

Alma von Stockhausen
Die Inkarnation des Logos
als Angelpunkt der Denkgeschichte

3. erweiterte Auflage 2008 (im Internet unter <http://www.gustav-siewerth-akademie.de>)

© GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE,

Weilheim Bierbronn

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist
urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung sowie Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Layout/Satz der 2. Auflage: JHB-Publishing

Druck: Offset-Köhler KG, Gießen

Printet in Germany

ISBN 3-928273-01-9 der 2. erweiterten Auflage

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Einleitung	3
Kapitel I:	5
Mythologische Betrachtung der Weltentstehung. – Dialektische Verspannung von Geist und Materie	
1. Kosmogonische Mythen	6
2. Die symbolische Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Geistes aus der Natur	14
3. Der Widerspruch - das Wesen mythischer Realität	16
Kapitel II:	
Logische Grundsätze als Reflexionskriterien für die Entstehungsgeschichte der Welt. Materie als Widerspruch zum Geist	19
1. Der Geist – Gott als letzte Ursache allen Seins	19
2. Gott als Urgrund der Wesensform der Dinge	21
3. Die Perfektion der Wesensform als ontologische Grundlage des Satzes der Identität	23
4. Die Wesensform als Grund der Substantialität der Dinge	24
5. Die gestaltlose Materie als Prinzip der Vereinzelung der allgemeinen Wesensform	26
6. Materie als Prinzip kosmischer Grenzziehung	29
7. Der Mensch als Widerspruch von Geist und Materie	31
Kapitel III:	
Die Botschaft des Alten Testaments: Schöpfung von Geist und Materie. Das Phänomen der Schuld	37
1. Die Sterblichkeit der Materie als Kriterium der Unterscheidung von Geist und Materie	37
2. Der Schöpfungsbericht nach Genesis 1	38
3. Gott schafft in Gegensätzen	40
4. Die Welt – der Begegnungsraum von Gott und Mensch	43
5. Im Anfang schafft Gott Geist und Materie	46
6. Schöpfung als Selbsttranszendierung Gottes	49
7. Der Widerspruch von Geist und Materie als Ausdruck der Sünde	52
8. Der Tod als Folge der Schuld	58
9. Erlösung durch die Inkarnation des Logos	61

Kapitel IV:	65
Die Botschaft des Neuen Testaments: Die Inkarnation des Logos – der Angelpunkt der Weltgeschichte	
1. Der Satz vom Widerspruch und die christliche Offenbarungsbotschaft	65
2. Die dogmatischen Lehrentscheidungen zur Personalität Christi	67
3. Der Satz vom Widerspruch und der Geist der Häresie	73
4. Die Kenosis Gottes als Ermöglichung der hypostatischen Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus	76
5. Die Selbsthingabe der menschlichen Natur als Ermöglichung der Menschwerdung Gottes	79
6. Die Kenosis Gottes in der Kreuzigung Christi	80
Kapitel V:	
Christus – die forma formarum der Schöpfung nach Thomas von Aquin	82
1. Die Erschaffung des Menschen nach Thomas von Aquin	83
2. Die Geistseele, unmittelbar von Gott gehaucht	87
3. Die leibliche Wesensnatur des Menschen, unmittelbar aus Gott hervorgegangen	88
4. Der dreifaltige Gott schafft mit zwei Prinzipien: Geist und Materie	89
5. Leiblichkeit als Weise der einigenden Liebe	91
Naturwissenschaftliche Bestätigung der Thomasischen Schöpfungsinterpretation	93
1. Die menschliche Geistseele als eigenständige Wirklichkeit	93
2. Die Morphogenese des Leibes, gesteuert durch die Geistseele	94
3. „Darwins atheistische Theorie der Anpassung“ eine „logische Sackgasse“	98
4. Eingliederung in den Leib Christi – Das Ziel der Schöpfung	99
Kapitel VI:	
Duns Scotus´ trinitätstheologische Reflexion der griechischen Metaphysik	101
Kapitel VII:	
Inkarnation des Logos und die Überwindung des Ptolemäischen Weltbildes	115
1. Das Ptolemäische Weltsystem	115
2. Die Lösung der griechischen Aporie durch die Auslegung der Offenbarung durch Nikolaus von Cues	119
3. Die Keplerschen Planetengesetze bestätigen Kopernikus	121

4.	Galileis Entdeckung der mathematischen Mechanik als prinzipielle Beschreibung „der himmlischen und irdischen Bewegungsformen	122
5.	Galileis unzureichende Beweisführung für die Richtigkeit des Kopernikanischen Weltbildes	126
6.	Galileis Konflikt mit der Kirche	127
7.	Der fehlende Beweis und die protestantische, das heißt nicht durch das Dogma, sondern durch die Verbalinspiration geleitete Auslegung der Heiligen Schrift	129
8.	Die prinzipielle Rechtfertigung der Kirche durch den Fortschritt der Wissenschaft	131
9.	Isaac Newton (1643-1727) vollendet die Konzeption der modernen Experimentalphysik	133
Kapitel VIII:		138
Die Inkarnation des Logos und die Kopernikanische Wende		
A	Kant als Interpret der Newtonschen Physik	138
1.	Kants Versuch, „den mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abzuhandeln“	138
2.	Der absolute Raum als erstes Prinzip der Zusammensetzung der Materie	142
3.	Die menschlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung von Gegenständen	146
4.	Naturgesetze als Grundsätze möglicher Erfahrung	150
5.	Anschauung und Begriff als Funktionen der Einheit des Bewußtseins	152
6.	Natur als „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“	155
7.	Die Antinomie der Vernunft, die das absolute Ganze der Erfahrung denkt	157
8.	Die „theologische Idee“	161
9.	Die Physik und die Ontotheologie	164
B	Personsein als Sein in der Zeit	169
1.	Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele	169
2.	Die Spannung von transzendentelem und empirischen Ich	173
3.	Die Zeit als Form der Selbstanschauung	176
4.	Das Sittengesetz als Weise der Gegenwart Gottes in uns	179
5.	Verwandlung der Naturzeit	182
C	Biologie als Wissenschaft	186
1.	Die Bildungsgeschichte der Organismen läßt sich nicht durch mechanische Ursachen erklären	186
2.	Die Zusammenknüpfung von Wirk- und Zielursache durch Gott	190

3.	„Natureinheit“ als regulatives Prinzip aller Naturerklärung	193
4.	Evolutionstheorie als heuristisches Prinzip der Naturerklärung	197
5.	Der von Gott gegebene Bildungstrieb des Einzelorganismus	199
6.	Der Endzweck der Natur	202
7.	Kants Entwurf einer Metaphysik der Natur als Antwort auf die Inkarnation des Logos	206

D	Kants Religionsphilosophie als Korrektur der Theologie Martin Luthers	208
A	Luthers dialektische Theologie	208
1.	Luthers Doktrin vom geknechteten Willen	208
2.	„Christus ist nicht meine Liebe, er verzehrt mich“	209
3.	Luthers modalistische Trinitätslehre	213
4.	Die gratia aliena, Christus ist gegenwärtig ohne mich	214
5.	Simul justus et peccator, Luthers Vertauschung der praedicatio identica mit der Dialektik des Werdens	215
6.	„Die Ja und Nein Theologie zugleich ist keine gute Theologie“ (Shakespeare)	218
B	Kants Überprüfung des widervernünftigen Glaubens der Reformatoren	221
1.	Die Vernunft als authentisches Auslegungsprinzip der wahren Kirche	221
2.	Der Sohn Gottes, das Ideal der moralischen Vollkommenheit	224
3.	Der reine Vernunftglaube ohne notwendigen biblischen Streit	228
C	Kant und Aufklärung	231

Kapitel IX:

	Die Inkarnation des Logos als Produktionsgeschichte des Geistes	234
A	Hegels Rechtfertigung der Theologie Martin Luthers durch die dialektische Vernunft	234
1.	„Der Gott der Aufklärung ist hohl, leer und arm“	234
2.	Die Selbstoffenbarung Gottes in der dialektischen Philosophie	235
3.	Die Gegenwärtigkeit Gottes in der Gottmenschlichen Vernunft	237
4.	Zur Geschichte der notwendigen Entzweiung Gottes als Quelle des Bösen	240
5.	Der dialektische Begriff versöhnt alle Religionen	242
6.	Die absolute Religion – das Christentum – „Das Resultat der Philosophie“	243
7.	Der einfache Inhalt der absoluten Religion: Das göttliche Wesen hat sein Selbstbewußtsein im Menschen	244
8.	„Die Philosophie ist es, die jetzt orthodox ist.“	248
9.	„Der Tod, Schlüssel zum Dasein Gottes“	249
10.	„Glauben an die Heiligen Gesetze eurer Vernunft“	251
11.	„Wenn die Theologen zu der Verzweiflung kommen, in Gott selbst das Böse zu sehen...“	252

B	Hegel hebt die Kirche und den Staat auf	254
	1. „Die Reformation als Verwirklichung der christlichen Religion“	254
	2. Die Philosophie ist selbst Gottesdienst	259
	3. Umwandlung und Umformung der Gemeinde in den Staat	260
	4. Die Wirklichkeit des Himmelreiches ist der Staat	265
C	Dialektische Verknüpfung von Geist und Materie durch Hegel	267
	1. Inkarnation des Geistes als Angelpunkt der Weltgeschichte	267
	2. Natur – als Weise der Selbstobjektivierung des Geistes	270
	3. Naturwissenschaft, der Prozeß der Selbstorganisation des göttlichen Geistes	271
	4. Der Geist als Wahrheit der sterblichen Materie	274
	5. Der Geist entwickelt seine Freiheit im Kampf auf Leben und Tod	277
	6. Das Privateigentum als Mittel zur Selbstverwirklichung der Freiheit	280
	7. „Die Familie als Prinzip der absoluten Besonderung“	281
	8. Die bürgerliche Gesellschaft – „das System allseitiger Abhängigkeit“	284
	9. Der Staat – „sittlicher Geist“ – oder „die ungeheure Macht des Negativen“?	288
Kapitel X:		
	Die Mystik der Sünde. Gustav Siewerths Hegel-Kritik	296
Kapitel XI:		
	„Ohne Hegel kein Darwin“	302
	1. Das Böse – ein notwendiges Konstitutionsprinzip der Entwicklung	303
	2. Identität der Nichtidentität als Grundprinzip der Triebdialektik – „Ihr werdet sein wie Gott“	304
	3. Die Negativität als das bewegende und erzeugende Prinzip der Selbstproduktion	306
	4. Das „wunderbare Prinzip des Widerspruchs“ – die Wurzel aller Entwicklung?	309
	5. Die Welt als Region des Widerspruchs	313
	6. Der Widerspruch als notwendige Triebkraft der Selbstentwicklung	316
	7. Verknüpfung von Geist und Materie – Ausdruck dialektischer Selbstproduktion – oder entäußernder Selbstmitteilung?	317
	8. Der Mensch von Natur aus böse? Einzelheit und Allgemeinheit – Momente der entwickelten Gegensatzseinheit oder Formen schenkender Liebe?	318
	9. Die Aggression als Wesen des Widerspruchs	321
	10. Evolution – der Schlüssel zur Selbstorganisation des Lebens	322

Kapitel XII:

Darwins dialektischer Naturbegriff	325
1. Goethes pantheistische Naturbetrachtung	325
2. Okens idealistische Stufenleiter der Organismen	328
3. Lamarcks mechanistische Entwicklungsvorstellungen	331
4. Charles Darwins Selektionstheorie	335
5. Gibt es eine Entwicklungsgeschichte des Artlogos?	342
6. Kann durch Aufhebung der Teile, durch Aggression, das Ganze, das Leben entwickelt werden?	346
7. Haeckels Biogenetisches Grundgesetz – als „wichtigster und unwiderleglichster Beweis der Deszendenztheorie“	349
8. Die Widerlegung des Biogenetischen Grundgesetzes durch Erich Blechschmidt	357
9. Karl Poppers methodische Betrachtung des Darwinismus	361

Kapitel XIII:

Karl Marx: Evolution und Revolution	365
A Großindustrielle Reproduktion der Evolution	365
1. Die Götter sollten das Zentrum der Erde werden	365
2. „Der Geist ohn´ Aug´, ohn´ Zahn, ohn´ Ohr“	366
3. Der Geist der Natur	370
4. Die Frage nach dem Ursprung der Natur	374
5. Das göttliche Wesen der Natur	377
6. Die Menschwerdung der Natur	378
7. Arbeit als Inkarnation des Absoluten	382
8. Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen	384
9. Großindustrielle Reproduktion der Evolution	387
10. Der Mensch als Arbeitsorgan am Gesamtarbeiter Natur	389
11. Demonstration der Natur als causa sui durch gesellschaftliche Arbeit	392
B Die geschichtliche Stunde der Revolution	396
1. Die Produktionsverhältnisse haben zwieschlächtigen Charakter	396
2. Geschichte als Ausdruck Darwinscher Naturgesetze	399
3. Revolution, das Gebot der Stunde	403
4. Revolution erweist sich nicht als resurrectio, sondern als Vernichtung der Natur	407
5. Materie – als Prinzip der Selbsterstellung – oder Selbstversenkung?	414

Kapitel XIV:

„Wir Deutsche sind Hegelianer“ beteuert Nietzsche 419

1. Pantheismus als Konsequenz des dialektischen
Entwicklungsbegriffes 419
2. Der alte Gott ist tot 420
3. Überwindung der Schatten Gottes bzw. der sechs Epochen
des Platonismus 422
4. Die Umwertung aller Werte – der Weltentwurf vom Standort
des Tieres 434
5. Entgöttlichung der Natur – Leben, eine Seinsart des Todes 437
6. Denkt Nietzsche das abendländische Geschick
der Physik zu Ende? 440

Kapitel XV:

Der Neodarwinistische Entwicklungsbegriff von Jacques Monod und Manfred Eigen 444

1. Der Gesamtcharakter der Welt ist Chaos, nicht im Sinne der
fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung 445
2. Die molekularbiologische Zufallshypothese 459
3. Der teleonomische Apparat und die Selektion 461
4. Die Grenze der Monodschen Evolutionstheorie 462
5. Manfred Eigens Stellungnahme zu Monod 465
6. Manfred Eigen: Gesetze steuern den Zufall 472
7. Der Prozess der Selbstorganisation der Materie als Spiegelbild
thermodynamischer Gesetzmäßigkeit 475
8. Die Bildung von Hyperzyklen 478
9. Der Zufall als Widerpart der Notwendigkeit 481
10. Zufall als Widerpart der Ordnung 484
11. Zufall als Widerpart der Information 487
12. Entwicklung – der letzte Große Gedanke 493

Kapitel XVI:

Die „Negative Dialektik“ Adornos: Die Aufhebung der dialektischen Vernunft in den Trieb 495

1. „Kritische Theorie“ entlarvt den Schein
der dialektischen Vernunft in der Geschichte 495
2. Wo liegt der Grund für die steigende Negativität
in der Geschichte? 499
3. Erweist sich der „Satz der Identität als Urform von Ideologie“? 502
4. Der Primat des Logos – ein Stück Arbeitsmoral? 505
5. „Preisgabe des Denkens, das in der Sache erlischt“ 510
6. „Die Auferstehung des Fleisches: Der gestillte Trieb“ 515

Kapitel XVII:

Heideggers Suche nach dem „Göttlichen Gott“.

Martin Luther – sein steter Wegbegleiter

519

1. „Entflechtung von Theologie und Philosophie“ 519
2. Verdrängt die Zeitlichkeit der Seienden die ewigen Wahrheiten? 520
3. Martin Luther hat das ewige vollkommene Sein Gottes mit dem Werdeprozeß als Selbstherstellungsakt im Gang durch die Welt vertauscht 521
4. Entwicklungslogik als Widerspruchseinheit 521
5. Die Entwicklungslogik hebt mit der Vollkommenheit Gottes auch die Ebenbildlichkeit der substantiellen Geistseele des Menschen auf 523
6. Martin Heidegger übernimmt Luthers Triebdialektik 523
7. Luthers Entwicklungslogik stellt den „Gigantenkampf Gottes mit sich selbst“ dar 526
8. Der Streit – das Strittige im Sein selbst 528
9. Die unaufhebbare Mächtigkeit des Bösen in Heideggers Seinsverständnis 531
10. Die absolute Negativität, der Tod als Gebirge des Seins 533
11. „Gott kommt, indem er zerstört“ 535
12. Der Streit zwischen Gott und den Menschen im abgründigen Raum des Seyns selbst 537
13. Die Natur, die alles vermittelnde Vermittlerin, gezeugt vom heiligen Chaos 542
14. Der letzte Gott 544

Kapitel XVIII:

Edith Stein richtet das von Heidegger „in den strittigen Streit des Seins selbst“ aufgehobene Kreuz Christi wieder auf

550

1. Zu Edith Steins Heidegger-Kritik 550
2. Edith Steins Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Edmund Husserls 552
3. Die Überwindung der Krise der Europäischen Wissenschaften durch die Zusammenführung von Vernunft und Glaube 558
4. Umwandlung der Phänomenologie in der Kreuzeswissenschaft 565

Kapitel XIX:

	Das heilige Messopfer – die Grundlegung der Weltgeschichte	571
A	Das heilige Messopfer der Kirche	571
1.	Der verklärte Leib Christi – eines Wesens mit dem dreipersonalen Gott	575
a)	Der verklärte Leib Christi - geboren aus der Totalhingabe an den Vater – ist geistförmig, unsterblich, lichthaft	
2.	Der verklärte Leib Christi als Speise für unser ewiges Leben mit dem Dreifaltigen Gott	576
a)	Die göttliche Speise als Umformung unseres Geistes	577
b)	Die göttliche Speise schenkt uns den Stoff für die Neuschöpfung unseres Leibes	577
c)	Die göttliche Speise als Einigungsform mit Christus	
d)	Die Umwandlung in Christus als Voraussetzung für die Teilhabe am Leben des Dreifaltigen Gottes	578
3.	Die heilige Messe – die Einladung zum himmlischen Hochzeitsmahl	578
a)	Das Hochzeitsmahl	579
b)	Die Hochzeitsspeise	579
c)	Die Frucht des Mahles	580
B	Teilhard de Chardins „Messe über die Welt“	580
1.	„Der Gott der kosmischen Synthese“	580
2.	Schöpfung – die Selbstrealisation Gottes?	583
3.	„Durch natürliche Evolution empor zu Gott“	588
4.	Eucharistische Transformation – die fortschreitende Konsekration der Welt	593
5.	Teilhard de Chardins mythologische Aufhebung der sakramentalen Kirche	595
C	Karl Rahners Aufhebung des heiligen Messopfers in die kosmische Ekklesiologie im Rückgriff auf Hegel und Teilhard de Chardin	597
1.	„Alle Theologie ist in alle Ewigkeit Anthropologie“. Die trinitarische Selbsterstellung Gottes vermittels des Menschen	599
2.	Schöpfung und Erlösung – zwei Phasen der Selbstwerdung Gottes – Gottes Kenosis ist Gottes Genesis	602
3.	„Die Selbsttranszendenz der Welt in Gott hinein“, eingeleitet durch Jesus Christus	605
4.	Die Welt - „Corpus Christianum und sonst eigentlich nichts“	609
	Schlußbetrachtung	614

Literaturverzeichnis

Vorwort

Die Studie "*Mythos, Logos, Evolution*" 1981 erschienen, seit Jahren vergriffen, möchte ich jetzt erweitert herausgeben und den Schwerpunkt der philosophiegeschichtlichen Skizze mit dem neuen Titel: Die Inkarnation des Logos – der Angelpunkt der Denkgeschichte verdeutlichen. Nicht nur die unterschiedlichen Evolutionstheorien, wie ich in *Mythos, Logos*, zu zeigen versuchte, stellen die genaue Perversion der Inkarnation des göttlichen Geistes dar. Auch die neomarxistischen bzw. existentialistischen Systeme sind ohne Rückgriff auf die Fleischwerdung des göttlichen Geistes nicht zu verstehen.

Entscheidend für die unterschiedliche bzw. gegensätzliche Stellungnahme zur Grundbefindlichkeit der Wirklichkeit ist die vorausgesetzte theologische Betrachtung, dessen, was ist. Stimmt die katholische Kirche mit ihrem logischen Verständnis der Glaubensbotschaft: *gratia subponet naturam* – der Glaube entspricht, bzw. ergänzt die logisch ausgelegte Vernunft mit der erfahrbaren Wirklichkeit überein?

Oder haben die Reformatoren recht, wenn sie das Evangelium dialektisch, im Widerspruch zur *prädicatio identica*, zur bloßen Vernunft auslegen?

Zuerst möchte ich meinen wichtigsten Lehrern : meinen Eltern, meinem Vater Franz Eduard v. Stockhausen und meiner Mutter Elisabeth , geb. Gräfin Bensdorff als Historikern und Philosophen danken, die mir von früh an Christus als Angelpunkt der Welt und Denkgeschichte im Widerstand zum 3. Reich nahe brachten.

Danken möchte ich vor allem Frau Dr. Trautemarie Blechschmidt für ihre vielfältigen Hinweise und kritische Durchsicht des Manuskriptes.

Mein Dank gilt auch Dr. Tobias Hoffmann, einem früheren Studenten und Mitarbeiter der Akademie, für seine sorgfältige Bearbeitung des Textes.

Danken möchte ich besonders dem Verleger der Gustav-Siewerth-Akademie, Professor Hans Benirschke und seiner verdienstvollen Gattin für seine Anregungen und drucktechnischen großen Bemühungen.

Einleitung

Europa steht vor der Grundentscheidung seiner Existenz.-

Ist das Christentum der apokalyptischen Herausforderung der Technik: Atomkrieg, Klonen, Abtreibung, der Zusammenführung gegensätzlichster Kulturen und Geschichtsmächte gewachsen?

„Die Krise der Theologie“, die Zerrissenheit in unterschiedlichste Denkformen und Traditionen, *„ist eine Krise der Philosophie“*, sagt Papst Benedikt der XVI.

Die hier vorgelegte Skizze wesentlicher Denkströme unserer Tage versucht einen Beitrag zur philosophischen Grundlegung der Theologie, bzw. zur Klärung der notwendigen Grundbegriffe für die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist zu geben.

Alle philosophischen Reflexionen vom Mythos des 3. Jahrtausends vor Christus bis zum erklärten Rückschritt in den Mythos von Adorno und Martin Heidegger in unseren Tagen – stellen unterschiedliche Verknüpfungsformen von Geist und Materie dar.

Vor allem die beiden großen Theologien sprechen, obwohl in entgegengesetzter Weise, von der Inkarnation des Logos als dem grundlegendem Faktum der Theologie.

Welche Verknüpfungsform von Geist und Materie entspricht der wahren Auslegung der göttlichen Erlösungsbotschaft zur Rettung der Weltgeschichte?

Die griechische Metaphysik, die die Materie als Einschränkung des Geistes versteht – die mittelalterliche katholische Verknüpfungsform, die die Materie als Schenkungsweise des Geistes interpretiert – oder liegt die Wahrheit bei dem

neuzeitlichen „*Gegenstoß Martin Luthers*“, der die Materie als Entwicklungsprinzip des Geistes bestimmt.

Von der Klärung dieser grundlegenden Zusammengehörigkeit von Geist und Materie hängt, wie mir scheint, die Überwindung der Krise der Theologie als Krise der Kultur ab.

Nur die eindeutige Auslegung des „*Ecksteines*“ der Geschichte lässt Europa seine entscheidende Aufgabe im Kampf um die Wahrheit erfüllen.

Wenn durch die kurze, skizzenhafte Vergegenwärtigung wesentlicher Schritte unserer Geistesgeschichte die Alternative unserer Entscheidung deutlich wird, ist das Ziel dieser Zeilen erreicht.

I. Kapitel: Mythologische Betrachtung der Weltentstehung. Dialektische Verspannung von Geist und Materie

"Verwindung der Metaphysik" - *"Rückschritt"* in der Geschichte des logischen Denkens vorausliegenden Mythos wird uns von Existenzialphilosophie und negativer Dialektik gleichermaßen geboten.

Was ist mythisches Denken im Widerspruch zu dem sich Metaphysik und Offenbarung ereigneten? Wie ist die mythische Realität zu verstehen, zu der wir nach den Abenteuern von Vernunft und christlichen Glaubensvorstellungen heimkehren sollen?

Mit Ausnahme des einzigartigen Aufbruches von Metaphysik und christlicher Offenbarung dachte anfänglich die Welt einheitlich mythologisch. Zeugnisse mythischen Denkens finden wir in den entlegensten Räumen und unterschiedlichsten Zeiten. Grundsätzlich wird über den Anfang, über die die Weltgeschichte bestimmenden Ursachen in den Hochkulturen Asiens und im alten Orient im 2. und 3. Jahrtausend v. Chr., genauso gedacht, wie in den viel jüngeren griechischen (800 v. Chr.) oder germanischen Mythensammlungen (wie Edda 900 n. Chr.).

Was ist aber nun das Charakteristikum des mythischen Denkens, das landschaftlich, zeitlich und völkisch so ungeheuer differenziert erscheint? Wo liegt bei aller Unterschiedlichkeit des Ausdrucks die Gemeinsamkeit des mythischen Denkens? Was heißt mythische Erfahrung der Realität? Entscheidend für die Frage nach der Entstehung der Welt ist der kosmogonische Mythos. Zwei der besterhaltenen und für unsere Geschichte unmittelbar bedeutsam gewordenen Kosmogonien seien kurz aufgeführt.

1. Kosmogonische Mythen

Carl F. von Weizsäcker referiert uns das babylonische Welterschöpfungsepos aus der Bibliothek des assyrischen Königs Assurbanipal aus dem 7. Jh. v. Chr.:

*Als droben der Himmel nicht genannt war,
Drunten die Feste einen Namen nicht trug,
Apsû, der uranfängliche, ihr Erzeuger,
Mummu und Tiâmat, Gebärerin von ihnen allen,
Ihre Wasser in eins vermischteten,
Das Strauchwerk sich nicht untereinander verknüpfte,
Rohrdickicht nicht zu sehen war,
Als die Götter nicht existierten, niemand,
Als sie mit Namen nicht genannt,
Geschicke ihnen nicht bestimmt waren –
Da wurden die Götter in ihrer Mitte geschaffen.
Lahmu und Lahamu traten ins Dasein,
Wurden mit Namen benannt.
Äonen durchlebend wurden sie groß, wuchsen empor,
Da wurden Anšar und Kisār geschaffen,
Sie überragten jene;
Sie ließen die Tage lang werden, fügten Jahre hinzu.
Da ward Anu, ihr Sohn, seinen Vätern ebenbürtig.
Anšar machte Anu, seinen Erstgeborenen, sich gleich,
Und Anu erzeugte als sein Ebenbild Nudimmud.
Nudimmud, seiner Väter Beherrscher war er,
Umfassend an Wissen, klug, an Kräften gewaltig,
Stark, mehr als der Erzeuger seines Vaters, als Anšar,
Nicht hatte er seinesgleichen unter den Göttern, seinen
Vätern... .¹*

"Apsû spricht zu Tiâmat:

¹ Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. 1, Stuttgart 1964, [Weizsäcker: Tragweite der Wissenschaft], 21-22.

*'Ihr Wandel missfällt mir,
Am Tage habe ich nicht Ruhe, nachts schlafe ich nicht.
Ich will sie verderben, ihre Wege will ich zerstreuen,
Stille soll hergestellt werden, wir wollen schlafen.'*

Aber die jüngeren Götter gewinnen die erste Schlacht. Ea, der junge Gott, *'der Gewaltige an Weisheit, der alles versteht'*, verzaubert den Apsû und erschlägt ihn im Schlaf. Und nun schlägt Ea *'auf Apsû seine Wohnung auf'*. Der erschlagene Apsû wird zum Palast seines Töters. Apsû ist ja das Meer und Ea der Herr des Meeres.

Jetzt erst tritt der Held des ganzen Gedichtes ins Leben, Marduk, der Gott des Frühlings, der Sonne und des Gewitters, der Stadtgott Babylons. Er ist Ea's Sohn,

*der Weiseste der Weisen, der Kluge der Götter,
Was für ein Kind? Was für ein Kind?
Ein Sonnenkind! Das Götter-Sonnenkind!'*

Tiâmat aber rüstet sich, ihren erschlagenen Buhlen zu rächen. Nun erscheint sie, die Mutter der Tiefe, als der Urweltdrache. Sie gebiert Riesenschlangen, mit Gift statt mit Blut füllt sie ihren Leib. Wütende Meerdrachen bekleidet sie mit Schreckenglanz, Hunde, Skorpionmenschen, Stürme, Fischmenschen und Widder.

In tiefem Schrecken übertragen die jüngeren Götter dem Marduk, der allein sie retten kann, die Herrschaft. Mit Blitzen bewehrt, zieht er zum Kampf.

*'Er machte ein Netz, Tiâmat darin zu fangen.
Die vier Winde ließ er anfassen, damit nichts von ihr entgehe...
Er schuf einen bösen Sturm, einen Wirbelwind, einen Orkan,
Den Vier-Wind, den Sieben-Wind, den verwirrenden Wind,
den Unheilwind.'*

In gewaltiger Schlacht fängt er die brüllende Tiâmat. Die Stürme fahren in ihren Leib.

*'Er schoss den Pfeil ab, zerspaltete ihren Bauch,
Ihr Inneres zerschnitt er, zerriss das Herz.'*

Nun erst, da der Götterkampf zu Ende ist, schafft Marduk aus dem Leichnam des Feindes – der Mutter – die Welt.

*'Es ruhte der Herr, Tiâmats Leichnam zu betrachten,
Den Rumpf zu teilen, Kunstvolles zu schaffen.
Er hälfte sie wie eine Muschel in zwei Teile,
Und setzte ihre Hälfte hin, den Himmel deckte er damit.'*

Zu allerletzt wird der Mensch geschaffen. Vielleicht hat ein verlorenes Stück des Gedichtes berichtet, dass den Göttern ein Dienst zu schwer geworden sei. Nun wird ein Gott, Kingu, der der Feldherr der Tiâmat und ihr Anstifter zum Krieg gewesen war, getötet.

*'Aus seinem Blut mischte Ea die Menschen.
Legte ihnen auf die Dienste der Götter,
die Götter ließ er frei.'*

Die Menschen aber bauen eine Stadt, Marduk zum Wohnort, sie bauen Babylon."²

Ein Beispiel griechischer Kosmogonie aus der mythischen Sammlung Hesiods aus dem 7. Jh. v. Chr.:

*"Wahrlich, zuerst entstand das Chaos und später die Erde,
Breitgebrüstet, ein Sitz von ewiger Dauer für alle
Götter, die des Olymps beschneite Gipfel bewohnen,
Und des Tartaros Dunkel im Abgrund der wegsamen Erde;*

² Ebd., 22-24.

*Eros zugleich, er ist der schönste der ewigen Götter,
Lösend bezwingt er den Sinn bei allen Göttern und
Menschen
Tief in der Brust und bündigt den wohlerwogenen Ratschluß.
Aus dem Chaos entstanden die Nacht und des Erebos
Dunkel;
Aber der Nacht entstammen der leuchtende Tag und der
Äther,
Schwanger gebar sie beide von Erebos' Liebe befruchtet.
Gaia, die Erde, erzeugte zuerst den sternigen Himmel
Gleich sich selber, damit er sie dann völlig umhülle,
Unverrückbar für immer als Sitz der ewigen Götter".³*

Von Uranos, dem Himmel, befruchtet, gebiert die Erde viele gewaltige und schreckliche Gottheiten. Aber

*"Sobald von ihnen einer geboren,
Barg er sie alle und ließ sie nicht zum Lichte gelangen,
Tief im Schoße der Erde, sich freuend der eigenen Untat,
Uranos. Aber es stöhnte im Inneren die riesige Erde,
Grambedrückt und sann auf böse, listige Abwehr".⁴*

Was wird uns in den kosmogonischen Mythen über den Werdegang der Welt berichtet? So landschaftlich verschieden die Mythen entstanden sind und so große Zeiträume sie voneinander trennen, sagen sie im Grunde doch mit anderen Worten und Bildern dasselbe aus: Am Anfang war nichts. Das Nichts selber wird nicht benannt. Vielmehr wird negiert, was inzwischen geworden ist. *"Als der Himmel noch nicht benannt war, als die Erde noch keinen festen Namen trug, da mischten Apsû und Tiâmat ihre Wasser in eins"*. (Apsû verkörpert das Süßwasser, Tiâmat Salzwasser). Auf das Nichts folgen naturhafte Gewalten, Wasser, Erde, Eis, ungezähmte dunkle Naturmächte. Aus ihnen gehen helle himmlische Gestalten hervor, Götter, die

³ Theogonie Hesiod, Deutscher Text nach Hesiod, Sämtliche Werke, Deutsch von Thassilo von Scheffer, Wiesbaden 1947 (= Sammlung Dieterich 38), 10-11.

⁴ Ebd., 156-160; ed. Scheffer, 13.

menschenähnliche Züge tragen. Apsû und Tiâmat zeugen eine junge Göttergeneration, die ihnen überlegen ist. Aus dem Chaos geht Gaia, die Erde, hervor. Die Zeugung, die Unterscheidung, die Setzung eines anderen geschieht unter Naturnotwendigkeit. Nicht sie selbst, nicht Apsû und Tiâmat oder das Chaos setzen kraft ihres eigenen freien Selbstbesitzes Ebenbürtiges. Vielmehr ist es das Walten der Natur, das sie über sich hinausreißt und größere, ihnen überlegene Wesen aus ihnen werden lässt. Die durch Naturnotwendigkeit hervorgegangene jüngere Göttergeneration gerät deshalb notwendig in Streit mit den Alten. Die jungen Götter stören den Schlaf der Alten, das ruhige Walten der Natur. Diese beschließen infolgedessen, die Jungen, die sie selbst unter dem Druck der Naturnotwendigkeit hervorgebracht haben, zu töten. Kronos verschlingt seine Kinder aus Angst, sie könnten mächtiger sein als er selbst. Aber die jungen Götter sind den alten überlegen. Sie erschlagen ihre Eltern bzw. machen sie zeugungsunfähig.

Die Kraft der jungen Göttergeneration ist Klugheit, Weisheit und List. Sie sind nicht mehr einfache, rohe Naturgewalten wie ihre Eltern. Sie durchschauen die Naturkräfte, aus denen sie hervorgegangen sind, und können sie deshalb im Kampf gegen ihre Eltern einsetzen, um diese sich untertan zu machen.

Marduk knüpft aus den Winden das Netz, mit dem er seine Mutter Tiâmat fängt, und zerspaltet sie mit dem Blitz. Die Herrschaft der jungen Göttergeneration beruht auf der Vernichtung der älteren Generation. Die Jungen dienen nicht etwa den Alten, den ehrwürdig Höheren, vielmehr machen sie sich das Vorausgegangene als das Niedere, als die bloße Gewalt, kraft ihrer Weisheit untertan. Die junge Göttergeneration ist besser als die eigentliche Göttergeneration. Sie sind die Herren des Meeres, der Erde und des Himmels. Sie beherrschen diese Elemente und sind nicht einfach identisch mit ihnen wie die Urväter. Vielmehr bauen sie auf dem Leib des erschlagenen Vaters bzw. der gehälfteten Mutter ihren Wohnsitz auf. Diese Götter können bauen. Sie zeugen nicht mehr mit Naturnotwendigkeit. Sie bauen planmäßig die Welt, gestalten sie und richten sie ein, nachdem sie

sich die Urkräfte, aus denen sie gemacht werden soll, unterworfen haben.

Die Einrichtung der Welt ist vornehmlich der Bau von Himmel und Erde und die Erschaffung des Menschen. Himmel und Erde werden aus den beiden Teilen der gehälfteten Urmutter gemacht. Beide gehören in dieser Scheidung, die durch Erschlagen der Urmächte zustande kam, zusammen.

Dasselbe Material, das den Göttern zum Wohnsitz dient, wird nun auch zur Herstellung des Menschen verwendet. Aus dem toten Material, dem erschlagenen Leib der Urmutter, wird der sterbliche Mensch zum Dienst der Götter geformt. Die Götter, die der Hort der Klugheit, Weisheit und der schönen Künste sind, sollen entlastet werden vom handwerklichen Dienste. Die unsterblichen Götter durchschauen das Material der Welt, die Naturgewalten, durch die sie herrschen. Der Mensch verarbeitet dieses Material für sie. Das Leben der Götter – ihre Freiheit – ist durch einen doppelten Akt der Unterwerfung – der Tötung der Elterngeneration wie der zum Sklaven geschaffenen sterblichen Menschen – gesichert. Die griechische Mythologie begnügt sich nicht mit dieser nackten, jeder Gabe beraubten Gestalt des Menschen. Prometheus stiehlt das Feuer, das Zeichen göttlicher Herrschergewalt, und bringt es den Menschen.

Was soll dieser Mythos? Warum wird er erzählt?

Der Mythos ist präsent im Kult. Das babylonische Schöpfungsepos wird jedes Jahr zum Neujahrsfest zu Beginn des Frühlings feierlich aufgeführt. *"Jedes Neue Jahr ist eine Wiederaufnahme der Zeit an ihrem Beginn, also eine Wiederholung der Kosmogonie... Man reaktualisierte auf diese Weise den Kampf zwischen Marduk und dem Meerungeheuer Tiâmat. Dieser Kampf hatte in illo tempore stattgefunden und durch den endgültigen Sieg des Gottes dem Chaos ein Ende*

gemacht."⁵ Aufgabe des Menschen ist es, im Kult zu wiederholen, was zuvor durch die Götter geschehen ist. In der Kraft des Anfanges, in der Teilnahme am Sieg der Götter muss der Mensch seinen täglichen Kampf aufnehmen. Jeder Arbeitsakt wiederholt den kosmogonischen Akt, die Erschaffung der Welt, den Übergang vom Chaos zum Kosmos. Zum Beispiel berichtet Eliade aus der indischen Mythologie über die Zeremonie bei der Grundsteinlegung eines Hausbaues. Der Schlange, dem Symbol für das Ungestaltige und Chaotische, muss der Kopf durch den Pfahl, der den Grundstein tragen soll, festgebunden werden. *"...den Pfahl in den Kopf der Schlange zu stoßen und sie zu 'binden', das bedeutet nichts anderes, als die primordiale Handlung Somas... oder Indras [die Unterwerfung des Bösen] zu wiederholen"*.⁶ Die Grundsteinlegung eines Hauses bedeutet Ortsbestimmung im Mittelpunkt der Welt, sofern sie zusammenfällt mit dem kosmoshervorbringenden und erhaltenden Akt der Tötung der Schlange.

Durch kultische Wiederholung des Schöpfungsaktes gewinnt menschliches Handeln nicht nur Realität; kultisches Geschehen bedeutet, um mit Eliade zu sprechen, nicht nur die Erneuerung der eigentlich anfänglichen Zeit, sondern zugleich Vernichtung und Überwindung der profanen Zeit. Persönliche Geschichte des Menschen gibt es nicht. Der archaische Mensch weigert sich, sich in einer konkreten historischen Zeit anzusiedeln. Sein eigentlich geschichtlicher Akt ist gerade Aufhebung der persönlichen Einzelexistenz, Aufhebung der bestehenden Situation, Vernichtung der profanen Zeit und Identifikation mit dem urbildlichen allgemeinen Akt des Weltgeschehens, dem Kampf der Götter.

Die Götter selbst brauchen die aufopfernde Tätigkeit der Menschen. Sie verbrauchen ihre eigene Substanz in der dauernden Anstrengung, die Welt vor dem Übergriff des chaotisch Bösen zu

⁵ Mircea Eliade, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Hamburg 1966, 49.

⁶ Ebd., 22.

bewahren. Gibt es eine Hoffnung, diesem Zyklus der Wiederkehr des Gleichen, der Übermacht des Chaos, die alle persönliche Existenz mit sich fortreißt und jede Freiheit in der Anstrengung der notwendigen Erneuerung erstickt, zu enttrinnen?

*"Die Mythen zahlreicher Völker machen wirklich Andeutungen über eine sehr weit zurückliegende Epoche, in der die Menschen weder Tod noch Arbeit oder Leid kannten... In illo tempore stiegen die Götter aus dem Himmel herab und vermischten sich mit den Menschen... Infolge eines rituellen Fehlers wurden die Verbindungen zwischen Himmel und Erde unterbrochen, und die Götter zogen sich in die höchsten Himmel zurück."*⁷ Seitdem kommt es darauf an, die persönliche Existenz des Menschen durch Arbeit und Kult aufzuwiegen, um sie mit dem Kampf der Götter gegen das Böse zu identifizieren. Unterschieden vom Dasein der Götter, auf sich gestellt, hat der Mensch keine Hoffnung, der Übermacht des Bösen entgehen zu können. Bleibendes, was dem Tode nicht unmittelbar ausgesetzt ist, können nur die Götter in übermenschlicher Anstrengung erstreiten.

Fassen wir zusammen, wie die Realität durch den Mythos verstanden wird:

Der Mythos erzählt eine Geschichte. Die Geschichte beschreibt das, was ist, indem sie erzählt, wie es geworden ist. Einmal ist es so geschehen, dass die Finsternis vom Licht übermächtig wurde. Deshalb ist es immer noch so, dass die Sonne aufgehen kann. Warum einmal das Ereignis, z. B. die Unterwerfung des Chaos, so stattgefunden hat, warum es das Chaos überhaupt geben kann, wird nicht erklärt. Alles hätte auch anders sein können. Aber da es nun einmal so war, ist es kraft dieses gesetzten Anfanges immer noch so. Die zeitliche Reihenfolge, die der Mythos berichtet, bedeutet keine kausale Verknüpfung. Die Allgemeingültigkeit beruht nicht auf Gesetzmäßigkeit, sondern auf der Einmaligkeit

⁷ Ebd., 78-79

des Geschehnisses. Das, was der Mythos als einmal geschehen berichtet, entzieht sich jeder logischen Notwendigkeit.

2. Die symbolische Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Geistes aus der Natur

Wie soll man die Kosmogonie – logisch orientiert am Satz vom Widerspruch – nun verstehen?

Die Geschichte beginnt mit der Erzählung eines auf das Nichtsein folgenden Chaos. Aus der ungeordneten Naturgewalt geht alles hervor. Der dunkle Drang, die Triebkraft naturhafter Notwendigkeit, reißt die Elterngeneration über sich hinaus und lässt höhere, ordnende, lichte Gestalten aus ihnen hervorgehen, die die ungebändigte rohe Natur, die eigenen Ahnen, in Besitz nehmen. Der Geist der jüngeren Göttergeneration entwickelt sich in dem Maße, als es gelingt, die unterworfenen Natur der Eltern zum Selbstbesitz zu erheben. Unterwerfung der Natur durch den Geist bedeutet Tötung des eigenwilligen Naturdranges. Der Geist überwindet die ihm widerstrebende, eigenmächtige Natur und macht sie zum Material, das seinem Willen dient.

Aber die Natur, die sich der Geist unterordnet, ist selbst Ursprung des Geistes. Die Götter gehen aus den Elementen hervor, die sie sich unterwerfen. Sie bleiben gebannt an diese dunkle chaotische Herkunft. Ständige Unterwerfung tut not. Die Götter haben zwar einmal gesiegt, aber die Verteidigung des Sieges, die einzelne Bearbeitung im Einzelnen, die Sklavenarbeit des sterblichen Menschen steht aus. Das Leben des Geistes der Götter kann nur durch einen doppelten Tötungsakt – Unterwerfung der aufbegehrenden Natur von Ahnen und Nachkommen – erstritten werden.

Erzählt der Mythos primär die Geschichte von Göttern und Menschen oder vielleicht grundsätzlicher die Entwicklungsgeschichte der Natur zum Geist? Dann wäre das

Schicksal von Göttern und Menschen unbedeutend. Sie würden von vornherein nur bestimmte Phasen im Prozess der Selbsterstellung von Natur symbolisieren und waren nur vorübergehend – nicht aber in Wahrheit – für sich seiende Personen, deren Tötung nur rechtmäßige Unterordnung der Teile unter die Gesetzmäßigkeit des höheren Ganzen bedeutete.

Den Gang vom Chaos zum Kosmos kann man auch als den Akt der Selbstobjektivierung der Natur betrachten, durch den sie ihre eigene Triebnatur zur Freiheit des ordnenden Geistes läutert. Die Natur, die sich zum Zweck der Bewusstwerdung in ihre Elemente unterscheidet, tritt sich selbst gegenüber und erhebt sich über ihr anfängliches, dumpfes, ungeschiedenes Für-sich-Sein. Sie überwindet sich selbst zur allesversammelnden Tatkraft des Geistes.

Erzählt der Mythos also die Naturgeschichte der Gottheit, den Akt der Selbsterstellung dessen, was ist? Ist Gott jener Geist, der in der Überwindung seiner Natur, nämlich der entzweiten kosmogonischen Potenzen Götter und Menschen, zur Einheit seiner selbst kommt?

Wenn der Mythos wirklich die Entwicklungsgeschichte der Natur zum göttlichen Geist berichten sollte, müsste alle Paradieseshoffnung auf ein beständiges Zusammenleben von Göttern und Menschen in den Prozess der Selbsterarbeitung des Geistes aus der Natur aufgehoben werden. Selbst wenn die Natur im Akt ihrer Selbsterhebung zum Geist nur sich selbst entgegentritt und Götter und Menschen als Potenzen der Selbstentfremdung überwindet, erobert sie sich auf diese Weise eine Absolutheit, die nicht einmal in der Einsamkeit des Selbst befriedigt ist. Die einmal unterworfenen eigenwilligen Naturmächte widerstreiten ständig neu dem Selbstbesitz des Geistes. Die errungene Freiheit eröffnet dem Geiste nur die Einsicht in die Notwendigkeit der ständigen Unterwerfung der eigenmächtigen Natur.

Die Geschichte, die der Mythos erzählt, ist ein äußerst dialektischer Prozess. Das, was die spätere Metaphysik radikal scheidet, Sein und Nichtsein, Ordnung und Unordnung, Einheit und Vielheit, Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit, Götter und Menschen, ist hier in dem unterscheidenden Werdegang der Natur zum Geist in eins gesetzt.

Die selbstständigen Subjekte der Metaphysik, Götter und Menschen, werden vom Mythos nur als vorübergehende Momente der Selbstentgegensetzung der Natur betrachtet, die diese Widersprüche im Akt ihrer Selbstherstellung überwindet. Im Widerspruch zur eigenen Natur erhebt sich der Geist. Die Natur drängt ihrerseits über sich selbst hinaus. Die menschliche Natur lehnt sich zwar auf gegen den von ihr geforderten sterblichen Dienst, aber, vom Geist unterworfen, gehorcht sie als getötetes Material dem Selbstbesitz des Geistes.

Natur und Geist, Götter und Menschen, begegnen einander nicht in freier Selbständigkeit. Geschichte ist nicht der Ausdruck schenkender Übergabe freier Subjekte, sondern im Gegenteil der Prozess der einsamen Selbsteroberung des Geistes durch Unterwerfung der Natur des anderen.

3. Der Widerspruch – das Wesen mythischer Realität

Was ist das für eine Realität, die uns hier beschrieben wird? Ist diese Geschichte, die der Mythos erzählt, der Bericht eines furchtbaren Geschehens, des Aufstandes der Sünde als schuldhafter Verstrickung der Freiheit?

Oder wird uns hier der Vorgang einer naturgesetzlichen Notwendigkeit in Bildern geschildert? Sind die mythischen Zeugnisse Dokumente der Entwicklungsgeschichte jener Gottheit, die in Überwindung ihrer unbewussten, in vielfältige Einzelelemente auseinanderfallenden Natur sich zum Ganzen

ihrer Teile, zum Selbstbewusstsein erhebt? Oder berichtet der Mythos umgekehrt vom Aufstand der eigenmächtigen Natur des Menschen gegen den sich schenkenden göttlichen Geist?

Ist der Widerspruch notwendiger Akt der Selbstobjektivierung, oder ist er Ausdruck schuldhafter Empörung? Wie sollen wir den Versuch des mythischen Menschen interpretieren, durch kultische Wiederholung am Geschehen der Götter teilzuhaben? Handelt es sich hier um Suche nach Befreiung vom Schrecken der Zeit? Oder bedeutet kultische Repräsentation im Gegenteil gesetzmäßige Festlegung des einmal Gewordenen?

Das Selbstverständnis des mythischen Bewusstseins scheint die kultische Wiederholung des Götterkampfes als Weise der Erlösung von der Übermacht des Bösen zu betrachten. Aber die Eingliederung menschlicher Handlung in den göttlichen Akt der Unterwerfung des Bösen – als einziger Ausweg vor der Überwältigung fremder Mächte – bedeutet zugleich völlige Preisgabe eigener Handlungsmöglichkeit und macht den Menschen eo ipso zum sterblichen Instrument der Götter. Allein die Hoffnung auf den endgültigen Sieg der Götter über das Böse, als Ermöglichung eines unsterblichen Lebens von Göttern und Menschen, bleibt entscheidend für den Sterblichen.

Die den Mythos transzendierende Geschichte von Metaphysik und Offenbarung hat beides getan: Sie hat einmal den Grund offenbar gemacht, von dem aus die Hoffnung auf Überwindung des mythischen Kampfes mit dem Bösen ihre Berechtigung erfährt; sie hat aber auch – im Widerspruch dazu – das, was der Mythos als Geschichte erzählt, zum Gesetz erhoben.

Carl Friedrich von Weizsäcker macht darauf aufmerksam, dass wir heute das, was für den Mythos Allgemeingültigkeit auf Grund eines einmaligen schicksalhaften Geschehens besitzt, naturgesetzlich zu erklären suchen.⁸ *"Für uns konnte jenes erste*

⁸ Vgl. Weizsäcker, Tragweite der Wissenschaft, 36.

*Ereignis geschehen, weil schon damals die allgemeinen Gesetze galten. Für den Mythos kann sich das Geschehen jedes Jahr wiederholen, weil es einmal stattgefunden hat."*⁹

Ist Geschichte gesetzhaft notwendig Entwicklungsgeschichte der Aggression? Muss ich den Götterkampf, den Streit der Natur gegen den Geist, als jenes bildhafte Geschehen begreifen, das der Darwinismus kurz auf die Formel der Aggression als des selektiven Prinzips der Evolution bringt?

Oder kann ich die Realität der Weltgeschichte, die uns der Mythos als die Widerspruchseinheit entgegengesetzter Potenzen, Chaos – Kosmos, Geist – Natur, Leben – Tod, schildert, als pervertierte Verspannung an sich freier Seinsweisen verstehen?

Was ist das Material der Weltgeschichte? Der geschlachtete Gott, die gesetzmäßig beherrschte Materie oder die freie Entäußerungsgeschichte der verschenkten Natur Gottes?

Soll mythisches Geschehen im Sinne naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit festgelegt werden – oder kann der Götterkampf durch den endgültigen Sieg über das Böse überwunden werden? Soll das Böse – die Tötung als Entwicklungsprinzip sanktioniert werden, oder soll die Tötung durch schenkende Liebe transzendiert werden?

⁹ Vgl. ebd., 37.

II. Kapitel: Logische Grundsätze als Reflexionskriterien für die Entstehungsgeschichte der Welt. Materie als Widerspruch zum Geist

1. Der Geist-Gott als letzte Ursache allen Seins

Die Grundsätze des aristotelischen Denkens lösen unmittelbar die vom Mythos geschilderte dialektische Verspannung von Geist und Materie, von Freiheit und Notwendigkeit, Einheit und Vielheit. Sein, metaphysisch gedacht, wird nicht entwickelt aus dem Beinah-Nichts der chaotischen Naturgewalt. Die griechische Ontologie erklärt das Sein als aus sich selbst seiend. Allein der göttliche Geist kann als der zureichende Grund für die Entstehung von Sein gedacht werden. Der göttliche Geist erringt dieses sein Selbstbewusstsein aber nicht durch Unterwerfung der ihm widerstrebenden eigenwilligen Naturmächte. Im Gegenteil – kraft der Unmittelbarkeit seines Selbstbewusstseins bringt der Geist sich zielbewusst selbst als die Vollendung des Seins im Sinne der höchsten Wahrheit, Güte und Schönheit hervor. Gott ist nicht Entwicklungsprodukt aller vorgängigen Einzelelemente, umfassendes Produkt, sondern aus sich selbst die ewige Vollendung des Seins, die auch allein die Selbsthervorbringung erklärt. Gott ist das höchste Sein in der Höchstform des geistigen Selbstbesitzes. Er denkt sich selbst als das Sein schlechthin. Gott denkt nicht die Vielheit welthaften Seins als den Urgrund seiner eigenen Existenz, sondern umgekehrt, er ist die unteilbare einfache Einheit des absoluten Seins, das nur sich selbst zum Gegenstand der Betrachtung hat.

"Was denkt der göttliche Geist?", fragt Aristoteles im 12. Buch der Metaphysik. Er denkt sich selbst. Sein Leben ist die *νόησις*

νοήσεως, das Denken, das sich selbst denkt.¹ Dieser sich selbst denkende göttliche Geist entbehrt nicht der konkreten Natur welthaften Seins. Er ist an und durch sich bei sich selbst die unteilbare Gestalt des Seins selbst, ohne die die Unmittelbarkeit seines Selbstbewusstseins nicht vorstellbar wäre. Der Akt der Selbstobjektivation des absoluten Geistes ist nicht durch anfängliche Selbstentgegensetzung und nachträgliche Identifikation mit der vorausgesetzten unbewussten Natur zu verstehen.

"Bei einem Geist, der durch keine stoffliche Potenz eingeschränkt ist, sind Denken und Gedachtes dasselbe. Das Denken ist mit dem Gedachten unmittelbar eines", sagt Aristoteles.²

Gott ist das Sein, das sich selbst bestimmend eine Gestalt gibt, sich selbst als die Wahrheit, Güte und Schönheit des Seins zusammenfasst. Von außen kann dieses sich selbst hervorbringende Sein nicht eingeschränkt oder geteilt werden. Außer dem absoluten, unmittelbar durch sich selbst seienden Sein gibt es nur noch das reine Nichtsein. Gott ist dieses unzerlegbare, unveränderliche Sein, weil es nichts gäbe, das zur reinen Perfektion des sich unmittelbar selbst als die Fülle des Seins bestimmenden Absoluten noch hinzukommen könnte. Aller Mangel, alle Unbestimmtheit sind ausgeschlossen von einem Sein, das sich selbst absolut durch Unmittelbarkeit seiner Selbstverursachung besitzt.

Gott ist einfaches, mit sich identisches Sein, nicht nur im Sinne des unmittelbaren Selbstbewusstseins. Gott muss auch als jener Geist verstanden werden, der zu sich als dem Erkannten in der Weise Stellung genommen hat, dass er sich für sich als den absolut Guten, Wahren und Schönen entschlossen hat. Für die griechische Metaphysik des Platon und Aristoteles ist Gott das

¹ Vgl. Aristoteles, Metaphysik, Paderborn 1961, [Aristoteles, Metaphysik] A 9, 1074b, 34.

² Ebd., 1075a, 3-5.

Agathon – der höchste, unwandelbare Gott. Gott ist das Gutsein schlechthin, die Idee des Guten, insofern er die in sich und durch sich abgeschlossene Gestalt des Seins ist, die mit sich als absolute Wahrheit, Schönheit und Güte unteilbar identisch ist. Dieses, in der Weise dreifacher Perfektion in sich abgeschlossene göttliche Sein wird von der griechischen Metaphysik als der Urgrund allen Seins gedacht. Außer dieser unergründlichen Perfektion Gottes muss es nichts anderes geben.

2. Gott als Urgrund der Wesensform der Dinge

Wenn es die Welt trotzdem gibt, dann als Ausdruck der Abspiegelung der reinen Wahrheit und Schönheit. Das Paradoxon der welthaften Wirklichkeit zeigt bei allem Kommen und Gehen der Dinge das typisch Bleibende, die unveränderliche Grundgestalt der Dinge – den "*Artlogos*" als Abbild der Idee des Guten.

Das *εἶδος* als typische Wesensgestalt der Dinge, macht für die griechische Logik zwingend, dass es für die Wirkung der unveränderlichen Perfektion der artgemäßen Form der Dinge Gott als den Urgrund dieser spezifischen Seinsordnung geben muss.

Wenn es in allem Wechsel der irdischen Erscheinungen den Bestand des unerschütterbaren Seins gibt – die *οὐσία*, die selbst nicht nur unveränderbar, weil schon absolut perfekt, sondern auch als der eigentliche Träger des Werdens gedacht wird, dann muss es als Ursache für diese von allem Todesgeschehen untangierbare Wesensform der Dinge einen Gott geben, der Kraft seines absoluten Aus-sich-selber-Seins alle Weisen des Nichtseins, jeden Mangel, jede notwendige Veränderung, letztlich den Tod von sich weist.

Die Frage nach Gott erweist sich für die griechische Metaphysik als Frage nach dem bleibenden Wesensbestand der welthaften Dinge. Gibt es hier etwas, was nicht als Produkt einer zufälligen

Weiter- oder Höherentwicklung so wieder verfällt, wie es geworden ist? Gibt es trotz aller Nichtigkeiten des Elends doch etwas unverlierbar Bleibendes – etwas, das so, wie es ist, perfekt ist und deshalb seine Herkunft nicht aus einem endlichen Mangel, sondern nur aus einer höchsten Perfektion ableiten kann?

"Vom Seienden spricht man in mehreren Bedeutungen, aber immer im Bezug auf eines und einer Natur... immer in Beziehung zu einem Prinzip. So wird seiend genannt: Einiges, weil es Sein ist, ... anderes, weil es Übergang zum Sein ist, oder Privation des Seins ist. ... Das erste, wovon alles abhängt und wonach alles benannt wird, ist aber das Sein".³

Das prinzipielle Sein der Dinge, die Wesensnatur der Dinge, wird unterschieden vom Werden der jeweiligen Seienden. Das wesenhafte Sein der Dinge, das *εἶδος* ist nicht Produkt des materiellen Werdens, sondern bildet umgekehrt die bleibende Substanz, zu der das Werden akzidentell hinzukommt. Dieses Exemplar von Schneeglöckchen, Tulpe, Hase oder Bär, selbst dieser Mensch stirbt. Aber der Typos Mensch, Tulpe, Hase, Bär ist beständig. Was wechselt, ist die materielle Erscheinungsform. Der zugrundeliegende Artlogos bleibt, unberührt von allem Kommen und Gehen, der gleiche!

Die Unveränderbarkeit des Artlogos, der wesenhaften Seinsgestalt der Dinge, wird begründet mit der prinzipiellen Vertauschbarkeit von Sein und Eines-Sein. *"Nun sind aber das Sein und das Eine derselben Natur, insofern nämlich, als sie einander wechselseitig wie Prinzip und Ursache voraussetzen".⁴*

Die wesenhafte Seinsgestalt der Dinge das *"τὸ τί ἦρ εἶναι"*, die Bestimmung an den Dingen, die immer schon Abbild der ewigen Wahrheit Gottes war, ist somit ein unteilbares Eines wie das

³ Aristoteles, Metaphysik, Γ 2, 1003a, 33-34; 1003b, 5-8; 16-19.

⁴ Ebd., 1003b, 22-24.

Urbild selbst. Die Wesensform der Dinge ist nicht aus einzelnen Bausteinen aufgebaut, die entsprechend ihrer Zusammensetzung auch wieder auflösbar wären. Vor allem und im Gegensatz zur materiellen Erscheinungsweise der Dinge, die gerade in der Weise der Synthesis von Einzelelementen in Bewegung ist, erweist sich das *ετδος* der Dinge als jener unteilbare Gedanke Gottes, der die einfache Totalität seines Wesens in spezifischer Form ausdrückt. Als ungewordene, unveränderbare Graduierung des mit sich identischen göttlichen Seins nehmen die *ετδη* teil an der Umfassendheit des göttlichen Geistes. Sie drücken alle auf ihrer Stufe der Abbildlichkeit das Selbstbewusstsein Gottes als das Wissen um das Sein schlechthin aus. Durch die *ετδη* gewinnen die Dinge ihren Selbststand. Jedes einzelne Ding vermag als Substanz bei sich selbst zu sein, ist mit sich eines, weil es selbst nicht als Teilstück, als Phasenabschnitt einer Entwicklungsreihe seine Funktion erfüllt, vielmehr selbst auf seine Weise, in ungeteilter Ganzheit, einen Gedanken Gottes darstellt, der das Wissen Gottes um sich selbst auf einzigartige Weise beinhaltet.

3. Die Perfektion der Wesensform als ontologische Grundlage des Satzes der Identität

Die Wesensart der Rose oder des Veilchens wird als eine unmittelbare Perfektion betrachtet, die so, wie sie ist, und nicht erst durch Hinzufügung weiterer Bausteine, etwa durch ihren Anteil an der "*Menschwerdung der Natur*" (Karl Marx), sinnvoll erscheint. Es gibt zur Gestalt des Veilchens an Wahrheit, Schönheit und Güte nichts hinzuzufügen. Auf dieser Perfektion des *ετδος* gründet der Satz der Identität als erstes Prinzip des logischen Denkens:

" Es ist unmöglich, dass dasselbe demselben zugleich und in derselben Hinsicht zukommt und nicht zukommt".⁵

⁵ Ebd., Γ 3, 1005b, 19-20.

Demselben, z. B. dem Menschen, kann nicht zugleich etwas von ihm Verschiedenes zukommen. Auf Grund seines Artlogos ist der Mensch ganz Mensch. Er ist nicht als ein Teilstück der Entwicklungsgeschichte der Natur zu betrachten. Der Mensch ist Mensch von Anfang an und durchläuft nicht in seiner Ontogenese die wesentlichen Stadien der Phylogenese. Sein Menschsein schließt jede andere noch hinzukommende Wesensform aus. Als Abbild der unteilbaren Einheit des göttlichen Geistes können die Wesensformen der Dinge weder als Potenzen, noch als aus Teilstücken zusammengesetzt vorgestellt werden. Die Wesensformen der Dinge stellen nicht einen jeweiligen, durch einzelne Bausteine zusammengetragenen Entwicklungsabschnitt dar. Im Gegenteil: Sie bilden auf Grund ihrer Unteilbarkeit eigenständige Substanzen, die ihr Ziel in sich selbst haben, sofern sie auf ihre Weise einzigartig die Perfektion des ganzen göttlichen Seins repräsentieren.

4. Die Wesensform als Grund der Substantialität der Dinge

Als Substanzen vermögen sich die Dinge als sie selbst in Beziehung zu setzen zu anderen Substanzen. Einigung von Substanzen ist der Ausdruck eigenständiger Relationen im Unterschied zur angenommenen Kraft des Naturtriebes, der bestenfalls an sich eigenständige Wesenheiten als Teile seiner Selbsterstellung verrechnen könnte.

Die freien Beziehungen, die die Substanz zu anderen Substanzen aufnimmt, etwa als Erkenntnis- oder Willensakte, müssen als Akzidenzien verstanden werden, die zur Substanz hinzukommen, aber sie gerade nicht konstituieren. Der Substanz verleihende Artlogos – als Abbild des göttlichen Geistes – vermag in seiner ersten Stufe der Abbildlichkeit beim Menschen, auf Grund seiner Selbsterkenntnis, das Wissen um anderes bei sich entgegenzunehmen. Gäbe es die Substanz der Einzeldinge nicht,

müssten alle Dinge mythologisch als Teilstücke einer erst herzustellenden Ganzheit betrachtet werden.

"Würde alles nur als Hinzugekommenes, als Akzidenz ausgesagt, so gäbe es kein erstes Worüber, keine Substanz, auf die die Aussage bezogen werden könnte, denn das Hinzugekommene bezeichnet immer eine Aussage über ein bestimmtes Substrat".⁶

Wenn nun vom Seienden in so vielen Bedeutungen gesprochen wird, so ist doch offenbar die erste Bedeutung diejenige, in der man unter den Seienden das Was-Sein oder die *οὐσία* versteht, die das Wesen einer Sache bezeichnet. Wenn wir aber das Was bzw. die *οὐσία* angeben, so nennen wir das nicht "weiß" oder "dreielenlang", sondern "Mensch" oder "Gott". Das andere aber wird seiend genannt, weil es Affektion eines Wesens ist oder Quantität bzw. Qualität eines Wesens.⁷

Ohne die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz müsste es ein Fortschreiten von lauter einzelnen Eigenschaften ohne ihre Träger ins Unbegrenzte geben. Das aber ist unmöglich.⁸ Aus der Zusammensetzung von lauter Akzidenzien gewinne ich auch am Ende keine Substanz! Wenn also deutlich ist, dass es Träger der Eigenschaften bzw. der Aussage geben muss, dann wird auch einsichtig, dass der Substanz, die primär von ihrer bestimmenden Wesensgestalt her verstanden wird, nicht zugleich, d. h. zur gleichen Zeit, Widersprechendes zukommen kann.

"Wenn aber widersprechende Aussagen über ein Identisches gleichzeitig wahr wären, so würde offenbar alles eines sein. Also würde Schiff – wie Maus – wie Mensch dasselbe sein, wenn man von jedem Ding etwas ebenso gut bejahen wie verneinen könnte".⁹

⁶ Ebd., Γ 4, 1007a, 33; 1007b, 1.

⁷ Vgl. ebd., Γ 2, 1003b, 7-8.

⁸ Vgl. ebd., Γ 4, 1007b, 1-5.

⁹ Ebd., 1007b, 18-22.

"Die Rede ginge dann hier um nichts. Es wird ja nichts gesagt, weder dass etwas sich so verhalte, noch dass es sich nicht so verhalte, sondern dass es sich so und nicht so verhalte".¹⁰

Das erste Axiom selbst, das das Sein als Einheit mit sich selbst im Sinne der Einzelsubstanz aussagt, lässt sich nur negativ beweisen: Die Leugnung dieses Prinzips macht unterscheidende Rede, die sich auf an sich verschiedene Dinge bezieht, unmöglich.

So grundlegend das substantielle Eines-Sein der Dinge mit sich selbst für die Unmittelbarkeit des Ichbewusstseins als Voraussetzung für die freie Beziehung zum anderen im Sinne der Rede, der willentlichen Einigung der Operationen schlechthin auch ist, so fragwürdig bleibt diese starre Identität der Dinge mit sich selbst angesichts dessen, dass nichts in der Welt einfach an und für sich existiert, sondern alle Arten von Substanz in materieller Existenzform erscheinen und damit in Bewegung, d. h. in Veränderung, sind.

5. Die gestaltlose Materie als Prinzip der Vereinzelung der allgemeinen Wesensform

Der Substantialität verleihende Artlogos besteht nicht nur einmal, vielmehr als Wesensbestimmung ungezählter Exemplare. Warum gibt es nicht nur die eine perfekte Rose? Nicht nur den einen Menschen als höchstes Abbild des göttlichen Geistes, sondern unendlich viele und verschiedene?

Das Prinzip der Vereinzelung bzw. Vervielfältigung ist die Materie. Die allgemeine Wesensform der Dinge wird vereinzelt, erscheint hier und jetzt, wird *"dieses da"* durch dieses Stück Materie, in dem sie erscheint. An sich kennt die *οὐσία* keine Form

¹⁰ Ebd., 1008b, 7-10.

der Besonderung, sie ist gerade in ihrer Allgemeinheit die Weise des Seins, das mit sich identisch ist. Einzelheit, Besonderheit, Vielfältigkeit, Individualität kann also nicht mehr zur Perfektion des an sich schon vollkommenen Seins der Wesensform hinzukommen. Die Allgemeinheit der Wesensgestalt als Abbild des höchsten göttlichen Seins hat für Aristoteles nichts mit Abstraktion zu tun, zu der die Materie als Konkretion ergänzend hinzukommen könnte.

Im Gegenteil: Höchste Allgemeinheit eines sich selbst besitzenden Geistes stellt für die Griechen die ursprüngliche Wirklichkeit des unmittelbar aus sich selbst seienden Seins dar. Wenn materielles Sein also zu der grundlegenden geistigen Wirklichkeit der welthaften Dinge hinzukommt, konnte das von den Griechen nur als Modus der Einschränkung verstanden werden.

Das stimmt auch mit der unmittelbaren Erfahrung überein: Materiell Seiendes kennen wir nur als Kommen und Gehen. Alles Gewordene vergeht. Sterblichkeit der Materie kann zum geistigen Sein, das sich selbst besitzt, nichts hinzufügen, kann es höchstens beeinträchtigen.

Gott ist deshalb als reiner Geist vollkommen jenseits dieses einschränkenden Prinzips zu denken. Gott kann nach griechischer Auffassung auch nicht die Materie gemacht haben. Er hätte sich als höchste Vollkommenheit mit etwas ihm nicht Adäquatem, nämlich mit Mangelhaftem befasst.

Materie ist für die Griechen grenzenloser, nicht zur Gestalt gefasster Stoff und deshalb auflösbar und vergänglich. Im Gegensatz zur Unteilbarkeit, der mit sich selbst geeinten Gestalt des geistigen Seins, ist die gestaltlose Materie beliebig teilbar und dadurch Prinzip der Vervielfältigung. Materie als Prinzip der Vereinzelung, der Veränderung, des Werdens und Vergehens ist weder ein zweites Prinzip neben dem geistigen Sein der Dinge

noch ein reines Nichts, sondern für Aristoteles Möglichkeit als Mitte von Sein und Nichts. Wenn Vereinzelung, Werden und Individualität, Einschränkung der schon gegebenen Perfektion des geistigen Seins bedeutet, kann Materie als Prinzip der Vereinzelung nicht Sein im vollsten Sinne sein, sonst würde das Sein sich selbst beschränken und nicht nur seine Allgemeinheit preisgeben, sondern sogar sich selbst aufheben und damit sich selbst widersprechen, was der Satz vom Widerspruch ausschließt.

Materie an sich ist also für die Griechen durch Mangel charakterisiert. Als Möglichkeit strebt sie nach der Wesensform der Dinge, welche eigentlich eine jenseits aller Sterblichkeit liegende Wirklichkeit ist.

Wenn die Materie also gestaltlose Möglichkeit ist, dann ist sie von sich her nicht etwas, was einer beliebigen Teilung widerspricht. Vereinzelung, Vervielfältigung der allgemeinen Form geschieht also dadurch, dass dasselbe *εἶδος* von numerisch verschiedenen Teilen der Materie aufgenommen wird. Auf diese Weise können unzählige Exemplare derselben Art in beliebig vielen Stücken von Materie zur Erscheinung kommen, ohne dass die Form selbst in ihrer Gestalt verändert würde. Die gestaltlose und daher an sich seinslose Materie ist für Aristoteles die Bedingung dafür, dass bei aller Vereinzelung bzw. Vervielfältigung das *εἶδος* selbst unangiert dasselbe bleibt.

Was soll aber Besonderheit, Individualität, wenn sie nur Vervielfältigung bzw. Einschränkung der allgemeinen Form bedeutet, die an sich schon ist, was ist?

Der Unterschied zwischen Kallias und Sokrates beruht für Aristoteles darauf, dass der Artbegriff Mensch hier von dieser und dort von jener Fleisch- und Knochensubstanz eingeschränkt wird.¹¹ Sokrates und Kallias unterscheiden sich lediglich auf Grund ihres verschiedenen Knochenmaterials. Der Geist der

¹¹ Vgl. ebd., Z 8, 1034a, 5-8.

Menschen bleibt, untangiert von seiner Inkorporation, immer der gleiche.

Wenn Sein einfachhin als Identität mit sich selbst erklärt wird, kann Einzelheit, Verschiedenheit nur Mangel an diesem Sein bedeuten. Solange Gott als das Urbild aller Seinsidentität, als Bei-sich-sein im Sinne des geistigen Selbstbesitzes verstanden wird, können auch die dieses Sein abbildenden Wesensformen nur als unveränderliche, bei-sich-seiende Gestalten erklärt werden. Andererseits wäre aber auch ohne diese ursprüngliche unmittelbare Identität des Geistes mit sich selbst kein Subjekt zu denken, das im Wissen um sich selbst über andere, durch ähnliche Artlogoi bestimmte Objekte, urteilt. Nicht nur die urteilende Rede, sondern jede freie Beziehung der Seienden untereinander setzt voraus, dass es den anderen bzw. das andere als für sich seiendes Wesen gibt, das in dieser seiner artspezifischen Selbsteingrenzung erfassbar ist. Aber Beziehung bzw. Begegnung freier, für sich seiender Personen hat auch nur dann einen Sinn, wenn der andere nicht nur dieselbe Wesenheit repräsentiert, sondern darüber hinaus auf der Ebene der höchsten Allgemeinheit des Typos Mensch dieses Menschsein in seiner untangierbaren Ganzheit in einzigartiger unvertauschbarer Weise darstellt. Unterschiedlichkeit, die nur ein mehr oder minder an nichtiger und also zu überwindender Materie beinhaltet, verdient nicht, mitgeteilt zu werden.

6. Materie als Prinzip kosmischer Grenzziehung

Die vielen welthaften Dinge bilden für Aristoteles nicht nur ein hierarchisches Verhältnis auf Grund der mehr oder minder großen Nähe ihrer Artlogoi zum Urbild, sondern sind nun auch durch ihre Materialvereinzelnung im Kosmos, d. h. raumzeitlich aufeinander zugeordnet. Das Weltgebäude ist zwar eines, sofern es die gesamte Materie umfasst, aber es gibt für die Griechen nicht den Weltenraum als Substanz, der die einzelnen Körper aufeinander zubewegt, vielmehr nehmen umgekehrt die Körper entsprechend

ihrer Natur einen bestimmten Platz ein. Aristoteles entwickelt keine Theorie des Raumes in seiner Physik. Lediglich der "*Ort als Weise der Abgrenzung des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen*"¹² spielt eine akzidentelle Rolle. Der Weltraum wird umfasst von der Grenze der Welt, der äußersten Sphäre des Fixsternhimmels.

Raum als Prinzip für die Materialität der Dinge gibt es nicht. Wie sollte das auch möglich sein? Solange Materie einfachhin als Weise des Nichtseins begriffen wird, kann materielle Ausdehnung der Dinge nur als Akzidenz, als Entäußerung ihres unmittelbaren geistigen Bei-sich-selber-Seins verstanden werden. Der Weltraum lässt die materiellen Dinge nicht zueinander kommen, bietet vielmehr die letzte Grenzziehung, durch die sich die Körper voneinander absetzen!

Materie wird also nicht durch den Raum in bestimmter Weise synthetisiert. Als letzte Grundlage allen Werdens war Materie immer schon. Der Kreislauf der vier Grundelemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde findet nach Aristoteles an der völlig qualitätslosen Materie statt. Die gegensätzlichen Gestalten der Grundelemente können nach seiner Auffassung nicht unmittelbar ineinander übergehen. Sie sind ja bestimmt gefasste und mit sich identische Formen der Wirklichkeit. Entsprechend können sie nur nacheinander, nachdem die eine Gestalt der anderen Platz gemacht hat, an der bestimmungslosen reinen Potenz der Materie umschlagen.

Das Werden der Dinge ist durch drei Prinzipien verursacht:

1. Durch die Materie als durch das, woraus alles wird.
2. Durch die Beraubung der vorausgegangenen Form und als Ermöglichung der neuen.
3. Durch die jeweils neue Form als Ziel des Werdens.

¹² Aristoteles, Physik, Leipzig 1829, [Aristoteles, Physik], Δ 4, 212a, 5-6.

Das Werden stellt eine Vereinigung von Geist und Materie dar. Trotz des gemeinsamen Auftretens beider Prinzipien bleiben sie nach dem Satz des Widerspruchs als Sein und Nichtsein voneinander getrennt. Aus der nichtigen Materie wird durch Anhäufung der Quantität keine neue Qualität erzeugt, wie der Mythos will. Und auch umgekehrt kann dem perfekten Artlogos keine Veränderung zugemutet werden. Seine Verbindung mit der Materie bedeutet lediglich an sich sinnlose Vervielfältigung desselben!

7. Der Mensch als Widerspruch von Geist und Materie

Die umfassendste Gestalt alles Gewordenen ist der Mensch. Der alle organischen und anorganischen Elemente zusammenfassende Leib des Menschen wird nach Aristoteles gesteuert durch die *anima vegetativa* und die *anima sensitiva*. Die den Menschen wesenhaft bestimmende *anima intellectiva* wird nicht als mit dem Leibe unmittelbar verbunden gedacht. Als Abbild des göttlichen Geistes kommt sie von außen auf den Menschen zu; mit dem sterblichen Leib nicht innerlich verbunden, entflieht sie diesem Leib mit dem Tode, um ohne jede Beschränkung durch materiale Prinzipien wieder als einfache Allgemeinheit des Geistes sein zu können.

Beim Menschen erfahren wir die prinzipielle Zweiteilung der griechischen Metaphysik von Geist und Materie am schärfsten. Geist und Leib können keine Einheit bilden. Der Mensch fällt in zwei sich widersprechende Momente auseinander. *Anima sensitiva und vegetativa* fassen zwar als entelechiale Formprinzipien des Leibes die einzelnen Elemente zusammen und vermitteln sie dem Ganzen des Organismus: Auf der untersten Stufe im Sinne von Ernährung und Fortpflanzung bzw. dann auf der nächsthöheren Ebene als Einigung der sinnlichen Qualitäten durch den *sensus communis*. Aber alles, was diese ordnenden Seelenvermögen unterschieden versammelt haben, zerfällt so wie es zusammengefügt ist, wieder dem Tode. Eine bleibende Einsicht

bzw. Erfahrung kann aus sterblichem Material nicht gewonnen werden.

Selbst die den Menschen als Geistwesen charakterisierende *anima intellectiva* wird von Aristoteles noch einmal aufgespalten in den *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*.¹³ Die leidende bzw. potenzielle Vernunft fasst, dem Körper zugehörig, alle aus der sinnlichen Erfahrung stammenden Einzelheiten zusammen: Die Gedächtnismerkmale wie die Phantasievorstellungen, die dem Eindruck der Sinnesqualitäten entsprechen.

Aber aus der Summierung von Einzelheiten kann keine wahrhafte Allgemeinheit entstehen. Alles Material der potentiellen Vernunft vergeht mit ihrem Tode. Aufgabe des aktiven Teils der *anima intellectiva* war es nur, die an sich perfekte Wirklichkeit der geistigen Formgestalt der Dinge zu abstrahieren, d. h. zu befreien von ihrer Vermischung mit sterblich-sinnfälligen, zufälligen Elementen. Der *νοῦς ποιητικός* bzw. der *intellectus agens* hat also gerade nicht die vielfache Zusammensetzung des kosmischen Seins zum Inhalt. Vielmehr erfasst er das Denkbare schlechthin, die einfache Einheit dessen, was ist, Sein als göttlicher Geist. Im Erfassen der ersten Prinzipien des Seins, der unteilbaren Einheit, Wahrheit, Güte und Schönheit, ist der Geist des Menschen irrtumslos. Durch das Denken des absoluten Seins erfasst er sich selbst und damit auch die geistigen Formen bzw. Wesenheiten der Dinge als graduierte Abbilder des reinen göttlichen Geistes.

Zur Erfassung der umfassenden Wirklichkeit des Geistes kann der *νοῦς* keine sinnlichen Einzelorgane gebrauchen, deshalb stirbt er nicht mit dem Leibe. Als reine Denktätigkeit setzt der *νοῦς* keinen leiblichen Träger voraus, an dem er erscheint. Er gehört nicht zum anderen, vielmehr ist er bei sich selbst, sofern er denkt, was ist.

Was ist dieser dem Menschen als Menschen zukommende *νοῦς*? Er ist nicht Gott – aber das höchste Abbild des göttlichen Geistes.

¹³ Vgl. Aristoteles, De anima, Hamburg 1995, [Aristoteles, De anima], Γ 5, 430a, 10-18.

Unabhängig vom Menschen, dem Menschen nicht innerlich zukommend, ist es doch der $\nu\tilde{\nu}\zeta$, der dem Menschen durch das Wissen um die ersten Prinzipien die Übersicht, die herrschaftliche Position im Kosmos ermöglicht.

Aber was ist der Mensch? Was kommt ihm selbst zu? Er zerbricht in zwei ihm fremde Seinsweisen, in vergängliche leibliche Einzelheiten und im Gegensatz dazu in an sich seienden göttlichen Geist. Die Einzelheit und Bestimmtheit materieller Existenz wird zwar im menschlichen Organismus zur kosmischen Allheit versammelt. Die menschliche Seele (*anima vegetativa* und *anima sensitiva*) erhält und ernährt zwar alle zur Einheit gebrachten kosmischen Elemente und bringt sie zur sinnlichen Erfahrung, aber wozu, wenn sie nicht endgültig mit dem Geiste vereinbar ist? Sterbliche Vielheit, verstanden als Einschränkung des Allgemeinen, widerspricht endgültig dem reinen, bei sich seienden Geist.

Was ist das für eine Vorstellung von der Einheit des Seins, die Vielheit und Besonderheit als Weisen des Nichtseins abweist?

Warum kann der $\nu\tilde{\nu}\zeta$, der das reine Sein denkt, nicht zum Träger der Einzelheit werden? Verliert der Geist seine allesumfassende Einheit, wenn er sich in seinem Bei-sich-selber-Sein zurücknimmt, um so das einzelne als Weise seiner selbst bei sich entgegenzunehmen – anstatt es, unterscheidend, von sich abzuweisen?

Solange die Sterblichkeit das Wesensmerkmal der irdischen Materie ist, scheint der griechische Satz vom Widerspruch als Maßstab der Wirklichkeit legitim zu sein. Aus der Anhäufung von sterblichem Material lässt sich keine unsterbliche perfekte Gestalt der Wahrheit und Güte "*herausklauben*".

Wie kann ich der Person im sterblichen Leib gerecht werden? Wie ist das Ich, die Einheit des Selbstbewusstseins, zu fassen? Der

νοῦς des Menschen denkt sich in seiner allumfassenden Allgemeinheit im Widerspruch zu seiner Einzelexistenz, z. B. des Sokrates. Der Geist lehrt das einzelne messen an der Einfachheit des Seins – leider nur zum Zwecke der Unterscheidung. Sein ist nicht Vieles.

Gibt es eine Vermittlung in dieser quälenden Unterscheidung? Wenn zwar der einzelne in seiner konkreten Bestimmtheit verhaftete Mensch der Allgemeinheit des Geistes widerspricht, könnte dann nicht die menschliche Gesellschaft als Versammlung der Vielen der Allgemeinheit des Geistes entsprechen? Wie steht es mit der Beziehung der Menschen zu Menschen in Raum und Zeit? Der Raum ist nur, wie alles andere Material, ein Modus der Unterscheidung, sagten wir. Und die Zeit, in der ich mit anderen bin, stellt sie eine Vermittlung dar?

Die Zeit wird ermöglicht durch die Umschläge des Fixsternhimmels, der äußersten Himmelskugel, die das All des Seienden umfasst. Angezogen von der reinen Wahrheit, Schönheit und Güte Gottes, streben nach aristotelischer Auffassung die Fixsternhimmel nach dem Unbewegt-Bewegenden. Zeitliches Dasein, ermöglicht durch die unendlichen Umschwünge des Fixsternhimmels, ist charakterisiert durch Stetigkeit und Wechsel. Dieselben Formen, die Wesensgestalten der Dinge, werden und vergehen. Das heißt, dasselbe Wesen des Menschen gibt es bald hier als Form des Kallias, bald dort als Form des Sokrates. Für diesen Wechsel desselben ist die kreisförmige Bewegung des Fixsternhimmels verantwortlich., *"der immer bald so – bald anders wird"*¹⁴. Jedes Frühjahr wächst wieder dasselbe Schneeglöckchen, wenn auch am anderen Ort und zu anderer Zeit. Zeit drückt die Stetigkeit desselben, des Artlogos – trotz aller Veränderung in der Erscheinungsweise – aus. Diese Stetigkeit desselben wird festgehalten von der *"Seele, die die Zahl der Bewegung im Bezug auf das Früher und Später misst"*¹⁵.

¹⁴ Aristoteles, Metaphysik, Λ 6, 1072a, 12-13.

¹⁵ Vgl. Aristoteles, Physik, Δ 14, 223a 25-29.

Die Seele, die Sein von dem In-der-Zeit-Sein, von der Erscheinungsweise in dem veränderlichen Material unterscheidet, kann dieses Sein in der Zeit nicht zum Ziele führen, ihm keinen Sinn verleihen. Bewegung widerspricht dem Sein, insofern sie zum Tode führt. Zeit ist nicht eine Weise der Ewigkeit. Sie ist nicht von Gott gemacht und bleibt deshalb absolut getrennt von seiner unmittelbaren Ewigkeit. Aber trotz Veränderung und Tod bleiben dieselben Gestalten in der Zeit als Wesensprinzipien der Dinge erhalten. Die Zeit, die die Geschichte der Wiederholung desselben erzählt, ist nicht zu verwechseln mit dem mythischen "*Schrecken der Zeit*". Wiederholung desselben heißt nicht mehr Eintritt in den unablässigen Kampf der Götter gegen sich selbst. Wiederholung ist nicht getrieben von der Hoffnung auf Überholung. Wiederholung desselben in der Zeit heißt für die griechische Metaphysik: Festhalten an der ungewordenen Perfektion der göttlichen Wesenheiten. Gemessen an dieser ungewordenen Perfektion der Wesensgestalt der Dinge erscheint den Griechen alle sterbliche Mannigfaltigkeit sinnlos.

Aber ist das Sein wirklich einfachhin Identität mit sich selbst – widerspricht hier der Satz des Widerspruchs, der Sein und Werden säuberlich trennt, nicht dem Sein in der Zeit? Wirklichkeit kann zwar nicht ohne die Einheit des Seins mit sich selbst bestehen oder auch nur ausgesagt werden. Aber ist diese Voraussetzung für den Bestand von Sein auch das Richtmaß des Seins?

Muss Einzelheit, Vielheit, Andersheit, Materialität als Mangel an Sein verstanden werden, oder können sie auch als Verschenkung der Einheit begriffen werden? Wenn die materialen Seinsweisen positiv als Modi der freien Entäußerung des perfekten Selbstbesitzes verstanden würden, dann müssten sie nicht als Formen der Einschränkung der Perfektion des geistigen Selbstbesitzes widersprechen. Sie könnten vielmehr – umgekehrt – als Zeugnisse unableitbarer Schenkung des freien Selbstbesitzes dem Geiste entsprechen. Unversöhnbar bleibt aber der Tod.

Solange der Tod gesetzmäßig die Materie beherrscht, hat die griechische Metaphysik mit der grundsätzlichen Scheidung von Geist und Materie, von Einheit und Vielheit, Freiheit und Notwendigkeit recht.

Moralisches Handeln, das dem Bestand des Seins verpflichtet ist und Tötung als Zerstörung von Sein abweist, basiert auf der metaphysischen, d. h. prinzipiellen Unterscheidung von lebendigem, sich selbst besitzendem Geist und sterblicher Materie. Die Tragik der mythischen Verflechtung von Geist und Materie führt zur Legitimierung des Tötens. Sein, das durch getötetes Material weiter entwickelt wird, braucht Aggression als selektives Prinzip!

III. Kapitel: Die Botschaft des Alten Testaments: Schöpfung von Geist und Materie. Das Phänomen der Schuld

1. Die Sterblichkeit der Materie als Kriterium der Unterscheidung von Geist und Materie

Der Satz des Widerspruchs der griechischen Logik hat uns gelehrt, Sein und Nichts, Geist und Materie, Sterbliches und Unsterbliches, Allgemeines und Einzelnes, Götter und Menschen absolut zu unterscheiden. Den Maßstab für die kontradiktorische Ausschließung der Gegensätze bildet die Sterblichkeit der Materie. Leben und Tod sind nicht zu vermitteln; selbst nicht durch Preisgabe aller das Leben ordnenden Normen. Durch Tötung wird kein Leben entwickelt, Leben kann nur durch Leben erzeugt werden.

Wo kommt der Tod her, wenn er sich nicht als Gesetzmäßigkeit des Lebens erweisen lässt? Diese Grundfrage löst die griechische Metaphysik so wenig wie der Mythos. Selbst die Herkunft der Materie, an die der Tod gebunden ist, kann die Metaphysik nicht klären.

Wenn Gott das zu sich selbst entschlossene absolute Gute ist, kann er nicht zugleich Prinzip der Aufhebung und Tötung sein. Wenn Gott gleichermaßen der Urheber des Guten und Bösen wäre, gäbe es nichts; Sein wäre durch das ihm adäquate Nichtsein aufgehoben. Da es aber in der Welt, trotz aller Sterblichkeit, die sich durchhaltenden perfekten Wesensgestalten der Dinge gibt, muss Gott als adäquate Ursache dieser Wesenheiten existieren. Der gute Gott, als allein zureichender Grund für die perfekten Wesensformen der Dinge, weist notwendig alle Sterblichkeit und Endlichkeit von sich ab.

Woher kommt also da Phänomen des Bösen – der Tod und die Tötung? Gibt es eine Möglichkeit, ihm zu entkommen? Reißt er prinzipiell nur alles persönliche, individuelle, einzelne materielle Sein mit sich fort und spart die allgemeinen Wesensformen aus? Das wäre ein billiger Trost für welthaftes Sein, das alleine die materialisierten und also sterblichen Artlogoi kennt.

Das Alte Testament offenbart einen Schöpfer, der nicht nur den Geist, sondern auch die Materie schafft. Außerdem berichtet uns die Botschaft des Alten Testaments von der Schuld des Menschen, die den Tod nach sich zieht.

2. Der Schöpfungsbericht nach Genesis 1

Das erste Kapitel der Genesis erzählt uns:

"Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.

Gott sprach: Es werde Licht . Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis, und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: erster Tag.

Dann sprach Gott: Ein Gewölbe entstehe mitten im Wasser und scheide Wasser von Wasser. Gott machte also das Gewölbe und schied das Wasser unterhalb des Gewölbes vom Wasser oberhalb des Gewölbes. So geschah es, und Gott nannte das Gewölbe Himmel. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: zweiter Tag.

Dann sprach Gott: Das Wasser unterhalb des Himmels sammle sich an einem Ort, damit das Trockene sichtbar

werde. So geschah es. Das Trockene nannte Gott Land, und das angesammelte Wasser nannte er Meer. Gott sah, dass es gut war. Dann sprach Gott: Das Land lasse junges Grün wachsen, alle Arten von Pflanzen, die Samen tragen, und von Bäumen, die auf der Erde Früchte bringen mit ihrem Samen darin. So geschah es. Das Land brachte junges Grün hervor, alle Arten von Pflanzen, die Samen tragen, alle Arten von Bäumen, die Früchte bringen mit ihrem Samen darin. Gott sah, dass es gut war. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: dritter Tag.

Dann sprach Gott: Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden. Sie sollen Zeichen sein und zur Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren dienen; sie sollen Lichter am Himmelsgewölbe sein, die über die Erde hin leuchten. So geschah es. Gott machte die beiden großen Lichter, das größere, das über den Tag herrscht, das kleinere, das über die Nacht herrscht, auch die Sterne. Gott setzte die Lichter an das Himmelsgewölbe, damit sie über die Erde hin leuchten, über Tag und Nacht herrschen und das Licht von der Finsternis scheiden. Gott sah, dass es gut war. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: vierter Tag.

Dann sprach Gott: Das Wasser wimmle von lebendigen Wesen, und Vögel sollen über dem Land am Himmelsgewölbe dahinfliegen. Gott schuf alle Arten von großen Seetieren und anderen Lebewesen, von denen das Wasser wimmelt, und alle Arten von gefiederten Vögeln. Gott sah, dass es gut war. Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, und bevölkert das Wasser im Meer, und die Vögel sollen sich auf dem Land vermehren. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: fünfter Tag

Dann sprach Gott: Das Land bringe alle Arten von lebendigen Wesen hervor, von Vieh, von Kriechtieren und von Tieren des Feldes. So geschah es. Gott machte alle Arten von

Tieren des Feldes, alle Arten von Vieh und alle Arten von Kriechtieren auf dem Erdboden. Gott sah, dass es gut war. Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, und bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen. Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. Allen Tieren des Feldes, allen Vögeln des Himmels und allem, was sich auf der Erde regt, was Lebensatem in sich hat, gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nahrung. So geschah es. Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: der sechste Tag. "¹

3. Gott schafft in Gegensätzen

Wer ist Gott, dass er im Anfang schafft? Das Sechstageswerk erläutert uns den Schöpfungsvorgang: "*Gott spricht: Es werde Licht, und es wurde Licht*". Gott schafft, indem er spricht.

Sprechen erklärt uns die Metaphysik als Aussprechen des geistigen Selbstbesitzes. Je mehr ein Seiendes sich selbst besitzt, um so ungeteilter und vollkommener kann es sich aussprechen. Gott, der unmittelbar das Sein aus sich selber ist und sich als dieser erkannt hat, teilt im Sprechen seinen erkannten Selbstbesitz mit. Das, was er ausspricht, ist Entäußerung seiner selbst. Schöpfung durch das Wort ist Selbstdarstellung Gottes. Mit den

¹ Die Heilige Schrift wird jeweils nach der Einheitsübersetzung zitiert.

Worten Karl Barths: *"Das Geschöpf als das Werk des Wortes Gottes ... wurde die Entsprechung seines Spruchs"*.²

Gott macht das Licht. Er ist nicht das geschaffene Licht. Das Licht als Ausspruch Gottes unterscheidet sich absolut von ihm. Aussprechen ist ein Vorgang der absoluten Scheidung – der Unterscheidung von Licht und Finsternis. Das Licht, das geworden ist, ward gut. Als von Gott unterschiedenes, als von ihm selbst ausgesprochenes, entspricht es Gott, dem Gutsein schlechthin.

Das Licht wird aber nicht nur unmittelbar in Beziehung zu Gott gesetzt, das Licht unterscheidet sich auch vom Dunkel. Gott setzt die Dinge nicht nur im Unterschied zu sich, er unterscheidet sie voneinander, so dass sie als Gegensätze gesetzt sind. Damit wird angedeutet, dass alles einzeln Gesetzte in der Spannung zum Gegenteil die ganze Skala der Mannigfaltigkeit durchläuft.

Nicht die Finsternis bringt das Helle hervor – wie im Mythos – mit der Konsequenz, dass das Licht die Finsternis besiegt. Hell und Dunkel werden auch nicht im Sinne der Metaphysik absolut ausgeschlossen. Hier im Schöpfungsbericht werden Licht und Dunkel, in der Entgegensetzung zu Gott selbst zueinander gesetzt und beginnen so das Spiel von Tag und Nacht und der ganzen Farbenmannigfaltigkeit.

Am zweiten Tag macht Gott das Firmament. Er zieht eine Scheidewand zwischen den Wassern, so dass jetzt der Unterschied zwischen dem Wasser über und unter dem Firmament entsteht. Das Wasser unter dem Himmel wird geschieden von der Erde und dem Trockenen. Gott macht Himmel und Erde, Wasser und Trockenes, indem er sie unterscheidet, d. h. sie als Für-sich-Seiende in Beziehung setzt. So entsprechen sie Gott und sind gut.

² Kirchliche Dogmatik III/1, Zürich 1957, 122; vgl. Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, Band 1, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München 1961, [Von Rad, Theologie des Alten Testaments], 156.

Nun lässt Gott durch sein Wort auf der Erde Pflanzen und Samen nach ihrer Art sprießen. Die Erde, in unterschiedener Beziehung zum Wasser als Entsprechung Gottes, lässt Samen sprießen. Pflanzen entstehen nach ihrer Art. Eine klassifizierende Ordnung der Pflanzenwelt ist nur möglich, wenn ich alle verschiedensten Gewächse aufeinander beziehe, d. h. sie als solche unterscheide. Auch die Pflanzenwelt ist gut. Sie entspricht Gott. Er selbst spricht sie aus in dem Reichtum der vielen verschiedenen aufeinander bezogenen Arten, deren Vielheit jeweils neuer Ausdruck der alles umfassenden Einheit Gottes ist.

Am vierten Tag macht Gott Leuchten am Himmel. Sie sollen leuchten am Firmament, über die Erde zur Scheidung von Tag und Nacht. Die Leuchten sind nicht das Licht, sondern ein Licht, das Tag und Nacht beleuchtet. Die Nacht ist nicht einfachhin finster. Die Finsternis wird als Finsternis sichtbar im Gegensatz zum Licht des Mondes und der Sterne. Nicht die Scheidung als bloße Auseinanderhaltung ist Sinn der Schöpfung, sondern die Scheidung als Voraussetzung für die Beziehung. Tag und Nacht, beleuchtet durch Sonne und Mond und Sterne, geraten jetzt in das volle Spiel des Lichtglanzes.

Am fünften Tag macht Gott Tiere des Wassers und der Luft nach ihrer Art. Gott segnet sie, auf dass sie fruchtbar sind. Durch Gottes Segenskraft können die Tiere sich vermehren, zeugend bringen sie sich selbst noch einmal hervor, nicht aus sich selbst, aber durch sich selbst. So entsprechen sie dem sich selbst aussagenden Gott.

Am sechsten Tag macht Gott die Landtiere nach ihrer Art und schließlich schafft Gott den Menschen als Mann und Frau nach seinem Bild. Gott segnet sie, damit sie Frucht bringen. Der Mensch soll Herr sein über die Tiere des Himmels, der Erde und der Meere. Die Kräuter sollen ihm zur Nahrung dienen.

Am letzten Schöpfungstag erscheint jene Gestalt, durch die Sinn und Wesen der Schöpfung offenbar wird, der Mensch als Gleichnis, als Ebenbild Gottes. Gott macht nicht etwas. Er bildet sich selbst ab. Er stellt sein Sein dar in polar aufeinander bezogenen welthaften Dingen. Welthaft Seiendes ist nicht nur ausgesprochen von Gott und also auf ihn ausgerichtet, vielmehr ebenso zueinander in ein Verhältnis des Mitseins gesetzt: Mann und Frau, Hell und Dunkel, Tiere des Wassers und des Landes. Gegensätze sind nicht nur innerhalb derselben Art aufeinander bezogen, vielmehr stehen alle unterschiedlichsten Dinge, hervorgegangen durch den sich selbst aussprechenden Gott, im lebendigen Austausch.

4. Die Welt – der Begegnungsraum von Gott und Mensch

Wer ist Gott, dass er sich abbildet in einem Menschen, der nicht in bloßer Selbstreflexion befangen ist, vielmehr sich selbst aussprechen kann, sich selbst einem anderen schenken bzw. den anderen empfangen kann? Der Mensch entspricht Gott, sofern er sich in selbsttranszendierender Beziehung den anderen Menschen schenkt. Als Mann und Frau ist der Mensch Bild Gottes.

Der Mensch hat nicht nur die Möglichkeit, Gott zu entsprechen, sofern er sich der Schöpfung zuwendet, er spricht sogar mit Gott selbst. Dem Menschen als Herrn der Welt ist die Fähigkeit gegeben, die Dinge beim Namen zu nennen. Der Mensch spricht die Dinge erneut aus, die Gott durch sein Sprechen hervorgebracht hat. Gott macht aussprechend die Dinge. Der Mensch benennt sie. Beide, Gott und Mensch, begegnen sich in der Schöpfung der Welt. Gott gibt den Menschen die Tiere, den Samen, den Partner, den anderen Menschen als Zeichen von sich. Gott selbst spricht sich in den Dingen dieser Welt dem Menschen zu. Er öffnet sich, spricht seine Wesensgestalt aus als Formprinzipien des welthaft Seienden. Der Mensch kann die Dinge, wenn er will, indem er sie benennt, bei jenem Namen nennen, durch den sie hervorgerufen

sind, und sie so aussprechend in den göttlichen Ursprung stellen. Der Mensch kann durch die Dinge ein Gespräch mit Gott beginnen. Der Mensch hat auch die Freiheit zum Gegenteil. Er kann die Dinge, die Gott ihm zur Herrschaft anvertraut hat, in seinen selbstsüchtigen Besitz bringen.

Der Schöpfungsbericht stellt, verglichen mit dem Mythos, den entgegengesetzten Sachverhalt dar. C. F. v. Weizsäcker beurteilt ihn deswegen als "*antimythisch*".³ Der Mensch ist nicht den Gewalten dieser Erde unterworfen, die ihre Herrschaft durch Götter repräsentieren, vielmehr ist der Mensch der wissende Herr dieser Welt, ihm gehört diese Welt, er kann in Freiheit über sie verfügen. Diese Freiheit drückt sich im Spielraum zwischen Gott und dem Menschen aus. Der Mensch kann die Welt Gott geben und durch sie in ein Gespräch mit ihm treten. Oder der Mensch macht sich die Welt selbst zu eigen und nimmt sie als getötetes Material zu Diensten.

Wer ist Gott, dass er die Welt als Zeichen von sich selbst dem Menschen übergibt? Wer ist Gott, dass er die Weltgeschichte mit dem Menschen eröffnet?

Augustinus erläutert den Schöpfungsbericht in seinen Bekenntnissen folgendermaßen:

"Lass mich vernehmen und verstehen, wie Du 'im Anfang [in principio] Himmel und Erde geschaffen hast'."⁴ "Durch welcherart Wort also sprachst Du das Körperwesen ins Dasein, vermittelt dessen Du jenes Werdewort ergehen ließest?"⁵

³ Weizsäcker, Tragweite der Wissenschaft, 37.

⁴ Aurelius Augustinus, Confessiones XI, 3, 5; CChr. SL 27, 196; Deutscher Text nach: Aurelius Augustinus, Bekenntnisse, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, Frankfurt am Main 1987, [Augustinus, Bekenntnisse], 609.

⁵ Ebd., XI, 6, 8; CChr. SL 27, 198; ed. Bernhart, 615.

"In' diesem 'Anfang' [in hoc principio], o Gott, hast Du 'Himmel und Erde erschaffen': In Deinem Wort, in Deinem Sohn, in Deiner 'Kraft', in Deiner 'Weisheit', in Deiner 'Wahrheit', auf unfassliche Weise sprechend und auf unfassliche Weise erschaffend. ... 'Wie hochherrlich, Herr, sind Deine Werke! Alles hast Du in Deiner Weisheit erschaffen.' Und die Weisheit ist der 'Anfang', und in diesem 'Anfang' hast du 'Himmel und Erde erschaffen'." ⁶ "... in dem 'Anfang', welcher ist aus Dir, hast Du in Deiner Weisheit, die geboren ist aus Deinem Wesen, etwas erschaffen, und dies aus dem Nichts. ... Du allein 'warst', und sonst war Nichts. Und hieraus hast Du 'Himmel und Erde' erschaffen, ein Zweifaches, nahe Dir das eine, das andere nahe dem Nichts, das eine, das über sich nur Dich, das andere, das unter sich nur das Nichts haben sollte". ⁷ Diese 'Erde', eben von Dir erschaffen, war formloser Stoff, denn 'sie war unsichtbar und ungeordnet und Finsternis über dem Abgrund'. Und aus dieser unsichtbaren und ungeordneten 'Erde', aus dieser Formlosigkeit, aus diesem Beihnah-Nichts, da solltest Du alles machen, woraus diese wandelige Welt besteht". ⁸

"... jener 'Himmel des Himmels', den Du 'im Anfang' erschaffen, ist Schöpfung von Art des Geistes." ⁹

Wenn die Schrift vom Himmel des Himmels spricht, meint sie nach Augustinus' Auffassung

"... einen rein geistigen Himmel, wo das Erkennen ein Zusammenwissen ist, nicht 'stückweise', nicht 'im Rätsel', nicht wie 'im Spiegel', sondern aus der Ganzheit, in der Enthülltheit, 'von Angesicht zu Angesicht', wo man nicht bald dieses, bald jenes, sondern, wie gesagt, alles in einem erfasst, ohne jede zeitliche Folge... Dieses beides also, ein von Anfang

⁶ Ebd., XI, 9, 11; CChr. SL 27, 199-200; ed. Bernhart, 619-621.

⁷ Ebd., XII, 7, 7; CChr. SL 27, 219-220; ed. Bernhart, 283.

⁸ Ebd., XII, 8, 8; CChr. SL 27, 220; ed. Bernhart, 685.

⁹ Ebd., XII, 9, 9; CChr. SL 27, 221; ed. Bernhart, 687.

an Geformtes, und ein gänzlich Formloses, ein 'Himmel', aber der 'Himmel des Himmels', und eine 'Erde', aber eine 'unsichtbare und ungeordnete Erde', dies beides, so verstehe ich's vorerst, ist in Deiner Schrift genannt, wenn sie, ohne Erwähnung von 'Tagen' sagt: 'Im Anfang schuf Gott einen Himmel und eine Erde'".¹⁰

"Siehe, hier erscheint mir 'im Rätsel' die Dreifaltigkeit, die Du bist, mein Gott. Du, der Vater hast 'Himmel und Erde' erschaffen 'im Anfang', 'in der Weisheit', dem Urgrund der unseren, der Deine Weisheit ist, gezeugt aus Dir, Dir gleich und gleich ewig, das ist in Deinem Sohn... Und schon fasste ich im Namen 'Gott' den Vater, der dies geschaffen, und im Namen 'Anfang' den Sohn, in welchem er dies geschaffen, und da ich im Glauben meinen Gott als Dreifaltigkeit sah, so suchte ich sie diesem Glauben gemäß in seinen heiligen Worten, und siehe, es 'schwebte Dein Geist über den Wassern'. Siehe, da ist sie, die Dreifaltigkeit, mein Gott: Vater und Sohn und Heiliger Geist, Ein Schöpfer der Schöpfung allgesamt".¹¹

In diesen Ausführungen Augustinus' haben wir, wie mir scheint, eine Auslegung, die uns in der Sprache der abendländischen Grammatik ermöglicht, über den Genesisbericht zu sprechen. Wieweit wir von unserer Sprechweise aus dem hebräisch formulierten Offenbarungsgut gerecht werden, müssen wir zu sehen versuchen. Vielleicht können wir aber auch umgekehrt erfahren, wie weit unsere Denkweise aufgeschlossen wurde durch die im Vorderen Orient an uns ergangene Botschaft.

5. Im Anfang schafft Gott Geist und Materie

Augustinus versteht das Schöpfungswerk als Geschichte des dreieinigen Gottes. Auf diesem erst später offenbar werdenden

¹⁰ Ebd., XII, 13, 16; CChr; SL 27, 223-224; ed. Bernhart, 695.

¹¹ Ebd., XIII, 5, 6; CCh, SL 27, 244; ed. Bernhart, 759-761.

Hintergrund wird, wie mir scheint, allein die Erzählung des Alten Testaments in seiner antithetischen Stellung zum Mythos verständlich. Gott, der die Geschöpfe in ein freies Miteinandersein in die Welt stellt als dem Wohnraum von Gott und Mensch, kann nur als ein Gott der verschenkenden Liebe verstanden werden. Gott schafft im Anfang, d. h. durch seinen Sohn, die ewige Weisheit. Gott tritt nicht zuerst der Schöpfung gegenüber. Zwischen Gott und Schöpfung tritt der Schöpfungsmittler, der Sohn. Der Sohn, von Ewigkeit gezeugt, ist Ausdruck der ewigen Hingabe des Vaters an den Sohn bzw. der ewigen Selbsttranszendierung des Seins. Das verschenkte Sein des Vaters, die hingeebene Natur des Vaters, wird das Medium der Schöpfung. *"Durch ihn ist alles geschaffen"*.¹² Gott schuf durch den Sohn Himmel und Erde, *"ein Zweifaches, nahe Dir das eine, nahe dem Nichts das andere"*. Gott schuf im Anfang Himmel und Erde, die beiden Prinzipien allen geschöpflichen Seins: Sein und Nichtsein, Geist und formloser Stoff, Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung. Mit der Schöpfung dieser beiden Prinzipien im Sohne beginnt das Sechstageswerk. Aus diesen Prinzipien folgt der Aufbau der Welt.

Aber wer ist Gott, dass er die Welt nach diesen Prinzipien gestaltet? Wie ist welthaftes Geschehen sein Bild?

Gott schafft im Sohn, in ihm die beiden entgegengesetzten Möglichkeiten, Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung. Ist Gott zu verstehen als Gegensatzinheit? Weltgeschichte als der Prozess seiner Einigung? Oder ist die Zweiheit der Prinzipien Ausdruck der verschenkten Natur Gottes? Gott, der das ewig sich selbst besitzende Sein ist, verschenkt sich, transzendiert sich, zeugt den Sohn. Gott ist kein in sich selbst ruhender Geist, Gott offenbart sich als Gott der Liebe. Er verschenkt, was er besitzt, seine eigene Natur, sein Aus-sich-Sein verschenkt er als Sein bei dem anderen, beim Sohn oder der Schöpfung.

¹² Vgl. Joh 1, 1-4.

Verschenktes Sein erzählt die Geschichte der Entäußerung des göttlichen Geistes, die Geschichte der Inkarnation des Logos. Die Zweiheit der Prinzipien, die den Aufbau der Welt erklären, sind Ausdruck der verschenkten Einheit: über Himmel und Erde schwebt der Heilige Geist! Der Heilige Geist macht deutlich, dass die Erde nicht einfachhin düster und leer in einem zu überwindenden Gegensatz zur Ordnung des Geistes zu denken ist. Im Gegenteil erweist sie sich als verschenkte Einheit des Geistes, als Leere, als Empfängnismöglichkeit für den anderen.

Die dogmatische Formulierung der Schöpfung als einer "*creatio ex nihilo*" ist im Hinblick auf das Geheimnis der Liebe des dreifaltigen Gottes zu verstehen. Schöpfung aus dem Nichts bezeichnet jenen Abgrund der Liebe Gottes, die sich selbst in ihrem Sein vollkommen zurücknimmt, um sich in dieser Selbstentäußerung zum Grund, zum Material für anderes zu machen. Gott ist Herr nicht nur über das Sein und lässt entsprechend der aristotelischen Logik etwas ihm Ebenbürtiges hervorgehen, vielmehr erweist sich Gott auch als Herr über das Nichtsein. Gott ist nicht einfachhin vollendetes, alles umfassendes Sein, sich selbst besitzender Geist; Gott offenbart sich in seiner Liebe als das Gegenteil, als reine Entäußerung, Hingabe, Zurücknahme seiner selbst. Diese Selbstzurücknahme, dieses nicht Für-sich-Sein (Sein als Geist), sondern Sein für den anderen (Sein in der Weise der Materialität), ist der Grund der Schöpfung. Das Material der Schöpfung, das, woraus alles geworden ist, ist die entäußerte verschenkte Natur Gottes. Diese Fähigkeit, den geistigen Selbstbesitz zurückzunehmen, empfänglich zu machen, eröffnet die Freiheit der Liebe. Personale Begegnung ist nur denkbar in der Selbsthingabe bzw. der entäußernden Bereitschaft zur Entgegennahme des anderen. Nur in der Einheit beider Prinzipien, Geist und Materie, Sein und verschenktes Sein ist personales Miteinandersein möglich. Nur der Geist, der seinen Selbstbesitz zurücknimmt und sich entäußert, d. h. materialisiert, schafft Raum für die Einigung mit dem anderen. Die Potentialität des Seins bzw. die mit ihr gleichgesetzte Materialität verliert als

freie Hingabeform des sich selbstbesitzenden Geistes jeden Mangel des Noch-nicht.

Dieser Versuch, die Endlichkeit der Schöpfung positiv zu interpretieren, Materie nicht mehr griechisch-metaphysisch als Modus der Einschränkung des Seins, sondern im Gegenteil als Weise der schenkenden Selbstmitteilung bzw. Selbstentäußerung des Seins zu verstehen, entspricht der dogmatischen Formulierung der allgemeinen Kirchenversammlung zu Florenz im Jahre 1442, die wörtlich ausdrückt: "*... der eine wahre Gott, ... als er wollte, schuf er in seiner Güte alle Geschöpfe, sowohl die geistigen als auch die körperlichen*".¹³

6. Schöpfung als Selbsttranszendierung Gottes

Die Hebräer haben, wie die Rabbinertradition zeigt, Schöpfung als Selbsttranszendierung verstanden. Hierzu einige beispielhafte Texte aus der Zeit des 2. – 4. Jh. n. Chr. in Palästina:

"Ich habe euch gesagt: 'Und sie sollen mich als Gabe nehmen...' (Es 25, 2), damit ich unter euch wohne. Es heißt ja: 'Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, damit ich in ihrer Mitte wohne' (Es 25, 8). Das ist keine leichte Sache – wenn man so sagen darf, sprach er zu ihnen: Nehmt mich, damit ich unter euch wohne! Es steht ja nicht geschrieben: 'Und sie sollen eine Gabe nehmen', - sondern: 'Und sie sollen mich als Gabe nehmen', mich sollt ihr nehmen!"¹⁴

"(Und der Herr rief Mose und sprach zu ihm) vom Begegnungszelt aus' (Lev 1,1). Man könnte annehmen, vom ganzen Hause aus – doch da lehrt die Schrift: '... von oberhalb der Deckplatte aus' (Es 25, 22). Wenn von oberhalb der Deckplatte aus, so könnte man annehmen, (Gott sprach)

¹³ DS 1333.

¹⁴ Peter Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968, (= Studien zum Alten und Neuen Testament 17), [Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung], 33.

von der ganzen Deckplatte aus – doch da lehrt die Schrift: '... vom Zwischenraum zwischen den beiden Keruben aus' (Ex 25, 22). ... Von der Herrlichkeit (Gottes) steht geschrieben: 'Fülle ich nicht den Himmel und die Erde...?' (Jer 23, 24). Sieh die Liebe an, die Israel genießt – wozu hat sie diese Herrlichkeit geführt? Dazu, dass Er sich gewissermaßen zusammendrängte, um 'von oberhalb der Deckplatte, vom Zwischenraum zwischen den beiden Keruben aus', zu sprechen."¹⁵

Eine andere Exegese zu demselben Thema der liebenden Einschränkung Gottes:

"Als der Heilige zu Mose sprach: 'Und sie sollen mir ein Heiligtum errichten (damit ich unter ihnen wohne)', da wunderte er sich darüber, und auch Salomo, der einmal ein Heiligtum (im Ausmaß) von 500 mal 500 Ellen bauen sollte, wunderte sich und sagte: 'Sollte denn Gott wirklich bei den Menschen auf Erden weilen? (Siehe, die Himmel und die Himmel der Himmel können dich ja nicht fassen, wie denn dann das Haus da, das ich gebaut habe!)' (1 Kön 8, 27). Als der Heilige sah, dass sich Mose wunderte, sprach er zu ihm: Mose, warum wunderst du dich? Meine Thora, die ich dir gegeben habe, hat keine Grenze, und ich habe dir doch befohlen, sie in die Lade zu legen, welche 'zweieinhalb Ellen lang und eineinhalb Ellen breit ist...' (Es 25, 10). Und aus Liebe zu Israel lasse ich, obwohl die Oberen und die Unteren Himmel meine Herrlichkeit nicht umfassen können, meine Herrlichkeit herabsteigen und lasse meine Schekhinah in der Wohnung ruhen, und noch nicht einmal in der ganzen (Wohnung) sondern nur zwischen den beiden Stangen der Lade. Es heißt ja: 'Und dort will ich mich mit dir treffen (und mit dir sprechen, von oberhalb der Deckplatte aus, vom Zwischenraum zwischen den beiden Keruben aus...)' (Ex 25,22). Davon spricht Mose im Buch der Psalmen: 'Im

¹⁵ Ebd., 47-48.

Versteckt wohnt der Höchste (und der Allmächtige im Schatten)' (Ps 91, 1)... da Er Seine Schekhinah zusammenzieht zwischen die beiden Stangen der Lade. Daher heißt es: '... und sie sollen mir ein Heiligtum errichten, (damit ich unter ihnen wohne)'.¹⁶

Gott liebt den Menschen, er will sich ihm als Gabe geben. Gott möchte mit dem Menschen sein. So sehr liebt Gott den Menschen, dass er seine unendliche Fülle zurücknimmt, sich in seiner Allmacht zusammenzieht, sich versteckt, damit er den Menschen nicht erschreckt. Gottes Liebe bedeutet aber nicht hilfreiche Fürsorge, leibliche gnädige Lenkung unseres Geschickes. Liebe Gottes bedeutet leibliche Nähe, bedeutet Wohnung nehmen unter den Menschen. Der Name Gottes "*Schekhinah*" bedeutet etymologisch betrachtet "*Einwohnung*", abgeleitet von "*Sukhan*", welches im Alten Testament oft gebraucht wird, um Gottes Gegenwart in Bundeszelt und Tempel zu bezeichnen. Der Begriff "*Schekhinah*" ist von der Rabbinertheologie geprägt, um Gottes Wohnen bei den Menschen auszudrücken. Die gesamte Heilsgeschichte des Alten Testaments wurde unter diesem Aspekt betrachtet, "*dass der weltumfassende Gott selbst von der Welt umfassen wird, in ihr 'wohnt', das wird dem jüdischen Glauben als das eigentliche Wunder des göttlichen Bundes bewusst.*"¹⁷

Gott ist es, der dem Menschen Wohnraum gibt. Er gibt sich selbst als Gabe. Er entäußert sich, nimmt sich zurück und räumt so dem Menschen einen Platz ein. Max Jammer macht darauf aufmerksam, dass "*Raum*"¹⁸ schon im ersten Jahrhundert als Name für Gott in der jüdischen Theologie in Palästina allgemein üblich war.¹⁹ Max Jammer zitiert folgenden Midrash-Text: "*Warum geben wir dem Heiligen, gepriesen sei Er, einen veränderten Namen, und warum nennen wir ihn 'den Raum'? Weil er der Raum der Welt ist. R. Jose b. Halaftha sagte: Wir wissen*

¹⁶ Ebd., 59-60.

¹⁷ Ebd., 102.

¹⁸ Raum = makôm (.....)

¹⁹ Vgl. Max Jammer, *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt 1980, 28-29.

nicht, ob Gott der Raum Seiner Welt ist oder ob Seine Welt Sein Raum ist, aber aus dem Vers, 'Siehe, es ist ein Raum bei mir' (Ex 33, 21), folgt, dass der Herr der Raum Seiner Welt ist, dass aber Seine Welt nicht Sein Raum ist. R. Isaac sagte: Es steht geschrieben 'Der ewige Gott ist ein Raum' (Dt 33, 27)".²⁰

Jammer weist im einzelnen nach, dass die spätere Raum-Theorie der Renaissance von Thomas Campanella und Robert Grosseteste bis zu Isaac Newton und Immanuel Kant unmittelbar auf diese jüdische Raumvorstellung zurückgeht. Die Schwierigkeit der Metaphysik, Geist und Natur zu einigen, Materie als eine dem Geiste ebenbürtige Substanz anzuerkennen, wurde überwunden mit Hilfe der vermittelnden Funktion des Raumes. Die Lichtnatur des Raumes, die göttlichen Eigenschaften des Raumes hatten ihren unmittelbaren Ursprung in der jüdischen Tradition des Alten Testaments und ermöglichten es, auch der Materie universalen Charakter zuzuerkennen.

Gott, der bei den Menschen wohnt, dessen Name Raum, unmittelbare Gegenwart bedeutet, wird nicht immateriell vorgestellt. Nur in der, im hellenistischen Judentum entstandenen, "*Weisheit*" wird Gott rein verstandesmäßig als unvergänglicher Geist genannt. Von Rad macht deutlich, dass sich die Juden Jahwe selbst menschengestaltig vorgestellt haben, wobei sie umgekehrt dachten, nämlich nicht Gott anthropomorph, sondern den Menschen theomorph.²¹ Der Abstand zwischen Gott und Mensch drückte sich in der Größe Gottes aus bzw. in der ihm eigenen Lichtnatur.

7. Der Widerspruch von Geist und Materie als Ausdruck der Sünde

Der Mensch ist als ganzer, in unserer Sprache als Geist und Leib, Wesensbild Gottes. Die Gegensätzlichkeit von lebendigem Geist

²⁰ Ebd., 30.

²¹ Vgl. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 159.

und sterblich-hinfälliger Materie wird erst durch den Tod verursacht. Der Tod aber ist Folge der Sünde.

Die verschiedenen Ausdrücke für Geist und Fleisch im Alten Testament bezeichnen unterschiedliche Formen von Lebendigkeit: *rûah* (.....) = Lebensodem, Lebensgeist, von Gott eingegossen. Der Mensch lebt, solange er diesen Geist besitzt (Ps 143, 7).

bâsâr (.....) bezeichnet Körper von Mensch und Tier oder auch den ganzen Menschen oder auch versammelte Gemeinde (Gen 6, 19; Ps 65, 3). *bâsâr* bedeutet auch Blutsverwandtschaft (Sir 14, 18; Gen 37, 27). "Ezechiel verheißt als Voraussetzung für die Endzeit, dass Gott den Seinen ein 'Herz von Fleisch' geben werde (Ez 36, 26)",²² dieses Herz als Gegensatz zum verstockten "Herz aus Stein". Aber auch die durch die Sünde entstandene, Hinfälligkeit des Menschen wird durch *bâsâr* ausgedrückt: Das Fleisch ist wie "Gras" vergänglich (Is 40, 6), das Fleisch ist schwach, es hat der Neigung zur Sünde nachgegeben (Gen 6, 12).²³

Warum wird das Fleisch von der Sünde betroffen und stirbt? Wo liegt die Möglichkeit für die Trennung von Geist und Leib im Tode? Was soll die sprachliche Differenz von *rûah* und *bâsâr* ausdrücken? Auffällig scheint mir für *bâsâr* zu sein, dass hier der Mensch nicht als Einzelwesen, als bestimmte Person gemeint ist, vielmehr die Person in Beziehung zum anderen, zur Gemeinde, zum Verwandten. Gerade diese Fähigkeit des Menschen, nicht nur er selbst zu sein, sondern eben sein Selbersein zu verschenken, in Beziehung zu setzen zum anderen Menschen, ist durch die Sünde verletzt, so dass der Mensch von der Sünde erlöst wird, indem ihm ein neues "Herz von Fleisch und Blut", ein Herz der geöffneten Liebe anstatt des verstockten Herzens "aus Stein" gegeben wird.

²² Othmar Schilling, Geist und Materie in biblischer Sicht. Ein exegetischer Beitrag zur Diskussion um Teilhard des Chardin, Stuttgart 1967 (= Stuttgarter Bibelstudien 25), 53.

²³ Vgl. ebd.

Wenn diese Unterscheidung von *rûah* und *bâsâr* die doppelte Möglichkeit des Menschen zum Ausdruck bringt, ganz er selbst zu sein, selbstbewusst bei sich seiender Geist, und damit die Freiheit der Selbstversenkung zu haben, dann wäre ersichtlich, dass der Mensch gerade in dieser Zwiefältigkeit Bild des dreieinigen Gottes ist. Der Mensch in der Unterscheidung von Geist als lebensspendendes Prinzip, Bei-sich-Sein (*rûah*), und Geist als verschenktes Bei-sich-Sein, als Sein beim anderen (*bâsâr*), wäre das Ebenbild Gottes, der im Anfang Himmel und Erde schuf.

Den Menschen, den Gott nach seinem Ebenbild geschaffen hat, stellt Gott in die Welt. Wozu? Der Mensch soll den Garten Eden in Besitz nehmen, ihn bebauen. Er soll sich selber fortpflanzen. Er kann von allen Gaben und Fähigkeiten Gebrauch machen, nur die Bäume in der Mitte des Gartens, der Baum der Erkenntnis und der Lebensbaum, sollen respektiert werden. Wozu? Will Gott den Gehorsam des Menschen prüfen? Wer ist Gott, der oberste Dienstherr, der Rechenschaft über seinen Besitz verlangt?

Gott schenkt dem Menschen den Garten. Der Garten ist der Ausdruck der Hingabe Gottes an den Menschen. Gott selbst gibt sich in den Dingen des Gartens dem Menschen. Gott selbst möchte mit dem Menschen wohnen.

Wenn der Garten Eden wirklich das Angebot Gottes ist, mit dem Menschen zu leben, dann muss Gott den Menschen fragen, ob er in die Lebensgemeinschaft mit ihm eintreten will. Persönliche Lebensgemeinschaft beruht auf der Freiheit der Entscheidung. Die Bäume in der Mitte des Gartens symbolisieren Gottes Gegenwart, drücken aus, dass Gott es ist, der sich dem Menschen in den Dingen dieser Welt zu erkennen und zu eigen geben will. Der Garten ist nicht einfachhin das Eigentum Gottes, vielmehr jener Selbstbesitz, den er schenken möchte, um mit dem Menschen sein zu können. Am Menschen ist es, jetzt zu entscheiden, ob er mit Gott leben will, d. h. in den vielen Dingen dieser Welt Gott

erkennen und ergreifen will. Will der Mensch sich Gottes Gegenwart schenken lassen oder macht sich der Mensch den angebotenen Garten zum Privatbesitz, aus dem er selber lebt?

Adam und Eva entscheiden sich für den unabhängigen Privatbesitz, der ihre Selbständigkeit sichert. Der Garten Eden, der Ausdruck der geschenkten Gegenwart Gottes ist, wird missbraucht als Instrument der Absolutsetzung des Menschen. Der Garten ist nicht länger das Gemeinsame, worin Gott und Mensch wohnen können. Er wird jetzt in der Absolutsetzung durch den Menschen das, was den Menschen von Gott trennt. Gott respektiert die Entscheidung des Menschen und überlässt ihm die Welt, durch die er sich selbst absolut setzt, d. h. von Gott absetzt. Der Tod ist die Folge für das Leben der Welt. Der Mensch, selbst nicht Herr des Lebens, kann den Dingen dieser Welt kein ewiges Leben verleihen. Er hätte es sich von Gott schenken lassen können. Jetzt, nachdem die Welt losgerissen ist von ihrem eigentlichen Ursprung, dem lebensspendenden Gott, ist sie dem natürlichen oder sogar gewaltsamen Tod preisgegeben. Wenn der Mensch aus sich sein will, für sich selbst leben will, ist er in der endlichen Welt darauf angewiesen, sich das Leben des anderen dienstbar zu machen. Die Möglichkeit des Menschen, sich selbst zu verschenken, die Fähigkeit des menschlichen Geistes, seine Leiblichkeit als Hingabefähigkeit an die anderen zu verstehen, wird in das Gegenteil pervertiert. Menschliche Leiblichkeit unterliegt jetzt der Gesetzlichkeit des sich selbst besitzenden Geistes. Der Leib wird das Material der Selbsthervorbringung. Nicht nur der eigene Leib wird die Basis seiner "*Selbstausszeugung*" (Karl Rahner)²⁴, vielmehr das unterworfenene Leben dieser Welt dient als totes Material dem Selbstaufbau der Natur. Der Kampf aller gegen alle um den lebensspendenden Lebensraum dieser Welt ist die Folge. "*Kampf um's Dasein*", "*intraspezifische Aggression*" wird zum "*selektiven Prinzip der*

²⁴ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, [Rahner, Grundkurs], 191. Vgl. auch Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln 1962, [Rahner, Schriften zur Theologie], 190: Materie versteht Rahner dort als das "Material der Freiheit"; ebd., 214: Materie ist "noch vorgeistig die Andersheit des Geistes als solche".

Evolution", "Klassenkampf um den Privatbesitz" wird "Inhalt der Geschichte".

Der Widerspruch zum Schöpfer wirkt sich in der ganzen Schöpfung aus. Dem Fall des Menschen geht der Sturz Luzifers voraus. *"Der Sturz Luzifers war offenbar ein monumentales Ereignis, das die Welt völlig und von Grund auf verändert hat"*, stellt Walter Heitler (Heitler-London-Effekt), einer der Mitbegründer der Quantenphysik, in einem Konstanzer Vortrag aus dem Jahr 1982 (*"Der Urknall oder der Sturz Luzifers"*) fest. *"Die heutige Physik hat nicht immer gegolten"*, weswegen ein Rückschluss auf den Anfang für Heitler nicht möglich ist. *"Das Paradies war bestimmt keine materielle Welt im heutigen Sinn."* *"Könnte es sein"*, so fragt Heitler weiter, *"dass die Vertreibung aus dem Paradies die Materie erst verfestigt hat und in die deterministische Zwangsjacke zwang? ... Wenn dem aber so wäre, dann wären die physikalischen Gesetze, die wir so ob ihrer Schönheit, Strenge und Reinheit der mathematischen Formulierung bewundern... in ihrer Tendenz zum Toten hin verständlich. Am deutlichsten zeigt sich das beim Entropiegesetz, das aussagt, dass alle Materie einem Ausgleich aller Spannungen, Wärmedifferenzen, einer Gleichförmigkeit zustrebt, bei der das Leben nicht mehr möglich ist"*. Im *"verklärten Leib Christi"* sieht Heitler einen neuen *"Hinweis"* darauf, *"dass die Urmaterie der Schöpfungsberichte nicht unbedingt die Materie der heutigen Wissenschaft war"*.

Der gefallene Mensch stellt den Widerspruch, durch den er ist, was er ist, auch an sich selber dar. Sein Geist, mit dem er in Gott die welthaften Dinge erkennen sollte, verspannt sich in sich selbst. Die Dinge werden Objekte der Selbsterkenntnis. Der Wille als Kraft der liebenden Vereinigung mit dem Erkannten wird eigenwillige Selbstsucht. Vernunft und Wille des Menschen dienen nicht mehr unmittelbar der liebenden Einigung mit Gott und dem von ihm Geschaffenen. Sie können selbst nicht endgültig geeint werden in der Entgegennahme des göttlichen Lebens,

sondern brechen auseinander. *"Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach"*.²⁵ Einigung der auseinander- bzw. gegeneinanderstrebenden Potenzen erzielt der gefallene Mensch, wenn beide, Geist und Wille, übereinkommen im Akt der Selbstbefriedigung. Der Geist spannt sich nur mühsam auf den anderen in seiner Andersheit. Er sucht den Selbstgenuss durch die Sättigung der eigenen Triebe und wird als Selbstbewusstsein der Natur entwickelt. Diese Verspannung der menschlichen Wesenskräfte zum Zwecke der Selbstverwirklichung stellt die Perversion der ursprünglich intendierten Zielsetzung – der Vereinigung mit Gott – dar.

Wie soll der Liebende den Geliebten zurückrufen? Gott nimmt den Menschen ernst, indem er ihn seiner eigenen Entscheidung überlässt, in der Hoffnung, dass er sich im Ergreifen und Durchstehen dieser Entscheidung besinnt und bereut. Gott gibt den Menschen seinem eigenen Willen anheim, d. h. aber dem Tode.

Der Tod ist durch die Tötung in die Welt gekommen. Er ist kein göttliches Naturgesetz. Gott widerspricht sich nicht, indem er vernichtet, was er als Geschenk der Liebe gemacht hat. Tod und Tötung sind nicht selektives Prinzip der Höherentwicklung – Aufhebung des Einzelnen zum Zwecke der Herstellung des Ganzen. Dieses "Gesetz" präsentiert den Widerspruch des Fürsten dieser Welt bzw. des ihm zustimmenden Menschen.

Die Natur des Kosmos wie unseres Leibes ist vom Tode als Folge der Perversion der materiellen Möglichkeit gezeichnet. Materie hätte die Weise der liebenden Einigung mit dem anderen sein können, die Form der unsterblichen Hingabe, der Stoff der Anverwandlung des Geistes. Der Widerspruch der eigenwilligen Entscheidung hat sie zum Mittel der Entgegensetzung, der Überheblichkeit, der Selbstbefriedigung, der Unterwerfung und Tötung gemacht.

²⁵ Mt 26, 41.

Die in sich selbst verkrampften Potenzen der Materie – Geist und Materie – können gelöst werden und ihre ursprüngliche Verknüpfung als Mitteilungsform an den anderen als anderen zurückgewinnen, wenn die nun angestammte Aggression zum Zwecke der Selbstpotenzierung verwandelt wird in das Gegenteil – Zurücknahme des Selbst als Einräumung für den anderen. Im Kampfe gegen die "böse Begierlichkeit" können wir uns auch jetzt für den anderen entscheiden. Sogar – *o felix culpa* – in höherem Maße als in der Paradiesesordnung, wenn wir bereit sind, die Schuld des anderen zu tragen. Wenn das Leben "*mit dem anderen leben*" bedeuten soll, kann dieses Leben nur von dem geschenkt werden, der uns einlädt, mit ihm das Leben zu teilen, von Gott selbst. Gott geht dem Menschen, der sich auf ihn zurückbesinnen will, nach. Er inkarniert sich in die Gestalt dessen, den er in die Liebesgemeinschaft mit sich heimholen will. Gott begibt sich in die Hände dessen, dem er aus der geöffneten Seitenwunde ein "*neues Herz von Fleisch und Blut*" schenken will, um mit ihm ein unsterbliches Leben führen zu können.

Die Erfüllung des Alten Testaments im Neuen Bund bedeutet das Durchsichtigwerden des Gelobten Landes auf seinem tragenden Grund, der Inkarnation Christi.

8. Der Tod als Folge der Schuld

In der Paradiesesgeschichte scheint es wirklich um die Entscheidung für ein Leben mit Gott gegangen zu sein. Die Rolle, die der Garten Eden in der Erlösungsgeschichte als das gelobte Land spielt, ist unverstänlich, wenn nicht der Garten, das Land, wirklich die Gegenwart Gottes repräsentiert: Gott, der dem Menschen sich selbst zum Wohnraum gibt. Letztlich wird die Rolle des Gartens erst deutlich im Neuen Bund, der nicht mehr die Führung in das gelobte Land zum Inhalt hat, vielmehr das vergossene Blut Christi, aus dem wir eine neue Leiblichkeit gewinnen können.

Norbert Lohfink macht darauf aufmerksam, dass die Sündenfallerzählung nur von der Bundestheologie Israels her verständlich ist.²⁶ Sünde wird als Bundesbruch verstanden. Lohfink zeigt die Entsprechung im Aufbau der Erzählung vom Sündenfall mit der Bundesschließung auf dem Berg Sinai. Die Bundestheologie sieht die Sünde im folgenden Zusammenhang:

1. Jahwe hat den Menschen geschaffen.
2. Jahwe versetzt den Menschen in den wunderbaren Garten.
3. Jahwe gibt dem Menschen ein Gebot, dessen Einhaltung die Bedingung für Leben ist, dessen Übertretung Sterben bedeutet.
Sterben heißt so viel wie aus dem Garten vertrieben werden, Leben im Garten sein (der den Baum des Lebens in seiner Mitte trägt).

Der Text, der die Bedingung für die Befreiung von der Schuld nennt, ist genauso gegliedert:

1. Jahwe hat Israel geschaffen, erwählt und hinausgeführt aus der Knechtschaft der Ägypter.
2. Jahwe hat Israel in das Gelobte Land geführt.
3. Jahwe hat Israel die Gebote als Bundesbedingung auferlegt. Wenn Israel die Gebote hält, wird es leben im Gelobten Land. Wenn Israel die Gebote verachtet, wird es sterben, d. h. aus seinem Land vertrieben.²⁷

Gott schließt mit dem Menschen einen Bund. Er schenkt ihm seine Gegenwart. Er räumt ihm einen Wohnort ein. Er will mit ihm leben. Leben heißt von Gott her gesehen: Dem Menschen einen Wohnraum in seiner Gegenwart einräumen, den Menschen bei sich aufnehmen. Für den Menschen bedeutet Leben: im Lande

²⁶ Vgl. Norbert Lohfink, Das Siegerlied am Schilfmeer, Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament, Frankfurt am Main 1966, 90.

²⁷ Vgl. ebd., 91.

Gottes sein, sich Gottes Gegenwart schenken lassen, Gott bei sich aufnehmen, Gott das Bundeszelt einrichten.

Der Mensch, der es vorgezogen hat, bei sich selbst zu sein, kann nur erlöst werden zu einem Leben mit Gott, wenn er bereit ist, dieses sein in sich selbst abgeschlossenes Sein aufzugeben.

Der Bund, den Gott mit Abraham schließt, basiert darauf, dass Abraham bereit ist, allen Besitz zu verlassen. Abraham zieht aus seiner Heimat Ur aus. Er ist bereit, alles zurückzulassen, selbst Isaak, seinen einzigen Sohn, zum Opfer zu bringen. Der Mensch kann also nicht mehr im Verkehr mit den Dingen dieser Welt den verborgenen Gott entdecken, vielmehr umgekehrt, die vom Menschen absolut gesetzte Welt kann erlöst werden, sofern der Mensch sie loslässt, aufgibt, in ihr er selbst zu sein.

Die Söhne Abrahams werden von Mose aus Ägypten, "*dem Sklavenhaus der Sünde*", zurückgeführt in das Gelobte Land. Hier gibt Gott sein neues Gesetz und steckt neu den Lebensraum der Gnade ab. Das durch das Opfer zurückgegebene Land, der Selbstbesitz, ist die Voraussetzung für die Erscheinung Gottes auf dem Berge Sinai. Das neue, das Gelobte Land, das von Gott geschenkte Land gibt den Grundriss für die Zehn Gebote. Leben in diesem Land bedeutet: sich an die Gesetze dieses Landes, die Gebote halten. Das Grundgesetz, die Grundsatzklärung des Vertrages, aus der alle übrigen Forderungen als Einzelausführungen folgen, heißt: "*Du sollst keine fremden Götter neben mir haben.*"²⁸ Gott, der sich im Prolog vorgestellt hat als der Schöpfer und Retter aus Sünde und Gefangenschaft, erweist sich als ein eifersüchtiger Gott. Auf ihn muss alles Handeln des Menschen ausgerichtet werden, soll es ein Leben im Raum der Gnade sein. "*Gnade erweist Gott denen, die ihn lieben und seine Gebote halten.*" Gott erwartet ungeteilte Liebe vom Menschen. Daraus folgt alles andere, das rechte Verhalten zum Mitmenschen. Gott schenkt dem Menschen seine Liebe. Er nimmt sich selbst

²⁸ Ex 20,3.

zurück und räumt dem Menschen einen Wohnort in seiner Nähe ein. Das Gelobte Land kann der Mensch betreten, wenn auch er in Gottes Gegenwart sein will.

9. Erlösung durch die Inkarnation des Logos

Die Erfüllung des Alten Bundes im Neuen bedeutet das Durchsichtigwerden des Gelobten Landes auf seinen tragenden Grund, die Gegenwart Gottes. Der Vater schenkt sich dem Menschen in der Hingabe seines eingeborenen Sohnes. In seinem Blute wird der Neue Bund geschlossen. Aus der Seitenwunde Christi empfängt der Mensch eine neue Leiblichkeit, ein *"Herz aus Fleisch und Blut"*, um in ihr der Gegenwart Gottes teilhaftig werden zu können und so den anderen Menschen empfangen zu können, wie er erkannt ist von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Gott lädt Israel mit dem Eintritt in das Gelobte Land ein, teilzunehmen an seiner Geschichte. Jahwe hat Israel geführt bis zu diesem Punkt. Abraham verlässt Ur um 2000 v. Chr. Die Gesetzgebung auf dem Berg Sinai wird mit ungefähr 1500 v. Chr. datiert. Es ist Amarnazeit. Kanaan war die Drehscheibe der Alten Welt.

"... in Kanaan trafen die großen Kulturgebiete der damaligen Welt, das ägyptische aus dem Süden, die Welt der Keilschrift aus dem Norden und das mediterrane aus dem Westen, zusammen und machten aus Palästina ein Land mit denkbar günstigen kulturellen Bedingungen, in dem das Volk der Hebräer heranwachsen und seinen bedeutenden Beitrag zur Weltgeschichte leisten konnte. Kanaan lag im Schnittpunkt der großen Kulturen der damaligen Zeit"²⁹

Theokratische Stadtkultur, gesetzliche Regelung des gesellschaftlichen Lebens, strenge kultische Bindung an das

²⁹ Cyrus H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments*, Einsiedeln 1961, 87.

Leben der Götter oder sogar an den einen alles beherrschenden universalen Gott, die Hoffnung auf ein zukünftiges glückliches Leben in einem Land ohne Unrecht und Gewalt, alle Vorstellungen und Einrichtungen menschlicher Kultur lernen die israelitischen Hirten von ihren Nachbarn. Aber Jahwe lädt allein Israel ein, teilzunehmen an seinem eigenen Leben. Auch die Nachbargötter schließen Verträge mit ihren Städten und erwählen eine Stadt, z. B. Theben, als ihr besonderes Eigentum mit der Konsequenz, dass alle übrigen Städte besondere Abgaben an diese, von Gott auserwählte, zu entrichten haben. Israels Auserwählung sieht anders aus. Jahwe fragt das Volk, ob es sein Volk sein will. Israel lässt Gott sagen, dass er ihr Gott sein möge. Israel bindet sein Leben an Gott, zieht aus menschlicher Kultur aus und lässt sich von Gott in ein neues Land führen. Das neue Land liegt nicht völlig jenseits. Gott führt Israel, wie die Geschichte zeigt, durch die Geschichte der Nachbarvölker hindurch, lässt Israel zusammentreffen mit den entscheidenden Hochkulturen der Alten Welt. Aber nicht Israel vereinigt die verschiedenen Bauelemente menschlicher Kultur. Vielmehr Gott selbst, Jahwe, geht in der Feuersäule oder in der Wolkensäule vor Israel her und bereitet Israel den Weg in das neue Land.

Göttliche Führung bedeutet nicht Einordnung der kurzfristigen menschlichen Handlung in seine umsichtige Herrschaft. Der Mensch wird nicht von Gott übermächtigt. Im Gegenteil: Gott macht sich, wie die Rabbinertheologie es ausdrückt, zum Diener des Menschen: *"Und der Herr ging vor ihnen her, tags in einer Wolkensäule, um sie auf dem Weg zu leiten, (und nachts in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten) (Ex 13, 21)."* Die Rabbinerexegeese:

"Wenn es nicht ein geschriebener Vers der Schrift wäre, dürfte man es nicht aussprechen: Wie ein Vater, der seinen Kindern die Fackel voranträgt, und wie ein Herr, der seinem Sklaven die Fackel voranträgt."³⁰

³⁰ Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung, 23.

"Und als Lohn dafür, dass Abraham den Dienstengeln das Geleit gab, begleitete der Heilige, gepriesen sei Er, seine Nachkommen 40 Jahre lang in der Wüste. Wenn diese große Sache nicht (in der Schrift selbst) geschrieben wäre, dürfte man es nicht aussprechen: Wenn man so sagen kann, wie ein Vater, der vor seinem Sohn (hergeht), wie ein Herr, der seinem Sklaven die Fackel voranträgt".³¹

Gott lässt Israel handeln. Er ermächtigt den Menschen in seiner Zeit und an seinem Platz zu sinnvollem Tun. Wir haben hier wieder die umgekehrte Position, verglichen mit dem Mythos. Menschliches Tun wird nicht aufgehoben und eingeordnet in das alleinmächtige und gültige Geschehen der Götter, Zeit wird nicht vernichtet in der Wiederholung des anfänglichen Geschehens, vielmehr umgekehrt, Gott lässt sich herab und räumt in der Zurücknahme seiner selbst menschlichem Tun die Zeit eigener Handlung ein.

Allein in der Theophanie wird Geschichte möglich und der Mythos überwunden. Wie soll menschliches Handeln frei werden von der Bestimmung durch Naturmächte und politischer Gewalt zu eigener zeiterfüllender Tätigkeit, wenn nicht Gott selbst als der Herr der Zeit in die Zeit eintritt?

Aber wenn Gott eingreift in die Geschichte des Menschen, respektiert er die Freiheit des Menschen. Gott macht sich in entäußernder Liebe zum Wegbereiter, der durch die Freiheit des Menschen entschiedenen Geschichte. Der Mensch seinerseits, durch Gott ermächtigt zur Freiheit eigener Geschichte, kann diese Freiheit erfüllen in der Hingabe seiner Natur an den Urheber der Geschichte. Geschichte heißt dann, sich bestimmen lassen vom anderen. Gott nimmt sich vom Menschen jeweils neu entgegen, wie der Mensch sich von Gott eine immer neue Seinsweise seiner Natur geben lässt.

³¹ Ebd., 23-24.

Der mythische Kampf des Geistes gegen die Natur ist auf den Kopf gestellt. Die Überwindung der Natur durch den Geist zeigt sich hier als Herablassung des Geistes: Der Geist nimmt sich zurück, macht sich zur Natur, zum Material, zur Basis von anderem, schenkt sich.

Wenn Natur bzw. Materie Ausdruck der Liebe ist, der Garten Eden das Symbol der verschenkten Natur Gottes, die geschenkte Gegenwart Gottes, dann kann gerade diese Gabe auf das empfindlichste missbraucht, in sein Gegenteil pervertiert werden. Wenn das Geschenk als Raub behandelt wird, wird es zum toten Material des Selbstbewusstseins. Der Mythos scheint Ausdruck dieses Kampfes des Geistes gegen die Natur zu sein. Er ist überholt durch die Gegenwart eines neu sich schenkenden Gottes.

IV. Kapitel: Die Botschaft des Neuen Testamentes: Die Inkarnation des Logos – der Angelpunkt der Denkgeschichte

1. Der Satz vom Widerspruch und die christliche Offenbarungsbotschaft

Die Botschaft des Alten Testamentes hat den Widerspruch von Geist und Materie als den Widerspruch der Sünde deutlich gemacht.

Die Verknüpfung von Geist und Materie – der Mensch als Synthesis beider Prinzipien ist Abbild jenes Gottes, dessen Wesen als schenkende Liebe offenbart wurde. Liebe erweist sich nicht nur als allgemeines Wohlwollen – stellt nicht nur das Gutsein als Weise des höchsten in sich abgeschlossenen Seins dar -, sondern beinhaltet die sich entäußernde Geschichte jenes Geistes, der sich als Urgrund des Du versteht. Liebe beinhaltet die Geschichte von ich und du und damit die Geschichte der Inkarnation – der Versenkung des Geistes als Anverwandlung an den anderen als anderen.

Sünde stellt deshalb nicht Verstoß gegen göttlich gebotene Ordnung dar, die durch Gesinnungswandel überwunden werden könnte; Sünde bedeutet Tötung jener Geschichte des Geistes, der sich inkarniert, um den anderen bei sich entgegenzunehmen.

Das Neue Testament berichtet von einem Gott, der Fleisch wird, um den Menschen heimzuholen aus der getöteten Natur seiner Sünde. Wer ist der Mensch, dass ihm ein neuer unsterblicher Leib, eine persönliche Existenz im zukünftigen Reich Gottes auf Erden

verheißen wird? Wer ist Gott, dass er den Menschen teilnehmen lässt an seiner ewigen persönlichen Geschichte der Liebe?

"Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst. ... Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. ... Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht."¹

Die Botschaft, die Johannes bezeugt, ist knapp. Gott gibt seinen eingeborenen Sohn dahin, auf dass die Welt, sein Eigentum, gerettet werde. Der Sohn ist Fleisch geworden und am Kreuze erhöht, damit wir, wiedergeboren aus Wasser und dem Heiligen Geist, ewiges Leben in ihm haben.

Wie ist diese Botschaft zu verstehen?

Wer ist Gott, dass er Mensch wird, für den Menschen sein eigenes Leben dahingibt, damit der Mensch in ihm leben kann? Wie ist die Inkarnation Gottes zu verstehen?

Die Kirche hat auf den ersten Konzilien die Menschwerdung der zweiten Person der Gottheit in dogmatischen Sätzen formuliert. Das kirchliche Dogma stellt die erste Auseinandersetzung zwischen griechischer Philosophie und dem christlichen Glauben dar. Mit dem Maßstab des Satzes vom Grunde bzw. der Identität allein lässt sich das Evangelium nicht abstecken.

¹ Joh 1, 1-5. 14. 18.

Mit Hilfe der griechischen Philosophie, aber ohne ihren richterlichen Maßstab, wird das christliche Dogma formuliert. Der Philosophie gegenüber tritt der christliche Glaube auf. Der Glaube begründet nicht was ist, scheidet nicht Sein und Nichtsein. Er erzählt vielmehr, was geschehen ist. Kann etwas geschehen, was nicht schon in der Identität des Seins mit sich selbst seinen ausweisbaren Grund hat?

Die Bibel berichtet, dass Gott Vater so sehr die Welt geliebt hat, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab. Die Liebe Gottes geht über den Selbstbesitz Gottes hinaus, entäußert sich und wird Mensch. Die Hingabe des Sohnes am Kreuze lässt den Menschen aus Gott geboren werden, hebt die trennende Unterscheidung der Sünde von Gott- und Menschsein auf.

2. Die dogmatischen Lehrentscheidungen zur Personalität Christi

Wie ist diese Inkarnation Gottes zu verstehen? In welche Geschichte tritt das griechische Denken ein? Das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.) mit den Zusatzbestimmungen des Konzils von Konstantinopel II (553) und III (680-681) definiert den christlichen Glauben an den menschengewordenen Sohn Gottes.

Chalcedon vorausgegangen sind die Konzilien von Nizäa (325), Konstantinopel I (381) und Ephesus (431). Sie definieren die Trinitätsdogmen bzw. stellen im Streit gegen die Nestorianer die wahre Gottesmutterchaft Mariens fest. Erst nachdem die wahre Gottessohnschaft Christi in der Formel der Wesensgleichheit von Vater und Sohn, wie sie das Glaubensbekenntnis von Nizäa festhält, sichergestellt ist, und nachdem gleichermaßen die Gottheit des Heiligen Geistes mit dem Zusatz "*Herr und Lebensspender, ausgegangen vom Vater und Sohn*" anerkannt ist, kann die Inkarnation der 2. Person der Gottheit ausgesagt werden. Wie soll aber verständlich werden, dass der trinitarische Gott sich offenbart in der Inkarnation der zweiten Person?

Wer ist der trinitarische Gott, der den Menschen bei sich aufnimmt? Die drei großen Kapadokier: Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa verteidigen den Trinitätsglauben, der sich in den beiden Glaubensbekenntnissen von Nizäa und Konstantinopel ausspricht, mit der Formel: Eine Wesenheit, drei Personen. Gott ist Einer, ist drei Personen.

"Der adäquate Grund, weshalb die drei Personen Ein Gott sind, liegt nach der Lehre der Väter darin, dass alle aus Einer Person sind, mit dieser dasselbe Wesen haben, folglich nicht neben und außer dieser, sondern in ihr bestehen, und so auch nicht anders als mit und in dieser ersten Person handelnd und wirkend auftreten können. Und diese verschiedenen Momente fanden denn auch die Väter schon in dem 'ὁμοούσιος' [gleichen Wesens] ausgedrückt, welches ihnen bei Gott nicht bloß die Gleichheit der Wesenheit, sondern den innigsten Mitbesitz derselben Substanz mit einem anderen ursprünglichen Besitzer bedeutete."²

Die vollkommene Wesenseinheit der drei göttlichen Personen resultiert nach Auffassung der Väter aus einem vollkommenen Zeugungsakt, in dem die ganze Substanz des Zeugenden auf den Gezeugten übergeht und dessen ganze Substanz ausmacht, so dass beide, Zeuger und Gezeugte, ein und dieselbe Substanz besitzen.

Auf Grund der Wesenseinheit der Substanz der göttlichen Personen besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den Personen. Die Verschiedenheit der Personen wird bei den Vätern begründet durch den unterschiedlichen Besitz desselben Wesens, der durch den unterschiedlichen Hervorgang der Personen bedingt ist.

² Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Zweites Buch: Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinn, Freiburg i. Br 1948 (= Gesammelte Schriften 4), 362, n. 850.

Dasselbe Wesen wird von drei unterschiedlichen Personen besessen. Person ist charakterisiert durch den Besitz einer Wesenheit. Der Name für das Wesen, das die Einheit der drei göttlichen Personen ausmacht, ist bei den Griechen, bei den Lateinern "*natura*" bzw. "*substantia*". Zur Bezeichnung des Trägers der Wesenheit gebraucht schon Origenes im 3. Jahrhundert "*ὑπότασις*", Tertullian "*persona*". Die Hypostase ist eine *substantia individua*. Das Personsein drückt die bestimmte Existenz, die Art und Weise, wie die Natur oder die Wesenheit besessen wird, aus, nämlich als unteilbarer Selbstbesitz. Der heilige Gregor von Nazianz bestimmt das Verhältnis der göttlichen Hypostase zur Gottheit.

Den trinitarischen Geist beschreibt die junge Kirche mit Hilfe der Spannung von Substanz und Subsistenz bzw. οὐσία und ὑπότασις. Den persönlichen Gott, den dreipersonalen Gott, gilt es in dieser Unterscheidung ansichtig zu machen. Hypostase, Person kann nur durch Annäherung von zwei sich gegenseitig ergänzenden Seiten her verständlich gemacht werden, von der Natur des Seins, das die Hypostase hat, und vom Akt der Aneignung dieser Natur her, der die Individualität zur Folge hat.

Das gegenseitige Einwohnen von Wesen und Hypostase macht gegenüber der griechischen Philosophie eine völlig neue Dimension sichtbar. Neben die Wesensordnung des unmittelbar mit sich selbst identischen Seins tritt die Eigenständigkeit oder Individualität der Personalität, die Art und Weise, wie dieses Sein existiert. Freiheit und Souveränität der Person gegenüber ihrem eigenen Wesen wird ermöglicht durch die Trennung von Natur und dem Träger der Natur.³

Wie weit gelingt es in der genannten Unterscheidung, den persönlichen Gott auszusagen?

³ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Einsiedeln 1961, [Balthasar, Kosmische Liturgie], 224.

Für die Griechen ist Gott das umfassende Sein. Er denkt sich unmittelbar als das, was ist. Gott denkt sich, er selbst ist Denken und Gedachtes. Als die letzte alles begründende Identität des Seins mit sich selbst, ist Gott das schlechthin höchste Sein, das als dieses Höchste nur einmal sein kann. Gott ist notwendig das höchste und deshalb realste Sein, Einzelsubstanz, die mit der Form gleichgesetzt ist. Wie sollte der Grieche eine andere Gottesvorstellung möglich machen, nachdem Gott der notwendige Grund für die Identität der dem Werdeprozess unterliegenden Wesenheiten, sein muss? Wie sollte der griechische Gott die Freiheit besitzen, seine Identität, die Identität des Seins dem Nicht-für-sich-sein preiszugeben?

Diese Freiheit ist das Geheimnis der Liebe. Dem begründenden und sicherstellenden Denken widerspricht sie. Im Absprung von der bloßen Identität des Seins mit sich selbst wird der Gott der Offenbarung ausgesagt. Gott besitzt seine Wesenheit, er erhebt sich über seine Natur, seine Natur ist virtuell bzw. formell unterschieden. Diese Unterscheidung ermöglicht Gott nicht nur das Sein zu sein, vielmehr in ihm eigentümlicherweise darüber zu verfügen. Die Persönlichkeit des Vaters, der ersten Person der Gottheit, wird beschrieben als die, die ihr Sein, ihr Wesen nicht für sich selbst behält, vielmehr es verschenkt. Gott Vater ruht nicht in sich, ist nicht sich selbst denkender Geist, vielmehr geht er absolut über sich hinaus, verschenkt, was er besitzt, will nicht sich, sondern den anderen um des anderen willen, zeugt den wesensgleichen Sohn in der Hingabe seines Wesens.

