Pionierarbeit dergestalt, dass dabei auch die Stimmen aus der „zweiten Reihe" adäquat zu Wort kommen. Dieter Henrich hat dieses Projekt in Gestalt einer vielfächrig angelegten und von ihm so genannten „Konstellationsforschung"[18] institutionalisiert: Neben der Konstellation „Tübinger Stift" die Konstellation „Bad Homburg", bezeichnend den Kreis um Hölderlin mit Isaac von Sinclair und Jakob Zwilling; für die dritte Konstellation steht „Jena" als Chiffre für die Aufklärung der gedanklichen Entwicklung Hegels; der vierte Gang der Konstellationsforschung spürt dem Nachlass Hegels nach. Als besonders beeindruckende Leistung Henrichs in diesem Großprojekt muss gelten, dass er Friedrich Hölderlin als einen der klassischen Troika Fichte, Schelling, Hegel kongenialen Philosophen plausibel gemacht hat, belegt unter anderem mit der 857-Seiten-Monographie *Der Grund im Bewußtsein* von 1992.[19]

Der existenzphilosophische Impetus im Denken Dieter Henrichs macht sich aber nicht nur als Hintergrundmotiv in der Vielschichtigkeit seines Oeuvres geltend. Immer wieder schafft er sich explizit und systematisch Ausdruck in Analysen und Reflexionsgängen, die um den philosophischen Glutkern selbstbewusster Subjektivität kreisen. Das beginnt einsetzend, notabene, 1955 mit einer diesbezüglich einschlägigen 42-seitigen Rezension der zweiten Auflage von Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik*[20], von der Gunnar Hindrichs zu Recht sagt, der junge Dozent habe mit ihr den subjekttheoretischen Ansatz Heideggers von innen aufgesprengt, weil er habe einsichtig machen können, dass das Erkenntnissubjekt seine eigene Wurzel, die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, die Heidegger selbst kritisch gegen Kant in der Einbildungskraft hatte finden wollen, prinzipiell nicht erkennen kann – und zwar deswegen, weil dafür

> „das 'Ich denke' sich selbst in seinen Grund übersteigen [müsste; K. M.]; das aber kann nicht geschehen, da das 'ich denke', das alle meine Vorstellungen muss begleiten können, die Voraussetzung noch des erkennenden Selbstüberstiegs wäre."[21]

Damit sind im Grunde in diesem ersten einschlägigen Text bereits die beiden Leitmotive freigesetzt, die Henrichs Subjektreflexionen bis heute durchherrschen. Zum einen die selbst einem Heidegger (und nicht nur ihm) zur Falle gewordene Gefahr, bei der Aufklärung von selbstbewusster Subjektivität in Zirkel verstrickt zu werden, zum anderen die Unerkennbarkeit der Einheit und des Grundes von Subjektivität – Henrich spricht diesbezüglich meist von „Dunkelheit" oder „Unverfüglichkeit" des Auftretens von Selbstbewusstsein für sich selbst. Sofern Objekterkenntnis unabtrennbar mit Selbsterkenntnis verfugt ist, genauer gesagt: ein Selbstverhältnis mit Kant als Bedingung der Möglichkeit eines jeden Weltverhältnisses in Anschlag zu bringen ist, greift diese Dunkelheit von Selbstbewusstsein hinsichtlich des eigenen Auf-

17 Henrich, Briefwechsel, XIII.
18 Vgl. programmatisch dazu Henrich, Konstellationen, hier 27–46. – Mulsow/Stamm, Konstellationsforschung.
19 Die von Brachtendorf aufgebotenen Einwände gegen diese Qualifikation Hölderlins nehmen sich wenig überzeugend aus. Vgl. Brachtendorf, Hölderlins eigene Philosophie? – Vgl. dagegen die kenntnisreiche Einleitung von Kreutzer, Einleitung.
20 Vgl. Henrich, Einheit.
21 Hindrichs, Metaphysik. 5.

tretens in doppelter Weise auch noch über die unmittelbare Frage des Grundes hinaus. Denn zum einen stehen alle Einzeldinge der Welt in Ordnungsverhältnissen, ohne dass daraus die Einheit von Einzelding und Ordnung in irgendeiner Weise klar würde (keines von beiden lässt sich auf das andere zurückführen oder aus ihm erklären), zum anderen tritt auch das selbstbewusste Ich in der Doppelung von weltkonstituierender Zentralinstanz und gleichzeitigem Element dieser Welt auf, als Subjekt in seiner unvertretbaren Einmaligkeit und als Person qua marginales Element in der Vielheit der Weltdinge, ohne dass die Einheit beider Auftrittsweisen ihrerseits aufgeklärt wäre. Das heißt zusammengenommen:

(a) Das Selbstverhältnis ist klar hinsichtlich seines Bestandes, weil das „ich denke" mit einem Moment cartesianischen Wirklichkeitswissens einhergeht, aber dunkel hinsichtlich seines Aufkommens;

(b) das Weltverhältnis ist klar hinsichtlich seiner Funktion, dunkel hinsichtlich seines Bestandes als Einheit von Einzelnem und Ordnung;

(c) die Einheit beider Verhältnisse im wirklichen Subjekt ist klar hinsichtlich ihres Bestandes, dunkel hinsichtlich ihrer Ermöglichung.

Im Bannkreis der – man könnte vorsichtig sagen – Auslotung und begrifflichen Einhegung dieser gestuften Dunkelheit stehen mehr oder weniger alle Arbeiten Henrichs, die das Selbstbewusstseinsproblem behandeln. Allerdings sind es gar nicht so viele, die das unmittelbar und ausschließlich tun, gleichwohl haben diese Arbeiten, die man auch voneinander abhebbaren Entwicklungsstufen in Henrichs Denken zuordnen kann, die deutschsprachige Diskussion um Selbstbewusstsein nach 1970 im Wesentlichen bestimmt. Das gilt namentlich für die Arbeit *Fichtes ursprüngliche Einsicht* von 1967[22], mit der er das Zirkularitätsproblem in der Aufklärung auf eine so markante Weise zur Debatte stellte und dessen Lösung Fichte zuschrieb, dass sich in einem Teil der Literatur dafür der Name „Erste und Zweite Henrich-Schwierigkeit" eingebürgert hat (wenngleich das fichtesche wie das henrichsche Copyright in der Sache immer wieder eingegrenzt oder in Zweifel gezogen wurden). Im Kern geht es dabei darum, dass Selbstbewusstsein nicht als Ergebnis einer Selbstreflexion zu erklären sei, weil (a) für das Zurückkommen eines Ichs auf sich dieses Ich schon vorausgesetzt werden müsste, und (b) das auf sich zurückkommende Ich unter den vielen anderen Objekten seiner Vorstellung schon von sich als sich wissen müsste, um sich identifizieren zu können. Die Aporie dieser Zirkularitäten nimmt Henrich zum Ausgangspunkt, Selbstbewusstsein als ein präreflexives Vertrautsein mit sich zu fassen, das seinerseits aus einem ich-losen oder nicht-egologischen Grund hervorgehend zu denken sei. Das ist die Quintessenz seines ersten großen Theorieversuchs von 1970.[23]

22 Vgl. Henrich, Einsicht.
23 Vgl. Henrich, Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung.

Über eine kaum in größere Öffentlichkeit gelangte Zwischenstufe, die im Wesentlichen um eine angemessenere sprachliche Fassung der Präreflexivität ringt[24], kommt es dann zu einer mehrfachen Vertiefung und Weitung des Problemsyndroms von Selbstbewusstsein. Durch Einbezug von kantischen Reflexionen wird die Stellung des Subjekts gegenüber der Welt weiter geklärt, der Einbezug hegelscher Operationen erlaubt eine präzisere Beschreibung der Stellung des Subjekts in der Welt, und durch die Ausarbeitung der seit der Stoa erfassten und durch Hobbes radikalisierten Verknüpfung von Selbstbewusstsein mit dem Gedanken der Selbsterhaltung erhält der Gedanke der Unverfüglichkeit des eigenen Grundes von Selbstbewusstsein für dieses eine Tiefenschärfe, über die er vorher noch nicht verfügte und die nicht folgenlos bleibt. Denn zum einen kommt es dadurch zu einer Neuverortung des Subjektgedankens in der Philosophie der Moderne insgesamt – was sich erhalten muss und nicht über das eigene Auftreten verfügt, kann kein Herrschersubjekt sein, auch wenn ein Heidegger, ein Levinas und etliche Theologen das unentwegt wiederholen; zum anderen steigert dieser Konnex die Sensibilität dafür, dass sich philosophisch zumindest ein Stellen der Frage nach dem Wovonher des Aufkommens selbstbewusster Subjektivität aufdrängt. Nicht zuletzt Henrichs Hölderlin-Arbeiten spielen dabei eine tragende Rolle, auch wenn deren Reichweite erst in der großen Monographie *Der Grund im Bewußtsein* von 1992[25] kenntlich und in Arbeiten der letzten Jahre[26] zu durchdringender Tiefenschärfe gebracht worden ist.

Jahre zuvor schon waren wesentliche Motive aus ihr zusammen mit den drei genannten anderen Strängen in einen erneuten Theorieversuch eingegangen, der zugleich programmatisch zumindest andeutete, in welche Richtung sich für Henrich überhaupt die Suche nach einer umfassenden Theorie von Selbstbewusstsein und damit einer Formbestimmung bewussten Lebens bewegen müsste – wenn denn überhaupt eine solche Theorie sollte entfaltet werden können. Der Essay *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken* von 1982[27] endet mit einem Satz, der einerseits fast wie ein Versprechen klingt, andererseits aber auch so etwas wie einen zur Aufmerksamkeit gemahnenden Ton anschlägt:

> „In einer Zeit, die von der fortschreitenden Wissenschaft und der verfeinerten Begriffsanalyse entweder theoretisches Heil erwartet oder die endgültige Befriedung und Befriedigung in theoretischer Enthaltsamkeit, muß der Kantische Imperativ 'sapere aude!' das 'speculari aude!' betont in sich aufnehmen: Habe den Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal Dich selbst in ihr zu begreifen."[28]

24 Vgl. dazu die Wiedergabe von unpubliziert gebliebenen Henrich-Textpassagen in Frank, Zeitbewußtsein, 114–125.
25 Vgl. Henrich, Grund im Bewußtsein.
26 Das gilt besonders für die Herleitung des Grund-Gedankens in Henrich, Hölderlins Philosophische Grundlehre, hier bes. 303–305.
27 Vgl. Henrich, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken.
28 Ebd., 181.

Die kulturelle Entwicklung in der Folgezeit seit Mitte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts sollte der Sorge, die sich da im Appell an den Mut zur Spekulation im Sinne eines philosophischen Hinausdenkens über die Welt bekundet, sein gutes Recht geben. Längst nämlich ist so etwas wie eine Inflation subjektivitätstheoretischer Einlassungen diversester Couleur und Provenienz im Gange, die Henrich nicht ohne Ironie als gegenwendigen Pendelschlag zur Konjunktur von wie auch immer angelegten Naturalisierungsprogrammen interpretiert, wenn er schreibt:

> „Betont lässige Indifferenz, auch gegen jedes sich Mühen um Begründungen, und die Bereitschaft zur Unterwerfung in einer der Sektenreligionen des Selbst sind somit zwei Ausdrucksformen ein und derselben Bewußtseinslage."[29]

Unvermindert stellt er darum solchen Subjektivitätssurrogaten Grundlagenbesinnungen entgegen, die die klassischen Traditionsressourcen kritisch aneignen, wie gleichermaßen zeitdiagnostisch sensibel auf ihre Anschlussfähigkeit an neue Herausforderungen vernünftiger Selbst- und Weltbeschreibung achten, wie sie etwa die alles durchherrschende Medialität oder aber der gentechnische Komplex heraufführen. In diesem Sinne hat Henrich *Subjektivität als Prinzip*[30] entfaltet und dann das in diesen Grundsatzüberlegungen anvisierte Potenzial vernunftgeleiteter Humanität in einer Vorlesungsreihe mit dem Titel *Versuch über Kunst und Leben*[31] breit entfaltet.[32] Die philosophische Ästhetik gehört dabei unabtrennbar ins Zentrum von Henrichs Subjektgedanken, sofern Kunst deswegen im menschlichen Leben Resonanz[33] findet, weil weder Welt noch Subjektivität selbstexplikativ sind und die sie durchherrschenden konfligierenden Tendenzen, aus denen die schon genannte komplexe Dunkelheit in der Verfassung des Subjekts, der Welt sowie im Verhältnis beider hervorgeht, im geglückten Kunstwerk symbolisch zum Austrag kommt – was eben umgekehrt bedeutet, dass die ästhetische Reflexion Medium einer das Ganze im Fragment gewärtigenden Selbstaufklärung von Subjektivität werden kann.

Die nicht-selbstexplikative Subjektivität weist dabei nicht nur auf eine Welt, sondern gleichermaßen auf einen Grund ihres Hervorgangs hinaus, der sich freilich, wenn sie auch hinsichtlich ihrer eigenen Verfassung nur näherungsweise beschrieben werden kann,

> „in keine Art von Präsenz bringen läßt, die es dann ermöglichen würde, einen Aufweis oder einen Beweis in Gang zu bringen. Den Grund in eine Präsenz zu ziehen würde nämlich bedeuten, daß die wissende Selbstbeziehung hintergangen werden könnte, was wiederum voraussetzt, daß sie zunächst einmal adäquat zu explizieren wäre."[34]

29 Henrich, Inflation, 54.
30 Vgl. Henrich, Subjektivität als Prinzip.
31 Vgl. Henrich, Versuch.
32 Vertiefungen und Erweiterungen der ästhetischen Reflexionen finden sich in Henrich, Fixpunkte. Die Entstehung der in diesem Bd. gesammelten Beiträge erstreckt sich über ca. 30 Jahre vor dessen Erscheinen.
33 Vgl. Henrich, Subjektivität als Prinzip, 72. – Ders., Versuch, 9. 23.

Unter dieser epistemischen Hypothek tritt die Frage des Grundes von Subjektivität in *Subjektivität als Prinzip* und in *Versuch über Kunst und Leben* nachgerade gebieterisch in den Vordergrund. Und schon zuvor hatte Henrich in einer Thesenreihe von 1995 diesen Zug seiner Subjekterkundung auf den durchaus zeitgeistwiderständigen Nenner gebracht, dass von Gott zumindest sollte sprechen können,

> „wem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu irgendeiner Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist."[35]

Das überspringt keineswegs, dass auf diese Weise nur ein Gottes*gedanke* entfaltet werden kann, hinsichtlich dessen die Frage offen bleibt, ob ihm auch eine bindende Realität zuzusprechen sei, wenngleich philosophisch auch noch darüber nachzudenken ist, von woher diese Frage eine Beantwortung erfahren könnte.[36] Aber selbst das darf nicht so verstanden werden, als suchte Henrich in einer Art gütiger Altersmilde die Nähe zu Denkfiguren christlicher Theologie, nachdem er schon in einem Essay von 1982 sehr unmissverständlich kenntlich gemacht hatte, dass er eine wirkliche Versöhnung der beschriebenen konfligierenden Tendenzen in der Welt- und Selbstbeschreibung letztlich nur der spekulativen Philosophie zutraue und allenfalls eine Konvergenz zwischen dieser und der monistischen Grundstruktur fernöstlicher Religionen erkenne, dagegen die theistischen Traditionen im Wesentlichen für verschlissen halte.[37] Die so respektvolle wie unnachgiebige Rückfrage, die er diesbezüglich jüngst an seinen Freund und Opponenten Michael Theunissen richtete, der eine angemessene Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, im Ende chronotheologisch an die durch die christliche Tradition vergegenwärtigte Dimension eschatologischer Hoffnung bindet, lässt das unzweideutig sein[38], wenn er repliziert:

> „Ich denke, daß doch alles dafür spricht, die Bahn des Zeitdenkens nicht so zu fixieren, daß den Menschen angesonnen werden muß, ihr gesamtes Dasein in eine Zukunfterwartung zu konzentrieren, deren Erfüllung ein Leben nach dem Tode voraussetzt und die schon deshalb für sie niemals schlechthin gewiß werden kann. Die Erwartung könnte beruhigter aus einer Gegenwart des Lebens

34 Henrich, Versuch, 56.
35 Henrich, Begründung, 10.
36 Ebd., 12.
37 Vgl. Henrich, Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen.
38 Vgl. Henrich, Zeit. – Vgl. dazu auch Theunissen, Gang. – Ders.: Monismus. 399–408.

und der in ihr gelegenen Gewissheit hervorgehen, die auch von Erfahrungen bestimmt ist, welche nicht in einer letzten Analyse vor dem Bild wahrhafter Erfüllung als eitel und nur notbeladen abzuwerten sind."[39]

Ich vermerke hier nur, ohne weiter darauf einzugehen, dass Fritz Mauthner 1906 mit Blick auf den Monismus Spinozas von einem „Glücksgefühl der Heiden" sprach, das sich einer „Abkehr von jedem so genannten Pessimismus" verdanke.[40] Allerdings handelt es sich bei dieser existenzphilosophischen Ortsbestimmung Henrichs und ihren religionsphilosophischen Konsequenzen keineswegs um eine mehr oder weniger dezisionistische Option. Vielmehr ergibt sich diese Wendung in Henrichs Subjektmetaphysik aus deren Genesis und dem Aufkommen einer auf die Selbstbeschreibung in „letzten Gedanken" bezogenen Wahrheitsfrage, die so lange unabweislich ist, als ein Subjekt seinem Dasein in der Welt in irgendeiner Weise Bewandtnis zuerkennt.[41]

Man kann, wie Henrich das etwa im Theorieversuch von 1982[42] besonders markant tut, den Ausgangspunkt für die Aufklärung von Subjektivität in sprachanalytischer Methodik aus dem Zusammenhang zwischen dem Gebrauch von Subjekt-Prädikat-Sätzen als elementarer Verstehensform und der Möglichkeit von Selbstbewusstsein, also unter kantischem Vorzeichen, in sprachanalytischer Methodik gewinnen: (a) Als Aussage über Dinge oder Ereignisse setzt der Gebrauch des Subjekt-Prädikat-Satzes einen Indikationsapparat voraus. Die Dinge stehen an der Subjekt-Stelle als bestimmte Einzelne, werden von anderen Einzelnen kraft ihrer Identität unterschieden, und diese wiederum bleiben im Fall mehrerer Einzelner der gleichen Art nur über die Indikatoren „dies", „hier", „jetzt" zugänglich, deren individuierende Leistung ihrerseits wieder von Kenntnis und Gebrauch des Indikators „ich" abhängt. (b) Als Aussage über Nicht-Einzelnes, also etwa abstrakte Sachverhalte, kann der Subjekt-Prädikat-Satz qua Behauptung fungieren, die sich begründen oder revozieren lässt. Beides impliziert, dass der Sprecher des Satzes dessen Inhalt auch als seinen Meinungszustand auffasst, von dem ihm scheint, dass er begründbar ist, oder schien, dass er begründbar wäre, jetzt aber zurückgenommen werden muss. Wenn ich weiß, dass mir etwas scheint, habe ich Selbstbewusstsein, weil ich von mir weiß.[43] Die doppelte – aber gegeneinander gänzlich verschiedene – Evidenz für Selbstbewusstsein, wie sie aus der Analyse der elementaren Satzform in Gestalt der Notwendigkeit des „Ich"-Indikators und der Möglichkeit der „Es-scheint"-Sätze gewonnen werden kann, begründet, dass und wie das eine selbstbewusste Wesen in und gegenüber der Welt steht: über das Indikatorensystem ist die raumzeitliche Weltstelle festgelegt, die es als identisches Einzelnes unter vielen anderen Einzelnen besetzt. Die im „Es-scheint"-Satz realisierte Möglichkeit, eigene Meinungszustände zu kennen und sich ihnen gegenüber affirmierend oder negierend zu verhalten, nötigt zur Annahme einer zweiten Weise der Identität, die von der raumzeitlich konstituierten gänzlich unabhängig ist: Der, dem etwas wahr schien, das jetzt aber unhaltbar scheint (und umgekehrt) – und der jetzt darum ganz anderer Meinung ist – muss derselbe sein über die Sequenz seiner Meinungszustände hinweg.[44] Diese doppelte Identität begründet die Notwendigkeit, dass wir uns auch doppelt beschreiben: als Person (qua Einer unter vielen) und als Subjekt (qua Einer gegenüber der Welt).[45]

Nun kommt aber den beiden Weisen von Identität keineswegs gleiches Gewicht zu. Gerät die indikatorische Selbstbeschreibung in Verdacht, nicht zuzutreffen und also der Rechtfertigung zu bedürfen, so geschieht dies mit Rekurs auf die Selbstbeschreibung als Subjekt (in obigem Sinn), also mit Bezug auf die Zuschreibung von Meinungszuständen (etwa „Es scheint, dass ..."), die keine Überprüfung von außen brauchen, noch ihrer überhaupt fähig, also irrtumsimmun sind hinsichtlich dessen, der diese Zustände hat. Erst im Licht dieser Selbstbeschreibung wird intersubjektiv überprüfbar, ob die beobachtungsabhängigen indikatorischen Akte – und damit die über diese gewinnbare Selbstbeschreibung als Person – treffen oder fehlschlagen. Dieser Vorrang der Subjektidentität gilt nun nicht nur für den Fall der personalen Selbstbeschreibung, sondern für Zuschreibung überhaupt in dem Sinn, dass zu der einen Welt gehört, was dem Subjekt irrtumsimmun als sein Zustand zugeschrieben werden kann. Zwar hat die Subjektidentität ihren wohlbestimmten Sinn nur im Gegenüber zu der über die Identität der Weltdinge zustandekommenden Welt(einheit), ist aber dennoch der entscheidende Punkt, in Bezug auf den dieser Prozess überhaupt in Gang kommen kann. Dass in diesem Sinn Selbstbewusstsein unbeschadet seines Primats nur zusammen mit Weltbewusstsein auftreten kann, macht ein ideali-

39 Henrich, Zeit, 39. – In einer freien Replik auf den Vortrag Theunissens [Theunissen, Gang] bei einem Symposion zum 75. Geburtstag Henrichs im Juli 2002 in München hat Henrich in bewegendem Ernst erklärt, er habe deswegen nicht Theologe sein können, weil es ihm unmöglich war, in einer solchen Exklusivität wie „der christliche Theologe Theunissen" den Gedanken geglückten Lebens an das Eschaton zu binden. – Kritische, wenn auch wohl nicht radikal genug durchgehaltene Anfragen an Theunissen vgl. diesbezüglich bei Scharf, Zeit. – Wie sich der Ausschluss jeglichen präsentischen Versöhntseins ohne ein theologisches Widerlager wie bei Theunissen ausnimmt, vgl. in Gestalt der tragizistischen „theoria negativa" (27) einer schwarzen Absenz-Metaphysik bei Hindrichs, Metaphysik, 25–27. Wohin aber in ihr mit jenem Hauch von Versöhntheit, der doch auch zu bewusst gelebtem Leben – selbst noch in Situationen der Not oft – gehört? – Eine frappante und philosophisch folgenreiche Parallele zu Henrichs Votum für das Präsens geglückten Lebens findet sich im Werk von Leo Strauss und seinem lebenslangen Ringen um das Verhältnis von Offenbarung und Philosophie. Vgl. dazu Meier, Problem, hier bes. 69–70.

