

## Dei proles, genitrixque rerum: Natur und Naturgesetze im Umfeld monotheistischen Denkens und der neuzeitlichen Monotheismuskritik

VON THOMAS MOOREN OFMCAP

Das Auge des Geistes mußte mit Zwang  
auf das Irdische gerichtet und bei ihm  
festgehalten werden; es hat einer langen  
Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das  
Überirdische hatte, in die Dumpfheit  
und Verworrenheit, worin der Sinn des  
Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten.

(Hegel, Phänomenologie des Geistes)

Denn hoher Bedeutung voll, Voll  
schweigender Kraft umfängt / Den  
Ahnenden, daß er bilde, / Die große  
Natur.

(Hölderlin, Der Tod des Empedokles)

Es scheint ein Allgemeinplatz zu sein, auf die enge Verbindung zwischen der monotheistischen Gottesvorstellung und der Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft hinzuweisen. Zu tief wohl ist im allgemeinen Bewußtsein die Vorstellung verankert, der Eine Gott, ganz gleich ob der jüdische, christliche oder islamische sei der „natürliche“ Garant eines gesetzmäßigen Ablaufs des Naturgeschehens und damit auch der Ermöglichungsgrund der modernen technischen Zivilisation. Zwar ist die Auslegung des Schöpfungsauftrages von Gen 1,28 heutzutage Gegenstand kritischer Diskussion<sup>1</sup>, doch daß die Idee der Naturgesetze überhaupt sich nur dank des monotheistischen Gottesbildes habe durchsetzen können, wird dadurch nicht in Frage gestellt. Hat nicht Albrecht von Haller diesem Gedanken einen bleibenden Ausdruck verliehen, wenn er dichtet:

Ein Newton übersteigt das Ziel erschaffener Geister, / Findt die Natur im Werk und  
scheint des Weltbaus Meister; / Er wiegt die innre Kraft, die sich im Körper regt, /  
den einen sinken macht und den im Kreis bewegt, / Und schlägt die Tafeln auf der  
ewigen Gesetze, / Die Gott einmal gemacht, daß er sie nie verletze<sup>2</sup>.

Und J. Needham meint: „... die meisten Europäer kennen Verse wie die folgenden aus dem Jahre 1796:

Praise the Lord for He had spoken / Worlds His mighty voice obeyed; / Laws,  
which never shall be broken, / For their guidance He hath made.“<sup>3</sup>

Daß die Natur eisernen, von Gott ein für allemal fixierten Gesetzen „gehört“<sup>4</sup>, gehört demnach zum festen Bestandteil monotheistischen

<sup>1</sup> S. z. B. *Th. Mooren*, Macht und Abstraktion, Sprache und Wahrnehmung vor dem Hintergrund radikal-monotheistischer Theologie, in: ThPh 59 (1984) 235–248, hier: 235/6.

<sup>2</sup> Gedichte, hrsg. u. eingel. v. L. Hirzel, Frauenfeld 1882, 46, zit. nach *M. Schramm*, Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes, Graz, Wien, Köln 1985, 18.

<sup>3</sup> *J. Needham*, Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft, Frankfurt/M 1979, 260.

<sup>4</sup> S. Die Erörterung der aristotelischen Theorie der Anteile des Elements Wasser in der Zusammensetzung von Metallen bei Georgius Agricola in seiner „De ortu et causis subterraneorum“ (1546): „Doch welcher Bestandteil von Erde sich in jeder Flüssigkeit befindet, aus der Metall gemacht wird, wird kein Sterblicher jemals herausfinden, noch weniger erklären können, und nur Gott allein hat es gewußt, der der Natur eindeutige und fixierte Gesetze zur Mischung und Verbindung von Dingen vorgeschrieben hat“ (Zit. bei *Needham* 269.).

Glaubens, scheint nichts anderes als das Resultat der im Schöpfungsbericht und zahllosen anderen Stellen des AT, wie z. B. den Psalmen (s. Ps 104; 148 etc) beschriebenen Schöpfertätigkeit Gottes darzustellen. Und auch der Koran ist voll von Äußerungen dieser Art: Sure 79, 27–33; 15, 16–23; 7, 54 etc. Needham selbst scheint diese Sichtweise zu bestätigen, wenn er darlegt, daß es in China, im Gegensatz zum Westen, wegen des schon sehr früh depersonalisierten höchsten Wesens, nicht zu der Entwicklung einer Konzeption präzise formulierter abstrakter Gesetze kam, „die ein himmlischer Gesetzgeber vor allem Anfang der nicht-menschlichen Natur auferlegt hatte und die wegen dieser Rationalität von weniger vernunftbegabten Wesen mit den Methoden der Beobachtung, des Experiments, der Hypothesen und mathematischer Beweisführung entziffert oder neu formuliert werden konnten.“<sup>5</sup> Allerdings – zum Durchbruch kam die Vorstellung der „Naturgesetze“ – ein Konzept, das Aristoteles noch unbekannt war<sup>6</sup> –, trotz eines persönlichen, himmlischen „Gesetzgebers“ erst in relativ später Zeit<sup>7</sup>: Roger Bacon benutzte zwar ganz eindeutig den Terminus „Naturgesetze“, konnte sich jedoch im 13. Jahrhundert noch nicht mit ihm durchsetzen<sup>8</sup>. Der Wendepunkt erfolgte nach Needham erst „ohne Zweifel ... zwischen Kopernikus (1473–1543) und Kepler (1571–1630)“<sup>9</sup>.

Mit anderen Worten: wir müssen, um diesen Prozeß verstehen zu können, eindeutig auch nicht-theologische Faktoren in Anschlag bringen, auf die wir noch näher werden einzugehen haben (s. u.). Mit einer geistigen „Disponibilität“ des Monotheismus für Naturgesetze allein, wie Needham sie so anschaulich schildert, wäre es niemals getan gewesen<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> *Needham* 290. Selbst wenn sich das heutige Naturbild der Wissenschaft, aufgebaut auf rein statistischen Regelmäßigkeiten und ihrer mathematischen Ausdrücke, wieder mehr der „taoistischen“ Betrachtungsweise zuzuwenden scheint, bleibt doch die Frage bestehen, ob die Naturwissenschaften jemals diesen Stand erreicht hätten, „wenn sie nicht vorher eine ‚theologische‘ Phase durchlaufen hätten“ (ebd. 292). – Wie groß die Schwierigkeit für die Chinesen war, eine Gesetzesordnung auch für die nicht-menschliche Welt zu begreifen, eine Ordnung also, die nicht der Harmonie von Yin und Yang, sondern dem „Diktat“ eines persönlichen Gesetzgebers zu verdanken sei, geht auch aus folgendem, ebd. 270, Bericht eines Jesuitenmissionars in China hervor: „Die chinesischen Atheisten ... sind in bezug auf Vorsehung genauso wenig anzusprechen wie in bezug auf die Schöpfung. Wenn wir ihnen beibringen, daß Gott, der das Universum aus dem Nichts geschaffen hat, es durch allgemeine Gesetze regiert, die seiner unendlichen Weisheit entsprechen, und der sich alle Kreaturen mit einer wundervollen Regelmäßigkeit fügen, sagen sie, all dies seien hohl tönende Worte, an die sie keinen Gedanken festmachen könnten und die ihr Verständnis um nichts erleuchteten.“ Für die Chinesen würde eine Schöpfergottvorstellung nämlich bedeuten, „daß Tiere, Pflanzen und ganz allgemein alles, was sich diesen universalen Gesetzen gemäß verhält, von ihnen Kenntnis hat, und daß sie deswegen verstandesbegabt sind, und das ist absurd“ (ebd. 270).