Auch der Sohn ruht nicht in sich, sondern schenkt sich dem Vater, lässt sich in der Hingabe seiner Wesenheit vom Vater aussprechen, wie der Vater in der Zurücknahme seiner Natur den Sohn empfängt.

Auch das Gespräch von Vater und Sohn ist nicht Ziel der unterscheidenden Bewegung, vielmehr verschenken Vater und Sohn ihr Miteinandersein, hauchen den Heiligen Geist. Die

Wesenseigentümlichkeit des dreipersonalen Gottes ist die Liebe. Wesensart der Liebe ist es, sich zu verschenken, nicht aus sich zu sein, vielmehr sein Sein zu empfangen vom anderen bzw. dem andern zu überlassen. *"Jede Person gibt sich vollkommen den beiden anderen hin. Sie lebt bloß für die anderen und in den anderen. ... Denn jede Person ist nichts anders als Hingabetat."*⁴

Wie soll das innertrinitarische Liebesgeschehen mit ontologischen Begriffen ausgesagt werden?

Gott ist nicht nur reine Identität, vielmehr im Verschenken der Identität reine Nichtidentität. Gott ist nicht nur reines Bei-sich-selber-Sein, selbstbewusster Geist, vielmehr im Gegensatz dazu reine Empfänglichkeit, reine Selbsthingabe. Gott ist nicht nur höchste, alles umfassende Allgemeinheit, sondern als diese bestimmte Einzelheit ist er Person.

Die ontologischen Gegensätze Sein und Nichtsein, Geist und Materie, Allgemeinheit und Einzelheit, Selbstbestimmung und Empfänglichkeit sind überholt von der sie vereinigenden Person, die die Freiheit besitzt, beides zu sein, Hingabe ihrer selbst.

Diese Wahrheit ist die Praxis des Glaubens, sie widerspricht nicht der Einsicht der Vernunft. Die Praxis suspendiert nicht die Vernunft, sondern geht über sie hinaus. Die Dimension der persönlichen Existenz, die Dimension der christlichen Glaubenspraxis ist nicht eine bloße Verwirklichung der potentiellen Wesensordnung, verfügt vielmehr in Freiheit über die an sich perfekte Seinsordnung. Glaube ist nicht Verwirklichung der Vernunft, vielmehr Hingabe der Vernunft, Einsicht der empfangenen Liebe, *credo ut intelligam*.

Gott ist nicht Gegenstand der Erkenntnis, nicht Objekt der Vernunft, Gott offenbart sich denen, die auf ihn hören. Die Offenbarung des persönlichen Gottes ist eine praktische Tat. Gott

⁴ Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, München 1960, 491-492.

offenbart sich als der, der er ist, als persönliche Liebe, die den anderen in seiner Andersheit sucht.

Gottes Selbstoffenbarung an uns ist seine Menschwerdung im Jahre Null. Die Selbstoffenbarung Gottes nimmt die Gestalt der Selbsthingabe an. Er nimmt sich selbst zurück in seiner göttlichen Allmacht, auf dass er den Menschen als Menschen bei sich aufnimmt. Gott erklärt sich nicht selbst, das hat er im Alten Testament getan. Gott sucht den heimzuholen, der mit ihm sein will. Vom Menschen lässt Gott sich sagen, wie der Mensch sich verstehen will. In der Entäußerung der Menschennatur spricht Gott den Menschen an.

Wie ist das Faktum seiner Menschwerdung aufzufassen? Mit Hilfe der natürlichen Vernunft, die die Realität am Satz der Identität bzw. des zureichenden Grundes misst – oder lässt sich umgekehrt die Vernunft von der Realität in Anspruch nehmen? Unter dem Vorsitz von Leo I., in Anwesenheit des Kaiserpaares, verkündet die Bischofsversammlung von Chalcedon 431 folgende Lehrentscheidung:

"In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesu Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernünftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde (vgl. Hebr 4, 15)".⁵

Das Bekenntnis lässt sich auf einen Nenner bringen:

"Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich,

⁵ DS 301.

ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt".⁶

Die dogmatische Lehrentscheidung ist in der Auseinandersetzung mit der Häresie entstanden. Eindeutig wird das *"unvermischt und unveränderlich"* (ἀσνγχύτως, ἀτρέπτως) gegen die Monophysiten ausgesprochen, das *"ungetrennt und unteilbar"* (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) richtet sich gegen die Nestorianer.

3. Der Satz vom Widerspruch und der Geist der Häresie

Die hinsichtlich des Naturbegriffs notwendig werdenden zusätzlichen Lehrentscheidungen von Konstantinopel II und III werden ebenfalls vorzüglich in Auseinandersetzungen mit den Monotheleten abgefasst.

Was vertritt der Geist der Häresie, so dass im Abstoß von ihr das Dogma entwickelt wird?

Wie ist die Botschaft der Inkarnation Christi zu verstehen? Mit Hilfe der Vernunft, die alles auf die letzten Gründe und Ursachen der Identität des Seins mit sich selbst zurückführt, erklärt die Vernunft die Realität. Oder lässt sich die Vernunft von der Realität in Anspruch nehmen?

Das historische Faktum der Inkarnation kann zurückgebogen werden auf den sich selbst besitzenden, sich selbst zum Richtmaß erhebenden Geist. Die Häresien des Monophysitismus und des Monotheletismus, wie die rationale Trennung des Nestorius, scheinen Gründe der griechischen Philosophie vorzubringen.

⁶ DS 302.

Nestorius erklärt das Inkarnationsgeschehen als die moralische Verbindung zweier selbstständiger Substanzen bzw. Subjekte. Die göttliche Substanz, der Sohn Gottes, geht hier ein ausgezeichnetes Verhältnis zum Sohne der Jungfrau ein. Die Perfektion des in sich abgeschlossenen Seins jeder Substanz lässt keine wesenhafte Einheit (.....) mit einer anderen Substanz zu, sondern ermöglicht höchstens eine Verhältniseinheit. Infolgedessen müssen die göttlichen und menschlichen Prädikate unterschieden bleiben. Gott kann nicht leiden, sterben, geboren werden, in der Zeit sein. Der Mensch kann nicht Ewigkeit erlangen. Der Satz vom Widerspruch schreibt vor, was sein kann – und was nicht sein kann. Die Vollständigkeit und Abgerundetheit der Substanz wird nicht befreit von einem Träger, der über sie verfügt gegen die Gesetzlichkeit ihrer Natur.

Der Monophysit Eutyches, Abt eines Klosters in Konstantinopel, interpretiert die Einheit der beiden Naturen, die Menschwerdung Gottes, im Gegensatz zu den Nestorianern nicht bloß als moralische, vielmehr mit dem Muster der Einigung materialer Substanzen als Mischung. Mischung hat vorzüglich den Charakter, dass ein an Quantität und Qualität geringeres Element mit einem größeren eine solche Verbindung eingeht, dass es in seine Wesensform verwandelt wird. In Christus wird nach Eutyches die Menschheit in der Gottheit aufgehoben wie Öl vom Feuer verzehrt wird. Diese durch Mischung hergestellte Natureinheit von göttlicher und menschlicher Wesenheit vernichtet jede Eigenart der Wesenheiten und macht eine freie selbständige Einigung unmöglich.

Der monophysitische Irrtum läuft bereits auf den monotheletischen hinaus. Eine Natur, die durch Mischung ihre Eigenart und Selbständigkeit verloren hat, kann nie einen von dieser Natur verschiedenen Träger (personalen) besessen haben, folgt vielmehr naturalistisch einer Gesetzlichkeit. Wie die kleinere Natur von der größeren in der Mischung aufgesogen wird, ist auch

die entsprechende Wirkweise der Natur von der umfassenden aufgehoben.

Aufgrund der Mischung der Naturen in Christus ist die Einheit der Person Christi durch einen Willen, der alles umfassenden und bestimmenden göttlichen Natur bewegt.

Einheit zweier selbständiger Naturen bzw. Wirkweisen dieser Naturen ist für die Monotheleten undenkbar. Einheit bedeutet Mischung, Trennung, Eigenständigkeit des Willens.

Wie sollen zwei vollständige Substanzen eines sein? – Die eine schließt die andere aus, es sei denn, sie hätten die Freiheit, sich von sich selbst zu distanzieren und so der anderen entgegenzukommen.

In Transzendierung des Satzes vom Widerspruch formuliert das Dogma von Chalcedon die freie und physische Einheit von Gott und Mensch. Göttliche und menschliche Natur bilden eine substantiale Einheit, sind realiter eines und sollen doch in Freiheit aufeinander bezogen werden. Wie ist die hypostatische Union, die Einheit der beiden Naturen, die in einer Person, in einer Hypostase zusammenkommen, zu verstehen?

Ist Liebe, freie personale Beziehung, als leibliche Einheit beschreibbar? Oder widerspricht die Begrenztheit der Gestalt der Absolutheit des Geistes?

Maximus Confessor verteidigt das Konzil von Chalcedon gegenüber den Angriffen des Monotheletismus. Hat Pyrrhus, einer der Hauptvertreter der Monotheleten, recht, dann ist eine freie Beziehung von Gottsein und Menschsein undenkbar. Die menschliche Natur kommt in ihr Ziel, sofern sie von der göttlichen, höheren umfasst, von ihr bewegt und erlöst wird. Der menschliche Wille ist differenzlos identifiziert mit dem göttlichen.

Wie aber soll die menschliche Natur, zusammengesetzt aus zwei Substanzen, der menschlichen Leiblichkeit geformt von der Geistseele des Menschen, ihre Eigenständigkeit, die Freiheit der ihr gemäßen Äußerung des Willens behalten, obwohl sie mit der göttlichen Natur in einer Person vereint ist? Was bedeutet hypostatische Union?

4. Die Kenosis Gottes als Ermöglichung der hypostatischen Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus

"Die Kenosis Gottes ist jene 'überunendliche Macht', die zugleich Freiheit und Liebe ist und die es Gott ermöglicht, 'durch eine unendliche Sehnsucht nach dem Menschen selbst in aller Wahrheit und physisch der Gegenstand seines Begehrens zu werden'. Und dies ohne Einbuße seiner bleibenden Freiheit, denn diese 'für uns vollzogene Entleerung' ist selbst nur die Anzeige und Offenbarung einer 'unendlichkeitsmächtigen Majestät'. Gerade dieser Ort der Entleerung Gottes ist ebensowohl der seiner göttlichsten Göttlichkeit jener höchsten Freiheit der Liebe, die gleichsam jenseits der beiden 'Naturen' steht, aus beiden einen Ausdruck und eine Anzeige für sich zu machen vermag und wirklich, im Sinne des Kusaners, die coincidentia oppositorum verwirklichen kann. Diesem höchsten Punkte darf somit alles zugeschrieben werden: 'Leidensfähigkeit und Leidlosigkeit, Ungeschaffenes und Geschaffenheit, Begrenzung und Unbegrenztheit, Irdisches und Himmlisches, Sichtbares und Geistiges, Begreifliches und Unbegreifliches.' Hier 'staunen wir, wie Endlichkeit und Unendlichkeit – Dinge, die sich ausschließen und nicht mischen – sich in ihm verbinden können und sich gegenseitig offenbaren. Der Grenzenlose ist mit der Grenze auf unsägliche Weise mitbegrenzt, während

das Begrenzte überweshentlich zum Maß der Grenzenlosigkeit entfaltet wird."⁷

Die Kenosis Gottes, seine für uns vollzogene Entleerung, bedeutet den höchsten Punkt göttlicher Freiheit und Liebe. Jenseits seiner eigenen Natur, in der Hingabe seiner göttlichen Natur, in der Zurückstellung seiner selbst, vermag er, physisch und in Wahrheit der Gegenstand seines eigenen Begehrens, Mensch zu werden. Das Begrenzte wird überweshentlich zum Maß der Grenzenlosigkeit. Gott wird Mensch.

Die Unterscheidung von Natur und Person in Gott ermöglicht Gott, zu werden, was er noch nicht war, das Geheimnis der Liebe einzugehen in der Verschenkung seiner eigenen Natur, die Natur des anderen aufzunehmen. Verschenkung der Natur, Kenosis offenbart höchste Göttlichkeit. Gott macht sich zum *sub-positum* der menschlichen Natur.

Die zweite Person der Gottheit, der Sohn, nimmt seine vom Vater geschenkte Wesenheit so zurück, dass nicht länger sie allein die Subsistenz der Person konstituiert, vielmehr jetzt die menschliche Wesenheit gleichermaßen die Person bestimmt. Wie ist die göttliche Person, der Sohn, zu verstehen, dass er nicht nur sich selbst erfasst in der und durch die ihm vom Vater geschenkte Natur, mit der er unmittelbar in vollendeter Weise er selber ist, vielmehr in der Zurücknahme seiner Vollendung sich bestimmen lässt von der Menschennatur, die er bei sich aufnimmt?

Die Aufnahme der menschlichen Natur durch die zweite Person der Gottheit wird als hypostatische Union erklärt. Die menschliche Wesenheit wird mit der göttlichen Person geeint. Sie ist nicht unmittelbar ursprünglich realiter eins mit der zweiten Person der Gottheit, vielmehr erst aufgrund der Freiheit der Liebe, die nicht bei sich sein will, vielmehr den anderen in seiner Andersheit sucht. Die Liebe eignet sich nichts äußerlich an, findet

⁷ Balthasar, kosmische Liturgie, 256-257.

keinen Gefallen am bloßen Besitz. Gott besitzt außerdem aus sich, was ist. Die Liebe nimmt den anderen zuinnerst auf, macht das eigene Selbstsein, die Person, zum Träger, zum *sub-positum* des anderen.

*Die hypostatische Union ist "eine Einigung, wodurch eine Substanz mit einer Hypostase oder Person als solcher, d. h. als mit ihrem Träger und Inhaber, vereinigt wird und infolgedessen ebenso wahrhaft, wenn schon in anderer Weise, in derselben ist, derselben angehört und mit ihr ein Wesen ausmacht wie deren ursprünglich eigene Wesenheit."*⁸

Diese Einigung von Gott und Mensch ist ferner eine

*"persönliche, weil die angenommene Natur wegen ihrer Ähnlichkeit mit der ursprünglichen göttlichen Natur... derart ist, dass sie nicht als bloßer Gegenstand des Besitzes.... ihren Träger und Inhaber nur adjektivisch..., sondern... substantivisch... benennen kann."*⁹

Wie kann die göttliche Person zuinnerst der menschlichen Natur angehören, in ihr sein, durch ihr Sein leiblich mit ihr verbunden sein, ohne göttliche Wesensart zu verlieren, bzw. ohne die Freiheit und ihre Eigenständigkeit zu verletzen?

Das Geheimnis der Inkarnation offenbart das Geheimnis des dreifaltigen Gottes. Wie der dreifaltige Gott in dreifacher Weise sein Wesen verschenkend existiert, so lebt auch das Mysterium der Inkarnation davon, dass die eine Person sich verschenkend in verschiedenen Substanzen subsistiert. Wesensart der Liebe ist es, sich zu verschenken. Gott, dessen Wesen Liebe ist, besitzt die Freiheit, sich seiner Natur so zu entäußern, dass sie zum *suppositum*, zum zugrunde liegenden Material wird, zur Hinnahmefähigkeit des anderen in seiner Andersheit.

⁸ Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Fünftes Buch: Erlösungslehre, 1. Halbband, Freiburg i. Br 1954 (= Gesammelte Schriften 6/1), 153, n. 338.

⁹ Ebd., 154, n. 338

5. Die Selbsthingabe der menschlichen Natur als Ermöglichung der Menschwerdung Gottes

Leibliche Einheit von Gott und Mensch ist der Ausdruck höchster Freiheit. Leiblichkeit, Materialität im ursprünglichen Sinn der Hingabefähigkeit bzw. Aufnahmefähigkeit von Andersheit ist die Voraussetzung für persönliche Einheit.

Die zweite Person der Gottheit wird Mensch in der Übernahme einer menschlichen Natur. Die menschliche Natur ist zusammengesetzt aus zwei Substanzen, Seele und Leib. Die göttliche Person nimmt nicht nur den menschlichen Geist persönlich bei sich auf, vielmehr zugleich den von dieser Seele durchformten Leib. Gottes Hinnahmefähigkeit, die Zurücknahme seines bloßen Selbstbesitzes, ermöglicht die Aufnahme der persönlichen Natur des anderen, aber auch umgekehrt ist menschliche Leiblichkeit als der Ausdruck der Selbsteinräumung für den anderen die Voraussetzung für die Aufnahme der göttlichen Natur.

Diese Freiheit der menschlichen Natur, den persönlichen Gott aufzunehmen, wird der Menschheit geschenkt in der Jungfrauenschaft der Gottesmutter. Überschattet vom Heiligen Geist empfängt die Immaculata den Gottessohn. Menschliche Leiblichkeit, die nicht durch die Erbschuld zur Befriedigung des Selbstbesitzes dient, ist ursprünglich befähigt, den Heiligen Geist und durch ihn den dreifaltigen Gott bei sich aufzunehmen. Absolutsetzung der menschlichen Natur durch Adam und Eva vollzieht sich als Pervertierung der Leiblichkeit in Selbstpräsentation. Verlust der Trägerschaft des Heiligen Geistes ist deshalb die notwendige Folge der Erbschuld. Maria wird die Frucht der Erlösung als erster zuteil, die Befreiung der menschlichen Natur aus der Fessel der Selbstbezogenheit des Egoismus.

Gott kann, wenn er den Menschen persönlich bei sich aufnehmen will, bzw. Mensch werden will, sich diese Aufnahme nur in Freiheit schenken lassen von einem Menschen, der über seine Natur verfügt, ohne dass sie der Eigengesetzlichkeit der Natur wieder anheimgefallen ist. Maria wird Gottesgebärerin, sofern sie in voller Freiheit über ihre Natur und darin über sich selbst verfügt und sich so dem Gottessohn überantwortet, so dass er durch sie sich selbst empfangen kann.

Hypostatische Union ist nicht nur ein Zusammenkommen zweier verschiedener Naturen in einer Person, im Gegenteil, hypostatische Einigung ist das Resultat der Einigung zweier Personen und stellt deshalb die Einigung nicht bloß der Naturen, sondern vor allem die Einigung der Existenzweisen dieser Naturen dar. Der Liebende übernimmt vom anderen die Weise, wie dieser sich selbst besitzt, seine Existenzweise, lässt sich von dieser selbst bestimmen. Der Liebende schenkt dem anderen seine Natur, die so Ausdruck seiner Selbsthingabe ist.

Maximus Confessor verteidigt gegen Pyrrhus, den Vertreter der Monotheleten, die hypostatische Union: Hat Christus zwei Naturen, dann hat er auch zweierlei Wirken. Pyrrhus: Christus ist ein einziger Wirker, deshalb kann er auch nur eine Wirkweise haben.¹⁰ Bilden die beiden Naturen nur eine physische Einheit, sind sie zu einem unterschiedslosen Substrat der göttlichen Person verschmolzen, dann hat Pyrrhus recht. Heißt hypostatische Union der Naturen aber, dass der Sohn in der Zurücknahme seiner göttlichen Natur die menschliche bei sich aufnimmt, dann bezieht die göttliche Person die beiden Naturen und ihre Wirkweisen in der Wahrung ihrer Eigenart auf sich, nimmt die eine zurück, damit die andere sein kann, macht die eine zum raumgebenden Akt für die andere.

6. Die Kenosis Gottes in der Kreuzigung Christi

¹⁰ Vgl. Balthasar, kosmische Liturgie, 260.

Die Kenosis Gottes erfährt ihren letzten Höhepunkt in der Kreuzigung Christi.

Die menschliche Natur, hingegeben vom sterbenden Gott, wird durch seinen Tod neu geboren. In der Wiedergeburt des Menschen aus der Seitenwunde Christi wird das Urbild der ersten Geburt des Menschen sichtbar. Wenn dem Menschen durch die Hingabe des Leibes Christi am Kreuze eine neue Leiblichkeit, unsterbliches Leben geschenkt wird, dann entspricht dieser Weise der Erlösung auch die Schöpfung. Wiedergeboren durch die Inkarnation der zweiten Person ist auch die Erstgeburt nicht anders zu denken, als durch den Sohn geworden.

Wieder ist es Maximus Confessor, der entsprechend seiner Einsicht in das Liebesgeheimnis der Inkarnation auch die Schöpfung wesentlich christologisch versteht. *Um Christi willen* nämlich oder für das Mysterium Christi haben alle Äonen und alle äonischen Wesen in Christus ihren Anfang und ihr Ende genommen. Denn jene Synthese war vor allen Äonen schon ersonnen: Der Grenze mit dem Schrankenlosen, des Schöpfers mit dem Geschöpf, der Ruhe mit der Bewegung, jene Synthesis, die in den letzten Zeiten in Christus sichtbar wurde, den Plan Gottes erfüllend.¹¹ In Christus wird der Schöpfungsplan sichtbar, in seiner Inkarnation erfüllt sich der Plan Gottes.

¹¹ Vgl. ebd., 270. H. U. von Balthasar weist diesbezüglich auf eine Nähe Duns Scotus' zu Maximus Confessor hin.

V. A Kapitel: Christus – Die forma formarum der Schöpfung nach Thomas von Aquin

Auch für Thomas ist die Schöpfung der Welt und des Menschen nur christologisch zu verstehen. Thomas nennt Christus das "*primum creatum*". Die Inkarnation des göttlichen Logos ist der Angelpunkt der Weltgeschichte: "*Inter omnia quae Deus fecit istud videtur esse maximum quod ipse carnem assumpsit.*" (s.c.g. 1.4. 53) "*In plenitudo temporis misit Deus filium suum in terras. In tandem consummatione temporum*" (s.c.g. 1.4 55) in der Fülle, in der Zusammenfassung der Zeit hat das ewige Wort des Vaters Fleisch angenommen. Ist das Erscheinen Gottes selbst in der Zeit die Fülle der Zeit, weil sich auf das Eintreten Christi in die Geschichte alle Zeit vorher und nachher bezieht? Oder ist die Inkarnation des Logos die Zeit, auf Grund der alle Zeit erst Zeit wird? Ist das Ereignis der Inkarnation – obwohl ein Geschehnis in der Zeit – die Grundlegung und die Sinnstiftung aller Zeit? In der Fülle der Zeit legt das Verbum – das ewige Wort des Vaters den Grund für den Anfang der Zeit.

Der inkarnierte Logos ist das Alpha und Omega – "*die Zusammenfassung aller Zeit*", als Geschichte sich schenkender Liebe, die den Menschen nicht nur von Ewigkeit her ausdenkt und zu einem bestimmten Zeitpunkt ausspricht – sondern selbst mit ihm einen Bund in seinem Fleische schließt. Die Zeit als Materialisierung des Geistes wird Grund gelegt durch die Entäußerungsgeschichte jenes Gottes, der seinen vollkommenen Selbstbesitz zurücknehmend, sich selbst einräumt für die Entgegennahme des anderen – der göttlichen oder menschlichen Person.

Wie haben wir die Inkarnation des Logos als "*forma formarum*" aller Schöpfung zu verstehen? Wer ist der Mensch in seiner Leib-Seele-Einheit?

1. Die Erschaffung des Menschen nach Thomas von Aquin

"Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" (Gen 1,1). Im Anfang, d. h. im Sohne, erklärt Thomas den Genesisbericht, bzw. den Psalmvers 104 *"Alles hast du, o Gott, in deiner Weisheit geschaffen"* – *"In ihm"* so fährt Thomas fort¹², d. h. im Sohne *"ist das All gegründet"* (Kol 1,16).

Erschaffen im eigentlichen Sinn heißt, das Sein der Dinge (*esse*) hervorbringen.¹³ Gott macht die Schöpfung aufgrund seines persönlichen Seins *"omne agens agit sibi simile"*¹⁴. Das Sein Gottes – seine Wesenheit (*essentia*) ist dem dreifaltigen Gott persönlich zugeeignet: Das eine, allen drei göttlichen Personen gemeinsame göttliche Wesen besitzt der Sohn als Hervorgang aus dem Verstande Gottes und der Heilige Geist als Produktion des göttlichen Willens.

Den dreifaltigen Ursprung der Schöpfung erklärt Thomas mit dem Gleichnis des Künstlers, der tätig ist durch sein *"im Verstand empfangenes Wort und durch die einem Ding zugewendete Liebe seines Willens"*.¹⁵ Ähnlich, versucht Thomas zu veranschaulichen, müssen wir uns die dreifaltige Schöpfertätigkeit Gottes vorstellen: *"Gott der Vater wirkt die Schöpfung durch sein Wort, das ist der Sohn und seine Liebe, das ist der Heilige Geist"*.¹⁶

Der dreifaltige Gott lässt die Schöpfung nicht, griechisch gedacht, indirekt als Abschattung seiner Lichthaftigkeit entstehen. Der persönliche, dreipersonale Gott wird in der Spannung von Substanz und Subsistenz, von *ousia* und *hypostasis* ausgesagt.

¹² ST B. 4 q. 46, 3 (zitiert wird grundsätzlich nach der deutschen Thomas-Ausgabe, Verlag Anton Pustet, Salzburg 1936).

¹³ ST B. 4 q. 45, 6.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ ST B. 4 q. 45, 6.

¹⁶ Ebd.

Neben die Wesensordnung des unmittelbar mit sich selbst identischen Seins tritt die Freiheit der Personalität und Individualität, die Art und Weise, wie dieses Sein existiert. Gott besitzt seine Wesenheit so, dass er in eigentümlicher Weise darüber verfügen kann. Gott ruht nicht in sich. Er verschenkt, was er besitzt. Gott will nicht sich – sondern den andern, zeugt den Sohn in der Hingabe seines eigenen Wesens. Auch Vater und Sohn verschenken ihr Miteinandersein in der Hauchung des Heiligen Geistes. Das personale Miteinandersein der drei göttlichen Personen vollzieht sich in der unterschiedlichen Gabe des verschiedenartig empfangenen Seins. Gott ist wesenhaft schenkende Liebe.

Diese Liebe nennt Thomas: "*ein hervorgehendes Wirken*".¹⁷ Sie ist es, die den Vater durch das ewige Wort die göttlichen Personen und die Schöpfung aussprechen lässt!¹⁸

Gott spricht sich als Erkannter im Worte aus. "*Gottes Wort drückt, damit es vollkommen ist, alles aus, was in ihm ungeteilt enthalten ist. So muss alles, was im Wissen des Vaters enthalten ist, durch das eine Wort ausgedrückt werden und auf die Weise, wie es im Wissen enthalten ist. Und sein Wort spricht in erster Linie den Vater selbst aus, abgeleiteter Weise aber alles, was der Vater erkennt, indem er sich selbst erkennt, und so bringt der Sohn eben aufgrund dessen, dass er das Wort ist, das den Vater vollkommen ausdrückt, die ganze Schöpfung zum Ausdruck...*". "*Indem Gott sich ausspricht, spricht er die ganze Schöpfung aus*".¹⁹ "*Denn der Vater enthält ja in seinem Wissen jedes Geschöpf*".²⁰

Zwar spricht der Vater in erster Linie sich selbst aus, indem er sein ewiges Wort erzeugt – und erst in der Folge die Geschöpfe. Aber es kommt doch zum ewigen Wort hinzu, dass durch es die Schöpfung ausgesprochen wird.²¹ Die Schöpfung gehört nicht wesenhaft zu Gott. Es gibt keine reale Beziehung zu ihr, durch die Gott erst in letzter Vollkommenheit Gott würde. Die Schöpfung

¹⁷ De veritate, q. 4, a. 2 ad 7.

¹⁸ Vgl. De ver., q. 4, a. 2 ad 3.

¹⁹ De ver., q. 4 corp.

²⁰ De ver., q. 4, a. 4 ad 1.

²¹ Vgl. De ver., q. 4, a. 5 corp.

kommt paradoxerweise zu Gott hinzu als Ausdruck schenkender Entäußerung, die ihren Beweggrund nur in freier Liebe hat. Thomas nennt den Sohn auch die *"forma"*, durch die der Vater die Schöpfung wirkt.²² Als solcher ist der Sohn auch der *"Mittler"* zwischen dem Vater und den Geschöpfen – aber so, das er als die wesenhafte Weisheit des Vaters in ihm *"secundum veritatem"* ist, in den Geschöpfen nur seinem Abbild nach.

Obwohl wesenhaft von Gott unterschieden, stellt die Schöpfung nicht einfachhin eine *positio ad extra* dar. Vom Vater durch den Sohn ausgesprochen, bildet sie die Weisheit Gottes wesentlich so ab, dass Thomas sagen kann, dass das Sein der Geschöpfe im ewigen Wort, sofern es sich um die Wahrheit der Dinge handelt, höher als in ihrem Selbstand zu bezeichnen ist.

Sofern die Bilder oder Ideen der einzelnen Geschöpfe vor aller Zeit im Sohne leben, indem der Vater sich und seine Abbildbarkeit ausspricht, kann man sogar sagen, meint Thomas, dass in diesem Sinne das Leben der Geschöpfe sich schon im ewigen Wort vollzieht, bevor sie vom Sohn in unser irdisches Dasein bewegt werden.²³

Das Wort der Schöpfung ist also in das innertrinitarische Gespräch insofern hineingenommen, als das Wort, durch das Gott sich ausspricht, auch in dem Maße Urbild aller Menschen ist, dass sie in ihm wahrhaft leben und sind.

Nicht das Wesen Gottes einfachhin soll als Urbild der Schöpfungsideen verstanden werden, schärft Thomas im Unterschied zu antiken Vorstellungen ein, sondern das Wesen als erkanntes bzw. ausgesprochenes im Sohne drückt die Idee der Dinge aus.

Die Vielheit und Unterschiedlichkeit der Schöpfungsideen widerspricht dem ersten und einen Urbild nicht: *"Aus der Betrachtung des einen göttlichen Wesens gewinnt der göttliche Verstand die verschiedenen möglichen Weisen, wie es nachgebildet werden kann".*²⁴

²² Vgl. De ver., q. 4, a. 1 ad 4.

²³ Vgl. De ver., q. 4, a. 8 corp.

²⁴ De ver., q. 3, a. 2 ad 6.

Nicht aus ergänzender Zusammensetzung ist die Vielheit der Ideen herzuleiten. Die Geschöpfe stellen nicht Teilaspekte eines organisierbaren Ganzen dar. Sie sind vielmehr in ihrer Vielheit Ausdruck der Abbildung des einen, umfassenden und in höchster Weise vollkommenen göttlichen Wesens, genauer gesagt, nicht nur Abbildung – sondern Schenkung verströmender Liebe, die sich selbst unableitbar, immer neu mitteilt.

Das Resultat dieser sich durch den Sohn immer neu aussprechenden Schöpfertätigkeit Gottes kann deshalb auch nicht irgendein Zufallsprodukt²⁵ sein, sondern die unterschiedlichen animae als Formprinzipien der Organismen, in der Höchstform die anima intellectiva des Menschen, von der Thomas sagt, sie sei quodammodo omnia.²⁶

Ihren trinitarischen Ursprung repräsentieren die Geschöpfe in ihrem Sein (esse), ihrer Wesensform (forma) und ihrer Hinordnung auf anderes (ordinem ad aliquid aliud).²⁷ Thomas lässt Augustinus diese Spur Gottes in der Schöpfung in der Weise ausziehen, dass er das Sein der einzelnen Geschöpfe, ihre Subsistenz im Sein durch ihr Einessein erklärt. Weil das Geschaffensein die eine unteilbar einfache göttliche Wesenheit abbildet, kann das Geschöpf sich selbst besitzen und substantiell über sich selbst verfügen. Die Wesensform, die die unableitbare Idee, die Gott in der selbstaussprechenden Verschenkung beabsichtigt, darstellt, verleiht dem Seienden seinen unveränderlichen Artcharakter, den es als diese Beziehung aufnehmen lässt zu allem anderen.

So wie Gott nicht erst durch die Zeugung des Sohnes oder Hauchung des Heiligen Geistes sich erkennend und wollend zu sich selbst vermittelt – vielmehr die göttlichen Personen Ausdruck der verschenkenden Mitteilung des vollendeten Selbstbesitzes sind – erlangen auch die Geschöpfe nicht durch Relationen ihren entwickelbaren Artbestand – sondern besitzen – entsprechend der sie verursachenden göttlichen Idee – ihren unwandelbaren Artlogos nicht durch Zufallsbündelungen oder durch Subspezies.

²⁵ De ver., q. 3, a. 1.

²⁶ De ver., q. 4, a. 8 corp.

²⁷ Vgl. ST B. 4 q. 45, 7.

Thomas stellt ganz klar fest, dass die Vielheit der Seienden nicht durch Zweitursachen zu erklären ist, sondern eine Vielzahl von Gott gedachter Ideen zur Voraussetzung hat. *"Das Verhältnis eines Dinges zur ersten Ursache ist maßgebend"*.²⁸ Die Zweitursachen haben nur akzidentellen Charakter. Aus der Anhäufung von Zufällen kann der Wesensbestand eines Dinges nicht entwickelt werden – wie die Darwinisten meinen – weil Gott selbst die Dinge abbildlich zu sich selbst denkt und in seinem ewigen innertrinitarischen Gespräch *"vorausbestimmt"* und mit allen anderen Dingen abstimmt. Gott will die *"Form des Geschaffenen"* im *"voraus"*. D. h.: vor allem materiellen Werden in der Raumzeit dieser Welt sind sie schon im Geist Gottes, seine überfließende Güte und Liebe einzigartig ausdrückend.

2. Die Geistseele, unmittelbar von Gott gehaucht

Entsprechend der Idee, die Gott im innertrinitarischen Austausch denkt, spricht Gott die Geistseele dieses Menschen, sofern sie als Formprinzip des entstehenden Leibes ins Dasein gerufen werden soll, aus. Gott schafft Adam, den ersten Menschen in seiner vollendeten Ganzheit als Leib-Seele-Wesen. *"Denn es ist offenbar, dass Gott die ersten Dinge im vollkommenen Zustand ihrer Natur begründete... Die Menschseele – aber als Teil der Menschennatur – hat ihre naturhafte Vollendung nur durch ihre Verbindung mit dem Leibe"*.²⁹ Die biblische Redeweise *"hierauf bildete Jahwe den Menschen aus dem Lehm der Erde und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens und der Mensch wurde"* – entspricht dem Schöpfungsvorgang, der den Menschen nicht herleitet aus Vorformen, sondern unmittelbar aus Gott hervorgehen lässt. Die Einhauchung der Seele vergleicht Scheeben mit einem *"Kuss"*, durch den Gott sich selbst der hervorgerufenen Geistseele mitteilt. Das bedeutet gerade nicht, dass die menschliche Geistseele als Teil Gottes zu betrachten wäre. Im Gegenteil – nur einer eigenständigen Substanz, die

²⁸ De vers., q. 3, a. 2.

²⁹ ST B. 7 q. 90,4.

personal über sich verfügt, kann Gott sich als Dreifaltiger so mitteilen, dass er der menschlichen Seele sein Ebenbild schenkt. Das Bild des dreifaltigen Gottes in unserer Seele empfangend, sind wir analog zu den innergöttlichen Hervorgängen, durch unser Erkenntnis- und Liebesvermögen ermächtigt, nicht nur uns selbst identifizierend zu besitzen, zu verstehen und zu lieben – sondern von Natur aus erkennend und liebend auf den dreipersonalen Gott zuzugehen.³⁰

Diese Gottebenbildlichkeit unseres Geistes befähigt die Seele auch nach dem Verlassen des Leibes zu Gott zurückzukehren. Gerade weil die menschliche Geistseele wesenhaft Formprinzip des Leibes ist, ist sie unabhängig von ihm. Diese Unabhängigkeit der Geistseele vom Leibe ermächtigt sie, mit dem Leib eine innere, das heißt wesenhafte Einheit so einzugehen, dass sie diesen Leib formt und gestaltet als Werkzeug ihrer Zielsetzung.

Der Tod stellt also keine Befreiung der Seele von einschränkender Bedürftigkeit dar, sondern muss als Verlust, bzw. als Folge der Sünde verstanden werden. Ebenbildlich zu Gott, unmittelbar aus ihm selbst hervorgegangen, kann die Seele selbst vom Tode nicht betroffen sein. Von *"außen"* in den Körper gerufen, wie Thomas sagt, kann die Seele nicht mit dem Leibe im Tode zugrunde gehen. Sie ist an sich als ganzheitlicher, sich selbst in unteilbarer Einfachheit besitzender Geist unsterblich, berufen mit Gott in sein ewiges, innertrinitarisches Gespräch einzutreten.

3. Die leibliche Wesensnatur des Menschen, unmittelbar aus Gott hervorgegangen

Warum, fragen wir uns spätestens angesichts des Todes, lebt diese unmittelbar aus dem Geist Gottes hervorgegangene und wesenhaft auf ihn ausgerichtete Geistseele als Formprinzip eines menschlichen Leibes?

Sein und Wesen der Dinge werden deutlich durch ihre Entstehungsgeschichte. Wie haben wir uns also nach der Meinung

³⁰ Vgl. ST B. 7, q. 93, 8.

des heiligen Thomas die Entstehung des menschlichen Leibes vorzustellen? *"Nur unmittelbar Gott selbst, obwohl selber gänzlich stofflos, kann eine Form im Stoffe ohne Zuhilfenahme einer vorgegebenen stofflichen Form hervorbringen..., der Leib des ersten Menschen konnte nur unmittelbar von Gott selbst gebildet werden"*.³¹

Der menschliche Leib stellt also – gegen alle herrschenden Evolutionsvorstellungen – kein Teilstück der Entwicklungsgeschichte der Natur dar – sowenig wie die menschliche Geistseele als Phasenabschnitt der Entwicklungsgeschichte des göttlichen bzw. Weltgeistes verstanden werden kann. Eine frühere Form wird nicht durch einen gesetzmäßig bestimmten Zustandswechsel in eine höhere Form vorangetrieben – Gott selbst spricht nicht nur die menschliche Geistseele aus, sondern formt auch den menschlichen Leib unmittelbar selbst. *"Gott richtete den Menschenleib ein nach der besten Verfassung in Anpassung an seine bestimmte Form und Tätigkeit"*.³² Wenn *"Gott den Leib als Werkzeug der Seele macht"*, dann trägt auch der menschliche Leib nach Thomas' Auffassung die *"Spur des dreifaltigen Gottes durch Einheit, Gestalt und Ordnung"*.³³

4. Der dreifaltige Gott schafft mit zwei Prinzipien: Geist und Materie

Gottes Schaffen auch des Leibes kann also nicht – etwa im Sinne Karl Rahners – *"als Moment an der Wirkkraft des endlich Wirkenden"* gedacht werden.³⁴ Gott lässt nicht durch ein der Natur mitgeteiltes Prinzip der *"Selbsttranszendierung"* aus niederen Formen höhere, aus der Materie den Geist, bzw. umgekehrt den Geist aus der Materie entwickeln – sondern schafft abbildlich zu sich selbst mit zwei Prinzipien, Geist und Materie. So schafft der trinitarische Gott der Liebe, wie schon Augustinus in seinem

³¹ Vgl. ST B. 7, q. 91, 2.

³² STB. 7, q. 91, 3.

³³ Vgl. ST B. 4, q. 45, 7.

³⁴ Karl Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961, 68.

Kommentar zum Genesisbericht in seinen Confessiones deutlich macht. Dieser Gott, der nicht nur den Menschen mit Leib und Seele macht – sondern sich selbst inkarniert und mit verklärtem menschlichen Leib zum Vater zurückkehrt, macht offenbar, weshalb er mit zwei Schöpfungsprinzipien die Welt gestaltet: Die Liebe ist es, die Gott dazu drängt, seinen vollendeten geistigen Selbstbesitz den anderen mitzuteilen. Gott, der sein Aus-sich-sein verschenkt als Sein aus und beim anderen sein, schafft durch seinen Sohn, bzw. im Heiligen Geist Himmel und Erde, Geist und Materie – Geist als Prinzip des Bei-sich-seins und Erde als Ausdruck der Verschenkung des Seins. Geist und Materie bilden als Konstitutionsprinzipien dieser Welt jenen Gott ab, der als persönlicher Besitzer seines Geistes in der Hingabe seines Wesens lebt. Der Geist des Menschen repräsentiert den persönlichen Selbstbesitz Gottes – Materie bildet die Weise der Hingabe der göttlichen Wesenheit ab. Die Fähigkeit, den geistigen Selbstbesitz zurückzunehmen bzw. mitzuteilen, eröffnet die Freiheit der Liebe. Personale Begegnung vollzieht sich in der entäußernden Bereitschaft zur Entgegennahme des anderen. Nur in der Einheit beider Prinzipien, Sein und verschenktes Sein, Geist und Materie ist personales Miteinandersein möglich. Liebe heißt nicht nur gegenseitige Hochschätzung. Nestorius ist durch Chalcedon widerlegt. Liebe bedeutet leib-seelische Einigung mit dem anderen als anderem. Der persönlich existierende Geist kann sich selbst so zurücknehmen, dass er seinen Leib als Hingabeform anverwandelter Erstreckung auf den anderen als anderen versteht. Auf dem Hintergrund des Geheimnisses der Inkarnation des Logos wird das Wesen der Materie – unverstellt von aller Sünde – sichtbar: Materie, insbesondere menschliche Leiblichkeit, muss nicht länger als das dem Geist äußerliche, ihn vereinzelnde und einschränkende gedacht werden. Umgekehrt, der Leib wird die Darstellungsform des Geistes selbst – nicht im Sinne von ergänzender Verwirklichung – Materie ist weder Einschränkung noch Verwirklichung des Geistes – vielmehr Schenkungsform der Hingabe des Geistes.

Als Ausdruck der persönlichen Selbstmitteilung des Geistes stellt die Materie Vereinzeln des Allgemeinen in der Weise der Selbstzurücknahme des Geistes dar. Der persönliche Geist kann die Bestimmungsmacht seines universellen Selbstseins so zurücknehmen, dass er sich in eingefalteter Gestalt des Leibes fassbar macht für den anderen, bzw. dem anderen sich selbst in zurückgenommener bzw. eingerollter Weise übergibt. Wir können mit einem Fingerzeig oder Augenblick in zusammengefasster Form den Selbstbesitz unseres Geistes übergeben.

Einfassende Gestalt muss nicht Abgrenzung vom anderen, muss nicht Endlichkeit im Gegensatz zur Umfassendheit des Geistes bedeuten – vielmehr ursprünglich Selbstzurücknahme des liebenden Geistes, der sich auf den Weg zum anderen als anderem macht.

Raum und Zeit wären also ursprünglich personal zu verstehen: als Einräumung für den anderen, bzw. hinspannende Erwartung des anderen – als Formen der liebenden Einigung mit dem anderen als anderem.

Abbildlich zu dem trinitarischen Gott, der dreipersonal in einem Wesen existiert, vermag auch der Mensch in der Unterschiedenheit von ich und du, als Mann und Frau eines in einem Fleische zu sein!

5. Leiblichkeit als Weise der einigenden Liebe

Wenn der Leib Einigungsform der persönlichen Liebe ist, kann er nur unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sein. Zu Recht singen wir an der Krippe des fleischgewordenen Gottessohnes:

Eh ich von deiner Hand gemacht, da hast du schon bei dir bedacht, wie du mein wolltest werden.

Die Liebe lässt sich selbst herab und bereitet bei sich oder durch sich den gemeinsamen Wohnraum. So lädt Gott den Menschen gleich im Paradies ein, mit ihm denselben Wohnsitz zu teilen. Die Liebe lässt sich herab, um, sich einräumend, den Platz für den anderen zu bereiten. So lädt Gott den Menschen ein, mit ihm

denselben Wohnsitz, den Garten Eden zu teilen. Der Garten ist nicht einfachhin das Eigentum Gottes, das die Menschen, durch Gehorsam geprüft, respektieren sollen – vielmehr ist der Garten Ausdruck jenes einräumenden Selbstbesitzes, den Gott schenken möchte, um mit den Menschen sein zu können. *"Im Versteck wohnt der Höchste"*. Aus Liebe zum anderen hat Gott sich fassbar gemacht. Die Bäume in der Mitte des Gartens symbolisieren die Gegenwart Gottes, drücken aus, dass Gott es ist, der sich in den Dingen dieser Welt zu erkennen geben will. Am Menschen ist es jetzt zu entscheiden, ob er mit Gott leben will, d. h. in den begrenzten Gestalten dieser Welt die Gegenwart der sich selbst entäußernden Liebe Gottes entgegennehmen zu wollen.

Oder versucht der Mensch den angebotenen Wohnort schenkender Liebe zum Privatbesitz selbstsüchtiger Lust zu machen? Adam und Eva entscheiden sich für den unabhängigen Privatbesitz als Sicherung eigennütziger Zwecke.

Der Garten Eden, an sich Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes, wird missbraucht als Instrument der Absolutsetzung des Menschen. Gott respektiert die Entscheidung des Menschen und überlässt ihm die Welt, durch die er sich von Gott absetzt. Der Tod ist die Folge für das Leben der Welt.

Der Tod ist nicht Schöpfungsprinzip – im Gegenteil, Folge jener Schuld, die den anderen: Gott oder den Menschen als Material eigener Höherentwicklung versteht. Der Tod kommt durch die tötende Unterwerfung in die Welt. Die jetzige Sterblichkeit der Materie ist Ausdruck des Missbrauchs schenkender, d. h. bis in materiale Vereinzelung sich zurücknehmender Liebe.

Der Angelpunkt der Weltgeschichte ist die Inkarnation des Logos. Das Paradox der Verknüpfung von Geist und Materie als Prinzipien allen Seins und Werdens, wird allein durch dieses Ereignis verstehbar: Es bedeutet göttliche Liebe, die sich auf den Weg macht zum anderen. Göttlicher Geist, der seine Allmacht einfaltet in die begrenzte Gestalt materieller Einzelheit, macht sich fassbar für die Begegnung mit dem Menschen und bezeugt,

dass Grenze, materielle Gestalt als Ausdruck der entäußernden Selbsteingrenzung des Geistes zu verstehen ist.

Selbsteingrenzung als Material der Selbstabgrenzung zu pervertieren, ist nicht schwer. Selbstabgrenzung aber unterwirft sich schamlos die ausgestreckte Hand des anderen als getötetes Material eigener Höherentwicklung. Noch einmal: Der Tod ist nicht Schöpfungsprinzip, im Gegenteil, er zerstört das Ziel aller Geschichte, das Miteinandersein von Gott und den Menschen.

V. B Kapitel: Naturwissenschaftliche Bestätigung der Thomasischen Schöpfungs- interpretation

1. Die menschliche Geistseele als eigenständige Wirklichkeit

Allen evolutionären Entwicklungsvorstellungen zum Trotz, die den Geist als Selbstbewusstsein der Materie, als *"Handlanger des Leibes"* in einer *"Anthropologie vom Standort des Tieres am Leitfaden des Leibes"* (Nietzsche) zu behaupten suchen, kommt der Hirnphysiologe und Nobelpreisträger Sir Eccles zu dem gegenteiligen Urteil, zum Beispiel in dem berühmten, mit Karl Popper herausgegebenen Werk: *"The self and its brain"*. Menschlichen Geist setzen Popper und Eccles gerade nicht in materialistisch-darwinistischer Weise mit Gehirnzellentätigkeit gleich, sondern beweisen die substantielle Eigenständigkeit des Geistes, der mit seinem Gehirn wie der *"Klavierspieler mit seinem Klavier"* umgeht. Die menschliche Seele bezeichnet der Hirnphysiologe Eccles als *"Programmierer ihres Computers"*: *"Als Programmierer werden wir alle mit unserem Computer geboren, der sich im Zeitpunkt unserer Geburt noch im Embryonalzustand befand, und durch unser ganzes Leben entwickeln oder fördern wir ihn"*.³⁵

³⁵ Sir John Eccles, Das Ich und sein Gehirn, München 1982, 71.

Unsere Geistseele formt nach Eccles Auffassung ihren Leib entsprechend ihren Zielsetzungen. Und dieses Ich, das mittels seines Computers einerseits die Außenwelteinflüsse entgegennimmt und andererseits das empfangene Material zielbewusst ausliest, bearbeitet, Schlüsse zieht und Urteile fällt, wird nicht erst in dieser Auseinandersetzung mit der Umwelt zu einem individuellen Ich. Vielmehr muss schon das *"einzigartige Selbst"* vorausgesetzt werden. Eccles macht deutlich, dass diese einzigartige Geistseele weder genetisch noch durch Umweltfaktoren erklärt werden kann. *"Da materialistische Erklärungen unsere erfahrene Einzigartigkeit nicht begründen können, sind wir gezwungen, die Einzigartigkeit der Psyche oder Seele einer übernatürlichen geistigen Schöpfung zuzuschreiben. Um die Erklärung in theologischen Begriffen zu geben: Jede Seele ist eine göttliche Schöpfung, die dem ... Fötus zugeteilt wird".*³⁶ Diese von Gott unmittelbar geschaffene Geistseele, die sich in einfacher Identität selbst besitzt und aufgrund dessen über den Leib verfügt, muss deswegen nach Eccles Auffassung unsterblich sein.

Den Tod erklärt Eccles entsprechend als das Entweichen der Geistseele aus dem Leibe. Mit dem Ausbleiben der steuernden Tätigkeit des Geistes zerfällt das Gehirn.

Mit dieser Todesbeschreibung macht Eccles nicht nur auf die Unableitbarkeit und Einmaligkeit der von Gott geschaffenen substantiellen Geistseele aufmerksam – sondern zeigt auch die innere Verwiesenheit des Leibes auf den Geist. Der Leib lebt nur als Ausdrucksform der Geistseele und löst sich auf, sobald die Geistseele den Leib verlässt, um zu ihrem Schöpfer zurückzukehren.

2. Die Morphogenese des Leibes, gesteuert durch die Geist-seele

³⁶ Ebd.

Der Leib als Ausdrucksform der Geistseele gehorcht nicht primär Gesetzen der Physik und Chemie. Der Leib kann nur die entsprechende Ausdrucksweise der Geistseele sein, wenn die anima intellectiva der Träger aller Entwicklungsbewegungen während der Ontogenese ist.

Die Ontogenese, kann gerade nicht als *"kurze und schnelle Wiederholung der Phylogenese"* verstanden werden, wie Ernst Haeckel mit seinem Biogenetischen Grundgesetz behauptete. Die Form des menschlichen Leibes wird nicht durch Aufhebung des Vorausgegangenen, durch Mutation und Selektion gebildet, auch nicht durch bloße Verlängerung der DNS-Kette überhaupt, wie die Neo-Darwinisten J. Monod und M. Eigen zu beweisen suchen. Dies hat B. Vollmert überzeugend widerlegt.

Das *"Gestaltprinzip der Organismen"* ist, wie der Anatom E. Blechschmidt zeigt, ein *"geistiges"* und deshalb *"aus der Materie nicht ableitbar"*.

*"Den Geist aus der Materie als Summation der Nervenzellentätigkeiten"*³⁷ herzuleiten und entsprechend die Formprinzipien der eigenständigen anima mit mechanischen oder auch biodynamischen Entwicklungsgesetzen zu vertauschen, sei nicht möglich.

Zum Beweis der Richtigkeit der evolutionären Auffassung des Artenwandels hatte Haeckel (vgl. S. 230-237 in Alma v. Stockhausen, Mythos-Logos-Evolution, 1. Auflage 1981) sein Biogenetisches Grundgesetz aufgestellt, nachdem beispielsweise der Mensch in seiner Ontogenese mindestens dreißig Tierstadien der Phylogenese durchlaufen sollte, um so mit diesem *"innigen Zusammenhang der Keimes- und Stammesgeschichte ... einen der wichtigsten und unwiderleglichsten Beweise der Deszendenztheorie zu geben"*.³⁸

"Wie irrig die Haeckelsche Vorstellung ist, zeigt die sogenannte Haeckelsche Fälschung: Haeckel gab einen Hundeembryo als menschlichen Keim aus".³⁹

³⁷ Ernst Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin 1920, Vorwort 1. Auflage.

³⁸ Ebd., 237.

³⁹ Erich Blechschmidt, Entwicklungsgeschichte und Entwicklung, in: Scheidewege, Heft 1, 1975, 91.

Aber auch der Hund durchläuft in seiner Ontogenese keine Phylogenese. *"Der wichtigste Pfeiler der Evolutionstheorie"*, die Demonstration der Phylogenese in der Ontogenese, ist durch Blechschmidt zerbrochen.

Blechschmidt (vgl. 237-241 in Alma v. Stockhausen, *Mythos-Logos-Evolution*, 1. Ausgabe 1981) hat durch seine *"Göttinger Humanembryologische Dokumentationssammlung"*, die aufgrund von 200.000 Schnittpräparaten menschlicher Embryonen eine vollständige Rekonstruktionsreihe der menschlichen Ontogenese vom Keimling bis zum ausgewachsenen Embryo darstellt, empirisch nachprüfbar gezeigt, dass die menschlichen Organe an gar keiner Stelle sich als Glieder phylogenetischer Reihen erweisen. Der Mensch besitzt nachgewiesenermaßen nie Kiemen oder Flossen! Er ist vielmehr von Anfang an Mensch und zwar dieser Mensch.

*"Vorstadium eines menschlichen Organs in irgendeiner Phase seiner Entwicklung ist nicht irgendein prähistorisches Organ, sondern immer eine Systemanlage im menschlichen Körper selbst".*⁴⁰ D. h., die menschlichen Organe sind Ausdifferenzierungen des typisch menschlichen Organismus, der durch sein spezifisches Formprinzip alle Entwicklungsbewegungen steuert.

Sowenig für die Ontogenese eine Rekapitulation der Phylogenese tatsächlich nachgewiesen werden kann, sowenig können *"Mutation und Selektion als Prinzipien der Ontogenese angesehen werden".*⁴¹

Dasselbe gilt für den Versuch, menschliche Verhaltensweisen auf tierische zurückzuführen. *"Erklärungsversuche aus Reihen analoger Verhaltensweisen besagen über die Natur des menschlichen Verhaltens ebenso wenig wie die phylogenetischen Reihen der Organe über die Natur des Körperbaues"*.

Für die Ontogenese der Organismen, und hier kann allein von nachweisbaren, schrittweise aufeinanderfolgenden Differenzierungen gesprochen werden, muss also festgehalten

⁴⁰ Ebd., 95.

⁴¹ Ebd., 93.

werden: Das in Entwicklung befindliche Wesen ist jeweils wesenhaft schon im ersten Eistadium es selbst und dazu noch, besonders beim Menschen, dieses individuelle Selbst, was Blechschmidt dazu veranlasst, vom *"Prinzip der Erhaltung der Individualität"* zu sprechen. *"Der Mensch wird nicht Mensch, sondern ist in jeder Phase seiner Entwicklung Mensch"*.⁴² Die *"Änderung"* im Verlauf der Entwicklung bezieht sich lediglich auf das *"Erscheinungsbild"*. *"Entwicklung kann nicht"*, stellt Blechschmidt fest, *"als Summation von Fortschritten in Richtung auf eine etwa erst nachträglich entstehende Wesensart"* verstanden werden.⁴³

In Ausrichtung auf die individuelle, typisch menschliche Gestalt des Organismus bewirken organische Gestaltungskräfte des Organismus – in Überformung bloß physikalisch-chemischer Vorgänge – in raumzeitlich geordneten Entwicklungsbewegungen die Gestaltung des Leibes. Zum Beispiel erfolgt die Entwicklung der menschlichen Hand durch pränatale Wachstumsbewegungen. Blechschmidt spricht vom *"Wachstumsgreifen"*, das bereits eine typische *"Handgebestellung"* erkennen lässt.

Die von Erich Blechschmidt nachgewiesene doppelte Individualität des menschlichen Leibes: die der Art und die des Exemplars dieser Art, widerlegt eindrucksvoll jede Form von Evolutionstheorie⁴⁴, die alles Gewordene nur minimal, durch kleine Selektionsvorteile unterscheidet, d. h. jede Art und ihre Individuen zu aufgebbaren Teilmomenten, zu Durchgangsstadien im Entwicklungsgang des Ganzen macht.

Nur die von Blechschmidt skizzierte Einzigartigkeit des menschlichen Organismus rechtfertigt den Wesensbestand der einzelnen Organismen und gebietet ihre Integrität. Das Paradox einer Entwicklungsgeschichte dessen, was schon im ersten Stadium perfekt ist, wird verdeutlicht an einem Phänomen, wie der geschilderten Handgebestellung eines 16 mm großen Embryos. Alle Entwicklungsbewegungen der je perfekteren Entwicklungsgestalt drücken ein neues *"in Erscheinung treten"*

⁴² Ebd., 97-98.

⁴³ Ebd., 111.

⁴⁴ Karl Popper, Ausgangspunkte, Hamburg 1979, [Popper, Ausgangspunkte], 250.

desselben aus, stellen neue Weisen dar, wie das, was schon ist, sich schenkend auf den Weg zum anderen macht.

3. *"Darwins atheistische Theorie der Anpassung" eine "logische Sackgasse"*

Thomas von Aquins Interpretation der Schöpfungsaussagen über den Menschen: die Unableitbarkeit der menschlichen Geistseele als Formprinzip des unmittelbar von Gott geschaffenen Leibes wird durch moderne Naturwissenschaftler der Physik, Chemie, Biologie, Anatomie, Neurologie nicht nur bestätigt, sondern es wird zugleich erklärt, warum die Evolutionstheorie unserer Tage Entgegengesetztes vertritt. Karl Popper (vgl. S. 241-243 in Alma von Stockhausen, *Mythos-Logos-Evolution*, 1. Auflage 1981) stellt fest, dass der Darwinismus im Grunde nur ein *"atheistisches Forschungsprogramm"*⁴⁵ ist, das an die Stelle der einzigartigen Schöpfungstätigkeit das Ausleseverfahren der *"Situationslogik"* setzt. Sowenig durch Negation der Negation eine Höherentwicklung bewirkt werden kann, sowenig kann durch Tötung des Schwächeren die Kraft des Fortschritts erzeugt werden. Nur *"auf den ersten Blick"* bekennt Popper, *"scheint die natürliche Auslese die Anpassung zu erklären: zu sagen, dass eine jetzt lebende Art an ihre Umwelt angepasst ist, ist in der Tat fast eine Tautologie. Der Darwinismus macht also im Grunde keine Vorhersage über den Reichtum von Formen der Evolution. Er kann sie deshalb im Grunde auch nicht erklären"*.⁴⁶

Selbst wenn man unter der Voraussetzung der Gültigkeit dialektischer Denkprinzipien den Umschlag von geeigneten Quantitäten in Qualitäten bzw. die *"steigende Komplexität"* im Selbstorganisationsprozess der Materie prinzipiell für möglich hält, beweist der Polymerchemiker B. Vollmert von der TH Karlsruhe nur die *"Absurdität"* einer solchen Bemühung! Die Wahrscheinlichkeit für die Entstehung eines vermehrungsfähigen DNS-Protein-Systems durch Zufall gibt Vollmert mit 1:10 hoch

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., 249.

1300 an. Die Anzahl aller Atome des gesamten Weltalls wird auf 10 hoch 80 geschätzt, d. h. es müssten also Milliarden von Welten in unserer Größenordnung entstehen, damit auch nur einmal ein codegerechter Zweierkomplex aus DNS und Enzym entstünde.⁴⁷ Diese von Vollmert seit Jahren publizierten Berechnungen wurden bislang nicht falsifiziert.

Auch der Nobelpreisträger J. Monod ging als Mitglied der KP davon aus, dass die Natur sich *"hegelianisch"* also in dialektischen Wechselwirkungsprozessen bewege und damit der Ingenieurkünste eines Gottes nicht bedürfe. Er musste sich vom Gegenteil belehren lassen. Die Natur verhält sich, wie er selbst bekennt, gegen alle Erwartungen *"hierarchisch"*. *"Das ganze System der Zuordnung von DNS und Proteinen, Organismus und Umwelt widersetzt sich jeder dialektischen Beschreibung"*.⁴⁸

Das atheistische Interesse, die Schöpfung ohne Ingenieurkünste eines Baumeisters interpretieren zu können, lässt sich nicht objektivieren. Der Versuch, das Schöpfungsgeschehen des dreifaltigen Gottes, seine liebende Entäußerung in die Notwendigkeit einer dialektischen Gegensatzeinheit zu pervertieren, die alles, die göttlichen oder menschlichen Personen, die unterschiedlichen Organismen als aufhebbare Teilstücke verrechnet, scheitert an der Erlöserliebe Christi, die selbst den Tod der bewussten Tötung auf sich nimmt, um die Welt vor der Hinrichtung alles Irdischen zu retten. Die Einigung alles einzigartigen Geschaffenen in Gott, die Rückkehr der Geschöpfe in den Schöpfungsschoß des trinitarischen Gottes geschieht nicht mehr im Garten Eden, sondern im gekreuzigten Leibe Christi.

4. Eingliederung in den Leib Christi – Das Ziel der Schöpfung

Der uns verheißene Auferstehungsleib erschließt in letzter Dimension das Ziel der Schöpfung: wir sind geschaffen als persönlicher Geist im Leibe, um unsere menschliche

⁴⁷ Vgl. Bruno Vollmert, *Das Makromolekül DNS*, Pfinztal 1978, [Vollmert, DNS].

⁴⁸ Jaques Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, München 1971, [Monod, Zufall und Notwendigkeit], 139.

Liebesgeschichte einzustiften in den Leib Christi. *"Herr, senke in uns deine Hände, deine allumfassenden Hände, die uns innerlicher berühren als wir uns selbst, sage neu, dies ist mein Leib"*.

Uns wird, wenn wir wollen, der Leib Christi zuteil, wir bekommen einen neuen Leib, der nicht nur gemacht ist wie der erste Leib Adams – vielmehr durch die Hingabe des Leibes Christi in den Tod aus seiner Seitenwunde wiedergeboren wird. Der verklärte Leib, geboren aus dem Blute Christi, wandelt unsere Ähnlichkeit zur Verwandtschaft mit Gott, auf dass wir teilnehmen können an seinem innertrinitarischen Liebesgeschehen.

VI. Kapitel: Duns Scotus vollzieht die Überformung der griechisch-metaphysischen Betrachtung der Wirklichkeit durch die christliche Theologie im Hinblick auf den Personbegriff und die Zuordnung von Geist und Materie

Duns Scotus, Franziskanermönch, eine Generation auf den hl. Thomas von Aquin folgend (1265/66-1308), macht sich von der aristotelischen Tradition insofern frei, als er im Unterschied zu Thomas von dem personalen Liebesgeheimnis der Offenbarung her die überkommenen aristotelischen Begriffe neu bestimmt.

Scotus sucht der Offenbarung denkend zu entsprechen. *"Er will auf irgendeine Weise mit der Vernunft erhellen ('aliqua- liter declarare') was der Glaube lehrt, nicht aber einen bündigen selbständigen Vernunftbeweis darlegen".*⁴⁹ Die Prinzipien der Theologie sind praktische, im Unterschied zu denen der Logik.⁵⁰ *"In actibus intellectus nulla est praxis, quia nulla extensio intellectus, quia non extra se extendit ... Praxis ... non est nisi actus voluntatis elicited ... praxis est actus, qui est in potestate cognoscentis".*⁵¹ *"Et ideo ponimus cognitionem practicam circa finem nobiliorem esse omni speculativa."*⁵² Die theologia practica geht über das, was die Vernunft erkennt, hinaus. *"Contra Averroem"* nimmt der Wille auf, was ihm zum Besitz angeboten wird durch Offenbarung. Der Glaube soll hinnehmen, was die begründende Logik nicht erweisen kann, den Abgrund der Liebe, das Geheimnis des dreieinigen Gottes. Die Praxis der Theologie

⁴⁹ Friedrich Wetter, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1967, [Wetter, Scotus' Trinitätslehre], 58; vgl. dazu: Scotus, Lect. N. 246; Ord. n. 377.

⁵⁰ Vgl. Scotus, Oxon. Prolog. q. 4. nn. 31 et 32.

⁵¹ Vgl. Scotus, Oxon. Prolog. q. 4. n. 5.

⁵² Vgl. Scotus, Oxon. Prolog. q. 4. nn.1 et 42.

suspendiert nicht die Vernunft, aber geht über sie hinaus, ist also nicht Verwirklichung der Vernunft, vielmehr erzählt sie die Geschichte der Hingabe der Vernunft bzw. der Selbstmitteilung der göttlichen Natur. Credo, ut intelligam. Gott ist nicht Gegenstand der Vernunft. Er offenbart sich durch praktische Taten, die auf ihn hören.

Gott offenbart sich als trinitarischer Gott, als Gott, der sich über seine Geist-Natur erhebt und sie sich zum selbständigen, persönlichen Besitz macht. Gott ist nicht einfach mit seiner Natur identisch, er verfügt in Freiheit über sein Wesen und teilt es dem Sohne und dem Heiligen Geist zeugend mit.

Wie ist dieser Gott zu verstehen? Wie kann ich dem Gegensatz der Spannung zwischen Wesensidentität und Dreipersonalität begegnen? *"Die Formaldistinction zwischen Wesen und Proprietät hebt die Realität und damit die Einfachheit nicht auf, sondern ermöglicht nur die Mitteilbarkeit des Wesens, während das Suppositum nicht-mittelbar bleibt".*⁵³ *"Mit dieser Unterscheidung will Scotus die Vereinbarkeit der einen göttlichen Natur mit der Dreiheit der Personen retten".*⁵⁴ *"Non enim videtur intelligibile, quod essentia non plurificetur et supposita sint plura, nisi quia distinctio ponatur inter rationem essentiae et rationem suppositi. Et ideo ad salvandam istam compossibilitatem praedictam oportet videre de ista distinctione".*⁵⁵

Scotus gewinnt eine neue Dimension dessen, was ist. Neben die Natur des Seins, die Essenz, neben das Sein in unmittelbar notwendiger Identität mit sich selbst, Sein als Geist, tritt die Dimension der Freiheit, die Existenz. Die theologia practica nimmt hin, was die Offenbarung sagt: Gott ist jene Person, die in Freiheit ihr Wesen besitzt, so dass sie es mitteilen kann. Proprietät und Wesen sind in Gott nicht nur gedanklich unterschieden, wie bei Thomas, sondern formal. Trotz dieser formalen Differenz von Wesen und Proprietät, besteht die absolute Realidentität, die Einfachheit der göttlichen Personen.

⁵³ Wetter, Scotus' Trinitätslehre, 63; Scotus, Lect. N. 270-277; Ord. n. 396-408.

⁵⁴ Wetter, Scotus' Trinitätslehre, 63.

⁵⁵ Scotus, Ord. n. 388.

Scotus entwickelt aus der gegebenen Offenbarung eine zweite Dimension dessen, was ist, die in unableitbarer Freiheit zu der ersten tritt. Wesen und Proprietät, Natur und persönlicher Besitz der Natur verhalten sich zueinander wie zwei selbständige Akte. In Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent macht Scotus deutlich, dass die Realidentität nicht im Sinne einer Einheit von Potenz und Akt gedacht werden darf. In Gott gibt es keine Potenz, wohl eine aktive *potentia realis*.⁵⁶ *"Gottes Wesen wird durch die persönlichen Eigentümlichkeiten weder determiniert noch kontrahiert noch aktuiert, weil dies alles Unvollkommenheit einschliesse. Das göttliche Wesen ist vielmehr aus sich selbst 'dieses', es besitzt nämlich seine letzte Einheit und Aktualität aus sich selbst. Die persönliche Eigentümlichkeit ist folglich kein actus naturae, sondern ein actus personae. Das Wesen ist also nicht Potenz, sondern Akt... Wie wirken die beiden Akte, von denen keiner der Akt des anderen ist, zur Konstituierung einer einfachen göttlichen Person zusammen"?*⁵⁷ Die Einfachheit der göttlichen Person wird nicht zerstört, weil es sich nicht um ein Compositum handelt, sondern um Realidentität. Das Eine ist im Anderen als etwas mit ihm Identisches unter Wahrung seiner formalen Verschiedenheit.⁵⁸

Mit der gleichrangigen Gegenüberstellung von Wesen und Existenz versucht Scotus, dem Wesen der Person gerecht zu werden, die als 'diese', ohne ihre unvertauschbare Selbigkeit zu verlieren, sich einer anderen Person ganz mitteilen kann.

Die Definition der Person durch Boethius: *persona est naturae rationalis individua substantia*, ist nicht zureichend für Scotus. Er stimmt Richard von St. Victor zu und erläutert den von ihm korrigierten Personbegriff: *persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*. *Rationalis* bezieht sich nur auf den Menschen, *intellectualis* kommt auch Gott und den Engeln zu. An die Stelle von *individua* wird *incommunicabilis* gesetzt.

⁵⁶ Vgl. Wetter, Scotus' Trinitätslehre, 143.

⁵⁷ Ebd., 111; Scotus, Lect. n. 100-102; Ord. n. 107-115.

⁵⁸ Vgl. Wetter, Scotus' Trinitätslehre, 111.

Incommunicabilitas ist per se ratio constitutiva personae. Substanz wird ersetzt durch Subsistenz bzw. Existentia.⁵⁹ Die Person ist keine individuelle Substanz, keine unteilbare, in sich abgeschlossene Einheit, vielmehr eine einmalige Existenz. Die Person besitzt ihr Wesen in unmittelbarer Proprietät. Aber gerade dieser sich über die Natur erhebende Besitz, 'modus habendi naturam', ermöglicht die Mitteilbarkeit des Wesens.⁶⁰ Existenz oder Subsistenz besagt in Gott die unableitbare persönliche Weise, sich die unendliche, in sich schon bestimmte und als diese daseiende Natur des Seins zu eigen zu machen. Neben die Natur des Geistes tritt die Freiheit des Willens, der nicht in sich ruht, dessen Wesen vielmehr Hinspannung, extensio zum anderen bedeutet.

Der Wille will nicht, veranlasst durch den Intellekt. Er ist nicht Naturtendenz. Der Wille ist in sich selbst vernünftig. Er will aus eigener Spontaneität, bestimmt sich selbst zum Akt und kann so in Freiheit dem Intellekt entsprechen.⁶¹ Gott erkennt und will sich nicht einfachhin selbst. Sein erkannter und gewollter Selbstbesitz wird zum Grund des dicere und spirare, der Zeugung und Hauchung des Sohnes und des Heiligen Geistes. Gott liebt seine Natur als die Natur des anderen.

Gott will sich in unableitbarer Weise auch als Grund der Schöpfung. Schöpfung wird gedacht vom inkarnierten Christus her als dem 'summum opus', der Verschenkung der göttlichen Natur als Einigungsgrund mit der menschlichen Natur. Das, was Gott und dem Menschen gemeinsam zukommt, ist das Sein und die einfachen Vollkommenheiten als die Modi jenes Seins, das sich als Grund des anderen will. Dieses Sein als reine Vollkommenheit kommt allen begrenzten Formen geschöpflichen Seins zu in einem bestimmten Grad der Intensität. Der Intensitätsgrad oder Modus bleibt der reinen Vollkommenheit aber äußerlich, der Grad bezeichnet nicht eine hinzukommende Realität, sondern mehr an Realität.⁶² Auf diese Weise bleibt das

⁵⁹ Vgl. ebd., 272-273.

⁶⁰ Vgl. ebd., 279.

⁶¹ Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962, 82, 87 und 90.

⁶² Vgl. ebd., 43.

Sein, bei aller Kontraktion zu diesem Grad an Intensität, doch unverändert es selbst und kann folglich, unterschieden von seinem Intensitätsgrad, univok von allen Formen ausgesagt werden als Grund der Möglichkeit der Einigung von allem. Dieser univoke Seinsbegriff löscht die Differenz nicht, sondern ermöglicht gerade die Einigung von absolut Verschiedenem. Univokation stellt den Grund der Analogie dar. Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Geschöpf im Sinne der Attributions- oder Proportionalitätsanalogie ist nur möglich, sofern das Analogon, das unterschiedlich da ist, mit sich selbst in unmittelbarer Identität dasselbe ist. Weil Gott sein eigenes Sein zum Grund der Schöpfung macht, kann dieses Sein, unterschieden von seiner Daseinsweise, die nur analog ausgesagt werden kann, der univoke Einigungsgrund mit ihm sein.

Die Geschöpfe stellen nicht nur einen bestimmten Intensitätsgrad göttlichen Seins dar, sondern besitzen dieses Sein analog den göttlichen Personen auf bestimmte Weise, als 'diese'. Zur Wesenheit tritt eine sie zu dieser unverwechselbaren Singularität bestimmende Entität hinzu, die, obwohl vom Wesen formal unterschieden, mit ihm in einfacher Identität dasselbe ist.⁶³ Zwei unableitbare Prinzipien konstituieren die geschaffenen Ding: Sein und die Weise, wie dieses Sein subsistiert.

Individualität hat nichts mehr mit der möglichen Teilung einer *materia signata* zu tun. Personalität bedeutet nicht numerische Vielheit desselben, im Gegenteil, absolut verschiedene Weise, wie dasselbe ist. Prinzip der Individualität ist nicht Materie, sondern Geistform. Zur Form des Essenz tritt die Form der *singularitas* hinzu. Die Person ist keine individuelle Substanz, keine in sich abgeschlossene Einheit, die ihre Einzelheit durch materiale Einschränkung ihrer allgemeinen Geist-Natur erfährt. Individualität heißt nicht länger aristotelisch-thomistisch Vervielfältigung derselben typisch menschlichen Geistseele durch graduelles mehr oder minder Verhaftetsein mit Materie. Im Gegenteil, Person-Sein bedeutet eine einmalige unvertauschbare Existenz. Nicht die auf Grund ihrer Formlosigkeit beliebig

⁶³ Vgl. ebd., 55.

teilbare Materie ist das *principium individuationis*.⁶⁴ Vielmehr besitzt die Person ihr Wesen in einzigartiger Proprietät. Sie ist nicht das Resultat der Vereinzelung der Allgemeinheit, sondern umgekehrt, der einzigartige Träger der Geistnatur.

Analog den göttlichen Personen besitzen die Geschöpfe das Sein ihrer Geistnatur "*als diese*". Zur Wesenheit der Geistnatur tritt eine sie zu "*dieser*" unverwechselbaren Singularität bestimmende Entität hinzu.

Warum gibt es nicht nur eine Geistseele, die als solche das höchste Abbild des unveränderlichen Gottes ist, fragt Aristoteles. Warum gibt es nicht nur einen Menschen, der als solcher das Selbstbewusstsein der Evolution darstellt? Die Vielheit derselben wird nur sinnvoll, wenn sie nicht als eine Anzahl von Exemplaren desselben betrachtet werden, sondern als Weisen, wie das Eine sein Sein in freiem Selbstbesitz je ganz anders mitteilt. Wenn Gott auf Grund seiner verschiedenartigen Mitteilung seines dreifaltigen Besitzes von Sein als Grund der Einheit wie der Verschiedenheit der Menschen gesehen werden kann, muss nicht länger die Teilbarkeit der Materie als Individuationsprinzip in Anspruch genommen werden, so dass die Personalität zur Vervielfältigung desselben degradiert wird. Vielmehr kann jetzt durch die trinitätstheologische bzw. christologische Differenz in Gott auch das Prinzip der Nichtidentität bzw. der Verschiedenheit zur Bestimmung der menschlichen Person aus dem Formprinzip des göttlichen Geistes abgeleitet und menschliche Individualität entsprechend erstmalig in der Geschichte positiv als Einzigartigkeit interpretiert werden. Das empfangende Inbesitznehmen entspricht als geschöpflicher Modus dem trinitarischen Verschenken der Natur. Die Wesensform der typisch menschlichen Geistseele als Abbild der göttlichen unterschiedslosen Wesenheit wird überformt durch die hinzukommende spezifische Form der *haecceitas*, die bestimmt, wie die allgemeine Geistnatur des Menschen spezifisch als "*diese*"

⁶⁴ Ord. II d. 3 p. 1 q. 5-6; Vat. VII, 458-494.; Lect. II d. 3p. 1 q. 5-6; Vat XVIII, 268-293.

vom einzelnen dadurch individuierten Träger besessen wird. Der Modus der *haecceitas*, die spezifische Trägerschaft der allgemeinen Wesensnatur, entspricht auf der menschlichen Ebene der unterschiedlichen göttlichen Subsistenzweise hinsichtlich derselben Wesenheit.

Auch die Zuordnung von Wesen und Subsistenz bzw. die allgemeine Wesensform im Verhältnis zur spezifischen Form der *haecceitas* wird analog zu Gott als das Zusammengehen zweier Akte verstanden. Die Wesensform der menschlichen Geistnatur besitzt sich so, dass sie, sich zurücknehmend, empfänglich machen kann für die Entgegennahme der hinzutretenden Form der *haecceitas*. "*Receptio*" ist der neue Begriff, unterschieden von *actio* und *passio*.

Die Wesensform ist, sofern sie die *haecceitas* empfängt, an eine geistige Potenz geknüpft, welche wird, sofern sie sich den aufgenommenen Akt selbst zu eigen macht. Sie ist *potentia virtualis*.

Der durch die *haecceitas* konstituierten unverwechselbaren Geistnatur des Menschen als dem Ausdruck der unableitbar verschiedenartigen Aussprache desselben göttlichen Seins entspricht die persönliche Existenzform des Menschen. Der menschliche Wille wird nicht länger als bloße Naturtendenz verstanden, der zur vernünftigen Verwirklichung der essentiellen Geistnatur drängt. Der vernünftige Wille tritt jetzt als eigene Substanzform der Vernunft gegenüber frei als zweite Dimension von Sein auf, als jener eigentliche Träger der Natur, der darüber entscheidet, wie "*diese Natur existieren soll*".

Ist der persönliche Selbstbesitz Selbstzweck? Existiere ich um meiner selbst willen? Oder besitze ich eine Natur, mein unterschiedlich empfangenes Sein als einzigartige Mitteilungsform für den andern? Der persönliche Besitz der

Natur, der "*modus habendi naturam*", ermöglicht die persönliche Aneignung bzw. Mitteilung dieser Natur.

Der Mensch wird in seinem Personsein als Abbild des trinitarisch existierenden Gottes betrachtet – als Hinspannung, "*extensio*", des Willens auf den anderen. Der persönliche Besitz der allgemeinen Wesensnatur des Menschen schränkt diese nicht in materialistischer Absonderung ein, isoliert sie nicht zu dieser in sich fixierten Seinsweise. Im Gegenteil: Durch die "*Selbstentgegennahme*", durch die willentliche Selbstbestimmung der spezifischen Form, wird der Austausch der Naturen als Abbild des christologischen Inkarnationsgeschehens möglich und sinnvoll. Einigung der verschiedenartigen Existenzen bedeutet nicht länger im Sinne der griechischen Polis hierarchische Unterordnung des mehr oder minder eingeschränkten Leibwesens, sei es Ritter, Bauer, Sklave, unter die Herrschaft der Höchstform, also der am wenigsten durch materielle Bedingungen belasteten Geistseele des Königs, des Philosophen bzw. Priesters.

Die Inkarnation der zweiten Person der Gottheit in der menschlichen Natur macht unmittelbar einsichtig, wozu der Mensch der persönliche Träger einer allgemeinen Menschennatur ist. Er ist nicht spezifisch zugerichtete Funktion zum Zwecke einer gesellschaftlichen Arbeitsleistung. Der einzelne ist nicht Teil einer herzustellenden Werkgemeinschaft. Nein, der einzelne "*existiert*" für sich schon als "*göttliche Vollkommenheit*". Er besitzt eine Leib-Seele-Natur, die er entsprechend seinem persönlichen Selbstverständnis einem anderen einzelnen mitteilen kann. Der Mensch kann analog zu Christus seine Natur so zurücknehmen, dass sie bei sich "*unvermischt und ungetrennt*" die Natur des anderen aufnimmt. Einigung bedeutet dann Rezeption, Selbstentgegennahme des anderen in seiner Andersheit. An die Stelle hierarchischer, funktionaler Über- bzw. Unterordnung tritt das Beim-anderen-Sein der Liebe. Liebe heißt nicht nur gegenseitige Hochschätzung. Nestorius ist durch Chalcedon widerlegt. Liebe bedeutet leiblich-seelische Einigung mit anderen.

Vereinigung der Existenzweisen ohne alle Differenzen verwischende Mischung ist gegen Pyrrhus möglich, insofern leibliche Einigung der willentliche Ausdruck der personalen Selbsthingabe sein kann. Der je persönliche Geist kann seine Leib-Seele-Natur so bestimmen, dass sie sich als Basis der leiblichen Erstreckung auf den anderen hin versteht. Der Leib als Hingabeform der persönlichen Existenzweise des Geistes ist nicht länger Prinzip einschränkender bzw. übermächtigender Vereinzelung, sondern mit Scotus Indizium der Hinspannung der personalen Entscheidung.

Ausgerichtet an den Grundgeheimnissen der Offenbarung entwirft Scotus ein Menschenbild, das die von der griechischen Metaphysik entgegengesetzten Begriffe kühn so synthetisiert, dass sie dem Paradox der personalen Wirklichkeit entsprechen. Die Wirklichkeit wird nicht länger gemessen am Richtmaß des aristotelischen Satzes der Identität. Umgekehrt: In der Hinnahme der Botschaft des Glaubens wird die Entgegennahme der Wirklichkeit ermöglicht; Begriffe, die, metaphysisch gesehen, entgegengesetzt sind, werden im Hinblick auf das sie synthetisierende Phänomen der Glaubensbotschaft nun auch zur Erklärung der unverkürzten Wirklichkeit verknüpft. Die menschliche Person umfasst den gleichen Gegensatz, mit dem das Trinitätsgeheimnis bzw. die Menschwerdung Gottes ansichtig gemacht werden sollte. Der Mensch besitzt den umfassenden Geist als Abbild der trinitarischen Subsistenz der allgemeinen Essenz in einzigartiger unvertauschbarer Existenz. Der griechische Gegensatz von allgemeiner Geistseele und sie vereinzelter Leiblichkeit ist zum äußersten verschärft. Neben die Allgemeinheit des Geistes tritt nicht eine sie entfremdende vereinzelter Leiblichkeit. Vielmehr wird, wie in Gott selbst, die Differenz der Einzigartigkeit der Subsistenzweise in die Geistform selbst verlegt. Einzelheit als Einzigartigkeit des Geistes bekommt damit unsterblichen, nicht wie durch die Aufhebung der materiellen Besonderung nur vorübergehenden Bestand. Einzelheit hört auf, verrechenbar zu sein im Hinblick auf Vielheit.

Der einzelne ist an sich schon, unabhängig vom ergänzenden Vielen, unvertauschbare Allgemeinheit, göttliche Vollkommenheit, Modus einzigartiger Mitteilung göttlichen Seins!

Menschliche Leiblichkeit muss nicht länger als dem Geist äußerlich, ihn vereinzelt und isolierend betrachtet werden. Umgekehrt: Der Leib wird paradoxerweise Darstellungsform des persönlichen Geistes selbst. Nicht im Sinne von ergänzender Verwirklichung, wohl aber als Entäußerungsweise der Selbstbestimmung des Willens, der sich dem anderen so entgegenspannt, dass er sich in leiblicher Erstreckung ihm anverwandelt, ihn entgegennimmt. Materie hört auf, von außen kommende, vereinzelt Einfassung des Geistes zu sein. Sie erscheint jetzt, auf dem Hintergrund des Geheimnisses der Inkarnation des Logos, als das, was sie an sich, unverstellt durch Sünde, sein kann: Vereinzelt des Allgemeinen in der Weise der Selbstzurücknahme, Vereinzelt der einmaligen Geistseele in die zusammengefaltete und damit für den anderen fassbar gemachte konkrete Gestalt. Einfassende Gestalt muss nicht Abgrenzung bedeuten. Sie kann ursprünglicher das Geheimnis der Selbstzurücknahme des umfassenden Geistes im Sinne der Selbsthingabe an den anderen in eingefalteter Weise bergen. Materie ist nicht länger *principium*, sondern *indicium individuationis*. Einzelheit als Einzigartigkeit prägt sich in letzter Einzelheit aus. Selbst der Massenpunkt hat formellen Charakter, ist als dieser auf alle übrigen hingeordnet, die wie er das Ganze als einzelnes auf bestimmte Weise darstellen, jeweilig Stoff des Universums sind. Wenn materielle Wirklichkeit nicht mehr als vorübergehende prinzipiell der Sterblichkeit anheimfallende Einschränkung des Geistes betrachtet werden muss, vielmehr umgekehrt in ihr sich die einzigartige persönliche Selbsthingabe des Geistes verbirgt, dann kommt alles darauf an, das entgegennehmen zu können, was sich in materieller Erstreckung auf den Weg zum anderen macht.

Wie soll ich jenseits der allgemeinen Essenz die persönliche Existenz bis hin zu ihrer Verleiblichung als Hinspannung auf den anderen in ihrer unvertauschbaren Einmaligkeit fassen können?

Erkenntnis ist gar nicht anders vorstellbar, als dass sich der Verstand das empfangene Erkenntnisbild selbst zu eigen macht; weshalb für Scotus der actus possibilis den Vorrang vor dem intellectus agens innehat. Der aus possibilis ist also nicht wie bei Thomas als materia prima real unterschieden vom immer tätig seienden intellectus agens, sondern im Gegenteil, als Identität von Akt und Potenz zu verstehen. Der Intellekt muss die Möglichkeit der Stellungnahme haben zu dem, was er erkennt, sonst "*gäbe es in uns so viele Intellekte als Erkenntnisse*"⁶⁵. Aufgabe des intellectus agens ist es, das Sinnbild zu erleuchten und damit das aktuell Einsehbare herbeizuschaffen.

Unser Erkennen, das auf Sinnbilder hingeordnet bleibt in unserem jetzigen Äon, ist nicht in der Lage, die singularitas als Individuationsprinzip zu fassen. Singularitas als solche zu erfassen, nicht nur allgemein diesen sich darstellenden Existenzakt, erfordert eine Umgestaltung unseres Intellekts, setzt voraus, dass ich um Gott als den dreifaltigen nicht nur im Glauben weiß, sondern ihn schaue. Singularitas als Weise, wie der trinitarische Gott seinen Selbstbesitz auf bestimmte Weise verschenkt, kann in dieser Einzigartigkeit nur erfasst werden in der unmittelbaren Gegenwart Gottes. Das vergleichende Denken kann keine Einzigartigkeit fassen. Aber auch die intentio prima kann nur den Einzelexistenzakt ergreifen, aber nicht als einen solchen. Wenn ich aber das, was die Person ausmacht, ihre Einzigartigkeit, die vollkommenste Daseinsform des Geschaffenen nicht aufnehmen kann, dann liegt der scotistische Gedankengang in der Tat nicht fern, diese Inadäquatheit gegenüber unserem Sein als eine Folge des sündhaften Äons anzunehmen.

⁶⁵ Vgl. ebd., 285; dazu : Scotus, Oxon. II. d. 16. q. unica nn. 6 et 7.

Artikulation der Existenz bzw. der subsistenten Einzelheit gegenüber der Allgemeinheit des Wesens setzt schon die Praxis des Glaubens voraus. Das Denken muss damit nicht dialektisch werden, im logischen Sinne widersprüchlich zur Vernunft. Im Gegenteil, es kann sich in der Hinnahme des Glaubens selbst vom Glauben so bestimmen lassen, dass es der paradoxen Wirklichkeit, "*dem personalen Stoff des Universums*" entsprechen kann.⁶⁶ Das Denken kann Phänomenologie werden in dem doppelten Sinne, dass es die Wirklichkeit hinnimmt in der Hinnahme des Glaubens. Diese Möglichkeit hat, wie mir scheint, Scotus ergriffen und damit die unlösbaren Widersprüche der alten Metaphysik überbrückt. Materie muss nicht länger als Teilungsprinzip verstanden werden, Individualität als Einschränkung des Allgemeinen. Vielmehr kann jetzt ein zweites Prinzip zum ersten hinzutreten, ohne dass dadurch das Sein seine Einheit einbüßen muss, sofern der dreieinige Gott offenbar macht, dass Einheit der Vielheit zwar logisch entgegengesetzt ist, aber nicht der Praxis der Liebe. Materie ist also nicht länger principium, sondern indicium individuationis.

Für Gustav Siewerth ist Scotus der Wegbereiter des deutschen Idealismus. In der Tat ist die ganze moderne Fragestellung hier aufgebrochen: Wie ist der Geist als Geist der Natur zu verstehen?

Ist Vielheit Entwicklung der Einheit oder ist sie Weise, wie das Eine seinen Selbstbesitz in unableitbarer Weise immer neu verschenkt? Wird die artikulierte Einzelheit aufgehoben in die Einheit, konstituiert sie die Einheit, dann sind wir bei Hegel. Die Aufhebung des Glaubens in die Vernunft durch Hegel setzt voraus, dass der Glaube als zweites Prinzip neben die Vernunft tritt. Erst die paradoxe Einheit zweier unableitbarer Verschiedener kann ich pervertieren in die Phänomenologie des Geistes, in die Einheit, die, sich analysierend anstatt verschenkend, die Vielheit zeitigt. Erst wenn die volle Wahrheit, die verschenkende Liebe des dreieinigen Gottes als Grund der Schöpfung offenbar

⁶⁶ Vgl. Teilhard de Chardin, *Die menschliche Energie*, Olten 1966, 90 und 62.

geworden, erst wenn die Dimension der persönlichen Existenz neben der allgemeinen der Essenz hervorgetreten ist, ist es möglich, Denken und Sein, Natur und Geist, Einheit und Vielheit ineinander aufzuheben und auszulöschen. Scotus führt nicht notwendig zu Hegel. Ein Abgrund trennt ihn: der freie Entschluss, Wahrheit nicht herzustellen, sondern hinzunehmen als Gabe der Offenbarung.

Die individuelle Wesensform als Ausdruck dessen, dass Gott sein Wesen in unableitbarer Weise verschieden ausspricht, kann nicht durch die Allgemeinheit eines vom Verstand produzierten Begriffs eingeholt werden. Das individuelle Ding ist unbekanntes „*Ding an sich*“.

Damit stehen wir vor dem Problem Kants: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, Urteile, die sich nicht nur auf die Essenz, sondern darüber hinaus auf die jeweilige Existenz beziehen? Existenzaussagen sind nur möglich in Raum und Zeit. „*Der absolute Raum, unabhängig vom Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung*“¹, „*der Raum der göttlichen Gegenwart*“² ist durch „*Vernunftideen*“ nicht zu fassen obgleich seine Realität dem inneren Sinn anschauend genug ist.³

Siewerth interpretiert Kant von Heidegger kommend. Kant wird verstanden als der Philosoph der Endlichkeit. „*Die Vernunft bescheidet sich endgültig bei dem sicheren Besitz der 'Erfahrung',*“⁶⁷ sie erwehrt sich nicht des dialektischen Scheins, riskiert nicht die „*Überfahrt*“: Für Heidegger dagegen wird die Erfahrung der Grenze konstitutiv für das Selbstverständnis des Daseins. Philosophieren heißt: sich erhalten gegen die Übermacht

¹ ⁵³ Immanuel Kant, Werke in 6 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1960, [Kant, Studienausgabe Weischedel], Bd. 1, 994.

² Ebd., 326, 333, 335.

³ Vgl. ebd., Bd. 1, 1000.

⁶⁷ Gustav Siewerth, Wesen und Geschichte der menschlichen Vernunft nach Immanuel Kant, in: G. Siewerth: Gott in der Geschichte, Gesammelte Werke, Band III, Düsseldorf 1971, 75.

des Seienden. Gegen die Übermacht des Scheins muss die Wahrheit entborgen werden.

Wenn Wahrheit prinzipiell umfassend in diesem Äon aussagbar ist, wenn ich mich frei, in der unmittelbaren Schau in die unsiversalen Strukturen der seinserfüllten Denktätigkeit, bewegen kann, wenn ich 'Existentialität' im modernen Sinne als "*Selbstversicherung*", Selbstbehauptung, verstehen will,⁶⁹ muss ich Endlichkeit nicht im Unterschied zur Unendlichkeit Gottes aussagen, vielmehr die Transzendenz als Weise der Endlichkeit selbst verstehen, Endlichkeit als Endlichkeit vollziehen.

Hegel und Heidegger haben Kant so ausgelegt. Ob Kant selbst die Existenz nur als Weise der Essenz verstehen wollte oder sogar an die Stelle der Essenz treten lassen wollte, ob es Kant nicht nur um die Idee, Gott als Ideal der Vernunft, sondern auch um die Gegenwart Gottes als Grund der Möglichkeit des Geistes in der Natur, der freien Person, ging, ist damit nicht entschieden. Wenn ich die Gegenwart Gottes ernst nehme, Gott, der sich in der Verschenkung seines Wesens zum Grund der individuellen Wesensnatur der Schöpfung macht, dann ist die Bescheidung innerhalb der Grenzen der Vernunft nur als Verweis auf das zukünftige Reich Gottes auf Erden zu verstehen. Diese Bescheidung ist Ausdruck der Hochachtung vor der Schöpfung, die sich ohne die Gegenwart Gottes nicht in ihrer individuellen Konkretion erfassen lässt. Sein als "*Selbstverständlichkeit*" kann ich dagegen unmittelbar "*selbstverständlich*" machen.

⁶⁹ Vgl. ebd., 61 f.

VII. Kapitel: Inkarnation des Logos und die Überwindung des Ptolemäischen Weltbildes

1. Das Ptolemäische Weltsystem

Erklärt die Geschichte der Inkarnation des göttlichen Geistes auch die Entstehungsgeschichte des Kosmos? Was bedeutet die Erlösungsbotschaft für das Schicksal unserer Erde?

Nach dem Ptolemäischen Weltbild war der Mensch als der wesenhaft Sterbliche auf die Erde als die unterste Seinsebene im Weltenbau verbannt. Dem Sterblichen kam als Wohnort die scheibenförmige Erde zu. Im Unterschied zur Kugelgestalt der Gestirne, die für die Griechen Zeichen der vollkommenen, d. h. unsterblichen Materie ist, sollte die Sterblichkeit des irdischen Materials die scheibenförmige Gestalt der Erde erklären.

Wenn nun der Tod infolge der Offenbarungsbotschaft nicht länger als notwendige Gesetzmäßigkeit der Materie betrachtet werden muss, vielmehr als Folge jener Schuld, die das Material anverwandelter Liebe als Mittel der Tötung missbraucht, lässt sich dann im Zeichen der Erlösung von dieser Schuld nicht auch die Verbannung der Menschen auf den sterblichen Wohnort der Erde überwinden?

Die Unsterblichkeit beanspruchende Geschichte der liebenden Person ist auf einen unverlierbaren Wohnraum verwiesen. Eine neueröffnete Geschichte des Menschen mit Gott lässt die prinzipielle Unterscheidung himmlischer, d. h. unbegrenzter und irdischer, d. h. begrenzter Existenzweise nicht mehr zu. Besteht also durch die Inkarnation des göttlichen Geistes auf unserer Erde eine vernünftige Hoffnung auf Überwindung der Sterblichkeit

unseres Wohnsitzes? Oder muss die Sterblichkeit des einzelnen in der Unsterblichkeit des Ganzen untergehen?

Das herrschende Welterklärungsmodell war bis zur aufkommenden Naturwissenschaft im ausgehenden Mittelalter das Ptolemäische Weltsystem, das weitgehend mit der Aristotelischen Metaphysik bzw. Physik im Einklang stand.

Schon Aristarchos von Samos im 3. vorchristlichen Jahrhundert erklärt die Sonne als regierenden Körper im Mittelpunkt der Welt. Ihre jährliche *"Bewegung"* ist nur – nach seiner Auffassung – *"das Spiegelbild der Erde, die in einem Jahr als Planet um die Sonne läuft."*¹

Die der griechischen Astronomie bewusste Alternative eines helio- oder geozentrischen Weltbildes wurde – trotz geometrischer Äquivalenz – von Ptolemäus ungefähr 100 – 170 n. Chr. mit Rücksicht auf Aristoteles für das geozentrische Weltsystem entschieden. Unsere Welt, so erklärt Aristoteles, ist *"einzig"*, *"vollkommen"* und *"ewig"*. Das Weltganze besteht aber aus zwei ungleichen Hälften entgegengesetzter Natur: die himmlische Welt mit der unveränderlichen Natur der Gestirne und der Regelmäßigkeit ihrer Bewegungen im Unterschied zu der dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterliegenden irdischen Welt. Die Endlosigkeit des irdischen Wechsels, charakterisiert durch die endlose Linie, nimmt aber an der Vollkommenheit des Ewigen, den Kreisbahnen der göttlichen Gestirne teil. In dem Maße sich die Himmelskörper im gleichen Zeitraum der Erde nähern und von ihr entfernen, erfolgt Vergehen und Entstehen der irdischen Natur. Gott selbst aber bewegt als unbewegter Beweger die ganze Welt. Dem ewigen Bestand der Welt entspricht die in sich ruhende außerweltliche Gottheit. Als höchstes Prinzip der Welteinrichtung bewirkt Gott die kreisförmige Bewegung der Gestirne. *"Da es nun ein solches gibt, das selbständig für sich ist, und solches, das nicht selbständig für sich ist, so ist klar, dass*

¹ Weizsäcker, Tragweite der Wissenschaft, 96-118.

*Sein nur jenes ist. Und insofern gibt es für alles dieselbe Ursache, sofern es ohne das, was Sein ist, auch die Zustände und Vorgänge nicht geben kann."*²

*"Da es aber dreierlei Sein gibt, zwei davon die Natur ausmachen und eines das unbewegte Sein, so muss über dies letzte gesagt werden, dass es notwendig solch ein ewiges, unbewegtes Sein geben muss."*³

Wie bewegt aber nun dieses ewige Sein – durch welche Art Tätigkeit, die nicht einen Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit darstellt? Denn dann wäre keine ewige, das heißt vollkommene Bewegung zu erklären.

Als "Geist" bewegt Gott "die unaufhörliche Kreisbewegung der Gestirne". "Der Ursprung von allem ist das Denken, das sich selber denkt."⁴

Da es also für Aristoteles aus den "Tatsachen" klar ist, dass der oberste Himmel sich ewig kreisförmig bewegt, "existiert auch etwas, was ihn in Bewegung hält. Da es als das, was bewegend ist und zugleich selber bewegt wird, ein Mittleres ist, so gibt es etwas, was bewegend ist, ohne zugleich selber bewegt zu sein, etwas, was ewig ist, was Sein und tätige Bewegung ist. Auf diese Weise bewegend ist aber das, worauf das Verlangen und das, worauf das Denken geht. Beides ist bewegend, ohne bewegt zu sein. Beides ist aber letzten Endes dasselbe."⁵

Die Erde, als Wohnort des Menschen, gehört wegen der Wechselhaftigkeit und Sterblichkeit aller Bewegungsformen zur unteren unvollkommenen Hälfte des Weltganzen. Leben und Wachstum werden auf ihr ermöglicht durch die die Erde umkreisenden Sphären der göttlichen Gestirne, die ihrerseits

² Aristoteles, Metaphysik 12, 1971 a.

³ Ebd., 1971 b5.

⁴ Ebd., 1971 a 30.

⁵ Ebd., 1072 a 25.

angezogen von der Wahrheit, Schönheit und Güte Gottes in Bewegung gesetzt werden. Nur mitfolgend durch indirekte Teilhabe an der Ausrichtung der himmlischen Bewegungen auf den göttlichen Geist kann das irdische Geschehen eine kurze Zeitspanne sein Dasein fristen. Die Erde und mit ihr das menschliche Leben steht nicht im Mittelpunkt des Weltgeschehens, sondern auf der untersten Seinsebene, die nur durch ein Mittleres, den gestirnten Himmel, zur Perfektion Gottes in eine indirekte Beziehung gebracht werden konnte. Die himmlischen Sphären umkreisen nicht die Erde, sondern Gott bewegt durch den Glanz seiner Wahrheit. Der irdische Wohnraum entspricht nicht dem unsterblichen Geist des Menschen – wohl aber seiner sterblichen Leiblichkeit! Wo bleibt die Geist-Seele nach dem Tode ihrer sterblichen Existenzform? Aristoteles kann ihr keinen himmlischen Wohnraum in der Gegenwart Gottes zuweisen. Gottes Wesen ist das Bei-sich-selbst-sein des vollkommenen Geistes. Was denkt dieser Gott, fragt Aristoteles in Metaphysik 12? Gott denkt sich selbst. Wenn er etwas anderes denken würde, müsste er sich selbst, d. h. seine Vollkommenheit verlieren und das Weltall, das durch seine gleichbleibende Vollkommenheit bewegt wird, wäre aus den Angeln gehoben!

Die astronomische bzw. physikalische Erörterung des Weltgebäudes, unterstützt durch die metaphysische Reflexion auf die letzte Ursache der unterschiedlichen Seinsformen, kann folgerichtig, wie Aristoteles bemerkt, *"durch Logik und augenscheinliche Tatsachen"* geschehen.

Aristoteles und Ptolemäus stellen uns aber vor die Aporie der menschlichen Existenz, die einerseits wenn auch nur als indirektes schattenhaftes Abbild des göttlichen Geistes verstanden wird, und andererseits in die Sterblichkeit einer irdischen Behausung verbannt ist.

Der Satz des Widerspruchs der griechischen Logik hat uns gelehrt, Sein und Nichts, Geist und Materie, Sterbliches und

Unsterbliches, Allgemeines und Einzelnes, Götter und Menschen absolut zu unterscheiden. Den Maßstab für die kontradiktorische Ausschließung der Gegensätze bildet die Sterblichkeit der Materie. Leben und Tod sind nicht zu vermitteln – selbst nicht durch Preisgabe der das Leben ordnenden Normen. Durch Tötung wird kein Leben entwickelt. Leben kann nur durch Leben erzeugt werden. Solange der Tod gesetzmäßig die Materie beherrscht und als Wesensmerkmal der irdischen Materie erklärt wird, hat die griechische Metaphysik mit der grundsätzlichen Scheidung von Geist und Materie, Einheit und Vielheit, Freiheit und Notwendigkeit recht.

2. Die Lösung der griechischen Aporie durch die Auslegung der Offenbarung durch Nikolaus von Cues

Die Dialoge des Bischofs Nikolaus von Cues ziehen die für die Entstehung der mathematischen Naturwissenschaften grundlegenden Konsequenzen aus der Offenbarungsbotschaft.

Gott, der mit dem "*Maximum*" das "*Minimum*"⁶ vereint, wird von Cusanus als "*coincidentia oppositorum*"⁷ gedacht. Dieser Gott besitzt seine göttliche Wesenheit in der Hingabe an den Sohn. Seinen maximalen Besitz an Sein verschenkt Gott und macht ihn zum Unterpfeiler der Existenz des anderen. Als dreifaltig Einer lebt Gott in der Spannung zum Du. "*Unitas und aequalitas Gottes*"⁸, verbunden durch "*connectio*" der alles verknüpfenden Liebe des Heiligen Geistes müssen nach dem Cusaner als Urbild der Schöpfung verstanden werden.⁹ Geist und Materie sind nicht

⁶ Vgl. De docta ignorantia I c. 2; c. 4: "Maximum... cum quo minimum coincidit"; Nikolaus von Cues, Philosophisch-theologische Schriften, Hrsg. Leo Gabriel, Bd. I, Freiburg 1964, [Cues, Phil.-theol. Schriften], 204-207.

⁷ Vgl. De visione Dei c. 10 "Quomodo videtur Deus ultra coincidentiam contradictoriorum"; ebd., Bd. III, 132-139.

⁸ Vgl. De docta ignorantia I c. 9: "Ex tali quidem... similitudine Pater dicta est unitas, Filius aequalitas, connexio vero amor sive Spiritus sanctus, creaturarum respectu tantum". ; ebd., Bd. I, 222; vgl. auch Werner Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985, 374-375.

⁹ Vgl. De docta ignorantia II c. 10; ebd., Bd. I, 388.

länger als zwei einfachhin entgegengesetzte Schöpfungsprinzipien – *"Nahe dem Sein das Eine, nahe dem Nichts das Andere"*¹⁰ – zu verstehen. Vielmehr muss der Einigungsakt von Geist und Materie im Sinne der göttlichen *"connectio"* verstanden werden. Geist und Materie widersprechen nur solange einander, als der Tod zum Wesen der Materie gehört. Wenn wir durch christliche Offenbarung wissen, dass der Tod nur in Folge der Sünde die Materie charakterisiert – also nicht durch den Schöpfungsakt verursacht wurde – und uns sogar die Verheißung des Neuen Himmels und der Neuen Erde als Konsequenz der Erlösungstat Christi zuteil geworden ist, lassen sich Geist und Materie als Ausdrucksformen der Liebe einigen: die Geistseele teilt ihren bewussten Selbstbesitz in der zurückgenommenen, eingefalteten Gestalt der Materie mit – analog der verschenkten Selbsthingabe des göttlichen Geistes in der Zeugung des Sohnes bzw. Hauchung des Geistes.

Die unterschiedlich vielen Dinge dieser Welt lassen sich für den Cusaner als Explikation der trinitarischen Einheit vereinigen zur Einheit der Vielheit, dem Universum.¹¹ Vielheit muss nicht länger als Einschränkung und damit als Widerspruch zur Einheit betrachtet werden wie bei Aristoteles, sondern umgekehrt als Explikation der Einheit. Die vom Geometer zu beschreibende Linie entsteht durch Wiederholung des unteilbaren Punktes nach Cusanus. Die Mathematik macht für ihn die Vielheit als Vielheit der Einheit einsichtig. Allerdings können die Zahlenverhältnisse der Mathematik nur symbolhaft das Wesen irdischer Mannigfaltigkeit darstellen. Sie zeigen zwar, dass die Vielheit die Vielheit der Einheit ist, aber sie vermögen gerade nicht das Einzigartige dieses Einzelnen als Einzelnen ansichtig zu machen. Mathematik bleibt deshalb für den Cusaner symbolhaftes Schema, das auf die weder der Vernunft noch den Sinnen zugängliche Einheit der Dreifaltigkeit Gottes selbst verweist. Die mathematische Betrachtung des Vielen als Vielen erlaubt nun

¹⁰ Vgl. Augustinus, Confessiones XII, 7, 7; CChr. SL 27, 220; ed. Bernhart, 683.

¹¹ Vgl. De docata ignorantia I c. 12; Cues, Phil.-theol. Schriften, Bd. I, 232.

auch unsere Erde gleichförmig als einen Planeten unter anderen Planeten zu betrachten. Wenn das unterschiedlich Viele Explikation bzw. Wiederholung derselben Grundeinheit ist, braucht auch die Erde nicht länger den untersten Platz im hierarchischen Stufenbau der Welt einzunehmen. Sofern jetzt das Weltall nicht mehr als hierarchisch gegliederter Prozess der Vereinzelung oder Graduierung des Ganzen gedacht werden muss, sondern jedes Einzelne unmittelbarer Ausdruck des Ganzen selber ist, wird auch eine mit den Phänomenen übereinstimmende Kosmologie möglich.

In seiner Menschwerdung ist Gott nicht auf dem untersten Platz erschienen sondern auf der Erde als einem göttlichen Planeten. Die kreisförmigen Bewegungen der Planetenbahnen stehen nicht im auszuschließenden Widerspruch zur linearen Bewegungsart, sondern bilden als Einheit des Verschiedenen für den Cusaner die Menschwerdung Gottes ab.

3. Die Keplerschen Planetengesetze bestätigen Kopernikus

Die griechische Fragestellung, ob die Sonne sich um die Erde dreht (Ptolemäus) oder ob die Erde sich um die Sonne dreht (Aristarch von Samos), kann nun von Kopernikus in "*de revolutionibus orbium caelesticorum*" (1543) beantwortet werden. Kepler begründet die Kopernikanische Theorie:

"Gott schuf die Welt aus dem Nichts. Er schuf die Körperwelt quantitativ. Er wollte aber die Quantität schaffen und damit die Körperwelt, damit eine Vergleichung zwischen dem Kreisförmigen und dem Geraden stattfinden könnte."

Der Cusaner ist für Kepler deswegen so "*ein göttlich großer Philosoph, weil er dieses Verhalten von Kreisförmigem und Geradem als Symbol für das Verhältnis von Gott und Menschen dargestellt hat.*" Die für die "*göttlichen Planeten*" angesetzte

Berechnung der Kreisbahn stimmte mit den Beobachtungen des Tycho Brahe nicht überein. Acht Bogenminuten fehlten. "*Gott rechnet genau*"! Und der Mensch vermag mittels der Mathematik die Maße der Quantität genau einzusehen. Nur wenn die vermutete Kreisbahn ersetzt wird durch eine Ellipse, stimmen Messung und Rechnung überein. Das Kreisförmige und die Gerade als Verbindung der beiden Brennpunkte der Ellipse bestimmen die Himmelsmathematik und bezeugen Kepler, dass Gott die Quantität welthafter Materie geschaffen hat, um die Einigung von welthaftem und göttlichem Sein als Symbol der Menschwerdung Gottes darzustellen.

4. Galileis Entdeckung der mathematischen Mechanik als prinzipielle Beschreibung "*der himmlischen und irdischen Bewegungsformen*".

Galilei (1564-1642) zieht die Konsequenz aus den Überlegungen Keplers. Wenn mit Hilfe irdischer Mathematik die Himmelsbahnen der „*göttlichen Planeten*“ zu berechnen sind, dann muss dieselbe Mathematik unterschiedslos zur Beschreibung irdischer wie himmlischer Bewegungsphänomene dienen können. Es gilt, ganz generell eine mathematische Mechanik zu entwerfen.

Für die Alten galt das materiale Geschehen, das nach aristotelischem Weltsystem unterhalb des Mondes eingestuft war, als völlig form- und regellos. Materie, die sich als sterblich erweist, kennt ohne Offenbarungswissen keine geordneten und bleibenden Verhältnisse. Sie ist vielmehr dem unkontrollierbaren Wechsel preisgegeben. Mathematik aber, die durch unveränderliche Gesetzmäßigkeit ausgezeichnet ist, kann nur auf ihrer Ordnung entsprechendes, systematisch geregeltes Sein angewandt werden.

Die Gewissheit, mit der die Mathematik bislang die Bahnen der "*göttlichen Planeten*" berechnet hat, muss jetzt auch für die Beschreibung irdischer Bewegungsphänomene erzielt werden.

Mathematik kann ganz allgemein als Einsicht in die Notwendigkeit quantitativer Verhältnisse des Kosmos verstanden werden.

Wenn irdische materielle Prozesse – auch unterhalb des Mondes im Ptolemäischen Weltbild – prinzipiell mathematisch beschreibbar sind, dann gilt es, dementsprechend diese Natur im einzelnen zu erfassen. Nicht länger kann dieses materielle irdische Geschehen nur allgemein als das dem Geist gegenüber bloß Unwesentliche, weil Vergängliche, betrachtet werden. Vielmehr muss jetzt diese irdische Natur als Weise des Himmels selbst, die Erde als *"göttlicher Planet"* vermessen werden. Die einzelnen scheinbar ungeordneten Naturerscheinungen müssen sich als Ausdruck immerwährender allgemeingültiger gesetzhafter Verhältnisse rechtfertigen lassen. Um die mechanische Bewegung der Erde bestimmen zu können, nutzt natürlich einfache Beobachtung wenig. Sie könnte nie zu einer allgemeinen Übersicht, geschweige denn zur Einsicht in die Notwendigkeit der Verhältnisse führen. Um zu einer Gesetzmäßigkeit, d. h. Regelmäßigkeit der Erscheinungen zu gelangen, müssen die mechanischen Bewegungsphänomene an einer mathematischen Theorie gemessen werden.

Galilei spricht von einem Naturgesetz, wenn die mathematischen Voraussetzungen, aus denen die Form der einzelnen Bewegungen abgeleitet werden, mit der Erfahrung in der Natur übereinstimmen. Diesen Vorgang, dass ich auf Grund einer mathematischen Hypothese die Natur beobachte, nennt Galilei das Experiment. In den Gesprächen über die beiden *"hauptsächlichen Weltsysteme"* schreibt Galilei:

"Nichts ist vielleicht älter in der Natur als die Bewegung, und über sie sind zahlreiche stattliche Bände geschrieben worden. Man hat beobachtet, dass die natürliche Bewegung fallender schwerer Körper sich stetig beschleunigt, aber nach welchem Gesetz ihre Beschleunigung zustande kommt, ist bis jetzt nicht

erforscht worden. Denn niemand hat meines Wissens bewiesen, dass die von einem aus dem Ruhestand fallenden Körper in der gleichen Zeit zurückgelegten Strecken sich verhalten wie die aufeinanderfolgenden ungeraden Zahlen, von eins angefangen. Man hat beobachtet, dass Geschosse oder geworfene Körper irgendeine krumme Linie beschreiben, aber dass dies eine Parabel ist, hat niemand ausgesprochen. Dass dieses sich so verhält und vieles andere ebenso, werde ich beweisen und, was ich für wichtiger halte, den Zugang zu einer sehr ausgedehnten und hervorragenden Wissenschaft erschließen, deren Anfangsgründe unsere vorliegende Arbeit bilden werden."¹²

Galilei untersucht den Charakter der Bewegung auf Gleichförmigkeit bzw. natürliche oder gewaltsame Beschleunigung. Voraussetzung für die Herleitung der verschiedenen Weisen der Bewegung ist die Formulierung des Trägheitsgesetzes: Ein Körper, auf den keine Kräfte wirken, behält seinen Zustand der Ruhe oder der geradlinigen Bewegung mit gleichbleibender Geschwindigkeit bei.

Wie kam Galilei zur Formulierung dieses Grundgesetzes? Wenn auch die irdische Natur mathematischen Charakter hat, muss die Verschiedenartigkeit der Bewegung Ausdruck einer Gesetzmäßigkeit sein. Um die Verschiedenartigkeit der Bewegung messen zu können, muss eine gleichförmige Bewegung zugrunde gelegt werden. Empirisch ist das Trägheitsgesetz nicht ableitbar. Praktisch gibt es in der erfahrbaren Wirklichkeit keinen Körper, auf den nicht irgendwelche Kräfte von außen wirken. Mit Hilfe des aus dem mathematischen Charakter der Natur abgeleiteten Trägheitsgesetzes war es nun nicht nur möglich, die verschiedenen Bewegungsvorgänge zu messen, sondern auch die Kräfte, die von außen auf den Körper einwirken, also etwa Zug- oder Stoßkraft. Beschleunigung oder Verlangsamung, die in Folge

¹² Werner Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, [Heisenberg, Naturbild der heutigen Physik], 75.

einwirkender Kräfte auftritt, kann als Ablenkung von der "*natürlichen Bahn*" gemessen werden, so dass sich Kraft proportional zur Beschleunigung ergibt.

Die Formulierung des Trägheitsgesetzes setzt mit dem mathematischen Charakter auch den substantiellen Charakter der Natur voraus. Nach traditioneller aristotelischer Vorstellung konnte ein Körper sich nur bewegen, sofern er von einem anderen in Bewegung gesetzt wurde. Die irdischen Bewegungen wurden ermöglicht durch die Bewegung des Fixsternhimmels, die ihrerseits durch die Anziehungskraft der göttlichen Schönheit, Güte und Weisheit verursacht gedacht waren. Wenn sich jetzt entsprechend des Trägheitsgesetzes der Körper ohne Einwirkung von außen geradlinig weiter bewegen soll, so ist das nur möglich, wenn der Körper sich auf Grund eigener Kraft bzw. Masse fortbewegt. Die materielle Natur wird als zweite Substanz neben der des Geistes betrachtet. Die "*res extensa*" verfügt ähnlich wie die Substantialität des Geistes, wenn natürlich auch in unbewusster Weise, über sich selbst, ist selbst Grund ihrer Ausdehnung.

Neben den Geist als eigenständige und vollständige Substanz tritt die Substantialität der Natur. Die Einheit der beiden Substanzen ist offenbar geworden durch die Inkarnation des göttlichen Geistes. Mit Hilfe dieses biblischen Zeugnisses bzw. Maßstabes konnte die Vielheit materiellen Seins als Weise der Explikation der Einheit des Geistes interpretiert werden. Entsprechend konnte nun auch die Erde, mit der der göttliche Geist sich bekleidet, als "*göttlicher Planet*" betrachtet werden. Der Mensch muss nicht länger, im Widerspruch zu seiner Geistigkeit, ein Sklavendasein auf einer prinzipiell sterblichen und deshalb unteren Seinsebene im Stufenbau des Kosmos fristen. Endlich konnte der Mensch seinen adäquaten Wohnort unter den übrigen "*göttlichen Planeten*" einnehmen. Aus dem Buch der Natur konnte das Buch des Evangeliums wirklich verstanden werden, d. h., die Berufung

des Menschen erkannt werden, mit jenem Gott leben zu dürfen, der sich herabgelassen hat, irdische Menschennatur anzunehmen.

Der Kühnheit ihrer eigenen Botschaft vermochte die durch die Reformation bedrängte Kirche solange nicht zu trauen, als sie nicht den schlüssigen Beweis aus dem Buch der Natur für die unvorstellbare Auszeichnung des Menschen in der Hand hatte.

5. Galileis unzureichende Beweisführung für die Richtigkeit des Kopernikanischen Weltbildes

Mit der im Experiment überprüfbar und naturgesetzlich erklärbar irdischen Bewegungsformen wie z. B. der Fallgeschwindigkeit unterstützt Galilei die Kopernikanische Hypothese der prinzipiellen Gleichförmigkeit "himmlischer" und "irdischer" Bewegungsformen in dem einen von Gott geschaffenen, also nicht in zwei Sphären unterscheidbaren Universum. Aber der Beweis für die tatsächliche Bewegung der Erde um die Sonne steht aus! Galilei hatte zwar mit dem von ihm nachkonstruierten, aber nicht – wie behauptet – erfundenen Fernrohr zeigen können, dass die Sonne nicht fleckenlos war und damit nach antiker Astronomie keine göttliche Vollkommenheit in Anspruch nehmen konnte, sondern durchaus mit Flecken versehen ist und dass der Mond ebenfalls nicht ebenförmige Kugelgestalt, sondern Berge aufweist und der Planet Jupiter sogar mit einem Satellitensystem umgeben ist – alles Hinweise für die falsche Annahme des Ptolemäischen Weltbildes – aber kein Beweis für die Notwendigkeit der Kopernikanischen Wende!

Galilei war sich dessen voll bewusst und suchte deshalb nach weiteren Beweisen für die tatsächliche Bewegung der Erde um die Sonne – dazu sollten ihm die entdeckten Venusphasen dienen. *"Aber schließlich bewiesen sie nur, dass dieser Planet seine epizyklische Bahn wirklich um die Sonne, und nicht etwa vor oder*

hinter der Sonne beschrieb", eine Tatsache, die längst hundert Jahre vor Kopernikus bekannt war.¹³

Schließlich sollen die Erscheinungen von Ebbe und Flut die Doppelbewegung der Erde um die eigene Achse wie um die Sonne beweisen. Galilei wusste, dass seine Behauptung :*"ohne jene Doppelbewegung der Erde könnten die Gezeiten gar nicht stattfinden"*¹⁴ nicht mit den beobachteten Phänomenen übereinstimmte, da täglich nicht nur einmal, sondern durchschnittlich zweimal Ebbe und Flut zu verzeichnen sind. *"Galileis Beweis zugunsten des Kopernikanischen Systems ist als durchaus verfehlt anzusehen, wie schon zu Lebzeiten Galileis erkannt wurde. Trotzdem führt Galilei diesen ungültigen Beweis in seinem 'Dialog' als Hauptbeweis an"*.¹⁵

"Die missglückten Beweise" – bzw. leicht falsifizierbaren Beweisanstrengungen Galileis – trugen nicht zur Verteidigung bei, sondern mussten den Eindruck der Unmöglichkeit eines stringenten Beweises für die Richtigkeit des Kopernikanischen Systems erwecken.

6. Galileis Konflikt mit der Kirche

Prinzipiell begleitete die Katholische Kirche Galileis Forschung mit großer Anteilnahme und aufgeschlossenem Interesse. Galileis Buch über die Sonnenflecken wurde in Rom mit ausdrücklicher Genehmigung der kirchlichen Behörden gedruckt, weil es die Heilige Schrift nicht berührt und das Kopernikanische System nicht ausdrücklich als das einzig richtige erklärte.

Im Dekret von 1616 unterschrieb Galilei die Formel seines Freundes, des Kardinals Bellarmin: das Kopernikanische System könne nur als mathematische Hypothese zur einfacheren

¹³ Vgl. Adolf Müller, Galileo Galilei, Das Kopernikanische Weltsystem, Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach, Band 26, Freiburg 1909, 145.

¹⁴ Ebd., 149.

¹⁵ Ebd., 150.

Beschreibung der Planetenbewegungen, nicht aber als übereinstimmend mit der kosmischen Realität verstanden werden.

"... da dies dem Glauben schaden könnte, da es den Anschein habe, als würden der Heiligen Schrift hier irrige Aussagen unterstellt. Läge indes ein wirklicher Beweis für das heliozentrische System vor, so müsste man bei der Auslegung der Heiligen Schrift sehr behutsam vorgehen und eher sagen, wir hätten ihre Ausdrucksweise nicht richtig verstanden."¹⁶

Der Konflikt Galileis mit der Katholischen Kirche bezieht sich nicht primär auf die Anerkennung verschiedener Weltbilder – sondern auf die Autorität der Bibel. An ihr müssen sich neue Einsichten der Naturwissenschaften prüfen lassen. Auch Papst Urban VIII. empfiehlt Galilei eindringlich – entsprechend seines Versprechens von 1616 – die Kopernikanische Lehre rein mathematisch zu behandeln und den hypothetischen Charakter der neuen Weltansicht ohne Bezugnahme auf die Heilige Schrift zu betonen. Galilei wird mit Zustimmung des Papstes eine Blankounterschrift, das Imprimatur für die Drucklegung seines berühmten Dialogs über die beiden Weltsysteme, unter der oben genannten Bedingung erteilt. Der Missbrauch dieses kirchlichen Vertrauens in Galileis Bereitschaft, den hypothetischen Charakter des Kopernikanischen Systems solange zu vertreten, bis er einen eindeutigen Beweis für die Richtigkeit des Kopernikanischen Weltsystems erbringen konnte – führte zur bekannten Verurteilung Galileis von 1633.

Wurde Galilei durch die Forderung der Inquisition ein Märtyrer? Die Naturwissenschaft das verhängnisvolle Opfer des kirchlichen Totalitarismus? Carl Friedrich von Weizsäcker beantwortet diese Frage mit einem klaren Nein.¹⁷ Die weitere Forschungstätigkeit Galileis wurde von der Kirche nicht behindert, sondern im Gegenteil mit allen Mitteln unterstützt, wie an der ungehinderten

¹⁶ Walter Brandmüller, Galilei und die Kirche, Regensburg 1982, 63.

¹⁷ Weizsäcker, Tragweite der Wissenschaft, 111/112.

Herausgabe der "Discorsi" im Jahre 1638, in der Fall, Wurf und Pendelbewegung erklärt werden, ersichtlich ist. Auch das heliozentrische Weltbild durfte von Galilei in der Form einer astronomisch mathematischen Arbeitshypothese weiter diskutiert und ausgebaut werden.

Prinzipiell entsprach das von Cusanus, Kepler und Kopernikus vertretene heliozentrische Weltbild dem Schöpfungs- und Erlösungsgedanken der Katholischen Kirche – die ptolemäische Weltansicht dagegen der antiken Philosophie, die das Universum wegen der Sterblichkeit der irdischen Materie in einen vollkommenen Himmel und eine unvollkommene Erde aufspalten musste. Wenn die Erde im Sinne der Kopernikanischen Wende als göttlicher Planet tatsächlich naturwissenschaftlich beweisbar ein göttlicher Planet wäre – dann müsste die Materie nicht länger vom Geiste prinzipiell geschieden als abzustreifendes Akzidens betrachtet werden – sondern könnte als eigenständige Substanz neben die Substantialität des Geistes treten.

7. Der fehlende Beweis und die protestantische, das heißt nicht durch das Dogma, sondern durch die Verbalinspiration geleitete Auslegung der Heiligen Schrift

Die Auseinandersetzung der Katholischen Kirche mit Galilei ist bestimmt durch die Kritik der Reformatoren, die die Verbalinspiration der Bibel gegen jede dogmatische Lehrautorität der Katholischen Kirche zum absoluten Kriterium für naturwissenschaftliche Aussagen erheben. Entsprechend äußert sich Martin Luther über Kopernikus: *"Es ward gedacht eines neuen Astrologen, der wollte beweisen, dass die Erde bewegt würde und umgehe, nicht der Himmel oder das Firmament, Sonne und Mond. Der Narr will die ganz Kunst der Astronomie umkehren. Aber wie die Heilige Schrift anzeige, so hieß Josua die Sonne stillstehen und nicht das Erdreich."*

Luther bezieht sich auf Josua 10, 12-14:

*"Damals redete Josua zu Jahwe: und vor den Augen Israels rief er aus: Sonne, stehe stell über Gibeon und Mond über Ajalons Tal! Da stand die Sonne still, und der Mond blieb stehen, bis das Volk Rache genommen an seinen Feinden ... die Sonne blieb stehen mitten am Himmel und fast einen ganzen Tag lang verzögerte sie ihren Untergang."*¹⁸

Auch Melanchthon trat für die Beibehaltung des Ptolemäischen Weltbildes ein, *"da doch physikalische und biblische Gründe dafür sprächen, ein. Das wörtlich auszulegende Wort Gottes bürge für diese Wahrheit."*¹⁹

Gegenüber dem einseitigen Biblizismus der Protestanten, der die durch die Vernunft beschreibbare Wirklichkeit ersetzt durch die Verbalinspiration, vertritt Galilei die katholische Auffassung vom gleichen Ursprung von Gottes Schöpfertaten und Gottes Wort. Mit dem *"Buch der Natur in der einen Hand gilt es, das Buch des Evangelium in der anderen Hand"* besser zu verstehen. Die naturwissenschaftlich beschreibbaren Tatsachen sollen den wahren Schriftsinn besser erforschen lehren! Dieser großartigen neuen Forderung – auch naturwissenschaftliche Phänomene zur tieferen Erklärung der Offenbarungsbotschaft heranzuziehen – die Gnade nicht nur auf die metaphysisch beschreibbare Natur, sondern nun auch auf die irdisch mathematische Naturwissenschaft zu basieren – konnte Galilei nicht entsprechen.

Ich verweise auf einen Exkurs über Galileis bahnbrechendes Schriftverständnis von Winfried König^{20a} sowie auf eine Arbeit

¹⁸ Martin Luther, Werke, Weimarer Ausgabe, Weimar 1884, Bd. 4, [WA 4], 412f.

¹⁹ Hans Blumenberg, Die Genesis der Kopernikanischen Welt, Frankfurt 1975, 371-395.

^{20a} Albrecht Graf von Brandenburg-Zepelin, Alma von Stockhausen (Hrsg) Die Kirche als Corpus Christi mysticum, Weilheim 2000, 161 ff.

über den gescheiterten Versuch, mit dem Ebbe-Flut-Phänomen die Kopernikanische Wende zu beweisen, von Walter Link.^{20b}

8 . Die prinzipielle Rechtfertigung der Kirche durch den Fortschritt der Wissenschaft

Der Anspruch Galileis, mit dem Buch des Evangeliums auch umgekehrt das Buch der Natur weiter zu entschlüsseln, ist aus heutiger Sicht in erschreckendem Maße gelungen. Die mit Berufung auf den Fall Galilei autonom gewordene Naturwissenschaft hat mit der Emanzipation von der Kirche auch ihre Basis, das Offenbarungswissen, als normgebendes Gesetz ihrer Experimente preisgegeben, wie das Hantieren mit Stammzellen und Klonen von Menschen zeigt.

Welche Rolle hat die Kirche und die durch Galilei wesentlich begründete Naturwissenschaft in der Geschichte gespielt, fragt sich Carl Friedrich von Weizsäcker? Die Kirche, das heißt "*die Inquisition*" hat, so fasst der Protestant und Atomphysiker Weizsäcker die Prozesse von 1616 und 1633 zusammen, "*von Galilei nicht mehr verlangt, als dass er nicht mehr sagen sollte, als er beweisen konnte.*"²⁰

Musste Galilei sich nicht der Autorität der Kirche beugen, "*die Europa hervorgebracht hat?*" Was wird aus der Freiheit der Forschung? "*Hat Gott denn gewollt, dass wir die Geheimnisse seiner Schöpfung enthüllen, ehe er selbst sie uns in einer neuen Welt eröffnen will?*"²¹

"*Ein gerader Weg ungezügelter Forschung*", gibt Weizsäcker zu bedenken, "*von 300 Jahren führt von der klassischen Mechanik zur Mechanik der Atome. Ein gerader Weg von 20 Jahren führt von der Atommechanik zur Atombombe – ob diese Bombe die*

^{20b} Ebd., 137 ff.

²⁰ Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft., 115.

²¹ Ebd., 116.

westliche Zivilisation, aus der sie hervorgegangen ist, zerstören wird – wissen wir nicht,"²² – fährt Weizsäcker fort. Konnte die Kirche, fragt er weiter, der Papst und Kardinal Bellarmin die Verantwortung für diese Entwicklung übernehmen und Galilei für eine unbewiesene Hypothese, die eine neue Form von Wissenschaft – die Naturwissenschaft – als gesetzmäßige Bestimmung irdischer Bewegungsformen eröffnen sollte, einen Freibrief ausstellen?²³

"Der Radikalismus der modernen Wissenschaft ist nicht mehr bereit," konstatiert Weizsäcker, *"sich den Priestern zu unterwerfen, die eine göttliche Verantwortung in ihre menschlichen Hände genommen haben."*²⁴

Die Herrschaft, die von der Kirche zur Wissenschaft übergegangen ist, gibt die Welt verantwortungslos – unter dem Vorwand der Selbsterstellung – der Selbstzerstörung preis.

Im Fall Galilei ging es nicht primär um die Richtigkeit des Ptolemäischen oder Kopernikanischen Weltbildes. Aus heutiger Sicht ist dieser Streit, rein wissenschaftlich gesehen, irrelevant: *"Wenn man eingesehen hat, dass die Begriffe keine absolute Bedeutung besitzen, sondern sich auf die Relation zwischen zwei Körpern beziehen, so ist es willkürlich, ob man Sonne oder Erde als ruhend oder als bewegt ansieht, warum der Fall Galilei offen blieb!"*²⁵

Im Fall Galilei ging es letztlich um die Autorität der Kirche, die allein in der Lage ist, das Buch der Natur, die Schöpfung Gottes, entsprechend seiner Wortoffenbarung, dem Buch des Evangeliums, verantwortlich in die Hand zu nehmen. Die abendländische Naturwissenschaft, die in dem Versuch der

²² Ebd., 116/117.

²³ Ebd., 117.

²⁴ Ebd.

²⁵ Die Stellungnahme Werner Heisenbergs zum Streit um das Kopernikanische Weltbild. Ansprache 1973 bei der Verleihung des Romano Guardini-Preises, München, Ordinariatskorrespondenz.

Konstruktion des Menschen gipfelt, basiert auf dem Offenbarungswissen der Menschwerdung Gottes auf dieser Erde. Das Naturgesetz ist, wie Weizsäcker formuliert, *"die Frucht der Ehe von griechischer Metaphysik und christlichem Offenbarungsgut."* Die durch Offenbarung geschenkte Einsicht in die Schöpfungs- und Erlösungsordnung dieser Welt kann nur durch die von Gott zur Bewahrung seiner Prinzipien gestiftete Kirche verantwortungsvoll getragen werden. Die autonome Wissenschaft, die das Geheimnis der entäußerten Schöpfungsliebe an sich reißt, gibt uns erbarmungslos dem totalen Chaos bis hin zur absoluten Vernichtung preis.

9. Isaac Newton (1643-1727) vollendet die Konzeption der modernen Experimentalphysik

Den quantitativen Charakter der Naturerscheinungen haben Kepler und Galilei mathematisch zu beschreiben versucht. – Aber ist damit das Wesen der natürlichen Bewegung erfasst? Kann ich die Eigenschaften der Körper bzw. ihren Bewegungscharakter allein aus den mathematischen Verhältnissen ableiten? Die Bewegungen der Körper bestimmte Newton mit Hilfe von drei Grundgesetzen, den Newtonschen Axiomen.

Als Voraussetzung für die Geltung des Galileischen Trägheitsgesetzes nimmt Newton den absoluten Raum und die absolute Zeit an. Die geradlinig natürlich verlaufende Bewegung eines Körpers beschreibt für Newton nicht nur die relevante Bewegung zwischen zwei Körpern, sondern meint die absolute Bewegung, die ein Körper im absoluten Raum und in der absoluten Zeit ausführt. Der absolute Raum und die Zeit werden von Newton als das *"Sensorium Dei"* verstanden, als die Weise, wie Gott die materiellen Dinge schafft und erhält.

"Da jedes Teilchen des Raumes beständig existiert, und jeder unteilbare Moment der Dauer überall fortwährt; so kann man nicht behaupten, dass derjenige, welcher der Herr und

*Verfertiger aller Dinge ist, nie und nirgends existiere... Er ist überall gegenwärtig, und zwar nicht nur virtuell, sondern auch substantiell; denn man kann nicht wirken, wenn man nicht ist. Alles wird in ihm bewegt und ist in ihm enthalten, aber ohne wechselseitige Einwirkung; denn Gott erleidet nichts durch die Bewegung der Körper und seine Allgegenwart lässt sie keinen Widerstand empfinden."*²⁶

Diesen absoluten Raum und die absolute Zeit kann man zwar nicht mit den Sinnen wahrnehmen, sagt Newton, aber das betrifft nur ihre Größe, nicht ihre Struktur.²⁷

Die mathematischen Prinzipien, die die quantitativen Verhältnisse der Körper bestimmen, bekommen mit dem absoluten Raum und der absoluten Zeit als *Sensorium Dei* einen ontologischen Hintergrund. Sie werden gleichsam festgemacht an dieser raumzeitlichen Wirkweise Gottes – aber zugleich auch als bloße Struktur unterschieden von der an sich sinnhaften Schöpfungstätigkeit.

*"Die Benennung: Anziehung, Stoß oder Hinneigung gegen den Mittelpunkt nehme ich ohne Unterschied und untereinander vermischt an, indem ich diese Kräfte nicht in physischem, sondern nur im mathematischen Sinne betrachte. Der Leser möge daher aus Bemerkungen dieser Art nicht schließen, dass ich die Art und Weise der Wirkung oder die physische Ursache erklären, oder auch, dass ich den Mittelpunkten (welche geometrische Punkte sind) wirkliche und physische Kräfte beilege, indem ich sage: die Mittelpunkte ziehen sich an oder es finden Mittelpunktskräfte statt."*²⁸

²⁶ Isaac Newton, Mathematische Prinzipien der Naturlehre, Darmstadt 1963, [Newton, Mathematische Prinzipien], 509-510.

²⁷ Vgl. Friedrich Delekat, Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation seiner Hauptschriften, Heidelberg 1963, 28.

²⁸ Newton, Mathematische Prinzipien, 25.

Solange das *Sensorium Dei* nicht *realiter* erfasst ist und infolgedessen die physische Ursache der Bewegung nicht erklärt werden kann, muss neben die mathematische Beschreibung der Phänomene eine Experimentalphysik treten, die Beobachtung mit mathematischer Deduktion verknüpft. Roger Cotes, der Herausgeber der zweiten Auflage der mathematischen Prinzipien, bemerkt:

*"Eine gesunde und wahre Naturlehre gründet sich auf die Erscheinungen der Dinge, welche uns, selbst wider unseren Willen und widerstrebend zu derartigen Prinzipien führen, dass man in ihnen deutlich die beste Überlegung und die höchste Herrschaft des Weisesten und mächtigsten Wesens wahrnimmt."*²⁹

Ferner äußert sich Newton:

*"Ich selber komme mir nur wie ein am Meeresstrande spielender Knabe vor, der im Spiel hier und da einen glatteren Kiesel oder eine schönere Muschel als gewöhnlich findet, während der große Ozean der Wahrheit ganz unentdeckt vor meinen Blicken liegt."*³⁰

*"Alle Schwierigkeit der Physik besteht nämlich dem Anschein nach darin, aus den Erscheinungen der Bewegung die Kräfte der Natur zu erforschen und hierauf durch diese Kräfte die übrigen Erscheinungen zu erklären."*³¹

Diese Schwierigkeit betrifft auch die Formulierung des zweiten Newtonschen Axioms, des Gravitationsgesetzes. Verallgemeinert folgert Newton etwa so: Wäre die Trägheit allein wirksam, dann müssten die Planeten in geradliniger Bewegung fortlaufen und

²⁹ R. Cotes, in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der mathematischen Prinzipien der Naturlehre, in: Isaac Newton, Mathematische Prinzipien der Naturlehre, hrsg.: J. PH. Wolfers, Darmstadt 1963, 18; vgl. Heisenberg, Naturbild der heutigen Physik, 80.

³⁰ Vgl. Heisenberg, Naturbild der heutigen Physik, 81.

³¹ Newton, Mathematische Prinzipien, Vorwort an die Leser, 2.

also bald die Nähe der Sonne verlassen. Würde die Schwerkraft allein wirksam sein, d. h. bestände keine anfängliche eigene Bewegung der Planeten, dann würde der Planet in die Sonne fallen. Die tatsächliche Bewegung kommt also durch das Zusammenwirken von Trägheit und Schwere zustande. Die Schwerkraft bindet den Planeten an die Sonne, die Trägheit bewahrt ihn davor, in die Sonne zu fallen. So war Newton durch die Einführung der Schwerkraft als Ergänzung zur Trägheit der Masse in der Lage, die Keplerschen Planetenbahnen nicht nur mathematisch, sondern auch mechanisch zu erklären. Aber *"es genügt"*, betont Newton, *"dass die Schwere existiere, dass sie nach den von uns dargelegten Gesetzen wirke, und dass sie alle Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres zu erklären im Stande sei"*.³² *"Ich habe noch nicht dahin gelangen können, aus den Erscheinungen den Grund dieser Eigenschaft der Schwere abzuleiten..."*.³³

*"Es würde hier der Ort sein, etwas über die geistige Substanz hinzuzufügen, welche alle festen Körper durchdringt und in ihnen enthalten ist. Durch die Kraft und Tätigkeit dieser geistigen Substanz ziehen sich die Teilchen der Körper wechselseitig in den kleinsten Entfernungen an und haften aneinander, wenn sie sich berühren. Durch sie wirken die elektrischen Körper in den größten Entfernungen, sowohl um die nächsten Körperchen anzuziehen, als auch sie abzustößen. Mittels dieses geistigen Wesens strömt das Licht aus, wird zurückgeworfen, gebeugt und erwärmt die Körper."*³⁴ *Aber man weiß nicht, nach welchen Gesetzen diese allgemeine geistige Substanz wirkt.*³⁵

Sowenig das innere Wesen der Naturphänomene, der Grund der Erscheinungen durch die mathematische Experimentalphysik erfasst werden kann, sowenig sind die Anfangsbedingungen der

³² Newton, Mathematische Prinzipien, 511.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. ebd., 512.

Bewegung erklärt. *"Es hat Gott gefallen, die Anfangsbewegung der Planeten so einzurichten, dass sie höchst regelmäßige kreisähnliche Bahnen verfolgen"*. Wie Gott durch das uns nicht anschaulich gegebene *Sensorium Dei* wirkt, entzieht sich der auf Naturerscheinungen angewiesenen Experimentalphysik. Dass Gott es ist, der durch die *"Principia Mathematica"* die Natur der Quantitäten ordnet, ist für Newton aus der Beständigkeit dieser Gesetzmäßigkeit erkennbar. *"Als ich meine Abhandlung über mein System schrieb, da dachte ich an solche Prinzipien, welche die Menschen zum Glauben an Gott zu führen vermöchten. Nichts kann mir größere Freude machen, als mein Werk in dieser Weise hilfreich zu finden"*.

Ist die mathematische Physik wirklich auf die gegebenen Erscheinungen der Materie angewiesen? Oder lassen sich auch die Anfangsbedingungen der Bewegung rekonstruieren und wird Materie dadurch reproduzierbar?

VIII.A Kapitel: Die Inkarnation des Geistes und die Kopernikanische Wende Kant als Interpret der Newtonschen Physik

1. Kants Versuch, "den mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abzuhandeln"

Kant führt das Werk seines Lehrers kritisch fort.

"... Newton, welcher Ursache hatte, den Einsichten seiner Weltweisheit so viel als irgend ein Sterblicher zu vertrauen", sah sich nicht in der Lage, "die Eindrückung der den Planeten beiwohnenden Schwungskräfte... durch die Gesetze der Natur und die Kräfte der Materie aufzulösen."¹ "... so erkannte doch Newton hier die Grenzscheidung, welche die Natur und den Finger Gottes ...voneinander scheidet."²

Aber gilt es nicht gerade

"das Systematische, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten"?³

"Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll. Denn wenn Materie vorhanden ist, welche mit

¹ zitiert wird, wenn nichts anderes angegeben ist, nach der Akademischen Ausgabe: Immanuel Kant, Theorie des Himmels; I, [Kant: Th. des Himmels], 338.

² Ebd., 339.

³ Ebd., 221.

einer wesentlichen Attractionskraft begabt ist, so ist es nicht schwer diejenigen Ursachen zu bestimmen, die der Einrichtung des Weltsystems, im Großen betrachtet, haben beitragen können."⁴

Diesen Versuch, aus der gegebenen Materie die Entwicklungsgeschichte des Weltalls zu rekonstruieren, unternimmt Kant gerade als Verteidigung gegen den "frechen Naturalismus“, der behauptet, dass die Materie kraft eigener Potenz als Ursache der kosmischen Bewegungen anzusehen ist. "Die wesentliche Fähigkeit der Naturen der Dinge, sich von selber zur Ordnung und Vollkommenheit zu erheben", ist dagegen für Kant "der schönste Beweis des Daseins Gottes".⁵

Gott verleiht der Natur mit dieser Fähigkeit der vernünftigen Selbstentfaltung die gottähnliche Kraft der Selbstbewegung. Als Abbild göttlicher Selbstbestimmung hat auch die Materie die Möglichkeit der Selbstentfaltung. Entsprechend nimmt Kant an,

"... dass alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unserer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen, bestehen, im Anfang aller Dinge in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt diese gebildeten Körper herumlaufen. ... Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprunge her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist."⁶

"Allein die Verschiedenheit in den Gattungen der Elemente trägt zu der Regung der Natur und zur Bildung des Chaos das Vornehmste bei".⁷

⁴ Ebd., 230.

⁵ Ebd., 239.

⁶ Ebd., 263.

⁷ Ebd., 263-264.

"Bei einem auf eine solche Weise erfüllten Raume dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick. Die Elemente haben wesentliche Kräfte, einander in Bewegung zu setzen, und sind sich selber eine Quelle des Lebens. Die Materie ist sofort in Bestrebung, sich zu bilden. Die zerstreuten Elemente dichter Art sammeln vermittelst der Anziehung aus einer Sphäre rund um sich alle Materie von minder specifischer Schwere."⁸ "... alle Folgen dieser Wirkung" würden "zuletzt in der Zusammensetzung verschiedener Klumpen bestehen... Allein die Natur hat noch andere Kräfte in ihrem Vorrat... wodurch selbige einander zurückstoßen und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervor bringen, die gleichsam ein dauerhaftes Leben mit der Natur ist."⁹

Als Mittelpunkt der Attraktion entsteht die Sonne.

"Die Planeten bilden sich aus den Teilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, Bewegungen zu Zirkelkreisen haben: also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen in eben dem Grade nach eben derselben Richtung fortsetzen. Dieses ist genug, um einzusehen, woher die Bewegung der Planeten ungefähr cirkelförmig und ihre Kreise auf einer Fläche sind."¹⁰

Kant führt die ellipsoide Bewegung der Materie auf Phänomene der Schwerkraft zurück. Er fragt nicht mehr unmittelbar wie Kepler nach Symbolwert dieser Bewegung. Aber auch für ihn bedeutet die Fähigkeit der Selbstbewegung der Materie eine Darstellung göttlicher Autonomie in der Natur.

Und doch trägt diese Natur, die sich kraft göttlicher Vollkommenheit selber gestaltet, den Stachel des absoluten Widerspruches in sich: Sie ist sterblich. Selbst Newton, der große Bewunderer der Eigenschaften Gottes in der Natur, sah sich

⁸ Ebd., 264.

⁹ Ebd., 264-265.

¹⁰ Ebd., 268.

genötigt, der Natur ihren Verfall durch den natürlichen Hang, den die Mechanik der Bewegung dazu hat, vorherzusagen. "Der Mensch, der das Meisterstück der Schöpfung zu sein scheint, ist selbst von diesem Gesetze nicht ausgenommen."¹¹ – "Unzufrieden" wendet sich der Mensch von dem "Gegenstände der Vergänglichkeit", der die Seele nicht befriedigen kann, ab.¹²

Wie kommt der Widerspruch in die Natur? Offenbart Gott sich wirklich in seiner Göttlichkeit, wenn er der Natur einerseits eigene Vollkommenheit mitteilt, andererseits sie mit dem Gesetze der Sterblichkeit um so empfindlicher die Ohnmacht unbedingter Abhängigkeit spüren lässt?

Was ist die Materie? Trägt sie den Widerspruch von Autonomie und Heteronomie notwendig in sich? Ist materiales Sein von Natur aus in der Weise endlich und begrenzt, dass es immer nur als vorübergehender Teil eine Funktion zum Aufbau des Ganzen leistet? Bezieht sich die Vollkommenheit der materialen Natur nur auf ihre systematische Gesamtordnung, zu deren Zweck das einzelne Teilchen eine im System schon vorhergesehene austauschbare Position einnimmt?

Kann sich der menschliche Geist, der selber auf "das Systematische, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet"¹³, ausgerichtet ist, zufrieden geben mit einem Leib, der notwendigerweise stirbt und nur als begrenzter Phasenabschnitt der materialen Entwicklung insgesamt dient und damit dem unsterblichen Geist des Individuums widerspricht?

Mit "Ekel" wendet sich die Geistseele gegen diese Auffassung. Materie muss anders verstanden werden. Ist Materie wirklich das sterbliche, austauschbare Material einer allgemein von Gott gegebenen Gesetzmäßigkeit? Müsste sie nicht in all ihren

¹¹ Ebd., 318.

¹² Vgl. Ebd., 321.

¹³ Ebd., 221.

einzelnen Elementen als der eigenständige Träger, der in ihr wirksamen Gesetzlichkeit, verstanden werden, um so der Universalität des sie besitzenden menschlichen Geistes entsprechen zu können?

Materiale Prozesse können offenbar nicht ohne Widerspruch einfach auf gegebene Materie und ihre Eigenschaften zurückgeführt werden. Das Gegebensein bzw. der Ursprung der Materie selbst muss deutlich werden, damit die Wesenseigenschaften der Materie geklärt werden können.

2. Der absolute Raum als erstes Prinzip der Zusammensetzung der Materie

"... allein die Grundmaterie selber, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, ist eine unmittelbare Folge göttlichen Daseins."¹⁴ *Die kleinsten Teile der elementarischen Materie, die zur Bildung des Sonnensystems führen, erfüllen "den leeren Raum, diesen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart".¹⁵ – "Der unendliche Raum der göttlichen Gegenwart" birgt den "Vorrat zu allen möglichen Naturbildungen."¹⁶*

Materie, als unmittelbare Folge göttlichen Daseins, wird im Raum der göttlichen Gegenwart lokalisiert. Was heißt das? Für Newton war da Sensorium Dei die Weise, wie Gott jedem einzelnen raumzeitlichen Element eine Stelle im Ganzen der absoluten Raum-Zeit einräumt. Materie muss, wenn sie ihre beliebige Austauschbarkeit, d. h. Sterblichkeit verlieren soll, systematisch verknüpft werden mit diesem Raum der göttlichen Gegenwart. Der Raum der göttlichen Gegenwart, in dem Materie angesiedelt wird, ist selber als der erste Grund solcher Zusammensetzung von Materie zu bestimmen. Ist nicht in der "Messkunst... ein evidentere Beweis zu finden ...: dass der absolute Raum unabhängig von dem

¹⁴ Ebd., 310.

¹⁵ Ebd., 306.

¹⁶ Ebd., 313.

Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe"?¹⁷

Gibt das berühmte Handschuhbeispiel¹⁸ – ich kann den rechten Handschuh nicht auf die linke Hand ziehen, obwohl die Stücke untereinander streng identisch sind – einen Hinweis dafür, dass der absolute Raum tatsächlich eine eigene Realität durch unterschiedliche Zuordnung der gleichen Teile bekundet?¹⁹ Kant übernimmt in der Auseinandersetzung Newtons mit Leibniz bezüglich der Einschätzung der Realität des absoluten Raumes die Position Newtons. Er erklärt gegenüber Leibniz,

"dass nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sind, und dass also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist, und dass, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sonder ein Grundbegriff ist, der alle dieselbe zuerst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit anderen Körpern vernehmen können."²⁰

Kant räumt ein, dass *"es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben"*.²¹ Wie kann man den absoluten Raum, der kein Gegenstand äußerer Wahrnehmung ist, durch *"Vernunftideen"* fassen, ohne dass er, wie bei Leibniz, zu einem *"ens rationis"* herabsinkt?²²

¹⁷ Immanuel Kant, *Gegenden im Raume*; II, {Geg. i. Raume}, 378.

¹⁸ Vgl. *Prolegomena*, IV, [Prol.], 286.

¹⁹ Vgl. *Geg. i. Raume*; II, 383.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Vgl. ebd.

Die "wahren Unterschiede der Gegenstände" wird man nicht verstehen können ohne die Rückbeziehung alles einzelnen auf diesen gemeinsamen Ursprung – den absoluten Raum, der jedem einzelnen seine einzigartige Stellung im Ganzen zuteilt. Der absolute Raum ist der Grundbegriff einer Physik, der es darum geht, das innere Wesen der Natur zu entdecken, d. h. sich nicht damit zu bescheiden, den mathematischen Charakter der Erscheinungen zu beschreiben.

Physik, die die einzigartige Existenz jenseits der allgemeinen aus der Mathematik her ableitbaren Wesensnatur der Dinge fassen will, braucht den absoluten Raum nicht nur als eine Vernunftidee, die wie die Newtonschen mathematischen Axiome auf das Sensorium Dei als ontologischen Hintergrund verweisen, sondern jenes Dasein Gottes, das der einzigartige Grund für die Entstehung jedes einzelnen Materieteilchens als solchen ist.

Der absolute Raum muss der Grundbegriff einer Metaphysik sein, die nicht nur die allgemeine Geist-Natur zum Thema macht, sondern zeigt, wie der persönliche Geist des einzelnen materiell existiert.

Aber wie ist der absolute Raum fassbar, wie ist Metaphysik als Metaphysik der Natur möglich? Metaphysik der Natur, unterschieden von Metaphysik des Geistes hat die Aufgabe, materiell Seiendes nicht nur auf Grund einer mathematischen Hypothese experimentell zu messen, sondern das einzelne materielle Geschehen abzuleiten bzw. zurückzuführen auf seinen realen Entstehungsgrund, so dass seine einzigartige Stellung im Ganzen des Universums konkret und nicht nur seine mathematische Funktion einsichtig werden kann.

Was leistet die von Newton und Galilei ermöglichte mathematische Naturwissenschaft? Was erklären die "Principia Mathematica" in der Experimentalphysik Newtons? Können sie tatsächlich die "Materialien" für eine Metaphysik der Natur

liefern? Wird es durch die neu etablierte Physik möglich sein, die Metaphysik des Geistes zu erweitern im Schritt über die logische Definition der Essenz hinaus zur konkreten Erfassung der jeweiligen Existenzform dieser Essenz? Bildet die Newtonsche Physik den Ansatz dafür, Seiendes künftig nicht nur auf die Wesensnatur des göttlichen Geistes als Erstursache zurückzuführen, sondern darüber hinaus auf die Existenz Gottes für uns als Raum der göttlichen Gegenwart? Ist der absolute Raum, das Sensorium Dei Newtons, tatsächlich, mindestens mittels der Verankerung mathematischer Prinzipien in ihm, fassbar? Worauf beziehen sich die Axiome Newtons? Reine Mathematik und Physik machen synthetische Aussagen. Sie zergliedern nicht nur analytische Begriffe, das logische Wesen, sondern beschreiben das Dasein, beschreiben das, was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukommt, wodurch das Ding selbst in seinem Dasein außer meinem Begriffe bestimmt ist.²³

Um also Wirklichkeitsaussagen machen zu können, muss Mathematik die Begriffe in der Anschauung darstellen, "in der allein der Stoff zu synthetischen Urteilen a priori gegeben werden kann"²⁴. Zum Beispiel die Vorstellung des Geometers, dass die Linie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten darstellt, setzt die Anschauung des Raumes voraus.²⁵ Aus dem Begriff der Linie können analytisch nicht ihre Eigenschaften im Raume deduziert werden. Das Dasein des Gegenstandes im Raum kommt synthetisch zu seinem Begriff hinzu.

Wie ist mir nun a priori, d. h. vor aller möglichen empirischen Wahrnehmung das Verhalten der Gegenstände im Raume als mögliche Extension so einsichtig, dass ich mit apodiktischer Gewissheit mathematische Prinzipien aufstellen kann, die diese erklären? Mir fehlt doch "die mathematische Intuition". Ich habe zwar eine Kenntnis der quantitativen Verhältnisse, kann

²³ Vgl. Prolog, IV, 294.

²⁴ Ebd., 283.

²⁵ Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, III, [KrV], 111-112.

nachrechnen, in welche quantitativen Proportionen Gott die Dinge prinzipiell gesetzt hat. Aber ich habe keine Anschauung von der Anwendung dieser Größenverhältnisse im Hinblick auf das Sein der Dinge in der Raum-Zeit. Mir fehlt die Anschauung des absoluten Raumes als des ersten Prinzips der Zusammensetzung der Materie, um sagen zu können, wie das einzelne Dasein faktisch jenseits seiner formalen, durch die Mathematik ausrechenbaren Möglichkeiten existiert.

3. Die menschlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung von Gegenständen

Angesichts dessen, dass die Physik ihre eigene Voraussetzung – das durch die Offenbarung vermittelte Wissen, dass Materie als Folge göttlichen Daseins zu verstehen ist – nicht einholt, bleibt nur übrig, auszuweichen auf eine Wissenschaftsform, die an die Stelle intuitiver Einsicht in den Entstehungsakt der Dinge selbst die subjektive Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung von Dingen setzt.

Mathematik und Physik, nicht fähig, den absoluten Raum der göttlichen Gegenwart anschaulich sinnhaft zu erfassen, arbeiten anstelle der göttlichen Anschauungsformen, des *Sensorium Dei*, mit der menschlichen Anschauungsform. Trotz dieses gravierenden Mangels, keine Einsicht in das Materialprinzip der Materie zu besitzen, erhebt aber die mathematische Physik Newtons Anspruch, Wissenschaft zu sein. Wissenschaft urteilt mit objektiver Allgemeingültigkeit, kann sich also nicht mit Beschreibung von Einzelfakten begnügen, die niemals Allgemeingültigkeit bzw. Notwendigkeit ergeben können.