40 Mauthner, Spinoza, 138.

41 Vgl. Henrich, Versuch, 40.

42 Vgl. Henrich, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken.

43 Vgl. ebd., 135–136.

44 Vgl. Henrich, Einleitung, 16.

45 Vgl. Henrich, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken, 137–138.

stisches wie ein immanentistisches Konzept von Welt und Leben gleichermaßen inkonsistent.[46]

An der Differenz von Subjektidentität und Personidentität hängt in Henrichs Konzept aber nicht nur der Sinn von Weltbegriffen; aus ihr wird ebenso der cartesianische Status von Selbstbewusstsein verständlich. Prinzipiell ist möglich, dass einer sich fragt (bzw. fragen muss), ob er in einer wirklichen Welt mit der und der wirklichen Person wirklich auch selbst diese Person ist, die er zu sein meint. Hinsichtlich von Selbstzuschreibungen in Gestalt egologischer Sätze ist ein solches Auseinandertreten von Wissen und Realität ausgeschlossen. Selbstbewusstsein ist Wissen um sich, das weiß, dass es um sich weiß, und darin Wirklichkeitswissen. Erst von dieser Realitätsgewissheit her kann ich mich (gleichgültig, ob richtig oder falsch) als Person in der wirklichen Welt beschreiben. Das aber heißt: Hinsichtlich ihrer Wirklichkeit (gegenüber von Möglichkeiten) ist die Welt nur im Ausgang von der Subjektidentität qua egologischer Selbstbeschreibung aus zugänglich, sofern diese Wissen einer Wirklichkeit (weiß) und darin selbst Wirklichkeit ist. Über das selbstbewusste Subjekt ist damit keinerlei Erkenntnis gewonnen, die darüber hinausginge, dass es infallibel um sich weiß; dennoch gründet in ihm auf exklusive Weise die Möglichkeit zu unterscheiden, was wirklich und nicht-wirklich ist in der Welt.[47] Gerade wegen der Vernetzung des sich im „Ich"-Gebrauch äußernden unhintergehbaren Subjektgedankens mit dem Wirklichkeitsbezug kann sich Henrich keine wirkliche Alternative zu diesem Gedanken vorstellen, weil damit der diesem Subjektgedanken korrelative Gedanke, auf eine wirkliche Welt bezogen zu sein, in einer Weise gefasst werden müsste, die einer Selbstaufhebung gleichkäme.[48] Die Fundamentalität von Selbstbewusstsein in Beziehung auf Wissen wie Wirklichkeit des Gewussten, die sich so im Ausgang von der elementaren Satzform im Medium einer Evidenzdualität ganz mit analytisch unterfassten kantischen Mitteln entwikkeln lässt, zieht von selbst folgende Frage nach sich: Wie ist die Binnenstruktur von Selbstbewusstsein verfasst, das – obwohl ein Nicht-Hintergehbares – nicht unstrukturiert sein kann allein schon deswegen, weil sich das, was zugeschrieben wird, der Adressat der Zuschreibung und der Akteur, der wiederum mit dem Adressaten identisch ist, unterscheiden lassen?[49]

Kraft der Unhintergehbarkeit von Selbstbewusstsein aber unterstellt eine solche Strukturbestimmung ein ausgesprochen intrikates Kriterium. Sie kann kein Element von Selbstzuschreibung benennen, das nicht schon dadurch ausgezeichnet wäre, dass es Element einer Selbst-Zuschreibung ist. Gäbe es im Selbstbewusstsein Elemente, die nicht so charakterisiert sind, also Elemente einer Zuschreibung wären, müsste auch ein weiteres Element auftreten, das jene Zuschreibungselemente zu

46 Vgl. ebd., 138–141. – Ders., Versuch, 190–192.
47 Vgl. Henrich, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken, 141–144.
48 Vgl. ebd., 144–145.
49 Vgl. ebd., 145–146.

solchen einer Selbstzuschreibung machte und darum seinerseits das „Selbst" der Letzteren ausmachte. Sofern ein solches „Selbst"-Element aber nicht von der Selbstzuschreibung unabhängig auftreten kann, koinzidierte es mit der Selbstzuschreibung als Ganzer, deren Element es doch sein soll.[50] Dem entspricht auch, dass Selbstbewusstsein niemals aus dem Beobachten von und dem Wissen um Selbstbeziehungen hervorgehen kann; nicht einmal, wenn es – von der Warte eines Anderen her gesehen – meine Selbstbeziehung wäre, wüsste ich mich als in ihr stehend, wenn ich nicht bereits in dem Verhältnis zu mir stünde, das im Gebrauch von „ich" artikuliert wird, also Subjekt wäre. Überdies macht die bereits erörterte asymmetrische Interdependenz von Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein unmöglich, von einem Welt-Element – wie eben etwa einer Selbstbeziehung – erst zu sich gebracht zu werden, woraus zu schließen ist, dass Selbstbewusstsein nur spontan aufkommen kann.[51] Jedes für Selbstbewusstsein als Strukturmoment Aufweisbare muss als durch die Bedeutung von „selbst" bestimmt gedacht werden: Zu Selbstbewusstsein gehört Prädikation, aber im irrreduziblen Modus der Selbstprädikation; der Adressat der Selbstzuschreibung wird nicht erst durch diese Subjekt, sondern tritt nicht anders auf als wissend um sich. Das bedeutet: Selbstbewusstsein ist komplex verfasst; die Komplexität aber des Zusammenspiels epistemischer Leistungen, welche Selbstbewusstsein ausmachen, ist umgriffen und in ihren einzelnen Elementen durchwirkt von einem nicht weiter aufklärbaren Faktum, das sich im Subjektgebrauch des „ich" zur Geltung bringt und kraft seiner Verfasstheit und Funktion eine Auflösung der Komplexität von Selbstbewusstsein unmöglich macht.[52]

Es ist genau diese Komplexheit seiner Verfassung, die Selbstbewusstsein nicht aus sich selbst begreifbar sein lässt und eben dadurch auf nicht mehr abzudrängende Weise die Frage nach einem Grund der wissenden Selbstbeziehung aufkommen lässt. Die Tatsache, dass sich das Ganze von Selbstbewusstsein nicht von einer Analyse seiner Teilmomente her rekonstruieren lässt und auch die etwaige Annahme eines Schöpfungsaktes durch die Unterstellung eines schaffenden Subjektes von grundsätzlich derselben Wissensart das Problem damit nur verschieben würde, legt nahe, Selbstbewusstsein auf eine gründende Instanz noch komplexerer Verfassung als die eigene, zu erklärende Subjektivität zurückzuleiten. Unter dieser Voraussetzung gilt:

> „Wir können in der deskriptiven Einstellung nicht über die Grenzen dessen hinauskommen, was uns durch die Verfassung unseres Wissens vorgegeben ist. In ihr ist aber die wissende Selbstbeziehung von prominenter Bedeutung, [...] [aber; K. M.] wir können nicht erwarten, daß sie uns dazu instand setzt, sie aus dem Grunde, den wir ihr voraussetzen, Schritt um Schritt herzuleiten. Können wir sie doch, wie sich erwies, schon ihrer Verfassung nach nur annäherungsweise

50 Vgl. ebd., 146–148.
51 Vgl. ebd., 148–149.
52 Vgl. ebd., 149–151. – Ders., Grund im Bewußtsein, 539–540.

beschreiben. Ein Grund des Wissens von mir, wie immer er zu fassen ist, läßt sich überhaupt nur als eine Hypothese denken, die aber in keiner Verifikation zur erwiesenen Erkenntnis zu wandeln ist."[53]

Das bedeutet: Einerseits muss der dem Selbstbewusstsein vorauszusetzende Grund einem gegenständlichen Erkennen entzogen sein, weil sein Auftreten in Gestalt einer Präsenz ein Hintergangen-Werden-Können der wissenden Selbstbeziehung implizierte, also eine Art eben jener adäquaten Aufklärung, die sich ja gerade kraft der Gestalt des Aufkommens und Zusammenspiels der Momente von Selbstbewusstsein als undurchführbar erwiesen hatte.[54] Andererseits gilt aber genauso, dass durch den Gedanken vom gründenden Grund der wissenden Selbstbeziehung

„eine weitere Klasse von Wirklichem definiert [ist; K. M.], und zwar eine solche, zu der sich das seiner selbst bewußte Leben allein aufgrund dessen in ein Verhältnis setzen kann, daß es sich als nicht seiner selbst schlechthin mächtig versteht."[55]

Unbeschadet seiner vorhin erläuterten Hypothetizität erweist sich der Gedanke vom Grund kraft der Verfasstheit des ihn notwendig auf sich ziehenden Selbstbewusstseins aufs engste mit dem Wirklichkeitswissen verfugt, das es selbst charakterisiert. Kraft dessen, dass es uns als Subjekte überhaupt nur dadurch gibt,

„daß wir in unseren Gedanken und kraft ihrer für uns wirklich sind"[56],

gehört die wissende Selbstbeziehung inklusive ihres Gedankens vom Grund, der (wie erläutert) nur ein „Grund im Bewußtsein"[57] sein kann, zu jenen Denkbewegungen, die – wie nach einem Diktum Theodor W. Adornos wohl alles Philosophieren, das wirklich ein solches ist – um den ontologischen Gottesbeweis kreisen.[58]

Henrich selbst erinnert daran, dass er mit seinen Erwägungen zum Grund von Selbstbewusstsein, die nicht einfach die Frage nach der Realität dieses Grundes beantworten, wohl aber ein Nachdenken implizieren, „von woher diese Frage erwogen und beantwortet werden mag"[59], an eine Debatte anschließt, die schon Kantianer zu Zeiten ihres Namensgebers umtrieb: ob Kants These, dass wir unbeschadet des

53 Henrich, Subjektivität als Prinzip, 65.
54 Henrich, Versuch, 56. Vgl. 148.
55 Henrich, Subjektivität als Prinzip, 69.
56 Henrich, Versuch, 36.
57 Vgl. Henrich, Grund im Bewußtsein.– Ders., Versuch, 272–273. – Vgl. zum Begriff des Grundes überhaupt Ders., Grundlegung. Bd. 2, 1269. 1322.
58 Vgl. Adorno, Negative Dialektik, 378. – Vgl. die Aufnahme dieses Topos in Henrich, Bewußtes Leben und Metaphysik, 205. – Ders., Grundlegung. Bd. 1, 657–658.
59 Henrich, Begründung, 12.

Ausschlusses gegenständlicher Erkenntnis des Absoluten und entsprechender Beweise zu notwendigen Annahmen über es kommen müssen, nach sich ziehe, dass diese Annahmen unter ein „als ob" zu stellen und mithin als

„unausweichliche und zugleich lebensspendende und nur als solche wohl-motivierte *Fiktionen*"[60]

zu behandeln seien. Oder ob – etwa mit Fichte – dafür zu votieren sei, dass Überzeugungen so tiefreichender Lebensbedeutung, durch die sich überdies alle anderen Überzeugungen zu einem Ganzen fügen, gegen einen solchen Vorbehalt ein Wahrheitssinn zuzusprechen oder – je nachdem – abzuringen sei.

Diese Debatte, die ihre wohl zugespitztesten Ausprägungen in der *Philosophie des Als Ob* des großen Kantforschers Hans Vaihinger[61] und ganz anders in Franz Rosenzweigs Pamphlet mit dem Titel *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*[62] fand, ist der Sache nach nicht nur nicht beendet. Sie steht heute unter dem Vorzeichen des „iconic turn", dem dritten Paradigmenwechsel nach Kants eigener Kopernikanischen Wendung und dem linguistic turn Anfang des 20. Jahrhunderts, unter verschärften Bedingungen von neuem an. Die Verschärfung rührt daher, dass dabei medientheoretisch im Gedanken der Virtualität die Differenz zwischen Sein und Schein ausdrücklich eingezogen und einer Unentscheidbarkeit überantwortet wird.[63] Die Frage, ob und inwiefern nicht auch Fiktionen so etwas wie ein Wahrheitssinn zuzusprechen oder – je nachdem – abzuringen sei, legt sich dadurch nahe, dass selbst noch den entschiedensten Distanzierungen von einem letzten gründenden Wirklichkeitsgehalt Auskunft darüber abverlangt ist,

„aus welchem Leben sie hervorgehen und was es heißen würde, in ihrem Sinne ein Leben zu *führen*"[64],

weil sich das Leben, auf das solche Distanzierungen bezogen sind und aus dem die an diese anschließenden Fragen aufkommen, kraft seiner Bewusstheit um sich und darin um sein Wirklichsein weiß. Wenn es sich bei der Fiktion nicht einfach um eine Funktion im Dienst eines bestimmten Zwecks handelt, sondern um so etwas wie einen Abschlussgedanken, in dem sich sammelt, was ein bewusstes Leben als sol-

60 Henrich, Versuch, 60. – Vgl. auch Ders., Grundlegung. Bd. 2, 1511–1548.
61 Vgl. Vaihinger, Philosophie. – Ders., Kommentar.
62 Vgl. Rosenzweig, Büchlein.
63 Vgl. dazu einführend Müller, Verdoppelte Realität. – Ders., Computer. – Ders., Veränderung.
64 Henrich, Einleitung, 43. – Von dieser Frage her wäre dann auch etwa die Auseinandersetzung mit G. Vattimos (auf die Religionsphilosophie des frühen Heidegger gestützte) Beanspruchung des „Als ob" als Realisierung eines kenotischen Christentums im Zeichen eines schwachen Denkens zu führen. Vgl. Vattimo, Jenseits des Christentums, 167–185.

ches bewegt, dann kommt es, wenn Subjektivität sich nicht selbst dementiert[65], zu einer Wirklichkeitskontinuierung zwischen dem, was ist und wahr ist, und dem, was um dieses Wahr- und Wirklichseins willen angenommen wird.[66] Der Wahrheitssinn des cartesianischen Moments selbstbewusster Subjektivität greift über auf die „letzten Gedanken", in die diese sich einschreibt in dem Maß, in dem sich solche Gedanken als Träger eines mit sich in seinem Gang versöhnten Lebens bewähren. Natürlich ist damit keine metaphysische oder gar religiöse Einsicht erschlichen, denn:

> „Ein solcher Wahrheitsbezug, in den sich das bewußte Leben als solches einfügt, kann nur dadurch eintreten, daß es die Synthesis aller seiner Lebenstendenzen, die es zunächst als eigene Leistung zu vollziehen hat und erfährt, zuletzt als Vollzug eines Geschehens begreift und neu orientiert, in das alle seine eigenen Vollzüge einbegriffen sind."[67]

Das besagt: Wahrheit kann Fiktionen nur im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden, einer also, die alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen im Letzten zu einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt.[68] Aus dieser veritativen Logik legt sich von selbst nahe, dass eine solche Form der Selbstverständigung bewussten Lebens dazu hinleitet, den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen.[69] Jedenfalls sieht sich Henrich durch seinen existenzphilosophischen Impetus auf diesen Weg geleitet und dafür zusätzlich dadurch ermutigt, dass sich in diesem Zusammenhang aus subjekttheoretischer Quelle anderweitig kaum oder nicht zu gewinnende Aufklärungen über das Aufkommen, die Struktur, die Differenz und Strittigkeit der großen Religionen gewinnen lassen – und damit sind wir punktgenau wieder bei unserer Leitfrage „Monotheismus versus Monismus" angekommen. Von dem soeben durchmessenen Konzept her und mit dessen Instrumentar lässt sie sich subjekttheoretisch relativ einfach reformulieren, nämlich als:

65 Vgl. Henrich, Versuch, 61.

66 Vgl. dazu auch Überlegungen von Safranski im Blick auf ein Fragment gebliebenes Stück Schillers über den falschen Zaren Demetrius, an dem er bis wenige Tage vor seinem Tode arbeitete und wo sich u. a. die Frage stellt, ob nicht Schein so wirklich werden könne, „dass am Ende die Selbsttäuschung als die notwendige Prämisse für das Gelingen des großen Vorhabens hätte gelten können. […] Wer sich […] hineinziehen lässt, der wird merken, dass der Schein von Wirklichkeit womöglich wirklicher werden kann als die sogenannte Realität." So Safranski, Schiller, 520–521. Jedenfalls ist Schiller für den Fall der Geschichte der Option einer „Teleologie des 'Als ob'" (Safranski, Schiller, 319. Vgl. 521) gefolgt.

67 Henrich, Versuch über Fiktion und Wahrheit, 148.

68 Vgl. Henrich,Versuch, 61–62.

69 Brachtendorfs diesbezüglicher Dezisionismusverdacht [vgl. Brachtendorf, Subjektivität, 17–22] greift deshalb ins Leere, erst recht die These, Henrich habe mit der Subjekt-Person-Differenz eine philosophische Theoriefrage in eine Lebensfrage umgedeutet – die Präsenz dieses Antagonismus bei F. Hölderlin, Th. Mann, E. Cioran oder J. Updike etwa spricht eine ganz andere Sprache.

5.3 Die Doppelperspektivität von Selbstbewusstsein und die Versöhnung des Antagonismus in der Selbstbeschreibung

Fragen wir auf dem Hintergrund von Henrichs Subjektgedanken nur einmal, was ein Wesen, das seiner selbst bewusst ist, ohne viel nachzudenken spontan als Erstes entdeckt. Es stößt auf ein Doppeltes:

(a) Es gewahrt, dass es es ist. Aber schon habe ich es falsch gesagt: Es ist ja kein „Es", sondern ein „Ich". Das ist schon besser gesagt, aber noch immer nicht wirklich gut. Das „Ich" insinuiert viel zu viel Objektivität, zu viel „Ding", das man sehen, haben, über das man verfügen kann. Das selbstbewusste Wesen merkt, fast so wie jemand, der aus dem Schlaf aufwacht: Ich bin ich. Und genau dadurch, dass ich ich bin, bin ich total anders als alles, was es sonst gibt. Nichts und niemand können meinen Platz einnehmen. Keiner kann an meiner Stelle „ich" sagen. Das lässt sich sprachanalytisch evident machen: Jede und jeder andere kann das, was ich gesagt habe, nur in indirekter Rede aufnehmen und wiedergeben. Immer wenn ich „ich" sage, bin ich absolut unvertretbar, bin ich einmalig. Und als solche oder solcher Einmalige bin ich der Mittelpunkt, besser vielleicht der Konstruktionspunkt, einer, d. h. meiner Welt. Kraft meiner Unvertretbarkeit stehe ich allem gegenüber, was es überhaupt gibt, ordne ich alles, was es gibt, aus meiner Ich-Perspektive. Das ist die eine Seite spontaner Selbsterfahrung. Die andere:

(b) In eins damit, dass es es ist, gewahrt ein selbstbewusstes Wesen, dass es unbeschadet seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit nicht allein ist, sondern eines unter vielen, genauer, unter unglaublich vielen Seinesgleichen und überdies unter unendlich vielen Seienden, wenn es nicht nur Menschen, sondern Gegenstände überhaupt ins Auge fasst (aber was sind schon Gegenstände? Doch nicht bloß Dinge, die man sehen, anfassen, verkaufen, bearbeiten kann; Dinge sind doch auch Gedanken, Erinnerungen, Hoffnungen usw. Das an dieser Stelle nur, um die Unermesslichkeit des Gegenstandsraumes anzudeuten, indem eine oder einer sich selbst als eines unter anderen gewahrt). Obwohl einmalig, bin ich selbst Element dieses Gegenstandsraumes. Aber was bin ich da? Wie von selbst stellen sich hier Bildworte ein. Als eine oder einer unter den unendlich vielen Seienden bin ich soviel wie ein Tropfen im

Meer, ein Staubkorn irgendwo in der Unermesslichkeit des Universums (was Unermesslichkeit heißt, wissen wir heute durch die Entdeckungen der Astrophysik besser als alle Epochen vor uns). So gesehen kommt es auf mich überhaupt nicht an. Ich bin völlig marginal, eine Randerscheinung. Was fehlte denn dem Universum, wenn ich nicht wäre? Soviel wie nichts und trotzdem etwas Unersetzbares: Meine Einmaligkeit, meine Sicht auf das Ganze aus diesem Ganzen heraus. Selbst wenn sich die Biologen demnächst dazu versteigen sollten, auch Menschen zu klonen (bei Mäusen, Schafen und Kälbern tun sie es schon, und es wäre naiv zu glauben, bei Menschen würden sie es nicht tun), also selbst dann, wenn es genetisch identische Kopien von uns geben wird, bleibt diese Einmaligkeit ja erhalten: Der genetisch identisch Andere kann nicht – wieder im Bild gesagt – durch meine Augen in die Welt schauen. Meine Ich-Perspektive ist exklusiv und bleibt gleichzeitig eine unter Milliarden ihresgleichen und etwas unter unendlich vielem Anderen. Vergegenwärtigt man sich diese Doppelung, wird von selbst klar, in welche Spannung wir verfügt sind.

Henrich hat für den ganzen Problemkomplex folgende Sprachregelung vorgeschlagen: (a) Sofern sich der Mensch in der Ich-Perspektive beschreibt, ist er Subjekt; sofern er sich in der Beobachterperspektive beschreibt, ist er Person. Das bedeutet: Sofern ich mich in meiner Einmaligkeit gewahre, begreife ich mich als Subjekt. Das Subjekt ist Ausgangs- und Konstruktionspunkt seiner Welt. Es ist unhintergehbar. Vor allem sprachanalytisch lässt sich ausweisen, dass diese Weise der Selbstbeschreibung alles andere als eine arrogante Fiktion darstellt: „Hier" und „jetzt" ist in der Tat „dort" und „dann" „wo" und „wann" ich bin. Auch die Personalpronomina „du", „er/sie" und die Pluralvarianten fungieren aus einer logischen Hinordnung auf das „ich"[70].

(b) Sofern ich mich hinsichtlich dessen gewahre, dass ich einer unter zahllosen anderen und unter unendlich vielem Anderen bin, begreife ich mich als Person. Damit trage ich nicht nur meiner Marginalität Rechnung, der Tatsache also, dass mein Dasein im Ganzen der Welt nicht mehr als ein randständiges Phänomen ist. Aus der Tatsache, einer oder eine unter vielen und Vielem zu sein, ergibt sich fast wie von selbst der Folgegedanke, dass ich als solcher nicht einfach für mich stehe. Es gibt in der Welt kein Ding an sich. Jedes ist in vielfacher Weise auf andere und anderes verwiesen, von anderem abhängig, durch anderes bestimmt. Das gilt auch für dasjenige Seiende, das sich in erster Hinsicht als Subjekt beschreibt. Sowenig ich mich allein durch mein Bedingtsein von anderen und anderem her begreifen kann, so wenig könnte es mich ohne andere und anderes überhaupt geben. Und dies nicht nur hinsichtlich meiner physischen Existenz, sondern genauso hinsichtlich meiner Identität, meiner Selbigkeit als die oder der, die oder der ich bin.

70 Vgl. dazu die wichtigen Arbeiten Hector-Neri Castañedas zur Indexikalität. Zu Quellen, Literatur und einer ersten Einführung vgl. Müller, Wenn ich „ich" sage, 199–235.

Angesichts dieser ihrer Doppeldimensionalität kann selbstbewusste Subjektivität nur auf zweierlei Weise reagieren: Entweder sie anerkennt einen zumindest gewissen Grad von Absurdität ihrer Existenz, eine durch alles hindurchgreifende Zerrissenheit als ihr Spezifikum. Oder aber sie lässt sich auf eine Vermittlung ein, die freilich angesichts der radikalen Disparatheit beider Selbstbeschreibungsperspektiven, die keinerlei Reduktion der einen auf die andere oder Deduktion der einen aus der anderen zulassend, ihrerseits eine ganz eigenartige Form annehmen muss. Auch Thomas Nagel, der ersichtlich zur ersteren „Lösung" des Antagonismus tendiert[71], nennt diese Alternative ohne Umschweife die „religiöse" und erachtet den Subjekt-Person-Antagonismus durch sie als auf ein lebbares Niveau humanisiert. Pointierter noch als ein Theoretiker wie Nagel bringen Literaten die Sache auf den Punkt, so etwa John Updike, wenn er in seinem autobiographischen Werk *Selbst-Bewußtsein* (!; K. M.) schreibt:

> „Milliarden Bewußtseine sickern wie Treibsand die Geschichte voll, und jedes einzelne ist der Mittelpunkt des Universums. Was können wir im Angesicht dieser undenkbaren Wahrheit anderes tun als schreien oder Zuflucht suchen bei Gott?"[72]

Wen das zu amerikanisch-zivilreligiös anmutet, die/der mag die karge, an Wittgenstein gemahnende Fassung bevorzugen, die Thomas Bernhard diesem Gedanken des Antagonismus in seinem literarischen Erstlingswerk, dem Roman *Frost*, gegeben hat:

> „Was geht in einem Gehirn vor, das die Vorstellung hat, der Mittelpunkt der Welt zu sein? Millionen von Mittelpunkten, die auftauchen und erlöschen! Das ist die Welt. Das ist alles. Das Gewöhnliche sitzt mit dem Außergewöhnlichen zusammen an einem Tisch und trinkt Bier und ißt recht appetitlich aufgeschlagene Eier. Spielt Schach oder Karten. Jedes einzelne Gewöhnliche und jedes einzelne Außergewöhnliche, das die Welt ist. Aber was ist das Gewöhnliche? Was ist das Außergewöhnliche? […] Ihm, dem Maler [ein Protagonist des Romans; K. M.] kämen die Menschen vor 'wie Ursachenauswüchse, die ans Unergründliche grenzen, doch nur grenzen.'"[73]

Für Henrich geht mit einem wirklich bewusst geführten Leben die auf Vermittlung orientierte Option – also die von Nagel „religiös" genannte – nachgerade notwendig einher, sofern Selbstbewusstsein nur auf diese Weise zu einem stabilen Selbstverhältnis zu finden vermag. Henrich scheut sich nicht, dafür einen religiösen Grundbegriff schlechthin in Anspruch zu nehmen:

71 Vgl. Nagel, Blick [hier die amrerikanische Originalausgabe New York 1986], 217. 218. 223.
72 Updike, Selbst-Bewußtsein, 59.
73 Bernhard, Frost, 265.

„Man kann schon in diesem Zusammenhang, so elementar er ist, und so sehr in ihm von allen praktischen, emotionalen und von allen Weltgründen zur Religion abstrahiert ist, in einem nur auf Verständigung und Deutung bezogenen Sinn von einer 'Erlösung' des Selbstbewußtseins sprechen, – von seiner Befreiung nämlich zur Eindeutigkeit der Selbstorientierung, zu einem wohlbestimmten Ort in einem verstandenem Ganzen und in das Ende der Unruhe, die aus der Verwirrung und dem Dunkel kommt, das die natürliche Welt beherrscht."[74]

Jedoch heißt das nicht, diese Alternative spiele im Vergleich zur Absurditätsvariante die einfachere Antwort zu. Im Gegenteil! Die abgründige Differenz zwischen Subjekt- und Personperspektive selbstbewusster Subjektivität zwingt jede ihrer Vermittlungen in eine intrikate Drift. Religion konstatiert nämlich nicht einfach die Inkommensurabilität der Subjekt- und der Persondimension, sondern entwickelt Vermittlungsgestalten von je einer der beiden Seiten her, also gemäß je deren Tiefenstruktur und Logik. Daraus folgt, dass je eine der beiden Dimensionen der anderen untergeordnet wird, ohne dass sich die Tiefenstruktur und Logik der je untergeordneten mit den Mitteln der dominierenden aufheben ließe. Dafür liegen die Differenzen viel zu tief: Das Subjekt bezieht sich auf Einzelnes – also auch auf das eigene Personsein in dem mit zahllosen anderen und unendlich vielen Dingen geteilten Gegenstandsraum der Welt – völlig anders als auf das unmittelbar und irrtumsimmun Zugängliche an eigenen Zuständen (so bedarf ersterer Bezug eines konstitutiven identifikatorischen Aktes, letzterer ist nur identifikationsfrei, allenfalls mit einer sekundären identifikatorischen Randkomponente denkbar, um die charakteristische Fehlschlagsimmunität von regelkonform geäußerten Sätzen wie „Mir scheint, dass ..." oder „Ich habe Zahnschmerzen" einholen zu können).