<sup>6</sup> Cf. ebd. 253; ferner *Schramm*, 28

<sup>7</sup> Cf. dazu *Needham* 260–293; cf. dort auch, 263, den Hinweis auf den Einfluß semitischer Denks auf die Stoa.

<sup>8</sup> Cf. ebd. 272.

<sup>9</sup> Ebd. 268.

<sup>10</sup> Darauf weist auch *Needham* klar hin. S. ebd. 271–273.

Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und die Frage aufwerfen, ob diese natur- und naturgesetzfreundliche Lektüre des Eingottglaubens nicht selbst schon ziemlich späten Datums ist, zumindest keine, die sich sofort und quasi automatisch zu allen Zeiten eingestellt hat. Anders: kann man den Monotheismus nicht auch gerade umgekehrt verstehen, als einen eher natur- oder wenigstens natur-gesetz-feindlichen Glauben und damit ganz als das Gegenteil eines Garanten von Naturwissenschaft? Um Licht in diese Frage zu bringen, wenden wir uns der islamischen und christlichen Theologiegeschichte zu.

### 1. Die „Natur“ und der Eine Gott im Islam

Die Wissenschaft hat es mit Aussagen, Sätzen und Begriffen zu tun... ich muß davon ausgehen, daß mein Satz richtig ist, denn ich habe ihn aufgrund bestimmter Erfahrungen gewonnen. Doch um an seine Richtigkeit glauben zu können, muß ich annehmen, daß es allgemeine Gesetze gibt, von denen ich aber nicht sprechen kann, denn der bloße Gedanke, es könnte so etwas wie allgemeine Gesetze und eine feste Ordnung geben, impliziert bereits, daß Gott ihr Gefangener wäre – Gott, der doch so absolut frei ist, daß er die ganze Welt, wenn er nur wollte und mit einem einzigen Akt seines Willens, verändern könnte!

(William von Baskerville, in: *Der Name der Rose*)

Die Zeit der 'Abbasiden (750–1258) wird allgemein als die Hochblüte der islamischen Kultur angesehen. Es ist die Epoche reger Übersetzertätigkeit (Haus der Weisheit, „bait al-ḥikma“, in Bagdad), der Aufnahme und Verarbeitung des griechischen Erbes, aber auch neuer und eigenständiger großer Leistung in Naturwissenschaft, Medizin, Technik etc. in und außerhalb Bagdads, zwischen Atlantik und Indus<sup>11</sup>. Namen wie al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Rūsd (Averroes), al-Ġazzālī, al-Ḥārīzmī, Bīrūnī, Mas'ūdī, Rāzī etc. sprechen für sich. Folgendes Gedicht des Abū'l-Ḥasan as-Sarī ar-Raffa, nach erlangter Heilung seinem Arzt Ibrahim b. Tābit b. Qurra gewidmet, läßt uns sicherlich recht gut den Puls jener Epoche fühlen (die im übrigen auch ihre Nachtseiten kannte; Repression, Ketzerverfolgung, Politmorde etc.):

Hat wohl der Kranke außer Ibn Qurra einen Arzt / Nächst Gott? Genügt ihm einer?  
/ Er hat uns die Spur der Philosophie wiederbelebt, / welche abgestorben, und die  
Spur der Heilkunst offenbart, / die vertilgt war; / Gleich wie Jesus, Maria's Sohn,  
durch's Wort / Das Leben erweckte mit leichter Mühe. / Ich zeigte ihm mein Urin-  
glas, da sah er darin / Was zwischen meinen Rippen und dem Pericardium verborgen

<sup>11</sup> S. hierzu z. B. *I. Opelt*, Griechische Philosophie bei den Arabern, München 1970; *L. Rathmann* u. a. Geschichte der Araber. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. I, Berlin 1975, 137–210; *G. E. von Grunebaum*, Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich 1969; *R. Walzer*, L'Éveil de la Philosophie Islamique, Paris 1971 = Extrait: REI (1970); *A. F. El-Ehwany*, Islamic Philosophy (Lectures delivered in 1956 in Washington University, St. Louis). Kairo 1957; *Carra de Vaux*, Les Penseurs de l'Islam, 3 Bde, Paris 1921–1923, bes. Bd. II: Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles; *F. M. Pareja* u. a., Islamologie, Beirut 1957–1963, bes. 973–1019 (mit ausführlicher Literaturangabe); s. auch *M. Plessner*, *J. Vernet*, *O. Wright*: Kap. „Science“ in: *J. Schacht*, *C. E. Bosworth* (Hrsg.), The Legacy of Islam, Oxford 1974, 425–505.

war. / Ihm erscheint die verborgene Krankheit, wie erscheint / Dem Auge ein Fleck auf dem polirten Schwerdte<sup>12</sup>.

Dennoch hat die Vorstellung von einer „Natur“ mit eigenen Gesetzen, die sich doch in Medizin, Optik, Zoologie etc. geradezu aufzudrängen scheint, im Islam nur schwer Fuß fassen können. Sie wurde zwar errungen, verteidigt und durchreflektiert von aktiven Naturforschern, die aber auf einem Gebiet zur Feder griffen, wo man es vielleicht am allerwenigsten erwartet hätte, nämlich dem Feld der Theodizee, der Frage nach der Gerechtigkeit eines Einzigen und zugleich allmächtigen Gottes – und hier wiederum speziell angesichts eines zunächst recht belanglos scheidenden, rein „technischen“ Problems: ist ein Folgeakt noch *mein* Akt?

Die Forscher und Denker, deren Position wir im folgenden erörtern wollen, sind sämtlich „Diskurseure“ (Diskutierende, Spezialisten des theologischen Streitgesprächs, nach der arabischen Bezeichnung für Theologen: „mutakallimûn“) aus der „Theologenschule“ der Muʿtazila, die auf Wâsil Ibn ʿAṭa († 748) zurückgeht<sup>13</sup>. Bekannt als „Leute der Gerechtigkeit und der Einheit“ (ahl al-adl wa at-tawhîd) ging es den Muʿtaziliten besonders darum, Gott von Ungerechtigkeit und dem Bösen in der Welt „freizusprechen“. Gleichzeitig sollte des Menschen Anrecht auf Belohnung (oder Strafe) sichergestellt werden. Beides läßt sich – so die Muʿtaziliten – verwirklichen, wenn der Mensch in einer ihm spezifischen Weise Autor seines Aktes (fiʿl) ist – was dann folgerichtig diesen Akt auch aus dem spezifischen „Verantwortungsbereich“ Gottes ausgrenzt. Ohne im einzelnen die Argumente zu dieser grundsätzlichen Position zu erläutern, kann jedoch schon vermerkt werden, daß die monotheistische Vorstellung von der Allmacht Gottes (allmächtig, weil der Einzige und der Einzige, weil allmächtig!) den Hintergrund zum Theodizee-Problem und der Diskussion der spezifisch menschlichen Existenz- und Handlungsmächtigkeit in der Welt abgibt.