Naturwissenschaft, die prinzipiell synthetische Aussagen und keine analytischen über das Dasein der Dinge in der Weltzeit machen will, kann nur bezogen werden auf "*die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen*

Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde".²⁶

Da uns die Anschauung des absoluten Raumes als erstes Prinzip der Zusammensetzung von Materie überhaupt fehlt, bleibt nur übrig, wissenschaftliche, d. h. allgemeingültige Aussagen über das Verhalten der Gegenstände in Raum und Zeit dadurch zu ermöglichen, dass sie nun auf Raum und Zeit als "*Formen sinnlicher Anschauung*"²⁷ bezogen werden.

Raum und Zeit stellen für Kant die formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit dar.²⁸ Unsere Sinnlichkeit empfängt das empirische Material vermittels dieser Formen:

"Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit von Erscheinungen... angesehen."²⁹

Durch die Vorstellung des Raumes als eines "*reinen Nebeneinanders*"³⁰ wird dem menschlichen Subjekt, das keine Anschauung der absoluten Raum-Zeit hat, doch ermöglicht, das vermittels der Sinne empfangene Material prinzipiell zu ordnen – nämlich einzuordnen in meine Übersicht mathematischer Größenverhältnisse. Obwohl ich über den "*intuitus originarius*"³¹, die Einsicht in den Entstehungsakt, nicht verfüge, kann ich doch, vermöge dieser apriorischen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit als Subjekt, die Gegenstände der Wahrnehmung in ein objektiv gültiges Verhältnis bringen und werde nicht umgekehrt dadurch zum Objekt degradiert, dass das empfangene

²⁶ Prol., IV, 282.

²⁷ Vgl. Prol., IV, 285.

²⁸ Vgl. KrV, III, 55.62.

²⁹ KrV, III, 52-53.

³⁰ Vgl. KrV, III, 52.

³¹ Vgl. KrV, III, 72.

Sinnesmaterial mich bestimmt. Ebenso erlaubt mir die Zeit als "*Form des inneren Sinnes*"³², das empfangene Material in ein Verhältnis zu meinem inneren Zustande zu bringen. Durch die Zeit als Vorstellung des "*reinen Nacheinander*"³³ werden die Objekte der äußeren Wahrnehmung zu einem Gegenstand des Anschauens unserer selbst, übermächtigen also nicht mich, sondern werden umgekehrt Gegenstände meiner Selbstbestimmung.

Die Raum- und Zeitvorstellung, mit Hilfe derer die mathematische Physik ihre Begriffe "*in concreto konstruiert*"³⁴, sind also reine Anschauungsformen des menschlichen Subjekts, d. h. Bedingungen dafür, dass das Subjekt als Subjekt das empirische Material bei sich registriert. Raum und Zeit sind nichts, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und sie als etwas, was den Dingen an sich selbst zu Grunde liegt, annehmen.³⁵

Diese "*transzendente Idealität von Raum und Zeit*"³⁶, d. h. die Erkenntnis, dass mathematische Physik nur mit subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung arbeitet, beschränkt wissenschaftliche Aussagen auf eben diesen Bereich der bloßen subjektiven Erfahrung. Alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, gehören bloß zu seiner Erscheinung, d. h. zu der Art und Weise, wie der Gegenstand für mich, für meine Anschauungsform ist, unabhängig davon, wie er an sich als Gegenstand der göttlichen Anschauung, in der absoluten Raum-Zeit der göttlichen Gegenwart existiert. Kants "*Idealismus*" versteht sich als "*kritischer*" *Idealismus*. Er unterscheidet die bloße Vorstellung von den "*Sachen*". Die Existenz des Dinges, das erscheint, wird nicht wie beim wirklichen Idealismus

³² Vgl. KrV, III 120.

³³ Vgl. KrV, III 70.

³⁴ Vgl. KrV, III, 470.

³⁵ Vgl. KrV, III, 55.

³⁶ Vgl. KrV, III, 210.

aufgehoben, sondern es wird *"nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können"*.³⁷

Den Sachen, die wir uns durch die Sinne vorstellen, lässt Kant ihre *"Wirklichkeit"*. Nur unsere sinnliche Anschauung von den Sachen schränkt er dahin ein, *"dass sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit etwas mehr als bloß Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen"*.³⁸

Eine objektiv gültige Naturwissenschaft, die gar keine Anschauung vom absoluten Raum der göttlichen Gegenwart als dem ersten Prinzip der Zusammensetzung aller Materie hat, ist überhaupt nur noch möglich, wenn sie statt dessen auf Erscheinungen eingeschränkt wird, d. h. bezogen wird auf die menschlichen Anschauungsformen Raum und Zeit.

Die mathematischen Axiome Newtons erweisen sich also als Prinzipien der Erscheinung, der Erscheinungen menschlicher Anschauungen. Sie sind als Regeln des *Sensorium Dei* nicht zu halten. Konsequenterweise wird die Mathematik bezogen auf die Extension der Erscheinung. Wenn der absolute Raum Newtons, bzw. das erste Prinzip der Zusammensetzung der Materie Kants nicht sinnhaft erfassbar ist, bleibt nur übrig, Mathematik an menschliche Anschauungsform zu knüpfen, d. h. auf die *"Erscheinung"*, unterschieden von dem An-sich-sein der Dinge, zu beziehen. Es sei denn, ich würde im Sinne Hegels göttliche und menschliche Anschauungsweisen für streng identisch, mindestens aber für dialektisch vermittelt halten. Warum uns aber dann die sinnhafte Erfassung göttlicher Existenzform prinzipiell versagt ist, bleibt unersichtlich! Der Tod scheint göttliche und menschliche Existenzweise so zu trennen, dass dem sterblichen Menschen zwar eine prinzipielle essenzhafte Einsicht in der Teilhabe am göttlichen Denken geschenkt ist, aber die sinnhafte

³⁷ Prolog., IV, 289.

³⁸ Prolog., IV, 293.

Erfassung der einzigartigen Existenzform so lange auf die allgemeine, *a priori* vermittelte Entgegennahme von Erscheinungen eingeschränkt bleibt, als wir nicht aus der Gegenwart Gottes selbst erkennen können, wie Gott sich uns in den Dingen offenbart.

4. Naturgesetze als Grundsätze möglicher Erfahrung

Natur wird damit für uns Sterbliche:

"... das Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals weder *a priori* noch *a posteriori* erkennen. Nicht *a priori*; denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sei (denn das gehört zu seinem logischen Wesen), sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme, und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein außer meinem Begriffe bestimmt sei".³⁹

Über das Dasein als die einzigartige Existenzform des Dinges kann die mathematische Logik nichts *a priori* aussagen. Diese einzigartige Wirklichkeit erfassen zu können, ist aber gerade die Auszeichnung der Naturwissenschaft gegenüber den an das Allgemeine gefesselten Geisteswissenschaften. Wie soll die unvertauschbare Geistform der Person ansichtig werden – wenn nicht durch die Materie – nicht als *principium*, wohl aber als sichtbar machendes *indicium individuationis*?

Aber auch "a posteriori wäre eine solche Erkenntnis der Natur der Dinge an sich selbst unmöglich". Denn "nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was da sei, und wie es sei, niemals aber, dass es

³⁹ Prol., IV, 294.

notwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren."⁴⁰

Natur, die nicht von ihrem Urgrund her fassbar ist, wird zum Gegenstand menschlicher Erfahrung. Menschliche Erfahrung hat aber nicht nur subjektivistischen Charakter. Auf Objektivität im Sinn von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit Anspruch erhebende Naturwissenschaft kann prinzipiell auf die immer gleichbleibende Struktur der Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erfahrung zurückgreifen. So dass Kant formuliert: *"Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können."*⁴¹

Gesetzhafte, d. h. allgemeingültige Naturerfahrung wird damit ermöglicht, dass die Natur nun "materialiter betrachtet" zum *"Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung"* wird.⁴² *"Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel"*.⁴³

Der Stoff, die Materie aller Erscheinungen, wird uns gegeben, die Gegenstände affizieren uns. Wie können wir sie aufnehmen? Welche Verbindung bringen wir in das empfangene Material? *"Vermittelst des äußeren Sinnes... stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegen einander bestimmt oder bestimmbar."*⁴⁴

Raum und Zeit stellen als die apriorischen Anschauungsformen das *"Worinnen"* dar, die erste einigende Einheit, in der die Fülle des Mannigfaltigen unterschieden aufgenommen werden kann.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Pröl., IV, 306.

⁴² Vgl. Pröl., IV, 295.

⁴³ KrV, III, 27.

⁴⁴ KrV, IV, 31.

Die Anschauungsformen von Raum und Zeit stellen sich also als Erstbedingung der Möglichkeit von Erfahrung heraus, denn ohne sie könnte das vielfältige Material sinnlicher Eindrücke nicht zusammengefasst werden. Der Mensch, der nicht in der Anschauung des *"Raumes der göttlichen Gegenwart"*⁴⁵ steht, kann die empfangene Vielfalt sinnlicher Eindrücke nur ordnen, sofern er die Fähigkeit der produktiven Einbildungskraft besitzt, durch die Raum und Zeit als synthetisierendes Anschauungsvermögen entworfen wird. Infolgedessen kann der Mensch sinnlich wahrgenommenen Dingen keine absolute Raum-Zeit-Stelle im Ganzen des absoluten Raumes der göttlichen Gegenwart zuordnen, sondern kann das Mannigfaltige der Erscheinungen nur regeln durch das synthetische Anschauungsvermögen. Die *"Erfahrung"* ist *"eine synthetische Verbindung der Anschauungen"*.⁴⁶ *"Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint"*.⁴⁷

5. Anschauung und Begriff als Funktionen der Einheit des Bewusstseins

"Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellung zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung ... gedacht."⁴⁸

"Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Vernunft keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer,

⁴⁵ Vgl. Th. des Himmels; I, 312.

⁴⁶ KrV, III, 35.

⁴⁷ KrV, III, 104.

⁴⁸ KrV, III, 74.

Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffen zu bringen)."⁴⁹

Das Mannigfaltige der Erscheinungen, das seine erste Synthesis erfahren hat durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit, erfährt nun eine zweite Form der Synthesis, die begriffliche. Beide unterscheiden sich dadurch, dass die erste bloße Wirkung der Einbildungskraft ist, die zweite auf der Vorstellung einer notwendigen Einheit beruht.⁵⁰

Beide Vorstellungsweisen, Anschauung und Begriff, sind Funktionen der Einheit, d. h. Weisen, wie das mannigfaltige Gegebene geordnet wird durch den, dem es gegeben wird.

"Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen machte nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts anders, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen."⁵¹

Die Einbildungskraft macht zwar in den Formen von Raum und Zeit das faktische Beisammensein des Vielfältigen anschaulich, zeigt aber noch nicht die innere notwendige Zusammengehörigkeit des Gegebenen.

Wie soll der Begriff objektive Einheit vermitteln? Begriffe bzw. Kategorien werden als Urteilsfunktionen verstanden. Urteilen, die Aussage darüber zu treffen, in welcher Weise etwas als wahr erkannt werden kann, ist nichts anderes *"als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen."*⁵² – *"Die logische Form aller Urteile besteht in der*

⁴⁹ KrV, III, 75.

⁵⁰ Vgl. KrV, III, 91-92.

⁵¹ KrV, IV, 83.

⁵² KrV, III, 114.

objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe."⁵³

Die transzendente Apperzeption, bzw. das "*ich denke*", ist die höchste Einheit des menschlichen Bewusstseins. Das Ich ist es, bzw. das Selbstbewusstsein des Ich, dem alle Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gegeben wird. Das "*ich denke*" muss alle meine Vorstellungen begleiten können. Die Einheit des Selbstbewusstseins, das "*ich denke*", muss also die oberste Form aller Urteile sein. Die Kategorien sind Funktionen dieser Einheit. Sie stellen die Gesichtspunkte: Quantität, Qualität, Relation, Modalität – unter denen das Mannigfaltige zur Einheit des Selbstbewusstseins gebracht wird.

"Ohne die Einheit des Bewusstseins, welche durch die Kategorien sich in der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen manifestiert, würden die Wahrnehmungen zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum sein".⁵⁴ – "Erfahrung ist ein 'Produkt der Sinne und des Verstandes', es liegt ihr ein Urteil zugrunde, durch welches eine gegebene Anschauung einem reinen Verstandesbegriff (einer Kategorie) subsumiert wird".⁵⁵

Objektive Erfahrung ist also möglich, wenn das Mannigfaltige der Erscheinungen geordnet in Zeit und Raum vermittle der Kategorie unter die oberste Urteilsform des "*ich denke*" subsumiert werden kann. Erfahrung heißt, formal gesehen, Synthesis. Aber auch inhaltlich betrachtet ist das, was Erfahrung letztlich möglich macht, die Einheit des Bewusstseins.

"Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst Gesetze des letztern, denn wir kennen Natur nicht anders

⁵³ KrV, III, 113.

⁵⁴ Rudolf Eisler, Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlass, Berlin 1930, [Eisler, Kant-Lexikon], 125.

⁵⁵ Ebd., 126.

als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung desselben in uns, d. i. in den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewusstsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen."⁵⁶

6. Natur als "Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung"

Auch die Forderung nach wissenschaftlicher Erkenntnis der Natur ist nur zu erfüllen, wenn die Objekte *a priori*, d. h. mit Allgemeinheit und Notwendigkeit erkannt werden können. Sofern aber die sinnhafte Erfassung des absoluten Raumes als des ersten Prinzips der Zusammensetzung der Materie als Deduktionsprinzip nicht gegeben ist, bleibt nur übrig, das gegebene Material aus den Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erfahrung abzuleiten.

Apriorische synthetische Naturwissenschaft, d. h. Wissenschaft, die auch über die logische Essenz hinaus etwas über die einzigartige Weise der Existenz in Raum und Zeit aussagen will, ist unter der Bedingung möglich, *"dass die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserem Verstande, liegen müsse, und dass wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelt der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach, bloß aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen."*⁵⁷ Das bedeutet, dass objektive allgemeingültige Naturerkenntnis nur dadurch erreicht werden kann, dass *"entweder der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht."*⁵⁸

Kant entscheidet sich im Sinne einer apriorischen Wissenschaft für das letztere und formuliert: Der Verstand schöpft seine

⁵⁶ Pröl., IV, 319.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ KrV, III, 104.

Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. Er vertritt damit bewusst die antimaterialistische These, die behauptet, dass der Gegenstand die Vorstellung bedingt. Dieser Objektivismus gegenüber dem Kantschen Subjektivismus will zwar die Sache in ihrer Sachlichkeit zur Sprache bringen, dies aber auf Kosten des Subjektes, das nun "*Produkt der objektiven Verhältnisse*" wird und damit jede Freiheit und Eigenständigkeit verliert. Umgekehrt muss auch Kant eingestehen, dass der menschliche Verstand, der der Natur vorschreibt, wie sie Objekt des Subjektes sein soll, diese sich auf Kosten ihrer selbst, ihres "*An-sich-Seins*", zum Gegenstand macht. Aber ein Ausweg – jenseits von Skylla und Charybdis – die Versöhnung von Subjektivismus und Objektivismus ist wohl so lange nicht zu finden, wie das Sein in der Zeit nicht bezogen werden kann auf die absolute Raum-Zeit der göttlichen Gegenwart. Die Objekte widersprechen solange eigenwillig dem Herrschaftsanspruch des Subjektes, als sie sich nicht als eine Explikation des Subjektes erweisen lassen. Aber wer ist dieses Subjekt, dem die Objekte gehören?

Stellt der gesellschaftliche Mensch die Sammlung der Vielheit naturhaften Seins dar? Oder ist es Gott selbst, der die einzigartige Existenzform der Dinge dem menschlichen Subjekt als Weisen seines Seins für uns enthüllt? Dienen die Objekte welthaften Seins der Konstituierung der Subjekte, oder sind die Objekte Weisen der Begegnung von Subjekten, Mittel der Vereinigung von Gott und Mensch? Kant entscheidet sich für letzteres: Das An-sich-Sein, das innere Wesen der Dinge, die Weise, wie Gott sich jeweils schenkt, wird erst einsichtig im Raum der göttlichen Gegenwart. Der Mensch hier und jetzt – der Anschauung Gottes nicht teilhaftig – bleibt bezogen auf das "*Sein in der Zeit*" der Dinge. Die Zeit überbrückt als das "*transzendente Schema*" die Gegensatzspannung von Subjekt und Objekt. Als apriorische Anschauungsform des Subjektes erweist sie sich als die "*unendliche Größe*", in der alle Mannigfaltigkeit der Objekte als "*Einschränkung*" angeschaut wird. Mit der Erscheinung der

Objekte hat die Zeit als Anschauungsform des Subjektes die Gemeinsamkeit, dass in ihr alles Mannigfaltige erscheint. Aber die Zeit, als Daseinsform der Sinnhaftigkeit des Menschen verstanden, lässt ihn nicht *"sich selbst finden bei den Dingen"*⁵⁹. Die Zeit vermittelt Kant gerade nicht das In-der-Welt-Sein der menschlichen Existenz⁶⁰, sondern schränkt ihn als subjektive Anschauungsform ein auf Gegenstände der Erfahrung. *"Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem der Vernunft"*.⁶¹

7. Die Antinomie der Vernunft, die das absolute Ganze der Erfahrung denkt

Vernunftsbegriffe leisten für Kant jene Transzendenz über die gegebene Einzelerfahrung hinaus, die Heidegger der *"Zeitlichkeit des Daseins"* zuschreibt. Die Vernunft ist allein in der Lage, eine Vorstellung von der Vollständigkeit und kollektiven Einheit der ganzen möglichen Erfahrung zu geben.⁶² Diese Vorstellung bleibt zwar abstrakt, bloße *"Idee"*, weil ihr Gegenstand nicht in der konkreten Erfahrung gegeben werden kann.⁶³ *"Denn das werden wir bald inne, dass der Natur im Raume und der Zeit das Unbedingte, mithin auch die absolute Größe ganz abgehe, die doch von der gemeinsten Vernunft verlangt wird."*⁶⁴ Zum Beispiel die kosmologische Idee, die nach der Totalität der Welt gemäß der Kategorie der Größe fragt : Hat die Welt der Zeit und dem Raume nach einen Anfang? Oder ist die Welt dem Raume und der Zeit nach unendlich? Besteht alles in der Welt aus Einfachem? Oder ist alles in der Welt zusammengesetzt?⁶⁵

⁵⁹ Vgl. Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Frankfurt a. M. 1975-1980, Bd. 24, [Heidegger, Phänomenologie] 243.

⁶⁰ Vgl. ebd., 428.

⁶¹ Prol., IV, 328.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ KpV, V, 268.

⁶⁵ Vgl. die erste und zweite Antinomie; Prol., IV, 339.

Die Vernunft, die das absolute Ganze der jeweiligen Erfahrung thematisch macht, verstrickt sich in Antinomien, in Gegensatzbehauptungen, deren Alternative sie nicht lösen kann, weil sie die Totalität der Erscheinungen nicht von der Sache an sich selbst unterscheiden kann, solange sie in subjektive Anschauungsformen von Raum und Zeit, unterschieden von der absoluten Raum-Zeit als der ursprünglichen Synthesis der Dinge, gebannt ist.

"Wenn ich nun nach der Weltgröße dem Raume und der Zeit nach frage, so ist es für alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sei unendlich, als sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten sein, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen."⁶⁶

Über eine Sinnenwelt, von deren An-sich-Sein, unabhängig von unserer Erfahrungswelt, wir nichts aussagen können, über die Existenzform einer Sinnenwelt zu spekulieren, bleibt so lange müßig, als die sinnliche Daseinsweise der welthaften Dinge nicht ableitbar ist aus ihrem ersten Prinzip, dem absoluten Raum der göttlichen Gegenwart. Gottes Dasein ist für uns aber kein "*reales Prädikat*"⁶⁷, das aus der Wesenserkenntnis Gottes "*herauszuklauben*"⁶⁸ ist, sondern allein geoffenbart werden kann durch einen Akt seiner Selbstmitteilung. Unsere Sinnlichkeit unterscheidet sich von unserem Verstande nicht bloß logisch, d. h. in der Form der Deutlichkeit bzw. Undeutlichkeit, wie es die Leibniz-Wolffsche Philosophie dachte. Und so erkennen wir durch die Sinnlichkeit die Beschaffenheit der Dinge nicht nur undeutlich, sondern gar nicht. Ursprung und Inhalt der Sinnlichkeit sind, verglichen mit dem des Verstandes, verschieden.

⁶⁶ Pröl., IV, 342.

⁶⁷ Vgl. KrV, III, 401.

⁶⁸ Vgl. ebd., 403.

"... diese Receptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden."⁶⁹

Rezeptivität der Sinnlichkeit ist nicht nur von der Spontaneität der Begriffe prinzipiell verschieden. Nicht nur hinsichtlich des Ursprungs, sondern vor allem im Hinblick auf den Inhalt gilt es zu sehen, dass es an sich Aufgabe der Sinne wäre, die einzigartige Existenzform der Dinge neben der allgemeinen Wesensform, die vom Verstande erkannt wird, zu erfassen. Wenn die geschaffenen Dinge nicht nur graduell gestufte Abbilder göttlichen Seins sind, sondern jedes einzelne eine unvertauschbare Mitteilung göttlichen Seins darstellt, dann kann diese persönliche Existenzform göttlichen Seins eben nicht deduziert werden, vielmehr allein in der Anschauung Gottes entgegengenommen werden.

Die Physik, die die Erscheinungsweise der materiellen Dinge in Raum und Zeit gesetzhaft aussagt, könnte Metaphysik der Natur sein, wenn sie die subjektiven Anschauungsformen von Raum und Zeit vertauschen könnte mit der Ansicht der absoluten Raum-Zeit der göttlichen Gegenwart für uns. Ohne diese Anschauung muss Physik sich bescheiden, bleibt ihr Platz *"das fruchtbare Pathos der Erfahrung"*⁷⁰. Der Forderung der Vernunft, *"die Erscheinung auf den Grund zu durchschauen"*⁷¹, entspricht die Physik, bezogen auf subjektive Anschauungsformen, nicht. Die für die Metaphysik relevanten Fragen nach dem Ursprung der Materie, nach dem Ursprung der Bewegung, bzw. nach dem Ziel aller Expansion in Raum und Zeit, vermag die Physik bei aller vielfältigen Beschreibung von Einzelphänomenen nicht zu beantworten.

Auch die prinzipielle Einsicht in die mathematische Struktur der Bewegung ermöglicht nur einen generellen Überblick über die

⁶⁹ KrV, III, 66.

⁷⁰ Pröl., IV, 373.

⁷¹ Vgl. KrV, III, 66.

Totalität der Erscheinungen, erlaubt aber gerade nicht die Einsicht in Ursprung und Ziel der Gesetzmäßigkeit selbst bzw. ihrer materiellen Basis. Die Wirklichkeit, von der die Botschaft des Christentums spricht, wird auch durch eine Metaphysik, die erweitert wird als Metaphysik der Natur, nicht eingeholt. Zwar wird Materie erstmals in der Weltgeschichte, auf Grund des Faktums des göttlichen Geistes in der Materie, systematisch durch Naturgesetze beschrieben und nicht nur von vornherein als bloßes Nicht-Sein vom Geiste abgesondert. Aber Materie wird eben gerade nicht in ihrem Wesen adäquat erfasst. Das Naturgesetz beschreibt abstrakt das Verhalten der Materie, ohne Ursprung und damit Ziel der Bewegung zu erkennen. Die Einzigartigkeit der materiellen Existenz entzieht sich ihrer Fassbarkeit.

Wenn der Cusaner recht hat, dass Materie, mit der Gott selbst sich bekleidet, eine "*Explikation seiner selbst*" sein muss, dann ist diese materielle Seinsweise nicht aus der verborgenen Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in der sterblichen Knechtsgestalt ableitbar, sondern kann in ihrer Wesenhaftigkeit tatsächlich erst aufgenommen werden in der Anschauung dessen, der Materie entstehen lässt als schenkende Entäußerung seiner selbst.

Dem durch den christlichen Glauben vermittelten Wissen über die Materie entspricht nur die Entgegennahme einer Wirklichkeit im Felde der Erfahrung. Sowenig der menschliche Geist von sich aus das Paradox der Verknüpfung von Geist und Materie einzusehen vermag, sondern im Glauben hinnehmen muss, sowenig vermögen wir in der Entgegennahme der sinnlichen Welt ihren Urgrund sinnhaft anzuschauen.

Irdisch-menschliche Wirklichkeit als Synthesis von Geist und Sinnhaftigkeit wird zwar bestätigt durch das christliche Faktum von Inkarnation, ohne dass jedoch jetzt schon seine paradoxe Einheit voll erfasst werden kann. Die Sinnlichkeit der subjektiven Anschauungsformen widerspricht, als sterbliche endliche, der

göttlichen prinzipiellen Einigung von Geist und Materie. Das Faktum der Fleischwerdung selbst verweist im Zeichen des Kreuzes auf eine endgültige widerspruchsfreie Offenbarung. Die Antinomie der Vernunft, ihr Widerstreit mit sich selbst, weckt angesichts der geforderten vollständigen Erfassung der Wirklichkeit, angesichts der Notwendigkeit, über ihr bloß logisches Wesen hinaus die Einzigartigkeit der materiellen Existenz zu ergreifen, aus dem *"dogmatischen Schlummer"*⁷¹.

"Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinung dienen kann, entdecken... Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis desselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen."⁷²

Die Antinomien, in die die Vernunft mit sich selbst verwickelt wird, sobald sie über das absolute Ganze der Erscheinungen, ihren Ursprung, ihr inneres Wesen, eine Aussage zu machen versucht, kommen darin überein, dass sie die Vernunft *"zwingen, von der sonst sehr natürlichen Voraussetzung, die Gegenstände der Sinne für die Dinge an sich selbst zu halten, abzugehen, sie vielmehr bloß für Erscheinungen gelten zu lassen und ihnen ein intelligibles Substrat (etwas Übersinnliches, wovon der Begriff nur eine Idee ist und keine eigentliche Erkenntnis zulässt) unterzulegen."*⁷³

8. Die "theologische Idee"

⁷¹ Vgl. ProL., IV, 338.

⁷² ProL., IV, 353-354.

⁷³ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V, [KpV], 344.

Wir sollen uns also, um unsere Vernunft zu befriedigen, d. h. ihren Widerspruch mit sich selbst zu lösen, ein Ding an sich als erste Ursache aller Erscheinungen, ein höchstes immaterielles Wesen denken. Denken wir uns nun diesen ersten Grund alles Seins als *"Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandsbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes"*⁷⁴, da wir als Sinnenwesen dieses reine Verstandeswesen nach dem, was es an sich selbst ist, bestimmt niemals erkennen können. Mithin *"ist unser Begriff ohne Bedeutung"*⁷⁵. – *"... denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt."*⁷⁶

Der "deistische Begriff" von Gott ist so ein "reiner Vernunftsbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müsste"⁷⁷.

"Hume hält sich immer daran: dass durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine andere als ontologische Prädicate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müssten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff in concreto abgeben können: es sei nicht genug zu sagen, er sei Ursache, sondern: wie seine Causalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen".⁷⁸

Dadurch wird für Hume der Gottesbegriff anthropomorph und damit sich selbst widersprechend, aber ohne diese Konkretion

⁷⁴ Prol.; IV, 355.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd., 356.

wäre der Gottesbegriff auch nicht das Fundament für Religion und Sitte.

In diese unausweichliche Dialektik gerät man, sobald man nicht mehr, wie im Sinne der klassischen Metaphysik, davon ausgehen wird, dass Essenz und Existenz einfachhin zusammenfallen, d. h. ungeschieden eins sind. Sicher muss die geschöpfliche Form der Differenz unterschieden werden von der Weise der Zuordnung von Essenz und Existenz in Gott. Für das geschaffene Sein bedeutet diese Unterscheidung die Abhängigkeit der Möglichkeit von der sie realisierenden Wirklichkeit. Aber schon bei Duns Scotus haben wir gesehen, dass auch im Bereich des endlich Welthaften diese Differenz analog zur göttlichen verstanden wird. D. h., es wird nicht mehr der Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit in dieser unterschiedlichen Beziehung von Essenz und Existenz deutlich gemacht. Vielmehr wird trinitarisch in Gott selbst die Essenz zu einem gemeinschaftlichen Besitz von einem dreifach unterschiedenen Träger. Gottvater existiert in der Mitteilung seiner Essenz an Sohn und Hl. Geist. Die freie Mitteilung der eigenen Natur macht aber eine von dieser Natur unterschiedene Trägerschaft oder Subsistenzweise bzw. Existenzform nötig.

Dieser christliche trinitarische Gottesbegriff wird als Urbild auch für das Personsein der Geschöpfe verstanden. Auch hier unterscheidet Scotus die allgemeine Geistnatur, die Essenz, von der Einzigartigkeit der persönlichen Existenz, wie wir gesehen haben. Damit wird aber eine Metaphysik der Metaphysik im Sinne Kants notwendig. Das heißt, eine Metaphysik, die nicht nur die Allgemeinheit der logisch zu erfassenden Wesensnatur des Menschen zum Thema macht, sondern gleichrangig die einzigartige Form der Existenz, die in ihrer Einzigartigkeit gerade nicht als besonderer Fall aus der Allgemeinheit der Wesensnatur zu erschließen ist, sondern nur hingenommen werden kann als die durch die Sinne erfassbare materielle Seinsweise des Individuums.

Eine mathematische Physik, die die Bewegung der Materie in Raum und Zeit gesetzhaft zu bestimmen sucht, und die mögliche Existenzform der Person und Äußerung der Individualität als *indiciu[m] individuationis* zu beschreiben sucht, muss erkennen, dass sie nur Erscheinungen artikuliert, weil ihr das erste Prinzip von Zusammensetzung der Materie überhaupt, der absolute Raum der Gegenwart Gottes, fehlt.

9. Die Physik und die Ontotheologie

Angesichts der Physik wird die Theologie zur bloßen "Ontotheologie".⁷⁹ Die Physik weckt aus dem "dogmatischen Schlummer" und macht uns klar, dass wir von Gott nichts Bedeutsames für uns aussagen, wenn wir mit dem ontologischen Gottesbeweis fordern, dass zum Begriff eines "*ens realissimum*" auch die Existenz notwendigerweise gehöre.

Anselm von Canterbury, auf den der ontologische Gottesbeweis zurückgeführt wird, geht von dem Begriff des höchst Denkbaren aus. Gott ist das Wesen, welches größer nicht gedacht werden kann, also gehört zu ihm auch die Existenz. Denn sonst könnte etwas gedacht werden, das, durch die Existenz vermehrt, noch größer wäre.⁸⁰ Für Anselm ist also die Existenz des Wesens, welches größer nicht gedacht werden kann, ein analytischer Satz. Für Kant dagegen wird die Existenzaussage immer nur durch einen synthetischen Satz möglich. Dies besagt: "*Aus dem Begriff eines Dinges ist seine Existenz nicht herauszuklauben*" und "*Sein ist kein reales Prädikat*". Zur Wesensmöglichkeit gehört das Dasein nicht. Das Dasein selbst kann nur durch Erfahrung gegeben werden.

Wenn der menschliche Intellekt zur durchgängigen Bestimmbarkeit der Dinge über die Materie aller Prädikate als Data der besonderen Möglichkeit notwendigerweise verfügen

⁷⁹ Vgl. KrV, III, 420.

⁸⁰ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion*2, Paris 1954, 101: "Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est."

muss, so ist doch diese Vorstellung der *omnitudo realitatis* nur ein Ideal der Vernunft. Damit die Vernunft in ihrem Schlussverfahren im Obersatz die notwendige ursprüngliche Bestimmbarkeit der Dinge denken kann, braucht sie die Idee der umfassenden Realität: die wesenhafte Sachhaltigkeit. Aber darüber hinaus benötigt die Vernunft nicht auch noch die Existenz eines *ens realissimum*. Das Dasein eines Dinges fügt zur perfekten Wesensmöglichkeit nichts mehr hinzu. Die Existenz ist etwas anderes als das "*Reale der Möglichkeit*", das der Begriff und seine Merkmale oder Prädikate vergegenwärtigt. Die Wesensmöglichkeit unterliegt der Beurteilung durch das Widerspruchsprinzip. Ein Beispiel ist der von Kant angeführte Satz: Eine Triangel hat notwendig drei Winkel; er bedeutet: Wenn ein Dreieck gegeben ist, sind notwendig auch drei Winkel gegeben. Das ist die formale Bedingung, unter der ein Dreieck möglich ist. Die Notwendigkeit der Dreiwinkligkeit für ein Dreieck bezieht sich gemäß dem Widerspruchsprinzip auf die durch den Begriff zu erfassende Wesensmöglichkeit eines Dinges. Über das Dasein eines Dinges ist damit aber noch nichts ausgesagt. Auch in "*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*"⁸¹ hatte Kant schon 1762 die Seinsnotwendigkeit von einer bloß logischen Notwendigkeit unterschieden. Damals war die Existenz ebenso wenig etwas für ihn, das mit der Wesensmöglichkeit verwechselt werden könnte. Vielmehr setzte die Essenz die Existenz als das "*worin*" bzw. als "*dessen Folge*" sie sein kann, voraus. Die logische Möglichkeit ist nicht das Erklärungsprinzip für die bestehende Wirklichkeit. So ist der Satz: "*Gott ist allmächtig*" ein notwendiges Urteil, denn das Prädikat kann nicht widerspruchsfrei aufgehoben werden, wenn ein unendliches Wesen gesetzt ist, mit dessen Begriff die Allmacht identisch ist.¹¹⁸ Wenn aber gesagt wird: Gott ist nicht, so werden damit das göttliche Wesen und seine Prädikate aufgehoben.

⁸¹ II, 63-163.

¹¹⁸ Vgl. Immanuel Kant, Beweisgrund Gottes, II, [Beweisgr. Gottes] 74.

Im Gegensatz dazu referiert Kant die Leibniz-Wolffsche Position: Das allerrealste Wesen hat alle Realität, und da seine Merkmale nichts Widersprechendes enthalten, drückt dieser Begriff die innerliche mögliche Realität aus. Also ist das Dasein in dem Begriff von einem Möglichen schon impliziert.⁸²

Die innere widerspruchsfreie Möglichkeit unterscheidet Kant aber gerade prinzipiell vom tatsächlichen Dasein. Die einzigartige Verknüpfung der widerspruchsfreien Wesensmöglichkeit kann uns nur in der Erfahrung gegeben werden. Sie ist nicht *a priori* ableitbar aus dem Wesen. Nur in der Anschauung könnte uns gegeben werden, wie z. B. im "*ens realissimum ein unendlicher Intellekt und eine unendliche Persönlichkeit vereinbar sind.*" (Hume) Das unendliche Wesen muss eine ihm entsprechende Existenzweise haben. Die Aussage, dass es notwendig existiere, besagt über die Art und Weise seiner Existenz nichts.⁸³

Die innere Wesenszusammengehörigkeit von der Essenz und der Existenz Gottes müsste einsichtig sein, ohne dass die Existenz nur die Realisierung der Möglichkeit wäre, vielmehr die Einzigartigkeit der Trägerschaft der göttlichen Wesenheit präsentiert. Wenn schon die Erfassung der individuellen Existenzweise welthafter Dinge nicht ohne Anschauung in Raum und Zeit möglich ist, wie soll uns das Dasein Gottes erfassbar sein, wenn damit nicht nur die logische, sondern darüber hinaus die entsprechende seinsmäßige Notwendigkeit einer einzigartigen Existenz gemeint ist? Angesichts der Physik genügt es aber nicht mehr, im Sinne des Idealismus nur von der *οὐσία* als der Wesensgestalt zu sprechen, der alleine sachliche *realitas* zukommt, und der gegenüber Materie nur als vorübergehendes einschränkendes Akzidenz verstanden wird. Seit der mittelalterlichen Scholastik wird mit Duns Scotus diese Materie als das *indicium* jenes Individuationsprinzips angesehen, das als

⁸² Vgl. Josef Schmucker, Das Problem der Kontingenz in der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument, Freiburg 1969 (=QD 43), [Schmucker, Problem der Kontingenz], 54.

⁸³ Vgl. ebd., 63.

zweites Formprinzip neben der Allgemeinheit der Essenz die Einzigartigkeit der Trägerschaft dieser Essenz bzw. die Existenz bestimmt. Um also einer Physik bzw. einer Metaphysik, die auch die materielle Seinsweise als eine zweite Substanz einbezieht, entsprechen zu können, müsste die einzigartige Existenzform Gottes neben seiner Wesenhaftigkeit als Urbild bzw. als erstes Prinzip irdischer materialer Individualität erfasst werden können. Kant stellt zu Recht in der entscheidenden Einsicht, dass die Existenz synthetisch zur Essenz hinzukommt und nicht analytisch ableitbar ist, fest, dass uns diese Existenz der einzigartigen Wirklichkeit Gottes fehlt. In dem Satz "*Gott existiert*" ist Sein also kein "*reales Prädikat*", sondern "*nur ein logisches*". D. h., es wird mit der Existenz Gottes keine Erweiterung seines Subjektbegriffes vorgenommen, sondern lediglich dieses Subjekt "*beziehungsweise auf meine Begriffsbestimmung gesetzt*".

Kant drückt sich auch so aus: Sein bzw. Existenz ist keine inhaltliche Bestimmung, die zur Realitas, zur Sachhaltigkeit der Sache hinzukommt. Es ist bloß die "*Position eines Dinges*"⁸⁴, die Beziehung einer Sache zu ihrem Begriff. Durch diese Beziehung, die das rein logische Prädikat "existiert" ausdrückt, wird der Gegenstand selbst nicht erweitert, d. h., deswegen weiß ich noch gar nichts über das wirkliche Dasein dieser Sache selbst, sondern stelle nur fest, welche Beziehung er zu meiner Art des logischen Denkens hat. Der Begriff holt die einzigartige Existenzweise Gottes nicht ein. Er bleibt bezogen auf die allgemeine Wesensmöglichkeit. Mir fehlt deshalb auch so lange der zureichende Erklärungsgrund für die irdische Existenzform der Dinge, als mir die nicht ableitbare Notwendigkeit der göttlichen Existenz in der Anschauung der absoluten Raum-Zeit der göttlichen Gegenwart nicht zuteil wird.

Die Kantsche Erklärung von der "*Unmöglichkeit*" des ontologischen wie kosmologischen oder physico-teleologischen Gottesbeweises vernichtet nicht jede Form der Gotteserkenntnis,

⁸⁴ Vgl. Beweisgr. Gottes; II, 73.

sondern zieht lediglich die Grenze einer begrifflichen, allgemeinen Erkenntnis angesichts dessen, dass die Wirklichkeit durch die Einzigartigkeit personaler Existenz charakterisiert ist. Kant leugnet nicht die Existenz Gottes, vielmehr will er nur den Respekt vor einer Wirklichkeit Gottes lehren, die nicht einfachhin Objekt meines begrifflichen Zugriffs ist, sondern umgekehrt, sich uns zu erkennen gibt in der Entäußerung materialer Existenz.⁸⁵

⁸⁵ Vgl. Schmucker, Problem der Kontingenz, 30.

VIII B. Kapitel: Personsein als Sein in der Zeit

1. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele

Die vier Fragen der Philosophie: "1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?"¹ kulminieren in der letzten Frage: "Wer ist der Mensch?".

Ich weiß wohl, dass ich nicht Ursache meiner selbst, vielmehr verursacht bin von Gott, dessen essentieller Gehalt mir zwar als oberster Bestimmungsgrund meines Denkens in Form einer Idee gegeben ist, dessen einzigartige Existenzform mir aber entzogen ist. Was kann ich angesichts dieser Situation für meine eigene Existenzweise erhoffen? Wie ist mein Endzweck zu bestimmen – was soll ich tun? Welche "Stelle nehme ich in der Schöpfung ein, aus der ich lernen kann, was man sein muss, um Mensch zu sein"?² Bin ich ein "sterblicher Weltbürger" oder "Bürger des zukünftigen Reiches Gottes auf Erden"? Bin ich "Selbstzweck" oder "Mittel zum Zweck"? Kann ich auf eine einzigartige Existenzform "um meiner Selbst willen" hoffen, oder muss ich eine Funktion im Entwicklungsschritt dieser Welt erfüllen?

Besitze ich Freiheit und Unsterblichkeit als Seinsweisen meiner perfekten Geistseele? Das sind die Fragen, die eine Metaphysik im Zusammenhang mit der Frage nach der Existenz Gottes zu beantworten hat.

Gilt der im Sinne der klassischen griechischen bzw. scholastischen Metaphysik geführte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele noch, nachdem die neuzeitliche Naturwissenschaft festgestellt hat, dass die Materie nicht nur als ein ungeordnetes Akzidenz zu betrachten ist, das zur Substanz des Geistes äußerlich hinzukommt?

¹ KrV; III, 522.

² Josef Schmucker, Problem der Kontingenz, 63.

Wie ist es mit der Substantialität und mit der Unauflöslichkeit bzw. Einfachheit der Seele bestellt, wenn sie in Wechselwirkung mit der teilbaren Materie existiert? Ist ihre untangierte Weiterexistenz gesichert, wenn im Tode die Trennung von Geist und Materie erfolgt? Gehört zum Menschsein die materiale Existenz oder ist sie nur ein vorübergehender zeitlicher Modus des In-der-Welt-Seins des Menschen, der mit dem An-sich-Sein der menschlichen Geist-Person nichts zu tun hat?

Ist die materielle Seinsweise des Menschen notwendige Bedingung seiner Funktionalität in der Arbeitswelt, oder gehört sie an sich zum "*Selbstsein des Menschen*"? Was bedeutet dann der Tod – nicht nur Auflösung der materiellen Natur, sondern auch Vernichtung der Geistseele? Ist Materie wirklich die notwendige und damit einzig mögliche Existenzform der menschlichen Geistseele?

Kant versucht, sich im Paralogismus-Kapitel der Kritik der reinen Vernunft dem einfachen Entweder-Oder der rationalistischen Position des Descartes bzw. der Leibniz-Wolffschen Schule auf der einen Seite und der empirischen Lösung auf der anderen Seite zu entziehen. Weder ist die Materie bloßes Akzidenz der Geist-Substanz des Menschen und damit belanglos für die Frage der Weiterexistenz der Seele, noch ist sie die allein bestimmende Substanz, zu der der Geist nur noch als Reflexionsform gehört. Geist und Materie sind vielmehr zwei eigenständige Realitäten, um deren einzigartiges Verhältnis es gerade im Menschsein geht.

Kant unterscheidet die "*Elemente der Materie*" von den geistigen Einheiten im Gegensatz zu Leibniz, für den Materie nur eine graduell unterschiedene Subsistenzform des Geistes ist. Die Einfachheit bzw. Substantialität der Seele verbürgt dann aber nicht ohne weiteres die Unauflöslichkeit der Seele, wenn diese eben nicht einfachhin das ist, woraus ich mein "*beharrliches Dasein*" schließen kann. Wenn zu meiner menschlichen

Seinsweise die Materie als eine zweite eigenständige Realität gehört, die Einzigartigkeit der Existenz neben die der Essenz des Geistes, dann bleibt mein Begriff von einer Geistseele leer, solange ich ihm nicht eine entsprechende Anschauung in der Welt materialer Ausdehnung vermittele. Mag ich auch meine Geistseele, "*das denkende Selbst*", ein letztes Subjekt im Sinne einer Substanz nennen, welches selbst nicht wieder als Prädikat eines anderen Dinges vorgestellt werden kann, so bleibt eben diese Definition abstrakt belanglos, solange ich die Substantialität der Seele nicht empirisch fassbar zeigen kann.³

Das Phänomen der Beharrlichkeit meines Dasein in der Zeit müsste also meinem Begriff von der Unauflöslichkeit der Seele entsprechen. Aber gerade hier liegt der entscheidende Mangel: Ich kenne keine Selbstanschauung in der absoluten Raum-Zeit-Dimension der göttlichen Gegenwart, sondern lediglich eine Selbsterfahrung in den subjektiven Anschauungsformen von Raum und Zeit. Ich habe nur ein konkretes Bewusstsein von mir als Dasein in der Zeit, als Gegenstand der inneren Selbstanschauung. Als "*Erscheinung des inneren Sinnes*"⁴ erfasse ich mich – aber eben nur als in der Zeit seiend und gerade nicht außerhalb dieser meiner subjektiven Bedingung der Erfahrung. In dem Satz "*ich bin*" wird dieses "*empirische Ich*" das Ich der empirischen Psychologie, getrennt von seinem Subjekt des Bewusstseins, dem Ding an sich selbst, als dem Grund der Erscheinung.⁵ "*Denn das Ich ist gar kein Begriff... Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung steht*".⁶ Dieses Ich der reinen Apperzeption, bzw. das Subjekt des Selbstbewusstseins, das "*ich denke, das alle meine Vorstellungen begleitet*"⁷, kennt sich nicht als Ding an sich,

³ Vgl. KrV, III, 278.

⁴ Vgl. KrV, III, 373.

⁵ Vgl. KrV, IV, 337

⁶ Prol., IV, 334.

⁷ Vgl. KrV, III, 108.

sondern ist sich selbst nur bewusst als Gegenstand der Anschauungsformen von Raum und Zeit, also als Erscheinung.

Das menschliche Bewusstsein bricht in zwei Teile auseinander: das transzendente Selbst und die Selbstvermittlung meiner selbst, das Ich als Objekt der Selbstanschauung. Die Unmittelbarkeit der Selbsterfassung ist nur dem möglich, der sich selbst hervorbringt, bzw. in der Teilnahme an dieser göttlichen Seinsmächtigkeit. Nun verfügen wir zwar über die Idee der *omnitudo realitatis*. Aber wir haben gerade keine Einsicht in die Einzigartigkeit der göttlichen Existenz. Folglich können wir auch solange aus dem Begriff der Substanz der Seele die Art ihrer Existenz nicht bestimmen, als uns zu dem Begriff nicht die Anschauung der göttlichen Existenz als Bestimmungsgrund für unsere eigene gegeben wird. "*Dasein ist kein reales Prädikat.*"⁸ Es muss synthetisch vermittels der Anschauung mit der Essenz verknüpft werden.

An die Stelle der nichterfahrbaren Gegenwart Gottes als "*ersten Prinzips der Zusammensetzung von Materie überhaupt*" sind unsere Anschauungsformen von Raum und Zeit als Formen des inneren Sinnes getreten. Sie sind die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erfahrung, aber sagen nichts über das Dasein der Dinge an sich selbst als Dinge des absoluten raum-zeitlichen Geschaffenseins aus. Beharrlichkeit, die wir der Seele im Sinne von Unsterblichkeit zusprechen wollen, kennen wir nur als Modus unserer Zeitvorstellung. Das Verhältnis eines Daseins zu einem anderen kann in der Zeit nur bestimmt werden, sofern es etwas gibt, an dem ich "*Folge*" bzw. "*Zugleichsein*" messen kann. Dieses Etwas ist das Beharrliche. Ohne das Beharrliche ist kein Zeitverhältnis als Nacheinander oder *Zugleichsein* möglich. Folglich ist das Beharrliche, also das Substratum der empirischen Vorstellung, die Zeit selbst und damit Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung.

⁸ Vgl. KrV, III, 401.

*"Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schließen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung und nicht von ihr als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. ... Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargetan werden und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, so fern mit dem Begriff der Beharrlichkeit als notwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatz möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann."*⁹

2. Die Spannung von transzendentelem und empirischem Ich

*"Wer kann es wohl ertragen, dass wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewusstsein des Subjekts und zugleich der Überzeugung gelangen, dass seine Erscheinungen nicht materialistisch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sei, und wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu zureicht, allenfalls ein Vernunftbegriff... anzunehmen, ob wir gleich seine objective Realität gar nicht dartun können?"*¹⁰

Das Bewusstsein meiner selbst als eines eigenständigen Subjektes, das durch die Spontaneität seines Denkens Einheit in die Mannigfaltigkeit der empirischen Erfahrung bringt, hütet mich vor dem Materialismus, der das Subjekt zum bloßen Produkt der Erfahrung macht und ihm damit jede Freiheit und Einzigartigkeit nimmt. Der leere Begriff des Selbst – das *"ich denke"* – rettet mich bei aller Abstraktheit vor der Auflösung in materielle Prozesse. Aber Einsicht in mein Inneres ist mir solange versagt,

⁹ Prol., IV, 335.

¹⁰ Prol., IV, 351-352.

als die Zeit – als Form des inneren Sinnes – meine Selbstanschauung bestimmt. Gott erhält das Substantiale, das Innere der Substanzen selbst. Seine Gegenwart ist die innigste, aber nicht lokal.¹¹

Die einzigartige Formung meiner Geistseele durch Gott kann ich nicht mit der subjektiven Anschauungsform der Zeit erfassen. Die göttliche Gegenwart selbst ist mir entzogen. Die mathematischen Axiome der Newtonschen Physik beziehen sich auf die Extension der Erscheinung, nicht aber auf das "*sensorium Dei*". Der Stoff der Vorstellungen, "*womit wir unser Gemüth besetzen*"¹², stammt aus der Außenwelt. Er affiziert als Gegebenes das Innere. Wir erleben unser Inneres also affiziert von außen. In den Anschauungsformen von Raum und Zeit geben wir dem empfangenen Material seine "*objektive Stelle*". Das heißt, wir setzen die Gegebenheiten als Erscheinungen entweder zueinander in ein Verhältnis oder bringen diese räumliche Ordnung der Dinge nun auch in ein Verhältnis zu uns selbst. Die Zeit als Anschauungsform des inneren Sinnes sorgt dafür, dass selbst mein empirisches Bewusstsein durch die empfangenen Eindrücke welthafter Ereignisse nicht materialistisch gebildet wird, sondern dieses Material als Weise der Selbstanschauung bei sich entgegennimmt. Die Zeit ist die "*Vorstellungsart meiner selbst als Objects*"¹³. Sie regelt das Nacheinander der Erscheinungen als Gegenstände meiner Erfahrung. An sich ist das Ich, dessen Bestimmungen als Veränderungen in der Zeit beschrieben werden, nicht zeitlich. Ich kann zwar sagen: Meine Vorstellungen folgen einander, aber das heißt nur, dass wir uns ihrer Zeitfolge bewusst sind. Vermittels des Zeitbewusstseins gewinne ich also nicht nur eine bestimmte Erfahrung meiner selbst als in der materiellen Welt der Veränderungen Lebender, sondern die Zeit ist zugleich das formale Prinzip der sinnlichen Welt selbst. Denn

¹¹ Vgl. Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Zweiter Teil: Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter, Berlin 1967, [Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*], 213.

¹² KrV, III, 70.

¹³ KrV, III, 62.

alles irgendwie Wahrnehmbare kann nur gedacht werden als entweder nebeneinander oder nacheinander gesetzt, also in dem *"Zuge der einzigen Zeit gleichsam eingebettet und an bestimmter Stelle sich aufeinander beziehend, so dass durch diesen Begriff, der für alles Sinnhafte primär ist, notwendig das formelle Ganze entsteht, was kein Teil eines anderen ist, d. h. die Welt der Erscheinungen"*.¹⁴ Die Zeit als Form der inneren Selbstanschauung ordnet nicht nur das von außen kommende sinnliche Material, die Welt der Erscheinungen untereinander im Hinblick auf mich, vielmehr wird der innere Sinn auch von uns selbst affiziert und nimmt so unser Ich als Erscheinung wahr. *"Ich bin mir meiner selbst bewusst"* – ein Gedanke, der schon ein *"zweifaches Ich"* enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt.

"Wie es möglich sei, dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein und mich so von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifelbares Faktum ist. Es zeigt ein über alle Sinnenanschauung soweit erhabenes Vermögen an...".¹⁵

Gerade diese eigentliche menschliche Fähigkeit der Selbstreflexion gegenüber bloß instinkthaftem Wissen kann ich nicht erfüllen. Das Ich als Objekt der Selbstreflexion wird nur als *"Erscheinung, als Gegenstand jener Zeit, die ihren Ursprung im Subjekte selber hat"*, erkannt. Mein eigenes Dasein in der Zeit kann dadurch nicht bestimmt werden. Schmerzlich ist es also, das transzendente Bewusstsein meines Daseins überhaupt von meinem Dasein in der Zeit unterscheiden zu müssen. Das Ich der transzendentalen Apperzeption ist nur *"ein logisches Subjekt"* – das den *"Verstandesakt des bestimmenden Subjekts überhaupt"*,

¹⁴ "Tempus itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum. Omnia enim quomodocunque sensibilia non possunt cogitari, nisi vel simul vel post se invicem posita, adeoque unici temporis tractu quasi involuta ac semet determinato positu respicientia, ita, ut per hunc conceptum, omnis sensitivi primum, necessario oriatur totum formale, quod non est pars alterius, h. e. mundus phaenomenon." Mund. sens.; II, 402

¹⁵ Eisler, Kant-Lexikon, 249.

bezeichnet, das heißt die Spontaneität des *"Ich denke"*, das die Einheit des Bewusstseins als Bestimmungsgrund aller Kategorien ausdrückt. Von diesem transzendentalen Ich, das als Ich *"alle meine Vorstellungen begleitet"*¹⁶, weiß ich nur, dass es tätig ist, nicht aber wie und als was. Aber dass der Mensch Vorstellungen als seine haben kann, sie auf sich beziehen kann, *"erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen"*.¹⁷ - *"Er hat ein Ich, auch wenn er es noch nicht sprechen kann, wenn er noch kein Wort für die 'Ichheit' hat. Da Kind beginnt erst ziemlich spät sich als Ich zu bezeichnen. 'Vorher fühlte es bloß sich selbst, jetzt denkt es sich selbst'"*.¹⁸ Das empirische Ich, das Ich als Objekt der Wahrnehmung bzw. des inneren Sinnes, enthält dagegen eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen. Aber diese *"Bestimmungen"* sind nichts weiter als Affektion äußerer Anschauung. Sie vermitteln mir bestenfalls ein Bewusstsein, niemals mein An-sich-Sein in der Zeit.

3. Die Zeit als Form der Selbstanschauung

Die Zeit der Anschauungsform meines empirischen Bewusstseins ist zwar die einzige Brücke zum transzendentalen Ich, aber sie stellt doch nichts weiter als eine *"schematische Vermittlung"* her. Sie verknüpft wohl das transzendente Bewusstsein mit dem empirischen. Sie sorgt dafür, dass wir nicht schizophren als *"Doppelpersönlichkeit"* erscheinen, indem sie das Mannigfaltige der sinnlichen Wahrnehmung geordnet in ihren Anschauungsformen der kategorischen Bestimmungen der transzendentalen Apperzeption zugänglich macht. Verstandesformen und äußere Anschauungen werden in Beziehung gebracht, aber bloß zum Zwecke möglicher Erfahrung. Das wahre Verhältnis von Anschauung und Begriff kann nicht erfasst werden durch eine Zeitvorstellung, die bloß die Form der inneren Selbstanschauung, aber nicht die Zeit der göttlichen

¹⁶ Vgl. KrV 1. A; IV, 248.

¹⁷ Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, VII, [Anthr], 127.

¹⁸ Eisler, Kant-Lexikon, 249.

Gegenwart ist, in der der Geist sich entäußert, um Sein-für-den-Anderen zu sein.

Nicht als "*Sein für*" wird Zeit erfüllt, sondern im Gegenteil. Sie wirft uns zurück auf uns selbst. Aber nicht einmal uns selbst macht sie fassbar, sondern paradoxerweise fällt der Versuch der Selbsterfassung vermittelt der Zeit zusammen mit der leeren Zeit, mit dem leeren Zeitbewusstsein. Die Vergegenwärtigung der puren Zeit zeigt uns aber die Hinfälligkeit des leiblichen Lebens, das von Moment zu Moment sich nur bewahrt, um von neuem dem Andrang der Dinge ausgesetzt zu werden. Wir stehen vor der Aporie, uns entweder leidenschaftlich in uns selbst zu verlieren oder die unendlich leere Zeit als Lebensüberdruß zu empfinden. Wo die Leidenschaft der Selbstverliebtheit müde wird, überfällt uns die Langeweile. Sie läßt uns empfinden, welchen Wert das Leben – eingesperrt in zeitliches Dasein – für uns haben kann. Er sinkt unter Null.¹⁹

Der Mensch, der als Endzweck nur sich selbst sucht, endet im Wahnsinn oder Lebensüberdruß. Gibt es eine Möglichkeit, aus dem Zirkelschluss der "*Selbstbegriffung*" erlöst zu werden? Gibt es einen Weg zum Ding an sich? Muss Zeit, mit Heidegger zu sprechen, als "*Naturzeit*" verstanden werden, oder hat sie eigentlich personalen Charakter? Fällt nur deshalb die Einheit des Selbstbewusstseins in transzendentes und empirisches Bewusstsein auseinander, weil die Zeit als "*Naturzeit*" zwar vielleicht zur Grundlage der Interpretation des empirischen Bewusstseins dienen kann, aber niemals zugleich die Erfassung der Spontaneität des reinen "*Ich denke*" möglich macht?

Kant stellt eindeutig fest, dass die zur Rezeptivität des empirischen Bewusstseins gehörige Zeit den Akt der Selbstanschauung des reinen "*Ich denke*" nicht leisten kann:

¹⁹ Vgl. Gerhart Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931, [Krüger, Kantsche Kritik], 57.

"Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das mannigfaltige zu demselben Gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, eben so vor dem Actus des Bestimmens gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein als eines selbsttätigen Wesens nicht bestimmen; sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, dass ich mich Intelligenz nenne."²⁰

Gibt es noch eine andere Anschauungsart meiner Selbst als die Zeit als Form des inneren Sinnes? Hat Heidegger recht: Muss ich um der Spontaneität des *"Ich denke"* gerecht werden zu können, nur die Zeit anders verstehen? *"Vielleicht ist gerade die Zeit das Apriori des Ich"*.²¹

Mit derselben Erkenntnisart, mit der man die Natur misst, die Zeit mit ihren Modi: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein, kann man auch der Person gerecht werden, stellt Heidegger fest.

Aber hier liegt gerade die doppelte Schwierigkeit: Wenn ich das Ich nicht in eine leibliche empirische Seite der Receptivität und eine geistige der Spontaneität auseinanderbrechen will, brauche ich offenbar doch eine einzige Form der unmittelbaren Selbsterfassung. Dass die Zeit als Einigungsform des mannigfaltigen Gegebenen bestenfalls als vermittelndes Schema

²⁰ KrV, III, 123.

²¹ Heidegger, Phänomenologie, 206.

fungieren kann, leuchtet ein. Aber damit weist Kant doch schon auf ein *"ursprünglicheres Zeitverständnis"* hin, das allein in der Lage sein könnte, der ungeteilten Wirklichkeit zu entsprechen. Der Newton-Schüler Kant legt die Diskrepanz zwischen dem *sensorium Dei* und den mathematischen Prinzipien offen und bezieht diese allein auf die Erscheinungsweise der Dinge in Raum und Zeit als subjektive Anschauungsform. Kant hebt damit das *sensorium Dei* nicht auf. Die absolute Raum-Zeit der göttlichen Gegenwart bleibt das Ding an sich. *"Ein Grundbegriff, kein Gegenstand äußerer Empfindung"*²², nicht *"lokal"* ist die *"Allgegenwart Gottes"*, sondern *"virtual"*. Der Raum ist nur das *"Phänomen"*, ein Symbol der göttlichen Gegenwart. Die Gegenwart des *"vollkommensten Geistes"* kann nicht im Raum gedacht werden, nicht nach der unmittelbaren, aber nicht *"innigen Weise der Newtonschen Attraktion aller Dinge untereinander"*.²³

4. Das Sittengesetz als Weise der Gegenwart Gottes in uns

Das *"Faktum"* des *"moralischen Gesetzes in mir"*²⁴ lässt uns auf *"innige"* Weise die Gegenwart Gottes für uns erfahren. Das Sittengesetz: *"Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"*²⁵, ruft mich zur eigenen Spontaneität auf. Der kategorische Imperativ: *"Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst"*²⁶, fordert mich als moralische Person an.

Die logische Persönlichkeit erfährt sich zugleich als *"praktische moralische Persönlichkeit"* Das geforderte sittliche Handeln ist mehr als eine bloße logische Verknüpfung des gegebenen

²² Vgl. Geg. I. Raume, II, 383.

²³ Vgl. Heimsoeth, Transzendente Dialektik, 213.

²⁴ Vgl. KpV, V, 31.

²⁵ KpV, V, 30.

²⁶ Immanuel Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, IV, [GMS], 429.

Materials zur Einheit des Bewusstseins. Hier in der praktischen Tat sind wir ursprünglich schöpferisch, nicht Einordnung des Gegebenen, sondern ein Neuanfang, ein "*sich machen*", sich verhalten als "*Ursache des Gegenstandes*" ist gefordert.²⁷ Das Ich der "*personalitas moralis*" findet sich nicht einfachhin vor – sondern hat eigenständig Stellung zu nehmen, zu sich als einem "*vernünftigen Sinneswesen*".

Diese gefordert Selbstbestimmung – im Gegensatz zur bloßen Selbstreflexion – setzt die "*Tatsache der Freiheit*" voraus. Ihre "*Realität*" lässt sich in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun.²⁸ Freiheit als ein praktisches Vermögen der Selbstbestimmung und schöpferischen Hervorbringung lässt sich nicht theoretisch erweisen. Sie folgt so wenig wie die einzigartige Existenzform, die durch sie begründet wird, logisch notwendig aus dem Selbstbesitz der Geistseele. Der freie Wille ist ein unableitbares zweites Vermögen, das zur Vernunft hinzukommt. Wäre der Wille nur Funktion der Vernunft, so müsste er vollstrecken, was sie erkennt. Als eigenständige Potenz vermag er dagegen Stellung zu nehmen zu dem, was die Vernunft erkannt hat. Dieser freie Wille wird mit der Forderung des kategorischen Imperativs offenbar: "*Du kannst – weil du sollst.*"²⁹ Es gibt nicht nur den kausalen Zusammenhang der Naturerscheinungen, der ihre Aufeinanderfolge gesetzhaft bestimmt. Es gibt auch die personale Gemeinschaft, die die Selbstbestimmung der Freiheit zur Voraussetzung hat. Gottes Gegenwart erweist sich nicht vornehmlich im *sensorium Dei* als in der durch Naturgesetze geregelten gemeinschaftlichen Ordnung der Dinge im Raume. Primär erweist sich Gottes Dasein als gemeinsamer Grund für das Zusammenwirken von Personen. Die Freiheit ist das Vermögen, von selber anzufangen, selber Ursache zu sein und nicht bloß verursacht zu werden. Diese Spontaneität des Selbstbeginns ist zu unterscheiden von Veränderungen, die den Naturprozess charakterisieren. "*Aus bloßer Natur*" ist eben kein erster Anfang

²⁷ Brief an Marcus Herz, 21. Feb. 1772; X, 130.

²⁸ Vgl. Heimsoeth, Transzendente Dialektik, 3. Teil, 468, 474.

²⁹ Vgl. KpV, V, 30.

begreiflich zu machen, auch nicht der Anfang der Natur selber. Die auf Naturgesetze bezogene Vernunft verwickelt sich in Antinomien, wenn sie über den kausalen Nexus der Wirkung hinaus etwas über den absoluten Anfang der Erstursache sagen soll. Erst das personale Phänomen der Freiheit erlaubt, den nicht notwendigen Anfang der Selbstbestimmung nachzuvollziehen. Veränderung zielt auf die Erlangung des noch Ausstehenden, sie befriedigt den Mangel. Der absolute Neuanfang der persönlichen Freiheit kennt diese Notwendigkeit nicht. Sie erstreckt sich auf etwas, was nicht sein muss, zum Zwecke der Ergänzung. Sie bestimmt den Selbstzweck. Sie achtet die Person um des anderen willen. Die Freiheit ist jene "*Grundkraft*"³⁰, die die Bedingung der Möglichkeit personaler Gemeinschaft ist.

Sie erweist sich als das Gegenteil zur Naturzeit, die die notwendige Sukzession beinhaltet. Durch die "*Kausalität der Freiheit*" beginnt etwas, was nicht vorher durch die Raum-Zeit-Stelle des Vorausgegangenen, auf die es gesetzhaft folgt, bestimmt ist. Vielmehr umgekehrt: Es beginnt etwas in der Zeit – "*ereignet*" sich oder geschieht, wie Kant sich ausdrückt, das seine Ursache allein in der Selbstbestimmung der Person hat. Die Wirkung dieser Selbstbestimmung, die als Folge davon in der Zeit aufspürbar ist, ermöglicht nun ein geradezu umgekehrtes Zeitverständnis. Zeit bedeutet nicht mehr die Anschauung eines "*reinen Nacheinander*", sondern meint die persönliche Selbstbestimmung in Relation zu einem anderen. Zeit wird damit ursprünglich als Versinnlichung der Freiheit und gerade nicht als Naturgesetz sichtbar. Naturzeit und Spontaneität der Freiheit müssen einen ausschließenden Widerspruch für Kant bilden, wenn "*die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen*" werden "*und die oben angeführten Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst... Ist aber Naturnotwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch.*"³¹

³⁰ Vgl. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik.*, 2. Teil, 223.

³¹ *Prol.*, IV, 343.

5. Verwandlung der Naturzeit

Freiheit ist die Seinsweise des Dinges an sich selbst; die Wirkung seiner Selbstbestimmung in der Zeit können wir nicht adäquat erfassen. Wir haben zwar das "*Hineindenken*" in das Phänomen der Freiheit, aber kein "*Hineinschauen*". Wir können nur die Wirkung der Freiheit entgegennehmen gemäß den Bedingungen unserer sinnlichen Rezeptivität, den Anschauungsformen von Raum und Zeit. Uns fehlt aber die Gemeinschaft mit dem Ursprung, aus dem heraus wir die Unableitbarkeit der freien Handlung mitvollziehen könnten. Wir sind der Gegenwart Gottes nicht unmittelbar teilhaftig. Aber wir können die Wirkung dieses ursprünglichen Seins für uns in der Tatsache der Freiheit konstatieren. Im Hören des Sittengesetzes nehmen wir die persönliche Freiheit zum anderen als anderem wahr. "*Wir können, weil wir sollen*"³² ein Miteinandersein gestalten, das die Aufhebung und Umkehrung der Naturzeit notwendig macht.

*"Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: dass er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durch Gesetz bestimmt werde."*³³ – "*Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch als Gebot Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überlässt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen."*³⁴ – "*Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur*".³⁵

³² Vgl. KpV, V, 30.

³³ KpV, V, 72.

³⁴ KpV, V, 83.

³⁵ KpV, V, 47.

Die Naturzeit, die mir Selbstverwirklichung, Befriedigung meines Interesses nahe legt, muss überformt werden. Der Trieb nach Glückseligkeit als der *"Annehmlichkeit des Lebens"* muss überwunden werden. Rousseau hat Kant gelehrt, dass der Fortschritt der Kultur nichts mit einem Fortschritt der Moralität zu tun hat. Durch Entwicklung von Wissenschaft und Kunst wird der Mensch nicht besser und deshalb auch nicht glücklicher. Im Gegenteil, das ausschließliche Streben nach Glückseligkeit ist gerade die Ursache für die Unersättlichkeit der Habgier und führt konsequentermaßen zum Kampfe aller gegen alle.³⁶ Der Egoismus der Naturzeit muss verwandelt werden in ein Miteinandersein aller als Realisierung jener Freiheit, die vom Ursprung her Freiheit zum anderen um des anderen willen ist. Die Spontaneität der moralischen Persönlichkeit entreißt uns der triebhaften *"Selbstanschauung"* und eröffnet uns ein Sein beim anderen. Wenn ich die Freiheit nicht missbrauche als potenzierten Rückbezug auf mich selbst, erschließt sie mir das *"Ganzsein-Können"*, nicht wie Heidegger meint, das Ganzsein meiner selbst in der Erfassung meines alle Augenblicke überschreitenden *"Seins zum Tode"*; es geht nicht um Absolutsetzung der Naturzeit, sondern um ihre Transzendierung. Das Ganzsein-Können des einzelnen in der Weltzeit lebenden Menschen bedeutet für Kant gerade nicht die Weise *"des Sichfindens in den Dingen"*³⁷, sondern umgekehrt: Dasein für alle anderen um ihrer selbst willen. So wird *"der Begriff der Zeit als der einzigen unendlichen und unveränderlichen, in dem alle Dinge sind und beharren, die Ewigkeit der gemeinsamen Ursache in der Erscheinung"*³⁸ in seinem ursprünglichen Sinne offenbar: Unsere gemeinsame Herkunft aus dem Sein Gottes für uns ermöglicht ein Miteinandersein der reinen Liebe.

³⁶ Vgl. Krüger, Kantsche Kritik, 54-55.

³⁷ Heidegger, Phänomenologie, 243.

³⁸ "... conceptus temporis tanquam unici infiniti et immutabilis, in quo sunt et durant omnia, est causae generalis aeternitas phaenomenon." Immanuel Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, II, [mund. sens.], 410.

Glückseligkeit kann nicht durch Fortschritt der Naturzeit erreicht werden, sondern allein durch *"tugendhaftes Streben"*, das Selbstbestimmung am Sittengesetz misst. Gottes Dasein ist ursprünglich ein *"nicht zur Physik..., sondern zur Moral gehöriger Begriff"*.³⁹ Gott offenbart sich uns als der Geber des Sittengesetzes.⁴⁰ Zeit ist ursprünglich die Wirkung der Spontaneität der Freiheit. Naturzeit wird sie erst, nachdem ihr personales Sein für den anderen pervertiert wird zum Sein vermittelt des anderen. Dann wird aus dem möglichen Miteinandersein das Nacheinander, die reine Sukzession als Bedingung der Möglichkeit des Selbstanschauung!

Allein die *personalitas moralis* gibt uns angesichts des Faktums der Freiheit bzw. des Sittengesetzes *"das Gefühl unserer wirklichen Existenz"*. In der Forderung des Sittengesetzes *"Du kannst, weil Du sollst"* wird mir mein Dasein, das zur Spontaneität der Handlung aufgerufen ist, *"fühlbar bemerkbar"*. – Die persönliche Handlungsweise, die Stellungnahme zu mir als einem vorgegebenen Selbst ist geboten. Das persönliche Verhalten im Hinblick auf den anderen als anderen wird verlangt. Das heißt aber nicht, dass ich diese Praxis so einholen könnte, dass mir die einzigartige Existenzform meines Selbst *"offenbar"* sein könnte – es sei denn, in jenem *"Reich Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen"*⁴¹.

*"Kant steht mit der Grundabsicht seiner Philosophie nicht am Anfang des 'modernen' Denkens, sondern am Ende der alten theistischen Metaphysik. Die Kantische Kritik ist der letzte Versuch sie zu retten."*⁴² Gerettet kann die Theistische Metaphysik nur werden, wenn durch eine *"Metaphysik der Metaphysik"* gezeigt wird, wie der Geist der Materie *"innigst"* gegenwärtig ist.

³⁹ KpV, V, 140.

⁴⁰ Vgl. Rel., VI, 99-100.

⁴¹ KpV, V, 128.

⁴² Krüger, Kantsche Kritik, 227.

Zeit darf nicht nur das gesetzhafte Schema der Vermittlung sein,
vielmehr Versinnlichung der Freiheit als Dasein für den anderen.

XIII C. Kapitel: Biologie als Wissenschaft

1. Die Bildungsgeschichte der Organismen lässt sich nicht durch mechanische Ursachen erklären

Die mathematische Naturwissenschaft hat im Rückgriff auf die christliche Botschaft der Inkarnation des Geistes die Materie unseres Kosmos als Natur des Geistes interpretiert. Die Sterblichkeit der Materie, die dem Selbstbesitz des Geistes widerspricht, gehört nur zur Erscheinungsweise einer Natur, die Gegenstand jenes Subjektes ist, das die Freiheit zum anderen als Akt der Selbstvermittlung durch den anderen missbraucht hat und damit Zeit als Weise des Miteinanderseins in den Prozess des Nacheinander pervertiert hat. Tod und Tötung "*als Gesetz der Naturzeit*" werden von Kant als dem Interpretieren der Newtonschen Physik unterschieden vom "*Raum der göttlichen Gegenwart*", in welchem "*Natur und Sitte*" geeint sind. Nicht die Naturzeit entwickelt durch Aufhebung des Vorausgegangenen das Nächstfolgende. Die "*Fähigkeit der Naturen, sich von selber zur Ordnung und Vollkommenheit zu erheben*", ist für Kant der "*schönste Beweis des Daseins Gottes*".¹ Gott ist es, der die Materie so zusammensetzt, dass sie sich selbst in eigenständigen Einheiten besitzt.

Materie, ohne Rückzug auf den "*absoluten Raum als erstes Prinzip ihrer Zusammensetzung*", verliert ihre Einzigartigkeit und damit Unsterblichkeit. Sie sinkt herab zu einer Menge austauschbarer Partikel.

*"Die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten"*², gelingt der mathematischen Naturwissenschaft nur insofern, als sie lediglich einen von Gott

¹ Th. des Himmels, I, 239.

² Th. des Himmels, I, 221.

verursachten Expansionsprozess beschreibt, dessen Ursachen und damit Wesen sie aber nicht kennt.

Aus den allgemeinen "*Bedingungen möglicher Erfahrung*" auf das spezifische und d. h. unableitbare Wesen des Einzelorganismus zu schließen, ist nur möglich, wenn ich das Einzelwesen nur als Teilstück jenes Endproduktes der Natur betrachte, das als Mensch den Selbstherstellungsakt der Materie abschließt.

Wenn die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erfahrung zugleich die Bedingungen der Selbstreflexion der Natur darstellen würden, wie Karl Marx meint, müsste in der Tat aus den mechanischen Gesetzen der mathematischen Naturwissenschaft die Entwicklungsgeschichte der Natur mit allen Teilstücken der Evolution prinzipiell abgeleitet werden können.

Für Kant aber besitzt Gott allein den *intellectus archetypus*. Dem Menschen aber, der sich schuldhaft in den Widerspruch zu Gott begeben hat, ist der Zugang zum "*Innenwesen*" der Dinge versagt.

*"Ist man im Stande zu sagen: Gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte aus Unwissenheit der wahren innern Beschaffenheit des Objects und der Verwicklung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: dass eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird."*³

³ Th. des Himmels, I, 230.

*"... schlechterdings kann keine menschliche Vernunft... die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. ... es ist... notwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen."*⁴

Eine rein gesetzmäßige Aufeinanderfolge der Materieteilchen – wie sie die Physik für die Bildung der Sonnensysteme im Sinne der Kant-Laplaceschen *"Himmelsmechanik"* annimmt – ist im Bereich des Lebendigen nicht ausreichend. Neben die mechanisch-kausale Erklärung der Organismen tritt notwendigerweise die teleologische Betrachtung *"als Fremdling in der Naturwissenschaft"*.⁵

*"Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallenzulassen..., weil ohne diesen keine Einsicht in der Natur der Dinge erlangt werden kann"*⁶. Dabei dürfen wir aber *"niemals aus den Augen verlieren, dass wir"* die Produkte der Natur *"doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen."*⁷

Drei Formen von Zweckmäßigkeit unterscheidet Kant in der Natur:⁸ 1. ist der Organismus als eine Ganzheit zu betrachten: *"Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich gefordert, dass die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriff oder einer Idee befasst, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muss."*⁹ Die Teile des Organismus verbinden sich dadurch zur Einheit eines Ganzen, *"dass sie voneinander wechselseitig*

⁴ Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, V, [KU], 409-410; vgl. Walter Zimmermann, Evolution. Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse, Freiburg / München 1953 (= Orbis Academicus II/3), [Zimmermann, Evolution], 336.

⁵ KU, V, 390.

⁶ KU, V, 410.

⁷ KU, V, 415.

⁸ Vgl. Zimmermann, Evolution, 326.

⁹ KU, V, 373; vgl. auch: Zimmermann, Evolution, 326.

Ursache und Wirkung ihrer Form sind"¹⁰. Auf diese Weise bestimmt die Idee des Ganzen die Form und die Verbindung aller Teile. *"In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Teil so, wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der andern und des ganzen Willen existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht... nur dann und darum wird ein solches Product als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können."*¹¹

Ein lebendiger Organismus ist also nicht bloß eine Maschine, etwa einem Uhrwerk vergleichbar. *"In einer Uhr ist ein Teil... um des andern Willen, aber nicht durch denselben da."*¹² Naturzwecke sind im Unterschied zur Maschine sich selbst organisierende Wesen, als solche haben sie nicht nur bewegende, sondern bildende Kraft.¹³ – Organisierende Wesen sind also Zweck der Natur.¹⁴ Diese *"unerforschliche Eigenschaft"* der *"Selbstorganisation der Organismen"* macht sie zu Naturzwecken, deren *"objektive Realität"* der Naturwissenschaft zu einer besonderen Betrachtungsweise der Teleologie Grund gibt.

Neben dieser Grundfähigkeit der Organismen, sich selbst entsprechend einer vorgegebenen Form als Ganzes von Teilen zu einer inneren sich selbst gehörenden Einheit zusammenzuschließen, ist 2. von Zweckmäßigkeit in der Natur bei Kant in einer mehr äußerlichen Hinsicht die Rede: Die Zuordnung der einzelnen Organismen untereinander. Entscheidend wird dann 3. die Hinordnung der Organismen auf den letzten Zweck, den Endzweck.

Wenn man nun im Sinne der mechanistischen Erklärungsweise die innere Form der Organismen, z. B. *"den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinem Knochen, die Lage seiner Flügel zur*

¹⁰ KU, V, 373.

¹¹ KU, V, 373-374.

¹² KU, V, 374.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. KU, V, 375.

Bewegung des Schwanzes zum Steuern u.s.w." zu erklären sucht, "so sagt man, dass dieses alles nach dem bloßen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Kausalität, nämlich die der Zwecke (nexus finalis) zu Hülfe zu nehmen", geschehen könne.¹⁵

"Es ist vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanismus zum Behuf einer Erklärung der Naturproducte soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es an sich unmöglich sei auf seinem Wege mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es für uns als Menschen unmöglich ist".¹⁶

2. Die Zusammenknüpfung von Wirk- und Zielursache durch Gott

Was Aristoteles für gegeben hielt, schließt Kant für die menschliche Betrachtung aus: Das einsichtige Zusammenwirken von *causa finalis* und *causa efficiens*. Beide, Aristoteles wie Kant, gehen davon aus, dass die *causa finalis* als erste der vier Ursachen, die für das Werden der Dinge verantwortlich sind, zu betrachten ist. Im Beispiel des Aristoteles: Der Silberschmied muss zunächst den Zweck der Sache bestimmen können, bevor er die Form – etwa die Silberschale – entsprechend dieser Bestimmung aus der Materie gewinnt. Der Silberschmied, der gemäß seiner Absicht die bestimmte Form, etwa zum Kultgebrauch, herstellt, ist aber nicht mit Gott als dem Schöpfer der Natur zu verwechseln. Wir können zwar durch experimentelle Analyse der Naturobjekte den Mechanismus studieren, der die Materie im Sinne der *causa effectiva* zusammensetzt. Aber, *"damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muss er ... immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen*

¹⁵ KU, V, 360.

¹⁶ KU, V, 418.

*Mechanism selbst benutzt, um andere organisierte Formen hervorzubringen"*¹⁷

Die innere Form der Naturdinge, das *εἶδος* des Schneeglöckchens, war für Aristoteles noch Abbild der höchsten Allgemeinheit des unveränderlichen göttlichen Geistes. Sein materielles Werden galt nur als eine widersinnige, weil sterbliche Vereinzelung eines an sich unveränderlich bleibend gültigen Typus. Gegenstand der Wissenschaft war allein die dem Typus zugrunde liegende Idee. Empirisch abgelesene Einzelmerkmale der Materie waren höchstens Objekte einer unverbindlichen Beschreibung.

Nachdem aber – im Rückgriff auf die Inkarnation des göttlichen Geistes – das Werden der Naturformen als innere Bildungsgeschichte der Selbstorganisation von Organismen aufgefasst werden muss und die vielfältigen Formen nicht mehr einfachhin als Abbild der höchsten Allgemeinheit allein dem prinzipiellen Denken zugänglich sind, vielmehr die einzigartige Vielfältigkeit der Formen als Ausdruck der dreifaltigen Schöpfungsgeschichte einen unvertauschbaren Wert bekommen hat, lässt sich dieser Formgehalt der Organismen nicht mehr einfachhin von seiner vereinzelnden materiellen Bildungsgeschichte abstrahieren.

Beides zusammen zu erfassen oder gar zu reproduzieren: die einzigartige Form, die im Ganzen aller Organismen einen unvertauschbaren Zweck besitzt und zugleich die Gesetzmäßigkeit ihrer Selbstherstellung zu berücksichtigen, hieße mit Kant zu sprechen, den *intuitus archetypus* zu besitzen bzw. der Anschauung Gottes teilhaftig zu sein. Die Anschauung ist es, die über die Allgemeinheit des Denkens hinausgehend, das Einzigartige erfasst; nicht die empirische – sie kann bestenfalls eine Statistik von Besonderheiten aufrechnen –, sondern die intellektuelle Anschauung des Geistes, die die Vereinzelung, die Fleischwerdung der Idee betrachtet.

¹⁷ KU, V, 418.

"Der Endzweck" der vielfältigen einzigartigen Organismen, ihr Zusammenhang in einem einzigartigen Kosmos übersteigt "alle unsere teleologische Naturerkenntnis weit."¹⁸ Die Erkenntnis dieses Endzweckes der Natur bedarf einer übersinnlichen Beziehung. "Denn der Zweck der Natur muss über die Natur hinaus gesucht werden".¹⁹

Die Zusammenknüpfung beider Prinzipien, der *causa effectiva* und der *causa finalis*, ist nur dem *intellectus archetypus* Gottes möglich. Der Mensch ist nicht die Ursache, aus der die Entstehung der Dinge abgeleitet werden könnte. Durch die Sünde von Gott unterschieden, können wir die Totalität der uns gegebenen Objekte nicht erfassen. Die Welt als Ganzes ist uns nicht gegeben. Wir sind deshalb nicht in der Lage, den Totalzusammenhang der in ihr wirkenden mechanischen Kausalitäten final zu verstehen. Andererseits müssen wir die in der Natur vorgefundenen Organismen als "nach Zwecken handelnde Wesen" betrachten, zu deren Erklärung wir der "Idee eines Naturzwecks" als "konstitutivem Prinzip" bedürfen. Weil uns nun aber der Einblick in die Entstehung und Zielsetzung der Natur als Ganzes nicht mehr vergönnt ist und wir statt dessen nur noch die Bildungsgeschichte der einzelnen gegebenen Objekte studieren können, erscheinen uns die Organismen, deren Endzweck bzw. Totalzusammenhang wir nicht verstehen, als Zufallsbildung mechanisch bewegter Materie!

Kant weist diese Vorstellung entschieden ab: Mit einem Begriff "organisierter Materie" ist wenig geholfen, denn erstens gibt es in der Erfahrung kein Beispiel dafür, dass Leben aus lebloser Materie entstanden ist, und zweitens gehört zum physischen Begriff der Materie, dass sie "eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann".²⁰ Zur Wesensform der Organismen gehört aber

¹⁸ KU, V, 378.

¹⁹ Ebd.

²⁰ KU, V, 377.

gerade die wechselseitige Einheit vom Ganzen und seinen Teilen. Der Begriff "*organisierte Materie*" erweist sich also als Selbstwiderspruch.

Die beiden unterschiedlichen Ursachenreihen, die *causa effectiva* und die *causa finalis*, können nur in Gott "*unter einem gemeinschaftlichen obern Princip stehen*".²¹ Das "*Übersinnliche*" (Gott) wäre also "*der Natur als Phänomen*" zu "*unterlegen*".²² Wenn die uns gegebene Natur auf Gott als die erste Ursache ihrer Zusammensetzung hin durchsichtig wäre, könnten wir die *causa effectiva* im Dienste der *causa finalis* wirken sehen.

Da uns diese Einsicht in die Schöpfungstätigkeit Gottes versagt ist, bleibt für unsere Naturerklärung nur übrig, die mechanische Bildungsgeschichte der Organismen nach unseren "*Ideen*" zu ordnen. Eine systematisch wissenschaftliche Erfassung der Naturprodukte verlangt die "*Natureinheit*" als "*regulatives Prinzip*". Aus dieser aller Einzelbetrachtung vorausliegendem apriorischen Prinzip "*Natureinheit*" können dann die "*Gesetze der Spezifikation der Natur*", d. h. die Gliederung der Organismen in Gattung und Art abgeleitet werden.

3. "*Natureinheit*" als regulatives Prinzip aller Naturerklärung

An die Stelle der *causa finalis* als konstitutivem Prinzip der göttlichen Schöpfungstätigkeit tritt also bei Kant, aus Mangel an Einsicht in diese umfassende Schöpfungsursache, das bloß regulative Prinzip der ordnenden menschlichen Vernunft. Auf die *causa finalis* als "*regulatives Prinzip*" kann die Naturwissenschaft nicht verzichten. Der organisierende "*Bildungstrieb*"²³ der Organismen zeigt, dass hier "*eine unerforschliche Kraft*" am Werke ist, die nicht nur den Einzelorganismus mit sich selbst

²¹ KU, V, 413.

²² KU, V, 412.

²³ KU, V, 424.

einigt, sondern darüber hinaus alle Organismen auf einen "Endzweck" versammelt. Wenn dieser Endzweck der Natur als "übersinnlicher" sich unserer Einsicht entzieht, bleibt für Kant nur übrig, "Natureinheit" als "regulatives Prinzip" wissenschaftlicher Naturerklärung festzuhalten.

Da wir "*die Zusammenstimmung und Einheit ... der besonderen Gesetze und der Formen*"²⁴, das Zusammenwirken der mechanischen und teleologischen Prinzipien in Gott nicht widerspruchsfrei einzusehen vermögen, müssen wir die zweckmäßige Schöpfungstätigkeit Gottes als erstes Prinzip aller Naturerklärung vertauschen mit unserer "Idee" von der "Einheit der Natur" als regulativem Prinzip der Verstandestätigkeit.

"*Merkwürdigerweise*" erweist sich nun der "*empirische Gebrauch*" der *causa finalis* als "regulatives Prinzip" der Naturerklärung "*heuristisch*". Ohne das transzendente, aller Einzeluntersuchung vorausliegende Prinzip der "*Spezifikation der Natur*" würde aber der empirische Versuch, die Gliederung der Natur nach Gattungen und Arten, nach Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zu erfassen, schnell verenden.

"Die Vernunft bereitet also dem Verstand", d. h. der empirischen Naturbetrachtung, "sein Feld: 1. durch ein Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen; 2. durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch das Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Continuität der Formen nennen. Das letztere entspringt dadurch, dass man die zwei ersteren vereinigt, nachdem man sowohl im Aufsteigen zu höheren

²⁴ KU, V, 409.

Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten untereinander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen".²⁵

Der Naturerklärung, die mit der vorausgesetzten "Idee" der "Natureinheit" als Einheit alles Mannigfaltigen arbeitet, entspricht die systematische Zusammenfassung ihrer beiden Prinzipien Einheit und Vielheit unter dem Gesetz der Kontinuität der Formen. Der Übergang von der Einheit zur Vielheit wird durch stufenförmiges Wachstum erklärt. Vielheit widerspricht nicht der Einheit, sondern soll als verwandtschaftliche Verzweigung der Einheit verstanden werden.

"Man sieht aber leicht" – so argumentiert Kant weiter – "dass diese Continuität der Formen eine bloße Idee sei, der ein congruierender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht aufgewiesen werden kann: nicht allein um deswillen, weil die Spezies in der Natur wirklich abgeteilt sind und daher an sich ein quantum discretum ausmachen müssen, und, wenn der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft derselben kontinuierlich wäre, sie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweier gegebener Arten lägen, enthalten müsste, welches unmöglich ist; sondern auch, weil wir von diesem Gesetz gar keinen bestimmten empirischen Gebrauch machen können".²⁶

"Eben so ist es mit der Behauptung oder Anfechtung des so berufenen von Leibniz in Gang gebrachten und durch Bonnet trefflich aufgestutzten Gesetzes der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden

²⁵ KrV, III, 435-436.

²⁶ KrV, III, 437-438.

Grundsatzes der Affinität ist... Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit aus einander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, dass auf solche Beobachtungen... als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Prinzip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbesammt, wo oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Prinzip der Vernunft".²⁷

Als methodisches Ordnungsprinzip für die Naturerklärung lässt Kant also die Kontinuität der Formen bzw. die Stufenleiter des Lebendigen gelten. Die Natur selbst kann so nicht aufgefasst werden. Hätten wir den Einblick in die zwecksetzende Schöpfungstätigkeit Gottes, würde uns die unvertauschbare Einzigartigkeit des jeweiligen Formprinzips der Organismen und ihre übersinnliche Grundstruktur deutlich erfassbar sein, so würden wir das "*quantum discretum*", die "*wirkliche Abteilung der Spezies*" erkennen.

Der "*unerforschliche Bildungstrieb*" versammelt die Elemente einer Spezies so, dass "*die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme*".²⁸ Die Naturelemente sind nicht einfachhin Teile, Bausteine der sich entwickelnden Natureinheit, sondern immer Teile dieses Organismus. Die Natur organisiert sich kraft dieses von Gott verliehenen Bildungstriebes in jeder Spezies selbst.

Eine mechanische Naturerklärung, die den Zweck des Einzelorganismus als Zwischenpause im Entwicklungsprozess des Lebens überhaupt verrechnet, missachtet, dass "*ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von je her da sind,*

²⁷ KrV, III, 441-442.

²⁸ KU, V, 373.

unmittelbar geschaffen, oder... präterminiert habe"²⁹. Wenn wir auch die *"Handlungsart und die Ideen desselben... gar nicht kennen... können"*³⁰, so müssen wir doch die *"Unabwandelbarkeit dieser Zielsetzung"* im Hinblick auf die zweckmäßige Einrichtung des Einzelorganismus berücksichtigen.

Die mechanisch-technische Erklärungsweise der Natur kann nur als Methode, als heuristisches Prinzip zur Auffassung der beiden Strukturprinzipien der Natur – Einheit und Vielheit – dienen. Die Verknüpfung beider: Die Einmaligkeit des Vielen ist *"übersinnlich"* und nur als Schöpfungsgeheimnis des *"Dreieinen"* zu erfahren. Die schematische Verknüpfung beider in der Zeit zeigt nur die Erscheinungsweise des Ewigen.

4. Evolutionstheorie als heuristisches Prinzip der Naturerklärung

Durch die schematische Betrachtung der Natur als Ganzheit hört die Biologie auf, eine bloße Einzelheiten beschreibende Disziplin zu sein. Sie wird Wissenschaft, der mathematischen Physik an Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit vergleichbar – als *"Geschichte der Biologie"*. Der systematische Zusammenhang der Organismen wird als ihre Bildungsgeschichte aus der *"Einheit der Natur"*, als dem obersten Prinzip aller Naturerklärung abgeleitet. Biologie wird Evolutionstheorie, um die Einheit der Natur zu demonstrieren!

Aber diese Einheit, die den *"Übergang"* von der Einheit zur Vielfalt, von Gattungen zu Arten als Entwicklungsgeschichte darstellen soll, ist für Kant nur ein heuristisches Prinzip, eine *"Idee"* der Vernunft zur Anweisung für die Erforschung jener einzigartigen Vielseitigkeit, die allein durch den *intellectus archetypus* wirklich zu einigen ist.

²⁹ KU, V, 410.

³⁰ Ebd.

Die Geburt der Biologie als systematischer Geschichtswissenschaft wird bezahlt mit der Preisgabe der *causa finalis* als einem "konstitutiven Prinzip" der Naturerklärung. Die Unterscheidung der *causa finalis* als einem konstitutiven Prinzip der göttlichen Schöpfungstätigkeit und der *causa finalis* als einem bloß regulativem Prinzip für den menschlichen Vernunftgebrauch führt nun praktisch zur einseitig mechanistischen Betrachtungsweise der Natur. Die von der *causa finalis* als konstitutivem Prinzip der Organismen isolierte *causa effectiva* kann nur noch ganz allgemein für die Bewegungsgeschichte der Naturwesen überhaupt verantwortlich gemacht werden. Ihr "Dienst" dient "als Verwirklichungsgeschichte" des spezifischen Bildungstriebes des jeweiligen Einzelorganismus und kann nicht mehr berücksichtigt, weil nicht systematisch erfasst, werden.

Die Erfassung der "Natur als Ganzes" wird erkaufte mit dem Verlust der Bildungsgeschichte des Einzelorganismus. Biologie wird systematische Wissenschaft durch die Alleinherrschaft der *causa effectiva*. Trotzdem bleibt es für Kant dreist, "zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde".³¹

Kant ist sich voll bewusst, dass die Biologie als allgemeine Geschichte der Naturentwicklung nur eine Evolutionstheorie als heuristisches Prinzip darstellt. Eine wirkliche, sich auf Realübergänge in der Natur beziehende Evolution lehnt er konsequentermaßen ab.

Aufgrund der "komparativen Anatomie" aller Pflanzen- und Tiergattungen infolge der "Analogie der Formen" könnte man erwarten, dass sie, "bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt" seien, "von einer gemeinschaftlichen Urmutter".³² Es steht von daher "dem

³¹ KU, V, 400.

³² KU, V, 418.

*Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allein ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanismen derselben jene große Familie von Geschöpfen... entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minderzweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen.*³³

"Ein gewagtes Abenteuer der Vernunft" nennt Kant Hypothesen dieser Art.³⁴ Um die Entstehung von Organismen erklären zu können, müsste man den Übergang von der anorganischen zur organischen Materie im Sinne der "*generatio aequivoca*" erklären – das aber wäre für Kant "*ungereimt*"!³⁵ Eine gattungsmäßige Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung widerspricht der Vernunft, die dem Satz der Identität als dem Grundprinzip der Logik verpflichtet ist. Preisgabe dieses obersten Denkprinzips würde Rückfall in den Mythos mit allen Konsequenzen bedeuten.

Wirkliche Evolution würde Rückfall in den Mythos mit allen Konsequenzen eines doppelten Widerspruchs bzw. Streites zwischen der niederen Eltern- und der überragenden Tochtergeneration bedeuten. Allein die Gleichheit von Ursache und Wirkung überwindet den tötenden Entwicklungskampf der Generationen zur Freiheit des Miteinanderseins.

5. Der von Gott gegebene Bildungstrieb des Einzelorganismus

Die kausalmechanistische Betrachtungsweise der Biologie als Wissenschaft könnte dazu verleiten, die artbildenden Formunterschiede der Organismen zu übersehen. In Wirklichkeit

³³ KU, V, 419.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. ebd.

ist es aber gerade umgekehrt. Der "*Bildungstrieb der Organismen*", auf Grund dessen sich die Organismen selbst zu spezifischer Form entfalten, ist Ausdruck des vorgegebenen Artlogos. Kant spricht von einer "*generischen Präformation*" der Lebewesen, d. h. die spezifische "*Form*" eines Organismus ist "*virtualiter*" im Sinne einer aktiven, sich selbst entwickelnden Potenz vom *intellectus archetypus*, vom Schöpfergott gegeben. Leibniz, der die verschiedenen Monaden in einer ununterbrochenen Stufenfolge nach dem Gesetz der Kontinuität in prästabilisierter Harmonie vereinigt sieht, nimmt sogar an, dass jeder Organismus in seiner Individualität durch Gott präformiert ist. Jede einzelne fensterlose Monade stellt für ihn, kraft immanenter Wirksamkeit, das Ganze des Universums in einzigartiger Form als diesen unvertauschbaren Gedanken Gottes dar.³⁶

Auf Grund dieses von Gott als Ausdruck seiner selbst gegebenen Artlogos besitzt der Organismus sich so, dass er nicht nur sich selbst entfalten, sondern auch sich selbst im Sinne der Zeugung weitergeben kann. Die Begattung wird von Kant nicht nur als die materielle Basis betrachtet, der Gott sein Formprinzip schenkt, wie etwa Malebranche denkt. Auch den Prästabilismus von Leibniz und seiner Schule lehnt er mit dem Argument ab: Hier hätte die göttliche Weisheit nur die "*Anlage*" gebracht, mittels deren ein organisches Wesen seinesgleichen hervorbringt und die Spezies sich selbständig erhält.³⁷

Auf diese Weise, so argumentiert Kant weiter, "*geht alle Natur... verloren*"³⁸, d. h. die Eigenständigkeit der Natur wird auf Kosten einer "*hyperphysischen*" Erklärungsweise aufgehoben! Deswegen zieht Kant die "*Epigenesis*" vor: "*Unter der höheren Anleitung und Anweisung des Bildungstriebes*" als Vermögen des virtualiter gegebenen Formprinzips der jeweiligen Organismen zeugt der Organismus sich artspezifisch als dieser weiter. Bei diesem

³⁶ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, § 62, §83, Hamburg 1956.

³⁷ Vgl. KU, V, 422-424.

³⁸ KU, V, 422.

*"unerforschlichen Prinzip einer ursprünglichen Organisation"*³⁹
hat auch der Naturmechanismus einen unverkennbaren Anteil.

Für Kant ist also das dem jeweiligen Organismus von Gott mitgegebenen Formprinzip der Grund der Möglichkeit der artspezifischen Zeugung. Bei dieser Epigenesis fällt die Natur nicht aus, weil Gott nicht die entwickelte Endform mitteilt, vielmehr einen artspezifischen Bildungstrieb, der die Selbstorganisation dieses Organismus als Ausbildung seines ihm *"virtualiter"* gegebenen Formprinzips besorgt.

Der Akt der Mitteilung des Formprinzips entzieht sich, wie die Art der Entgegennahme dieser von Gott gegebenen Bildungskraft, unserer empirischen Nachforschung. Wir können nur den mechanischen Prozess, das heißt die Entwicklungsgeschichte der *causa effectiva* beobachten, die ausführt, was durch die *causa finalis* vorgegeben ist. Die Erfahrung zeigt uns, darauf verweist Kant, dass Zeugung im Sinne der Gleichheit von Ursache und Wirkung nur als *"generatio univoca"* bzw. *"homonyma"* zu verstehen ist, aber gerade nicht als *"generatio aequivoca"* auf einen gemeinsamen Stammbaum verweist. Zum Beispiel:

*"Ein Baum zeugt erstlich einen anderen Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst als Gattung nach.. Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum... Die Materie, die er sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigentümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann."*⁴⁰

Sowenig wir den *"unerforschlichen Akt der Selbstorganisation"* der artspezifischen Formen der Organismen erklären können, sowenig kennen wir das wirkliche Endziel dieser

³⁹ KU, V, 424.

⁴⁰ KU, V, 371.

Bildungsgeschichte; beides hängt zusammen. Aber um überhaupt die bloß mechanische Vorstellung der Evolutionstheorie als eines regulativen Prinzips der Naturbetrachtung von dem wirklichen Zeugungsakt der *"aus sich selbst seienden Organismen"* unterscheiden zu können, dürfen wir uns nicht mit der *"Idee der Einheit der Natur"* als heuristischem Prinzip der Naturforschung begnügen, sondern müssen nach dem letzten *"Endzweck"* der Natur als ganzer Ausschau halten.

6. Der Endzweck der Natur

Die objektiv in der Natur vorkommende, aber subjektiv nur bedingt fassbare Zweckmäßigkeit der Einzelorganismen setzt die Zweckmäßigkeit der Natur als ganze voraus. Diese Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt war der Angelpunkt der Theodizee. Kritisch setzt sich Kant in der Schrift: *"Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Teodicee"*⁴¹ mit Leibniz diesbezüglich auseinander. Rein philosophisch – vor dem *"Gerichtshof der Vernunft"* – ist so lange nichts zu machen, als wir keine Einsicht nehmen können in die *"Handlungsart"* des Schöpfers. Die abstrakte Forderung nach dem zureichenden Grund für die vorliegende Wirkung reicht für die Biologie als systematische Wissenschaft nicht aus. Sie braucht die konkrete Einsicht in den Endzweck der Natur, um aus ihm den Akt der jeweiligen Selbstorganisation der Organismen ableiten zu können. Die rein theologische Auskunft, die Verehrung Gottes sei das Ziel der Schöpfung, hilft der Biologie praktisch auch nicht. Die Vermittlung von Theologie und Biologie misslingt so lange, wie wir die *"Handlungsart Gottes"* nicht einzusehen vermögen. Inzwischen könnte nun der Mensch mit seiner *"gesetzgebenden Vernunft"* als Endzweck der Natur betrachtet werden. Das wehrt Kant aber entschieden ab: Dann hätte *"die Welt selbst ihrer Existenz nach einen Endzweck"*.⁴² Zwar ist der Mensch *"betitelter Herr der Natur"*, aber das bedeutet gerade nicht, dass er von Natur

⁴¹ VIII, 253-271.

⁴² KU, V, 453.

aus zur Glückseligkeit geschaffen ist. Nicht die Naturgüter können ihn befriedigen. Im Gegenteil: Der Mensch leidet unter dieser Natur wie alle anderen Geschöpfe auch: "*Pest, Hunger, Wassergefahren, Frost*" bedrängen ihn.⁴³

Der Mensch könnte zwar ein vermittelnder Endzweck der Natur sein, wenn er "*es verstünde und den Willen hätte*", der Natur und sich selbst die richtigen Zwecke zu setzen. Als moralisches Subjekt, als "*Herr der Natur*"⁴⁴ könnte der Mensch die Natur zur größeren Ehre Gottes gebrauchen. Er könnte sie als Weise der Inkarnation Gottes selbst verstehen, als Mittel personaler Schenkung von Gott und Mensch.

Menschliche "*Kultur*" kann auch gegenteilige Ziele setzen und die Gottseligkeit (*fortuna sancta*) mit der Glückseligkeit aller Menschen vertauschen. Hatte die Natur des Kosmos ursprünglich den Zweck, Gott und den Menschen als gemeinsamer Wohnsitz der gegenseitigen Liebe zu dienen, so konnte dieses Paradies – der Garten Eden – durch die Freiheit des Menschen auch in das Gegenteil pervertiert werden und als "*Genussmittel*" für die "*Vergnüglichkeit*" der wenigen missbraucht werden. Dagegen verwehrt sich Kant. Die Natur als solche macht den Menschen nicht glücklich. Sie kann nicht Endzweck für den Menschen sein. Der kulturelle Fortschritt ist erkaufte durch die "*Ungleichheit unter den Menschen*"⁴⁵. Wenn die größere Zahl der Menschen nicht "*die Notwendigkeit des Lebens gleichsam mechanisch... besorgt*"⁴⁶, so fehlt es der kulturtragenden, genießenden Minderheit an "*Gemächlichkeit und Musse*"⁴⁷. Sittlicher macht uns die kulturelle Bearbeitung der Natur nicht!

Theologie als Auslegung der christlichen Offenbarung und Biologie fallen auseinander. Die naturwissenschaftliche Erfassung

⁴³ Vgl. KU, V, 430.

⁴⁴ KU, V, 431.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*; VIII, [Anf. D. Menschengesch.], 117.

⁴⁶ KU, V, 432.

⁴⁷ Ebd.

des Kosmos kann bestenfalls als "*Propädeutik*" für die Theologie dienen,⁴⁸ aber gerade nicht die "*Eigenschaften Gottes*" in der Natur ansichtig machen.

Nur in Verbindung mit der "*Moraltheologie*" können die Naturwissenschaften den Dienst einer Propädeutik leisten.⁴⁹ "*Die physische Theologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen, aber kann keine hervorbringen.*"⁵⁰

Der kategorische Imperativ, der uns sittliches Handeln befiehlt, muss auch erfüllbar sein! Der Endzweck der Schöpfung, die Verehrung Gottes als Voraussetzung für die Glückseligkeit aller Menschen, muss, wenn nicht hier, weil sich der Mensch in seiner Freiheit anders entschieden hat, so doch in einem "*zukünftigen Reich Gottes auf Erden*" realisierbar sein. Menschliche Verpflichtung zu sittlichem Handeln kann nur der "*moralischen Absicht*" göttlicher Schöpfungstätigkeit entsprechen. Ohne Ethik ist Biologie als Naturwissenschaft nicht mit der Theologie zu vermitteln. Die Natur, so wie sie uns unter dem bloß regulativen Prinzip der Einheit stiftenden Vernunfttätigkeit erscheint, kann nicht mit der zu verehrenden Güte Gottes in Einklang gebracht werden.

Leid und Sterblichkeit der Natur widersprechen der Güte Gottes! Nur wenn "*die zwecksetzende*", moralische Tätigkeit des Menschen in Betracht gezogen wird, der die Natur als Gegenstand der Gnade Gottes in das Gegenteil pervertiert und damit als Mittel der Unterdrückung missbraucht hat und entsprechend die Verantwortung für die Not der Schuld trägt, kann Natur wieder ein Objekt der Teodizee werden.

Ohne die entscheidende Mittlerrolle des Menschen zwischen Gott und Natur, ohne die Verknüpfung von Ethik und Biologie ist keine Brücke zur Theologie zu bauen!

⁴⁸ Vgl. KU, V, 442.

⁴⁹ Vgl. KU, V, 436.

⁵⁰ KU, V, 440.

In der Auseinandersetzung mit Carl von Linné verwehrt sich Kant deswegen dagegen, den Menschen bloß als Mittel zum Zweck in der Natur zu betrachten. Der Mensch hat nicht nur eine bestimmte Funktion im Gesamtzusammenhang der Natur auszuüben, sondern an ihm als vermittelndem Endzweck hängt weitergehend das Schicksal der Natur überhaupt.⁵¹ Der Mensch ist nicht der Natur unterzuordnen, sondern ihm ist die ganze Natur *"teleologisch untergeordnet."*⁵²

Kant will also nicht Linné folgen, dessen Auffassung er wie folgt zusammenfasst:

*"Die gewächsfressenden Tiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs... zu mäßigen; die Raubtiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben."*⁵³

Die Auffassung von der Konstanz der Art teilt Kant trotz aller erkenntniskritischen Überlegung mit Linné. Anfänglich (1737) formulierte Linné:

*"Es gibt so viele Arten, wie das Unendliche Wesen von Anfang an verschiedene Formen hervorgebracht hat."*⁵⁴ Jede Gattung ist natürlich im Uranfang unmittelbar so geschaffen. Deshalb kann sie auch nicht mutwillig oder nach irgendeiner Theorie schamlos zerrissen oder vermischt werden.⁵⁵

⁵¹ Vgl. KU, V, 426.

⁵² KU, V, 436.

⁵³ KU, V, 427.

⁵⁴ "Species tot sunt, quot diversas formas ab initio produxit Infinitum Ens", Genera plantarum, Ratio operis 5; vgl. Zimmermann, Evolution, 209.

⁵⁵ Systema naturae (1735), 75 (Observat. in regn. veg. 14); vgl. Zimmermann, Evolution, 197.

Später (1751) heißt es verkürzt nur noch:

"Alle Arten derselben Gattung dürften am Anfang eine Art dargestellt haben, aber späterhin durch Kreuzung fortgepflanzt worden sein..."⁵⁶

An der Konstanz der Gattung als einem von Gott geschaffenen Formprinzip hält er fest, so dass er auch noch 1751 formuliert:

"Diese Formen haben nach den feststehenden Gesetzen der Zeugung zahlreiche, sich selbst immer ähnliche Nachkommen erzeugt."⁵⁷

7. Kants Entwurf einer Metaphysik der Natur als Antwort auf die Inkarnation des Logos

Fassen wir zusammen: Kant hat eine *"Metaphysik der Metaphysik"* entworfen. Der Gegenstand seiner Reflexion ist nicht der Geist der klassischen Metaphysik in seiner Identität mit sich selbst, sondern der Geist der Natur. Im Rückgriff auf das Faktum der Inkarnation des göttlichen Geistes ist, wie wir gesehen haben, die mathematische Physik und, in Abgrenzung zu ihr, auch die *"Biologie als Geschichte"* entstanden. Der systematische Charakter der Naturwissenschaft, der die Deduktion des Einzelgeschehens aus dem vorausgesetzten obersten Prinzip der *"Natureinheit"* verlangt, wäre ohne die christliche Botschaft, die bezeugt, dass die materielle Natur als zweite Natur des göttlichen Geistes verstanden werden darf, nicht möglich gewesen. Endliche, in Einzelmomente auseinanderfallende Natur darf als ein geordnetes Ganzes analog dem Selbstbesitz des Geistes betrachtet werden. Materielle Einzelemente sind nicht als Widerspruch zum Ganzen, sondern als Spezifikation des Ganzen darzutun.

⁵⁶ Fundamentum fructificationis, Amoenitates academicae, Bd. VI, 296; vgl. W. Zimmermann, a. a. O., 207.

⁵⁷ "Quae formae, secundum generationis inditas leges, produxere plures, sibi semper similes" Philos. bot., Aph. 157; vgl. Zimmermann, Evolution, 209.

Aber dieser Gliederungsprozess der Natur als ganzer in ihre sterblichen Teile bleibt so lange nur ein schematischer Ordnungsgedanke, wie die *"innigste"* Einheit von Geist und Natur als der Einheit des Mannigfaltigen nur faktisch als Ereignis der Inkarnation des göttlichen Geistes in der Natur des Menschen vorliegt. Mit dem Faktum der Inkarnation des Geistes ist der Charakter dieser Einheit aber noch nicht deutlich. Erst im Lichte der Wiederkunft Christi wird die Materie auf den sie schenkenden göttlichen Geist hin durchsichtig sein.

Die Naturwissenschaft holt als *"Metaphysik der Natur"* im Denken das sie begründende Faktum der Offenbarung Gottes im Fleische nicht ein. Als *"heuristisches Prinzip"*⁵⁸ verweist sie über sich hinaus sowohl auf die *"unerforschliche"* Einzigartigkeit der Selbstorganisation der Einzelorganismen wie auf den sie begründenden dreifaltigen Gott, der nicht nur den Geist als Abbild seines perfekten Selbstbesitzes schafft, vielmehr – analog zu dem Akt seiner verschenkenden Selbstmitteilung – auch eine Natur mit dem moralischen Endzweck, Möglichkeit anverwandelter Liebe zu sein.

⁵⁸ Vgl. KU, V, 411.

VIII D. Kapitel: Kants Religionsphilosophie als Korrektur der Theologie Martin Luthers

A Luthers dialektische Theologie

1. Luthers Doktrin vom geknechteten Willen

Der Narr Shakespeares in *"King Lear"* macht auf die Zerstörung der Königsherrschaft der Liebe in der Kirche Christi aufmerksam: *"An die Stelle der herzbewegenden Liebe Gottes"*, die in der Hingabe ihrer selbst neues Leben stiftet, tritt bei *"den Reformatoren ein Götze, der auf die Bosheit des anderen anstößt."*

Die von Luther geforderte *"Alleinwirksamkeit Gottes streckt den freien Willen des Menschen nieder."* Gott wäre nach Luthers Auffassung kein Gott, sondern ein Götze, wenn er nicht *"mit unveränderlichem, ewigem und unfehlbarem Willen versieht, sich vornimmt und tut."*¹ *"Ein solcher lebendiger und wahrer Gott aber legt in seiner Freiheit uns Notwendigkeit auf."*²

"Der Kardinalpunkt, die Sache selbst", um die es Luther geht, ist die vermeintliche Einsicht, *"dass der freie Wille des Menschen durch die Allmacht und Praescience Gottes wie ein Blitzschlag niedergestreckt sei."*³ *"Wenn du den freien Willen preist, leerst du Christus aus und trittst die ganze Schrift unter die Füße."*⁴ , verteidigt Luther gegen die biblisch-dogmatische Lehre der Kirche jenen *"kalten Allwillen"*, den er mit der *"herzbewegenden Liebe Gottes"*, die der Freiheit des anderen sich selbst einräumt, vertauscht.

¹ WA 18, 618f.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

Konsequentermaßen, bzw. zur Entlastung der eigenen Schuld spricht Luther vom *"Großmachen der Sünde"* und überträgt sie auf Gott. Gott versteht sich selbst, behauptet Luther, als der Urheber des Bösen: *"Ego sum, qui creo bonum et malum."*⁵ *"So widersinnig mächtig"* ist Gott nach Luthers Erklärung, *"dass er das Gute und das Böse, zwei unvereinbare Dinge, auf die Einheit seiner ewigen Natur zurückführt."*⁶

Wer ist Gott, dass er die Bosheit mit seiner ewigen Natur vereint *"Grausamer Feind"*? Warum hat *"Gott Adam lassen fallen, obwohl er jenen hätte bewahren können?"* Warum *"wurde Judas notwendigerweise ein Verräter?"* „Warum wandelt Gott nicht zugleich die bösen Willen, die er allein bewegt?“ fragt Luther.

Luther verweist auf die unbegreiflichen Geheimnisse der Majestät, die er an anderer Stelle schamlos bloßlegt. *"Nicht der arme Mensch, sondern der ungerechte Gott ist schuldig."*⁷

Der wesenhaft gute Gott, den Erasmus von Rotterdam in seiner Verteidigung des freien Willen gegen Luther vertritt, wird vertauscht mit *"der Gewalt des Herrn, unter der der Mensch als Knecht der Sünde steht."* Der Mensch ist *"das Lasttier"* der Sünde geworden. *"Unser einziger Name ist die Sünde,"* erklärt Luther.

2. "Christus ist nicht meine Liebe, er verzehrt mich"

Luther will *"wider Gott kämpfen aufs Erbitterste."*⁸, denn Gott ist *"Gegner"*. *"Er kommt, indem er zerstört."* *"Er tötet durch sein Gesetz, das wir nicht erfüllen können. Aber Gott können wir nur mit Gott überwinden."*⁹

⁵ WA 40 II, 417.

⁶ Ebd.

⁷ WA 18, 785.

⁸ Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, Einsiedeln 1980, [Beer, Wechsel und Streit], 515.

⁹ WA 5, 167.

Luther sucht den Christus für mich, der ihn gegen *"den Zorn des Vaters"* als *"Fels"* deckt. Diesen *"Christus für mich"* *"auf dem Sünd, Tod, Höll und alles was wir haben, liegt,"*¹⁰ macht Luther, wie Theobald Beer einsichtig, z. B. in Christus für uns, die Mitte der Schrift?¹¹ zeigt, zum Prinzip seiner Exegese.

Gegen alle biblisch-dogmatische Christologie erklärt Luther, dass dieser *"Christus für uns"* genau so wie wir nicht als imago, als Ebenbild Gottes, vielmehr *"ad imaginem geschaffen"* wurde. Luther *"will"* behaupten, *"dass Christus factus ad imaginem dei hypostatice, sed additus ad eam"* zu verstehen ist. Luther schreckt, in seiner Demonstration *"des Christus für mich"* nicht davor zurück, Christus Geschöpf zu nennen, hinzugefügt zur Substanz der Gottheit!

Luther meint, Joh. 1, 1: *"und Gott war das Wort"* mit der Bemerkung: *"hier sagt Johannes nicht, der Sohn war das Wort"* korrigieren zu müssen.

Den Psalm 110, 3 *"ex utero ante luciferum genuite"*, deutet Luther in *"fecite"* um.

Osiander und Melanchton folgen Luther in dieser Auslegung nicht. Osiander wendet ein: *"Das Wörtlein 'gemacht' ist viel zu tölpisch."* Und Melanchton übersetzt 1 Kor 1, 30: *"Christus ist uns geboren von Gott, das er sei unsere..... Gerechtigkeit..."*¹²

Christus ist für Luther eine Schöpfung ad extra *"in der gleichen Weise von demselben Schöpfer mit demselben Beschluss geschaffen wie alles."*¹³ *"Also gehet unser Herrgott kurz damit um. Er macht ein Stück Fleisches und legt es der Jungfrau in den Schoß."*¹⁴

¹⁰ WA 12, 311.

¹¹ Theologisches, März 1982.

¹² Beer, Wechsel und Streit, 76, C. R. VII, 899.

¹³ WA 3, 156, 12.

¹⁴ Ebd.

In der Schrift: *"Von den letzten Worten Davids"* argumentiert Luther folgendermaßen gegen Johannes und Paulus: *"Johannes spricht 'Das Wort ist Fleisch geworden'. Dasselbe tut Paulus auch und spricht, er sei Davids Sohn und Samen von einem Weibsbild geboren ... durch einen Menschen, der selbst ein Geschöpf ist, kann nichts geschaffen werden. Auch ist Paulus und Johannes wider sich selbst, dass sie ihn zum Menschen machen und doch sagen, es sei alles durch jenen geschaffen."*¹⁵

Entsprechend fragt Luther nicht: *"Wer ist Christus"*, *"wenn gefragt wird, wer ist Christus, so antwortet der Logiker: er ist eine Person, der Theologe: er ist Fels, er ist Eckstein."*¹⁶ *"Wie Christus wahrhaft Fels genannt wird, der Fels aber war Christus, so ist Christus wahrhaft Sünde."*¹⁷

Christus wird von Luther nicht als Person bekannt, sondern in seiner Erlöserfunktion in Anspruch genommen: *"Du sollst seinen Namen Jesu nennen ... weil er das Werk vollbringt, damit er seinem Volke helfe aus seinen Sünden."*¹⁸ Dieses Erlöseramt tritt Christus nach Luther nicht durch seine Geburt an, sondern *"mit seiner Tauf geht Christus an."* In Ausführung seines Erlöseramtes wird Christus nach Luther *"der Hölle willfährig gemacht und unterworfen."* *"Durch den Dienst ist Christus Knecht der Sünde geworden, personaliter, nicht naturaliter."*¹⁹

Christus trägt nach Luther nicht nur unsere Sünde, sondern *"Christus selbst ist wahrhaft Sünde."*²⁰ Die Entäußerung Christi: *"Er nahm Knechtsgestalt an"* hat ihn nach Luther *"zur Sünde gemacht."* Denn die menschliche Natur ist nach Luther *"Perseität des Bösen."* Weil die Sünde aber nicht in die Hypostase eingehen kann, beschreibt Luther die Inkarnation mit der Formel *"Additus*

¹⁵ Ebd., 54, 69, 34.

¹⁶ Ebd., 8, 87, 13.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ vgl. Beer, Theologisches, März 1982, 4502.

¹⁹ WA 27, 93, 27.

²⁰ WA 8, 87, 13f.

ad hypostasim." "dem Knecht als solchem kam die Hypostase nicht zu."²¹ Wohl kann der Additus, der Hinzugefügte in seiner Erlöserfunktion für Luther zur Sünde werden.

Die Funktion, die Christus im Wechsel mit dem Sünder übernimmt, haben die Propheten nach Luthers Ansicht schon vorausgeschaut: "Die Propheten haben das schon vorausgesehen, dass der kommende Christus der allergrößte Räuber, Gotteslästerer, Tempelschänder, Dieb sein werde, weil er nicht mehr in seiner eigenen Person wandelt,"²² darum ist er "des Teufels Sohne und verlassen."²³

Luthers Ansehreiben "des Christus für mich" kennt keine Grenzen "Christus muss die Rolle des abgründig Bösen durchlaufen, dass er uns gleich wurde und uns zu helfen wusste."²⁴

"Nicht Reu, Leid, Beicht, und Buße" als Bekehrung zu dem, der durch seine Menschwerdung in allem uns gleich geworden ist, ausgenommen der Sünde, gibt es für Luther. "Wer das verlangt, ist ein Verräter Christi wie der Papst."²⁵

Das Großmachen der Sünde, die Übertragung der Sünde auf Gott, lässt Luther keinen Raum für Vergebung und Verwandlung der Schuld. "Nicht die Sünde wird weggenommen, sondern der Mensch wird von der Sünde weggenommen."²⁶ Die Perseität der Sünde, mit dem Fleisch identifiziert, erklärt Luther zur Natur des Menschen, die zum Sündigen bestimmt ist und damit "ebenso vergänglich wie das Gras, das verdorrt." Konsequentermaßen bekennt Luther "Christus ist nicht meine Liebe"²⁷, da er "mich verzehrt."

²¹ Beer, Theologisches, März 1982, 4499

²² WA 40 I, 433, 7f.

²³ WA 45, 371, 5-10.

²⁴ Ebd.

²⁵ WA 34 I, 360, 1-5.

²⁶ WA 56, 334.

²⁷ WA 40 I, 240.

3. Luthers modalistische Trinitätslehre

Der "*Christus für mich*" – mein Erlöser, additus hypostasim, ist für Luther nicht mehr die zweite göttliche Person mit der göttlichen Wesenheit und einer menschlichen Natur hypostatisch vereint – Luther behauptet: "*Jehova selbst, das ewige Sein, wird aus dem Fleische geboren.*"²⁸ Im bewussten Gegensatz zur Vätertradition der Konzilsaussagen behauptet Luther: "*Persona et essentia sunt idem.*"²⁹ Die Selbigkeit von Person und Wesenheit begründet Luther im Rückgriff auf den Neuplatoniker Porphyrios³⁰ "*Person ist in den göttlichen Dingen ein gemeinsamer Name für mehrere und bedeutet die Substanz der Gottheit.*"³¹

An die Stelle der Schenkungsgeschichte der drei göttlichen Personen tritt bei Luther die Substanz der Gottheit, aus der modalistisch personale Wesensmerkmale entwickelt werden. Aus den trinitarischen Produktionen der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Heiligen Geistes werden Etappen im Prozess der Selbstartikulation der Gottheit. Die göttlichen Personen werden bei Luther als subsistente Relationen, deren Proprietät die Selbstmitteilung an den anderen darstellt, zu Funktionen der Selbstkonstitution der göttlichen Substanz. Diese funktionale Umdeutung der verschiedenartig in dem einen Wesen subsistierenden Personen vollzieht Luther bewusst: "*Es gibt überhaupt kein Suppositum, auch nicht in der Philosophie*"³², erklärt er und macht aus dem vom Vater gezeugten Sohn "*die Sohnschaft*", vermittelt derer der Vater selber ist; denn er ist nicht aus sich selber weise, sondern durch den Sohn, der seine Weisheit ist. Und er (der Vater) ist auch nicht für sich gut, sondern nur durch den Heiligen Geist, der seine Güte ist."³³

²⁸ WA 39 II, 374.

²⁹ Beer, Wechsel und Streit, 505.

³⁰ Ebd. 1443

³¹ WA 9, 48.

³² WA 39 II, 118.

³³ WA 9, 38, 28.

Die Perversion der Konzilsaussagen von Nicäa könnte in der Tat nicht gründlicher geschehen, als mit der Aufhebung der göttlichen Personen zu Momenten der Gegensatzinheit der göttlichen Substanz, die nur im Akte ihrer Selbstobjektivation sich zu sich selbst erhebt. Das Liebesgespräch der perfekten göttlichen Personen, vollzogen in der gegenseitigen Schenkung ihrer gemeinsamen Subsistenzform, wird vertauscht mit dem Prozess der Selbstentwicklung der Gottheit und ihrer Potenzen als Momenten der Selbstvermittlung!

4. Die gratia aliena, Christus ist gegenwärtig ohne mich

*"Tropos, der höchste und mächtigste Artikel des Glaubens"*³⁴, auf diesem Fundament des *"wunderbaren Wechsels"* kann alles richtig aufgebaut werden, erklärt Luther. *"Die tropologische Rechtfertigung des Menschen"* haben wir uns als *"fröhliche Wirtschaft"* so vorzustellen, *"dass Christi Gerechtigkeit mein und meine Sünde Christi wird."* *"Darum, mein lieber Bruder, lerne zu sagen, du, Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde."*³⁵ Durch diesen *"fröhlichen Wechsel"* wird *"Christus der einzige Sünder."*

Die Gnade Christi hat als gratia aliena bei diesem *"wunderbaren Tausch"* keine innere Anknüpfungsmöglichkeit an die menschliche Natur der Sünde. Sie ergreift mich von außen: *"Das Herz des Menschen"* wird *"von sich selbst weg auf Gott übertragen."* Das Fleisch meiner sündigen Natur schlägt um in das Gegenteil, sofern *"der Logos es formiert."* Nur *"per contrarium"*, *"außer uns und ohne uns"* wirkt die Gnade gegen *"das Aufbegehren des Fleisches in uns"* und setzt sich an unsere Stelle. *"Alles ist wie rohe Materie und ungeformter Ton, der ins Gegenteil umschlägt, wenn Gott zu wirken beginnt."*³⁶ Nicht ich bekehre mich, gestärkt durch die Gnade, sondern ich werde bearbeitet von der *"fremden Gerechtigkeit"*, welche Christus ist.

³⁴ WA 56, 334.

³⁵ WA Br 1, 35.

³⁶ WA 57 Heb, 143.

Das menschliche Subjekt ist nur noch Träger der äußeren Werke: *"Er kann Häuser bauen und ein Amt verwalten."* Seine Freiheit ist zusammengeschrumpft *"auf die Dinge unter ihm"*. Die Entscheidung über das Heil, die ewige Zukunft des Menschen, trifft allein der über mich verfügende Glaube. Die menschliche Person wird in diesem fröhlichen Wechsel hingerichtet, übrig bleibt die Kadavernatur des Sünders.

An die Stelle der einzigartigen ebenbildlich zu Gott geschaffenen Person tritt Christus. *"Merke wohl"*, erklärt Luther, *"dass Person hier weit anders gefasst werden muss ... als in der Scholastik – sie ist nur eine äußere Qualität des Lebens oder Werkes ... oder Verhaltens, wenn du die Schrift richtig verstehen willst."*

"Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Er ist meine Form, wie die Farbe oder das Licht die Wand ziert."³⁷ "Christus ist so mit mir zusammengeleimt"³⁸, dass ich nur noch die Wand bin an der sich das Licht bricht. "Siehe, Christus ist schon gegenwärtig ohne mich."³⁹

Der rechtfertigende Glaube stellt nicht die Geschichte der liebenden Vereinigung zweier selbständiger Personen, Gott und des zu heiligenden Sünders, dar, - sondern den Richterakt der göttlichen Allmacht, der anstelle von Reue, Beichte und Buße als *"Donnerblitz des göttlichen Zornes vom Himmel her in mein Gewissen fällt. Ich bin wahrhaftig der Unterworfene, das Material des göttlichen Handelns, wodurch er mich unterwirft, zermalmt und zur Unterwelt führt."*⁴⁰

5. Simul justus et peccator, Luthers Vertauschung der praedicatio identica mit der Dialektik des Werdens

³⁷ WA 40 I, 283.

³⁸ Ebd.

³⁹ WA 39 I, 456.

⁴⁰ WA 39 I, 104.

Den wunderbaren Wechsel, die fröhliche Wirtschaft, die unsere Sünde mit Christi Gerechtigkeit vertauscht, kann die Ratio nicht mitvollziehen. Das erkennt auch Luther: *"Die Ratio folgt nur den sichtbaren Dingen"*, wendet Luther ein. *"Diese aber muss hier getötet werden, damit das Wort und der Glaube Platz haben. Die Ratio kann aber nicht anders getötet werden als durch Verzweiflung, Misstrauen, Hass und Murren gegen Gott"*⁴¹, bemerkt Luther weiter.

"Im Aufbegehren gegen Gott" ergreift Luther *"diese Doktrin"*, die dem *"apprehensiven Glauben"* nicht nur Platz macht – sondern ihn an die Stelle der menschlichen Natur setzt.

Wer ist Gott, dass er *"die Sünde im Duell ersticht"*, aber uns nicht rein wäscht von der Sünde, wäre sie auch blutig rot? Warum macht er uns nicht weiß wie Schnee, wie der Prophet verheißt? Warum soll die Sünde – trotz der Rechtfertigung durch den Glauben – *"bleiben"* und *"nur zugedeckt werden"*? *"Zwei entgegengesetzte Dinge in demselben Subjekt und zur gleichen Zeit"* – Sünde und die alleinrechtfertigende Gnade – wie ist das vorzustellen? *"Nicht aristotelisch"*, das heißt nach dem Satze des Widerspruchs als dem Kriterium der Wahrheit – vielmehr *"christologisch"*, erklärt Luther. *"Ein und derselbe Mensch ist geistlich und fleischlich, Gerechter und Sünder, gut und böse"* – *"simul justus et peccator"*, sagt der apprehensive Glaube. Die Gnade trifft in der sündigen Natur auf die *"mala voluntas, malus intellectus, mala memoria"*, so dass sie nur *"per contrarium"*, *"extra nos und ohne uns"* wirken kann.

Da wir der "radikalen Sünde" verfallen sind, "kommt das Wort Gottes, so oft es kommt, in einer unserem Geiste widrigen Gestalt."⁴² "Ganz allgemein ist unsere Bejahung irgendeines Gutes unter der Verneinung desselben verborgen."⁴³

⁴¹ WA 43, 395.

⁴² WA 56, 446.

⁴³ Ebd. 392.

"Wir disputieren nicht wie Grammatiker", bekräftigt Luther. Auch Christus ist "vom Vater zur Sünde und zur Gerechtigkeit gemacht, vom gleichen Widerspruch bestimmt"!

Die Gegensatznatur Christi verstellt uns den Zugang zum Vater. Als Träger widerstreitender Naturen kann Christus nicht mehr der Mittler zum dreifaltigen Gott sein. Im Gegenteil – durch das "*Großmachen der Sünde*", durch die Übertragung der Sünde auf Gott, werden Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, Gott und Mensch so radikal entgegengesetzt, dass der Widerstreit die einzige Weise der Einigung bleibt. "*Per viam contrarii*" zu Gott. "*Christus streitet mit Gott*"! Wenn selbst "*Gott in Christus zur Sünde gemacht*" wird, bleibt in der Tat nichts anderes übrig als "*Gott mit Gott überwinden*."⁴⁴

Da der Glaube uns nach Luther vom Widerspruch der Sünde nicht befreit – sondern als *gratia aliena* die Substantialität der Sünde nur zudeckt, kann dieser Glaube den Widerspruch der Vernunft nur vertiefen, das heißt auf das Geheimnis der göttlichen Liebe ausdehnen, die uns durch seine Offenbarung zuteil geworden ist. Die Liebe Gottes, die den Widerspruch der Sünde durch den bittersten Kreuzestod versöhnte, verhöhnt Luther mit der Behauptung: "*Sowohl das Licht der Natur wie das Licht der Gnade lehren, dass nicht der arme Mensch, sondern der ungerechte Gott schuldig ist an der Verurteilung und Verdammung des Menschen*."⁴⁵

Luther rechtfertigt nicht nur die eigene Sünde – sondern beschuldigt auch Christus der Gotteslästerung am Kreuze. Wer ist Gott für Luther? Verhüllt sich Gott nur unter einer Gegensatzoffenbarung: "*Die Weisheit Gottes ist unter der Gestalt der Lüge verborgen*"⁴⁶? Rechtfertigt Luther den ungerechten Gott? – Nein: "*Deus sibi ipsi contradicit*."⁴⁷ Der Gott, der einmal

⁴⁴ WA 5, 167.

⁴⁵ WA 18, 785.

⁴⁶ WA 56, 446.

⁴⁷ WA 43, 202.

als "grausamer Feind", als "Schöpfer des Bösen" und dann als Gott allen Trostes in Christus erscheint, kann nach Luther als "Gott, wie er in sich selber ist, als Wahrheit in ihr selbst"⁴⁸, verstanden werden, wenn wir auf die praedicatio identica des ranzigen Philosophen Aristoteles verzichten und die "Novitas des Christentums" in eine "Logik des Werdens übertragen."⁴⁹

6. "Die Ja und Nein Theologie zugleich ist keine gute Theologie" (Shakespeare)

Mit dieser neuen Entwicklungslogik, die "mit Hilfe der Energie des Werdens sogar zwei entgegengesetzte Wesenheiten", wie z. B. das von Luther beschriebene "schärfste widereinander sein" von göttlicher und menschlicher Natur, zu einer neuen Einheit fortreißen soll, "hat der Reformator die Bahn für eine neue Logik des Werdens freigemacht."⁵⁰

Die von Luther neu begründete Logik des Werdens basiert nicht nur auf dem angemäßen Widerspruch "der Zweinaturenlehre, des *simul justus et peccator*" und des einen dreifaltigen Gottes – sondern scheut auch nicht davor zurück, Gott selbst in einem dialektischen Werdeprozess aufzuheben. Der Gott, der sich als Schöpfer des Guten und Bösen selbst widerspricht, "*Deus sibi contradicit*", kann nur im Durchgang seiner radikalen Selbstentgegensetzung sich mit sich selbst versöhnen. "*Summa, Gott kann nicht Gott sein, er muss zuvor ein Teufel werden.*"⁵¹

Luther zieht die letzte Konsequenz der Übertragung der Sünde auf Gott. Der Widerspruch der Sünde ist nicht die Auflehnung des freien Geschöpfes: Luzifers bzw. des Menschen gegen den Schöpfer! Durch das "*Großmachen der Sünde*" erweckt Luther

⁴⁸ WA 7, 589.

⁴⁹ Enrico de Negri, Offenbarung und Dialektik – Luthers Realtheologie, Darmstadt 1973, [de Negri, Offenbarung und Dialektik], 215.

⁵⁰ Ebd. 217.

⁵¹ WA 31 I, 249.

den verführerischen Schein, als sei sie nur der Ausdruck der notwendigen Selbstentgegensetzung Gottes.

Die *"Ja und Nein Theologie zugleich ist keine gute Theologie"*, urteilt Shakespeare über die Reformation. Der Glaube, der nicht mehr das Geheimnis der Liebe hütet, sondern den absoluten Widerspruch der notwendigen Selbstentgegensetzung Gottes beinhaltet, erstickt im Selbstwiderspruch. Die Praxis des tradierten Glaubens widerspricht nicht der logisch fundierten Vernunft, aber geht über sie hinaus – nicht als bloße Verwirklichung der Wesensordnung – sondern als Hingabe der Vernunft, als Einsicht der empfangenden Liebe: *"Credo ut intelligam."*

Die dialektische Theologie der Reformatoren, die Gott als Selbstwiderspruch versteht, hebt nicht nur die Grundsätze der Logik auf, weit folgenreicher das Geheimnis der göttlichen Liebe. Die Liebe, die den Gegensatz der Sünde verwandelt und ihn in *"wunderbarer Erneuerung"* aufhebt, wird durch die dialektische Theologie pervertiert in eine Gegensatzeinheit, die den Widerspruch für konstitutiv im Prozess des Werdens erklärt.

"Der Giganten-Kampf" Gottes mit sich selbst – *"Gott mit Gott überwinden"* – lebt von der mit nichts bewiesenen Hoffnung, dass die Einigung der Gegensätze in Gott selbst sich als Quelle göttlichen Lebens erweisen ließe. Aber die Selbstentäußerung der vollkommenen Liebe als Quellgrund der schenkenden Bewegung, vertauscht mit dem Widerspruch der Sünde als Wurzel angeblicher Entwicklung, führt nicht zu neuem Leben – sondern tötet schamlos den Entäußerungsakt der Liebe.

Die Kette der dialektischen Systeme, von Hegel, Schelling über Darwin und Marx zu Nietzsche und Heidegger, überbieten sich mit immer neuen Lösungen zur Überwindung der Gegensätze. Die Rückführung in ihre angebliche Ursprungseinheit misslingt. Der Widerspruch der Sünde kann nicht zur Rechtfertigung des

Menschen auf Gott übertragen werden. Gott entwickelt sich nicht im Widerspruch zu sich selbst im Gang durch die Welt – sondern schenkt seine Vollkommenheit.

Luther ist nicht durch die *"Reinheit einer theologischen Hermeneutik"*, in Entgegensetzung zur logisch metaphysisch ausgerichteten Hermeneutik der Tradition, *"zum Reformator geworden."*⁵²

Im Gegenteil, Luthers Aufhebung der kirchlich metaphysisch logischen Erkenntnisweise in eine dialektische Hermeneutik ist nur die formelle Konsequenz seiner persönlichen Vorentscheidung gegen die Schrift, *"contra scripturam"*, *"den apprehensiven Glauben"*, den *"Christus für mich"* zur Rechtfertigung seiner eigenen Schuld als den *"größten Sünder"* zu verkünden. Die dialektische Theologie stellt keine Bereicherung der Erfassung der Heiligen Schrift dar – sondern verfällt im Widerspruch zur logischen Tradition der Kirche – dem Mythos. Nicht das historisch bemerkenswerte Einzelne wird durch die dialektische Methode als Ergänzung der durch die Vernunft zu erfassenden Allgemeinheit berücksichtigt. Im Gegenteil: die Vernunft wird degradiert zur historischen Einzelwissenschaft, die davon lebt, durch Anhäufung von Einzelheiten ein Gesamtbild zu erstellen. Gott muss nicht seinen eigenen Widerspruch, bzw. Schwäche oder Bosheit auf dem Rücken des Menschen *"als Lasttier"* überwinden. Gottes Vollkommenheit erhebt ihn absolut über den Menschen. Diese vollkommene Existenz Gottes kann mit dem Lichte der natürlichen Vernunft in zeitloser Sicherheit so erfasst werden, dass sie zum Fundament der Entgegennahme der in der Zeit geschenkten Glaubensbotschaft wird. Die Bibel widerspricht nicht der natürlichen Vernunft und ihrer Gotteserkenntnis – sondern konkretisiert sie im Hinblick auf den Gott, der in seiner Liebe sich uns in seiner Vollkommenheit schenken will.

⁵² Beer, Theologisches, März 1982, 4505.

Die dialektische Theologie Luthers, bzw. sein persönlicher "Gotteshass", denunziert die Hingabe der vollkommenen Liebe als Notdurft des Triebes, der sich selbst auf Kosten des anderen befriedigen muss.

B Kants Überprüfung des widervernünftigen Glaubens der Reformatoren

1. Die Vernunft als authentisches Auslegungsprinzip der wahren Kirche

Das Offenbarungsgut der Heiligen Schrift will Kant als "*historisches System*" prüfend mit "*Begriffen*" "*des reinen Vernunftsystems der Religion*" vergleichen, um "*Verträglichkeit und Einigkeit*" zwischen beiden herzustellen.⁵³

*"Der Glaube an etwas, das wir doch zugleich als heiliges Geheimnis betrachten sollen", stellt Kant fest, "kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen, oder reinen Vernunftglauben gehalten werden."*⁵⁴

Luther versteht den Glauben als Ergriffensein durch die *gratia aliena*, die uns "*extra nos und ohne uns*" überkommt – im Unterschied zur katholischen Auffassung, für die der Glaube an die durch Vernunft und Freiheit bestimmte Natur des Menschen anknüpft. "*Ohne durch die größte Not zur Annahme des ersten gedrungen zu sein*", erklärt Kant, "*würden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letzteren zu halten.*"⁵⁵

Kants Entscheidung für die reine Vernunft als Auslegungsprinzip des Glaubens resultiert aus der Not seiner reformierten Kirche, deren Exegese "*contra scripturam*" der Vernunft widerspricht.

⁵³ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Studienausgabe Weischedel., Bd. 4, 659.

⁵⁴ Ebd., 804.

⁵⁵ Ebd.

Wie kann *"ein Glaube, unmittelbar vom Himmel gefallen"*, fragt Kant, beinhalten: *"er erbarmt sich, welches er will, und verstockt, welchen er will, welches nach den Buchstaben genommen, ein salto mortale der menschlichen Vernunft ist."*⁵⁶

Weiter wendet Kant ein: *"Wenn es bloß aufs Glauben ankömmt, ohne entsprechende Werke"*, wie Luther betont, *"ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugtuung zu glauben und sie utiliter anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermaßen mit der Wurzel sogar, dass auch fürs künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und Akzeption der angebotenen Wohltat, die unausbleibliche Folge sein werde. Diesen Glauben"*, resümiert Kant, *"kann kein überlegender Mensch zuwege bringen."*⁵⁷

Kant korrigiert Luthers apprehensiven Glauben, der in der Tat aus *"Verzweiflung und Angst"* behauptet: dass mit der Taufe alle Sünden, auch die zukünftigen ohne entsprechende Werke vergeben sind.

*"Den Glauben an ein höheres Verdienst ohne gebesserten Lebenswandel, kann der Mensch sich nur selbst als ihm himmlisch eingegeben"*⁵⁸ ausdenken.

"Wenn der Mensch aber" – nach dem reformierten Kirchenglauben – *"von Natur verderbt ist ..., worauf will er seine Hoffnung, ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden, gründen?"*⁵⁹

⁵⁶ Ebd., 784.

⁵⁷ Ebd., 779.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd., 780.

Das Böse kann nicht die Naturanlage der Menschen sein. *"Die Perseität des Bösen"*, soll nach Luther das Wesen des Menschen ausmachen! Dann ist in der Tat alle göttliche Genugtuung umsonst.

Die Freiheit und ihr bewusstes Bemühen um die Gerechtigkeit reklamiert Kant als Voraussetzung aller Erlösung. Gegen Luthers geknechteten Willen als der *"Hauptsache und dem Kardinalpunkt"* seiner *"neuen Doktrin"*, erklärt Kant den freien Willen als Angelpunkt seiner Lehre. *"Du kannst, das moralische Gesetz erfüllen"*, weil *"du sollst"* – zieht Kant die Konsequenz gegen Luthers Behauptung: Du sollst zwar die zehn Gebote halten, aber *"du kannst nicht ... sie sind nur zu deiner Beschämung als Vergegenwärtigung deiner Ohnmacht gegeben."*⁶⁰

Kant verteidigt die von Luther verdrängte Ratio: Christus bzw. Gott ist der gerechte Gesetzgeber. Nicht Gott ist Schöpfer des Bösen, wie Luther behauptet und die Ratio nicht mitvollziehen kann. Das Böse, so fordert Kant, muss als Missbrauch der geschöpflichen Freiheit verstanden und entsprechend gerechtermaßen verurteilt werden.

*"Es liegt uns nicht sowohl daran zu wissen, was Gott an sich selbst sei" – auch Luther hatte erklärt, dass es nicht wichtig sei: "Ejus naturam cognoscere" – sondern was er für uns als moralische Wesen sei*⁶¹. *"Den Bedürfnissen der praktischen Vernunft gemäß ist nun der allgemeine Religionsglaube, der Glaube an Gott als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, das ist moralisch als heiligen Gesetzgeber ... als gütigen Regierer ... und an ihn ... als gerechter Richter."*⁶²

"Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimnis", bemerkt Kant gegen Luthers Vorstellung vom *"Deus absconditus"*, verborgen unter dem Gegensatz: z. B. *"der Weisheit Gottes unter der Lüge."*

⁶⁰ WA 18, 675.

⁶¹ Kant, Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft, Studienausgabe Weischedel., Bd. 4, 860.

⁶² Ebd. 806-7.

"Dieser Vernunftglaube" Kants drückt lediglich *"das moralische Verhalten Gottes zum Menschengeschlechte"* aus.⁶³ Auch *"diese dreifache Qualität des moralischen Oberhauptes des menschlichen Geschlechtes in einem und demselben Wesen vereinigt gedacht"*⁶⁵ entspricht einer *"dreifachen Gewalt im bürgerlichen Staate, verteilt an drei verschiedene Subjekte"*⁶⁶, verteidigt Kant den vernünftigen Religionsglauben.

Das Geheimnis des dreipersonalen Gottes hatte Luther schon modalistisch mit der Behauptung verkürzt, dass Personen als Qualitäten verstanden werden müssten.

2. Der Sohn Gottes, das Ideal der moralischen Vollkommenheit

Die Überwindung der widervernünftigen, amoralischen Theologie Martin Luthers hat tragischer aber auch naheliegender Weise zu der Reduktion der christlichen Botschaft in ein *"reine Vernunftreligion"* geführt. In rationalisierter Auslegung des Johannesprologs identifiziert Kant den präexistenten und im Jahre Null Mensch gewordenen ewigen Logos mit der *"Idee des Menschen als moralisches Wesen"*! *"Die Idee der Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit"* tritt an die Stelle des eingeborenen Sohnes Gottes. Der historische Christus soll nur *"Erscheinungsform in der Zeit"* des *"transzendentalen Ideals der moralischen Vollkommenheit"* sein, *"die personifizierte Idee des guten Prinzips"*, im Kampf mit dem radikal bösen *"zweiten Prinzip in der menschlichen Natur"*.

Dementsprechend ist für Kant die Lehre vom ewigen Wort, das vom Wesen Gottes ausgeht und die Menschheit angenommen hat, nichts anderes als die biblische Vorstellungsweise für das, was der Mensch in sich selbst entdeckt: das moralische Gesetz, das heißt die moralische Gesetze gebende Vernunft. Die biblisch-kirchliche

⁶³ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

Rede vom Mensch gewordenen Gottessohn ist verkürzt auf die Rede vom Menschen als moralischem Wesen.⁶⁷

Kant selbst bekennt, dass er die Verwechslung eines übersinnlichen moralischen Prinzips in uns, ausgerichtet an der Gesetzgebung der Vernunft in uns, mit einer übernatürlichen Gnade des uns erlösenden Gottessohnes vor allem durch die Reduktion der göttlichen Natur Christi in ein Ideal der Vernunft aufgehoben hat.

Für Martin Luther ist Christus auch nicht der Sohn Gottes, die zweite Person des Dreifaltigen Gottes, sondern Funktion der Selbsterkenntnis des ewigen Vaters, *"die Weisheit, durch die der Vater weise"* wird und auf den der Vater, sich selbst auszeugend, seine eigene Bosheit überträgt. Den inkarnierten Logos nennt Luther *"den größten Sünder, Mörder und Ehebrecher"*, weil er im *"fröhlichen Wechsel und Streit"* auch die Sünde der Menschheit auf sich genommen hat.

Kant klärt diese Widerspruchsdialektik Luthers vernünftig auf: Gott ist nicht als personifizierte Gegensatzeinheit von Gut und Böse zu verstehen, sondern als reine Vollkommenheit in *"dreifacher Qualität"* des *"heiligen Gesetzgebers, gerechten Richters und gütigen Lenkers"*. Entsprechend wird der ewige Sohn des Vaters von Kant gereinigt von der Beschuldigung der Übernahme der göttlichen bzw. menschlichen Schuld und als *"Idee der vollkommenen Menschheit"* – Platon vergleichbar – vorgestellt.

Kant kennt die katholische Tradition des Mittelalters nicht, sondern ist als Pietist bemüht, die Ehre Gottes zu verteidigen, und das bedeutet Rückzug auf die bloße Vernunft *"ohne biblischen oder dogmatischen Streit"*.

⁶⁷ Vgl. Giovanni B. Sala, Die Christologie in Kants "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Weilheim-Bierbronn 2000.

Wie auch die vollkommenste Vernunftidee von der Sünde erlösen soll und ein unsterbliches Leben, die Auferstehung des Fleisches bewirken können soll, bleibt nicht nur offen, sondern wird der menschlichen Willenskraft bzw. dem Selbstbewusstsein unter Verzicht der Neuschöpfung des Leibes zugeschrieben.

Entsprechend stellt uns Kant den historischen Christus von Nazareth so vor: "Jenes Urbild, das Ideal der moralischen Vollkommenheit, ist vom Himmel zu uns herabgekommen und hat die Menschheit angenommen, so dass damit der von Natur aus böse Mensch sich zum Ideal der Heiligkeit erhoben hat."

Christus ist für Kant nicht unser Erlöser, sondern nur lebendiges Vorbild für unsere Selbstheiligung. Das Vertrauen auf die erlösende Gnade Christi als einer "*Kraft von oben*" würde nach Kants Auffassung "*nie ein Zutrauen in sich selbst setzen und uns zur Passivität bestimmen.*" Auch hier korrigiert Kant, selbst in das Gegenteil fallend, Luther, der nur die Alleinwirksamkeit Gottes gelten lässt, der die Menschen ohnmächtig und willenlos ausgeliefert sind.

Im Gegensatz zur Widersinnigkeit der dialektischen Theologie Martin Luthers entwickelt Kant "a priori die Religion aus der Vernunft". Damit dient "das Historische nur zur Illustration und nicht zur Demonstration."⁶⁸

Aber Kant räumt ein, dass es eine einmalige Realisierung des Ideals der Moralität wie die in Jesus Christus von Nazareth geben muss, weil auch "*eine Erfahrung möglich sein muss, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde.*"⁶⁹

Wenn Christus wirklich im "Besitz der Gottheit wäre, und sich derselben für lauter Unwürdige, ja sogar für Feinde entäußern würde", meint Kant, müsste "unser Gemüt zwar zur

⁶⁸ Immanuel Kant, Werke Bd. XXIII, 437.

⁶⁹ Immanuel Kant B 78 = Werke Bd. VI, 63.

Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn gestimmt werden." Aber dann würde auch die "Distanz Jesu" vom natürlichen Menschen so unendlich groß, dass er "nicht als Beispiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Tunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Gutes für uns vorgestellt werden könne."⁷⁰ Nun kommt aber "in der Religion alles auf das Tun an!"⁷¹ Genau wie bei Luther muss Christus uns ähnlich sein, aber für Luther in unserer Bosheit – für Kant in der geforderten Heiligkeit, um Ermutigung für uns zu sein.

Wenn Christus für Kant als Urbild der Moralität gerade keine persönliche göttliche Natur besitzen kann, sondern nur ein vorbildlich "*göttlich gesinnter Mensch*" sein darf, dann können wir auch die "*Wunder insgesamt auf ihrem Wert beruhen lassen*"⁷², erklärt uns Kant.

"*In der Religion kommt es auf das Tun an*" hat Kant ebenfalls in der Richtigstellung zur lutherischen Behauptung, dass der Glaube allein ohne Werke rechtfertige, gelehrt – der in unser Herz geschriebene Wille Gottes, die göttlichen Gebote sind zu erfüllen – in der Nachahmung Jesu Christi. Auf diese Weise muss der "*Kirchenglaube*" in den reinen "*Vernunftglauben*" überführt werden. Die sakramentale Kirche, gestiftet zur Erlösung von der Schuld und zur Vereinigung mit dem inkarnierten Sohn Gottes als Angeld für die Auferstehung zum ewigen Leben mit dem Dreifaltigen Gott, ist hinfällig geworden, wenn Christus nur als vorbildlicher Lehrer der Moral betrachtet werden soll !

Die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit mit der Konsequenz der Übertragung des Bösen auf Gott durch Martin Luther, hat bei Kant zur Steigerung der menschlichen Freiheit bis hin zur Selbsterlösung geführt: "*Du kannst, weil du sollst!*"

⁷⁰ Immanuel Kant B 80 F = Werke Bd. VI, 64.

⁷¹ Immanuel Kant A 56 = Werke Bd. VII, 41.

⁷² Immanuel Kant B 117 = Werke Bd. VI, 85.

Das Gnadengeschenk der Auferstehung unseres Fleisches ist Kant fremd geblieben. Das Weiterleben dem Geiste nach, und zwar desselben Menschen – Luther kennt nur die totale Neuschöpfung des Menschen ohne Anknüpfung an die jetzige Existenz – ist *"der Vernunft günstiger"*, erklärt Kant.

Das Geheimnis der sakramentalen Kirche, die Gliedschaft am Leibe Christi, ist nicht aus der die Ehre Gottes rettenden Vernunft abzuleiten, sondern allein aus der Offenbarung *"der Liebe Gottes, die alles Erkennen übersteigt."*

3. Der reine Vernunftglaube ohne notwendigen biblischen Streit

Der Vernunftglaube Kants ist gegen den "Form- und Lohnglauben des historischen Systems"⁷³ der reformierten Kirche gerichtet. Dieser Glaube "kann nicht für den selig machenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Der selig machende wahre Glaube muss ein freier, auf lauter Herzensgesinnung gegründeter Glaube sein."⁷⁴

Religion muss auf der Moral aufbauen, ist das prinzipielle Fazit, das Kant zieht. Die Frage, die er noch beantworten muss, ist jetzt, *"ob ein historischer Kirchenglaube jederzeit als wesentliches Stück des selig machenden über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse – oder ob dieser historische Kirchenglaube als bloßes Leitmittel endlich ... in einen reinen Religionsglauben übergehen könne."*⁷⁵

Der historische Kirchenglaube bildet, wie wir gesehen haben, für Kant die Alternative zur Vernunftreligion. Er stellt nicht die konkrete Ausweitung der Vernunft entsprechend der Geschichte der äußersten und Fleisch gewordenen Liebe Gottes für Kant dar.

⁷³ Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Studienausgabe Weischedel, Bd. 4, 776.

⁷⁴ Ebd., 778.

⁷⁵ Ebd., 779.

Kant kennt nur die reformatorische Kirche, die im ausdrücklichen Widerspruch zur Vernunft ihre amoralische Doktrin vom ungerechten Gott *contra scripturam* vorträgt. Diese Kirche hat mit ihrer Bibelauslegung nur *"empirisch historischen"* Charakter. Sie ist nicht *"allgemeingültig"*, nicht *"authentisch"*, *"nur doktrinal, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln."*⁷⁶

Die Bibel als *"Leitmittel"* dieser historisch zufällig entwickelten Kirche kann nur durch *"Schriftgelehrsamkeit der Schriftgelehrten, nur historisch beurkundet und gesichert werden"*⁷⁷, was *"endlich ein bloßer Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einsicht wird."*⁷⁸

*"Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweist sich selbst."*⁷⁹ *"Die wahre Kirche, die sich gänzlich auf Vernunft gründet, ist allen historischen Zufälligkeiten" enthoben. "Da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, kann diese Kirche so lange nicht die allein notwendige wahre Kirche sein, als sie die Bibel als historisches Dokument, dem zur Bestätigung auch noch Wunder und Geheimnisse beigelegt werden"*⁸⁰, nicht verabschiedet.

Weil *"der bloße Buchstabenglaube die wahre Religionsleistung eher verdirbt als bessert"*⁸¹, will Kant dafür *"fleißig arbeiten, dass der Geschichtsglaube, der als Kirchenglaube ein heiliges Buch zum Leitbande der Menschen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit verhindert, selbst aufhören und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde."*⁸²

⁷⁶ Ebd. 776

⁷⁷ Ebd. 776.

⁷⁸ Ebd. 776.

⁷⁹ Ebd. 795.

⁸⁰ Ebd. 794.

⁸¹ Ebd. 815.

⁸² Ebd. 802.