Auf dem Hintergrund dieser fundamentalen Differenz von Bewusstseinsweisen, in denen sich das Subjekt vorfindet, wird ohne weiteres einsichtig, wie an sich gleich verfasste Subjekte ohne äußere Determination – freilich gewiss durch externe, etwa kulturelle Faktoren motiviert – zu grundlegend divergierenden Selbstdeutungen zu kommen vermögen. Der Orientierung bewussten Lebens auf Einzelnes und also auch das Personsein kommt eine strukturell aristotelische Ontologie mit ihrem Interesse an Dingen und ihren Eigenschaften oder Zuständen entgegen. Der Orientierung auf unmittelbar Vertrautes wie das als präreflexive Mit-sich-Vertrautheit zu denkende Subjektsein korrespondiert eine Ontologie substanzloser Ereignisse, die sich charakteristisch in einer Beschreibung durch Chiffren wie „Strom" oder „Prozess" niederschlagen. Sofern sich bewusstes Leben in der unauflösbaren Doppelung von Subjekt- und Personsein gewahrt, findet es sich aus Gründen seiner eigenen Verfassung außerstande, sich nur mit den Mitteln der Dingontologie oder nur mit dem Instrumentar der Ereignisontologie zureichend zu beschreiben. Unbeschadet der ihm gerade über die Unhintergehbarkeit der präreflexiven Selbstvertrautheit zugespielten Selbstgewissheit wird es dadurch mit einer Undurchdringlichkeit seines eigenen Wesens und in eins damit einer Unzugänglichkeit seiner Herkunft konfrontiert, die es, als bewusstes Leben, unausweichlich auf die Frage nach seinem unverfüglichen Grund stoßen. Insofern sich die Subjekt-Person zugleich fragen muss, nach welcher der beiden in ihrer Verfassung vorfindlichen Richtungen hin sie ihre Selbstverständigung suchen soll, kommt auch noch die Dimension der Zukunft ins Spiel, was bedeutet: Selbstbewusstem Dasein als solchem zwingen sich die Fragen nach seiner Herkunft, seiner Identität und seiner Bestimmung auf.

Beantwortet aber können diese Fragen (wie schon angedeutet) wegen der Irreduzibilität der Doppelung von Subjekt- und Personsein nur dadurch, dass eine der Dimensionen den hermeneutischen Primat in der Selbstverständigung besetzt, d. h.: Entweder transzendiert Selbstbewusstsein sein Einzelnes-Sein in der Persondimension zugunsten der von der Denkform der Einmaligkeit bestimmten Subjektdimension und bindet sich an einen überindividuell gedachten Wirklichkeitsgrund. Idealtypisch begegnet ein solcher ontologischer Monismus in den fernöstlichen Hochreligionen, besonders markant im Buddhismus oder historisch gewendet im ägyptischen Kosmotheismus. Oder Selbstbewusstsein übersteigt seine vom Gedanken der Einmaligkeit beherrschte Subjektdimension zugunsten seines Personseins und des damit verbundenen charakteristischen Einzeln-Seins (unter vielen anderen Seienden); dann erfolgt diese Selbstverständigung im Horizont des Gedankens einer Ordnung dieser vielen Seienden, die sich in ihrem Bestand einem höchsten Seienden verdankt, welches selbst Person ist. Dieses Paradigma einer pluralistischen (weil mit vielen Seienden operierenden) Ontologie prägt die monotheistischen Religionen, die gemeinhin dem „westlichen" Kulturkreis zugerechnet werden, obwohl sie ausnahmslos im Vorderen Orient aufgekommen sind.

Dieser selbstbewusstseinstheoretische Zugriff auf das Phänomen der Religion und ihrer Pluralität erlaubt nun aber nicht nur eine Erklärung dafür, dass systematisch gesehen Religion nur in zwei charakteristischen Grundformen auftritt bzw. dass Wesen prinzipiell gleicher Bewusstseinsverfassung ihre Selbstverständigung über diese in basal verschiedenen Ontologien zur Geltung bringen. Insofern in Religion damit in eins die bereits genannten unvermeidbaren Grundfragen bewusst geführten Lebens nach Herkunft, Identität und Bestimmung zu beantworten gesucht werden, erweist sich Religiöses als solches von prinzipieller und originärer Vernünftigkeit. Das widerspricht nicht der Diagnose faktisch auftretender Depravationen und schon gar nicht dem Auftreten meist nicht propositional, sondern performativ realisierter Vernunftkritik innerhalb religiöser Traditionen (das ist vielmehr Indiz für die strikte, weil selbstkritische Vernünftigkeit von Religion). Aber Thesen wie die religionswissenschaftliche von G. Kehrer, dass ein Glaubenssystem, das keine dem kritischen Geist unsinnig erscheinenden Sätze enthält, nicht religiös sei[75],

74 Henrich, Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, 116.

75 Vgl. Kehrer, Religion, 11.

entpuppen sich im Licht einer subjekttheoretisch ansetzenden Religionsphilosophie als bar jeglichen Beschreibungswertes.[76]

Zu den Leistungen dieses Ansatzes gehört aber noch etwas, das seine Erhellungskraft um eine zusätzliche Dimension erweitert. Von ihm her lassen sich Konfliktlagen, die beide Grundformen von Religion seit je intern begleiten, in ihrer Genese wie Struktur durchsichtig machen. Weil das Subjekt- und Personsein bewussten Lebens unbeschadet seiner dimensionalen Differenz untrennbar zusammengehören, geht das in Absicht auf Selbstverständigung geschehende Ergreifen einer der beiden Seiten im Sinn des hermeneutischen Primats immer mit einem Wissen um die Alternative einher:

(a) Die monistischen Religionen räumen der Unabweisbarkeit des Gedankens des Einzeln- und damit des Personseins ihr Recht ein – der Buddhismus vor allem in Gestalt seiner Mahayana-Variante, der Hinduismus mit polytheistischen Intuitionen, der ägyptische Kosmotheismus in der Vielgestaltigkeit seines Pantheons.

(b) Die monotheistischen Religionen andererseits geben dem Einmaligkeits- und damit All-Einheits-Charakter der Subjektperspektive Raum hauptsächlich in Form der Mystik und in Gestalt kosmotheistischer Implikationen vieler ihrer Ausdrucksformen. Genau in dieser Funktion der Alternativeneinholung zur Pluralontologie der auf ein höchstes personales Seiendes justierten Religionsform setzt Henrich im Übrigen auch den wirklichen Sinn der christlichen Trinitätslehre an: nicht als Explikation oder Vollendung personalen Denkens, sondern als Einholung des Einmalig-Subjektiven unter den Chiffren wie „Geist" oder „Liebe", deren Strukturkonvergenz mit den monismus-ontologischen Kategorien „Strom" oder „Ereignis" unübersehbar ist.

Von dieser Warte her lässt sich vermutlich auch eine religionstheologische Frage angehen, die m. W. bislang zwar nicht gestellt wurde, hinter der sich aber gerade für die Gegenwart eine Herausforderung allerersten Ranges verbirgt: die Frage nach dem theologischen – oder zugespitzt formuliert nach dem heilsgeschichtlichen – Sinn der Tatsache, dass etwa 600 Jahre nach dem Kommen des christlich als unüberbietbaren Gottesoffenbarer geglaubten Jesus von Nazaret mit dem Islam eine neue Weltreligion aufkommt, die gegenwärtig auf dem besten Weg ist, sich hinsichtlich ihrer Expansion namentlich in Afrika dem Christentum anzunähern – und auch, dass der Islam in der ältesten Tochter der Kirche, also Frankreich, zur zweitstärksten Religionsgemeinschaft geworden ist, gehört hier vermerkt. So sympathische Gedanken wie die des jüdischen Philosophen Maimonides, der dem Christentum wie dem Islam die Funktion einer Vorbereitung der außerjüdischen Welt auf das

76 Vgl. dazu auch Müller, Vernunft.

Kommen des Messias zuschreibt, greifen dabei nicht mehr.[77] Wenn Hans Zirker mit seiner These Recht hat, dass die drei großen monotheistischen Religionen dadurch verbunden sind, dass die jeweils späteren zur Wirkungsgeschichte der früheren gehören[78], dann ließe sich folgender Gedanke fassen: Es handelt sich beim Aufkommen des Islam um eine kritische Revision und radikale Korrektur des Christentums und abgeschwächt auch des Judentums hinsichtlich der Klarheit ihrer pluralontologischen Grundverfassung mit einem – einem! – höchsten Seienden im Sinn eines scharfen Monotheismus. Vor der Entstehung des Islam waren die grundlegenden trinitätstheologischen Debatten abgeschlossen und die entsprechenden Explikationen fixiert.

Und was das Judentum betrifft: Dass sich der israelitische Monotheismus in komplexen und konfliktreichen Prozessen ausgebildet hat, gehört heute ebenso zum theologischen Allgemeingut[79] wie die Sensibilität für jene internen Differenzierungen der JHWH-Erfahrung (vgl. etwa Gen 18; Ri 13 und die zahlreichen anderen Auftritte des „Engels des Herrn"), die den Wurzelgrund für komplexe Fortschreibungen im Talmud und dann in der Kabbala bilden. Der Talmud entsteht zwischen dem Ende des 1. und dem Anfang des 6. nachchristlichen Jahrhunderts und repräsentiert nach Auffassung vieler Rabbinen das „Wesentliche des hebräischen Denkens"[80]. „Talmud" (wörtlich übersetzt „Studium", „Lehre", „Belehrung") ist der Name für das grundlegende Werk des Judentums, in dem Gesetzesauslegungen von Schriftgelehrten festgehalten wurden. Man unterscheidet dabei den Jerusalemer Talmud und den etwas jüngeren Babylonischen Talmud. Beide Versionen setzen sich aus zwei Schichten zusammen: zum einen der „Mischna" (wörtlich „Wiederholung", „Lehre") und zum anderen der „Gemara" („Vervollständigung"). Die Exegese weiß seit langem, dass den in der schriftlichen Tora festgehaltenen Überlieferungen über lange Zeit mündliche Varianten vorausgingen, ebenso, dass es nach der Verschriftlichung neben dieser weiterhin auch mündliche Traditionen gab. Mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr. rückte die schriftliche Tora in eine ganz neue Funktion ein: Sie garantierte die Einheit und Identität des in Verbannung und Diaspora lebenden Volkes Israel. Entsprechend intensiv wurde sie gepflegt. Diese Pflege manifestierte sich vor allem im Bemühen, nichts, was die Tora zu sagen hatte, unbeachtet zu lassen und die Gesetze auf die Lebenssituation der Glaubenden zu beziehen. Was daraus resultierte, wurde in mündlicher Überlieferung weitergegeben. Man sprach von „mündlicher Tora" neben der schriftlichen. Schon ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert wurden aber auch solche Traditionen ihrerseits wieder aufgezeichnet, um sie vor dem Vergessen zu bewahren. Allerdings war das nicht unumstritten. Es gab ein regelrechtes Schriftverbot. Jedoch wurde dieses hinfällig, als

77 Vgl. dazu Bongardt, Fraglichkeit, C, II, 4: 304–307.
78 Vgl. Zirker, Islam, 33–38.
79 Vgl. dazu etwa die Beiträge im Themenheft „Gott und die Götter". Welt und Umwelt der Bibel 1/1999.
80 Ouaknin, Talmud, 49.

sich das Krisenszenario, das das mündliche Gesetz letztlich hervorgebracht hatte, wiederholte. Im Jahre 70 n. Chr. wurde auch der Zweite Jerusalemer Tempel zerstört. Um in dieser neuerlichen und verschärften Diasporasituation die mittlerweile zu beträchtlichem Ausmaß angewachsene mündliche Tora nicht einzubüßen und sie gleichzeitig in den Dienst der Identitätsstiftung nehmen zu können, kam es zwischen dem Ende des 1. und dem Anfang des 6. Jahrhunderts n. Chr. zu denjenigen Sammlungen, Systematisierungen und Ergänzungen der mündlichen Tora, die Talmud heißen. Nur nebenher erwähne ich, dass es – gerade jüdische – Autoren gibt, die auf Koinzidenzen zwischen Talmud und Internet verweisen, sofern es sich in beiden Fällen um ein ganzes Meer („jam") von Verweisungszusammenhängen handle, das sich nie ausschöpfen lasse und darum alles Individuelle, um das es im Talmud in Gestalt zahlloser Einzelfälle von Schriftinterpretation oder von Rechtsfällen geht, in eine Einheit oder Allheit einbegreife.[81] In diesen talmudischen Traditionen bahnen sich auch jene Gedanken an, die sich später in der Kabbala, der jüdischen Mystik, etwa in der Idee vom sich in zehn Sefiroth offenbarenden Gott, artikulieren, die orthodoxen Rabbinen schlimmer als der sich auf drei „Götter" beschränkende christliche Diskurs galt.[82] Die Triftigkeit der vorausgehenden Überlegungen unterstellt, wäre die Etablierung des Islam als eine Korrektur zu weit gehender Bemühung pluralontologisch orientierter Religion um Integration ihrer monismus-ontologischen Alternative, um die sie als Form der Selbstverständigung bewussten Lebens unausweichlich weiß, zu verstehen. Dass eine solche korrektive Funktion des Islam keineswegs außerhalb des Möglichen liegt, sondern verblüffende empirische Indizien für sich hat, wird an einer soeben in Gang kommenden Debatte innerhalb der Islamwissenschaft deutlich, die weltweit für Aufsehen sorgt. Ein deutscher Islamologe und Fachmann für semitische und arabische Sprachen kommt auf dem Weg einer historisch-kritischen Lesart des Koran, näherhin über zahlreiche Übersetzungsprobleme, zu der Hypothese: Im ursprünglichen Kern handle es sich beim Koran gar nicht um die Gründungsurkunde einer neuen Religion, sondern um eine arabische Ausmalung und Interpretation wichtiger Vorstellungen der Bibel, die dann im Gang der Geschichte mit immer mehr theologischen und politischen Intentionen überformt worden sei. Was natürlich bedeutete, der Koran wäre ein syro-aramäisches Liturgiebuch mit einem integrierten Lektionar, geschaffen von meist christianisierten, sehr missionsfreudigen Arabern für die Vermittlung des biblischen Glaubens in dem arabischen Kulturraum.[83] Gewiss eine Hypothese, wie alle historisch-kritische Forschung prinzipiell nur bis zu Hypothesen kommt! Ihre binnenexegetische Plausibilität bemisst sich an ihrer Erhellungskraft für so genannte „dunkle Stellen" im Koran – und die ist so beträchtlich wie brisant. Der Autor der Studie musste, gewarnt von muslimischen Freunden, unter dem Pseudonym Christoph Luxenberg in

81 Vgl. etwa Rosen, Der Talmud und das Internet. – Ders., Talmud und Internet.
82 Vgl. dazu Werblowsky, Juden.
83 Vgl. Luxenberg, Lesart.

einem Verlag veröffentlichen, den es gar nicht gibt – fast so wie Spinoza seinen politisch-theologischen Traktat. Ihre theologische Bedeutsamkeit gewinnt sie – wie alle andere Exegese auch! – durch die systematische Perspektive, der sie sich einschreibt. Und für diese scheint mir der Gedanke, den Islam als Korrektiv zu Judentum und Christentum im Horizont der Monotheismus-Monismus-Spannung aufzufassen, von geradezu idealtypischer philosophischer Koinzidenz. (Dass Exegese genau so – in Abhängigkeit von systematischen Vorgaben – überhaupt etwas theologisch Relevantes leisten kann, war die Entdeckung Spinozas; Kant hat diese Überzeugung geteilt und weiter begründet; und auch für katholische Theologen zu Kants Zeiten und unmittelbar danach besaß diese hermeneutische Regel fraglose Evidenz[84]). Machen wir uns noch etwas klarer, was das genau bedeutet, dass es philosophische Voraussetzungen dafür braucht, damit religiöse Traditionen sozusagen existentiell zu reden beginnen:

5.4 Eine subjektphilosophische Provokation

Dem vorausgehend Erwogenen korrespondiert unmittelbar, dass sich jede der beiden religiösen Selbstverständigungsformen im Maß ihres Willens zur Integration der jeweiligen Alternative Schwächen in der gedanklichen Konsistenz der eigenen Systematik nachsagen lassen muss.[85] Darum hatte ich eingangs zu diesem Reflexionsgang auch die These formuliert, beim religionstheologischen Pluralismus handle es sich um eine inkonsistente Konstruktion. Sowenig eine Philosophie die symbolischen Ressourcen einer Religion als solcher auszuschöpfen vermag[86], wie mittlerweile selbst Habermas einräumt[87], so sehr verfügt sie über die Mittel, jene Schwäche zu überwinden, indem sie die mit natürlichen Mitteln nicht zu bewältigende Vermittlung von Einmaligkeit und Marginalität, Subjekt- und Personsein spekulativ erwirkt. Spekulativ meint dabei, mit einem begrifflichen Instrumentar, das kontrolliert von der natürlichen Begriffsform abweicht.

> „In solchem Denken ist der Hervorgang des Einzelnen als solchen aus einer reinen Prozessualität zu denken, die selbst nichts Einzelnes voraussetzt. Und nur in ihr läßt sich Einzelnes denken, das sich aus sich selbst heraus in reine Prozessualität überführt."[88]

84 Vgl. dazu die wichtigen Hinweise bei Hinske, Kant, hier bes. 292–294.
85 Ein bezeichnendes Beispiel dafür bieten die aufeinander folgenden trinitätstheologischen Anläufe Wolfhart Pannenbergs: Arbeitet er prägnant die Einheit des dreifaltigen Gottes heraus, entgleitet ihm der Personbegriff, macht er diesen stark, zerbricht ihm die Einheit. Vgl. dazu mit entsprechenden Belegen Müller, Wenn ich „ich" sage, 109–117.
86 Vgl. Henrich, Begründung, 20.
87 Vgl. Habermas, Glauben und Wissen.
88 Henrich, Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, 120.

Paradigmatisch kommt dieses Programm im Kern bereits bei Spinoza und in begrifflicher Zuspitzung dann im idealistischen Philosophieren zur Durchführung. Bei Spinoza präsentiert sich (wie wir gesehen hatten) die Vermittlung von All-Einheit und Einzelnem noch gleichsam wie ein Vexierbild, in dem je nach „blik“[89] das Einzelne als Modus der unendlichen Substanz und damit aber auch das Unendliche im Endlichen begegnet:

> „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“[90]

Der Idealismus kann als eine neue Version des Monismus bestimmt werden, der sich von den vorausgehenden Formen darin unterscheidet, dass er den Gedanken der Einzelnen und ihrer Individualität als vollständigen und selbständigen in dynamischer und das All-Eine vergeschichtlichender Weise einbezieht.

Sofern Philosophien dort, wo sie diesen zwar von den Religionen selbst angebahnten, aber nicht ausgeschrittenen – weil nur um den Preis des eigenen Ansatzes ausschreitbaren – Weg wirklich gehen, kommt es notorisch zum Atheismusvorwurf, wie eben ausgeführt besonders markant bei Spinoza und dann nochmals angeschärft bei Fichte. Was aber trifft dieser Vorwurf eigentlich genau, wenn man sich zugleich vergegenwärtigt, wie Spinoza auf gewiss eigenwillige, doch ernstzunehmende Weise von „Gottesliebe“ spricht[91], wie er laut einer gut gesicherten Notiz (er, der exkommunizierte, aber nicht konvertierte Jude!), Christus als „summum philosophum“ bezeichnet[92], wie er im *Tractatus theologico-politicus* das Hohelied des Nazareners singt und ihn dabei nicht nur „Gottes Stimme“[93] nennt, sondern anderswo auch noch „ewigen Sohn“, dessen Weisheit sich in allen Dingen, besonders im menschlichen Geist und allem voran in Jesus bekundet habe.[94]

> „Ist der Spinozismus ohne das Christentum, ohne den jüdisch-christlichen Ursprung vorstellbar? Diese legitime, aber faktisch müßige Frage verdichtet sich zur Frage des Verhältnisses zwischen universaler Religion und rationaler Mystik“[95],

schreibt X. Tilliette, gegenwärtig einer der überragenden Kenner dieser atemberaubenden philosophisch-theologischen Höhenregion. Systematisch extrapoliert: Sieht etwa schon der Nichtchrist Spinoza die Vermittlungsfigur von Einmaligkeit und

89 Vgl. Hare, Theologie, 87–88.
90 Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. I., Lehrsatz 15.
91 Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. V., Lehrsatz 32 und 33.
92 Vgl. dazu ausführlich: Tilliette, Christologie, 76–85.
93 Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, 21.
94 Vgl. Spinoza, Opera IV, 308 (73. Brief. An Heinrich Oldenburg vom November 1675).
95 Tilliette, Christologie, 82.

Marginalität, von Unendlichem und Endlichem – was selbstbewusstseinstheoretisch heißt von Subjekt- und Personsein – in der Gestalt Jesu vorgezeichnet? Ähnlich folgenreich ließe sich ausweislich des analysierten „Atheismusstreits“ im Falle Fichtes fragen. Und was die Christologie betrifft, erinnere ich nochmals daran, dass Fichte den, der einem Spinoza als „summus philosophus“ gilt, aus seiner Überzeugung einer prinzipiellen Kongruenz der (speziell johanneischen) Offenbarung mit seiner „Wissenschaftslehre“ als „Hypermystiker“[96] (!; K. M.) zeichnet.[97] Die Religionen als solche können Vermittlungswege wie die soeben skizzierten nicht einfach freisetzen oder auch nur nachgehen. Sie können auch nicht anders, als diese dialektischen Figuren als heterodox zu distanzieren. Und doch werden sie durch letztere, die als einmal aufgekommene nicht mehr dementierbar sind, in intellektueller Schärfe daran erinnert, dass beide Seiten ihre jeweilige Alternative sehr wohl verstehen können und sich gleichzeitig durch diese Alternative in ihrem Eigenem herausgefordert sehen müssen. D. h., gerade eine selbstbewusstseinstheoretische Reformulierung des Religionsproblems vermag religionstheologische Potenziale freizusetzen, die die eingespielten Demarkationslinien Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus im Ansatz zu unterlaufen vermögen.[98]

Über die (im besten Sinn des Wortes) aufklärerische Leistung, die Differenz der Religionen und ihrer Grundstrukturen samt ihrer begrenzten Zahl subjekttheoretisch auf Gründe zurückzuführen, hinaus, macht den Kern der durch diesen Ansatz freigesetzten Potenziale aus, religionstheologisch die Wahrheitsfrage auf eine Weise ins Spiel zu bringen, wie sie der Binnenraum der Religionstheologie nicht zu stellen erlaubt. Die subjekttheoretische Thematisierung von Religion als der Vermittlung von Einmaligkeit und Einzelheit bzw. Subjekt- und Persondimension ermöglicht nämlich eine interreligiöse Kritik jenseits jeder synkretistischen Entschärfung wie diesseits dogmatischer Hierarchisierung, die immer nur der Ideologiekritik verfallen kann. Möglich wird diese interreligiöse Kritik durch die Benennung eines gemeinsamen Plateaus, das den Religionen über alle ihre Differenzen hinweg unterstellt werden kann: dass es in ihnen um eine Selbstverständigung von Selbstbewusstsein im Sinn eines Glückens der Vermittlung zwischen weltsetzender Einmaligkeit und kontingenter, marginaler Einzelheit, und damit Bedeutungslosigkeit im Raum der unabsehbaren Zahl zur Welt gehörender Einzeldinge, geht.

Trifft das zu, dann stellt sich die Wahrheitsfrage – möglicherweise bis in die Zuspitzung eines unter postmodernen Vorzeichen nachgerade als skandalös empfundenen Absolutheitsanspruchs hinein[99] – im Ansatz bei der Doppelung in der Selbstbeschreibung bewussten Lebens auf folgende Weise: Religion verheißt denen, die sich ihre Substanz aneignen bzw. sich ihr übereignen, das, was in ihrer Sprache meist „Heil“ heißt und seinem Gehalt nach als Ereignis absoluter Vermitt-

96 Ebd., 99.
97 Vgl. ebd., 93–100. 159–172.
98 Vgl. Henrich, Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, 122–124.
99 Vgl. dazu die Beiträge in: Schwager, Christus.

lung von Einmaligkeit (Subjektsein) und Einzelheit (Personsein) zu begreifen ist. Die Schwierigkeit dieser Vermittlungsaufgabe resultiert daraus, dass sie (wie erläutert) immer im Horizont einer Zuordnung beider Glieder erfüllt werden muss, die bereits eine mehr oder weniger ausgeprägte Prärogative für eines der Glieder impliziert. Das Niveau einer Vermittlung – will sagen ihre Wahrheit – bemisst sich genau daran, inwieweit trotz des Vorrangs des einen Gliedes die jeweils untergeordnete Dimension als sie selbst in der Vermittlung gegenwärtig bleibt. Jede Religionsform, die entweder die Einzelheit von der nicht-objektiven Einmaligkeit absorbieren, oder die umgekehrt die Einmaligkeit in der Einzelheit aufgehen ließe, erwiese sich demgemäß als defizitär.

Die christliche Tradition spezifiziert in dieser Perspektive, dass das Einmalige, Einzigartige im Einzelnen als Einmaliges erscheint und dass sich dieses Erscheinen seinerseits durch nichts anderes als das völlige Selbstverständigtsein derjenigen Subjekt-Person vermittelt, in der als Einzelheit die Einmaligkeit als sie selbst zur Erscheinung kommt: Der absolut Einmalige, der Absolute tritt auf als Einzelner. Daran haben sämtliche Formeln der Christologie ihr Thema. Die zeitgenössische historisch-kritische Jesusforschung bestätigt aus ihrer Sicht diese systematische Beschreibung des Jesus-Ereignisses:

„Jesu Sendungsautorität ist in ihrer Einzigartigkeit historisch unableitbar."[100]

Jede Religion qua Selbstdeutung bewussten Lebens, die die Vermittlung unterhalb dieses Niveaus anlegt, kann zumindest auf der Ebene eines philosophisch sensibilisierten theologischen Diskurses aus vernünftigen Gründen kritisiert werden. Sie bliebe etwas von dem schuldig, was sie qua Religion unter dem Richtmaß philosophischer Einsicht an der von Religion prinzipiell zu leistenden Aufgabe zu erfüllen vermöchte. In dieser Hinsicht kann das Christentum philosophisch legitim eine Unüberbietbarkeit reklamieren.