Daß es tatsächlich ein „biʿl-fâʿil“, eine dem Menschen zukommende Effizienz seines Aktes gibt, muß sich zwangsweise an der allgemein muslimischen Vorstellung des „mâ šâʾ Allâh kâna“ (= was Gott will, wird

<sup>12</sup> Zit. nach F. Wüstenfeld, Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher. Nach den Quellen bearbeitet, Göttingen 1840, Nachdruck: Hildesheim, New York 1978, 36.

<sup>13</sup> Betreffs Literatur zum Thema Muʿtazila s. Th. Mooren, Mythos, Monotheismus und Spekulation. Zur Rolle der Vernunft angesichts göttlicher Macht unter besonderer Berücksichtigung des Islam, in: ThPh 57 (1982) 178–201, 192–200. Hier soll nur noch einmal erwähnt werden, daß wir uns im folgenden an die Arbeiten D. Gimarets am Seminar für Islamologie an der École Pratique des Hautes Études, V<sup>e</sup> Section, Paris-Sorbonne, halten, die jetzt auch zugänglich sind in D. Gimaret, Théories de l'Acte Humain en Théologie Musulmane, Paris 1980; Ferner s. auch ders.: Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-Il les actes mauvais? Thèses et arguments, in: StIsl 40 (1974) 5–73 u. M. Bernand, Le savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Nazzâm et al-Ġâhiz, in: StIsl 39 (1974) 25–57; s. auch Th. Haarbrücker, Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophen-Schulen (= Kitâb al-milal wa an-nihal), Überstzgt., Komment., Bd. I, Halle 1850, Nachdruck: Hildesheim 1969, im folgenden abgekürzt: Milal I.

Wirklichkeit) stoßen, zumal wenn man alles, was existiert qua Existenz rückschließend an Gottes Willen bindet, anstatt diesen Willen – wie es die Mutaziliten tun – nur auf von Gott ausdrücklich Befohlenen zu beschränken.

In der Tat, für die Sunniten und das allgemein muslimische Gefühl kann es keine Naturgesetze geben – dann wäre für Gottes Allmacht und besonders die Wunder (herausragende Manifestationen dieser Allmacht) kein Platz mehr. Um aber die Wunder zu ermöglichen, betrachtet man das, was wir Naturgesetze nennen, lieber als „Gewohnheiten“ Gottes. Denn „Gewohnheiten“ kann Gott, wie im Falle eines Wunders, problemlos durchbrechen – oder besser gesagt: einfach nur ändern<sup>14</sup>.

Aber selbst wenn es gelingt, den Menschen als Autor seines Aktes zu erweisen, so sind damit keineswegs alle Probleme gelöst. Es entsteht nämlich jetzt die Frage nach der Reichweite des menschlichen Aktes, anders: die Frage nach der Autorschaft (und damit Verantwortung) des Folgeaktes. Ich öffne die Hand – das ist mein Akt; der Stein fällt – wessen Akt ist das? Ich lasse den Pfeil von der Sehne schnellen, aber wessen Akt ist sein Flug, zumal wenn dieser Pfeil „zufällig“ das Herz eines gläubigen Muslims und nicht das eines Polytheisten durchbohrt? Die Mutaziliten waren sich in der Lösung dieses Problems nicht einig. Die Post-Ġubbâiten (Abû 'Alî al-Ġubbâi starb 915) entschieden sich für die maximalistische Lösung: auch der Folgeakt ist *mein* Akt; unter den Prä-Ġubbâiten hingegen finden wir die minimalistische Option: der Folgeakt ist nicht mehr mein Akt. Doch wessen Akt ist er dann?

Šâliḥ Qubba, ein Schüler an-Nazzâms (aus der Bašra-Branche der Mutaziliten), plädiert für die Idee einer göttlichen Intervention. *Ich* öffne zwar die Augen, doch das Resultat, nämlich, daß ich sehe, ist Gottes Akt. Ebenso das Fallen des Steines. Unsere sogenannten Kausalgesetze sind nur Illusion. Was wir Kausalität nennen, ist in Wirklichkeit von Gott in jedem Augenblick, ex nihilo, geschaffen.

Für seinen Lehrer an-Nazzâm († ≈ 840) stellt sich die Sache anders dar. Auch er ringt zunächst einmal mit dem Problem der Theodizee:

Seine Behauptung ist, daß die Macht über die bösen Thaten und Ungerechtigkeiten nicht eine Eigenschaft Gottes sei und dieselben nicht in der Macht des Schöpfers seien ... Die Lehre an-Nazzâm's ist diese, daß weil das Schimpfliche ein wesentliches Attribut des Schimpflichen ist, und er (Gott) über aller Beziehung zu ihm (dem Schimpflichen) in Hinsicht auf das Thun steht, auch darin, daß man das Geschehen des Schimpflichen von ihm für möglich erkläre, ein Schimpfliches liege, daß es also notwendig sei, daß er (für dasselbe) unerreichbar sei, und der, welcher

<sup>14</sup> Ein typisches Beispiel, unter zahllosen anderen, für diese Geisteshaltung ist die Ermahnung eines Kapitäns an seine angsterfüllten Passagiere: „Habt Geduld! Setzt euer Vertrauen auf den Herrscher über Wind und Meer, der beide verändert, so wie es Ihm gefällt!“ (Aus dem Kitâb 'aġâib al-Hind, dem Buch der Wunder Indiens, von Kapitän Bozorg, Sohn des Shahriyâr aus Râmhormoz; Hrsgb. u. übersetzt: van der Lith, M. Devic, Leiden 1883–1886; zit. nach *Carra de Vaux* II, 61/2.)

Gerechtigkeit übe, nicht die Macht über die Ungerechtigkeit als Eigenschaft erhalte<sup>15</sup>.