Die Entgegensetzung von historischer Zufälligkeit und vernünftiger Allgemeingültigkeit muss notwendigerweise entstehen, wenn die Bibel, vom *"Dogma befreit"*, der lehramtlichen Autorität entzogen wird. Die Bibel wird, losgelöst vom Geheimnis der Menschwerdung des Logos, hier und jetzt repräsentiert im mystischen Leib der Kirche, zu einem Geschichtsbuch der Vergangenheit und *"gehört damit selbst der Vergangenheit an."*⁸³

Nur die dogmatische Entsprechung der Inkarnation des Logos kann die Vereinzelung der höchsten Allgemeinheit als Geheimnis jener göttlichen Liebe ausdrücken, die ihre Vollkommenheit nicht nur für sich behält, sondern zum Grund des anderen, dieser einzelnen Person werden lässt. Höchste Allgemeinheit des Geistes bzw. der Vernunft hat die klassische Metaphysik der Einzelheit entgegengesetzt. Erst die Dogmen der alten Kirche konnten z. B. in Nicäa höchste vernünftige Allgemeinheit des göttlichen Wesens und einzigartige einzelne unterschiedliche dreipersonale Trägerschaft des einen Wesens als Ausdruck schenkender Liebe verbinden. Nur auf dieser dogmatischen Grundlage kann die Bibel erzählen, wie Gott selber als Herr der Geschichte in die Geschichte der Einzelereignisse eingeht. Ohne diesen Glauben wird die Bibel ein Mythos, ein Märchenbuch wunderbarer, das heißt absonderlicher, vor dem Forum der Vernunft nicht tragfähiger Geschichten.

Luthers Protest gegen die Papstkirche liegt vor allem der Gotteshass zugrunde, der das Geheimnis der entäußernden Liebe Gottes in den Gigantenkampf Gottes mit sich selbst aufhebt. Der Gott, der das Einzelne nur vorübergehend, als Moment, als *"Blitz, der am Horizont erscheint und verschwindet"* setzt, kann sich nicht so mit den Einzelereignissen dieser Welt verbinden, dass sie als Vereinzelung des Allgemeinen verstanden werden könnten.

⁸³ Joseph Ratzinger (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989, 1.

Luther entzieht der Bibel nicht nur das Dogma – vielmehr den zu bezeugenden Inhalt: das Geheimnis inkarnierter Liebe Gottes.

C Kant und die Aufklärung

Kant hat die Widersinnigkeit und moralische Unhaltbarkeit der dialektischen Theologie der Reformatoren vor dem Forum der Vernunft kritisch dargelegt:

Gott ist kein *"Tyrann"*, nicht *"Schöpfer des Bösen"*. Gott widerspricht sich nicht selbst (Luther *"Deus sibi ipse contradicit"*). Gott ist nicht eine sich entwickelnde Gegensatz Einheit. Er muss nicht *"erst Teufel werden, bevor er Gott wird"* (Luther).

"Gott ist heilig, ein heiliger Gesetzgeber", "gerechter Richter" und *"gütiger Lenker"*, von Ewigkeit her die mit sich selbst unmittelbar identische Wahrheit, Schönheit und Güte im metaphysischen Sinne.

Gegen die *"frechen Naturalisten"*, die Anhänger der Evolutionstheorie, hält Kant daran fest, dass den einzelnen Geschöpfen mindestens drei göttliche Ideen entsprechen: Die Idee der Art des Menschen bzw. dieses Individuums, die Idee, die das Einzelne in harmonische Übereinstimmung mit allen anderen welthaften Dingen und in Beziehung zu Gott setzt. Alles Geschaffene, welthafte Seiende drückt auf bestimmte, eigenständige, substantielle Weise die Wahrheit, Schönheit und Güte Gottes aus und stellt nicht ein aufzuhebendes Teilmoment der Selbstwerdung Gottes dar.

Aber die Widerspruchslogik der Reformatoren hat die dialektische Vernunft allein zum Richter der Wirklichkeit erhoben und mit der dialektischen Auslegung des christlichen Glaubens auch diesen Glauben selbst aufgehoben.

Der Pietist Kant kannte die Tradition der katholischen Scholastik bzw. die Erweiterung der Vernunft durch den Glauben an den dreipersonalen Gott der sich schenkenden Liebe nicht. Die Perversion der Geschichte der sich schenkend, entäußernden Vernunft: Der Vater zeugt den Sohn, Vater und Sohn hauchen den Heiligen Geist, in die sich vermittelt des anderen – Gott durch den Menschen – entwickelnde Vernunft bei den Reformatoren führt bei Kant zur Rückführung des Widerspruchs auf die reine widerspruchsfreie Vernunft als *"wahres Auslegungsprinzip der Kirche"*.

*"Religion" ist nur noch möglich "innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft." "Es liegt uns nicht daran zu wissen", bekennt Kant "was Gott an sich selber sei – sondern was er für uns als moralisches Wesen sei."*⁸⁴

Der dreipersonale sich schenkende Gott ist als Glaubensgut nicht mehr mit der reinen Vernunft vernehmbar. Das Dogma, die Frucht der Vereinigung von widerspruchsfreier Vernunft und Glaube ist keine Wegweisung mehr für die Entdeckung der personalen Liebesgeschichte Gottes mit dem Menschen.

Die katholische Kirche, das Geheimnis der Sakramente bzw. materialen Gegenwart Gottes ist mit dem amoralischen Bibelstreit der Reformatoren unterschiedslos auch aufgehoben.

Christus, gereinigt von jeder Beschuldigung der sittlichen Verfehlung, wird von der Vernunft als reines Ideal der Vollkommenheit zwar gerechtfertigt – aber nicht mehr als vom Vater gezeugte zweite Person der Gottheit anerkannt.

Christus ist vernünftiges Vorbild für moralisches Handeln – aber hat sich nicht mit der Natur des Menschen personal vereinigt, um uns heimzuholen aus der Geschichte von Sünde und Tod. Christus

⁸⁴ Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Studienausgabe Weischedel, Bd. 4, 860.

ist nicht in letzter Entäußerung der Zurücknahme seiner selbst in den Sakramenten materialgegenwärtig, um schon hier und jetzt einen ewigen Bund in seinem Fleische mit uns zu schließen. Kant fehlt die Einsicht in das Wesen der göttlichen Liebe. Nur die durch die Geschichte der zeugenden, sich selber schenkenden Liebe, erweiterte Vernunft kann der personalen Wirklichkeit entsprechen.

Die Fleischwerdung des Logos ist ohne den Liebesbegriff nicht nachvollziehbar. Das materiell Viele stellt keinen Widerspruch zur Allgemeinheit des vernünftigen Selbstbesitzes des Geistes dar – sondern die einzigartige Vereinzelnung des Allgemeinen – als Weise seiner liebenden Selbstzurücknahme. *"Der Höchste wohnt im Versteck"* (Rabbiner Theologie).

Ein materielles Weiterleben des Geistes im Leibe kann die aufgeklärte Vernunft Kants sich nicht vorstellen! Nur der Geist hat vernünftigerweise eine ewige Zukunft meint Kant.

Gemessen an den Reformatoren, die den Ganztod von Leib und Seele im Widerspruch zur Unsterblichkeit des Geistes predigen – vollzieht die vom Widerspruch gereinigte Vernunft Kants die notwendige Korrektur im Hinblick auf die Unsterblichkeit des Geistes.

Aber welcher Verlust auf die ewige leibliche Gemeinschaft mit dem inkarnierten Gott und dem geliebten Menschen wird uns zugemutet!

IX A Kapitel: Hegels Rechtfertigung der Theologie Martin Luthers durch die dialektische Vernunft

1. "Der Gott der Aufklärung ist hohl, leer und arm"

Kants Entgegensetzung von allgemeingültiger Vernunftwahrheit und zufälligen historischen Einzelgeschehnissen führt zu dem abstrakten Religions- bzw. Vernunftsglauben an einen Gott, dessen An-sich-sein uns prinzipiell verborgen bleiben muss und dessen Sein für uns sich in den moralischen Qualitäten eines gerechten Gottes erschöpft.

Hegel beklagt, dass die Wahrheit als *"Konkretes"*, als *"Fülle von Inhalt"* *"durch die moderne Theologie ausgelöscht worden sei"*. *"Erst durch den Begriff muss dieser Inhalt"*, so fordert er, *"wieder erkämpft werden."*¹

"Der Glaube der protestantischen Kirche ist als Lehrbegriff festgestellt ... dabei galt in der protestantischen Kirche die Bestimmung, dass die Bibel die wesentliche Grundlage der Lehre sei ... und das Denken als Exegese nur die Gedanken der Bibel aufnehmen sollte." Aber *"die Worte der Bibel sind nicht ein Vortrag, der systematisch ist"*, wendet Hegel ein. *"Die Worte der Bibel sind das Christentum, wie es im Anfang erschienen ist ... der Geist ist es, der den Inhalt auffasst, expliziert."*²

Auf welchen Geist als Ausleger der Heiligen Schrift beruft sich Hegel? Offenbar auf den mehr oder minder entwickelten Zeitgeist als geschichtliche Manifestation des absoluten Geistes.³

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Hamburg 1966, Bd. I, [Hegel, Vorlesungen Philosophie der Religion], 41f.

² Ebd., 45.

³ Ebd., 46.

"Aus der Schrift sind daher die entgegengesetzten Meinungen exegetisch durch die Theologie bewiesen und so ist die so genannte Heilige Schrift zu einer wächsernen Nase gemacht worden. Alle Ketzereinen haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen."

"Die Aufklärung dagegen meint Gott recht hoch zu stellen, wenn sie ihn das Unendliche nennt, für welches alle Prädikate unangemessene und unberechtigte Anthropomorphismen seien, in Wirklichkeit aber hat sie Gott, wenn sie ihn als das höchste Wesen fasst, hohl, leer und arm gemacht"⁴, argumentiert Hegel. Weil "die Theologen das Ansehen der Bibel so herabgesetzt haben und nach ihrer Meinung sogar bei richtiger Erklärung der Bibel keine Erkenntnis der Natur Gottes möglich wäre"⁵, folgert Hegel, muss "der Geist sich nach einer anderen Quelle umsehen, um eine inhaltvolle Wahrheit zu gewinnen."⁶

2. Die Selbstoffenbarung Gottes in der dialektischen Philosophie

"Die Philosophie ist nach dieser Erfahrung weit entfernt, sich auf der allgemeinen Heerstraße ... dieses exegetischen Raisonnements zu befinden."⁷, erklärt Hegel. Im Gegenteil, sie vollzieht nach Hegels Auffassung die "Versöhnung" mit der positiven Religion durch "die Erkenntnis der Natur Gottes." "Gott ist nicht der Leere – sondern der Geist, der sich entwickelt als Dreieiner."

Gegen alle Verstandestheologie und – Philosophie der Aufklärung, die "in der Nacht der Verfinsterung des Geistes bleiben will", will Hegel mit der denkenden Vernunft allein die Wahrheit als "ein Konkretes, als Fülle von Inhalt erfassen."⁸ Hegel gibt vor, "Gott durch die denkende Vernunft so zu

⁴ Ebd., 47.

⁵ Ebd., 49.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., 48.

⁸ Ebd., 47-48.

*begreifen, wie Gott sich selbst zum Gegenstande seiner selbst macht. Die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."*⁹ Der Angelpunkt des Denkens ist dies, *"dass Gott als der Dreieine gewusst wird."*¹⁰ *"Gott ist Geist, die Tätigkeit des reinen Wissens."* *"Zum Wissen gehört ein anderes, das gewusst wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet."*¹¹ *"Diese beiden, das Denken und das Gedachte, sind identisch. Das Denken hat in seinem Gegenstande sich selbst. Das sind Drei, der Eine und das Andere und die Einheit beider. Diese konkrete Idee ist als die Dreieinigkeit gewusst."*¹²

Hegel fasst seine auf den Begriff gebrachte Trinitätslehre zusammen: *"Der Prozess des sich Unterscheidens, Dirimierens – und des in sich Zurücknehmens ist die göttliche Geschichte."*¹³

Die im Akt des Denkens zu unterscheidenden Momente bekommen durch die aus dem *"organischen Leben gewonnenen Bilder von Vater und Sohn"* nur ihre Veranschaulichung für die naive Vorstellungsweise. *"In der göttlichen Einheit ist die Personalität als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird."*¹⁴

An sich stellen die göttlichen Personen für Hegel nur die Strukturelemente des spekulativen Begriffs, der in der Entgegensetzung von Einheit und Andersheit die Selbigkeit zu erfassen vermag, dar. *"Die Momente der Idee zu zählen, drei als eins, scheint etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, sich von selbst Verstehendes zu sein. Allein ist nach der Weise der Zahl, die hier eingemischt wird, jede Bestimmung als eins fixiert und dreieins als nur eins zu fassen, so scheint das die härteste,*

⁹ Georg Wilhelm Freidrich Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 1, Leipzig 1951, 46.

¹⁰ Hegel, Vorlesungen Philosophie der Religion, 188.

¹¹ Ebd., 206.

¹² Ebd., 207.

¹³ Ebd., 203.

¹⁴ Ebd., 208.

*unvernünftigste Forderung zu sein. Allein dem Verstande", so argumentiert Hegel weiter, "schwebt nur jene absolute Selbständigkeit der Eins vor, die absolute Trennung und Zersplitterung."*¹⁵

Im Gegensatz zu der Fixierung des Getrennten der Identitätslogik des *"bornierten Verstandes"* vermag, der spekulative Begriff Hegels *"das Eins als in sich dialektisch"* so zu fassen, dass an die Stelle der drei Personen drei Momente oder Phasenabschnitte der sich entwickelnden Gegensatz Einheit der göttlichen Substanz treten.

Hegel behauptet mit hybrider Kühnheit, dass es nicht *"zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären."* *"Die menschliche Vernunft"*, so versichert uns Hegel weiter, *"das Bewusstsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen."*¹⁶

Das, was den Menschen wesenhaft bestimmt, ist also nach Hegel nicht seine eigene vernünftige Natur, die ihn zu einem freien über sich selbst verfügenden Subjekt macht, sondern die Vernunft Gottes. *"Und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern,"*¹⁷ will Hegel demonstrieren.

3. Die Gegenwärtigkeit Gottes in der gottmenschlichen Vernunft

Die Transzendenz Gottes als Konsequenz seiner absoluten Vollkommenheit, mit der er der Geist aus sich, durch sich und für

¹⁵ Ebd., 209.

¹⁶ Ebd., 50.

¹⁷ Ebd.

sich ist, vertauscht Hegel mit dem Gott, zu dessen Wesen seine Gegenwärtigkeit in uns, ja sogar durch uns gehört. Das Gnadengeschenk der Offenbarung, bzw. der Inkarnation pervertiert Hegel in die *"notwendige Verwiesenheit Gottes auf den Menschen als Gegenstand seines zu entwickelnden Selbstbewusstseins"*. *"Die Religion"* fährt Hegel fort, *"ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen – sondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm."*¹⁸ Aber nicht die Kirche bzw. die Heilige Schrift, sondern *"die Vernunft"* ist für Hegel *"der Ort des Geistes, wo Gott sich dem Menschen offenbart."*¹⁹ Die historische Behandlung der Dogmen als *"bloße Erscheinungen einer vergangenen Geschichte"* sollten ersetzt werden durch die Einsicht *"ihrer absoluten Entstehungsweise aus der Tiefe des Geistes."* Auf diese Weise will Hegel *"auch in Abwerfung aller äußeren, fremdartigen Autorität die Notwendigkeit und Wahrheit dieser Lehren"*²⁰ erklären.

"Der religiöse Inhalt soll mir nicht durch äußere Tradition – Geschichte beschäftigt sich nur mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren – übermittelt werden", sondern *"der Geist selbst gibt sich",* nach Hegels Auffassung, *"dem Geiste unmittelbar kund, der Geist manifestiert sich in meinem Geist."*²¹ Damit hat also für Hegel *"der Glaube seine Quelle und Wurzel in meiner tiefsten Einheit."* Er ist so, erklärt Hegel weiter, *"mein Eigenstes und als solches vom Bewusstsein des reinen Geistes untrennbar."*²²

Nicht durch die Kirche und ihre biblisch dogmatische Tradition kann nach Hegel das wahre Offenbarungsgut vermittelt werden. Nur unmittelbar durch die Selbstdarstellung des Absoluten in mir, bzw. durch mein Denken ereignet sich die geschichtliche Wahrheit der Gegenwärtigkeit Gottes.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 61.

²⁰ Ebd., 60.

²¹ Ebd., 58.

²² Ebd.

"Gott ist der höchste Gedanke"²³, das Verhältnis des endlichen Geistes, der endlichen Vernunft zur göttlichen erzeugt sich innerhalb der Religionsphilosophie²⁴ bzw. im Kult.

"Das Wissen des Menschen um Gott als das Wissen Gottes um sich selbst" vollzieht sich in der Religion. Die Religion stellt nach Hegel das entwickelte Verhältnis beider Seiten dar. Die nähere Bestimmung des Gott-menschlichen Verhältnisses soll durch die Religionsphilosophie auf den Begriff gebracht werden. Die Methode der Religionsphilosophie ist daher für Hegel der sich explizierende Begriff. Seinem Rhythmus, bzw. seiner Entwicklungsgeschichte vom Allgemeinen zum Besonderen und der Rückkehr aus der Einzelheit des Besonderen brauchen wir nur zusehen.²⁵ Denn *"das menschliche Bewusstsein ist das Material, worin sich der Begriff, gleichsam als Plan ausführt, das er sich zu eigen macht, sich gemäß bildet"*²⁶, erklärt Hegel. Sofern *"der absolute Geist ein wirklich einzelner Mensch wird, gewinnt er sein Selbstbewusstsein."*²⁷ Die Selbstrealisation Gottes vermittelt der Selbstobjektivation als Mensch begründet Hegel mit dem Hinweis auf die Selbigkeit von göttlicher und menschlicher Natur: *"Die göttliche Natur ist dasselbe, was das menschliche ist."*²⁸

Die Bewegung des Begriffs vom Allgemeinen zum Besonderen stellt die beiden Pole der Selbstreflexion oder Selbstentgegensetzung des Absoluten so gegenüber, dass das denkende Ich die Beziehung beider Seiten ausdrückt: *"Ich erhebe mich denkend zum Absoluten und bin unendliches Bewusstsein und zugleich bin ich endliches Selbstbewusstsein, und zwar nach meiner ganzen empirischen Bestimmung: mit meinen Bedürfnissen, Zuständen, Sünden, zeitlichem Charakter ... Beide*

²³ Ebd., 78.

²⁴ Ebd., 70.

²⁵ Vgl. ebd., 76.

²⁶ Ebd., 90.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, [Hegel, *Phänomenologie des Geistes*], 527.

²⁸ Ebd., 528-529.

Seiten suchen sich und fliehen sich ... einmal zum Beispiel lege ich den Akzent auf mein empirisch-endliches Bewusstsein und stelle mich der Unendlichkeit gegenüber, das andere Mal schließe ich mich von mir aus, verdamme mich und gebe dem endlichen Bewusstsein das Übergewicht ... Ich bin, und es ist in mir für mich dieser Widerstreit und diese Einigung; ich bin in mir selbst als unendlich gegen mich, als endlich und als endliches Bewusstsein gegen mein Denken, als Unendliches bestimmt ... Ich bin das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung dieser Einigkeit und dieses Widerstreites und das Zusammenhalten dieser Widerstreitenden ... Ich bin nicht Einer der im Kampfe Begriffenen, sondern ich bin beide: Kämpfender und der Kampf selbst."²⁹

Die Religion hat nach Hegel diesen Kampf bewusst zu machen bzw. auszutragen. Wer bin ich bzw. der Mensch, dass er als der Widerstreit mit sich selbst im Prozess der Selbstobjektivation des Absoluten von Hegel begriffen wird? Mit welcher begrifflichen Notwendigkeit schildert uns Hegel den Menschen als *"das Subjekt in der Entzweiung seiner gegen sich selbst"*?³⁰

4. Zur Geschichte der notwendigen Entzweiung Gottes als Quelle des Bösen

Die Bibel erzählt uns nach Hegels Auffassung im Sündenfallbericht "dass der Mensch durch die Erkenntnis böse werde".³¹ Hegel bekräftigt diese Auslegung: *"Dass in der Tat die Erkenntnis es ist, welche der Quell alles Bösen ist; denn das Wissen ist der Akt, durch den die Trennung ... die Entzweiung" vollzogen wird. "Die Erkenntnis ist erst das Setzen des Gegenstandes, in dem das Böse ist"*.³² Der notwendige Denkakt

²⁹ Georg Wilhelm Freidrich Hegel, Philosophie der Religion, Bd. I, Stuttgart 1928, [Hegel, Philosophie der Religion I], 79-80.

³⁰ Georg Wilhelm Freidrich Hegel, Philosophie der Religion, Bd. II, Stuttgart 1928, [Hegel, Philosophie der Religion II], 257.

³¹ Ebd., 257.

³² Ebd.

des Geistes, der sich als Gedachter selbst entgegensetzt, wird von Hegel die Quelle des Bösen genannt! Er rechtfertigt diese Ontologisierung des Bösen mit dem Hinweis auf seine reflektierte Auslegung des Sündenfallberichtes: durch den Erkenntnisakt wird der Mensch das, was die Schlange verspricht: unsterblich wie Gott selbst! Als Geist, kommentiert Hegel, ist der Mensch Gegenstand des Interesses Gottes und somit unsterblich – nicht als Einzelner, vielmehr Adam aufgehoben in Christus. Nach Hegel tut Adam gut daran, der Schlange zu gehorchen, nur so entspricht er Gott!

Die Entzweiung des menschlichen Subjekts, der Kampf mit sich selbst, findet für Hegel urbildlich in der Entgegensetzung des guten Lichtsohnes und des in sich gehenden abfallenden Sohnes der Finsternis statt. Dieser zweite Sohn Gottes, der die Trinität nach Hegel zur *"immanenten Quaternität"* erweitert, ist der Teufel! Mit Berufung auf Jakob Böhme, der auch zwei Göttersöhne, Luzifer und den eingeborenen Sohn, unterschied, verteidigt Hegel den Urgrund des Bösen in Gott. Was für *"das Vorstellen ein unbegreifliches Geschehen ist"* erklärt Hegel durch den Begriff: *"an sich ist dies böse Dasein nicht ein ihm (Gott) fremdes"*³³; *denn Gott ist sich selbst notwendig entgegensetzender Geist!"*

Die Entzweiungsgeschichte Gottes, die an die Stelle des liebenden Miteinander der göttlichen und menschlichen Personen tritt, soll *"das Böse in Gott, das dem Vorstellen schlechterdings Unbegreifliche"*, als wesensnotwendig spekulativ einsichtig machen! Das Böse ist nach Hegel nicht moralisch zu interpretieren. Es handelt sich nach Hegel dabei nicht um einen Missbrauch der Freiheit zum Guten. Vielmehr soll sowohl der göttliche wie der menschliche Geist erst frei werden durch den Prozess der Selbstobjektivation, bzw. der Selbstentgegensetzung, in der gerade das Böse mit Notwendigkeit steckt.

³³ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 592.

"Gott muss, bevor er Gott wird, erst Teufel werden",³⁴ hatte Luther konstatiert. "Nicht der arme Mensch ist schuldig, sondern der ungerechte Gott." Die Hervorbringung des Sohnes der Finsternis, die Selbstentgegensetzung Gottes als menschlicher Geist ist zum Zwecke seiner Selbstrealisation notwendig. Der absolute Geist muss als allgemeine Substanz auf dem Wege seiner Subjektwerdung das andere seiner selbst setzen, damit der Geist in Überwindung dieser Andersheit im Kampfe mit sich selbst sein Selbstbewusstsein erarbeitet!

Auf höherer Ebene, die Gegensätze in der Widerspruchsdiagnostik einigend, entspricht Hegel Luthers Kampf mit dem Leviathan, der den Widerspruch in Gott selbst überwinden muss!

Der Unendlichkeit des Gegensatzes von Gut und Böse in Gott entspricht das Bedürfnis nach "absoluter Versöhnung" mit seiner Andersheit: der sich ihm notwendigerweise entgegengesetzten Menschheit bzw. Welt.

5. Der dialektische Begriff versöhnt alle Religionen

Dieser Entwicklungsvorgang des absoluten Geistes von der Substanz zum Subjekt, der sich nach Hegel nur als Akt der notwendigen Selbstentzweiung und Selbstversöhnung vollziehen kann, hat die inhaltliche Bestimmung, die Einheit der Absolutheit mit der Besonderheit geschichtlich zu realisieren. "Im Gang Gottes durch die Welt" drücken die verschiedenen Religionen unterschiedliche Stufen der Konkretion des allgemeinen Geistes aus. Auf jeder Stufe seines Weges produziert der Geist ein bestimmtes Bewusstsein: zum Beispiel die jüdische Religion, die griechische oder die römische. "Aber der Weg ist noch nicht das Ziel und der Geist ist nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben, er ist nicht von Hause aus am Ziel, das Vollkommenste muss den Weg zum Ziel durchlaufen, um es zu erringen. In diesen Stationen ist der Geist noch nicht vollkommen, sein Wissen,

³⁴ WA 7, 589.

Bewusstsein über sich selbst ist nicht das Wahrhafte und er ist sich noch nicht offenbar."³⁵ Diese der Offenbarungsreligion vorausliegenden "*historischen Religionen*" sind nun aber nicht, nach Art der Historiker, zufälligen Inhaltes, sondern "*wesentliche Momente*" des sich entwickelnden "*Religionsbegriffes*". Als "*untergeordnete Momente, die der absoluten Wahrheit nicht fehlen dürfen, sind sie in der unsrigen enthalten. Wir haben es also nicht mit Fremden, sondern mit den Unsrigen zu tun, und die Erkenntnis, dass es so sei, ist die Versöhnung der wahrhaften Religion mit der falschen.*"³⁶

Die Behauptung, dass es sich bei allen verschiedenartigsten Weltreligionen um notwendige Entwicklungsstufen des sich selbst gegenständlich werdenden Begriffs handelt, bedeutet für Hegel, dass z. B. "*der Gedanke der Menschwerdung Gottes durch alle Religionen hindurch*"³⁷ geht. Nicht den "*Irrtum verwerfen*" ist die Aufgabe der Religionsphilosophie. Im Gegenteil: "*das höhere Bedürfnis ist vielmehr, den Sinn, das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren, kurz das Vernünftige darin zu erkennen ... Die Geschichte der Religion in diesem Sinne auffassen heißt: sich auch mit dem versöhnen, was Schauderhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es rechtfertigen.*"³⁸

Die Hegelsche Dialektik, die prinzipiell das Absolute als Gegensatz Einheit von gut und böse, wahr und falsch, versteht, kann auch die wahre von der falschen Religion nur durch ihren angeblichen vernünftigen Entwicklungsgrad unterscheiden, und erklärt konsequentermaßen den Widerspruch, z. B. von wahr und falsch, furchtbar und vollkommen als Prinzip der Bewegung.

6. Die absolute Religion – das Christentum – "Das Resultat der Philosophie"

³⁵ Ebd., 91.

³⁶ Ebd., 92.

³⁷ Ebd., 93.

³⁸ Ebd., 94.

"Aber die Entwicklungsgeschichte des Absoluten geht nicht ins Unendliche fort und hört nicht zufällig auf."³⁹ "Der Geist ... der seine Bahn durchlaufen muss", "bricht" seine Geschichte in der Weise "ab", dass "er wirklich in sich zurückgeht"⁴⁰; und zwar dann, wenn der Geist nicht als Gegenstand, sondern "sich selbst erscheint".⁴¹ "Dieses Wissen des Geistes für sich, wie er an sich ist, ist das An-und-für-sich-sein des wissenden Geistes für sich, die vollendete absolute Religion, in der offenbar ist, was der Geist, Gott ist; dies ist die christliche Religion."⁴²

Die geoffenbarte Religion erweist sich nach Hegel als die absolute Religion, insofern *"hier alles dem Begriffe angemessen und nichts Geheimes mehr in Gott ist"*.⁴³ Mit der christlichen Religion ist die "Bahn" des absoluten Geistes abgeschlossen, insofern hier der Geist sich selbst restlos erschlossen hat *"die Zeit ist erfüllt."* *"Die Entwicklung des Geistes hat ihr Ziel"*⁴⁴ der Selbstobjektivation erreicht. Als *"Trieb hat der Geist die Reihe seiner Erscheinungen zum Bewusstsein seiner selbst gebracht."*

In der dem Begriffe angemessenen Religion geht es nicht um die Geschichte Gottes mit den Menschen – vielmehr um die Entwicklungsgeschichte Gottes vermittelt des Menschen. Die Geschichtlichkeit Gottes ist nicht Ausdruck seiner sich selbst entäußernden Liebe zum Menschen! Im Gegenteil: die Geschichte Gottes, sein Eintritt in die Zeit und den Weltraum befriedigt den Trieb der Selbstrealisierung des Absoluten *"im Werden zu sich"*.

7. Der einfache Inhalt der absoluten Religion: Das göttliche Wesen hat sein Selbstbewusstsein im Menschen

³⁹ Ebd., 99.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 96.

⁴² Ebd., 99.

⁴³ Ebd., 100.

⁴⁴ Ebd.

"Die unendliche Idee der Menschwerdung Gottes" nennt Hegel den spekulativen Mittelpunkt. *"Die ungeheure Zusammensetzung in der Vorstellung des Gottmenschen"* muss durch den Begriff als *"Substanz der Religion"* erklärt werden. *"Es geht um die Geschichte des Geistes in diesem eigentümlichen Medium Christus, in dem die göttliche Idee die Geschichte eines äußerlichen gemeinen menschlichen Daseins durchläuft"*, kommentiert Ulrich Asendorf.

Nicht die Person Christi und ihr erlösendes Kreuzesopfer ist entscheidend für Hegel. Vielmehr soll das *"Faktum der Inkarnation des Logos zur Faktizität der Vernunft"* erhoben werden, damit an den bloß historischen Verhältnissen der prinzipielle Charakter der Idee transparent wird. *"Die ungeheure Zusammenstellung von Gott und Mensch"* – auch Luther redet von der Zusammensetzung von Gottheit und Menschheit – im Unterschied zu der hypostatischen Union der beiden Naturen im Chalcedonense – erklärt der spekulative Begriff Hegels als Resultat der Geschichte der notwendigen Entäußerung und Rückkehr aus dieser Entfremdung bis in den Tod. Zum Wesen des göttlichen Geistes gehört der Prozess seiner Besonderung bzw. notwendigen Vereinzelung im Menschen.

Nicht Erlösung der menschlichen Schuld ist das Ziel der Inkarnation des Logos – sondern im Gegenteil: die dialektische Entwicklungslogik Hegels erklärt, *"dass das Menschliche das Endliche, das Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment"* selber ist.

Die menschliche Sünde und Schwäche ontologisiert Hegel als Differenzierungsmoment der göttlichen Negativität. Das erinnert erneut an Luthers Übertragung der Sünde auf Gott. Hegel, der das Böse in Gott als Notwendigkeit der Selbstentgegensetzung aufhebt, begreift konsequentermaßen auch die Schwäche der menschlichen Natur als äußersten Punkt der

Entfremdungsgeschichte Gottes. Entsprechend gehört auch nach Hegel zur Fleischwerdung des Geistes das Moment des bösen In-sich-Seins. Auf dem Wege von der göttlichen Substanz zum selbstbewussten Subjekt muss dieser niedrigste Punkt, das *"Versenktsein in das endliche Für-sich-sein"* durchschritten werden.

Hegel bleibt sich im Rückgang auf Luther treu: die menschliche Natur besitzt keine gültige Eigenständigkeit, so dass eine freie Vereinigung im Sinne des chalcedonensischen *"ungetrennt und unvermischt"* möglich wäre. Im Gegenteil, für Luther und Hegel bildet der Mensch nur die äußerste Weise der Selbstentgegensetzung Gottes. Entsprechend wird nun auch die Menschwerdung des göttlichen Geistes nicht als Selbsterniedrigung angesehen, sondern als Zielpunkt der Selbstrealisation. *"Das absolute Wesen, welches als ein wirkliches Selbstbewusstsein da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit herabgestiegen zu sein, aber in der Tat hat es damit sein höchstes Wesen erreicht."*⁴⁵ *"Das Niedrigste ist also zugleich das Höchste, das ganz an die Oberfläche herausgetretene Offenbare ist eben darin das Tiefste."*⁴⁶

Die letzte Entäußerungsform, in der Gott sich objektiviert, und damit seinen Inhalt offenbar macht, nicht dem geliebten Anderen – sondern sich selbst – muss zugleich als der Umschlagpunkt der Selbstreflexion des Absoluten verstanden werden.

Die Menschwerdung Gottes veranschaulicht die naive Vorstellungskraft nach Hegels Meinung durch Verhältnisse, die *"aus der natürlichen Zeugung hergenommen sind"* und spricht von einer *"wirklichen Mutter und einem an sich seienden Vater"*, um zu erläutern, dass der Geist *"die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des Selbstbewusstseins in das Dasein tritt."*⁴⁷

⁴⁵ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 528.

⁴⁶ Ebd., 529.

⁴⁷ Ebd.

Gegen eine solche sinnenhafte Vorstellung der Inkarnation des Logos, wie sie zum Beispiel in den biblischen Geschichten zur Darstellung kommen, wendet Hegel ein: *"der einfache Inhalt der absoluten Religion ist die Menschwerdung des göttlichen Wesens, d. h. dass das göttliche Wesen die Gestalt des Selbstbewusstseins hat."*⁴⁸

"Die Philosophie ist es" – nicht die kirchliche Tradition – *"die jetzt orthodox ist"*.

An die Stelle des historischen Christus, den die Bibel bezeugt und das kirchliche Dogma auslegt, tritt die Geschichtlichkeit des göttlichen Geistes, der sich im Wissen des Menschen zum Selbstbewusstsein erhebt. *"Als Denkmal einer Geschichte, nämlich eines bestimmten weiter zu entwickelnden religiösen Ausdrucks – nicht als Lehrbuch allgemeiner Wahrheiten – ist die Bibel das Buch der Offenbarung."*⁴⁹

Der spekulative Begriff hat die Widersprüche der lutherischen Theologie, *"simul justus et peccator"*, in eine Entwicklungslogik aufgehoben, so dass Hegel jetzt von der Philosophie sagen kann, *"dass sie es ist, die jetzt wesentlich orthodox ist"*: die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums, werden von ihr erhalten und aufbewahrt, behauptet Hegel.

Die biblisch fundierten kirchlichen Lehrsätze der Dogmatik ersetzt Hegel durch Gesetze seiner Entwicklungslogik, um den Widerspruch – das Kriterium der Wahrheit für die klassische Logik – nicht auszuschließen – ihn vielmehr zum bewegenden und erzeugenden Prinzip zu erklären. Überzeitliche Ereignisse, wie Geburt und Kreuzesopfer des Gottessohnes – in unveränderlichen Lehrsätzen der Kirche einstmals tradiert – sollen jetzt im Widerspruch zur alten Kirche, die die *"Gemüter nur gegängelt hat"*, als notwendige Momente der

⁴⁸ Ebd., 528.

⁴⁹ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 494-495.

Entwicklungsgeschichte des sich selbst objektivierenden Geistes ihre orthodoxe Gültigkeit bekommen und damit der Zufälligkeit der bloß historischen Auslegung entzogen werden.

Die durch die spekulative Philosophie aufbewahrten Wahrheiten haben, aufgehoben als Momente der Selbstproduktion des Geistes, mit ihrem personellen Selbstbesitz auch die Geschichte ihrer Freiheit verloren. Das Miteinandersein der Personen, pervertiert zu Funktionen der Selbstvermittlung des absoluten Geistes, ist auf dem Wege der Substanz zum Subjekt preisgegeben. Mit dem historischen Christus sind nicht nur die göttlichen, sondern auch die menschlichen Personen geopfert. Hegel versteht die Menschwerdung Christi nicht als Heimholung der gefallenen menschlichen Natur – in anverwandelter Liebe – im Gegenteil: als Selbstdarstellung der innergöttlichen Entwicklungsvorgänge, als Versöhnung der Entzweiungsgeschichte des absoluten Geistes im Spiegel des menschlichen Selbstbewusstseins.

8. "Die Philosophie ist es, die jetzt orthodox ist."

Auch der Tod Christi wird nicht als Sühnetod für die menschliche Schuld begriffen. Umgekehrt – Gott muss in seinem "*Lebenslauf*" im Gang von der Substanz zum Subjekt "*die Nacht des Todes*" erleiden, weil er nur im Durchschreiten seiner äußersten Entgegensetzung zu sich selbst kommen kann.

Hegel hat "*die von Luther in die Mitte gerückte Kreuzestheologie mit philosophischen Mitteln neu entdeckt*"⁵⁰, insofern er den Tod Gottes zum Schlüsselthema seines Denkens macht.⁵¹ Das historische Geschehen auf Golgotha soll als "*spekulativer Karfreitag*" verstanden werden, d. h. der Karfreitag veranschaulicht für Hegel nur, dass "*der Tod Moment der höchsten Idee ist. Gott ist gestorben, Gott ist tot ... die Negation*

⁵⁰ Ulrich Asendorf, *Luther und Hegel*. Wiesbaden 1982, [Asendorf, *Luther und Hegel*], 355.

⁵¹ Ebd., 348.

selbst in Gott."⁵² Aber, so tröstet uns Hegel: *"es tritt die Umkehrung ein, Gott erhält sich in diesem Prozess, und dieser ist nur der Tod des Todes – Gott steht wieder auf zum Leben."*⁵³ *"Für die Anschauung heißt das: Tod des Todes, Überwindung des Grabes, der Triumph über das Negative und diese Erhöhung in den Himmel."* *"Dieser Tod Christi aber, obwohl ein natürlicher, ist der Tod Gottes und so genugtuend für uns, indem er die absolute Geschichte der göttlichen Idee, das, was an sich geschehen ist und was ewig geschieht, darstellt,"*⁵⁴ erklärt Hegel.

9. "Der Tod Schlüssel zum Dasein Gottes"

Wie Luther spricht Hegel davon, dass Gott selbst Sünder wird, um im Kampf gegen sich selbst seine eigene Entfremdungsgeschichte aufzuheben. Gott tötet seinen eigenen Tod, heißt für Hegel: *"Gott vollzieht eine innere Konversion und Umwandlung."*⁵⁵ Im Tode kehrt Gott nach dieser Auffassung aus seiner Entäußerungsgeschichte zurück und nimmt die für sich gesetzte Gegenständigkeit durch *"das Aufheben der natürlichen Endlichkeit"*⁵⁶ in sich zurück. *"Dieses Zurückkommen aus der Entfremdung"*, so erklärt Hegel weiter, *"ist Gottes Rückkehr zu sich selbst, und dadurch ist er Geist"*⁵⁷, weshalb Hegel den Tod als *"Begeistung"* des göttlichen Wesens versteht. *"Dies Dritte"*, fordert Hegel weiter, *"ist daher, dass Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden, und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur."*⁵⁸

Die Auferstehung Christi versteht Hegel also als Veranschaulichung der Geistwerdung Gottes mittels des Todes. Luther hatte Christus den *"Totschläger"* genannt. Hegel

⁵² Hegel, Philosophie der Religion II, 165.

⁵³ Hegel, Philosophie der Religion II, 300.

⁵⁴ Ebd., 202-203.

⁵⁵ Ebd., 302.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., 304.

⁵⁸ Ebd.

systematisiert diese Aussage und erklärt, dass der Geist Gottes wesenhaft aus der Negation der Negation resultiert.

Nicht Überwindung des Todes, sondern Verewigung des Todes als Entwicklungsprinzip des Lebens überhaupt wird uns zugemutet! Gott, der die ihm aufgebürdete Bosheit der Schöpfung zu seiner eigenen Wesensnatur machen soll, muss von Luther und Hegel als der Totschläger seiner eigenen Entfremdungsgeschichte verstanden werden.

Aus dem Gott, der als der Sündenlose uns vom Tode als der Sünde Sold erlöst, ist der Gott des ewigen Stirb und Werde geworden! Nietzsche hat recht, das Leben, das prinzipiell nur aus dem Tötungsprozess hervorgehen soll, bedarf eines "Übermenschen", der gelernt hat, "lustvoll zu töten".

Mit Hegel brauchen wir den Tod nicht zu fürchten, mit gesetzhafter Notwendigkeit erfolgt durch die Selbstentgegensetzung Gottes die Selbstvermittlung der Vereinigung. Durch "Negation zur Position", bzw. "aus der Trennung zur Vereinigung".

Die Erlösung vom Tode zu vertauschen mit dem Tod als erlösendem Prinzip führt in den Abgrund der Evolutionstheorie unserer Tage, die in Konkretion der Hegelschen Dialektik die Selektion als Leben erzeugendes Prinzip ausgibt. Das Naturgesetz Darwins, das "aus Hunger und Tod" Leben höher zu entwickeln vorgibt, ist nur ein konsequenter Nachfahre Hegels.

Aus dem Tode Leben gewinnen kann nur ein Schöpfergott, der als der wesenhaft Gute alles Nichtsein von sich ausschließt. Aber ein Gott, der dialektisch mit Luzifer identifiziert wird, muss notwendig zu der abgründigen Perversion führen, Leben durch Tötung sogar höher entwickeln zu wollen!

10. "Glauben an die Heiligen Gesetze der Vernunft" –
"Der einzelne Mensch ist Gottes Sohn – Christus
nur ein vorübergehendes – kein absolutes Moment"

Nach Hegel kehrt Christus gerade durch *"das Aufheben der natürlichen Endlichkeit"* zu sich zurück. *"Dies Zurückkommen aus der Entfremdung"*, erklärt Hegel, *"ist seine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist, und dies Dritte ist daher, dass Christus auferstanden ist."*

Die Auferstehung Christi versteht Hegel also als Veranschaulichung der Geistwerdung Gottes mittels des Todes. Nicht Überwindung des Todes, sondern Verewigung des Todes als Entwicklungsprinzip des Lebens überhaupt wird uns zugemutet! Den Tod als Prinzip selektiver Höherentwicklung zu preisen ist die diabolische Perversion des Todes als der Sünde Sold. Die Gottesvorstellung, die durch Luther und Hegel mit Luzifer die Trinität zur Quaternität erweitert hat, muss notwendig zu dieser abgründigen Perversion führen: Leben durch Tötung sogar höher entwickeln zu wollen! Die tödliche Illusion der Evolutionstheorie ist, wie wir gesehen haben, theologisch durch Luther's Behauptung vermittelt: dass Gott nicht Gott sein kann – *"er muss zuvor ein Teufel werden"* – mit der praktischen Konsequenz: *"Gott kommt, indem er zerstört!"*

"Die reale Gemeinde ist das, was wir Kirche nennen – das Bestehen der Gemeinde ist ihr fortdauerndes, ewiges Werden", versichert uns Hegel. Als ewiger Prozess entspricht die Gemeinde dem endlosen Lebenslauf Gottes: der Geist Gottes erschließt sich in endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins, aus deren zusammenfassender Sammlung das Selbstbewusstsein Gottes, das Wissen um sein Wesen resultiert.⁵⁹ Die Gemeinde stellt die Geschichte der Selbstrealisierung Gottes dar. Die Glieder der Gemeinde, die einzelnen *"Individuen müssen diese Wahrheit der*

⁵⁹ Vgl. Hegel, Philosophie der Religion, 297.

Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ergreifen"⁶⁰, und zwar im Glauben an Christus. Durch ihn ist Gott kein Jenseitiger mehr, sondern innerlich angeeignet als der, der durch mich zum Selbstbewusstsein gelangt. In Christus wird diese gegenseitige Verwiesenheit von Gott und Mensch zwar angeschaut – aber der Gottessohn ist kein *"bleibendes Moment der Idee Gottes – nur ein vorübergehendes verschwindendes, kein absolutes Moment."*⁶¹

Hegel lässt Christus deshalb sagen: *"Lauft nicht hierhin oder dorthin – das Reich Gottes ist in euch."*⁶² Der einzelne Mensch wird gewusst als Gott *"mit der Bestimmung, Sohn Gottes zu sein."*⁶³

11. "Wenn die Theologen zu der Verzweiflung kommen, in Gott selbst das Böse zu sehen..."

Die Vertiefung der lutherischen Dialektik auf der Ebene der spekulativen Vernunft führt nicht nur zur Aufhebung der Religion in den mit *"nordischen Prinzipien"* geleiteten *"Staat"* – in Opposition zu den christlichen jüdischen Wurzeln des Staates – sondern vor allem zur Aufhebung des *"Ideals der moralischen Vollkommenheit"* in die ontologisierte Sünde!

Das Böse, von Luther auf Gott übertragen – von Kant mit logischer Konsequenz von Gott ausgeschlossen – erklärt Hegel zu dem nur *"sogenannten Bösen"*. An sich sollen Tod und Tötung der Höherentwicklung dienen – Gott auf seinem Wege vom Unbewussten zum Selbstbewussten und den Menschen als Teilmoment der Höherentwicklung des göttlichen Weltgeistes bzw. der Natur!

⁶⁰ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 529.

⁶¹ Hegel, Philosophie der Religion, 297.

⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß, Stuttgart 1927, [Hegel, Enzyklopädie], § 248.

⁶³ Ebd., 222.

"Gott kommt, indem er zerstört." – hatte Luther behauptet. Gott setzt nicht nur die welthaften Entitäten, er muss sie auch als Teilmomente seiner Selbstherstellung aufheben, und das heißt in ihrer Eigenständigkeit töten!

Luther nennt Gott den Totschläger, der im Kampf gegen sich selbst seine eigene Bosheit auf dem Rücken des Menschen totschiagen muss!

Hegel überwindet das Böse in Gott nicht mehr – es gehört zum Wesen Gottes! Gott ist der Gott der Selbstentzweiung für ihn, nur so kommt er zum Selbstbewusstsein und wird Geist! *"Geist, das Göttliche im Menschen"*, von dem Hegel spricht, ist nicht mehr in Verabschiedung der metaphysisch-abendländischen Tradition das Wissen um die Wahrheit, Güte und Schönheit des vollkommenen Seins, im Gegenteil: Einigung mit der Finsternis, der Lüge und der Bosheit und deren Folge: dem Tod.

Nicht Überwindung des Todes, nicht Erlösung vom Tod als dem äußersten Gegensatz der schenkenden Liebe – sondern Verewigung des Todes im Prozess des endlosen *"Stirb und Werde"* mutet uns Hegel zu!

Hegel fasst seine angemäßte Deduktion der Natur Gottes zusammen: *"Der Tod ist der Schlüssel zum Dasein Gottes."* Der mit Luzifer als dem eingeborenen Sohn Gottes von Hegel identifizierte Gott führt notwendig zu dem von Konrad Lorenz befürchteten Kampf aller gegen alle mit alles vernichtenden Waffen der atomaren Schlacht!

Not tut die Treue zu Christus – bleibend gegenwärtig in der wahren Kirche – der uns allein vor dem Abgrund der Hölle bewahren kann!

VIII B Kapitel: Inkarnation des Logos als Produktionsgeschichte des Geistes

Hegel hebt die Kirche in den Staat auf

1. "Die Reformation als Verwirklichung der christlichen Religion"

Hegel nennt für den Staat die kirchliche Trennung *"das Glücklichste, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können."* *"Nur durch sie (diese Trennung) konnte der Staat werden, was seine Bestimmung ist, die selbstbewusste Vernünftigkeit und Sittlichkeit".¹*

Die alte Kirche, so meint Hegel, hat die *"bürgerliche und politische Freiheit als Kot gegen die himmlischen Güter ... verachten gelehrt."*² Sie hat *"die Individuen wie Kinder geleitet, die Stelle der Gewissen vertreten"*³, und *"Direktion des Willens"* mit *"unbeschränkter und unbedingter Autorität"*⁴ betrieben.

"Durch das Christentum" ist zwar das Bewusstsein *"in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat ... und dass der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist"*, unabhängig von Geburt, Stand und Bildung.⁵ Aber, so schränkt Hegel ein, *"dieses Wissen ist nicht sehr alt"*. Auch die christliche Religion bzw. Kirche kann eine *"Wendung bekommen, dass die freie zur unfreien verkehrt*

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg 1955, [Hegel, Rechtsphilosophie], §270, 233.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, [Hegel, Theol. Jugendschriften], 207.

³ Hegel, Enzyklopädie, § 552.

⁴ Hegel, Rechtsphilosophie, § 270.

⁵ Hegel, Enzyklopädie, § 482, 388.

wird."⁶ Durch *"die Sklaverei päpstlicher Gesetze und Menschenrechte"* waren nach Hegels Auffassung *"die Gewissen der Gläubigen aufs jämmerlichste verstrickt"*⁷, so dass *"Luther die Autorität der Kirche"*, die die *"autonome Sittlichkeit nicht anerkennt"*⁸, verwerfen musste.

So ist *"die christliche Religion als Religion der Freiheit"*⁹ erst durch *"Abschütteln"* der *"kirchlichen Autorität"*, erst durch die *"Reformation"*, so erklärt Hegel, *"verwirklicht"*¹⁰, bzw. *"das Prinzip der christlichen Freiheit zu wahrhaftem Bewusstsein gebracht"*.¹¹

Dies ist nach Hegel der wesentliche Inhalt der Reformation: *"Der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein, und für die Freiheit der vernünftigen Selbstbestimmung ist nur die Freiheit selbst zuständig."* Reformation bedeutet also für Hegel Verwirklichung der im Evangelium verkündeten Freiheit durch *"Umstoßen des Prinzips der Autorität der Kirche"*, oder wie er proklamiert *"Revolution"*, *"damit die Form der Autorität verschwindet."*

Im Protest zur alten Kirche fordert Hegel unter Berufung auf Luther: *"Wir Lutheraner, ich bin es und will es bleiben"*¹², *"nur durch Gottes Gebot werden die Gewissen gebunden."*¹³

"Die christliche Religion aber" ist deshalb für Hegel *"eine Religion der Freiheit"*¹⁴ weil sie die Freiheit an einen Gott bindet, der nicht durch äußere Autorität Gesetze erlässt, vielmehr in die *"Herzen der Menschen kommen"* will. Diesen Gott zu verkünden ist die

⁶ Hegel, Rechtsphilosophie, §270.

⁷ WA VIII, 524.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1955, [Hegel, Vernunft in der Geschichte], 123.

⁹ Hegel, Rechtsphilosophie, § 270.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hamburg 1968, [Hegel, Vorlesung Philosophie der Weltgeschichte], 881.

¹¹ Hegel, Vorlesung Philosophie der Weltgeschichte, 256.

¹² Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Hoffmeister, 1949, § 178.

¹³ WA XVIII, A. 624.

¹⁴ Hegel, Rechtsphilosophie, § 270.

Aufgabe der christlichen Kirche. *"Das Christentum"* versteht Hegel wesentlich als eine *"Lehre"*. Um sie aber der *"Zufälligkeit und Willkür der Einsicht zu entziehen, hat die Kirche durch den gegenwärtigen Geist die unendliche Macht, jene Lehre festzustellen und die Vollmacht zu ihrer Fortbildung"*¹⁵ erklärt Hegel und verweist auf das *"Dasein Gottes"* in der Freiheit. Gott soll nicht als ein *"jenseitiger", "außer mir für sich bestehendes Wesen"* verstanden werden, vielmehr als *"göttlicher Geist, dem Selbstbewusstsein der Freiheit innewohnend"*. Nicht *"im blinden Gehorsam"* soll die Lehre angenommen werden, *"der Glaube ist keine Sache des äußeren Rechtes"*, sondern, so versichert uns Hegel, die *"harte Objektivität"* und *"Einsichtslosigkeit"* der katholischen Kirche beklagend, gilt es zu verstehen, dass *"wahrhaft Unendliches Wirklichkeit und Gegenwart im freien Willen hat."*¹⁶

Dem *"gegenwärtigen Geist"*, durch den die Botschaft des Evangeliums auszulegen ist, entspricht der weltgeschichtliche Gang Gottes. Gott ist für Hegel nicht als ewige, unveränderliche Wesenheit über oder vor uns – durch unveränderliche Dogmen festzuhalten. Im Gegenteil, *"die Geschichte ist die Entfaltung der Natur Gottes."*¹⁷

Unsere Weltgeschichte muss nach Hegel als der *"vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes"* betrachtet werden, und so fügt er, alle Hoffnung auf Unterscheidung zunichte machend hinzu: *"Der Weltgeist ist der Geist überhaupt."*¹⁸ Als *"Endzweck"* der verabsolutierten Weltgeschichte wird dann konsequentermaßen von Hegel die Entwicklung *"des Bewusstseins des Geistes von seiner Freiheit und eben damit erst die Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt"*¹⁹ angegeben. *"Es ist das Höchste für den Geist, sich zu wissen, sich nicht nur in der Anschauung, sondern*

¹⁵ Hegel, Philosophie der Religion II, 200.

¹⁶ Vgl. Hegel, Rechtsphilosophie, § 22.

¹⁷ Hegel, Vernunft in der Geschichte, 48.

¹⁸ Ebd., 30.

¹⁹ Ebd., 63.

auch zum Gedanken seiner selbst zu bringen."²⁰ *"Das Wissen von sich ist der einzige Zweck des Geistes"*, versichert uns Hegel.

Und dieses im *"Gang Gottes durch die Geschichte dieser Welt"* von Entwicklungsstufe zu Stufe, vom Unbewussten der Substanz bis zum Subjektsein erarbeitete Wissen des Weltgeistes gelangt nur durch die vernünftige Reflexion des Menschen zum Selbstbewusstsein seiner selbst! *"Der Mensch ist nicht unabhängig und auf sich selbst bestehend, er ist nur, insofern er entgegengesetzt, eine Modifikation ist und darum auch der Vater in ihm."*²¹ Gott *"stellt"* sich als Geist ein *"anderes Gegenüber"*, den Menschen als endlichen Geist und die Natur. *"Wenn das göttliche Wesen nicht das Wesen von Mensch und Natur wäre, so wäre es eben ein Wesen, das nichts wäre."*²² Der Weltgeist ist der Geist, so erklärt Hegel weiter, *"wie er sich im menschlichen Bewusstsein expliziert. Die Menschen verhalten sich zu diesem als einzelne zu dem Ganzen, das ihre Substanz ist."*²³ *"Allgegenwärtig"* *"ist Gott bei jedem Menschen, erscheint im Bewusstsein eines jeden, und dies ist der Weltgeist."*²⁴

Diese Einheit von Gott und Mensch darf aber nicht, so schärft Hegel uns ein, *"flach"* verstanden werden, *"als ob Gott nur Mensch und der Mensch ebenso Gott sei, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit aufhebt und sich zu Gott erhebt."*²⁵ Mit diesem von Hegel geforderten *"Absterben unserer Natürlichkeit und Partikularität"* entsprechen wir nach der Auffassung von Oeing-Hanhoff²⁶ der göttlichen Idee, die sich in der Entäußerung zur Natur und endlichen Geistern *"negativ setzt"* und dabei ihre *"Göttlichkeit aufopfert"*, so dass *"ihr Bewusstsein und Dasein verschwindet."* Aber beides findet

²⁰ Ebd., 65.

²¹ Hegel, Theol. Jugendschriften, 391.

²² Hegel, Vernunft in der Geschichte, 61.

²³ Ebd., 60

²⁴ Ebd.

²⁵ Hegel, Vorlesung Philosophie der Weltgeschichte, 734.

²⁶ Vortrag über Hegel und Luther in der Gustav- Siewerth-Akademie am 28.10.1984.

sie dann in der Geschichte, im menschlichen Bewusstsein in "*höherer Realisation*" wieder.²⁷

Gott gibt sich, so kommentiert Oeing-Hanhoff den Vorgang der Selbstaufopferung im Menschen, in seiner Entäußerung nichts für sich behaltend, ganz in die Natur und endliche Geister hin, gewinnt sich aber, indem er Heiliger Geist sich gegenseitig anerkennender endlicher Geister und begrifflicher Gegenstand der spekulativen Philosophie wird, in reichem Maße wieder. In diesem "*Heiligen Geist*", der das Produkt der gegenseitigen Aufhebung von Gott und Mensch ist – im Unterschied von jenem Heiligen Geist, der nach katholischem Verständnis als dritte Person der Gottheit durch Schenkung von Vater und Sohn hervorgeht – soll die christliche Botschaft so verstanden werden, dass "*das Prinzip der christlichen Religion für den Gedanken auszubilden*" ist.²⁸ Nicht "*äußerlich, auf Autorität hin*", sondern durch vernünftige Einsicht soll die christliche Lehre in Freiheit aufgenommen – und dem geschichtlichen Werdegang des Weltgeistes entsprechend – weiterentwickelt werden. "*Denn*", so begründet Hegel paradoxerweise, "*der Protestantismus fordert, dass der Mensch nur glaube, was er wisse*" und auf diese Weise "*sein Gewissen als ein heiliges und unantastbares sein solle*."²⁹

Das Gewissen des Menschen, das die päpstliche Autorität "*abgeschüttelt*" hat, erlangt seine Freiheit durch die spekulative Philosophie, die die Glaubensinhalte auf den vernünftigen Begriff bringt. "*Nicht die Vorstellung oder der Autoritätsglaube kann zum Richtmaß der Vernunft werden*", bestätigt Werner Jeschke Hegel.³⁰

Durch die Aufhebung des kirchlichen Lehramtes, dem der Beistand des Heiligen Geistes von Christus zugesagt ist, wird die Offenbarungsbotschaft jetzt der Auslegung jener Vernunft

²⁷ Vgl. Hegel, Rechtsphilosophie, § 137.

²⁸ Hegel, Vorlesung Philosophie der Weltgeschichte, 107.

²⁹ Hegel, Philosophie der Religion, 262.

³⁰ Werner Jeschke, Religionsphilosophie Hegels, 1983, 88.

unterzogen, die sich durch Aufhebung des göttlichen Bewusstseins in ihr selbst absolut setzt.

2. Die Philosophie ist selbst Gottesdienst

*"Wenn die Zeit erfüllt ist, dass die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfnis ist, ... ist im Glauben nichts gerechtfertigt."*³¹

*"Gott ist der Geist, die Tätigkeit des reinen Wissens, um aber als Tätigkeit gesetzt zu sein, muss sie in ihren Momenten gesetzt sein. Zum Wissen gehört ein anderes, das gewusst wird, und in dem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Diese Wahrheit, diese Idee, ist das Dogma der Dreieinigkeit genannt worden. Hier ist es nicht mehr darum zu tun", so erklärt Hegel, "zu beweisen, dass das Dogma, dies stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: Dies geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie."*³²

So fallen für Hegel Religion und Philosophie zusammen. Die Philosophie ist *"in der Tat"*, wie Hegel betont, *"selbst Gottesdienst."* *"Gottes Leben ist es, was in der Entwicklung der Religionsphilosophie sich manifestiert, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt, ist ihr Inhalt."*³⁴

Der naive Glaube ist nach Hegels Bestimmungen nur der *"Anfang des Wissens"* und bedarf also der Weiterentwicklung, entsprechend der fortschreitenden höheren Selbstmanifestation Gottes im Gang durch die Weltgeschichte. Der Begriff stellt die umfassende und höchste Form der Selbstentäußerung Gottes im Selbstbewusstsein des Menschen dar. Der Begriff drückt *"das, was wir wissen wollen, ... die in Gedanken gefasste Natur Gottes, sein logisches Wesen"* aus. Die Idee der Philosophie selbst nennt Hegel *"die begriffene Natur Gottes."*³⁵

³¹ Hegel, Philosophie der Religion, 355.

³² Vgl. ebd.

³⁴ Ebd., 29.

³⁵ Ebd., 30.

Die Philosophie soll für Hegel Gottesdienst sein, nicht nur *"Betrachtung des göttlichen Wesens"*, weil sie nach seiner Auffassung *"zugleich auch die Vorstellung Gottes vor uns, Gott als daseiend"* beinhaltet.³⁶ *"Gott ist das Resultat der Philosophie"*³⁷ nach Hegel, weil Gott nur als Dasein im menschlichen Selbstbewusstsein das Wissen seiner selbst realisieren kann. *"Gott kann, um Gott zu sein, des Endlichen nicht entbehren"*³⁸, *"ohne Welt ist Gott nicht Gott."*³⁹

Die unbefangene Frömmigkeit des Glaubens bekennt zwar nach Hegels Einschätzung denselben Inhalt wie die Philosophie – aber *"es fehlt ihm noch die Form des Denkens"*. Gefühl, Vorstellung und Anschauungsformen der Religion können sich zwar auf den wahren Sachverhalt beziehen, aber vermögen die *"Notwendigkeit"* des auf Autorität hin Geglaubten nicht darzulegen. *"Aber der Begriff ist dies Höhere ..., das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll."*⁴⁰

3. Umwandlung und Umformung der Gemeinde in den Staat

Die höchste *"Realisierung der Gemeinde, ist zugleich ihr Vergehen."*⁴¹ Sollte hier, so fragt sich Hegel, wirklich von einem *"Untergang"* gesprochen werden können, obwohl das *"Reich Gottes für ewig gegründet ist, der Heilige Geist als solcher ewig in seiner Gemeinde lebt und die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden?"*⁴²

Wir brauchen uns nicht zu beunruhigen. Hegel versucht uns den Untergang der Gemeinde als die Voraussetzung für die Höherentwicklung des göttlichen Geistes zu beweisen. Der

³⁶ Ebd., 32.

³⁷ Ebd., 32.

³⁸ Ebd., 146.

³⁹ Ebd., 148.

⁴⁰ Hegel, Philosophie der Religion, 352, 353.

⁴¹ Ebd., 354.

⁴² Ebd.

göttliche Geist, der die Vielheit welthafter Erscheinungen der Kultur, Sitten und Religionen durchlaufen hat, muss am Ende der Geschichte seiner Selbstobjektivation die für sich gesetzten Momente zurücknehmen. Aus der "Zufälligkeit" der Einzelexistenzen muss *"die Macht der Notwendigkeit"* werden, die der Geist im Gang durch die Weltgeschichte durchmisst, sind *"durch Umarbeiten des Vorigen, der niederen Stufe, hervorgegangen."*⁴³ *"Die Übergänge, in denen gleichzeitig die Auflösung des Alten, die Erhebung und das Hervorgehen des Neuen erfolgt, sind verknüpft mit Zertrümmerung und Zerstörung, mit großen Kollisionen und Umwälzungen."*⁴⁴

*"Der Geist, der sich im Prozess der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt, ist der Staat."*⁴⁵ *"Dass der Staat ist, ist der Gang Gottes in der Welt."*⁴⁶ *"Der durch die Form der Bildung hindurchgegangene, sich wissende und wollende Geist ... ist der Geist, der in der Welt steht."*⁴⁷ *"Der Staat ist", so belehrt uns Hegel, "göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist."*⁴⁸

Der Staat stellt also nach Hegels Beschreibung der Entwicklungsgeschichte Gottes in der Welt die letzte umfassende Seinsweise dar. Als Staat, bzw. als Volksgeist des jeweiligen Staates weist das Absolute nicht nur um sich in der Form *"der gegenseitigen Anerkennung"*, sondern realisiert sich zur organischen Sittlichkeit der Staatsverfassung.

"Diejenigen", so betont Hegel, uns überzeugen wollend, *"die bei der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben wollen, verhalten sich wie die, welche in der Erkenntnis das Rechte zu*

⁴³ Hegel, Vorlesung Philosophie der Weltgeschichte. 132, 134.

⁴⁴ Ebd., 75, 153.

⁴⁵ Hegel, Rechtsphilosophie, § 259.

⁴⁶ Ebd., § 258.

⁴⁷ Ebd., § 270.

⁴⁸ Ebd.

haben meinen, wenn sie nur immer beim Wesen bleiben und von diesem Abstraktum nicht zum Dasein fortgehen."⁴⁹

Der ungeheure Überschritt des Inneren in das Äußere, der Vernunft in die Realität"⁵⁰ muss vollzogen werden. Die Religion hat die Wahrheit nur als "gegebenen Inhalt", der durch "Glaube und Empfindung" angeeignet ist. Der Staat dagegen ist "gegenüber dieser bloß subjektiven Überzeugung der Wissende" , versichert uns Hegel. "Die philosophische Einsicht" aber erkennt, beteuert Hegel weiter, "dass Kirche und Staat nicht im Gegensatz des Inhaltes der Wahrheit und Vernünftigkeit – aber im Unterschied der Form stehen."⁵¹ Damit nun der Staat zu seiner vernünftigen Wirklichkeit gelangt, und der Weltgeist sich als "sich wissende sittliche Wirklichkeit" "zum Dasein" bringen kann, und "geschichtliche Zeiten und Zustände von Barbarei, wo alles höhere Geistige in der Kirche seinen Sitz hatte, und der Staat nur ein weltliches Regiment der Gewalttätigkeit, der Willkür und der Leidenschaft war, der Geschichte angehören"⁵², muss er sich "notwendig" von der Form der Autorität des Glaubens unterscheiden. "Über den besonderen Kirchen hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens" zur "Existenz zu bringen."⁵³

*"Die Religion als solche darf" also "nicht das Führende sein"*⁵⁴, da *"in ihrem alles enthaltenden Zentrum alles nur Akzidentelles auch Verschwindendes ist"*⁵⁵, würde der Staat *"wenn sie auch für ihn das wesentliche Bestimmende und Gültige"*⁵⁶ wäre, *"dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben."*⁵⁷

So ist die Einheit von Staat und Kirche für Hegel nur in der Weise denkbar, dass die *"Religion"* sich *"unter die Gesetze des Staates"*

⁴⁹ Rechtsphilosophie, § 270.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

stellt.⁵⁸ Der Kirche wird die *"Autorität über das Sittliche, Recht, Gesetze und Institutionen"*⁵⁹ zu haben bestritten. Im Gegenteil: *"Der Staat hat das formelle Recht ... geltend zu machen, was als objektive Wahrheit gelten soll."*⁶⁰ Er kann das nach Hegels Meinung, weil er allein *"die wahrhafte Weise der Wirklichkeit ist, in ihm kommt der wahrhafte sittliche Wille zur Wirklichkeit und lebt der Geist in seiner Wahrhaftigkeit."*⁶¹

Wenn die *"Reinigung des Herzens von ihrer unmittelbaren Natürlichkeit"* *"einen bleibenden Zustand"*⁶² erhalten soll, *"geht die Religion hinüber in die Sitte, in den Staat"*⁶³, behauptet Hegel.

Als *"substantieller göttlicher Wille vollführt"*, d. h. setzt in die Tat um, der Staat, *"was es weiß"*.

Als Geist des Volkes ist er das *"alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewusstsein seiner Individuen."*⁶⁴ Weil der Staat also nicht nur *"das Sollen"* befiehlt, wie die *"abstrakten Kirchen"*, sondern das rechte Tun bewirkt, gebührt nach Hegels Auffassung ihm *"der wahre Gehorsam der Freiheit"*, auch insofern der Staat die sich verwirklichende Vernunft ist⁶⁵ im Gegensatz zur Willkür der Kirche, die Obödienz der Unfreiheit auferlegt.⁶⁶

Das Individuum gehorcht also den Gesetzen des Staates, weil *"es weiß, dass es in diesem Gehorsam seine Freiheit hat."*⁶⁷ *"Ohne wählende Reflexion vollbringt es seine Pflicht"*⁶⁸, weil im Staate das sittliche Tun nicht Autorität, sondern durch göttliche Vernunft verfügt sein soll.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Hegel, Philosophie der Religion, 256.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Hegel, Rechtsphilosophie, § 274.

⁶⁵ Vgl. Hegel, Enzyklopädie, § 552.

⁶⁶ Vgl. Hegel, Vorlesung Philosophie der Weltgeschichte, 829.

⁶⁷ Vgl. ebd., 99.

⁶⁸ Ebd.

Der Weltgeist ist nach Hegels Auffassung so sehr *"die belebende Seele"*, *"das Selbst aller"*, dass für den Einzelnen des Volksganzen das *"absolute Sollen ebenso sehr Sein ist."*⁶⁹

Hegel zieht die zusammenfassende Konsequenz: *"Alles"*, *"allen Wert, alle geistige Existenz"* soll der Mensch dem *"Staate verdanken."*⁷⁰ Als sich selbst realisierender göttlicher Wille vollbringt der Staat nach Hegel auch das Erlösungswerk Christi. *"Das Wort der Versöhnung"* spricht nach Hegels Interpretation *"ein gegenseitiges Anerkennen aus, welches der absolute Geist ist."*⁷¹

Der daseiende Geist des Volkes erweist sich für Hegel als das realisierte Erlösungswerk. *„Das Wort ist Fleisch geworden"*, das Ereignis der liebenden Entäußerung der zweiten Person der Gottheit, die durch das Kreuzesopfer unsere Schuld sühnte, wird von Hegel als die Naturwerdung jenes Geistes missdeutet, der sich in seinem Gegenteile, den welthafen Existenzen, letztlich den Staatsbürgern selbst vorstellt, um durch ihr Anerkennen seine Selbstbestätigung zu erfahren.

Für Hegel ist Christus, wie Rohrmoser zu Recht nachweist, auf dem Hintergrund des schwäbischen Pietismus nur als der *"Verkünder der erhabenen Anforderung des Sittengesetzes"*⁷² zu verstehen. Hegels *"spekulatives Begreifen"* der Versöhnungstat Christi, Hegels philosophische Theologie sieht Rohrmoser als Erfüllung Oetingerscher Heilserwartung, die Christus nicht nur als Heiland der entfremdeten Natur, sondern auch der politischen Zerrissenheit begreift. *"Das Unglück der christlichen Gemeinde bestand für Hegel gerade darin, sich von der leiblichen Existenz*

⁶⁹ Hegel, Enzyklopädie, § 514.

⁷⁰ Hegel, Vorlesung Philosophie der Weltgeschichte, 111.

⁷¹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 471.

⁷² Günter Rohrmoser, Zäsur, Wandel des Bewusstseins, 1980, 214.

des Heilandes nicht zu lösen und das mit ihm in die Geschichte eingetretene Prinzip der Befreiung des Lebens zu vollenden."⁷³

Christus selbst lässt Hegel sagen: *"Verlange ich denn Achtung für meine Person? Oder Glauben an mich? Oder will ich einen Maßstab den Wert der Menschen schätzen und sie zu richten als eine Erfindung von mir euch aufdringen, nein, Achtung für euch selbst, Glauben an die heiligen Gesetze eurer Vernunft, und Aufmerksamkeit auf den innern Richter in eurem Busen, auf das Gewissen, einen Maßstab, der auch der Maßstab der Gottheit ist, dies wollte ich in euch wecken."*⁷⁴

4. Die Wirklichkeit des Himmelreiches ist der Staat

Die *"wahrhafte Versöhnung"* zwischen dem weltlichen Reiche der rohen Willkür und Barbarei der Sitten und der jenseitigen intellektuellen Welt hat sich für Hegel im preußisch-germanischen Staat ereignet. *"Die Gegenwart"* habe, so verkündet Hegel, ihre Barbarei und Willkür abgestreift.

Christi Reich, nicht von dieser Welt, erfüllt sich für Hegel hier und jetzt. *"Die Versöhnung von objektiver Wahrheit und Freiheit", "von göttlicher und menschlicher Natur"* ist dem *"nordischen Prinzip der germanischen Völker zu vollführen übertragen worden."*⁷⁵

*"Die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so dass die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden ist, welche den Staat zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet."*⁷⁶ Nur durch die Reformation ist der Staat die selbstbewusste Vernünftigkeit und Sittlichkeit geworden."⁷⁷

⁷³ Ebd., 215.

⁷⁴ Hegel, Theol. Jugendschriften, 119.

⁷⁵ Vgl. Hegel, Rechtsphilosophie, § 358.

⁷⁶ Vgl. ebd., § 360.

⁷⁷ Vgl. ebd., § 270, 233.

Außer früherer Versuche, so stellt Hegel befriedigt in einem Brief an Schelling fest, *"blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen zu vindicieren."*

VIII C Kapitel: Dialektische Verknüpfung von Geist und Materie durch Hegel

1. Inkarnation des Geistes als Angelpunkt der Weltgeschichte

Gott ist wahrhaftig Geist und zugleich Mensch, Wirklichkeit dieser Welt. *"Das ist der Angelpunkt, um den die Weltgeschichte sich dreht."*¹

Mit Christus, als dieser Identität, ist die Zeit erfüllt und Geschichte im Prinzip vollendet. Die Erde ist damit für den Geist geworden.²

In Christus wird für Hegel zum ersten Mal offenbar, was Weltgeschichte prinzipiell beinhaltet: Die Naturgeschichte des Geistes bzw. die Geistwerdung der Natur. Die aparte Geschichte der Theologie und der Metaphysik – so argumentiert Hegel – konnte es nur so lange geben, wie der göttliche Geist sich noch nicht bewusst war, was er an und für sich ist – Geist dieser Welt. Gott und Menschen sollen nicht länger im Glaubensakt bloß faktisch aufeinander bezogen werden bzw. unterschieden werden, vielmehr ist das bloße Faktum der Inkarnation – so fordert Hegel – in die *"Faktizität der Vernunft"* aufzuheben, damit die notwendige Zusammengehörigkeit von Denken und Sein – von Geist und Materie – einsichtig wird.

Was das Denken sucht, die realisierte geistige Welt, das Reich Gottes auf Erden, ist prinzipiell schon vollbracht. Der *"herrliche*

¹ "Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewusst wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. 'Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn'" Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, XI,[PdG], 410. Vgl. Hegel, Vernunft in der Geschichte, ed. Lasson, VIII, [ViG], 22-23: "Die Christen sind also in die Mysterien Gottes eingeweiht, und so ist uns auch der Schlüssel zur Weltgeschichte gegeben." Im Folgenden wird nach der Jubiläumsausgabe (ed. Herrmann Glockner, Stuttgart 1937) mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert; auf die Ausgabe von Georg Lasson (Leipzig 1951) wird zurückgegriffen, sofern die betreffenden Werke nicht in der Jubiläumsausgabe enthalten sind.

² Vgl. ViG, ed. Lasson, VIII, 137.

Sonnenaufgang der Französischen Revolution" muss für Hegel in die Tat umsetzen, was bislang die christliche Botschaft nur verkündet hat. Die christlichen Ideale Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind nicht einer jenseitigen Hoffnung preiszugeben, vielmehr hier und jetzt, so fordert Hegel, zur Wirklichkeit dieser Welt zu gestalten.

Das Gnadengeschenk der Inkarnation der zweiten Person der Gottheit wird von Hegel als dialektische Grundgestalt des Seins überhaupt interpretiert. Der unableitbare Akt der sich entäußernden göttlichen Freiheit wird als Reflexionsprinzip objektiviert. Gott ist für Hegel nicht *"übersinnlich"* zu verstehen. Schöpfung und Erlösung unserer Geschichte werden von ihm nicht mehr als Selbstverschenkung, sondern in Perversion dazu als Weisen der Selbstvermittlung Gottes betrachtet! *"Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung: das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten."*³ Der transzendente Gott der Metaphysik bzw. der Offenbarung, der die Schöpfung aus Güte, aus verschenkender Selbstmitteilung, werden lässt, wird von Hegel mit dem Werdeprozess dieser Welt als dem Akt der Selbstherstellung identifiziert. Die Transzendenz Gottes wird als Immanenz, die Freiheit seiner Schenkung in Notwendigkeit seiner Selbstbefriedigung pervertiert. Christus offenbart uns nicht das Geheimnis der dreifaltigen Liebesbewegung Gottes. Im Gegenteil: in ihm erfährt der Geist im Anderssein die *"Gleichheit mit sich selbst."* *"Der Gang Gottes in die Welt"*⁴ stellt für Hegel eine notwendige Entwicklungsphase im Prozess der Selbstreflexion des absoluten Geistes dar. An die Stelle des innertrinitarischen Gesprächs, der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Heiligen Geistes, an die Stelle der liebenden Selbstmitteilung der göttlichen Natur tritt bei Hegel die Geschichte der *"Selbstentzweiung des Geistes"* bzw. der *"Rückkehr des Geistes"* zu sich selbst aus der Zerrissenheit seiner Selbstobjektivation.

³ PdG, II, 577.

⁴ Vgl. ViG, ed. Lasson, VIII, 130.

Schöpfung ist für Hegel nicht mehr als das freie Werk der drei göttlichen Personen, nicht als die *"positio ad extra"* zu verstehen. Vielmehr muss die *"geschaffene Welt als die Wahrheit des Wahren"* aufgefasst werden.⁵

Der Geist des Absoluten gelangt erst durch die Epochen der Weltgeschichte – als den Gestalten seiner Selbobjektivation – zur wissenden Erfahrung seiner selbst. Der unableitbare Akt der innertrinitarischen Zeugung – wie die *"unerforschliche Schöpfungsgeschichte Gottes"* – werden von Hegel in dem Prozess der notwendigen Selbstreflexion des absoluten Geistes aufgehoben. Das Absolute erweist sich als Selbstproduktion, als Weg, durch sich selbst für sich zu werden.⁶

Als lebendiger Geist ist Gott dieses: *"sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen, und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben."*⁷

Kants erkenntniskritische Frage, wie der endliche, menschliche Geist Einsicht in die einzigartige Schöpfungsgeschichte des unendlich guten Gottes nehmen könnte, wird dialektisch gelöst: *"Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen"* in Christus *"zum Bewusstsein, zur Gewissheit gebracht worden."*⁸ Durch ihn ist deutlich geworden, dass

⁵ Vgl. ViG, ed. Lasson, VIII, 38: "Der Geist ist sich zunächst der Gegenstand; solange er es wohl für uns ist, aber sich selbst noch nicht darin erkennt, ist er noch nicht nach seiner wahrhaften Weise sein Gegenstand. Das Ziel aber ist, dass er sich in seiner Wahrheit für sich selbst zur Erscheinung bringt, - dass er eine geistige Welt hervorbringe, die dem Begriffe seiner selbst gemäß ist, seine Wahrheit vollbringe, verwirkliche, dass Religion, Staat so von ihm produziert werden, dass er seinem Begriffe gemäß, dass er sein in der Wahrheit oder die Idee seiner selbst sei, - Idee ist die Realität die nur der Spiegel, der Ausdruck des Begriffs ist, - so ist das allgemeine Ziel des Geistes und der Geschichte gefasst." Vgl. ebd., 64: "Die Weltgeschichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, dass der Begriff des Geistes befriedigt werde, nur an sich an, d. h. als Natur; - er ist der innere, der innerste bewusstlose Trieb, - und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist, wie schon überhaupt erinnert, die Arbeit, ihm zum Bewusstsein zu bringen." Vgl. ebd., 69; "Die Idee hat in ihr selbst die Bestimmung des Sichwissens, der Tätigkeit. So ist sie als das ewige Leben Gottes in sich selbst, gleichsam vor Erschaffung der Welt, der logische Zusammenhang. Es fehlt ihr da noch die Form des Seins in der Unmittelbarkeit; sie ist zunächst das Allgemeine, Innere, Vorgestellte. Das Zweite ist nun, dass die Idee dazu fortgehen muss, dem Gegensatze, der zunächst nur ideell in ihr ist, sein Recht widerfahren zu lassen, d. i. den Unterschied zu setzen."

⁶ Vgl. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Philosophie der Religion II, XVI, [PdRel II], 32.

⁷ PdRel II, XVI, 279.

⁸ PdRel II, XVI, 286.

*"Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag tue der Einheit, die Gott ist."*⁹ – Gott ist *"das Prinzip der Identität... mit der anderen Seite"*,¹⁰ das Prinzip der *"Identität der Nichtidentität"*.

Christus offenbart für Hegel nicht mehr die entäußernde Geschichte göttlicher Liebe, die den Menschen von Sünde und Tod erlöst, vielmehr im Gegenteil das Prinzip der Selbstproduktion des göttlichen Geistes. Inkarnation des Geistes bedeutet nicht länger Versinnlichung der Freiheit, sondern notwendige Selbstobjektivation. Die Menschwerdung Gottes dient der notwendigen *"Verleiblichung der Idee"*. Zur wahren Einheit des Selbstbewusstseins gelangt der Geist erst im Durchgang durch die Stufen der Nichtidentität der unbewussten Natur.

Die Fragen der Metaphysik – wie der menschliche Geist mit der sterblichen Materie, die Natur des Menschen mit dem transzendenten Gott in Beziehung gebracht werden könne – werden von Hegel als Probleme des *"bornierten Verstandes"* überholt. Die Schwäche, ja sogar die Sterblichkeit der menschlichen Natur, wird von Hegel als *"notwendiges Moment"* der Selbstproduktion des absoluten Geistes erklärt und die menschliche Geschichte als die *"andere Seite"* im Prozess der Selbstherstellung des göttlichen Geistes begriffen. Irdische, materielle Natur, zusammengefasst in der Natur des Menschen, wird als Weise der Selbsterzeugung des göttlichen Geistes gesetzt und aufgehoben.

2. Natur – als Weise der Selbstobjektivation des Geistes

Sonne, Mond, Tiere, Pflanzen sind nicht vorzugsweise als Werke Gottes zu betrachten; sie sind Äußerlichkeiten, durch die der Geist

⁹ Ebd.

¹⁰ PdRel II, XVI, 281.

mit sich selber ist.¹¹ – "Natur" wird von Hegel als "*der Abfall der Idee von sich selbst*" verstanden. Sie ist als Weise der notwendigen Selbstentäußerung des Geistes, als Form seiner Selbstobjektivation, zum Zwecke seiner Selbstreflexion zu betrachten. Aber der Geist erkundet auch im anderen seiner selbst – in der Natur – "*die Macht der Unterscheidung*". Die von ihm als Objektivation seiner selbst freigesetzte Natur bleibt auch in dieser Gegensatzspannung das Material seiner Selbstverwirklichung. In der Vielheit unmittelbar zufälliger Einzelheiten beweist sich die Materie nur als vorübergehendes "*Außersichsein*" des Geistes. Sofern das Material seine Funktion, die Vereinzelung des Geistes zum Zwecke der Reflexion seiner Teile, erfüllt hat, wird es aufgehoben. An sich hat die Materie keinen Sinn. Durch Unterscheidung, durch Vergegenständlichung seiner Momente, durch naturhafte Vereinzelung bildet sich der Geist des Absoluten. Er braucht einen Augenblick die materielle Fixierung seiner Teile, um sich – im Widerspruch zu ihnen – als "*Identität der Nichtidentität*", als "*als Herr der Teile*" zu erwirken.

So erweist sich für Hegel der Geist der Natur als vernünftig. Er befriedigt sich selbst durch seine Entäußerung! Das Faktum der Inkarnation des Geistes ist vollständig aufgehoben in die "*Faktizität der Vernunft*": Die Geschichte der entäußernden Liebe wird vertauscht mit dem Prozess der Selbstbefriedigung!

3. Naturwissenschaft, der Prozess der Selbstorganisation des göttlichen Geistes

Naturwissenschaft braucht entsprechend für Hegel nicht mehr auf einen transzendenten Geist verweisen, dessen einzigartige "*Handlungsart*" dem rechnenden Verstand verborgen bleibt. Im Gegenteil: Naturwissenschaft entfaltet für Hegel die Entwicklungsgeschichte des Geistes selbst. Der Geist, dessen Selbstbewusstsein durch die Stufen seiner Naturwerdung

¹¹ Vgl. Georg Wilhelm Freidrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß, § 248, IX, [EdW II], 54.

vermittelt ist, kann nur durch die Naturwissenschaft erklärt werden.

Naturwissenschaft ist also nicht länger als Geschichte der freien Entäußerung des göttlichen Geistes zu betrachten, vielmehr für Hegel als "*Bildungsgeschichte*" des göttlichen Geistes selbst! Evolutionstheorie muss nicht nur im Sinne Kants als ein allgemeines Forschungsprogramm, das die wirkliche Generationsfolge niemals einholen kann, betrachtet werden. Vielmehr ist für Hegel die wirkliche Evolutionsgeschichte als der Prozess der "*Selbstorganisation*" des Geistes durch die Natur zu entwickeln!

Solange die Natur, wie bei Kant, unterschieden vom Geiste behandelt wird, solange die Evolutionsgeschichte bloß die Entwicklungsgeschichte der Tiere und Pflanzen zu verfolgen hat, muss sie die wahre Wirklichkeit verfehlen. Hegel macht Kant gegenüber deutlich, dass die Natur als solche keine selbständige Einheit gegenüber dem Geiste ist. Deswegen hat es keinen Sinn, nach einer systematischen Abfolge der Naturformen zu suchen. "*Der unerforschliche Bildungstrieb*", den Kant als die vom Schöpfergott verliehene Kraft der "*Selbstorganisation*" der einzelnen Organismen betrachtete, muss als die "*unendliche Triebkraft*" des Geistes selbst begriffen werden, der die Natur nur als das Material seiner Selbstartikulation gebraucht.

Es gilt also für Hegel nicht, Evolutionstheorie als Geschichte der Organisation zu betreiben, vielmehr aus der zu entwickelnden Einheit des Geistes die Vielheit der Organismen abzuleiten.

Der Geist des Absoluten wird von Hegel nicht mehr im Sinne der klassischen Metaphysik als eine unteilbare Einheit, die unmittelbar mit sich selbst im Sinne der höchsten Wahrheit, Güte und Schönheit identisch ist, betrachtet. Der Geist, der erst "*im Gang durch die Welt*" aus seiner anfänglichen "*Unbestimmtheit*" zum Selbstbewusstsein erwacht, muss als "*Ganzes von Teilen*", als

"Einheit des Mannigfaltigen" begriffen werden. Der Einzelorganismus, die Gestalt dieser oder jener Naturspezies bzw. der Geist dieses persönlichen Individuums, drücken nur noch wechselhafte Stufen im Entwicklungsprozess des absoluten Geistes aus. Individuelle Lebendigkeit existiert nur zerstreut in einer *"gleichgültigen Zufälligkeit und in unbestimmter Regellosigkeit."*¹² Sie *"ist in jedem Moment ihrer Existenz mit einer ihr anderen Einzelheit befangen."*¹³

Die vielen einzigartigen Einzelexistenzen stellen nicht mehr das Paradox der unableitbaren Entäußerung jenes Geistes dar, der als Dreifaltiger das Urbild schenkender Selbstmitteilung seiner einfachen Einheit ist. An die Stelle des unvertauschbaren Individuums, das sein *Telos* in sich selbst besitzt, tritt bei Hegel eine Einzelheit, die keinen *"Rückbezug auf sich selbst"* kennt, und kein substantielles Eigensein beanspruchen kann, vielmehr als auswechselbares Teilmoment der Entwicklungsgeschichte des Ganzen gehört.

Materiale Vielheit wird von Hegel also im Gegensatz zu Kant und der christlich mittelalterlichen Auffassung nicht mehr als einzigartige Vervielfältigung der perfekten Einheit des göttlichen Geistes, sondern, im Gegenteil, als Entwicklungsprodukt jener Einheit verstanden, die sich aus ihren Teilen selbst herstellt. Materielles Sein verliert damit seinen bleibenden Sinn. *"Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern... Die Natur ist an sich, in der Idee, göttlich: aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht."*¹⁴ Natur als solche, materiale Einzelheit hat für Hegel die *"Eigentümlichkeit des Negativen"*, weswegen die Alten die Materie als das *non ens* aufgefasst haben.¹⁵ Als *"Äußerlichkeit des Geistes"* hat die materielle Natur für Hegel nur die vorübergehende Funktion, die Geschichte der Selbstobjektivation

¹² EdW II § 250, IX, 62.

¹³ EdW II § 248, IX, 55.

¹⁴ EdW II § 248, IX, 54.

¹⁵ Vgl. EdW II § 248, IX, 54.

des Absoluten auszudrücken. Materie darf nicht *"als ein Wahres einerseits und der Geist als ein Ding andererseits vorgestellt"* werden. *"Der Geist ist die existierende Wahrheit der Materie, dass die Materie selbst keine Wahrheit hat."*¹⁶

4. Der Geist als Wahrheit der sterblichen Materie

Der Geist – als Ganzen von Teilen – erweist seine Kraft in seiner Entzweiung, der Setzung und Aufhebung naturhafter Einzelelemente.

Der Tod wird entsprechend von Hegel nicht mehr als der Stachel der Sünde, als der Ekel, von dem sich der Geist mit Schrecken wendet, betrachtet, wie es Kant getan hat. Der Tod braucht nicht mehr als Verlust einer einzigartigen, unvertauschbaren Ganzheit verstanden zu werden. Wenn der Einzelorganismus nur als Teilmoment eines sich durch ihn hindurch vermittelnden Ganzen aufzufassen ist, müssen Tod und Tötung sogar umgekehrt als Erlösung, als Rückführung des Teils in seine vorausgesetzte Ganzheit verstanden werden.

Einzelheit, die als Teil und nicht mehr als eine sich selbst angehörenden Ganzheit verstanden wird, ist schon im Ansatz getötet. Sie besitzt kein eigenständiges Leben mehr, das als dieses überhaupt zerstört werden könnte. Ein Prozess, der die Entwicklung des Ganzen durch Setzung und Aufhebung seiner Teile begreift, braucht sogar den Tod als die Aufhebung des vorübergehend für sich gesetzten Teiles zur Herstellung des Ganzen. Der objektiv in der Natur herrschende Tod wird also von Hegel nicht länger als Schicksal beklagt, sondern als Prinzip der Weiterentwicklung des Ganzen erklärt. Durch die Negation des Vorausgegangenen ist der Fortschritt vermittelt.

"Zur Einzelheit fortgebildet ist die Art des Tieres dies, sich an und durch sich selbst von den anderen zu unterscheiden, um durch die

¹⁶ EdW III § 389, X, 53.

Negation derselben für sich zu sein. So in feindlichem Verhalten andere zur unorganischen Natur herabsetzend, ist der gewaltsame Tod das natürlichste Schicksal der Individuen."¹⁷

Die Macht der Unterscheidung – Tötung – entwickelt das Für-sich-selbst-Sein! Der Teil entspricht in seinem Für-sich-Sein dem Ganzen nicht. *"Seine [sc. des Tieres] Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals.*"¹⁸ Das Individuum hebt durch den Tod diese Unangemessenheit auf, *"indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet.*"¹⁹

Die Identität von Einzelheit und Allgemeinheit wird für Hegel durch das Aufgeben der Unmittelbarkeit erreicht.

Durch den Tod des Individuums als der *"fixierten materialen Einzelheit"* erlangt die vorausgesetzte Allgemeinheit des Geistes wieder ihre unterschiedslose Gleichheit mit sich selbst. Sie hat die Negativität ihrer selbst, den Artikulationsprozess in materiale Teilmomente, überwunden. Sie bewährt sich als das Leben des Geistes, der den *"unendlichen Schmerz"* des Todes erträgt.²⁰

Ist der Tod des einzelnen wirklich Bedingung der Versöhnung des Ganzen mit sich selbst? – Wenn naturhaft Seiendes nur Material des Selbstwiderspruchs des Geistes wäre, ist Versöhnung allerdings nur durch Aufhebung der Gegensätze denkbar! Aber ist für Hegel der Todesschmerz wirklich Trauer über die Aufhebung des Widerspruchs? Er müsste dann in Freude über die Rückkehr zum Ursprung umschlagen! Oder ist die Trauer über den Tod des einzelnen legitim, weil das einzelne Lebendige eine unwiederholbare Kostbarkeit des Seins ist, die nicht als

¹⁷ EdW II § 370, IX, 675.

¹⁸ EdW II § 375, IX, 717.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. EdW III § 382, X, 31.

austauschbarer Teil zum Zwecke der Selbstdifferenzierung der vorausgesetzten Ganzheit zu verrechnen ist?

*"Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden"*²¹ Der Geist ist dadurch mit sich identisch geworden, dass er seine Entäußerung als Natur aufgehoben hat. Er ist diese seine Identität somit zugleich nur als *"Zurückkommen aus der Natur."*²²

Durch Unterscheidung und Aufhebung seiner für sich gesetzten Momente kommt der Geist zu sich selbst. Er bewährt sich als jene Einheit, die im Unterscheiden sich von allen Einzelheiten distanziert, bzw. sie als Naturgrund des Geistes botmäßig macht und darin seine Freiheit erweist.

Was ist das für ein Geist, der durch Setzung und Aufhebung naturhaften Seins sich zu sich selbst vermittelt bzw. seine Freiheit begründet?

Sicher nicht der Geist, auf den er sich bezieht. *"Offenbaren"* bedeutet für das christliche Selbstverständnis nicht *"das Werden der Natur"* als *"Offenbarung des Geistes"*.²³ Die Inkarnation der zweiten Person der Gottheit offenbart uns im Gegenteil eine *"Natur"* Gottes, die sich gerade nicht durch welthaftes Sein selbst vermittelt, vielmehr sich selbst, die göttliche Natur, zum Unterpfand für den Bestand des einzelnen Seienden macht. Nicht *"Gleichmachung"* durch Aufhebung des einzelnen im Allgemeinen ist die Voraussetzung für die Wiedervereinigung mit dem für sich Gesetzten, sondern *"unvermischt"* wird das Getrennte in seiner unverwechselbaren Einzigartigkeit heimgeholt. Freiheit ist nicht Ausdruck des machtvollen Selbst, das Herr ist über seine Negativität; Freiheit der Offenbarung bezeugt die Freiheit der Liebe, die bei dem anderen um des

²¹ EdW III § 381, X, 19.

²² EdW III § 381, X, 20.

²³ Vgl. EdW III § 384, X, 35.

anderen Willen ist. Liebe unterscheidet sich vom Triebe dadurch, dass sie dem anderen als Selbstzweck einen bleibenden Bestand bei sich einräumt. Das *"Verschwinden"* des anderen als Bedingung der Selbstwerdung der *"Identität der Nichtidentität"* stellt die genaue Perversion dar.

5. Der Geist entwickelt seine Freiheit im Kampf auf Leben und Tod

Der Geist, der die Andersheit als Gegenstand seiner Selbstobjektivierung braucht, entwickelt sein Selbstbewusstsein nicht nur durch die Unterwerfung unbewusster Natur. Adäquater Gegenstand seiner Selbstreflexion kann nur ein anderes Selbstbewusstsein als Objekt der unmittelbaren Selbstanschauung sein.

Das Ich des anderen Selbstbewusstseins ist einerseits das Objekt meiner Selbstanschauung, andererseits aber ein selbständiges eigenes Wesen; *"dieser Widerspruch zwingt den Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen"*²⁴. Freiheit bedeutet für Hegel Freiwerdung, Entwicklung der persönlichen Freiheit durch Aufhebung vorgefundener Abhängigkeit. In diesem Sinne kann das einzelne Selbstbewusstsein erst wirklich frei werden, sofern es sich von entgegenstehenden Subjekten dadurch unabhängig macht, dass es diese in ihrer Eigenständigkeit aufhebt und zum Objekt eigener Selbstbestimmung macht. *"Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod"*,²⁵ denn *"Ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist; Ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet."*²⁶ Aufhebung der Unmittelbarkeit bedeutet Tötung der leiblichen Existenz; denn diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des

²⁴ EdW III § 430, X, 281.

²⁵ EdW III § 432, X, 283.

²⁶ EdW III § 431, X, 281.

Selbstbewusstseins, in welcher es sein eigenes Selbstgefühl und sein Sein für andere hat.²⁷

Durch Tötung des einen wird zwar der Widerspruch nach der einen Seite gelöst: Ich habe dem anderen mein Selbstsein bekundet. Aber zugleich tritt die andere Seite des Widerspruchs noch stärker hervor: Es fehlt die Anerkennung durch den anderen. Vermittelt wird der Widerspruch durch das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. *"Einer der Kämpfenden zieht das Leben vor"* und gibt dafür sein *"Anerkanntsein"* preis. Die nun entstandenen Gegensätze werden versöhnt durch die Gemeinsamkeit der Bedürfnisbefriedigung. Der Herr arbeitet seine *"rohe Zerstörungskraft"* ab durch *"Vorsorgen für den Knecht"*, und der Knecht überwindet seinen Eigenwillen in der Arbeit für den Herrn. *"Vermöge der Negation der Begierde und Unmittelbarkeit"* fallen die Unterschiede. Beide, Herr und Knecht, wissen sich anerkannt vom anderen, so dass ein Bewusstsein der Gegenseitigkeit oder ein allgemeines Bewusstsein entsteht.

Die Entwicklungsgeschichte des Geistes zum Selbstbewusstsein wird durch *"selbtsüchtige Begierde"* vorangetrieben. Derselbe *"Trieb"*, der den Widerspruch auf der jeweiligen Stufe des Prozesses inszeniert, ist es auch, der für die Begierde bzw. den Ausgleich der Gegensätze in der Weise sorgt, dass ein neuer, umfassender Widerspruch erzeugt wird. Der Geist, der die Natur als Weise seiner Selbstbestätigung, seiner Selbstreflexion setzt, bleibt an diese zum Zwecke der Selbstproduktion verhaftet. Die Einigung von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist des einzelnen Subjektes mit anderen Subjekten, bedeutet niemals Vereinigung zweier Selbständiger, sondern Aufhebung des einen im anderen. Identität, die durch Unterscheidung, durch Negation, herbeigeführt wird, zwingt konsequentermaßen zur *"Verzehrung"* des einen zum Zwecke der Selbstpotenzierung bzw. Höherentwicklung des anderen.

²⁷ Vgl. ebd.

Die Naturwerdung des Geistes bzw. die Geistwerdung der Natur zum Zweck der selbstbewussten Geistwerdung stellt an jeder Stelle die Perversion jener Naturwerdung des Geistes dar, die als Faktum der Erlösung zur *"Faktizität der Vernunft"* erhoben werden soll. Nur wenn Natur, als Seinsweise des Endlichen, als freie Verschenkung des vollendeten Selbstbesitzes des göttlichen Geistes verstanden werden kann, wenn Natur also gerade nicht zur Freiwerdung des absoluten Selbst dient, vielmehr dieses voraussetzt, kann sie auch dementsprechend Mittel des freien Miteinanderseins von Personen sein. Natur als Medium der Selbsterfassung des absoluten Geistes muss auch auf der Stufe menschlicher Natur zur Bedürfnisnatur degradiert werden und damit menschliches Miteinandersein zum *"Kampf"* um den Besitz dieser Natur als notwendiges Befriedigungsmittel entstellt werden.

Wir stehen vor der Alternative, Natur entweder als Hingabeform an den anderen, als Form des Entgegenkommens, als Weise der Einigung mit dem anderen in seiner einzigartigen Andersheit zu verstehen oder aber als Mittel der Unterwerfung. Gegenseitige Anerkennung durch Absolutsetzen der *"zerstörenden Begierde"* zu erzielen, ist wohl nur denkbar, wenn Anerkennung *"die Furcht des Herrn"* beinhaltet – und gerade nicht die Freude angesichts der sich schenkenden Gegenwart des anderen.

Die gegenseitige Objektivation des Menschen durch den Menschen, das bestenfalls vertauschbare Wechselspiel von *"Herrschaft und Knechtschaft"* als Freiwerdung, als Prozess der Selbsterfassung des absoluten Geistes vorzustellen, ist wohl nur denkbar als Weiterführung der *"herrlichen Revolution"*. Ob aber Revolution die Ideale des Christentums *"zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet"* oder aber *"die Gewalt jener Freiheit heraufführt"*, die sich im anderen als die Macht *"der absoluten Negativität"* manifestiert, wird sich zeigen!

6. Das Privateigentum als Mittel zur Selbstverwirklichung der Freiheit

"Als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit".²⁸ Die Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes, der die Gestalten der Weltgeschichte als Objekte seiner Selbstartikulation braucht, kann sich nicht mit einer durch menschliches Wissen gewonnenen abstrakten Subjektivität begnügen. Es gilt vielmehr, die errungene "Freiheit" des Selbstbewusstseins auch praktisch, d. h. "zur Wirklichkeit der Welt" zu realisieren. Der Geist, der die materielle Natur als Weise seiner Selbstverwirklichung benötigt, kommt erst durch die "Anerkennung" seiner sinnlichen Verhältnisse zu sich selbst. Wenn die Freiheit sich nicht in der Versenkung der materialen Natur manifestiert, braucht sie die Entwicklungsgeschichte ihrer Selbstwerdung durch das Privateigentum! Die "sinnliche Besitzergreifung", wodurch der andere aus dem Besitz "ausgeschlossen" wird, tilgt erst jedes "Verhältnis der Abhängigkeit von etwas anderem" und lässt die Person wahrhaft freier Wille werden, der "sich auf nichts als auf sich selbst bezieht."²⁹

Die Forderung der Freiheit, sich zur Wirklichkeit welthaften, dinglichen Seins zu gestalten, Freiheit des Geistes praktisch realisieren zu müssen – in völliger Unabhängigkeit von anderen – zwingt zum Kampf um den Privatbesitz. Nur durch die "Arbeit" des "Knechtes" können die Dinge zum konkreten Material des Selbstgenusses werden. Wenn das Eigentum aber als jenes "Mittel" verstanden werden soll, durch das die Freiheit real wird bzw. die Persönlichkeit ihr "Dasein" erhält,³⁰ wird "die Sache" – die Dinge dieser Welt, nicht die "Mittel", durch die sich die Personen zusammenschließen – angesichts der Begrenztheit der Mittel – sondern zum notwendigen "Gegenstand" der Auseinandersetzung.

²⁸ EdW III § 469, X, 365.

²⁹ PdR § 23, VII, 74.

³⁰ Vgl. EdW III § 489, X, 386.

"Wenn die Freiheit ihre Objektivität" im "Genusse dieser Objektivität" sieht, ist das Verhältnis von "Herrschaft und Knechtschaft" als "Kampf auf Leben und Tod" unabdingbar.

Der konkrete Selbstgenuss als "*absolutes Bei-sich-selbst-Sein der Freiheit*" braucht nicht nur die abstrakte Anerkennung der anderen Subjekte, sondern nun auch ihren "*Dienst*" zur Befriedigung seiner Begierde.

In der Kritik Hegels bleibt die Kantische Forderung des kategorischen Imperativs, den anderen als Selbstzweck zu achten, abstrakt. Praktisch müsse es darum gehen, das Interesse zu erweisen, dass Eigentum sein müsse. Wenn "*Eigentum das Dasein der substantiellen Persönlichkeit*" ist, dann müsste auf der Ebene dieser Realität aus dem Kampf um den Privatbesitz ein sittliches Verhältnis, das Miteinander-Sein erwachsen, und "*die Sache*" tatsächliche "*vermittelnde*" Mitte und nicht Gegenstand des Ausschlusses werden.

7. "Die Familie als Prinzip der absoluten Besonderung"

Die Familie wird von Hegel im System der Sittlichkeit von 1802 als die "*Indifferenz des Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnisses*" beschrieben. "*Das im abstrakten Eigentum willkürliche Moment des besonderen Bedürfnisses des bloß Einzelnen und die Eigensucht der Begierde verändert sich*" erst in der Familie für Hegel "*in die Sorge und den Erwerb für ein Gemeinsames, in ein Sittliches*".³¹ Gelingt es tatsächlich, die absolute Besonderung der Individualität, kraft deren ein jeder sich Selbstzweck ist, in der Familie abzarbeiten?³²

³¹ PdR § 170, VII, 249; vgl. Herbert Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969, [Marcuse, Theorie der Gesellschaft], 108-110.

³² Vg.: PdR §182, VII, 262-263.

Wie kann die Familie, die *"sittliche Wurzel des Staates"*³³, zur *"Wirklichkeit der konkreten Freiheit"*³⁴ werden?

*"Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit."*³⁵

Die Entwicklungsgeschichte des Triebes ist *"vernünftig"*. Der Trieb wird in seiner *"unendlichen Gier"* über sich selbst hinaus getrieben zum anderen als dem Mittel seiner Befriedigung. Ist nun aber die Selbstbefriedigung zugleich die Bedingung und der Weg zur Entwicklung des Ganzen, der Familie, der Gesellschaft, der Gemeinde, des Staates – oder beschreibt die Entwicklungsgeschichte des Triebes die *"Tyrannei des Eigennutzes"*?

Das Verhältnis von Mann und Frau wird von Hegel als das *"unmittelbare Sich-Erkennen des einen Bewusstseins im anderen und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseins"* beschrieben.³⁶ Wobei es *"das natürliche sich Erkennen, nicht das sittliche ist... dies Verhältnis hat daher seine Wirklichkeit nicht an ihm selbst, sondern an dem Kinde, - einem Anderen, dessen Werden es ist, und worin es selbst verschwindet."*³⁷

Die Beziehung von Mann und Frau ist als Verhältnis der einzelnen nur *"natürliche Lust"* bzw. *"bewusstlose Begierde"*. Sittlichkeit aber bedeutet Notwendigkeit und Allgemeinheit.

Die private Beziehung von Mann und Frau muss aufgehoben werden im Kinde als Teil des herzustellenden Ganzen. Das Volk erhält seinen Bestand, insofern als die Bedingungen seines Wachstums, die privaten Verhältnisse der Lust in ihm

³³ PdR § 255, VII, 326.

³⁴ PdR § 260, VII, 337; vgl. PdR § 257; VII, 328.

³⁵ PdR § 173, VII, 263.

³⁶ PdG, II, 347.

³⁷ PdG, II, 347-348.

verschwinden. Voraussetzung für das Werden des Neuen ist das Verschwinden des Vorausgegangenen.

"Als Tochter muss nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und sittlicher Ruhe verschwinden sehen, denn nur auf Unkosten dieses Verhältnisses kommt sie zu dem Fürsichsein, dessen sie fähig ist."³⁸ Die Lust auf dem Wege zur sittlichen Allgemeinheit hört auf, sich an bestimmte Objekte zu verlieren. "Im Hause der Sittlichkeit ist es nicht dieser Mann, nicht dieses Kind, sondern ein Mann, Kinder überhaupt, - nicht Empfindung, sondern das Allgemeine, worauf sich die Verhältnisse des Weibes gründen."³⁹

Der Mann dagegen besitzt schon als Bürger die selbstbewusste Kraft der Allgemeinheit und erkaufte sich damit das Recht der Begierde.

Die Vermittlung von Einzelheit und Allgemeinheit vollzieht sich bei Mann und Frau entgegengesetzt. Aufgabe der Frau ist der Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen. Der Mann dagegen muss bei aller Beschäftigung mit dem Allgemeinen der Einzelheit, der Begierde, Raum geben. Der Trieb, zunächst auf einzelne Objekte der Befriedigung gerichtet, soll verallgemeinert werden; die Teilbeziehungen der privaten Lust müssen aufgehoben werden in dem Wachstumsprozess des Ganzen der Gesellschaft.

Die Wahrheit der besonderen Befriedigung ist die allgemeine. Durch den vielfältigen Prozess der negierten Einzelbeziehungen soll das Allgemeine, die Gesellschaft, hergestellt werden. Die Kraft des Negativen ist die Lust nach größerer Gewichtigkeit. Der einzelne dient nicht in der Beziehung zum einzelnen dem Ganzen. Diese Bindung der Treue an den einzelnen als einzelnen ist natürlich nur denkbar, wenn jeder einzelne schon als einzigartige Existenz das allgemeine Wesen darstellt und nicht erst als

³⁸ PdG, II, 349.

³⁹ Ebd.

aufzuhebender Teil Glied des Ganzen werden muss. Die menschliche Person als Abbild des dreipersonalen Gottes ist schon eine unteilbare Einheit in einzigartiger Existenzform. In der Hingabe an diesen einzelnen vollzieht sich zugleich die Anerkennung dessen, der in einzigartiger Selbstmitteilung der Grund für diese unvertauschbare Einmaligkeit der personalen Ganzheit ist.

8. Die bürgerliche Gesellschaft – "das System allseitiger Abhängigkeit"

Nicht durch "*Vernichtung der Mutter*" entwickelt sich die Tochter. Der Widerspruch führt auch in der äußersten Gegensatzspannung nicht zum Umschlag in die Qualität des Neuen. Im Gegenteil: Der Widerspruch ist überhaupt nur denkbar als Zerstörung einer in Freiheit zu vollziehenden Einigung: das Wachstum des Volkes durch Zusammenhalt der Generationen. Die Triebdialektik, die den einzelnen gegenüber dem einzelnen auf der Ebene der Familie ausspielt, verschärft sich im gesellschaftlichen Prozess: Das Gegeneinander "*selbtsüchtiger Zwecke*" begründet ein "*System allseitiger Abhängigkeit*".⁴⁰ Sofern aber der einzelne seine Zwecke ohne Beziehung auf andere nicht erreichen kann, sind die anderen Mittel zum Zweck des Besonderen. So werden "*die Bedürfnisse und die Mittel... als reelles Dasein ein Sein für Andere.*"⁴¹ Das besondere Individuum wird auf diese Weise also an die Allgemeinheit gebunden, so dass der ganze Zusammenhang sich zum System der Bedürfnisse ausbildet.⁴²

"In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung aller Anderen um, - in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als

⁴⁰ PdR § 182, VII, 263.

⁴¹ PdR § 192, VII, 273-274.

⁴² Vgl. PdR § 182, VII, 262-263; PdR § 201, VII, 279-280.

dialektische Bewegung, so dass, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuss der Übrigen produziert und erwirbt."⁴³

Die steigende Befriedigung und Entwicklung des selbstsüchtigen Triebes bindet den einzelnen notwendig an die allgemeine Produktionsgemeinschaft. *"Das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, dass es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die Allgemeinheit über."*⁴⁴ Der Übergang vom Einzelnen in das Ganze der Gesellschaft wird uns von Hegel als natürlicher Entwicklungsvorgang geschildert. Es leuchtet unmittelbar ein, dass zur allseitigen Befriedigung des potenzierten Bedürfnisses der gesellschaftliche Arbeitsprozess in Anspruch genommen werden muss. Wie aber jeder, indem er für sich produziert und genießt, den Genuss der anderen produziert und erwirbt, bleibt das Geheimnis einer Dialektik, die die Negation als Position ausgibt. Nur wenn ich alle anderen wie auch mich als Teile einer vorgängigen Ganzheit betrachte, kann ich behaupten, dass durch meine Befriedigung *eo ipso* auch die anderen profitieren. Wenn Befriedigung des Teiles Aufhebung dieses Momentes in das Ganze bedeutet, gewinnt allerdings auf diese Weise auch die Allgemeinheit gleichermaßen. In Wahrheit muss also Befriedigung des sich geltend machenden Einzelbedürfnisses zugleich als Rückführung dieses Teilanspruches in das übergeordnete Gesamtstreben begriffen werden. Befriedigung bedeutet Aufhebung, Vernichtung des Teiles.

Die Entwicklung des Triebes, der Vorgang bzw. Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen, ist in Wirklichkeit die Geschichte von Tod und Auferstehung. Nur schlägt wohl der Tod nicht naturnotwendig in Auferstehung um, selbst dann nicht, wenn der einzelne nicht mehr ist als ein Teil, den ich beliebig aus seiner Sonderstellung in das allgemeine Ganze zurückstellen könnte. Auch der Teil gehört wohl nie so als Nichtsein in das allgemeine

⁴³ PdR § 199, VII, 278.

⁴⁴ PdR § 186, VII, 267.

Sein, dass seine Aufhebung gleichzusetzen wäre mit dem Übergang in das Sein. Nicht aus der Vernichtung der Teile entwickelt sich das Ganze der Teile; nur durch die absolute schillernde, bis ins Gegenteil sich abwandelnde Verwendung des Begriffes Nichtsein, kann das Zauberstück gelingen, aus dem Nichts das Sein "*herauszuklauben*". Wenn ich behaupte, dass der Teil zutreffend mit Nichtsein zu bezeichnen wäre, weil der Teil nicht das Ganze und folglich nicht als Sein zu definieren sei, und dann weiter folgere, dass durch die Negation der Negation notwendig die Position entstehen müsste, weil eben durch Aufhebung des Nichtseins konsequentermaßen das Sein entstehen müsste, so ist die Täuschung perfekt: Der Teil ist nicht nichtig, so dass ich durch Aufhebung des Negativen tatsächlich etwas Positives bewirken würde. Der Teil bleibt auch als Teil immer eine Position, so dass seine Aufhebung Negation bedeutet, und am Ende durch Aufhebung aller Teile wirklich das Nichts herbeigeführt wird – und nicht etwa das Sein!

Angesichts der bestehenden Wirklichkeit muss Hegel auch selbst eingestehen, "*dass bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, ... dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.*"⁴⁵ Er empfiehlt deshalb als "*direktes Mittel*", "*die Armen ihrem Schicksal zu überlassen* " und "*sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen.*"⁴⁶

Marx kritisiert zu Recht: "*von Tag zu Tag wird es somit klarer, dass die Produktionsverhältnisse, in denen sich die Bourgeoisie bewegt, nicht einen einheitlichen, einfachen Charakter haben, sondern einen zwieschlächtigen; dass in denselben Verhältnissen, in denen der Reichtum produziert wird, auch das Elend produziert wird.*"⁴⁷ Der Reichtum, gewonnen durch subjektive Selbstsucht, verzehrt den Besitz bzw. die Arbeitskraft des anderen.

⁴⁵ PdR § 245, VII, 319.

⁴⁶ PdR § 245, VII, 320.

⁴⁷ Karl Marx, Das Elend der Philosophie, Stuttgart 1953, 511.

Der dialektische Übergang vollzieht sich gerade nicht. Die Gegensätze sind nicht nur Ausdruck der Selbstentgegensetzung der Gesellschaft zum Zwecke ihrer endgültigen Selbstbefriedigung. Der Gegensatz entsteht nicht durch Entleerung bzw. Auffüllung desselben, sondern durch Unterwerfung des einen durch den anderen. Es handelt sich um zwei eigenständige Subjekte: den Armen und den Reichen, Gott und den Menschen, und nicht um den Prozess der Selbstentgegensetzung des einen, des absoluten Geistes, der durch Unterscheidung bzw. Vergegenständlichung seiner Momente sich zum Staate als der absoluten Macht auf Erden entwickelt.

Die bürgerliche Gesellschaft als System allseitiger Abhängigkeit befriedigt die Bedürfnisse des einen auf Kosten des anderen. Das als Recht anerkannte Eigentum schützt nicht vor der *"Macht der Habgier"*, die den anderen zum Mittel der Bedürfnisbefriedigung degradiert. Als Ganzes bleibt die bürgerliche Gesellschaft von *"äußerer Zufälligkeit und Willkür"* durchherrscht. Die durch sie repräsentierte *"Allgemeinheit ist zunächst nichts anderes als die gegenseitige Angewiesenheit der 'selbstsüchtigen' Individuen, die Welt der privaten Bedürfnisbefriedigung."*⁴⁸

Durch diese ihre Dialektik von Armut und Reichtum wird für Hegel die bürgerliche Gesellschaft über sich selbst hinausgetrieben, um in andern Völkern *"die nötigen Subsistenzmittel zu suchen."*⁴⁹ – *"Wie für das Prinzip des Familienlebens die Erde fester Grund und Boden, Bedingung ist, so ist für die Industrie das nach Außen sie belebende Element, das Meer."*⁵⁰ Die Sucht des Erwerbs versetzt *"Genüsse und Begierden mit dem Element der Flüssigkeit"*.⁵¹ Der *"Verkehr"* erweist sich dabei als *"das größte Bildungsmittel"*, und der *"Handel"* gewinnt *"welthistorische Bedeutung."*⁵²

⁴⁸ Marcuse, Theorie der Gesellschaft, 98.

⁴⁹ PdR § 246, XII, 320.

⁵⁰ PdR § 247, XII, 320.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

*"Die begrenzten Kreise bürgerlichen Lebens"*⁵³ ermöglichen die Verwirklichung der absoluten Freiheit nicht. Im Gegenteil – der Welthandel setzt nur auf umfassenderer Ebene den Widerspruch von *"Herrschaft"* und *"Knechtschaft"* fort. Er stellt keine *"sittliche"* Lösung dar. Der *"Verkehr"* bildet kein absolutes Wissen aus, um der Freiheit das Bei-sich-selber-Sein zu verschaffen.

Wo ist dann aber der Ort "der vernünftigen Existenz" des Menschen als "Verwirklichung seiner Freiheit" zu finden?

9. Der Staat – "sittlicher Geist" – oder "die ungeheure Macht des Negativen"?

"Der Staat ist " – für Hegel – "... der sittliche Geist, als der offenbare... der substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß, und sofern er es weiß, vollführt. ... An dem Selbstbewusstsein des Einzelnen" hat er "seine vermittelte Existenz..., so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, seine substantielle Freiheit hat."⁵⁴

*"Der zur organischen Sittlichkeit der Staatsverfassung entwickelte Geist"*⁵⁵ erweist sich nicht nur als *"Resultat"* der Gegensatzspannung von Familie – als Prinzip der *"absoluten Besonderung"* – einerseits, und der bürgerlichen Gesellschaft als dem *"System allseitiger Abhängigkeit"* andererseits.

*"In der Wirklichkeit ist darum der Staat vielmehr das Erste, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet"*⁵⁶. – *"So ist die Wirklichkeit und Tätigkeit jedes Einzelnen für sich zu sein und zu sorgen, sowohl durch das vorausgesetzte Ganze bedingt, in dessen Zusammenhang allein*

⁵³ Ebd.

⁵⁴ PdR § 257, VII, 328.

⁵⁵ Vgl. EdW III § 517, X, 399.

⁵⁶ PdR § 226, VII, 327.

vorhanden, - als auch ein Übergehen in ein allgemeines Produkt."⁵⁷

Wie ist dieser "*Staat als wahrhafter Grund*"⁵⁸, als Erscheinungsweise des absoluten Geistes, zu verstehen?

Wer ist der "*Geist des Volkes*", der alle Individuen freiheitlich zu einen vermag?

Kann das tötende, den anderen aus dem Besitz "*ausschließende*" Verhältnis von "*Herrschaft*" und "*Knechtschaft*" durch ihn sittlich überwunden werden?

War der Gegensatz von Einzelheit und Allgemeinheit, von Armut und Reichtum, von selbstbewusst und unbewusst nur eine entwicklungsbedingte Entgegensetzung des absoluten Geistes selbst, der sich nun im "*Gang durch die Weltgeschichte*" als "*christlich-germanischer Staat*" in seiner "*Substantialität*" erfasst?

Wie soll das sittlich geforderte Gute: Gleichheit, Brüderlichkeit, Freiheit, zur allgemeinen verbindlichen Staatsverfassung werden?

Wie kann das abstrakte Postulat des kategorischen Imperativs durch die politische Praxis zur "*Wirklichkeit einer Welt*" gestaltet werden? – Führt die "*vernünftige Entwicklung des Triebes*" jenen "*Volksgeist*" herauf, der das verlorengegangene göttliche geeinte Leben uns zurückschenkt?

Ist es möglich, das allgemeine Gut, die Glückseligkeit aller, durch konsequente Entwicklung des Weltgeistes zu erreichen?

Wird die Forderung der Freiheit überholt durch die eingetretene Notwendigkeit allseitiger gesellschaftlicher Befriedigung?

⁵⁷ EdW III § 515, X, 398.

⁵⁸ PdR § 256, VII, 327.

Wie kann der Staat die *"Wirklichkeit der konkreten Freiheit"* sein und sich zugleich als die *"Wirklichkeit der sittlichen Idee"*⁵⁹ erweisen, in welcher *"das absolute Sollen ebenso sehr Sein ist"*⁶⁰?

Dieser als Staatsverfassung sittlich gewordene Volksgeist ist nicht als Äußerung der individuellen – bzw. der vereinigten individuellen – Willen zu verstehen. Das Allgemeine muss nicht bloß von den einzelnen Gemeintes – es muss Seiendes sein; als solches ist es eben im Staate vorhaben: *"es ist das, was gilt."*⁶¹

Umgekehrt: der Volksgeist vereinzelt sich

*"in Personen, von deren Selbständigkeit der die innere Macht und Notwendigkeit ist. Die Person aber weiß als denkende Intelligenz jene Substanz als ihr eigenes Wesen, - hört in dieser Gesinnung auf, Accidenz derselben zu sein, - schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes Diesseits an – als sie denselben durch ihre Tätigkeit hervorbringt, aber als Etwas, das vielmehr schlechthin ist; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seiendes und hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit."*⁶²

Der Volksgeist wird von Hegel als *"innere Macht und Notwendigkeit"* der einzelnen Person beschrieben. Er ist das *"Wesen und Endzweck"* der Menschen. In ihm realisiert sich die absolute Freiheit als Bei-sich-selbst-Sein. Aber auch umgekehrt vollbringt der *"Volksgeist"* den Endzweck als *"erreichtes Diesseits"* nur vermittelt der Tätigkeit der einzelnen Personen.

Die Versöhnung der durch den Widerspruch Getrennten – Gott und Mensch – wird bereits im *"Diesseits"* angeschaut.

⁵⁹ PdR § 257, VII, 328.

⁶⁰ EdW III § 514, X, 397.

⁶¹ Vgl. ViG, ed. Lasson, VIII, 92; vgl. Marcuse, Theorie der Gesellschaft, 104.

⁶² EdW III § 514, X, 397-398.

*"Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist" für Hegel, "der das reine Wissen selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden Einzelheit anschaut – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist."*⁶³

Der daseiende Geist des Volkes erweist sich für Hegel als das realisierte Erlösungswerk. *"Das Wort ist Fleisch geworden"*. Der in die Natur entäußerte Geist kehrt endgültig zu sich zurück, schaut sich selbst an, schaut sich selbst als allgemeines Wesen in seinem Gegenteile, den welthaften Existenzen, letztlich dem Volksgeist an und erkennt durch ihr *"Anerkennen"* sich selbst.

Was die *"absolute Religion"* des Christentums für ein zukünftiges Reich Gottes auf Erden verheißen hat, erfüllt sich für Hegel hier und jetzt durch den *"christlich-germanischen Staat"*. Der Staat ist *"göttlicher Wille als gegenwärtiger"*, der sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltende Geist, der den *"ungeheuren Überschritt des Inneren in das Äußere"*, der *"Vernunft in die Realität"* vollzogen hat. Deswegen verhalten sich *"diejenigen, die bei der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben wollen, ... wie die, welche in der Erkenntnis das Rechte zu haben meinen, wenn sie nur immer beim Wesen bleiben und von diesem Abstraktum nicht zum Dasein fortgehen."*⁶⁴

Der Gott des Christentums erweist sich für Hegel als das *"Selbst aller"*. *"Die absolute Religion ist dies Wissen, dass Gott die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes ist."*⁶⁵

Gott erfährt die Tiefe seines Selbstbewusstseins als Geist des Volkes, der sich in der Staatsverfassung ausspricht. Deshalb ist für Hegel *"die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als ein Gemachtes"* anzusehen, *"Denn sie ist vielmehr das*

⁶³ Vgl. Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, Stuttgart 1958, 45-46.

⁶⁴ PdR § 270, VII, 350-351.

⁶⁵ JR II; ed. Lasson, XX, 266.

schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist."⁶⁶

Als "*substantieller Wille*" vollführt der Staat das, was "*er weiß*".⁶⁷ An der Sitte, an dem Selbstbewusstsein der einzelnen, hat er seine vermittelte Existenz. "*Das Individuum gehorcht des Gesetzen und weiß, dass es in diesem Gehorsam seine Freiheit hat.*"⁶⁸ – "... so vollbringt sie [sc. die Person] ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seiendes und hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit."⁶⁹

Nur im Staate ist für Hegel "*die Selbstständigkeit der Individuen vorhanden*",⁷⁰ weil hier der Geist aus der Entzweiung von Individuum und Allgemeinheit zu sich zurückgefunden hat. "*Als Geist eines Volkes*" ist er das "*alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewusstsein seiner Individuen.*"⁷¹

Das "*besondere Selbstbewusstsein*" der einzelnen Individuen ist zu seiner Allgemeinheit erhoben. Durch dieses gegenseitige "*Anerkennen*" aber "*tritt*" die Tiefe der absoluten Religion zutage – der sich selbst wissende Geist, "*der Begriff, die absolute, reine Macht.*"⁷²

Sofern der Geist sich im anderen seiner selbst als das "*Selbst aller*" erfasst hat, erweist er sich auch als die "*Macht*" der Notwendigkeit. Der göttliche Geist ist "*vernünftiger, substantieller Wille*" geworden, freier Wille, der alle Abhängigkeit von etwas anderem getilgt hat und sich auf "*nichts als auf sich selbst bezieht.*"

⁶⁶ PdR § 273, VII, 375.

⁶⁷ Vgl. PdR § 257, VII, 329.

⁶⁸ ViG; ed. Lasson, VIII, 99.

⁶⁹ EdW III § 514, X, 398.

⁷⁰ Vgl. Marcuse, Theorie der Gesellschaft, 106; ViG; ed. Lasson, VIII, 99.

⁷¹ PdR § 274, VII, 376.

⁷² JR II, ed. Lasson, XX, 267.

Die Willkür der Einzelentscheidung des besonderen Egoismus ist für Hegel im Staate überwunden. *"Was gilt", ist allein das Gesetz der Wirklichkeit: "Jedes Glied, indem es sich für sich erhält, erhält im vernünftigen Organismus eben damit die anderen in ihrer Eigentümlichkeit."*⁷³ *"Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher absolute Macht auf Erden."*⁷⁴

Wer ist dieser Geist, der als *"Geist des Volkes"* von Hegel zum absoluten Herrn dieser Welt gekrönt wird?

Ist er *"grundloser Wille"* als letztes *"In-sich-selbst-Sein"* monarchischen Selbstes? Jener Geist, der im anderen sich selbst anschaut, führt mit Notwendigkeit jenen absoluten Willen herauf, der, bekleidet mit dem Mantel der versöhnenden Liebe, die *"ungeheure Macht des Negativen"* zu spüren gibt. Der Staat, der die Wirklichkeit der Religion, die *"absolute Versöhnung"* für sich in Anspruch nimmt, hebt damit nicht nur die Religion, sondern zugleich die Person des einzelnen auf, die in Wahrheit nicht nur Moment der Selbstanschauung des Absoluten ist, vielmehr eigenständiges Subjekt, das in eine unvertauschbare und unüberholbare, einzigartige Liebesgeschichte mit einem Gott eintreten kann, der die Weltgeschichte nicht braucht als den Prozess seiner Selbstvermittlung, sondern im Gegenteil sie ermöglicht als den Ort der freien Begegnung.

Der christlich-germanische Staat Hegels kann die Versöhnung mit der geschichtlich gewordenen Realität nur insofern darstellen, als er die Natur und den Menschen, selbst Gott als Material seines Selbstgenusses missbraucht und an die Stelle der freien Einigung von Gott und Mensch die Aufhebung beider vollstreckt.

⁷³ PdR § 286, VII, 394.

⁷⁴ Ebd.

Der Volksgeist, als das alle Verhältnisse durchdringende "Gesetz", erweist sich eben nicht als das in Freiheit vollzogene sittliche Bewusstsein des einzelnen angesichts der Gegenwart des Absoluten. Vielmehr erwirkt sich bei Hegel das Absolute selbst sein Dasein als das "*Selbst aller*" durch die "*Macht der Notwendigkeit*", die alle Abhängigkeit von anderen tilgt und sich auf nichts anderes als auf sich selbst bezieht.

Der Geist, der die Vielheit welthafter Wesenheiten als Entwicklungsgeschichte seiner Einheit setzt, muss am Ende der Geschichte seiner Selbstobjektivation die für sich gesetzten Momente zurückerobern. Aus der "*Zufälligkeit der Einzelexistenzen*" muss die "*Macht der Notwendigkeit*" werden, mit welcher der "*absolute Geist sich selbst erfasst*". Alle Entwicklungsphasen, die der Geist im "*Gang des Geistes*"⁷⁵ durch die Weltgeschichte durchmisst, sind durch harte "*unwillige Arbeit*"⁷⁶ und durch unendlichen Kampf, durch Umarbeitung des vorigen, der niederen Stufen hervorgegangen.⁷⁷

*"Jede folgende Stufe" ist "Umbildung der vorigen ..., ein höheres Prinzip, hervorgegangen durch das Aufheben und den Untergang des vorigen."*⁷⁸ – Die Übergänge, in denen gleichzeitig die Auflösung des Alten, die Erhebung und das Hervorgehen des Neuen erfolgt, sind verknüpft mit Zertrümmerung und Zerstörung, mit großen Kollisionen und Umwälzungen.⁷⁹

Nur ein Geist, der sich ursprünglich in reiner Perfektion selbst besitzt, kann die von ihm geschaffenen Vielheiten welthaften Seins zur Eigenbestimmung freigeben, weil er sie nicht als Mittel der Selbsterfassung braucht!

⁷⁵ ViG, ed Lasson VIII, 130.

⁷⁶ ViG, ed Lasson VIII, 132.

⁷⁷ Vgl. ViG, ed Lasson VIII, 134.

⁷⁸ ViG, ed Lasson VIII, 134.

⁷⁹ Vgl. ViG, ed Lasson VIII, 75. 153.

Der absolute Geist Hegels, der die Vielheit nicht als Weise der ungeschuldeten Schenkung des Höchsten versteht, sondern umgekehrt, als Werkzeug der Selbstausscheidung braucht, kann das Ziel seiner Selbsterstellung nur auf Kosten der Einzelexistenzen realisieren.

X. Kapitel: Die Mystik der Sünde. Gustav Siewerths Hegel-Kritik

Was beinhaltet die Widerspruchsdiagnostik Hegels – wie ist sie entstanden – und was besagt sie über den Sinn der aufzuklärenden Wirklichkeit, fragt Siewerth. Ist der Widerspruch das *"Strittige im Sein selbst"* – oder *"der Ausdruck der urständigen Verweigerung, die als theologisches Apriori den Gang der Weltgeschichte bestimmt"*?

Siewerth macht auf Hegels Lutherrezeption aufmerksam: *"Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Luthertum befestigt"*, bekennt Hegel in einem Brief an Tholuck.¹ *"Was unser Luther unternommen hat, war eine große Umwälzung."*² *"Dasselbe, was Luther als Glaube im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, gilt es in Begriffe zu fassen,"*³ fordert Hegel.

Durch den dialektischen Begriff will Hegel die Kernaussage Luthers erklären: Luther lässt Gott von sich selber sagen: *"Ego sum dominus qui creo bonum et malum."* *"In diesem Paradox der Paradoxe hat Gott Gut und Böse, zwei unvereinbare Dinge auf die Einheit seiner ewigen Natur zurückgeführt, so mächtig ist Gott,"*⁴ kommentiert Luther.

Gott muss für Luther der Schöpfer des Guten und Bösen sein, weil für ihn *"die Sache selbst"* in der Antwort an Erasmus von Rotterdam der Nachweis ist, *"dass der freie Wille eine Lüge sei."*⁵ Das Böse in der Welt soll also nicht als Missbrauch geschöpflicher Freiheit verstanden werden. Luther macht *"das Böse groß und überträgt es auf Gott."* *"Nicht der arme Mensch ist*

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Briefe an und von Hegel, Band 10, hrsg. F. Nicolin, Hamburg, 1981.

² Ebd., Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Ausgurgischen Konfession, in: Hegel, Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit. Sämtliche Werke Bd. 20, [Hegel, Briefe], 536.

³ Vgl. ebd., Rechtsphilosophie, Sämtliche Werke Bd. 7, 36.

⁴ WA 40 II, 417.

⁵ Vgl. Luther, De servo arbitrio, WA 18, 603.

⁶ Ebd.

schuldig, sondern der ungerechte Gott,"⁶ behauptet Luther. Hegel antwortet ihm: *"Wenn die Theologen zu der Verzweiflung kommen, in Gott selbst das Böse zu sehen, bleibt nur noch die Flucht in die Philosophie."*⁷

Zur Rechtfertigung der Theologie Martin Luthers will Hegel die Übertragung des Bösen auf Gott, die behauptete Negativität in Gott als *"das bewegende und erzeugende Prinzip im Werdegang Gottes zu sich selbst"* aufklären. Gott bedarf nach Hegels Auffassung der Negation als Akt der notwendigen Selbstartikulation bzw. Selbstvermittlung!

Gottes Selbstentäußerung, seine Inkarnation, soll als Selbstfindung verstanden werden. Die Selbsthingabe der Liebe Gottes, die den Menschen aus Sünde und Tod heimholt – wird vertauscht mit dem Trieb der notwendigen Selbstherstellung Gottes durch Setzung und Aufhebung seiner Teile im Gang durch die Welt.

Siewerth verweist auf Shakespears King Lear: *"Die Reformatoren haben die Königsherrschaft der Liebe Gottes in seiner Kirche zerstört... Die Ja und Nein-Theologie zugleich war keine gute Theologie."*!

"Der Mangel", die Nichtidentität, bzw. das Unvollständige, das nur traumhaft entwickelte Bewusstsein treibt Gott über sich hinaus in die Andersheit, in die Selbstentgegensetzung bzw. Objektivation als Sohn bzw. Schöpfung. Die Negation als das erzeugende und bewegende Prinzip in Gott setzt die göttlichen wie menschlichen Personen als Teilmomente seiner Selbstherstellung bzw. Selbstreflexion und hebt sie als Teilmomente der zu konstituierenden Ganzheit notwendigerweise wieder auf.

⁶ WA 18, S. 785.

⁷ Hegel, Briefe, Brief 514a, Hegel an Tholuck (3. Juli 1826), 61.

Nicht dieser Unterwerfungsakt, der das Einzelne in das Ganze aufhebt wird von Hegel böse genannt – sondern umgekehrt – als böse soll das starrsinnige Festhalten an "*besonderen Persönlichkeiten*" gelten. Hegel erweitert die Trinität zur Quaternität und entspricht damit der Forderung Luthers: "*summa Gott kann nicht Gott sein, er muss zuerst ein Teufel werden.*"⁸

Von der höheren spekulativen Ebene her gesehen, gibt es für Hegel nicht nur keinen schuldigen Menschen oder Engel – selbst der Teufel ist Ausdruck der notwendigen Vereinzelung bzw. Für-sich-Setzung des göttlichen Geistes. Das angeblich Böse in Gott ist nur ein vorübergehender Modus seiner notwendigen Vereinzelung bzw. Selbstobjektivierung als Ganzes in und durch seine Teile. Auch der Tod ist nicht Folge der Sünde – sondern der äußerste Punkt der Selbstentgegensetzung des göttlichen Lebens, "*Schlüssel zum Dasein Gottes*", Auferstehung des Geistes, Rückkehr aus der Entfremdung, der Trennung zur Vereinigung mit sich selbst als selbstbewusster Geist!

Mit der Aufhebung des Bösen in einem notwendigen Akt der Selbstentgegensetzung erübrigt sich auch der Sühnetod Christi!

Siewerth entlarvt hellsichtig die Hegelsche Dialektik als "Magie der qualitativen Umschläge: Siewerth macht in der Kritik der Grundprinzipien des Hegelschen Denkens darauf aufmerksam, dass hier illegitimerweise Sein und Nichts als gleichwertige Momente des Werdens behandelt werden.⁹ Die von Hegel vorausgesetzte Gleichwertigkeit von Sein und Nichtsein macht ihre Vertauschbarkeit in der von Hegel beschriebenen Weise möglich: es gilt, in der Affirmation die Negation und in der Negation die Affirmation zu entdecken. Die "*Ja und Nein Theologie zugleich*" der Reformatoren steht Pate für diese die klassische Logik aufhebende Dialektik.

⁸ WA 7, 589.

⁹ Vgl. Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, in: G. Siewerth: Gesammelte Werke, IV, hrsg.: W. Behler und A. v. Stockhausen, Düsseldorf 1987, [Siewerth, Schicksal der Metaphysik], 357 ff.

Der Widerspruch soll als bewegendes und erzeugendes Prinzip "*wunderbares*" bewirken, sofern er als Negation ausschließt und als Negation der Negation eint. Die an sich auszuschließende Sünde eint, denn die Sünde ist nur eine notwendige Selbstreflexion, der Übergang vom Unbewussten zum Selbstbewusstsein. Versöhnung wird als Unterwerfung vollstreckt. Das absolute Triebsubjekt, "*der kalte Allwille*" Luthers vertauscht mit "*der herzbewegenden Liebe Gottes*" verzehrt den anderen: die göttlichen Personen bzw. die Menschen als Mittel seiner eigenen "*unendlichen Begierde*". Das Liebesgespräch der drei göttlichen Personen wird ersetzt durch die Triebdialektik, die nicht mehr die Selbstmitteilung des eignen Wesens an den anderen – sondern umgekehrt die Selbstvermittlung durch den anderen vollzieht. Die Geschichte der Selbstversenkung des Geistes, die Inkarnation des Logos, wird pervertiert in die Entwicklungsgeschichte des Geistes, "*der aus den Wassern der Vergessenheit, der stummen Substanz aller*"¹⁰ emporsteigt, um am aufgezehrten Material des anderen seinen Lebensdurst zu stillen. Siewerth fasst das Resultat der Widerspruchsdiagnostik zusammen: Es gibt fortan nur noch den befriedigten, den ins Gattungswesen bzw. Über-Ich sublimierten Trieb, der als Substanz des Daseins den Lebensentwurf zerrüttelt.¹¹ "*Das Leben vollzieht sich in den Dunkelkammern der Triebe, im Traumland eines abgesunkenen Lebensgedächtnisses.*"¹²

Sublimation des Triebes führt nicht zur "*vernünftigen Allgemeinheit*". Nur zum Schein wird der einzelne ins Ganze der Gattung überführt – in Wahrheit wird er das Opfer der selbstsüchtigen Lust, die Siegesbeute im Kampf aller gegen alle.

Die Konsequenz der Hegelsche Triebdialektik nennt Siewerth den Triumph der Verzweiflung. Nur über den Opfertod der einzelnen

¹⁰ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 339.

¹¹ Vgl. Siewerth, Schicksal der Meatphysik, 385.

¹² Ebd.

vermittelt Hegel die Dialektik von Individuum und Gesellschaft. Der Staat erweist sich der autonomen Wirtschaft gegenüber als ohnmächtig. Hegel kann das System der unendlichen Begierde nicht austragen, wie Siewerth in den *Häresien der Zeit* aufzeigt. Den Reichtum in wenigen Händen zu sozialisieren, gelingt auch dem "auf Hegel basierenden Kommunismus" nicht. Das Heilsprojekt der von Gott abgelösten *natura corrupta* Luthers und Calvins führt konsequentermaßen zur Raserei und Verzweiflung der klassenlosen Gesellschaft¹³, wie Siewerth sich ausdrückt.

Die Hegelsche Triebdialektik führt notwendig zur Verzweiflung der unaufgehobenen Gegensätze, weil sie, wie Siewerth diagnostiziert, "die Mystik der Sünde"¹⁴ darstellt. Hegel hat die die Geschichte des abendländischen Denkens bestimmende göttliche Idee vertauscht mit dem "dämonischen Triebgrund" als Prinzip allen Geschehens.

Hegels Versuch, das von Luther und Böhme auf Gott übertragene Böse zu rationalisieren, - die Sünde durch den Begriff zu rechtfertigen - , seine "theologische Gnosis" musste in den Abgrund der Bosheit führen. Die Perversion des Erlösertodes in den Prozess des "ewigen Stirb und Werde", der durch Tötung des einzelnen höheres Leben zu ermöglichen bzw. die Auferstehung des Ganzen vorgibt, zeigt, dass es in der Tat, wie Siewerth sagt, nur "einen Ausweg aus diesem Höllensturz gibt: die Rückbesinnung aller Konfessionen auf die eine Kirche des Herrn, außerhalb derer es kein Heil gibt."¹⁵

Es gibt für Siewerth konsequentermaßen nur diesen einen Ausweg aus dem Höllensturz der Gegenwart, da, wie er sagt, "in der Entzweiung des Corpus Christianum und seines Glaubens der moderne Weltprozess der gesellschaftlichen Dialektik und Verzweiflung seine Wurzeln hat."¹⁶

¹³ Vgl. Gustav Siewerth, Der Triumph der Verzweiflung, in: A. Böhm (Hg.), *Häresien der Zeit*, Freiburg 1961, 119.

¹⁴ Vgl. ebd., 129.

¹⁵ Vgl. ebd., 133.

¹⁶ Vgl. ebd.

Siewerth macht deutlich, dass die Weltgeschichte in Wahrheit nichts anderes als Konkretisierung und Objektivierung der Urschuld, der Wurzel aller Sünde, darstellt. Mit dem wunderbaren Prinzip des Widerspruchs als dem Grundprinzip der Dialektik hat sich die Weltgeschichte – so sagt Siewerth – als Geschichte des "*steigenden Abfalls*" erwiesen. Sie geht dem Endgericht entgegen. Weltgeschichte ist aber nicht nur Geschichte der Potenzierung der Urschuld – Unterwerfung, Tötung der sich schenkenden Liebe. Sie ist zugleich Geschichte der verzeihenden, immer neu sich entäußernden Liebe Gottes. Alle Abgründigkeit der Schuld lässt uns doch das österliche Halleluja der *felix culpa* singen. Aber Not tut die Treue zum *logos tuo theou*, mahnt Siewerth.

XI. Kapitel: "Ohne Hegel kein Darwin"

"Hegel hat den entscheidenden Begriff Entwicklung in die Wissenschaft gebracht." Die letzte große wissenschaftliche Bewegung des Darwinismus wurde dadurch präformiert. "Ohne Hegel kein Darwin!"¹ Nietzsche bewundert den "erstaunlichen Griff Hegel's, der damit durch alle logischen Gewohnheiten und Verwöhnungen durchgriff, als er zu lehren wagte, dass die Artbegriffe sich auseinander entwickeln."²

An die Stelle des von Gott verliehenen Bildungstriebes, der zur Ausarbeitung des Einzelorganismus als Selbstzweck befähigt, tritt bei Hegel der *"unendliche Trieb als Substanz des Daseins überhaupt."* Nicht durch Zuordnung der Teile im Hinblick auf die vorausgesetzte Form des Einzelorganismus, wie der Bildungstrieb, wirkt die unendliche Triebkraft Hegels. Die Form liegt für Hegel nicht als Abbild des perfekten Urbildes wie in der Kantischen Vorstellung schon vor und bedarf nur noch der mechanischen Herstellung durch die *causa efficiens*. Im Gegenteil, Hegel denkt – entsprechend seinem Grundansatz –, dass die Form erst im Entwicklungsprozess des Geistes erarbeitet werden muss. Nicht um einzigartige Vervielfältigung der perfekten Urform geht es Hegel, sondern um Ausarbeitung der Urform selbst durch Zwischenformen. Nicht Darstellung der unteilbaren Gestalt des Artlogos in der Vielfältigkeit der materialen Einzelelemente, sondern Entwicklung der Form durch *"Aufhebung"* der Einzelelemente ist die Aufgabe der Triebdialektik Hegels. Durch *"Auflösung des Alten, erfolgt das Hervorgehen des Neuen."* Durch *"Zertrümmerung und Zerstörung des Vorausgegangenen"* gewinnt Hegel das Material für die Bildung der Zwischenformen. Auch die endgültige Gestalt des Geistes, sein *"absolutes Wissen um sich selbst"*, wird nur durch Aufhebung aller eigenständigen Gestalten, selbst *"der Volksgeister"*, errungen. Durch Negation der Negation gelangt der

¹ Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 357, in: Sämtliche Werke, hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Bd. 3, Berlin/New York 1967-1977, [Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft], 598.

² Ebd.

"unendliche Trieb" zur Position ins Ziel der Selbsterfassung des Absoluten. In ihm soll das Aufgehobene verwandelt *"auferstehen"*. Zu was? – Zu neuem Material der Formwerdung des Geistes?

1. Das Böse – ein notwendiges Konstitutionsprinzip der Entwicklung

Der Schrecken der Weltgeschichte, Tod und Tötung, werden von Hegel versöhnt durch den Mechanismus einer doppelten Negation, die mit Notwendigkeit ins Ziel der Selbsterlösung führen soll! Tod und Tötung brauchen nicht länger als Folge von Schuld, als das Böse der Weltgeschichte begriffen werden.

Nicht die Umkehr des Sünders, nicht Aufgabe des triebhaften Egoismus tut not. Versöhnung, bei Hegel als Vermittlung von Gegensätzen gedacht, bekehrt nicht, wandelt nicht das Böse zum Guten, sondern macht einsichtig, dass das Böse nur scheinbar dem Guten entgegengesetzt ist. An sich gehören beide Momente, das Gute und das Böse, Leben und Tod, das Unendliche und Endliche, Gott und Mensch wesensnotwendig zusammen. Die spekulative Dialektik belehrt uns, dass Umkehr als Umwendung des Geistes begriffen werden muss, der aus dieser *"höheren Sicht"* erkennt, dass das Böse, das Schwache, das Endliche, nur die *"andere Seite"* des Bewusstseins ist, das zum Selbstbewusstsein fortschreitet. Das Ziel der Welt- und Heilsgeschichte ist für Hegel nicht die Vereinigung freier Personen – Gott und Mensch in der gegenseitigen Schenkung ihrer Naturen. Gott schließt nicht in seinem Fleische einen ewigen Bund mit dem Menschen. Sondern umgekehrt: Für Hegel muss die vorübergehend von Gott entäußerte Menschennatur verinnerlicht, d. h. *"aufgehoben"* werden zum *"Verzehr des göttlichen Selbstgenusses."*

Liebe, bezogen auf individuelle Einzelheit, muss ihr Objekt so einverleiben, dass es als Element des Geistes aufersteht. Liebe wird zur Eigenliebe pervertiert. Sie genießt sich selbst im

aufgezehrt Material des anderen. Die Perversion ist perfekt: Liebe sucht nicht den Bestand des anderen, heißt nicht Anverwandlung in der schenkenden Hingabe, sondern Aufhebung des anderen zum Zwecke der Selbstbestätigung.

Konsequentermaßen muss für Hegel die gesamte christliche Offenbarung nur als Vorstufe der Entwicklungsgeschichte des göttlichen Geistes zu sich selbst liegen bleiben. Sie wird überholt durch die Arbeit des Begriffes.

2. Identität der Nichtidentität als Grundprinzip der Triebdialektik – "Ihr werdet sein wie Gott"

Die Triebdialektik Hegels nimmt in Anspruch, das Schicksal der Weltgeschichte endgültig zu versöhnen. Der Widerspruch, die entgegengesetzte Zerreißung alles Lebendigen, muss als alle Notwendendes Mittel verstanden werden. Das, was die Weltgeschichte bislang bewegt hat, Schuld und Erlösung, braucht uns nicht länger zu beunruhigen. Die Geschichte ist vermittels des *"wunderbaren Prinzips des Widerspruchs"*³ zur letzten Vollendung vorangeschritten. Sie erkennt, dass das, was die Schlange im Paradies versprochen hat, eingetreten ist: Ihr werdet sein wie Gott! Nicht in Adam – im Anfang der Geschichte – konnte sich diese Botschaft erfüllen: der Mensch als einzelner muss sterben, aber in Christus, dem zweiten Adam.

In ihm wurde das Prinzip der Göttlichkeit des Geistes zum erstenmal bewusst: Als Gedanke gehört die menschliche Natur zur Idee des absoluten Geistes, als Geist ist der Mensch Gegenstand des Interesses Gottes, als Geist ist er unsterblich.⁴

Jetzt, in den Tagen der höchsten Entwicklungsstufe, hat die Dialektik Hegels den entscheidenden weltgeschichtlichen Schritt vollzogen: Erlösung ist nicht der flüchtige Genuss Gottes, der

³ Vgl. PdRel II, XVI, 267.

⁴ Vgl. PdRel II, XVI, 268-269.

Gegenwärtigkeit Gottes im Fleische, vielmehr *"Realisierung des Geistes"*. Die Geschichte der *"Verleiblichung der Idee"*, der *"Akt der Erscheinung Gottes"*, seine Vorstellung vor uns als Vorstellung vor sich, *"die Manifestation in der Welt"*, sein Dasein haben wir am Ende philosophisch zu betrachten, d. h. sein Dasein als Dasein in Gedanken zu fassen.⁵ Das Absolute zeigt sich in der Philosophie als *"Selbstproduktion"*, als Weg, durch sich für sich zu werden. Gott ist das Resultat der Philosophie, *"das Resultat seiner ihn reflektierenden Teile"*.⁶

Der Mensch begreift auf dem Standpunkt der vernünftigen Spekulation Hegels das Allgemeingültige seiner Existenz: Durch seine Reflexion vermittelt sich göttlicher Geist zu sich selbst. Um *"sein wahrhaftes Selbst als das allgemeine zu produzieren"*, hebt sich der Mensch als dieser auf. So wird die besondere Einzelheit zur sich aus sich selbst bestimmenden Allgemeinheit.⁷ *"Das Wissen des Menschen um Gott ist das Wissen Gottes um sich selbst"* – behauptet Hegel. *"Das Wissen des Menschen um Gott ist das Wissen des Menschen um sich selbst"*, korrigiert Feuerbach.⁸

Gott, dessen Wissen um sich durch das Wissen des Menschen vermittelt ist, weiß sich, liebt sich als Mensch. *"Allein der menschengewordene Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen."*⁹ Gott liebt den Menschen – Orientalismus – auf deutsch, das höchste Wesen ist die Liebe des Menschen.¹⁰

Die Erfüllung der Botschaft Christi, seine Wiederkunft als Endgericht dieser Weltgeschichte, hat die Philosophie Hegels vollbracht. Das Licht der vernünftigen Reflexion, die wahre Anschauung Gottes, die in unseren Tagen durch die dialektische

⁵ Vgl. PdRel II, XVI, 32.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. PdRel II, XVI, 142.

⁸ Vgl. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Werke in sechs Bänden, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1976, [Feuerbach, *Wesen des Christentums*], 30: "Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen." Vgl. ebd., Anm. 2.

⁹ Ebd., 57.

¹⁰ Vgl. ebd., 65-66.

Spekulation erreicht wird, lässt das Wesen der menschlichen Natur durchsichtig werden. Der Mensch wird erhoben in Gott. Sein empirischer Einzelcharakter, die harte Wirklichkeit seiner Sonderexistenz, wird aufgelöst in die Flüssigkeit des Allgemeinen, der Mensch in Gott verwandelt. Er ist unterschiedslos eins geworden mit ihm.

Am Ende der weltgeschichtlichen Tage hat der Mensch sein Ziel erreicht. Er ist Gott gleich geworden. Die verbotene Paradiesfrucht ist endlich verdaut. Der Mensch ist durch den Widerspruch, als Prinzip der Erkenntnis, zu sich selbst gekommen. Das Verbot: *"Du sollst nicht essen"* – war in Wahrheit für Hegel das verhüllte, noch nicht entwickelte Gebot der Verheißung, der Widerspruch, der öffnende Schlüssel.

Die Frucht der Erkenntnis, die Spekulation der absoluten Logik Hegels, erweist sich in unseren fortgeschrittenen Tagen nur als Vorspeise. Das Hauptgericht, die Frucht vom Baum des Lebens, soll nicht länger auf sich warten lassen. Hat die uns umwendende Reflexion erkennen lassen, dass Gott sich vermittels der Menschen herstellt, ist Gott das Resultat seiner Teile, dann liegt es auf der Hand, dass der Mensch das eigentliche Wesen Gottes ist und an ihm der Akt der Selbstproduktion des Absoluten hängt. Der Mensch produziert also, sofern er das göttliche Allgemeine hervorbringt, sein wahrhaftes Selbst, das sich selbst bestimmt.

Erkenntnis, die den Akt der Selbstproduktion des Absoluten zum Inhalt hat, muss Arbeitsprozess sein. Nicht mehr als Strafe der Sünde darf Arbeit verstanden werden. Im Gegenteil, sie ist die Bedingung der Selbstwerdung – im Sinne der Selbstbestimmung des Menschen.

3. Die Negativität als das bewegende und erzeugende Prinzip der Selbstproduktion

"Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultat – der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als Prozess fasst... und den... wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift."¹¹

Das Geheimnis der Weltgeschichte ist die Geschichte der Schenkung der Liebe Gottes. Ihre Offenbarung ist zugleich die Geschichte des Widerspruchs. Liebe fordert Stellungnahme, entweder im Sinne der antwortenden Hingabe oder der widersprechenden Aufhebung. Schon die erste Begegnung von Gott und Mensch im Paradies ist Aufforderung zur Entscheidung: Willst du Mensch, Adam, und dein Weib dich verstehen als der, der mit Gott denselben Wohnraum, den Garten Eden teilt? – Willst du die Früchte der Erkenntnis und des Lebens von den Bäumen in der Mitte des Garten dir schenken lassen als Weise, wie ich mich dir zu erkennen gebe? Willst du mit mir leben?

Der Mensch zieht vor, zu sein wie Gott. Er will durch Selbstbestimmung sein Leben eigenständig in die Hand bekommen. Leben soll nicht als Geschichte mit dem anderen, sondern als Prozess der Selbstvermittlung durch den anderen verstanden werden. Das vorhandene Material, die Früchte des Paradieses werden nicht Gaben der Selbstmitteilung an den anderen, sondern die Mittel zum Selbstaufbau der eigenen Natur.

Wenn der Mensch sein Leben aus sich selbst entwickeln will, anstatt es sich von Gott schenken zu lassen, muss er das Material seiner Existenz durch Tötung des Vorausgegangenen erbeuten.

Der Widerspruch der Ursünde wird ins Äußerste potenziert. Der Mensch will nicht nur sein wie Gott, er setzt sich an die Stelle Gottes durch Unterwerfung der göttlichen Natur. Um

¹¹ Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, Stuttgart 1953, [Marx, Frühschriften], 269.

Alleinherrscher dieser Welt zu sein, braucht der Mensch die göttliche Natur als sein Material.

Die dialektische Philosophie Hegels erklärt Inkarnation und Kreuzigung Christi zum Grundgesetz der Weltgeschichte, hebt das Faktum der äußersten Hingabe Gottes an den Menschen auf in das Prinzip des Widerspruchs, Die Tat der göttlichen Versöhnung ist für Hegel als "*Bedürfnis der Selbstbefriedigung*" zu verstehen. Gott liebt sich selbst als Mensch. Das Wesen Gottes ist der Mensch. Die Hingabe Gottes an den Menschen wird von Hegel missbraucht zum Selbstaufbau, zur Absolutsetzung der menschlichen Natur. Gott wird in seinem Zugehen auf den Menschen nicht nur faktisch getötet – auch prinzipiell wird "*der Tod Gottes*" als Bedingung des menschlichen Fortschritts proklamiert.

Die Objektivierung der Urschuld und damit der Sünde ist mit dem Satz der Widerspruchs als dem Grundprinzip der Dialektik gründlich geschehen.

Es bleibt nur noch das Endgericht! Aber auch diese Aussicht der Geschichte auf die Wiederkunft Christi in Macht und Herrlichkeit, versucht die Triebdialektik Hegels zu verstellen. Wiederkunft Christi muss nicht als ein von außen hereinbrechendes Ereignis begriffen werden. Der Satz des Widerspruchs löst auch dieses Faktum in ein innerweltliches Prinzip auf. Negation, Tötung bedeutet nicht nur Aufhebung der einzelnen in das allgemeine Ganze; am Ende dieses Entwicklungsprozesses beweist der Satz von der Identität der Nichtidentität "*seine alles verwandelnde Kraft*"; aus der allgemeinen Vernichtung, der Weltkatastrophe soll die Natur verjüngt wie der Phönix aus der Asche emporsteigen! Tötung bedeutet Höherentwicklung, Selbstbefriedigung!

Die Macht, mit der "*der Herr der Welt*" auf dem Throne Gottes regiert, ist "*die unendliche Begierde als Substanz allen Daseins*". Die "*Verlockung der absoluten Selbstbestimmung*" macht blind

für das gleißende Gewand der alles pervertierenden Dialektik. Sie zu entlarven ist Sache des Gerichtes. Mit welchem Maßstab aber soll die Geschichte des Menschen gemessen werden? Bestimmt er sich wirklich selbst, ist er selbst die absolute Wirklichkeit, das Dasein des Absoluten, warum stirbt er? Ist sein Tod nur die Umwandlung in sein anderes Selbst? Wer ist der andere, Gott oder der Herr der Welt? Wie sollen wir uns verstehen?