Auf dieses Resultat lässt sich eine Probe machen, indem man fragt, wie sich einer solchermaßen selbstbewusstseinstheoretisch verfassten Religionstheologie der christlich konstitutive Gedanke der Mission einfügt. Nicht wenig spricht dafür, dass letztere als dasjenige Feld kirchlichen Handelns zu qualifizieren ist, auf dem die katholische Tradition sich wirklich auf die Herausforderungen neuzeitlichen Selbstverständnisses eingelassen hat. Gegen den Hintergrund einer wahrlich nicht nur lichtvollen Geschichte sucht Mission nach heutigem Verständnis den Einzelnen – gerade auch dort, wo er in der Masse unterzugehen droht – auf eine Weise, die ihn bzw. sie etwas von der unzerstörbaren Würde ahnen lässt, also der Einmaligkeit, die jeder und jedem eignet, weil sie sie und er er ist. Deswegen kämpft Mission (und weite Teile der Befreiungstheologie werden in diesem Sinn als missionarisch begriffen werden dürfen) gegen die Bedingungen, die eben diese Einmaligkeit des Einzelnen,

100 Gnilka, Jesus, 266.

aus welchen Gründen auch immer, niederzuhalten suchen. Werden christliche Missionarinnen und Missionare gefragt, warum sie – bisweilen unter Einsatz ihres eigenen Lebens – tun, was sie tun, werden sie narrativ antworten mit der Geschichte des Jesus von Nazaret als dem einmaligen Offenbarwerden der Geschichte Gottes mit den Menschen in ihrer Singularität.

Ihre nicht zu überbietende theologische Verdichtung erfährt diese Erzählung durch das Inkarnationstheorem. Im Sprachspiel der vorausgehend favorisierten selbstbewusstseinstheoretisch dirigierten Religionsphilosophie heißt „Menschwerdung Gottes", dass Gott sich vollständig zugänglich macht dadurch, dass er sich abhängig macht von dem, was zutiefst von ihm als Gott sich abhängig weiß, und sich gerade damit als Absolutum auf einzigartige (!) Weise bekundet. Diese gleichsam bis zum Anschlag gespannte Dialektik macht das Christentum zum einen zur avanciertesten Vermittlung von Einmaligkeit und Einzelheit – und das heißt auch zur wahrheitsfähigsten und damit auch philosophie-nächsten Religion, die sich überhaupt denken lässt. Von daher erklärt sich auch zwanglos, warum die frühen christlichen Theologen überzeugt sein konnten, im Vergleich zu ihren griechisch-heidnischen Vorgängern die „besseren Philosophen" zu sein, und warum sie ihre Glaubensüberzeugung nicht als Ausdruck von Poesie oder Funktion von Politik, sondern als Erkenntnis auffassten. Zum anderen wird diese höchst prekäre Spannungslage wie von selbst Denkfiguren freisetzen, die ihr Absenkungen des Spannungsniveaus zuspielen. Genau darin erblicke ich die Funktion der neutestamentlich nur höchst fragmentarisch verankerbaren trinitätstheologischen Konzepte, die der Sache nach alle darauf hinauslaufen, den geradezu skandalös konkret-geschichtlichen Menschen Jesus von Nazaret in die Wirklichkeit jenes einen, alles Konkret-Geschichtliche transzendierenden und bestimmenden Gottes buchstäblich hineinzudenken. Das bedeutet freilich auch: Die Logik des christlich-inkarnatorischen Offenbarungsglaubens setzt notwendig eine Drift aller nachfolgenden Glaubensreflexion in Richtung der monistischen Option aller Religion qua vermittelnder Selbstverständigung bewussten Lebens frei. Das macht m. E. auch den theologisch wahren Kern des berühmten Lichtenberg-Diktums aus, das ich zu Anfang unseres vierten Reflexionsganges, der *Tiefenbohrung am Paradigma des Pantheismusstreits* zitiert hatte: dass, würde die Welt noch unzählige Jahre bestehen, die dann sich ausbildende Universalreligion ein geläuterter Spinozimus sein würde.[101]

Von daher lässt sich auch nochmals die bereits im Vorausgehenden aufgeworfene Frage nach der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Aufkommens des Islams aufnehmen. Dessen geradezu inquisitorisch antitrinitarischer Zuschnitt[102] könnte religionstheologisch als der Stachel begriffen werden, der dem Christentum eben

101 Vgl. Lichtenberg, Sudelbücher, 197.

102 Wie im Falle Jesu einen Gesandten zum Partner Gottes („zur Rechten des Vaters") zu machen, gilt als einzige Sünde, die nicht vergeben werden kann; noch schlimmer wird die explizite Trinitätstheologie beurteilt, sofern sie einen von Gottes Knechten zu einem Teil Gottes mache. Vgl. Zirker, Zur „Pluralistischen Religionstheologie", 191–192.

aus Gründen seiner untergründigen Tendenz zum Monismus hineingetrieben wird – und also als dessen schmerzliche Erinnerung an das Provokanteste seiner eigenen Wahrheit. Religionstheologisch folgte aus einer solchen selbstbewusstseinstheoretischen relecture religionsphilosophischer Grundfragen so etwas wie ein multiperspektiv angelegter reziproker Inklusivismus[103] sowohl zwischen „östlichen" und „westlichen" Grundformen von Religion, also Monotheismus und Kosmotheismus, wie gleichzeitig zwischen den verschiedenen „westlichen" Ausprägungen untereinander. Das bedeutet auch, gerade eine philosophisch reflektierende christliche Theologie, die sich bis dahin durchgearbeitet hat, dass sie ihre eigene Wahrheit ohne Anerkennung einer konstitutiven, intrinsischen Dimension von Monismus nicht zureichend explizieren und durchbestimmen kann, wäre der erste Adressat für die Aufgaben, die in der durch Assmann angestoßenen Debatte von kosmotheistischer Warte aus eingeklagt werden.[104]

Zu allererst gälte das natürlich für das Gewaltpotenzial, das sich nach Assmanns Ansicht in den Monotheismen durch deren Distanzierung vom Kosmotheismus aufbaut. Das Bilderverbot, dem ja nicht nur Gott, sondern alle Kreatur unterliegt, sowie die so genannte „mosaische Unterscheidung" zwischen wahr und falsch, Wahrheit und Lüge, Gott und Götze bilden für Assmann den paradigmatischen Ausdruck der dem Monotheismus inhärenten strukturellen Gewaltförmigkeit.[105] Zwar differenziert Assmann diese generelle und starke These dahingehend, dass das Judentum die Durchsetzung seines Monotheismus zwar in einer gewalttätigen, von Massakern erzählenden Semantik beschrieben, aber nie in realer Gewalttätigkeit betrieben habe, weil die mosaische Grenzziehung in Form von Selbstausgrenzung erfolgt sei. Christentum und Islam hingegen hätten diese inhärente Gewaltstruktur in geschichtliche Praxis nach außen gegen anders Glaubende überführt bzw. täten dies immer noch.

Aber auch so stimmt, unbeschadet faktisch geschichtlicher Gewaltausbrüche, die These von der strukturellen und damit im letzten unvermeidlichen Gewalttätigkeit der Monotheismen nicht und zwar deswegen, weil zum einen bereits dem biblischen, nicht erst dem neuzeitlichen Monotheismus, wie wir gesehen hatten, ein aufklärerisch-privativer Zug eingestiftet ist, der – man denke an das Buch Ijob – die Reichweite menschlichen Gottdenkens kritisch einschränkt und mit ihm verbundene etwaige Machtdispositive durchstreicht; philosophische Sachwalter dieses Gedankens heute mit Blick auf das Christentum sind etwa Gianni Vattimo und Jean-Luc Nancy (im ersten Reflexionsgang war davon die Rede).

Und zum anderen – das ist mein zweites Argument gegen Assmanns These von der konstitutiven Gewaltförmigkeit der Monotheismen – erweist sich im Licht unserer subjekttheoretischen Grundlagenklärung, dass das Assmannsche Konzept der

103 Vgl. zu dieser Denkfigur auch Bongardt, Fraglichkeit.
104 Die folgenden Abschnitte sind eine Modifikation und Fortschreibung von Müller, Gewalt und Wahrheit.
105 Vgl. Assmann, Monotheismus, 130–132.

„'Gegenreligion'"[106] zu kurz greift, sofern auch dem Monotheismus genauso wie dem Kosmotheismus in den durch Selbstbewusstsein eröffneten Dimensionen von Selbstbezug und Weltbezug vermittelnde, also versöhnende Kraft eignet. Monotheismus sucht so wenig von Wesen den Konflikt wie der Kosmotheismus eine naturwüchsige Friedensbewegung ist (das war er weder in Ägypten noch ist er es im Hinduismus oder Buddhismus): Wie ein religiöses Paradigma auftritt, hängt davon ab, in welchem Geist seine Traditionen gelesen und gelebt werden, und darüber wird im philosophischen Disput entschieden. Wo Vernunft und Glaube nicht in dieser oder einer vergleichbaren Weise zusammengehalten werden, schießt in die dadurch aufgehende Leerstelle theologisch ein überdehnter Gebrauch des Motivs „Bilderverbot" ein[107], das das Geheimnis als radikale Alterität dem Denken entzieht und unter entsprechenden Rahmenbedingungen geradlinig in Ikonoklasmen führt. So entspringt Gewalt gerade der Dissoziation von Vernunft und Glaube und damit der Preisgabe der mosaischen Unterscheidung.[108] Weil dieser Hiat natürlich nicht nur unter monotheistischem, sondern genauso unter monistischem Vorzeichen auftreten kann, gibt es eben genauso außermonotheistisch religiöse Gewalt, wie Assmann auch selbst vermerkt.[109] Die „sekundären Religionen" *müssen* nicht aus Gründen ihres Wahrheitsanspruchs intolerant sein[110], im Gegenteil: Das konsequente Stellen der Wahrheitsfrage provoziert nicht Intoleranz, sondern bewahrt vor ihr. Dass diese systematische Konsequenz mit einer der zentralen Thesen der Enzyklika *Fides et ratio* koinzidiert, sei zumindest vermerkt:

> „An die Möglichkeit des Erkennens einer allgemeingültigen Wahrheit zu glauben, ist keineswegs eine Quelle der Intoleranz; im Gegenteil, es ist die notwendige Voraussetzung für einen ehrlichen und glaubwürdigen Dialog der Menschen untereinander."[111]

106 Assmann, Moses, 20.
107 Vgl. dazu Müller, Bilderverbot.
108 In dieser Überzeugung korrespondiert Reinhold mit Origenes. Vgl. Fürst, Monotheismus, 529. – Vgl. dazu auch Habermas, Grenze, 248–249.
109 Das antimuslimische Hinduistenpogrom von Gujarat Ende 2002 erklärte Assmann in einer Diskussion aus einer Angleichung der Gewalttäter an die Ausschließungsstrategie der monotheistischen Traditionen. Die differenzierte Beschreibung des Pogroms durch M. Nussbaum scheint mir damit nicht zusammen zu gehen. Vgl. Nussbaum, Body.
110 Vgl. Assmann, Unterscheidung, 26. – Die These gehört zum Standardrepertoire in der intellektuellen Gegenwartsdebatte über Religion. Vgl. exemplarisch etwa Llosa, Religion. – Einigermaßen irritieren muss, dass ein katholischer Neutestamentler sich diese These Assmanns uneingeschränkt zu Eigen machen kann, um auf diese Weise von den innerjüdischen Absetzungskonflikten der jungen Jesus-Sekte und ihrer Wirkungsgeschichte her die religiöse Wahrheitsfrage zu suspendieren. Vgl. Ebner, Antijüdische Tendenzen, hier bes. 157 und Anm. 58.
111 Johannes Paul II., „Fides et ratio", Nr. 92.

In der Durchführung stehen Monotheismus und Kosmotheismus dabei allerdings in gewissem Sinn in einem asymmetrischen Verhältnis, insofern der Gedanke der Zusammengehörigkeit, also eines Einheitssinnes von Vernunft und Glaube selbst als *spekulativer* im Letzten von einer strukturell kosmotheistischen Inklination getragen ist.

Diese Interpretation der theologischen Wahrheitsfrage führt vor eine Bilanz, die sich alternativ formulieren lässt: (a) Wenn Vernunft einer konsistenten Metaphysik (im Sinne letzter Gedanken über das Ganze von Leben und Wirklichkeit) fähig sein können soll, ist der schultheologische Monotheismus zumindest problematisch, weil er keine hinreichende Antwort auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem gewährt, sondern im theologischen Krisenprodukt des Schöpfungsgedankens[112] seine Verlegenheit verbirgt. Nicht von ungefähr hat Fichte ausgerechnet in der predigtnahen *Anweisung zum seligen Leben* den Schöpfungsgedanken als den „absoluten Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre"[113] gebrandmarkt,

> „denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken – das was man wirklich denken heißt – und es hat noch nie irgend ein Mensch sie also gedacht"[114],

weshalb auch der Johannesprolog den Anfang der Genesis durch den Logosgedanken korrigiere:

> „[…] im direkten Widerspruche, und anhebend mit demselben Worte, und statt des zweiten, falschen, an derselben Stelle das Rechte setzend, um den Widerspruch herauszuheben, – nein, sagt Johannes: im Anfange […] d. h. ursprünglich und vor aller Zeit, schuf Gott nicht, und es bedurfte keiner Schöpfung, – sondern es – War schon; es war das Wort – und durch dieses erst sind alle Dinge gemacht."[115]

Mit diesem Hinweis geht es mir auch keinesfalls um eine Perhorreszierung des Schöpfungsgedankens als solchen, jedoch um die Erinnerung daran, dass diese dogmatische Denkfigur Voraussetzungen impliziert, z. B. den Gedanken eines Anfangs der Welt, deren ontologische Verpflichtungen religionsphilosophisch nicht eingeholt werden können.[116]

Oder (b) der Monotheismus ist konsistent, aber dann verstehen wir ihn nicht. Im Hintergrund dieser zugegeben auf den ersten Blick sperrigen These steht die aus

112 Zu diesem Charakter des biblischen Schöpfungsgedankens vgl. auch Jüngel/Sloterdijk, Disput, bes. 28.
113 Fichte, Anweisung, 117f. (Sechste Vorlesung).
114 Ebd., 118.
115 Ebd.
116 Vgl. dazu etwa Thomas von Aquin, Summa theologiae I q 46 a 2 c.

dem enzyklopädischen Durchgang durch die denkerische Architektonik der Hochreligionen gewonnene Überzeugung Erik Voegelins,

> „daß […] eine Metaphysik, welche das Transzendenzsystem der Welt als den immanenten Prozeß einer göttlichen Substanz interpretiert, die einzig sinnvolle systematische Philosophie ist, weil in ihr zumindest der Versuch gemacht wird, die bewußtseinstranszendente Weltordnung in einer 'verstehbaren' Sprache zu interpretieren, während jede ontologisch anders fundierte Metaphysik zur Unmöglichkeit, die Transzendenz immanent zu verstehen, noch den Widersinn hinzufügt, sie in 'unverständlicher', d. h. nicht an der einzig 'von innen' zugänglichen Erfahrung des Bewußtseinsprozesses orientierter Sprache zu interpretieren." [117]

Nimmt man die weitere subjekttheoretische Einsicht hinzu, dass sich die eine der beiden Alternativen nie ohne Wissen um die je andere entfaltet und darum Momente auch von dieser einbegreift, dann wird einer faktischen Gewalttätigkeit aus religiösen Quellen am meisten dort Widerstand entgegengesetzt sein, wo eine Theologie diesem ihrem alternativen Paradigma als etwas ihr selbst implizit Eingeschriebenem ausdrücklich nachgeht. Ansatzpunkte dafür liegen in christlichen – orthodoxen, katholischen und reformatorischen – spirituellen Traditionen unmittelbarer als anderswo bereit (das hatte ich exemplarisch konkretisiert an Namen von Nikolaus Cusanus und Teresa de Jesus über Wladimir Solovev und Karl Rahner bis Alfred Delp und Jochen Klepper). Die systematisch-theologische Wahrnehmung dieser Aufgabe, Monotheismus und Kosmotheismus zusammenzuhalten, wäre der christlich-katholischen Denkform sozusagen auf den Leib geschrieben, wenn sie in ausreichendem Maß den philosophischen Verpflichtungen nachzukommen bereit ist, die mit einem solchen Unternehmen verbunden sind. Solche Theologie stellte sich der spätestens nach Spinoza, Kant und der idealistischen Zusammenführung beider Denkperspektiven[118] nicht mehr hintergehbaren Herausforderung, Gott so zu denken, dass er „zugleich persönlich und alles ist"[119].

5.5 Anschluss-Programm

Das ist natürlich nur und erst eine Programmangabe, ein anderes ist ihre Durchführung. War das Gesamt der vorausgehenden Überlegungen darauf angelegt, das Aufkommen dieser denkerischen Konstellation und die Gründe für die anhaltende Prä-

117 Voegelin, Anamnesis, 50–51.
118 Vgl. dazu Henrich, Between, 73–81.
119 Strasser, Gott, 191. – Vgl. das Motiv auch bei Henrich, Begründung, 19.

senz ihrer treibenden Motive durchsichtig zu machen, so markiere ich für die Ausführung des damit als Desiderat angemeldeten Projekts lediglich (und in pragmatischer Vorläufigkeit) Wegmarken, in Orientierung an denen ein solches Unterfangen begründet und mit Aussicht auf Ertrag in Gang zu bringen wäre.

Um historisch wie systematisch das nötige Widerlager zu gewinnen, scheint mir geboten, beim mittleren und späten Schelling anzusetzen. Denn das Problem des Verhältnisses von Theismus und Monismus war ja bereits der Hintergrund für die durch einschlägige Anfragen F. Schlegels angestoßene Entstehung der *Freiheitsschrift* (1809). 1811 brach sich die Thematik eruptiv im bereits oben strukturell erörterten „Theismusstreit" Bahn.[120] Schellings heftige Wortmeldung in *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* (1812), mit der er öffentlich auf Jacobis dauernden Pantheismusvorwurf reagierte, war dabei in ein ungleich größeres Projekt eingebettet, dessen Anfänge ca. auf 1806 zu datieren sein dürften, das von Schelling bis in die späten 20er Jahre verfolgt, jedoch nie zum Druck gebracht wurde und unter dem Namen „Weltalter"-Projekt vor allem in posthum edierten Texten, dem in den *Sämtliche[n]* Werken von 1861 publizierten *Bruchstück*[121], den *Urfassungen* (von 1811 und 1813)[122], in Fragmenten[123] und einer Vorlesung von 1827/28[124] seinen Niederschlag fand. Eine dritte, unmittelbar durch Schelling bereitgestellte Wegmarke bildet schließlich seine späte *Philosophie der Mythologie*[125] und *Philosophie der Offenbarung*[126], die er – als Hegels Nachfolger nach Berlin berufen – dort als fundamentale Hegelkritik und insbesondere als eine solche des Hegel angelasteten Pantheismus vortrug, wobei – das sei hinzugefügt – das Interessante an der Auseinandersetzung mit diesem Strang der Debatte (gegen allzu glatte theologische Inanspruchnahmen bis heute) im offenkundigen Ausfall jeglicher Überzeugungskraft für die meisten an der Debatte Beteiligten oder Interessierten zu suchen wäre und die produktiven Ressourcen für das hier zu skizzierende Projekt wohl in Schellings Erwägungen zu Monotheismus und Polytheismus in der *Philosophie der Mythologie* liegen dürften.[127] Aus einem solchermaßen angelegten Rekurs auf Schelling resultierte dabei zugleich eine systematische Rückkoppelung mit der oben vorgenommenen Rückleitung der ganzen Monismus-Monotheismus-Debatte in die Herzmitte einer Theorie des Selbstbewusstseins und namentlich deren Zuspitzung in der Frage nach dessen Grund, denn gerade Schelling hat sich Letzterer auf eine Weise angenommen, an der heute selbst dem analytischen Strang der Auseinandersetzung mit Selbstbewusstsein verpflichtete Erwägungen nicht mehr einfach vorbeigehen.[128]

Eine weitere solche Wegmarke stellt die Bewegung des „Spekulativen Theismus"[129] bereit, der mit den frühen Arbeiten seiner überragenden Hauptgestalten – Immanuel H. Fichte (1797–1879), dem Sohn J. G. Fichtes, und Christian H. Weiße (1801–1866) – etwa in die Endphase von Schellings Weltalter-Projekt reicht (also die späten 20er Jahre), sich eine radikale Hegel-Kritik in Sachen Pantheismus zum Programm macht, jedoch in gleichzeitig dezidiertem Festhalten an der hegelschen Denkbewegung an der Wiedergewinnung der Gedanken eines transzendenten und personalen Gottes sowie des freien Menschen arbeitet (das Verhältnis beider zum späten Schelling und das seine zu ihnen ist dabei ein eigenes Kapitel[130]). Das gern auch „Spätidealismus" genannte philosophisch-theologische Projekt fand in dem eigens für es gegründeten Publikationsorgan der *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* (später *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik)*[131], vor allem von der Gründung 1837 bis 1848, tiefreichenden Einfluss ausübenden Ausdruck. Die schon früh von M. Deutinger angemeldete Kritik, im Blick auf Hegel Inhalt und Methode derart zu trennen, wie das der spekulative Theismus versuche, führe schlichtweg in die Aporie[132], darf unerachtet ihres prinzipiellen Rechts nicht daran hindern, aus dem Ringen dieses Unternehmens selbst über das Sachproblem belehrt zu werden. Dies geschieht mit umso mehr Grund, als der Spekulative Theismus schon lange in der philosophischen wie theologischen Debatte ein Schattendasein führt: Die erste große Studie über Weiße erschien 1929[133], die erste zu I. H. Fichte 1974 in Italien[134], neuere Beiträge sind sehr überschaubar, durchgehend hi-

120 Vgl. oben Kap. 3.5.
121 Vgl. Schelling, Weltalter. Bruchstück.
122 Vgl. Schelling, Weltalter. Fragmente.
123 Vgl. Schelling, Weltalter-Fragmente.
124 Vgl. Schelling, System der Weltalter.
125 Vgl. Schelling, Mythologie.
126 Vgl. Schelling, Offenbarung. – Ders., Urfassung der Philosophie der Offenbarung.
127 Vgl. dazu Jacobs, Schelling, 109–128.

128 Vgl. Sturma, Erträge, 49–53. – Soll der Gewinn dieser Vernetzung für das obige Programm fruchtbar werden können, muss es sich natürlich in gewissem Umfang auf den Einbezug des lingustic turn verpflichten, denn: „Eine Verteidigung von Positionen der idealistischen Philosophie ist ohne Einbezug der Erträge der neueren Sprachphilosophie nicht mehr möglich" (Sturma, Erträge, 53). – Zur Sache selbst vgl. bereits ausführlich Müller, Wenn ich „ich" sage, bes. Kap. 4.
129 Vgl. als erste Kurzcharakteristik Rohls, Protestantische Theologie. Bd. I, 548–550. 653–658. 760–761. Bd. II, 176–185. – Trappe, Theismus (Trappe beschränkt sich allerdings auf das Freiheitsproblem, die Monismusfrage als solche bleibt ausgeklammert).
130 Vgl. Ravera, Studi, 9–12.
131 Vgl. dazu die hilfreiche Übersicht und Inhaltsangabe zu den Jahrgängen 1837–1848 in Ravera, Studi, 127–193.
132 Vgl. Deutinger, Prinzip, 230–251.
133 Vgl. Leese, Philosophie und Theologie.
134 Vgl. Ravera, Studi. – Bemerkenswert ist der Weg des Spekulativen Theismus nach Italien: Er führte über zwei Schüler des Marxisten Galvano della Volpe, nämlich Merker, Le origini della logica hegeliana. – Rossi, Da Hegel a Marx. Hier bes. Bde. I und III. – M. Ravera seinerseits ist Schüler des großen Schellingkenners und Hermeneutikers Luigi Pareyson (und damit Kommilitone von Gianni Vattimo). – Den Hinweis auf diese Rezeptionslinie verdanke ich Dott. Giulio Nocerino, Lecce (I).

storisch orientiert und ohne systematische Ambitionen.[135] Die systematische Brisanz gewinnt der Spekulative Theismus dadurch, dass es sich bei ihm sozusagen um den ersten Akt der Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Christentum handelt, ein Projekt, das dann seinerseits ins Kreuzfeuer der Links- wie der Rechtshegelianer gerät. Von besonderem Belang wird in diesem Zusammenhang die Kritik am spekulativen Theismus, der zugleich um einen Brückenschlag zur steil aufsteigenden Naturwissenschaft zu tun und zumindest partiell mit dem vernetzt ist, was gegen Ende des 19. und in den Anfangsjahren des 20. Jahrhunderts als zunächst religions- und christentumskritische, dann aber selbst Religionscharakter annehmende Bewegung des Monismus im engen Sinn des Namens firmiert.[136] So wenig diese selbst hier Thema zu werden braucht, so sehr bedarf es eines Blickes auf die in Brückenfunktion stehende unmittelbar vorausgehende Kritik des spekulativen Theismus, wie sie vor allem von Arthur Drews[137] – unter partiellem Rekurs auf Eduard von Hartmann[138] – vorgetragen wurde.

Katholische Pendants (mit Nähen zum Spekulativen Theismus) gibt es in begrenztem Umfang auch. Zu ihnen sind vor allem I. Thanner, J. S. Drey, J. E. Kuhn, der bereits einmal erwähnte A. Staudenmaier[139] und A. Günther zu rechnen. Mit Ausnahme Günthers fehlen dabei aber die Prägnanz und die spekulative Ranghöhe der Auseinandersetzung mit dem Idealismus. Günthers Denken wiederum wurde in seiner Wirkung 1857 durch eine lehramtliche Verurteilung zum Erliegen gebracht. Die Wiederaufnahme der von ihm eingespurten Reflexionsbahn im Rahmen des hier anzuzeigenden Programms legt sich dadurch zwingend nahe, dass Günther seine – im Übrigen teils mit scharfem Stilett der Ironie und literarischen Travestie geführten – Auseinandersetzung mit dem Idealismus und zugleich dem Spekulativen Theismus[140] in Absicht einer Neubegründung der katholischen Theologie von einem subjekttheoretischen Ansatz her in Angriff nimmt[141] – also genau dort ansetzt, von woher im Vorausgehenden die transzendentallogische Aufklärung des Antagonismus von Monismus und Theismus entwickelt worden ist.