Mit dieser Sorge um Gottes Gerechtigkeit, der Zurückweisung des Vorwurfs, Gott könne ins Unrechtun verwickelt sein, steht, wie wir schon angedeutet haben, an-Nazzâm nicht allein. Es ist jedoch interessant zu sehen, zu welchen Einzelergebnissen er im Rahmen seiner denkerischen Auseinandersetzung mit Gott und der Welt vorstößt. Das Universum ist für ihn in ständiger Bewegung. Die Bewegung ist für ihn das eigentliche Akzidenz und auch die Wahrnehmung ist ein Phänomen, hervorgerufen durch Bewegung und Schock. Nazzâm entwickelt eine eigene Theorie über die Körperlichkeit, auch der Akzidenzien, gesteht aber der „Seele“ (rûh) eine Kraft (qudra), Leben, Wille (maš'â) und Handlungsfähigkeit zu. Dennoch, die Kraft ist gewissermaßen wie „ausgeliehen“ von Gott; daß menschliche Akte Resultate haben, verdanken sie reiner Koinzidenz zwischen göttlicher und menschlicher Kraft. In diesem Zusammenhang ist nun in Hinblick auf das Problem des Konsektivaktes folgende Notiz Šahraštânîs von großer Bedeutung für unsere Erörterung:

Fünftens berichtet al-Ka'bi von ihm, daß er gesagt habe, daß Alles, was über das Subjekt der Kraft von dem Thun hinausgehe, von dem Thun Gottes durch die Nothwendigkeit der Naturanlage herrühre, so z. B. habe Gott den Stein mit einer bestimmten Naturbeschaffenheit gebildet und ihn mit einer Naturanlage geschaffen, wenn du ihn in die Höhe wirfst, so fliegt er in die Höhe, und wenn die Kraft des Werfens ihr Ende erreicht, kehrt der Stein von Natur an seinen Ort zurück<sup>16</sup>.

Hier stoßen wir zum ersten Mal im Rahmen unserer Untersuchung auf den Begriff „Natur“, „natürlich“ (ṭab', ṭabî'a von ṭaba'a = eindrücken, Siegel, Druck, Charakter). Die Koinzidenz-Vorstellung in bezug auf die menschliche Kraft steht noch ganz im Bann der monotheistischen Allmachtsidee. Doch „wenn die Kraft des Werfens ihr Ende erreicht“, tritt etwas auf den Plan, was weder direkt Gottes noch des Menschen ist: die Natur.

Diese Gedanken werden bei Mu'ammâr († 835) noch radikalisiert. Für Mu'ammâr steht grundsätzlich fest, daß nicht alles, was nicht mein Akt ist, wie ein Folgeakt z. B., deswegen automatisch Gottes Akt sei. Vielmehr erschaffen die Körper ihre Akzidenzien selbst, von Natur aus. Gott greift, sind die Körper einmal geschaffen, nicht mehr ein. Er erschafft nicht die einzelnen Manifestationen des Lebens, sondern „nur“ die grundsätzliche Disponibilität, damit Leben sein kann, nicht dieses oder jenes Ding, sondern die grundsätzliche Möglichkeit, daß ein Ding qua Ding sein kann, nicht die einzelnen Farben, sondern die Disposition, Farben zu empfangen etc. Würde Gott im übrigen die Bewegung der Körper

<sup>15</sup> Milal I, 53/4; (s. der zuletzt genannte Autor Anm 13).

<sup>16</sup> Ebd. 55/6.

erschaffen, wäre er selbst in Bewegung, was mit seiner Transzendenz nicht zu vereinbaren ist. Šahrastâni drückt das so aus:

Dazu gehört, daß er behauptete, Gott habe Nichts Anderes außer den Körpern geschaffen, denn was die Accidenzen anbetreffe, so entstünden sie durch das, was die Körper aus sich selbst hervorbringen, entweder aus Naturnothwendigkeit, wie z. B. das Feuer das Brennen und die Sonne die Hitze, und der Mond die Farben hervorbringe, oder aus freiem Willen, wie z. B. die Thiere die Bewegung und die Ruhe, das Zusammenkommen und die Trennung hervorbrächten<sup>17</sup>.

Was bei an-Nazzâm noch Koinzidenz zwischen Gottes und menschlicher Kraft ist, wird nun Koinzidenz zwischen der Bewegung der Dinge und dem menschlichen Willen (eine Koinzidenz, die allerdings nicht näher erläutert wird), ja der Wille ist überhaupt nur des Menschen einziger wirklicher Akt: „Er behauptete ferner; dem Menschen gehöre kein Thun an außer dem Willen, möge es unmittelbare Wirkung oder Erzeugung sein.“<sup>18</sup> Sein Wille-Sein ist sein ruh-Sein (Seele-Sein) und was nicht unter diesen Willen fällt – und deswegen auch nicht automatisch Gottes Wille ist, ist Natur. Ferner dürfen wir auch im Fall Mu‘ammars nicht das Theodizee-Problem vergessen: Mu‘ammar sperrt sich ausdrücklich dagegen, Gut und Böse beruhe auf willkürlicher Vorherbestimmung Gottes<sup>19</sup>.

Hält Mu‘ammar noch an einer Koinzidenz Menschenwelt / Außenwelt (Bewegung der Körper) fest, so begrenzt Tūmāma († 828, Bagdad-Branche der Mu‘tazila) die menschlichen, d. h. die mit meinem Willen in Korrelation stehenden Akte, auf die rein psychischen. Dadurch wird letztlich wiederum der Wille der einzig authentische Akt des Menschen. Der Rest ist Natur:

Ferner seine Behauptung, dem Menschen komme kein Thun zu als das Wollen, und was darüber hinausgehe, das entstehe ohne einen der es hervorbringe<sup>20</sup>.

Auch Tūmāmas Ideen erhalten ihre volle Bedeutung letztlich nur, wenn man sie im Rahmen der Theodizee sieht. Tūmāma hat die minimalistische Option und seine Willenstheorie nicht nur deswegen vertreten, um zu vermeiden, daß auch ein Toter für einen verantwortlichen Autor eines Aktes gehalten werden könnte, sondern auch um Gott vor der Implikation mit dem Bösen zu schützen (und sei es auch nur in der Form, daß er verantwortlich ist für das Holz, aus dem ein Pfeil geschnitzt wird, der einen Propheten tötet). Es gehe deswegen nicht an, Handlungen, für die wir den Menschen als Autor festmachen können „auf Gott zu beziehen, denn das würde dazu führen, demselben schimpfliche Handlungen beizulegen, was undenkbar sei, [und] so entschied er sich für keines von Beiden.“<sup>21</sup>

Der letzte Forscher und Denker, den wir hier nennen wollen, ist al-Ġāhiz († 869, Bašra-Branche und Schüler an-Nazzāms)<sup>22</sup>. Wir können hier

<sup>17</sup> Ebd. 67/8. <sup>18</sup> Ebd. 69. <sup>19</sup> Cf. ebd. 67.

<sup>20</sup> Ebd. 74. <sup>21</sup> Ebd. 73.

<sup>22</sup> Er soll in hohem Greisenalter von Büchern, die er um sich aufgestapelt hatte, erschlagen worden sein. S. Haarbrücker, Abu-'l-Fath' 400.

leider nicht die ganze Reichweite des ġāhiz'schen Denkens aufzeigen, denn es geht uns ja nur darum, zu verstehen, in welchem Kontext sich der Naturbegriff argumentativ durchgesetzt hat. Doch muß Erwähnung finden, daß mit al-Ġāhiz die Vorstellung natürlicher Abläufe in der Welt von der Außenwelt, wo wir sie bisher angetroffen haben, auch auf die Innenwelt des Menschen, einschließlich des Erkenntnisprozesses übertragen wurde. Es gibt nun Naturvorgänge *im* Menschen, natürliche Akte, die weder Gott noch dem menschlichen Willen zugerechnet werden dürfen – etwa das, was wir heute Instinkte oder unbewußte Akte nennen würden<sup>23</sup> –, als auch Vernunftakte, die dennoch den Charakter des Natürlich-Automatischen bekommen können, nämlich dann, wenn ich, von der Last und Anziehungskraft der Argumente quasi erdrückt, gar keine andere Wahl mehr habe, als ihnen meine Zustimmung zu geben<sup>24</sup>. Und schließlich ging es auch al-Ġāhiz um die Theodizee – die Weigerung im Namen der Gerechtigkeit und Einheit Gottes, ihn für das Böse in der Welt verantwortlich zu machen.