Hat Hegel doch recht? Zeigt uns das Widerspruchsprinzip der Dialektik, dass Gott in Wirklichkeit der Fürst dieser Welt ist? Lässt nur metaphysische Naivität die Entgegengesetzten, Gott und den Weltgeist, als zwei selbstständige, einander ausschließende Subjekte erscheinen?

4. Das "wunderbare Prinzip des Widerspruchs" – die Wurzel aller Entwicklung?

Ist der Widerspruch das Prinzip der Entwicklungsgeschichte des Weltgeistes, oder ist er der Ausdruck der opponierenden Freiheit des Menschen?

Bestimmt der Widerspruch schicksalhaft die Epochen der Weltgeschichte oder ist er auf menschliche Schuld zurückzuführen? Ist mein Geist die Subjektivität des Absoluten, meine Selbstbestimmung in Wahrheit die *"Selbsterfassung des Absoluten"*, mein freier Wille die *"Notwendigkeit der gesetzlichen Erfüllung"*, meine Person die Personalität des Weltgeistes, *"mein Eigentum Mittel der gesellschaftlichen Bedürfnisbefriedigung"*, mein *"Leib flüchtige Äußerlichkeit als Gegenstand der Selbstreflexion des Geistes"*, bin ich ein eigenständiges Subjekt? Oder bin ich nur ein Moment der Selbstreflexion des absoluten Geistes, *"mein Geist" der "Gegenstand seines Interesses"*, das Objekt seiner Selbstbestimmung? Bin ich ein notwendiger *"Teil"*, durch den sich der Weltgeist zu sich selbst vermittelt, oder unteilbares, unvertauschbares Individuum, aufgerufen zu einer unsterblichen Geschichte mit Gott und dem anderen Menschen?

Bin ich Mann oder Frau in der Begegnungsmöglichkeit mit anderen als anderen, oder der unterschiedlose "*Arbeitsgeselle*" der Gesellschaft?

Bin ich das Geschöpf Gottes, erlöst durch Inkarnation und Kreuzestod Christi, oder bin ich "*das Mittel*" der Selbstbefriedigung des Absoluten?

Habe ich vernünftige Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit – oder ist mein Tod Bedingung der Selbstbestimmung des Absoluten?

Die Dialektik, als Reflexionsprozess der klassischen Logik, stellt uns vor die Alternative, den Satz des Widerspruchs als Grundsatz beider Denkformen entweder im Sinne der klassischen Logik als Kriterium des Ausschlusses von Sein und Nichtsein, oder aber im Sinne der Dialektik als Maßstab für die notwendige Zusammengehörigkeit beider Prinzipien zu verstehen.

Die Rechtmäßigkeit des dialektischen Anspruchs, das durch die Metaphysik vom Sein ausgeschlossene Nichtsein zum Reflexionsmoment des Seins selbst zu machen, können wir vielleicht am besten dadurch prüfen, dass wir uns diesen Prozess der Bestimmung des Seins durch das Nichtsein noch einmal zusammenfassend vor Augen führen.

In der Gegenüberstellung von metaphysischer und dialektischer Auffassung vom Satz des Widerspruchs gewinnen wir jene Freiheit zurück, die für Setzung und Entgegensetzung der Position Verantwortung trägt. Allein die Freiheit kann der Wahrheit jener Wirklichkeit entsprechen, deren Wesen Selbstmitteilung der Liebe ist.

Die metaphysische Gültigkeit des Widerspruchsprinzips war begründet in Gott als dem perfekten Sein. Welthaft Seiendes, z. B. der Geist des Menschen oder das spezifische "*εἶδος*" der einzelnen

Tiere- bzw. Pflanzenwelt, war durch einen unantastbaren Wesensbestand charakterisiert, der jede Verwechslung oder Aufhebung in anderes ausschloss. Als Abbild des perfekten Seins Gottes sind auch die Wesenheiten der welthaften Dinge so in sich abgeschlossen, dass sie zu ihrer Vollendung keiner Veränderung von außen bedürfen. Das Werden bezieht sich nur auf die Entgegennahme des schon Perfekten. Seiendes ist trotz bunter Vielfältigkeit Abbild der höchsten Vollkommenheit Gottes und deshalb unveränderliches Selbst. A ist gleich A, das das non A absolut ausschließt. Auch für die christliche Tradition gilt die Unauflöslichkeit dieses Prinzips. Gott offenbart sich zwar als Dreieiner, aber das heißt nicht, dass die erste Person als Anfangsstadium gegenüber dem entwickelteren Modus der beiden anderen Personen verstanden werden könnte. Die Ausgangsposition ist nicht als das *"Noch-nicht"* des zu erstrebenden Endzustandes zu verstehen. Was zum perfekten Sein des Vaters als der ersten Person der Gottheit hinzukommt, ist nicht Entwicklung dieses Seins, sondern im Gegenteil, absolute Verschenkung seines perfekten Wesens. Das Anderssein von Gott Sohn und Heiligem Geist gegenüber dem Vater bezieht sich also nur auf die unterschiedliche Entgegennahme derselben ewigen absolut unveränderlichen vollkommenen Wesensnatur der ersten Person der Gottheit.

Selbst die Inkarnation der zweiten Person der Gottheit hebt den Satz der Identität bzw. des Widerspruchs nicht als Grundsatz der Metaphysik auf. Auch hier heißt Menschwerdung Gottes nicht Veränderung oder Entwicklung der göttlichen Natur. Vielmehr kann diese, weil sie untangiert sie selbst bleibt, die menschliche Natur als zweite Natur bei sich entgegennehmen. Das Werden als Verknüpfung von Sein und Nichtsein muss als Weise der Verschenkung des Perfekten verstanden werden. Das Nichtsein gehört nicht als *"Noch-nicht"* zum Sein, sondern kommt als Ausdruck der freien Selbstmitteilung hinzu. Entäußerung, als Zurücknahme des vollendeten Selbstbesitzes verstanden, macht die Entgegennahme der Schenkung des anderen möglich.

Nichtsein stellt die Potenz der Freiheit dar, die die vollendete Wesensnatur des eigenen Seins nicht für sich behalten will, sondern zum Unterpfand des anderen macht: Liebe, die das, was sie zu eigen hat, mitteilt.

Die spezifisch-christliche Verknüpfung von Sein und Nichtsein erzählt die Geschichte der Liebe, die sich auf dem Weg zum anderen in seiner Andersheit macht. Das Nichtsein gehört nicht naturgemäß zum Sein, sondern ist das einzige, was zum absolut vollendeten Sein als Ausdruck der Freiheit seines Selbstbesitzes in der Weise der Selbstversenkung bzw. der Selbstzurücknahme hinzukommen kann.

Dagegen formuliert Hegel: *"Es muss... vom Sein und Nichts gesagt werden, dass es nirgends im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte."*¹² – So auch in Gott selbst.¹³

Identität des Seins mit sich selbst – Gott im klassischen Sinn als unterschiedslose Einheit des Geistes, der sich unmittelbar selbst besitzt, wird wegen dieser *"Unmittelbarkeit"* von Hegel als *"totes Sein"* bestimmt.¹⁴

Lebendig ist das Sein für Hegel durch seine Einheit mit dem Nichtsein! Das Sein als Einheit der Gegensätze – als Einigung der Entgegengesetzten Sein und Nichtsein, schildert den *"Gang der Sache selbst"*.¹⁵ – Der Widerspruch *"ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit."*¹⁶

Die Bewegung, die der Widerspruch erzeugen soll, wird geschildert als die Entwicklungsgeschichte des Nichts, das in der

¹² Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1. Teil, ed. Lasson, IV, Leipzig 1951, [WdL I], 91.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ WdL I, IV, 546.

¹⁵ WdL I, IV, 52.

¹⁶ WdL I, IV, 546.

Identität schon enthalten ist. Die Ausfaltung der Negation bedeutet zunächst einfache *"Verschiedenheit"*, *"Entgegensetzung"*, welche schließlich als *"Widerspruch"* gesetzt wird.¹⁷ Das Sein ist nicht nur *"Etwas in sich selbst"*, sondern zugleich *"der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht"*.¹⁸

"Die innere und eigentliche Selbstbewegung des Seins" ist *"der Trieb"*,¹⁹ der das Noch-nicht zu entwickeln hat.

Es gilt für Hegel, den Mangel an Selbstbewusstsein zu überwinden. Das Sein ist zwar *"durch sich"* – aber es ist ursprünglich noch nicht im eigentlichen Sinne *"bei sich"*, sofern es sich noch nicht bewusst zu sich selbst entschlossen hat. Damit das immerwährende Sein selbstbewusstes Subjekt wird, muss es sich in seinem Sein *"aufschließen"* – sich bestimmen, es muss sich objektivieren, um wissend zu sich zurückzukehren.

Dieses Unterscheiden zum Zwecke der Selbstidentifikation ist die Kraft des Geistes – zunächst als *"Spiel der Liebe mit sich selbst"*.²⁰ Sofern aber der Unterschied zum Gegensatz entwickelt wird, entsteht die Welt als ständige Andersheit.

Der Unterschied bekommt im *"Abfall"* der Welt, in der Entgegensetzung zu Gott, seine Macht.

5. Die Welt als Region des Widerspruchs

Hegel sieht diese Erklärung der Ursünde als notwendigen Akt der Selbstunterscheidung Gottes, bestätigt durch Jakob Böhme.²¹ *"Die Welt ist also die Religion des Widerspruchs."*²² Die Natur, die Weise wie das Absolute sich zu sich selbst in den äußersten Gegensatz bringt, wird Geist in der Überwindung und Aufhebung

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ WdL I, IV, 547.

¹⁹ Ebd.

²⁰ PdRel II, XVI, 248.

²¹ Vgl. PdRel II, XVI, 250.

²² PdRel II, XVI, 253.

eben jener Natur. Die Natur wird Geist als *"Natürlichkeit des Menschen."* Damit der Widerspruch als lebendige, in den äußersten Gegensatz treibende Kraft gefasst werden kann, muss Natur, als Natur des menschlichen Subjektes, böse sein. Die Natur ist nicht von sich aus böse. Unschuld herrscht in der unbewussten Natur: *"Das Tier, der Stein, die Pflanze, ist nicht böse."*²³ *"Die Erkenntnis ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist."*²⁴ Die Tätigkeit des Geistes ist also nicht nur als Akt der Unterscheidung zu verstehen, sondern letztlich bedeutet sie äußerste Entgegensetzung, Bosheit. Die durch den Erkenntnisakt vollzogene Entgegensetzung von Subjekt und Objekt – hier die Unterscheidung der Natur als der Natur des Menschen – wird von Hegel als selbstsüchtiges Für-sich-sein, als *"Lust der Vereinzelung"* und starrsinnige Trennung ausgelegt. Aber insofern der *"wissbegierige Mensch"* nur ein *"Moment"* im Prozess der Erscheinung des Absoluten ist, wächst damit auch das *"Bedürfnis nach Versöhnung"*, d. h. Zurücknahme des Unterschiedenen in die Totalität des Ursprungs. Menschliches Für-sich-sein ist nur ein vorübergehender Augenblick, *"das Leuchten des Blitzes, der in seiner Erscheinung unmittelbar verschwunden ist."*²⁵

Das Sein, das sich uns hier *"offenbart"*, ist der Geist; er hat *"die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer selbst sichere und sich versichernde Gewissheit des Volkes hat die Wahrheit ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewusstlosen und stummen Substanz aller, in den Wässern der Vergessenheit."*²⁶ Das Sein, das mit Hilfe *"unterirdischer Wirksamkeit"*²⁷ sich vom Unbewussten zum Selbstbewussten lichtet, ist *"das Ganze als ruhiges Gleichgewicht aller Teile"*²⁸, das durch den Gegensatz, durch Ungleichheit in Bewegung gebracht wird.

²³ PdRel II, XVI, 264.

²⁴ Ebd.

²⁵ PdRel II, XVI, 252.

²⁶ PdG, II, 364.

²⁷ Vgl. PdG, II, 365.

²⁸ Vgl. PdG, II, 352.

Sein wird Geist durch die Triebkraft der Unterscheidung. Das Nichtsein des Seins wird von Hegel nicht als einfacher Mangel begriffen, der gerade nicht aus sich selbst die Kraft der zielsicheren Befriedigung hat, sondern im Gegenteil als Mächtigkeit des Widerspruchs, der Selbstentgegensetzung. Es geht Hegel nicht um Aufhebung des angestammten Mangels, was nur von außen, von etwas, was im Besitz der vollen Wirksamkeit ist, geschehen könnte, sondern um Widerspruch zur Anfangsposition.

Der einzelne aber, der auf Grund seines von Gott verliehenen persönlichen Geistes schon eine Weise des Ganzen ist, kann deshalb zur Verantwortung gegenüber den anderen einzigartigen Personen gezogen werden und muss nicht als Teil dem Ganzen untergeordnet werden.

Das Absolute Hegels befriedigt sich trotz anfänglicher Unbestimmtheit zielsicher selbst. Es kennt kein außen, es sei denn als eigene Setzung. Im Prozess der entgegensetzenden Selbstunterscheidung geht es um "*Versöhnung*" als Selbstbefriedigung! Das Ganze, als Herr seiner Teile, holt die Widerspenstigen, sich isolierenden "*Knechte*" zurück. Welthaftes menschliches Für-sich-sein wird als "*Abfall*", als "*Widerstand*" im dialektischen Prozess überwunden und in die Botmäßigkeit der Herrschaft zurückerobert.

Das Sein, das aus "*unterirdischen Tiefen*" sich zu sich selbst versammelt, ist nicht nur der Geist der chaotischen Triebe, die Magie der qualitativen Umschläge, wie der Mythos es schildert. Die "*Triebdialektik*" Hegels, vor die wir jetzt gestellt sind, ist insofern verschärft, als der Gegensatz von hell und dunkel, von dumpfer Naturgewalt und selbstbewusstem Geist, von Leben und Tod, nicht einfach vorgefunden wird und Versöhnung gerade das ausstehende Problem ist. Jetzt haben wir es vielmehr mit dem Akt der Entgegensetzung, mit dem reflektierten Trieb als Prinzip des Widerspruchs zu tun. Dieser Akt der Unterscheidung verrät

Bewusstsein, insofern die Entgegensetzung als Instrument der Erlösung aufgehoben wird, vergleichbar dem Naturtrieb, der über sich hinausgehend zielsicher seine Bedürftigkeit befriedigt.

Zu fragen ist aber, ob der Widerspruch als Triebkraft des Geistes das Böse dadurch wirklich aufhebt, dass er es zum notwendigen Akt der Selbstdifferenzierung macht, oder ob hier nicht gerade die wirkliche Bosheit deutlich wird: das moralisch Böse des Widerspruchs.

Der Mensch als Weise der Selbstentgegensetzung des Absoluten verliert in dieser Dialektik vollständig seine Eigenständigkeit und Verantwortlichkeit und damit Möglichkeit zum Bösen. Böse ist schon "*von Natur aus*" das Für-sich-sein des Teiles, der an sich "*Moment*" des Ganzen ist. Bosheit ist nicht mehr der in Freiheit vollzogene Widerspruch eines selbstverantwortlichen Subjektes. Nein, böse ist der Mensch "*von Natur aus*", weil er nur eingebildeterweise eigenständiger Wille ist, an sich aber als Teilmoment eines "*Alleinherrschers*" zu verstehen ist. Nicht nur der Mensch wird in der Triebdialektik zu einem Teilmoment der göttlichen Wirklichkeit degradiert. Auch Gott wird in einem welthaften Akt aufgelöst, der durch "*Schwäche*", "*Endlichkeit*", "*Eingeschränktheit*" charakterisiert ist. An die Stelle des dreipersonalen göttlichen Miteinanderseins tritt der dialektische Prozess der Gegensatzseinheit: Die Setzung und Entgegensetzung zum Zwecke der Selbstidentifikation.

6. Der Widerspruch als notwendige Triebkraft der Selbstentwicklung

Das Liebesgespräch der göttlichen Personen wird vertauscht mit der Triebdialektik! Die Andersheit gegenüber der Absolutheit des Seins wird nicht mehr als Ausdruck der Schenkung, sondern der notwendigen Selbstdurchdringung verstanden. Gott wird nicht länger als jener Geist gedacht, der in Freiheit über seinen Selbstbesitz so verfügt, dass er ihn als Natur des andern

verschenkt: als Vater, der zu sich als Erkanntem willentlich in der Weise Stellung nimmt, dass er seinen Selbstbesitz zum Grund des "*dicere*" und "*spirare*", des Aussprechens des Sohnes und des Hauchens des Heiligen Geistes werden lässt. Gottes Liebe, die durch Offenbarung als Selbstmitteilung kund wird, wird in das Gegenteil pervertiert: aus Liebe, die als Hingabe an den anderen, als Ermöglichung des anderen in seiner eigenständigen Andersheit verstanden wurde, wird Eigenliebe, "*das Spiel der Liebe mit sich selbst*"²⁹, die die gesetzte Natur des anderen nur einen Augenblick von sich distanziert, um sich dadurch bewusst zu sich selbst zu vermitteln. Inhalt der Liebe ist nicht Selbstmitteilung des eigenen Wesens an den anderen, sondern Selbstvermittlung durch den anderen! Die Bewegung der in Freiheit vollzogenen Schenkung der eigenen Natur ist nicht als Einigung mit dem anderen in seiner Andersheit, die Erstreckung des vernünftigen Willens nicht als Kraft der anverwandelten Liebe zu verstehen – im Gegenteil: Die mögliche Selbstmitteilung an den anderen wird pervertiert in den Akt der Unterwerfung des anderen – als Mittel der Selbstbefriedigung. Bosheit wird offenbar als Zerstörung der Liebe!

7. Verknüpfung von Geist und Materie – Ausdruck dialektischer Selbstproduktion – oder entäußernder Selbstmitteilung?

Die Entscheidung des Geistes gewinnt Gestalt durch die Materie. Materie wird durch den logischen Satz des Widerspruchs absolut unterschieden vom Geiste. Gegenüber dem selbstbewussten Selbstbesitz des Geistes als dem Sein, das aus sich selber ist, ist Materie bewusstlose Nichtigkeit. Soll dieser Gegensatz als Widerspruch im Sinn Hegels ausgelegt werden, dann ist Materie jene äußerste Selbstentgegensetzung des Geistes, jener unbewusste Widerstand, an dem der Geist sich selber stärkt zum Zwecke der Gewinnung seines Selbstbewusstseins, das als

²⁹ PdRel II, XVI, 248.

Herrschaft über den Widerspruch seine letzte Selbstbestätigung erfährt.

Oder soll der Gegensatz von Geist und Materie, von Sein und Nichtsein nicht in der Weise der sie verknüpfenden Entwicklungsgeschichte der Selbstkonstitution des absoluten Weltgeistes dienen, sondern umgekehrt, die Geschichte der Selbstversenkung der göttlichen Liebe erzählen? Dann ist die Materie der Ausdruck der Hingabe des Geistes und das Unbewusste, nicht verdrängte, vergessene Leere, überwundene Andersheit, sondern willentlich vollzogenen Zurücknahme des selbstbewussten Geistes – Versinnlichung seiner Freiheit!

Versinnlichung des Geistes bedeutet: Verleiblichung des Geistes in der Form der freiwilligen Hinnahmefähigkeit des anderen, Liebe, die den anderen bei sich entgegennimmt. Die durch den Satz des Widerspruch unterschiedenen Prinzipien, Sein und Nichtsein, Geist und Materie, können entweder im Sinne der Dialektik als Umschlagspunkte im Akte der Selbstreflexion des Absoluten gelten oder aber den Weg der Selbstversenkung Gottes beschreiben.

Als was die Person des einzelnen Menschen verstanden werden soll, entscheidet die Anwendung des Widerspruchsprinzips. Ist der einzelne das Objekt der Selbstbestimmung des Absoluten, das Material seiner Selbstbestätigung? Oder ist er der Zielpunkt der Inkarnation Gottes, der die Natur des Menschen annimmt als die Gestalt jener Liebe, der er sich anverwandeln will? Stellt das Widerspruchsprinzip die "*Triebkraft*" der Selbstentfaltung oder die Freiheit der Selbstversenkung dar?

8. Der Mensch von Natur aus böse?

Einzelheit und Allgemeinheit – Momente der entwickelten Gegensatzseinheit oder Formen schenkender Liebe?

Hegel stellt fest: Der Mensch ist *"von Natur böse."*³⁰ Seine Natur ist der Eigenwille der Selbstsucht. Über dieses Dasein als Einzelhaftigkeit muss hinausgegangen werden, weil *"der Mensch nicht bleiben soll, wie er unmittelbar ist, er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen, das ist der Begriff des Geistes."*³¹ Er muss sich als Geist von seiner Natürlichkeit trennen, um allgemeiner Wille zu werden.³² Dieser Abfall von seiner Unmittelbarkeit bzw. Natürlichkeit muss verstanden werden als Tätigkeit des Geistes, der sich im Unterscheiden zu sich selbst, d. h. zu seiner Allgemeinheit erhebt.³³

Das Böse wird uns als die Entgegensetzung von selbständigem Einzelwillen und vernünftigem Allgemeinwillen vorgestellt. Aber nicht die Bosheit des sich selbst verabsolutierenden egoistischen Einzelwillens wird – damit Gerechtigkeit herrsche -, in den allgemeinen Willen aufgehoben, sondern das naturhaft Seiende, der Einzelfall als solcher wird durch den allgemeinen ersetzt. Gerechtfertigt scheint dieses Vorgehen durch den inszenierten Gegensatz von Einzelheit und Allgemeinheit, als wenn der einzelne an sich schon, unabhängig von seiner egoistischen Selbstbestimmung, *"von Natur aus böse"* und damit legitimerweise aufhebbar wäre.

Nicht die Umkehr aus diesem Egoismus zur freien Hingabe an das Allgemeine wird von Hegel thematisiert. Es geht in Wirklichkeit nicht um den gegebenen Unterschied von Einzelheit und Allgemeinheit, der von Hegel zur Widerspruchseinheit verknüpft wird, sondern um das Paradox der göttlichen Liebe, die jeden

³⁰ PdRel II, XVI, 258.

³¹ PdRel II, XVI, 259.

³² Vgl. PdRel II, XVI, 260-261.

³³ Vgl. PdRel II, XVI, 259.

einzelnen als Abbild der umfassenden Allgemeinheit schafft. Der einzelne erweist sich dann als Ausdruck der Selbstmitteilung des Absoluten, als Einfaltung der göttlichen Liebe, die sich auch im Kleinsten ungeteilt darstellen kann. Dieser einzelne, der auf Grund seines von Gott verliehenen persönlichen Geistes schon eine Weise des Ganzen ist, kann deshalb zur Verantwortung gegenüber den anderen einzigartigen Personen gezogen werden und muss nicht als Teil dem Ganzen untergeordnet werden.

Endlichkeit kann entsprechend nicht als zu negierender Gegensatz zum Unendlichen gefasst werden – vielmehr als Ausdruck der verschenkten Allgemeinheit, der Liebe, die sich in ihrem Selbstbesitz so zurücknimmt, dass sie sich empfänglich macht für den anderen Geist, dessen Verleiblichung die endliche Entgegenstreckung auf den anderen bedeutet.

Entsprechend dieser christlichen Interpretation des Widerspruchsprinzips kann das Wesen der menschlichen Natur als Verknüpfung der sich nicht einschränkenden, sondern raumgebenden Potenzen von Geist und Natur, Unendlichkeit und Endlichkeit verstanden werden. Wenn es sich zeigt, dass die Einengung dieser an sich unterschiedenen Prinzipien als Paradox der Liebe verstanden werden muss, wird auch das Geheimnis der Bosheit damit entlarvt: Bosheit bedeutet Widerspruch zur Liebe, d. h. konkret Verzerrung der sie ermöglichenden Prinzipien, Entgegensetzung von Endlichkeit und Allgemeinheit zum Zwecke einer aufhebenden Synthesis.

Ob aber die Entgegengesetzten – Einzelheit und Allgemeinheit – in der bewussten Zusammenstellung der Widerspruchseinheit ihre eigentliche Bestimmung, Teil eines größeren Ganzen zu sein, finden oder aber der *"Hegelschen Furie des Verschwindens"*²⁴ zum Opfer fallen, wird sich erweisen.

²⁴ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M 1975, [Adorno, *Negative Dialektik*], 142.

Durch den von Hegel dialektisch verstandenen Satz des Widerspruchs ist das naturhafte Endliche der Allgemeinheit des Geistes so entgegengestellt, dass das einzelne sich nicht auf Grund seiner eigenständigen Geistnatur in Freiheit zu Gott erheben kann – vielmehr wird ihm durch den Reflexionsprozess der Dialektik sein Geist – als Geist an sich – als Gegenstand der Gattung Menschheit präsentiert. Als "*Moment*" des dialektischen Einigungsprozesses von Unendlichem und Endlichem, von Geist und Natur, von Einzelheit und Allgemeinheit, erfährt sich der Mensch aufgehoben in der Gattung. Er muss erkennen, dass er nicht für sich existiert, vielmehr sein An-sich-sein als "*Teil*" der Gattung zu erwarten hat.

9. Die Aggression als Wesen des Widerspruchs

Aber der Widerspruch vermittelt nicht geradlinig in das Allgemeine der selbstbefriedigten Endgesellschaft. Der Widerspruch erweist sich nicht nur faktisch als Aggression, er ist seinem Wesen nach als Trieb Aggression. Nicht Einigung mit dem Allgemeinen wird durch Aufhebung des einzelnen erzielt, sondern Vernichtung! Die Hingabe an den anderen wird pervertiert in den Akt der Selbstvermittlung durch den anderen. Aus der in Freiheit vollzogenen Hingabe des einzelnen an Gott und an den anderen einzelnen, aus der Gestalt gewordenen Transzendierung auf den anderen, wird bei Hegel der unendliche Trieb der Selbstbefriedigung – der nur durch selbsttrügerischen Schein den einzelnen ins Ganze der Gattung überführt – in Wahrheit ihn aber zum Opfer der selbstsüchtigen Lust, zur Siegesbeute im Kampf aller gegen alle macht.

Sein und Nichtsein sind nicht als zwei gleichgewichtige Momente des Werdens zu betrachten. Wäre überhaupt etwas und nicht Nichts, wenn das Sein keinen Vorrang vor dem Nichts hätte?

Ist es zulässig, Sein und Nichts als gleichermaßen konstante Prinzipien zu verstehen? Wieso besteht dann die Hoffnung, dass der Werdeprozess Sein entwickelt und nicht in Nichts aufhebt?

Die Gleichberechtigung der Prinzipien macht ihre Vertauschbarkeit in der von Hegel beschriebenen Weise möglich: Es gilt in der Affirmation Negation und in der Negation die Affirmation zu entdecken. Die Anwendung dieser Dialektik, in der alles in jedem Augenblick in sein Gegenteil verschwindet, die Verflüssigung aller Bestimmungen ist überhaupt nur möglich, wenn es eine Wirklichkeit gibt, die durch die Vorrangigkeit des Seins ausgezeichnet ist. Zerstörung setzt voraus, dass es etwas gibt, das vernichtet werden kann.

Zerstörung aber als Akt der alles versöhnenden, weil verflüssigenden Liebe auszugeben, ist die Infamie der Bosheit, des Vaters der Lüge, der Liebe als Libido verrät.

10. Evolution – der Schlüssel zur Selbstorganisation des Lebens

Die Triebdialektik Hegels löst alle Antinomien Kants. Der Satz vom Widerspruch erweist sich für Hegel als das "*wunderbare Prinzip*" der Versöhnung aller Entgegensetzungen. Evolution muss nicht länger, im Sinne Kants, als Theorie, als Forschungsprogramm zur Entdeckung der Wirklichkeit verstanden werden. Die Vielheit der Naturgegenstände braucht nicht mehr aus der abstrakten "*Idee der Einheit der Natur*" abgeleitet werden. Sie lassen sich für Hegel vielmehr als notwendige Momente der Selbstreflexion des göttlichen Geistes selbst erweisen. Biologie als Geschichte der Evolution muss nicht mehr über sich hinausverweisen auf eine die Theorie transzendierende Wirklichkeit. Mit Hilfe des dialektisch verstandenen Widerspruchsprinzips vollzieht Hegel die vollständige Identifikation von Vernunft und Wirklichkeit, Theorie und Praxis, Einheit und Vielheit, Geist und Materie,

Einzelheit und Allgemeinheit, Gut und Böse, Zufälligkeit und Notwendigkeit, Transzendenz und Immanenz, Gott und Mensch. Die Gegensätze der dialektischen Widerspruchseinheit offenbaren für Hegel nur den vorübergehenden Akt der Selbstentgegensetzung des Absoluten zum Zwecke seiner Selbstobjektivation. An sich sind sie geeint vom Geist der Identität der Nichtidentität. Evolution – von Hegel dialektisch verstanden – wird der Schlüssel zur Selbstorganisation des Lebens. Wir stehen nicht mehr mit Kant vor der staunenswerten einzigartigen Fülle des Lebens, die es mit der zwecksetzenden Schöpfertätigkeit Gottes zu vermitteln gilt. Der Widerspruch, als dialektisches Bewegungsprinzip, überwindet diesen Abgrund: Die Vielheit soll als Weise der notwendigen und daher ableitbaren Selbstentgegensetzung des Absoluten begriffen werden. Als Mittel der Selbstreflexion des absoluten Geistes haben die vielen Einzelheiten welthaften Seins keinen eigenständigen Zweck. Sie erfüllen nur eine vorübergehende Funktion und sind deshalb an sich negativ. Durch Negation der Negation müssen daher die Teile zurückgeführt werden in die vorausgesetzte Ganzheit.

Die Frage, die noch aussteht, ist lediglich die, wie wir das Ganze nennen sollen, das sich durch Setzung und Aufhebung seiner Teile selbst herstellt. Erzählt die Geschichte der Dialektik bzw. der Evolution den Prozess der Selbstorganisation des Geistes oder der Natur? Verstehen wir uns selbst als Elemente der Natur oder des Weltgeistes? Aber auch diese Entgegensetzung ist durch dialektische Verknüpfung von Geist und Materie überholt! Die Frage kann höchstens noch lauten: Ist das Ganze der Wirklichkeit überhaupt als Entwicklungsgeschichte des Geistes durch die Natur – oder, wenn die Natur sich doch als der Gegenstand der Selbstvermittlung des Geistes behaupten soll –, als Entwicklungsgeschichte des Geistes aus der Natur zu verstehen? Damit stehen wir vor dem Revolutionsprogramm von Karl Marx, der *"Das Kapital"* als die Fortsetzung des Darwinschen Evolutionskonzeptes begreift.

Alle Elemente der klassischen, durch Darwin begründeten Evolutionstheorie liegen bereit: Einheit und Vielheit, Geist und Materie sind dialektisch verknüpft. Entsprechend muss die Natur als Einheit von Teilen und nicht mehr als Einheit von einzigartigen und daher unableitbaren Einheiten verstanden werden. Auch die Weise der *"Setzung und Aufhebung der Teile"* ist dialektisch vorgegeben. Der Teil muss von der vorausgesetzten Ganzheit Natur als Baustein ihrer Selbstentfaltung in der Generationsfolge aufgewiesen werden, um dann im Selektionsprozess seine *"Aufhebung"* in die Ursprungseinheit zu erfahren. *"Ohne Hegel kein Darwin."*³⁵

³⁵ Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft.

XII. Kapitel: Darwins dialektischer Naturbegriff

1. Goethes pantheistische Naturbetrachtung

Bevor wir Darwins Naturgeschichte als dialektischen Prozess der Selbstdifferenzierung betrachten, müssen wir einen kurzen Augenblick auf seine Vorgänger: Johann Wolfgang Goethe, Lorenz Oken und Jean Baptiste de Monet, de Lamarck als Vertreter einer idealistischen bzw. realistischen Evolutionstheorie werfen. Die pantheistische Betrachtung der Wirklichkeit führte Goethe (1749-1832) dazu, Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen.

*"Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe,
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, Sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst."*¹

Es gilt *"das geheime Gesetz"*, das die *"abgestufte Ähnlichkeit"* der Organismen erklärt, zu entdecken. Dieses *"heilige Rätsel"* könnte gelöst werden, wenn erkannt wird, *"Wie die Natur ... aus dem Einfachsten das Mannigfaltigste entwickelt."*²

Die Suche nach der inneren Bewegungsgeschichte des göttlichen Lebens lässt Goethe nach der *"Urpflanze"*, dem *"Urtier"*, dem *"Typus"* oder der *"Idee"* als dem Ein und Alles fragen.³ Mit diesem Urganismus bzw. der Urpflanze als der letzten Allgemeinheit aller Naturerscheinungen sucht Goethe das *"Modell"*, das als *"Schlüssel"* zur *"Erfindung von Pflanzen ins Unendliche"* dienen könnte, und mit *"innerer Notwendigkeit und*

¹ Johann Wolfgang Goethe, Prooemion, in: sämtliche Werke, Band 2, Zürich 1953.

² Johann Wolfgang Goethe, Italienische Reise, 19.2.1787, in: sämtliche Werke, Band 11, Zürich 1950 [Goethe, Italienische Reise].

³ Vgl. Zimmermann, Evolution, 303.

Wahrheit auch auf alles übrige Lebendige" anzuwenden wäre.⁴ Aus diesem Ersten und Einfachsten muss die ganze Vielfalt der Gestalten abgeleitet werden, wenn die Natur als "Gesamtorganismus" begriffen werden soll. Wir müssen also denken, dass die Natur als Ganzes dank der "glücklichen Mobilität und Biagsamkeit"⁵ "sich in Familien, Familien sich in Geschlechter, Geschlechter in Sippen und diese wieder in andere Mannigfaltigkeiten bis zur Individualität scheiden, sondern und umbilden" kann. "Ganz ins Unendliche geht dieses Geschäft der Natur."⁶

Charlotte von Stein konkretisiert diese Vorstellung: *"Herders neue Schrift", die Geschichte der Menschheit, die aus einem täglichen Gespräch mit Goethe hervorgeht, "macht wahrscheinlich, dass wir erst Pflanzen und Tiere waren."⁷ Aus den "Uranfängen der Wassererde müssen die Geschöpfe entwickelt gedacht werden."⁸*

Die *"Gestalt"* der Naturerscheinungen ist *"ein Bewegliches, ein Werdendes, ein Vergehendes"* für Goethe. *"Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre. Die Lehre der Metamorphose ist der Schlüssel zu allen Zeichen der Natur."⁹*

"Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis"¹⁰ für die zu Grunde liegende "Idee" oder "den Begriff der Natur", aus der die Mannigfaltigkeit der Naturgegenstände abgeleitet werden muss.

Die Frage ist nur, ob die sinnliche Anschauung unserer Erfahrung uns lehrt, *"die Natur ... wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in*

⁴ Goethe, Italienische Reise, 17.5.1787.

⁵ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe, Goethes Werke, Weimarer Ausgabe, Abt. II Bd. VI, Weimar 1887 – 1919, [WA], 120.

⁶ WA Abt. II Bd. VI, 185-186.

⁷ Charlotte von Stein, Brief an Knebel 1784, ed. Düntzer, Zur deutschen Literatur und Geschichte. Briefe aus Knebels Nachlass, Bd. I, Nürnberg 1858, 119.

⁸ Zimmermann, Evolution, 292.

⁹ Notiz 1807, Definition der Morphologie; WA Abt. II Bd. VI, 446.

¹⁰ Johann Wolfgang von Goethe, Faust II, Frankfurt 1960, 12104f.

die Teile strebend darzustellen."¹¹ Schiller wendet in der Kontroverse mit Goethe ein, es handele sich dabei nur um eine Idee, welche nicht der Erfahrung angemessen sein könne.¹² Goethe beharrt darauf, *"die Idee mit Augen sehen zu können."*¹³ Nach seiner pantheistischen Ansicht verweisen die Organismen nicht mehr auf den transzendenten Schöpfer, dessen zielsetzende *"Handlungsart"* wir nicht abzuleiten vermögen. Goethe will die Naturprodukte in sich selbst betrachten, *"ohne Beziehung auf Nutzen oder Zweckmäßigkeit, ohne Verhältnis zu ihrem ersten Urheber bloß als lebendiges Ganzes, das eben, weil es lebendig ist, schon Ursache und Wirkung in sich schließt."*¹⁴

Die einzelnen Naturgegenstände haben für Goethe keine *"gesonderte Existenz"*. Sie sind nicht selbst Ziel einer ursprünglichen göttlichen Schöpfertätigkeit. *"Der Fisch ist nicht für das Wasser da, ... sondern durch das Wasser, nicht allein um darin zu sein, sondern auch um darin zu werden. Eben dieses gilt von allen übrigen Geschöpfe."*¹⁵

Nicht das Miteinandersein des Lebendigen ist das Ziel der Schöpfung für Goethe. Eine bewusste Zielsetzung lehnt Goethe mit Spinoza ab. An die Stelle des transzendenten Gottes, der jedem einzelnen eine perfekte Gestalt als einzigartiges Abbild seiner selbst mitteilt, tritt die Geschichte der Metamorphose der Natur. *"Gestaltenlehre"* wird *"Wandlungslehre"* für Goethe. Das einzelne wird ein notwendiges Durchgangsstadium für das andere. Aus dem Miteinandersein an sich perfekter Gestalten wird der Vermittlungsprozess durch den anderen. Die *"glückliche Mobilität und Biagsamkeit"* des Lebendigen stellt nicht mehr die Möglichkeit der Anverwandlung an den anderen als anderen da,

¹¹ WA Abt. II Bd. XI, 17.

¹² Vgl. WA Abt. II Bd. XI, 18: "Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Denn darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, dass ihr niemals eine Erfahrung congruieren könne."

¹³ WA Abt. II Bd. XI, 17-18.

¹⁴ WA Abt. II Bd. XIII, 6.

¹⁵ WA Abt. II Bd. VII, 218-219.

sondern wird als Material der Selbsthervorbringung durch den anderen missbraucht.

Einem Gott, der sich nicht mehr über die Natur als Weise seiner Versenkung erheben kann, sondern mit ihr identifiziert ist, bleibt nur noch übrig, *"was in ihm lebt und webt und ist"* als Mittel seiner Selbstentwicklung in Anspruch zu nehmen. Schillers Kantkritik hindert Goethe nicht, den Einzelorganismus als Stufe der Selbstorganisation des Ganzen zu verrechnen! Nur ein der Natur transzendenter Gott besitzt die Souveränität, dem Einzelorganismus einen bleibenden Eigenwert als Voraussetzung für ein Miteinandersein des Geschaffenen in Freiheit mitzuteilen. Wenn trotz Schillers Warnung das *"Mannigfaltige"* der Naturerscheinungen aus dem *"Einfachen"* der Natur selbst abgeleitet werden können soll, dann verliert alles Lebendige nicht nur seine Einzigartigkeit, die sich prinzipiell dem menschlichen Zugriff entzieht, sondern auch seine Integrität.

Ein berechenbares Zwischenstück hat keinen unverlierbaren Wert. Sein Tod ist ganz natürlich! Wenn das einzelne auf Grund seiner unvertauschbaren Einmaligkeit nicht mehr über sich hinaus auf den transzendenten Schöpfergott verweist, wird es zu einem Gegenstand menschlicher *"Erfindung"* und damit reproduzierbar. Liebender Respekt vor der staunenswerten Schönheit göttlicher Schöpfungsordnung muss entsprechend durch menschliches Kalkül ersetzt werden!

2. Oken's idealistische Stufenleiter der Organismen

Oken (1779-1851), der Schüler und Freund Schellings, entwirft in seinem *"Lehrbuch der Naturphilosophie"* eine *"Stufenleiter"* der Organismen, die die Geschichte der Metamorphose der zugrundeliegenden Idee darstellen soll.¹⁶ Er greift den Gedanken der stufenweisen Entwicklung von seinem Lehrer Schelling auf;

¹⁶ Lorenz Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Bd. III, Jena 1809-1811, [Oken, *Lehrbuch*], 220-222; vgl. Zimmermann, *Evolution*, 366-367.

dieser will *"wirklich... eine Geschichte der Natur selbst geben, nämlich, wie sie durch kontinuierliche Abweichungen von einem gemeinschaftlichen Ideal..., die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Produkte allmählich hervorbringt, und so das Ideal zwar nicht im Einzelnen aber doch im Ganzen realisiert."*¹⁷

Die einzelnen Organismen werden von der Natur als der Erscheinungsweise der Idee nicht als selbständige, in sich gerundete Gestalten hervorgebracht. Sie dienen vielmehr als Teilmomente der Entwicklungsgeschichte des Ganzen der Selbsterstellung des Geistes vermittelt der Natur. *"Die selbständigen Tiere"* werden von Oken als *"Teile des großen Tieres, welches das Tierreich ist"* verstanden. *"Das Tierreich ist nur das zerstückelte höchste Tier-Mensch."* *"Das Tierreich wird entwickelt durch Vervielfältigung der Organe."*¹⁸ Die vielfältigen Organe aber erweisen sich für Oken als Differenzierungsschritte der zugrundeliegenden Ganzheit Mensch. So wenig wie die dialektische Naturphilosophie das einzelne Tier bzw. den einzelnen Menschen als eine für sich bestehende Ganzheit betrachten kann, so wenig kann dann natürlich auch die Pflanze als eigenständiger Organismus aufgefasst werden. Sie wird daher ebenfalls *"als Teil des Pflanzenreiches"* verstanden.

*"Durch die Natur webt und wirkt ein Drang zur Loslösung, Teilung und Vervielfachung. Alles Geschaffene will sich sondern. Alles strebt in unbewohnte Räume und ungemessene Zeiten hinaus",*¹⁹ sagt Spring (1814-1872), ein Verehrer Goethes.

"Aus dem Streben nach Individualisierung musste in der Natur der Dinge eine grenzenlose Mannigfaltigkeit entstehen; und da sich diese immerwährend fortsetzt, so war, damit auf diese Weise die Natur selbst nicht auseinandergehe und sich auflöse, neben

¹⁷ Friedrich W. J. Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Jena 1799; vgl. Zimmermann, Evolution, 364.

¹⁸ Oken, Lehrbuch, 220.

¹⁹ Anton Friedrich Spring, Über die naturhistorischen Begriffe von Gattung, Art und Abart, Leipzig 1838, 1; vgl. Zimmermann, Evolution, 392-393.

dem Drange zur Besonderheit ein Prinzip der Haltung als zweites notwendig, wodurch das Mannigfaltige zum Einen zurückgeführt und jedes einzelne Naturwesen, mit der Natur als solcher, und mittelbar mit jedem anderen Naturwesen in Verbindung gehalten wird."²⁰

Als Unterscheidung bzw. Lostrennung der Teile vom Ganzen und Wiedervereinigung der Teile zum Ganzen wird der Prozess der Entwicklungsgeschichte des Lebens verstanden. Der "*Naturorganismus*" bildet für Oken in seiner Gliederung im "*Pflanzen- und Tierreich*" ein "*natürliches System*", das System der Evolution als Geschichte der Naturwerdung des Geistes. Die Mannigfaltigkeit der Organismen wird als stufenförmige Entwicklungsgeschichte der umfassenden Einheit – nicht aber als einzigartige unableitbare Verschenkung der ursprünglichen Einheit verstanden. "*Die Natur*" sei deshalb "*mit einem Baume zu vergleichen, der seinen Stamm in Äste, diese in Zweige, und diese Zweige in Blätter ausgehen lässt. Jene Einheiten sind gleichsam Stufen, welche unmittelbar zum höchsten Einen selbst führen und die Werke der Natur zur schönen göttlichen Harmonie, zum reinen, lebendigen System vereinigen!*"²¹

Die Natur als systematische Einheit von vielfältigen Teilen repräsentiert für Oken wie für die idealistische Naturphilosophie, bzw. Biologie, die Geschichte der Inkarnation jenes Geistes, der durch Besonderung und Einigung seiner Teile sich zu sich selbst vermittelt. Der Geist differenziert seine Teile, objektiviert sie als Momente des Tier- bzw. Pflanzenreiches, um sich aus diesem Material als Einheit seiner Teile zu erheben und sich als selbstbewusster Geist hervorzubringen. Der Einzelorganismus stellt in dieser Geschichte der Selbstentwicklung des Geistes nur eine Phase seiner notwendigen Selbstartikulation dar. Das Individuum hat keinen Selbstzweck, sondern dient der Individualisierung des Ganzen.

²⁰ Ebd. 1-2; vgl. Zimmermann, Evolution, 393.

²¹ Vgl. ebd., 4-5; vgl. Zimmermann, Evolution, 393-394.

Natur repräsentiert nicht mehr die Geschichte der freien Entäußerung jenes Geistes, der sich ursprünglich perfekt besitzt. Als Perversion zur Geschichte der Entäußerung des Geistes, als Akt der liebenden Einigung mit dem anderen, wird hier die Materialisation des Geistes nicht als Geschichte der schenkenden Selbstzurücknahme zum Zwecke der Einräumung für den anderen verstanden, sondern als Prozess der Selbstwerdung vermittelt des anderen missbraucht.

Geist, der durch seine Naturwerdung, durch seine Unterscheidung in materiale Einzelfunktionen zur bewussten Selbsterfassung gelangen soll, kann vor dieser Objektivation in seine Einzelemente gar nicht wirklich gedacht werden. Es scheint deswegen fast zwangsläufig, dass sich aus den idealistischen Evolutionsvorstellungen unmittelbar die realistischen Evolutionsysteme unserer Tage ergeben.

3. Lamarcks mechanistische Entwicklungsvorstellungen

Lamarck (1744-1829) vollzieht als einer der ersten die inzwischen fast selbstverständlich gewordene Absolutsetzung der Natur. Natur wird von ihm nicht mehr als Erscheinungsweise des Geistes betrachtet. Vielmehr wird nun umgekehrt die *"Natur als Urerzeugerin"* aller Gestalten des Lebens beschrieben.

*"Das Leben ist nur ein physikalisches Phänomen. Alle Lebenserscheinungen beruhen auf mechanischen physikalischen und chemischen Ursachen, die in der Beschaffenheit der organischen Materie selbst liegen. Die einfachsten Tiere und die einfachsten Pflanzen, welche auf tiefsten Stufen der Organisationsleiter stehen, sind entstanden und entstehen noch heute durch Urzeugung (generatio spontanea)."*²²

²² Jean Baptiste de Monte de Lamarck, Philosophie zoologique, Paris 1809, Bd. I, VI-VII, [Lamarck, Philosophie zoologique]; vgl. Zimmermann, Evolution, 344.

Die Natur, die ihre Erzeugnisse rein mechanisch hervorbringt, verbindet mit der Entwicklung der Lebensformen keinen Plan. Ihre Zeugungstätigkeit dient auch nicht unbewusst einem der Natur selbst nur nicht bekannten Ziel. Die Natur ist für Lamarck autark, sie kennt auch keinen außer ihr liegenden Zweck. Es ist deshalb *"wirklich ein Irrtum"* für Lamarck, der Natur ein Ziel oder irgendeine Absicht in ihren Handlungen beizulegen. Vor allem in den Organismen und speziell bei Tieren glaubte man, ein Ziel in den Handlungen der Natur zu erkennen.

*"Dieses Ziel ist jedoch auch hier, wie anderswo auch, nur Schein und keine Wirklichkeit."*²³ Was wie eine Zielursache die Differenzierung der Lebewesen bewirken könnte, erweist sich für Lamarck in Wirklichkeit nur als eine *"durch die Umstände gelenkte Entwicklung der Teile."*

"Was uns wie ein Ziel erscheint, ist in Wirklichkeit nur eine Notwendigkeit. Klima, Standort, Lebensgewohnheiten, die Mittel zum Leben und zur Selbsterhaltung, in einem Wort, die Einzelumstände, in denen sich jede Rasse befindet, haben die Gewohnheiten dieser Rasse herbeigeführt, diese haben die Organe der Einzelwesen umgebogen und angepasst; daraus folgt, dass die Harmonie, welche wir überall zwischen der Organisation und den Gewohnheiten der Tiere beobachten, uns wie ein vorgesehenes Ergebnis erscheint, während sie doch nur ein mit Notwendigkeit herbeigeführtes Ergebnis ist."²⁴

"Der Bau der Individuen und ihrer Teile, ... ihre Organe und Fähigkeiten" erweisen sich für Lamarck allein als "das Resultat der Verhältnisse". Sie sind "nicht das Produkt einer praeexistierenden Gestalt."²⁵ Was die Natur kraft ihrer physikalischen und chemischen Eigenschaften "unmittelbar an

²³ Jean Baptiste de Monte de Lamarck, *Historie naturelle des animaux sans vertebres*, Paris 1815, Bd. I, [Lamarck, *Historie naturelle*], 323; vgl. Zimmermann, *Evolution*, 348.

²⁴ Lamarck, *Historie naturelle*, 323; vgl. Zimmermann, *Evolution*, 352.

²⁵ Lamarck, *Philosophie zoologique*, Bd. I, 266; vgl. Zimmermann, *Evolution*, 349.

einfachsten Organismen durch Urzeugung hervorbringt", soll durch Umweltfaktoren differenziert werden. Der Druck der Verhältnisse tritt an die Stelle der formierenden Kraft der göttlichen Idee! Als Teilstück einer in "langer Zeit allmählich" voranschreitenden Naturentwicklung hat der Einzelorganismus weder die Fähigkeit, einen Umwelteinfluss auf sich zu zentrieren – ihm fehlt dieses Innen einer in sich geschlossenen Form –, noch die Kraft, sich selbst als eigenständige Einheit zur Umwelt in Beziehung zu setzen. Das Individuum hat als nicht bezwecktes Zwischenglied das Schicksal seiner Umweltprägung wehrlos zu erleiden. Es selbst und sein ihm von Gott verliehener "Bildungstrieb"²⁶, mit Kant zu sprechen, ist nicht gefragt! Wenn Umwelteinflüsse wirklich differenzierend wirken können, muss eine Formgestalt mindestens als Anlage gegeben sein, die den äußeren Reiz entsprechend ihrer eigenen Disposition verarbeitet. Aber gerade hier liegt die elementare Schwäche eines materialistischen Systems im Sinne Lamarcks. Wie soll eine allein mit mechanischen Kräften ausgerüstete Natur eigenständige Sinngestalten entwickeln, die mit anderen, auf sie abgestimmten Formen in Austausch stehen?

Wenn jede Idee, die die Vielfältigkeit als ihre Teilmomente enthält, geleugnet wird, bleibt nur übrig, Einheit wie Vielheit der Organismen mechanisch zu erklären. Die Einheit der Natur erweist sich für Lamarck in der abgestuften Ähnlichkeit aller Lebensformen, die auf relative Verwandtschaften, d. h. auf die Vervielfältigungsfähigkeit der Organismen zurückgeführt wird. "Unmittelbar" erzeugt die Natur nur "einfachste Organismen", die aber "allmählich" in "langen Zeiten" höhere Organismen erzeugen sollen, insofern sie ihre unter dem Druck der Verhältnisse erworbenen Eigenschaften vererben!

Das Hauptproblem aller Evolutionstheorien bleibt die Erklärung der Verschiedenheit. Einheit ergibt sich zwangsläufig, wenn man Zeugung als Ursache für die Vervielfältigung desselben in

²⁶ Kant, KU, V, 424.

Anspruch nimmt. Aber Zeugung erklärt gerade nicht gleichermaßen mit der Selbigkeit des Gezeugten auf dem Grunde dieser Einheit auch deren Verschiedenartigkeit. Die Einzigartigkeit der Verschiedenheit erklärten Metaphysik und Theologie als Ausdruck der unableitbaren Selbstmitteilung des dreifaltigen Selbstbesitzes der ursprünglichen Einheit. Als Resultat der liebenden Selbstentäußerung des göttlichen Geistes wurde der Einzelorganismus als unvertauschbarer Endzweck betrachtet, der kraft dieser eigenen Perfektion mit andern Einzigartigkeiten in eine unverwechselbare ewige Geschichte eintreten konnte. Jetzt, in den materialistischen Systemen der Selbstorganisation der Materie, wird die Verschiedenartigkeit nicht einmal mehr im Sinne des Idealismus als Entwicklungsgeschichte einer Idee verstanden, sondern von der Absolutheit der Einzigartigkeit der metaphysisch bzw. theologisch verstandenen Organismen her gesehen, fast vollständig aufgehoben, insofern nun allein "*unendlich lange Zeiträume*" für eine "*allmähliche*" Abänderung verantwortlich gemacht werden. Was die Zeit alleine nicht bewirkt, sollen mindestens die Umstände der Zeiträume ausmachen! Nicht nur die Unterschiedslosigkeit wird auf diese Weise zum Problem. Wozu die Vielzahl, wenn sie nur Wiederholung des beinahe Gleichen beinhaltet? Auch die Zeit selbst wird fragwürdig. An sich waren die Organismen, mindestens der selbstbewusste Mensch, Herr der Zeit. Er bediente sich ihrer als Weise des Miteinanderseins. Jetzt – unterliegt der Mensch der Zeit. Er wird das Produkt der Anpassung:

"Wenn irgendeine Affenrasse, hauptsächlich die vollkommenste derselben, durch die Verhältnisse oder durch irgendeine andere Ursache gezwungen wurde, die Gewohnheit, auf den Bäumen zu klettern und die Zweige mit den Füßen sowohl als mit den Händen zu erfassen, um sich daran aufzuhängen, aufzugeben, und wenn die Individuen dieser Rasse während einer laufenden Reihe von Generationen gezwungen waren, ihre Füße nur zum Gehen zu gebrauchen, und aufhören, die Füße ebenso zu gebrauchen, wie

die Hände, so ist es nach den angeführten Bemerkungen nicht zweifelhaft, dass die Vierhänder schließlich zu Zweihändern umgebildet wurden und dass die Daumen ihrer Füße, da diese Füße nur noch zum Gehen dienten, den Fingern nicht mehr opponiert werden konnten."²⁷

Wir werden sehen, dass Darwin zwar die Selektionstheorie als Erklärungsmodell für die Verschiedenartigkeit der Organismen zu verbessern sucht, aber prinzipiell den gleichen Problemen einer reinen Naturdialektik unterliegt.

4. Charles Darwins Selektionstheorie

"Wenn ein Naturforscher über den Ursprung der Arten nachdenkt, so ist es wohl begreiflich, dass er in Erwägung der gegenseitigen Verwandtschaftsverhältnisse der Organismen, ihrer embryonalen Beziehungen, ihrer geographischen Verbreitung, ihrer geologischen Aufeinanderfolge und anderer solcher Tatsachen zu dem Schluss gelangt, die Arten seien nicht selbständig erschaffen, sondern stammen wie Varietäten von anderen Arten ab. ... Es ist daher von größter Wichtigkeit, eine klare Einsicht in die Mittel zu gewinnen, durch welche solche Umänderungen und Anpassungen bewirkt werden."²⁸

Die augenfällige Ähnlichkeit der Organismen – sowohl in der Struktur wie im Erscheinungsbild – lässt auch Darwin die Schöpfung unabhängiger Arten verneinen. Welch seltsame Vorstellung von einem Schöpfergott schließt hier den Schöpfungsgedanken aus! Besagt doch Schöpfung gerade die Ähnlichkeit von Grund und Gegründetem und damit selbstverständlich des Geschaffenen untereinander.

²⁷ Lamarck, Philosophie zoologique, Bd. I, 349-350; vgl. Zimmermann, Evolution, 352.

²⁸ Charles Darwin, Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigsten Rassen im Kampfe um's Dasein, hrsg. von Julius Victor Carus, Stuttgart 1910, Einleitung, [Darwin, Entstehung der Arten], 22-23.

"Nach meiner Theorie" so stellt Darwin fest, "erklärt sich die Einheit des Typus aus der Einheit der Abstammung."

"Ich glaube, dass die Tiere von höchstens vier oder fünf und die Pflanzen von eben so vielen oder noch weniger Stammformen herrühren. ... Nach dem Prinzip der natürlichen Zuchtwahl im Divergenz des Charakters erscheint es daher nicht unglaublich, dass sich von solchen niedrigen Zwischenformen beide, sowohl Pflanzen als Tiere entwickelt haben könnten. Und wenn wir dies zugeben, so müssen wir auch zugeben, dass alle organischen Wesen, die jemals auf dieser Erde gelebt haben, von irgendeiner Urform abstammen. Doch beruht dieser Schluss hauptsächlich auf Analogie, und es ist unwesentlich, ob man ihn anerkennt oder nicht."²⁹

Wenn Darwin ähnlich wie Lamarck alle Lebewesen prinzipiell auf eine Urform zurückführt und die Einheitlichkeit der Organismen aus der Einheit der Abstammung erfolgen soll, so ist es also wieder das Prinzip der Verschiedenartigkeit, trotz gemeinsamer Abstammung, was der Erklärung bedarf. Darwin macht, wie wir sehen werden, das Prinzip der *"natürlichen Zuchtwahl"* für die Entstehung der Verschiedenartigkeit der Arten verantwortlich.

Arten sollen aus Varietäten *"aus Subspecies"* entwickelt werden. Varietäten werden von Darwin nicht mehr als unterschiedliche, raumzeitlich bedingte Erscheinungsformen desselben Genotypus betrachtet, sondern umgekehrt, *"Varietäten"* drücken *"Arten im Prozess ihrer Bildung aus"* und werden von Darwin als *"beginnende Species"* verstanden. Nachzuweisen wäre nun, *"auf welche Weise die zahllosen Arten, welche jetzt unsere Erde bewohnen, so abgeändert worden sind, dass sie die jetzige Vollkommenheit des Baues und der gegenseitigen Anpassung erlangten, welche mit Recht unsere Bewunderung erregen."*³⁰

²⁹ Ebd., 15. Kap., 559-560.

³⁰ Ebd., Einl., 23.

"Wir finden unbestimmte Variabilität in den endlosen unbedeutenden Eigentümlichkeiten, welche die Individuen einer und derselben Art unterscheiden und welche nicht durch Vererbung von einer der beiden elterlichen Formen oder von irgend einem entfernteren Vorfahren erklärt werden können."³¹

"Diese individuellen Verschiedenheiten sind nun gerade von der größten Bedeutung für uns, weil sie oft vererbt werden... hierdurch liefern sie der natürlichen Zuchtwahl Material zur Einwirkung und zur Häufung, in der nämlichen Weise wie der Mensch in seinen cultivirten Rassen individuelle Verschiedenheiten in irgend einer gegebenen Richtung häuft."³²

"... die natürliche Zuchtwahl wirkt nur dadurch, dass sie sich kleine allmähliche Abänderungen zu Nutze macht; sie kann nie einen großen und plötzlichen Sprung machen, sondern muss mit kurzen und sicheren, aber langsamen Schritten voranschreiten."³³

Die kleinen, scheinbar unbedeutenden Variationen der Organismen sollen das Material der Selektion stellen, aus denen die heute bekannten Arten entwickelt wurden. Diese *"richtungslosen Eigentümlichkeiten"* der Lebewesen bildeten für Darwin den Ansatz, für die natürliche Zuchtwahl als Prinzip der ziellosen Höherentwicklung zu gelten! *"Dass Zuchtwahl der Schlüssel zum Erfolg des Menschen beim Hervorbringen nützlicher Rassen von Tieren und Pflanzen ist"*, nahm Darwin bald wahr.

"Wie aber Zuchtwahl auf Organismen angewendet werden könne, welche im Naturzustand leben, blieb noch einige Zeit für mich ein Geheimnis." Aber beim Lesen von Robert Malthus' "Versuch über das Bevölkerungs-Gesetz" kam ihm der Gedanke, dass "durch den überall stattfindenden Kampf um die Existenz günstige

³¹ Ebd., 1. Kap., 27-28.

³² Ebd., 2. Kap., 63.

³³ Ebd., 6. Kap., 219.

Abänderungen erhalten und ungünstige zerstört würden. Das Resultat hiervon würde die Bildung neuer Arten sein."³⁴

Die "natürliche Zuchtwahl" wird nun als das Erzeugungsprinzip der Arten von Darwin folgendermaßen definiert: "Ich habe dieses Prinzip, wodurch jede solche geringe, wenn nur nützliche, Abänderung erhalten wird, mit dem Namen 'natürliche Zuchtwahl' belegt."³⁵

In einer doppelten Weise wird uns nun von Darwin der Kampf ums Dasein als Entwicklungsprinzip der Arten beschrieben. Einmal ist es der "*struggle for life*", der "*eine zu eines jeden Wesen eigenen Wohlfahrt dienende Abänderung*" zur Folge hat.³⁶ Und zweitens – wenn aber solche für ein organisches Wesen nützliche Abänderungen wirklich vorkommen, so werden sicherlich die dadurch ausgezeichneten Individuen die meiste Aussicht haben, in dem Kampfe ums Dasein erhalten zu werden. Paradoxerweise soll also nach Darwin "*der Kampf ums Dasein*" gleichermaßen für die Abänderung von artbildenden Merkmalen wie für die Erhaltung solcher vorteilhafter Eigenschaften dienen. Gepaart mit dem "*mächtigen Prinzip der Vererbung*" sorgt der *struggle for life* sogar für die Höherentwicklung der Organismen! Er führt "*zur Vervollkommnung eines jeden Geschöpfes seinen organischen und unorganischen Lebensbedingungen gegenüber und mithin auch in den meisten Fällen zu dem, was man als eine Vervollkommnung der Organismen ansehen muss*" – kurz zur Erhaltung oder zum Überleben des Passendsten.³⁷

Zusammenfassend belehrt uns Darwin:

"So geht aus dem Kampfe der Natur, aus Hunger und Tod unmittelbar die Lösung des höchsten Problems hervor, das wir zu

³⁴ Charles Darwin, *Leben und Briefe*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von J.V. Carus., Bd. XIV, Stuttgart 1879 – 99, 74.

³⁵ Darwin, *Entstehung der Arten*, 3. Kap., 81.

³⁶ Ebd., 4. Kap., 150.

³⁷ Ebd.

fassen vermögen, die Erzeugung immer höherer und vollkommenerer Tiere. Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, dass der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht hat, und dass... aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt."³⁸ "Wenn wir über diesen Kampf um's Dasein nachdenken, so mögen wir uns mit dem festen Glauben trösten, dass der Krieg der Natur nicht ununterbrochen ist, dass keine Furcht gefühlt wird, dass der Tod im Allgemeinen schnell ist, und dass der Kräftige, der Gesunde und Glückliche überlebt und sich vermehrt."³⁹

"Aus dem Kampf der Natur, aus Hunger und Tod" – sollen die wundervollsten Formen entwickelt werden – so auch der Mensch und die ihn charakterisierende Geistseele.

"Die frühen Urerzeuger des Menschen müssen auch wie alle anderen Tiere die Neigung gehabt haben, über das Maß ihrer Subsistenzmittel hinaus sich zu vermehren; sie müssen daher gelegentlich einem Kampfe um die Existenz ausgesetzt gewesen und in Folge dessen dem starren Gesetze der natürlichen Zuchtwahl unterlegen sein."⁴⁰ "So groß nun auch nichtsdestoweniger die Verschiedenheit an Geist zwischen den Menschen und den höheren Tieren sein mag, so ist sie doch sicher nur eine Verschiedenheit des Grads und nicht der Art."⁴¹ "Wer einen Wilden in seinem Heimatlande gesehen hat, wird sich nicht sehr schämen, wenn er zu der Anerkennung gezwungen wird, dass das Blut noch niedriger Ahnen in seinen Adern fließt."⁴²

Fassen wir zusammen: Das "natürliche System" Darwins, das an die Stelle einer "unabhängigen Schöpfungsordnung" tritt,

³⁸ Ebd., 15. Kap., 565.

³⁹ Ebd., 3. Kap., 97.

⁴⁰ Charles Darwin, Die Abstammung des Menschen und die geschichtliche Zuchtwahl, hrsg. von Julius Victor Carus, Stuttgart 1890, 2. Kap., 52.

⁴¹ Ebd., 4. Kap., 139.

⁴² Ebd., 21. Kap., 700-701.

entwickelt die "natürliche Anordnung aller Lebensformen in Gruppen."

"Wenn wir hinreichend lange Zeiträume überblicken, so erklärt" für Darwin "die Geologie deutlich, dass die Arten sich sämtlich verändert haben."⁴³

"Langsam und stufenweise" sollen sich aus den Varietäten Arten, d. h. gut ausgeprägte bleibende Varietäten entwickeln: "Neue und verbesserte Varietäten werden die älteren weniger vervollkommneten und intermediären Abarten unvermeidlich ersetzen und vertilgen, und hierdurch werden die Arten größtenteils zu scharf umschriebenen und wohl unterschiedlichen Objekten. Herrschende Arten... streben wieder neue und herrschende Formen zu erzeugen... so verdrängen die herrschenden Gruppen die minder herrschenden."⁴⁴

Auf diese Weise erklärt das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl für Darwin die zur Zeit bestehende Naturordnung! Sie ist nach seiner Auffassung dadurch charakterisiert, dass *"keine Grenzlinie gezogen werden kann zwischen Arten, welche man gewöhnlich als Produkte eben so vieler besonderer Schöpfungsakte betrachtet, und zwischen Varietäten, die man als Bildungen secundärer Gesetze gelten lässt."*⁴⁵

Nicht nur die materiellen Eigenschaften der Lebewesen sind dieser prinzipiellen Veränderlichkeit unterworfen, auch die *"Instinkte der Tiere"* sind nach Darwin *"allmählich durch natürliche Zuchtwahl"* erworben. Selbst der menschliche Körper und Geist unterliegen der allgemeinen Variabilität, die denselben allgemeinen Gesetzen folgen, wie bei den niederen Tieren.⁴⁶

⁴³ Derein, Entstehung der Arten, 15. Kap., 540.

⁴⁴ Ebd., 545.

⁴⁵ Ebd., 544.

⁴⁶ Vgl. ebd., 565: "Und da die natürliche Zuchtwahl nur durch und für das Gute eines jeden Wesens wirkt, so wird jede fernere körperliche und geistige Ausstattung desselben seine Vervollkommnung zu fördern streben."

Darwin beschließt sein Werk der Entstehung der Arten mit der Bemerkung, dass er "*keinen triftigen Grund*" erkennen könne, warum die von ihm vertretene Ansicht "*religiöse Gefühle*" verletzen könnte.⁴⁷

Es ist für Darwin eine "ebenso erhabene Vorstellung von der Gottheit..., zu glauben, dass sie nur wenige der Selbstentwicklung in andere und notwendige Formen fähige Urtypen geschaffen, wie dass sie immer wieder neue Schöpfungsakte nötig gehabt habe..."⁴⁸

Kann Gott wirklich als der Schöpfer einer Naturordnung betrachtet werden, die den "*Kampf ums Dasein*" zum Prinzip allen Lebens macht? Können "*Hunger und Tod*" als die von Gott einzig differenzierenden Faktoren, in einer "*richtungslosen und bedeutungslosen*" Menge von Eigenschaften eingesetzt sein? Zum Wesen Gottes gehört – so haben es uns Metaphysik und Theologie gelehrt – die Perfektion. Wäre Gott nicht Gutsein schlechthin, so wäre sein Sein aus sich nicht erklärbar. Dem guten Gott widerstreitet es absolut, etwas ihm nicht Adäquates zu machen. Die trotz aller Vergänglichkeit des Einzelexemplars bleibenden Artlogoi der Dinge waren in ihrer Perfektion als Abbild der göttlichen Güte verstanden. Die Gestalt der Tulpe, der Rose, des Schneeglöckchens, des Veilchens, des Bären, des Löwen und schließlich des Menschen kann nicht als bedeutungsloses Material eines allgemeinen Selektionsprinzips verrechnet werden. Die Wesensgestalt der Dinge ist unveränderlich, weil sie so, wie sie ist, perfekt ist. Die Rose wird nicht erst etwas als "*Teil des Pflanzenreiches*". Sie ist als dieser in sich abgeschlossene Typus unüberholbar schön, vollkommen gut, d. h. dieser Gestalt am angemessensten als dieses Abbild der höchsten Güte und Schönheit Gottes.

⁴⁷ Vgl. ebd., 555.

⁴⁸ Ebd., 556.

Nicht erst durch Entwicklung, durch unendliche Bewegung in langen Zeiten wird aus dem Veilchen, aus dem Menschen etwas. Das Jetzt kann nicht nur als ein zu selektierendes Zwischenstück, geworden um zu sterben, verstanden werden. Am Anfang der Schöpfung steht nicht ein allgemeines Gesetz, das alles Gewordene als letztlich unangemessen wieder vernichtet. Am Anfang der Schöpfung steht die Perfektion nicht nur der Schöpfung als zu entwickelnder Ganzheit, vielmehr der einzelnen Ganzheit dieses in sich abgeschlossenen Organismus. Erst aus der Vereinigung perfekter Einzelheiten können wir die Perfektion des Ganzen gewinnen. Durch die Aufhebung mangelhafter Zwischenstücke gewinnen wir nie die Perfektion des Ganzen – sondern konsequentermaßen nur die Vernichtung der Totalität.

Wenn schon am Anfang die Perfektion steht, wozu dann aber noch die Zeit und alle Veränderung, die mit ihr gegeben ist? Wozu das Erscheinen der perfekten Gestalt in der sterblichen Materie? Der Wachstumsprozess des Einzelorganismus der Rose, des Hasen oder auch des menschlichen Leibes bedeutet nicht Entwicklung der Form, sondern ein mit jedem Zeitabschnitt neues Inerscheintreten desselben, der zugrundeliegenden perfekten Artgestalt. In jedem Wachstumsschritt kommt uns die vorausgesetzte unteilbare Einfachheit der einzigartigen Formgestalt neu entgegen: Anders als Stengel, als Blatt, als Knospe, als Frucht und doch immer typisch als Bewegungsweise des Organismus.

5. Gibt es eine Entwicklungsgeschichte des Artlogos?

Am großartigsten beschreibt der Göttinger Embryologe Erich Blechschmidt dieses paradoxe Phänomen der Bewegung des Perfekten in seiner Embryologie des Menschen. Er zeigt, dass das menschliche Ei bereits eine wesentliche menschliche Bildung ist;⁴⁹ die im Verlauf ihrer Entwicklung entstehenden

⁴⁹ Vgl. Erich Blechschmidt, *Wie beginnt das menschliche Leben. Vom Ei zum Embryo*, Stein am Rhein 1976, [Blechschmidt, *menschliches Leben*], 26-27; 29-30.

Differenzierungen sind im Vergleich dazu unwesentlich: „*die Individualentwicklung*“ ist „*nur eine Entwicklung im Sinne einer äußerlichen Veränderung.*“⁵⁰ „*So auffällig die Veränderung des Erscheinungsbildes*“ innerhalb der menschlichen Entwicklung auch ist, so bleibt damit die „*Wesensart*“ doch unverändert.⁵¹ Verändertes Inerscheintreten desselben kann im strengen Sinne trotz der Ausdehnung in der Zeit nicht mehr als Entwicklung bezeichnet werden. Entwicklung bedeutet Ergänzung eines angestammten Mangels, Aktualisierung einer Potenz. Die artbildende Formgestalt des Organismus, die in jedem Entwicklungsabschnitt vom Ei bis zum ausgewachsenen Organismus anders in Erscheinung tritt, ist aber immer schon zu jedem Zeitabschnitt perfekt gegeben. Sie unterliegt nicht den Umwelteinflüssen, die eine Potenz aktuieren, sondern im Gegenteil: Die perfekte Form ist selber der Grund für jedes neue Inerscheintreten desselben. Wachstumsschritte wären demzufolge als eine neue Bewegungsform zu charakterisieren, die die zugrundeliegende Form nicht erst entwickelt, sondern umgekehrt die vollendete Gestalt neu in Erscheinung bringt. Wachstumsbewegung muss nicht als Entwicklung von Sein, als Fortschritt in der Vollendung des Noch-nicht verstanden werden, vielmehr umgekehrt, als Geschichte der Versenkung von Sein. Wenn am Anfang schon die Perfektion des Formprinzips steht, dann kann Bewegung nur noch die Geschichte der sich öffnenden Gestalt beschreiben, als Weg auf den anderen zu. Dieses Phänomen wird wohl am deutlichsten in der Geschichte des Menschen mit dem Menschen.

Vergleichen wir die Äußerungsformen eines Zweijährigen mit einem Zehn-, Zwanzig-, Dreißig-, Vierzig- oder Achtzigjährigen? Sollen wir sie gegenseitig aufrechnen und sagen: Der Zweijährige ist noch nicht ganz Mensch. Er kann noch keine exakten Bewegungen ausführen. Und der Achtzigjährige ist nicht mehr ganz Mensch. Er hat die Höhe seines Daseins überschritten. Auf

⁵⁰ Ebd., 31.

⁵¹ Vgl. Erich Blechschmidt, *Die pränatalen Organsysteme des Menschen*, Stuttgart 1973, 169.

welchen Zeitpunkt sollen wir den Vollmenschen festlegen? Mit den Griechen auf 40? Sind alle Stadien der menschlichen Geschichte vorher und nachher entsprechend abzuwerten, dann wäre eine vollgültige Begegnung des Menschen mit dem Menschen nur in einem ausgezirkelten Zeitpunkt möglich. Alles andere Sein in der Zeit des Menschen müsste der Anstrengung der Erlangung dieses vorübergehenden Zieles unterliegen, um dann im Überschreiten dieses Zieles als sinnlos überholt zu werden. Aber selbst dieser ausgezeichnete Punkt einer menschlichen Vollentwicklung muss aufgehoben werden, wenn die menschliche Gestalt nicht „*unabhängig*“ von anderen Arten eine in sich perfekte Form darstellen kann.

Ist der Typos Mensch in unendlich langen Zeiträumen stufenförmig zu entwickeln, dann ist zu fragen, zu welchem Zeitpunkt das Ziel der Entwicklung erreicht sein soll! Wenn der ganze Prozess der Artenbildung aber prinzipiell sogar ziellos, d. h. allein durch den Kampf ums Dasein differenziert gedacht werden muss, gibt es bestenfalls die jeweilige Chance zu überleben. Ein Leben, das seinen Sinn durch die Begegnung mit anderem Leben, mit Gott und den anderen Menschen bekommt, kann es nicht mehr geben. Die allgemeine Entwicklungsgeschichte des Lebens überhaupt, der alle Gestalten als vorübergehende Teilabschnitte geopfert werden, kennt kein eigenständiges Sein, das sich in der Freiheit seines Selbstbesitzes auf den Weg zu einem anderen machen könnte. Bewegung als persönliche Erstreckung auf den anderen hin, die raumzeitliche Dimension des Leibes als Einräumung für den anderen, als Bewegungsmöglichkeit mit dem anderen, wird pervertiert in den „*struggle for life*“ als Selektionsmöglichkeit für den Fortschritt ins Nichts!

Geschichte der Liebe, der schenkenden Vereinigung ist nur möglich, wenn Bewegung auch als Wachstum, nicht als Entwicklung der Formgestalt verstanden wird, sondern als freie Entäußerung der aller Bewegung zugrunde liegenden perfekten Formgestalt. Liebe ist nicht Mitleid mit dem Noch-nicht oder

Nicht-mehr, sondern einzigartige Freude an der Unvertauschbarkeit der Vollkommenheit, die sich in allen Raum-Zeit Abschnitten immer anders, aber immer ganz auf den Weg macht, hinstrebt zum anderen; allein die uneigennützigste Liebe erkennt die Perfektion auch des ersten und letzten zeitlichen Augenblicks! Wer wollte das Stammeln eines Kindes an grammatikalischer Hochform messen? Es ist das Entzücken der Liebe, auch im scheinbar Geringsten versteckt das Ganze zu entdecken!

Wozu also das Erscheinen der perfekten Geistgestalt in der raumzeitlichen Dimension der Materie? Um der Geschichte der Liebe willen! Ohne Zweifel könnte der Geist bzw. die Geistseele sich unmittelbar mit dem anderen Geist austauschen, ohne dazu in einen raumzeitlichen Vermittlungsprozess der Materie einzutreten. Wenn die Perfektion der Geistseele sich herablässt und trotz ihrer Totalität in der Einzelhaftigkeit der raum-zeitlich verfassten Materie erscheint, so leuchtet darin die Rücksicht jener Liebe auf, die sich dem anderen nicht in der Universalität seines eigenen Seins aufdrängt, vielmehr umgekehrt das in Raum und Zeit eingegrenzte Sein dem anderen eingefaltet entgegenbringt. Die Freiheit der Liebe übermächtigt den anderen nicht, degradiert ihn nicht zum Material der eigenen Höherentwicklung. Im Gegenteil: Der Geist, der für die Begegnung mit dem anderen Geist geschaffen ist, besitzt die Freiheit, seinen selbstbewussten Selbstbesitz so zurückzunehmen, dass er sich empfänglich macht für die Entgegennahme des anderen. Die Liebe kann jeden leiblichen Gestus als Ausdruck dieser Selbsthingabe des Geistes verstehen. Die Geschichte der leiblichen Erstreckung stellt im Grunde nur diesen je neuen und doch immer gleichen Akt der Selbstäußerung jenes Geistes dar, der sich zurückgenommen, eingefaltet auf den Weg zum anderen macht. Die im Leibe entäußerte Gestalt des Geistes hat sich fassbar gemacht für die Begegnung mit dem anderen.

Liebe zu verraten in dieser Geschichte der entgegenkommenden Anverwandlung an den anderen als anderen, ist nicht schwer. Man muss den Akt der leiblichen Selbsteingrenzung des Geistes nur als angestammte Grenze verstehen wollen! Wenn die Raum-Zeitstruktur der Materie nicht als Möglichkeit der liebenden Selbstentäußerung begriffen wird, sondern als Modus der Abgrenzung vom anderen festgelegt wird, muss notwendigerweise aus der Geschichte der leiblichen Vereinigung freier Geistpersonen der Entwicklungskampf des einen gegen den anderen, der diesen als Teilmoment der eigenen Höherentwicklung unterwirft, entbrennen.

Der von Darwin beschriebene Selektionsprozess setzt voraus, dass der Einzelorganismus nur als Teilstück der Entwicklungsgeschichte des Lebens überhaupt zu betrachten ist. Wenn die materielle Seinsweise der Lebewesen als Weise der Abgrenzung des Teils von anderen Teilen begriffen wird, muss durch „*Aufhebung*“ dieser Abgrenzung, d. h. praktisch durch Tötung, das Ganze wiederhergestellt werden. Der „*struggle for life*“ wird ein notwendiges Selektionsprinzip der Weiterentwicklung von Leben überhaupt, wenn der Einzelorganismus nicht als selbständige Ganzheit, die mit anderen Ganzheiten im freien Austausch stehen kann, betrachtet wird. Dem Teil kommt es nicht zu, für sich zu sein. Er hat keine in sich selbst abgeschlossene geistige Gestalt, die sich auf Grund ihres perfekten Selbstbesitzes materiell äußern könnte. Dem lebendigen Teilmoment des Lebens überhaupt fehlt diese eigenständige Formgestalt. Das Produkt der jeweiligen Anpassung stellt nur das Material zur Selektion dar, aus dem durch Negation der Negation die Position, die Höherentwicklung des Lebens gewonnen werden soll, so, wie es die Hegelsche Dialektik vorschreibt.

6. Kann durch Aufhebung der Teile, durch Aggression, das Ganze, das Leben entwickelt werden?

Als Teilmoment von Leben überhaupt kann der Einzelorganismus nur negativ, eben als Teil, der nicht mit dem Ganzen zu verwechseln ist, verstanden werden. Dem Teil kommt es zu, ausgelesen zu werden, d. h. als Material für die Weiterentwicklung zu dienen. Er wird als dieser negiert. Wie nun aber durch „*Aufhebung*“ von Teilen, durch Negation der Negation, das Ganze entwickelt werden soll, bleibt das Geheimnis der Hegelschen Dialektik bzw. des Darwinschen Selektionsprinzips! Aus der Tötung von Einzelheiten ist keine Ganzheit zu gewinnen. Materie lässt sich nicht beliebig pervertieren. Ursprünglich, als Weise schenkender Hingabe des Geistes, konnte sie als Leben weitergebendes Prinzip verstanden werden; missbraucht als Prinzip der Abgrenzung kann aber nicht gleichermaßen als Material der Höherentwicklung beansprucht werden! Durch Tötung des Vorausgegangenen ist kein neues Leben zu entwickeln! „*Die Negation*“ erweist sich an keiner Stelle als „*erzeugendes und bewegendes Prinzip*“, wie es die Hegelsche Dialektik bestimmt. Konrad Lorenz macht darauf aufmerksam, dass die intraspezifische Aggression am Ende, wenn es nicht um den Selektionsprozess einzelner Gruppen geht, vielmehr um den Kampf aller gegen alle mit alles vernichtenden Waffen, nicht die allgemeine Höherentwicklung des Lebens überhaupt, die Auferstehung der Natur aus der Asche der Weltkatastrophe, wie Hegel postulierte, bewirkt. Im Gegenteil befürchtet Lorenz, dass die allgemeine Selektion, die atomare Schlacht, uns das blanke Nichts bescheren könnte.⁵²

Warum nun am Ende der Entwicklung die Aggression auf einmal vernichtend wirken soll und nicht entsprechend auch unterwegs, d. h. warum nur am Ende Leben nicht aus der Tötung des Vorausgegangenen entwickelt werden sollte, ist nicht einzusehen. Prinzipiell lässt sich Leben nicht durch Tötung gewinnen, weil Leben eben nicht durch Anhäufung von Material entwickelt

⁵² Vgl. Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963, [Lorenz, Das sogenannte Böse], 446-47.

werden kann, vielmehr einen einzigartigen Schöpfungsakt zur Erzeugung des unvertauschbaren Formprinzips beansprucht!

Bezeichnenderweise postuliert Lorenz, um aus der Sackgasse der Aggression herauszukommen,⁵³ für das Endstadium der Geschichte dieser Selektion den Umschlag der Aggression in „*allgemeine Bruderliebe*“,⁵⁴ weil nur so Hoffnung auf „*Überleben*“ bestünde, lautet seine Argumentation. Angesichts der atomaren Katastrophe wird dem Darwinisten, Lorenz bezeichnet sich als solchen, offenbar deutlich, dass das Leben nur durch Liebe und eben nicht durch Tötung weitergegeben werden kann. – Es gelingt weder der Hegelschen Dialektik noch dem Darwinschen Selektionsprinzip, den in der Natur vorkommenden Tod als zum Wesen dieser Natur gehörig zu erklären. Der objektiv waltende Tod kann nicht dialektisch als Prinzip der Höherentwicklung von Leben überhaupt versöhnt werden. Er bleibt die Folge der Schuld, die schmerzlich am eigenen Leibe erfahren muss, was sie anderen zugefügt hat: Die Übermächtigung schenkender Liebe. Die Erlösung von diesem Tod durch den Kreuzestod Christi, bleibt ein übernatürliches Gnadengeschenk eines transzendenten Gottes, der allein Herr über Leben und Tod ist. Natürlicherweise lässt sich der Tod nicht in ein lebenspendendes Prinzip verwandeln! Dialektisch dazu erhoben, führt er zu der von Konrad Lorenz befürchteten Vernichtung des Lebens überhaupt.⁵⁵

Spätestens mit dem Sühnetod Christi wird deutlich, dass Gott den Tod bzw. die Tötung nicht als natürliches Mittel der Höherentwicklung geschaffen hat. Gott schafft nicht durch Evolution! Er stirbt nicht den bittersten Tod, um uns von seinem, von ihm selbst geschaffenen Prinzip zu erlösen! Gott sanktioniert auch nicht den Tod durch seinen eigenen Tod als lebenspendendes Prinzip. Wir haben gesehen, dass durch Tötung Leben nur

⁵³ Vgl. ebd., 373: „Neu-Orientierung der Aggression ist der nächstliegende und hoffnungsvollste Weg, sie unschädlich zu machen.“

⁵⁴ Vgl. ebd., 387.

⁵⁵ Vgl. ebd., 77.

vernichtet, aber nicht entwickelt werden kann. Gott widerspricht sich nicht selbst in der Weise, dass er das, was er macht, zerstört. Wäre Gott dieser Selbstwiderspruch, wie die Hegelsche Dialektik uns belehren will, so wäre nichts. Dass überhaupt etwas ist, und nicht Nichts, zeigt, dass Sein und Nichtsein nicht gleichwertig zu verstehen sind – vielmehr Gott sich als der Herr des Seins erweist, der das Nichtsein des Todes besiegt.

7. Haeckels Biogenetisches Grundgesetz – als „wichtigster und unwiderleglichster Beweis der Deszendenztheorie“

Wie verführerisch trotzdem das dialektisch verstandene Entwicklungsprinzip gehandhabt wird, sehen wir vielleicht am besten bei Ernst Haeckel, der durch sein „*Biogenetisches Grundgesetz*“ mit „*mathematischer Notwendigkeit*“ die Richtigkeit des Darwinschen Systems „*beweisen will*“. „*Das epochenmachende Werk von Charles Darwin wird*“, so prophezeit Haeckel in hellstichtiger Vorwegnahme des herrschenden Zeitgeistes, das „*unveräußerliche Erbgut menschlicher Erkenntnis und die erste Grundlage*“ sein, „*auf der alle wahre Wissenschaft in Zukunft weiter bauen wird. ‚Entwicklung‘ heißt von jetzt an das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebende Rätsel lösen.*“⁵⁶

„*Das Rätsel*“ der einzigartigen Formgestalten des Lebendigen bis hin zur unsterblichen Geistseele des Menschen, will Haeckel „*lösen*“, indem er mit Hilfe des Biogenetischen Grundgesetzes die Entwicklungsgeschichte der Organismen demonstriert. „*Beide Reihen der organischen Entwicklung*“, so betont Haeckel, „*die Ontogenese des Individuum und die Phylogenese des Stammes, zu welchem dasselbe gehört, stehen in innigstem, ursächlichstem Zusammenhange. Die Keimes-Geschichte ist ein Auszug aus der Stammes-Geschichte, oder mit anderen Worten: Die Ontogenese ist*

⁵⁶ Ernst Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Bd. I, Berlin 1902, VIII [Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*].

*eine Rekapitulation der Phylogenie.*⁵⁷ An jedem einzelnen Organsystem des Menschen will Haeckel nachgewiesen haben, dass „*die Ontogenese, oder die Entwicklung des Individuums, eine kurze und schnelle... Rekapitulation der Phylogenese*“ ist.⁵⁸

In dem innigen Zusammenhang der Keimes- und Stammesgeschichte sieht Haeckel „*einen der wichtigsten und unwiderleglichsten Beweise der Descendenz-Theorie.*“⁶⁰ Ähnlich wie die Newtonsche Physik das Kopernikanische Weltbild bestätigte, meint Haeckel, beweise nun sein Biogenetisches Grundgesetz die Gültigkeit der Darwinschen Selektionstheorie.

Wenn wirklich z. B. die Ontogenese des Menschen als eine kurze Rekapitulation der Phylogenese aufweisbar wäre, Haeckel meinte etwa 30 Tierstadien für die Embryonalgeschichte des Menschen ausmachen zu können, so hätte er damit sicher den „*unwiderleglichsten Beweis*“ für die Gültigkeit des Darwinschen Systems erbracht. Im Prinzip hatte Haeckel recht, mit dem Biogenetischen Grundgesetz die Evolutionstheorie unterstützen zu wollen. Der dialektisch verstandene Entwicklungsprozess erfordert in der Tat für jede Entwicklungsstufe das Durchlaufen aller vorausgegangenen Momente. Der je neu zu entwickelnde Teilabschnitt soll ja, dialektisch gedacht, aus der Negation des früheren resultieren. Die Stufe des Menschen als jetzige Endstufe der Evolution, von der wir noch nicht wissen, wie sie fortgesetzt wird, müsste dem Hegelschen Verständnis von „*Aufhebung*“ entsprechend, die vorausgegangenen Etappen der Entwicklung „*hochgehoben*“ bewahren.

Die uns vorausgegangenen unmittelbaren Ahnen, die Affen beispielsweise, wären nach dieser Vorstellung aufgehoben: Sie sind keine für-sich-seiende Endstufe mehr, sondern Übergangsstufen, Material für die Weiterbildung. Aber erhoben zu etwas Größerem verbleiben sie gerade durch ihren partiellen

⁵⁷ Ebd., 308.

⁵⁸ Ebd., 309.

⁶⁰ Ebd.

Untergang im Ganzen als Höherentwickelte. Der durch den Kampf ums Dasein angetriebene Prozess der Höherentwicklung tötet zwar den einzelnen, aber zum Zwecke der „*Aufhebung*“ im Ganzen. „*Tötung*“ wird damit als das ausgegeben, wie Hegel sagt, „*was lebendig macht*“, denn der Tod soll das einzelne in seinem bloßen Für-sich-sein aufheben, um ihm ein entwickelteres Sein im Nächstfolgenden zu sichern. Töten bzw. „*Aufheben*“ heißt also, dialektisch verstanden, Verwandlung in das höhere Leben, nicht der Unsterblichkeit, sondern in Perversion dazu in das „*ewige Stirb und Werde*“ (Hegel). Dem Einzelorganismus, als Teil der Entwicklungsgeschichte von Leben überhaupt, bleibt nur übrig, Wiederholung des Vorausgegangenen zu sein. Jede jeweils entwickelte Stufe ist prinzipiell dasselbe wie die frühere, vermittelt durch einen erneuten „*Aufhebungsakt*“, nur um einen Grad reflektierter.

Wohin eine Anthropologie führt, die davon ausgeht, dass „*der Mensch im Grunde nichts anderes und besseres als ein Tier ist*“, nur die in unendlichen kleinen Schritten modifizierte Geschichte des Lebens überhaupt, zeigt uns die Haeckelsche Seelenlehre.

„Alle großen Tatsachen-Gruppen und alle umfassenden Erscheinungsformen der verschiedensten biologischen Gebiete können einzig und allein durch die Entwicklungs-Theorie mechanisch erklärt und verstanden werden... Sie alle begründen in ihrem inneren ursächlichen Zusammenhang die Descendenz-Theorie als das größte biogenetische Inductionsgesetz. Gerade in diesem innern, einheitlichen und mechanischen Causal-Nexus liegt ihre feste Macht.“⁶¹

Der „*innere und ursächliche Zusammenhang aller Naturerscheinungen*“ soll durch die Deszendenztheorie mechanisch beschrieben werden! Die mechanisch begründete Aufeinanderfolge der Organismen erklärt auch die Notwendigkeit der Weiterentwicklung. An die Stelle des von Gott ermöglichten

⁶¹ Ebd., Bd. 2, 790.

freien Miteinanderseins alles Lebendigen tritt ein mit „*mathematischer Notwendigkeit*“ beschreibbarer Prozess der Aufeinanderfolge aller Organismen!

Haeckel bemüht sich um eine Erklärung für die von ihm hypothetisierten

„stufenweisen Veränderungen in der allmählichen Ausbildung des Keimes und seiner einzelnen Organe, namentlich die fortschreitende Differenzierung und Vervollkommnung der Organe und Körperteile in den aufeinanderfolgenden Perioden der individuellen Entwicklung. Die mechanische Erklärung dieser ontogenetischen Erscheinungen gibt das Biogenetische Grundgesetz.“⁶²

Die Ontogenese stellt also nicht die Geschichte eines einzigartigen Individuums dar, sondern lediglich die mechanische Wiederholung des Gesamtprozesses, nur zu einem fortgeschrittenen Zeitpunkt und damit in einem fortgeschrittenen Stadium der Differenzierung. Verschiedenartigkeit, die mit innerer Notwendigkeit aus dem Gesamtzusammenhang mechanisch abgeleitet wird, besagt also im Grunde nur rein quantitative Fortentwicklung desselben, bewirkt durch mechanische Kräfte.

„Die mechanische Erklärung dieser morphologischen Erscheinungen gibt die Descendenz-Theorie, indem sie die innere Übereinstimmung des Baues von der Vererbung, die äußere Ungleichheit der Körperform von der Anpassung ableitet.“⁶³

Gestalt, als eine eigenständige Qualität, als einzigartiger Gedanke Gottes, wird vertauscht mit dem Produkt eines mechanischen Anpassungsprozesses. „*Die mechanische Erklärung aller dieser ‚Seelentätigkeiten‘ gibt die monistische Psychologie, indem sie die*

⁶² Ebd., 791.

⁶³ Ebd.

Zellseele der Protisten als Grundlage annimmt und aus ihr nach den Grundsätzen der ‚Cellular-Psychologie‘ die zusammengesetzten Seelen-Funktionen ableitet.“⁶⁴

Die Seele des Menschen wird aus der Zellstruktur der ersten Organismen abgeleitet. Sie ist nichts anderes als die Summierung der mechanischen Bewegungsmöglichkeiten der Körperzellen.

„Dabei ist es vor allem notwendig, sich ins Gedächtnis zurückzurufen, wie überhaupt das Geistige vom Körperlichen nie völlig geschieden werden kann... Wie schon Goethe klar aussprach, ‚kann die Materie nie ohne Geist und der Geist nie ohne Materie existieren‘“⁶⁵ Der „Zwiespalt... zwischen Kraft und Stoff“ ist künstlich.⁶⁶

Geist wird als mechanisch wirkende Kraft verstanden, die sich schrittweise und allmählich entwickelt, ebenso wie der Körper.⁶⁷ Dem Kinde kommt kein „selbständiges Bewusstsein“ zu.⁶⁸ Erst durch „gesetzmäßige Reizung“ des zentralen Nervensystems, erst durch langjährige Erfahrung entwickelt sich nach Haeckel die Geistseele stufenförmig.

„Zwischen dem höchst entwickelten Tierseelen und den tiefststehenden Menschenseelen“ existiert „nur ein geringer quantitativer, aber kein qualitativer Unterschied... dieser Unterschied ist viel geringer, als der Unterschied zwischen den niedersten und den höchsten Menschenseelen oder als der Unterschied zwischen den höchsten und niedersten Tierseelen.“⁶⁹

Das Biogenetische Grundgesetz erklärt mechanisch den allmählichen Differenzierungsprozess des „Seele-Organ Gehirns.“⁷⁰

⁶⁴ Ebd., 793.

⁶⁵ Ebd., 803.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. ebd., 804.

⁶⁸ Ebd., 803.

⁶⁹ Ebd., 804.

⁷⁰ Vgl. ebd., 808.

„Was man also im gewöhnlichen Leben kurzweg ‚Seele‘ oder ‚Geist‘ des Menschen nennt..., ist nur die Summe der Tätigkeiten einer großen Anzahl von Nervenzellen, den Ganglien-Zellen, die das Gehirn zusammensetzen... Allerdings ist diese Auffassung... nicht vereinbar mit dem weitverbreiteten Glaubens-Satz von der ‚persönlichen Unsterblichkeit‘ des Menschen.“⁷¹

Die menschliche Geistseele, die sich aus dem „tiefsten Zustande tierischer Bewusstlosigkeit heraus langsam, stufenweise und allmählich entwickelt“⁷², verliert jede eigenständige Qualität. Entsprechend wird das menschliche Denken nicht nur als Ausdruck eines ursprünglichen Selbstbewusstseins, als Abbild des göttlichen Geistes verstanden, sondern nach „denselben Gesetzen“ betrachtet, die auch die Tier- und Denkkorgane regeln.

„Überall [sc. bei Tieren und Menschen] liegen Erfahrungen den Vorstellungen zu Grunde und vermitteln die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung. Überall ist es, wie beim Menschen, der Weg der Induction und Deduction, welche Tiere zur Bildung der Schlüsse führt.“⁷³ „Der Wille ist bei den höheren Tieren ebenso entschieden und bewusst wie bei charaktervollen Menschen entwickelt. Hier wie dort ist er eigentlich niemals frei, sondern stets durch eine Kette von ursächlichen Vorstellungen bedingt.“⁷⁴

Ein mechanisch geregelter Prozess von Nervenzellentätigkeiten kann natürlich keinen freien, aber auch keinen bewussten Willen erzeugen.

Selbst der materialistische Freiheitsbegriff, der nur „ein Wissen um die Notwendigkeit der Gesetzmäßigkeit“ beinhaltet, kann nicht durch mechanische Kräfte bewirkt werden. Die Einheit des

⁷¹ Ebd., 808-809.

⁷² Ebd., 808.

⁷³ Ebd., 806.

⁷⁴ Ebd.

Bewusstseins lässt sich nicht summativ entwickeln. Spontaneität als ursprüngliche Fähigkeit der Einigung des Mannigfaltigen lässt sich nur durch die unteilbare Einheit jenes Geistes erklären, der als Abbild göttlichen Selbstbewusstseins begriffen werden kann. Die von Gott mitgeteilte Geistseele wird nicht aus tierischer Körperfunktion entwickelt, sondern muss gerade unterschieden von einem Leibe gedacht werden, der Naturgesetzmäßigkeiten unterworfen ist. Nicht nur die Freiheit des Menschen hängt an dieser Unterscheidung des Geistes von der Materie, sondern auch die Unsterblichkeit der Geistseele. Eine Geistseele, die mit Gehirnfunktionen identifiziert wird, stirbt selbstverständlich mit dem Körper. Wenn die Seele nur als Bündelung von Außenweltreizen zu betrachten ist, ist aber auch ihr persönlicher Fortbestand bedeutungslos.

Unsterblichkeit kann nur einem Geist zukommen, dessen persönliche Einzigartigkeit und Geschichte mit anderen einmaligen Individuen unwiederbringbar ist. Der mechanische Prozess scheint erhaben über die persönliche Unsterblichkeit, weil das Biogenetische Grundgesetz den aufgehobenen Fortbestand desselben in der nächstfolgenden Stufe der Entwicklung zu sichern meint. Die Geschichte der freien Vereinigung einzigartiger Individuen kann aber nicht ungestraft in den Prozess einer gesellschaftlichen Verknüpfung der Teile zum Ganzen pervertiert werden. Die Entwicklungsgeschichte, die durch Aufhebung der Teile voranzuschreiten gedenkt, versammelt nicht zu immer umfassenderen Einheiten. Im Gegenteil: Durch Aufhebung von Einzelheiten gelange ich nicht zum Ganzen, sondern zum Nichts!

Auch die letzte Würde des Menschen in verantwortlicher Politik sein Zusammenleben freiheitlich zu bestimmen, wird von dem mechanistischen Prozess der Höherentwicklung verschlungen. Nach Haeckelscher Forderung – er zitiert zustimmend Fritz Ratzel – sollen künftig *„Politik, Moral, Rechtsgrundsätze... nur den Naturgesetzen entsprechend zu gestalten sein. Das*

menschenwürdige Dasein, von welchem seit Jahrhunderten gefabelt wird, wird endlich zur Wahrheit werden.“⁷⁵

Naturgesetze gelten mit Allgemeinheit und Notwendigkeit. Sie lassen keine Gestaltungsmöglichkeit offen. Haeckel selbst leugnet die Freiheit des Willens ausdrücklich. Inhaltlich besagen die „*Gesetze der Deszendenztheorie*“, um deren Gültigkeit und Anwendung Haeckel besorgt ist, Aufhebung des Vorausgegangenen durch das Nächstfolgende, bzw. Selektion des Minderen durch das Höhere. Im Kampf ums Dasein erweist sich der Rücksichtslose als der Stärkere, der den körperlichen Unterlegenen oder gar Behinderten sich unterwirft. Diese „*Moral*“, die den Brutalsten als den Tüchtigsten bestätigt, soll damit gleichermaßen auch der geistigen Elite dienen. Wenn der Geist als Funktion der Nervenzellentätigkeiten verstanden wird, kann er in der Tat nur in einem kräftigen, d. h. darwinistisch gedacht, in einem kampfgeprägten Leibe herrschen! Wohin eine Gesellschaft gerät, die das sittliche Gute, d. h. das Allgemeinwohl vertauscht mit dem Recht des Tüchtigsten, der sich auf Kosten aller anderen selbst durchsetzt, erleben wir wohl am konsequentesten in der Entwicklung der Waffe, die nicht mehr einzelne unterwirft, sondern alles „*aufzuheben*“ vermag!

Staatsgesetze, die sich an jenen Naturgesetzen ausrichten, die die Selektionstheorie als „*Schlüssel*“ aller Weiterentwicklung betrachten, dienen nicht dem Aufbau einer Gesellschaft, fördern nicht das Miteinandersein der von Gott gleichermaßen Beschenkten, sondern entfachen den Kampf gegen alle mit alles vernichtenden Waffen. Dieser gesetzhaft geforderte Streit wird uns nicht den Stärksten als allgemeinen Führer bescheren, sondern die allgemeine Vernichtung! Sie ist nicht nur das konsequente Ende der „*Naturgeschichte der Aggression*“ – vielmehr auch das verdiente! Die Herrenmenschen der Völker, die sich gewissenlos durch die Vernichtung anderer zum allgemeinen Richtmaß aufgeworfen haben, werden durch dasselbe Gesetz gerichtet. Das

⁷⁵ Ebd., 811.

Erleiden des Gerichtes aber ermöglicht auch in letzter Stunde noch Besinnung zur Umkehr.

8. Die Widerlegung des Biogenetischen Grundgesetzes durch Erich Blechschmidt

Die Naturgeschichte der Aggression lässt sich sowenig als allgemeines Naturgesetz rechtfertigen wie das Biogenetische Grundgesetz Haeckels. Nicht nur prinzipiell kann der Widerspruch – Tod und Tötung – nicht zum Prinzip des Lebens erhoben werden, auch faktisch hat der Göttinger Anatom Erich Blechschmidt Haeckel bis in alle Einzelheiten widerlegt. Zu Haeckels Auffassung, die menschliche Ontogenese rekapituliere die Phylogenese, bemerkt Blechschmidt: *"Wie irrig diese Vorstellung ist, zeigt die bekannte sog. Haeckelsche Fälschung: Haeckel gab, um seine Behauptung zu stützen, einen Hundeembryo als menschlichen Keim aus."*⁷⁶ Die Übertragung der Evolutionstheorie als Vorstellung vom Artenwandel auf die Ontogenese des Individuums gelingt nicht nur nicht, sondern führt auch zur Widerlegung des für die Phylogenese in Anspruch genommenen Artenwandels. Die Aufstellung phylogenetischer Reihen demonstriert zwar gewisse Ähnlichkeiten bestimmter Organe.

*"Tatsächlich haben sog. homologe Organe aber so wenig miteinander zu tun, dass es in keinem einzigen Fall gelungen ist, sie auseinander abzuleiten, noch weniger, eine erkennbare Regel für etwaige Beziehungen nachzuweisen."*⁷⁷

Vergleichbare Organe sind nicht als Produktivmittel für die Höherentwicklung von Leben überhaupt zu verstehen. Es geht nicht darum, das Laufen oder Greifen durch entsprechende Organentwicklung zu verbessern.

⁷⁶ Erich Blechschmidt, *Entwicklungsgeschichte und Entwicklung*, in : *Scheidewege* 5/1 (1975), 89-118, hier 91.

⁷⁷ Ebd., 92.

Blechschildt zeigt, *"dass die Organe sich in ihrer konstruktiven Notwendigkeit nur als Bestandteil des Organismus [in dem sie entstanden sind], und nie als vermeintliche Rekapitulationen [der Phylogenese] verstehen lassen."*⁷⁸ *"Vorstadium eines menschlichen Organs in irgendeiner Phase seiner Entwicklung ist nicht irgendein prähistorisches Organ, sondern immer eine System-Anlage im menschlichen Körper selbst, d. h. ausschließlich ein Differenzierungsprodukt einer bereits menschlichen Eizelle."*⁷⁹

So wenig für die menschliche Ontogenese eine Rekapitulation der Phylogenese tatsächlich nachgewiesen werden kann, sowenig können Mutationen und Selektionen als Prinzipien der Ontogenese angesehen werden, stellt Erich Blechschildt fest.⁸⁰

Dasselbe gilt für den Versuch, menschliche Verhaltensweisen auf tierische zurückzuführen. *"Erklärungsversuche aus Reihen analoger Verhaltensweisen besagen über die Natur des menschlichen Verhaltens ebenso wenig wie die phylogenetischen Reihen der Organe über die Natur des Körpersbaus."*⁸¹

Für die Ontogenese der Organismen, und hier kann allein von nachweisbaren, schrittweise aufeinanderfolgenden Differenzierungen gesprochen werden, muss also festgehalten werden: das in Entwicklung befindliche Wesen ist jeweils wesenhaft schon im ersten Eistadium es selbst. *"Ontogenetisch... 'wird' nicht ein Mensch, sondern 'ist' in jeder Phase seiner Entwicklung ein Mensch."*⁸² Die Änderung im Verlauf der Entwicklung bezieht sich lediglich auf das Erscheinungsbild.⁸³ *"Die Entwicklung ist nicht etwa eine Summation von Fortschritten in Richtung auf eine etwa erst nachträglich entstehende Wesensart."*⁸⁴

⁷⁸ Ebd., 93.

⁷⁹ Ebd., 95.

⁸⁰ Vgl. ebd., 96.

⁸¹ Ebd., 97.

⁸² Ebd., 98.

⁸³ Vgl. ebd., 98.

⁸⁴ Ebd., 113.

"Vielmehr zeigt der Fortgang der ontogenetisch tatsächlich nachweisbaren Differenzierungen einen allmählichen zunehmenden Verlust an Ursprünglichkeit im Sinne einer Abnahme der anfänglich vielfältigen Fähigkeiten (Potenzen) des jungen Keims. ... alle diese Differenzierungen haben gegenüber dem ursprünglichen Ei einen hohen Begabungsverlust erfahren, also keine Höherentwicklung erreicht."⁸⁵ "Jeder Differenzierungsschritt erfolgt lebendig in einem wachstumsfunktionellen System."⁸⁶

Raum-zeitlich geordnete Entwicklungsbewegungen, die zur Ausbildung eines bestimmten Organs erforderlich sind, bedienen sich zwar gesetzhaft geregelter mechanischer Kräfte, sind aber nicht dasselbe, sondern entsprechen als organische Gestaltungskräfte einer vorgegebenen Form. Zum Beispiel erfolgt die Entwicklung der menschlichen Hand durch *"pränatale Greifbewegungen"*. Blechschmidt spricht von *"Wachstumsgreifen"*, das bereits eine *"typische Handgebestellung"* des Menschen erkennen lässt.⁸⁷

Diese vorgegebene Form, die zwar erst entwicklungsdynamisch ausgebildet wird, kann, wie Blechschmidt betont, nur als etwas *"Geistiges und nicht aus der Materie Ableitbares"* verstanden werden. Das Geistige gehört für Blechschmidt zu der unabdingbaren Voraussetzung menschlicher Entwicklungsvorgänge.⁸⁸ Die Ontogenese des Menschen ist also weder mit Begriffen der Phylogenese, noch mit rein mechanisch wirkenden Kräften zu verstehen. Sie folgt vielmehr *"biodynamischen Gesetzen"*.

Die von Erich Blechschmidt nachgewiesene doppelte Individualität alles Lebendigen, diejenige der Art und des

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd., 111.

⁸⁷ Vgl. ebd., 103.

⁸⁸ Vgl. ebd., 102.

jeweiligen Exemplars dieser Art, bestätigt Kants Auffassung von den Organismen und widerlegt eindrucksvoll jede Form von Evolutionstheorie, die alles Gewordene nur minimal durch kleinste Selektionsvorteile unterscheidet. Nur die von Blechschmidt beschriebene Einzigartigkeit rechtfertigt den wesenhaften Bestand des Individuums. Das Paradox einer "*Entwicklungsgeschichte*" dessen, was schon im ersten Stadium perfekt ist, wird verdeutlicht an einem Phänomen wie der "*Handbewegung*" eines 16 mm großen Embryos. Alle Entwicklungsbewegungen der perfekten Wesensgestalt drücken ein neues Inerscheintreten desselben aus, stellen neue Weisen dar, wie das, was schon ist, sich schenkend auf den Weg zum anderen macht.

Die Einzigartigkeit des Individuums bekommt ihren Sinn in der Begegnung mit anderen Einmaligkeiten. Die Geschichte der Liebe setzt gerade die von Blechschmidt charakterisierte Seinsweise des Menschen voraus. Ohne die identische Wesensgestalt aller Individuen wird Verstehen nicht möglich. Ohne einzigartiges in-Erscheinung-Treten desselben wäre Begegnung überflüssig. Materialistische Gleichheit hat persönliche Geschichte zugunsten eines allgemeinen Arbeitsaktes "*aufgehoben*". Die einzigartige Person und ihre unvertauschbare Geschichte der liebenden Einigung mit dem anderen als anderen kann nicht aus mechanischen Gesetzen physikalisch erklärt werden. Wirkursachen (*causae efficientes*), die bei Haeckel ausdrücklich anstelle von "*Zweck-Ursachen (causae finales)*" agieren,⁸⁹ bewirken keine sinnvolle Geschichte des Miteinandersein. Nur ein Gott, der über sich als die Fülle des Seins so verfügt, dass er sie jeweils neu ganz mitteilt – nur der dreifaltige Gott, der die Vielheit als Weise seiner Selbstversenkung und nicht als ableitbare Momente seiner Selbstentwicklung erzeugt, kann als der zureichende Grund für die Geschichte einzigartiger Perfektionen betrachtet werden.

⁸⁹ Vgl. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 794.

Geschichte der Liebe, der schenkenden Vereinigung, ist nur möglich, wenn Bewegung auch als Wachstum, nicht als Entwicklung der Formgestalt verstanden wird, sondern als freie Entäußerung der aller Bewegung zugrundeliegenden perfekten Geistseele. Liebe ist nicht Mitleid mit dem "noch-nicht" oder "nicht-mehr", sondern einzigartige Freude an der Unvertauschbarkeit der Vollkommenheit, die sich in allen Raum-Zeit-Abschnitten immer anders, aber immer ganz auf den Weg macht, hinstrebt zum anderen. Allein die uneigennützigste Liebe erkennt die Perfektion auch des ersten und letzten zeitlichen Augenblicks! Wer wollte das Stammeln eines Kindes an grammatikalischer Hochform messen? Es ist das Entzücken der Liebe – auch im scheinbar Geringsten versteckt – das Ganze zu entdecken.

Wenn die Perfektion der Geistseele sich herablässt und trotz ihrer Totalität in der Einzelhaftigkeit der raum-zeitlich verfassten Materie erscheint, so leuchtet darin die Rücksicht jener Liebe auf, die sich dem anderen nicht in der Universalität seines eigenen Seins aufdrängt, vielmehr umgekehrt, das in Raum und Zeit eingegrenzte Sein dem anderen eingefaltet entgegenbringt. Die Freiheit der Liebe übermächtigt den anderen nicht, degradiert ihn nicht zum Material der eigenen Höherentwicklung. Im Gegenteil: Der Geist, der für die Begegnung mit dem anderen Geist geschaffen ist, besitzt die Freiheit, seinen selbstbewussten Selbstbesitz so zurückzunehmen, dass er sich empfänglich macht für die Entgegennahme des anderen. Die Liebe kann jeden leiblichen Gestus als Ausdruck dieser Selbsthingabe des Geistes verstehen. Die Geschichte der leiblichen Erstreckung stellt im Grunde nur diesen je neuen und doch immer gleichen Akt der Selbstentäußerung jenes Geistes dar, der sich zurückgenommen, eingefaltet auf den Weg zum anderen macht.

9. Karl Poppers methodische Betrachtung des Darwinismus

Werfen wir zum Schluss mit Karl Popper einen methodischen Blick auf den Darwinismus. Karl Popper bezeichnet erstaunlicherweise den Darwinismus, ähnlich wie Kant, als ein *"metaphysisches Forschungsprogramm"*. Mit Kant, ohne sich auf ihn zu beziehen, ist er der Meinung, dass die Lehre von der Evolution bzw. *"der Darwinismus keine prüfbare wissenschaftliche Theorie ist."*⁹⁰

Für Kant hat die Evolutionstheorie nur heuristischen Charakter, weil er davon ausgeht, dass wir die zielsetzende *"Handlungsart Gottes"* nicht einzusehen vermögen und entsprechend nur aus unserer Vorstellung bzw. der Idee von der *"Natureinheit"* ein Forschungsprogramm entwerfen können, das bestenfalls auf die Einzigartigkeit der Dinge verweisen kann, sie aber niemals abzuleiten vermag.

Popper dagegen bekennt sich zum Darwinismus in folgendem Sinn: *"Meine Logik der Forschung enthielt eine Theorie des Wachstums des Wissens durch Versuch und Irrtum, ... durch Darwinsche Selektion."*⁹¹

"Darwins Theorie der Anpassung war die erste nicht-theistische Theorie, die überzeugte" und darum auch *"nahezu allgemein akzeptiert wurde"*, so berichtet Popper.⁹² An die Stelle der einzigartigen Schöpfungstätigkeit Gottes tritt das Ausleseverfahren der *"Situationslogik"*.

Aber auch diese Perversion führt nur zu *"tautologischen"* Aussagen.

"Auf den ersten Blick erscheint die natürliche Auslese die Anpassung zu erklären, und in einem gewissen Sinne tut sie es auch; aber kaum in einem wissenschaftlichen Sinne. Zu sagen, dass eine jetzt lebende Art an ihre Umwelt angepasst ist, ist in der

⁹⁰ Popper, Ausgangspunkte, 244; vgl. 248.

⁹¹ Ebd., 243.

⁹² Ebd., 250.

Tat fast eine Tautologie."⁹³ *"Der Darwinismus macht also im Grunde keine Vorhersage über den Reichtum von Formen der Evolution. Er kann sie deshalb im Grunde auch nicht erklären."*⁹⁴

Deswegen *"besteht"* für Popper *"kaum eine Möglichkeit, eine Theorie empirisch zu überprüfen, die so schwach ist, die so wenig vorhersagende Kraft hat."*⁹⁵

Obwohl also für Popper

*"Darwins Theorie der Evolution keine ausreichende Erklärungskraft besitzt, um die irdische Evolution der Vielfältigkeit von Lebensformen zu erklären, so deutet sie darauf hin und macht darauf aufmerksam. Und sie macht sicherlich die Vorhersage, dass sofern eine solche Evolution stattfindet, es eine allmähliche sein wird."*⁹⁶ *"Die Allmählichkeit, die 'kleinen Schritte' sind somit, logisch gesehen, die zentrale Vorhersage der Theorie."*⁹⁷

Sie beruft sich dabei auf kleine Mutationen, da große Mutationen in der Regel letal sind.

*"Allerdings ist eine solche 'Erklärung im Prinzip' etwas ganz anderes als eine Erklärung, wie wir sie in der Physik erwarten und verlangen. Während wir eine bestimmte Sonnenfinsternis erklären können, indem wir sie vorhersagen, können wir eine bestimmte evolutionäre Veränderung... nicht vorhersagen oder erklären: wenn es sich nicht um eine geringfügige Veränderung handelt, können wir nur sagen, dass es irgendwelche Zwischenstufen gegeben haben muss – ein wichtiger Hinweis für die Forschung – ein Forschungsprogramm."*⁹⁸

⁹³ Ebd., 249.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., 250.

⁹⁷ Ebd., 251.

⁹⁸ Ebd.

Die *missing links* hat die "Logik der Forschung" bislang nicht ausfindig machen können. Wenn die Organismen einzigartige unvertauschbare Gedanken Gottes ausdrücken, werden sie nicht als ableitbare Stufenfolgen kleinster Schritte verrechnet werden können. Selbst das Minimalprogramm der Vorhersage der Allmählichkeit der Entwicklung lässt sich nicht verifizieren! Der Verweis auf den Charakter von Mutationen hilft ebenfalls wenig, solange nicht erklärt werden kann, wie aus veränderten Quantitäten der Umschlag in die neue Qualität bzw. den neuen Artgehalt erfolgen soll. Auch die Paarung von Mutation und Selektion führt nur weiter in die "tautologische Sackgasse" – oder viel schlimmer, zur revolutionären Selektionstheorie des Marxismus.

XIII. Kapitel: Karl Marx: Evolution und Revolution

A Gesellschaftliche Reproduktion der Evolution

1. Die Götter sollten das Zentrum der Erde werden

*"Ich hatte", so berichtet Karl Marx, "Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten."*¹

Es gilt für Marx *"im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden."*²

Wie sieht also die Wissenschaft aus, die Gott in der Welt darstellt, die die wahre Versöhnung von Himmel und Erde, Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit ansichtig macht? Wie sieht die absolute Wissenschaft aus, die nicht mehr Theorie, abstrakte Aussage über Wirklichkeit ist, sich vielmehr als Selbstdarstellung der wirklichen Wirklichkeit erweist?

*"Unser ganzer Zweck", so fordert Marx, "kann in nichts anderem bestehen, ... als dass die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewusste menschliche Form gebracht werden."*³ Es geht Marx um die *"praktisch kritische Tätigkeit"*, die das, was ist, als das, was ist, zur Selbstdarstellung bringt.

¹ Karl Marx, Brief an seinen Vater (10.11.1837), in: Die Frühschriften, ed. Siegfried Landshut, Stuttgart 1953, 7. Marx' Werke werden im Folgenden, sofern sie nicht in dieser Sammlung der Frühschriften enthalten sind, nach der Berliner Ausgabe mit Bandangabe und Seitenzahl zitiert: Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Berlin 1957-1966.

² Ebd.

³ Marx, Brief an Ruge (Sept. 1843), in: Die Frühschriften, 170.

*"Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen."*⁴ *"Die Revolutionen bedürfen eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist."*⁵

Hegel hat das bloß für sich bestehende Faktum der Inkarnation des Geistes im Jahr Null in die *"Faktizität der Vernunft"* aufgehoben und zum Prinzip der Weltgeschichte erklärt.

Ist es Hegel damit gelungen, die wahre Wirklichkeit herzustellen? Repräsentiert der Staat der Französischen Revolution das Reich Gottes auf Erden? Es ist Hegel darum zu tun, den Monarchen als den wirklichen Gottmenschen, als die wirkliche Verkörperung der Idee darzustellen, als wäre nicht das Volk der wirkliche Staat, kritisiert Karl Marx. Der Staat ist ein Abstraktum. Das Konkretum ist das Volk. Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie.

Der Mensch ist zwar von Hegel deifiziert, sofern er in eins gesetzt ist mit Gott. Aber es bleibt ein abstraktes, unwirkliches Verhältnis. Das faktische, unmittelbare Identischsein von Gott und Mensch steht weiterhin aus. Solange der Mensch unter den Anspruch Gottes genommen ist, solange er der Staatsverfassung untergeordnet bleibt, ist er dem Mitmenschen entfremdet.

Die Deifizierung des Menschen müsste seine Sozialisierung sein. Der Mensch müsste in seinem Mit-Mensch-Sein Gott sein, fordert Marx. *"Feuerbachs große Tat ist", dass er "das gesellschaftliche Verhältnis des 'Menschen zum Menschen' ... zum Grundprinzip der Theorie macht."*⁶

2. "Der Geist ohn' Aug', ohn' Zahn, ohn' Ohr"

⁴ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Die Frühschriften, 218.

⁵ Ebd.

⁶ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 250-251.

Aber, beanstandet Marx: *"Das menschliche Wesen, der Mensch gilt für Hegel gleich Selbstbewusstsein."*⁷ *"Das für sich abstrahierte und fixierte Selbst ist der Mensch als abstrakter Egoist."*⁸ Als *"Prädikat"* des sich selbst wissenden Gottes ist der wirkliche Mensch in seinem materialen Für-sich-sein in das rastlose Kreisen des absoluten Selbstbewusstseins aufgehoben.

Menschliches Bewusstsein ist also *"keine Qualität der menschlichen Natur"*⁹ – vielmehr Gegenstand der Selbstentäußerung des Absoluten – Objekt des göttlichen Prozesses der Selbstreflexion. *"Das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein ist in seinem Anderssein als solchem bei sich."*¹⁰ Gott erkennt im *"absoluten Wissen"* das Wissen des Menschen als den Gegenstand seiner eigenen Selbstobjektivation und holt damit das nur für einen Augenblick *"zum Schein"* unterschiedene *"An-sich-sein"* menschlichen Bewusstseins in das *"Für-es-sein"* des absoluten Selbstbewusstseins zurück, kritisiert Karl Marx an Hegel.

In Wahrheit erweist sich das Wissen des Menschen also als bloße Gegenständlichkeit für das absolute Selbstbewusstsein, an sich ist es nichts. Die einzig wirkliche Gestalt menschlicher Existenz, das Selbstbewusstsein, wird als Moment der Selbstartikulation des absoluten Wissens aufgehoben. Hegel hebt nicht eine entfremdete Gestalt menschlicher Existenz auf, sondern nimmt an der Gegenständlichkeit als solcher, an dem Für-sich-sein des Menschen Anstoß, klagt Karl Marx.¹¹ Entfremdung bedeutet für Hegel nicht, dass der Mensch sich unmenschlich, im Gegensatz zu sich selbst vergegenständlicht, verdinglicht.¹² Mit Entfremdung bezeichnet Hegel vielmehr den notwendigen Gegensatz von Subjekt und Objekt überhaupt – den Akt der Selbstobjektivation

⁷ Ebd., 271.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Ebd., 277.

¹¹ Vgl. ebd., 276.

¹² Vgl. ebd., 261-262.

des Denkens, bzw. die Versinnlichung des Geistes. Versöhnung dieses Widerspruchs bedeutet also Aufhebung der sinnlich gegenständlichen Wirklichkeit als solcher, Rückführung der objektiv gesetzten Gegenständlichkeiten in den Akt des sich im Objekt selbst erkennenden absoluten Subjektes. An sich ist der Mensch, resümiert Karl Marx, Moment der Produktionsgeschichte des absoluten Geistes; insofern ist seine materiale Gestalt nur der Ausdruck der Vereinzelung der Selbstobjektivation des sich selbst denkenden göttlichen Geistes. *"Die menschliche Natur ist [für Hegel] nur eine Qualität des Selbstbewusstseins"*¹³, kritisiert Marx.

"Die Wiederaneignung des als fremd, unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens des Menschen" - als Akt der als Entäußerung gesetzten menschlichen Natur – hat also für Hegel *"nicht nur die Bedeutung, die Entfremdung, sondern die Gegenständlichkeit aufzuheben"* – d. h. also: Für Hegel gilt der Mensch *"als ein nicht-gegenständliches, spiritualistisches Wesen."*¹⁴

*"Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen"*¹⁶, stellt aber Marx fest. Das Verhältnis von absolutem Subjekt und menschlicher Natur als Objekt erweist sich als *"mystisches Subjekt-Objekt"*, als eine *"über das Objekt übergreifende Subjektivität."*¹⁶

Das absolute Subjekt, das seine Entäußerung, das menschliche Bewusstsein, in sich zurücknimmt, vollzieht im Akt der Aneignung den das Objekt vernichtenden Übergriff. Versöhnung der entfremdeten menschlichen Natur bedeutet *"Einverleibung in das Selbstbewusstsein"* des Absoluten.¹⁷ *"Der zum Denken erhobene Egoismus"*, der das von ihm unterschiedene bzw.

¹³ Ebd., 271.

¹⁴ Ebd., 270.

¹⁶ Ebd., 274.

¹⁶ Ebd., 282.

¹⁷ Ebd., 271.

objektiv gesetzte – das Anderssein – nur als eine Weise der Selbstreflexion betrachtet, kritisiert Marx zu Recht.

Hegel macht nur das Selbstbewusstsein zum Subjekt.¹⁸ Aber dieses absolute Subjekt wird erst als Resultat des weltgeschichtlichen Prozesses. Die von ihm gesetzten Objekte, der Mensch und seine Welt, erweisen sich entsprechend als abstrakte "*Dingheiten*"¹⁹. Das Denken bildet sich im Entwicklungsprozess seiner selbst zwar ein, das andere seiner selbst, sinnlich, wirkliche, gegenständliche Welt zu werden.

Wie soll aber der sich selbst entfaltende Geist etwas von ihm selbst wirklich "*Unterschiedenes*", die konkrete Einzelheit materialer Natur, setzen? Der Geist ist beschäftigt mit der Selbstherstellung. Alles, was er macht, dient nur der eigenen Geistwerdung. Nur ein an sich schon perfekter Geist könnte – kraft des vollendeten Selbstbesitzes – etwas von ihm wahrhaft Unterschiedenes, d. h. Selbständiges, hervorbringen.

Der als Akt der Bewusstwerdung gesetzte Gegenstand repräsentiert nur die "*Dingheit*" – ein "*Gedankending der Abstraktion*".

*"Es ist ferner klar, dass die Dingheit daher durchaus nichts Selbständiges, Wesentliches gegen das Selbstbewusstsein, sondern ein bloßes Geschöpf, ein von ihm Gesetztes ist, und das Gesetzte, statt sich selbst zu bestätigen, ist nur eine Bestätigung des Aktes des Setzens, der einen Augenblick seine Energie als das Produkt fixiert und zum Schein ihm die Rolle – aber nur für einen Augenblick – eines selbständigen Wesens erteilt."*²⁰

Die im Prozess der Subjektwerdung des absoluten Geistes gesetzte "*Dingheit*", Menschen und Dinge dieser Welt, erweisen sich als nicht wahrhaft unterschieden von diesem sich selbst

¹⁸ Vgl. ebd., 272.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Ebd., 273.

produzierenden Selbstbewusstsein. Die Nichtunterschiedenheit des Gegenstandes macht aber zugleich seine Nichtigkeit aus. *"Der Gegenstand erweist sich als ein vorgemachter Dunst"*. Er ist nichts anderes als das Wissen selbst, das sich selbst entgegenstellt und daher sich eine Nichtigkeit entgegenstellt, ein Etwas, das nichts anderes ist, als es selbst, bemerkt Marx hellsichtig.²¹

"Wir haben... alle Illusionen der Spekulation zusammen." Einmal: das absolute Selbstbewusstsein bleibt in seiner Entäußerung – im Objekt seiner Reflexion –, der bloßen Dingheit, bei sich.

Zweitens bleibt dieser gesetzte und aufgehobene Gegenstand doch notwendig als Akt der Selbstbestätigung des Absoluten bestehen.²² In der *"Überwindung des Gegenstandes"*²³ kommt der Prozess der Selbstproduktion des absoluten Wissens zu sich.²⁴ Der Geist braucht den Widerstand des Gegenstandes zu seiner Selbstreflexion.

3. Der Geist der Natur

*"Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebenso wohl als das Subjekt der Begriff ist. ... Er ist diese Identität somit nur als Zurückkommen aus der Natur"*²⁵, argumentiert Marx mit Hegel.

Was ist der Geist als *"absolute Idee"*? Als Einheit mit sich in seinem Bei-sich-selbst-sein? Identität der Nichtidentität, *"Einheit des Mannigfaltigen"*, Bewusstsein, das seine Elemente, *"Teile"* im Prozess der Selbstartikulation, vor sich hinstellt, um im Akt der

²¹ Vgl. ebd., 277.

²² Vgl. ebd., 270.

²³ Ebd., 270.

²⁴ Vgl. ebd., 277.

²⁵ Ebd., 287.

Unterscheidung dieser seiner *"Besonderheiten"* sie selbstbewusst zu sich selbst zu versammeln. Zurückgekommen aus dem Sondierungsakt seiner Teile, zurück von der Entäußerung in die Natur, verharret der Geist nun aber in seinen Teilen bei sich nicht als Selbstbewusstsein, als Wissen um sich. Er bleibt nicht abstrakte Erfassung seiner Momente, *"Geist der Natur"*. Vielmehr treibt *"die Langeweile"*, *"die Sehnsucht nach seinem Inhalt"* ihn zurück in die Natur. Der Geist gibt seine Abstraktion auf und so kommt er wieder bei einem Wesen an, welches gerade sein Gegenteil ist, die Natur.²⁶

Die absolute Idee beschließt im Akte ihrer abstrakten Selbstanschauung, die Natur als das Moment ihrer Besonderheit aus sich zu entlassen.²⁷ Marx kommentiert Hegel:

*"Die absolute Idee... ist durchaus nichts anderes als die Abstraktion... der abstrakten Denker, die... sich... entschließt, sich selbst aufzugeben und ihr Anderssein, das Besondere, Bestimmte an die Stelle des Beisichseins, Nichtseins, ihrer Allgemeinheit ihrer Unbestimmtheit zu setzen, die Natur, die sie nur als Abstraktion, als Gedankending in sich verbarg, frei aus sich zu entlassen, d. h. die Abstraktion zu verlassen und sich einmal die von ihr freie Natur anzusehen."*²⁸

Wenn der absolute Geist sich tatsächlich als die Einheit des Mannigfaltigen – die Allgemeinheit des Besonderen erweist – ist die Marxsche Interpretation konsequent. Ein Geist, der wesenhaft Identität der Nichtidentität, Einheit der Teile ist, bleibt abstrakt, sofern er diese seine Bestimmungen nicht bewusst setzt.

Metaphysisch klassisch gedacht hat man eine Einheit von Teilen – im Unterschied zur unteilbaren Einheit des Geistes mit sich selbst – "Natur" genannt. Hegel bestimmt den Geist als Geist der Natur, sofern der Geist erst vermittelt seiner Teile zum

²⁶ Vgl. ebd., 383.

²⁷ Vgl. EdW I § 244, VIII, 451-452.

²⁸ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 250.

Selbstbewusstsein gelangt. Ohne die konkrete Setzung der Natur, ohne die Realisierung des Teils an einer für sich gesetzten materialen Einzelwirklichkeit, bleibt der Geist der Natur abstraktes Selbstbewusstsein.

Der Übergang des Geistes in die Natur wird von Hegel entsprechend auch beschrieben als: *"Offenbaren, welches als die abstrakte Idee unmittelbarer Übergang, Werden der Natur ist."*²⁹

Der christliche Terminus Offenbarung wird hier von Hegel im aufgehobenen Sinn gebraucht: Das Faktum der Inkarnation des göttlichen Geistes, aufgehoben in die Faktizität der Vernunft, wird als Akt der *"Affirmation des Geistes"*, als Weise der Selbstvermittlung und Selbstbestätigung des Absoluten in Anspruch genommen. Der Geist bleibt ohne Unterscheidung seiner Momente in sich selbst verschlossen, unbewusst. Erst durch das *"Setzen der Natur als seiner Welt"* erscheint er sich selbst in seinen Elementen. Durch Offenbarung, durch die Erschaffung der Welt, erkennt der Geist, wie Hegel lehrt, seine Besonderheiten als Artikulationsweisen seiner selbst und erhebt sich durch sie zum Selbstbewusstsein.

Das Denken, das sich selbst nur als Abstraktion von der Vielheit naturhaften Seins erfasst – das Denken, *"das ohn' Aug, ohn' Zahn, ohn' Ohr, ohn' alles ist"*, entschließt sich, *"die Natur als Wesen anzuerkennen und sich auf die Anschauung zu verlegen"*³⁰, resümiert Marx.

Marx zeigt – wie mir scheint zu Recht –, dass der absolute Geist Hegels inhaltlich gesehen der Geist der Natur ist, der Geist, der die Natur zu seinem Wesen hat.

Was heißt nun aber – Geist der Natur? Wie ist dieser dialektische Begriff zu fassen? Ist die Natur Artikulation des Geistes – oder ist

²⁹ Ebd., 287.

³⁰ Ebd., 285.

der Geist Abstraktion, Bewusstsein der Natur? Oder wird mit "*Geist der Natur*" – jenseits einer dialektischen Verknüpfung – ein Geist beschrieben, der in der Freiheit seines Selbstbesitzes die Natur als Weise seiner Selbstversenkung schafft? Die christliche Theologie spricht von einem Geist, der die Natur nicht als Artikulationsmoment seiner selbst setzt, sie vielmehr umgekehrt als Weise der Hingabe an den anderen als anderen versteht.

Hegel hat die Natur als Artikulationsmoment des sich selbst erfassenden absoluten Geistes verstanden, wogegen Marx "*die Wesen, welche er* [sc. "der abstrakte Denker", gemeint ist Hegel] *in der göttlichen Dialektik*" des absoluten Geistes "*als reine Produkte... des Denkens aus dem Nichts... zu schaffen meinte*", als "*Abstraktion von Naturbestimmungen*" entlarvte.³¹ Wer hat recht?

Die klassische Theologie, die weitgehend die griechische Metaphysik als Basis der Offenbarungsaussagen beanspruchte, erklärte die Schöpfung der Welt als Werk der im innertrinitarischen Liebesgespräch geeinten göttlichen Personen.

Schöpfung wurde, im Gegensatz zu Hegel, nicht als Weise der Selbstartikulation bzw. Selbstwerdung Gottes begriffen, sondern als Akt schenkender Liebe. Sie ist deshalb als eine "*positio ad extra*" definiert und nicht als Moment des innertrinitarischen Entwicklungsgeschehens erklärt. Die Schöpfung der Welt, als Ausdruck überfließender Güte Gottes, hat den vollendeten Selbstbesitz Gottes zur Voraussetzung – und dient nicht als Funktion der Selbsterstellung des Absoluten, wie Hegel es will.

Wie aber ein Geist, der als Produkt seiner ihn selbst konstituierenden Teile erst entsteht, gerade die ihn selbst erst hervorbringende Natur als eine eigenständige, von ihm unterschiedene Wirklichkeit setzen soll, bleibt das Geheimnis einer spekulativen Dialektik, die mit dem Verweis auf

³¹ Ebd., 285-286.

Wechselwirkung zwar den Kreisschluss eines Denkens, das unmittelbar schon mit sich selbst identisch ist, im Sinne der noysis noyseos erklären kann, aber gerade nicht die Entstehungsgeschichte eines Geistes, dessen Wesen Naturwerdung beinhaltet. Wenn der Geist Resultat seiner Naturelemente ist, ist er dann nicht wirklich Bewusstsein der Natur – in der Weise, wie Marx ihn zu erklären sucht: Wissen um die wachsende Einigung naturhafter Mannigfaltigkeit?

4. Die Frage nach dem Ursprung der Natur

Natürlich stehen Hegel und Marx gleichermaßen vor der Frage nach dem Ursprung dieses unbewussten Anfangs, nenne ich ihn mit Hegel "*unbewussten Geist*" oder mit Marx "*unbewusste Natur*". Mit dem Kunstgriff dialektischer Wechselwirkung – die Natur konstituiert den Geist, wie umgekehrt der Geist die Natur bedingt –, ist das Problem nicht zu lösen. Wie ein Sein "*causa sui*" werden soll, wenn es sich gerade noch nicht selbst besitzt, wie etwas sich dazu noch zielgerecht als dieser absolute Geist bzw. Natur hervorbringen soll, wenn es sich anfänglich nur unbewusst vorfindet, bleibt solange rätselhaft, als ich den Geist nicht verwechsele mit dem Naturtrieb, der erstaunlicherweise das Ziel seiner Selbstbefriedigung unbewusst sicher anstrebt. Aber was ist der Trieb? Versteht er sich aus sich selbst? Ist er das Wesen der *causa sui*? Oder gerade, wie wir bereits im vorigen Kapitel sahen, die Perversion des Geistes der Liebe?

Der Geist der Liebe ist uns offenbart durch die Inkarnation des göttlichen Geistes. Gott ist Geist, bezeugt das Evangelium Christi wie die vernünftige Auslegung dieser Botschaft durch Hegel. Das Geistsein Gottes hat die Metaphysik als die Weise der unmittelbaren Identität von Denken und Sein erklärt. Gott ist, sich selbst denkend, unmittelbar von Ewigkeit her durch sich selbst. Diesen seinen unmittelbaren vollendeten geistigen Selbstbesitz verschenkt Gott. Der Vater, der sich selbstbewusst hervorbringende Urgrund allen Seins, behält sein Sein nicht für

sich, sondern teilt den vollendeten Selbstbesitz ganz und uneingeschränkt dem anderen, dem Sohne mit. Der Sohn, dem Vater wesengleich, weil die gleiche Fülle des Seins als die Selbstmitteilung des Vaters besitzend, schenkt sich seinerseits dem Vater, bezeugt das Evangelium. Diese Liebesgeschichte der gegenseitigen Schenkung der göttlichen Personen erklärt Hegel als Beziehung der Wechselwirkung, die Vater und Sohn wechselseitig konstituieren soll. Der Vater wird Vater als selbstbewusste Existenz, wie Hegel lehrt, nur vermittelt der Zeugung des Sohnes. Die gegenseitige Hingabe von Vater und Sohn, die Geschichte der Freiheit sich mitteilender Liebe, wird von Hegel in das Gegenteil pervertiert: Notwendig zum Zwecke des vernünftigen Selbstbesitzes objektiviert sich der unbewusste Geist, stellt sich selbst gegenüber, entäußert sein Wesen als Natur der Selbstherstellung. An die Stelle der naiven Erzählung von Vater und Sohn tritt die vernünftige Entäußerungsgeschichte des Geistes in die Natur. An die Stelle der Freiheit der Offenbarung tritt der Trieb der notwendigen Ergänzung. Die freie Liebeseinheit von Vater und Sohn, die sich ausspricht in der Hauchung des Heiligen Geistes als der dritten Person, wird von Hegel vertauscht mit der genüsslichen Selbstbefriedigung des unbewussten Triebes im Objekt seiner Bedürfnisstillung. Die biblische Geschichte von Schöpfung und Erlösung wird "aufgehoben" in den Akt der Naturwerdung des Geistes bzw. in die Rückkehr des Geistes aus der Natur zur Unmittelbarkeit seiner selbst. Das Faktum der Inkarnation des Geistes, so wie es die Evangelien berichten, aufgehoben in die "Faktizität der Vernunft", wird erklärt als Geist, der zum Zwecke seiner Selbstobjektivation materiale Natur setzt und aufhebt. "*Inkarnation des Geistes als Angelpunkt der Weltgeschichte*"³² bedeutet nicht mehr Versenkung des vollendeten Selbstbesitzes an den anderen, Selbstmitteilung, sondern Selbstwerdung vermittelt des anderen. Aus der Natur als der Weise der Selbsthingabe ist für Hegel das Medium der Selbstbefriedigung geworden.

³² Vgl. PdGesch, XI, 410.

Der zum Naturtrieb pervertierte Entäußerungsakt des Geistes kann seine Genesis nur als Negation jenes Geistes behaupten, dessen Schenkung er sein eigenes Dasein verdankt. Was historisch sich ereignet in der Auseinandersetzung zwischen Feuerbach und Hegel, ist auch die prinzipielle Voraussetzung für den Kommunismus bzw. *"Sozialismus als Sozialismus"*, der nicht mehr durch die Negation des göttlichen Geistes das Dasein des Menschen setzt, sich vielmehr als *"positives, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes Selbstbewusstsein des Menschen und der Natur als des Wesens"*³³ versteht.

Allein der sich unmittelbar selbstbewusst besitzende Geist – die unmittelbare Identität von Denken und Sein, von der ganzen klassischen Tradition der Metaphysik wie des Christentums Gott genannt, kann sich selbst zielbewusst hervorbringen.

Selbst wir, die wir uns als Selbstbewusstsein vorfinden und nicht durch unser Denken uns ins Dasein bringen, können nur in dem Maße etwas Bestimmtes machen, als wir das zu bewerkstellende Ding und uns selbst einsichtig besitzen. Eine unbewusste Triebäußerung der Natur kann nur dann zielsicher ihr entsprechendes Objekt erreichen, wenn diese dem Artcharakter des jeweiligen Wesens angepasste Triebausrüstung von einem selbstbewussten Geist so eingerichtet ist, dass die Triebstruktur auf zugehörige Befriedigungsobjekte abgestimmt ist.

In jedem Fall setzt also eine zielstrebige Naturentwicklung einen Geist voraus, der bewusst diese Natur als Einheit der Vielheit schafft. Also kann die Natur nicht das Material der Bewusstwerdung des Geistes sein!

Sie ist vielmehr Ausdruck der freien Entäußerung des Geistes, d. h. eines sich vollendet selbstbesitzenden Geistes, der die Natur als Weise seiner ungeschuldeten Selbstmitteilung an den anderen schafft. Dann erweist sich Natur als Material der Anverwandlung

³³ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 248.

bzw. als Gestalt des zurückgenommenen Selbstbesitzes, der sich empfänglich macht für die Entgegennahme des anderen als anderen. Natur des Geistes beschreibt also ursprünglich den Akt der Selbsthingabe des Geistes, erzählt – theologisch gesehen – die Geschichte der Liebe, die nicht bei sich sein will, sich vielmehr dem anderen als anderem vermählt.

5. Das göttliche Wesen der Natur

Mit der *"Idee des 'umgekehrten Gottes'"*³⁴ vollziehen die Materialisten die *"Gedanken der Vergangenheit."*³⁵

Das ist *"gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, dass wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen"*³⁶, erklärt Karl Marx.

Feuerbach hat recht: Die bisherige Philosophie erweist sich als nichts anderes als in Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion.³⁷

"Kritik der Religion ist" daher für Marx *"die Voraussetzung aller Kritik."*³⁸ *"Die Kritik des Himmels"* muss in *"Kritik der Erde"* verwandelt werden.³⁹ *"Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden."*⁴⁰

Der Geist über der Natur und dem Menschen erweist sich, für Marx, als Geist der Abstraktion. *"Der konkreten fest gerundeten geistigen Natur"* werde ich erst gerecht, wenn ich den Menschen und seine Welt nicht länger als Medium der Selbstobjektivation eines für sich seienden absoluten Geistes begreife – und die materiale Natur in den Selbstentwicklungsakt des Geistes

³⁴ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M 1971, 215.

³⁵ Marx, Brief an Ruge (Sept. 1843), in: *Die Frühschriften*, 170.

³⁶ Ebd., 168.

³⁷ Vgl. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, in: *Die Frühschriften*, 278.

³⁸ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Die Frühschriften*, 207.

³⁹ Vgl. ebd., 209.

⁴⁰ Marx, Brief an seinen Vater (10.11.1837), in: *Die Frühschriften*, 7.

aufhebe –, vielmehr umgekehrt, die Natur als das Wesen des Geistes betrachte.

Der Nachweis der Nichtigkeit von Religion, Sitte, Moral – als der Verpflichtung einem an sich seienden Geiste gegenüber – ist durch die Existenz des Proletariats erbracht. *"Die Praxis ist die Wahrheit der Theorie"*, erklärt Karl Marx.

"Analyse des mystischen, sich selbst unklaren Bewusstseins, trete es nun religiös oder politisch auf" – ist gefordert.⁴¹ *"Es wird sich endlich zeigen, dass die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewusstsein ihre alte Arbeit zustande bringt."*⁴² *"Es handelt sich um eine Beichte, um weiter nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind"*⁴³, fordert Marx.

"Die Frage nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen" schließt für Karl Marx das *"Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen"* ein.⁴⁴

Die Entfremdung des Menschen und seiner Welt – der Missbrauch des Menschen als Material der Geistwerdung Gottes – wird in dem Augenblick für Marx überwunden, als die *"Wesenhaftigkeit des Menschen in der Natur"*⁴⁵ erkannt wird. Der Geist Gottes ist für Marx nicht mehr der Geist über der Natur und dem Menschen – vielmehr der Geist der Natur des Menschen.

6. Die Menschwerdung der Natur

An die Stelle der Inkarnation des göttlichen Geistes tritt nun die Wesenseinheit Natur-Mensch, der Stoffwechsel von Mensch und

⁴¹ Marx, Brief an Ruge (Sept. 1843), in: Die Frühschriften, 171.

⁴² Ebd., 171.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 248.

⁴⁵ Ebd., 248.

Natur: *"Der Stoffwechsel hat zum Inhalt, dass die Natur humanisiert, die Menschen naturalisiert werden."*⁴⁶

Marx lässt sich dabei von Vorstellungen Jacob Moleschotts inspirieren, der von sich bekennt: *"Ich habe kein Hehl, es auszusprechen: die Angel, um welche die heutige Weltweisheit sich dreht, ist die Lehre vom Stoffwechsel."*⁴⁷

Schon Feuerbach, so erklärt Karl Marx, hat das wahre Wesen der Natur erkannt. Die Materie ist nicht *"das Kreuz aller Philosophie"*, sondern die wirkliche, fraglose in sich selbst ruhende *causa sui*. *"Die Natur hat keinen Anfang und kein Ende, sie ist schlechthin eine göttliche Wesenheit."*

Absolutheit der Natur bedeutet aber nicht bewegungslose Verslossenheit in sich selbst. Es kann nicht darum gehen, den christlichen Gott mit der Absolutheit der Natur zu vertauschen, argumentiert Engels. Im Gegenteil, die Natur ist für ihn wesenhafte Entwicklung. Sie strebt auf den Menschen zu, wie dieser im Austausch mit ihr existiert. *"Der Mensch ist der offenbare Gott. In ihm realisiert und expliziert sich das göttliche Wesen der Natur"*⁴⁸, entwickelt Feuerbach. Für Feuerbach ist der Mensch das *"ens realissimum"*, das *"positive Realprinzip der Philosophie."*

Hat Hegel, in den Augen von Marx, das *"mystische, sich selbst unklare Faktum der Offenbarung zur Faktizität der Vernunft erhoben"*, so wird durch Feuerbach die Philosophie zur Anthropologie. Die christologische Grundaussage, dass Gott Mensch wird, besagt für Feuerbach nicht Fleischwerdung des absoluten, für sich seienden Geistes, sondern umgekehrt

⁴⁶ Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a. M 1962, [Schmidt, Begriff der Natur bei Marx], 64.

⁴⁷ Jacob Moleschott, Der Kreislauf des Lebens, Mainz 1857, 394.

⁴⁸ Vgl. Feuerbach, Wesen des Christentums, 234: "Gott, das objektive Wesen der Religion, ist das sich selbst gegenständliche Wesen des Menschen."

Selbstoffenbarung der Natur im Menschen, d. h. Menschwerdung der Natur.

Das Geheimnis des sich schenkenden göttlichen Logos, der Fleisch wird, um den Menschen heimzuholen aus Sünde und Not, wird in das Gegenteil pervertiert: Die Natur wird menschlicher Leib, um sich selbst zu empfinden und zu genießen. Göttliche Liebe, die sich selbst zurücknimmt, um dem anderen Raum bei sich zu gewähren, wird in ihr Gegenteil verzerrt. Aus Liebe wird Trieb, der den anderen braucht, missbraucht, zum Zwecke der Selbstbefriedigung.

Wie gelingt es nun Marx, "*das umgekehrte Absolute*", "*das göttliche Wesen der Natur*" als "*reinen Gegenstand für den Menschen*" ansichtig werden zu lassen?

Das Absolute, die Natur, muss nicht mehr als für sich seiende Macht anerkannt werden, sofern sie sich als "*reine Sache der Nützlichkeit*", als Gegenstand des Konsums bzw. Mittel der Produktion erweist.⁴⁹ Das Sein der Natur entwickelt sich, nach Marx, als Sein für andere – offenbart sich als die wahre Naturgeschichte des Menschen. "*Die konkrete, festgerundete geistige Natur*" als das wahre wirkliche Absolutum stellt sich her für den Menschen, nimmt nicht den Menschen in seinen Dienst, beansprucht nicht menschliche Reflexion als Moment der Selbstreflexion, sondern "*inkarniert sich im Arbeitsakt*" des Menschen.

"*Das Werden der Natur für den Menschen*" geschieht nach Marx zunächst im Akte der "*generatio aequivoca*" als "*natürlicher Selbsterzeugungsprozess*". Diese "*erste Natur*" ist durch Mischung anorganischer Stoffe, die sich später zu organischen synthetisieren, hervorgegangen, stellt Marx fest.

⁴⁹ Vgl. Schmidt, Begriff der Natur bei Marx, 136.

Die Materie als die erste Quelle aller Arbeitsmittel und Gegenstände hat der Mensch nicht geschaffen.⁵⁰ *"Die Erde... findet sich ohne sein Zutun als der allgemeine Gegenstand der menschlichen Arbeit vor."*⁵¹ *"Im Rohentwurf zum 'Kapital' 'ursprüngliche Proviantkammer' und 'ursprüngliches Arsenal von Arbeitsmitteln'."*⁵²

Durch Individualisierung der elementarischen Materie bzw. durch Auflösung des Individualisierten, durch *"Umformung des Stoffes"* – *"Zusammensetzen und Trennen"* – entstehen nach Marx im Anschluss an Pietro Verri *"alle Erscheinungen des Weltalls."*⁵³

Die erste Weise der Arbeit im Sinne der Umformung des *"ewig kreisenden Stoffes"* – als Herstellung der Natur für den arbeitenden Menschen, verrichtet die *"lebendige Zeit"*. *"Die Arbeit ist das lebendige, gestaltende Feuer, die Vergänglichkeit der Dinge, ihre Formung durch die lebendige Zeit."*⁵⁴ Von Stufe zu Stufe wird nun nach dieser Ansicht das An-sich-Sein der Materie immer mehr in ein Sein für uns verwandelt, bis der Naturstoff durch Arbeitskraft in den menschlichen Organismus umgesetzt ist.⁵⁵ Der großindustrielle Produktionsprozess bearbeitet den Naturstoff schließlich so lange, bis er zuletzt die Form erhält, worin er direkt Gegenstand des Selbst werden kann, *"wo also die Aufzehrung des Stoffes und die Aufhebung seiner Form menschlicher Genuss wird, seine Veränderung sein Gebrauch selbst ist."*⁵⁶

Ob uns aber durch Aufzehrung bzw. Vernichtung die Natur näher gebracht werden kann, ist gerade die Frage an die Dialektik, die vorgibt, durch Negation der Negation die Position zu entwickeln.

⁵⁰ Vgl. ebd., 52.

⁵¹ Marx, Das Kapital I, XXIII, 193.

⁵² Schmidt, Begriff der Natur bei Marx, 67.

⁵³ Marx, Das Kapital I, XXIII, 57-58, Anm. 13; vgl. Schmidt, Begriff der Natur bei Marx, 72.

⁵⁴ Rohentwurf, 265; vgl. Schmidt, Begriff der Natur bei Marx, 62.

⁵⁵ Vgl. Schmidt, Begriff der Natur bei Marx, 53-54.

⁵⁶ Rohentwurf, 226; vgl. Schmidt, Begriff der Natur bei Marx, 63.

7. Arbeit als Inkarnation des Absoluten

Die ganze Weltgeschichte erweist sich für Marx als nichts anderes als die *"Menschwerdung der Natur"* – als Umformung des Naturstoffes in und für den menschlichen Organismus. Als Produktions- und Konsumgut wird die Natur der *"reine Gegenstand"* für den Menschen.

*"Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultat – der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also, einmal, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung, und als Aufhebung dieser Entäußerung: dass er also das Wesen der Arbeit fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, und wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift."*⁵⁷

Zusammenfassend sagt Marx, Hegel fasse also *"die Arbeit als den Selbsterzeugungsakt des Menschen."*⁵⁸ Durch Arbeit soll nach dieser Vorstellung der Mensch sich selbst aus seinen tierischen Vorformen hervorbringen. *"Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren."*⁵⁹

Entsprechend wird der Mensch von Marx im Anschluss an Benjamin Franklin als ein *"Werkzeuge fabrizierendes Tier"*⁶⁰ definiert. Die Produktionsinstrumente, durch deren Herstellung und Gebrauch der Mensch sich vom Tier unterscheidet, nennt Marx *"verlängerte Leibinstrumente"*. Der Mensch *"tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörenden Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer*

⁵⁷ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 269.

⁵⁸ Ebd., 281.

⁵⁹ Marx, Die deutsche Ideologie, in: Die Frühschriften, 347.

⁶⁰ Marx, Das Kapital I, XXIII, 194.

*für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur"*⁶¹, stellt Marx fest.

Dieser *"Stoffwechsel"*⁶², die gegenseitige Formung von Mensch und Natur, geschieht wesentlich durch das Werkzeug als *"die vernünftige Mitte von Subjekt und Objekt"*. Der menschliche Organismus selbst wird als *"Zwergwerkzeug"* betrachtet – als die *"existierende Allgemeinheit des praktischen Prozesses."*⁶³ Diese vermittelte Mitte des Werkzeuges im allgemeinen Arbeitsprozess der Selbsterzeugung von Mensch und Natur wird von Marx auch belegt mit einem Verweis auf Darwin:

*"Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d. h. auf die Bildung der Pflanzen und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen... nicht gleiche Aufmerksamkeit?"*⁶⁴

Der Mensch und sein Leib erweisen sich für Marx als *"Organe am Gesamtarbeiter Natur"*, seine Produktion als Verlängerung der *"natürlichen Technologie"*.

*"Indem aber für den sozialistischen Menschen die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner Geburt durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozess."*⁶⁵

⁶¹ Ebd., 192.

⁶² Ebd.

⁶³ JR I; ed. Lasson, XIX, 221.

⁶⁴ Marx, Das Kapital I; XXIII, 392.393, Anm. 89.

⁶⁵ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 247-248.

Der Mensch bringt nach diesem von Marx beschriebenen Arbeitsprozess sich selbst hervor. Er braucht sein Dasein nicht länger einem Schöpfergott zu verdanken. Er ist ein selbständiges Wesen, sobald er das *"Durch-sich-selbst-Sein der Natur und des Menschen"* erfasst. Unabhängig von einem Grund außer sich – soll sich der Mensch in dem Maße selbst besitzen, als er *"die reine Gegenständlichkeit der Natur für ihn"* umsetzt in eigene Arbeitskraft und als Konsumgut *"aufzehrt."*

8. Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen

Die Selbständigkeit, die der Mensch als Arbeitsorgan, als Produktionsmittel am *"Gesamtarbeiter Natur"* besitzt, schildert uns Engels in seiner Broschüre: *"Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen"*⁶⁶ anschaulich. Er verweist auf Darwin: *"Darwin hat uns eine annähernde Beschreibung unserer Vorfahren gegeben. Sie waren über und über behaart, hatten Bärte und spitze Ohren und lebten in Rudeln auf Bäumen."*⁶⁷

Darwin beschreibt lediglich den dialektischen Begriff des Artenwandels, ohne das Wesen der Arbeit voll zu erfassen. Kategorien der Anpassung bzw. der Selektion reichen nicht zu , den Akt der Selbsthervorbringung des Menschen bzw. der Natur zu erklären. Am Beispiel der Menschwerdung der Affen wird uns von Engels *"die Arbeit als Quelle allen Reichtums"* vorgestellt.⁶⁸ Sie ist es, die den Menschen, aus dem Stoff, den die Natur liefert, schafft.⁶⁹ *"Der entscheidende Schritt für den Übergang vom Affen zum Menschen"* hat sich für Engels wie folgt ereignet: *"Wohl durch ihre Lebensweise veranlasst, fingen die Affen an, auf ebener Erde sich der Beihilfe der Hände beim Gehen zu entwöhnen und einen mehr und mehr aufrechten Gang anzunehmen."*⁷⁰

⁶⁶ K. Marx / F. Engels, Werke, XX, 444-455.

⁶⁷ Ebd., XX, 444,

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ vgl. ebd.