Zu einer neuerlichen zugespitzten, wenn auch fragmentarischen, Wiederkehr der systematischen Konstellation Idealismus versus Christentum – und das soll an

135 Vgl. Ehret, Immanuel Hermann Fichte. – Koslowski, Idealismus. – Kruck, Hegels Religionsphilosophie. – Schneider, Personalität und Wirklichkeit.
136 Als führende Köpfe haben Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald zu gelten. Vgl. dazu zusammenfassend Mehlhausen/Dunkel, Monismus/Monistenbund. – Sobczyñska/Czerwiñska, Szientismus.
137 Vgl. vor allem Drews, Spekulation seit Kant. – Ders., Religion als Selbst-Bewußtsein. – Ders., Philosophie im ersten Drittel. – Ders., Philosophie im zweiten Drittel. – Ders., Deutsche Religion.
138 Das meist gelesenste philosophische Buch des 19. Jahrhunderts war: Hartmann, Philosophie des Unbewussten.
139 Vgl. oben Kap. 2.2.
140 Vgl. bes. Günther, Thomas a Scrupulis.
141 Oßwald, Günther.

dieser Stelle eine letzte Wegmarke sein – kommt es 1917/18 in einem Briefwechsel zwischen Paul Tillich und Emanuel Hirsch, den Letzterer selbst auf dem Kuvert, in dem er die Abschriften der eigenen Briefe und die Originale seines Gegenübers aufbewahrte, als „Die große religionsphilosophische Debatte“[142] bezeichnete.[143] Und Tillich zögerte nicht, das, was er von seinem Briefpartner zu lesen bekam, auf einer seit dem späten Schelling nicht mehr erreichten Höhe angesiedelt zu sehen.[144]

Die in all diesen Konstellationen beschlossene spekulative Dynamik wäre nun aufzunehmen und mit den Ressourcen der meist grenz- und einzelgängerischen Monismus-Denker wie S. Frank, C. Brunner, H. Scholz, P. Häberlin und W. Cramer[145], und derer, die aus ganz anderer Herkunft noch hinzuzufügen wären, wie etwa der von K. Rahner als theologische Jahrhundertgestalt eingeschätzte (ohne Publikationen gebliebene) Jesuiten-Spiritual W. Klein[146], zusammenzuführen. Würde zudem das daraus für das genannte Programm Gewinnbare durch Rekurs auf ältere[147] und neueste[148] systematische Studien arrondiert, dann würde das – so meine Erwartung – abseits aller oberflächlichen Berufung auf All-Einheits-Intuitionen[149] zu einer theologischen Denkform führen können, die sich aus der Einsicht speiste, dass das, was aus Sais stammt, nicht falsch sein muss, damit das, was vom Sinai kommt, wahr sein kann.

142 In: Tillich, Briefwechsel, 95–136. Hier 95.
143 Vgl. dazu auch Tillich, Christentum.
144 Vgl. Tillich, Briefwechsel, 114. – Weitere Hinweise in der Sache vgl. auch in der Sammelrezension von Tillich, Christentum.
145 Der oben Kap. 3.8 als besonders markanter Spinoza-Rezipient benannte L. Strauss reiht sich nicht in die Linie des Monismusdenkens ein, bleibt aber hinsichtlich der Interpretation zentraler Spinoza-Motive auch hier mit zu berücksichtigen.
146 Vgl. Klein, Römerbrief. – Ders., Kirchenjahr. – Ders., Johannes. – Ders., Wilhelm Klein. – R. Litz hat als Erster auf diese für die Monismus-Theismus-Debatte bedeutsame Quelle aufmerksam gemacht und plant ihre Aufarbeitung. Als Pilot-Überlegung vgl. Litz, Monismus.
147 Vgl. u. a. Göschel, Monismus. – Stein, Dualismus. – Drews, Monismus. – Die erste große systematische Auseinandersetzung mit dem Monismus bietet Klimke, Monismus. – Repke, Monismus.
148 Vgl. vorerst Ebersberg, Abschied. – Bertram/Liptow, Holismus. – Bächli/Petrus, Monism. – Bonk, Monadisches Denken.
149 Als typisches Beispiel solch an der Oberfläche bleibender Monismus-Rekurse vgl. etwa Esser, Gottsuche, hier 435–444.

Bibliographie[1]

Adorno, Theodor W., Negative Dialektik, Darmstadt 1998 (GS 6).

Ahlers, Rolf, Reinholds weicher Monismus – und Hegel: Reinholds Systemkonzeption in Auseinandersetzung mit Jacobi, Fichte und Bardili. In: Bondeli, Martin/Lazzari, Alessandro (Hgg.), Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds, Basel 2004 (Schwabe Philosophica V), 186–214.

Altkirch, Ernst, Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner, Leipzig 1924.

Ardjah, Hassan, Zarathustra-Tribunal für einen Dialog der Kulturen, Birenbach 2002.

Arendt, Hannah, Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 1929 (Philosophische Forschungen 9).

Askanasy, Helene, Spinoza und de Witt. Neun Bilder vom Kampf der „Freiheit" um die Republik und ein Epilog, Zürich-Leipzig-Wien 1931.

Assheuer, Thomas, Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten. Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger diskutieren über Religion und Aufklärung. In: Die Zeit, Nr. 5, 22.01.2004, 38.

Ders., In den Fesseln der westlichen Schuldmoral. In: Die Zeit, Nr. 24, 06.06.2002, 38.

Assmann, Jan, Die Erfindung der Schrift. In: Universitas 59 (2004) 773–791.

Ders., Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der „doppelten Religion" und die Erfindung der Religionsgeschichte. In: Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001) 108–134.

Ders., Ist der neue Mensch ein Eiferer? Über den Preis des Monotheismus. In: Neue Zürcher Zeitung 30./31.10.2004, 67.

Ders., Kult der goldenen Kälber. In: Der Tagesspiegel 11.04.2004, http://archiv.tagesspiegel.de/archiv/11.04.2004/1068489.asp [13.05.2004].

Ders., Monotheismus. In: Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002), Monotheismus, 122–132.

Ders., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München-Wien 2003.

Ders., Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München-Wien 1998.

Ders., Nachwort zu Reinhold, Carl Leonhard: Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei. Hg. u. komm. v. Jan Assmann. Im Anhang: Friedrich Schiller: Die Sendung Moses, Neckargemünd 2001 (GegenSatz 4), 157–199.

Ders., Das verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe, Stuttgart-Leipzig 1999 (Teubneriana VIII).

Ders., Vorwort zu Reinhold, Carl Leonhard: Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei. Hg. u. komm. v. Jan Assmann. Im Anhang: Friedrich Schiller: Die Sendung Moses, Neckargemünd 2001 (GegenSatz 4), 5–10.

Assmann, Jan/Bommas, Martin (Hgg.), Ägyptische Mysterien? München 2002 (Kulte/Kulturen).

1 Klassikertexte aus Antike und Mittelalter, aus denen Zitate unabhängig von bestimmten Ausgaben identifiziert werden können, sind nicht in die Bibliographie aufgenommen. Publikationen, auf die nur beiläufig verwiesen wird, erscheinen mit den vollständigen Angaben in den jeweiligen Anmerkungen.

Auerbach, Berthold, Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach. Ein biographisches Denkmal. 2 Bde., Frankfurt a. M. 1884.
Ders., Spinoza. Ein Denkerleben, Stuttgart-Berlin 1837 (Werke).
Auerbach, Erich, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (1946), 10. Aufl. Tübingen-Basel 2001.
Augstein, Rudolf, Jesus Menschensohn, Hamburg 1999.
Ausländer, Rose, Denn wo ist Heimat? Gedichte, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2003 (Werke 2).
Dies., Treffpunkt der Winde. Gedichte, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2003 (Werke 9).
Ayada, Souâd, L'islam, religion esthétique. In: Esprit, Juin 2004, 115–130.

Baader, Franz v., Der Morgenländische und Abendländische Katholicismus mehr in seinem innern wesentlichen als in seinem äussern Verhältnisse dargestellt. In: Ders., Sämtliche Werke. Hg. v. Franz Hoffmann, 10. Bd., Leipzig 1855, 89–254.
Ders., Sätze aus der erotischen Philosophie. In: Ders., Sämtliche Werke. Hg. v. Franz Hoffmann. 4. Bd., Leipzig 1853, 163–178.
Ders., Ueber das dermalige Missverhältniss der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Classen der Societät in Betreff ihres Auskommens sowohl in materieller als intellectueller Hinsicht, aus dem Standpuncte des Rechts betrachtet. In: Ders., Sämtliche Werke. Hg. v. Franz Hoffmann. 6. Bd., Leipzig 1854, 125–144.
Ders., Ueber die Freiheit der Intelligenz. In: Ders., Sämtliche Werke. Hg. v. Franz Hoffmann. 1. Bd., Leipzig 1851, 133–150.
Ders., Ueber die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der Römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft. In: Ders., Sämtliche Werke. Hg. v. Franz Hoffmann. 10. Bd., Leipzig 1855, 53–74.
Bächli, Andreas/Petrus, Klaus (Eds.), Monism, Frankfurt a. M.-London 2003 (Philosophische Analyse/Philosophical Analysis 9).
Barenboim, Daniel, Die Musik – mein Leben. Hg. v. Michel Levwin. Überarb. v. Philip Huscher. Aus dem Engl. v. Michel Lewin u. Matthias Arzberger, München 2002.
Ders./Said, Edward W., Parallelen und Paradoxien. Über Musik und Gesellschaft. Hg. v. Ara Guzelimian. Aus dem Engl. v. Burkhardt Wolf, Berlin 2004.
Barton, Peter F., Romantiker, Religionstheoretiker, Romanschreiber. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte Deutschlands 1802–1809. Feßler in Brandenburg, Wien-Köln-Graz 1983.
Bellow, Saul, Herzog. Aus dem Amerikan. von Walter Hasenclever, Ausg. Bergisch Gladbach 2000 (BLT 92045).
Berger, Klaus, Historische Psychologie des Neuen Testaments, 2. Aufl. Stuttgart 1991 (SBS 146/147).
Berlin, Isajah, Die Wurzeln der Romantik. Hg. v. Henry Hardy. Aus dem Engl. v. Burkhardt Wolf, Berlin 2004.
Bernhard, Thomas, Frost. Hg. v. Martin Huber u. Wendelin Schmidt-Dengler, Frankfurt a. M. 2003 (Werke 1).
Bernstein, Richard J., Freud und das Vermächtnis des Moses. Aus dem Engl. v. Dirk Westerkamp, Berlin-Wien 2003.
Bertram, Georg W./Liptow, Jasper (Hgg.), Holismus in der Philosophie. Ein zentrales Motiv der Gegenwartsphilosophie, Weilerswist 2002.
Biale, David, Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History, Cambridge/Mass. 1979.
Blavatsky, Helena Petrowna, Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology, o. O. 1877.

Block, Lawrence, Nur tote Zeugen reden, Ausg. Bern-München-Wien 2000 (American Crime Classics).
Bolz, Norbert, Hauptsache, man glaubt überhaupt. In: die tageszeitung. Nr. 7646, 22.04.2005, 16.
Bondeli, Martin/Schrader, Wolfgang H. (Hgg.), Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds, Amsterdam-New York 2003 (Fichte-Studien-Supplementa 16).
Ders., Reinhold, ein Denker der All-Einheit, ein Pantheist? Zu Jan Assmanns Neuausgabe von Reinholds *Die Hebräischen Mysterien*. In: Athenäum 12 (2002) 253–261.
Ders., Spinozanische und anti-spinozanische Denkfiguren in Hegels philosophischer Entwicklung bis 1800. In: Schürmann, Eva/Waszek, Norbert/Weinreich, Frank (Hgg.), Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas, Stuttgart-Bad Canstatt 2002 (Spekulation und Erfahrung II, 44), 503–531.
Ders., Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant – Karl Leonhard Reinhold. In: Heinz, Marion (Hg.), Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus, Amsterdam-Atlanta 1997 (Fichte-Studien-Supplementa 8), 203–234.
Bongardt, Michael, Einheit ja – aber welche? Freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismus-Debatte. In: Müller, Klaus/Striet, Magnus (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005 (ratio fidei 25), 85–100.
Ders., Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000 (ratio fidei 2).
Bonk, Sigmund (Hg.), Monadisches Denken in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 2003.
Boobbyer, Philip/Frank, S. L., The Life and Work of a Russian Philosopher, 1877–1950, Athens/Ohio 1995.
Brachtendorf, Johannes, Hölderlins eigene Philosophie? Zur Frage der Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 52 (1998) 383–405.
Ders., Subjektivität, Metaphysik, Religion – Dieter Henrichs Theorie der Religionen. In: Theologie und Philosophie 78 (2003) 1–22.
Breidecker, Volker, Kassandra, Spinoza und Roland Koch. Robert Menasses Frankfurter Poetikvorlesungen. In: Süddeutsche Zeitung. Nr. 109, 13.05.2005, 16 (K12).
Brentano, Clemens v., Romanzen vom Rosenkranz. Hg. v. Victor Michels, München u. a. 1910 (Sämtliche Werke IV).

Cassirer, Ernst, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. In: Ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1956, 71–158.
Celan, Paul, Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band. Hg. u. kommentiert v. Barbara Wiedemann, Frankfurt a. M. 2003.
Claudius, Matthias [Asmus (Pseudonym; K. M.)], Zwei Rezensionen etc. in Sachen der Herren Leßing, M. Mendelssohn, und Jacobi, Hamburg 1786. In: Ders., Sämtliche Werke, München 1968, 348–360.
Clayton, Philip, Das Gottesproblem. Bd. 1: Gott und die Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn u. a. 1996.
Ders./Peacocke, Arthur (Eds.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids/Cambridge 2004.

Cohen, Hermann, Jüdische Schriften. Bd. 3: Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte, Berlin 1924.
Cramer, Wolfgang, Spinozas Philosophie des Absoluten, Frankfurt a. M. 1966.
Cudworth, Ralph, The True Intellectual System of the Universe. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von London 1678, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964. (Vgl. auch Ders., Systema Intellectuale. Tomus I, Jena 1733.)
Czelinski, Michael u. a. (Hgg.), Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas, Würzburg 2003.

Dalferth, Ingolf U., Inbegriff oder Index? Zur philosophischen Hermeneutik von „Gott". In: Gestrich, Christof (Hg.), Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende, Berlin 1999, 89–132 (Beiheft zur Berliner theologischen Zeitschrift 16).
Damasio, Antonio, Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain, Orlando 2003.
Dawkins, Richard, Religion's misguided missiles. In: The Guardian Saturday Sept. 15, 2001. http://www.guardian.co.uk/wtccrash/story0,1300,552388,00h.tml [23.10.2001. Ausdruck: 4 Seiten].
De Giorgi, Fulvio, Il giovane Rosmini e la sua attenzione per la cultura tedesca e per Kant. In: Krienke, Markus (Hg.), Rosmini und die deutsche Philosophie, 2006. [Im Erscheinen].
Deleuze, Gilles, Differenz und Wiederholung. Aus dem Franz. v. Joseph Vogl, 2., korr. Aufl. München 1997.
Ders., Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. Aus dem Franz. v. Ulrich J. Schneider, München 1993.
Deutinger, Martin, Das Prinzip der neueren Philosophie und die Christliche Wissenschaft, Regensburg 1857.
Dietrich, Walter, Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstands. Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts. In: Ders. (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1994, 463–490.
Dilthey, Wilhelm (Hg.), Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bde., Berlin 1860–1863.
Dossi, Michele, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil. Übers. aus dem Ital. u. bearb. v. Markus Krienke, Stuttgart 1998 (Ursprünge des Philosophierens 6).
Drews, Arthur, Deutsche Religion. Grundzüge eines Gottesglaubens im Geiste des deutschen Idealismus, München 1935.
Ders., Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 Bde. in 1 Bd., Berlin 1893.
Ders. (Hg.), Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. 2 Bde, Jena 1908.
Ders., Die Philosophie im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts, Leipzig 1912, (Geschichte der Philosophie VI).
Ders., Die Philosophie im zweiten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts, Berlin-Leipzig 1922 (Geschichte der Philosophie VII).
Ders., Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion, Jena-Leipzig 1906.

Ebersberg, Thomas, Abschied vom Absoluten. Wider die Einfalt des Denkens, Gundelfingen 1990.
Ebner, Martin, Antijüdische Tendenzen in den neutestamentlichen Passionsgeschichten? In: Zwick, Reinhold/Lentes, Thomas (Hgg.), Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte, Münster 2004, 139–163.
Ehret, Hermann, Immanuel Hermann Fichte. Ein Denker gegen seine Zeit, Stuttgart 1986.
Engels, Friedrich, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Karl Marx – Friedrich Engels, Studienausgabe. Bd. I: Philosophie. Hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt a. M. 1971, 182–222.
Essen, Georg, Ethischer Monotheismus und menschliche Freiheit. Theologische Annäherungen an den Pluralismus der Moderne, Sonderdruck Nijmegen 2002.
Esser, Wolfgang G., Philosophische Gottsuche. Von der Antike bis heute, München 2002.
Evers, Georg, Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs. In: Herder-Korrespondenz 43 (1989) 75–80.

Feßler, Ignaz, Abaelard und Heloisa. 2 Bde., Berlin 1806.
Ders., Theresia oder Mysterien des Lebens und der Liebe. 2 Bde., Breslau 1807.
Ders., Theresia oder Mysterien des Lebens und der Liebe. 2 Bde., 2. Aufl. Carlsruhe (= Wien) 1810.
Feuerbach, Ludwig, Zur Reform der Philosophie. In: Ders., Sämtliche Werke. Neu hg. v. Wilhelm Bolin u. Friedrich Jodl. 2. Bd., Stuttgart-Bad Cannstatt 1959, 205–357.
Fichte, Johann Gottlieb, Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre. In: Ders., J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Bd. I, 9, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 55–212.
Ders., Die Bestimmung des Menschen. In: Ders., J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky. Bd. I, 6, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 183–309.
Ders., Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. In: Ders., J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Bd. I, 2, Stuttgart-Bad Canstatt 1965, 249–451.
Ders., Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung. In: Ders., J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky. Bd. I, 5, Stuttgart-Bad Canstatt 1977, 347–357.
Ders., Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. In: Ders., J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky. Bd. I, 4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 183–281.
Ders., Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797. In: Ders., J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky. Bd. IV, 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 173–450.
Ficinus, Marsilius, Theologia platonica de immortalitate animorum. Nachdruck der Ausgabe Paris 1559, Hildesheim 1975.
Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. 10 Bde., Nendeln/Liechtenstein 1973 (Nachdruck).
Fischer, Norbert (Hg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004 (Kant-Forschungen 15).
Ders. (Hg.), Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschich-

te, Freiburg-Basel-Wien 2005 (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 8).
Ders., Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen, Paderborn 1995 (AMATECA II).
Flasch, Kurt, Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt a. M. (Sonderausgabe) 2001.
Ders., Philosophie hat Geschichte. Bd. 1: Historische Philosophie – Beschreibung einer Denkart, Frankfurt a. M. 2003.
Frank, Manfred, Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt a. M. 1985 (stw 544).
Ders., Zeitbewusstsein, Pfullingen 1990 (Opuscula 50).
Frank, Simon L., Das Absolute. In: Goerdt, Wilhelm (Hg.), Russische Philosophie. Texte, Freiburg i. Br.-München 1989, 752–771.
Ders., Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Hg. und eingeleitet v. Alexander Haardt, Freiburg-München 1995 (Orbis Phaenomenologicus V, 2).
Franz, Albert, Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Regensburg 1983.
Freundlieb, Dieter, Dieter Henrich and Contemporary Philosophy: The Return to Subjectivity, Aldershot-Burlington 2003 (Ashgate New Critical Thinking in Philosophy).
Fürst, Alfons, Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums. In: Stimmen der Zeit 222 (2004) 521–531.
Funkenstein, Amos, Perceptions of Jewish History, Berkeley 1993.

Gadamer, Hans-Georg, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6. durchgesehene Aufl. Tübingen 1990 (GW 1).
Gäde, Gerhard, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998.
Gawoll, Hans-Jürgen, Karl Heinrich Heydenreich: Spinozismus als Metaphysik und Vernunftglaube. In: Schürmann, Eva/Waszek, Norbert/Weinreich, Frank (Hgg.), Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas, Stuttgart-Bad Canstatt 2002 (Spekulation und Erfahrung II, 44), 407–428.
Gebhardt, Carl, Rembrandt und Spinoza. Stilgeschichtliche Betrachtungen zum Barock-Problem. In: Kant-Studien 32 (1927) 160–181.
Geier, Manfred, Kants Welt. Eine Biographie, Reinbek b. Hamburg 2003.
Geyer, Carl-Friedrich, Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert. In: Oelmüller, Willi (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992, 209–242.
Glasenapp, Gabriele v., Spielarten jüdischer Identitätsbestimmung im frühen 19. Jahrhundert. In: Delf, Hanna/Schoeps, Julius H./Walther, Manfred (Hgg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994 (Studien zur Geistesgeschichte 16), 289–304.
Glockner, Hermann, Vom Wesen der deutschen Philosophie, Stuttgart-Berlin 1941.
Gnilka, Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg-Basel-Wien 1990 (HThKNT Suppl.-Bd. III).
Göschel, Karl F., Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters, Naumburg 1832.
Goldenbaum, Ursula, „Der alte Spinoza hatte ganz recht"? Zur Aneignung Spinozas

in der deutschen Sozialdemokratie. In: Czeklinski, Michael u. a. (Hgg.), Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas, Würzburg 2003, 239–266.
Graf, Friedrich W., Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
Guardini, Romano, Ethik. Vorlesungen an der Universität München. Bd. 1 und 2. Aus dem Nachlaß hg. v. Hans Mercker. Unter Mitarbeit von Martin Marschall, Mainz-Paderborn 1993 (Werke; Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik).
Günther, Anton, Thomas a Scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits=Pantheismen neuester Zeit, Wien 1835.

Habermas, Jürgen, Ein Gespräch über Gott und die Welt. In: Ders., Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt a.M. 2001 (es 2262), 173–196.
Ders., Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001.
Ders., Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: Nagl-Docekal, Herta/Langthaler, Rudolf (Hgg.), Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin 2004 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie; Sonderbd. 9), 141–160. – Veränderte Fassung in: Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 216–257 [Hier zitiert nach dieser Fassung].
Ders., Metaphysik nach Kant. In: Theorie der Subjektivität. Hg. v. Konrad Cramer u. a. (FS D. Henrich), Frankfurt a. M. 1987, 425–443.
Ders., Zu Gadamers „Wahrheit und Methode". In. Ders./Henrich, Dieter/Taubes, Jacob (Hgg.), Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a. M. 1971, 45–56.
Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: zur debatte 34 (2004), Heft 1/2004, 1–7.
Häberlin, Paul, Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1952.
Hadot, Pierre, Le voile d'Isis. Essais sur l'histoire de l'idée de Nature, Paris 2004.
Ders., Zur Idee der Naturgeheimnisse. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen „Ideen zu einer Geographie der Pflanzen", Mainz-Wiesbaden 1982 (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1982, 8).
Hagencord, Rainer, Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Geleitwort von Jane Goodall, Regensburg 2005.
Ders. (Hg.), Bernhard Rensch: Biologe und Philosoph, Coesfeld 1997.
Hare, Richard M., Theologie und Falsifikation. Ein Symposium. In: Dalferth, Ingolf (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, 87–90.
Harrauer, Christine, „Ich bin, was da ist …". Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit. In: Wiener Studien 107/108 (1994/1995) 337–355.
Hartmann, Eduard v., Philosophie des Unbewussten. 3 Bde., 12. Aufl. Leipzig 1923.
Hauser, Otto, Spinoza, Stuttgart 1907.
Hegel, Georg W. F., Phänomenologie des Geistes. In: Ders., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Hg. v. Hermann Glockner. Bd. 2., Stuttgart 1951.
Ders., Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten ... In: Ders., Gesammelte

Werke. Hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 1: Frühe Schriften I, Hamburg 1989, 83–114.
Ders., Die Rechtsphilosophie. In: Ders., Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Bd. 2. Hrsg. v. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.Ders., System der Philosophie I. In: Ders., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Hg. v. Hermann Glockner. Bd. 8, Stuttgart 1955.
Ders., Vorlesungen über die Aesthetik I. In: Ders., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Hg. v. Hermann Glockner. Bd. 12, Stuttgart 1953.
Ders., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. In: Ders., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Hg. v. Hermann Glockner. Bd. 19, Stuttgart 1959.
Heidegger, Martin, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Frankfurt a. M. 1989 (GA 65).
Ders., Identität und Differenz, 5. Aufl. Pfullingen 1976.
Ders., Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, Frankfurt a. M. 1995 (GA 60).
Ders., Schellings Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809). Hg. v. H. Feick, Tübingen 1971.
Heider, Placidus B., Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit, Freiburg-München 1999.
Heine, Heinrich, Brief an Moses Moser in Berlin. In: Ders., Säkularausgabe. Bd. 20: Briefe 1815–1831, Berlin 1970.
Ders., Geständnisse. In: Ders., Werke in fünf Bänden. Bd. 5, Berlin-Weimar 1981 (Bibliothek Deutscher Klassiker), 323–383.
Ders., Ludwig Börne. Eine Denkschrift. In: Ders., Werke in fünf Bänden. Bd. 5, Berlin-Weimar 1981 (Bibliothek Deutscher Klassiker), 167–309.
Ders., Nachwort zum „Romanzero". In: Ders., Sämtliche Schriften. 6. Band./1. Teilband. Hg. v. Klaus Briegleb, München 1975, 182–186.
Ders., Seraphine. In: Ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hg. v. Manfred Windfuhr. Bd. 2: Neue Gedichte, Hamburg 1983, 31–37.
Ders., Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Ders., Werke in fünf Bänden. Bd. 5, Berlin-Weimar 1981 (Bibliothek Deutscher Klassiker), 5–146.
Heinrich, Axel, Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm, Regensburg 2001 (ratio fidei 6).
Henrich, Dieter, Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789). In: Honneth, Axel u. a. (Hgg.), Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt a.M. 1989, 106–170.
Ders., Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism. Ed. by David S. Pacini, Cambridge/Mass.-London 2003.
Ders., Bewußtes Leben und Metaphysik. In: Ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999 (Reclam-U.-B. 18010), 194–216.
Ders., Bewußtes Leben. Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes. In: Ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999 (Reclam-U.-B. 18010), 11–48.
Ders., Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, Tübingen 1952.
Ders., Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt a. M. 1967 (WuG 34).