Die Beschäftigung mit einigen Aspekten islamischer Theologie hat ergeben, daß die Vorstellung einer „Natur“ und ihrer Gesetze im Islam alles andere als „natürlich“ war, nämlich daß sie sich, gewissermaßen als Bei-Produkt, Schritt für Schritt im Rahmen eines typisch theologisch-juristischen Problems herauskristallisiert hat: im Kontext der Frage nach der Gerechtigkeit des Einen Gottes und der Belohnungsfähigkeit des Menschen, d. h. angesichts der Frage göttlicher oder menschlicher Verantwortlichkeit des Bösen in der Welt. Erst hier, im Spannungsfeld zwischen Gottes- und Menschenwille findet die „Natur“ ihren Platz.

## 2. Der Mensch – ein Ersatz-Engel? Zur christlichen Perspektive des Naturproblems

Über Jahrhunderte hinweg galt im Abendland der Satz des hl. Augustinus: *natura est omne quod Deus fecit*. Er findet sich noch bei Petrus Lombardus u. a. bis hin zu Bonaventura<sup>25</sup>. Hinterfragt und Mittelpunkt erbittertsten theologischen Ringens wurde das, was man unter „natura“ eigentlich zu verstehen habe, erst im 12. Jahrhundert<sup>26</sup>. Bis dahin galt im

<sup>23</sup> S. die Theorie des al-Ġāhiz betreffs der „da'awā“, sing.: „da 'wā“, „Inzitationen“.

<sup>24</sup> Damit mein Glaubensakt z. B., in der mu'tazilitischen Vorstellung von Gerechtigkeit, der Belohnung würdig ist, darf die Existenz Gottes nicht gar so evident sein, daß ich nicht mehr anders kann als seine Existenz zu bejahen, Koran und Propheten meine Zustimmung zu geben. Das wäre lediglich ein „natürlicher“, für das Belohnungsproblem uninteressanter, Akt.

<sup>25</sup> Cf. 2 Sent., 37d. 2 (2,876 b), zit. nach C. Gneo, *Conoscere è Amare. Note di ontologia della conoscenza secondo la mente di s. Bonaventura*, Rom 1985, 173.

<sup>26</sup> Wir beziehen uns im folgenden auf die bahnbrechenden Forschungen M. D. Chenu zu diesem Thema. S. seine Abhandlungen: „L'Homme et la Nature. Perspectives sur la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle“, in: AHDL 27 (1952) 39–66; „Nature ou Histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII<sup>e</sup> siècle“, in: AHDL 28 (1953) 25–30; *Cur Homo? Le sous-sol d'une controverse au XII<sup>e</sup> siècle*“ in: MSR 10 (1953) 195–204; *Nature, Man, and So-*

Westen auf die Frage „Cur homo?“ die Antwort Anselms von Canterbury:

Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret<sup>27</sup>.

D. h., daß der ewige Chor der Engel nach dem Fall Luzifers und seiner Gefolgschaft „wieder auf den status quo ante zu bringen war und dies durch Aufrücken der in Schuldlosigkeit bewährten Menschen geschehen sollte“.<sup>28</sup> Mit anderen Worten: in dieser Perspektive besitzt der Mensch eigentlich gar keine eigene „Natur“. Er ist wesentlich ein „Ersatz-Engel“. Er ist, um es in derselben Linie mit einem noch älteren Ausdruck des hl. Gregor zu formulieren<sup>29</sup>, als „homo decimus creatus“, als zehnte „englische Ordnung“ erschaffen, eben jene, die die gefallenen Engel ersetzen soll<sup>30</sup>. Deswegen ist auch in der berühmten Kontroverse zwischen Mönch und Kanoniker, die Honorius von Autun im Prolog zu seinem Liber XII quaestionum beschreibt<sup>31</sup>, der Erzengel Michael der Patron der Mönche. Doch ihm wird jetzt der Mensch Petrus gegenübergestellt, als Haupt der Kirche und – Patron der Kanoniker. Damit jedoch – wir sind im 12. Jahrhundert – deutet sich, repräsentiert durch die aufsteigende Klasse der Kanoniker, ein neues Bewußtsein an. Der Mensch ist ein Mensch, ausgestattet mit seiner ihm eigenen Würde – und der Engel ein Engel. Man kann die beiden nicht vergleichen und gegeneinander aufrechnen:

... l'homme est un homme, l'ange est un ange ... chaque être a une dignité propre, qui est sa vraie mesure<sup>32</sup>.

Honorius zeichnet dann nach dieser im Prolog grundsätzlich vermittelten Einsicht das grandiose Bild einer Universalharmonie, wo jede Art ihr Recht hat (sed pro seipso sit conditum), und der Mensch, auch wenn kein einziger Engel jemals gestürzt wäre, dennoch seinen Platz hätte: si nullus angelus cecidisset, homo tamen suum locum in universitate habuisset<sup>33</sup>.

Der letzte Hinweis auf die „universitas“ ist wichtig<sup>34</sup>. Er meint nämlich, daß die einzelnen Bestandteile des Universums, den Saiten einer Zither gleich, auf Grund ihnen inhärenter Gesetze Töne aussenden und zusammenklingen lassen: quae omnia concorditer consonant, dum legem

---

ciety in the Twelfth Century. Essay on new theological perspectives in the Latin West, Chicago 1968 (Ausgew., hrsg. u. übersetzt von J. Taylor u. L. K. Little nach d. franz. Original: La théologie au douzième siècle, Paris 1957) = Nature, Man, and Society.

<sup>27</sup> Hrsg. F. S. Schmitt, I, 16, zit. nach H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979, 276.

<sup>29</sup> Homel. in Evang. 11, 34 PL 76, 1249 ff. s. Gneo 77 Anm. 26.

<sup>30</sup> S. auch Chenu, Cur Homo 198 Anm. 3.

<sup>31</sup> PL 172, 1177–1186, s. auch Chenu, Cur Homo 198/99.

<sup>32</sup> Chenu, Cur Homo 199.

<sup>33</sup> Beide Zitate: 3. Kap. von Liber XII quaestionum, s. Chenu, Cur Homo 200.