⁷⁰ Ebd.

*"Die Hand war frei geworden und konnte sich nun immer neue Geschicklichkeiten erwerben... So ist die Hand nicht nur als Organ der Arbeit, sie ist auch ihr Produkt. Nur durch Arbeit, durch Anpassung an immer neue Verrichtungen, durch Vererbung der dadurch erworbenen besonderen Ausbildung der Muskeln, Bänder, und... Knochen,, hat die Menschenhand jenen hohen Grad von Vollkommenheit erhalten, auf dem sie Raffaelsche Gemälde, Thorvaldsensche Statuen, Paganinische Musik hervorzubringen konnte."*⁷¹

Außerdem, will uns Engels belehren,

*"trug die Ausbildung der Arbeit notwendig dazu bei, die Gesellschaftsglieder näher aneinander zu schließen, indem sie die Fälle gegenseitiger Unterstützung, gemeinsamen Zusammenwirkens vermehrte und das Bewusstsein von der Nichtnützlichkeit des Zusammenwirkens für jeden einzelnen klärte. Kurz, die werdenden Menschen kamen dahin, dass sie einander etwas zu sagen hatten. Das Bedürfnis schuf sich sein Organ: Der unentwickelte Kehlkopf der Affen bildete sich langsam aber sicher um, durch Modulation für stets gesteigerte Modulation, und die Organe des Mundes lernten allmählich einen artikulierten Buchstaben nach dem anderen auszusprechen."*⁷²

Dass *"diese Erklärung der Entstehung der Sprachen aus und mit der Arbeit, die einzig richtige ist"*, will Engels im Vergleich mit den Tieren beweisen.⁷³ Ein weiterer Schritt in der Menschwerdung des Affen bedeutet für Engels Verarbeitung von Fleischnahrung, die nach seiner Meinung, *"wesentlich dazu beigetragen"* hat, *"dem werdenden Menschen Körperkraft und Selbständigkeit zu geben."*⁷⁴ Nachdem der menschliche Leib als *"Produktionsmittel"* ausgearbeitet ist, beginnt nach Engels der

⁷¹ Ebd., XX, 445-446.

⁷² Ebd.; XX, 446-447.

⁷³ Vgl. ebd.; XX, 447.

⁷⁴ Ebd.; XX, 449.

Mensch nun im engeren Sinne zu arbeiten. Er schafft Werkzeuge, Waffen, die nicht nur zur Erlegung von Wild, sondern auch zur Zubereitung der Fleischnahrung dienen. *"Der Mensch ist nicht ohne Fleischnahrung zustande gekommen"*⁷⁵, führt Engels weiter aus; *"und wenn die Fleischnahrung auch bei allen uns bekannten Völkern zu irgendeiner Zeit einmal zur Menschenfresserei geführt hat, (die Vorfahren der Berliner... aßen ihre Eltern noch im 10. Jahrhundert), so kann uns das heute nichts mehr ausmachen"*⁷⁶, bemerkt er. Die Rolle der Arbeit bei der Entwicklung zum Menschen wurde nach Engels bisher nicht genügend erkannt, denn *"die Menschen gewöhnten sich daran, ihr Tun aus ihrem Denken zu erklären statt aus ihren Bedürfnissen"*, weshalb *"selbst die materialistischen Naturforscher der Darwinschen Schule sich noch keine klare Vorstellung von der Entstehung des Menschen machen können, weil sie... die Rolle nicht erkennen, die die Arbeit dabei gespielt hat."*⁷⁷

"Den Stoffwechselprozess Natur - Mensch" durch den dialektischen Prozess der Arbeit zu verdeutlichen, führt nur zu drastischen, vom Mythos kaum zu übertriebenen Bildern, erklärt aber nichts. Wie sich das Bedürfnis, der Mangel selbst durch Erarbeitung geeigneter Organe bzw. Werkzeuge befriedigen soll, kann nur eine Dialektik zu zeigen vorgeben, die die *"Negation als das bewegende und erzeugende Prinzip"* in Anspruch nimmt. Arbeit, die als Artikulation unbewusster Bedürfnisse verstanden werden soll, macht den Menschen nicht frei zu einem verständigen Miteinandersein. Das könnte nur ein Arbeitsakt, der als Ausdruck eines geistigen Selbstbesitzes verstanden werden darf. Ein freies Miteinander in einem gemeinsamen Werk setzt Einverständnis und Einwilligung in das gemeinsam Erstrebte voraus. Das unbewusste Bedürfnis dagegen missbraucht den anderen als Material seiner Selbstwerdung. Es entwickelt nicht zur Selbständigkeit, sondern führt zum Kampf des Stärkeren gegen den Schwächeren. Die Hand, die nicht als Ausdruck der

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.; XX, 449-450.

⁷⁷ Ebd.; 451.

Selbstentäußerung des freien geistigen Selbstbesitzes verstanden werden darf, sondern umgekehrt das Bewusstsein erarbeiten soll, kann nicht mehr als Organ schenkender Liebe betrachtet werden, sondern muss, in absoluter Perversion dazu, als Instrument der Unterwerfung, der Zubereitung getöteten Materials interpretiert werden. Arbeit erklärt nicht die *"Menschwerdung des Affen"*. Der Geist des Menschen kann nicht durch Arbeit entwickelt werden. Geist lässt sich nicht verrechnen. Das Ich-Bewusstsein der individuellen Ich-Identität kann nicht als Produktionsinstrument für die Entwicklungsgeschichte von Leben überhaupt erklärt werden. Wäre es so, dann unterschiede sich der Mensch von der arbeitsleistenden Maschine nicht mehr. Als Produkt *"natürlicher Technologie"* wäre der Mensch dann auch großindustriell reproduzierbar! Der dialektisch verstandene Arbeitsprozess vermittelt die Einheit dieser beiden Produktionsweisen, der Evolution und der großindustriellen Reproduktion! Die unmittelbare Einheit des unteilbaren Selbstbewusstseins lässt sich aber nicht aus der Summierung von Teilen evolutiver bzw. reproduktiver Prozesse herstellen!

9. Großindustrielle Reproduktion der Evolution

Die Darwinsche Evolutionstheorie, die Naturentwicklung als Bildungsgeschichte von Pflanzen- und Tierorganen, als Produktionsinstrumente zur Selbsterarbeitung des Lebens darstellt, beweist nach Marx, dass der menschliche Selbsterzeugungsprozess in der Tat nur als der Schlussakt in der Selbstherstellung der Natur für bzw. durch den Menschen verstanden werden muss.

Das, was für Hegel nur als Entwicklungsgeschichte der Idee möglich war – das Auseinanderhervorgehen der einzelnen Bewusstseinsstufen im Akt der Vergegenständlichung bzw. Entgegenständlichung des Geistes, wird jetzt bei Marx als Prozess der Selbsterarbeitung der wirklichen Wirklichkeit – als Evolution der Natur – *"praktisch sinnlich, anschaulich"*. Die von Hegel als

"nebulos abgewiesenen sinnlichen Vorstellungen", wie das "sogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und das Hervorgehen der entwickelten Tierorganisationen aus niederen", sollen jetzt durch den Prozess der Großindustrie bestätigt werden. Die "natürliche Technologie" Darwins – zunächst in ihrer anfänglichen Entstehungsgeschichte der unmittelbaren Anschauung entzogen – soll nun durch bewusste großindustrielle Reproduktion praktisch einsichtig gemacht werden. Marx erklärt:

"Die Industrie ist das wirkliche geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen: wird sie daher als exoterische Enthüllung der menschlichen Wesenskräfte gefasst, so wird auch das menschliche Wesen der Natur oder das natürliche Wesen des Menschen verstanden... Die in der menschlichen Geschichte werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, - wenn auch in entfremdeter Gestalt wird – die wahre anthropologische Natur ist."⁷⁸

Das natürliche Wesen des Menschen soll sich durch das *"gegenständliche Dasein der Industrie"* offenbaren.⁷⁹ Als das geschichtliche Verhältnis der Natur zum Menschen erweist sich für Marx die Industrie als *"das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte, als die sinnlich vorliegende Psychologie ist."*⁸⁰ Das menschliche Wesen hat sich nach Ansicht von Marx in einem geschichtlichen Arbeitsakt – ähnlich wie es von Engels beschrieben wird – an der Natur als seinem Gegenstand herausgebildet, wie auch umgekehrt der *"Stoffwechselprozess Natur-Mensch"* lehrt, dass die Natur durch den Bearbeitungsakt des selbstbewussten Menschen zur Selbsterfahrung gelangt.

⁷⁸ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 244-245.

⁷⁹ Vgl. ebd., 243.

⁸⁰ Ebd.

Menschliche Industriearbeit auf der Basis der Naturwissenschaften macht nicht nur Naturkräfte und Gesetzmäßigkeiten einsichtig, die im Wesen des Menschen als Material seiner Selbstgestaltung zugrunde liegen – sondern stellt sich auch im industriellen Produktionsprozess gegenständlich dar. Das gegenständliche Wesen der Mensch gewordenen Natur – das *"Dasein der Natur für den Menschen und des Menschen für die Natur"* wird für Marx am *"gegenständlichen Dasein der Industrie"* offenbar. Sie enthüllt den unbewussten *"Stoffwechselprozess"* von Mensch und Natur und reproduziert bewusst den Akt der Menschwerdung der Natur. Die Großindustrie verschafft dem Menschen damit den *"unwiderstehlichen Beweis seiner eigenen Geburt: Durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozess."*⁸¹

*"Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm unbegreiflich, weil es allen Handgreiflichkeiten des praktischen Lebens widerspricht."*⁸² *"Die Schöpfung ist daher eine schwer aus dem Volksbewusstsein zu verdrängende Vorstellung."*⁸³ Aber *"indem die Wesenhaftigkeit des Menschen in der Natur... praktisch sinnlich anschaulich geworden ist, ist die Frage nach einem fremden Wesen, auch einem Wesen über der Natur und dem Menschen"* für Marx *"praktisch unmöglich geworden."*⁸⁴ Sofern sich der *"Mensch"* in der großindustriellen Reproduktion der Evolution als das *"Resultat seiner eigenen Arbeit"*⁸⁵ erfährt – ist die Frage nach Gott in der Tat unmöglich geworden!

10. Der Mensch als Arbeitsorgan am Gesamtarbeiter Natur

Wer ist aber der Mensch, der sein *"wahres, wirkliches, gegenständliches Dasein"* durch Arbeit erlangen soll? Marx erklärt:

⁸¹ Ebd., 248.

⁸² Ebd., 246.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd., 248.

⁸⁵ Ebd., 269.

*"Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen, wohlgegründeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch seine wirklichen, gegenständlichen Wesenskräfte durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände setzt, so ist nicht das Setzen Subjekt: es ist die Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine gegenständliche, sein muss. ... Er schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus Natur ist."*⁸⁶

Als *"Arbeitsorgan am Gesamtarbeiter Natur"* vollzieht der Mensch nach Marx den *"Stoffwechselprozess Natur-Mensch"*, der durch großindustrielle Reproduktion zur bewussten Selbstdarstellung der Natur führen soll. Der Mensch setzt, so behauptet Marx, Gegenstände, reproduziert sich selbst und seine Welt, sofern *"er durch Gegenstände gesetzt ist, sofern er von Haus aus Natur ist."* Nicht aus sich selbst vermag der Mensch von sich real unterschiedene wirkliche Dinge zu setzen. Er ist nur jener *"Gegenstand der Natur"*, durch den die Natur sich selbst setzt. Er ist das *"Arbeitsorgan"* der *"Subjektivität der Natur."*

Die Wirklichkeit des Absoluten kann für Marx nicht mehr als Geistakt interpretiert werden, nachdem sich gezeigt hat, dass der Mensch als *"Gegenstand der Selbstreflexion des absoluten Geistes"* bestenfalls in der Lage ist, *"Dingheiten"* als Entäußerung des Selbstbewusstseins zu setzen. Die Identifikation des Menschen mit dem Geist-Gott Hegels führt nicht zur Einrichtung dieser materiellen Welt – im Gegenteil, zur Aufhebung ihrer materiellen Gegenständlichkeit. Um die wirkliche Wirklichkeit des Absoluten, *"die reine Perle ans Sonnenlicht halten zu können"*, muss Marx die Deifikation des Menschen mit der Naturalisation vertauschen. Der Mensch setzt nur wirkliche Gegenstände, weil er *"von Haus aus Natur ist."* Es ist die Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte der Natur, die sich im *"Schaffen"* des Menschen selbst herstellt. Der Mensch erweist

⁸⁶ Ebd., 273.

sich für Marx als das "Werkzeug", als "die vernünftige Mitte", durch die sich die Natur selbst setzt.

Als "*Dasein von Arbeitskraft*"⁸⁷ ist der Mensch jener Naturgegenstand für Marx, durch den die Natur selbstbewusst ihrer eigenen Produktivität inne wird. Die Seele des Menschen, "*ihr tätiges Verhalten*", selbstbewusste Produktion, "*theoretische Praxis*", erweist sich als jenes "*Dasein der Natur*", durch das sie zur wesenhaften Selbstsetzung gelangen soll.

"Da" nach Marx "*der Denkprozess selbst aus den Verhältnissen herauswächst, selbst ein Naturprozess ist, so kann das wirklich begreifende Denken immer nur dasselbe sein, und nur graduell, nach der Reife der Entwicklung, also auch des Organs, womit gedacht wird, sich unterscheiden.*"⁸⁸ Menschliches Denken fasst für Marx als "*Wachstumsprozess der Natur*" nur die tatsächlichen Verhältnisse den jeweiligen "*werk tätigen Umgang*", den "*Aneignungsprozess bzw. Produktionsprozess naturhafter Dinge als Mittel der Bedürfnisbefriedigung zusammen.*"⁸⁹ "*Durch die Wiederholung dieses Prozesses prägt sich die Eigenschaft dieser Dinge, ihre 'Bedürfnisse zu befriedigen', ihrem Hirn ein. Die Menschen wie Tiere lernen auch 'theoretisch' die äußeren Dinge, die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse dienen, von allen anderen zu unterscheiden.*"⁹⁰

Im Denken des Menschen werden die Operationen der unbewussten Natur bewusst. Der Leib des Menschen, als umfassende Versammlung aller Naturprozesse, stellt mit seinem Gehirn nach materialistischer Vorstellung praktisch die "*Einigung alles Mannigfaltigen*" dar. Entsprechend wird er von Marx als "*jenes Arbeitsmittel*" bzw. "*Werkzeug*" betrachtet, in dem sich die Natur in ihrer Ganzheit, in ihrer "*Absolutheit*" inkarniert, um durch diesen "*absoluten Arbeitsakt*" zu sich selbst zu gelangen.

⁸⁷ Marx, Das Kapital I; XXIII, 217.

⁸⁸ Marx, Brief an Ludwig Kugelmann (11.7.1868); XXXII, 553.

⁸⁹ Vgl. Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"; XIX, 362.

⁹⁰ Ebd., 363.

Die "*praktisch-kritische*" Form menschlicher Tätigkeit soll einsichtig machend, unterscheidend, das, was ist, als das, was ist, hervorbringen. Der Mensch hat nach Marx durch seine theoretische Praxis das Werk der Natur so zu vollziehen, dass in ihm und durch ihn die Natur sich selbstbewusst selbst zu setzen vermag!

Was ist aus dem Menschen geworden? Das "*Werkzeug*" der Selbsthervorbringung des Absoluten hat jede Form der Selbständigkeit verloren, nicht nur sein Leib wird als "*Arbeitsmittel*" vergewaltigt. Vorher wird die Seele des Menschen als Reproduktionsapparat unbewusster Naturprozesse verraten.

Wie durch Wiederholung oder Versammlung von mechanischen Naturprozessen Bewusstsein entstehen soll, ist ebenso rätselhaft wie der ganze Entwicklungsakt, der aus der Häufung von Negationen eine Qualität "*herausklauben*" will. Und selbst wenn unser Geist als Produkt von Umweltprägungen entstehen sollte, was völlig undenkbar ist, oder wenn er, wie Karl Marx sich ausdrückt, als Ensemble der Verhältnisse entwickelt würde, wäre dieser "*Geist*" mit einem Selbstbewusstsein, das sich selbst besitzt, nicht zu vergleichen. Der Geist, der nur "*Spiegelfunktion*" für die Selbstdarstellung der Natur leistet, ist nicht sich selbst freigegeben. Er verfügt weder über sein Bewusstsein noch über seinen Leib. Er besitzt sich nicht selbst in Freiheit zum anderen Menschen, sondern wird als die von der Natur gesetzte Andersheit ihrer selbst zum Zwecke ihrer Selbstobjektivation missbraucht. Es gibt für Marx nur ein "*übergreifendes Subjekt*", die Subjektivität der Natur, der der Mensch als Teilfunktion zugehört.

11. Demonstration der Natur als causa sui durch gesellschaftliche Arbeit

Aber gerade Marx möchte uns zeigen, dass der Mensch nicht nur ein Naturwesen ist, ein Wesen, dessen Gegenstand der Selbstentwicklung die Natur ist. Der Mensch ist "*menschliches*

Naturwesen, d. h. ein für sich seiendes Gattungswesen", stellt Marx fest.

*"Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als Band mit dem Menschen, als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn... Erst hier ist ihm sein natürliches Dasein sein menschliches Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden"*⁹¹

Erst in der Gesellschaft, erklärt Marx, erhält die Natur ihre wahre Gegenständlichkeit für den anderen, wird sie das Band des Menschen mit dem Menschen, wird ihr Dasein, ihre Menschwerdung, das Dasein für den anderen Menschen. Der Mensch schaut im anderen Menschen sich selbst, sein Wesen, seine eigene Produktionsgeschichte an: die Entwicklungsgeschichte der Natur zum Menschen.

Die bewusste Menschwerdung der Natur bzw. die bewusste Selbstwerdung des Menschen vollzieht sich aber für Marx nicht nur in der wechselseitigen Wesensschau, vielmehr in der gesellschaftlichen praktischen kritischen Tätigkeit der *"Selbsterzeugung des Menschen durch den Menschen"*. Die bewusste *"Aneignung der Natur durch den Menschen"* vollzieht sich erst in der gesellschaftlichen Produktion des Menschen als Reproduktion der unbewussten Menschwerdung der Natur. Erst hier in der Gesellschaft wird die Natur als die *"Grundlage"* greifbar, aus der der Mensch sich selbst hervorbringt. Hier in der gesellschaftlichen Produktionsgemeinschaft ist *"das natürliche Dasein das menschliche Dasein"* und die Natur der Gegenstand geworden, der nicht nur bestimmte *"Leidenschaften"* befriedigt, vielmehr das Urverlangen des Menschen nach Freiheit, d. h. Unabhängigkeit stillt, insofern sie sich als das Material der Selbsthervorbringung erweist. Die Gesellschaft offenbart aber für Marx nicht nur die *"vollendete Wesenseinheit des Menschen mit*

⁹¹ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 237.

der Natur"⁹², sie beinhaltet gleichermaßen "*die wahre Resurrektion der Natur, den durchgeführten Naturalismus des Menschen und den durchgeführten Humanismus der Natur.*"⁹³ Die Natur wird durch den vergesellschafteten Arbeitsakt des Menschen in ihrer Totalität reproduziert. An die Stelle der naiven evolutiven Entwicklung tritt die selbstbewusste Praxis naturwissenschaftlicher Technik. Natur kann sich, "*inkarniert*" in den gesellschaftlichen Arbeitsakt, als Resultat ihrer Geschichte selbstbewusst setzen und erbringt damit sich und dem sie erarbeitenden Menschen den konkreten Beweis ihrer Göttlichkeit. Sie ist *causa sui*!

Auch das Gutsein, neben den klassischen Prädikaten des Wahrseins und Aus-sich-selber-Seins, demonstriert nach Karl Marx die göttliche Natur: Sie genießt sich selbst in der Konsumtion ihrer reproduzierten Güter!

*"Indem die Wesenhaftigkeit des Menschen in der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur, in der Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich anschaulich geworden ist, ist die Frage nach einem fremden Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen... praktisch unmöglich geworden."*⁹⁴

Das Gutsein, klassisch als Selbstmitteilung des Seins ausgelegt, macht wahrhaft offenbar, was an die Stelle Gottes getreten ist. Gutsein, von Marx als "*Genuss von Verzehr*", als Konsumtion der eigenen Produktion gepriesen, verrät seine Herkunft: der Geist über der Natur und dem Menschen, vertauscht mit dem "*Geist der Natur*", erweist sich als jener "*Gegenstand*", dessen "*Dasein für den Menschen*" sich als "*Verzehr*" des Menschen herausstellt. Ein "*Gott*", der mit der Herstellung seiner selbst beschäftigt ist, braucht den anderen als Produktionsmittel bzw. Produkt seiner Selbstbefriedigung.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd., 248.

Marx' Naturalisation des Menschen führt prinzipiell zu dem gleichen Ergebnis wie Hegels Deifikation des Menschen, nur mit dem doch nicht unerheblichen Unterschied, dass Hegel den Menschen in den Prozess der Selbstobjektivierung des absoluten Wissens aufhebt, wogegen Marx den Menschen in den praktischen Reproduktionsprozess der Natur als Konsumgut aufhebt.

Auch Marx' Rückgriff auf Darwins "*natürliche Technologie*" macht deutlich, dass die fortschreitende Produktion der Natur immer auf der Konsumtion vorausgegangener Produktion basiert. Das von der Natur wirklich unterschiedene "*Ding*", die "*konkrete, reine Perle*", der Mensch, ist in Wirklichkeit auch nichts anderes, als das Moment der Selbstobjektivierung – zwar nicht des Wissens, aber der Selbstproduktion der Natur. Dieser Gegenstand Mensch erweist sich in seiner "*Nichtunterschiedenheit*" vom Akt der Produktion ebenso als "*vorgemachter Dunst*"⁹⁵ – als "*Nichtigkeit*"⁹⁶. "*Dass das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt*", erklärt Marx, "*hat keinen anderen Sinn, als dass die Natur mit sich selber zusammenhängt, denn der Mensch ist nur ein Teil der Natur.*"⁹⁷

Das ist genau die Frage, die wir zu stellen haben: Ist der Mensch als Teil der Natur zu verstehen? Gibt es diese von Karl Marx beschriebene Natur als vorgängige Ganzheit, als deren Differenzierungsmomente alle Organismen verstanden werden müssten? Die Evolution setzt mit ihrer Entwicklungstheorie voraus, dass es dieses eine übergreifende Subjekt Natur gibt, das sich durch all seine Teile, als Stufen seiner Selbsterarbeitung, herstellt. Wie aber durch Negation der Negation, durch Setzung und Aufhebung, durch Artikulation und Aufhebung der Teile, eine Ganzheit sich herstellen soll, ist gerade das Problem dieser Theorie. Konrad Lorenz macht darauf aufmerksam, dass die

⁹⁵ Ebd., 277.

⁹⁶ Ebd., 276.

⁹⁷ Karl Marx / Friedrich Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, 103.

Naturgeschichte der Aggression, der Prozess der Konsumtion der Teile zum Zwecke der Weiterentwicklung des Ganzen, notwendig an jenen Punkt gelangt, wo nicht mehr das umfassend Stärkere, das vorausgesetzte Ganze, den Schwächeren in sich aufhebt – vielmehr alle gegen alle mit alles vernichtenden Waffen zu Felde ziehen.⁹⁸ Vielleicht wird spätestens dann deutlich, dass die "Teile", "die Gegenstände" der Selbstentfaltung des Absoluten offenbar doch "selbständige", "unterschiedene" Wesenheiten eines Gottes über der Natur und den Menschen sind, weil er, der transzendente, d. h. der unmittelbar durch sich selbst Seiende, jenes "Gutsein" bekunden kann, das sich in der abbildhaften Eigenständigkeit und Ganzheit des Menschen ausdrückt. Die Revolte des "umgekehrten Gottes" gegen diesen Gott der Metaphysik bzw. des Christentums müsste in Umkehrung der christlichen Verheißung, unsterbliches Glied des "*corpus Christi*" zu werden, als Konsumtion, als Verzehr der Teile, als Einverleibungsprozess in den "*Gesamtarbeiter Natur*" vollzogen werden.

Die menschliche Gesellschaft als "*Wesenseinheit von Natur und Mensch*" erweist sich für Marx aber erst als Resultat der Geschichte. Diese Wesenseinheit von Natur und Mensch ist das Ziel der Entwicklungsgeschichte der sich selbst herstellenden Natur des Menschen.

XIII B Die geschichtliche Stunde der Reproduktion der Evolution

1. Die Produktionsverhältnisse haben zwieschlächtigen Charakter

Die Weltgeschichte zerfällt in zwei große Epochen, sagt Marx. Die "*Vorgeschichte*" beschreibt durch Auseinandersetzung bzw.

⁹⁸ Vgl. Lorenz, Das sogenannte Böse, 46.

Entgegensetzung der Teile den Weg zum Ziel der klassenlosen Gesellschaft. Der eigentliche Geschichtsakt stellt durch Aufhebung dieser Vorgeschichte, durch Aufhebung aller Entfremdung, die Bewegung im Ziele selbst dar.

Verfolgen wir die Etappen der Vorgeschichte bis zur Krise, dem Gerichtsakt des Proletariats, der die Vorgeschichte reinigt für den Eintritt in die Geschichte der glückseligen Selbstbefriedigung der Natur!

Die kritische Situation, von der Karl Marx ausging, die Anfänge der großindustriellen Produktion in Mitteleuropa, sind in seiner Analyse durch ein doppeltes Elend charakterisiert: "*das wirkliche Elend*" und das "*religiöse Elend*". Das "*religiöse Elend*" ist nur der Ausdruck des "*wirklichen Elends*". Das wirkliche Elend der menschengewordenen Natur besteht darin, dass ihr Organismus auseinandergerissen ist: Die beiden wesentlichen Seinsweisen, Produktion und Konsumtion, klaffen als Widerspruch auseinander. Die Menschheit, durch die die Natur zu sich selbst kommen soll, ist gespalten in jene Individuen bzw. Klassen, die die Natur besitzen, die Feudalherren, bzw. in äußerer Zuspitzung, die Kapitalherren der Großindustrie. Auf der einen Seite wird Natur, und mit ihr der Mensch, entfremdet durch den bloßen Privatbesitz. Auf der anderen Seite wird sie zerstückelt in einzelne Arbeitsakte. Dem Arbeiter fehlt das Produkt seiner Arbeit, in dem er sich selbst verwirklicht. Dem Kapitalherren, als bloßem Besitzer von Produktionsmitteln, fehlt der ihn selbst erst bewusst herstellende Produktionsakt.

Das gesellschaftliche Wesen des Menschen ist zerbrochen. Individuum und Gattung stehen sich feindlich gegenüber. Die den Staat repräsentierende Klasse der Kapitalisten lebt durch die Ausbeutung des Proletariats. Habsucht des Eigentums und entmenschlichte Lohnarbeit verkörpern den Gegensatz.

*"Von Tag zu Tag wird es somit" für Marx "klarer, das die Produktionsverhältnisse, in denen sich die Bourgeoisie bewegt, nicht einen einheitlichen, einfachen Charakter haben, sondern einen zwieschlächtigen: dass in denselben Verhältnissen, in denen der Reichtum produziert wird, auch das Elend produziert wird."*¹ Der Reichtum der Bourgeoisie wird nur erzeugt *"unter fortgesetzter Vernichtung des Reichtums einzelner Glieder dieser Klasse."*² Elend und Pöbel sind nicht akzidentelle Erscheinungen der vernünftigen Entwicklung des Weltgeistes, wie Hegel erklärt, sie werden produziert durch den Egoismus des einzelnen, dessen *"selbstsüchtiger Zweck"* sich keineswegs als *"reelles Dasein für den andern"*³ erweist. *"Der Staat ist ein Abstraktum"* Der Weltgeist Hegels ist nicht das Subjekt des Geschichtsaktes – bestenfalls *"der Götze"* des Kapitalherrn, stellt Marx fest.

Für Marx hat sich der Geist als Geist der Natur erwiesen. Solange die Natur nicht zu sich selbst gekommen ist, solange erklären Klassen den egoistischen Selbstzweck zur Staatsverfassung. Die Verfassung ist erst *"der Wirklichkeit nach, nicht nur als abstraktes Wesen, in ihrem wirklichen Grund, den wirklichen Menschen... zurückgeführt"*⁴, wenn sich in ihr in ungeteilter Einheit das entwickelte Wesen der Natur als *"Selbstbestimmung des Volkes"* ausspricht.⁵

Im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie fasst Marx seine geschichtsphilosophischen Überlegungen folgendermaßen zusammen:

"Meine Untersuchung mündet in dem Ergebnis, dass Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den

¹ Marx, Das Elend der Philosophie, in: Die Frühschriften, 511.

² Ebd.

³ Vgl. PdR § 190-§ 208, VII, 272-286.

⁴ Marx, Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie, in: Die Frühschriften, 47.

⁵ Vgl. ebd.

*materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen 'bürgerliche Gesellschaft' zusammenfasst, dass aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei. ... Das allgemeine Resultat, das sich mir ergab, kann kurz so formuliert werden: In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktionskräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt."*⁶

Das Bewusstsein der Menschen, das sich in Staatsverfassung, Sitte, Moral, Religion ausspricht, entspricht nur den jeweiligen ökonomischen Verhältnissen der Gesellschaft.

2. Geschichte als Ausdruck Darwinscher Naturgesetze.

Geschichte wird von Marx nicht mehr als Akt der menschlichen Freiheit verstanden. Rechtsverhältnisse, Staatsformen, politische Willensbildungen werden nicht mehr, wie bei Hegel, als Entwicklungsstufen des Geistes abgeleitet, sondern als Ausdruck objektiver *"vom Willen unabhängiger Produktionsverhältnisse"* verstanden. In genauer Perversion zu jenem Geschichtsverständnis, das politische Praxis als Werk gemeinsamer Gottesverehrung betrachtete, basiert nun das gesellschaftliche Leben auf der Selbstbefriedigung der menschlichen Natur.

⁶ Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie; XIII, 8-9.

Wie weit eine solche Perversion realpolitisch überhaupt möglich ist und nicht dem dialektischen Schein erliegt, der die *"Natur des Menschen"* wechselweise als Natur seiner selbst bzw. als Reflexionsmoment der Natur ausgibt, werden wir sehen. Jedenfalls steht für Marx fest, dass die Politik nicht Ausdruck der freien Selbstbestimmung des Geschichte machenden Menschen ist, sondern objektiven Naturgesetzen unterliegt, Naturgesetzen, wie sie von Darwin für Marx einsichtig beschrieben werden!

*"Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d. h. auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient", so fragt Marx im Kapital, das er Darwin widmen wollte, und auf Einspruch von Frau Darwin verhindert wurde, "die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, dass wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben?"*⁷

Die Produktionsformen sollen nach Marx in Übereinstimmung mit den Darwinschen Naturgesetzen allein das gesellschaftliche Leben bestimmen. So, wie die Natur in ihrer unbewussten Existenzform, in ihren frühen Stadien der Evolution, sich Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente ihrer Selbsterhaltung entwickelte, bildet sie jetzt nach dieser Auffassung auf einer höheren Entwicklungsstufe menschliche Produktionsformen zur Herstellung ihres bewussten gesellschaftlichen Daseins!

Der Inhalt gesellschaftlichen Lebens, die Basis menschlichen Miteinanderseins beruht nicht mehr auf gemeinsamen

⁷ Marx, Das Kapital I, XXIII, 392-393.

Zielvorstellungen, der Verwirklichung des Reiches Gottes, sondern ausschließlich auf ökonomischen Verhältnissen! Der Gesellschaftsprozess wird von Marx erstmalig allein in den Dienst der Naturgesetze gestellt. Naturgesetze dienen nicht der Bedürfnisstruktur des Menschen, vielmehr umgekehrt: Der Mensch in seinem Dasein für den andern Menschen wird zum Werkzeug einer Natur degradiert, die sich auf Grund gesellschaftlicher Arbeit selbst herstellen soll! Die "*Sonne*", um die sich das Leben überhaupt, das unbewusste biologische wie das bewusste gesellschaftliche, drehen soll, ist für Marx die Natur. Die Gesetze ihrer Produktivität, die Entwicklung von Produktionsorganen, soll – entsprechend der Marxschen Übertragung Darwinscher Naturgesetze auf den Gesellschaftsprozess – allein bestimmend sein!

Wenn der Mensch als Produkt der Evolution zu verstehen und sein Lebensinhalt, seiner Herkunft entsprechend, in der bewussten Reproduktion unbewusster Evolutionsprozesse zu sehen ist, kann konsequentermaßen auch gesellschaftliches Leben nur durch materiale Produktionsformen bestimmt sein! Religion, Sitte, Moral sind dann überflüssig, wenn, den dialektischen Naturgesetzen entsprechend, das Gleichgewicht von Produktion und Konsumtion hergestellt ist!

Nur in einer Hinsicht, so bemerkt Marx, unterscheidet sich das gesellschaftlich-politische Geschehen von dem durch unbewusste Gesetze gesteuerten Prozess der Evolution: Der mechanische Fortschritt der unbewussten Natur muss durch selbstbewusste menschliche Tat zur Vollendung, d. h. zum gesicherten Selbstbesitz, gebracht werden. Die unbewussten Übergänge in der Natur, die Umschläge der Quantität in die nächsthöhere Form der Qualität, müssen auf der Ebene gesellschaftlicher Prozesse durch menschliche Revolutionen bewusst vollzogen werden!

Es gilt, wie Marx Feuerbach gegenüber feststellt, die Bedeutung der revolutionären, praktisch-kritischen Tätigkeit zu erkennen!⁸ Die Krise der kapitalistischen Produktionsweise meint Marx mit dialektischen Begriffen erklären und mit Darwinschen Naturgesetzen überwinden zu können! Wenn erkannt ist, dass das gesellschaftliche Geschehen ausschließlich ökonomischen Gesetzmäßigkeiten, d. h. Produktionsformen unterliegt, muss "*Kritik der Religion*" als "*Voraussetzung aller Kritik*" betrieben werden.⁹

Religion muss als "*Ersatzprodukt*" entlarvt werden, damit der reale Gegenstand der Selbsterzeugung des Menschen eingeklagt werden kann! Das vorenthaltene Produkt der Arbeit kann nur durch den "*Sturz des Bestehenden*", durch "*Revolution*" der Herrschaft des Kapitals entrissen werden. Die Revolution muss einerseits bewusst gemacht werden, sofern erkannt wird, dass die höhere Qualität, die gesellschaftliche Produktionsweise, nur durch Aufhebung der privatwirtschaftlichen möglich wird. Andererseits muss aber respektiert werden, dass der "*Übergang*" mit naturgesetzlicher Notwendigkeit erfolgen wird, wenn eine Häufung der Quantität den Umschlag in eine andere Qualität erfordert bzw. die Produktivität der Gesellschaft im Widerspruch mit den vorhandenen Produktions- und Eigentumsverhältnissen geraten.

Eine Analyse der kapitalistischen Produktionsweise macht die Revolution als geschichtliche Tat für Marx notwendig. Der Widerspruch zwischen der Produktivkraft und den Produktionsverhältnissen, der Aneignung der Produktionsgüter, hat sich nach seiner Auffassung so zugespitzt, dass die "*revolutionäre, praktisch-kritische Tätigkeit*" des Menschen sich nur noch als das bewusst gewordene Vollzugsorgan der "*Subjektivität der Natur*" erweisen wird!

⁸ Vgl. Marx, Die Deutsche Ideologie, in: Die Frühschriften, 340.

⁹ Vgl. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Die Frühschriften, 207.

Als Arbeitsorgan am Gesamtarbeiter Natur hat der Mensch den revolutionären Akt der Selbstaneignung der Natur durch Aufhebung ihrer Teile zu leisten.

3. Revolution, das Gebot der Stunde

Wenn die Aufgabe der Gesellschaft die bewusste Reproduktion der Evolution ist, muss durch Negation der Negation, durch Aufhebung einseitig fixierter Produktionsformen der Natur, der *"Umschlag"* in die Position erfolgen. Natur, deren Wesen als Selbsterzeugung proklamiert wird, kommt erst in einer umfassenden, d. h. gesellschaftlichen Produktionsform zu sich selbst. Private Produktion, die den Menschen mit einer Ansammlung von Waren bisher verdinglichte, müsste in eine gesamtgesellschaftliche aufgehoben werden, wenn das *"Große der Hegelschen Dialektik"*, *"den Menschen als das Resultat seiner eigenen Arbeit zu begreifen"*, gelingen soll! *"Die Negation als das bewegende und erzeugende Prinzip"* sowohl der unbewussten Evolutionsvorgänge wie auch der gesellschaftlichen Fortschritte zu erkennen – macht für Marx die Revolution zur notwendigen Aufgabe der Stunde.

*"Die positive Aufhebung des Privateigentums ist daher die einzig mögliche Form der Aneignung menschlichen Lebens."*¹⁰ Aufhebung, ein Grundbegriff der Hegelschen Dialektik, die durch Negation zur Position gelangt, bedeutet im ersten Schritt Vernichtung des Bestehenden. Vernichtung der realen Macht des etablierten Besitzes kann für Marx nur durch *"Kritik der Waffen"* geschehen. Das Privateigentum ist nach seiner Auffassung nicht mehr ein bloß äußerer, vom Eigentümer unterschiedener Besitzstand, vielmehr hat sich in der Geschichte *"das Privateigentum im Menschen selbst inkorporiert und ist zu seinem Wesen geworden."* Negation des Privateigentums bedeutet also für Marx Vernichtung des Privateigentümers. Dieses Gericht wird vom Proletariat vollstreckt. Das Proletariat lässt durch seinen

¹⁰ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 236.

entäußernden Leib das Werk der *"Auferstehung der Natur"* geschehen. Mit naturgesetzlicher Notwendigkeit soll sich an seinem Leib der entspannende Ausgleich der Gegensätze von Kapital einerseits und ausgebeuteter Arbeitskraft andererseits ereignen. Als *"wahres Opferlamm"* der Geschichte soll der Arbeiterstand die Mensch gewordene Natur vom Tode ihrer Vereinzelung erlösen. *"Aufhebung"* bedeutet nur im ersten Schritt Vernichtung. Die Negation des bestehenden angehäuften Kapitals soll nur die Voraussetzung bilden für den endgültigen Fortbestand der Materie in einem ausgeglichenen, d. h. gleichmäßig verteilten Zustand, der die unmittelbare Einheit von Produktion und Konsumtion erlauben soll.

Diese versöhnende Synthesis von Arbeit und Kapital vollzieht sich als Revolution. Sie ist *"der mystische Ort"* der Verwandlung, des Umschlags der Gegensätze in ihre zugrundeliegende Einheit. Die Weltgeschichte soll durch Revolution erlöst werden! Revolutionäre *"Aufhebung des Privateigentums"* ist für Marx *"die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein menschliches, d. h. gesellschaftliches Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur im Gebiet des Bewusstseins, dem menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des wirklichen Lebens, - ihre Aufhebung umfasst daher beide Seiten."*¹¹

Der *"Akt der Aufhebung des Privateigentums"* soll sich im dialektisch verstandenen Geschichtsprozess zugleich als Weise der endgültigen und uneingeschränkten Verwirklichung der Mensch gewordenen Natur erweisen! Materie, als Prinzip der Selbstherstellung, soll endgültig zu sich selbst gelangen, sofern sie die auf dem Wege ihrer Selbstentfaltung notwendig gewordenen Gegensatzpaare, Arbeit und Kapital, Sein und Werden unmittelbar mit sich vereinigt. Dem Produzent Natur soll nicht länger seine Existenz, sein bewusstes *"Dasein"* vorenthalten bleiben. Im

¹¹ Ebd., 236.

gemeinschaftlich erarbeiteten Produkt soll sich die Natur endlich selbstbewusst gegenständlich werden können. Diese aus aller Entfremdung und Entgegensetzung wieder hergestellte Einheit von Natur und Mensch erweist sich für Marx als *"das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung."*¹²

Durch die Aufhebung der für sich gesetzten Seinsweisen: das objektive Haben (Kapitalherren) und die subjektive Arbeit (Proletariat) soll die Vorgeschichte, die Geschichte der Notwendigkeit, den Übergang in die eigentliche Geschichte der Freiheit vollziehen. In der klassenlos vergesellschafteten Menschheit wird der Natur ihre vollendete Menschwerdung verheißen. Eine Zeit lang der notwendigen Entwicklungsgesetzmäßigkeit unterworfen, musste sie, sich entäußernd, ihre Glieder, die verschiedenen Menschengruppen für sich setzen, sie dem Artikulationsprozess der Weltgeschichte aussetzen, um sie jetzt im Status äußerster Entgegensetzung bzw. Entfremdung heimholen zu können. Jetzt durch *"Aufhebung des Privateigentums"* soll Natur ihren *"Auferstehungsleib"*¹³ endgültig herstellen, sofern sie sich alle – bis zur Entgegensetzung unterschieden – Glieder unterordnet. Durch Negation der Negation, durch Negation des Für-sich-Seins menschlicher Klassen, soll Natur zur Position der unmittelbaren Selbsterfassung in allen Gliedern gelangen.

Auch der menschliche Leib soll in dieser Einordnung in den Gesamtorganismus Natur seine endgültige Gestalt finden. Er ist *"Werkzeug"*, *"Arbeitsorgan am Gesamtarbeiter Natur"*. Der Proletarier ist nicht länger Arbeiter des Kapitalherren, der ihm den erarbeiteten Lohn vorenthält, vielmehr ist er eingegliedert in den Gesamtprozess der vergesellschafteten Natur: Die *"Natur ist sein Leib"*, den er nicht nur als Gegenstand der Selbstartikulation erarbeitet, sondern zugleich konsumiert.

¹² Ebd., 235.

¹³ Vgl. ebd., 237.

Die in der klassenlosen Gesellschaft erreichte unmittelbare Einheit Natur-Mensch soll wechselseitig befriedigen: die Natur wird durch den vergesellschafteten Arbeitsakt des Menschen in ihrer Totalität reproduziert. An die Stelle ihrer naiven, evolutiven Entwicklung tritt die theoretische Praxis naturwissenschaftlicher Technik, durch die sie sich selbstbewusst setzt, um so sich und dem sie erarbeiteten Menschen den Beweis ihrer Göttlichkeit, ihres Durch-sich-selber-Seins zu erbringen!

"Für den sozialistischen Menschen ist die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes als der Prozess der Erzeugung des Menschen durch menschliche Arbeit." Als Vollendung der Weltgeschichte fordert Karl Marx die Selbsterstellung des Menschen und seiner Natur. Der Mensch ist erst wahrhaft Mensch *"sofern er sein Dasein sich selbst verdankt."*¹⁴ Die umfassendste Arbeit aber - die Aneignung des menschlichen Wesens – steht noch aus: das Gelingen der Revolution.

Wir stehen vor der Entscheidung: die Natur des Menschen, uns selbst, als reproduzierbares Endprodukt der Natur zu begreifen oder als Gnadengeschenk des sich entäußernden göttlichen Geistes, Religion als Ersatzprodukt für die fehlende Möglichkeit der Selbstverwirklichung zu halten – oder die Begegnung mit Gott als das Ziel menschlicher Existenz anzusehen.

Ist *"der Angelpunkt der Weltgeschichte"* die Inkarnation des Geistes oder die Entwicklungsgeschichte des Geistes aus der Natur? Die Alternative erweist sich als dialektische Umkehrposition. Artikuliert der Widerspruch den Prozess der Selbstobjektivation der Natur oder drückt er das Paradox der freien Selbstentäußerung des Geistes aus?

Erweist sich die Materie als Prinzip der Selbsterstellung der menschlichen Natur oder offenbart sie uns die Geschichte der Schenkung des göttlichen Geistes?

¹⁴ Ebd., 246.

Lässt sich der Widerspruch, Materie nicht als Weise der Selbstentäußerung, sondern als Akt der Selbstgewinnung zu interpretieren, wirklich durchführen? Der "totale", "allseitig" entwickelte Mensch wird uns versprochen, nicht jenseits in einem unzugänglichen Licht, sondern hier und jetzt, erreichbar durch Revolution. Revolution soll als Schlusslicht, als Einsammlung aller vorausgegangenen Arbeitsakte der menschengewordenen Natur verstanden werden. Durch Negation der Negation soll der "neue Mensch" entstehen. Durch "Aufhebung" aller Einzelakte soll das umfassend Ganze sich herstellen. Im "Übergang" in den eigentlichen Akt der Geschichte der Freiheit zu sich selbst sollen alle Einzelleistungen der Vorgeschichte aufgehoben werden. Alle bisherigen Gestalten der Entwicklungsgeschichte der Natur sollen als Material der endgültigen, klassenlosen Einigung von Mensch und Natur dienen. Alle Ideen der Geistesgeschichte, alle sittlichen Normen menschlichen Miteinanderseins, alle Formen der Familientradition werden als bloße Hilfskonstruktionen einer entfremdeten Wirklichkeit eingeschmolzen in den Akt revolutionärer Umwälzung. Durch den revolutionären Umschlag sollen alle isolierten Elemente der Vorgeschichte ihre Einigung auf der höheren Ebene der Selbstverwirklichung der Natur finden.

4. Revolution erweist sich nicht als resurrectio, sondern als Vernichtung der Natur

Schon dieser durch den totalen Umschlag der Revolution vermittelte Übergang in das klassenlose Paradies erweist sich als "*phantastische Illusion*". Ebenso wenig wie es Hegels absolutem Geist gelingt, ein von ihm unterschiedenes wirkliches Ding zu setzen, genauso wenig gelingt es Marx, mittels desselben Prinzips: "*der Negativität, als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip*"¹⁵ eine neue Wirklichkeit, die Wirklichkeit des befreiten Menschen, zu erzeugen. Durch Vernichtung von Teilen gewinne ich nur dann die den Teilen zugrundeliegende Ganzheit, wenn Vernichtung

¹⁵ Ebd., 269.

Zurückstellung eben dieser isolierten Teilmomente in ihre vorgängige Ganzheit bedeuten würde. Tötung aber als "*Erlösung*", als Heimholung der für sich gesetzten Elemente auszugeben, gelingt nur im Rückgriff auf eine andere "*phantastische Illusion*": Das Darwinistische Konzept der Evolution, das Marx als Vorbild seiner gesellschaftlichen Entwicklungstheorie angibt. Auch hier wird so getan, als wenn durch Vernichtung des einen die Höherentwicklung des Ganzen ermöglicht würde. Es hat sich aber gezeigt, dass z. B. durch Vernichtung der jüdischen Rasse die nordische nicht gestärkt, nicht als eigentliche Führungsmacht, als fortschreitende Stufe der Evolution bestätigt wurde! Im Gegenteil: der Kampf ums Dasein – die Aggression als Prinzip der Selektion – führt, wie Konrad Lorenz zu Recht zeigt, mit Notwendigkeit an jenen Punkt, an dem nicht nur einzelne gegen einzelne, der Stärkere gegen den Schwächeren, sondern alle gegen alle mit alles vernichtenden Waffen zu Felde ziehen.¹⁶ Die Hegelsche Verheißung, dass eben aus diesem Endkampf der allgemeinen Weltkatastrophe die Natur verjüngt wie der Phönix aus der Asche emporstiege, wird gröblich Lügen gestraft. Aus nichts wird nichts! Wir haben keinerlei reale Hoffnung, dass etwa die sich abzeichnende atomare Katastrophe der reale Übergang ins klassische Paradies bedeuten könnte. Es gelingt weder der Hegelschen Dialektik noch dem Darwinschen Selektionsprinzip, den in der Natur vorkommenden Tod als zum Wesen dieser Natur gehörig zu bestimmen. Der objektiv waltende Tod kann nicht dialektisch als Prinzip der Höherentwicklung von Leben überhaupt versöhnt werden. Die Erlösung von diesem Tod durch den Kreuzestod Christi bleibt ein übernatürliches Gnadengeschenk. Natürlicherweise lässt sich der Tod nicht in ein lebenspendendes Prinzip verwandeln. Dialektisch dazu erhoben, führt er zu der von Konrad Lorenz befürchteten Vernichtung des Lebens überhaupt. Die Negativität, die Vernichtung kann nur dann als "*erzeugendes und bewegendes Prinzip*" verstanden werden, wenn das Nichtsein prinzipiell – wie bei Hegel und Marx – als Differenzierungsmoment von Sein ausgegeben wird. Sein,

¹⁶ Vgl. Lorenz, Das sogenannte Böse, 46.

das "*Identität der Nichtidentität*" genannt wird, weil es die als "*Werden*" begriffene Differenzierungseinheit von Sein und Nichts darstellt, entwickelt sich durch seine Elemente, nicht aber durch Setzung und Aufhebung dieser Momente, sondern durch Zusammensetzung dieser Teile. Ein Ganzes von Teilen besteht gerade in der Einigung mit seinen Teilen und resultiert nicht etwa aus der Auflösung seiner Teile, es sei denn, man hätte eine Mischung von Stoffen im Auge, die durch intensiven Druck oder Stoß zu einer unterschiedslosen Menge zusammengepresst würde.

Wie der Teil aber erstens notwendiges Differenzierungsmoment des Ganzen sein soll und zu diesem Zwecke einen Augenblick als Teilmoment dem Ganzen gegenübergestellt wird, um dann zweitens unterschiedslos wieder in diesem Ganzen zu verschwinden, kann die Hegelsche bzw. Marxsche Dialektik am Vorgang des Lebens gerade nicht demonstrieren. Wenn ich aber die amorphe Mischung anorganischer Elemente zum Leitbild der klassenlosen Gesellschaft heranziehen muss, wird deutlich, welche "*Freiheit*" der totalen Selbstverwirklichung hier angezielt wird. Der einzelne Mensch dient nicht einmal als "*Organ*" der Selbstverwirklichung des "*Gesamtarbeiters Natur*". Ein Organ – daran lässt die Naturwissenschaft keinen Zweifel – erweist sich als eine eigenständige Einheit, die auf ihre Weise das Ganze des Organismus ausdrückt. Nicht durch "*Aufhebung*" bzw. Negation der Einzelorgane, oder durch Vernichtung ereignet sich das Leben, sondern umgekehrt: Kraft der Ermächtigung durch den Gesamtorganismus kann der "*Teil*" das Ganze auf seine Weise darstellen. Nicht im Durchlaufen einzelner Phasenabschnitte der Evolution, des Fisch- bzw. Landtierstadiums entwickelt sich, wie Haeckel zur Unterstützung der Darwinschen Deszendenztheorie zu beweisen meinte, der typisch menschliche Organismus. Nicht durch Aufhebung dieser dem menschlichen Leben vorausliegenden Lebensformen gewinne ich das Material der neuen Lebensweise Mensch. Der Mensch besteht nicht aus dem getöteten, nicht aus dem aufgehäuften Material der tierischen bzw. pflanzlichen Entwicklungen. Er erweist sich gerade in seiner

typisch menschlichen Embryonalgeschichte, wie Erich Blechschmidt zeigt, nicht als jene Position, die durch Negation der Negation, aus der Tötung von vorausgegangenen Teilabschnitten der Evolution resultiert. Im Gegenteil: Erich Blechschmidt weist anhand einer lückenlosen Rekonstruktion der Frühstadien der Ontogenese des Menschen nach, dass es sich an keiner Stelle, wie das Haeckelsche Biogenetische Grundgesetz verlangte, um Rekapitulation der Phylogenese handelt. Vielmehr erweisen sich die Organe als typisch menschlich vom ersten Eistadium an und lassen sich in keinem Entwicklungsstadium als "*Glieder phylogenetischer Reihen*" interpretieren.

Der Mensch ist ein unableitbares Individuum in einem doppelten Sinn: erstens lässt er sich nicht als eine Stufe, wenn auch bei Darwin und Marx als Endstufe, der allgemeinen Entwicklungsgeschichte Leben verstehen. Er ist nicht End- oder gar Zwischenprodukt im Prozess der "*Selbstorganisation der Materie*", das als Übergangsform legitimerweise in den fortgeschrittenen Zustand der allgemeinen Weiterentwicklung von Natur überhaupt aufgehoben wird. Vielmehr erweist sich die Menschheit als eine selbständige, unverrechenbare Gattung. Dementsprechend stellt nun auch der einzelne Mensch eine unverwechselbare einzigartige Person dieser Gattung dar. Der einzelne Mensch ist Person auf Grund seiner eigenen, einzigartigen Wesensgestalt des Geistes, die sich auch im Leib unvertauschbar ausdrückt. "*Seine Totalität oder Universalität*" erhält der Mensch nicht durch Partizipation an der Gesellschaft. Er besitzt sie kraft seiner Geistnatur schon als einzelner. Gesellschaft kann deshalb aus dem freien Zusammenschluss eigenständiger Personen entstehen und muss nicht als Resultat einer Naturentwicklung betrachtet werden, die notwendigerweise ihre Teilmomente nur als "*aufgehobene*" zur Ganzheit der Gesellschaft versammeln kann. Wenn der einzelne Mensch nur als Teilmoment der Entwicklungsgeschichte der Natur angesehen wird, wenn er als notwendiges Glied einer Gesellschaft betrachtet werden soll, deren Wesensnatur sich in der Reproduktion und

Konsumtion der Natur vollzieht, ist der Tod nicht nur des einzelnen, sondern mit ihm auch der ganzen Gesellschaft notwendig. Der Tod des einzelnen ist nicht in der Weise auf das Ganze zu verrechnen, dass durch seine *"Aufhebung"* der Fortschritt als solcher möglich würde. Durch den von Marx proklamierten Auferstehungsakt der Natur in der klassenlosen Gesellschaft wird niemand erlöst. Weder der einzelne, durch dessen Tod hindurch die Natur zu sich selbst gelangen soll, noch diese Natur selbst, die mit der Aufhebung des einzelnen sich selbst aufhebt.

Nur wenn der menschliche, bzw. pflanzliche, bzw. tierische Organismus von Marx als ein bloßes Artikulationsmoment der vorgängigen Ganzheit Natur betrachtet würde, dem nicht einmal die Realität eines abgetrennten Teilstücks zukäme, wäre einsichtig, dass mit Aufhebung der Differenzierung auch die ungeschiedene Einheit weiterbestehen könnte. Der Mensch als bloßes Gedankenspiel einer sich selbst differenzierenden Natur wäre praktisch immer schon getötet. Wäre der Mensch mehr als bloßes Moment der Selbstdurchdringung der Natur, bestünde er mindestens als real unterschiedenes Sein im Sinne der abgetrennten Existenz eines Teiles, müsste man doch ehrlicherweise aus der Aufhebung der Teile auch die Aufhebung des Ganzen folgern! In Wahrheit erweist sich also die allseitige Entwicklung des *"totalen Menschen"*, die durch seine Rückführung in sein gesellschaftliches Dasein ermöglicht werden soll, als unterschiedslose Aufhebung in die *"Subjektivität der Natur."*

An die Stelle der Subjektivität des absoluten Geistes bei Hegel ist die Subjektivität der Natur getreten. Der Hegelsche Geist hebt den Menschen als Moment der Selbstreflexion auf. Die Natur hebt den Menschen als *"Gegenstand"* der Selbstproduktion bzw. Konsumtion auf.

Wer ist aber "*die Subjektivität der Natur*" – in deren Namen der revolutionäre Akt der Aufhebung alles Bestehenden als totale Verwirklichung der Geschichte gefordert wird?

Kann es diese "*göttliche Natur*", die Weiterentwicklung durch Tod und Tötung, welche die "*Negativität als dem erzeugenden und bewegenden Prinzip*" ermöglichen will, überhaupt geben? Materie, die als Prinzip der Selbsterstellung proklamiert wird, erweist sich vor unseren Augen in ihrer Nichtigkeit. Nur scheinbar gelingt ihr der Prozess der Selbsterzeugung aus dem Nichts. Nicht "*creatio ex nihilo*" vollbringt sie, sondern in genauer Perversion zur Schöpfungsmächtigkeit Gottes glaubt sie, durch Vernichtung des Vorhandenen, durch Anhäufung von getötetem Material, Leben erwecken zu können! Die Gleichverteilung von Materie, die durch Aufhebung des Privateigentums herbeigeführt werden soll, erweist sich aber nicht als Akt ausgleichbarer Gerechtigkeit, sondern als allgemeine Vernichtung. Nur solange Leben durch Leben erzeugt wird und damit als Material zur Tötung dienen kann, kann die Täuschung gelingen, durch Tötung, durch "*Selektion*" des einzelnen das Leben insgesamt zu steigern. Durch den Tod aller einzelnen, durch die unterschiedslose Rückführung aller Differenzierungsmomente in die zugrundeliegende Ganzheit erwarten wir aber nicht die Auferstehung der Natur. Mit der Vernichtung aller Einzelheiten des Lebens ist auch das Leben selbst ausgelöscht. Natur existiert nicht als jenes "*Gattungswesen*", in das das "*bestimmte Gattungswesen*", das "*Individuum*", unterschiedslos zurückkehren könnte. In Wahrheit muss dieses "*Gattungswesen der Natur*", in das jeder durch den Tod versammelt werden soll, als pures Nichts entlarvt werden!

Noch einmal: wenn die Natur uns als Ganzes von Teilen beschrieben wird, kann sie nicht durch den Tod ihrer Teile zu sich selbst kommen. Wenn der Teil als ein nicht real vom Ganzen unterschiedenes Differenzierungsmoment charakterisiert wird, gibt es den Teil als selbständiges Leben überhaupt nicht. Ein Sein, das sich durch unterschiedslose Momente artikulieren will,

widerspricht sich selbst und kann sich bestenfalls als unterschiedslose Nacht begreifen. Tod bzw. Tötung setzt ein sich selbst besitzendes Leben voraus. Den objektiv in der Natur vorkommenden Tod durch bewusste, revolutionär geplante Tötung subjektiv in die Hand nehmen, heißt die Aufhebung des einzelnen mit dem Verweis auf seine prinzipielle Nichtigkeit als bloßes Teilstück legitimieren. Selbst diese, den Tod als "*Naturgesetz*" Rechnung tragende Entwicklungstheorie muss noch zur Kenntnis nehmen, dass der einzelne Organismus, Pflanze, Tier oder Mensch, mehr ist, als ein notwendiger Teil des Ganzen. Wäre das einzelne naturhaft Seiende wirklich nicht mehr als ein Teil, so wäre Tötung als Rückführung des Teiles in das zugrundeliegende Ganze nicht notwendig. Ein Teil besteht nicht unabhängig vom Ganzen für sich. Das Für-sich-Sein der lebendigen Ganzheit des einzelnen Menschen als illegitimes Unterschiedensein eines Teiles von seiner gesellschaftlichen Gattungsnatur zu erklären, um damit die Rechtfertigung für seine Tötung als notwendige Rückführung in das angestammte Ganze zu erreichen, verrät die ganze Infamie! Der Mensch ist nicht an sich sterbliches, d. h. zu durchlaufendes Teilstück der Entwicklungsgeschichte Natur. Er wird gewaltsam dazu degradiert, um damit seine "*Aufhebung*" zu rechtfertigen.

Ein Sein, das durch Nichtigkeit des Bestehenden, und sei es nur des angeblich nichtigen Teiles, sich und den anderen zu entwickeln vorgibt, hebt in Wahrheit sich und den anderen auf. Als Einheit selbständiger Einheiten hebt die Natur in dem Maße sich selber auf, als sie diese Einheiten vernichtet. Allein das Phänomen des Todes macht deutlich, dass die Natur tatsächlich als Einheit von selbständigen Einheiten, die als für sich seiende Ganzheiten auch getötet werden können, zu betrachten ist, und eben nicht als Ganzheit von Teilen, die nie losgelöst von dem Ganzen bestehen können und damit auch dem Tod nicht unterliegen.

Ein Sein, das vernichtet, das vorhandene Differenzen, lebendiges Leben nivelliert, erweist sich als der alles verschlingende Widerspruch zum Leben. Die Erlösung der Weltgeschichte vom Tod als herrschendem "*Naturgesetz*" kann nicht durch Aufhebung der Einzelsterblichkeit in den Gesamttod geschehen, sondern allein durch den Herrn des Lebens, der der geschaffenen Individualität die unbegrenzte Verwirklichung ihrer Einzigartigkeit in unaufhebbarer Begegnung mit allen anderen Personen gewährt!

Wenn Tod und Leben tatsächlich, im Sinne der klassischen Metaphysik, einander absolut ausschließen, und der Tod eben nicht als Entwicklungsgesetz des Lebens proklamiert werden kann, wie kam er dann in die Geschichte des Lebens?

Vielleicht erweist sich gerade die von Marx behauptete Seinsweise der Materie als grundsätzliche Wiederholung jener Urschuld, durch die der Tod in die Welt kam.

5. Materie – als Prinzip der Selbstherstellung – oder Selbstversenkung?

Wir stehen als Menschen aus Geist und Materie vor der Alternative: die Einheit dieser beiden uns bestimmenden Prinzipien entweder als notwendige Ergänzungseinheit zu betrachten oder aber als Synthesis der Freiheit. Wenn die Materie in Freiheit dem Geiste geeint ist – analog zur Inkarnation des göttlichen Logos, der aus Liebe zu dem, dem er sich anverwandeln will, leibliche Gestalt angenommen hat – dann drückt sie den Akt der Selbstversenkung des Geistes an den anderen Geist aus. Versenkung aber meint: in Freiheit vollzogene Selbstmitteilung an den anderen, bzw. Entgegennahme des anderen in seiner Andersheit. Der Leib als Erstreckung auf den anderen hin, als Einräumung für den anderen, kann als Weise der Einigung mit dem anderen entgegengenommen oder aber

gerade in dieser Öffnung für den anderen missbraucht werden bis zur Tötung.

Dient mir die Verleiblichung des anderen als Material meiner Selbstwerdung? Ist der andere in seiner leiblichen Selbstentäußerung für mich das Objekt der Produktion und Konsumtion der menschwerdenden Natur? Ist der andere das Mittel der allgemeinen Bedürfnisbefriedigung der in mir herrschenden Naturtriebe? Wird das Du zum Gegenstand der Weiterentwicklung von Natur überhaupt?

Oder leuchtet im anderen die vollendete Gestalt dessen auf, der in der Versenkung seines perfekten Selbstbesitzes den anderen als einzigartige Individualität schafft? Entweder ist der andere in seiner leiblichen Erscheinung das Objekt der Selbstherstellung der Natur oder das unvertauschbare Du, dessen leibliches Entgegenkommen für mich nur durch liebende Hingabe beantwortet werden kann. Entweder ist das Resultat leiblicher Begegnung von Mensch zu Mensch zeugende Liebe oder verzehrender Todestrieb.

Der Tod kam durch die Freiheit des Menschen, durch Tötung der sich ihm schenkenden Liebe, in seine Welt.

Von Gott her gesehen ist er ein letztes Angebot an die menschliche Freiheit, der durch ein begrenztes irdisches Dasein einerseits nur eine begrenzte Zeit der Versklavung des anderen gewährt ist, zum anderen aber auch durch das Erleiden der Todesmacht die Möglichkeit zur Umkehr, zur Verwandlung des zerstörerischen Missbrauchs der Verleiblichung des personalen Geistes in schenkende Liebe einräumt.

Marx glaubt, den Missbrauch des Kapitals, die Aufhebung der Arbeiterklasse, als entwicklungsbedingten notwendigen Akt der dialektischen Selbstentgegensetzung der Natur erklären und aufheben zu können. Er leugnet die menschliche Freiheit. Er hebt

die Freiheit in den Prozess der Freiwerdung der Natur auf, an der der Mensch als Teil, als "*Zwischenstück*" partizipieren soll. Der Mensch kann nicht frei werden durch etwas, was ihn selbst zur Freiwerdung beansprucht. Der Mensch besitzt die Freiheit immer schon als wesentliche Eigenschaft seiner von Gott verliehenen Geistnatur, die nicht erst der zu entwickelnden Gesellschaft insgesamt, sondern jedem einzelnen wesentlich zukommt. Deshalb kann das Privateigentum auch nicht als ein vorübergehend notwendiger Gegenstand der Selbstwerdung der Natur bzw. des ihr angehörenden Teilstückes verstanden werden. "*Eigentum ist*" nicht "*das Dasein der Persönlichkeit*"¹⁷, sondern der Modus der freien Selbstmitteilung. Der Mensch ist nicht derart in sein "*Eigentum inkorporiert*", dass er unterschiedslos mit dieser seiner Entäußerungsform "*aufgehoben*" werden müsste.

Nur wenn Materie, mit Marx, als Prinzip der Selbstherstellung des Menschen begriffen wird, muss das Gericht des Proletariats bedingungslos beide, den Privateigentümer und das Privateigentum, "*aufheben*".

Wird Materie aber umgekehrt als Weise der Selbstmitteilung der Freiheit verstanden, dann ist sie zu verantwortender Besitz, der beim Besitzer eingeklagt werden müsste! Die gewaltsame Verteilung des Besitzes, die die Aufhebung des Privateigentümers zur Voraussetzung hat, führt nur tiefer in das Grundübel: Materie, an sich Weise der Selbstversenkung, als Modus der Selbstherstellung zu missbrauchen. Diese Perversion verwandelt Liebe in Tod. An die Stelle der Verleiblichung des Geistes, seiner freien Hinspannung auf den anderen, tritt die Illusion, durch Anhäufung von Material Geist zu entwickeln. Nicht zufällig soll die Erlösung der Weltgeschichte durch die Weltrevolution geschehen. Wenn Marx glaubt, mit der Materie das Prinzip der Selbsterzeugung freizulegen, dann gewinnt er das lebenspendende Material aus der Negation der Negation anstatt durch Rückgriff auf den Schöpfergott. Die Negation erweist sich aber, wie wir

¹⁷ Vgl. EdW III § 489, X, 386.

gesehen haben, nur scheinbar als *"das bewegende und erzeugende Prinzip."*

Fassen wir zusammen: Wer ist der neue Mensch, der sich selber als *"Resultat seiner eigenen Arbeit"*¹⁸ begreift?

Da der Mensch, der sein Dasein sich selbst verdankt, *"nicht mehr von der Gnade eines anderen lebt"*¹⁹, hat er Liebe in Arbeit pervertiert. Die Liebe ist nicht aus sich selbst. Sie empfängt sich vom anderen. Ihre Freude ist es, dem Geliebten das Dasein zu verdanken.

Auch Arbeit verweist den Menschen zwar nicht auf diesen einzelnen – das geliebte Du – wohl aber an den gesellschaftlichen Prozess der Reproduktion der Natur als Material der Selbsterstellung. Als *"Organ am Gesamtarbeiter Natur"* verschwindet der einzelne als Teilstück in den Prozess der Evolution. Aufgehoben in die *"Subjektivität der Natur"* wird der Mensch das *"Werkzeug"* der Selbsterarbeitung der Natur. Der menschliche Leib, nicht länger Weise der freien Selbstmitteilung des sich selbst besitzenden Geistes, wird das Mittel der allgemeinen Bedürfnisbefriedigung der Natur.

Selbsterarbeitung der Natur erweist sich aber nicht als *"creatio ex nihilo"*, wie wir sahen, sondern als Revolution:

Jede Entwicklungsstufe im Prozess der Selbsterstellung der Natur bringt sich durch harte, *"unwillige Arbeit"*²⁰ und *"unendlichen Kampf"* hervor, bei dem *"jede folgende Stufe Umbildung der vorigen ist, ein höheres Prinzip, hervorgegangen durch das Aufheben und den Untergang des vorigen."*²¹ *"Aber bei*

¹⁸ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, 269.

¹⁹ Ebd., 246.

²⁰ ViG; ed. Lasson VIII, 132.

²¹ ViG; ed. Lasson VIII, 134.

Umwälzungen dieser Art stehen beide Parteien nur innerhalb desselben Kreises des Verderbens."²²

Revolution nimmt nun *"die Stellung eines anthropologischen, universellen Prinzips ein.*"²³

Wenn aber Arbeit als *"Inkarnation des Absoluten"* im Grunde Revolution bedeutet, dann erweist sich der Prozess der proklamierten Emanzipation der Menschheit als Vernichtung des Menschen.

Die Perversion der Prinzipien, die Vertauschung von Geist und Materie, führt zu nichts! Der Versuch, Geist als Entwicklungsprodukt der sich selbst erarbeitenden Materie zu erweisen, misslingt! Dieses Bewusstsein könnte nur das Wissen um den notwendigen Untergang sein, wenn es nicht, der Materie notwendig inkorporiert, im *"Übergang"* mit ihr unterginge! Selbst dieses Wissen um die Notwendigkeit der Revolution setzt noch das voraus, wogegen sie sich wendet, die Inkarnation des göttlichen Geistes, Entäußerung der Liebe, die in ihrer Hingabe an den anderen sich selbst der tödenden Perversion aussetzt.

²² ViG, ed. Lasson VIII, 153.

²³ Günter Rohrmoser, *Marxismus und Menschlichkeit. Eine kritische Bilanz der Versuche, die Selbstentfremdung zu überwinden*, Freiburg i. Br. 1974, 104.

XIV. Kapitel: "Wir Deutsche sind Hegelianer", beteuert Nietzsche

1. Pantheismus als Konsequenz des dialektischen Entwicklungsbegriffes

"Wir Deutsche sind Hegelianer", beteuert Nietzsche, "auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Wert zumessen, als dem, was ist. Wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffes Sein."¹

Wissen wir, was wir tun, wenn wir Hegel, Darwin, Marx und Nietzsche zustimmen und anstelle des perfekten, guten, wahren und schönen göttlichen Seins einen Werdeprozess verabsolutieren? Werden setzt nach klassisch logischer Auffassung das Sein voraus. Nur als freie Entäußerung, als Selbstmitteilung des perfekten Seins ist Werden möglich und gibt als solches Kunde von der Güte eines Gottes, der über seinen Selbstbesitz nicht eifersüchtig wacht, ihn vielmehr verschenkend zum Unterpfand des anderen werden lässt.

Die Vertauschung des Seins mit dem Werden, die Isolation des Werdens vom Sein als der Quelle allen Werdens zwingt dazu, an den Anfang allen Geschehens, den Mangel, den unbewussten Geist Hegels bzw. die unbewusste Natur zu setzen, die sich durch alle Folgeschritte selbst befriedigen muss.

Auch jeder einzelne Entwicklungsschritt kann in einem Entwicklungsprozess, der mit der Selbsterstellung beschäftigt ist, nur als vorübergehende Funktion, als aufzuhebender Teil missbraucht werden.

¹ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 357.

Abgesehen von dieser Abwertung bzw. Nichtigung alles Einzelnen zugunsten eines zu entwickelnden Fortschritts des Ganzen, bleibt uns diese Entwicklungstheorie den Beweis für den absoluten Anfang alles Werdens schuldig, das nur im Mangel die Triebfeder der Bewegung sieht. Wie kann der Mangel sich selbst befriedigen? Aus dem Nichts kann nicht das Sein entwickelt werden! Verabsolutierung des Werdens bedeutet Aufhebung der logischen Grundsätze der Adäquatheit von Ursache und Wirkung bzw. den Rückfall in den Mythos mit allen Konsequenzen.

Nur ein perfektes Sein am Anfang erklärt den absoluten Anfang, d. h. die Kraft der Selbstverursachung.

Wenn das Werden der Ausdruck der freien Selbstentäußerung bzw. Selbstmitteilung des schon perfekten göttlichen Seins ist, kann diese Selbstversenkung leicht in das Gegenteil pervertiert werden. Die Selbsthingabe an den anderen kann als Material der Weiterentwicklung mittels des anderen missbraucht werden. Dann tritt an die Stelle des einen Seins, das sich schenkt, an die Stelle der Geschichte einzelner Personen der Entwicklungsprozess, der den einzelnen als Teilmoment seiner Selbstentfaltung verschlingt. Der pantheistische Entwicklungsprozess tötet nicht nur – um mit Nietzsche zu reden – *"den alten Gott der Metaphysik und des Christentums"*, er tötet auch den einzelnen Menschen in seinem freien Selbstbesitz.

2. Der alte Gott ist tot

"In der Tat, wir Philosophen und freien Geister fühlen uns bei der Nachricht, dass der alte Gott tot ist, wie von einer Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen ... endlich scheint uns der Horizont wieder frei ... endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen ... unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so offenes Meer."²

² Ebd., Nr. 343.

Der Entwicklungsprozess, der an die Stelle des absoluten Seins tritt, hat *"den alten Gott"* getötet. Zum Wesen des klassischen Gott gehörte, wie wir kurz darauf hingewiesen, das Gutsein, das Wahrsein, Schönsein, bzw. die perfekte Unteilbarkeit des Seins, das allein das Ausschliessen des Seins erklärt. In dem Augenblick aber, in dem das Böse, der Mangel, der Irrtum, der Tod und das Leid, kurz das Nichtsein, zum konstitutiven Prinzip allen Seins erklärt wird, ist nicht nur die Geltung des Wahren, Schönen und Guten, und damit das Ziel aller Entwicklung aufgehoben, sondern gleichzeitig der Bestand von Sein überhaupt. Warum überhaupt noch etwas ist, und nicht vielmehr nichts, wenn Sein und Nichtsein als gleichrangige Prinzipien zu betrachten sind, ist nicht auszumachen. Das Ausschliessen des höchsten Guten, das alles Böse, den Tod und die Tötung von sich ausschließt, war die grundlegende Einsicht der griechischen Metaphysik, mit der sie die mythologische Verflechtung von Gut und Böse, Sein und Nichtsein, überwand.

Mit dem bewussten Rückschritt in den Mythos ist *"der alte Gott"* der Metaphysik und des Christentums endgültig getötet. *"Wie haben wir dies gemacht?"*, fragt Nietzsche. *"Was taten wir, als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? ... Wohin bewegen wir uns – fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet ... ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selbst zu Göttern werden, um nun ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat, und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!"*³

³ Ebd., Nr. 125.

Um uns der Tötung Gottes würdig zu zeigen, sollen wir selber Götter werden, fordert Nietzsche. Nach der Ablösung des ewigen Seins durch das Werden sollen wir uns selber als Träger der Entwicklung erweisen. *"Gott ist tot: aber wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausendlang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt, und wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen"*⁴, erklärt Nietzsche.

3. Überwindung des Schatten Gottes bzw. der sechs Epochen des Platonismus

Das neue Zeitalter der Überwindung der Metaphysik kann sich nicht mit der Aufhebung des absoluten Seins in das Werden begnügen. Es gilt nun auch die einzelnen Epochen der Geschichte der Metaphysik zu entlarven. Die Schatten des alten Gottes sollen besiegt werden. Nietzsche beschreibt uns, wie *"die wahre Welt endlich zur Fabel wurde."*⁵ Die *"Geschichte des Irrtums"* gliedert er in sechs Abschnitte.

Erstens *"die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, er lebt in ihr, er ist sie. (Älteste Form der Idee, relativ simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes: ich, Plato, bin die Wahrheit)."*⁶

Die *"wahre Welt"* war für Platon das Reich der Ideen, Weisheit, Tugend erlangte der Mensch in der Teilhabe vor allem an der höchsten Idee des Guten. Gott selber war für Platon mit dieser Idee des Guten identisch. Die Idee repräsentiert nicht nur eine subjektive Vorstellung vom Sein, sondern war umgekehrt der Ausdruck jenes höchsten und umfassendsten Seins, das sich als Geist unmittelbar selbst besitzt. Die höchste Idee drückte die differenzlose Einheit von Denken und Sein aus, Gott, der sich unmittelbar selber als das umfassende Sein denkt und dadurch ist

⁴ Ebd., Nr. 108.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung*, wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde, Leipzig 1930 [Nietzsche, *Götzendämmerung*].

⁶ Ebd.

von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sich selber denkend, ist das göttliche Sein ein in sich abgeschlossenes höchstes, perfekte Sein, das keiner Ergänzung bedarf, wohl aber durch den Überfluss seiner Güte sich selbst abbildet in perfekten Wesensgestalten welthenhaften Seins. Der menschliche Geist, als das höchste Abbild der göttlichen Idee, war nach griechischer Auffassung aufgrund seiner Ähnlichkeit zum höchsten Sein nicht nur fähig, Gott als das höchste Gutsein zu denken, sondern ihn auch als Maßstab für das richtige, moralische gute Handeln anzuerkennen. Der Güte Gottes entsprechen, hieß für Platon der perfekten Lebensgestalt eines jeden Dinges – Tier, Pflanze, Mensch – Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die ihnen eigentümliche, von Gott verliehene Wahrheit, Schönheit und Güte anzuerkennen.

Diese platonische Idee des absolut Guten, Schönen und Wahren gilt es nach dem *"Tode Gottes"* zu verabschieden. Entsprechend müssen die Schatten, die Abbilder Gottes, die Ideen als perfekte Formgestalten der einzelnen welthaften Dinge, als beliebig überholbare Stufen in einem allgemeinen Entwicklungsprozess aufgehoben werden. Wenn den Dingen keine eigenständige Wahrheit aufgrund ihrer beständigen Wesensgestalt zugestanden wird, kommt ihnen auch keine entsprechende Gerechtigkeit zu. Ethische Forderungen müssen dem Recht des Stärkeren, der Weiterentwicklung von Leben überhaupt weichen!

Zweitens *"die wahre Welt unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften (für den Sünder der Buße tut) (Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, sie wird Weib, sie wird christlich ...)"*⁷

Die zweite wesentliche Epoche der abendländischen Metaphysik, die der Entwicklungsbegriff aufklären muss, ist die christliche. In dieser Etappe des Denkens ist die Idee, in der Darstellung Nietzsches, feiner verführerischer geworden. Das Christentum

⁷ Ebd.

unterscheidet zwischen einem Gott, der jetzt zwar zu denken ist, dessen Wirklichkeit, dessen praktische Existenz aber für das Jenseits versprochen wird. Nur der Sünder, der Buße tut, soll nach dieser Vorstellung der Anschauung Gottes in der jenseitigen Welt teilhaftig werden. *"Die wahre Welt"* wird nach der Auffassung Nietzsches *"unerreichbar für jetzt"*. Der Zwiespalt zwischen der jenseitigen wahren Welt und der diesseitigen scheinbaren wird nach dieser Meinung durch das Christentum verschärft. Dieser Gegensatz, der Widerspruch der wahren Welt zur wirklichen Welt, soll durch den dialektischen Entwicklungsprozess versöhnt werden.

Nietzsche irrt. Das Christentum unterscheidet sich vom Platonismus in der Tat dadurch, dass es die scheinbare Welt, die Welt der Sinne nicht mehr an und für sich abwertet, sondern die Verwandlung der scheinbaren Welt selbst erwartet. Platon hatte die jetzige Welt, die sterbliche Welt, gemessen an der Unsterblichkeit, an der Güte und Schönheit Gottes, die scheinbare Welt genannt. Der an die christliche Materie gebundene Werdeprozess der Dinge, das Kommen und Gehen der materiellen Erscheinungen wird von Platon im Unterschied zu den in allem Wechsel sich durchhaltenden Formgestalten der Dinge der scheinbaren Welt zugerechnet. Die platonische Differenz zwischen der bleibenden Artgestalt, die Ausdruck der Unveränderlichkeit und Perfektion Gottes ist – und dem Wechsel der materiellen Erscheinungsformen – wird vom Christentum in der Weise verschoben, dass die Materie nicht prinzipiell als das wesenhaft Sterbliche von dem typischen Art-Logos der Dinge unterschieden wird. Vielmehr wird durch das Christentum die Materie als von Gott selbst geschaffen und damit als ihm adäquat, d. h. als prinzipiell unsterblich bezeugt. Durch das christliche Grundereignis, die Inkarnation des Logos, wird die Materie in einzigartiger Form aufgewertet. Materie wird jene Gestalt, in der Gott selbst in der Welt erscheint, um dem Menschen nahe zu sein. Gott will mit dem Menschen in der Gestalt des Menschen sein. Er lässt sich vom Menschen einen Leib geben, damit er mit dem

Menschen ist. Der Leib wird also christlich in einzigartiger Weise qualifiziert. Materie wird die Weise, in der der Geist nicht nur in einer endlichen Welt vorübergehend erscheint, vielmehr mit bleibender Gültigkeit sich dem anderen anverwandelt.

Die jetzige sterbliche Gestalt der Materie wird als Folge der Schuld begriffen. Die paradiesische Materie war nach christlicher Überzeugung unsterblich. Dass die Schuld sich gerade in der Sterblichkeit der Materie niederschlagen soll, verstehen wir leicht, wenn wir festhalten, dass die Verleiblichung des Geistes die Möglichkeit seiner liebenden Anverwandlung an den anderen als anderen ausdrückt. Wenn der Leib die Einfaltung jenes Geistes beinhaltet, wird die Verletzbarkeit dieser Hingabeform verständlich. Die in Freiheit vollzogene Erstreckung auf den anderen, kann in dieser Öffnung vollständig missbraucht werden. Die ausgestreckte Hand, der geöffnete Leib kann als Instrument des Sklavendienstes, als Objekt egoistischer Selbstpotenzierung verraten werden. Der Tod kommt als Missbrauch schenkender Liebe in die Welt.

Die Erlösung von einem sterblichen Leib, der Ausdruck schenkender Liebe ist, kann nicht naturgesetzlich geschehen. Nur in einer jenseitigen Welt, die die Entscheidung dieser Welt endgültig realisiert, kann der Leib entsprechend der hier und jetzt getroffenen Entscheidung entweder zu einer ewigen Geschichte schenkender Liebe – oder aber zum Kampf aller gegen alle auferstehen. Die Trennung von Diesseits und Jenseits ist durch das Christentum insofern verschoben, als hier in dieser Welt der Anfang, die Entscheidung für die Zukunft endgültig gesetzt wird. Die diesseitige Welt wird für den Christen zum Angelpunkt der jenseitigen; trotzdem muss die jetzige Welt von der jenseitigen eine Zeit lang zum Zwecke der freien Entscheidung unterschieden werden. Die jetzige Entscheidung gegen die Freiheit des anderen, der Unterdrückungskampf des Stärkeren, kann nicht ewig zu Ungunsten des Schwächeren währen. Einmal muss endgültig die

Entscheidung zur Liebe unzerstörbar gelingen, ohne durch den gegenteiligen Entschluss vernichtet werden zu können.

Nietzsche verabschiedet bewusst das Christentum, das auf die Verklärung der sterblichen Gestalt des Leibes in einer zukünftigen Welt verweist. Er spottet über den Sünder, der Buße tut, weil er die Gestalt der Liebe als Fähigkeit der leiblichen Hingabe mit dem Anspruch des *"Willen zur Macht"* vertauscht. Nicht unsterbliche Geschichte der persönlichen Liebe ist sein Ziel, sondern Machtsteigerung im Entwicklungsprozess von Leben überhaupt.

Drittens *"die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedachte ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ (die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, Königsbergisch)."*⁸

Die dritte Epoche der abendländischen Metaphysik, die es als Schatten Gottes zu besiegen gilt, ist für Nietzsche die Kantische Transzendentalphilosophie als Fundament des kategorischen Imperativs. Für Kant ist die alte Sonne, Gott, nicht bleich und unerreichbar geworden. Die Geschichte der Metaphysik selbst kann nicht einfachhin als steigende Skepsis gegenüber einer transzendenten Welt verstanden werden. Der Newtonschüler Kant macht im Gegenteil darauf aufmerksam, dass die Idee Gottes, die die Vernunft als Prinzip der durchgängigen Bestimmbarkeit notwendigerweise denkt, nicht ausreicht zur Begründung der Naturwissenschaft. Um die Bewegungsform der Materie systematisch erfassen zu können, brauchen wir über die von der Vernunft denkbare Idee Gottes hinaus auch seine konkrete, aus der Idee nicht *"herausklaubbare"* Existenz als erstes Prinzip der Zusammensetzung von Materie überhaupt.

Kant gibt sich mit der bloßen Idee Gottes, die nach klassischer Auffassung auch seine Existenz einschließt, nicht zufrieden.

⁸ Ebd.

Wenn wir auch im Diesseits aufgrund der Sünde von der Anschauung der Schöpfertätigkeit Gottes getrennt sind, so können wir doch im kategorischen Imperativ seine reale Gegenwart erfahren. Das unbedingte: du sollst, das im Sinn der Zehn Gebote verpflichtet, richtet mich unmittelbar auf Gott aus. Gegen alle Spekulationen der Triebnatur, die ein angenehmes Leben auf Kosten der Tugend suggeriert, erzählt Kant das Galgenspiel. Er berichtet von der Sittenstärke eines Mannes, der selbst bei Androhung der Todesstrafe der Wahrheit Zeugnis gibt.

"Du kannst weil du sollst", erklärt Kant. In der Stimme des Gewissens wird uns die reale Gegenwart Gottes kund, die uns gegen unsere Triebnatur ermutigt.

Verabschiedung der klassischen Metaphysik heißt für Nietzsche Verabschiedung jeder absoluten Moral, Überwindung jeder Form von Sittlichkeit, die sich an einem höchsten Gut ausrichtet. An ihre Stelle tritt die Alleinherrschaft des Triebes, der den sittlichen Dienst am anderen mit Selbstbefriedigung vertauscht. Materie darf nicht länger als Hingabeform des Geistes verstanden werden. In Perversion dazu wird sie das Objekt der Selbstpotenzierung bzw. Übermächtigung.

Viertens *"die wahre Welt unerreichbar? Jedenfalls unerreicht und als unerreicht auch unerkannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend; wozu könnte uns etwas Unbekanntes auch verpflichten? (grauer Morgen, Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus)."*⁹

Die vierte Epoche der Geschichte der Metaphysik wird von Nietzsche als die Morgenröte des Positivismus bezeichnet. Der Schatten Gottes, seine wahre Welt hat sich verflüchtigt, die menschliche Vernunft beginnt sich auf sich selbst zu besinnen. Sie wird autonom. Der Hahnenschrei der Vernunft befreit von göttlichen Normen und Prinzipien.

⁹ Ebd.

Woher nimmt nun aber die unabhängig gewordene Vernunft die Kriterien zur Beurteilung der wahren Wirklichkeit? Nach der endlich bewusst vollzogenen Tötung Gottes versteht der Mensch sich als Teilstück der Entwicklungsgeschichte der Natur. Mit der Ebenbildlichkeit Gottes verliert er auch die prinzipielle Übersicht über das Sein, die seiner Vernunft als Teilhabe am göttlichen Denken zukam. Die wesenhafte Einsicht in das Ganze der Wirklichkeit als Ausdruck der absoluten Wahrheit, Schönheit und Güte Gottes wird vertauscht mit dem Wissen um die Triebkraft der Natur. Als Teilprodukt der Entwicklungsgeschichte der Natur ist der Mensch als für sich Seiender aufgehoben. Er ist ein prinzipiell sterblicher, überholbarer Phasenabschnitt im Prozess der Selbsterstellung der Natur geworden. Nicht er selbst besitzt eine eigenständige Urteilsfähigkeit. Umgekehrt: durch ihn als Teilgegenstand der Selbsterarbeitung der Natur kommt die Natur zu sich. Das Wissen, das die Natur im Prozess ihrer Selbsterstellung vermitteln kann, ist nichts anderes als die Einsicht in die Notwendigkeit der Aggression. Als Ganzes von Teilen kann die Natur den Akt ihrer bewussten Selbstproduktion nur durch Setzung und Aufhebung ihrer Teile, kurz durch Negation der Negation bzw. durch Aggression betreiben. Die Autonomie, die die menschliche Vernunft nach dem Tode Gottes erfährt, besteht also in der bewussten Fähigkeit zur weltverändernden Kraft der Aggression bzw. Revolution.

Fünftens *"die wahre Welt, - eine Idee, die zu nichts mehr nütze ist, nicht einmal mehr verpflichtend – eine unnütze – eine überflüssig gewordene Idee; folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! (heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sense und der Heiterkeit; Schamröte Platons; Teufelslärm aller freien Geister)."*¹⁰

Der fünfte Abschnitt der Geschichte der Metaphysik beschert uns nach Nietzsche die Nüchternheit des hellen Tages, der uns

¹⁰ Ebd.

erkennen lässt, dass es vor und hinter dieser Welt nichts anderes mehr gibt. Die überflüssig gewordene Idee Gottes haben wir abgeschafft.

Nachdem Karl Marx die *"Wesenhaftigkeit des Menschen in der Natur"* erkannt hat, ist *"die Frage nach einem fremden Wesen über der Natur und dem Menschen praktisch unmöglich geworden."*¹¹ Marx verweist auf Darwin, *"der das Interesse auf die natürliche Technologie lenkte, d. h. auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrument für das Leben der Pflanzen und Tiere."*¹²

Das gleiche Interesse verdient nach Marx der Mensch. Auch er soll als *"Arbeitsorgan am Gesamtarbeiter Natur"* verstanden werden. Durch den vergesellschafteten großindustriellen Arbeitsakt soll die Natur in ihrer Gesamtheit, d. h. ihre bisherige Geschichte der Evolution, vollständig reproduziert werden. Damit wäre die Wesenhaftigkeit des Menschen in der Natur in der Tat erwiesen. Er wäre jenes Produkt im Selbsterstellungsakt der Natur, durch das die Natur nicht nur unbewusst evolutionär sich selbst erarbeitet, vielmehr durch gesellschaftliche Kooperation jene *"Gegenständlichkeit"* erfährt, durch die sie sich selbstbewusst setzt und sich damit als die wahre causa sui behauptet. In dem Augenblick, in dem die Natur durch großindustrielle Arbeit die göttlichen Prädikate des selbstbewussten Aus-sich-selbst-Seins auf sich versammeln kann, ist die Frage nach dem transzendenten Gott über der Natur und dem Menschen in der Tat sinnlos geworden.

Ob aber die vergesellschaftete Großindustrie die vollständige Reproduktion der Evolution, d. h. die bewusste Herstellung des Menschen als Endprodukt der Evolution durch menschliche Arbeit, bewirken kann, hängt wohl von der Selbstbestimmung des Menschen ab. Wenn der Mensch nichts anderes sein will, als das

¹¹ Marx, Frühschriften, 248.

¹² Marx, Das Kapital, Bd. 1, 389.

Endprodukt im Selbsterarbeitungsakt der Natur, wenn er sich als "*Arbeitsorgan*" bzw. "*Produktionsmittel*", als "*Werkzeug*", das durch großindustrielle Technik seine selbstbewusste Reproduktion erfährt, verstanden wissen will, kann er seine eigene "*Göttlichkeit*" als "*Handlanger*" des "*wahren Gottes*" Natur feiern.

Dieser durch großindustrielle Arbeit zu sich selbst gekommene Mensch kann aber nichts anderes als eine Produktmaschine werden. Wenn die "*Industrie das aufgeschlagene Buch der menschlichen Psychologie*"¹³ sein soll, wenn der Mensch sich selbst, seinen Geist, seine liebende Hingabefähigkeit als "*Werkzeug*" der Triebnatur missbrauchen lässt, kann die vollständige Perversion des transzendenten Gottes: die Verabsolutierung der Natur und des Menschen gelingen.

Nicht weil die Natur in Wahrheit in grauer Vorzeit sich selber auf den Weg zur Menschwerdung gemacht hat, sondern weil Gott die Natur und den Menschen als Abbild seiner eigenen Perfektion geschaffen hat, kann der Mensch in seiner Freiheit entweder die Natur als Form der liebenden Hingabe an Gott und den Menschen verstehen – oder aber umgekehrt als Mittel der Selbstproduzierung missbrauchen. Die Perversion gelingt aber nur eine Zeit lang; der Mensch, der nur noch als Werkzeug, als eine die Natur reproduzierende Maschine, verstanden wird, ist in seinem geistigen Für-sich-sein als Person schon getötet. Aber darüber hinaus muss er auch als "*Werkzeug*" den Tötungsakt jener Natur praktizieren, die nur durch Unterwerfung ihrer Teile sich selbst erarbeitet – bis er selbst der Übermächtigung seitens eines umfassenderen Arbeitsorgans anheimfällt.

Angesichts des Todes zögert Marx einen Augenblick. Ist der Tod nicht doch ein "*harter Schlag*" gegen die Gattung Mensch, fragt er sich. Aber er kann sich beruhigen. Der Tod trifft nur den einzelnen als Teilmoment – nicht die Gattung Menschheit.

¹³ Marx, Frühschriften, 192.

Wie steht es aber mit einer Ganzheit, die sich aus ihren Teilen selbst herstellen will? Durch Aufhebung der für sich gesetzten Teile, durch Vernichtung des Einzelnen kann sich das Ganze nicht selbst herstellen. Erst recht nicht, wenn die Einzelheiten sich nicht als Teilfunktionen einer vorausgehenden Ganzheit – vielmehr als eigenständige Einheiten erweisen sollten! Nur wenn die Teile gar keine wahrhafte unterschiedene Besonderung, sondern nur Differenzierungsmomente einer sie umfassenden Einheit sind, kann durch Aufhebung des Einzelnen die Rückführung in das Ganze erfolgen. Wenn die Naturgegenstände, Pflanzen, Tiere und vor allem der Mensch, aber nur vorübergehende Artikulationsmomente eines sie umfassenden anderen sind, haben sie in Wahrheit nie als eigenständige Subjekte gelebt, die getötet werden könnten. Sie waren immer nur wechselnde Akzidenzien eines anderen. Endgültige Verabschiedung Platons bedeutet also nicht nur die Tötung Gottes, sondern konsequentermaßen die generelle Vertauschung von Leben und Tod. War der Sinn der von Gott geschaffenen Weltgeschichte die liebende Vereinigung mit ihm und anderen geschaffenen Subjekten, so wird jetzt die Geschichte freier Personen vertauscht mit dem Entwicklungsprozess der Natur, der durch Setzung und Aufhebung seiner Teile, durch Tötung des Einzelnen, sein Leben zu entwickeln vorgibt.

Das Frühstück, das der aufgehende Morgen der Entwicklungsgeschichte Natur serviert, ist getötetes Material!

Sechstens *"die wahre Welt haben wir abgeschafft: Welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht ... aber nein! Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft. (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit, incipit Zarathustra)."*¹⁴

Nach genussreichem Frühstück schreiten wir dem Mittag, dem Höhepunkt der Menschheit entgegen. Mit der *"wahren Welt"*, mit

¹⁴ Nietzsche, Götzendämmerung.

Gott haben wir auch die an ihm gemessene "*scheinbare*" Welt abgeschafft. Es wird Mittag; die Welt kann sich endgültig aus sich selbst verstehen, ohne auf eine außer ihr liegende Ursache bezogen zu werden.

Nur eine Schwierigkeit gibt es – den Tod! Die unseren Sinnen so handgreiflich fassbare, von uns z.T. sogar machbare Welt unterliegt doch dem Tode. Die Metaphysik weigerte sich, ein Seiendes, das dem Tode unterworfen ist, als ein sich selbst Begründendes oder Besitzendes anzuerkennen. Ein Sein, das nicht Herr ist über sein Ende, verfügt auch nicht über seinen Anfang.

Nur wenn es dem dialektischen Entwicklungsbegriff tatsächlich gelingen sollte, "*den Tod als eine Seinsart des Lebens*" einsichtig zu machen, könnten wir die Welt endgültig in unseren Privatbesitz nehmen.

Ist es wirklich möglich, durch Negation der Negation, durch Absonderung der Teile vom Ganzen und durch Aufhebung dieser Teile, das Leben zu entwickeln? Wir wiesen bereits auf die Schwierigkeit hin, in die die Marx'sche Dialektik gerät, wenn sie glaubhaft machen will, durch Vernichtung von Teilen das Ganze herzustellen. Vor demselben Problem stehen Hegel bzw. Darwin, wenn sie die Negation bzw. Aggression zum erzeugenden und bewegenden Prinzip erklären.

Erst wenn dargetan werden könnte, dass der Tod tatsächlich nur als Selektionsmechanismus von Leben überhaupt fungiert, könnte die "*scheinbare*", weil mit dem Tod als Untergang belastete, Welt als die "*wahre*", an und für sich seiende Welt proklamiert werden.

Knorad Lorenz macht uns aber darauf aufmerksam, dass die Aggression als Selektionsprinzip der Evolution in unsere jetzige Krise geführt hat, in der nicht mehr der Stärkere den Schwächeren besiegt, sondern alle gegen alle mit alles vernichtenden Waffen zu Felde ziehen. Die atomare Schlacht steht uns bevor. Diese

Entwicklung vom anfänglich partiellen Streit bis zum universalen Weltkrieg verläuft im Sinne der Höherentwicklung durch Aggression – nach dialektischer Auffassung – sogar notwendig.

Aber als was wird sich nun diese Endsituation der Entwicklungsgeschichte der Aggression erweisen? Können wir tatsächlich aus der Vernichtung aller Einzelheiten auf die Auferstehung des Ganzen hoffen? Können wir der atomaren Katastrophe zuversichtlich entgegensehen, weil uns der dialektische Grundbegriff "*Entwicklung*" gelehrt hat, dass die Einzelheiten welthaften Seins nur als Teilmomente eines Ganzen anzusehen sind, das aus der Aufhebung seiner Teile sich selbst rekonstruiert?

Wird die Natur verjüngt wie der Phönix aus der Asche aus dem Weltenbrand hervorgehen?

Oder müssen wir fürchten, dass aus dem allgemeinen Vernichtungskampf das Leben nicht verjüngt emporsteigt sondern im Gegenteil die allgemeine Vernichtungsaktion uns vor das blanke Nichts stellen wird?

Nietzsche versichert uns, dass es an der Zeit wäre, den Tod richtig einzuschätzen. Als Übermensch, als Gottesmörder, müssen wir endlich erkennen, dass wir den Tod nicht zu überwinden haben, bzw. Erlösung vom Tode erhoffen sollen. Im Gegenteil – es gilt "*den Tod als die Macht des Lebens*", "*das Leid als den Stachel der Lust, den Irrtum als Weise der Wahrheit*" zu erfassen! Zarathustra, der Übermensch, ruft Dionysos gegen den Gekreuzigten auf. Der furchtbare Selektionsmechanismus der Aggression darf nicht länger durch "*das Kreuz Christi durchkreuzt werden*". Die "*wahre Welt*", Gott, ist "*endlich zur Fabel geworden*". "*Der Höhepunkt der Menschheit ist erreicht, der Augenblick des kürzesten Schattens.*"

"Die Umdrehung des Platonismus" scheint gelungen. Alle Schatten Gottes sind besiegt: das welthafte Seiende braucht nicht länger an einer überirdischen, an sich geltenden Wahrheit, der umfassenden Schönheit und Güte Gottes gemessen zu werden. Die Dinge dieser Welt: Pflanzen, Tiere und Menschen drücken nicht länger abbildlich zu Gott eine einzigartige, unveränderliche Wesensgestalt aus, der entsprechende Gerechtigkeit zusteht.

Im Gegenteil – das Formprinzip des Vorausgegangenen soll nur das zu negierende Material für die postulierte Weiterentwicklung von Leben überhaupt darstellen. Hegels *"Durchgriff durch alle logischen Gewohnheiten"* belehrt uns, *"dass die Artbegriffe sich auseinander entwickeln"*¹⁵ und der Tod nicht mehr als das Leben zerstörende, vielmehr als das Leben erzeugende Prinzip zu verstehen ist.

4. Die Umwertung aller Werte – der Weltentwurf vom Standort des Tieres

Im Vollzug der Umdrehung des Platonismus wird die Welt der Sinne die wahre Welt: Nicht der Geist kann als der Träger des Werdens begriffen werden. Es gibt keine göttliche Perfektion des Seins, die im Werden neu in Erscheinung tritt, das Selbstbewusstsein, das sich dem anderen entgegenstreckt. Umgekehrt, wenn am Anfang der Mangel steht, der sich selbst befriedigen muss, kann der Selbstbesitz des Geistes bestenfalls am Ende der Entwicklung erscheinen, als *"etwas"*, wie Nietzsche sich ausdrückt, *"am Leibe"*. Als Akzidenz am Leibe ist der Geist des Einzelnen natürlich so vergänglich wie dieser selbst. Aber auch der Geist als solcher lässt sich nicht in seiner unteilbaren Einheit aus der Summation endlicher Leiber entwickeln. Trotzdem *"dankt"* Nietzsche *"den Sinnen für ihre Feinheit, Fülle und Kraft und will ihnen das Beste von Geist, was wir haben, dagegen"*

¹⁵ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 357.

bieten."¹⁶ Durch diese Umkehrung wird *"das Sinnliche nicht mehr als das Scheinbare, nicht mehr als das Verdunkelte"* betrachtet. Es ist allein das *"Reale, also das Wahre"*¹⁷, erklärt Nietzsche, bzw. Heidegger. Obwohl die Sinne nur dem sterblichen Augenblick zugewandt sind, sollen sie doch das allein Reale vermitteln. Das Ganze der Wirklichkeit, der göttliche Geist, ist kein Gegenstand der menschlichen Vernunft mehr. Sie existiert nur als das, was die Natur gerade erarbeitet; die Sinne nehmen ihren jeweiligen Entwicklungsstand wahr. Damit ist jede überzeitliche Wahrheit prinzipiell ausgeschlossen und die sich an ihr ausrichtende Sittlichkeit überholt, an die Stelle des Geistes tritt die Materie bzw. der Leib als Weise der Selbsterfahrung der sich entwickelnden Natur.

Heidegger macht mit Nietzsche darauf aufmerksam, dass der *"Leib zum Leitfaden nicht nur des Menschen, sondern der Weltbetrachtung gemacht werden müsse: der Weltenentwurf aus dem Standort des Tieres und der Tierheit. Hier ist die Grunderfahrung der Welt als Chaos verwurzelt."*¹⁸

Bislang war das Auszeichnende des Menschen gegenüber allem anderen Lebendigen seine gottebenbildliche Geistnatur. Wenn nun im Vollzug der Umdrehung des Platonismus der Leib zum Maßstab aller Wirklichkeit wird, ist der Mensch gemessen am Tier ein *"Mängelwesen"*. Leiblich gesehen, ist das Tier uns in nahezu jeder Weise überlegen: es bewegt sich schneller, es beißt schärfer, es verfügt über wesentlich stärkere physische Kräfte.

Der Weltenentwurf aus dem Standort des Tieres interpretiert das Lebendige als Chaos. Heideggers Nietzsche-Auslegung erklärt, was Chaos als Grundzug des Seins bedeuten soll: *"Chaos, die Welt als Chaos besagt, das Seiende im ganzen relativ auf den Leib und sein Leben entwerfen. In dieser Grundlegung des*

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, Stuttgart 1964, Nr. 820 und Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, Pullingen 1961, [Heidegger, Nietzsche], 242.

¹⁷ Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, 245

¹⁸ Ebd., 566.

Weltenentwurfs ist alles Entscheidende eingeschlossen, also für das Denken, das als Umwertung aller Werte eine neue Wertsetzung anstrebt, auch die Ansetzung des höchsten Wertes. Dieser ist, wenn die Wahrheit nicht der höchste Wert sein kann, noch über der Wahrheit, d. h. im Sinne des überlieferten Wahrheitsbegriffes: näher und gemäßer dem eigentlichen Seienden, d. h. dem Werdenden."¹⁹

Über die Wahrheit des Seins als den freien geistigen Selbstbesitz stellt Heidegger, in der Umwertung aller Werte, das Werden. Gemessen an der perfekten Gestalt des in sich abgeschlossenen Seins, stellt das vom Geiste isolierte reine Werden in der Tat das Chaos dar. Werden, Entwicklung, die – wie Hegel sagt – nur aus *"der Zertrümmerung des Alten"* den Stoff für den Aufbau des Neuen gewinnt, erweist sich als kontradiktorischer Gegensatz zum Sein, das aufgrund seiner unteilbaren Einheit als Repräsentant der Ordnung verstanden wurde. Den Menschen von seinem *"Leibe"* her entwerfen, heißt ihn endgültig einem Naturprozess zuordnen, der durch Übermächtigung des Vorausgegangenen sich zu sich selbst vermittelt. Aufgehoben als Teilmoment im Entwicklungsprozess von Leben überhaupt, verliert der Mensch jede Form von geistigem Selbstbesitz.

Die Absolutsetzung des Werdens führt dazu, *"die Welt"* als eine *"Aktion des Lebens selbst"* zu verstehen. *"Aus dem Lebensvollzug des Lebendigen entspringt die Welt und ist nur das und so, als was und wie sie entspringt"*²⁰, kommentiert Heidegger. *"Das Scheinbare der Welt kann auch nicht mehr als Schein gefasst werden."*²¹ Heidegger identifiziert sich mit Nietzsche: *"Es bleibt kein Schatten von Recht mehr übrig, hier von Schein zu reden."*²²

¹⁹ Ebd., 567.

²⁰ Ebd., 624.

²¹ Ebd., 624.

²² Ebd., 624.

Die Welt ist endgültig losgekettet von *"ihrer Sonne"*. *"Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich auf den Gegensatz Welt und Nichts."*²³

5. Entgöttlichung der Natur – Leben, eine Seinsart des Todes

Das Leben selbst soll die Fülle des Lebendigen, die Einheit der mannigfaltigen Formen, die Welt als Ganzes hervorbringen. Was ist das Leben, das die göttlichen Prädikate auf sich vereinigen soll? Wie vermag es an die Stelle des Schöpfergottes zu treten und die Herrschaft über das Nichts und über den Tod auszuüben? *"Was heißt Leben? – Leben, das heißt fortwährend etwas von sich abstoßen, das sterben will, Leben, das heißt grausam und unerbittlich gegen alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns wird. Leben – das heißt also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein? Immerfort Mörder sein? Und doch hat der alte Moses gesagt: Du sollst nicht töten."*²⁴

Leben wird hier von Nietzsche bzw. Heidegger ausgelegt als die Kraft, die das Kranke, das Sterbliche, überwindet. Oder prinzipieller gefasst: Leben präsentiert ein Sein, das wesentlich durch das Nichtsein bestimmt ist – das Werden.

Wir wissen um die *"grandiose Initiative"* der Deutschen Philosophie, die es wagt, das Nichtsein als zum Sein gehörig zu denken. Hegel begreift *"das Leben als jene Macht, die den Tod erträgt und sich in ihm erhält"*.²⁵

An die Stelle des göttlichen Lebens, das als das Sein verstanden wurde, das aufgrund seiner absoluten Perfektion sich selbst als das Prinzip der Bewegung bzw. Hervorbringung besitzt, tritt nun ein Lebensprinzip, das durch den Mangel weitergetrieben werden

²³ Ebd., S. 625.

²⁴ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 26.

²⁵ Nietzsche, vgl. Anm 7.

soll. Leben wird für Hegel, bzw. das dialektische Denken, durch die Spannung der Gegensätze erzeugt. Das Werden erhält nach dieser Auffassung seine Dynamik aus der anfänglichen gegensätzlichen Einheit von Sein und Nichts. Das zu entwickelnde Sein ist nicht nur etwas in sich, sondern zugleich der Mangel, das Negative seiner selbst, in ein und derselben Rücksicht, erklärt Hegel. Dieser *"Widerspruch"* ist für ihn *"die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit."*

Gerade hier liegt die Schwierigkeit dieses Lebensprinzips. Wie soll der Mangel, das Nichtsein die Zugfeder für die Befriedigung werden? Die klassische Vorstellung ging davon aus, dass ein Sein sich in dem Maße selbst bewegen kann, als es sich selbst besitzt. Der Selbstbesitz ist grundgelegt in der Wesensform, durch die ein Seiendes eine in sich geschlossene unteilbare Einheit darstellt. Aufgrund dieses wesenhaften Selbstbesitzes konnte sich ein Seiendes selbst weitergeben bzw. selbst ausdrücken. Jetzt wird Leben als ein Prozess gefasst, der das einzelne übermächtig, um im Widerspruch zu diesem sich selbst zu kräftigen bzw. den anfänglichen Mangel zu überwinden.

"Hüten wir uns", empfiehlt uns Nietzsche, zu sagen, "dass der Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Toten und eine sehr seltene Art. Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues. Es gibt keine ewig dauernden Substanzen; die Materie ist ein ebensolcher Irrtum wie der Gott der Eleaten. Aber wann werden uns diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben? Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen?"²⁶

Das Leben, das als eine Art des Toten begriffen werden soll, erfährt darin in der Tat seine vollständige Entgöttlichung. *"Der Begriff 'Gott' wurde,"* meint Nietzsche, *"erfunden als*

²⁶ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 109.

Gegensatzbegriff zum Leben, um in ihm die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit zu bringen."²⁷

Nietzsche sieht klar, dass Gott wirklich den vollen Gegensatz zu einem Leben ausdrückt, dessen Natürlichkeit sich im Willen zur Selbstbehauptung angesichts des Sterblichen, des Schwachen erweisen soll.

Der metaphysisch-christliche Gottesbegriff schließt aus dem vollendeten Selbstbesitz Gottes nicht nur jede Form von Mangel oder Nichtsein aus, er bezeugt auch die selbstentäußernde Güte, die das eigene Leben hingibt zur Erlösung von Schuld, Schwäche und Tod.

Der Gegensatz *"'Jenseits – wahre Welt' wurde nur erfunden, um die einzige Welt zu entwerten – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsere Erdenrealität übrigzuhalten.*"²⁸

Im Gegenteil! Der unterscheidende Gegensatz von Diesseits und Jenseits ist, wie wir gesehen haben, die Folge der Schuld, die der entäußernden Liebe mit Tötung widerspricht. Solange die Aufgabe des Diesseits in der Übermächtigung des Schwächeren besteht, solange das Recht des Stärkeren das Gesetz des Lebens ist, gibt es keine Einigung der Liebe und damit Aufhebung der Trennung von Jenseits und Diesseits.

Auch der *"Begriff Seele, Geist, zuletzt gar noch untersterbliche Seele"* ist nicht *"zur Verachtung des Leibes erfunden."*²⁹ Der Leib erfährt gerade seine Würde als Organ eines Geistes, dessen liebende Selbstentäußerung sich in seiner Verleiblichung ausdrückt.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Leipzig 1908, Nr. 8.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

Der absolut gesetzte Leib dagegen vermag nur *"als Arbeitsorgan"* bzw. als prinzipiell sterbliches Zwischenstück im Entwicklungsprozess von Leben überhaupt zu fungieren.

*"Die Freiheit ist" nicht "zur Verwirrung der Instinkte erfunden"*³⁰, sondern bildet die Voraussetzung für einen Leib, der seinen Sinn als Form liebender Einigung mit dem anderen erfährt. Wenn allerdings die Geschichte der persönlichen Vereinigung freier Personen mit einem allgemeinen Entwicklungsprozess des Ganzen durch seine Teile vertauscht wird, muss auch die persönliche Freiheit durch instinktive Entwicklungsmechanismen ersetzt werden.

Die *"furchtbarste"* Konsequenz des Gottesbegriffes als Gegensatzbegriff zur Natur sieht Nietzsche *"im Begriff des guten Menschen – die Partei alles Schwachen, Kranken, Missratenen, an sich selber Leidenden, alles was zugrunde gehen soll, das das Gesetz der Selektion durchkreuzt, ein Ideal aus dem Widerspruch gegen die Stolzen und Wohlgeratenen, gegen den ja-sagenden, zukunfts gewissen, zukunftsverbürgenden Menschen gemacht, dieser heißt nunmehr der Böse ... und das alles wurde geglaubt als Moral!"*³¹

Mit der Umkehrung des Platonismus tritt an die Stelle der Moral, die zur persönlichen Liebe verpflichtet, der Selektionsmechanismus, der den Teil als das Schwächere der Weiterentwicklung des Ganzen opfert.

6. Denkt Nietzsche das abendländische Geschick der Physis zu Ende?

"Nietzsche denkt das Sein des Seienden im Ganzen als Leben – er begründet", so stellt Heidegger fest, *"wenn er den Menschen im*

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

besondern als Raubtier bestimmt, das scheinbar nur biologische Weltbild metaphysisch."³²

Die Begründung des biologisch verstandenen Lebens als Grundbegriff unseres gegenwärtigen Denkens beruht auf der Vertauschung von Gott und Natur. Der von Hegel eingeführte dialektische Entwicklungsbegriff verknüpft die Gegensätze von Gott und Welt, Geist und Materie, Gut und Böse, Leben und Tod derart, dass der perfekte Selbstbesitz Gottes, das Gutsein als Wesensbestand aller Dinge, als ein zu überwindendes Teilmoment in den Werdeprozess der Selbsterarbeitung des Ganzen aufgehoben wurde.

Geist, Gutsein, Wahrheit und Schönheit gehören nicht mehr zum unaufhebbaren Wesensbestand des göttlichen Seins. An seine Stelle tritt ein Werdeprozess von Leben überhaupt, der das vom perfekten Sein ausgeschlossene Nichtsein, den Tod, die Lüge, zum Antrieb der Weiterentwicklung macht. Dieses biologisch verstandene Leben, d. h. Leben, dessen Wachstum im Sinne des Artenwandels bestimmt wird, ist von Nietzsche zum Grundbegriff unseres zeitgemäßen Denkens erklärt worden. Nietzsche spricht damit nicht seine "*Privatansicht*" aus. Nietzsche offenbart, wie Heidegger meint, das Schicksal des abendländischen Denkens, an dessen Anfang das "*dunkle Wort physis*" steht. Mit der Auslegung des Lebens als "*Wille zur Macht*" vollendet Nietzsche nach Heideggers Ansicht die abendländische Metaphysik.³³

Wenn die dialektische Verknüpfung der metaphysischen Gegensätze zu einem Entwicklungsprozess, der das Böse, die Übermächtigung, zum Lebensprinzip macht, als Vollendung des abendländischen Denkens vorgestellt werden soll, hat Heidegger recht.

³² Heidegger, Nietzsche, Bd. 1, 526.

³³ Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. 1, 492.

Ob aber der dialektische Entwicklungsbegriff wirklich in der Lage ist, die Anstrengung der Metaphysik, die wesenhafte Unterscheidung von Geist und Materie, Gut und Böse, Gott und Welt, Freiheit und Notwendigkeit, durch Rückgriff in den Mythos zu überholen, ist gerade die Frage, die wir uns stellen müssen.

In der Tat beherrscht der an die Stelle des göttlichen Lebens getretene biologisch verstandene Begriff des Lebens das Denken unserer Tage. Die fast kritiklose Geltung der Evolutionstheorie als konkreter Schöpfungstheologie wird nur unter der Voraussetzung verständlich, dass dem Entwicklungsbegriff als dialektischer Versöhnung aller bisher von der Metaphysik entfalteten Gegensätze zugestimmt wird.

Wenn die Evolutionstheorie sich wirklich als konkrete Schöpfungsgeschichte erweisen sollte, wäre damit die Transzendenz eines aus sich guten Gottes endgültig überflüssig geworden.

Ein Gott, der den Tod und die Tötung, das Böse als Schöpfungsprinzip praktiziert, lässt sich nicht als das an sich Gute festhalten. Das wusste schon Darwin. Sittlichkeit als Forderung an die menschliche Freiheit ist natürlich auch nur solange erstrebbar, als es das absolut Gute als Ermöglichung und Ziel der Freiheit gibt.

Konkret: in der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft müssen wir das Material, das der Entwicklungsbegriff uns vorlegt, untersuchen.

Bevor der Geistcharakter der Materie erörtert werden kann, muss zunächst einmal grundlegend gefragt werden, ob das Leben überhaupt sich in der Tat, wie Nietzsche meint, als Seinsart des Todes erweisen lässt.

Generell gilt es zu sehen, ob es Nietzsche gelingt, den Darwinismus bzw. Neodarwinismus und seine Ergebnisse für sich, d. h. als Konkretion des dialektischen Entwicklungsbegriffes zu verbuchen, - oder ob wir gegen allen Anschein der Fortschritte der Evolutionstheorie den alten Gott als den transzendenten Schöpfergott der einzelnen Formprinzipien festhalten dürfen und damit die Metaphysik vor dem Absturz in den Mythos bewahren und als dynamische Kraft erweisen können.

XV. Kapitel: Der widersinnige Zufall als Schlüssel zur Selbstorganisation des Lebens.

Der neodarwinistische Entwicklungsbegriff von J.Monod und M. Eigen

Hegel hat den entscheidenden Begriff Entwicklung in die Wissenschaft gebracht ¹. Die letzte große wissenschaftliche Bewegung des Darwinismus wurde dadurch präformiert. Ohne Hegel kein Darwin!²

“Hegels kühner Durchgriff durch alle logischen Gewohnheiten: die Artbegriffe auseinander zu entwickeln“ ³, ist grundgelegt durch Martin Luther. Er versteht das Werden nicht mehr als zeitlichen Ausdruck der ewigen Perfektion des Seins, das Werden ist nicht mehr getragen vom Sein, sondern beschreibt Gott selbst als eine sich entwickelnde Gegensatzeinheit. Diese von Luther vollzogene Geschichtlichkeit Gottes selbst führt nicht nur, wie wir zeigen möchten, zur Aufhebung der Metaphysik als Voraussetzung für eine auf der menschlichen Natur aufbauenden Gnade bzw. Theologie, sondern stürzt auch in den Abgrund einer Entwicklungstheorie, die in Umkehrung zur Schöpfungslehre unser welthaftes Sein nicht als Ausdruck der Selbstmitteilung des Höchsten, sondern als Selbstorganisation des Untersten versteht. Das in Ebenbildlichkeit zu Gottes Vollkommenheit Geschaffene wird in letzter Konsequenz gerade von den Nobelpreisträgern unserer Tage mit dem Produkt des widersinnigen Zufalls vertauscht.

¹ Vgl. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 357.

² Vgl. ebd.

³ Ebd.

1. Der Gesamtcharakter der Welt ist Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung

“Das Geheimnis des Lebens konnte als noch prinzipiell unauflöslich erscheinen. Es ist heute zum großen Teil enthüllt“²³. “Was man suchte , bietet heute die Molekulartheorie des genetischen Codes“²⁴. “Die Theorie des genetischen Code“ will Monod “im weitesten Sinne“ verstanden wissen als “Einsicht in die chemische Struktur der Erbsubstanz und die in ihr enthaltene Information“²⁵. Alle Lebewesen sind als “Objekte“ anzusehen, “die mit einem Plan ausgestattet sind, den sie gleichzeitig in ihrer Struktur darstellen und durch ihre Leistungen ausführen“²⁶, stellt Monod im Unterschied zu anderen Biologen, “die diese Erkenntnis bestreiten“, fest.

Woher kommt dieser spezifische Informationsgehalt, der alle biologischen Systeme auszeichnet? Wie kommt es zu diesen universal wirkenden Gesetzmäßigkeiten, den Physik und Chemie fremden Phänomenen von spezifischen Gestalten, wie sie z.B. der Rose, dem Veilchen, dem Bären und in der Höchstform dem Menschen zu eigen sind?

Ist es möglich, den “spezifischen Plan“ eines Organismus, der das funktionale Zusammenwirken aller seiner Einzelprozesse steuert, aus allgemeinen physikalisch-chemischen Prozessen herzuleiten?

²³ Monod, Zufall und Notwendigkeit, 4.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 17.

Wie ist die Fähigkeit der Selbstweitergabe eines Organismus zu erklären, die der genetische Code bewirkt?

Können Gesetze der Physik und Chemie eine identische Reduplikation der spezifischen Form des Einzelorganismus erklären? Oder braucht man , um die Ordnungsstruktur der jeweiligen Organismen aufzuzeigen, auch den verantwortlichen Baumeister, der nicht nur als Gesetzgeber von Physik und Chemie, sondern darüber hinaus als Programmierer der unterschiedlichen Formprinzipien wirkt?

Monod erklärt, daß die *“Natur objektiv gegeben ist und nicht projektiv, geplant“*²⁷ und deshalb durch Naturgesetze allgemein gültig erklärbar wäre.

Der Plan, der dem genetischen Code der Organismen zugrunde liegt, soll jenseits jeder bloß subjektiven Intuition als Ausdruck allgemein notwendiger Strukturen erklärt werden.

Drei Eigenschaften charakterisieren nach Monod die Lebewesen: die Teleonomie, die autonome Morphogenese und reproduktive Invarianz²⁸.

Was bedeutet hier Teleonomie? Logisch-metaphysisch wäre zu antworten: zunächst gibt es den Plan – die *causa finalis*, die dem Baumeister angibt, zu welchem Zweck etwas anzufertigen ist. Nach der Zielursache muß sich der Informationsgehalt des zu Werkstellenden richten. Wenn z.B. ein Schreibtisch hergestellt werden soll, muß dieses Ziel Form und Material bestimmen.

²⁷ Ebd., 11.

²⁸ Ebd., 21.

Monod dagegen will die Teleonomie gerade nicht als die leitende und alle übrigen Ursachen umfassende Zielanweisung gelten lassen. Vielmehr *“macht die Selektionstheorie“* nach seiner Auffassung *“die Teleonomie zu einer sekundären Eigenschaft und leitet sie aus der Invarianz ab“*²⁹. Allein die Invarianz könne als *“ursprünglich“* gegeben gelten. Und nur auf diese Weise, so erklärt er weiter, ist die Übereinstimmung mit dem *“Objektivitätspostulat“* der modernen Physik ohne Einschränkungen oder Zusätze möglich³⁰.

Wie hat man sich dieses Programm: die Ableitung der Teleonomie, die für den Plan des jeweiligen Organismus verantwortlich ist, aus der invarianten Reproduktion vorzustellen?

Die Fähigkeit der invarianten Reduplikation im einzelnen der identischen Zellteilung, wie der identischen Weitergabe des Organismus im Ganzen im Sinne der artspezifischen Vermehrung soll nach Monod an der steuernden Tätigkeit der Proteine hängen. Will man die zielsetzende Lenkung eines göttlichen Geistes vertauschen mit dem Mechanismus der Reduplikation, müßten die Steuerungsfunktionen der Proteine durch physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeiten erklärt werden können. Gibt man zu, daß der Einzelorganismus über einen spezifischen Informationsgehalt verfügt, der zur funktionalen Steuerung seines Wachstums bzw. seiner Fortpflanzungsbewegungen im Sinne der autonomen Morphogenese und identischen Reduplikation erforderlich ist, so liegt die Schwierigkeit der gestellten Aufgabe darin,

²⁹ Ebd., 36.

³⁰ Vgl. ebd.

aus allgemein wirkenden physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten das Besondere des Einzelorganismus ableiten zu wollen. Wenn die *causa finalis* nicht als Weise der zusätzlichen, die physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten überformende Ordnungsmacht, als eigenständige Formkraft in Anspruch genommen werden soll, sondern aus dem *“Mechanismus der Reproduktion“* herzuleiten ist, wird nicht erkennbar, woher der Organismus seine ihm spezifisch zukommende Eigenart, die er als diese aufzubauen und weiterzugeben hat, hernehmen soll.

Monod definiert *“das teleonomische Projekt derart, daß es im wesentlichen in der Übertragung des für die Art charakteristischen Invarianzgehaltes von einer Generation auf die nächste besteht“*³¹.

Entsprechend seiner Voraussetzung, die Teleonomie nicht als leitende Ursache, sondern nur als abgeleitete Funktion gelten zu lassen, schränkt er die Steuerungsfunktion auf die Übertragungstätigkeit der Proteine ein. Wie das, was zu übertragen ist, das genetische Material der DNS, die Nukleinsäuresequenz selbst ohne Steuerung im Hinblick auf das zu erreichende Ziel gebildet sein soll, ist nicht ersichtlich.

Konsequentermaßen spricht Monod von dem *“teleonomischen Apparat“*, dessen Funktion *“Erhaltung und Weitergabe der Strukturnorm“* ist. *“Die genaue Lenkung und Leistungsfähigkeit“* des *“Apparates“* wird durch Enzyme, eine bestimmte Klasse von Proteinen, besorgt, die die Rolle von spezifischen Katalysatoren erfüllen sollen³².

³¹ Ebd., 22.

³² Vgl. ebd., 61.

“Alle diese teleonomischen Leistungen der Proteine beruhen in letzter Instanz auf ihren sogenannten ‘stereospezifischen’ Eigenschaften, d. h. auf ihrer Fähigkeit, andere Moleküle (darunter auch andere Proteine) an ihrer Form zu ‘erkennen’, so wie sie durch ihre molekulare Struktur festgelegt ist... Die Funktion eines gegebenen Proteins, eine besondere stereospezifische Unterscheidung zu treffen, hängt von seiner Struktur ab. Ursprung und Ausbildung der teleonomischen Leistung würden im dem Maße klar, wie es gelänge, die Entstehung und Evolution dieser Struktur zu beschreiben, die die Leistung vollbringen soll“³³, erklärt Monod. „Der Organismus ist eine Maschine, die sich selbst aufbaut. Seine makroskopische Struktur wird ihm nicht durch das Eingreifen äußerer Kräfte“, etwa das Einwirken göttlicher Formprinzipien, aufgezwungen, folgert Monod.

“Er bildet sich autonom durch innere Wechselwirkungen“³⁴.

Die Steuerung dieser Wechselwirkungen im Sinne der identischen Reduplikation hängt, wie wir gehört haben, an der Tätigkeit der Proteine. Diese können nur entsprechend ihrem Sein wirken. Die Frage nach der Zielgerichtetheit des Organismus wird also jetzt die Frage nach der Entstehungsgeschichte bzw. Struktur der Proteine. Wüßten wir, wie die Proteine entstanden sind, könnten wir ihre steuernde Tätigkeit erklären. Woher *“wissen“* die Proteine, wozu sie die Organismen aufbauen sollen und wie sie die verschiedenen Funktionen zusammenführen müssen, damit nicht nur das spezifische Einzelleben dieses Organismus gewährleistet ist, sondern darüber hinaus das Zusammen-

³³ Ebd., 62 / 63.

³⁴ Ebd., 62.

wirken aller Lebewesen in der Raumzeit unserer Geschichte. *“Wir suchen also in der Primärstruktur der Proteine das 'Geheimnis' dieser kognitiven Eigenschaften“*³⁵, auf der *“in letzter Instanz die autonome Morphogenese beruht“*³⁶, fordert Monod.

“Die Information“ das Wissen, über das die Proteine zu ihrer Lenkungsaktivität verfügen, *“war – jedoch unausgedrückt – in den Bestandteilen schon vorhanden“*³⁷.

*“Die ultima ratio aller teleonomischen Strukturen und Leistungen der Lebewesen ist also in den verschiedenen Sequenzen von Radikalen der Polypeptid-Ketten enthalten- in den 'Embryos' jener biologischen 'Maxwellschen Dämonen' (der globulären Proteine). In einem sehr realen Sinne ruht das Geheimnis des Lebens, so es eines gibt, auf dieser Stufe der chemischen Organisation. Würde man diese Sequenzen nicht nur zu beschreiben, sondern auch das Gesetz zu benennen, dem sie in ihrer Zusammensetzung gehorchen, dann könnte man sagen, das Geheimnis sei durchbrochen, die ultima ratio sei enthüllt“*³⁸.

Das Geheimnis des Lebens beruhe auf der chemischen Organisation der die Proteine zusammensetzenden Aminosäuresequenz, behauptet Monod. Würde man das Gesetz ihrer Zusammensetzung, so wäre das Geheimnis des Lebens entschlüsselt. Sind die 20 verschiedenen Aminosäuren im Hinblick auf ihre steuernde Tätigkeit von einem zielsetzenden Geist zusammengesetzt? Oder sind es physikalisch-chemische Ursachen, die diese Proteinstruktur bewirken? Bzw. ist die Art der Zusammensetzung als Ausdruck

³⁵ Ebd., 105.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 111.

³⁸ Ebd., 120.

quantenmechanischer Indeterminiertheit zu verstehen?

Monod versichert uns, daß man heute hunderte von Sequenzen verschiedener Proteine, die aus unterschiedlichen Organismen extrahiert sind, kennt. Aus diesem Wissen kann man *“das allgemeine Gesetz“* der Proteinbildung *“ableiten“*: *“Es ist das Gesetz des Zufalls“*. Von *“zufällig“* will Monod in dem Sinne sprechen, *“als es unmöglich ist, irgendeine theoretische oder empirische Regel zu formulieren, mit der sich aus einer genauen Kenntnis von 199 eines aus 200 Bausteinen bestehenden Proteins die Beschaffenheit des restlichen, noch nicht durch die Analyse festgestellten Bausteins vorhersagen ließe“*³⁹. Ergänzend fügt Monod hinzu, daß diese Aussage: *“daß die Reihenfolge der Aminosäuren in einem Polypeptid ‘zufällig’ sei, ... keineswegs einem Eingeständnis der Unwissenheit gleichkäme“*⁴⁰. Eine vorliegende Aminosäuresequenz kann man empirisch sehr genau analysieren. Aber aus dem prinzipiellen Wissen um die Struktur der Bausteine kann man ihre jeweilige Zusammensetzung nicht deduzieren, d. h. vorhersagen! Wegen dieser Nichtvorhersagbarkeit bzw. Unberechenbarkeit der Sequenzstruktur nennt Monod die Proteinbildung zufällig!

Die prinzipielle Unberechenbarkeit oder Unvorhersagbarkeit der Sequenzbildung als zufällig zu bezeichnen, ist völlig unangemessen. Kann man nur das als ordnungsgemäß bzw. sinnvoll betrachten, was sich als Fall einer allgemeinen Regel herleiten lässt? Wie steht es dann mit dem Individuum und seiner Freiheit?

³⁹ Ebd., 121.

⁴⁰ Ebd.

Das Einzigartige kann nicht deshalb, weil es das Allgemeine unwiederholbar repräsentiert, als sinnloser Zufall bewertet werden. Wir sehen, wie einseitig die Wirklichkeit in der Einschränkung auf das prinzipiell berechenbare im Sinne der Rückführung auf ausschließlich physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeiten werden würde. Für die zielsetzende Freiheit gibt es im Rahmen dieser Naturbetrachtung keinen Raum.

“Der klare, zuverlässige Text der primären Struktur“ bleibt jedoch “seinem Wesen nach undechiffrierbar“. “Undechiffrierbar“ für Monod, “weil er in der Struktur nur den Zufall seiner Entstehung offenbart, solange er nicht seine physiologisch notwendige Funktion geäußert hat“⁴¹.

Die Bewertung der nicht ableitbaren Primärstruktur der Proteine als Zufall führt jetzt zum offenen Widerspruch. Wie kann die zufällige Entstehung die Grundlage für eine physiologisch notwendige Funktion sein? Anfänglich hatte Monod argumentiert, daß die Wirkungsweise der Proteine, ihre steuernde Tätigkeit, durch ihre Herkunft erklärbar gemacht werden müßte. Das ist logisch durchaus einsehbar. Um die notwendige Steuerungsfunktion der Proteine auf der Basis der zufälligen Entstehung plausibel machen zu können, greift Monod nun zu dem dialektischen Kunstgriff, der uns *“den Widerspruch als Wurzel aller Lebendigkeit“* (Hegel) präsentiert: *“Der Zufall wird durch den Invarianzmechanis-*

⁴¹ Ebd., 123.

*mus eingefangen, konserviert und reproduziert und so in Ordnung, Regel, Notwendigkeit verwandelt“*⁴².

Die Steuerungsfähigkeit der Proteine wird als Mechanismus beschrieben, der reproduziert, was der Zufall programmiert; so wird der *“Zufall eingefangen“* und in *“Ordnung“* verwandelt. Durch Wiederholung von erklärter Unordnung soll nun Ordnung entstehen! Grotesk wird diese Argumentation angesichts der Definition von Zufall, die Monod gibt! *“Der Zufallsbegriff nimmt nicht mehr bloß operationale, sondern wesentliche Bedeutung an, wenn man von absoluter Koinzidenz sprechen kann. Ein solches unabhängiges Zusammentreffen resultiert aus der Überschneidung zweier voneinander völlig unabhängiger Kausalketten“*. Als Beispiel gibt er Dr. Müller an, dem der Hammer des Dachdeckermeisters auf den Kopf fällt, während er unten am Hause vorbeigeht. *“Die (deterministisch bestimmte) Bahn des Hammers kreuzt die des Arztes, der mit zertrümmertem Schädel stirbt“*⁴³. *“Welchen Ausdruck sollte man für ein solches, seiner Natur unvorhersehbares Ereignis verwenden?“* fragt Monod. *“Zufall, der auf dem Zusammentreffen zweier unabhängiger Ereignisreihen beruht“*, ist seine Antwort.

Wenn Zufall also für Monod Koinzidenz unzusammenhängender Ereignisse beinhaltet – zwischen dem Gang des Arztes und dem tötenden Hammerfall besteht in der Tat keine innere Zusammengehörigkeit – wie kann durch *“Wiederholung von Zufall Ordnung, Regel und Notwendigkeit“* entstehen? Durch Wiederholung von tötendem Unsinn bzw. Unordnung kann doch kein innerer Wesensbestand von Organismen aufgebaut werden!

⁴² Ebd., 122.

⁴³ Ebd., 143.

Sollte wirklich die Steuerungsfunktion der Proteine nur in einer mechanischen Wiederholung des Zufallsproduktes liegen, müsste man Luther und Hegel zustimmen, wenn sie behaupten, daß die Welt jene Region des Widerspruchs darstellt, in der es zwar Notwendigkeit im Sinne des äußeren Zwanges gibt, aber keine innere Ordnung. Unter Ordnung hat man, logisch gedacht, die innere Zusammengehörigkeit der Teile im Hinblick auf die vorausgesetzte Einheit verstanden. Wenn es dieses absolut Eine, transzendent zu der Vielheit, dem die Vielen sich als Weisen seiner Selbstdarstellung verdanken, nicht gibt, kann es natürlich keine innere Gemeinsamkeit, in der Rückbindung an diese höchste Herkunft des unteilbar Einfachen und Perfekten geben. Chaos ist die notwendige Folge der Ersetzung der *causa finalis* durch den Mechanismus der Replikation des widersinnigen Zufalls.

*“Wie kann jede Art durch alle Generationen hindurch ihre charakteristische Strukturnorm, die sie von jeder anderen Art unterscheidet, invariant erhalten?“*⁴⁴ fragt sich Monod. Wie soll das Zufallsprodukt, das keine innere Wesenszusammengehörigkeit enthält, vielmehr den Widerspruch von Leben und Tod, Sein und Nichtsein beinhaltet, *“Jahrmillionen“* wiederholt werden?

Monod sieht hier keine Schwierigkeit. *“Wir besitzen heute die Lösung dieses Problems ... Die Invarianz wird dadurch gesichert, daß der Text, der durch die Nukleotidsequenz in der DNS aufgezeichnet ist, in jeder Zellgeneration unverändert reproduziert wird“*. Wenn der *“Text“* der DNS-Sequenz, der das spezifische genetische Material des jeweiligen Individuums beinhaltet, auch das Produkt des Zufalls ist, der keinerlei innere Zusammengehörigkeit gestattet, so sorgt doch der *“chemische Apparat, der die Nukleotid-Sequenz eines DNS-Segments in die Aminosäure-sequenz übersetzt“*⁴⁵, für eine *“ordnungsgemäße“* Replikation!

Schließlich möchte Monod doch noch zu dem Mechanismus der Translation, der Übersetzung der DNS-Sequenz in die Aminosäuresequenz der Proteine hinzufügen, daß dieser Vorgang streng *“irreversibel“* ist. *“Es ist weder beobachtet worden noch im übrigen vorstellbar, daß ‘Information’ jemals in umgekehrter Richtung, d. h. vom Protein zur DNS übertragen würde“*⁴⁶. Monod hält diese Erkenntnis für so *“bedeutsam“*, daß er sie als eines der *“Grundprinzipien“* der modernen Biologie betrachten muß⁴⁷.

Der autonome Aufbau der Organismen ist also nicht einfachhin als ein Wechselwirkungsprozeß vorstellbar – wie Monod eingangs sagte⁴⁸ – vielmehr handelt es sich nach seinen eigenen Worten um eine eindeutige Zielanweisung im Sinne eines durch die DNS diktierten hierarchischen Aufbaus des Organismus.

Also hängt die sich durchhaltende Identität der Organismen nicht an dem Replikationsmechanismus als solchem, sondern entscheidend an der Bestimmung, bzw. Zielvorgabe durch die DNS, die die Proteine für ihre Replikationsarbeit erfahren. Die DNS mit ihrem genetischen Material stellt also offensichtlich eine solche innere Wesenseinheit dar, daß gerade diese und nicht etwa eine durch einen Wechselwirkungsprozeß entwickelte erhaltenswert ist. Monod selbst nennt dieses *“System“*, in dem *“keine Anweisung oder Information auf die DNS übertragen werden*

⁴⁴ Ebd., 132.

⁴⁵ Ebd., 133.

⁴⁶ Ebd., 138.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. ebd., 138.

kann“, sondern umgekehrt die DNS angibt, was zu übertragen ist – folglich *“total konservativ, streng in sich abgeschlossen und absolut unfähig, irgendeine Belehrung von der Außenwelt anzunehmen“*⁴⁹.

Nicht durch äußere Umwelthanpassung im Sinne Darwins – oder durch innere Wechselwirkungsprozesse im Selbstaufbau der Organismen gewinnen die Lebewesen also ihre Struktur. Der Organismus bringt seine Struktur schon nach Monod fertig mit. Sie ist codiert in der DNS und wird als diese durch die Proteine von einer Generation auf die andere übertragen.

*“Durch seine Eigenschaften wie durch seine Funktionsweisen als eine Art mikroskopischer Uhr, die zwischen DNS und Protein wie auch zwischen Organismus und Umwelt Beziehungen ausschließlich in einer Richtung herstellt, widersetzt sich dieses System jeder dialektischen Beschreibung. Es ist von Grund auf kartesianisch und nicht hegelianisch“*⁵⁰.

Entsprechend nennt Monod die Zelle, bzw. den Organismus eine *“Maschine“*. Eine Maschine aber kann nicht durch Zufall programmiert werden. Ihre Funktionsweisen sind im Gegenteil peinlich genau auf die Zielsetzung abgestimmt. Auch erwartet wohl niemand, daß eine Maschine sich ohne Konstrukteur, der entsprechend der vorgegebenen Zielsetzung programmiert, von selbst zusammensetzen würde.

Aber noch wesenhafter fehlt der Maschine – im Vergleich zum lebendigen Organismus – die Einzigartigkeit wie die

⁴⁸ Vgl. ebd., 138.

⁴⁹ Ebd., 139.

⁵⁰ Ebd., 139.

Fähigkeit der autonomen Morphogenese, die Monod selbst als eine der drei Wesenseigenschaften des Lebendigen eingangs bestimmt hat! Eine Maschine stellt immer nur die Konkretion allgemeiner Naturgesetze dar. Sie besitzt kein Innenwesen, das in einzigartiger Weise unvertauschbar einmalig das Allgemeine in sich vereinigt und stellt folglich in ihren Teilen auch nicht das vorausgesetzte Ganze jeweils neu wie die Organismen dar.

Wenn Monod die unableitbare einzigartige Gestalt der Organismen zugeben könnte, wäre ihm *“die paradoxe Tatsache, daß bestimmte Arten sich mit erstaunlicher Stabilität ohne merkliche Veränderungen seit hundert Millionen Jahren reproduzieren konnten“*⁵¹, nicht so schwer verständlich! Die in sich abgeschlossene Wesensgestalt der Organismen bedarf keiner Veränderung. Sie sind, so wie sie sind, perfekte Äußerungen einer absoluten Zielsetzung, die alles Einzelne im Gesamt des Universums wunderbar aufeinander abstimmt.

Angesichts des *“Paradoxes der Stabilität der Arten“*⁵² – *“es ist bekannt, daß die den Hauptstämmen des Tierreiches entsprechenden Organisationspläne seit dem Ende des Kambriums, also seit fünfhundert Millionen Jahren, ausgebildet waren“*⁵³ – fällt es nun schwer, die Evolution verständlich zu machen! *“Wo Bergson den deutlichsten Beweis sah, daß die Evolution das ‘Prinzip des Lebens’ sei, erkennt die moderne Biologie dagegen, daß alle Eigenschaften der Lebewesen auf einem grundlegenden Mechanismus der ‘molekularen Erhaltung’ beruhen. Für die moderne Theorie ‘ist die Evolution keineswegs eine*

⁵¹ Ebd., 139.

⁵² Vgl. ebd., 152.

⁵³ Ebd.

Eigenschaft der Lebewesen’, da sie ihre Ursache gerade in den ‘Unvollkommenheiten’ des Erhaltungsmechanismus hat, der allerdings ihren einzigen Vorzug darstellt“⁵⁴.

Die postulierte Evolution ist also nach Monod nicht eine Eigenschaft des Lebens – oder mit Hegel oder Heidegger zu sprechen – des Widerspruchsgeistes des Triebes, der über sich hinaus zum anderen drängt. Der Molekularbiologe Monod steht im Gegenteil vor den Phänomen der absolut in sich *“abgeschlossenen, total konservativen“* Struktur der DNS, die seit hunderten von Millionen Jahren unverändert repliziert wird!

Wenn nicht angesichts dieser Stabilität der Arten die Evolution bestritten werden muß – bleibt nur der von Monod und der heutigen Molekularbiologie vertretene Ausweg, die Evolution auf die Unvollkommenheiten des Replikations-mechanismus zurückzuführen. Der Artenwandel soll seinen Grund in *“Ablesefehlern“*, die den Proteinen unterlaufen, haben! Die Verschiedenartigkeit der Arten soll das Produkt von Fehlern sein! Wir werden jeglichen Optimismus beraubt – die Evolution hat nichts mehr mit dem Umschlag in eine andere oder höhere Qualität zu tun! Sie ist schlicht der Ausdruck eines Mangels, der Ungenauigkeit der Replikation. Die einzigartige personale Verschiedenartigkeit der Menschen, die der Grund ihrer unvertauschbaren Beziehungen ist, die Mannigfaltigkeit des Tierreiches, die großartig aufeinander abgestimmte Pflanzenwelt, das Zueinander und Miteinander der unterschiedlichen Lebensformen – alles soll nur aus fehlerhafter Abweichung einer ursprünglich durch Zufall entstandenen DNS-Struktur resultieren! Es ist grotesk, nichts Einzelnes hat einen eigenständigen Sinn – aber auch das Ganze, um dessent-

⁵⁴ Ebd., 146.

willen etwa das Einzelne noch einen vorübergehenden Wert haben könnte – ist absolut sinnlos. Es gibt nur widersinnigen Zufall! Anstelle des Menschen hätte es genauso gut *“Zitronenbäume“* – *“Känguruhs“* oder *“Zypressen“* geben können! Der Mensch kann sich an keiner Stelle rühmen, auch nur ein vorübergehendes Ziel der Evolution zu sein. Seine Lebensgeschichte hat keinen Wert. Er ist nur Ausdruck eines Ablesefehlers, *“der Zigeuner am Rande des Weltalls“*.

Auch die Richtigkeit der Replikation bezieht sich, wie wir gesehen haben, auf eine anfängliche DNS-Struktur, die nach Monod ebenfalls Produkt des Zufalls ist. An keiner Stelle treffen wir in unserem Universum nach Monod auf etwas an sich Wahres, da ja von vornherein jede chemische Synthese, die zur Bildung des Lebens beigetragen hat, ohne Einwirkung einer Zielursache auf bloßem Zufall beruhen soll.

2. Die molekularbiologische Zufallshypothese

Über die Entstehung von *“Mutationen als Grundlage der Evolution“* – belehrt uns Monod noch grundsätzlicher mit dem Verweis auf die prinzipielle Unbestimmtheit der Quantenstruktur der Materie. *“Eine Mutation ist nun an sich ein mikroskopisches, quantenhaftes Ereignis, auf das daher die Unbestimmtheitsrelation (nach Heisenberg) anzuwenden ist. Ein solches Ereignis ist also seiner ganzen Natur nach wesensmäßig unvorhersehbar“*⁵⁵.

Sowohl der Ablesefehler, der die Veränderung, den Artenwandel bewirken soll, wie die Bildung der anfänglichen DNS-Struktur selbst beim Auslaugen der Ursuppe, unterliegen also dieser prinzipiellen Unbestimmtheit. Die

⁵⁵ Ebd., 144.

Frage ist nur – wie diese Indeterminiertheit der Quantensprünge zu interpretieren ist. Ist der Quantensprung zufällig zu nennen, weil er die determinierte, von Raumstelle zu Raumstelle festgelegte und deshalb vorhersehbare Bahn nicht beschreibt? Wenn der Aufenthaltsbereich des Quants nur im Rahmen einer statistischen Wahrscheinlichkeitsrechnung, die nur das Gesamtverhalten einer großen Menge, nicht aber das Einzelverhalten exakt bestimmbar macht, aussagbar ist, muß dann wegen dieser Unbestimmtheit des Einzelereignisses der Quantensprung als prinzipiell unsinnig charakterisiert werden?

Ist alles, was durch Quantensprünge bewirkt wird, Zufall im Sinne der inneren Nichtzusammengehörigkeit? Oder bedeutet hier die Indeterminiertheit nichts anderes als Offenheit, die gerade die Vorraussetzung dafür wäre, daß im Bereich der chemisch-physikalischen Prozesse, die im makroskopischen Bereich als streng determiniert gelten, neue Prinzipien im Sinne der Teleonomie Platz hätten?

Daß z. B. die Zellteilung eine bestimmte Form bewirken kann – also der Replikationsvorgang genau so lange vor sich geht, bis das gezackte Blatt der Eiche entsteht – setzt doch voraus, daß in die universal wirkenden chemisch-physikalischen Prozesse eine übergreifende, die Form bestimmende Ursache eingreift.

Die Indeterminiertheit der quantenmechanischen Abläufe muß also nicht negativ beurteilt werden. Im Gegenteil, sie bildet die notwendige Vorraussetzung für die Steuerung einer bestimmten – die allgemeinen Gesetze der Physik und Chemie überschreitende Formbildung, wie sie für das Leben charakteristisch ist!

3. Der teleonomische Apparat und die Selektion

Neben der Mutation wird von Monod auch die darwinistische Selektionstheorie, wenn auch in *“weitgehender Präzisierung“*, für die Evolution verantwortlich gemacht. Jede *“Neuerung“*, die der Zufall beschert, wird *“zunächst daraufhin getestet, ob sie mit dem Gesamtsystem des Organismus vereinbar ist; ... Angenommen werden allein jene Mutationen, die den teleonomischen Apparat in seiner eingeschlagenen Orientierung zumindest nicht schwächen, sondern vielmehr stärken oder gar – was viel seltener vorkommt – mit neuen Möglichkeiten bereichern... ob der aus dem Zufall geborene Versuch zeitweilig oder endgültig angenommen oder verworfen wird“*, hängt von der *“Beurteilung der teleonomischen Leistung, die ein Gesamtausdruck aller Eigenschaften des Netzes von Aufbau- und Regelwechselwirkungen ist“*⁵⁶, ab.

Monod erklärt, daß der Selektionsmechanismus im Organismus nur jenen Zufall konserviert, der zu seinem genetischen Material passt, d. h. die Leistung der vorhandenen DNS bestärkt. Dieses sicher beobachtbare Phänomen ist aber nur schlecht in Übereinstimmung zu bringen mit der Monodschen Zufallstheorie. Wie ein Organismus, der nur aus Zufallsereignissen zusammengesetzt ist, die inhaltlich nichts miteinander zu tun haben sollen, so selektieren kann, daß er nur das an Mutationsraten für sich verzeichnet, was seine teleonomische, also zielgerichtete Leistung fördert, ist vollständig uneinsehbar. Wenn die *“Selektion“* nur *“an dem Produkt Zufall arbeitet“*⁵⁷, und der Organismus keine eigenständige Zielvorstellung kennt – wie

⁵⁶ Ebd., 150 / 151.

⁵⁷ Ebd., 149.

soll er dann unter dem Gesichtspunkt der teleonomischen Leistung wählen können? Wenn der Organismus allerdings im Sinne der metaphysisch-christlichen Vorstellung als Ausdruck einer Zielursache, die ihm eine entsprechende Form verleiht, betrachtet werden könnte, wäre eine dieses Innenwesen sichernde Schutzvorkehrung denkbar.

Würde z.B. bei langanhaltender Strahleneinwirkung der Organismus trotzdem verändert, so wäre die Chance seines Überlebens sehr gering! Man rechnet heute damit, daß 99,9% aller Mutationen tödlich für den Organismus sind. Das ist leicht vorstellbar, denn je differenzierter ein "Apparat" ist, desto leichter ist er durch die geringste Störung zu zerstören.

Monod selbst korrigiert aber seine widersprüchliche Beschreibung des Selektionsmechanismus, wenn er am Ende bemerkt, daß die Evolution nur scheinbar ein Projekt ausführt⁵⁸.

4. Die Grenze der Monodschen Evolutionstheorie

*"Die Grenzen der Erkenntnis" liegen für Monod "an den beiden äußersten Punkten der Evolution, das ist einerseits der Ursprung der ersten lebenden Systeme, anderseits die Funktionsweise des am stärksten teleonomischen Systems, das jemals hervorgetreten ist", er meint "das Zentralnerven-system des Menschen"*⁵⁹.

Kann mit dem dialektischen Begriffspaar Zufall und Notwendigkeit auch der Anfang und die bisherige Vollendung des evolutionären Prozesses erklärt werden, fragt er sich. Die *"gleichen gewaltigen Probleme"* bietet ihm die

⁵⁸ Vgl. ebd., 151.

⁵⁹ Ebd., 172 / 173.

Entwicklung des Stoffwechselsystems, das ja in dem Maße, wie die Ursuppe auslaugte, hat *“lernen“* müssen, das chemische Potential zu mobilisieren und die Zellbestandteile zu synthetisieren, wie das Auftauchen einer Membran mit selektiver Durchlässigkeit, ohne die es keine lebensfähige Zelle geben kann. *“Das größte Problem ist jedoch“* – so resümiert Monod, *“die Herkunft des genetischen Code und des Mechanismus seiner Übersetzung. Tatsächlich dürfte man nicht von einem ‘Problem’, man müsste eher von einem wirklichen Rätsel sprechen“*⁶⁰, bekennt er.

Die causa finalis, vertauscht mit dem Zufall, gerät in die völlige Aporie, wenn dieser nicht nur der Programmierer der DNS, sondern auch noch die leitende Ursache für die spezifische Übersetzung dieses genetischen Codes sein soll. *“Der Code hat keinen Sinn, wenn er nicht übersetzt wird. Die Übersetzungsmaschine der modernen Zelle enthält mindestens fünfzig makromolekulare Bestandteile, die selber in der DNS codiert sind: Der Code kann nur durch Übersetzungsergebnisse übersetzt werden!“*⁶¹

Wie soll der Zufall diese Koinzidenz bewirken, wenn er doch von Monod selbst als das Zusammentreffen zweier Ereignisse definiert wird, die inhaltlich nichts miteinander zu tun haben bzw. völlig unabhängig sein sollen. E. Chargaff beschreibt diese Schwierigkeit der Entsprechung von DNS-Struktur und der sie replizierenden Proteine so: *“Nun ist mir nicht klar, durch welchen Prozeß zwei voneinander abhängige Stoffe, von denen keiner ohne den anderen entstanden ist, so entstehen konnten, daß sie von Anfang an aufeinander wirkten oder miteinander zusammenarbeiteten. Die Nukleinsäure ist undenkbar ohne die Proteine, ein Pro-*

⁶⁰ Ebd., 176.

⁶¹ Ebd.

tein ist undenkbar ohne eine Nukleinsäure, und da hilft sowohl der Zufall als die Notwendigkeit sehr wenig!“⁶²

Die zielgerichtete Zusammenarbeit beider Stoffe zum Zwecke des Selbstaufbaus des bestimmten Organismus wäre nur erklärbar unter Zuhilfenahme der *causa finalis*, die von Anfang an die unterschiedlichen Elemente so aufeinander zuordnet, daß der beabsichtigte Endzweck erwirkt wird.

Durch Zufall kann erklärtermaßen keine innere Übereinstimmung im Sinne einer zielgerichteten Gemeinschaftsarbeit erwartet werden. Die Ersetzung der leitenden Zielursache durch einen den Zufall replizierenden Mechanismus, die Überführung von Zufall und Notwendigkeit scheitert an der *“fehlenden Ordnung“*. Ordnung bedeutet innere Zusammengehörigkeit der Teile eines Ganzen derart, daß jeder Teil die vorausgesetzte Idee des Ganzen auf seine Weise abbildet. Die Zielursache verweist auf die bezweckte Form, die zu ihrer materiellen Herstellung der ihr entsprechenden Teile bedarf. Das Ganze, die angestrebte Gestalt, geht dem Teil voraus. Aus der willkürlichen, zufälligen Zusammensetzung von beliebigen Teilen entwickelt sich kein sich selbst besitzendes Ganzes, durch Wiederholung von Unordnung entsteht keine Ordnung!

Bevor der Mensch leiblich in seiner jeweiligen Entwicklungsphase uns begegnet, ist er schon als das alle Einzelschritte bestimmende Formprinzip, als die von Gott gedachte und gemachte individuelle Geistseele ganz da, so daß Erich Blechschmidt sagen kann: *“Der Mensch wird nicht Mensch, sondern ist Mensch von Anfang an“*⁶³. Jede Entwicklungsphase ist deshalb die Ausdifferenzierung

⁶² Erwin Chargaff, Scheidewege, Stuttgart 1955, Jg. 5, Heft 1, Stuttgart 1955, 66.

⁶³ Blechschmidt, menschliches Leben.

Der vorausgesetzten Ganzheit, das neue In-Erscheinung-Treten desselben, des Ganzen in seinen Teilen, der Geistseele als Gestaltungsprinzip des Leibes, der Wandel des Erscheinungsbildes aufgrund gleichbleibender Wesensform!⁶⁴ Wenn *“unteilbare Einheit und Form“* als Abbildungen höchster Einheit und Einfachheit Gottes *“ausgeschlossen bleiben müssen“*, wie Nietzsche und Heidegger im Anschluß an Hegel fordern, gibt es nichts mehr, was die Zielursache anstreben könnte. Das Chaos kann der Zufall bewirken. Er kann das Leben töten – wie der Hammer des Dachdeckermeisters den Arzt in dem sicher nicht zufälligen Beispiel Monods.

Leben entwickeln kann der Zufall nicht, weil er vor dem *“Geheimnis“* der inneren Zusammengehörigkeit der Teile steht. Das *“Geheimnis des Lebens“* ist auch heute durch die Molekularbiologie, die alles Lebendige auf Gesetze der Physik und Chemie reduzieren will, nicht gelöst. Die Molekularbiologie steht im Grunde vor dem *“alten“* Problem Monod weist selbst darauf hin: *“omne vivum ex ovo.“*⁶⁵

5. Manfred Eigens Stellungnahme zu Monod

Eigen nennt in seinem Vorwort zu Monods Werk *“Zufall und Notwendigkeit“* dieses Buch *“ein bedeutsames Ereignis in der Welt der Philosophie“*. Die von Monod ausgeführte *“Wahrheit hat ihre Grenzen in unserer Reflexion“*, meint Eigen. Die durch das *“Objektivitätspostulat“* bestimmte Naturwissenschaft muß erkennen, *“daß wir – wie jedes Lebewesen – zumindest unsere individuelle Existenz einer Kette von ’konservierten’ Zufällen verdanken. Notwendig ist*

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Monod, Zufall und Notwendigkeit ,176.