Ders., Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst, Frankfurt a. M. 2003 (stw 1610).
Ders., Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795), Stuttgart 1992.
Ders., Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena (1790–1794). 2 Bde., Frankfurt a. M. 2004.
Ders., Grund und Gang spekulativen Denkens. In: Ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999 (Reclam-U.-B. 18010), 85–138.
Ders., Hölderlins Philosophische Grundlehre. In der Begründung, in der Forschung, im Gedicht. In: Grundmann, Thomas u. a. (Hgg.), Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl, Frankfurt a. M. 2005 (stw 1735), 300–324.
Ders., Inflation in Subjektivität? In: Merkur 52 (1998) 46–54.
Ders., Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991.
Ders., Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960.
Ders., Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen. In: Ders./Metz, Johann B./Hilberath, Bernd J./Werblowsky, Zwi (Hgg.), Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin, Münster 1997 (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 8), 10–20.
Ders., Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Bubner, Rüdiger/Cramer, Konrad/Wiehl, Reiner (Hgg.), Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte (FS H.-G. Gadamer), Tübingen 1970, 257–284.
Ders., Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben. In: Ders., Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1982, 99–124.
Ders., Selbstbewußtsein und spekulatives Denken. In: Ders., Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1982, 125–181.
Ders., Subjektivität als Prinzip. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 46 (1998) 31–44; auch in: Ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999 (Reclam U.-B. 18010), 49–73 [Hier zitiert nach dieser Fassung].
Ders., Über die Einheit der Subjektivität. In: Philosophische Rundschau 3 (1955) 28–69.
Ders., Versuch über Fiktion und Wahrheit. In: Ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999 (Reclam U.-B. 18010), 139–151.
Ders., Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst, München 2001 (Edition Akzente).
Ders., Wohin die deutsche Philosophie? In: Ders., Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit, Frankfurt a. M. 1987 (esNF 1400), 6–75.
Ders., Zeit und Gott. Anmerkungen und Anfragen zur Chronotheologie. In: Angehrn, Emil u. a. (Hgg.), Der Sinn der Zeit, Weilerswist 2002, 15–39.
Ders., Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung. In:

Kaulbach, Friedrich/Ritter, Joachim (Hgg.), Kritik und Metaphysik. Studien (FS H. Heimsoeth), Berlin 1966, 40–59.
Ders. (Hg.), Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790–1792). Unter Mitwirkung von Jürgen Weyenschops. Mit Beiträgen von Johann L. Döderlein, Anton F. Koch, Pol Schmoetten, Marcelo Stamm, Violetta Waibel, Stuttgart 1997.
Ders./Irrlitz, Gerd, Deutschsprachiges Philosophieren – während der Teilung und in der Zukunft. Interviewt von Hans-Peter Krüger. In: Deutsche Zeitschrift der Philosophie 51 (2003) 779–804.
Herder, Johann. G., Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesburi's Naturhymnus, Zweite, verkürzte und vermehrte Aufl. Gotha 1800.
Ders., Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume. In: Sämtliche Werke. Bd. VIII. Hg. von Bernhard Suphau, Hildesheim 1967, 165–333.
Ders. (Hg.), Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus Morgenlande. Nebst vier und vierzig alten Minneliedern. Nachwort von Regine Otto, Zürich 2003.
Hermes, Georg, Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung, Münster 1819.
Ders., Einleitung in die christkatholische Theologie. Zweiter Theil: Positive Einleitung, Münster 1829.
Ders., Untersuchung über die innere Wahrheit des Christenthumes, Münster 1805.
Herzl, Theodor, Tagebücher. 1895–1904. 3 Bde., Berlin 1923.
Heß, Moses, Die europäische Triarchie, Leipzig 1841.
Ders., Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas, Stuttgart 1837.
Hick, John, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Übers. v. Clemens Wilhelm. Bearb. u. mit einem Vorwort vers. v. Armin Kreiner, München 1996.
Hillermann, Horst, Zur Begriffsgeschichte von „Monismus". In: Archiv für Begriffsgeschichte XX (1976) 214–235.
Hindrichs, Gunnar, Metaphysik und Subjektivität. In: Philosophische Rundschau 48 (2001) 1–27.
Höffe, Otfried, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2003.
Hoffmeister, Johannes (Hg.), Briefe von und an Hegel. 4 Bde., Hamburg 1952–1960 (PhB 235).
Hofmann, Peter, Goethes Theologie, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001.
Hornung, Erik, Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland, München 1999.
Horstmann, Rolf-Peter, Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2004 (KlostermannSeminar).
Horwitz, Rivka, Moses Mendelssohns Interpretation des Tetragrammaton: „Der Ewige". In: Judaica 55 (1999) 2–19. 132–152.
Houellebecq, Michel, Plattform. Aus dem Franz. v. Uli Wittmann, Köln 2002.

Idel, Moshe, Deus sive Natura – Les métamorphoses d'une formule de Maimonide à Spinoza. In: Ders., Maimonide et la mystique juive, Paris 1991, 105–134.
Israel, Jonathan I., Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750, Oxford 2001.

Jacobi, Friedrich Heinrich, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1785). In: Ders., Schriften über den Spinozastreit. Hg. v. Klaus Hammacher u. Irmgard-Maria Piske, Hamburg-Stuttgart-Bad Canstatt 1998 (GA 1,1), 1–146.
Ders., Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. In: Ders., Schriften über den Spinozastreit. Hg. v. Klaus Hammacher u. Irmgard-Maria Piske, Hamburg-Stuttgart-Bad Canstatt 1998 (GA 1,1), 269–331.
Jacobs, Wilhelm G., Schelling lesen, Stuttgart-Bad Canstatt 2004 (legenda 3).
Jaeschke, Walter (Hg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799–1812). Hauptbd. u. Quellenbd., Hamburg 1994 (Philosophisch-literarische Streitsachen 3 und 3.1).
Jamme, Christoph (Hg.), Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus", Frankfurt a. M. 1984 (stw 413).
Ders./Völkel, Frank (Hgg.), Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit. Bd. 1–4, Stuttgart-Bad Canstatt 2003 (Specula 3,1–3,4).
Jammer, Max, Einstein und die Religion. Mit einem Vorwort v. Jürgen Audretsch u. einem Beitrag v. Carl Friedrich von Weizsäcker, Konstanz 1995.
Jaspers, Karl, Kant. Leben, Werk, Wirkung, München 1975.
Jeck, Udo R., Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition, Frankfurt a. M. 2004.
Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et Ratio". Hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135, Bonn 1998.
Ders., Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden. Deutsch v. Ingrid Stampa, Augsburg 2005.
John, Ottmar, Rahners Geheimnisbegriff als anonyme Tradierung des Bilderverbotes. In: Jahrbuch Politische Theologie 2 (1997) 187–222.
Jüngel, Eberhard/Sloterdijk, Peter, Disput über die Schöpfung. In: Verein Ausstellungshaus für christliche Kunst, München - Jahrbuch 2001, 23–37.

Kant, Immanuel, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I, Berlin 1910, 215–368.
Ders., Brief an Johann Caspar Lavater vom 28.04.1775. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. X, Berlin-Leipzig 1922, 175–179.
Ders., Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II, Berlin 1912, 63–163.
Ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV, Berlin 1911, 385–463.
Ders., Kritik der praktischen Vernunft. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V, Berlin 1913, 1–163.
Ders., Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.). In: Ders., Kant's gesammelte Schriften.

Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV, Berlin 1911, 1–252.
Ders., Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.). In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. III, Berlin 1911, 1–552.
Ders., Kritik der Urteilskraft. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V, Berlin 1913, 165–485.
Ders., Die Metaphysik der Sitten. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI., Berlin 1914, 203–491.
Ders., Metaphysik. Zweiter Theil. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII, Berlin-Leipzig 1928.
Ders., Opus postumum. Erste Hälfte. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXI, Berlin-Leipzig 1936.
Ders., Opus postumum. Zweite Hälfte. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXII, Berlin-Leipzig 1938.
Ders., Reflexionen zur Religionsphilosophie. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XIX, Berlin-Leipzig 1934, 615–654.
Ders., Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II, Berlin 1912, 315–373.
Ders., Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII, Berlin-Leipzig 1923, 253–271.
Ders., Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II, Berlin 1912, 165–204.
Ders., Vorarbeiten und Nachträge. In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIII, Berlin 1955.
Ders., Was heißt: Sich im Denken orientieren? In: Ders., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII, Berlin-Leipzig 1923, 131–147.
Kather, Regine, Das Verständnis von Realität und die Überwindung der Anthropozentrik. Spinozistische Elemente im Wissenschaftsbegriff Albert Einsteins. In: Delf, Hanna/Schoeps, Julius H./Walther, Manfred (Hgg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994 (Studien zur Geistesgeschichte 16), 394–421.
Kayser, Rudolf, Spinoza – Bildnis eines geistigen Helden, Wien 1932.
Kehrer, Günter, Religion darf Unsinn sein. In: Die Zeit. Nr. 7, 07.02.1997, 11.
Kehrer, Jürgen, Spinozas Rache. Kriminalroman, Dortmund 1995.
Kierkegaard, Sören, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Teil, Düsseldorf-Köln 1957 (GW; 16. Abt.).
Kilcher, Andreas B., Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur. In: Delf, Hanna/Schoeps, Julius H./Walther, Manfred (Hgg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994 (Studien zur Geistesgeschichte 16), 193–242.
Kim, Yun Ku, Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in den „Dr."-Rezensionen Reinholds. In: Bondeli, Martin/Lazzari, Alessandro (Hgg.), Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds, Basel 2004 (Schwabe Philosophica V), 166–185.
Kissler, Alexander, Die Entgleisungen der Moderne. Wie Habermas und Ratzinger den Glauben rechtfertigen. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 16, 21.01.2004, 11. Vgl. auch den Wiederabdruck in: zur debatte 34 (2004) Heft 1/2004, 8.
Klein, Wilhelm, Gottes Wort im Kirchenjahr. Vorträge im Kolleg 1957–1961, Tübingen 1999 (Sonderband Katalog-Correspondenzblatt Germanicum-Hungaricum 108).
Ders., Gottes Wort bei Johannes. Kapitel 1–12. Vorträge im Kolleg 1959–1960, Tübingen 2000 (Sonderband Katalog-Correspondenzblatt Germanicum-Hungaricum 109).
Ders., Gottes Wort im Römerbrief. Vorträge im Kolleg 1958–1961, Tübingen 1998 (Sonderband Katalog-Correspondenzblatt Germanicum-Hungaricum 107).
Ders., Wilhelm Klein in Rom, Bonn und Münster. Vorträge – Aufzeichnungen, Hildesheim 2001 (Sonderband Katalog-Correspondenzblatt Germanicum-Hungaricum 110).
Klepper, Jochen, Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942. Hg. v. Hildegard Klepper, Stuttgart 1956.
Klimke, Friedrich, Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen, Freiburg i. Br. u. a. 1911.
Koch, Klaus, Monotheismus als Sündenbock? In: Theologische Literaturzeitung 124 (1999) 874–884.
Kodalle, Klaus-M./Ohst, Martin (Hgg.), Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren. Hg. in Zusammenarbeit mit Ch. Danz, C. Dierksmeier und Ch. Seysen, Würzburg 1999 (Kritisches Jahrbuch Philosophie 4).
Kolbenheyer, Guido E., Amor Dei, München-Leipzig 1909.
Kopper, Joachim, Kants Gotteslehre. In: Kant-Studien 47 (1955/56) 31–61.
Koselleck, Reinhart, Zeitgeschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. M. 2003 (stw 1656).
Koslowski, Stefan, Idealismus als Fundamentaltheismus. Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes zwischen Dialektik, positiver Philosophie, theosophischer Mystik und Esoterik, Wien 1994 (Philosophische Theologie 5).
Kreutzer, Johann, Einleitung. In: Hölderlin, Johann Christian Friedrich: Theoretische Schriften, Hamburg 1998 (PhB 509), VII–LIII.
Kreutzer, Karsten, Der monistische Grundzug der Symboltheorie. Zu einer Debatte zwischen Thomas Pröpper und Karl Rahner. In: Müller, Klaus/Striet, Magnus (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005 (ratio fidei 25), 101–109.
Krienke, Markus, Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini, Stuttgart 2004 (Ursprünge des Philosophierens 9).
Krochmalnik, Daniel, Formeln des Monotheismus im Judentum. In: Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002), Monotheismus, 81–92.
Kruck, Günter, Hegels Religionsphilosophie der absoluten Subjektivität und die Grundzüge des spekulativen Theismus Christian Hermann Weißes, Wien 1994 (Philosophische Theologie 4).
Kühn, Manfred, Kant. Eine Biographie, München 2003.

Kuschel, Karl-Josef, Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe, Düsseldorf 2002.
Ders., Moses, Monotheismus und die Kultur der Moderne. Zum Gespräch über Jan Assmanns *Moses der Ägypter* unter Rückgriff auf die Mose-Deutungen von Heinrich Heine und Thomas Mann. In: Oeming, Manfred/Schmid, Konrad/Welker, Michael (Hgg.), Das Alte Testament und die Kultur der Moderne, Münster 2003 (Altes Testament und Moderne 8) 157–166. Wieder abgedruckt in Assmann, Jan, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München-Wien 2003, 273–286 [Hier zitiert nach dieser Fassung].

Langerak, Edward, Theism and toleration. In: Quinn, Philip L./Taliaferro, Charles (Hgg.), A Companion to Philosophy of Religion, Malden-Oxford 1997 (Blackwell Companions to Philosophy 9), 514–521.
Langthaler, Rudolf, „Gottvermissen" – eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die Politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der Kantischen Religionsphilosophie, Regensburg 2000 (ratio fidei 4).
Latour, Bruno, Iconoclash oder Gibt es eine Welt jenseits des Bilderkrieges? Aus dem Engl. v. Gustav Roßler, Berlin 2002 (Internationaler Merve Diskurs 245).
Ders./Weibel, Peter, Iconoclash – Image-making in Science, Religion and Art, Karlsruhe-Cambridge/Mass. 2002.
Lazzari, Alessandro, „Das Eine, was der Menschheit Noth ist". Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792), Stuttgart-Bad Canstatt 2003 (Spekulation und Erfahrung II, 49).
Leese, Kurt, Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert, Berlin 1929.
Lepenies, Wolf, Rückkehr von Krieg und Glauben. In: Süddeutsche Zeitung. Nr. 248, 27./28.09.2001, 4.
Lichtenberg, Georg Ch., Sudelbücher Heft H. Nr. 143. In: Ders., Schriften und Briefe. Bd. 2: Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher, München-Wien 1971.
Litz, Raimund, Monismus – Zugänge zu einem Gedanken vom Ganzen. In: Müller, Klaus/Striet, Magnus (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005 (ratio fidei 25), 131–139.
Ders., „... und verstehe die Schuld". Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluss an Dieter Henrichs Philosophie der Subjektivität, Regensburg 2002 (ratio fidei 9).
Llosa, Mario Vargas, Religion ist Privatsache. Warum die Europäische Union Staat und Kirche trennen sollte. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 171, 26.07.2004, 32.
Löwith, Karl, Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G. B. Vico – Paul Valéry, Stuttgart 1986 (SW 9).
Luczak-Wild, Jeannine (Hg.), Häberlin für heute. Ausgewählte Stellen aus dem Gesamtwerk von Paul Häberlin (1878–1960), Basel 2004.
Luhmann, Niklas, Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Teilbde., Frankfurt a. M. 1997.
Luxenberg, Christoph, Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin 2000.

Mann, Thomas, Das Gesetz. In: Ders., Mario und der Zauberer. Späte Erzählungen, o. O. 1967, 328–395.
Marquard, Odo, Frage nach der Frage, auf die Hermeneutik die Antwort ist. In: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981) 1–19.
Ders., Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. In: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981 (Reclam-U.-B. 7724), 91–116.
Martini, Carlo Maria/Eco, Umberto (Hgg.), Woran glaubt, wer nicht glaubt? Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König und Beiträgen von Emmanuele Severino, Manlio Sgalambro, Eugenio Scalfari, Indro Montanelli, Vittorio Foa und Claudio Martelli. Aus dem Ital. v. Burkhart Kroeber und Karl Pichler, Wien 1998.
Marx, Karl, [Thesen über Feuerbach]. In: Karl Marx – Friedrich Engels, Studienausgabe. Bd I: Philosophie. Hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt a. M. 1971, 139–141.
Ders., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Karl Marx – Friedrich Engels, Werke. Bd 1, Berlin 1964, 378–391.
Mauersberg, Barbara, Der lange Abschied von der Bewußtseinsphilosophie. Theorie der Subjektivität bei Habermas und Tugendhat nach dem Paradigmenwechsel zur Sprache, Frankfurt a. M. 2000 (EH Reihe XX, Bd. 614).
Mauthner, Fritz, Spinoza. Ein Umriß seines Lebens und Wirkens (1906). Erw. Neubearbeitung, Dresden 1921.
Ders., Einleitung zu Ders. (Hg.), Jacobis Spinoza Büchlein nebst Replik und Duplik, München 1912 (Bibliothek der Philosophen 2), VII–XXVII.
Ders. (Hg.), Jacobis Spinoza Büchlein nebst Replik und Duplik, München 1912 (Bibliothek der Philosophen 2).
Mayer, Johann F., De antiscripturariis recentioribus, Greifswald 1707.
Meckenstock, Günter, Historische Einführung des Herausgebers. In: Schleiermacher, Friedrich, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Hg. v. Günter Meckenstock, Berlin-New York 2001, 1–52.
Ders., Schleiermachers frühe Spinoza-Studien. In: Schürmann, Eva/Waszek, Norbert/Weinreich, Frank (Hgg.), Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas, Stuttgart-Bad Canstatt 2002 (Spekulation und Erfahrung II, 44), 441–457.
Mehlhausen, Joachim/Dunkel, Daniela, Art. Monismus/Monistenbund. In: Theologische Realenzyklopädie Bd. XXIII, Berlin-New York 1994, Sp. 212–219.
Meier, Frank, Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie, Regensburg 2004 (ratio fidei 21).
Meier, Heinrich, Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss, Stuttgart-Weimar 2003.
Menasse, Robert, Trilogie der Entgeisterung. 5 Bde., Frankfurt a. M. 1997.
Ders., Die Vertreibung aus der Hölle. Roman, Frankfurt a. M. 2001.
Mendelssohn, Moses, An die Freunde Lessings. Ein Angang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. In: Ders., Schriften über Religion und Aufklärung. Hg. u. eingel. v. Martina Thom, Darmstadt 1989, 473–509.
Ders., Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Vorbericht. In: Ders., Schriften über Religion und Aufklärung. Hg. u. eingel. v. Martina Thom, Darmstadt 1989, 467–471.
Merker, Nicolao, Le origini della logica hegeliana. (Hegel a Jena), Milano 1961.

Metz, Johann B., Theologie als Theodizee? In: Oelmüller, Willi (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 103–118.
Ders., Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie. In: Bauer, Johannes B., Entwürfe der Theologie, Graz-Wien-Köln 1985, 209–233.
Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. Unter redaktioneller Mitarbeit v. Norbert Redlich hg. v. Bernd Lutz, Stuttgart-Weimar 1995.
Michelini, Francesca, Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella „Scienza della logica" di Hegel, Bologna 2004 (Scienze religiose. Nuova serie 9).
Minc, Alain, Spinoza. Un roman juif, Paris 1999.
Molendijk, Arie L., Ein standfester Mensch. Bemerkungen zum Werdegang von Heinrich Scholz. In: Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Wehmeier, Kai F. (Hgg.), Heinrich Scholz. Logiker, Philosoph, Theologe, Paderborn 2005, 13–45.
Moritz, Karl Philipp, Anton Reiser (1783–1793). Ein psychologischer Roman, Frankfurt a. M.-Leipzig 1998 (insel-tb. 2229).
Muck, Otto, Die deutschsprachige Marechalschule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a. In: Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen. Hg. v. Winfried Löffler, Innsbruck-Wien 1999, 414–453.
Müller, Klaus, Art. Philosophischer Glaube. In: LThK, 3., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 8, Sp. 260.
Ders., Askese und Verwundung. Religiöse Erkenntnis aus Malerei. In: Hoeps, Reinhard (Hg.), Religion aus Malerei? Paderborn u. a. 2005, 133–152.
Ders., Athen versus Jerusalem, via Jena. Neuzeitliche Weichenstellungen im Vernunft-Glaube-Problem. In: Kampmann, Tobias/Schärtl, Thomas (Hgg.), Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens, Münster 2006, 43–68.
Ders., Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube. In: Langthaler, Rudolf – Nagl-Docekal, Herta (Hgg.), Habermas und die Religion [Arbeitstitel], Wien-Berlin 2006 [Im Erscheinen].
Ders., Bilderverbot oder: Wie aus einem theologischen Missverständnis ein philosophischer Mythos wird. In: Joas, Hans (Hg.), Die Zehn Gebote, Dresden 2006, [Im Erscheinen].
Ders., Computer machen Leute. Philosophie, Neue Medien und Cyber-Religion. In: Renovatio 54 (1998) 149–162.
Ders., Etwas „... für starke Intellekte". Metakritische relecture zu Rosminis Hegelkritik. In: Krienke, Markus (Hg.), Rosmini und die deutsche Philosophie, 2006 [Im Erscheinen].
Ders., Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik. In: Walter, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg-Basel-Wien 2005 (QD 216), 74–82.
Ders., Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien. In: Essen, Georg/Striet, Magnus (Hgg.), Kant. Theologische Perspektivierungen seiner Philosophie – Kant und die moderne Theologie, Darmstadt 2005, 129–161.
Ders., Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001.
Ders., Herbst der Hermeneutik? Eine philosophische Debatte von theologischer Brisanz. In: Garhammer, Erich/Schöttler, Heinz-Günther (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik. München 1998, 137–148.
Ders., Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994.

Ders., Kant in der deutschsprachigen Theologie der Gegenwart. In: Fischer, Norbert (Hg.), Kant und die katholische Theologie, Freiburg-Basel-Wien 2005, 421–440.
Ders., Konfliktstoff „Heil". Über einen vergessenen Ernstfall im Antagonismus von Vernunft und Glaube. In: John, Ottmar/Möhring-Hesse, Andreas (Hgg.), Heil – Wahrheit – Gerechtigkeit, Münster 2006 [Im Erscheinen].
Ders., Konstrukt Religion. Religionsphilosophischer Vorschlag zur Behebung eines religionstheologischen Defekts. In: Quitterer, Josef/Schwibach, Armin (Hgg.), Aufgang der Wahrheit. Konstruktion der Wirklichkeit (FS C. Huber), Zagreb 2001, 31–51.
Ders., *L'Etica* di Guardini e il *Corso fondamentale sulla fede* di Rahner. Un incontro a distanza. In: Nicoletti, Michele/Zucal, Silvano (Hgg.), Tra coscienza e storia. Il problema dell'etica in Romano Guardini. Atti del convegno tenuto a Trento il 15–16 dicembre 1998, Brescia 1999 (Religione e cultura 12), 153–170.
Ders., Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne. In: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hgg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie. Tagung Bochum 1999, Berlin-New York 2001 (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), 41–55.
Ders., Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart. In: Söding, Thomas (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monismus, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 2003 (QD 196), 176–213.
Ders., Monotheismus unter Generalverdacht. Philosophisches zu einem aktuellen, aber nicht ganz neuen Phänomen. In: Religionsunterricht an höheren Schulen 45 (2002) 339–350.
Ders., Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit v. Saskia Wendel, Münster 2000 (Münsteraner Einführungen – Theologie 4).
Ders., Philosophisches über die Veränderung von Kommunikation durch Telemediatisierung. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 41 (2000) 160–178.
Ders., Technospiritualität. Philosophisch-Theologisches in der Selbstbeschreibung der Cyberszene. In: Gutman, Hans-Martin/Gutwald, Cathrin (Hgg.), Religiöse Wellness. Seelenheil heute, Paderborn 2005, 81–102.
Ders., Theodizee nach Ijob. Eine systematisch-geistliche Betrachtung. In: Theologie der Gegenwart 38 (1995) 211–222.
Ders., Über den monistischen Tiefenstrom in der christlichen Theologie. In: Ders./Striet, Magnus (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005 (ratio fidei 25), 47–84.
Ders., Verdoppelte Realität – virtuelle Wahrheit. Philosophische Erwägungen zu den neuen Medien. In: Die politische Meinung 43 (1998) 59–70.
Ders., Vernunft und Glaube: Zwischenbilanz zu laufenden Debatten, Münster 2005 (Pontes 20).
Ders., „... was überhaupt wirklich und was ein erstes Wirkliches ist". Mit Dieter Henrich unterwegs zu letzten Gedanken. In: Hoff, Gregor M. (Hg.), Erkundungen, Mainz 2005, 149–165.
Ders., Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a. M. u. a. 1994 (RSTh 46).
Ders., Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik. In: Ders. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 77–100.

Münker, Stefan, Was heißt eigentlich: „Virtuelle Realität"? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdoppelung der Welt. In: Ders./Roesler, Alexander (Hgg.), Mythos Internet, Frankfurt a. M. 1997 (es 2010), 108–127.
Mulisch, Harry, „Jetzt haben alle Angst". Spiegel-Gespräch. In: Der Spiegel 47 (2004) 89–94.
Mulsow, Martin, Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720, Hamburg 2002.
Ders./Stamm, Marcelo, Konstellationsforschung, Frankfurt a. M. 2005 (stw 1736).
Mußner, Franz, Geschichte der Hermeneutik. Von Schleiermacher bis zur Gegenwart, 2., erw. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1976.