<sup>34</sup> S. Chenu, Nature, Man, and Society 7 ff u. Chenu, Homme, 48 ff.

sibi insitam quasi tinnulos modulos servant<sup>35</sup>. Arnold, Abt von Bonneval, nahe Chartres, baut diesen Gedanken noch weiter aus. Mit Bezug auf das erste Kapitel der Genesis schreibt er:

Dank des maßregelnden Regiments Gottes kommen die verschiedenen und gegenteiligen Dinge in der Einheit des Friedens zusammen; gewaltige Dinge schwellen nicht noch größer an, und die kleinsten Dinge verschwinden nicht. Die ganze *Fabrik* der Welt . . . nimmt, festgegründet und harmonisch, ihren gesetz- und ordnungsmäßigen Lauf (tota illa mundi fabrica . . . et solida et concors in sua lege perseverat et ordine)<sup>36</sup>.

Wird hier die universitas einer Fabrik assimiliert, so spricht Hugo von Sankt Viktor von einer „machina universitatis“<sup>37</sup>. Wir stehen im 12. Jahrhundert zum ersten Mal vor dem Bild einer „Natur“ mit ihren eigenen Gesetzen. „O Kind Gottes und Mutter aller Dinge“ (o Dei proles, genitrixque rerum) – so besingt sie Alanus von Lille<sup>38</sup>. Der Mensch hat sich von den Engeln abgesetzt (und folgerichtig wird auch der Sinn der Inkarnation neu zu überdenken sein<sup>39</sup>), die Dinge nehmen ihren eigenen, der „Ordnung“ gemäßen Lauf. Natürlich steht der Timäus im Hintergrund. Ferner bezeichnen Ausdrücke wie Fabrik und Maschine zwar die Entwicklung, aber noch nicht die Entfesselung der Produktivkräfte: gemeint ist eine Hierarchie der Ordnungen, eine hierarchische Teilhabe am summum bonum<sup>40</sup>.

Es ist unausweichlich, daß in diesem Zusammenhang auch Gottes Schöpferrolle neu überdacht wird. Sein Schaffen kommt weniger einem titanischen Kraftakt gleich, sondern als Urheber der kosmisch-universalen Harmonie ist Gott eher ein sublimer Künstler, bzw. summus opifex: summus namque opifex universitatem quasi magna citharam condidit<sup>41</sup>, eher ein Musiker denn ein Steineklopfer und Bergespalter.

So führte schließlich kein Weg daran vorbei, Gottes eigentliche, man wäre fast versucht zu sagen, ihm verbliebene Schöpfertätigkeit rigoros von der Aktivität des Menschen und der nun „autonom“ gewordenen Na-

<sup>35</sup> *Honorius von Autun*, Liber XII quaestionum, Kap. 2, s. *Chenu*, Nature, Man, and Society 8 Anm. 16.

<sup>36</sup> De operibus sex dierum, prol. (PL 189, 1515–1516) s. *Chenu*, Nature, Man, and Society 9 u. *Chenu*, Homme 50.

<sup>37</sup> De arca morali, 4,6 (176, 672), s. *Chenu*, Homme 49 Anm. 3.

<sup>38</sup> De placentu Naturae, PL 210, 447, s. *Chenu*, Nature, Man and Society 18/9.

<sup>39</sup> Bei *Alanus von Lille* wird der Mensch „particeps“ der göttlichen Güte, ihr Nutznießer (ea fruere), auf daß er glücklich lebe (feliciter viveret): Contra haereticos, I, 14; PL 210, 319, s. *Chenu*, Homme 58. Und Nikolaus von Amiens entwickelt angesichts einer Liebe Gottes, die selbst die Materie miteinschließt, die Idee, daß der Mensch wesentlich als ein der Liebe Gottes fähiges, antwortfähiges Wesen geschaffen ist. Er ist deshalb Geist, aber auch Materie, damit diese ebenfalls in die Ausstrahlungskraft der göttlichen Glorie miteinbezogen werden kann. S. *Chenu*, Homme 59.

<sup>40</sup> *Hugo von Sankt-Viktor*: Nihil in universitate est, quod a summo bono participationem non trahat (Expos. in Hier. cael., 2 (PL 175, 980); Non singulis quibusque, sed hierarchiae, idest universitati, bona illa manifestata dicuntur . . . (ebd. 3 [1003]), s. *Chenu*, Homme 49 Anm. 3.

<sup>41</sup> *Honorius von Autun*, Liber XII quaestionum, Kap. 2 (PL 172, 1179) s. *Chenu*, Homme 49/50.

tur absetzen. Abelard ist für diesen Vorgang ein berühmter Zeuge<sup>42</sup>, und auch des Meisters Gilbert von La Porrée's<sup>43</sup> Frage gehört hierher, ob nämlich Schuhe und Käse und andere vom Menschen hergestellte Produkte dieser Art auch als Werke Gottes betrachtet werden können<sup>44</sup>. Gilbert, für den der Mensch in der Nachfolge des von Chalcidius erstellten Timäuskommentars als homo artifex im Spannungsfeld zwischen opus Creatoris einerseits und opus naturae andererseits steht<sup>45</sup>, versucht die Frage dahingehend zu beantworten, daß zwar Gott der einzige Autor aller Dinge ist (unus ergo omnium auctor Deus), die verschiedenen Produktionsmodi es jedoch erlauben, auch dem Menschen eine Autorschaft zuzusprechen<sup>46</sup>, ähnlich wie man sagen könnte, ein Haus habe zwei Autoren: den reichen Auftraggeber, den Bauherrn einerseits, der Kraft seiner Autorität und Befehlsgewalt „baut“ und den im Dienstverhältnis stehenden ausführenden Zimmermann andererseits<sup>47</sup>. Ähnlich äußert sich Wilhelm von Conches: „Es muß anerkannt werden, daß jedes Werk, Werk des Schöpfers, der Natur oder eines Handwerkers ist<sup>48</sup>. Gottes Schöpferfähigkeit ist für die Elemente, die Geister und die der Natur zuwiderlaufenden Ereignisse (wie die Jungfrauengeburt) zuständig, die Natur erschafft dank der ihr innewohnenden Energie Gleiches mittels Gleichem und wird ihrerseits wiederum vom Handwerker nachgeahmt<sup>49</sup>.

Die Krönung dieses Nachdenkens über das Verhältnis Gott-Natur-Mensch wird schließlich die mit der ganzen Wucht der Scholastik formulierte Theologie Gottes als causa plus allen damit zusammenhängenden Folgerungen sein<sup>50</sup>, mit dem jetzt schon absehbaren Ergebnis, daß die causa, wenn in (nach)aufklärerischer Zeit fabrica und machina erst einmal auf Hochtouren, d. h. entfesselt, arbeiten, dann nur noch als blutleeres Gerippe dastehen wird.

Doch zunächst war die Absicht keineswegs „to detract proudly from the omnipotence of God“<sup>51</sup>. Schließlich läuft die fabrica mundi ja nur,

<sup>42</sup> Cf. *Chenu*, Nature, Man, and Society 16.

<sup>43</sup> Er wirkte 1124–1137 in Chartres.