*nur der Mechanismus der makroskopischen Äußerung dieser 'mikroskopischen' Zufälle“*⁶⁶.

Wie ein Bündel von Zufällen die *“Idee der objektiven Erkenntnis als der einzigen Quelle authentischer Wahrheit im Reiche der Ideen“*⁶⁷ beherzigen soll – ist völlig unverständlich! Soll der Zufall der Maßstab für die Wahrheit sein? Für die Bestimmung der Proteintätigkeit war für Monod Ursprung und Struktur dieser Moleküle entscheidend. Gilt dasselbe nicht auch für die Erkenntnistätigkeit des Menschen? Unter Wahrheit versteht man zunächst einmal die Übereinstimmung einer Aussage mit einem Sachverhalt. Wenn nun der auszusagende Sachverhalt nur repetiertes Chaos ist und der Urteilende selbst ebenfalls nur aus konserviertem Zufall besteht – soll dann der Zufall den Zufall messen? Die Übereinstimmung von Zufällen ist schlechterdings nicht denkbar. Sie haben nichts Gemeinsames, worin sie übereinstimmen könnten – so wenig wie der tötende Hammer des Dachdeckermeisters und der Schädel des Arztes! Das *“Problem“* der Erklärung des Lebens stellt sich nicht erst am Ende bei der Zusammenarbeit von DNS-Struktur und Proteinen, es liegt bereits im ersten Ansatz der Zufallshypothese! Aber nichtsdestotrotz liegt für Eigen *“die besondere Überzeugungskraft“* des Monodschen Werkes *“in der hervorragenden Darstellung der naturwissenschaftlichen Grundlagen der Evolution 'vom Molekül zum Menschen'“*⁶⁸. Derselbe Eigen, der auf die Schwierigkeit objektiver Aussagen verweist, preist die Sachlichkeit der Monodschen Aussage, die sich widerspruchslös in unser naturwissenschaftliches Gedankengebäude einfüge⁶⁹.

⁶⁶ Ebd., X.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Vgl. ebd.

In welches Gedankengebäude lässt sich die Zufallstheorie widerspruchsfrei einbauen? Wenn der Widerspruch in Form des Zufalls als erklärtes Zusammentreffen von Ereignissen, die innerlich nichts miteinander zu tun haben, zum System erhoben wird, - wie kann dann noch von Widerspruchsfreiheit die Rede sein? Eine Naturwissenschaft, die mit dem Satz vom Widerspruch im Sinne der Hegelschen Dialektik arbeitet, kann nicht mehr von allgemeinen objektiven Gesetzmäßigkeiten sprechen – sondern nur noch den Mythos von der Weiterentwicklung durch Zufall erzählen. Der Satz vom Widerspruch - nicht als Grundsatz des Ausschließens von Widersprüchen – sondern im Gegenteil als Aufforderung zum Einschluß des Widerspruchs verstanden, muß sich als *“Wurzel jener Lebendigkeit“* (Hegel) erweisen, die vorgibt: aus dem Tod der Nichtübereinstimmung immer neues und höheres Leben zu erzeugen, aus *“störenden Geräuschen das ganze Konzert der belebten Natur“*⁷⁰.

Den zentralen Begriff des Monodschen Werkes *“Zufall und Notwendigkeit“* möchte Eigen nun aber doch, wie er sagt, etwas *“zurechtrücken“*. *“Die Physik hat diesen Begriff längst akzeptiert“*⁷¹. Die Quantenmechanik basiert auf dem Begriff der Unbestimmtheit ... Eingeschränkt wird diese 'Unschärfe' elementarer Ereignisse aber durch die große Zahl, mit der sie makroskopisch in Erscheinung treten. Diese Einschränkung geht soweit, daß für makroskopische Vorgänge im allgemeinen exakte Gesetzmäßigkeiten resultieren... Doch gibt es Ausnahmen, z. B. wenn der 'unbestimmte' Elementarprozeß sich selber zum makroskopischen Ereignis aufschaukelt. Dann nämlich, ...*“wenn eine 'vorteilhafte' Mutation sich durchsetzt, d. h. selektiert wird“*⁷².

⁷⁰ Ebd., 149.

⁷¹ Ebd., XI.

⁷² Ebd.

Aus diesen Darlegungen zieht Eigen dann den entscheidenden Schluß: *“Die individuelle Form aller makroskopisch in Erscheinung tretenden Lebewesen verdankt ihre Entstehung dem Zufall“*.

Welche Korrektur hat der Monodsche Zufallsbegriff erfahren? Wie mir scheint, wiederholt Eigen nur die Monodsche These, daß *“einzig und allein der Zufall jeglicher Neuerung, jeglicher Schöpfung in der belebten Natur zugrunde liegt. Der reine Zufall, nichts als der Zufall ... als Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Evolution“*⁷³.

Eigen bestätigt die Monodsche Auffassung, daß die *“höheren Organisationsformen“*, die *“ungeheure Vielfalt der Strukturen“* allein an einer *“gewissen Unschärfe im Elementarprozeß der nur nahezu invarianten Reproduktion“* hängt. *“Diese Fehler“*, „laufende Fehlablesungen“ der Proteine bewirken die Mutation. *“Sie sind die einzige Möglichkeit ... Veränderung in der Evolution herbeizuführen. Die individuelle Ursache jedes einzelnen Schrittes dieser Evolution ist ein Übersetzungsfehler, eine Störung des normalen Ablaufes“*, bestätigt Eigen Monod.

Der Begriff Zufall wird auch von Eigen ähnlich wie von Monod – vielfach belastet. Der physikalische Begriff der Unschärfe, der nicht exakten Vorhersagbarkeit der Einzelereignisse ist streng zu unterscheiden von dem *“essentiellen“* Zufallsbegriff, der das Zusammentreffen unabhängiger Kausalketten beinhaltet. Eigen greift das Beispiel Monods vom Hammer des Dachdeckermeisters, der auf den Kopf des unten vorbeigehenden Arztes fällt, auf und meint, der Unfall hätte nicht tödlich ausgehen müssen. Bei einer Vielfalt solcher Unfälle hätte man auch die

⁷³ Ebd., 141.

Durchschnittswahrscheinlichkeit errechnen können, mit der das Ereignis zum *“Alles oder Nichts“* für den Arzt wird! Daß Monod das Zusammentreffen zweier Ereignisse, die *“total unabhängig voneinander sind“* und entsprechend, am Beispiel abgelesen, innerlich nichts miteinander zu tun haben, zur Vernichtung führt, ist logisch betrachtet, evident, sofern das Zusammentreffen von Sein und Nichts – nur sie haben keine innere Gemeinsamkeit – tödlich ist.

Wenn nun Eigen im Sinne von Monod diesen Vorgang auch deswegen zufällig nennt, weil man ihn nicht voraussehen konnte, und dann gleichzeitig den Schluß daraus zieht, daß das unvorhersehbare Ereignis auch das Unabhängige in der Weise der Nichtzusammengehörigkeit sein muß, kommt man zu der absurden Betrachtung der Schöpfung als *“Produkt des Zufalls“*! Der Unfall ist nicht tödlich, weil unvorhergesehenermaßen zwei Ereignisse zusammentreffen, sondern weil Sein, das Leben des Arztes, und Nichtsein, der tötende Hammerschlag, zusammenkommen. Die nicht vorhersehbare Eheschließung ist z. B. auch ein nicht zu errechnendes Zusammentreffen, das deshalb aber nicht tödlich ist!

Ähnlich wie das Zusammentreffen des tötenden Hammerschlages mit dem Kopf des Arztes, sagt Eigen, Monod zusammenfassend referierend, *“sind Entstehen einer Mutation und selektiver Vorteil zwei voneinander unabhängige, auf verschiedenen Ebenen ablaufende Ereignisfolgen“*. Das Entstehen der Mutation ist in der Tat nicht vorhersehbar und läuft für Monod und Eigen auf der Ebene der Proteinablesefehler, wogegen die Veränderung, die durch den Ablesefehler eintritt, die Nukleotidsequenz der DNS betrifft. Da die Mutation eine Störung darstellt, führt sie im Zusammentreffen mit der DNS zu einem Unfall. 99,9% aller Mutationen sind für den Organismus tödlich, und die 0,1% führen nur zu geringfügigen Verstärkungen oder Abschwächungen des vorhandenen Genmaterials. Eine Störung hat nun in der Tat nichts mit der Wahrheit, d. h. der inneren Zusammengehörigkeit der

DNS-Struktur zu tun. Sie zerstört sie! Aus diesem Zufall bzw. Zusammentreffen ist nichts zu gewinnen – so wenig wie der Arzt durch den Hammerschlag etwas oder gar alles gewinnen kann! Aus *“störenden Geräuschen“* ist kein *“Konzert“* zu machen.

DNS-Struktur und Proteinsequenz sind nun auch nicht einfachhin zwei verschiedene Ebenen, deren Zusammen- treffen Zufall bedeutet. Das *“Geheimnis des Lebens“* beruht ja gerade darin, daß sie von Anfang an aufeinander einwirken und miteinander zusammenarbeiten. Da ihre Verschiedenheit Ausdruck ihrer Einheit ist, ist das Zusammenwirken so empfindlich, d. h. in seiner wahren Entsprechung verletzbar durch Ablesefehler.

Aus der Unvorhersehbarkeit des Zusammenwirkens beider Strukturen eine innere Nichtzusammengehörigkeit postulieren zu wollen, die nicht nur selbst als Produkt des Zufalls, sondern zugleich als jenes Material begriffen werden soll, an dem Zufall in der Weise der Ablesefehler als Selektionsvorteil arbeitet, heißt Dialektik des Zufalls treiben und nicht Höherentwicklung erklären. Die zu 0,1% positiv zu bewertende Zufallseinwirkung auf die DNS-Struktur im Sinne der geringfügigen Verstärkung oder Abschwächung des vorhandenen Gen-Materials setzt das Zusammenwirken innerlich aufeinander abgestimmter Prozesse voraus. Der Widerspruch vermittelt nichts, verstärkt nicht – sondern zerstört!

“Was ich sagen will, ist“, erklärt Eigen gegenüber Monod, *“daß die 'Notwendigkeit' gleichberechtigt neben den 'Zufall' tritt, sobald für ein Ereignis eine Wahrscheinlich- keitsverteilung existiert und diese sich – wie in der Physik makroskopischer Systeme – durch große Zahlen beschreiben lässt“*⁷⁴.

Monod hat, so meint Eigen, den *“Zufall stärker betont“*, was in der Rezension zu der Frage führt: *“Der Mensch ein Betriebsunfall?“* Die *“Einschränkung bzw. Reduzierung des Zufalls“* sieht Eigen in der *“Selektion“* der durch Zufall

individuell entstandenen Formen. Er bezieht sich wieder auf das Monodsche Beispiel vom heruntergefallenen Hammer des Dachdeckermeisters und dem am Hause vorbeigehenden Arzt und meint, die Wahrscheinlichkeit des Zusammen- treffens dieser unabhängigen Ereignisse sei für das Individuum Dr. Müller “*offen*“ – wohl aber in der großen Zahl durch “*Gesetz*“ also mit “*Notwendigkeit*“ berechenbar. “*So sehr die individuelle Form ihren Ursprung dem Zufall verdankt, so sehr ist der Prozeß der Auslese und Evolution unabwendbare Notwendigkeit. Nicht mehr! Also keine geheimnisvolle inhärente 'Vitaleigenschaft' der Materie, die schließlich auch noch den Gang der Geschichte bestimmen soll! Aber auch nicht weniger – nicht nur Zufall!*“⁷⁵, behauptet Eigen.

Das von Eigen neben dem Zufall gleichberechtigte Gesetz der Notwendigkeit stellt, wie wir gesehen haben, lediglich das bei großen Zahlen berechenbare Auftreten von Zufallsereignissen dar. Die vorhersagbare Wiederholung vom Zusammentreffen unabhängiger Ereignisse im Sinne der inneren Nichtzusammengehörigkeit im zitierten Beispiel erwirkt keine innere Zusammengehörigkeit. Die Wieder- holung von Unsinn kann keinen Sinn ergeben! Der dia- lektische, d. h. widersprüchliche Gebrauch von “*Notwendig-*

⁷⁵ Ebd., XV.

keit“ – einmal mit Verweis auf die bestehende *“Ordnung“* der Organismen – zum anderen die Verwendung von Notwendigkeit im Sinne der von Nietzsche bzw. Heidegger geforderten *“fehlenden Ordnung“* – macht blind für den in diesem *“Begriff“* versteckten Zufall, der ausdrücklich als das Zusammentreffen von Ereignissen, die unabhängig im Sinne innerer Nichtzusammengehörigkeit definiert wird. M. Eigen schränkt nicht den Monodschen Zufallsbegriff ein. Er wiederholt präzise die Monodsche Auffassung, die Notwendigkeit aus der Replikation von Zufall herleitet!

Mit diesem Grundgesetz von Zufall und Notwendigkeit, erklärt Eigen weiter, *“verschwindet die tiefe Zäsur zwischen der unbelebten Welt und der Biosphäre, der Philosophie, Weltanschauung und Religion so große Bedeutung zugemessen haben“*⁷⁶. Also Zufall, bloßer Zufall, Wiederholung von Zufall, entwickelt alles, was ist! *“Die Molekularbiologie hat dem Jahrhunderte aufrecht erhaltenen Schöpfungsmystizismus ein Ende gesetzt, sie hat vollendet, was Galilei begann“*⁷⁷, erklärt Eigen.

6. Manfred Eigen: Gesetze steuern Zufall

Gegen Monods Behauptung: *“Der reine Zufall, nichts als der Zufall“*, sei die *“Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Evolution“*⁷⁸ gibt Eigen zu bedenken, daß vermutlich *“der Zufall allein die Auswahl in der Evolution nicht erklären kann“*⁷⁹. *“Allerdings“*, so räumt Eigen Monod gegenüber ein, *“hat der Zufall im historischen Geschehen der Evolution einen besonderen Stellenwert“*⁸⁰. Die Quelle der Veränder-

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Manfred Eigen, Das Spiel, München 1975, [Eigen, Das Spiel], 192.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

ungen ist die Mutation , hervorgerufen durch Ablesefehler der Proteine. Die Ablesefehler, bedingt durch statistische Fluktuationen, d. h. die Unschärfe der Quantenereignisse verfällt nach Eigen nicht einfach dem blinden Zufall, sondern wird nach seiner Auffassung gelenkt durch den Selektionsprozeß.

Eigens erklärtes Ziel ist es, das Darwinsche Selektionsprinzip zu einem physikalisch fundierten Gesetz der Selbstorganisation der Materie zu machen. *“So wie durch den Selektionsprozeß die Auswirkungen der Mutation gesetzmäßig unter Kontrolle gehalten und gesteuert werden, so bestimmt seinerseits der Zufall die historisch-chronologisch einzigartige Abfolge der Geschehnisse“*⁸¹. Das Gesetz der Selektion arbeitet am Material des Zufalls. So wie für Darwin der Kampf ums Dasein das Leben der Tüchtigsten selektieren sollte, will Eigen durch thermodynamische Gesetzmäßigkeiten die *“bestimmte Richtung – nicht aber, wie es im einzelnen geschieht“*⁸², erklären. Der Zufall der elementaren Ereignisse soll durch ein mathematisch formulierbares und makroskopisch wirksames Naturgesetz gesteuert werden. *“Die Tatsache, daß das ’ganze Konzert der belebten Natur allein aus störenden Geräuschen hervorgegangen ist’ (Monod), spricht nicht gegen das Gesetzmäßige der Evolution“*⁸³, stellt Eigen fest. Es geht ihm darum, das zufällige Einzelereignis des Mikrogesehens in eine makroskopische Gesetzmäßigkeit abzubilden . *“Die individuelle ’historische’ Einmaligkeit widerspricht keineswegs der makroskopischen Gesetzmäßigkeit“*⁸⁴, erklärt Eigen weiter.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 193.

⁸³ Ebd., 187.

⁸⁴ Ebd., 196.

Dieses Gesetz, das den Zufall des Mikrogesehens „zähmt“ – sieht Eigen im zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Leben im Sinne der Höherentwicklung oder sogar der Übergang von toter zu lebendiger Materie ist für Eigen nicht nur trotz der Entropieeigenschaften der Materie möglich, sondern aus ihnen herleitbar.

Klassisch gesehen, stößt der Versuch, „*das Phänomen Leben auf die Gesetze der Physik und Chemie zurückzuführen*“⁸⁵, auf das Hindernis des Entropiegesetzes. Die Entropie als ein „*Maß für Unordnung*“ nimmt in der Weltgeschichte ständig in der Weise zu, als das freie Energiepotential mit jeder Arbeitsleistung abnimmt. Mit der Zunahme an Entropie, sprich Unordnung, nimmt also die Ordnung ab im Weltgeschehen. Wie ist diese Zunahme an Entropie, d. h. Unordnung mit der postulierten Evolution als fortschreitender Höherentwicklung, also Zunahme an Ordnung bzw. Information in Übereinstimmung zu bringen?

„*Die Entstehung von Ordnung und Gleichgewicht ist durchaus konform mit den Forderungen des Entropiesatzes*“, erklärt Eigen im Rückgriff auf die Entdeckungen von Prigogine und Glanzdorff. Beide Forscher konnten zeigen, daß die Unschärfe aller Quantenereignisse zu Schwankungen in der Entropieerzeugung führt, die eine Entropieabnahme bewirken können. Diese „*negativen Entropiesprünge*“, die plötzlich d. h. zufällig entstehen, erhöhen also den Ordnungsgrad eines Systems notwendigerweise.

Eigen versucht nun die biologische Entsprechung dieser thermodynamischen Vorgänge zu zeigen: jeder negative Entropiesprung, der vorübergehend einen höheren Ordnungsgrad bewirkt, erweist sich nach seiner Ansicht als

⁸⁵ Vgl. ebd., 189.

eine Mutation, die die Evolution in Richtung Höherentwicklung voranschreiten lässt. So *“erzwingen“* die thermodynamischen Gesetze offener, d. h. mit der Umwelt im Austausch stehender irreversibler Systeme immer leistungsfähigere Mutanten. Da die Evolution des Lebens auf zufälligen Schwankungen, die ihren letzten Grund in der Indeterminiertheit der Quantenereignisse haben, basiert, handelt es sich im Ganzen gesehen um einen einmaligen historischen Vorgang, dessen Entstehung und Weiterentwicklung – nicht aber dessen spezifische Lebensformen – mit physikalischer Notwendigkeit erklärt werden sollen.

Wolfgang Stegmüller bescheinigt diesem Programm Eigens: *“alle Lebensformen nur als Spiegelbilder thermodynamischer Prozesse zu sehen, die echte Wissenschaftlichkeit, die damit endgültig ‘alle Ingenieurleistungen’ ‘übersinnlicher Intelligenzen’ in den Mythos verweist“*⁸⁶.

Bevor wir endgültig die *causa finalis* und mit ihr die zielsetzende Ursache verabschieden, wollen wir aber doch noch einen kurzen Blick auf die wesentlichen, von Eigen dargelegten Etappen der Evolution werfen.

7. Der Prozess der Selbstorganisation der Materie als Spiegelbild thermodynamischer Gesetzmäßigkeit

Die Stufen statistischer Schwankungen

“Wir verstehen – um es ganz klar zu sagen“, erklärt Eigen, *“unter ‘Selbstorganisation der Materie’ nichts anderes als die aus definierten Wechselwirkungen und Verknüpfungen*

⁸⁶ Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. II, Stuttgart 1975, [Stegmüller, Gegenwartsphilosophie], 421.

bei strikter Einhaltung gegebener Randbedingungen resultierende Fähigkeit spezieller Materieformen, selbstreproduktive Strukturen hervorzubringen“⁸⁷.

Beginnen wir mit dem ersten Abschnitt der molekularbiologischen Evolution, der Phase statistischer Polymerisation, d. h. den Teilchen, die nach Eigen die Phase der statistischen Schwankungen im Mikrobereich überstanden haben und nun auch makroskopisch in Erscheinung treten. Für diese primitiven Reaktionssysteme nimmt Eigen bereits die wichtigsten Merkmale des Lebendigen an: die Fähigkeit der selbstinduzierten Reduplikation sowie den Stoffwechsel offener Systeme. Als Variationsmöglichkeiten der starren Sequenz rechnet Eigen mit der Fehlerhaftigkeit der Reproduktion; d. h. Mutation und Selektion werden schon als Prinzipien der Höherentwicklung der Evolution in Anspruch genommen. Das Problem Monods, daß das Zufallsprodukt mit einem Replikationsmechanismus verbunden werden soll, um so durch Wiederholung des erklärten Unsinnns Notwendigkeit zu erhalten, wird von Eigen übernommen.

Damit bestätigt sich aufs Neue die Forderung Nietzsches bzw. Heideggers, daß, entsprechend dem Grundzug des Weltalls als Chaos, zwar die Notwendigkeit im Sinne mechanischer Wiederholung anzutreffen sei, aber keine Ordnung, die den inneren Zusammenhang der Teile ausdrückt.

Die wesentliche Zusammengehörigkeit der Teile aber gibt es

⁸⁷ Eigen, Das Spiel, 197.

nur als Wirkung der Zielursache und zwar jener, die nicht nur allgemein Materie zu Höherentwicklung programmiert, sondern jeden einzelnen Organismus als Selbstzweck in harmonischer Übereinstimmung mit allen anderen Einzelheiten bestimmt.

Den Zufall durch thermodynamische Notwendigkeiten *“zu zähmen“*, bedeutet keine Herstellung innerer Ordnung. Eigen selbst bezeichnet die Entropie als eine *“quantitativ formulierbare Größe, mit deren Hilfe sowohl die Verteilung der Energie auf die Quantenzustände eines Materiesystems als auch der Informationsgehalt einer verschlüsselten Nachricht charakterisiert werden kann“*⁸⁸. Die entscheidende Frage ist aber, welche Nachricht durch die Energieverhältnisse ausgedrückt werden soll. Ist die Materie und ihre jeweils gesetzhaft bestimmte Quantelung Träger einer *“übersinnlichen“* Wesensgestalt im Sinne einer von Gott abbildlich zu seiner Wahrheit und Güte geschaffenen Idee – oder was bedeutet *“Information“* für Eigen?

Er versteht die Entropie selbst als Information. *“Entropie ist ein Informationsmaß. Es sagt etwas über die Verteilung der Energie auf die einzelnen Quantenzustände eines Systems aus“*⁸⁹. Soll sich in bestimmten Maßverhältnissen der Materie der sich selbst in unteilbarer Einfachheit besitzende Geist als Logos ausdrücken – oder hat man mit Eigen anzunehmen, daß sich durch statistisch geregelte, den Zufall steuernde materielle Proportionen das Leben in seiner mannigfaltigen Formenpracht bis hin zum Geist entwickelt? Eigen entscheidet sich für Letzteres: *“Vom Atom zum Kristall; vom Molekül zum Gen; von der lebenden Zelle zum*

⁸⁸ Ebd., 165

⁸⁹ Ebd., 166 / 167.

intelligenten Wesen; vom Buchstaben zum Logos; von der Note zur Harmonie“⁹⁰.

Nicht die Melodie drückt sich nach Eigen in der Note aus, nicht der Gedanke im Wort, sondern umgekehrt durch die Zusammenstellung von Buchstaben und Wörtern sollen Gedanken entstehen – deshalb fährt er in seiner Einleitung zum Spiel fort: *“Ihr Schicksal ist den Würfeln überantwortet und wird dennoch unsichtbar gesteuert von den Regeln des Spiels – so wie auch in der Natur der Zufall in den Bahnen physikalischer Gesetze gelenkt wird. Würfel und Spielregeln – sie sind die Symbole für Zufall und Naturgesetz!“⁹¹*

Wie aus Quantitäten Qualitäten, wie aus postulierten statistischen Häufungen oder Schwankungen Sinngestalten als Informationsträger hervorgehen sollen, bleibt uns Eigen schuldig zu sagen.

8. Die Bildung von Hyperzyklen

Wegen der starken Fehlerhaftigkeit bei der Reduplikation größerer DNA-Sequenzen nimmt Eigen für eine frühe Stufe der Evolution die Entstehung von Hyperzyklen d. h. kombinierten Kreisen aus DNA-Molekülen und Proteinen an, damit in einem solchen gekoppelten System die Proteine für eine entsprechende Reproduktion der DNA-Sequenz sorgen können. Eine bestimmte Größe bzw. Länge in den DNA-Ketten macht eine Arbeitsteilung zwischen Information und Funktion nötig. Auf die Stufe der *“Evolution der*

⁹⁰ Ebd., 19.

⁹¹ Ebd.

Information“ folgt nach Eigen die Phase der Proteinbildung, deren spezifische Funktion in der Reproduktion der DNA-Ketten liegt.

In Negierung der Zielursache, die das Zusammenspiel von DNA und Proteinen sofort erklären könnte, nimmt Eigen an, daß sich die Proteine unabhängig von der DNA *“rein zufällig“* gebildet haben sollen. Weil man heute weiß, daß ein Protein ein anderes synthetisieren kann, rechnet Eigen mit der zufälligen Entwicklung geeigneter, d. h. mit katalysatorischen Fähigkeiten ausgerüsteter Proteinkreise. Und nun muß der Zufall *“als Quelle der Veränderungen“* das eigentliche Zauberstück vollbringen: die Korrelation von den DNA-Sequenzen und den Proteinen durch einen Übersetzungsmechanismus. Wir stehen wieder vor der Schallmauer Monods. Welches Gesetz steuert diesen entscheidenden, die Selbstorganisation der Materie ermöglichenden Zufall? Können Energieschwankungen, bzw. bestimmte Energiequanten, selbst wenn ihre Größenverhältnisse gesetzhaft determiniert sind, eine innere Übereinstimmung bzw. ein Zusammenwirken von Information und Funktion bewirken? Wie soll der Zufall den Zufall verstehen und ihn entsprechend übersetzen? Und was soll der Zufall übersetzen, wenn doch Zufall erklärtermaßen als das Zusammentreffen von Ereignissen definiert wird, die inhaltlich nichts miteinander zu tun haben?

Die *“superastronomische“* Unwahrscheinlichkeit des glücklichen Zusammentreffens von DNA und Proteinsequenz mit einem gemeinsamen Code erklärt für Eigen die Universalität des genetischen Codes. In dieser einzigartigen Unwahrscheinlichkeit der Entstehung eines genetischen Codes sieht Eigen dann auch den Grund für die Abstammung aller Lebewesen auf dieser Erde von einem einzigen Individuum!

Ist trotz "superastronomischer Unwahrscheinlichkeit" das erste Lebewesen entstanden, besorgt der Zufall zuverlässig alle weitere Differenzierung! Die Hyperzyklen haben nach Eigen gegenüber einfachen DNA- oder Proteinsequenzen solche Selektionsvorteile, daß ganz bald die vorausgegangenen linearen Systeme keine Überlebenschance mehr haben.

Und noch einen weiteren, für die Entstehung der heutigen Lebewesen entscheidenden Selektionsvorteil beschert uns nach Eigen der Zufall: die Bildung einer nach außen abgegrenzten Schutzhülle.

Wolfgang Stegmüller, der bemüht ist, die Eigensche Theorie der Selbstorganisation der Materie als "*physikalisch fundiertes Gesetz*" zu beschreiben, fragt zum Schluß, ob "*das zufällige Zusammenspiel so vieler Einzelprozesse den ganzen Evolutionsprozeß der Selbstorganisation von Makromolekülen zu den beschriebenen autokatalytischen Hyperzyklen nicht doch wieder ungeheuer unwahrscheinlich macht*". "*Die korrekte Antwort darauf lautet*", behauptet er: "*Auch sehr Unwahrscheinliches ereignet sich, wenn eine hinreichend lange Zeit zur Verfügung steht*"⁹².

Bruno Vollmert gibt die Wahrscheinlichkeit für die Zuordnung von Nukleotidtripletts zu Aminosäuren, wie sie der genetische Code festlegt, mit "*1 : 10 hoch 1300*" an. Von dem, was eine Wahrscheinlichkeit von 1 : 10 hoch 1300 bedeutet, kann man sich in etwa eine Vorstellung machen, wenn man bedenkt, daß die Anzahl aller Atome im Weltall auf 10 hoch 80 geschätzt wird. Wenn also die Masse des gesamten Kosmos aus Proteinmolekülen bestünde, würde

⁹² Stegmüller, Gegenwartsphilosophie, 451.

sich unter Tausenden, ja Milliarden von derartigen Welten von der Größe unseres ... Universums im Mittel nicht einmal *ein* Proteinmolekül pro Weltall befinden, welches eine codegerechte Sequenz aufwiese, um jenen Zweierkomplex aus DNS und Enzym zu bilden. Das heißt: *“ein zufälliges Zusammentreffen dieser Art ist nicht nur auf unserer Erde, sondern auch für das gesamte Weltall ein extrem unwahrscheinliches Ereignis“*⁹³.

9. Der Zufall als Widerpart der Notwendigkeit

Kann die Zeit das Unmögliche möglich machen? Ist sie die Mittlerin von Zufall und Notwendigkeit? Stellen Zufall und Notwendigkeit konträre oder kontradiktorische Gegensätze dar – sind sie im Falle des bloß konträren Verhältnisses dialektisch zu verknüpfen wie zum Beispiel hell und dunkel, so daß im Laufe der Zeit ein Übergang möglich wäre? Oder müssen Zufall und Notwendigkeit als kontradiktorische Gegensätze verstanden werden wie etwa Sein und Nichts oder Leben und Tod? Dann wäre der Übergang von der toten Materie zum Leben gerade nicht möglich, auch noch so lange Zeiträume können aus der toten Materie kein Leben entwickeln!

*“Der Zufall ist von Anbeginn unabdingbarer Widerpart der regelnden Kräfte“, die die vom “Urknall durcheinandergewirbelte Materie“, “das Auseinanderstrebende einzufangen, den Zufall zu zähmen“ suchen, erklärt Eigen*⁹⁴.

Wenn Evolution nichts anderes beinhaltet als Bündelung auseinanderstrebender Materieteilchen, mag der Übergang

⁹³ Vollmert, DNS, 52.

⁹⁴ Eigen, Das Spiel, 18.

⁹⁵ Vgl. ebd., 60.

von *“unbestimmten Elementarereignissen“* zur *“gesetzhaften Determinierung für die große Zahl“*⁹⁵ mit der Zeit ermöglicht werden. Aber was heißt dann die Überführung von Zufall in Notwendigkeit? – Doch nichts anderes als eine statistische Erfassung der materiellen Vorgänge.

Die entscheidende Frage ist aber, ob eine *“statistische Theorie der Materie“* das Phänomen des Lebens einfängt und den essentiellen bzw. existentiellen Zufall *“zähmt“*? Kann ein *“durch thermische Schwankungen hervorgerufener ‘Ablesefehler ‘“*⁹⁶ einen Sinn vermitteln, selbst wenn er sich einem negativen Entropiesprung verdankt, der als solcher *“auf Grund der Stabilitätskriterien der Thermodynamik irreversibler Prozesse eine Notwendigkeit darstellt“*⁹⁷?

“Zufällig ist“ nur, so tröstet uns Eigen, *“in welcher Reihenfolge welche Mutationen erscheinen. Gesetzmäßig notwendig ist, daß Mutationen auftreten“*⁹⁸.

“Die Prinzipien der Thermodynamik“ – so versichert Eigen weiter, *“bestimmen das makroskopische, stationäre Verhalten der unbelebten Materie und lenken gleichermaßen das Ordnungsstreben in der belebten Natur“*⁹⁹, das nach seiner Auffassung allerdings doch dazu führt, *“daß die Lebewesen in ihrer individuellen Struktur Schöpfungen des Zufalls sind“*¹⁰⁰.

Wenn die Organismen Ausdruck des generellen Ordnungsstrebens der Natur sind, das mit den gesetzhaft notwendigen Entropiesprüngen gleichgesetzt wird, wieso sind sie dann doch zufällig und beinhalten Ablesefehler? Wenn man der Materie schon *“animistische“* Fähigkeiten im

⁹⁸ Eigen, Das Spiel, 77.

⁹⁹ Ebd., 153.

¹⁰⁰ Vgl. ebd.

Sinne eines allgemeinen Ordnungsstrebens zuschreibt, warum behaftet man sie dann gleichzeitig mit ebenso “mystischen“ Kategorien wie “Fehlern“?

Ist es möglich, die Monodsche Mutationstheorie, die davon ausgeht, daß die Mutationen Ablesefehler darstellen, mit thermodynamischen Gesetzmäßigkeiten zu verknüpfen? Wenn Eigen behauptet, daß die Mutationen Ausdruck notwendiger Energieschwankungen sind, warum sind sie dann gleichzeitig als Fehler zu denunzieren? Wenn die Reihenfolge der Mutationen wegen der Unbestimmtheit der Mikroereignisse nicht festliegt, - was bedeutet dann das Ordnungsstreben der Materie im Ganzen? Wir wissen doch, daß der Zellteilungsprozeß der Lebewesen einem bestimmten Plan folgt, der jeden Differenzierungsakt räumlich und zeitlich genau festlegt. Was ist denn der Evolutionsprozeß als Ganzer, wenn nicht die Einheit aller einzelnen Lebewesen? “Von der individuellen Struktur der Lebewesen“ wird aber zugestanden, daß sie “ *Schöpfungen des Zufalls*“ sind.

Weil die Vielzahl der Lebewesen “*statistisch*“ zu ordnen ist, stellt sie deshalb nicht eine “*höhere Ordnungsstufe*“ dar. Ordnung drückt hier nur eine physikalische Notwendigkeit bzw. Gesetzmäßigkeit aus. Den unsinnigen, d. h. fehlerhaften Zufall einschränken bzw. “*zähmen*“ könnte ein die Vielzahl zur Gestalt ordnendes Prinzip. Das Gestaltprinzip der Rose, das angibt, zu welcher Zeit, an welchem Ort, wieviele Zellteilungsakte erfolgen sollen, damit ein Individuum dieser Art entstehen kann, setzt mit der Zielursache die Formursache voraus. Ziel- und Formursache, die das materielle Geschehen steuern, werden zwar an und in der Materie wirksam – wie etwa durch Michelangelo die Gestalt des Mose aus dem Marmor gemeißelt wird, aber die vielen Marmorteilchen ergeben nie mit gesetzhafter Notwendigkeit eine Gestalt, etwa die des Mose! Das heißt, das Gestaltprinzip ist den Gesetzen der Physik und Chemie fremd.

Und doch ist es die Gestalt, die das Leben vor der toten Materie der Physik und Chemie auszeichnet. Der Übergang vom Zufall zur gestalthaften Ordnung des Lebens wird durch die Gesetze der Thermodynamik gerade nicht erklärt! Der Zufall ist nur Widerpart jener Notwendigkeit, die auf der Ebene desselben den Fortgang vom Einzelnen zum Vielen beschreibt.

10. Zufall als Widerpart der Ordnung

Wenn Ordnung nur Ausdruck einer Mengenverteilung ist, die als Vielzahl statistischen Gesetzmäßigkeiten folgt, kann sie sicher als Endstadium jenes Zufallsproduktes verstanden werden, das von der Phase der Berechenbarkeit her gesehen wegen seiner Unableitbarkeit *“Zufall“* genannt wird.

Aber das zentrale Problem bleibt doch, ob durch Bündelung von Energie so etwas wie eine innere Ordnung, das Gestaltprinzip der Lebewesen entstehen kann. Wenn für Eigen das genetische Material des einzelnen Lebewesens erklärtermaßen Ausdruck des Zufalls ist, der bestenfalls durch statistische Gesetzmäßigkeiten gelenkt bzw. gezähmt wird, wird doch die Frage nach der inneren Zuordnung der Teile im Hinblick auf die sinnverleihende Wesensgestalt gar nicht gestellt.

Vielmehr wird der umgekehrte Weg von Eigen beschritten: die makroskopisch in Erscheinung tretende *“Gestalt der Lebewesen“* wird als Resultat der *“Überlagerung von anziehenden und abstoßenden konservativen Kräften“* beschrieben. *“Nach gegenwärtiger Erkenntnis“* – so erklärt Eigen, *“ist das Problem der Gestaltbildung in der belebten Welt nur aus einem Zusammenspiel des konservativen und des dissipativen Prinzips zu begreifen“*¹⁰¹. *“Konservative Kraftwirkungen frieren den Zufall ein und schaffen beständige Formen und Muster. Dynamische Ordnungszustände entstehen aus der zeitlichen Synchronisation physikalischer und chemischer Prozesse unter ständiger*

Dissipation von Energie ... Die Gestalt der Lebewesen, die Gestalthaftigkeit der Ideen, sie beide haben ihren Ursprung im Wechselspiel von Zufall und Gesetz“¹⁰². Eigen hält allein die Gestalt als Konsequenz von Wechselwirkungen bzw. als Resultat physikalischer Kraftwirkungen zwischen den Teilen für gegeben. “Gestalt beruht“ für Eigen “auf Ordnung in Raum und Zeit, kann sich aber auch in der bloßen Zuordnung von Mengen zu unterscheidbaren Klassen manifestieren. Als Einheit tritt sie nur dann in Erscheinung, wenn ihre Gesamtheit mehr als die Summe ihrer Teile ausmacht“¹⁰³.

Dissipative dynamische Strukturen sind Ordnungszustände, die *“ähnlich wie stehende Wellen – aus der Überlagerung von Materietransport und synchronisierter, periodischer Umwandlung resultieren und nicht aus Unterstrukturen additiv zusammensetzbar sind“¹⁰⁴. Gemeinsam mit den konservativen Kräften, die die Verteilung der Atome im Molekül, z. B. die räumliche Struktur eines Proteins festlegen, bilden sie das “materielle Korrelat von ’Gestalt’“¹⁰⁵.*

Daß die Idee, die der Wesensgestalt eines Organismus zugrunde liegt, sich in raumzeitlicher Struktur äußert, scheint für innerweltliche Phänomene evident. Aber die Frage, die

¹⁰¹ Ebd., 120.

¹⁰² Ebd., 87.

¹⁰³ Ebd., 88.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 118.

¹⁰⁵ Ebd.

man an Eigen zu stellen hat, ist doch die nach der Priorität bzw. Wesenhaftigkeit der Gestalt im Hinblick auf die jede innere Zusammengehörigkeit vermittelnde Idee Gottes. Nimmt er Gestalten an, die aufgrund raumzeitlicher Strukturen entstehen? Ist die Idee, die tragende Wesensgestalt eines Organismus, nur das Abbild der materiellen Prozesse – die abstrakte Konzentration materieller Wechselwirkungen? Oder ist es umgekehrt – sind die Ideen als Formprinzipien materieller Prozesse zu verstehen?

Eigen spricht von der *“Transponierbarkeit räumlicher und zeitlicher Muster – auf die abstrakte Ebene eines Informationsprogramms“*, das sich *“sowohl in der materiellen Selbstorganisation der Lebewesen als auch in der Komposition unserer Ideen manifestiert“*¹⁰⁶.

Offensichtlich geht Eigen davon aus, daß das Informationsprogramm des genetischen Codes nur die Übertragung und Zusammenfassung der raumzeitlichen Prozesse beinhaltet. Wenn *“der Zufall“* auch für die *“Gestalt der Lebewesen“* und *“die Gestalthaftigkeit der Ideen“*¹⁰⁷ – und zwar mit dem *“Gesetz der statistischen Mengenverteilung“* zusammen die Ursache bilden soll – kann das genetische Material nur den Zufall der Einzelereignisse codieren.

Ideen lassen sich aber gerade nicht als Produkte der Zusammenarbeit von Zufall und Notwendigkeit produzieren! Sie sind nicht der Ausdruck einer bestimmten Durchschnittsmenge, kein Gestaltungsprinzip berechenbarer Einteilung.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 120 / 121.

¹⁰⁷ Ebd., 87.

Sie sind *“mehr als die Summe ihrer Teile“* in der Weise, daß sie auf einmalige Weise das Ganze repräsentieren. Das Veilchen oder Schneeglöckchen, der Bär, der Hase bzw. in der Höchstform der Mensch stellen das Leben jeweils in unvertauschbarer Weise ganz dar, was sich auch darin äußert, daß das Typische des Schneeglöckchens, Hasen oder Menschen sich in jedem einzelnen Entwicklungsschritt ganz zeigt. Das Blatt des Schneeglöckchens ist in jeder Erscheinungsform das Blatt des Schneeglöckchens. Das Ganze des Schneeglöckchens wird nicht zusammengesetzt aus zufälligen Teilen. Die Idee liegt dem materiellen In-Erscheinung-Treten voraus, deshalb kann sich das Schneeglöckchen in allen seinen *“Teilen“* immer als Ausdifferenzierung der vorgegebenen Ganzheit bewegen. Weil die Ideen des Einzelnen Abbild des Ganzen, der höchsten unteilbaren Einheit Gottes sind, können alle einzigartigen Ganzheiten eine harmonische Einheit bilden.

11. Zufall als Widerpart der Information

*“Der Begriff Information ist – nicht nur aufgrund seiner sprachlichen Herkunft – mit dem Form- und Gestaltbegriff eng verwandt. Information kann als Abstraktion von Gestalt, als ihre Darstellung in den Symbolen der Sprache aufgefasst werden. So wie sich im Wesen der ‘Gestalt’ Gegenständlichkeit und Funktionalität treffen, so hat auch Information zwei komplementäre Aspekte: einen quantitativen, mengenmäßigen und einen qualitativen, nach Sinn und Bedeutung der Symbolanordnung fragenden“*¹⁰⁸, erklärt Eigen.

Information soll also einmal die *“Abstraktion von Gestalt“*

¹⁰⁸ Ebd., 292.

in Symbolen der Sprache darstellen. Für Eigen beinhaltet Information also nicht primär einen geistigen Inhalt, eine Idee, eine Nachricht, die verstanden und in materiellen Zeichen weitergegeben werden soll, sondern umgekehrt; die Information entsteht nach Eigen als Abstraktion eines materiellen gestaltbildenden Prozesses wie etwa der dissipativen Muster. Welchen Inhalt kann aber eine dissipative Struktur, wie z. B. die Riffelmarken des Wattenmeers, die durch Energiewellen des Wassers im überfluteten Zustand entstehen, vermitteln? Es handelt sich hier um eine mit gesetzhafter Notwendigkeit eintretende Ordnung – aber wir erfahren keine Botschaft, die als Formprinzip eines Organismus redupliziert werden sollte. Keine Aufforderung zur Übersetzung der Information in eine entsprechende Funktion ergeht durch Riffelmarken im Sand.

Der zweite Aspekt von Information, der den quantitativen komplementär ergänzen soll, ist nach Eigen der qualitative, der *“nach Sinn und Bedeutung der Symbolanordnung zu fragen hat“*. Welcher Sinn ist aus den Riffelmarken zu entnehmen? Information im Sinne einer Nachrichten- übermittlung liegt wohl erst bei biologischen Systemen vor, die deshalb mit allgemeinen Strukturgesetzen der anorganischen Materie unvergleichbar sind und nicht aus ihnen entwickelt werden können!

*“Jedes Lebewesen besteht aus Informations- und Funktionsträgern, erstere sind die Nukleinsäuren, letztere die Proteine ...“*¹⁰⁹. Entsprechend unterscheidet Eigen das *“Alphabet der legislativen Sprache, der Nukleinsäuren“* von

¹⁰⁹ G. Offe, Die vergleichende Biologie und die Beherrschung der Mannigfaltigkeit, in: Biologie in unserer Zeit, 5. Jahrgang, Weinheim 1975, 139.

den *“Wörtern der Proteinsprache, die alle im Organismus anfallenden Exekutivfunktionen repräsentieren“*¹¹⁰. Die genetische Nachrichtenübermittlung wird von Eigen in der irreversiblen Reihenfolge DNS, RNS, Protein beschrieben. Die DNS wird von ihm der *“Speicher“* genannt bzw. das *“Gedächtnis“* für die genetische Information; die RNS wird als *“Nachrichtenübermittler“* und das Protein als die *“Exekutivform der Nachricht, die in eine Funktion umgesetzt wird“*, bezeichnet¹¹¹. Aus diesem hierarchisch geordneten Informationssystem, in dem Sinngehalte weitergegeben und entsprechend ausgeführt werden, *“resultiert der gesamte Lebensprozeß“*¹¹². Der *“genetische Code“* aller Lebewesen mußte aber nicht, so erklärt Eigen weiter, *“wie die Code-Schemata unseres Maschinenzeitalters nach logischen Gesichtspunkten konzipiert werden, sondern mußte in Korrelation zum Proteinalphabet auf natürlichem Wege entstehen“*¹¹³.

Wir wissen bereits, wie dieser natürliche Weg der Korrelation von DNS und Proteinsequenzen aussieht. Es ist *“der Zufall“*, der an die Stelle logischer Zuordnung tritt. Was im Gegensatz zur Logik entstanden sein soll, kann auch nicht nachträglich mit logischen Gesetzmäßigkeiten versöhnt werden! Eigens Versuch, Informationsentstehung und Verarbeitung rein quantitativ zu betrachten, um sie mit statistischen Gesetzmäßigkeiten dem bloßen Zufall zu entheben, scheitert, weil spezifische Sinngehalte sich einer mathematischen Berechenbarkeit und Machbarkeit entziehen.

¹¹⁰ Vgl. Eigen, Das Spiel, 304 / 305.

¹¹¹ Ebd., 306.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Vgl. ebd., 305.

Eigen beruft sich auf Claude Shannon, der den *“Begriff des Informationsgewinns quantitativ definiert, indem er von den beiden Wahrscheinlichkeitsverteilungen vor und nach Eintreffen einer zusätzlichen ‘Auskunft’ ausging und durch Vergleich der modifizierten Einzelwahrscheinlichkeiten den mittleren Informationsgewinn errechnete“*¹¹⁴. Auf diese Weise ließe sich natürlich die DNS-Sequenz von den Proteinen statistisch erfassen, z. B. die Häufigkeit bzw. Reihenfolge bestimmter Nukleotide bestimmen. *“Identifizieren“* oder Verstehen einer Nachricht bedeutet dann, *“daß allen möglichen Alternativen bis auf eine die Realisierungswahrscheinlichkeit Null zugeordnet werden kann“*. Ähnlich wie Popper spricht Eigen von der *“Falsifizierung aller anderen Alternativen“*. Eine Mutation, die durch eine statistische Fluktuation entstand, wird auf diese Weise als *“vorteilhaft selektiert“*, erklärt Eigen. *“Die Sinnbewertung – denn das ist Selektion schließlich“*¹¹⁵, so meint er, unterliegt dieser Form statistischer Gesetzmäßigkeiten.

Wenn die *“genetische Sprache“* *“Abbildung phänotypischer Wirklichkeit“* sein soll, die durch Mutation und Selektion entstanden ist, dann muß auch konsequentermaßen deren *“genetische Reflexion“* ein *“Ergebnis der Evolution in toto“* sein¹¹⁶. Die *“genetische Sprache“* stellt also nicht codiert einen bestimmten Sinngehalt dar, dessen Übersetzung zu einem funktionsgerechten Aufbau eines Organismus führt. Es geht Eigen und Monod nicht um das Verstehen einer in der Materie verschlüsselten Botschaft. An die Stelle von Sender und Empfänger tritt das Mutations- und Selektionsverfahren

¹¹⁴ Vgl. ebd., 310 / 311.

¹¹⁵ ebd., 311.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 310.

der Evolution, das Information nur als quantitativ meßbare Größe kennt! Information beinhaltet für Eigen keinen Sinngesamt, der von einem anderen aufgenommen und verstanden wird! Nachrichtenübermittlung bedeutet nicht Kommunikation sondern Selektion! Der Kampf ums Dasein auf der Ebene der Molekularbiologie mathematisch präzisiert, setzt die Mutanten, die den höchsten negativen Entropiesprüngen entsprechen, durch.

Auch die menschliche Denk- und Erkenntnisfähigkeit wird von Eigen ausschließlich unter dem evolutionären Kampf ums Dasein betrachtet: die *“Sinnbewertung“* einer *“Nachricht“* erklärt er mit der Falsifikation aller anderen Möglichkeiten. *“Genetische, sprachliche oder ästhetische Informationen ... sie alle entstehen nach einem universellen Prinzip selektiver Bewertung“*¹¹⁷. *“Gedächtnis- und Bewußtseinsleistungen des Zentralnervensystems“* sollen als *“Phänomene“* der *“Selbstorganisation“* – durch Mutation und Selektion begriffen werden. Die Frage: *“Wer organisiert oder wer informiert wen“*, wird als *“scholastische Variante“* für *“sinnlos“* erklärt. In der Tat hat diese Frage nur solange Sinn, als es selbständige Subjekte gibt, die einander einen erkannten Sinngesamt mitteilen. Wenn jeder Einzelne aber Produkt des Zufalls ist, der aufgehoben in der Vielzahl, bestenfalls selektiven Wert bekommt, ist die Frage nach der Übereinstimmung bzw. Verständigung einzelner Subjekte überflüssig geworden. An ihre Stelle tritt der Prozeß der Selbstorganisation des Ganzen, das alle Einzelheiten als Material seiner Selbstartikulation ausliest.

Mit dem Grundgesetz von Zufall und Notwendigkeit, so meint Eigen, *“verschwindet der tiefe Graben zwischen philo-*

¹¹⁷ Ebd., 365.

sophischer Weltanschauung und Religion. Die Molekularbiologie hat dem Schöpfungsmystizismus eine Ende gesetzt“, versichert er.

Monod und Eigen vollenden in der Tat, was Luther und Hegel begonnen haben: Aus dem Kampf Gottes mit sich selbst – wie Luther mit dem *“fröhlichen Wechsel und Streit“* den aus der Gegensatzeinheit von Gut und Böse sich entwickelnden Gott beschreibt – wird der Kampf ums Dasein schlechthin! Schöpfung mit ihren wesenhaften Sinngehalten als gestaltenden Formprinzipien der Organismen ist nur durch die Rückführung auf die überfließende Güte eines durch sich vollkommenen Gottes zu verstehen. Ein Gott, der Menschen als Lasttier (Luther) seiner Selbstwerdung braucht, kann nicht eigenständige sich selbstbesitzende Geschöpfe als Ausdruck seiner selbstmitteilenden Liebe hervorbringen.

An die Stelle der ewigen Vereinigung von Gott und Mensch im Austausch der Naturen: Gott vereinigt, sich selbst zurücknehmend, die menschliche Natur personal mit seiner göttlichen – und der Mensch nimmt in der Selbsthingabe die göttliche Natur bei sich entgegen – tritt bei Luther und Hegel in radikaler Perversion zur gnadenhaften Inkarnation des Logos der notwendige Prozeß der Naturwerdung eines Gottes, der das Material der Welt als Moment seiner Selbstwerdung *“verzehrt“*!

Konsequentermaßen werden Religion und Philosophie, die die Wahrheit und Güte Gottes zu verehren hatten, ersetzt durch Molekularbiologie, die in der Selektion bzw. Aggression sinnwidriger Mutanten ihre Autonomie feiert.

“Luther und der Deutsche Idealismus haben es gewagt“, lobt Heidegger, *“das Negative als zum Sein gehörig zu denken ... Nicht das Leben, das sich vor der Verwüstung rein bewahrt, ist das Leben des Geistes“*, versichert er ¹¹⁸.

12. Entwicklung – der letzte Große Gedanke

Die Vertauschung der *“herzbewegenden Liebe Gottes“* mit dem *“kalten Allwillen der Alleinwirksamkeit Gottes“* führte Luther zur Leugnung des freien geschöpflichen Willens und damit zur Übertragung des Bösen auf Gott. Luthers Kampf Gottes mit sich selbst, der Prozeß der notwendigen Selbstentzweiung Gottes bei Hegel – pervertiert den Sühnetod Christi in *“den Tod als lebendiges Glied im Leben des Absoluten, das zur Geburt eines Höheren, des Geistigen als im Werden zu sich zu ihm gehört“*¹¹⁹. Die Ontologisierung *“des Todes als Durchgangspunkt, in dem die Versöhnung des Geistes mit sich selbst geschieht“*¹²⁰, soll also nicht zur Erlösung vom Tode als Folge der Sünde führen – sondern im Gegenteil – den Prozeß des *“ewigen Stirb und Werde“* im Kampf ums Dasein entwickeln.

Mit dem *“Zauberwort Entwicklung“* werden alle bis dahin theologisch, d. h. gnadenhaft vermittelten Gegensätze wie Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Gut und Böse durch den spekulativen Begriff versöhnt.

Aber die Bosheit und ihre Konsequenz – Tod und Tötung - bleiben, auch wenn sie zum ontologischen Konstitutions- prinzip erhoben werden, Weisen der zerstörenden Nichtigkeit, die nicht vermittelt, sondern nichtet. Die Magie qualitativer Umschläge kann nicht an die Stelle gnadenhafter Erlösung und Neuschöpfung treten!

¹¹⁸ Heidegger, Nietzsche, Bd. 1.

¹¹⁹ Hegel, vgl. Asendorf, Luther und Hegel, 469.

¹²⁰ Ebd., 471.

“*Gott kommt nicht*“ wie Luther, Hegel, Darwin und die Neodarwinisten und Existentialisten meinen, “*indem er zerstört*“. Die Negation lässt sich nicht “*als bewegendes und erzeugendes Prinzip*“ der Höherentwicklung erweisen. Die Selbsterniedrigung des Höchsten am Kreuze kann aufs schändlichste pervertiert werden: dialektische Philosophie und Theologie sowie Evolutionstheorie haben die Erlösung vom Tode vertauscht mit dem Tod als erlösendem Geschehen.

Wohin diese Perversion führt, haben wir gesehen, nicht zur Höherentwicklung von Leben, sondern in den Abgrund des Nichts! Aus dem Tode Leben gewinnen, kann nur ein Gott, der sich als Schöpfer aus dem Nichts geoffenbart hat. Den Evolutionsprozeß, der durch das Selektionsprinzip des Todes Leben zu entwickeln vorgibt, gleichzusetzen mit der Schöpfertätigkeit Gottes, heißt Gott dialektisch mit Lucifer zu identifizieren, entsprechend Luthers Behauptung: “*Gott kann nur Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden*“¹²¹.

“*Entwicklung heißt das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebenden Rätsel lösen wollen*“¹²².

Die Einsicht in die theologische Herkunft der dialektischen Grundbegriffe der modernen Naturwissenschaft, besonders der Biologie, die mit ihrem Entwicklungsdenken an die Stelle von Metaphysik und Offenbarung getreten ist, macht die interdisziplinäre Durchdringung dieses mit Nietzsche so scharfsinnig charakterisierten letzten Gedankens – Entwicklung – erst möglich.

¹²¹ Luther, WA 31, I, 249, 25.

¹²² Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, VI.

XVI. Kapitel: Die „*Negative Dialektik*“ Adornos: Die Aufhebung der dialektischen Vernunft in den Trieb.

1. „*Kritische Theorie*“ entlarvt den Schein der dialektischen Vernunft in der Geschichte.

„*Kritische Theorie als Selbstbewusstsein des Materialismus*“ diagnostiziert die Not der Stunde: Karl Marx ist es nicht gelungen, die Wirklichkeit mit sich selbst bzw. dem sie erfassenden menschlichen Geist zu versöhnen. „*Angesichts der real weiter bestehenden Widersprüche der menschlichen Existenz*“ – angesichts der „*Ohnmacht der Individuen vor den von ihnen selbst erzeugten Verhältnissen*“ – erscheint alle verheißene Versöhnung von Produkt und Produzent, von Essenz und Existenz, von Arbeit und Kapital als private Behauptung, als „*persönlicher Friedensschluß der Philosophen mit einer unmenschlichen Welt.*“¹

Das Proletariat hat sich nicht als das Heil bringende Subjekt der Geschichte erwiesen. Die Geschichte gehorcht nicht dem Gesetz der Vernunft. Im Gegenteil – wie konnte das verheißene Paradies der klassenlosen Gesellschaft umschlagen in totalitäre Herrschaftsform der Versklavung und zynischen Vernichtung ganzer Völker?

„*Für Adorno ist diese Konsequenz begründet in dem von Karl Marx als Mythologie undurchschaut gebliebenen Glauben an die Notwendigkeit der Vernunft des geschichtlichen Prozesses*“, erklärt Rohrmoser.²

Karl Marx ist also für Adorno kritikbedürftig, weil er sich

¹ Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt am Main 1970, 25.

² Günter Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1970, [Rohrmoser, *Elend der kritischen Theorie*], 50

nicht radikal genug vom Erbe des Deutschen Idealismus befreit habe. „*Im Vertrauen auf eine vernünftige Notwendigkeit der Geschichte liege das unüberwundene Hegelsche Erbe im Marxismus, an dem er geschichtlich gescheitert sei.*“³

Die äußerste Entzweiung von Proletariat und Kapital führt nicht mit dialektischer Notwendigkeit zur vernünftigen Einigung der Gegensätze. Fortschritt der Geschichte bedeutet nicht Lösung der Widersprüche – im Gegenteil: Negativität wird fortgeschrieben über Auschwitz zur Megabombe!

„*Das Ganze ist falsch*“! Der archaische Urzustand der widerspruchlosen Anfangssituation, die Unmittelbarkeit des Menschen in der Natur ist nicht durch „*praktisch kritische Tätigkeit*“, durch revolutionäre Umwälzungen heraufgeführt worden. Stattdessen erweist sich die Geschichte als ein Akt steigender Katastrophen. Der proklamierte Prozeß der Befreiung des Menschen aus allen naturbedingten bzw. sozialen Abhängigkeiten schlägt in sein Gegenteil um. Wir erleben die „*Dialektik der Aufklärung*“. In dem Maße, wie sich der Mensch der Beherrschung durch die Natur entzog – und nun umgekehrt – mit Mitteln „*instrumenteller Vernunft*“ sich die Naturkräfte dienstbar machte, geriet er erneut in den Bannkreis ihn objektivierender Natur. Natur kommt nicht im menschlichen Geist zu sich selbst. Der großindustrielle „*Reproduktionsprozeß der Natur*“ erweist sich nicht als „*resurrectio der Natur*“ – vielmehr als der universelle Ausbeutungsakt, durch den nicht nur eine Klasse, das Proletariat – sondern gleichzeitig die Natur und mit ihr die

³ Ebd., 52.

Menschheit versklavt wird.

Die Marx'sche Dialektik beschreibt die großindustrielle Gesellschaft nicht als den Akt der „*Menschwerdung der Natur*“ – sondern als den Prozeß der gegenseitigen Unterwerfung. Der stolze Versuch, die Geschichte als den Prozeß der Selbsterzeugung des Menschen durch Arbeit in den Griff zu kriegen, zerbricht am Widerstand der Natur, die sich nicht als getötetes Material menschlicher Arbeit reproduzieren lässt.

Der menschliche Geist erweist sich nicht als das Selbstbewußtsein der Natur! Geschichte ist nicht als der Akt der Einigung von Natur und Mensch zu verstehen. Dialektik beschreibt nicht die ursprünglich allen entwickelten Gegensätzen zugrunde liegende innere Zusammengehörigkeit von Natur und Mensch, die sie nun als Vollendung der Geschichte synthetisch herzustellen vermöchte. Die Wahrheit muß als das „*ganz Andere*“ – mit Mitteln theoretischer Praxis nicht machbare – erkannt werden. Der Mensch – auch in der klassenlosen Vergesellschaftung – ist nicht der Herr der Geschichte.

Wohl hat Karl Marx gegenüber allen idealistischen Entwürfen den Vorrang des Seins vor dem Bewußtsein betont. Das vom Sein abhängige Bewußtsein unterlag – trotz dieser Umkehrung – der idealistischen Zauberformel: der absoluten Identität von Denken und Sein. Aber der Mensch ist nicht die Selbstreflexion der Natur. Ein Abgrund klafft zwischen erkennendem Subjekt und vorausliegendem Objekt. Unversöhnt – zum Gegensatz aufgespreizt – stehen zwei Herrschaftsansprüche sich gegenüber. Menschliches Denken erweist sich als ohnmächtige Projektion: die Negation der Negation des dialektischen Dreischritts führt nicht zur Position. Dem Subjekt Mensch gelingt es nicht, den Gegensatz des objektiven Anderen als Weise der Selbstentgegensetzung nahtlos mit sich selbst zu versöhnen. Die Natur lässt sich nicht als das „*Nicht-Ich*“ als der Gegenstand seiner Selbsterarbeitung ausmachen. „*Daß die Negation der*

Negation die Positivität sei, kann nur verfechten, wer Positivität als Allbegrifflichkeit schon im Ausgang präsupponiert. Er heimst die Beute des Primats der Logik über das Metalogische ein, des idealistischen Trugs von Philosophie in ihrer abstrakten Gestalt, Rechtfertigung an sich. Die Negation der Negation wäre wiederum Identität – erneute Verblendung; Projektion der Konsequenzlogik, schließlich des Prinzips von Subjektivität, aufs Absolute.“⁴

Nur unter der Voraussetzung, daß Sein als Wirklichkeit dieser Welt nur Entäußerung, Objekt der Selbsterfassung des absoluten Subjekts sei, kann der Anspruch der Setzung und Aufhebung der Gegensätze als Weisen der Selbstobjektivation gemacht werden. Auch Marx's Hegelkritik entgeht dem gleichen Identitätsanspruch nicht. Selbst wenn menschlicher Geist als Akt der Selbstreflexion der Natur verstanden werden sollte – und damit der Vorrang des Seins vor dem Denken gefordert wird – liegt hier prinzipiell die gleiche Ideologie vor: die Behauptung der grundsätzlichen Identität von Denken und Sein als Voraussetzung für lückenlose Vermittlung der Positivität durch den Prozeß der Negation der Negation. Dagegen opponiert die negative Dialektik Adornos. Sie nennt die Differenz zu Hegel bzw. Marx: „*die Philosophie des absoluten und totalen*

⁴ Adorno, Negative Dialektik, 162.

Subjekts“ – heiße es nun absoluter Weltgeist oder Mensch werdende Natur – ist „*partikulär*“. Das ganze der menschlichen Gesellschaft ist das „*Unwahre*“. „*So wenig das Besondere (der einzelnen welthaft seienden Dinge) bestimmbar wäre ohne das Allgemeine, so wenig ist es identisch mit ihm.*“⁵

2. Wo liegt der Grund für die steigende Negativität in der Geschichte?

Wenn die Weltgeschichte nicht mit Hegel als Weltwerdung des göttlichen Geistes, als Entwicklungsgeschichte der göttlichen Vernunft im Gang durch die Welt von der unbewußten Substanz zum Selbstbewußtsein des Subjekts zu verstehen ist – wenn die Weltgeschichte auch nicht umgekehrt sich mit Karl Marx und Darwin als evolutiver Prozeß der Menschwerdung der Natur erweisen läßt – wenn auch die Vertauschung des Faktums der Inkarnation des Geistes mit dem „*Stoffwechselprozeß Natur – Mensch*“ durch Karl Marx nicht zur Erfassung der Wirklichkeit als Gemeinschaft von eigenständigen Individuen führt, wenn im Gegenteil die fortschreitende Geschichte sich als Akt der steigenden Negativität über Auschwitz zur Megabombe, alles zermalmend, fortwälzt, wo liegt die Ursache? Mit welchem Vernunftbegriff ist dieser Wahnsinn noch fassbar? Die Hegelsche oder Marxsche Dialektik, die versucht hat, die Negativität als Notwendigkeit der vorübergehenden Selbstentgegensetzung des Absoluten, des göttlichen Weltgeistes oder der Natur, positiv zur gesteigerten Selbsterarbeitung zu erklären, scheitert an der Vernichtungs-

⁵ Ebd., 175.

macht der Wirklichkeit. Auschwitz ist für Adorno *„ein metaphysisches Faktum“* – Konsequenz der Notwendigkeit der zum Sein gehörenden Negativität. Auch *„die Faschisten“* haben nach Adorno *„die seit dem Mythos herrschende totale Negativität nur exekutiert.“*⁶

Die Negation lässt sich weder durch den Hegelschen Geistakt noch durch den Marxschen Naturprozeß als einfache Negation zur Position aufheben. Die historischen Verhältnisse werden durch die Verdoppelung der Negation nicht zur versöhnenden Position – sondern nur weiter dem endgültigen Nichts, der Vernichtung alles welthaft Seienden entgegengeführt.

Wie ist diese scheinbar unaufhebbare Negativität im Sein des absoluten Weltgeistes oder der Natur zu verstehen? Und wie ist ihr zu begegnen?

Für Adorno steht *„am Anfang der katastrophischen Weltgeschichte eine alles übermächtigende Willkürhandlung des Menschen, die nach Auffassung Schellings zum Abbruch der Geschichte des Menschen mit Gott und zum Herausfall aus der Einheit mit ihm geführt hat.“*⁷ Seit diesem Aufstand des Menschen gegen Gott verläuft für Adorno die Geschichte in Wiederaufnahme gnostischer Vorstellung – irrational teuflisch: *„Das Ganze ist falsch“*, heißt das Fazit, das Adorno für die jetzige Weltgeschichte zieht.

Ohne Berücksichtigung der christlichen Erlösungsbotschaft ist Adorno zuzustimmen. Adorno kennt aber nur Hegels Re-

⁶ Rohrmoser, Elend der kritischen Theorie, 20.

⁷ Ebd., 23.

flexion der Geschichte der Reformation, das heißt die Aufhebung bzw. Rationalisierung der Übertragung des Bösen auf Gott. Hier liegt der Angelpunkt der Nichtbewältigung der steigenden Negativität der Gegenwart. Die Rechtfertigung des Menschen durch das „*Großmachen der Sünde*“ mit der Erklärung Luthers: „*Nicht der arme Mensch ist schuldig, sondern der ungerechte Gott*“ – Gott selbst ist der Schöpfer nicht nur des Guten, sondern auch des Bösen (Luther läßt Gott von sich sagen: „*ego sum qui creo bonum et malum.*“) – hebt das Böse in der Geschichte nicht auf, sondern potenziert es!

Hegels Versuch, Luthers Übertragung des Bösen auf Gott als Akt der notwendigen Selbstentgegensetzung Gottes auf dem Wege vom Unbewußten zum Selbstbewußtsein zu erklären, macht aus Gott als dem Schöpfer des Bösen bei Luther den Gott der notwendigen „*Selbstentzweiung*“, der in seinem Prozeß des „*ewigen Stirb und Werde*“ alles irdische Geschehen „*der Schädelstätte des Geistes*“ ausliefert.

Adorno hat Recht – die Hegelsche oder Marxsche Dialektik führt mit Notwendigkeit über Auschwitz zur Megabombe! Solange das Unrecht der Übertragung des Bösen auf Gott seine absolute Rechtfertigung erfährt, muß die Bosheit mit Notwendigkeit den Gang der Geschichte bestimmen bzw. die Aggression wie Konrad Lorenz meint „*der Motor aller Handlungen sein*“ – mit dem notwendigen Resultat der atomaren Schlacht!

Aber Adorno sieht die griechische Metaphysik und das katholische Mittelalter – die großartige Ergänzung des griechischen Logos durch den die Bosheit der Menschen erlösenden Liebesbegriff des Dreipersonalen Gottes nur im Lichte bzw. als naive Vorgeschichte der spekulativen Dialektik Hegels. Das Verdienst der griechischen Metaphysik – gegenüber dem das Gute, Lichte aus der Finsternis des Bösen entwickelnden Mythos – die absolute Unterscheidung von Gut und Böse von der Vollkommenheit des durch sich seienden Gottes und dem

Mißbrauch des höchsten Gutes durch die Freiheit des Menschen zu vollziehen – wird durch die christliche Offenbarungs- botschaft vollendet mit der Aufhebung der Sünde durch den Opfertod Christi.

Hellsichtig durchschaut Adorno die idealistische, marxistische, darwinistische oder existentialistische Verblendung, die das Böse mit der Übertragung auf Gott zum notwendigen Entwicklungsprinzip erhoben hat. Die Negation entwickelt weder die Vernunft vom Unbewußtsein zum Selbstbewusstsein, noch verwandelt sie die Ausbreitung der Ausbeutung des Kapitals in das klassenlose Paradies – oder belebt die Materie zum Geist bzw. primitive Vorformen in höhere Lebensweisen – sondern vernichtet!

Die Metaphysik hat Recht, das Böse ist ein non ens, das prinzipiell nur nichtet und deshalb vom Sein Gottes wie dem geschaffenen Sein auszuschließen ist. Auschwitz, die Megabombe, Klonen auf Kosten beseelter Lebewesen sind nicht – darauf macht Adorno scharfsinnig aufmerksam – Zufallsprodukte, vielmehr notwendige Konsequenzen der Übertragung des Bösen auf Gott bzw. der dialektischen Behauptung, daß zum Sein Gottes das Nichtsein wesensmäßig gehört!

Heidegger wirft der klassischen Metaphysik bzw. der katholischen Tradition des Mittelalters sogar „*Seinsver- vergessenheit*“ vor, weil die Wesenszugehörigkeit des Nichts im Sein nicht berücksichtigt wurde!

3. Erweist sich der *“Satz der Identität als Urform von Ideologie“*?

Das Besondere erweist sich als aufgehoben in den allgemeinen Oberbegriff, unter den es fällt. Nur „*taschenspielerhaft*“ gelingt es Hegel, das besondere Einzelne als *“Besonderung“* des Allgemeinen einzufangen. „*In Wirklichkeit hat der allgemeine*

*Begriff von Besonderheit keine Macht über das Besondere, das er abstrahierend meint“.*⁸ Negative Dialektik dagegen „will sagen, was etwas sei“: das einzelne, besondere Ding in seiner unableitbaren Einmaligkeit, das „*Individuum inefabile*“ – während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, wo es also nicht selber ist.⁹ „*Der Triumph des souveränen Subjekts ist hohl, das der Natur die Gesetze vorschreibt*“.¹⁰ Das Subjekt kann sich die Sache nicht anpassen, „*die Sache nimmt keine Vernunft wider ihre Vernunft an*“.¹¹

„*Die Sache ist unversöhnt, sie lässt sich vom Organisationsdrang des Gedankens nicht einfangen!*“¹² Der Sache fehlt gerade jenes Bei-sich-sein, jene Identität, die der Gedanke ihr suggeriert. Negative Dialektik will diesen in der Sache erfahrenen Widerspruch aufdecken, „*Identität als Urform von Ideologie entlarven*.“¹³

⁸ Adorno, Negative Dialektik, 175.

⁹ Ebd., 152

¹⁰ Ebd., 142.

¹¹ Ebd., 151.

¹² Ebd., 148.

¹³ Ebd., 150.

Negative Dialektik vermag das Identitätsprinzip noch zu durchschauen, nicht aber kann ohne Identifikation gedacht werden! Jede Bestimmung ist Identifikation, die die Sache als dem Geiste adäquate abstempelt. Dieser *“Zirkel der Identifikation“*, der immer alles nur mit sich selbst identifiziert – das Denken, daß das Sein sich egalisiert – wird von einem absoluten Subjekt gezogen, das kein draußen, kein anderes, nur sich selbst kennt.

Zur Herrschaft des begrifflichen Denkens gehört diese Urform von Identität des Geistes mit sich selbst als Maßstab des Veränderlichen, der materiellen Bewegung.

„A soll sein, was es noch nicht ist“.¹⁴ Das ist die Forderung der negativen Dialektik. *„Negative Dialektik ist der Versuch – das Neue des Alten zu sehen – anstatt einzig das Alte des Neuen“*.¹⁵
*„Aus Bekanntem sollte nichts Unbekanntes hervorgehen können – den Identitätssatz durchschauen aber heißt, sich nicht ausreden zu lassen, daß das Entsprungene den Bann des Ursprungs zu brechen vermöchte.“*¹⁶

Mit Recht opponiert Adorno gegen das Identitätsdenken jener Dialektik, die alle Gestalten der Weltgeschichte als Stufen der eigenen Entwicklungslogik des sich selbst setzenden Absoluten – sei es nun der Hegelsche Weltgeist, oder der Marxsche Gesellschaftsprozeß der Natur – ableitet. Dieser Totalitätsanspruch hat keinen Platz für die Offenheit der Geschichte und ihre einzelnen Subjekte.

¹⁴ Ebd., 153.

¹⁵ Theodor W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Frankfurt 1971, [Adorno, Metakritik der Erkenntnistheorie], 147, 148.

¹⁶ Ebd., 148.

Muß aber das Identitätsdenken mit einem „*Identitätssystem*“ notwendigerweise zusammengehen? Verrät nicht gerade das Identitätssystem Hegels oder Marxens den Satz der Identität?

Muß A, um zu werden, was es noch nicht ist, aufhören, A zu sein? Ist die Negation die Voraussetzung für die neue Position? Gilt die „*Hegelsche Furie des Verschwindens*“ unabänderlich? Oder besitzt die Sache aufgrund ihrer Identität mit sich selbst, die Fähigkeit, Neues mit sich zu identifizieren? Unterliege ich als totes Material einem an mir sich vollziehenden Wandel – oder bin ich kraft des identischen Selbstbesitzes in der Lage, anderes mit mir zu einigen? Das Identitätssystem verrechnet das unabhängige Seiende als Moment der Selbstwerdung des Ganzen. Diese vorausgesetzte Totalität des Ganzen, das absolute Subjekt, das alle Individuen als Teile seiner Entwicklungsgeschichte verschlingt, feiert in der Tat, wie Adorno moniert, den Sieg über die „*unterdrückte Sache*“, die nur noch als Material der Adäquanz dient.

Aber ist mit diesem Identitätssystem auch das Identitätsdenken zu verwerfen? Mit diesem müsste das Denken selber verabschiedet werden, denn Denken ist nicht ohne Identifikation von Denken und Sein möglich.

4. Der Primat des Logos – ein Stück Arbeitsmoral ?

In der Tat versucht die negative Dialektik mit dem Denken gegen das Denken aufzutreten. „*Ihre Logik ist eine Logik des Zerfalls.*“¹⁷ „*Die Sache selbst ist keineswegs Denkprodukt.*“¹⁸ Es gilt, sie vom „*Zwangsapparat des*

¹⁷ Adorno, Negative Dialektik, 148.

¹⁸ Ebd., 189.

begrifflichen Denkens“, vom „*Herrschaftsanspruch des totalitären Subjekts*“ zu befreien. Auf das im Kreisschluß der Dialektik nicht eingeschlossene „*Innere*“ der Sache selbst, auf das „*Unvermittelte*“, Verschiedene zielt negative Dialektik. Das Innere vom begrifflichen Denken, nicht „*Eingefrorene*“ der nichtidentischen Sache, ist sein Verhältnis zu dem, was sie nicht selber ist. Zu sich gelangt sie erst in ihrer Entäußerung, nicht in ihrer Verhärtung, meint Adorno.

Der Anspruch des Geistes, das Herzstück, „*die Idee*“ der Sache zu sein, „*mißriet*“. Die Sache kennt kein beruhigtes, „*gestilltes*“ Bei-sich-selber-sein. Die unbefriedete Realität treibt sie über sich hinaus. Der Geist des Ganzen, das absolute Subjekt, erweist sich nicht als Sein der Seienden. „*Das Negative, daß dem Geiste mit der Identifizierung die Versöhnung mißlang, daß sein Vorrang mißriet, wird zum Motor seiner eigenen Entzauberung*“.¹⁹ Das transzendente Subjekt als das absolut erste Prinzip muß abtreten! In Wahrheit ist seine Tätigkeit vermittelt durch gesellschaftliche Arbeit. Seine Allgemeinheit und Unbedingtheit wird von Adorno entlarvt als „*gesellschaftlicher Funktionszusammenhang eines Ganzen, das sich aus Einzelspontanitäten und Qualitäten zusammenschließt*“.²⁰

An die Stelle der dialektischen Zirkelbewegung, die die Mannigfaltigkeit der Seienden als Organisationsstufen der Selbstreflexion des absoluten Geistes verrechnet, tritt die Zweiheit von Subjekt und Objekt. Subjekt und Objekt „*konstituieren einander, wie sie vermöge solcher Konstitution auseinander treten – weder bilden sie letzte*

¹⁹ Ebd., 187.

²⁰ Ebd., 180.

*Zweiheit – noch verbirgt sich hinter ihnen letzte Einheit“.*²¹
*„Damit bricht auch die Idee eines unveränderlichen sich selbst Gleichen zusammen“*²², erklärt Adorno.

Das Denken, das alles mit sich als dem ersten Unmittelbaren identifiziert, wird von Adorno des Tauschhandels bezichtigt. Nur durch „nivellierendes Tauschprinzip“ gelang ihm seine Individualität aufhebende Universalherrschaft.

Allgemeingültigkeit des Denkens wird von den Neomarxisten nicht mehr bezogen auf ein absolutes Erstes, durch sich selbst seiendes Prinzip: die Unmittelbarkeit der Identität von Denken und Sein, Gott als *causa sui*. Auch der geschichtlich interpretierten Vernunft wird von Adorno der Prozeß gemacht: ein absolutes Erstes, sei es die Natur oder der absolute Weltgeist Hegels, das vermittels der weltgeschichtlichen Gegenstände sich zur Einheit eines universalen Selbstbewußtseins erhebe, wird seiner Herrschaft entthront. Die Realität – als Richter im Streit um die Wahrheit – spricht gegen ein sichtbar gewordenes Ideal, das als universaler Maßstab für alles Gewordene absolute und unveränderliche Geltung beanspruchen könnte! *„Die Möglichkeit der Koexistenz von kontradiktorischen, kontrafaktischen Urteilen macht die Urgeschichte der Logik suspekt“*.²³

Angesichts der bestehenden Verhältnisse wird gegen den Weltgeist von Adorno zurecht Klage geführt. Wenn auch seine Gewaltherrschaft als nivelierendes Tauschgeschäft

²¹ Ebd., 187.

²² Ebd., 140.

²³ Adorno, Metakritik der Erkenntnistheorie, 89.

bloßgestellt wird, so muß doch nach der Gültigkeit eines Seins gefragt werden, das der Zweiheit von Subjekt und Objekt durchaus Rechnung trägt, ohne damit selber seine Absolutheit preisgeben zu müssen.

Kann mit dem Verweis auf die widersprüchlichen Verhältnisse unserer Geschichte der Geist dieser Geschichte verabschiedet werden? Muß – wenn der Widerspruch sich nicht als der notwendige Schlüssel der allesversöhnenden Synthesis erweist – das Denken selbst mit dieser Form der Dialektik aufgehoben werden? Oder könnte „*negative Dialektik*“ nicht gerade als „*kritisches Bewußtsein*“ der herrschenden Dialektik diese zurückführen auf die durch sie pervertierte logische Form des metaphysischen Denkens? Adorno bleibt – trotz seines kritischen Anspruchs – dem Schicksal unserer Tage verhaftet und versucht, in der Sache ganz ähnlich wie Heidegger oder die naturphilosophischen bzw. evolutionistischen Vorstellungen, das Denken in der Rückführung auf den Mythos richtig zu stellen: „*Sein zerfällt... da die Götter sich scheiden von den Stoffen als deren Inbegriff.*“²⁴

Mythos geht in die Aufklärung über, wenn die Differenz von Geist und Natur gesetzt wird; für Adorno, wenn Subjekt und Objekt einander gegenübertreten. Diese „*Verdoppelung der Natur in Schein und Wesen, Wirkung und Kraft, die Wissenschaft erst möglich macht, stammt aus der Angst der Menschen, deren Ausdruck zur Erklärung wird.*“²⁵ Geist wird verstanden als das „*Echo der realen Übermacht der Natur in den Seelen der Wilden*“.²⁶

²⁴ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1997, [Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung*], 11.

²⁵ Ebd., 17.

²⁶ Ebd.

Die an sich nicht in sich selbst eingegrenzte verhärtete Natur, „das unidentische, zerfließende Manna wird von den Menschen konsistent gemacht und gewaltsam materialisiert“²⁷, kritisiert Adorno. Das Bedrohliche der Natur diktierte den Zirkel der Identifikation. „Das Festmachen und Eingrenzen des Naturlaufs, das Gleichmachen des Ungleichen im Sinne gesetzhafter Bestimmung verrät die Angst vor der Naturverfallenheit.“²⁸ Die Unmittelbarkeit des Gegenwärtigen, das je Neue wird verglichen, gemessen an einem zugrunde liegenden Gleichbleibenden, dem zur Norm erhobenen Alten. Die unteilbare Einheit der Natur wird zum Zwecke ihrer Beherrschbarkeit einer Spezifikation von Geistern und Gottheiten unterzogen, beschuldigt Adorno die Geschichte der Metaphysik, die das einzigartige einzelne Seiende abbildlich zur göttlichen Idee als solches in Beziehung zum Ganzen setzte! „Die Verhaltensweise des Denkens als solchem, gleichgültig was es zum Inhalt hat, ist habituell gewordene und verinnerlichte Auseinandersetzung mit der Natur: Eingriff, kein bloßes Empfangen.“²⁹, erklärt Adorno weiter. „Stets war der Primat des Logos ein Stück Arbeitsmoral.“³⁰ Der Gedanke, unterschieden von dem, worüber er sich reflektierend erhebt, richtet das ihm zugrunde liegende Material nach sich selber aus. Die Natur unterliegt als „Rohstoff dem Akt zurichtender Bearbeitung“. Diese gewaltige Umformung der Natur wird von Adorno Geist genannt. Geist ist also nichts anderes als „Reflexionsform der Arbeit“.³¹ „Durch Arbeit wird alles vermittelt – nichts in der Welt, was nicht den Menschen einzig durch sie hindurch erschiene“.³² Das Identitätssystem

²⁸ Adorno, Negative Dialektik, 174.

²⁹ Theodor W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt am Main 1963, [Adorno, Studien zu Hegel], 33.

³⁰ Ebd., 33.

³¹ Ebd., 35.

³² Ebd., 38.

des Denkens, „*die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit*“.³³

Arbeit, verbunden mit gewalttätiger Anstrengung, bleibt verwiesen an die Natur. Aber die umwälzende Praxis, die sie „*verbissen*“ betreibt, erweist sich als „*Inkarnation der Natur*“, wie Karl Marx proklamierte! Im Gegenteil: Arbeit befriedigt zwar die unterschiedlichsten Bedürfnisse – „*doch in ihrer geistigen Gestalt ist Arbeit ein verlängerter Arm, Lebensmittel bereitzustellen*“.³⁴

Aber diese verbissene Sublimation des Naturtriebes, die durch Arbeit von sich aus zur Ablenkung drängt, versklavt die Natur. „*Eine der Arbeit ledige Menschheit wäre eine der Herrschaft ledige*“.³⁵

5. „*Preisgabe des Denkens, das in der Sache erlischt*“.

Erst mit der „*Preisgabe des Denkens*“ bzw. der Arbeit könnte die „*unversöhnte Natur*“ zu sich selbst kommen, fordert Adorno. Nicht die Zusammenführung von Produkt und Produzent, nicht die Gleichverteilung der Güter läßt Natur auferstehen, kritisiert Adorno Karl Marx. Vielmehr stellt die „*losgelassene Technik die Erfüllung in Frage*“.³⁶ Die „*instrumentelle Vernunft*“ muß aufgehoben werden. „*Der Geist muß sich in die Natur zurücknehmen, in ihr zergeht ihm der herrschaftliche Anspruch, der ihn gerade der Natur versklavt*“³⁷, behauptet Adorno, den Rückschritt in den Mythos einleitend.

³³ Adorno, Metakritik der Erkenntnistheorie, 89.

³⁴ Adorno, Studien zu Hegel, 34.

³⁵ Ebd., 39.

³⁶ Horkheimer / Adorno, Dialektik der Aufklärung, 40.

³⁷ Ebd., 39.

Negative Dialektik – das Selbstbewußtsein des Materialismus – fordert den „*Vorrang des Objekts*“. Die materialistische Sehnsucht, die Sache zu „*begreifen*“ kann nur in dem Maße gelingen, als das Subjekt bereit ist, seine Beziehung vom Objekt abzuziehen. Allein „*das beziehungslose Denken*“, das seine Selbstsetzung zerbricht und in der „*Sache erlischt*“, macht den Weg frei für die Sachlichkeit der Sache selbst. Selbst die Scheu vor Tod und Destruktion bzw. „*die Angst, das Selbst zu verlieren und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben*“³⁸, darf den Menschen nicht zurückhalten. „*Fluchtpunkte des historischen Materialismus wären seine eigene Aufhebung*“.³⁹ „*Erst dem gestillten leibhaften Drang versöhnte sich der Geist und würde, was er solange nur verheißt, wie er im Bann der materiellen Bedingungen die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verweigert*“.⁴⁰

Grenzenlose – alle Subjekte und Objekte in sich verschlingende Triebbefriedigung der Natur fordert Adorno. Auferstehung des Fleisches, gestillter leibhafter Drang machen den Materialismus erst überflüssig und verabschieden die Theorie, die sich über die Wirklichkeit erhebt, belehrt uns Adorno. Aber was ist das für ein Geist, der sich „*bilderlos*“ der Natur eint? Der Geist des selbstbewußten Menschen offenbar nicht. Soll der Geist der Schizophrenie neu triumphieren, der Geist des ungehemmten Triebes? Können wir nur durch den entfesselten Trieb in „*das ganz Andere*“ der „*unmittelbaren Welt*“ hinaustreten?

³⁸ Ebd., 33.

³⁹ Adorno, Negative Dialektik, 207.

⁴⁰ Ebd., 207.

Die Herrschaft der Vernunft, die Adorno für die Katastrophe der Weltgeschichte verantwortlich macht, basiert für ihn auf der Sublimation des Triebes. *„Genetisch ist das verselbständigte Bewußtsein in seinen Erkenntnisleistungen abgezweigt von der libidinösen Energie des Gattungswesen Mensch.“*⁴¹ Wenn der Geist in Wahrheit als reflektierter Trieb und die bestehenden Verhältnisse als Dokumente seiner Sublimationsgeschichte zu verstehen wären, müßte in der Tat Adornos Forderung nach restloser Preisgabe dieser Zwangsherrschaft zugestimmt werden.

Adorno kennt nur die Geschichte der dialektischen Vernunft. Er entlarvt die Zirkelstruktur eines absoluten Denkens, das sich alle Objekte als Gegenstände seiner Selbstsetzung einverleibt. Zur Freilassung der Dinge aus dem Identitätssystem ist die Entmachtung dieses totalitären Herrschaftsanspruches erforderlich.

Aber wie soll nun nach der Aufhebung menschlicher Subjektivität die Einheit von Natur und Mensch gedacht werden? Bedeutet *„Mimesis“* eine dem glücklichen Urzustand verwandte Wiederkehr einer Unmittelbarkeit von Natur und Mensch, die nach Ausfall menschlich vernünftiger Tätigkeit nur noch Preisgabe an biologische Triebe heißen könnte? Das Schicksal der Weltgeschichte läge von nun an – nach der Entlassung menschlicher Vernunft und ihrer Entscheidungskraft - allein in der Gewalt biologischer Mächte, die jeder Steuerung bewußt entzogen sind! Man muß diese Situation mit Rohmoser notwendigerweise so charakterisieren: *„gefordert wird die Entfesselung des Wahnsinns im Rückfall der Menschen als Person an die amorphe Vieldeutigkeit biologischer Antriebe und*

Impulse. ⁴²

Aufhebung menschlicher Vernunft bedeutet nicht mehr Verweis auf eine die Theorie übersteigende Praxis. Der Zustand des „*ganz Anderen*“, der „*gestillte Trieb*“ bedarf menschlicher Vermittlung in gar keiner Weise. Nur seine Selbstaufgabe zugunsten der Alleinwirksamkeit der Natur ist gefordert. Die Triebnatur braucht nur sich selbst! Sie erscheint als der allmächtige Gott.

Anstatt die Vernunft von der Herrschaft des Triebes zu befreien, anstatt den Geist der Dialektik als den Geist des reflektierten Triebes zu durchleuchten, soll die Natur von den Neomarxisten in ihrer möglichen Einheit mit dem vernünftigen Geist zerbrochen werden. Die Natur, so wie sie jetzt geschichtlich vorliegt, soll mit dem Geiste in gar keiner Weise versöhnbar sein! „*Erst dem gestillten Triebe versöhne sich der Geist*“. „*Mit der Theologie*“ käme diese Position Adornos überein, wenn der gestillte Trieb mit dem verwandelten gleichgesetzt werden könnte. Die verwandelte Natur wäre aber – im absoluten Gegensatz zu Adorno – gerade die vom Triebe befreite Natur. Nicht der gestillte Trieb ist geistförmig – sondern jene Natur, die als Entäußerung des Geistes nicht Selbstbefriedigung, sondern Selbsthingabe an den Anderen als Anderen zum Inhalt hat. Natur nicht als „*unendliche Triebkraft*“ der autonomen Selbstentwicklung bzw. Selbstorganisation der Materie zu verstehen, sondern im Gegenteil als Weise der Selbstmitteilung des Geistes, setzt voraus, daß der Geist – und nicht die Natur als das durch sich selber seiende Sein zu erweisen ist! Der Geist müßte das erste unmittelbar göttliche

⁴² Rohrmoser, Elend der kritischen Theorie.

Sein sein, das Adorno im Sinne der dialektischen Tradition gerade leugnet. Für ihn steht der Begriff des „*absolut Ersten selber zur Kritik*“⁴³. Das absolut Erste der Philosophie erhebt zwar den Anspruch, es sei unvermittelt, unmittelbar, kritisiert Adorno. „*In Wahrheit gehört das Erste an sich schon in die Zahlenreihe; wo von einem Proteron die Rede ist, muß ein Deuteron sich abzweigen lassen*“.⁴⁴ Sein, Wahrheit, Einheit werden als reine Denkbestimmungen – als leerste, letzte Abstraktionen verstanden, die fälschlicherweise als Ursachen an sich an den Anfang gesetzt werden: „*Weil das Höhere nicht aus dem Niederen wachsen darf - Moral: Alles was ersten Ranges ist, muß causa sui sein*“⁴⁵, polemisiert Adorno.

„*Der Geist ist aber vom Gegebenen so wenig abzuspalten, wie dieses von ihm. Beide sind kein Erstes*“⁴⁶, belehrt Adorno die abendländische Metaphysik.

Beide, Geist und Natur, Mensch und Welt, müssen um das Recht der Erstgeburt kämpfen. Adorno will sie „*als wechselseitig sich produzierend und auseinander tretende Momente des Ganzen entwickeln*“.⁴⁷

Hier liegt die Tragik! Die Zweiheit von Subjekt und Objekt ist nicht aufrecht zu erhalten, wenn das Eine, sei es das Subjekt oder das Objekt, als Konstitutionsmoment des Anderen dienen muß. Die Dialektik nimmt zwar die Gleichrangigkeit von Subjekt und Objekt prinzipiell in Anspruch. In Wahrheit erweist sich aber die Antithesis

⁴⁴ Ebd., 17.

⁴⁵ Ebd., 26.

⁴⁶ Ebd., 33.

⁴⁷ Ebd., 92.

immer als Selbstentgegensetzung des absoluten Einen – sei es nun des Geistes, der die Natur als Gegenstand der Selbstvermittlung braucht – oder die Natur, die den Geist als Selbstartikulation beansprucht. Im Grunde beschreibt die dialektische Zirkelstruktur den Prozeß des „*unendlichen Triebes*“, der sich über alles setzt und damit alle Einzelnen als Weisen seiner Selbstwerdung verschlingt. Das von den Marxisten geforderte Wachsen des Höheren aus dem Niederen – etwa des Geistes aus der Natur – wird nur verständlich durch Negation der Negation. Durch Aufhebung des vorausgegangenen Schwächeren soll das Mehr des Neuen erreicht werden. Wenn das Mehr des Fortschritts nicht durch eine umfassendere Entäußerung eines durch sich selbst mächtigen göttlichen Seins bewirkt werden darf, bleibt nur übrig, den Mehrwert im Kampf gegen den Anderen zu erbeuten! Diese Triebkraft der dialektischen Selbstbewegung, die prinzipiell das Andere als „*Andersheit der eigenen Selbstwerdung*“ verrät – muß man mit Adorno zu Recht der Hegelschen Logik des absoluten Geistes vorwerfen bzw. gleichermaßen dem Marxschen Arbeitsprozeß als „*Inkarnation des Absoluten*“.

6. „*Die Auferstehung des Fleisches: Der gestillte Trieb.*“

Aber gelingt es nun der negativen Dialektik Adornos, sich von dieser Macht des Triebes zu befreien? Fällt er nicht von der Skylla in die Charybdis? Ist die Natur, in die das menschliche Selbst, der subjektive Geist sich zurücknehmen soll, nicht gerade durch Gesetzmäßigkeiten der Aggression, „*der Libido, die mit dem Todestrieb auf einem Stamme wurzelt*“, bestimmt? Die Evolutionstheorie beschreibt die Geschichte des Naturtriebes, der im Kampf aller gegen alle sich selbst emporringt. Wann ist der Trieb der unendlichen Selbstbehauptung gestillt – wenn durch Negation der Negation nicht eine bestimmte Position erstritten werden kann – vielmehr die allgemeine alles vernichtende Negation die Voraussetzung für die erfüllte Sehnsucht sein soll?

„Mit der Theologie“ kommt Adorno nur „überein“, wenn der zu stillende Naturtrieb in sein Gegenteil verwandelt werden könnte. Nicht Freigabe der Naturtriebe von der sie sublimierenden Vernunft, sondern im Gegenteil totale Verwandlung der Triebe durch die göttliche Vernunft, die nicht sich selber anzielt, vielmehr ihr „Aus-sich-selber-sein“ dem Anderen schenkend mitteilt, ist notwendig.

Das Einssein des Menschen mit der Natur ist nur möglich durch Gott. Natur und Mensch können nicht in einer dialektischen Struktur der gegenseitigen Konstitution aneinander verspannt werden, ohne daß das Eine als Gegenstand der Selbstentwicklung des Anderen vernutzt wird. Einigung mit dem Anderen als einem gleichrangigen Subjekt ist nur möglich durch bzw. in einem absolut Ersten – Gott, der zu seiner eigenen Herstellung des Anderen nicht bedarf. Nur ein Gott, der „*ens realissimum*“ durch sich selber ist, kann sein Sein dem Anderen ganz mitteilen.

Hier wäre das aus dem „*Anderen sein*“ nicht Mangel – vielmehr Wesensart der Liebe, die sich freut, sich vom Anderen entgegennehmen zu dürfen. Wenn der menschliche Geist Abbild des sich selbst besitzenden göttlichen Geistes ist, hat der Satz der Identität – der Grundsatz der aristotelischen Logik – hier sein Fundament. Mit „*der Logik entringt sich das Subjekt nicht dem Amorphen, Unbeständigen, Vielfältigen, um es illegitimermaßen dem Selbst anzu-*

messen“⁴⁸. Sie beschreibt vielmehr im Gegenteil die geschenkte Identität des Seins mit sich selbst als Basis für die Entgegennahme der naturhaften Mannigfaltigkeit. Nur wenn dem menschlichen Geiste, kraft seiner mitgeteilten Ganzheit des göttlichen Seins, der Überblick über alles welthafte Seiende gestattet ist, kann er das „*besondere*“ einzelne naturhafte Ding in seiner Einzigartigkeit empfangen.

Wozu aber ist der Geist in der Welt, wenn er an sich selbst schon wesenhaft den Selbstbesitz des Seins repräsentiert? Natur, die Geschichte der materialen Bewegung kann nicht als Supplement des Geistes, als Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins verrechnet werden – so wenig wie umgekehrt der Geist als Selbstreflexion der Natur!

Natur stellt das Paradox der liebenden Selbstmitteilung des Geistes dar. Das Einzelne, naturhaft Seiende ist nicht „*Teilstück*“ der Entwicklungsgeschichte des Ganzen – sondern selber – trotz aller materialen Eingrenzung in Raum und Zeit – ein Ganzes, nicht in der Weise des Selbstbewußtseins, vielmehr als dessen Entäußerung unbewusst. Der Geist im Leibe ist der Geist, der sich auf den Weg macht zum Anderen. „*Er gelangt nicht erst zu sich in seiner Entäußerung*“⁴⁹. „*Sein Verhältnis zu dem, was er nicht selber ist*“⁵⁰ – macht nicht seine „*Innerlichkeit*“ aus. Im Gegenteil – die Natur des Leibes überbringt die Innerlichkeit des Geistes dem anderen Geist. Eingefaltet in die Grenze des Materiellen, macht der Geist sich dem Geiste faßbar. Die Freiheit der liebenden Selbstmitteilung nimmt diesen Weg der Vereinzelung des Ganzen. Geist wird

⁴⁸ Ebd., 90.

⁴⁹ Adorno, *Negative Dialektik*, 165.

⁵⁰ Ebd., 195.

Natur – als Geschichte der Hingabe bzw. Entgegennahme des Anderen.

Diese paradiesische Möglichkeit der liebenden Anverwandlung an den Anderen als Anderen kann und wurde in der Geschichte der Urschuld und der ihr nachfolgenden persönlichen Sünde pervertiert in das Gegenteil. Dann wird mein Verhältnis zum Anderen – die materielle Erstreckung des Geistes auf den Geist des Anderen hin – zum Prozeß der Objektivierung des Anderen. Anverwandlung schlägt um in Unterordnung, letztlich Tötung. Der Andere wird das Material der Selbstpotenzierung. Liebe ist in Trieb pervertiert.

Die Geschichte der Metaphysik und der christlichen Offenbarung hat die Schuld der Perversion erkannt und gesühnt bzw. überholt durch die Hingabe des Höchsten an den Anderen bis in den zum ewigen Leben verwandelnden Kreuzestod Christi.

Am Ende dieser Geschichte wird die Schuld selbst als die einzige Macht der Erlösung dargestellt. Welcher Geist soll sich dem gestillten Trieb versöhnen? „*Der alles verschlingende Geist der Urschuld Luzifers*“?

In der Osternacht singen wir „O felix culpa, die du uns den Erlöser geschenkt hast“, der auch den Abgrund der äußersten Schuld besiegt hat.

XVII. Kapitel: Heideggers Suche nach dem „Göttlichen Gott“ Martin Luther – sein steter Wegbegleiter

1. „Entflechtung von Theologie und Philosophie

In seiner Vorlesung: *Ontologie und Hermeneutik der Faktizität* äußert Heidegger im Rückblick auf den eigenen Denkweg: „*Begleiter im Suchen war der junge Luther.*“¹ Mit einem Brief an Professor Krebs vom 09.01.1919 erklärt Heidegger „*den Austritt aus dem System des Katholizismus.*“²

Die neue Aufgabenstellung heißt jetzt:

Die Theologie Martin Luthers baut im Gegensatz zur katholischen Theologie nicht auf der Vernunft auf. Luther schilt Aristoteles einen „*ranzigen Philosophen*“, der mit der „*prädicatio identica*“ für den Glauben keine Voraussetzung darstellt. „*Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig... Das hat Luther verstanden*“, meint Heidegger.³ „*Der Glaube bringt seine eigene Geschichtlichkeit mit,*“⁴ kommentiert M. Jung Heidegger.

„*Zwischen Theologie und Philosophie*“ besteht für Heidegger in Übereinstimmung mit Martin Luther „*sogar Todfeindschaft*“⁵. „*Philosophie muss in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen.*“⁶ Nach der prinzipiellen Entgegensetzung von

¹ Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 63, Frankfurt 1968, [Heidegger, Gesamtausgabe].

² Bernhard Casper, Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1909-1923, Freiburger Diözesanarchiv 980, 540f.

³ Martin Heidegger, Züricher Seminar vom 06.10.1951, in: Seminare, Gesamtausgabe Band 15, Frankfurt am Main 1986.

⁴ Mathias Jung, Das Denken des Seins und der Glaube an Gott, Würzburg 1990, 148.

⁵ Martin Heidegger, Wegmarken, Frankfurt 1978, 66.

⁶ Martin Heidegger, Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 1956, 197.

Philosophie und Theologie unternimmt Heidegger nun die „*Destruktion der Geschichte der Ontologie*“ Die Unterscheidung beider Disziplinen als Voraussetzung der Zusammenführung im Hinblick auf eine ganzheitliche Betrachtung der umfassenden Wirklichkeit war immer gefordert und praktiziert. Zur Destruktion der Geschichte der Ontologie ist nicht nur „*die Scheidung des Christlichen vom Griechischen*“ sondern vor allem „*der unreduzierbar zeitlich geschichtliche Vollzug*“ dessen, was ist zu berücksichtigen. Die Ontologie, die Betrachtung des Seins als Sein, hat die „*fundamentale ontologische Funktion der Zeit übersehen*“, klagt Heidegger. „*Die Metaphysik ist Seinsvergessen!*“ Sie hat nach „*ewigen Wahrheiten*“ gesucht und das zeitlich gegebene jeweilige Phänomen des Seins übergangen, urteilt Heidegger und fordert stattdessen die „*a-theistische Daseinsanalyse*“. Die Destruktion der Geschichte der Ontologie impliziert „*Enttheologisierung*“. Die Philosophie, die die Zeit der Geschichte in die Sache des Denkens aufnimmt, denkt keinen „*ewigen Wahrheiten*“.

Die Philosophie, die der gegebenen Wirklichkeit entspricht, denkt auch kein „*religiöses Apriori*“ – sondern ein „*temporales Apriori*“. „*Sein und Zeit*“, Sein in seiner jeweiligen Gegebenheitsweise der Zeit gilt es für Heidegger zu bedenken!

2. Verdrängt die Zeitlichkeit der Seienden die ewigen Wahrheiten?

Verbietet das Bedenken von Sein und Zeit den Grund des Seins in der Zeit, die Ewigkeit aufzuzeigen? Warum muss die Ontologie und die ihr zugehörige Theologie destruiert werden, um den Blick auf die Zeit richten zu können?

Kann die Zeit nicht als Entäußerung, als Schenkungsgeschichte der Ewigkeit, als Inkarnation des Logos verstanden werden? Oder muss die Zeit konstitutiv für das Sein als Sein gedacht werden –

und entsprechend das göttliche Sein nur als Werdeprozess ausgelegt werden?

3. Martin Luther hat das ewige vollkommene Sein Gottes mit dem Werdeprozess als Selbsterstellungsakt im Gang durch die Welt vertauscht.

Warum? „*Der Gott der einmal als grausamer Feind*“ als „*Schöpfer des Guten und Bösen*“⁷ und dann als „*Gott allen Trostes*“ in Christus erscheint, kann, so argumentiert Luther, „*als Gott wie er in sich selber ist, als Wahrheit an sich*“ nur verstanden werden, wenn wir auf „*die prædicatio identica des „ranzigen Philosophen“ Aristoteles verzichten und „die Novitas des Christentums“ in einem „Logik des Werdens übertragen“*“.⁸

Mit dieser neuen Entwicklungslogik, die mit Hilfe der Energie des Werdens sogar „*zwei entgegengesetzte Wesenheiten: Gut und Böse zu einer neuen Einheit fortreißen soll, hat der Reformator die Bahn für eine neue Logik des Werdens freigemacht*“.⁹

Die von Luther neu begründete Logik des Werdens basiert nicht nur auf dem angemäßen Widerspruch der zwei Naturenlehre des „*simul justus et peccator*“ des Menschen und des einen dreifaltigen Gottes (in Luthers widersprüchlicher Auslegung). Luther schreckt nicht davor zurück, Gott selbst in einen dialektischen Werdeprozess aufzuheben. Der Gott, der sich selbst als Schöpfer des Guten und Bösen radikal widerspricht: „*Deus sibi contradicit*“ „*kann nicht Gott sein, er muss zuvor ein Teufel werden*“¹⁰, behauptet Luther.

4. Entwicklungslogik als Widerspruchseinheit

⁷ Martin Luther, W.A. 40 II, 417.

⁸ Vgl. de Negri, Offenbarung und Dialektik, 214; Martin Luther, W.A. 26, 440.

⁹ de Negri, Offenbarung und Dialektik, 216.

¹⁰ Martin Luther, W.A. 31, 249.

Die angeblichen Widersprüche in Gott: Luther hat zur Rechtfertigung des Menschen mit der Leugnung der Willensfreiheit das Böse auf Gott übertragen – will Luther durch eine Entwicklungslogik vereinigen und damit auch die behaupteten Widersprüche in der Heiligen Schrift erklären. *„Wenn du nicht zugibst, dass die Heilige Schrift im Widerstreit redet, dann triffst du sie ins Mark, der Art, dass sie ihre Kraft verliert und nicht mehr beweist, das Christus von Nöten sei.“*¹¹

Wer macht hier, dass zwei unterschiedliche Naturen, zwei sich absolut sich widersprechende Naturen: die Bosheit und die Güte Gottes und das Zugleichsein von Sünde und Gerechtigkeit im Menschen ein Wesen werden, fragt sich Luther. *„Zur Lösung dieses brennendsten Problems eliminierte der Theologe Luther unwiderruflich die statische Kopula des Verbums Sein und setzte an seine Stelle ein Verb der Bewegung mit all seiner Energie, nämlich das Werden.“*¹²

„Das glaubt mir“, bekräftigt Luther seine Entwicklungslogik, *„wenn wir tot sind, werden die meisten das nicht lehren und nicht mehr diese Distinktion: Sünder und Gerechter zugleich machen... Es ist wahrlich ein fein Ding, reim der, wer reimen kann: zwei entgegengesetzte Dinge in dem selben Subjekt und zum gleichen Zeitpunkt.“*¹³

*„Leben ist nicht ein Sein, sondern ein Werden, nicht eine Ruhe, sondern eine Übung. Wir sind's noch nicht, wir werden's aber, es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwang“*¹⁴, rechtfertigt Luther seine Neubegründete Entwicklungslogik als Widerspruchseinheit.

¹¹ Martin Luther, W.A. 18, 779.

¹² Vgl. de Negri, Offenbarung und Dialektik, 215.

¹³ Martin Luther, W.A. 39 I, 506.

¹⁴ Martin Luther, W.A. 7, 337.

Die Logik, nach der die Energie des Werdens zwei sich widersprechende, d. h. ausschließende Gegensätze zu einer neuen Einheit fortreißt, hebt die klassische Logik, auf dem Satz der Identität basierend, in die neuzeitliche Dialektik auf! Die Aristotelischen Grundsätze sind „ranzig geworden“, wie Luther behauptet.

5. Die Entwicklungslogik hebt mit der Vollkommenheit Gottes auch die Ebenbildlichkeit der substantiellen Geistseele des Menschen auf

„Die Seele ist nicht jene separate Substanz und auch nicht jener unabhängige Teil des Menschen, dem man eine eigene Subsistenz zuzuschreiben pflegt, sie ist vielmehr: Leibes leben, sie ist nichts anderes als der Mensch selbst, wie er lebt in den fünf Sinnen und muss sich erhalten mit Essen, Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind,“¹⁵ erklärt Luther.

Die Energie des Werdens, die die zwei prinzipiell unterschiedenen Wesenheiten, die unsterbliche von Gott geschaffene Geistseele und den unsterblichen vom Menschen empfangenen Leib zu einer Widerspruchseinheit fortreißen soll ist für Luther der Trieb.

Die Liebe Gottes, die sich entäußernd, die einzigartige Geistseele schenkt hat Luther mit dem Entwicklungstrieb der Selbsterstellung bzw. der Selbstbefriedigung vertauscht. Gott schafft den Menschen als Lasttier, als „*jumentum*“ seiner eigenen Bosheit, das in seiner Ganzheit zum „*Verdorren wie das Gras*“ bestimmt ist.

6. Martin Heidegger übernimmt Luthers Triebdialektik

¹⁵ Martin Luther, W. A. 36, 659.

Heidegger übernimmt Luthers, Hegels, Marxs, Darwins Auffassung vom „*Trieb als Substanz des Daseins überhaupt*.“ Gott, Mensch, Natur verlieren ihre substantielle Eigenständigkeit und sinken zu Phasen der Entwicklungsdynamik herab! Der Geist des Menschen verfügt nicht mehr über eine materielle Dimension als Hingabeform, als Einigungsweise mit dem Anderen als Anderem. Umgekehrt: Der Geist entwickelt sich durch die Materie – oder sogar aus der Materie der Andersheit zu sich selbst! Nicht Einigung mit dem Anderen als einzigartigem Anderen – sondern Selbstvermittlung durch den Anderen gebietet der sich selbstbefriedigende Trieb.

Das Grundvermögen des Daseins nennt Heidegger „*das Drängen des Dranges*“.¹⁶ „*Der Drang ist der Trieb, der von ihm selbst hergetrieben wird... Jedes Seiende hat diesen Drangcharakter, ist in seinem Sein als drängend bestimmt... Das Bedrängte im Drang ist es selbst... Darum liegt im Drang das sich überholen... das sich ändern – der Drang ist das Gedrängte... er ist das ausgreifend Umgreifende.*“^{16b} „*Die Struktur des drängenden Geschehens ist ekstatisch*“, erklärt Heidegger und will damit den Vorstellungscharakter des Triebes wie das Strebevermögens des Dranges ohne eine Geistseele als Träger dieser Akte zu benötigen, demonstrieren. „*Im Drang selbst liegt die Tendenz zum Übergang von ... zu, die Tendenz im Drangstadium zu überwinden. Der Drang ist selbst eine Mannigfaltigkeit von Stadien ... der Drang ist Progressus ... dem Drang selbst entspringt die Zeit.*“¹⁷

Phantastisch sind die qualitativen Umschläge, die die Notdurft des Triebes vollbringen soll: Aus dem Mangel des unbewussten Triebes soll der vernünftige, alles umfassende Selbstbesitz des Geistes und der am höchsten Ziel ausgerichtete Wille entstehen! Wenn allerdings an die Stelle von „*intellectus, voluntas und memoria*“ als Abbild des trinitarisch sich selbst erkennenden und

¹⁶ Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 26, 102f.

^{16b} Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 26, 102 ff.

¹⁷ Ebd., 115.

wollend liebenden göttlichen Geistes mit Luther nur die drei mala: malus intellectus, mala voluntas und mala memoria treten und die Vermögen des Menschen auf Essen, Trinken, Schlafen von Luther reduziert wurden, erklärt der auf Befriedigung drängende Trieb zureichend menschliches Dasein!

Die tiefgreifendste Perversion ist mit der Vertauschung der zur personalen Liebe befähigten Geistseele und der nur sich selbst immer neu sättigenden Bündelung von Trieben geschehen!!

Auch die Zeit, die ihre Ursache im Drangcharakter des Triebes haben soll, ist gründlich pervertiert. Aus der Zeit, die prinzipiell die Möglichkeit der personalen Geschichte mit dem anderen, Gott und dem Menschen eröffnet, ist die Zeit der Vermittlung durch den anderen, die Zeit die auf den Tod hinausläuft, geworden. Der Tod kann als Folge der Sünde betrachtet werden oder prinzipiell als Naturgesetz. Für Luther ist der Tod in der Natur Ausdruck der Sünde Gottes und hat deshalb prinzipiellen Charakter!

Zu klären ist nun noch für Heidegger nachdem aus der Triebkraft des Daseins überhaupt Vernunft und Wille als Weisen des Progressus des sich Überholens abgeleitet wurden, das Phänomen „*der Eigenartigkeit der verschiedenen Individuen*“.

Konsequentermaßen bedarf es auch dafür bei Heidegger keine einmaligen von Gott einzigartig, abbildlich zu sich als dem dreifaltigen Gott geschaffenen Geistseele. Verschiedene Grade der Einigung des Mannigfaltigen des ausgreifend, umgreifenden ekstatisch sich überholenden Dranges sollen die Vereinzelung bzw. Individualität der Seienden bestimmen! „*Die Menschen sind daher selbst der Grund ihrer Verschiedenheit.*“¹⁸ Sie verweisen nicht mehr auf Grund ihrer Einzigartigkeit auf die überfließende Güte Gottes. Heidegger erküht sich umgekehrt zu sagen: „*Der Mensch ist nicht das Ebenbild Gottes als des absoluten*

¹⁸ Ebd., 120.

Spießbürgers, sondern dieser Gott ist das unechte Gemächte des Menschen.“¹⁹

„*Spießbürger*“ nennt Heidegger Gott, sofern er die Idee des höchsten Gutes als des perfekten sich selbst besitzenden Seins repräsentiert. Dieser Gott ist, dialektisch betrachtet, der einseitige, der das Nichtsein im Sein nicht berücksichtigende, der Gott, der sich vor der „*Verwüstung rein bewahrt und den Tod scheut.*“

Ähnlich lobt Heidegger Max Scheler, der ungeheuer "*kühn*" von der Idee "*des schwachen Gottes*" sprach, von Gott, der nicht sein kann ohne den Menschen, so dass der Mensch als "*Miterwirker Gottes*"²⁰ gedacht werden muss.

Wenn die Ontologie destruiert werden soll, weil die Zeit konstitutiv als Entwicklungsprozess des Seins und nicht mehr als Schenkungsgeschichte des vollkommenen Seins verstanden werden soll, bleibt nichts anderes übrig als den perfekten Gott mit dem schwachen zu vertauschen. Der schwache Gott braucht den Menschen zu seiner Selbstherstellung aber nicht nur zu seiner hilfreichen Ergänzung – sondern auch als zu überwindenden Gegensatz in seinem Selbstermächtigungskampf, wie Luther vorgibt.

7. Luther's Entwicklungslogik stellt den „Gigantenkampf Gottes mit sich selbst“ dar

Für Luther steht der tödliche Streit Gottes mit sich selbst, dem Satan und dem Menschen im Mittelpunkt seiner Theologie. Die Bosheit der Geschöpfe, der abgefallenen Engel und Menschen „*großgemacht*“ und auf Gott selbst übertragen, führt notwendigerweise zum Gigantenkampf Gottes gegen sich selbst. Nicht nur der Mensch wird zur „*Perseität des Bösen gemacht*“

¹⁹ Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 31, 136

²⁰ Ebd., Bd. 26, 63.

und muss „*aufs erbitterteste wider Gott kämpfen*“²¹. „*Tyrannisch handelt Gott, kein Vater ist er, sondern Gegner! Das ist er auch wirklich*“, erklärt Luther.²²

Auch „*Christus als Knecht der Sünde*“²³ streitet mit Gott. „*Der Kampf des Todes im Ölgarten ist mit dem Kampf am Kreuze nicht zu vergleichen, denn da streitet Gott mit Gott... Hic ist Gott wider ihn gewest.*“ „*Christus empört sich gegen Gott.*“²⁴ Durch den Tod Christi, der alle Sünde auf sich genommen hat, ja „*die Sünde selbst ist*“²⁵ versöhnt sich der streitende Gott mit sich selbst. Es gilt: „*Gott mit Gott überwinden*“.²⁶

Zur Überwindung der Schuld Gottes lässt der ewige Vater seinen Sohn „*vor unser aller Augen am Kreuze sterben. Vorher ist vor Gottes Augen das Sterben Christi auch gewesen, aber heimlich, ehe der Weltgrund gelegt ist.*“²⁷

Heidegger bleibt in der Spur Luthers und Hegels, wenn er uns als „*Wink des letzten Gottes*“ das Verstehen des Todes aufgibt. Führt der Sühnetod Christi zur Erlösung von Schuld – oder ist der Tod der notwendige Stachel der Triebdialektik, „*der Motor aller Bewegung, wie die Evolutionisten im Rückgang auf Luthe und Hegel meinen?*“

Für Luther ist es offenbar so. Das Sterben Christi vor der Grundlegung der Welt hat nicht ausgereicht, um das Böse in Gott zu tilgen – die Wiederholung auf Golgotha ist für Luther notwendig! Der Tod ist prinzipiell wie Hegel formuliert: „*Der Schlüssel zum Dasein Gottes.*“ Wenn Gott böse ist, ist er nicht zufällig, vorübergehend böse geworden, sondern prinzipiell.

²¹ vgl. Beer, Wechsel und Streit, 515.

²² Martin Luther, W. A. 45, 370.

²³ Martin Luther, W. A. 40 III, 707.

²⁴ Martin Luther, W. A. 45, 370.

²⁵ Martin Luther, W. A. 45, 370.

²⁶ Martin Luther, W. A. 5, 167.

²⁷ Martin Luther, W. A. 45, 370.

Entsprechend muss diese seinsnotwendige Negation in Gott zu Hegels „*Prozess des ewigen Stirb und Werde*“ führen.

Heidegger ist noch konsequenter als Hegel. Für ihn gibt es auch keine zwischenzeitliche Synthese von Thesis und Antithesis. So wenig wie Luther eine Versöhnung Gottes mit sich selbst und dem Menschen kennt so wenig gibt es für Heidegger eine Überwindung des Nichtseins im Sein. Für Luther ist Gott wesenhaft der „*grundlos verwerfende und erwählende Tyrann*“, Gegner. „*Gott kommt, indem er zerstört.*“ „*Christus ist nicht meine Liebe*“, bekennt Martin Luther „*er verzehrt mich*“.²⁸ Durch das „*Großmachen der Sünde*“, durch die Übertragung der Sünde auf Gott, werden Himmel und Erde, Gott und Mensch, ja sogar die göttlichen Personen so radikal entgegengesetzt, dass der Streit die einzige Weise der Einigung darstellt. Es gibt nur einen Weg des zueinander: „*per viam contrarii.*“

8. Der Streit – das strittige im Sein selbst

Heidegger verschärft im direkten Rückgang auf Luther die Hegelsche Dialektik, die bemüht war, das Nichtsein im Sein als notwendige Reflexionsform des Seins, als Weisen der objektivierenden Selbstvermittlung zu verstehen. Diesen Versuch Hegels teilt Heidegger nicht. Für Heidegger gehört das Böse als Böses als „*nichtendes Nichts*“ zum Wesen des Seins. Das Böse ist nicht nur das „*sogenannte Böse*“, das dem Erkenntnisakt entspringt, wie Hegel erklärt – sondern tödliche Entgegensetzung und gerade in dieser Form Bruder des Guten. „*Gut und Böse sind ebenbürtige Partner im Sein im schöpferischen Sinn*“. Erst „*dadurch, dass das Denken dialektisch wird... kommt das Denken zu sich selbst*“²⁹, erklärt Heidegger Hegel weiterführend.

²⁸ Luther, W. A. 3, 434, vgl. auch W.A. 40 I, 240.

²⁹ Martin Heidegger, Grundsätze des Denkens, in: Bremer und Freiburger Vorträge, Frankfurt am Main 1994 [Heidegger, Grundsätze des Denkens].

Tod und Leben, die äußersten Widersprüche werden in der Hegelschen Dialektik so zusammengeführt, dass der Tod als Tor zum Leben verstanden wird. Der Tod ist eine notwendige Voraussetzung für die Geistwerdung des Lebens. Der Tod muss durchschritten werden zur Auferstehung des Lebens. „*Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, das ihn erträgt... ist das Leben des Geistes.*“³⁰ In diesem Zusammenhang zitiert Heidegger Hölderlins Gedicht: „*In lieblicher Bläue*“, das mit den Worten „*Leben ist Tod und Tod ist auch ein Leben*“ schließt. Heideggers Kommentar lautet: „*Hier enthüllt sich der Widerspruch als das Einigende und Währende.*“³¹ Als das Einigende muss der Widerspruch fortwährend erhalten, und gerade nicht aufgelöst werden.

Konkret bedeutet das nun für Heidegger: *"Das Vollkommene ist das Unvollkommene, das Gute ist das Böse"* – das heißt für Heidegger: *"das Sein, das in ihnen gedacht wird, muss immer zugleich als Nichtsein begriffen werden."*³²

Beide, Hegel und Heidegger, denken die Wirklichkeit als Widerspruchseinheit – aber doch in unterschiedlicher Weise. Für Hegel werden die Gegensätze Thesis und Antithesis synthetisiert. Der Gegensatz ist nur eine vorübergehende Entgegensetzung zum Zwecke der Selbstrealisation des Geistes – das Böse, ist das nur sogenannte Böse, als Stachel der Höherentwicklung.

Werner Marx, der Nachfolger auf dem Lehrstuhl Heideggers in Freiburg, macht in *"Heidegger und die Tradition"* auf die unversöhnliche Form der Heideggerschen Dialektik aufmerksam: *"Bei Heidegger kennt das Walten der überwältigenden Gewalten der Physis keine Versöhnung. Sie walten nicht als ein durch die Synthese heilbarer Widerspruch, sondern als wesentlich 'gegenwändig' bleibender Widerstreit."*³³ *"Das entscheidend Neue*

³⁰ Hegel, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes.

³¹ Heidegger, Grundsätze des Denkens, 36/37, im Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 1958/1959.

³² Martin Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tübingen 1971, 99.

³³ Werner Marx, Heidegger und die Tradition, Hamburg 1980, [Marx, Heidegger und Tradition], 144.

*in Heideggers Auffassung der Wahrheit des Seins, liegt darin", erklärt Werner Marx, "dass er die Bereiche der Finsternis und den Bereich des Lichtes als gleiche Partner im Seinsgeschick denkt, und dass er ihr Verhältnis zueinander als einen solchen 'Streit' auffasst, der den Charakter des Anwesungsgeschehens in einer radikalen Weise schöpferisch hält."*³⁴

Hegel denkt im Unterschied zu Heidegger nicht die totale Negation, den wesensnotwendigen Streit – sondern eine Negation der Negation, die zur Position führt.

Zu Recht zeigt Marx, dass die Negationen bei Hegel: Tod, Irrtum, Lüge nur "*Medien*" der fortschreitenden Bewegung sind und am Ende überwunden, d. h. "*geheilt und versöhnt*" werden.

Für Heidegger bleibt "*der Streit zwischen den ebenbürtigen Partnern von Licht und Finsternis, Gut und Böse*" strittig, Wo dieser Kampf aussetzt, "*weicht das Sein aus dem Seienden und Welt wendet sich weg*"³⁵, behauptet Heidegger. Entsprechend hält der Logos nur Gegenstrebiges wie Leben und Tod zusammen, so dass "*Sein des Lebens immer zugleich Tod ist.*"³⁶

Die Gegenstrebigen, z. B. Gut und Böse, Leben und Tod, werden bei Heidegger nicht versöhnt – im Gegenteil nur streitend treibt "*das Eine je das Andere in die Selbstbehauptung ihres Wesens.*"³⁷ Das Gemeinwesen der Polis z. B. stellt sich Heidegger als einen solchen Streit um "*Rang*", "*Stand*" und "*Stellung*" vor.

Als "*ebenbürtige Partner*" erscheinen in der "*Lichtung des Seins zumal das Heile und das Böse*". Nur so kann das Sein strittig es

³⁴ Ebd., 150f.

³⁵ Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1966, [Heidegger, Einführung Metaphysik], 47 ff und 120f.

³⁶ Ebd., 100; vgl. Marx, Heidegger und Tradition, 157.

³⁷ Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main 1950, 38.

selbst sein, verteidigt Heidegger Hegel gegenüber seine Dialektik des unaufhebbaren Widerspruchs!

Hegels Dialektik diene der Rechtfertigung Luthers. Das von Luther auf Gott übertragene Böse in der Welt, das er sogar als wesensnotwendig für die Entwicklungsgeschichte erklärt hatte, will Hegel damit auflösen, dass er den Gott an sich fremden Gegensatz des Bösen als notwendigen Akt der Selbstentgegensetzung der unbewussten Gottheit auf dem Wege der Substanz zum selbstbewussten Subjekt erklärt. Die Quelle des Bösen in Gott ist für Hegel der Erkenntnisakt der Selbstobjektivation des Geistes zum Zwecke seiner selbstbewussten Selbstsetzung.

Die Metaphysik hat das Böse als absoluten Gegensatz zum perfekten göttlichen Sein von Gott notwendigerweise ausgeschlossen. Hegel hebt den ausgeschlossenen Gegensatz als Medium der Selbstentgegensetzung des Geistes zum Zwecke seiner Selbsterkenntnis auf. Das von Luther behauptete Böse in Gott ist nur – erklärt uns Hegel – das sogenannte Böse, ans ich ist es gut!

9. Die unaufhebbare Mächtigkeit des Bösen in Heideggers Seinsverständnis

Heidegger hebt das Böse nicht als Reflexionsform des Geistes auf. Für ihn behält das Böse seine streitende Mächtigkeit, ohne die nach seiner Auffassung Dasein keinen Bestand hat! Das Dasein des Menschen existiert aber in der *"Lichtung des Seins"*, das gleichermaßen vom Guten und Bösen bestimmt ist! Von diesen *"Brüdern im Sein"* erhält der Mensch seine geschichtlichen *"Zuweisungen, die für ihn Gesetz und Regel werden müssen."* In der Rektorratsrede 1934 hat sich Heidegger dementsprechend geäußert:

*"Nicht 'Lehrsätze' und 'Ideen' seien die Regel Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz."*³⁸

Heidegger hebt die ethischen Prinzipien, verankert in der Vollkommenheit Gottes, oder, wie er sich ausdrückt *"die Vorherrschaft der Idee des Guten, die seit Beginn der Metaphysik, seit Platon, die Wahrheit einseitig verstellt"*, in die Schickung des jeweiligen Seinsereignisses auf. So ist für ihn auch die nationalsozialistische Staatsgründung eine Weise, *"wie Wahrheit west"*.

Siewerths entscheidender Versuch, die von Heidegger deklarierte *"Irre der Metaphysik"* als Schuld, als *"urständige Verweigerung"* zu interpretieren, ist bodenlos. Für Heidegger gibt es keine Schuld. *"Streng genommen, kann man nicht einmal sagen, dass die Ontologie des Daseins von sich aus diese Möglichkeit überhaupt offen lässt, sofern sie als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde weiß."*³⁹

Auch die Beschuldigung der Metaphysik durch die *"Vergessenheit des Seins"*, das Geschick der Irre heraufbeschworen zu haben – hat für Heidegger nichts mit persönlicher oder Gesamtschuld zu tun. Das zwiefältige Sein von Gut und Böse hat sich in dieser *"Irre der Metaphysik"* *"geschickt und entzogen"*.

Das unaufhebbare Böse in der Heideggerschen Dialektik hat die notwendige Funktion den Streit strittig zu halten. *„Ohne ihn weicht das Sein aus dem Seienden und Welt wendet sich weg.“*⁴⁰
Das moralisch Böse existiert weder für Martin Luther noch für Martin Heidegger!

³⁸ Martin Heidegger, Rektoratsrede, zitiert nach Hugo Ott, Martin Heidegger, Frankfurt 1988, 446.

³⁹ Martin Heidegger, Sein und Zeit, Halle a. d. S., 1929, Max Niemeyer Verlag, S. 306.

⁴⁰ Heidegger, Einführung Metaphysik, 47f und 120f.

Luther hat die Natur des Menschen zur „*Perseität des Bösen*“ erklärt, da der grundlos böse Gott seine eigene Bosheit auf ihn abwälzt.

Heidegger versteht Gut und Böse als jene Brüder, die durch die Mächtigkeit des nichtenden Nichts das Sein anwesen lassen!

10. Die absolute Negativität, der Tod als Gebirge des Seins

So wenig wie für Heidegger das Böse als das dem guten Gott radikal Widersprechende vom göttlichen Sein auszuschließen ist – so wenig ist auch seine ontologische Entsprechung: das Nichtsein vom Sein für Heidegger zu trennen! Nichtsein ist kein *ens rationis* – sondern "*das nichtende Nichts*" des Todes, erklärt Heidegger. "*Der Tod ist der Schrein des Nichts... er west als Geheimnis des Seins selbst.*"⁴¹ "*Nichts Geringeres wäre nötig, als den Grundzug der Metaphysik Hegels zu durchdenken, denn schon für ihn ist die 'absolute Negativität' die unendliche Kraft der Wirklichkeit*", rechtfertigt Heidegger seine die klassische Metaphysik pervertierende Behauptung der prinzipiellen Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts. Heidegger versöhnt die "*absolute Negativität*" Hegels aber nicht wie er zur Positivität – sondern radikalisiert sie prinzipiell, wenn er von der "*Selbigkeit*" von "*Sein und Nichts*" spricht. Im Gespräch mit Nietzsche geht es Heidegger nicht um Überwindung des herrschenden Nihilismus: "*statt den Nihilismus überwinden zu wollen*", fordert Heidegger, "*müssen wir versuchen, erst in sein Wesen einzukehren.*"⁴²

"*Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das Andere in einer Verwandtschaft, deren Wesensfülle wir noch kaum bedacht haben.*"⁴³ Die Wesensfülle des "*nichtenden Nichts*" sollen wir bedenken? "*Der Tod*" soll als

⁴¹ Martin Heidegger, *Das Ding*, 177, zitiert nach Marx, *Heidegger und Tradition*, 162.

⁴² Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main 1956, [Heidegger, *Seinsfrage*], 41.

⁴³ Ebd., 38.

"Gebirg des Seins" verstanden werden, nicht als Vernichtung des Seins. *"Das nichtende Nichts west im Sein selbst,"*⁴⁴ erklärt Heidegger. *"Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne."*⁴⁵ Das Nichts im Sein ist für Heidegger nicht wie für Hegel das Noch-Nicht oder Nicht-Mehr des Werdens – sondern Nichtigkeit des Todes! Der Tod wird aber nicht im Sinne der klassischen Metaphysik als Vernichtung verstanden – Sein und Nichts werden von Heidegger als *"Verwandte"* bezeichnet, weil – so erklärt Werner Marx, wie mir scheint zu Recht – der Tod Sein und Nichts in gleicher Weise dient, indem er sowohl dem Sein als auch dem Nichts Offenbarkeit, Unverborgenheit gewährt und damit *"das Höchste an Wahrheit vermag."*⁴⁶

Entsprechend wird nun auch der Mensch von Heidegger als der Sterbliche verstanden, bei dem das Sein als nichtendes Nichts *"ankommen"* und *"unterkommen"* können soll. Das Ganzseinkönnen des Menschen beschreibt Heidegger in Sein und Zeit *"als Vorlaufen in den Tod"*, als *"Sein zum Tode"*. Der Tod wird als Gewinnung des eigentlichen Selbstseins erklärt! Der Tod wird zum wesentlichen Sein des Lebens, zum *"Gebirg des Seins"* erhoben.⁴⁷ *"Ihm, dem Tod, ist es zu verdanken, dass der Mensch als Mensch ist."*⁴⁸

Die Metaphysik hat nach Heidegger diese Zusammengehörigkeit von Sein und Nichtsein *vergessen* und muss deshalb überwunden werden: *"Die Verwindung der Metaphysik eignet erst das Wesen der Metaphysik an, weil sie Verwindung der Seinsvergessenheit ist."*⁴⁹ Schon bei Platon wurde nach Heideggers Auffassung die *"*
", die Verborgenheit in der *"* *"*, in der Unverborgenheit vergessen. Seinsvergessenheit geschieht seit Platon und Aristoteles auch deswegen, nach seiner Ansicht, weil das Gründen

⁴⁴ Martin Heidegger, Brief über den Humanismus, 190, vgl. auch Marx, Heidegger und Tradition, 164.

⁴⁵ Ebd., 190.

⁴⁶ vgl. Marx, Heidegger und Tradition, 168.

⁴⁷ Heidegger, Einführung Metaphysik, 100.

⁴⁸ vgl. Marx, Heidegger und Tradition, 172.

⁴⁹ Heidegger, Seinsfrage, 35.

nur einseitig nicht als gegenseitiges Begründen und Ergründen und auch nicht als *"grundloses Gründen"* gedacht wurde!

Die klassische Metaphysik, z. B. des heiligen Thomas von Aquin, ist weit davon entfernt, das Geschöpf *"schöpferisch"* am ewigen Durch-sich-Selbstsein Gottes zu beteiligen! Auch ein grundloser Gründungsprozess ist für ihn unannehmbar, nachdem er die Nachahmbarkeit Gottes als Exemplarursache der Schöpfung versteht. Grundlos gründet die Allmacht Gottes bei Luther!

Heidegger dient die unaufhebbare Widerspruchseinheit von Sein und nichtendem Nichts im Sein selbst der Vermittlung des göttlichen Gottes.

11. „Gott kommt, indem er zerstört“

Was bedeutet nun die Einkehr in das Wesen des Nihilismus, in die Wesensfülle des nichtenden Nichts für die Suche nach dem göttlichen Gott?

„*Das Gespinst der Ontotheologie*“ hat Heidegger verabschiedet. Gott kann nicht im Sinne der klassischen Metaphysik die letzte alles begründende Ursache als *causa sui* sein. Dieser „*einseitige Gründungsprozess*“ der für die endlichen Seienden die zureichende Ursache ihrer Existenz: das vollkommene absolute Sein Gottes als das ewige durch sich selber sein erschließt, entspricht nicht der dialektischen Betrachtung der Wirklichkeit. Das höchste für sich und durch sich seiende göttliche Sein kann es nicht mehr geben, wenn das Nichtsein, das Böse, der Mangel notwendig das Wesen des Seins bestimmt. „*Der Tod ist das Herz der*“, belehrt uns Heidegger. Nicht „*wesenswidriges, einseitiges Gründen*“ – vielmehr das Wechselseitige grundlose ergründen und begründen, erfordert die Dialektik als „*höchste Dimension des Denkens*“.⁵⁰

⁵⁰ Heidegger, Grundsätze des Denkens, 35.

„Der Austrag von gründendem und gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie zueinander. Die auseinander getragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, dass nicht nur das Sein als Grund das Seiende gründet, es verursacht, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins ist: Das Seiendste.“⁵¹

„Die causa sui, der sachgerechte Name für den Gott“⁵² muss Heidegger fallen lassen, wenn der wechselseitige Gründungsprozess von Sein und Seienden vertauscht werden soll mit der Vollkommenheit jenes Gottes, der in entäußernden Selbstmitteilung dem Menschen sein Ebenbild schenkt.

Aber Heidegger meint, mit der Preisgabe der causa sui, dem Gott der Philosophie, dem göttlichen Gott vielleicht näher zu sein.⁵³ Der göttliche Gott, der nicht mehr als Ursache seiner selbst verstanden werden darf, soll seine Verursachung zwar noch der Fülle des Seins – aber nicht mehr seiner eigenen, sondern *„der Seienden – als den Seiendsten“* verdanken!

Wie versteht Heidegger den göttlichen Gott? Soll er durch den Menschen seine Göttlichkeit erfahren – wie ist dieses Verhältnis zu denken?

Nicht Aufstieg des Geschöpfes zum Schöpfer durch den Gottesbeweis auf Grund der analogia entis, der abbildlichen Ähnlichkeit – sondern *„Einstieg in die ontologische Differenz“*, den Unterscheidungskampf von Göttern und Menschen fordert Heidegger.

Luther hat die analogia entis mit der analogia fidei vertauscht. Der Glaube, der an die Stelle der Vernunft bei Luther tritt und nicht mehr auf ihr aufbaut, ist der Glaube an den *„bösen und*

⁵¹ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 67.

⁵² Ebd., 70.

⁵³ Vgl. ebd., 71.

grausamen Gott“, der sich durch den Tod Christi bzw. die Sklavendienste des sterblichen Menschen zu sich selbst vermittelt. „*Gott kommt, indem er zerstört*,“ klagt Luther.

Der Gott Luthers, auf den er die Bosheit der Geschöpfe übertragen hat, braucht in seiner Bedürftigkeit und ohnmächtigen Bosheit die Arbeit der sterblichen, den Akt der Unterwerfung der aufbegehrenden Mächte der Natur, der Menschen und sogar des streitenden Gottessohnes!

Die Perversion ist perfekt: An die Stelle der liebenden Entäußerung des durch sich vollkommenen Gottes, an die Stelle des sich in äußerster Hingabe bis in den Tod aufopfernden Gottessohnes – tritt für Luther – „*Christus der Totschläger*“⁵⁴, der einen allseitigen Kampf gegen den ungerechten Vater, gegen Satan und die Perseität des Bösen im Menschen zu führen hat.

Zu diesem Streitenden mit sich selbst im „*Gigantenkampf*“ befindlichen Gott gibt es nur einen Zugang, da hat Luther recht, „*per viam contrarii*“.

12. Der Streit zwischen Gott und den Menschen im abgründigen Raum des Seyns selbst

Heidegger dient die unaufhebbare Widerspruchseinheit von Sein und nichtendem Nichts im Sein selbst der Vermittlung des göttlichen Gottes.

Heidegger fordert gemäß seiner Radikalisierung der Dialektik das Bedenken des ganz anderen Gottes: „*Der letzte Gott, den ganz Anderen – gegen die Gewesenen, zumal gegen den Christlichen.*“⁵⁵ „*Wir stehen in diesem Kampf um den letzten Gott*“, bekennt Heidegger. Dabei geht es nicht um „*Erlösung*“,

⁵⁴ Martin Luther, W.A. 49, 513, vgl. W.A. 49, 512-513.

⁵⁵ Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt 1989, 403; zuerst erschienen 1036.

denn d. h. im Grunde „*Niederwerfung des Menschen*“, sondern im Gegenteil „*um die Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen*“ in das „*Seyn durch Gott, das sich und seiner Größe nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns zu bedürfen.*“⁵⁶ „*Der Streit zwischen Gott und dem Menschen*“:⁵⁷ „*der Gott übermächtigt den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott*“⁵⁸ – wird nach Heidegger „*im abgründigen Raum des Seyns selbst*“ geführt, da alle bisherigen „*Kulte und Kirchen nicht die wesentliche Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns werden können.*“⁵⁹

In der Mitte des Seins – an Stelle von Kulturen und Kirchen – soll der Zusammenstoß von Gott und Mensch erfolgen, weil „*das Seyn als die innigste Mitte das Nichts ist.*“⁶⁰ „*Gott braucht das Seyn und der Mensch gründet das Seyn*“; so ergänzen sich „*in der Mitte des Seyns das göttliche Bedürfnis und die menschliche Zugehörigkeit.*“⁶¹ Dieses Ereignis nennt Heidegger „*Die Wahrheit des Seyns selbst*“!

„*Wie versteht aber Heidegger das Seyn selbst?*“

Sie, „*die Natur, über die Götter, zeithafter denn die Zeiten, ist,*“⁶² erklärt Heidegger, „*die älteste Zeit und keineswegs das metaphysisch gemeinte Überzeitliche und vollends nicht das christlich gedachte Ewige.*“ Die Natur ist zeitiger denn die Zeiten, weil sich als die „*wunderbar Allgegenwärtige, zuvor allem Wirklichen die Lichtung verschenkt.*“⁶³ „*Aber die Allerschaffende und Allebendige (Natur) durchwaltet und umfängt alles, was ist.*“⁶⁴ „*Alles ist innig.*“⁶⁵ „*Das Einstige, allem zuvor das Erste, und allem Nachher das Letzte, ist das allen Vorausgehende und*

⁵⁶ Ebd., 413.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 415.

⁵⁹ Ebd., 416.

⁶⁰ Ebd., 415.

⁶¹ Ebd.

⁶² Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1951, 67.

⁶³ Ebd., 57.

⁶⁴ Ebd., 63.

⁶⁵ Ebd., 71.

alles in sich Einbehaltende: das Anfängliche als dieses das Bleibende. Sein Bleiben ist die Ewigkeit des Ewigen.“⁶⁶ Dieses „*Heilige*“⁶⁷ ist in seinem Festbleiben zu sagen nicht die leere Dauer, sondern das Kommen des Anfangs.“

Heidegger lässt den Dichter Hölderlin sagen, was die kausal verspannte Metaphysik nach seiner Auffassung nicht sagen kann: „*Die Innigkeit des Ursprungs*“, die unmittelbare Zusammengehörigkeit von Sein und Seiendem im „*Ereignis*.“

Die Natur wird uns anstelle der Mittlerschaft Christi als die „*vermittelnde Vermittlerin*“ zum göttlichen Sein von Heidegger präsentiert. Christus, die Mensch gewordene zweite Person des ewigen Vaters ist für Heidegger nur „*ein hölzernes Eisen*“, „*ein besonderes Seiendes*“, ein Mensch, „*der Gebote vermittelt*.“

Seit Luther wird Gott nicht mehr als Person gedacht. Zum Personsein Gottes gehört der vollkommene, einzigartig über sich selbst verfügende Selbstbesitz des Geistes, den Luther, Hegel, Marx und Scheler mit dem dialektischen Prozess der Selbstherstellung des Geistes mittels der Andersheit: Natur – Mensch – Welt vertauscht haben.

Was ist die Natur als „*vermittelnde Vermittlerin*“, als „*Innigkeit des Ursprungs*“, als „*Kommen des Anfangs*“? „*Die älteste Zeit – aber keineswegs das metaphysisch gedachte Überzeitliche oder gar christlich Ewige –.*“

„*Zeithafter als die Zeiten*“ muss die Natur wohl als die Quelle der Zeiten nicht im Sinne der perfekten, sich immer neu schenkenden Ewigkeit – sondern als sich überholende Kreisbewegung, in der Anfang und Ende in der sich selbst befriedigenden Selbstkonstitution verschlungen sind. Der Inhalt der dialektischen, d. h. sich selbst zum Zwecke der Bewusstwerdung entgegen-

⁶⁶ Ebd., 71.

⁶⁷ Ebd., 72 f.

setzenden Entwicklungsgeschichte ist, mit Karl Marx zu sprechen, „*die Menschwerdung der Natur*“, bzw. wie er sich ausdrückt: „*der Stoffwechselprozess Natur – Mensch*“, der die Konsequenz, bzw. Konkretion der Geistwerdung vermittelt der Natur in der Hegelschen Dialektik darstellt. Nicht Inkarnation des Logos, liebende Anverwandlung des perfekten göttlichen Geistes, Heimholung des gefallen Menschen beinhaltet die Fleischwerdung des Geistes – sondern umgekehrt: Entwicklung des Geistes aus der Natur durch Arbeit, d. h. Aufhebung und Umwandlung des Vorausgegangenen als getötetes Material der Höherentwicklung soll der die Gnade in die Natur aufhebende Inhalt der Geschichte sein.

Heidegger verschärft die Marxsche Dialektik, die das Paradies, den Himmel auf Erden durch „*Aufhebung des Privateigentümers*“ nicht einzurichten vermochte. Nicht einseitige Revolution des Proletariats – vielmehr wechselseitiger Kampf von Göttern und Menschen: „*Der Gott übermächtigt den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott*,“⁶⁸ fordert Heidegger. „*Der Zusammenstoß von Göttern und Menschen*“ soll sich „*im Streitraum des Seyns selbst*“ ereignen – „*nicht in Kirchen und Kulturen*.“⁶⁹ Die Aufhebung der Kirche in den Staat, bzw. in die klassenlose Produktions- und Konsumgesellschaft hat die „*Wahrheit des Seyns selbst*“ noch nicht gezeitigt.

Hitler hat zwar in Erfüllung des „*nordischen Prinzips der Hegelschen Dialektik*“ versucht, sich „*alle Völker der Erde zu Füßen zu legen*“. Aber aus den Vernichtungsschlachten des zweiten Weltkrieges ist das Tausendjährige Reich nicht wie „*der Phönix aus der Asche empor gestiegen*.“

Die Ankunft des „*göttlichen Gottes*“ steht noch immer aus!

⁶⁸ Heidegger, Beiträge zur Philosophie, Bd. 65 der Gesamtausgabe, 415.

⁶⁹ Ebd., 416.

Erst wenn der gegenseitige Kampf von Göttern und Menschen im Sein selbst geführt wird, „*dessen innigste Mitte das Nichts ist*“⁷⁰ kann die „*Ankunft des letzten Gottes*“ erwartet werden, erklärt Heidegger!

Der Endkampf um das Erscheinen des letzten Gottes soll im Zentrum der Wirklichkeit, in der innigsten Mitte, die das Nichts ist, erstritten werden! Wie ist das zu verstehen?

Was bedeutet für Heidegger die Partnerschaft, die Selbigkeit von Sein und nichtendem Nichts? – mit der die „*Irre der Metaphysik*“, die das Nichts vom Sein ausgeschlossen hat, überwunden werden soll.

„*Der Tod, bzw. das Nichts sei das ungeheuerste im Wesen des Seyns selbst*“⁷¹, erklärt Heidegger.

„*Der Tod birgt als Schrein des Nichts das Wesende des Seyns in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seyns.*“⁷²

„*Das Nichten west im Seyn selbst.*“⁷³

Der Tod ist nicht eine Begrenzung des Seins von außen – sondern das „*Herz der*“ – der Wahrheit des Seins selbst, das Geheimnis der Physis.

Durch den Tod als Tod und „*vermittelt*“ durch ihn – nicht durch den Erlösertod Christi – gehören die Menschen dem Sein und gleichrangig dem Nichtsein, denn für Heidegger „*ist das Seyn das Nichts.*“⁷⁴

⁷⁰ Ebd., 415.

⁷¹ vgl. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, 122.

⁷² Heidegger, Das Ding, 177.

⁷³ Heidegger, Humanismusbrief, 190.

⁷⁴ Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, 228.

Erlösung vom Tode – als Folge des Aufstandes der Menschen gegen Gott – nennt Heidegger: „*Niederwerfung des Menschen.*“ Es geht im Gegenteil um das „*sich und seiner Größe nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns*“, d. h. des Menschen als Daseins zu bedürfen.

Der Ursprung des Streites zwischen Gott und den Menschen liegt nach Heideggers Auffassung in der Weise wie „*das Bedürfen des Gottes die Zugehörigkeit des Menschen übertrifft*“, bzw. umgekehrt: „*wie das Bedürfen die Zugehörigkeit überragt*“⁷⁵.

Heidegger bleibt Luther treu: Die Inkarnation des Logos, sein erlösender Kreuzestod, ermöglicht nicht die Heimholung des gefallenen Menschen in ein ewiges Leben mit Gott – umgekehrt – Gott braucht den Menschen im tödlichen Kampf mit sich selbst.

13. Die Natur, die alles vermittelnde Vermittlerin, gezeugt vom heiligen Chaos

Vermag die Natur das „*gähnende Chaos*“, „*die klaffende Kluft*“ der sich öffnenden Gewalten von Himmel und Erde durch den Streit von Göttern und Menschen offen zu halten - ?

Was ist nun aber das heilige Chaos selbst, dem die Natur ihre alles vermittelnde Mittlerschaft verdankt?

Soll das heilige Chaos uns auf den Weg zum „*letzten Gott*“ führen - ? Zu dem erwarteten „*göttlichen Gott*“ oder ist es selbst schon der gesuchte Heilige selbst?

Das Heilige jenseits überholter Gottesvorstellungen der Metaphysik bzw. der Ontologie, die Gott als Person in einer „*zeitlosen, leeren Ewigkeit festhalten*“, gilt es zu erfahren.

⁷⁵ Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 65, 413.

Warum nennt Heidegger mit Hölderlin die Herkunft, den Urgrund der Natur das heilige Chaos? Der von ihm geforderte Rückschritt in den Mythos erlaubt keine logisch begründeten Ordnungsstrukturen zu denken. Sie müssten abbildlich zur göttlichen sich als Person besitzenden Geistsubstanz verstanden werden und würden damit der grundlosen, jeweiligen Schickung zeitlicher Ereignisse widersprechen.

Karl Marx's naturgesetzliche Interpretation der Natur hat die Technik, die instrumentale Vernunft entwickelt, die es für Heidegger gerade zu überwinden gilt. Gegen alle berechenbaren Machenschaften will Heidegger den unableitbaren Ereignischarakter bzw. die Geschichtlichkeit des Seins im Widerspruch zur „*prädicatio identica*“ des „*ranzigen Philosophen Aristoteles*“ – ganz im Sinne Martin Luthers betonen.

Die „*Heiligkeit des Chaos*“ als letztem Urgrund allen Seins hat nichts mehr mit der personalen Vollkommenheit eines Gottes der Ontotheologie zu tun, die es prinzipiell in einer dialektischen Betrachtung der Wirklichkeit nicht mehr geben kann. Wir haben gesehen, dass Heidegger das „*Gute und das Böse Brüder im Seyn nennt*“, bzw. das „*Vollkommene und das Unvollkommene*“, als ebenbürtige Partner im Sein bezeichnet. Heiligkeit kann für Heidegger nur die Unnahbarkeit des Chaos ausdrücken. „*Den Bezug zum Heiligen*“ können, erklärt uns Heidegger, „*weder die Menschen noch die Götter je von sich her unmittelbar vollbringen. Deswegen bedürfen die Menschen der Götter und die Himmlischen bedürfen der Sterblichen.*“⁷⁶

Nicht die logisch metaphysische Vermittlung zu Gott wird hier gedacht: die Menschen kommen nicht über den Vermittler, den Gottmenschen Jesus Christus zu Gott Vater. Im Gegenteil: „*nur per viam contrarii*“ schärft Luther ein, gelangen wir zu Gott. Das

⁷⁶ Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 156.

heißt für Heidegger allein der Streit zwischen Göttern und Menschen erweist sich als der Weg zum Urgrund.

14. Der letzte Gott

„Die Zerklüftung des Seyns“ als Zugang zum „letzten Gott“ „darf nicht verschüttet werden“ im Sinne von „ausgleichendem Glück und der falschen Vollendung,“⁷⁸ „denn all dieses hasset der letzte Gott zuerst“⁷⁹, erklärt uns Heidegger.

„Die Innigkeit der Einwohnung des nichthaften im Seyn“⁸⁰ muss als Voraussetzung für die Erfahrung des letzten Gottes bewahrt bleiben. „Die Zukünftigen des letzten Gottes“ müssen vorbereitet sein durch die „Seinsverlassenheit“, müssen die „Seinsvergessenheit“, die Ausschließung des Nichtseins aus dem Sein durch die Metaphysik erlitten haben.

„Der letzte Gott steht außerhalb einer verrechnenden Bestimmung“⁸¹ der Metaphysik oder der Ontotheologie, die von einer letzten alles begründenden Ursache oder eines höchsten Gottes spricht.

Der letzte Gott Heideggers „winkt“, „ruft“ uns einen ganz „anderen Anfang unendlicher Möglichkeiten unserer Geschichte“⁸² zu.

Dieser „letzte Gott“ Heideggers eröffnet nicht nur eine neue Epoche unserer Zeitrechnung – sondern einen völlig neuen, ganz anderen Anfang von Geschichte, der aber die Überwindung der jetzigen Geschichte der Metaphysik und der Ontotheologie zur Voraussetzung hat. Heidegger bezeichnet den letzten Gott als

⁷⁸ Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 65, 406.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., 410.

⁸¹ Ebd., 411.

⁸² Ebd.

„den ganz anderen, gegen die Gewesenen, zumal gegen den Christlichen.“⁸³

„Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit“⁸⁴, „seinen Reichtum die Vielheit der Götter“⁸⁵ entfaltet gegen den „Monotheismus, Pantheismus, Atheismus und alle Arten des Theismus. Sie alle sind Abkömmlinge der jüdisch christlichen Apologetik, die die Metaphysik zur Voraussetzung hat.“⁸⁶

„Mit dem Tod dieses Gottes der Metaphysik fallen alle Theismen dahin.“⁸⁷ Die „seinsvergessene Metaphysik“ hat den Tod der genannten Theismen bewirkt, behauptet Heidegger. Der ganz andere Gott der Zukünftigen hat die „Wahrheit des Seins in der innigsten Zusammengehörigkeit von Seyn und Nichtsein als Prinzip unendlicher Möglichkeiten des ganz anderen Anfangs erkannt.“

„Wir stehen im Kampf um diesen letzten Gott“,⁸⁸ mahnt Heidegger. Wir müssen uns „vorbereiten“ für seinen „Vorbeigang“. Aber wir sollen auch „wissen“, dass „die Geschichte der Bewahrung des Gottes“, „seine Bergung in uns durch ihn selbst“⁸⁹ geschieht. „Nicht durch Gebotstafeln“ prägt er sich uns ein – im Gegenteil: „er braucht uns als ‚Daseinsgründende‘“⁹⁰

Der letzte Gott braucht die mit ihm bzw. gegen ihn streitenden Menschen. Nur in dieser schärfsten Entgegensetzung kommen Gott und Mensch zu sich selbst, behauptet Heidegger mit Luther, der auch mit dem „fröhlichen Wechsel und Streit“ das Verhältnis von Gott und Mensch erklärt!

⁸³ Ebd., 404.

⁸⁴ Ebd., 411.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Vgl. ebd., 411.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., 412.

⁸⁹ Ebd., 413.

⁹⁰ Ebd.

Der Vorbeigang des letzten Gottes bedeutet für den Menschen „keine Erlösung“⁹¹, betont Heidegger. Das würde, wie wir gesehen haben, nur „Niederwerfung des Menschen“ bedeuten. Vielmehr geht es, mit Luther zu sprechen, um die „Rechtfertigung des Menschen“, um „die Einsetzung des ursprünglicheren Wesens: die Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das Seyn durch den Gott,“⁹² erklärt Heidegger. Als „Daseinsgründer ist der Mensch das Seienste“⁹³. Durch den Menschen lichtet sich das Seyn und im Streite mit ihm ist auch der letzte Gott erst seynsmächtig.

Wie sollen wir den Streit von Göttern und Menschen um das Sein der Welt verstehen? Bedarf Gott der Welt, die durch den Menschen ihren offenbaren Selbstbesitz erlangt –

Der Gott der Metaphysik, bzw. der Ontotheologie sicher nicht. Dieser Gott besitzt sich in höchster Vollkommenheit durch sich selbst und schafft und erhält die Welt aus dem Überfluss seiner sich entäußernden Güte und Liebe.

Der Gott Luthers, Hegels, Schellings, Marx's bedarf der Welt zur Selbstkonstitution. Für Luther muss „Gott erst Teufel werden, bevor er Gott werden kann“⁹⁴! Mensch werden muss Gott, nach Luthers Auffassung, um den Kampf mit dem Satan führen zu können, letztendlich um die Bosheit Gottes selbst zu überwinden.

Hegel spricht im Rückblick auf Luther von der „Weltwerdung Gottes“, durch die Gott sich erst zum Selbstbewusstsein erhebt.

Bei Marx „wohnen die Götter nicht mehr über der Erde“ – sowenig wie bei Heidegger – „sie sind das Zentrum derselben geworden.“ Das heißt für Marx, die Welt bzw. Natur ist das göttliche Wesen, das sich im Feuer der Zeit zum Menschen

⁹¹ Ebd., 413.

⁹² Ebd.

⁹³ Heidegger, Identität und Differenz, 67.

⁹⁴ Martin Luther, W.A. 31, I, 249, 25, 26.

entwickelt und durch ihn, durch die großindustrielle Reproduktion der Evolution seinen göttlichen Selbstbesitz erlangt.

Heidegger übernimmt die Luthersche Dialektik: Der bedürftige Gott – durch seine ihm von Luther aufgeladene Bosheit für bedürftig erklärt – bedarf des Menschen zur eigenen Selbstherstellung. „*Der schwache Gott*“, „*ohnmächtig*“, „*nichtig*“ durch seinen Mangel an Gutsein und Wahrheit gemacht, muss anerkennen, dass er den Menschen als den „*Seiensten*“ braucht!