Nadler, Steven, Spinoza. A Life, Cambridge 1999.
Nagel, Thomas, Der Blick von Nirgendwo. Übers. v. Michael Gebauer, Frankfurt a. M. 1992.
Ders., Das letzte Wort. Aus dem Engl. übers. v. Joachim Schulte, Stuttgart 1999 (Reclam-U.-B. 18021).
Nancy, Jean-Luc, Entzug der Göttlichkeit. Zur Dekonstruktion und Selbstüberschreitung des Christentums. Im Gespräch mit Sergio Benvenuto. In: Lettre international 59 (2002) Heft 4/2002, 76–80.
Nietzsche, Friedrich, An Spinoza. In: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 11, Berlin-New York 1988, 319.
Ders., Jenseits von Gut und Böse. In: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 5, 2. Aufl. Berlin-New York 1988, 9–243.
Ders., Kritische Gesamtausgabe. IX, 1–3. Hg. v. Marie-Luise Haase u. Michael Kohlenbach, Berlin-New York 2001.
Ders., Nachgelassene Fragmente 1884–1885. In: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 11, Berlin-New York 1988.
Ders., Postkarte an F. Overbeck vom 30.07.1881. In: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 6, Berlin-New York 1986, Nr. 135, 111.
Nikolaus von Kues, De docta ignorantia. Übers. und mit Vorwort und Anmerkungen hg. v. Peter Wilpert, 3., durchges. Auflage besorgt von Hans Gerhard Senger, Hamburg 1979.
Ders., Dialogus de Genesi. Ed. Dupre II.
Nordhofen, Eckhard, Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie, Würzburg 1993.
Ders., Die Zukunft des Monotheismus. In: Merkur 53 (1999) 828–846 (Sonderheft: „Nach Gott fragen. Über das Religiöse").
Novalis, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment (1799). In: Ders., Werke, Briefe und Tagebücher Friedrich von Hardenbergs. Bd. 2: Das philosophisch-theoretische Werk. Hg. v. Hans-Joachim Mähl, Darmstadt 1999, 732–750.
Ders., Die Lehrlinge zu Sais. In: Ders., Werke, Tagebücher und Briefe. Bd. I: Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe. Hg. v. Richard Samuel, Darmstadt 1999, 199–233.
Nussbaum, Martha C., Body of the Nation. Why women were mutilated in Gujarat. In: Boston Review. Summer 2004; http://bostonreview.net/BR29.3/nussbaum.html [27.07.2004].

Ohlig, Karl Heinz, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium" der Trinität, 2. Aufl. Mainz-Luzern 2001.
Oßwald, Bernhard, Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität, Paderborn u. a. 1990 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumene; N. F. 43).

Quaknin, Marc-Alain, Den Talmud lesen, Weinheim u. a. 1990.

Pacini, David S., Foreword: Remenbrance through Disenchantment. In: Henrich, Dieter, Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism. Ed. by David S. Pacini, Cambridge/Mass.-London 2003, ix–liv.
Palmquist, Stephen R., Kant's Critical Religion. Vol. II of Kant's System of Perspectives, Aldershot u. a. 2000.
Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie. Bd. 1, Göttingen 1988.
Ders., Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen 1996 (UTB 1925).
Peterson, Erik, Der Monotheismus als politisches Problem. In: Ders., Theologische Traktate. Mit einer Einl. v. Barbara Nichtweiß, Würzburg 1994 (Ausgewählte Schriften 1), 23–81.
Plethon, Georgios Gemistos, Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452). Übers. u. erläutert v. Wilhelm Blum, Stuttgart 1988 (BGL 25).
Plitt, G. L. (Hg.), Aus Schellings Leben. In Briefen. Erster Bd. 1775–1803. (Leipzig 1869), Hildesheim-Zürich-New York 2003.
Plutarch, Über Isis und Osiris. In: Ders., Drei religionsphilosophische Schriften. Griech.-dt. Übers. u. hg. v. Herwig Görgemanns unter Mitarbeit von Reinhard Feldmeier und Jan Assmann, Düsseldorf-Zürich 2003, 135–273.

Rahner, Karl, Gebete des Lebens. Hg. v. Albert Raffelt. Einf. v. Karl Lehmann, Freiburg-Basel-Wien 1984.
Ders., Immanente und transzendente Vollendung der Welt. In: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. 7, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 593–609.
Ders., Kleines Kirchenjahr, München 1954.
Ders., Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens. In: Ders., Sämtliche Werke. Bd. 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2003, 458–476.
Ders., Vom Mut zum kirchlichen Christentum. In: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. 14: In Sorge um die Kirche. Bearb. v. Paul Imhof, Einsiedeln-Zürich-Köln 1980, 11–22.
Ders., Zur Theologie des Gottesdienstes. In: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. 14: In Sorge um die Kirche. Bearb. v. Paul Imhof, Einsiedeln-Zürich-Köln 1980, 227–237.
Ders., Zum Verständnis des Weihnachtsfestes. In: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. 16: Humane Gesellschaft und Kirche von morgen. Bearb. v. Paul Imhof, Einsiedeln-Zürich-Köln 1984, 336–347.
Ratzinger, Joseph, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 6, 08.01.2000, I–II.
Ratzinger, Joseph, Auf der Suche nach dem Frieden. In: Deutsche Tagespost, Nr. 407, 12.06.2004; http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=9319 [Ausdruck: 12.06.2004. 6 Seiten.].

Ders., Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte, 3. Aufl. Bad Tölz 2005 (Urfelder Texte 4).
Ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.
Ders., Die Welt braucht Gottes Anwesenheit. Allein die Kraft des dreifaltigen Gottes kann den Menschen vor der Zerstörung seiner selbst bewahren. Predigt des Präfekten der römischen Glaubenskongregation am 6. Juni 2004 in der Kathedrale zu Bayeux. In: Deutsche Tagespost, Nr. 407, 12.06.2004; http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=9346 [12.06.2004. 3 Seiten.].
Ravera, Marco, Studi sul teismo speculativo tedesco, Milano 1974 (Studi di Filosofia 10).
Reinhold, Carl Leonhard, Briefe über die Kantische Philosophie, 1. Bd., Leipzig 1790. 2. Bd., Leipzig 1792.
Ders., Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei. Hg. u. komm. v. Jan Assmann. Im Anhang: Friedrich Schiller, Die Sendung Moses, Neckargemünd 2001 (GegenSatz 4).
Rensch, Bernhard, Das universale Weltbild. Evolution und Naturphilosophie, 2. Aufl., durchges. u. mit einem Vorwort vers. v. Franz M. Wuketits, Darmstadt 1991.
Renz, Monika, Grenzerfahrung Gott. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit, 2. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 2004 (Herder spektrum 5341).
Repke, Johannes, Pantheistischer und theistischer Monismus, Lichterfelde-Berlin 1912 (Biblische Zeit- und Streitfragen VII, 8).
Ricœur, Paul, Religion, Atheismus und Glaube. In: MacIntyre, Alasdair/Ders., Die religiöse Kraft des Atheismus. Aus dem Amerik. von Reiner Ansén, Freiburg-München 2002, 65–102.
Röd, Wolfgang, Benedictus de Spinoza. Eine Einführung, Stuttgart 2002 (Reclam-U.-B. 18193).
Roehr, Sabine, Reinholds *Hebräische Mysterien oder die älteste Freymaurerei*. Eine Apologie des Freimaurertums. In: Bondeli, Martin/Lazzari, Alessandro (Hgg.), Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds, Basel 2004 (Schwabe Philosophica V), 147–165.
Rogers, G. A. John, Die Cambridge Platoniker. In: Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 3/Halbbd. 1, Basel 1988, 240–290.
Rohls, Jan, Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Bd. II: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997.
Ders., Rosmini, Hegel und die Metaphysik. In: Krienke, Markus (Hg.), Rosmini und die deutsche Philosophie, 2006 [Im Erscheinen].
Rohmer, Friedrich, Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, Nördlingen 1856.
Rohs, Peter, Feld – Zeit – Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie, Frankfurt a. M. 1992.
Rosen, Jonathan, Talmud und Internet. Eine Geschichte von zwei Welten. Aus d. Amerik. v. Christian Wiese, Frankfurt a. M. 2000.
Ders., Der Talmud und das Internet. Eine Reise zwischen Welten. In: Neue Rundschau 111 (2000) 11–20.
Rosenzweig, Franz, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. Hg. u. eingel. v. Nahum Norbert Glatzer, Königstein/Ts. 1984.
Ders., Der Stern der Erlösung. In: Ders., Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd. 2, Haag 1976.

Rosmini, Antonio, Philosophie der Politik. Übers. v. Christiane Liermann mit einem Vorwort v. Francesco Traniello, Innsbruck-Wien 1999.
Ders., Teosofia. 6 Bde. Hg. v. P. P. Ottonello und M. A. Raschini, Rom 1998–2002 (Ediz. Crit. Bde. 12–17).
Rossi, Mario, Da Hegel a Marx. Vol. I–IV, Milano 1960–1963. Neuaufl. 1970–75 (SC/10).
Ruh, Ulrich, Mut zur Vernunft. In: HerderKorrespondenz 58 (2004) 379–381.
Ruschmeier, Ilona, Das philosophische Werk Bernhard Renschs. Eine kritische Auseinandersetzung mit Renschs wissenschaftlichem Weltbild anhand klassischer Probleme der Philosophie, Münster 1999 (Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 9).

Safranski, Rüdiger, Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus, München-Wien 2004.
Sala, Giovanni B., Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, Darmstadt 2004.
Ders., Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin-New York 1990 (KSt.; Erg.-H. 122).
Sandberger, Jörg, David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer. Mit unveröffentlichten Briefen, Göttingen 1972 (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 5).
Schachnowitz, Selig, Die Messiasbraut. Die Geschichte einer verlorenen Hoffnung. Historischer Roman aus dem 17. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1925.
Schäfer, Peter, Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds „Der Mann Moses und die monotheistische Religion", Berlin-Wien 2003 (Ha' Atelier Collegium Berlin 7).
Scharf, Susanne, Zerbrochene Zeit – Gelebte Gegenwart. Im Diskurs mit Michael Theunissen, Regensburg 2005.
Schelling, Friedrich W. J., Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch. In: Ders., Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Dritter Hauptband. Hg. v. Manfred Schröter, München 1958, 109–228.
Ders., Darstellung meines Systems der Philosophie. In: Ders., Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Dritter Hauptband. Hg. v. Manfred Schröter, München 1958, 1–108.
Ders., „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friederich Heinrich Jacobi und der in ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus." In: Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Quellenband. Hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1994 (Philosophisch-literarische Streitsachen 3.1), 242–314.
Ders., Einleitung in die Philosophie. Hg. von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Canstatt 1989 (Schellingiana 1).
Ders., Philosophie und Religion. In: Ders., Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Vierter Hauptband. Hg. v. Manfred Schröter, München 1958, 1–60.
Ders., Philosophie der Mythologie. In: Ders., Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Sechster Hauptband. Hg. v. Manfred Schröter, München 1959, 255–387.
Ders., Philosophie der Offenbarung. In: Ders., Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Sechster Hauptband. Hg. v. Manfred Schröter, München 1959, 389–759.
Ders., Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. In: Ders., Histo-

risch Kritische Ausgabe. Hg. v. Hans Michael Baumgartner u. a. I, 3, Stuttgart 1982, 47–112.
Ders., Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. In: Ders., Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Vierter Hauptband. Hg. v. Manfred Schröter, München 1958, 223–308.
Ders., System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Hg. und eingeleitet v. Siegfried Peetz, 2., erw. Aufl. Frankfurt a. M. 1990.
Ders., Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. In: Ders., Historisch Kritische Ausgabe. Hg. v. Hans Michael Baumgartner u. a. I, 2, Stuttgart 1980, 67–175.
Ders., Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hg. v. Walther E. Ehrhardt. 2 Bde., Hamburg 1992 (PhB 445a, 445b).
Ders., Die Weltalter. Bruchstück. In: Ders., Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Vierter Hauptband. Hg. v. Manfred Schröter, München 1958, 571–720.
Ders., Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. In: Ders., Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Nachlaßband. Hg. v. Manfred Schröter, München 1950.
Ders., Weltalter-Fragmente. 2 Bde. Hg. v. Klaus Grotsch. Einl. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Canstatt 2002 (Schellingiana 13,1–2).
Scherb, Jürgen L., Anselms philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen, Stuttgart-Berlin-Köln 2000 (Münchener Philosophische Studien; N. F. Bd. 15).
Schestow, Leo, Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie. Mit einem Essay von Raimundo Panikkar. Aus dem Russ. v. Hans Ruoff, München 1994 (Batterien 53).
Ders., Auf Hiobs Wage [sic!]. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten. Autorisierte Übertragung aus dem Russ. v. Hans Ruoff u. Reinhold von Walter, Berlin 1929.
Ders., Potestas clavium oder Die Schlüsselgewalt. Autorisierte Übertragung aus dem Russ. v. Hans Ruoff, München 1926.
Schiller, Friedrich, Gedichte. In: Ders., Sämtliche Werke in zehn Bänden. Hg. v. Hans-Günther Thalheim u. a. Bd. 1, Berlin 2005 (Berliner Ausgabe).
Ders., Die Sendung Moses. In: Reinhold, Carl Leonhard, Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei. Hg. u. komm. v. Jan Assmann, Neckargemünd 2001 (GegenSatz 4), 129–156.
Ders., Vom Erhabenen (Zur weiteren Ausführung einiger Kantischer Ideen). In: Ders., Sämtliche Werke in zehn Bänden. Hg. v. Hans-Günther Thalheim u. a. Bd. 8, Berlin 2005 (Berliner Ausgabe), 224–273.
Schilpp, Paul A. (Ed.), Albert Einstein: Philosopher – Scientist, 3.ed. La Salle/Illinois 1970.
Schlegel, Friedrich, Reden über die Religion. Erschienen in: Athenaeum Bd. 3, St. 1, Berlin 1800, 234. Hier zit. nach Ders., Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg. v. Ernst Behler. 5. Bd: Dichtungen, München-Paderborn-Wien 1962, 301–302.
Ders., Ueber die Sprache der Indier. In: Ders., Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg. v. Ernst Behler. 8. Bd: Studien zur Philosophie und Theologie, München-Paderborn-Wien 1975, 105–433.
Schleiermacher, Daniel F. E., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. In: Ders., Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Hermann Fischer u. a. Bd. I, 13,1. u. Bd. I, 13,2. Der christliche Glaube, Berlin-New York 2003.
Ders., Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems. In: Ders., Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Hans-Joachim Birkner u. a. Bd. I, 1. Jugendschriften 1787–1796, Berlin-New York 1984, 559–582.
Ders., Spinozismus. In: Ders., Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Hans-Joachim Birkner u. a. Bd. I, 1. Jugendschriften 1787–1796, Berlin-New York 1984, 511–558.
Ders., Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: Ders., Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Hans-Joachim Birkner u. a. Bd. I, 2. Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, Berlin-New York 1984, 185–326.
Schmalenbach, Herman, Kants Religion, Berlin 1929 (Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 1).
Schmidt, Arno, Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe 1: Romane, Erzählungen, Gedichte, Juvenilia, Zürich 1992 (Studienausgabe 1).
Ders., Gadir oder erkenne dich selbst. In: Ders., Bargfelder Ausgabe. Werkgruppe 1: Romane, Erzählungen, Gedichte, Juvenilia, Zürich 1992 (Studienausgabe 1), 55–75.
Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Wehmeier, Kai F. (Hgg.), Heinrich Scholz. Logiker, Philosoph, Theologe, Paderborn 2005.
Schmidt-Biggemann, Wilhelm, Schellings „Weltalter" in der Tradition abendländischer Spiritualität. Einleitung zur Edition der Weltalter-Fragmente. In: Schelling, Fridrich Wilhem Joseph, Weltalter-Fragmente. 2 Bde. Hg. v. Klaus Grotsch. Einl. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (Schellingiana 13,1–2) Bd. 1, 1–78.
Schmidt-Leukel, Perry, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997.
Schmitt, Carl, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Hamburg-Wandsbek 1938. Nachdruck Köln-Lövenich 1982.
Ders., Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, 3. Aufl. Berlin 1990.
Schmucker, Josef, Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, Berlin-New York 1980 (KSt; Erg.-Hefte 112).
Ders., Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument, Freiburg-Basel-Wien 1969 (QD 43).
Ders., Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstücks des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik, Bonn 1990 (Conscientia: Studien zur Bewußtseinsphilosophie 18).
Ders., Was entzündete in Kant das große Licht von 1769? In: Archiv für Geschichte der Philosophie 58 (1976) 393–434.
Schneider, Anatol, Personalität und Wirklichkeit. Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiße, Würzburg 2001 (Epistemata: Reihe Philosophie 293).
Schönberg, Arnold, Moses und Aron. Oper in drei Akten. In: Programmheft zur Neuinszenierung an der Bayerischen Staatsoper. Auswahl und Gestaltung v. Klaus Schultz, München 1982 [12 S. unnummeriert in der Mitte des Programmhefts].
Scholem, Gershom, Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Ins Deutsche übertragen v. Angelika Schweikhart, Frankfurt a. M. 1992.

Ders., Schöpfung aus Nichts und die Selbstverschränkung Gottes. In: Ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970. Sonderausgabe 1996 (es 3317), 53–89.
Scholtz, Gunter, Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1995 (stw 1191).
Scholz, Heinrich, Der Dualismus von Glaube und Wissen und die Einheit des Geisteslebens. Eine Antrittsvorlesung von Privatdozent Lic. theol. Heinrich Scholz in Berlin. In: Deutsch-Evangelisch 1 (1910) 569–586. 641–648.
Ders., Einleitung zu Ders. (Hg.), Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen, Berlin 1916 (Neudrucke seltener philosophischer Werke VI), VII–CXXVIII.
Ders. (Hg.), Die Hauptschriften des Pantheismusstreits zwischen Jacobi und Mendelssohn. Hg. u. mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen, Berlin 1916 (Neudrucke seltener philosophischer Werke. Hg. v. d. Kantgesellschaft VI).
Ders., Der Pantheismus in seinem Verhältnis zum Gottesglauben des Christentums. In: Preußische Jahrbücher 141 (1910) 439–464.
Ders., Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus, Leipzig 1921.
Ders., Religionsphilosophie, 2., neuverfasste Ausgabe Berlin 1922. Nachdruck Berlin 1974.
Schürmann, Eva, „Ein System der freiheit und der freude" – Herder auf den Spuren von Spinoza. Die beiden Auflagen der Schrift *Gott* in ihrem Verhältnis zur *Ethica*. In: Dies./Waszek, Norbert/Weinreich, Frank (Hgg.), Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas, Stuttgart-Bad Canstatt 2002 (Spekulation und Erfahrung II, 44), 357–376.
Dies./Waszek, Norbert/Weinreich, Frank (Hgg.), Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas, Stuttgart-Bad Canstatt 2002 (Spekulation und Erfahrung II, 44).
Schwager, Raimund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg-Basel-Wien 1996 (QD 160).
Seipel, Wilfried (Hg.), Ägyptomanie. Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute, Wien 2000 (Schriften des Kunsthistorischen Museums 3).
Sloterdijk, Peter, Globen, Frankfurt 1999 (Sphären – Makrosphärologie II).
Ders., Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft, Frankfurt a. M. 2001.
Sobczyñska, Danuta/Czerwiñska, Ewa, Szientismus in der Praxis. Das Wirken Wilhelm Ostwalds im Deutschen Monistenbund. In: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998) 178–194.
Solov'ev, Wladimir, Der Gottesbegriff (Zur Verteidigung der Philosophie Spinozas). In: Ders., Deutsche Gesamtausgabe. Bd. 8, München 1980, 297–331.
Sottopietra, Paolo G., Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger, Regensburg 2003 (Eichstätter Studien, N. F.; LI).
Spaemann, Robert, Gottesbeweise nach Nietzsche. In: Stamm, Marcelo (Hg.), Philosophie in synthetischer Absicht – Synthesis in Mind, Stuttgart 1998, 527–538.
Ders., Das unsterbliche Gerücht. In: Merkur 53 (1999) 772–783 (Sonderheft: „Nach Gott fragen. Über das Religiöse").
Ders., Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand", Stuttgart 1996, 123–133.
Spinoza, Baruch de, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Lat.-dt. Neu übers., mit Einl. u. Anm. vers. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2003 (Sämtliche Werke 5.1) (PhB 95a).
Ders., Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet. Mit dem „Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken". Übers. v. Arthur Buchenau. Mit einer Einl. u. Anm. hg. v. Wolfgang Bartuschat, 6. Aufl. Hamburg 1987 (Sämtliche Werke 4) (PhB 94).
Ders., Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Übersetzung, Anmerkungen und Register v. Otto Baensch. Einl. v. Rudolf Schottlaender, Hamburg 1967 (PhB 92).
Ders., Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearb., eingel. und hg. v. Wolfgang Bartuschat, 5. grundlegend revidierte Neuausgabe, Hamburg 1991 (Sämtliche Werke 1) (PhB 91).
Ders., Opera IV. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg 1924.
Ders., Theologisch-politischer Traktat. Auf der Grundlage der Übersetzung v. Carl Gebhardt. Neu bearb. eingel. u. hg. v. Günter Gawlick, Hamburg 1994 (Sämtliche Werke 3) (PhB 93).
Spong, John S., Was sich im Christentum ändern muss. Ein Bischof nimmt Stellung. Aus dem Engl. übers. v. Gerhard Klein, Düsseldorf 2004.
Stamm, Marcelo, Das Programm des methodologischen Monismus. Subjekttheoretische und methodologische Aspekte der Elementarphilosophie K. L. Reinholds. In: Neue Hefte für Philosophie 35 (1995) 18–31.
Stausberg, Michael, Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit. 2 Bde., Berlin-New York 1998 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42).
Stegmüller, Wolfgang, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Bd. I, 7. Aufl. Stuttgart 1989 (Kröner-Tb. 308).
Stein, Ludwig, Dualismus oder Monismus? Eine Untersuchung über die „Doppelte Wahrheit", Berlin 1905.
Steindl-Rast, David, Fülle und Nichts. Von innen her zum Leben erwachen, Freiburg-Basel-Wien 1999.
Ders., Von Eis zu Wasser zu Dampf. Im Wandel der Gottesvorstellungen: Was schätze ich am Christentum? Persönliche Erfahrungen. In: Christ in der Gegenwart 55 (2003) 325–326.
Stenzel, Jürgen, Die Philosophie Constantin Brunners (Brunner im Gespräch 7), Essen 2003.
Strasser, Peter, Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung, Graz-Wien-Köln 2002.
Strauss, Leo, Hobbes' politische Wissenschaften und zugehörige Schriften – Briefe. Hg. v. Heinrich u. Wiebke Meier, Stuttgart-Weimar 2001 (GS 3).
Ders., Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. In: Ders., Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften. Unter Mitwirkung v. Wiebke Meier hg. v. Heinrich Meier, Stuttgart-Weimar 1997 (GS 2), 3–123.
Ders., Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Unter Mitwirkung v. Wiebke Meier hg. v. Heinrich Meier, Stuttgart-Weimar 1996 (GS 1) [Die Kernstudie (1–361) trägt den Untertitel „Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat"].
Straußß, David F., Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die HH.DD. Schenkel und Hengstenberg, Berlin 1865.

Striet, Magnus, Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen. In: Müller, Klaus/Ders., (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005 (ratio fidei 25), 111–127.
Ders., Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels. In: Ders. (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg-Basel-Wien 2004 (QD 210), 155–198.
Strugatzki, Boris, Die Suche nach der Vorherbestimmung oder Der siebenundzwanzigste Lehrsatz der Ethik. Roman. Aus dem Russ. v. Erik Simon, Stuttgart 2004.
Stubenrauch, Bertram, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg i. Br. 1995 (QD 158).
Ders., Die Theologie und die Religionen. In: Müller, Klaus (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 349–367.
Sturma, Dieter, Grund und Grenze. Erträge der idealistischen und analytischen Philosophie des Selbstbewusstseins. In: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 3 (2005) 38–58.

Teichmann, Frank, Die ägyptischen Mysterien. Quellen einer Hochkultur, Stuttgart 1999.
Theilhaber, Felix, Dein Reich komme! Ein chiliastischer Roman aus der Zeit Rembrandts und Spinozas, Berlin 1924.
Theunissen, Michael, Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) 343–362.
Ders.: Philosophischer Monismus und christliche Theologie. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102 (2005) 397-408.
Timm, Hermann, Amor Dei intellectualis. Die teleologische Systemidee des romantischen Spinozismus. In: Neue Hefte für Philosophie 12 (1977) 64–91.
Tilitzki, Christian, Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Teil 1 und 2, Berlin 2002.
Tillich, Paul, Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Hg. v. Renate Albrecht und René Tautmann, Frankfurt a. M. 1983 (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich VI).
Ders., Christentum und Idealismus. Zum Verständnis der Diskussionslage (F. Brunstäd, E. Brunner, W. Lütgert, E. Hirsch). In: Ders., Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere. Hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1971 (Gesammelte Werke XII), 219–238.
Tilliette, Xavier, Philosophische Christologie. Eine Hinführung. Aus dem Franz. v. Jörg Disse, Einsiedeln-Freiburg i.Br. 1998 (Theologia Romanica XXII).
Ders., Schelling. Biographie. Aus dem Franz. v. Susanne Schaper, Stuttgart 2004.
Trappe, Tobias, Art. Theismus, Spekulativer. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXXIII, Berlin-New York 2002, Sp. 206–209.
Trautsch, Asmus, Glauben und Wissen. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. In: Philosophisches Jahrbuch 111 (2004) 180–198.
Tuschling, Burkhard, Transzendentaler Idealismus ist Spinozismus. Reflexionen von und über Kant und Spinoza. In: Schürmann, Eva/Waszek, Norbert/Weinreich, Frank (Hgg.), Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas, Stuttgart-Bad Canstatt 2002 (Spekulation und Erfahrung II, 44), 139–167.
Türcke, Christoph, Gott – inexistent, aber unabweisbar. In: Merkur 53 (1999) 819–827 (Sonderheft: „Nach Gott fragen. Über das Religiöse“).