<sup>44</sup> De artificialibus quaeritur, utrum a Deo facta sunt, sicut caesus, et sotulares, et hujusmodi quae dicuntur esse opera hominis non Dei (Notae super Johannem secundum magistrum Gilbertum, MS London, Lambeth Palace 360, fol. 32 rb; s. *Chenu*, Homme 63 Anm. 1).

<sup>45</sup> S. *Chenu*, Nature, Man, and Society 40/1.

<sup>46</sup> Diversae tamen operandi rationes, et auctoritatis et ministerii, quorum alterum homo dicitur auctor, alterum vero Deus (Notae super Johannem ...).

<sup>47</sup> Cf. Notae super Johannem ...; cf. zu dieser Sichtweise auch die „Aspekt-Theorie“ der nach Abū Manṣūr al-Maturīdi (Samarquand, † 944) benannten Schule; s. dazu *Mooren*, Mythos 199.

<sup>48</sup> Cf. *Chenu*, Nature, Man, and Society 41.

<sup>49</sup> Cf. *Chenu*, Nature, Man, and Society 41.

<sup>50</sup> Cf. *Chenu*, Nature, Man, and Society 92: „Except in Gundissalinus, the influence of Avicenna brought ‚the Cause‘ to greater prominence than ‚the One‘ and ‚the Good‘ in ongoing Neoplatonic tradition.“

<sup>51</sup> *Chenu*, Nature, Man, and Society 19.

wie der schon zitierte Arnold im selben Zusammenhang darlegt, weil Gott „alles einschließt, von innen stärkt, von außen schützt, von oben nährt, von unten stützt“<sup>52</sup>. Und Wilhelm von Conches ruft aus, wie später Thomas von Aquin, daß es gerade die Perfektion der geschaffenen Dinge ist, die auf die „perfectio“ der göttlichen Macht hinweist<sup>53</sup>.

Sicher, die Wunder, jene für den Monotheismus scheinbar unerläßlichen Beweis- und Erweisstücke<sup>54</sup>, haben von nun an einen immer schwereren Stand<sup>55</sup> – und allein das war in manchen Augen schon mehr als genug, um die neuen, an der Natur und den in ihr wirkenden Ursachen interessierten Denker der Häresie zu verdächtigen<sup>56</sup>. Doch Bibelfundamentalismus und Wunderglaube sind nicht das Bollwerk der Ehre Gottes, sondern bedeuten nach Wilhelm von Conches lediglich den Versuch, den Glauben gewaltsam auf ein „bäuerliches“ Niveau einzufrieren: *nec volunt quod aliquid supra id quod scriptum est inquiramus, sed ut rusticus ita simpliciter credamus*<sup>57</sup>. An die Allmacht Gottes zu appellieren, ohne im Schweiß seines Angesichts die nackte Wahrheit der Dinge, so wie sie nun mal sind, herauszuarbeiten, ist für ihn bloß leere Rhetorik. Gott hat eben nicht alles gemacht, was er hätte machen können. „Kann Gott nicht ein Kalb aus diesem Baumstamm machen?“ Die Frage ist „sinnlos“ (*rusticus*) – denn er hat es nun mal nicht gemacht!<sup>58</sup> In seinem Timäuskommentar geht Wilhelm sogar soweit zu behaupten, Gott brauche das uranfängliche Chaos nicht, um seine Allmacht unter Beweis zu stellen<sup>59</sup>. Die interne Ordnung der Dinge, ihr sukzessives Sich-Entfalten, ihre „Evolution“, ist Machterweis genug!<sup>60</sup> Oder, um mit Ps. Hugo zu

<sup>52</sup> *Chenu*, Nature, Man, and Society, 9; s. auch die Erklärung des Alanus von Lille in Bezug auf die vom ihm gefeierte Natura (s. o. 509): Gott sei der *opifex* hinter ihren Werken, und sie selbst sei nur sein Werk, ja sogar machtlos (*impotens*) im Vergleich zur göttlichen Allmacht, eine durchaus defekte Energiequelle (*De planctu Naturae*, PL 210, 445), s. *Chenu*, Nature, Man and Society 19.

<sup>53</sup> Cf. *Chenu*, Nature, Man and Society 11 u. *Chenu*, Homme 51/2.

<sup>54</sup> S. hierzu einen Meister aus Chartres: „Es soll kein Unfrommer denken, so wie es manche Unfromme tun, daß Dinge, die gegen die Natur sind, d. h. entgegen dem gewohnten Verlauf der Natur, nicht eintreten können. Es ereignen sich nämlich viele, dem gewohnten Naturverlauf entgegengesetzte Dinge, auf Grund gewisser geheimnisvoller, im Geist des Schöpfers von Ewigkeit her verborgener Gründe. Das ist so, um den Menschen die Gnade Gottes zu zeigen.“ (*Chenu*, Nature, Man, and Society 14 Anm. 28).

<sup>55</sup> *Abelard* kommt ohne sie aus: *ut ad quaelibet sine miraculis facienda illa eorum constitutio vel praeparatio sufficeret* (*Expos. in Hexaemeron*, „De secunda die“, PL 178, 746) und *Andreas von Sankt-Viktor* kritisiert das „ad miracula confugere“; beide Angaben: *Chenu*, Nature, Man, and Society 16/7.

<sup>56</sup> *Si inquirentem aliquem sciunt, illum esse haereticum clamant*: Wilhelm von Conches, *Philosophia mundi* I, 23 (PL 172, 56), s. *Chenu*, Homme 52 Anm. 2.

<sup>57</sup> Glossa in Boetium (MS Bibl. Mun. d’Orléans 27, f. 20 a), s. *Chenu*, Nature, Man, and Society 12 Anm. 24.

<sup>58</sup> *Non enim quidquid potest Deus facere, hoc facit. Ut autem verbis rustici utar, potest Deus facere de trunco citulum: fecitne unquam?* (*Philosophia mundi* II. praef. u. 3 (PL 172, 57/8), s. *Chenu*, Nature, Man, and Society 12 Anm. 22 u. *Chenu* Homme 52 Anm. 3.

<sup>59</sup> Wem nämlich soll was bewiesen werden? Den Engeln? Die kennen die Natur der Dinge sowieso. Den Menschen? Die waren noch gar nicht da. Cf. *Chenu*, Nature 28.

<sup>60</sup> S. auch das Argument Hugos von Sankt-Viktor, daß die „Evolution“ Gottes Schöpfer-

sprechen: in der universitas liegt der Nachweis der göttlichen Allmacht – in magnitudine universitatis notatur divina potentia, in pulchritudine sapientia, in utilitate bonitas<sup>61</sup>.

### 3. Zwischenbilanz

Wir brechen hier unsere kurzen, keineswegs erschöpfenden Hinweise zum Auftauchen des Naturbegriffs im Christentum ab. Ihr Ziel war es lediglich zu zeigen, daß auch dem christlichen Monotheismus, ähnlich dem islamischen, Natur und Naturgesetz keineswegs von Anbeginn ins Stammbuch geschrieben waren, wie es z. B. Stimmen aus dem 18. Jahrhundert zunächst nahe zu legen schienen. Auch das Christentum mußte sich mit der Allmacht Gottes auseinandersetzen, die ihrerseits ohne Wunder nicht denkbar schien. Hier, genau wie im Islam, wurde der Naturbegriff gewissermaßen auf Umwegen in die Diskussion eingeführt, anhand der uns heute völlig obsolet erscheinenden Frage nach dem Unterschied zwischen Engel und Mensch. Und ferner könnte auch im christlichen Rahmen, zunächst einmal in bezug auf die scholastische Theologie, gezeigt werden, wie dieser ganze Fragenkomplex von entscheidender Bedeutung für das Theodizee-Problem ist<sup>62</sup>.