„*Der Vorbeigang des letzten Gottes*“ dient, wie Heidegger erklärt, „*der Ermächtigung des Menschen, der Anerkennung seiner Zugehörigkeit zum Seyn.*“ Dann ist „*das Seyn als das innigste Zwischen*“ – zwischen Gott und den Menschen – „*gleich dem Nichts*“: Der Gott übermächtigt den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott. Das Sein, das sowohl Gott braucht als auch durch den Menschen sein Da erfährt, erweist sich nach Heideggers Auffassung als innigste Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts, als Streitraum von Göttern und Menschen „*nur im abgründigen Raum des Seyns selbst*“ nicht in „*Kirchen und Kulte*n“ kann der notwendige „*Zusammenstoß des Gottes mit dem Menschen*“ sich ereignen.

Die Überwindung der Metaphysik, „*die Umschaffung des Seienden in die Wesentlichkeit seiner Bestimmung*“ kann nur im Streitraum des Seins, im Kampf der Menschen mit Gott erstritten werden. Auf diesen Streit wartet der letzte Gott, damit der andere Anfang der Geschichte eingeleitet werden kann.

Wer ist der letzte Gott, der den Gott der Metaphysik und vor allem den des Christentums im Streitraum des Seins überwinden und töten muss?

Ist der letzte Gott göttlich, weil er das vollkommene, einmalige Kreuzesopfer Christi in einen „*unendliche Möglichkeiten der*

Geschichte erfüllenden Streit" von Gott und Mensch im Streitraum des Seins aufzuheben versucht hat? Wird die äußerste Selbsthingabe der persönlichen Liebe Gottes pervertiert in den Gott und Mensch konstituierenden Kampf auf Leben und Tod?

„Wenn dieser Kampf aussetzt, weicht das Seyn aus dem Seyenden und Welt wendet sich weg.“⁹⁵

Nicht um Erlösung von der Sünde, dem Aufstand des Menschen gegen Gott im Paradies geht es. Heidegger nennt Erlösung Niederwerfung des Menschen, er fordert im Gegenteil die Rechtfertigung der Sünde durch den göttlichen Gott, der bekennt, dass er diesen Streit braucht, um den Anfang einer unendlichen Geschichte machen zu können.

Luther hat Römer 12 1 *„dient dem Herrn“* übersetzt: *„Schicket euch in die Zeit.“* Heidegger wiederholt Luthers Anweisung. Die Metaphysik hat nach seiner Auffassung fälschlich die Verehrung Gottes durch das Halten seiner Gebote gelehrt. Der göttliche Gott dagegen schickt uns in die Zeit, den Zeitraum der unendlichen Möglichkeiten mit dem Streit von Göttern und Menschen zu erfüllen.

Der alte Mose hatte gesagt, referiert Nietzsche: *„Du darfst nicht töten“*. Darwin sagt: *„Du musst töten!“* Heidegger stimmt Nietzsche zu und erklärt im Rückgang auf Luther Hegel Marx: *„Der Tod, der tödliche Kampf von Göttern und Menschen ist das ‚Herz der Wahrheit selbst‘“, „der Schlüssel zum Dasein Gottes!“*

„Nietzsche, mit dessen Licht und Schatten jeder heutige denkt und dichtet, hörte ein Geheiß. Er sah und verstand den entbrennenden Kampf um die Erdherrschaft. Es ist kein Krieg, sondern polemos, der Götter und Menschen, der Freie und Knechte jetzt erst in ihr

⁹⁵ Heidegger, Einführung Metaphysik, 47; vgl. auch Marx, Heidegger und Tradition, 153.

Wesen erscheinen lässt. Mit ihm verglichen, bleiben Weltkriege vordergründig...“⁹⁶, gibt und Heidegger zu bedenken.

„Der letzte Gott ist nicht das Ende“ tröstet uns Heidegger sondern „der andere Anfang unermäßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte.“⁹⁷

Emanuel le Vinas kommentiert Heidegger: *„Das Diabolische gibt zu denken.“⁹⁸*

Heidegger kehrt zurück zu dem unversöhnten Luther, radikaler als Hegel und Marx! Er entspricht damit der Radikalität der Geschichte. Hittler, für den Heidegger absolute Gefolgschaft fordert, damit *„Wahrheit anwesen kann“*, soll das Tausendjährige Reich im Kampf mit Göttern und Menschen für die Ankunft *„des ganz anderen Gottes, gegen alle Gewesenen, zumal gegen den Christlichen bereiten!“*

⁹⁶ Heidegger, Seinsfrage, 43.

⁹⁷ Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 65, 411.

⁹⁸ E. le Vinas, Das Diabolische gibt zu denken, Altwegg (Herausgeber), die Heideggerkontroverse, 1988, 104.

XVIII. Kapitel: Edith Stein richtet das von Heidegger "in den strittigen Streit des Seins selbst" aufgehobene Kreuz Christi wieder auf

1. Zu Edith Steins Heidegger Kritik

Edith Stein und Heidegger waren beide Assistenten von Edmund Husserl in Freiburg. Zur Person Heideggers äußerte sie gegenüber Professor Jan H. Nota ihre Erschütterung über Heideggers Verhalten gegenüber seinem Lehrer Husserl. Als Rektor der Freiburger Universität verbot Heidegger 1933 Husserl den Zutritt zur Philosophischen Fakultät: *“Für Juden verboten!”* Er besuchte Husserl, dem er seine Nachfolge auf dem Lehrstuhl für Philosophie verdankte, nie, und kam auch nicht zu seiner Beerdigung. Sachlich nimmt Edith Stein zur Philosophie Heideggers vor allem in „*Welt und Person*“¹ Stellung. Sie kritisiert sein „*gottloses und nihilistisches Weltbild.*“

Im Vorwort zu „*Endliches und Ewiges Sein*“ spricht sie von Heideggers Existenzphilosophie als „*dem Gegenbild der Seinslehre*“ der Metaphysik.

Im Anhang zu „*Welt und Person*“² stellt sie die gegensätzliche Einstellung von Heidegger und ihr zum „*Sinn des Seins*“ dar. Die dominierende Rolle der Angst in Heideggers Analyse des Daseins befremdet sie: *“Denn der unleugbaren Tatsache, daß mein Sein ein flüchtiges, von Augenblick zu Augenblick gefristetes und der Möglichkeit des Nichtseins ausgesetztes ist, entspricht die andere, ebenso unleugbare Tatsache, daß ich trotz dieser Flüchtigkeit bin und von Augenblick zu Augenblick im Sein erhalten werde und in meinem flüchtigen Sein ein dauerndes umfasse. Ich weiß mich gehalten und habe darin Ruhe und Sicherheit –*

¹ Edith Stein, *Welt und Person*, Freiburg 1962, [Stein, *Welt und Person*], 69-135.

² Ebd.

nicht die selbstgewisse Sicherheit der Mannes, er in eigener Kraft auf festem Boden steht aber die süße und selige Sicherheit des Kindes, das von einem starken Arm getragen wird – ein,e sachlich betrachtet, nicht weniger vernünftige Sicherheit. Oder wäre das Kind 'vernünftig', das beständig in der Angst lebte, die Mutter könnte es fallen lassen? Ich stoße also in meinem Sinn auf ein anderes, das nicht meines ist, sondern Halt und Grund meines in sich haltlosen und grundlosen Seins.“³

Edith Stein macht darauf aufmerksam, dass Heidegger von „Sorge“ als der Eigentümlichkeit des menschlichen Daseins spricht – aber nicht von Liebe, Freude, Glück.

Der Endlichkeit des Daseins stellt Edith Stein die Geborgenheit in Gott gegenüber. Dem Menschen geht es in seinem Dasein, erklärt uns Edith Stein, um ewige sinnerfüllende Seeligkeit! *„Sein ist nicht nur ein sich zeitlich streckendes und damit sich selbst voraus, der Mensch verlangt nach dem immer neuen Beschenktwerden mit dem Sein, um das ausschöpfen zu können, was der Augenblick ihm zugleich gibt und nimmt. Was ihm Fülle gibt, das will er nicht lassen, und er möchte ohne Ende und ohne Grenzen sein, um es ganz und ohne Ende zu besitzen. Freude ohne Ende, Glück ohne Schatten, Liebe ohne Grenzen, höchst gesteigertes Leben ohne Erschlaffung, kraftvollste Tat, die zugleich vollendete Ruhe und Gelöstheit von allen Spannungen ist – das ist ewige Seligkeit. Das ist das Sein, um das es dem Menschen in seinem Dasein geht. Er greift nach dem Glauben, der es ihm verheißt, weil diese Verheißung seinem tiefsten Wesen entspricht, weil sie ihm erst den Sinn seines Seins erschließt...“⁴*

³ Edith Stein, Endliches und Ewiges Sein, Freiburg 1950, 56f.

⁴ Stein, Welt und Person, 110.

2. Edith Steins Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Edmund Husserls

Zur Phänomenologie ihres verehrten Lehrers oder, wie sie sagt, Meisters, nimmt Edith Stein in drei Aufsätzen explizit Stellung, abgesehen davon, daß ihr ganzes reichhaltiges Werk eine ständige Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls darstellt.

Edith Steins ausdrückliche Skizzierung der Husserlschen Phänomenologie in der Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag am 8. April 1929 wie „*Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*“ und „*Zwei Betrachtungen zu Edmund Husserls transzendentaler Phänomenologie*“, erschienen im 6. Band der gesammelten Werke „*Welt und Person*“ (1962), wollen wir zunächst in dreierlei Hinsicht referieren, bevor wir einen Blick auf die Umgestaltung der Husserlschen Phänomenologie durch Edith Stein werfen: 1. Aufgabenstellung und Wesensbeschreibung der Phänomenologie; 2. Bedeutung der Phänomenologie, insbesondere der transzendentalen Phänomenologie für die Wahrheitsfrage; 3. Ergänzenbarkeit der Phänomenologie durch katholische Dogmatik und klassische Philosophie.

„*Was ist Phänomenologie?*“ fragt sich Edith Stein.⁵ „*Historisch gesehen*“⁶ muß man feststellen, daß nicht Scheler oder Heidegger sondern Husserl der Begründer dieser Denkrichtung durch die „*Logischen Untersuchungen*“ aus dem Jahre 1900/1901 ist. Der Name Phänomenologie ist von Husserl für seine philosophische Methode gewählt worden.⁷ In diesen „*Logischen Untersuchungen*“ hielt Husserl „*Abrechnung*“ mit der damals herrschenden psycho-

⁵ Edith Stein, *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, in: *Welt und Person*, 4.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

logischen Auffassung der Logik, nach der auch nach Husserls früherer eigener Auffassung die Zahlen beispielsweise als Produkte des Zählens verstanden wurden. Dagegen sollte die Logik jetzt als *„objektiv bestehende Wahrheit das formale Grundgerüst aller objektiven Wahrheiten und Wissenschaften sein“*.⁸ In dem Aufsatz *„Philosophie als strenge Wissenschaft“* (1911) nimmt er seine Methode als *„die allein wissenschaftliche“* für sich in Anspruch und begründet diesen Anspruch in *„Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“* und später in *„Cartesianische Meditationen“*. Die Aufgabe dieser Philosophie ist es, wie Edith Stein sagt, *„alles wissenschaftliche Verfahren, wie es von den positiven Wissenschaften geübt wird, aber auch alle vor-wissenschaftliche Erfahrung, auf die das wissenschaftliche Verfahren aufbaut, ja, Geistestätigkeit überhaupt, die auf Vernunft Anspruch erhebt, auf eine sichere Grundlage zu stellen“*. Die bislang ungeprüften Grundsätze und Grundbegriffe der positiven Wissenschaften müssen zum Gegenstand der *„Logischen Untersuchungen“* werden, z. B. *„Ausdruck und Bedeutung“*.

Die phänomenologische Methode geht vom Sinn der Worte aus, scheidet sorgfältig die verschiedenen Bedeutungen, die den Worten sprachüblich zukommen und dringt durch die Herausstellung eines präzisen Wortsinnes allmählich zu den Sachen selbst vor... Ohne daß die Sache selbst, die durch das Wort intendiert ist, zu klarer anschaulicher Gegebenheit kommt, läßt sich der Wortsinn nicht präzise beschreiben.⁹ Die Sache selbst aber, die durch

⁸ Vgl. ebd., 7.

⁹ Vgl. ebd., 7f.

den Sinn der Worte getroffen werden soll, erklärt Edith Stein, ist nicht ein einzelnes Ding der Erfahrung , sondern - wie der Wortsinn selbst – etwas allgemeines: die Idee oder das Wesen der Dinge. Dem entsprechend, folgert Edith Stein, *„ist die Anschauung , die uns solche Sachen zur Gegebenheit bringt, nicht die sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung , sondern ein geistiger Akt eigener Art, den Husserl als Wesensanschauung oder Intuition bezeichnet“*.¹⁰

Durch diese Ausrichtung an den Sachen selbst unterschied sich die Phänomenologie von den verschiedensten Richtungen des Neukantianismus. Sie wurde als *„Wende zum Objekt“* begrüßt und als *„Wesenswissenschaft“*, als Rückkehr zur Tradition Platos, Aristoteles' und der Scholastik verstanden. Nur die Neuscholastik machte kritisch auf die in Anspruch genommene Wesensschau aufmerksam!

Zur Befestigung der Phänomenologie als Grundwissenschaft sollte sie einen absolut sicheren Ausgangspunkt finden. Deswegen stellte Husserl eine ähnliche Zweifelsbetrachtung an wie Descartes: *„Das, was ich denke, braucht nicht wahr zu sein, was ich wahrnehme, nicht wirklich zu existieren, alles kann sich als Irrtum, als Traum, als Täuschung herausstellen; aber an der Tatsache, daß ich denke, wahrnehme etc., kann ich nicht zweifeln, und ebenso wenig daran, daß ich der Denkende, Wahrnehmende, Zweifelnde bin.“*¹¹ *„Hier habe ich eine unbezweifelbar, absolut gewisse Tatsache.“*¹²

Während Descartes, wie Husserl meint, aus mathematischem bzw. metaphysischem Vorurteil das ego cogito als Axiom einer deduktiven Wissenschaft setzt, voll-

¹⁰ Ebd., 8.

¹¹ Ebd., 9f.

¹² Ebd.

zieht Husserl selbst die Scheidung zwischen einem psychischen und dem transzendentalen Ich, das die Voraussetzung für das In-der-Welt-Sein des psychischen Ich darstellt.¹³ Nur die Sphäre des transzendentalen Ich ist die für Husserl unbezweifelbar gewisse! Denn nur durch die Akte dieses Ich-denke wird die Gegenstandswelt aufgebaut. In gesetzlich bestimmter Reihenfolge konstituieren nach Husserls Meinung wesensnotwendige Bewußtseinsakte die gegenständliche Welt. Und da nun in Akten des reinen Ich sich die gesamte erfahrbare Gegenstandswelt aufbauen soll, kann nach Husserls Auffassung nur eine Analyse dieser konstituierenden Ich-Akte den Aufbau der gegenständlichen Welt letztlich erklären.

Diese Rückkehr zum transzendentalen Subjekt, dessen Bewußtsein alle Gegenstände gegeben sind – ähnlich wie bei Kant – erregte „Anstoß“ im Schülerkreis Husserls, wie Edith Stein berichtet.

Die Folgerung, die Husserl aus der Konstitution der Gegenstandswelt durch das transzendente Ich zog, war nach ihrer Auffassung nicht notwendig.¹⁴ Muß, wenn durch geregelte Bewußtseinsabläufe dem Subjekt eine gegenständliche Welt zur Gegebenheit kommt, der transzendente Idealismus die Folge sein, fragt Edith Stein. Jedenfalls war diese Preisgabe der anfänglichen „Wende zum Objekt“ der Grund der Trennung z. B. Schellers, aber auch Edith Steins von Husserl.

Später bemerkt Edith Stein, daß eigentlich auch schon beim frühen Husserl der „Logischen Untersuchungen“ diese transzendente Phänomenologie „angebahrt“ war. Das transzendente Ich, verstanden als Welt konstituierendes

¹³ vgl. Edith Stein, Zwei Betrachtungen zu E. Husserl, in: Welt und Person.

¹⁴ vgl. Edith Stein, Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie, in: Welt und Person, 10.

Bewußtsein, kann nur das „*Wie*“ der Gegebenheit der Dinge, nicht aber ihr washaftes An-sich beschreiben. Verglichen mit Kants Transzendentalphilosophie, die die Erfahrungswelt wie die Naturwissenschaft als Leistung der reinen Anschauung und des reinen Denkens deutet, aber dem Ding an sich als unterschieden von seiner Erscheinung doch Realität zuerkennt, besteht die „*Radikalität*“ der Husserlschen Phänomenologie in der Absolutsetzung des transzendentalen Ich als dem „*einsamen Ur-Ich*“. Die einzige alles zusammenfassende Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie besteht entsprechend in der Erforschung des reinen, Welt konstituierenden Bewußtseins, d. h. in der Aufdeckung jener Bewußtseinsakte, durch die das transzendente Ich, die Welt konstituierend, sich selbst erfährt.

Husserl geht in dem Manuskript „*Von der absolut evidenten Einsicht*“ davon aus, daß alles Sein intentional zurückbezogen ist auf das Sein von Egos. „*Demnach sind allein die Egos in ihrer kommunikativen Aufeinanderbeziehung absolut seiend. Sie sind in ihrer Gemeinschaft die absoluten Träger der Welt..., sie sind nicht Teile der Welt, sie sind nicht Substanzen im Sinne von empirischen Realitäten, sie sind das Absolute..., ohne dessen kognitives Leben, das durch und durch ein Konstituieren ist, alle realen Substanzen nicht wären.*“¹⁵

Das kantische „*Faktum des Ich-denke*“ führt Husserl nicht – wie er – auf göttliche Schöpfung zurück!

„*Prüfet alles und behaltet das Gute*“, fordert Edith Stein, Paulus zitierend. Maßstab der Prüfung kann nach Ihrer Auffassung nur der Glaube sein und das reiche Erbe unserer

¹⁵ Edmund Husserl, Theorie der Phänomenologischen Reduktion und absoluten Rechtfertigung, in: Erste Philosophie, Teil 2, Husserliana VIII, Beilage XXXII, Hamburg 1992, [Husserl, Phänomenologische Reduktion], 505.

großen katholischen Denker.¹⁶

„Von Husserl muß man, formal gesehen, sagen, daß die Art, wie er auf die Sache selbst hinlenkte und dazu erzog, sie in aller Schärfe geistig ins Auge zu fassen und nüchtern, treu und gewissenhaft zu beschreiben, von Willkür und Hoffart im Erkennen befreite, zu einer schlichten, sachgehorsamen und darin demütigen Erkenntnishaltung hinführte. Diese Haltung führte auch zur Befreiung von Vorurteilen und zu einer unbefangenen Bereitschaft, Einsichten entgegenzunehmen. Und diese Einstellung, zu der er bewusst erzog, hat viele von uns auch frei gemacht für die katholische Wahrheit.“¹⁷

Inhaltlich betrachtet hat Husserl *„das Gebiet des Wesentlichen und Notwendigen – im Gegensatz zum Einmaligen und Zufälligen – neu erschlossen“*.¹⁸ Husserl bleibt nicht bei der bloßen Tatsache eines einzelnen Cogito stehen, sondern denkt mit unzweifelhafter Gewißheit die ganze Domäne des Bewußtseins, die Gesetze des Ich-Lebens, durch die das Ich sich seine Welt aufbaut. Entscheidend ist auch das Phänomen der Intentionalität, auf das Husserl aufmerksam macht: Jedem Bewußtseinsakt des Denkens, Wollens, Wahrnehmens, entspricht notwendig eine Gegenständlichkeit des Gedachten, Gewollten und Wahrgenommenen! Diese Korrelation von Subjekt und Objekt, würdigt Edith Stein, hat Husserl methodisch fruchtbar *„wie wohl niemand vor ihm“* erkannt und herausgearbeitet. Als Konsequenz dieser Husserlschen Korrelations- bzw. Konstitutionsproblematik entwirft Heidegger seine Fundamentalontologie mit der Daseinsanalyse des Ich als *„In-der-Welt-sein“*.

¹⁶ vgl. Stein, Welt und Person.

¹⁷ Ebd., 16.

¹⁸ Ebd., 15.

Aber, so bemerkt Edith Stein kritisch, „*der Idealist wird von der Entdeckung des Anteils, den das Subjekt im Aufbau der Welt hat, so gefesselt, daß er es absolut setzt und den Blick für die Abhängigkeit, in denen er selber steht, verliert*“¹⁹; weswegen Edith Stein auch bei Heidegger ein „*gottloses*“ und „*nihilistisches Weltbild*“ entwickelt sieht.²⁰

Max Scheler, ein anderer Husserlschüler, lehnt dagegen, so berichtet Edith Stein, sowohl „*den transzendentalen Idealismus, wie auch die gesamte Konstitutionsproblematik völlig ab*“. Aber im Vertrauen auf die Kraft der von Husserl beschriebenen Wesensintuition, erwirbt er sich nach ihrer Meinung „*große Verdienste*“ im Bereich der Ethik, Religionsphilosophie und philosophischen Soziologie. Die Wesensintuition selbst unterzieht Scheler nicht einer kritischen Analyse. Im Gegensatz zu Husserls einzig zweifelsfreiem reinen Ich der konstituierenden Akte ohne alle menschlichen Eigenschaften entwirft er in einem Stufenbau von Werten die Person als höchsten Wert, sofern sie durch die Heiligkeit Anteil an spezifisch göttlichen Qualitäten gewinnt. Die für den Aufbau der Persönlichkeit wesentlichen Tugenden und Werte wie Wahrheit, Sittlichkeit, Reue, Demut, beschreibt er in Vertauschung, wie er meinte, des „*blinzeln den Blicks*“ der Transzendentalphilosophie mit dem offenen Vertrauen auf die phänomenal sich zeigenden Werte.

3. Die Überwindung der Krise der Europäischen Wissenschaften durch die Zusammenführung von Vernunft und Glaube.

Scheler hat nach der Einschätzung Edith Steins erfolgreich

¹⁹ Ebd., 15.

²⁰ Ebd., 14.

mit der Husserlschen intuitiven Wesensschau und in bewußter Anlehnung an Augustin eine „*Gotteswelt*“ entworfen.²¹ Durch dieses Beispiel angeregt, vergleicht Edith Stein in der Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag sein Denken mit Wesenszügen der Philosophie des hl. Thomas.

Aber darüber hinaus ist es wohl auch die Frage nach der wahren Geschichtsphilosophie, die sie zu diesem Vergleich treibt. In ihrem Aufsatz „*Edmund Husserl – Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*“ (1936) referiert Edith Stein Husserl folgendermaßen: *"Er geht von der gegenwärtigen Krise der Wissenschaften aus. Sie haben gegenüber der Not des Lebens versagt. Das neuzeitliche, an die Antike anknüpfende Ideal, alles Seiende in einem Vernunftsystem zu erfassen, ist gescheitert, vor allem das Ideal der mathematischen Methode. Galilei hat die gesamte Natur einschließlich der Sinnesqualitäten mathematischer Gesetzlichkeit und Berechenbarkeit unterworfen. Die Seele wird als zweite Natur gegenüber der Körperwelt auch naturwissenschaftlich bestimmt! Descartes und Kant sind die Folge."*

Die von ihm so diagnostizierte Krise will Husserl lösen mit „*der radikalen Durchführung der transzendentalen Phänomenologie, so daß von diesem Boden aus alle erdenklichen philosophischen Probleme zu stellen und zu entscheiden sind*“.²²

Edith Stein stimmt ihm in der Notwendigkeit der Untersuchung des Ursprungs des modernen Naturbegriffes zu, um den Nachweis seiner Unhaltbarkeit aufzuzeigen. Aber sie weist entschieden darauf hin, daß die Gründe der modernen Krisis und die Wege ihrer Überwindung in ganz anderer Richtung zu suchen sind.²³
Dem christlichen Denker

²¹ Ebd., 13.

²² Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982, [Husserl, *Europäische Wissenschaften*], 176.

²³ vgl. Stein, *Welt und Person*, 37f.

muß sofort auffallen, bemerkt Edith Stein, daß die Gewissensforschung der modernen Philosophie alles Wahrheitsstreben der christlichen Jahrhunderte verschweigt. Diese Nichtbeachtung versteht sie als ein typisches Kennzeichen der doch um Selbsterkenntnis bedachten modernen Philosophie! In Ergänzung der vorliegenden Gewissensprüfung fragt Edith Stein, wieweit die Irrwege der modernen Philosophie in der Abkehr von der Geisteshaltung des Mittelalters begründet sind und wieweit der moderne Naturbegriff durch diese Abkehr entstanden ist. Die Gegenüberstellung der radikalen Transzendentalphilosophie mit der Seinslehre der philosophia perennis erscheint ihr dringend notwendig.²⁴

Der sichere Ausgangspunkt für die Philosophie des heiligen Thomas ist der katholische Glaube. Diese maßstäbliche Ausrichtung der Philosophie am überlieferten Glaubensgut der Kirche begründet Edith Stein einmal mit der Zuverlässigkeit des von Gott selbst verbürgten Offenbarungsgutes, und darüber hinaus weist sie auf die notwendige Ergänzungsbedürftigkeit der natürlichen Vernunft durch die übernatürliche hin. Wahre Metaphysik ist für Edith Stein nur durch das Zusammengehen beider möglich. Die Philosophie wertet die Glaubensgeheimnisse und umgekehrt ergänzt der Glaube auch materialiter die Philosophie.

Wenn der Glaube in seiner gnadenhaften Gewissheit als tragfähiger Boden fehlt, um das Gebäude der Philosophie zu errichten, bleibt nur die Sicherstellung einer irrtumsfreien Methode. Konsequentermaßen ist die diesen Boden verlassende moderne Philosophie nur noch Erkenntniskritik.

²⁴ Ebd., 38.

So auch für Husserl! Seine Methode suchte alle Fehlerquellen auszuschalten, indem sie auf alle Ergebnisse mittelbaren Denkens verzichtete und nur von unmittelbar evidenten Sachverhalten Gebrauch machen wollte. Den Trug meinte Husserl – in Umgehung natürlicher Erfahrung – durch reine Wesensschau zu überwinden. Die Vernunftkritik Kants glaubte er noch von ihren unkritischen Resten befreien zu müssen, indem er das transzendente Bewußtsein als Einheit von Denken und Sein in reiner Immanenz zu beschreiben suchte. Diese Blasphemie – nur in Gott fallen Erkennen und Sein zusammen – führte zu jener Blindheit gegenüber dem wirklich geschöpflichen Sein, die diese Transzendentalphilosophie auf den eigentlichen inhaltlichen Was-Gehalt der Dinge zugunsten ihres Wie, ihrer reinen Gegebenheit verzichten ließ.

Für Thomas ist die Erkenntnislehre ein Teil der Ontologie, deren erstes Prinzip die Gotteslehre ist. Edith Stein nennt diese thomatische Philosophie theozentrisch im Gegensatz zu der egozentrischen Husserls. Der Weg der transzendentalen Phänomenologie hat dahin geführt, das menschliche Subjekt zum Ausgangs- und Mittelpunkt zu machen. Die Welt, die sich durch die Akte des Subjekts aufbaut, bleibt notwendigerweise eine Welt für das Subjekt. Aus der Immanenz dieses reinen Bewusstseins konnte keine objektive Wahrheit und Wirklichkeit gewonnen werden.

Wirklichkeit, Existenz, ist nicht gleichzusetzen mit Sein für das Ego. Diese Umdeutung der Wahrheit führt zum Widerspruch zu Gott und dem Glauben! Hier liegt der schärfste Gegensatz zwischen transzendentaler Phänomenologie und katholischer Philosophie, erklärt Edith Stein.

Trotz dieser geschilderten Unvereinbarkeit von dogmatischer (so nennt Husserl die christlich naive Philosophie) und transzendentaler Philosophie fragt Edith Stein noch einmal in dem späteren Aufsatz zu *„Edmund Husserls Krisis der europäischen*

Wissenschaften“, S. 35: „gibt es eine Möglichkeit von der *philosophia perennis* aus, die Problematik der phänomenologischen Konstitution sich zu eigen machen, ohne zugleich das, was man den transzendentalen Idealismus der Phänomenologie nennt, zu übernehmen?“ – Gibt es eine phänomenologische Konstitution ohne das „*cogito*“ als „*ens primum et absolutum*“ im Widerspruch zu Gott?

Ludwig Landgrebe, einer der besten Husserlkenner unserer Tage, stellt die entscheidende Frage in dem Aufsatz „*Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendental-philosophie?*“ (1954). Zwar hat Husserl, so räumt Landgrebe ein, keinen Zweifel daran gelassen, daß er die innerste Tendenz des neuzeitlichen Denkens in „*der Enthüllung der transzendentalen Subjektivität*“ sieht. Aber wie versteht Husserl, im Unterschied zu Kant, Fichte und Hegel, dieses transzendente Ich-denke? Wie interpretiert er das Vermögen der menschlichen Vernunft? Landgrebe macht darauf aufmerksam, daß bereits seit Galilei die Vernunft als das Vermögen „*de mente concipere*“ verstanden wurde. Descartes liefert die Begründung für das naturwissenschaftliche Verfahren, das Gedachte – sprich den mathematischen Entwurf – im Experiment zu bestätigen, in der Rückführung des Gedachten auf die Ideen Gottes, durch die er die Welt geschaffen hat. Als Abbild der göttlichen Vernunft kann die menschliche Vernunft – kraft der ihr eingeborenen Ideen, den „*Siegeln ihrer Herkunft*“ – sofern sie durch sinnliche Täuschungen unbeirrt, den klaren und deutlichen Vorstellungen folgt, die Welt erkennen!

Für Kant dagegen, so betont auch Landgrebe, ist die menschliche Vernunft durch einen „*Abgrund*“ vom Sein als dem Grund aller innerweltlichen Erscheinungen, dem Ding an sich, getrennt. Für den Pietisten Kant gibt es keine wie immer geartete Teilhabe des Menschen an den göttlichen, die Welt erschaffenden Ideen. Zu Gott, dem ganz Anderen, der Gegenseinheit von Gut und Böse, führt keine Brücke der *analogia entis* mehr. Mit seiner apriorischen Erkenntnisfähigkeit ist der Mensch einsam auf sich

selbst zurückgeworfen. Der Verstand kann nur noch die Synthesis der Erscheinungen für die Einheit der um sich selbst wissenden transzendentalen Apperzeption vollziehen.

Aber der deutsche Idealismus von Fichte zu Schelling und Hegel bescheidet sich nicht mehr mit einer kritisch auf den Bereich der Erfahrung eingegrenzten Vernunft, sondern macht die menschliche Vernunft zu einem Ding an sich, dem ontologischen Prinzip, aus dem alles welthaft Seiende mit Notwendigkeit ableitbar ist. Hegel entwickelt in der Logik die Schöpfungsgeschichte des Absoluten und erklärt das Wissen des Menschen um Gott für das Wissen Gottes um sich selbst.

Husserl selbst ordnet sein Denken zwischen diesen beiden sich ausschließenden Formen der Transzendental-philosophie ein, und nennt seine Phänomenologie transzendentalen Idealismus.²⁵ Die Übernahme des Terminus „*transzendentales Ich*“ begründet Husserl damit, daß sein so verstandenes Ich eine „*Vollendungsgestalt des transzendentalen Ich bei Kant und dem Deutschen Idealismus sei*“²⁶.

Landgrebe meint, die Husserlsche Transzendental-phenomenologie mit dem entscheidenden Begriff Intentionalität, zwischen Kant und Hegel angesiedelt bzw.

²⁵ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977, 118.

²⁶ vgl. Werner Marx, *Die Philosophie Edmund Husserls*, München 1987, 44.

die Einseitigkeit beider überwindend, verstehen zu können. Nach Husserl richtet sich das Denken nicht nur intentional auf das Etwas der Anschauung, sondern wird auch durch sie „erfüllt“. Zurecht weist Landgrebe darauf hin, daß Anschauung hier also weder – wie für den Rationalismus – „verworrenes Denken“ oder – wie bei Kant – bloße „Anzeige von Realität“ sei, sondern „gebende Anschauung, die Evidenz als Bewußtsein der Selbsthabe des Bewußten ermöglicht“.²⁷ Demnach sind für Husserl „Begriffe nicht eine Explikation des der Vernunft apriori Eigenen“, das kantische Inventar der Stammbegriffe, vielmehr, wie Landgrebe sagt: „Hinweise, Hilfsmittel, um den Gehalt der Anschauung darzustellen“.²⁸ Die Vernunft im Sinne Husserls ist nicht als ein in sich abgeschlossenes Vermögen zu verstehen, das vor der erkenntnistheoretischen Frage der Außenweltbeziehung steht, vielmehr offen ist für die Geschichte des sich jeweilig welthaft Zeitigenden.

„Alles Denken“, so faßt Landgrebe seine Husserl-interpretation zusammen, „ist nur das Offenbarmachen des von sich aus sich Zeigenden.“²⁹ Das von sich her sich Zeigende ist allerdings auch nach Landgrebes Auffassung nicht zu verwechseln mit dem Eidos oder to ti en einai der aristotelisch verstandenen Wesensgestalten oder der von der Scholastik gedachten Essenz als Abbild der göttlichen Ideen. Das in der intuitiven Wesensschau sich Gebende ist nicht das immer schon von Gott Gedachte bzw. zu einem bestimmten Zeitpunkt gemachte Formprinzip der welthaften Dinge, sondern das im Geschichtsprozeß dieser Welt sich entwickelnde!! Die Intellegibilität des jeweils Werdenden bzw. die Intentionalität der transzendentalen Subjektivität kann also

²⁷ Vgl. Ludwig Landgrebe, Philosophie der Gegenwart, Frankfurt am Main 1957, [Landgrebe, Philosophie der Gegenwart], 322.

²⁸ Ebd.

²⁹ Landgrebe, Philosophie der Gegenwart, 324.

nicht auf das göttliche Denken vor aller Zeit zurückgeführt werden, sondern erfährt seine Begründung in der von Husserl – in Entsprechung zu Hegel – absolut gesetzten Vernunft, die sich in den europäischen Wissenschaften selbst zielbewußt entfaltet. Die viel umstrittene intuitive Wesensschau ist die Konsequenz einer Intentionalität, die die Selbsterfahrung des sich als Geschichtsprozeß absolvierenden Absoluten darstellt.

„Die Problematik der phänomenologischen Konstitution“, ohne den transzendentalen Idealismus zu übernehmen, ist in dem Augenblick unmöglich geworden, als erkannt wird, daß für Husserl Konstitution im Grunde die Selbsterstellung des Absoluten durch die Geschichte dieser Welt beinhaltet. Das „Rätsel“ der Beziehung von Subjekt und Objekt, die Korrelation beider wird von Husserl gelöst als Akt der sich selbst objektivierenden Weltvernunft. Die Cogitata sind Einigungsmomente der sinnstiftenden Cogitationes. Die Gegebenheit der Dinge interessiert deswegen auch nur im Wie ihres Gegebenseins als intentionale Korrelate zu den sinnstiftenden Akten der transzendentalen Subjektivität.

In Aufhebung der Inkarnation des Logos – das Faktum der Inkarnation des Logos soll nach Hegel zur „Faktizität der Vernunft“ erhoben werden – wird für Husserl „die Geschichte das große Faktum des absoluten Seins“.³⁰

4. Umwandlung der Phänomenologie in die Kreuzeswissenschaft

In der 1917 gedruckten Doktorarbeit „Zum Problem der Einfühlung“ ist Edith Stein noch der Auffassung, daß durch die „Phänomenologie letzte Klarheit ermöglicht wird und

³⁰ Husserl, Phänomenologische Reduktion, 497ff.

keine Frage mehr offen bleibt, sofern die Konstitution der transzendentalen Objekte im immanent Gegebenen, dem reinen Bewußtsein, vollzogen wird“. Aber am Maßstab des katholischen Glaubens und der großen Tradition der Kirchenväter und der mittelalterlichen Philosophie lernt sie die „*Gefahr*“ der modernen Philosophie erkennen und überwinden. Die Krise der modernen Wissenschaften, der Gegensatz von physikalischem Objektivismus und transzendentalen Subjektivismus ist nicht durch das „*Vergessen der lebendigen Naturzeit*“ entstanden, wie Husserl meinte. Nicht die Phänomenologie ist, wie Husserl beansprucht, „*die Möglichkeit der radikalen Änderung des gesamten Menschentums*“³¹ und „*die größte existenzielle Wandlung, die der Menschheit aufgegeben ist*“.³²

Die Krisis der europäischen Wissenschaften resultiert nach Edith Stein aus der Vergessenheit des dreifaltigen Schöpfergottes, der durch seine Sohn die Welt gemacht und erlöst hat. Nicht die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins, nicht „*die Gemeinschaft der Egos*“ kann als „*Träger der Welt*“ betrachtet werden. Allein die Inkarnation des göttlichen Logos kann uns vom jetzigen und ewigen Tod erlösen. Die Aufhebung der entäußernden Geschichte der erlösenden Menschwerdung Christi in Geschichte überhaupt als dem „*großen Faktum*“ stürzt die Weltgeschichte in den Abgrund des Nichts, wie Edith Stein es von der Heideggerschen Philosophie befürchtet.

Als „*Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*“ vollzieht Edith Stein die Umwandlung der Phänomenologie in „*Kreuzeswissenschaft*“. Aufgebrochen werden muß die „*genuin phänomenologische Methode*“, die zur transzenden-

³¹ Husserl, Europäische Wissenschaften, 154.

³² Ebd., 140.

tales Subjektivität als der alle Idealität und Realität konstituierenden wie einzig sinngebenden Instanz führt. An die Stelle der Freilegung ihrer Strukturen als den Bedingungen der Möglichkeit für das Gegebensein der Gegenstände überhaupt, in Vertauschung der gesetzmäßigen Korrelation von Subjekt und Objekt, muß die freie Bezüglichkeit einer Geistperson treten, die die verschiedenen Objekte aufgrund ihres gemeinsamen Geschaffenseins durch den göttlichen Logos mit sich vereinigen kann.

Im Aufstieg vom endlichen zum ewigen Sein beschreibt Edith Stein die „*ontische Struktur der Person*“, ausgerichtet auf ihre Herkunft und Zukunft im dreifaltigen Gott. Person nennt sie jenes Ich, das als „*Träger der Fülle , Leib und Seele umfassend, mit Erkenntniskraft und Wille begabt ist*“. In Verähnlichung zu Gott, der Geist und Leben in ungeschiedener Vollendung ist, ist es Aufgabe der Person, die geschenkte Lebensfülle sinnvoll zu gestalten.

So vertauscht Edith Stein das leere, reine Ich Husserls, das mit gesetzlich strukturierter Akthaftigkeit den prädikatlosen Identitätspol aller Erlebnisse bildet, mit der Freiheit einer Person, „*die nicht von außen getrieben, sondern von oben geleitet wird*“. Das „*von oben*“ erklärt sie als das „*zugleich von innen*“.³³ Die Person bzw. die Seele wird, „*in sich selbst hineingezogen, damit auch in der Höhe verankert und zugleich so umfriedet, daß sie dadurch den Eindrücken der Welt dem wehrlosen Preisgebensein entzogen wird*“.³⁴ Ebendas bezeichnet Edith Stein als Befreiung. Nicht die Gegenstände reizen oder bewegen – die Person reagiert nicht wie ein Tier, sondern nimmt vom Inner-

³³ Edith Stein, *Die ontische Struktur der Person*, in: *Endliches und ewiges Sein*, 138.

³⁴ *Ebd.*, 138.

sten her Stellung, „gehorsam“ den „Weisungen“ von „oben“ gegenüber.³⁵ Der Verzicht auf die Freiheit setzt Freiheit des Sich-Loslassens voraus!

Um „aufgehoben zu werden in das Reich der Gnade“ als Rückkehr in „das Leben vor dem Fall“, bedarf es dieses Verzichtes auf Selbstversicherung durch die Gegenstandswelt. Die mögliche Fülle meines Lebens kann ich nur in der Hingabe, in der Entleerung des Ego gewinnen. „Die Opferung der Freiheit entscheidet über das Schicksal der Personalität.“³⁶

Die radikale Umgestaltung des natürlichen Selbst muß durch die gnadenhafte Selbstüberwindung geschehen. An die Stelle methodischer Epoche Husserls tritt der bewusste Verzicht. An die Stelle eidetischer Reduktion, die immanente Bewusstseinsinhalte objektiviert, tritt das Empfangen der göttlichen Idee. Und die „transzendente Reduktion“ auf das transzendente Bewußtsein wird vertauscht mit dem „Lichte des Geistes“, der die radikale Wandlung als „Wiedergeburt aus dem Heiligen Geiste“ bewirkt.³⁷

Die Wiedergeburt der Seele aus dem Heiligen Geist wird nun auch die Quelle „der Heiligung des verdorbenen Leibes“. „Sache der Person ist es, was sie mit dem natürlichen Fundament ihres Seins, dem Leib, anfängt“.³⁸ „Je tiefer das Subjekt in ihn versinkt, desto mehr schrumpft die Seele als Annex des Leibes ein.“³⁹ Der verdorbene Leib hindert die Seele beim Aufstieg zum ewigen Sein. Aber desto weniger die Seele sich ihm hingibt, desto mehr strahlt er ihre Gestalt aus und erfüllt seine ursprüngliche Bestimmung, Spiegel der Seele zu sein.⁴⁰ Je tiefer die Seele in sich selbst

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 140.

³⁷ Vgl. ebd., 152.

³⁸ Vgl. ebd., 175.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd., 179.

hinabsteigt, desto mehr distanziert sie sich vom Leib bis zur völligen Loslösung im Tod.⁴¹

In Umkehrung dazu fordert Husserl *„die Naturalisierung des Geistes..., weil Seiendes Seiendes aus der Welt ist“*.⁴² Die Heiligung des Leibes durch Askese macht deutlich, daß für Edith Stein die Welt, von der wir uns frei machen sollen, nicht im Husserlschen Sinne als das *„Worin unseres Aufenthaltes“*⁴³, gesetzt als das „Bodensein“ alles Seienden, als *„Urboden alles theoretischen und praktischen Lebens“* verstanden wird. Den geschichtlichen *„Wandel der Welt“* vertauscht Edith Stein mit der Umwandlung in das Corpus Christi mysticum. Die Zeit welthaften Seins ist deshalb nicht, wie Husserl in *„Erfahrung und Urteil“* erklärt, *„die erste Grundform, die Form aller Formen, die Voraussetzung aller sonst Einheit stiftenden Verbundenheiten, Einheit des objektiven Zusammen“*.⁴⁴ Sie führt uns auch, als *„Dauer“* gedacht, zum Tode. Angesicht des sicheren Todes kann *„der in der Welt lebende Mensch“* nicht *„alle seine praktischen und theoretischen Fragen nur an sie stellen“*.⁴⁵

Vom Tode erlösen kann nur der Schöpfer der Welt – nicht das Konstitutionsvermögen des transzendentalen Subjekts – der Zeit gibt als eine Weise, wie Ewigkeit sich schenkend entäußert. Die durch das transzendente Ich Husserls absolut gesetzte Zeit kann durch die enge Pforte des Kreuzes zurückfinden zur Ewigkeit.

Das Kreuzesleiden *„läutert“* nicht nur, sondern führt durch die *„Todesangst“* zur *„Anschauung Gottes“*⁴⁶. Die Anschauung Gottes ist das, *was* Gott seinen Geschöpfen von

⁴¹ Vgl. ebd., 73.

⁴² Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948, 29.

⁴³ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980, 288, 375.

⁴⁴ Ebd., 191.

⁴⁵ Husserl, *Europäische Wissenschaften*, 50.

⁴⁶ Edith Stein, Kreuzeswissenschaft, S. 235.

Ewigkeit her bereitet hat; das ist aber das, *was* kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gedrungen ist. Nicht phänomenologische Wesensschau absolut gesetzter Egos kann diese Washeit „erblinzeln“. Allein durch die dunkle Todesnacht der Sinne, des Verstandes, des Wollens und Gefühls hindurch kann die Umgestaltung unseres Geistes als gnadenhafte Teilnahme am innertrinitarischen Gespräch so vollzogen werden, daß das Geschöpf, vereint mit den göttlichen Personen, versteht, will und liebt.⁴⁷

⁴⁷ Vgl. ebd., 237f.

XIX. A Kapitel: Das heilige Messopfer der Kirche – Die Grundlegung der Weltgeschichte

Der Angelpunkt der Weltgeschichte ist wirklich, damit hat Hegel recht, die Inkarnation des Logos!

Aber wie ist dieses, die Weltgeschichte grundlegende Faktum zu verstehen? Muss es, weiter mit Hegel zu sprechen, "*zur Faktizität der Vernunft*" erhoben werden – auf den Begriff gebracht werden, um damit die prinzipielle Notwendigkeit dieses Ereignisses zu beweisen – oder kann nur der kirchliche Glaube, das Dogma, das Geheimnis der unableitbar freien sich entäußernden Liebe Gottes, die alle begriffliche Erkenntnis übersteigt, so fassbar machen, dass die göttliche Botschaft, die Vernunft ergänzend, übersteigend von ihr als Hingabe als Geschenk der göttlichen Liebe entgegengenommen werden kann?

"Der Gegenstoß Luthers zur katholischen Tradition" hat die Vernunft in einen dialektischen Glaubensakt aufgehoben, der die Inkarnation des Logos als Werden Gottes zu sich selbst beinhaltet. Die schenkende Liebe Gottes wird vertauscht mit dem Prozess seiner notwendigen Selbsterstellung! Die Konsequenz dieser Theologie haben wir mit Hegel, Marx, Heidegger und Adorno gesehen. Der Glaube, der kein übernatürliches Geheimnis der Liebe mehr hütet – sondern durch Entwicklungsgesetze ersetzt wurde, muss entsprechend in den Staat, bzw. in den Naturprozess der Evolution aufgehoben werden. Aber mit dem Glauben wird auch der sterbliche Mensch als Teil, als Material der Höherentwicklung aufgehoben!

Dem Gegenstoß der Reformatoren können wir standhalten, wenn wir zum Beispiel mit Edith Stein an dem Phänomen der persönlichen Liebe Gottes wie des einzelnen Menschen festhalten. Die Liebe, gemessen an der Fähigkeit der Totalhingabe für den anderen: Gott der für den Menschen den bittersten Kreuzestod

stirbt – eine größere Liebe hat niemand als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde – der Mensch, Edith Stein, die ihr Leben in Auschwitz aufopfert, verdient allein Ewigkeit, ist in ihrer Vollendung nicht zeitlich begrenzt: *"Die Liebe hört nimmer auf"*.

Diese Liebe braucht aber, um ihre Einigungskraft mit dem anderen: Gott und dem Menschen nicht versiegen zu lassen einen unsterblichen Leib als Mitteilungsform. Wie ist der Tod, die Konsequenz der die anverwandelnde Liebe übermächtigenden Begierde, zu überwinden?

Der unsterbliche Leib ist die Frucht der Totalhingabe Christi am Kreuz. Nur durch die äußerste Hingabe des Gottmenschen kann der menschliche Leib der vergewaltigenden Triebe wieder geboren werden aus der Seitenwunde Christi. Die Wiedergeburt zu neuem unsterblichem Leben geschieht im heiligen Messopfer: *"Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben."* *"Wer mein Fleisch nicht isst und mein Blut nicht trinkt, der hat das ewige Leben nicht!"*

Das ewige Leben mit Gott, die Teilhabe am dreifaltigen Liebesaustausch der drei göttlichen Personen vollzieht sich nicht prozesshaft, als *"evolutionärer Übergang zu Gott"* sondern nur in persönlicher freier Entscheidung.!

Nicht „die Natur ist das Sakrament“ der Vereinigung mit Gott. Gott selbst schenkt uns durch die Teilhabe an seinem Fleisch und Blut seine persönliche Gegenwart, vorausgesetzt, dass wir uns ihm aufopfern und von ihm verwandeln lassen. *"Christus verzehrt uns nicht"* um seinen „*eigenen Hunger zu stillen*“, wie Luther und Teilhard de Chardin bzw. Karl Rahner meinen. Im Gegenteil: Gott schenkt uns ein neues Herz von seinem Fleisch und Blut, verwandelt unser *"steinernes Herz"* in ein Herz seiner anverwandelnden Liebe. Unser Auferstehungsleib wird nicht aus *"kosmischen Partikeln"* bestehen, sondern aufgebaut aus seinem

Fleisch und Blut, d. h. der Hingabeform an uns in der heiligen Kommunion.

Die Teilhabe an der heiligen Messe entscheidet wirklich unsere ewige Zukunft der liebenden personalen Einigung mit Gott und dem Menschen in einem Fleische. Von diesem Anfang der ewigen Geschichte mit Gott, grundgelegt in seiner Inkarnation, realpräsent in der heiligen Messe, hängt die Überwindung der Geschichte der Sünde ab.

Der Fürst dieser Welt trachtet nach dem Gegenteil: Nicht die Überwindung dieser triebgesteuerten und deshalb sterblichen Welt in eine ewige Geschichte mit Gott – sondern umgekehrt der Prozess des ewigen "*Stirb*" und "*Werde*" soll – als Weltwerdung Gottes an die Stelle treten. Gott, der Luzifer als seinen ersten Sohn, wie Hegel uns belehrt, zeugt, braucht das Böse als seinen tödlichen Gegensatz, als "*bewegendes und erzeugendes Prinzip*" seiner Selbsterstellung.

Die heilige Messe, die Vergebung und Verwandlung der Schuld, ist das "*größte Greul*" der Geschichte, wie Luther sich ausdrückt. Die Aufhebung der Messe in die dialektische Theologie, Philosophie, in den Staat, in die Natur, in die Evolutionstheorien, in den Mythos ist das wichtigste Ziel des Fürsten dieser Welt!

Zusammenfassend müssen wir feststellen: Idealismus und Materialismus stellen auf entgegengesetzte Weise – aber als die einander wechselseitig sich konstituierenden Pole der Dialektik von Geist und Materie – die prinzipielle Aufhebung der Inkarnation des Logos dar. Die Wiedergeburt des Menschen aus der Seitenwunde Christi zur Teilnahme an der ewigen Liebesgeschichte des dreifaltigen Gottes wird pervertiert in die Weiterentwicklung des Lebens durch Aggression. Die heilige Messe, das Kreuzesopfer und seine Frucht – die Speise des ewigen Lebens wird pervertiert die großindustrielle Produktions- und Konsumgesellschaft, die den Verzehr des anderen genießt!

"Wir Berliner schämen uns des Kannibalismus unserer Vorväter nicht", bemerkt Engels an Marx.

Aus dem Leibe der Selbstentäußerung, der Hingabe an den anderen in liebender Anverwandlung wird der Leib als *"Arbeitsorgan am Gesamtarbeiter Natur."* Aus der gottähnlichen, auf ihn ausgerichteten Geistseele – wird die Seele als Nervenzellentätigkeit bewusst gewordener durch Physik und Chemie gesteuerter Materie!

Der Tod ist unser sicheres Gericht: entweder lassen wir uns durch das Brot des ewigen Lebens erlösen, weil wir dem glauben, der sein Leben hingab, um es zum Samen unseres Lebens zu machen – oder wir verstehen den Tod mit Luther, Hegel, Darwin und Marx als Möglichkeit der Tötung des anderen, als selektives Prinzip der vorgetäuschten Höherentwicklung!

Entweder interpretieren wir die Inkarnation des Logos als Angelpunkt der Weltgeschichte, als erlösenden Liebesakt Gottes – oder als den evolutiven Herstellungsprozess der Natur.

Entweder verstehen wir die Materie als Weise der liebenden Hingabe und Anverwandlung an den anderen – oder als Prinzip der tödlichen Aufhebung des anderen.

Die heilige Messe schenkt uns das Material des ewigen Lebens zur Vereinigung mit Gott und den anderen Menschen – das Material dieser Welt versinkt im Tode.

Die Feier der heiligen Messe ist in der Tat der Schlüssel zur Weltgeschichte und das Tor zum himmlischen Jerusalem. Durch die Inkarnation des Logos wird die Wirklichkeit des Menschen in der Welt als Leib-Seele-Einheit nicht nur verstehbar – der Leib ist in seiner Sterblichkeit nicht nur Einschränkung des Geistes sondern in seiner Begrenztheit der sich selbst zurücknehmenden

Selbsteinfaltung des universalen Geistes auch Möglichkeit der liebenden Anverwandlung an den anderen als anderen.

Aber ist Liebe prinzipiell sterblich – entspricht nicht der Totalhingabe unseres umfassenden Geistes an den Geliebten ein unsterblicher Leib als Einigungsform mit ihm? Sollen wir uns einen unsterblichen Leib – in Anwendung der Gesetze der Physik und Chemie – großindustriell herstellen lassen als *"Arbeitsorgan am Gesamtarbeiter Natur oder der Gesellschaft"* – wie Hegel und Marx fordern? Wenn der Leib nur vernünftiges *"Arbeitsmittel, Werkzeug"* ist, mag das gelingen.

Den Leib als Schenkungsform der persönlichen Liebe kann uns nur der schenken, der uns eine einzigartige Geistseele abbildlich zu sich selbst und abgestimmt auf die Einzigartigkeit des Du von Ewigkeit her gedacht und zum Zeitpunkt der Zeugung geschaffen hat und uns als Glieder seines Leibes zusammenführt.

Herr, senke in uns Deine Hände, berühre uns innerlicher als wir uns selbst, führe uns als Glieder Deines Leibens zum ewigen Hochzeitsmahl mit Dir.

1. Der verklärte Leib Christi – eines Wesens mit dem dreipersonalen Gott

a Der verklärte Leib Christi – geboren aus der Totalhingabe an den Vater – ist geistförmig, unsterblich, lichthaft

Christi Tod vollzieht – stellvertretend für uns – in der Totalhingabe an den Vater die Aufopferung der menschlichen Natur. Die Gnadenstuhldarstellungen – der Vater hält das Kreuz Christi, auf dessen Balken der Heilige Geist sich dem Herzen Christi anschmiegt – in seinem Schoße – verdeutlichen, dass alle drei göttlichen Personen den Kreuzestod Christi auf

unterschiedliche Weise mit vollziehen und die Neuschöpfung des Menschen bewirken.

Die Frucht der Neuschöpfung des menschlichen Leibes durch die Totalhingabe der drei göttlichen Personen ist der verklärte Leib Christi. Schöpfung wird durch zeugende Hingabe bis in den Tod überholt! O felix culpa, singt die Osternacht, die du uns diesen Erlöser geschenkt hast!

Christus streift die menschliche Natur, den von der menschlichen Seele geformten Leib nicht ab, wenn er als Auferstandener zum Vater zurückkehrt, wie Luther behauptet. Im Gegenteil – die menschliche Natur wird untrennbar eines Wesens mit dem Dreifaltigen Gott. Der verklärte menschliche Leib Christi ist nicht als Einschränkung der unendlichen Liebeseinheit der drei göttlichen Personen zu verstehen – sondern geboren aus der personalen Hingabe der jungfräulichen Gottesmutter und wiedergeboren aus der Totalhingabe an den Vater bzw. des Vaters an ihn in der Nacht des Todes – als äußerste Einigungsform der entäußernden Liebe.

Der Auferstehungsleib Christi – eines Wesens mit den drei göttlichen Personen – wird von der Tradition mit vier Eigenschaften geschildert: der Leib ist geistförmig, d. h. nicht mehr trennbar von der Seele, also unsterblich kraftvoll – und das heißt lichthaft, durchsichtig auf die sich in ihm schenkende einzigartige Person. Raum und Zeit, die Grundstrukturen der Materie haben die Ausdehnung des Nacheinander und Nebeneinander vertauscht mit der personalen Kategorie des Miteinander. Sie sind nicht mehr Formen der Abgrenzung vom anderen – sondern Weisen der Selbsteingrenzung des Geistes für die Entgegennahme des anderen geworden.

2. Der verklärte Leib Christi als Speise für unser ewiges Leben mit dem Dreifaltigen Gott

a Die göttliche Speise als Umformung unseres Geistes

Der verklärte Leib Christi wird uns als Frucht des Kreuzesopfers Christi in der heiligen Messe zuteil. Wir empfangen nicht nur das Brot für das Leben dieser Welt – sondern für das ewige Leben. Christus gibt uns in seinem Leibe sich selbst zur Speise. Christi Hingabe an uns wird zur Auslieferung an uns. In der äußersten Form der Selbstzurücknahme seiner göttlichen Universalität, Majestät und Allgemeinheit schenkt er sich, uns anverwandelt, in winzigen Formen der entäußerten Leiblichkeit. Wir bedürfen dieser Speise der leiblichen Begegnung mit Christus zur Umformung unseres Geistes. Der Hochmut des sich selbst verabsolutierenden Geistes: *"Sie wollten sein wie Gott"*, ist mit der Dornenkrone gesüht, aber muss von uns – wollen wir uns mit diesem sich für uns gedemütigten Gott vereinen, – mitvollzogen werden. Das stolze Selbstbewusstsein der Überheblichkeit muss umgeformt werden in dienende Entäußerung, getragen von der Kenosis Christi.

b Die göttliche Speise schenkt uns den Stoff für die Neuschöpfung unseres Leibes

Unser sterblicher von unseren Eltern empfangener Leib unterliegt den Gesetzen des Todes. Den unsterblichen Leib können wir uns nur schenken lassen von dem, der uns von seinem unsterblichen Fleisch und Blut zu essen und zu trinken gibt als Bausteine unseres zukünftigen Leibes. Der neue Leib, der uns Glied des Leibes Christi sein lässt, stammt aus der Zeugungsgeschichte Gottes. Er macht uns verwandt mit ihm. Wir können, wenn wir das Kreuz Christi aufnehmen und aus seinem Kelch trinken – wahrhaft Kinder Gottes werden, Fleisch von seinem Fleische.

c Die göttliche Speise als Einigungsform mit Christus

Eines Fleisches mit Gott sein, können wir nur, wenn wir uns ihm persönlich zu eigen geben wollen – mit Maria das Fiat sprechen wollen. Das Fleisch ist Ausdrucksform, Entäußerungsform des Geistes, Einigungsweise mit dem anderen, Einräumung für den anderen.

Auch von der Ehe sagt Christus: Sie werden zwei in einem Fleische sein, abbildlich zur Wesenseinheit der drei göttlichen Personen.

d Die Umwandlung in Christus als Voraussetzung für die Teilhabe am Leben des Dreifaltigen Gottes

Nur als Glieder des Leibes Christi – eines Fleisches mit ihm, wiedergeboren aus seiner Seitenwunde können wir als Kinder Gottes am innertrinitarischen Leben Gottes teilhaben.

Das Leben Gottes vollzieht sich als Geschichte der persönlichen Schenkung. Gegenseitige Schenkung bedeutet wechselseitige Entgegennahme des anderen – Selbstentäußerung als Einigungsform mit dem anderen.

3. Die heilige Messe – die Einladung zum himmlischen Hochzeitsmahl

Das Ziel der Geschichte ist das Hochzeitsmahl mit dem dreieinigen Gott, Christus sagt uns: *"Ich stehe vor der Türe und klopfe an, wer mir aufmacht, zu dem werde ich kommen und Mahl mit ihm halten"* (Off 3,20). *"Ich habe mich danach geseht, mit euch das Paschamahl zu halten"*, das Abschiedsmahl als Wegzehrung für das ewige Hochzeitsmahl.

"Die heilige Messe ist der Himmel auf Erden" sagt der Papst – sie lässt uns jetzt schon teilhaben am himmlischen Hochzeitsmahl.

Warum will Gott mit uns Mahl halten – als Angel- und Zielpunkt der Geschichte mit ihm?

Das Hochzeitsmahl des geschlachteten Lammes will uns teilhaben lassen an der Liebesgeschichte des Dreifaltigen Gottes – der Circumincessio der dreipersonalen Schenkung des einen göttlichen Wesens. Fleisch vom Fleische Christi, sind auch wir berufen, das mit Christus vereinigte menschliche Wesen, Wohnraum der dreifaltigen Liebe Gottes werden zu lassen.

a Das Hochzeitsmahl

Die Voraussetzung für die Teilhabe am himmlischen Hochzeitsmahl ist der aus der Seitenwunde Christi wiedergeborene und von seinem Fleische der Totalhingabe an Gott und den anderen Menschen ernährte neue Leib des Menschen.

b Die Hochzeitsspeise

Die Speise des himmlischen Hochzeitsmahles, die wir zu verkosten eingeladen sind, ist der Wille des Vaters. Christus sagt: *"Meine Speise ist es, den Willen des Vaters zu tun"*. Für uns als Glieder seines Leibes ist der Wille des Vaters auch unsere Speise.

Was ist der Wille – wie kann er Speise des Hochzeitsmahles sein?

Der Wille wurde in der christlichen Metaphysik als das Vermögen der Einigung mit dem erkannten Gut verstanden. Der Wille ist uns als die Fähigkeit der liebenden Anverwandlung an den anderen als anderen – neben der Erkenntniskraft unserer Seele – abbildlich zu Gott selbst – gegeben. Bei Ezechiel heißt es: *"Du hast mir einen Leib geschenkt, um deinen Willen zu erfüllen."* Der Leib in seiner Gestalt als eingefalteter, zurückgenommener Geist, drückt die Selbsteinräumung, Selbsteingrenzung der Liebe für den Geliebten aus.

c Die Frucht des Mahles

Die heilige Messe – als Angeld des himmlischen Hochzeitmahles, dem Ziel der Weltgeschichte, vollzieht die Wiedergeburt unseres Auferstehungsleibes aus der Seitenwunde Christi: *"Wer mein Fleisch isst, bleibt in mir, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage."* *"Wie ich durch den Vater lebe, so wird auch jeder durch mich leben, der mich isst"* (Joh. 6).

Fleisch von seinem Fleische, dürfen wir teilnehmen am himmlischen Hochzeitmahl, an der Schenkungsgeschichte der dreipersonalen Liebe.

XVIII B Teilhard de Chardins "Messe über die Welt

1. "Der Gott der kosmischen Synthese"

*"Da die derzeitige religiöse Krise aus dem Widerstreit zwischen dem Gott der übernatürlichen Offenbarung einerseits und der geheimnisvollen großen Gestalt des Universums andererseits erwächst, wird der Friede in unseren Glauben nur einziehen, wenn es uns gelingt, einzusehen, dass Gott und der Kosmos keine wahrhaften Feinde sind, dass es zwischen ihnen keinen Gegensatz gibt, dass vielmehr eine Konjunktion zwischen den beiden Sternen möglich ist, deren divergierende Anziehung unsere Seelen zu zerreißen droht."*¹

Den geschilderten vermeintlichen Gegensatz von Gott und dem von ihm geschaffenen Kosmos meint Teilhard ähnlich wie die von ihm ausdrücklich empfohlenen Pantheismen, z. B. Hegels oder Spinozas, dadurch versöhnen zu können, dass er vom *"Dieu de*

¹ Teilhard de Chardin, Mein Glaube, Olten 1974, 82.

complexité" spricht. Wir sollen nicht erschrecken, beruhigt uns Teilhard, der offenbar noch weiß, dass zum Wesen des metaphysisch verstandenen Gottesbegriffes die Einfachheit als Ausdruck seiner Vollkommenheit unabdingbar gehört!

Aber für Teilhard hat Gott *"zwei Gesichter"*: Einerseits ist Omega – Gott *"das letzte Glied der Reihe und doch zugleich außerhalb der Reihe"*². Immanent ist Gott *"ein Gott der kosmischen Synthese"* und ein *"Universalgott"*, der *"in der Anstrengung zu verwirklichen ist"* – transzendent ist *"Gott als unabhängiges Bewusstseinszentrum"* zu verstehen, als *"Persongott"* bzw. *"Überperson"*. Diese Theologie, abgeguckt am Deutschen Idealismus, erklärt Teilhard als *"höhere Form des Pantheismus"*⁴ und rechtfertigt damit seine evolutive Ansicht, nach der Gott nicht nur als transzendenter Schöpfer, als *"unbewegter Beweger"* tätig ist. Vielmehr besteht Omegas *"kosmische Funktion"* darin, *"das Einheitsstreben der denkenden Teilchen der Welt in Gang zu bringen und zu nähren."*⁵ Die radiale Energie der kosmischen Entwicklung soll *"durch das Wirken des ersten Bewegers vorwärts getrieben"* werden⁶, erklärt Teilhard und macht damit Gott ausdrücklich zu einem bewegten Beweger, d. h. zu einem durch die Evolution zu realisierenden Gott: *"un Dieu – universel à realiser dans l'effort."*

H. E. Hengstenberg beklagt diesen von Teilhard geschilderten Widerspruch in Gott: *"Es gehört zu den Unerhörtheiten bei Teilhard, dass er glaubt, ein persönlich-unabhängiger Gott und werdender Gott ließen sich vereinigen."*⁸

In der Tat, der Gott der Widerspruchseinheit, der Gott der zwei Gesichter – der Ewige und der durch die Zeit zu realisierende

² Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1965, [MK], 265.

⁴ MK, 290.

⁵ MK, 263.

⁶ MK, 266.

⁸ Hans-Eduard Hengstenberg, *Mensch und Materie – Zur Problematik Teilhard de Chardins*, Stuttgart 1965, [M+M], 188.

verschmelzen zu einer ewigen Zeit, dem Prozess des ewigen Stirb und Werde Hegels oder Marxens.

Zeit und Ewigkeit sind nur durch jene vollkommene Liebe wahrhaft zu vereinen, die die Zeit als Schenkungs- oder Entäußerungsform ihres eigenen perfekten Selbstbesitzes versteht.

Ein Gott, der durch seine Inkarnation erst selbst seine Vollendung erfahren muss, verschwindet in dem Medium seiner Selbstvermittlung. Die Welt, die nicht von einem transzendent sich unmittelbar selbst besitzenden Gott gemacht wird – vielmehr in dialektischer Wechselwirkungsmanie zur mitbestimmenden Ursache erklärt wird, erhebt sich über ihr angemessenes Produkt: *"die Welt erschafft sich noch immer, und was sich in ihr vollendet, ist Christus"*. "Wie in einer Ekstase" kommentiert Teilhard sich selbst: *"als ich dieses Wort gehört und begriffen hatte, schaute und gewahrte ich, dass ich durch die ganze Natur in Gott getaucht war... Ich fühlte Gott in der biologischen Strömung, er personifizierte sich in der Menschheit."*⁹

Gott-Omega wird zum *"Element des Aufstiegs"* gemacht, *"Gott ist für uns das ewige Wachstum"*.¹⁰

H. U. v. Balthasar konstatiert zu Recht: *"Bei Teilhard ist Gott wirklich nichts als der höchste Konvergenzpunkt der Dinge."* Balthasar warnt vor diesem *"Blendwerk"*, *"das aus dem in seiner Schöpfung sich ausdrückenden und liebevoll mitteilenden Gott ein "göttliches Gesamtsubjekt" macht, in das alles Geschaffene unterschiedslos aufgehoben wird."*¹¹

Das göttliche Gesamtsubjekt des ewigen Wachstums ist, konkret gesprochen, die Evolution der Materie. Aus der Materie soll nach Teilhard Omega als Produkt der Evolution *"auftauchen"*, um den

⁹ Teilhard de Chardin, Der Lobgesang des Alls, Olten 1961, [LA], 68.

¹⁰ MK, 289.

¹¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Das Ganze im Fragment, Einsiedeln 1963, [Balthasar, Das Ganze im Fragment], 202.

"physischen Unermesslichkeiten der Dauer und des Raumes koextensiv zu werden", und sich damit als "Alpha und Omega zu offenbaren."¹²

Nach Teilhards Auffassung war Christus *"seit je" "dunkel" als "Element" in der Materie "vorhanden"*, um den Entwicklungsgang der Evolution zu lenken. Entsprechend ist auch die Vergöttlichung der Materie zu verstehen, die in verschiedenen Hymnen an die Materie zum Ausdruck kommt. Im *"Gebet an die Materie"* bittet Teilhard: *"Materie, die du bereicherst und zerstörst, durch deinen Widerstand härte mich, vergöttliche mich."*

Nicht nur im Rückfall in den die metaphysischen Unterscheidungen aufhebenden Mythos wird die Materie mit der Personalität des dreieinigen Gottes vertauscht – konsequentermaßen muss in das monistische *"Gesamtsubjekt Materie"* auch der Widerspruch zur Vollendung des Seins als dem Guten, Wahren und Schönen – die Zerstörungskraft der Unwahrheit als entwickelndes Prinzip mit aufgenommen werden. Spätestens dadurch wird die dialektische Herkunft des Teilhardschen Denkens deutlich, das seine Wurzeln nicht nur im Deutschen Idealismus oder Marxismus hat, der das Böse als das nur *"sogenannte Böse"* als Prinzip der Höherentwicklung rechtfertigt – sondern auch in der Darwinistischen Konkretion dieser Dialektik, die die Aggression zum selektiven Prinzip der Evolution erklärt. Mit der Preisgabe des sich in höchster Perfektion des Guten, Wahren und Schönen durch sich selbst besitzenden persönlichen Gottes wird auch das Streben nach diesem höchsten Gut zugunsten allgemeiner Entwicklungsgesetze aufgegeben.

2. Schöpfung – die Selbstrealisation Gottes?

¹² LA, 113.

Der dialektisch verstandene Gott setzt sich in seiner Schöpfung notwendigerweise selbst entgegen, um durch Selbstentgegensetzung objektiviert, sich reflektiert mit sich selbst zu identifizieren bzw. als selbstbewusstes Subjekt aus dem differenzlosen Substrat seiner Materialität *"aufzutauchen"*.

Teilhard's Gott der steigenden *"Komplexität"* setzt als *"Antipode seiner selbst"* eine *"zersetzte Vielheit"* von *"Nichtsein außerhalb seiner selbst"*.¹³ Die vielen Einzelheiten welthaften Seins: Atome, Moleküle, Organismen, Personen müssen als solche überwunden werden, um im Kampf ums Dasein zu Momenten komplexer Einheit aufzusteigen! Das Einzelne an sich hat keinen welthaften Bestand. Es ist das aufzuhebende Material der Schöpfungstätigkeit Omegas, die im *"Vereinigen"* besteht. Omega wird als *"additives Prinzip"* verstanden. Durch *"Vereinigen und Addieren"* wird *"eine bestimmte Zahl von Elementen zu einem in sich geschlossenen Ganzen mit bestimmtem Radius zusammengefasst."*¹⁴

Durch das Anwachsen der tangentialen Energie, d. h. der Quantitäten soll, gemäß marxistischer Vorgabe, der Umschlag in die höhere Form der radialen Energie erfolgen. Die durch *"Transformation"* entstandene neue *"innere Zentriertheit"* der wachsenden radialen Energie tritt bei Teilhard an die Stelle des klassisch-metaphysischen Formprinzips als Ausdruck der göttlichen Schöpfungs-idee. Das als Funktion der tangentialen Energie durch eine entsprechende *"Menge"* entstandene *"Innenwesen"* der jeweils entwickelten Organismen stellt, da keine Idee als Einigungsform besitzend, nur eine *"Durchgangsweise"* dar.

Nicht einmal naturwissenschaftlich lässt sich das gestaltende Formprinzip der Organismen durch gebündelte, neu konzentrierte Stoffmengen ersetzen. Wolfgang Kuhn z. B. zeigt, dass für die

¹³ Vgl. Pierre Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963.

¹⁴ Teilhard de Chardin, *Entstehung des Menschen*, München 1961, [Chardin, *Entstehung des Menschen*], 20.

Existenz sinnvoller Stoffanordnungen immer schon ein *"Mehr als Materie"*, ein *"immaterielles Prinzip"* vorausgesetzt ist. Eine gewisse Dualität von Materie und Geist ist unaufgebar, wenn nicht die Ontologie des Lebendigen zerstört werden soll.¹⁵

Auch der Biologe Adolf Portmann¹⁶ macht darauf aufmerksam, dass Teilhard alle Seitenformen, unheilvoll vereinheitlichend, nicht als einfache Urgestalten verstehen kann, sondern sie nur *"physikalisch"* als *"Korpuskel"* beschreibt. Entsprechend wird der für die Höherentwicklung notwendige Zustandswechsel der Materie von Teilhard durch *"Druck"*, *"Verdichtung"*, *"Zusammenrollung"*, *"Erhöhung der Temperatur"* erklärt.

Entscheidend wird diese primär quantitative Sicht der Wirklichkeit für die Bestimmung des Geistes. Geist und Materie verlieren in dieser dialektischen Komplexionstheorie Teilhards ihr Wesen, d. h. ihre Eigenständigkeit als nicht aufeinander rückführbare Prinzipien.

"Auf allen Stufen der Größe und Komplexität sind die kosmischen Korpuskel" erklärt Teilhard, *"physische Zentren in bezug auf sich selbst und zugleich infinitesimale psychische Zentren des Universums. Mit anderen Worten, das Bewusstsein ist eine universelle molekulare Eigenschaft; und der molekulare Zustand der Welt ist Ausdruck des pluralisierten Zustands einer Möglichkeit universellen Bewusstseins."*¹⁷

Teilhard will uns mit seiner monistischen Evolutionstheorie erklären, dass *"geistige Vervollkommnung und stoffliche Synthese nur die beiden Seiten ein und derselben Erscheinung sind."*¹⁸ Alles welthafte Sein vom Atom bis zu Omega ist wie eine Ellipse mit zwei Brennpunkten: *"stoffliche Organisation und psychische*

¹⁵ Vgl. Wolfgang Kuhn, Teilhard de Chardin und die Biologie, in: Stimmen der Zeit, Bd. 172, Freiburg 1919 - 1923; M + M, 176.

¹⁶ Adolf Portmann, Der Pfeil des Humanen. Über Teilhard de Chardin, Freiburg 1965.

¹⁷ Teilhard de Chardin, Die menschliche Energie, Olten 1966, [ME], 336.

¹⁸ MK, 36.

Konzentration, die sich beide solidarisch ändern"¹⁹, bestimmt. Mit dieser Phänomenbeschreibung will Teilhard das Problem, "auf das sich im Grunde die ganze Physik, die ganze Philosophie und die ganze Religion zurückführen lässt: Koexistenz und Gegensätze von Geist und Materie", lösen: "In natura rerum ist das eine vom anderen untrennbar, das eine geschieht nicht ohne das andere und zwar aus gutem Grunde – weil das eine wesentlich in Folge des anderen auftritt... Kein Geist – nicht einmal Gott existiert oder könnte ohne ein mit ihm verbundenes Vieles existieren... Konkret gibt es nicht Materie und Geist – vielmehr existiert nur die Geist werdende Materie."²⁰

Nach dieser mythologischen Spekulation soll der Geist also nicht nur mit der Materie zusammen auftreten, sie als Basis voraussetzend – auch das wäre für Gott als Schöpfer aller Dinge ein unerträglicher Widerspruch – sondern "begründetermaßen in Folge einer stofflichen Synthese". Wenn der Geist also wirklich, materialistisch gedacht, als Produkt "stofflicher Organisation" entstehen soll, dann verschwindet er trotz aller behaupteten dialektischen "Übergänge des einen in das andere" in das "Selbstbewusstsein der Evolution".²¹

Der Geist besitzt also nicht sich selbst und ist in unsterblicher Einfachheit mit sich identisch, sondern ist "etwas an der Korpuskel"²², "Höhepunkt des Stoffes"!

Der Geist Gottes oder des Menschen muss demnach als Verinnerlichung der Materie in Folge steigender Komplexität der voranschreitenden Evolution verstanden werden. Entsprechend behauptet Teilhard, dass es nicht Geist und Materie, sondern aufgrund von "Verdichtung" und "Zusammenrollung" nur Geist werdende Materie gibt.

¹⁹ MK, 36.

²⁰ ME, 75.

²¹ Vgl. MK, 39.

²² MK, 36.

"Als die Elemente Zentren wurden und daher Personen", als "letzte aus den kosmischen Partikeln hervorgehend" – geschah "der Sprung vom Instinkt zum Denken".²³ Durch "Zentrierung" von "Lebenskörnern" soll sich eine Sammlung von "Denkkörnern"²⁴ als wesensnotwendig für Personen ereignen.

Das *"Mehr"* der menschlichen Person, verglichen mit anderen Lebewesen oder anorganischen Gebilden wird nach Teilhard als *"Zustandsänderung der evolutiven Substanz"* verstanden!

Aus der von Gott abbildlich zu sich selbst geschaffenen einzigartigen sich selbst in unteilbarer Einfachheit besitzenden und daher unsterblichen Geistseele – *"ich habe dich bei deinem Namen gerufen"* – wird eine vorübergehende Ansammlung von *"Denkkörnern"*, die, so wie sie zufällig zusammenkommen, auch wieder zerfallen entsprechend der *"Zerstörungskraft der Materie."*

"Die Raum-Zeit, in die unsere Körper schon eingebettet sind, dringt wie ein feines Fluidum in unsere Seele. Sie füllt sie an und prägt sie. Sie vermischt sich derart mit den Kräften der Seele, dass diese kaum mehr weiß, wie sie jene von ihren eigenen Bewegungen unterscheiden soll. Dieser Flut, die nur als Wachstum des Bewusstseins zu definieren ist, entgeht nichts, nicht einmal die höchsten Äußerungen unseres Wesens."²⁵

Paul Schütz bemerkt dazu: "das könnte auch ein Diabolus gesagt haben, denn es müsste seine Freude sein, die menschliche Seele so im Weltenstaub zu zerstreuen, dass sie sich nicht mehr von ihm unterscheiden und sich nicht mehr identifizieren kann."²⁶

Das unableitbare Phänomen der schöpferischen Entäußerung Gottes, der uns Geist von seinem Geiste in einen aus der Seitenwunde Christi wiedergeborenen Leib einhaucht, wird

²³ MK, 167.

²⁴ MK, 160.

²⁵ MK, 210.

²⁶ Paul Schütz, Parusia. Hoffnung und Prophetie, Heidelberg 1960, 461.

diabolisch von Teilhard in das Gegenteil pervertiert: nicht der Geist drückt sich in einem von ihm geformten Leibe aus – sondern umgekehrt – der Geist wird zum *"Epiphänomen der stofflichen Komplexität"* entpersonalisiert. Damit werden in der Tat – wie Hengstenberg warnt, *"Tore für den Einbruch einer dämonischen Nachtseite eröffnet."*²⁷

3. "Durch natürliche Evolution empor zu Gott"

In der letzten Tagesbucheintragung am Gründonnerstag vor seinem Tode fasst Teilhard *"die beiden Artikel seines Credo"* zusammen: *"das Universum ist zentriert evolutiv nach oben, nach vorne – Christus ist sein Zentrum."* Entsprechend nennt Teilhard de Chardin die einzige Tat der Welt *"die Inkorporation der Gläubigen in Christus – diese vollzieht sich wie eine natürliche Evolution."*²⁸

"Empor zu Gott durch die Welt". Nicht verlassen sollen wir die Welt, die sich von Gott durch Erbsünde und persönliche Schuld getrennt hat – sondern hegelianisch-marxistisch, die Welt als kosmischen Leib Christi verstehen, in den wir durch *"natürliche Evolution"* eingestiftet werden sollen, damit Christus seine Vollendung durch uns erfahren kann.

Der dialektische Gottesbegriff Teilhards zwingt ihn – wie Hegel und Schelling – Schöpfung als notwendige Selbstentäußerung zum Zwecke der bewussten Selbsterstellung Gottes – und entsprechend Erlösung – als Synthesis mit dem Ziele der Artikulation vorübergehend für sich gesetzter Einzelheiten zu denken. Christus wird als *"Durchgang"* bezeichnet. Hegel spricht vom *"Gang Gottes durch die Welt"*, durch den er sich als *"Subjekt der Evolution"* erweist. Schon immer *"eingetaucht"* in den anfänglichen Werdeprozess der Materie, *"dunkel schon als Keim"*

²⁷ M + M, 174.

²⁸ LA, 39.

vorhanden", treibt der "von unten kommende Christus" die Evolution voran.

*"Um die erhabenen Energien zu retten und zu bilden, steigt die Macht des inkarnierten Wortes bis zum dunkelsten Grund der untersten Kräfte hinab und die Inkarnation wird erst vollendet sein, wenn der erlesene Substanzteil, den jedes Objekt einschließt, das ein erstes Mal in unseren Seelen, ein zweites Mal mit unseren Seelen in Jesus vergeistigt worden ist, sich mit dem endgültigen Zentrum seiner Ergänzung verbunden haben wird."*³⁰

Inkarnation des Logos wird von Teilhard als jener evolutive Akt verstanden, der die Geistwerdung der Materie, bzw. "die Sublimation"³¹ der Naturkräfte zum Inhalt hat. Nicht die zweite Person Gottes nimmt zu ihrer göttlichen Wesenheit in hypostatischer Union "ungetrennt und unvermischt" die menschliche Natur als zweite hinzu, sondern diese personale Einigung Gottes mit dem Menschen wird pervertiert in den kosmischen Prozess der Evolution zum Zwecke der Vergeistigung aller welthaften Materie. Inkarnation des Logos geschieht nicht zum Zwecke der Erlösung der gefallenen Geschöpfe, sondern zur "Rettung", "Vervollkommnung" Gottes, der nur im "Durchgang durch die Welt" sich vom Unbewussten zum Selbstbewussten erheben kann.

Da Inkarnation nicht personal, sondern funktional-prozessual verstanden wird, spricht Teilhard konsequentermaßen von "Christifikation" oder auch von der "Christogenese des Kosmos", durch die nicht nur die materiellen Energien hochgebildet, "vergeistigt" werden, sondern auch "Christus" selbst durch die Evolution "gerettet" wird. *"En vérité, le Christ sauve. Mais ne faut-il pas ajouter immédiatement qu' il est en même temps sauvé par l'Evolution!"*³²

³⁰ MD, 49.

³¹ Ebd.

³² M + M, 186; vgl. auch 169.

Omega kann durch seine Inkarnation als "*Basis der Evolution*" nur dann sein Ziel, "*Spitze der Evolution*" zu werden, erreichen, wenn er alle welthaften Energien zu einem "*Welt-Geist*", "*dem Geist der Erde*" vereint und sublimiert hat. Diesen Einheitsgeist, der alle Weltelemente einschließlich der menschlichen Seelen zu einem "*Bewusstseinskollektiv*"³³ zusammenfasst, nennt Teilhard: "*Spannung des Bewusstseins an der Oberfläche der Erde.*"³⁴

Alles an sich ziehend "*amorisiert*" Omega die Welt. "*Christus, den wir in allen Dingen hervorbringen oder erleiden*"³⁵ ist nach Teilhard unmittelbar so gegenwärtig, dass "*automatisch die göttlichen Milieus dazu tendieren, sich ineinander zu verschweißen.*"³⁶ "*Der lebendige Determinismus der göttlichen Gegenwart*" führt auch zu einer "*mehr oder weniger bewussten Kohäsion der Seelen.*"³⁷ Omega wird "*Zentrum der Zentren*". Als "*Universalperson*"³⁸ bzw. "*Personalität des Universums*"³⁹ – vereinigt Omega alle vergeistigten Zentren, besonders die an der Spitze der Evolution entstandenen Personen!

Eine Person in einer anderen Person ist ein absoluter ontologischer Widerspruch, bemerkt Hengstenberg. Auch Henry de Lubac nennt diese Zusammenfassung des kosmischen Geschehens zu einer Universalperson "*überflüssig und gewagt*". Für Teilhard bedeutet diese Vereinigung des Kosmos mit sich selbst nur letzte Konsequenz. Hegel würde sagen: die evolutionäre Substanz muss Subjekt werden!

Schöpfung: Setzung der welthaften Einzelheiten bzw. an sich wertloser "*Nichtse*" und Erlösung: Aufhebung der Teile in immer komplexere Einheiten von Molekülen und Organismen bedeutet

³³ MK, 244.

³⁴ LA, 120.

³⁵ Ebd., 150.

³⁶ Ebd., 183.

³⁷ Ebd., 183.

³⁸ Ebd., S. 82.

³⁹ Ebd., 82.

für Teilhard immer *"Einigung der Welt in einer organischen Vereinigung mit sich selbst."*⁴¹

Schöpfung und Erlösung im Zeichen vereinigender Liebe zu denken, besticht auf den ersten Blick. Aber zur wahren Liebesgeschichte gehören freie Personen, die sich gegenseitig schenken. Gott, der sich so vollkommen durch sich selbst besitzt, dass er sein innertrinitarisches Wesen dem Sohn und dem Heiligen Geist zum Mitbesitz schenkt, schafft auch den Menschen abbildlich zu sich selbst so, dass auch er seinen persönlichen von Gott mitgeteilten Geist eingefaltet in der persönlichen Leibnatur einem anderen Menschen mitteilen kann, auf das *"Mann und Frau eines sein werden in einem Fleische"*.

Die Freiheit als Voraussetzung jeder persönlichen Einigung in Liebe kennt Teilhard so wenig wie den Missbrauch dieser Freiheit – die egoistische Unterwerfung des anderen zum Zwecke eigener Höherentwicklung. Teilhard wie Hegel und nach ihm alle anderen Evolutionisten – *"ohne Hegel kein Darwin"* (Nietzsche) – kennen als einzige Kommunikationsform mechanische Gesetze bzw. Naturtriebe. Hengstenberg übersetzt Liebe in Teilhards progressivistischem Weltbild mit *"determinierendem Vereinigungsdrang."*⁴²

Aus der Gegenwärtigkeit Gottes droht bei Teilhard ein allwirksamer physischer Druck zu werden. Nur durch *"Mystifikation"* kann man das, was Teilhard als Vereinigung, als die alles zusammenfassende Kraft der evolutiven Entwicklung bezeichnet, Liebe nennen. Teilhards *"kausalistisch-prozessualistische Denkform"* stellt die Einigung von Gott und Mensch nur naturalistisch vor. Wir werden *"mit Gott zu einem komplexen Ding gemacht"*.⁴³ Konsequentermaßen können Teile, mehr oder weniger verinnerlichte Korpuskel – auch die Personen sind ja für Teilhard nur durch äußeren Druck

⁴¹ MK, 289.

⁴² M + M, 182.

⁴³ Chardin, Entstehung des Menschen, 129.

zusammengeschweißte Teilchen – keine persönlichen Entscheidungen treffen im Sinne schenkender Hingabe oder angemäßer Übermächtigung anderer Personen.

Gemäß seiner mechanistischen Auffassung der Welt gibt es für Teilhard auch nur eine Grundform von Energie, auf die alle anderen Formen von geistiger Verbindung zurückgeführt werden. Die menschliche Energie ist die *"Kondensation der kosmischen Energie"*. Die moralische Energie unterscheidet sich von der physischen Energie nur durch ihren Bewusstseinsgrad. Das heißt, moralische Gesetze stellen das Selbstbewusstsein der physikalischen dar, so dass Teilhard sagen kann: *"dass die Moral die ans Ziel gelangte Mechanik oder Biologie sei."*⁴⁴

Über Gut und Böse entscheidet also nicht der Mensch, der gar keine Vollmacht dazu besitzt, sondern die Evolution! *"Verantwortung"* nennt Teilhard: *"eine besondere Seite der Kosmogense"*.

Die sittliche Voraussetzung für Erlösung schafft die Evolution: Wenn der Einigungsprozess steigender Komplexität bis an die Grenze vorangetrieben ist, gibt es keine hemmende Korruption mehr. Die Evolution, so begründet Teilhard die Überwindung des Bösen durch Höherentwicklung, ist *"irreversibel"*.⁴⁵ So wie die Evolution geworden ist, in immer höheren Formen der Einigung mit sich selbst, ist sie notwendigerweise gut! Gut, weil sie alle wertlosen Einzelheiten zurückgelassen, bzw. in komplexeren Einheiten aufgehoben hat. Das Böse ist also nur eine vorübergehend notwendige Begleiterscheinung einer sich *"einrollenden Welt"*.

"Der Übergang zu Gott" ist also in dem Maße vollzogen, als das Böse, das *"Übergewicht des Vielen"* evolutiv überwunden wurde!

⁴⁴ LA, 131.

⁴⁵ Ebd., 86.

H. U. v. Balthasar kommentiert zurecht: "Evolution ist die ungünstigste Kategorie, um irgend etwas am Christlichen zu erklären."⁴⁶

4. Eucharistische Transformation – die fortschreitende Konsekration der Welt

*"Beide, der kosmische und mystische Leib Christi sind und werden zugleich – identisch werden sie erst, wenn Christus vollendet sein wird."*⁴⁷ Entsprechend seiner evolutionären Auffassung von Natur und Gnade, d. h. der Aufhebung der Gnade in die Natur, versucht Teilhard nun auch die *"eucharistische Transformation"* als *"fortschreitende Konsekration der Welt"* zu verstehen. Die Transsubstantiation von Brot und Wein soll ihre Vollendung in der Opferung der *"Totalität der Welt"* als Voraussetzung dafür finden, dass *"schlechthin alles in Christus verwandelt wird."*⁴⁸ In jedem Individuum soll im Laufe der Entwicklung der Kirche und darüber hinaus in der sie vollendenden Weltgeschichte *"das einzige Ereignis: die Inkarnation durch die Eucharistie verwirklicht werden."*⁴⁹

Die Messe über die Welt vollzieht nach Teilhard diese Inkorporation allen welthaften Seins in Christus als *"Basis und Spitze der Evolution."*

*"Auf dem Altar der ganzen Welt"*⁵⁰ opfert Teilhard *"das Wachstum der Welt"*⁵¹, das *"zum Geist konvergieren wird."*⁵² *"Diese totale Hostie"*⁵³ soll *"in geheimnisvoller Weise Hunger und Durst Christi stillen"*, der dieses Opfer zur Verwandlung in seinen Leib, dem *"ewigen Milieu ohne Dauer und Raum, in das schrittweise*

⁴⁶ Hans Urs von Balthasar, Die Spiritualität Teilhard de Chardins, In: Wort und Wahrheit, Mai 1963, 347.

⁴⁷ Teilhard de Chardin, la vie cosmique, 48.

⁴⁸ LA, 154, 150.

⁴⁹ Vgl. ebd., 151.

⁵⁰ LA, 15.

⁵¹ LA, 15.

⁵² LA, 13.

⁵³ LA, 15.

unser Universum emergiert"⁵⁴, "bedarf".⁵⁵ "Das Geschöpf, geboren und getragen vom Trieb einer unbeendbaren Evolution"⁵⁶, muss bis in seine "Ursprünge neu geordnet" werden durch das "Feuer des Herrn" das alles... "jene Triebkraft des Kosmos natürlich durchdringt."⁵⁷ Christi Leben wird in dem "Augenblick für uns in das Sakrament der Welt eingehen."⁵⁸ "Wenn ich fest daran glaube, dass alles um mich herum der Leib und das Blut des Wortes ist, dann geschieht für mich die wunderbare Diaphanie, die objektiv in der Tiefe allen Tuns und jeden Elements die leuchtende Wärme ein und desselben Lebens durchscheinen lässt."⁵⁹

"Wenn das Feuer in das Herz der Welt hinabgestiegen ist, so letztlich, um mich zu ergreifen und um mich zu verzehren."⁶⁰ Deswegen meint Teilhard "der Kommunion zustimmen zu müssen, die Christus in meiner Person die Nahrung geben wird, die zu suchen er letztlich gekommen ist."⁶¹

Tapfer will sich Teilhard dem "furchtbaren Wirken der Auflösung" überlassen, durch die die "göttliche Gegenwart" sich an die Stelle seiner "engen Personalität" setzt.⁶² Zum Abschluss seiner Messe über die Welt erklärt Teilhard "wer leidenschaftlich Jesus verborgen in den Kräften geliebt hat, die die Erde sterben lassen, den wird die Erde sterbend in ihre Riesenarme schließen und mit ihr wird er im Schoße Gottes aufwachen."⁶³

In den Frühschriften verdeutlicht Teilhard diese Aussage: "es gibt eine Vereinigung mit Gott und eine Vereinigung mit der Erde und eine Vereinigung mit Gott durch die Erde."⁶⁴ Die Erde ist für

⁵⁴ LA, 17.

⁵⁵ LA, 15.

⁵⁶ LA, 19.

⁵⁷ LA, 20.

⁵⁸ LA, 23.

⁵⁹ LA, 27.

⁶⁰ LA, 29.

⁶¹ LA, 29.

⁶² LA, 33f.

⁶³ LA, 34.

⁶⁴ Teilhard de Chardin, Frühe Schriften, Freiburg 1968, 5.

Teilhard das "Sakrament der Welt", weil sie diaphan geworden, Omega aufleuchten lässt. Diese Naturalisierung der Glaubensgeheimnisse führt auch dazu, aus dem Sühnetod Christi für unsere Sünde den Tod ganz allgemein als das verzehrende und reinigende Feuer anzusehen, das den Teil geläutert ins Ganze zurückführt. Christus beschenkt uns nicht im Sakrament seines persönlichen Leibes und Blutes mit seiner erlösenden Gegenwart – sondern verzehrt uns, sich an unsere Stelle setzend! Omega braucht die Opferspeise: das Wachstum dieser Welt, um seinen eigenen Hunger nach Vollendung bzw. Ergänzung seiner Teile zu stillen!

*"Etwas Unheimliches, Diabolisches"*⁶⁵ kommentiert der protestantische Theologe G. Steck. Wer ist dieser *"Geist der Erde"*? dessen Erscheinen Vernichtung bedeutet. Bestimmt nicht Christus, vielmehr der Antichrist, der sich anmaßt, Fürst dieser Welt zu sein.

5. Teilhard de Chardins mythologische Aufhebung der sakramentalen Kirche

Aus dem Bemühen Teilhards über alle konfessionellen Grenzen hinweg *"Christus als den im Universum Anzubetenden"* zu verkünden, ist die Anbetung des Universums als Christus geworden! Alle metaphysisch-theologischen Unterscheidungen sind in einem Naturmythos aufgehoben, der Christus als *"organisches Zentrum"* dieser Erde, als Naturtrieb verherrlicht!

Wen die Erde sterbend in ihre Riesenarme schließt, der *"erwacht"* nicht im *"Schoße Gottes"* – sondern unterliegt den Gesetzen der Entropie. Tod schlägt nicht dialektisch in Auferstehung um. Hegel kann auch nicht durch Darwin oder neodarwinistische Evolutionisten bewiesen werden. Hegels Anspruch, im Namen des Herrn dieser Welt Christi gnadenhafte Versöhnung als

⁶⁵ G. Steck, Das Phänomen Mensch, In: Offene Welt, 1961, 533.

natürliches Ereignis synthetisierender Evolution auszugeben, misslingt gründlich! Rechtfertigung der Sünde muss auch den Tod – der Sünde Sold – als Prinzip der Höherentwicklung, d. h. der Auferstehung des Teiles im Ganzen preisen.

Aber wir sind keine Teile, die immer schon in das umgreifende Ganze gehören, deren Position: Setzung und Aufhebung vertauschbar ist. *"Der Übergang zu Gott"* ist nicht das Produkt materieller Entwicklungsgesetze. *"Das Geheimnis der Entwicklung der Menschheit"* liegt nicht *"in den Eigenschaften der Materie"*. Die Materie ist nicht das Subjekt der Evolution, auch dann nicht, wenn *"Christus in ihrem Schoße verborgen keimhaft"* von Teilhard angesiedelt wird.

Gott bleibt trotz sakramentaler Gegenwart der trinitarisch Transzendente. Die Welt ist nicht die Naturseite Gottes, die er durchwandern muss, um, gestärkt durch materielle *"Nahrung"*, sich endgültig mit sich selbst zu identifizieren. Der sakramentale Leib Christi, das Angeld unserer erlösten Auferstehung zum Leben in seinem zukünftigen himmlischen Reiche – *"wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben"* – ist aufgrund der Repräsentation des Kreuzesopfers Christi – Gott selbst, der sich uns in der verborgenen Gestalt von Brot und Wein ganz schenkt. Die durch die Kreuzigung aufgeopferte Materie menschlichen Lebens wird die Schenkungsform der sich in anverwandelter Liebe auf engstem Raum zurückgenommenen Gottheit. Materie ist schenkende Mitteilungsform des personal über sich verfügenden Geistes – und nicht umgekehrt – Entwicklungsprinzip des Geistes. Materie geht deswegen nicht, vom Geist überwunden in diesen über. Es wird in alle Ewigkeit nicht *"Geist werdende Materie"* mit dem Menschen als Durchgangsform geben, sondern Menschen mit personalem Geist und Auferstehungsleib, wiedergeboren aus der Seitenwunde Christi am Kreuze, von Christus in sein himmlisches Jerusalem berufen.

XVIII. C Karl Rahners Aufhebung des heiligen Messopfers in die kosmische Ekklesiologie im Rückgriff auf Hegel und Teilhard de Chardin

Rahner *"wagt"* im Blick auf die modernen Wissenschaften den einzigartigen Versuch einer systematischen Versöhnung der Dialektik des deutschen Idealismus bzw. Existentialismus und der sich konkretisierenden Evolutionstheorien mit der christlichen Theologie. Er war sich dieses *"Wagnisses sehr bewusst"*⁶⁶, denn die Widerspruchsfreiheit von Wissenschaft und katholischer Theologie, von Natur und Gnade ist mit der dialektisch denkenden Moderne nur in der von Rahner beanspruchten *"Geschichtlichkeit der Kirche"* – die christliche Offenbarung wird von Rahner *"als Ergebnis einer langen Entwicklung der Menschheits- und Geistesgeschichte"*⁶⁷ verstanden – in Überwindung von ihm so genannter *"später neutestamentlicher Christologien"* der lehramtlichen Dogmatik zu erreichen. *"Mit Hegel"*⁶⁸, der seine Dialektik ausdrücklich im Rückgang auf Martin Luther entwickelt, will Rahner der vom Widerspruch geschüttelten Glaubensnot unserer Tage dadurch begegnen, dass er das *"Christentum auf den Begriff"*⁶⁹ bringt. In Weiterführung der Hegelschen Forderung gilt es, das bloße Faktum der Inkarnation des Logos in die Faktizität der Vernunft aufzuheben.

Damit sinkt die Theologie zur *"aposteriorischen Deutung der ursprünglich transzendentalen Erfahrung des Menschen"* herab.⁷⁰ *"Die christliche Lehre ... sagt also dem Menschen"* nur noch *"sein eigenes, wenn auch unreflex vollzogenes Selbstverständnis aus."*⁷¹

⁶⁶ Karl Rahner, *Kritisches Wort*, Freiburg 1970, 9.

⁶⁷ Rahner, *Grundkurs*, 123.

⁶⁸ Ebd., 13.

⁶⁹ Ebd., 13.

⁷⁰ Ebd., 136/137.

⁷¹ Ebd., 132/133.

Theologie ist Konkretion der Anthropologie – nicht umgekehrt: die philosophische Anthropologie wird nicht durch die Offenbarung von ihren Aporien befreit, sondern zum Maßstab für die Theologie erhoben!

Das geschichtliche Verständnis der Wirklichkeit lässt Rahner *"vom heutigen evolutionären Weltbild ausgehen, dieses mehr voraussetzend als darstellend."*⁷² *"Wie etwa bei Teilhard de Chardin"* will Rahner *"die Grundstrukturen der einen Geschichte entwickeln"* und zeigen, wie *"auch noch das Höchste, wenn auch wesentlich Neue als Abwandlung des Früheren verstanden werden kann."*⁷³

"Die Erfahrungstatsache des Werdens" erklärt Rahner entsprechend seiner maßgeblichen Ausrichtung an der welthaften Wirklichkeit zum *"Grundaxiom der Theologie"*.

Wie kann die Theologie, deren Gegenstand der ewige unveränderliche Gott ist, das Werden zum Prinzip erheben – und mit dem absoluten Sein vertauschen? Nur dann, wenn die Menschwerdung Gottes, die Inkarnation des ewigen Logos, wie bei Hegel als Akt der notwendigen Selbstverwirklichung Gottes pervertiert wird. Genau das vollzieht Rahner. Er zieht die Konsequenz aus seiner Voraussetzung, dem Grundaxiom des Werdens und erklärt: *"dann versteht man Geist und Materie als untrennbare Momente."*⁷⁴ Gleichmaßen erklärt Teilhard de Chardin: *"Kein Geist – nicht einmal Gott existiert oder könnte ohne ein mit ihm verbundenes Vieles existieren ... konkret gibt es nicht Materie und Geist, vielmehr existiert nur die Geist werdende Materie."*⁷⁵

⁷² Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 185.

⁷³ Ebd., 194.

⁷⁴ Ebd., 190/191.

⁷⁵ ME, 75/76.

Nicht der perfekte Selbstbesitz des göttlichen Geistes entäußert sich zum Zwecke unserer Erlösung – sondern der unbewusste göttliche Geist soll durch seine Weltwerdung erst zu sich selbst kommen!

"Die Wirklichkeit der Welt" wird damit von Karl Rahner *"mit der Wirklichkeit des Logos Gottes selber"* identifiziert. Durch die *"Weltwerdung Gottes"* – nicht durch die Annahme einer zweiten menschlichen Natur, geboren aus der Jungfrau Maria, wird der ewige Logos Mensch. *"Von unten,"* aus der dunklen, unbewussten Natur steigt Christus als zu sich selbst kommender Kosmos auf. *"Dann haben wir die Idee der christlichen Erlösung so, dass sie sich von selbst aus einer christlichen evolutiven Weltkonzeption ergibt"*⁷⁶, rechtfertigt Rahner die Vertauschung der entäußernden Liebe Gottes mit der Selbstrealisation des Kosmos. Die vorausgesetzten Prinzipien der Theologie Karl Rahners sollen den Kosmos als die Entwicklungsgeschichte Gottes entfalten! Die dialektische Verknüpfung von Geist und Materie, Einheit und Vielheit, von Sein und Werden hat die Gnade schon im Ansatz in die Natur aufgehoben.

1. "Alle Theologie ist in alle Ewigkeit Anthropologie" Die trinitarische Selbstherstellung Gottes vermittelt des Menschen

Seiner dialektischen Theologie entsprechend, die das Werden zum Grundaxiom erhoben hat, identifiziert Rahner die immanente Trinität mit der ökonomischen. Die *"ökonomische heilsgeschichtliche Trinität ist die immanente"*⁷⁷, versichert Rahner mit der Konsequenz, dass Gott ausschließlich – im Sinne Hegels – als *"der Gott für uns, der am anderen seiner selbst wird"*⁷⁸, verstanden werden soll. Aus den eigenständigen

⁷⁶ Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 216.

⁷⁷ Rahner, Grundkurs, 141/142.

⁷⁸ Vgl. Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 205.

göttlichen Personen, dem Vater, der den Sohn ebenbildlich zu sich zeugt und mit ihm den wesensgleichen Heiligen Geist haucht, werden *"Gegebenheitsweisen des einen und selben Gottes für uns."*⁷⁹

Es gibt daher nach Rahner innertrinitarisch nicht ein *"gegenseitiges Du"*. *"Der Sohn" wird als die "Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als sagend konzipiert werden darf, und der Heilige Geist als die Gabe, die nicht nochmals gibt"*⁸⁰, verstanden.

Aus den göttlichen Personen werden Momente bzw. Funktionen im Prozess der Selbstherstellung des göttlichen Geistes im Gang durch die Welt.

B. J. Hilberath kommt zu der gleichen Feststellung: *"In Rahners Trinitätstheologie kommt letztlich der Sache nach der Personenbegriff zum Verschwinden."*⁸¹

Die Einheit der drei göttlichen Personen im göttlichen Wesen wird vertauscht mit Phasenabschnitten im Weltwerdungsakt Gottes. Nicht im Wesen sind die drei göttlichen Personen geeint, sondern durch den vermittelnden Weltprozess. An die Stelle der personalen Schenkungsgeschichte Gottes tritt der Prozess der bewussten Selbstherstellung des göttlichen Geistes! Die Kenosis Gottes, die innertrinitarische Selbstauszeugung Gottes, wird pervertiert zur Genesis Gottes! Die Dynamik des Werdens besteht nicht in der Selbstmitteilung des Vollkommenen an den Anderen als Anderen – sondern im Gegenteil – in der Selbstvermittlung durch den Anderen.

Rahner konkretisiert mit dem Begriff des Werdens Luther und Hegel, die die Negativität in Gott, das behauptete Böse, in den Prozess der notwendigen Selbstentgegensetzung aufzuheben

⁷⁹ Ebd., 141/142.

⁸⁰ Karl Rahner, *Mysterium salutis*, Band 2, Anmerkung 29, 366.

⁸¹ B. J. Hilberath, Karl Rahner, *Katholische Theologie*, Heft 4, 1988, 320.

suchen. Das Werden, das die eigene Gegensätzlichkeit zu überwinden hat, kann nur in allen dialektischen Werdeprozessen als *"Werden zu sich"* entwickelt werden! Werden vollzieht nicht mehr die liebende entäußernde Anverwandlung der Vollkommenheit an den Anderen als Anderen – sondern die Aufhebung des Anderen als Befriedigung des Mangels. Die göttlichen Personen werden als Gegebenheitsweisen an den Menschen missbraucht.

"Die Selbstmitteilung Gottes" will Rahner als Akt *"der Erschließung seiner letzten Intimität"*⁸² im Angesicht des Menschen verstehen, denn *"die Gewöhnlichkeit des Menschen"* soll *"aus dieser ursprünglichsten Selbstaussage Gottes resultieren."*⁸³ Der Mensch, nicht die göttlichen Personen – wird zum *"Urphänomen der Selbstentäußerung"*⁸⁴ erklärt. *"Den ursprünglichen Unterschied in Gott selber setzend"*⁸⁵, entsteht der Mensch! Der Mensch ist das Ziel der göttlichen Selbstproduktion.

Ein Gott, *"der am anderen seiner selbst wird"*⁸⁶, an der Schöpfung, ein Gott, für den der Mensch, *"als Höchstfall der Mensch Jesus"* aus dieser ursprünglichsten Selbstaussage Gottes resultiert, hat jede personale Eigenständigkeit zugunsten eines *"Gesamtsubjektes"*, in das alles Geschaffene aufgehoben wird, aufgegeben.⁸⁷

Wenn nicht die göttlichen Personen – sondern der Mensch das Resultat der ursprünglichen Selbstaussage Gottes ist, muss Rahner folgerichtig sagen: *"Der Mensch sei des göttlichen Wesens teilhaftig"* und entsprechend *"jetzt schon Sohn Gottes – es müsse nur offenbar werden, was er jetzt schon ist."*⁸⁸

⁸² Rahner, Grundkurs, 129.

⁸³ Ebd., 222.

⁸⁴ Rahner, Schriften zur Theologie, Band IV, 148.

⁸⁵ Rahner, Grundkurs, 222.

⁸⁶ Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 205.

⁸⁷ Balthasar, Das Ganze im Fragment, 202.

⁸⁸ Rahner, Grundkurs, 126.

Die Menschheit tritt an die Stelle der göttlichen Personen, die des göttlichen Wesens teilhaftig sind. Christus, den inkarnierten Sohn Gottes, nennt Rahner *"Das Anderssein Gottes"*, das sich von uns Menschen nur dadurch unterscheidet, dass es *"das gleiche Was auch zur Selbstaussage bringt."*⁸⁹

Einen seinsmäßigen Unterschied zwischen Gott und Mensch gibt es für Rahner nicht, weswegen nach Rahner "was mit Gott selbst gemeint ist, nur durch das Vorkommenlassen jener Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins zu verstehen ist."⁹⁰

Da Gott allein im Menschen und durch ihn sich selbst aussprechend zu sich selbst kommen kann, muss nach Rahner *"über Gott und Kreatürlichkeit"*, trotz der Verschiedenheit des Gemeinten, nur in einer Aussage gesprochen werden. *"Alle Theologie ist darum in alle Ewigkeit Anthropologie."*⁹¹

Gott und Mensch werden von Rahner dialektisch – Hegel entsprechend – identifiziert. Die Eigenständigkeit der göttlichen Personen wie die des Menschen wird preisgegeben und der Mensch als Andersheit Gottes das Medium der Selbstvermittlung Gottes zu sich selbst. An die Stelle der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person durch die Annahme einer eigenständigen menschlichen Natur tritt der Prozess der *"Weltwerdung Gottes"*, der Gott erst artikuliert zu sich selbst vermittelt. Die inintertrinitarische Schenkungsgeschichte der drei göttlichen Personen und die erlösende Selbstentäußerung des ewigen Logos wird mit Phasenabschnitten der Weltentwicklung als Geschichte der Selbstkonstitution Gottes vertauscht!

2. Schöpfung und Erlösung – zwei Phasen der Selbstwerdung Gottes – Gottes Kenosis ist Gottes Genesis

⁸⁹ Ebd., 222.

⁹⁰ Rahner, Grundkurs, 64.

⁹¹ Rahner, Schriften zur Theologie, Band IV, 150.

Kann Schöpfung in einem dialektischen System, für das das Werden als Grundaxiom an die Stelle selbständigen Seins tritt, noch als eine außer Gott befindliche Entität verstanden werden oder muss sie pantheistisch als Teilmoment der Selbstherstellung Gottes vorgestellt werden?

*"Wir dürfen ruhig das, was wir Schöpfung nennen, als Teilmoment an dieser Weltwerdung Gottes auffassen. Wir haben durchaus das Recht, Schöpfung und Menschwerdung nicht als zwei disparat nebeneinanderliegende Taten Gottes nach außen zu denken ... sondern in der wirklichen Welt als zwei Momente und Phasen eines einen, wenn auch innerlich differenzierten, Vorganges der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes in das Andere von sich hinein zu verstehen."*⁹²

Schöpfung soll, so erklärt uns Rahner weiter, nicht im klassischen Sinn als *"positio ad extra"* gedacht werden, sondern nur als *"Bewegung im Ziele selbst."*⁹³

Die Metaphysik hat die Bewegung im Ziele selbst konsequentermaßen als Bewegung in Gott selbst verstanden. Entsprechend sagt Rahner von Gott, dass er schafft, *"gerade indem er und dadurch, dass er selbst sich entäußert, sich waggibt, das Andere als seine eigene Wirklichkeit setzt und so die Kenosis Gottes als Genesis selbst"*⁹⁴ zu verstehen ist.

Gott teilt sich nach Rahner – im Gegensatz zur metaphysisch-dogmatischen Schöpfungsauffassung – selbst als das innerste Formprinzip dem Geschöpfe mit. Er bleibt nicht als *forma formarum* – wie Thomas einschärft – die unveränderliche Exemplarursache, sondern wird selber *"inneres konstitutives*

⁹² Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 205.

⁹³ Rahner, Grundkurs, 136.

⁹⁴ Rahner, Schriften zur Theologie, Band IV, 148.

Prinzip des Verursachten, im Unterschied zu einer nach außen gehenden Wirkursächlichkeit."⁹⁵

Gott bewirkt deshalb nach Rahners Ansicht "nicht etwa von ihm Verschiedenes in der Kreatur – sondern seine eigene Wirklichkeit mitteilend, macht er sich selbst zum Konstitutum der Vollendung des Geschöpfes."⁹⁶

Das Geschöpf ist erklärtermaßen nicht ein von Gott verschiedenes Seiendes – sondern die Andersheit Gottes, Gott in der Form der Selbstaussprache bzw. Selbstreflexion, Gott nicht unmittelbar bei sich, vielmehr als Weltwerdung.

*"Was bedeutet unser Leben, das wir von uns her im Grunde doch nicht verstehen, wenn es zuerst und zuletzt das Leben Gottes ist"*⁹⁷, fragt sich Rahner selbst.

Da nach Rahner die Menschheit wesentlich zu Gott gehört, lässt sich von Sünde nur als dem *"Geheimnis der sowohl anwesenden wie sich entziehenden Gnade"*⁹⁸ sprechen. Die Freiheit, die neben der Erkenntnisfähigkeit die zweite notwendige Voraussetzung für die Sünde darstellt, wird von Rahner dialektisch widersprüchlich so gedeutet, dass er die *"göttliche Selbstmitteilung, Rechtfertigungsgnade genannt, der Freiheit als Bedingung ihrer konkreten Handlungsmöglichkeit vorausgehen lässt."*⁹⁹ Wenn Gnade ein *"unentrinnbares Existential des ganzen Wesens des Menschen ist"*¹⁰⁰, kann Sünde in einer Welt, die die Entwicklungsgeschichte Gottes selbst sein soll, nur als das *"Noch-nicht des endgültig sich durchsetzenden Heilswillens Gottes"* verstanden werden – als *"Müll der Weltgeschichte"*.¹⁰¹ Selbst das absolute Nein des Teufels wird als Widerspruch des Geschöpfes, das wesentlich zur

⁹⁵ Rahner, Grundkurs, 127.

⁹⁶ Ebd., 126-128.

⁹⁷ Rahner, Schriften zur Theologie, Band I, 212.

⁹⁸ Rahner, Grundkurs, 63.

⁹⁹ Ebd., 119.

¹⁰⁰ Ebd., 66.

¹⁰¹ Karl Rahner, Erfahrung eines katholischen Theologen, In: Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, hrsg. von Karl Lehmann, München 1984, 119.

Andersheit Gottes gehört, überholt durch die *"allein rechtfertigende Gnade."*¹⁰²

Auch bei Hegel gehört der Teufel zu der zur Quaternität erweiterten Trinität!

Entsprechend kann auch die Tat Adams uns nicht *"mythologisch"* angerechnet werden, so dass sie gleichsam *"biologisch auf uns übergegangen sei."*¹⁰³

Konsequentermaßen kann nach Rahner auch der Tod nicht mehr als Folge der Erbschuld verstanden werden. Er soll vielmehr zur Selbstaussage Gottes gehören¹⁰⁴ wie bei Hegel, weil Gott erst durch diese letzte Entfremdung im Gang durch die Welt sich als Geist erheben können soll.

Der Tod Jesu darf also nach Rahner nicht als Sühnetod für unsere Schuld, die es an und für sich nicht gibt, verstanden werden. Christi Tod und unser Tod ist *"der gleiche"*¹⁰⁵, nur mit dem Unterschied, dass Christi Tod als Vorbild anzusehen ist! Nicht zur Vergebung unserer Sünden wird das Blut Christi vergossen – sondern als Teilhabe an der durch den Tod sich realisierenden Entwicklungsgeschichte dieser Welt als Weltwerdung Gottes.

Die Schöpfung ist also für Rahner nicht Ausdruck bzw. Entäußerung der Vollkommenheit Gottes – sondern Geschichte der Bewusstwerdung Gottes am Anderen seiner selbst. Aus Kenosis ist bei Luther, Hegel und Rahner Genesis geworden.

3. "Die Selbsttranszendenz der Welt in Gott hinein", eingeleitet durch Jesus Christus

¹⁰² Karl Rahner (u.a.), *Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis, Band IV, Freiburg 1967 – 69, (Stichwort „Rechtfertigung“), [Rahner, *Theologisches Lexikon für die Praxis*], 431.

¹⁰³ Rahner, *Grundkurs*, 116/117.

¹⁰⁴ Karl Rahner / Wilhelm Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972, 69.

¹⁰⁵ Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band XIII, 199.

Wer ist Christus für Karl Rahner? Die zweite Person Gottes, die die menschliche Natur unvermischt und ungetrennt mit sich personal vereinigt, gibt es für Rahner nicht. Die göttlichen und menschlichen Personen sind nur Momente im Prozess der Weltwerdung Gottes. Wenn die *"Weltgeschichte"* auf diese Weise *"zur Geschichte Gottes selbst wird"*¹⁰⁶, muss man mit Rahner *"die Idee einer möglichen Inkarnation von dem formalen Schema einer Weltentwicklung her entwerfen."*¹⁰⁷ Aus Rahners *"christologisch evolutiver Weltkonzeption"*¹⁰⁸ soll sich sogar *"die Idee der christlichen Erlösung von selbst ergeben"*¹⁰⁹, nämlich *"als notwendige Vollendungsphase"* der Entäußerungsgeschichte Gottes. *"In diesem Jesus von Nazareth"*, meint Rahner, erfährt die Weltgeschichte zwar noch nicht *"ihr volle und absolute Vollendung, aber gelangt doch in ihre unüberbietbare Vollendungsphase."*¹¹⁰

Die erlösende Inkarnation des ewigen Logos wird als *"notwendiger Anfang der Vergöttlichung der Welt im ganzen"*¹¹¹, aufgehoben. *"Der Mensch Jesus"* leitet als *"Höchstfall"* die Vollendungsphase ein.

Die mit Jesus von Nazareth beginnende Bewegung *"der Selbsttranszendenz der Welt in Gott hinein"* nennt Rahner die hypostatische Union, die nicht als etwas uns von Jesus Unterscheidendes gesehen werden soll – sondern *"nur einmal gesehen werden muss, wenn die Welt beginnt, in ihre letzte Phase einzutreten."*¹¹²

"Die letzte und höchste Phase der Selbsttranszendenz der Welt in Gott hinein" identifiziert Rahner mit einer absoluten

¹⁰⁶ Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 215.

¹⁰⁷ Ebd., 216.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd., 217.

¹¹¹ Ebd., 187.

¹¹² Ebd., 183.

Selbstmitteilung Gottes, *"die denselben Vorgang von Gott her gesehen sagt."*¹¹³

Nur in einem dialektisch verstandenen Geschichtsprozess kann die Selbstbewegung der Schöpfung in Gott hinein auch zugleich als Selbstmitteilung Gottes ausgegeben werden. Für Rahner, Hegel und Luther gibt es nur das eine, übergreifende Gesamtsubjekt, das sich selbst als Werdeprozess entgegensetzt, um sich bewusst mit sich selbst zu vereinigen. Christus ist der Mensch, durch den Gott sich aussprechend, selbstbewusst mit sich identifiziert. Die Menschheit Christi, geboren aus der Jungfrau Maria, wird in der hypostatischen Union nicht mit dem göttlichen Logos verbunden – die menschliche Natur ist, wie Kardinal Siri scharfsinnig betont, für Rahner *"die Realität des Logos selbst,"*¹¹⁴ Gott als ausgesprochener. *"Nicht Gott entäußert sich in der Annahme der menschlichen Natur,"* kritisiert Siri zu Recht Karl Rahner, *"sondern der Mensch"* transzendiert als erster Jesus als Vorbild für alle anderen Menschen in Gott hinein, welcher Vorgang von Gott her gesehen, Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich an alle Menschen bedeuten soll.

Da für Rahner sich in Christus nicht die einmalige Inkarnation des ewigen Logos im Jahre Null ereignet – sondern der Prozess der prinzipiellen Selbstrealisation Gottes im Gang durch die Welt – kann sich die Geschichte *"der Zusage und Annahme der Selbstmitteilung Gottes"*¹¹⁵ *"auch in der Geschichte anderer Völker ereignen und hat sich auch ereignet."*¹¹⁶

Unio hypostatica stellt für Rahner nicht die einmalige, einzigartige, unwiderrufliche Vereinigung Gottes mit dem Menschen in Christus dar, sondern benennt nur den Angelpunkt bzw. Wendepunkt der dialektischen Bewegung im Ziele selbst: der Setzung von Teilen gleich Schöpfung und Aufhebung bzw.

¹¹³ Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 207.

¹¹⁴ Joseph Kardinal Siri, Gethsemani, Aschaffenburg 1982, [Siri, Gethsemanie], 85.

¹¹⁵ Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 211.

¹¹⁶ Rahner, Grundkurs, 171.

Rückkehr der Teile in das vorausgesetzte Ganze gleich Erlösung. Unio hypostatica artikuliert für Rahner – in genauer Pervertierung zu Chalcedon – nur den Schnittpunkt von Tod und Auferstehung im Prozess der Weltwerdung Gottes.

Die wesenhafte Selbsttranszendenz der Welt in Gott hinein geschieht für die ganze Schöpfung im Tode. Der Tod ist nicht Folge der Sünde für Rahner, sondern gehört als erlösendes bzw. weiterentwickelndes Prinzip zum Wesen Gottes. In Christus soll beispielhaft anschaulich werden, dass Tod Auferstehung, *"evolutionärer Übergang zu Gott"*, Einigung mit ihm als dem Ganzen der Teile bedeutet. *"Der Tod Jesu ist ein solcher, der von seinem eigensten Wesen aus in die Auferstehung sich aufhebt, in diese hinein stirbt."*¹¹⁷

Tod ist also in Rahners Kurzfassung Auferstehung, Rückkehr aus der äußersten Entfremdung der vereinzelt Teile oder Teilmomente in das übergreifende Ganze der Teile!

*"Die Selbsttranszendenz der Welt in Gott hinein"*¹¹⁸ darf nach Rahner nicht *"weltjenseitig"* vorgestellt werden. Nicht verlassen sollen wir die Welt, die sich von Gott durch Erbschuld und persönliche Schuld getrennt hat, sondern durch das *"Sakrament der Natur"* eintauchen in *"den sehr realen Grund der Einheit der Welt."*¹¹⁹ *"Gott ist nur da, wo wir sind und alleine dort zu finden."*¹²⁰ *"Die transzendente Zukunft des Menschen"* ist nicht als Anschauung Gottes vorzustellen – sondern *"als allkosmischer Weltbezug der Seele."*¹²¹

Die unsterbliche Geistseele wird von Rahner als *"der konzentrierteste je einmalige Selbstbesitz des Kosmos"* verstanden.¹²² Entsprechend kann die Seele im Tode den Kosmos

¹¹⁷ Rahner, Grundkurs, 262.

¹¹⁸ Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 206.

¹¹⁹ Rahner, Theologisches Lexikon für die Praxis, Band IV, 922.

¹²⁰ Rahner, Grundkurs, 223.

¹²¹ Rahner, Theologisches Lexikon für die Praxis, Band IV, 922.

¹²² Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, 198/199.

nicht verlassen. Der Kosmos als Weltwerdung Gottes ist ihr Wesen – eingestiftet in den *"kosmischen Leib Christi"* *"erreicht die Seele"* als Teilhabe am evolutiven kosmischen Geschehen *"Gott in sich selbst."*¹²³

*"Im Tode gerät die menschliche Seele gerade in eine größere Nähe und innerliche Bezogenheit zu jenem schwer fasslichen, aber doch sehr realen Grund der Einheit der Welt."*¹²⁴ *"Verwesung"* meines Leibes bedeutet also Eintauchen in die kosmischen Elemente, durch die der von unten kommende, keimhaft aus der dunklen Materie aufsteigende Gott lebt! *"In dieser biologischen Strömung atme ich Gott"*, wie Teilhard de Chardin sich ausdrückt. Der Mythos kann es nicht besser sagen.

"Wen die Erde sterbend", wie Teilhard de Chardin meint, *"in ihre Riesenarme schließt, der erwacht"* nicht *"im Schoße Gottes"*, sondern unterliegt den Gesetzen der Entropie. Tod schlägt nicht, wie Rahner sagt, dialektisch in Auferstehung um.

Hegels Anspruch, im Namen des Fürsten dieser Welt, Christi gnadenhafte Erlösung als natürliches Ereignis synthetisierender Evolution auszugeben, misslingt gründlich. *"Der Übergang zu Gott"* ist nicht das Ereignis kosmischer Entwicklungsgesetze. Die Materie des Kosmos ist nicht das Subjekt der Evolution, selbst dann nicht, wenn Christus keimhaft schon immer in ihr gegenwärtig sein soll.

4. Die Welt – "Corpus Christianum und sonst eigentlich nichts"

Als Kirche kommt die Welt nach Rahner greifbar zu sich selbst. Nicht umgekehrt, nicht das In-der-Weltsein des Menschen wird geheiligt durch die Kirche!

¹²³ Ebd., 220.

¹²⁴ Rahner, Theologisches Lexikon für die Praxis, 922.

"Das Christentum als Heilsgeschehen und als Tat Gottes an uns und als Antwort des Menschen auf diese letzte Selbstmitteilung Gottes ist kirchlich"¹²⁵, stellt Rahner fest. "Dort nämlich, wo ein Mensch in einer letzten Bedingungslosigkeit sein Dasein annimmt, in einem letzten Vertrauen, dass dieses annehmbar ist, wo so ein Mensch in einer letzten Gelassenheit, in einem letzten Vertrauen sich in den Abgrund des Geheimnisses seines Daseins fallen lässt, da nimmt er eben Gott an, nicht einen Gott bloßer Natur, auch nicht einer bloßen Natur des Geistes, sondern er nimmt den Gott an, der sich in der Mitte und Tiefe dieses Daseins selber in seiner ganzen Unendlichkeit gibt."¹²⁶

Wie kann ich durch die Annahme meines Daseins Gott begegnen? Diese erschreckende Konsequenz muss Rahner tatsächlich ziehen, weil nach ihm Gott nicht die transzendente Ursache meines Seins ist, zu der ich in Bejahung oder Verneinung frei Stellung nehmen kann – sondern *"selber inneres konstitutives Prinzip des Verursachten ist."*¹²⁷ Wenn Gott selber *"im Unterschied zu einer nach außen gehenden Wirkursächlichkeit"*¹²⁸ inneres Formprinzip des Menschen als *"ursprünglichste Selbstaussprache"* ist, dann sagt Rahner zu Recht, dass der Mensch nur sich selber erfassen muss, um bei Gott zu sein! Die Anbetung Gottes wird vertauscht mit der Selbstbejahung!

"Wer darum – auch noch fern von jeder Offenbarung – sein Dasein, sein Menschsein annimmt ... der sagt, auch wenn er es nicht weiß, zu Christus Ja."¹²⁹

Mit der Selbstbejahung fällt für Rahner auch die Zustimmung zu Christus zusammen, da der Mensch als ursprünglichste Selbstaussage Gottes prinzipiell an die Stelle des ewigen Logos getreten ist! Wie soll die Kirche als Weg zu Christus, als

¹²⁵ Rahner, Grundkurs, 336.

¹²⁶ Ebd., 387.

¹²⁷ Ebd., 127.

¹²⁸ Ebd., 127.

¹²⁹ Karl Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie, Band IV, Einsiedeln 1967, 154.

sakramentale Vereinigung mit ihm noch verstanden werden, wenn ich selber schon Christus bin?

*"Gnade ist ein unentrinnbares Existential des ganzen Wesens des Menschen, auch dann noch, wenn er sich dieser verschließt."*¹³⁰

Wenn mein Wesen Gott sein soll, dann gehört die Gnade tatsächlich wesenhaft unverlierbar zu mir. Eine Begnadigung durch die Sakramente erübrigt sich damit! Kardinal Siri bemerkt dazu: *"Der Akt des Glaubens wird nutzlos, weil in meinem Wesen Gott da ist, weil es ja Gott ist, der alle Handlungen vollführt. ... Wenn für mich, mein Wesen anzunehmen, schon allein gleichbedeutend ist mit der Annahme Christi, dann hat der Akt des Glaubens keinen Sinn mehr."*¹³¹

Mit der Aufhebung des Glaubensaktes in ein rein natürliches Selbstverständnis verlieren auch die Sakramente ihren übernatürlichen Heilscharakter. Sie sind nur noch handgreifliche Zeichen zur Verstärkung des Selbstbewusstseins bzw. Funktionen der Kommunikation.

Entsprechend erklärt Rahner: *"Die nicht mehr überbietbare Greifbarkeit"*¹³² unseres Lebens stellt die Heilige Kommunion dar: *"Die Eucharistie ist zuvor die heilige Tat Gottes an uns, die, weil sie das Gesetz des Herrn in unser Leben einfügt, den Alltag selber uns zuschickt ... da wir, wenn wir Jesus empfangen, sein Leben als das innerliche Gesetz unseres eigenen Lebens empfangen ... das aber heißt mit einem profanen Wort: unseren Alltag empfangen."*¹³³

"Wenn der Alltag im Empfangen der Heiligen Kommunion selber empfangen wird, wenn wir beim Empfangen der Heiligen Kommunion die Annahme des Alltags einüben, dann wird der

¹³⁰ Rahner, Grundkurs, S. 66.

¹³¹ Siri, Gethsemani, 89.

¹³² Rahner, Schriften zur Theologie, Band VII, 204.

¹³³ Ebd., 213.

Alltag die Fortsetzung der Kommunion in der Realität des Lebens."¹³⁴ *"Er – der Alltag – ist selber Kommunion, ... wenn wir weiter machen, wo wir enttäuscht worden sind, wenn wir aufstehen, wo wir gefallen sind, .. weil also haargenau das geschieht, was in der Heiligen Kommunion auch geschieht."*¹³⁵
*"Sein ewiges Leben (des Christen) wird entwickelt durch solches Tun des Alltags."*¹³⁶

Die Heilige Kommunion ist für Rahner also nichts anders als die Repräsentation des Alltags. Wir vergegenwärtigen uns den Alltag. Die Heilige Kommunion aber empfangen wir symbolisch, damit wir den Alltag bestehen.

Wie kommt Rahner dazu, den Empfang der Heiligen Kommunion mit dem Empfang des Alltags gleichzusetzen – mit der Konsequenz, dass das *"ewige Leben durch das Tun des Alltags entwickelt"* werden müsse. Als *"ursprünglichste Selbstaussprache Gottes"* realisieren Gott und Mensch sich wechselseitig: Gott verwirklicht sich durch sein Tun an uns, wie – umgekehrt – das menschliche Tun Gott in der Welt realisiert.

Die von Rahner konzipierte *"Christologie von unten"* kann die Auferstehung zu Gott nur als Rückkehr in den evolutiven Weltgrund denken. Entsprechend hofft Rahner für die Zukunft *"auf eine praktisch ekklesiologische Kosmologie"*.¹³⁷

Die ekklesiologische Kosmologie soll ansichtig machen, dass "die Welt corpus christianum ist und sonst eigentlich nichts."¹³⁸

Die Welt – Leib Christi? Genau das meint auch Teilhard de Chardin. Sie muss nur "diaphan" werden, "um objektiv in der

¹³⁴ Ebd., 217.

¹³⁵ Ebd., 218/219.

¹³⁶ Ebd., 218.

¹³⁷ Rahner, Schriften zur Theologie, Band VIII, 655.

¹³⁸ Rahner, Theologisches Lexikon für die Praxis, 13.

Tiefe allen Tuns und jeden Elements die leuchtende Wärme ein und desselben Lebens durchscheinen zu lassen."¹³⁹

"Ich berühre ihn – diesen Gott – durch die ganze Oberfläche und die ganze Tiefe der Welt der Materie, deren physisches Zentrum Gott selbst als Sakrament der Welt ist."¹⁴⁰

Das Universum nennt Teilhard ähnlich wie Rahner, "*die unermessliche Hostie, Gottes Fleisch gewordene Welt.*"¹⁴¹ Die Aufhebung der sakramentalen Kirche in den evolutiven Weltprozess kann nicht konsequenter geschehen!

Die Welt und ihr Entwicklungsprozess ist an die Stelle der Geschichte der dreipersonalen Entäußerung Gottes getreten! Nicht personale Einigung der göttlichen Personen im göttlichen Wesen – oder abbildlich dazu – die Einigung der göttlichen und menschlichen Person im Leibe Christi, im corpus Christi mysticum, nicht Wiedergeburt des Menschen aus der Seitenwunde Christi zu einem ewigen Leben mit Gott – sondern Selbstvermittlung des göttlichen Geistes im Gang durch die materielle Welt.

Die Vertauschung des göttlichen Wesens, bzw. des corpus Christi mysticum mit der Welt stellt einerseits die dialektische Aufhebung Gottes in den apersonalen Naturprozess – wie andererseits die Vergöttlichung der triebgesteuerten Natur dar. Diese pantheistische Absolutsetzung der Weltgeschichte führt zum erklärten Rückfall in den durch Metaphysik und christliche Offenbarung überwundenen Naturmythos!

¹³⁹ LA, 27.

¹⁴⁰ Ebd., 23.

¹⁴¹ Ebd., 24.

Schlussbetrachtung

Drei große Epochen der unterschiedlichsten Verknüpfungsformen von Geist und Materie der europäischen Geistesgeschichte haben wir umrisshaft vergegenwärtigt.

Inhaltlich geht es in der Überwindung des weltweiten Mythos durch die griechische Metaphysik um die Erkenntnis, dass es den einen, von Ewigkeit durch sich selber seienden Gott geben muss, wenn überhaupt etwas ist und nicht Nichts. Nur das perfekte Sein, das Sein in der Höchstform des bewussten Selbstbesitzes als Wahrheit, Schönheit und Güte kann von Ewigkeit her als *causa sui* die letzte Ursache dessen was ist, sein. Aus dem Nichts kann nichts von selbst etwas werden! Der ideelle Wesensbestand der an sich perfekten Organismen, abgesehen von ihrer materiellen Daseinsweise, ist nur im Rückgriff auf eine höchste Perfektion, eine umfassende Idee des Guten zu erklären.

Aber gerade angesichts der ideellen Vollkommenheit dessen, was ist, ist die materielle Vergänglichkeit, in der das Formprinzip gestaltend existiert, nicht zu erklären.

Woher kommt der Widerspruch vom unsterblichen Geist und sterblicher Leiblichkeit? Warum muss die *anima intellectiva* mit ihrem umfassenden Erkenntnisvermögen und ihrem auf das absolute Gut ausgerichteten Willen in einem sterblichen Leib hausen? Wie kann die sterbliche, durch Mangel charakterisierte Materie das Individuationsprinzip der Geistseele sein?

Wo bleibt die vom Leib getrennte Seele im Tode, wenn sie nicht zu ihrem Ursprung Gott zurückkehren – aber auch keine welthafte Existenz ohne Leib führen kann?

Ist die Familie, bzw. die Gesellschaft, der Staat nur hierarchisch zu ordnen? Gibt es prinzipiell kein Miteinandersein in der Ehe, im ständischen Aufbau des Staates?

Die griechischen Aporien der Verknüpfung von Geist und Materie werden gelöst durch die mittelalterliche Philosophie, die mit dem Rückgriff auf die christliche Offenbarungsbotschaft den Schlüssel zur umfassenden Wirklichkeit besitzt. Gott hat sich als dreipersonaler Gott der schenkenden Liebe geoffenbart und hat im Hinblick auf seine eigene Inkarnation mit zwei Prinzipien: mit Geist und Materie die Welt geschaffen. Materie ist nicht sterbliche Einschränkungform, bzw. Individuationsprinzip im Widerspruch zum Geist – sondern abbildlich zur Schenkungsgeschichte der göttlichen Personen – der Vater zeugt den Sohn, Vater und Sohn hauchen den Heiligen Geist – Ausdruck der Hingabe des geistigen Selbstbesitzes an den Anderen als Anderen, Vereinigungsform mit dem Anderen. Die an sich perfekte Materie ist sterblich geworden durch den Missbrauch der Sünde, die die mögliche Einigung mit dem anderen, mit Gott und dem anderen Menschen pervertiert hat in die Unterwerfung des anderen. Die ausgestreckte Hand kann die in Materie eingefaltete Hingabeform des Geistes als Umarmung oder aber den verborgenen Hass als Vernichtung des anderen ausdrücken.

Der Tod ist nicht Schöpfungsprinzip – sondern Folge der Sünde! Materie ist nicht principium sondern indicium individuationis, d. h. in ihr birgt sich die Einzigartigkeit jener persönlichen Geistseele, die Gott abbildlich zu sich in seiner Dreipersonalität persönlich geschaffen hat. Die Geistseele ist nicht indirektes Abbild des durch sich selbst seienden absolut transzendenten Gottes – sondern Ausdruck der persönlichen Selbstmitteilung, bzw. Selbsthingabe Gottes an diese zu einer ewigen Gemeinschaft mit ihm berufenen Person.

Der Personbegriff gehört zu den entscheidenden durch das Christentum auf der Grundlage der klassischen Metaphysik

möglich gewordenen Begriffe. Nur im Rückgriff auf den geoffenbarten dreipersonalen Gott konnte der Gott der Geistsubstanz und sein indirektes Abbild die substantielle Geistseele des Menschen in der Form korrigiert werden, dass ein einzigartiger Träger, die Person, des geistigen Selbstbesitzes gedacht werden konnte. Die persönliche Trägerschaft der allgemeinen Geistnatur macht die Mitteilbarkeit des Selbstbesitzes möglich, eröffnet die Geschichte der schenkenden Liebe die ihren Selbstbesitz zur Basis der Gemeinsamkeit entäußert.

Die Gemeinschaft mit Gott, erstmalig durch den Gott der sich offenbarenden Liebe denkmöglich, schließt die eheliche Gemeinschaft nicht aus – sondern begründet sie durch die Schenkung der Geistseele des Kindes. Gott umfasst die eheliche Gemeinschaft in seiner Inkarnation und verleiht ihr eine ewige Gemeinschaft mit ihm selbst durch das Altarssakrament.

Der Wohnsitz des Menschen ist nicht mehr das Paradies, das ausgeschlagene Angebot des gemeinsamen Wohnsitzes von Gott und Mensch – aber auch nicht nach ptolomeischer Auffassung die unterste Scheibe im Weltenbau, als Konsequenz der sterblichen Materie. Die Welt bleibt auch als Gefallene in Gottes Schöpferhand. Sie ist nicht, griechisch gedacht, das ewige indirekte Schattenbild Gottes, das mit dem Gott selbst nichts zu tun hat, weil es seiner Vollkommenheit nicht entspricht!

Die Welt ist von Gott selbst als Raum-Zeit der Begegnung von Gott und Mensch geschaffen. Die Liebe Gottes ist es, die diese Entäußerung seiner selbst im Hinblick auf die mögliche Einigung des Geschöpfes mit ihm vollzogen hat. Die einzigartig bleibende, d. h. die artenbegründende Perfektion der Organismen bezeugt diese Wahrheit. Sir Eccles bekennt: Die Erfahrung der Einzigartigkeit ist es, die naturwissenschaftlich nicht erklärbar ist – sondern den göttlichen Schöpfungsakt notwendig macht.

Infolge der kopernikanischen Wende wird die Erde als ein göttlicher Planet verstanden, da, wie der Kusaner in seinen Dialogen demonstriert, Gott selbst auf dieser Erde Fleisch angenommen hat. Die Keplerschen Planetengesetze beweisen die Richtigkeit dieser theologischen Hypothese. Und die Physik Galileis und Newtons holt die Mathematik für die Griechen nur anwendbar oberhalb des Mondes auf die Erde, um die irdischen Bewegungsformen mit mathematischer Gesetzmäßigkeit messen zu können, d. h. gesetzhaft vorauszuberechnen. Das Naturgesetz ist, wie Karl Friedrich von Weizsäcker formuliert: die Frucht der Ehe von griechischer Philosophie und christlichem Glauben.

Die griechische Philosophie konnte keine gesetzhafte Ordnung auf die Materie unserer Welt anwenden, weil das Phänomen der Sterblichkeit dem widerspricht. Nur durch die christliche Botschaft belehrt, wissen wir, dass die jetzige Sterblichkeit der Materie keinen prinzipiellen Charakter hat – sondern nur acczidentell in Folge der Sünde zu verstehen ist.

Die personale Überformung der griechischen Metaphysik und die naturgesetzliche Gestaltung des Kosmos machte eine Zusammenführung der beiden bislang entgegengesetzten Prinzipien derart möglich, dass Materie nicht länger als Einschränkung des Geistes – vielmehr umgekehrt – als Entäußerungsform des sich im Hinblick auf den anderen selbst eingrenzenden sich selbst zurücknehmenden Geistes zu verstehen ist.

Urbild für diese Verknüpfungsform von Geist und Materie im Sinne der sich anverwandelnden Liebe ist die Inkarnation des Logos der zweiten Person der Gottheit – der unendliche sich persönlich zurücknehmende Geist Gottes nimmt Fleisch an, schließt sich ein in den Schoß seiner jungfräulichen Mutter, lässt sich von ihr eine menschliche Natur als Ausdruck ihrer persönlichen Hingabe an den Willen Gottes schenken. Gott wird ein Menschenkind in der Krippe, macht sich fassbar für den gefallen Menschen, um ihn heimzuholen aus der

Gefangenschaft der Sünde und des Todes. Durch die Totalhingabe am Kreuze wird unser durch den Aufstand gegen Gott sterblich gewordener Leib wiedergeboren aus der Seitenwunde Christi, um mit einem neuen Leib von Seinem Fleisch und Blut am ewigen Hochzeitsmahl des dreifaltigen Gottes teilnehmen zu können!

Durch die Inkarnation des Logos sind Gott und Mensch, Himmel und Erde, Geist und Materie versöhnt. In „*wunderbarerer Erneuerung*“ – eine größere Liebe hat niemand als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde – gehören Geist und Materie jetzt als die Prinzipien jener Liebe zusammen, die in der Totalhingabe bis in den Tod, sich nicht nur dem anderen anverwandelt schenkt, sondern ihn wiedergebiert aus seinem Fleisch und Blut. Die Materie ist nicht mehr nur das worin Gott sich uns, sich selbst zurücknehmend mitteilt – vielmehr das, woraus uns Gott zu seinen Verwandten, zu seinen leiblichen Kindern macht.

Die dritte Epoche der weltgeschichtlichen Verknüpfung von Geist und Materie als den Prinzipien der begrifflichen Stellungnahme zu dem, was ist, beinhaltet den neuzeitlichen „*Gegenstoß Martin Luthers*“ zur mittelalterlichen Auslegung der Offenbarung durch Philosophie und Theologie.

Der Gegenstoß Luthers zur mittelalterlichen und antiken Auffassung von Gott und Mensch bezieht sich vor allem auf seine Übertragung des Bösen auf Gott. Es geht Luther, wie er sagt, um das „*Großmachen der Sünde: Nicht der arme Mensch ist schuldig, sondern der ungerechte Gott.*“, der selbst als „*Schöpfer des Bösen*“ verklagt wird. Die transzendente, von der Welt absolut unabhängige Vollkommenheit Gottes wird in einen Weltwerdungsprozess Gottes aufgehoben, durch den Gott seine Bosheit auf seinen ewigen Sohn und den Menschen als Lasttier der göttlichen Schuld bürdet, um den Gigantenkampf mit sich selbst im tödlichen Streit gegen sein eigenes Unrecht führen zu

können. Der schuldbeladene Gott braucht den Menschen zu seiner eigenen Entlastung.

Eine größere Perversion der sich zu unserem ewigen Heil entäußernden Liebe Gottes ist nicht denkbar!

Nicht nur die Aufhebung der kirchlichen Theologie, auch die Zerstörung der vernünftigen Tradition der Metaphysik hat „*der Gegenstoß Luthers zur Folge*“. Es bleibt nur der Rückfall in den Mythos, der durch den tödlichen Kampf dessen, was ist mit sich selbst den Bestand bzw. eine Höherentwicklung erstreiten soll.

Kant versucht noch einmal die von Luther verabschiedete Vernunft zu retten. Religion ohne Moral – und Moral ohne Freiheit gibt es nicht! Die aufgeklärte, d. h. die von der Lutherschen Dialektik befreite Vernunft, erkennt, dass die letzte alles umfassende Ursache dessen, was ist, Gott, notwendigerweise, uneingeschränkt als höchste Wahrheit und Güte verstanden werden muss. Gott ist, so erklärt Kant: notwendigerweise ein „*heiliger Gesetzgeber*“, „*gütiger Regierer*“ und „*gerechter Richter*“ – und keine Widerspruchseinheit von Gut und Böse. Gott ist kein „*Willkürgott, der grundlos verdammt und erwählt.*“

Der durch die Reformatoren entfachte Bibelstreit beweist Kant die Unhaltbarkeit ihrer Exegese und fordert für ihn den Rückzug auf die reine, vom Widerspruch befreite Vernunft und damit auch die Preisgabe der reformatorischen Kirche.

Hegel erklärt im Rückblick auf Luther: „*Ich bin ein Lutheraner und will es bleiben – aber wenn die Theologen zu der Verzweiflung kommen, in Gott selbst das Böse zu sehen, bleibt nur die Flucht in die Philosophie.*“ Hegel bemüht sich den bösen Gott Luthers als den unbewussten Gott darzustellen, der im Gang vom

Unbewussten zum Selbstbewusstsein sich selbst entgegensetzen, d. h. objektivieren muss. „*Gott ist nur das sogenannte Böse*“, seine angebliche Bosheit entspricht nur dem Akt der notwendigen Selbstentzweiung als Voraussetzung für die Selbstvermittlung. Der Gott der Selbstentwicklung durch Selbstentgegensetzung ist das „*Ganze von Teilen, das Allgemeine des Besonderen*“, das durch Negation der Negation, d. h. durch Setzung und Aufhebung seiner Teilmomente erst zur Position der bewussten Selbstherstellung gelangt! „*Die Negation wird das bewegende und erzeugende Prinzip*“ der Hegelschen Dialektik! Der Mensch sinkt zu einem Teilmoment der Selbstvermittlung Gottes herab. Er ist „*der Blitz, der am Horizont erscheint und verschwindet*“. „*Die Welt ist der Prozess des ewigen Stirb und Werde Gottes, der nur durch Tod und Tötung seiner welthaft entäußerten Teilmomente sich mit sich selbst identifizieren kann. Gott braucht zu seiner Selbstvergegenwärtigung das Spiegelbild des menschlichen Geistes: Das Wissen des Menschen um Gott, ist das Wissen Gottes um sich selbst.*“ „*Der Staat, und zwar der preußisch-germanische Staat, vollbringt als Gegenwärtigkeit Gottes das Erlösungswerk Christi.*“

Hegel ist ein Lutheraner geblieben: Er hat Luthers Gegenstoß zur Theologie und Philosophie systematisiert. Aus dem transzendenten absolut vollkommenen Gott ist der Fürst dieser Welt geworden. Der Gott Hegels versteht sich als „*Identität der Nichtidentität*“. Das Nichtsein, der Tod, die Tötung sind als „*Schlüssel zum Dasein Gottes*“ zu verstehen. Der Teufel gehört als Repräsentant des Nichtseins, des Bösen, als erster Sohn Gottes zur „*Quaternität*“ die Hegel mit der „*Trinität*“ vertauscht hat. Die Kirche, die das Sühneopfer angesichts des Bösen dargebracht hat, ist aufgehoben in den Staat und der alleinrechtfertigende Glaube Luthers in die dialektische Vernunft! Die Dialektik erklärt als Widerspruchseinheit von Gut und Böse, Leben und Tod, Teil und Ganzem den Selbsterlösungs- bzw. Selbstherstellungsakt Gottes im Gang durch die Welt!

Ohne Hegel kein Darwin, erklärt Nietzsche scharfsinnig. „*Im kühnen Durchgriff durch alle logischen Gewohnheiten entwickelt Hegel die Arten auseinander und führt den Entwicklungsbegriff in die Wissenschaft ein.*“

Entwicklung versteht Hegel und ihm folgend Darwin dialektisch. Das heißt die Arten werden nicht mehr logisch als eigenständige Substanzen, denen eine göttliche Idee als Formprinzip zugrunde liegt gedacht – sondern als zu setzende und aufzuhebende Teilmomente des göttlichen Weltwerdeprozesses.

Der Teil gehört zwar zum Ganzen der pantheistisch verstandenen Gottheit – aber nur im tödlichen Unterscheidungsprozess: „*Durch Zertrümmerung des Alten der Hervorgang des Nächstfolgenden.*“

Die Aggression, bei Konrad Lorenz sogar die intraspezifische Aggression: der Kampf der Menschenhorden gegen einander soll der „*Motor aller Entwicklungsbewegungen*“ sein!

Das Ganze von Teilen – Gott, bzw. die göttliche Natur soll als Prozess der Selbstentgegensetzung, bzw. der Selbstentzweiung verstanden werden, damit durch Überwindung angeblicher Mängel bzw. der Bosheit Gott zu sich selbst kommen kann.

Die Evolutionstheorie ist wohl der folgenschwerste Nachfahre Martin Luthers, die vollständige Perversion des Schöpfungs- und Erlösungsaktes Gottes. Die Schöpfung eigenständiger, ebenbildlich zu Gott geschaffener Personen mit dem Ziel der ewigen Vereinigung mit dem dreipersonalen Gott wird aufgehoben in zu setzende und aufzuhebende Teilmomente der Selbstherstellung Gottes. Nicht Erlösung vom Tode – sondern Tod und Tötung als Erlösungsgeschehen wird uns durch die Evolution als Konkretion der Lutherschen bzw. Hegelschen Dialektik zugemutet!

Der Neodarwinismus befreit uns auch noch von der Vorstellung einer zwischenzeitlichen vorübergehenden Funktion für den Selbstherstellungsakt der Natur. Die quantenmechanische Grundlegung der Mutationstheorie belehrt uns, dass es nur den „*superastronomischen Zufall*“ gibt. Das heißt: es besteht „*keine innere Zusammengehörigkeit von Ereignissen*“, die einer Idee, einem Logos entsprechen könnten. An ihre Stelle tritt eine Information, die nur den absoluten Widerspruch, das „*Geräusch des Zufalls*“ beinhaltet. Der Mensch wird als „*Zigeuner am Rande des Weltalls*“ erklärt.

Wir bedürfen „*der Ingenieurkünste eines Gottes nicht mehr*“ behauptet der Nobelpreisträger Manfred Eigen angesichts der angeblich erklärbaren autonomen Morphogenese der Organismen.

Den vollkommenen absolut guten Gott haben wir getötet. Luther, Hegel, die Evolutionisten, die Existentialisten... aber dadurch sind wir nicht „*Übermenschen*“ geworden, wie Nietzsche meint. Im Gegenteil: mit dem Gottesmord haben wir uns auch selber in den absoluten Widersinn aufgehoben!

Heidegger und Adorno verschärfen die Hegelsche Dialektik bis zur Selbstaufhebung des Denkens überhaupt. Der Prozess der Selbstentzweiung des Absoluten, der „*Gigantenkampf Gottes mit sich selbst*“ darf für Heidegger auch keine vorübergehende Befriedung erfahren: „*Wo der Streit aussetzt, wendet Welt sich weg, ist nichts.*“ Nur durch den „*Zusammenstoß von Göttern und Menschen jenseits „von Kirchen und Kulte*n“ im „*Streitraum des Seins selbst*“ können wir „*den letzten Gott, den göttlichen Gott, gegen alle Gewesenen zumal gegen den Christlichen erwarten.*“

Dieser letzte Gott, darin stimmt Heidegger mit Adorno überein, ist der ganz andere, der allein den Anfang einer ganz neuen Geschichte unendlicher Möglichkeiten eröffnen kann.

"Die Kritische Theorie", die Dialektik der Aufklärung fragt nach dem Grund der steigenden Negativität in der Geschichte. Die Negativität in der Geschichte ist nicht nur im Sinne Hegels oder von Karl Marx eine vorübergehende Notwendigkeit im Akt der Selbstvermittlung des Absoluten. Die Negation der Negation der Hegelschen Dialektik führt nicht zur Position der wahren Wirklichkeit. Im Gegenteil: die negative Dialektik Adornos klärt und über den *"Zerfall der Vernunft in der Geschichte"* auf, der von *"der Steinschleuder zur Atombombe führt."* *"Auschwitz ist"* für Adorno *"ein metaphysisches Faktum"*, kein zufälliges Ereignis! Auch die *"Faschisten"* haben nach seiner Auffassung, *"die seit dem Mythos herrschende totale Negativität nur exekutiert."*

Schon am Anfang der katastrophischen Weltgeschichte ist der Mensch aus der Einheit mit Gott herausgefallen, erklärt Adorno im Rückgriff auf Schelling.

Die Rechtfertigung des Menschen durch die Übertragung des Bösen auf Gott hebt das Unheil nicht auf, sondern potenziert es. Die Rationalisierung des Bösen, bzw. der Negation durch die dialektische Vernunft macht die Vernunft nicht nur suspekt – sondern erfordert die Preisgabe der Vernunft, erklärt Adorno. Wir würden sagen: die Verabschiedung dieser dialektischen Vernunft, die den tödlichen Gegensatz zu ihrer Selbstfindung braucht ist notwendig.

Die ausstehende Überwindung der dialektischen Vernunft heißt für Adorno – nicht Rückkehr zu klassischer Logik – sondern *"mit dem Denken das Denken auflösen"*. Aufhebung der Vernunft in den Trieb, in den von der Vernunft befreiten entfesselten Trieb, soll das Tor für den ganz anderen Anfang der Geschichte eröffnen!

Die Aussicht auf das himmlische Jerusalem, das Hochzeitsmahl mit dem Gott der schenkenden Liebe ist vertauscht mit dem Abgrund des Fürsten dieser Welt.

Die Inkarnation des Logos, die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person dem Eckstein der Weltgeschichte wird, verglichen mit der Urschuld, der Endkampf erklärt. Gegen den christlichen Gott der Versöhnung muss der Streit von Göttern und Menschen strittig gehalten werden, damit überhaupt etwas ist und nicht Nichts verkündet Martin Heidegger als Bote des göttlichen Gottes! Wir stehen im Kampf um diesen letzten Gott erklärt er uns!

Ja, wir stehen in einem apokalyptischen Endkampf unserer Geschichte! Wir müssen uns entscheiden: wollen wir die Inkarnation des Logos mit der neuzeitlichen Theologie und Philosophie als Selbstermächtigungskampf von Göttern und Menschen verstehen, die Welt als den notwendigen Streitraum und die Materie als das Material der vernichtenden Entgegensetzung, „*die scharf Angel*“ Luthers oder die Atombombe der Ingenieurkünste der Wissenschaft –

Ist Materie Entwicklungsprinzip des ohnmächtigen Geistes, d. h. das Selbstsetzungs- bzw. Vernichtungsmittel der Teile zum Zwecke der angeblichen Höherentwicklung des Ganzen - ? Oder ist Materie – Entäußerungsform des perfekten Gottes, Möglichkeit der liebenden Anverwandlung an den anderen als anderen-. Wird Gott Mensch – um sich im Kampf mit den Menschen selbst zu ertüchtigen – oder wird Gott Mensch – um den gefallen Menschen heimzuholen in eine ewige Gemeinschaft mit ihm.-

Den Endkampf um die Entscheidung für den Gott der schenkenden Liebe – angesichts der äußersten Herausforderung

durch den Fürsten dieser Welt können wir nur mit Gottes Hilfe führen.

Not tut die Treue zum Logos Theou! Gott ist gegenwärtig in den Sakramenten der Kirche. Der umfassende ewige göttliche Geist, sich selbst ganz zurücknehmend, eingefaltet in kleine Partikel von Brot und Wein, um uns, in der Vermählung mit ihm, das ewige Leben von seinem Fleisch und Blut zu schenken.

Der Eckstein der Weltgeschichte ist wirklich die Inkarnation des Logos. Diesem das Denken und Handeln grundlegende Faktum entspricht der Reflexionsform: Materie als Entäußerung des Geistes, Liebe, die sich selbst eingrenzend, fassbar macht für den anderen.

Im radikalen Widerspruch zu dieser, die christliche Offenbarung aufnehmende Verknüpfungsform von Geist und Materie bzw. Vernunft und Glaube, versteht sich die neuzeitliche Stellungnahme zur Inkarnation des Logos: Materie als Entwicklungsprinzip des Geistes stellt den Kampf des bedürftigen Gottes mit dem aufbegehrenden Menschen dar. Der Glaube ist aufgehoben in die dialektische Vernunft und deren Folge den entfesselten Trieb!

Noch einmal: Not tut die Treue zum Logos Theou, der auch in der letzten Stunde uns heimholen will in sein Reich der schenkenden Liebe.