Updike, John, Selbst-Bewußtsein. Erinnerungen. Dt. v. Maria Carlsson, Reinbek b. Hamburg 1990.

Vaihinger, Hans, Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, 3. durchges. Auflage Leipzig 1918.
Ders., Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde., 2. Aufl. Stuttgart 1922.
Varillon, François, L'humilité de Dieu, Paris 1983.
Ders., La souffrance de Dieu, Paris 1986.
Vattimo, Gianni, Christentum im Zeitalter der Interpretation. In: Eggensperger, Thomas (Hg.), Christentum im Zeitalter der Interpretation, Wien 2004, 17–32.
Ders., Glauben-Philosophieren. Aus dem Ital. übers. v. Christiane Schultz, Stuttgart 1997 (Reclam U.-B. 9664).
Ders., Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Ital. v. Martin Pfeiffer, München u. a. 2004.
Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, 3., vollständig überarb. Aufl. Regensburg 2000.
Ders., Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Darmstadt 2005.
Voegelin, Erik, Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik, München 1966.
Ders., Die kosmologischen Reiche des alten Orients – Mesopotamien und Ägypten. Hg. v. Jan Assmann, München 2002.
Voltaire, Essay Sur L'Histoire Générale, Et Sur Les Moeurs Et L'Esprit Des Nations, Depuis Charlemagne Jusqu'à Nos Jours, 1756.

Walser, Martin, Ich vertraue. Querfeldein. In: Ders., Ich vertraue. Querfeldein. Reden und Aufsätze, Frankfurt a. M. 2000, 9–21.
Walther, Manfred (Hg.), Die Lebensgeschichte Spinozas. Lebensbeschreibungen und Dokumente. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899. Mit einer Bibliographie. Unter Mitarbeit von Michael Czelinski, Stuttgart-Bad Canstatt 2005 (Specula 4,1–2).
Wegenast, Margarethe, Zu Hölderlins Spinoza-Lektüre und Kritik der Subjektphilosophie. In: Schürmann, Eva/Waszek, Norbert/Weinreich, Frank (Hgg.), Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas, Stuttgart-Bad Canstatt 2002 (Spekulation und Erfahrung II, 44), 459–475.
Wehr, Gerhard, Helena Petrowna Blavatsky. Eine moderne Sphinx, Dornach 2005.
Werbick, Jürgen, Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus? In: Söding, Thomas (Hg.), Ist der Glaube der Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2002 (QD 196), 142–175.
Ders., Soteriologie, Düsseldorf 1990.
Werblowsky, J. Zwi, Was würde ich einem Juden vorschlagen, wenn er in der säku-

laren Welt von Gott sprechen will. In: Henrich, Dieter/Metz, Johann B./Hilberath, Bernd J./Werblowsky, Zwi (Hgg.), Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkommitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin, Münster 1997 (Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien 8), 44–50.
Werner, Michael (Hg.), Begegnungen mit Heine. Berichte der Zeitgenossen. Bd. 2, 1847–1856, Hamburg 1973.
Winter, Leon de, Hoffmans Hunger. Roman. Aus dem Niederl. von Sibylle Mulot, Zürich 1995 (detebe 22831).
Wildung, Dietrich/Wullen, Moritz (Hgg.), Hieroglyphen! In Zusammenarbeit mit Iris Wenderholm, Berlin-Köln 2005.
Wilke, Annette, Aktuelles zur Gretchenfrage. „Wiederkehr des Religiösen" und mediale Inszenierung des „Kampfes der Kulturen". In: Ebach, Jürgen u. a. (Hgg.), Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Bd. 1., Gütersloh 2002 (Jabboq 2), 137–171.
Willaschek, Marcus (Hg.), Feld – Zeit – Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, Münster 1997.
Willeke, Michaela, Athen und Jerusalem. Zum Denken des russisch-jüdischen Religionsphilosophen Lev Šestov. Unv. Diss., Münster 2005.
Wimmer, Reiner, Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin-New York 1990 (KSt; Erg.-H. 124).
Ders., Die Religionsphilosophie von Heinrich Scholz. In: Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Wehmeier, Kai F. (Hgg.), Heinrich Scholz. Logiker, Philosoph, Theologe, Paderborn 2005, 47–68.
Winter, Aloysius, Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort von Norbert Hinske, Hildesheim-Zürich-New York 2000 (Europaea memoria I, 11).
Wulf, Jan-Hendrik, Realität ist Vollkommenheit. Die Weimarer Tagung „Ein neuer Blick auf die Welt. Spinoza in Literatur und Ästhetik". In: die tageszeitung, Nr. 7465, 18.09.2005, 16. Hier nach www.taz.de/pt/2004/09/18/a0213.nf/textdruck. [27.05.2005].

Yourcenar, Marguerite, Die schwarze Flamme (1968). Aus dem Franz. v. Anneliese Hager, Rene Cheval u. Bettina Witsch, München 2003.
Yovel, Yirmiyahu, Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz. Aus dem Engl. v. Brigitte Flickinger, Göttingen 1994.

Zammito, John H., Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus. In: Heinz, Marion (Hg.), Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus, Amsterdam-Atlanta 1997 (Fichte-Studien; Supplementa 8), 107–144.
Zenger, Erich, Das Buch Exodus, 2. Aufl. Düsseldorf 1982.
Ders., Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann. In: Walter, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg-Basel-Wien 2005 (QD 216), 39–73.
Zirker, Hans, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993.
Ders., Zur „Pluralistischen Religionstheologie" im Blick auf den Islam. In: Schwager, Raimund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg-Basel-Wien 1996 (QD 160), 189–202.
Žižek, Slavoj, Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan. Aus dem Engl. v. Nikolaus G. Schneider, Frankfurt a. M. 2005 (stw 1698).
Zweig, Arnold, Baruch Spinoza. Portait eines freien Geistes 1632–1677, Darmstadt 1960.

Register

Aboab 157
Adenauer, K. 36
Adorno, Th. W. 226
Ahlers, R. 186
Altkirch, E. 92, 94
Amenophis IV. 39
Anselm v. Canterbury 30, 74, 75, 102
Aphrodite 172
Ardjah, H. 173
Arendt, H. 81
Aristoteles 171, 172, 232
Aron 184
Artaud, A. 151
Askanasy, H. 149, 155
Assheuer, Th. 29, 37
Assmann, J. 7, 9, 15, 16, 18, 19, 25, 29, 38 42, 45, 87–89, 117, 119, 139, 146, 157, 170–172, 174–176, 179–185, 187, 201, 204, 205, 209–212, 242, 243
Athene 17
Auerbach, B. 149, 154–158
Auerbach, E. 31
Augstein, R. 200
Augustinus 81, 167
Ausländer, R. 153, 154, 158
Ayada, S. 139

Baader, F. v. 145, 146
Bächli, A. 249
Ball, H. 34
Balling, P. 85
Barenboim, D. 164
Barton, P. F. 93
Bartscherer, Ch. 196
Bayle, P. 96, 173
Beckett, S. 149
Beethoven, L. v. 18
Bellow, S. 149
Benedikt XVI., Papst 29, 195
Berger, K. 18, 174
Bergson, H. 131, 133
Berlin, I. 62, 83
Bernhard, T. 231
Bernhard v. Clairvaux 110
Bernstein, R. J. 38
Bertram, G. 249
Biale, D. 89
Blavatsky, H. P. 146
Bleistein, R. 204
Block, L. 150
Bolz, N. 195
Bommas, M. 201
Bondeli, M. 138, 179, 186
Bongardt, M. 192, 195, 202, 210, 213, 235, 242
Bonk, S. 249
Boobbyer, Ph. 147
Borges, J. L. 151
Brachtendorf, J. 215, 217, 228
Brandt, W. 173
Breidecker, V. 150
Brentano, C. 207
Brinckmann, K. G.v. 117, 118
Bruaire, C. 131
Brugger, W. 57
Brunner, C. 158, 159, 249
Bruno, G. 133, 150, 168, 173
Buddha, G. 166
Bulgakov, S. 147
Burkert, W. 38

Carové, F. W. 140
Cassirer, E. 42, 169, 183
Castañeda, H.–N. 230
Celan, P. 152, 153

Celsos 176
Cioran, E. 228
Claudius, M. 178
Clayton, Ph. 12, 191, 193
Cleopatra 38
Cohen, H. 66
Coreth, E. 57
Cramer, W. 9, 161, 249
Cudworth, R. 175, 176, 178, 182, 201, 203
Czelinski, M. 188
Czerwinska, E. 248

Dalberg, C. V. 107
Dalferth, I. U. 42
Damasio, A. 155, 163
Dante, A. 205
Dawkin, R. 32
De Giorgi, F. 59, 179
Deleuze, G. 163
Delp, A. 204, 245
Demetrius 228
Derrida, J. 30
Descartes, R. 31, 49, 73, 74, 76, 121, 162, 224, 228
Deutinger, M. 247
Dietrich, W. 45
Dietzgen, J. 142
Diez, I. C. 19, 58, 201, 216
Dilthey, W. 32, 111, 130
Dossi, M. 59
Drews, A. 248, 249
Drey, J. S. 248
Dschelaleddin-Rumi 139
Dunkel, D. 248

Ebers, G 149
Ebersberg, Th. 249
Ebner, M. 243
Echnaton 39
Eckl, H-J. 153
Eco, U. 28
Edelmann, J. Ch. 92
Ehret, H. 248
Einstein, A. 149, 162
Elija 174
Engels, F. 131, 140, 141, 143
Erdmann, E. 140
Essen, G. 16
Esser, W. 249
Evers, G. 209

Feßler, I. 92, 93, 148
Feuerbach, L. 105, 140, 141, 143
Fichte, I. H. 247
Fichte, J. G. 8, 30, 47, 58–60, 63, 93, 97–102, 104, 108–110, 118, 123–129, 161, 195, 214, 215, 217, 218, 227, 238, 239, 244, 247
Ficino, M. 172, 173, 174, 175
Fiore, J. v. 141
Fischer K. 140, 145
Fischer, N. 56, 57, 104, 194
Flasch, K. 168, 169, 195
Flatt, J. F. 59
Florenskij, P. 147
Forberg, F. K. 99
Foucault, M. 164
Frank, M. 122, 219
Frank, S. 147, 249
Franz, A. 60
Freud, S. 38, 87, 176
Freundlieb, D. 213
Fuchs, G. 92
Funkenstein, A. 89
Fürst, A. 243
Fürstenberg, F. Frh. v. 103

Gadamer, H.-G. 26, 87, 214, 215
Gäde, G. 209
Gans, E. 140
Gawoll, H.-J. 135
Gebhardt, C. 82, 83, 84
Geier, M. 49, 186, 190

Glasenapp, G. v. 158
Glockner, H. 159
Gnilka, J. 240
Goethe, J. W. v. 11, 19, 47, 95, 96, 105, 107, 117, 154, 177, 185
Goldenbaum, U. 142
Goldstein, H. S. 162
Göschel, K. F. 249
Graf, F. W., 21
Gregor XVI., Papst 103
Guardini, R. 53, 54
Günther, A. 10, 248

Häberlin, P. 9, 160, 249
Habermas, J. 7, 25–30, 40, 87, 205, 237, 243
Hadot, P. 19
Haeckel, E. 12, 248
Hafis 139
Hagencord, R. 105, 162
Hamann, J. G. 96, 107, 117, 168, 193
Hardenberg, F. s. Novalis
Hare, R. M. 238
Harnack, A. v. 160
Harrauer, Ch. 17
Hartmann, E. v. 248
Hassel, J. 148
Hauser, O. 149, 155
Hegel, G. W. F. 8, 11, 47, 58, 59, 82, 103, 126, 127, 129, 130, 134–140, 145, 148, 151, 157, 158, 161, 168, 169, 175, 179, 188, 201, 214–217, 219, 247
Heidegger, M. 32, 33, 75, 128, 219, 227
Heider, P. 215
Hein, P. 167
Heine, H. 9, 140, 141, 158, 196–200
Heinrich, A. 32, 98, 123
Henrich, D. 9, 16, 20, 26, 28, 52, 55, 58, 59, 63, 75, 82, 108, 110, 119, 128, 129, 131, 133, 161, 177–179, 185, 186, 188, 191, 200, 201, 202, 206, 212–216, 218–224, 226–232, 234, 237, 239, 245
Herder, J. G. 60, 62, 63,93, 95, 96, 105–108, 110, 117, 168, 179 185, 186
Hermes, G. 8, 102, 103, 104, 174
Hermes Trismegistos 169, 170, 173, 184, 203
Herzl, Th. 142, 143
Heß, M. 135, 140, 141, 142, 143, 145, 148, 158
Heydenreich, K. H. 97, 134, 135, 141, 143, 145, 148
Hick, J. 209, 210, 211
Hillermann, H. 12
Hindrichs, G. 215, 217, 222
Hinrichs, H, F. W. 140
Hinske, N. 237
Hirsch, E. 10, 249
Hobbes, Th. 159, 175, 219
Höffe, O. 48
Hoffmeister, J. 58, 129, 130
Hofmann, P. 107, 124
Hölderlin, F. 58, 119, 137, 200–202, 216, 217, 219, 228
Hornung, E. 38, 117, 119, 146, 147
Horstmann, R. 58, 186
Horwitz, R. 169
Hösl, J. B. 6
Houellebecq, M. 37, 38
Humboldt, A. v. 19

Idel, M. 156
Ignatius v. Loyola 85
Ijob 9, 44, 191, 194, 211, 242
Irrlitz, G. 133, 188,
Isis 17, 18, 19, 117, 146, 181, 182, 188
Israel 64

Jacobi, F. H. 8, 9, 30, 62, 63, 95–97, 101, 105–107, 110, 111, 113, 114,

120, 123, 124 128, 129, 131, 134, 177–179, 183, 188, 192, 193, 195, 206, 246
Jacobs, W . G. 125, 246
Jaeschke, W. 123, 124, 195
Jamme, Ch. 119, 137
Jammer, M. 162
Jaspers, K. 193
Jeck, U. R. 171, 175, 206
Jelles, J. 85
Jeremia 174
Jesus 31, 44, 141, 155, 157, 158, 174, 210, 234, 238, 240, 241
Johannes d. Täufer 174
Johannes Paul II. 31, 195, 210, 243
Johannes 110, 239, 244
Joyce, J. 151
Jüngel, E. 244
Jupiter 172

Kant, I. 7, 9, 11, 18, 20, 28–30, 47–58, 60–63, 74, 75, 91, 92, 95, 96, 98–100, 104, 110, 112–115, 120, 123–126, 129, 134, 146, 157, 160, 173, 178–182, 185–196, 201, 205, 211, 214, 216, 217, 219, 222, 224, 226, 227, 237, 245
Kather, R. 162
Kayser, R. 149, 154, 155, 157
Kehrer, G. 150, 233
Kierkegaard, S. 131, 140, 202
Kilcher, A. 148, 156, 157
Kim, Y. K. 181, 182
Kissler, A. 29
Klein, W. 249
Klepper, J. 203, 204, 245
Kleutgen, J. 172
Klimke, F. 249
Koch, K. 171
Kodalle, K.-M. 195
Kolbenheyer, E. G. 149, 155, 156
Konfuzius 173
Köppen, F. 193
Kopper, J. 194
Koslowski, S. 248
Kosselleck, R. 20, 47, 177
Kreiml, J. 161
Kreutzer, K. 203, 217
Krienke, M. 59
Kristeller, P. O. 174
Krochmalnik, D. 169
Kruck, G. 248
Kühn, M. 49
Kühn, Sophie v. 109
Kuhn, J. E. 248
Kuschel, K.-J. 198–200

Langerak, E. 33
Langthaler, R. 29, 55, 56
Lasalle, F. 142
Latour, B. 35, 38, 39
Lavater, J. C. 190
Lazzari, A. 179
Leese, K. 247
Leibl, K. 6
Leibniz, G. W. 55, 173, 186, 190
Lepenies, W. 32
Lessing, G. E. 9, 11, 62, 95, 96, 105, 123, 129, 130, 131, 177–179
Levinas, E. 219
Lichtenberg, G. Ch. 165, 166, 172, 241
Liptow, J. 249
Litz, R. 215, 249
Llosa, M. L. 38, 243
Lotz, J. B. 57
Löwith, K. 91
Luczak-Wild, J. 160
Luhmann, N. 163
Lukrez 114
Luria, I. ben Salomon 156
Luxenberg, Ch. 236

Maimonides, M. 180, 234
Mann, Th. 11, 87, 176, 228
Marquard, O. 7, 22–26, 32, 33, 72
Martini, C. M. Kardinal 28
Marx, K. 140–145, 198
Masaryks, Th. G. 147
Mauersberg, B. 215
Mauthner, F. 96, 155, 157, 164, 178, 222
Mayer, J. F. 91
Meckenstock, G. 114, 116
Medici, Cosimo de 172
Mehlhausen, J. 248
Meier, H. 222
Menasse, R. 150, 151
Mendelssohn, M. 51, 52, 62, 95, 97, 114, 177, 178, 192
Merker, N. 247
Metz, J. B. 55, 56, 91
Michelet, C. L. 140
Michelini, F. 134
Minc, A. 150
Moritz, K. Ph. 13
Mose 9, 15, 19, 39, 40, 43, 44, 87, 88, 141, 158, 172, 174, 176, 178–180, 183, 184, 199
Mozart, W. A. 18
Muck, O: 57
Mulisch, H. 38
Müller, K. 4, 12, 17, 21, 25, 26, 30, 33–35, 40, 42, 44, 49, 53, 55, 57, 59, 66, 67, 75, 114, 138, 156, 160, 165, 171, 177, 183, 185, 190, 195, 196, 200, 202, 205, 213, 215, 227, 230, 234, 237, 239, 242, 243
Mulsow, M. 182, 216
Münker, St. 26
Musaeus, J. 94
Mußner, F. 120

Nadler, St. 64
Nagel, Th. 213, 231
Nancy, J-L. 44, 45, 242
Neith 17, 18
Newton, I. 186
Niethammer, F. I. 58
Nietzsche, F. 32, 33, 80, 131–133, 173, 176,
Nikolaus v. Kues 9, 98, 105, 168, 169, 170, 171, 174, 184, 195, 203, 245,
Nocerino, G. 247
Nordhofen, E. 43– 45
Novalis 109, 110, 117, 206, 207, 212
Numenios v. Apameia 174
Nussbaum, M. 243

O'Connell, W. H. Kardinal 162
Oebbecke, J. 21
Oestreicher, L. 204
Ohlig, K-H. 167, 168
Ohst, M, 195
Oldenburg, H. 238
Oppenheim, H. B. 140
Origenes 175, 176, 243
Oßwald, B. 248
Ostwald, W. 12, 248
Otto, R. 160
Ouaknin, M.-A. 235
Overbeck, F. 132
Ovid 18, 33

Pacini, F. 213
Palmquist, St. 146, 193, 194
Pannenberg, W. 112, 124, 237
Pareyson, L. 131, 247
Parmenides 168
Patrizis, F. 175
Paulus 17, 45
Peacocke, A. 12
Peirce, Ch. S. 30, 155
Peterson, E. 41, 42
Petrus 249
Pico della Mirandola 173
Platner, E. 97

Platon 109, 111, 171–174, 178, 182
Plechanov, G. 142
Plethon, G. G. 9, 171, 172, 173, 175
Plitt, G. L. 129
Plutarch 18, 181
Pope, A. 187
Proklos 18, 181
Pröpper, Th. 12
Pufendorf, S. 94
Pythagoras 171

Rahner, K. 57, 200–204, 245, 249
Ratzinger, J. Kardinal 11, 21, 29, 30, 31, 40, 41
Ravera, M. 247
Rehberg, A. W. 97
Reindl, A. 6
Reinhold, K. (C.) L. 9, 19, 45, 60, 117, 123, 171, 179, 180–187, 194, 195, 203, 206, 243
Rembrandt, R. v. 82–84, 149, 150
Rensch, B. 162, 163
Renz, M. 201
Repke, J. 249
Ricoeur, P. 91, 191, 194
Riedel, A. 160
Röd, W. 56, 64
Roehr, S. 181,183, 186
Rogers, G. A. J. 175
Rohls, J. 59, 247
Rohmer, F. 92, 93
Rohs, P. 162
Rosen, J. 236
Rosenkranz, K. 140
Rosenzweig, F. 66, 137, 169, 227
Rosmini-(Serbati), A. 59, 148, 179
Rossi, M. 247
Rössler, C. 140
Roth, F. 193
Rousseau, J. 196
Ruge, A. 140
Ruh, U. 21, 31
Ruschmeier, I. 162
Russell, B. 160

Sacharja 170
Sack, F. S. G. 116
Safranski, R. 24, 105, 117, 179, 180, 183, 197, 228
Said, E. W. 164
Sailer, J. M. 104, 138
Sala. G. B. 52, 193
Sameling, R. 149
Sandberger, J. 158
Schachnowitz, S. 149, 156
Schäfer, P. 38, 185
Scharf, S. 200, 222
Schelling, F. W. J. 8, 10, 56, 58, 59, 123–131, 137, 138, 149, 151, 161, 168, 193, 195, 201, 206, 212, 214, 216, 217, 246, 247, 249
Scherb, J. L. 75
Schestow, L. 147, 148
Schiller, F. 18, 19, 45, 117, 151, 180, 181, 183, 185, 197, 201, 207, 228
Schilpp, P. A. 163
Schlegel, A. W. 131
Schlegel, F. v. 59, 109, 118, 124, 130, 131, 246
Schleiermacher, F. D. E. 8, 111–116, 118–122, 130, 160
Schmalenbach, H. 193–195
Schmidt am Busch, H.-Ch.160
Schmidt, A. 36, 151
Schmidt, J. L. 96
Schmidt-Biggemann, W. 124
Schmidt-Leukel, P. 209
Schmitt, C. 40, 41, 159, 160
Schmucker, J. 48, 49
Schneider, A. 248
Scholem, G: 149, 156
Scholtz, G. 111
Scholz, H. 9, 96, 106, 107, 160, 161, 178, 249
Schönberg, A. 87, 184
Schrader, W. H. 179
Schürmann, E. 97, 188
Schwager, R: 239
Seipel, W. 19
Silesius, A. 85
Sinclair, I. v. 217
Sloterdijk, P. 7, 33–35, 39, 40, 204, 205, 244
Sobczynska, D. 248
Solov'ev, W. S. 147, 245
Sottopietra, P. G. 30, 31
Spaemann, R. 11, 34, 35
Spencer, J. 175, 176, 180,
Spinoza, B. d. 7–9, 20, 41, 49, 62–85, 89–100, 105–119, 122–126, 127–135, 138–165, 175, 177–179, 182, 185, 186, 188–194, 196, 206, 211, 222, 237, 238, 239, 245, 249
Spong, J. S. 167
Stamm, M. 206, 216
Staudenmaier, A. 59, 248
Stausberg, M. 171–174
Stegmüller, W. 160
Stein, L: 248
Steindl-Rast, D. 166, 167
Steiner, R. 146
Stenzel, J. 158
Stern, J. S. 142
Stirner, M 140
Storr, G. Ch. 59
Strasser, P 10, 245
Strauß, D. F. 145
Strauss, L. 9, 66, 135, 158, 159, 222, 249
Striet, M. 201, 202
Strugatzki, B. 150
Stubenrauch, B. 210
Sturma D. 247
Süßkind, F. G. 58
Swedenborg, E. 146
Teichmann, F. 146
Teresa de Jesus 85, 93, 245
Teresa v. Avila s. Teresa de Jesus
Tertullian 196, 197
Thanner, I. 248
Theilhaber, F. 149, 154, 155, 156
Theunissen, M. 12, 200–222,
Thomas v. Aquin 111, 141, 169, 244
Tilitzki, Ch. 159
Tillich, P. 10, 249
Tilliette, X. 101, 102, 123, 126, 128, 130, 131, 137, 138, 149, 151, 206, 238, 239
Timm, H. 110, 135
Trappe, T. 247
Trautsch, A. 27
Trubeckoj, S. N. 147
Tuinmann, C. 94
Türcke, Ch. 33
Tuschling, B 188

Updike, J. 228, 231

Vaihinger, H. 227
Varillon, F. 45
Vattimo, G. 31, 32, 44, 45, 131, 227, 242, 247
Verweyen, H. 38, 64
Vico, G. 173
Voegelin, E. 38, 245
Völkel, F. 119
Volpe, G. d 247
Voltaire 18, 151, 173

Walser, M. 36, 37
Walther, M: 89
Warburton, W. 175, 176, 180, 182, 187, 203
Waszek, N. 188
Weber, M. 26, 214
Wegenast, M. 119
Wehmeier, K. F. 160

Wehr, G. 146
Weibel, P. 35
Weinreich, F. 188
Weiße, Ch. H. 247
Werbick, J. 25, 33, 38, 45, 171
Werblowsky, Z. 236
Wertheimer, L. s. Brunner, C.
Whitehead, A. N. 160
Wieland, Ch. M. 179
Wildung, D. 19
Wilke, A. 32
Willaschek, M. 162
Willeke, M. !47, 148
Wimmer, R. 193, 194
Winter, A. 190
Winter, L de 150
Wittgenstein, L. 30, 96, 178
Wolf, Ch. 96, 97
Wulf J.-H. 151
Wullen, M. 19

Xenophanes v. Kolophon 105

Yourcenar, M. 149
Yovel, Y. 7, 67, 132, 133, 138, 143, 144

Zammito, J. H. 60, 63, 105, 185, 186
Zarathustra 172f.
Zenger, E. 16, 43, 183, 184
Zinzendorf, N. L. Gr. v. 8, 109, 110, 111
Zirker, H. 235, 241,
Žižek, S. 191
Zoroaster 171–174, 178
Zweig, A. 151, 152
Zwi, S. 149, 156
Zwilling, J. 217