Zu fragen bleibt jedoch: wenn ein automatisches Junktim zwischen Monotheismus und Natur/Naturgesetzen nicht herstellbar ist, warum taucht das Naturproblem dann gerade im 12. Jahrhundert auf? Warum setzt hier die Suche nach den Ursachen ein, „la plus typique des activités de la raison“<sup>63</sup>, warum versucht jetzt überhaupt die Vernunft das Regiment in der Theologie zu führen?<sup>64</sup> Woher gerade jetzt nicht nur die

---

macht in nichts Abbruch tut: Nobis autem videtur ... omnipotentiae Creatoris in nullo derogari, si per intervalla temporis opus suum ad consummationem perduxisse dicitur ... In omnibus faciendis illum praecipue modum servari debuit (Deus), qui ipsius rationalis creaturae commoditati ac causae magis congruus fuit (De sacramentis, lib. I, pars I, c. 3 PL 176, 188, s. *Chenu*, *Homme* 54 Anm. 6.). S. auch das Argument eines Arno von Bonneval: *Chenu*, *Homme* 50.

<sup>61</sup> Quaest. in Ep. Pauli, ad Rom., q. 34 (PL 175, 440), s. *Chenu*, *Homme* 49 Anm. 6.

<sup>62</sup> S. z. B. Thomas von Aquin, *summa theologica*, 49. Frage, die Ursache des Schlechten, wo in Art. 2 auf die Behauptung, das Schlechte sei von Gott, weil man die Zweitursache auf die Erstursache zurückführen müsse, geantwortet wird, nur das Positive, nicht das Versagende in der Zweitursache sei auf die Erstursache zurückzuführen: „so wird auch das, was beim Hinken an Bewegung da ist, von der *Bewegungskraft* verursacht; was aber Schwankendes darin liegt, stammt nicht aus der Bewegungskraft, sondern aus der Verkrümmung des Beines.“ (Thomas von Aquin, *Gott und seine Schöpfung*, Texte, Überstz., P. Engelhardt, D. Eickelschulte, Freiburg, Basel, Wien 1963, 130.) Ohne die „Entdeckung der Natur“ im 12. Jahrhundert wäre ein so gearteter Argumentationsstil gar nicht denkbar! – Über die unterschiedliche Gewichtung der Theodizee in Islam und Christentum jedoch, s. *Th. Mooren*, *Mythos* 200, bes. Anm. 77, – Zum Gesamtproblem der Theodizee im Abendland s. u. a. auch den interessanten Beitrag *O. Marquards*, *Entlastungen, Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*, 11–32, bes. 15/6, in: *ders.*: *Apologie des Zufälligen*, Philosophische Studien, Stuttgart 1986.

<sup>63</sup> *Chenu*, *Homme* 51.

<sup>64</sup> „L'explication scientifique du donné révélé, grâce à l'emploi de la raison, sera ce qui

Neugier für die Natur als solche, sondern auch für den Menschen als Natur?<sup>65</sup> Wir werden mit gutem Grund Chenu zustimmen können, wenn er die Richtung der Beantwortung dieser Fragen in der „technischen Revolution“ des 12. Jahrhunderts sieht, im Aufbrechen des Feudalsystems zugunsten der ökonomischen und politischen Emanzipation der Städte mit ihren Kaufleuten, Handwerkern und Korporationen, „nicht zu vergessen: die entsprechende Dosis eines moralischen wie politischen Antiklerikalismus“<sup>66</sup>. Selbst wenn wir Needhams eingangs zitierte Feststellung über das endgültige Durchschlagen des Begriffs „Naturgesetze“ im Abendland in Rechnung stellen (s. o. 501) und mit E. Ziesel<sup>67</sup> hier wahrscheinlich – nach der Desintegration der Macht der Fürsten – einen Zusammenhang mit dem starken Machtzuwachs einer zentralisierten königlichen, und später nur noch zentralisierten, Autorität veranschlagen können<sup>68</sup>, so ist der entscheidende Durchbruch doch wohl schon mit den im 12. Jahrhundert beginnenden sozio-ökonomischen Umwälzungen grundgelegt. Hier haben Wirtschaftsform und Lebensgefühl des Feudalismus ihren definitiv erschütternden, wenn auch nur allmählich wirkenden Todesstoß erhalten. Mit anderen, etwas zugespitzten Worten: ohne Städte wie Paris und ohne den aufblühenden flämischen, südfranzösischen, oberitalienischen etc. Kapitalismus<sup>69</sup> hätten Natur und Naturgesetze niemals ihren Siegeszug antreten können.

So notwendig die „theologische Phase“ (Needham) für die Entwicklung der Naturwissenschaften im Abendland gewesen sein mag, der allmächtige Schöpfergott allein ist nicht schon Garant der Natur und ihrer Gesetze. Dazu mußte erst sichergestellt werden daß der Wille dieses Gottes, von dem ja alles abhing, sich auch regelmäßig verhielt, was ipso facto, gerade mit Blick auf die Allmacht, keineswegs zu erwarten war, ja wegen

---

qualifera, après Abélard, la théologie. (G. Dumeige, A Propos „D'Abélard et son Époque“, 178, in: CHM 6 [1960] 175–178.)

<sup>65</sup> Cf. Chenu, Nature, Man, and Society 26.

<sup>66</sup> Cf. Chenu, Nature, Man, and Society 4, 14, 18/9 etc. u. Chenu Homme 62. – Zum künstlerisch-ästhetischen Aspekt dieser technischen Revolution, wie z. B. die Liebe zum natürlichen Ornament, der neue naturalistische Geist in der Kunst, die Hinwendung zum „Phänomen“ etc, s. u. a. H. Read, I simboli dell'ignoto, Bari 1977 (ital. Übrstz. von: „Icon and Idea“, Harvard University Press 1965) 87, 112 ff.

<sup>67</sup> E. Ziesel, Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft (Hrsg. W. v. Krohn), Frankfurt/M 1976.

<sup>68</sup> „Dieser Prozeß ist aus dem England der Tudor und dem Frankreich des 18. Jahrhunderts bekannt; und während Descartes noch schrieb, hatte das englische Commonwealth den Prozeß noch weiter in Richtung auf eine Autorität vorangetrieben, die zentralisiert, aber nicht länger königlich war“ (Needham, 271/2).

<sup>69</sup> S. hierzu u. a. H. R. Trevor-Roper, De la Réforme aux Lumières, Paris 1972 (franz. Überstz. von: Religion, Reformation and Social Change), 100: „Sous sa forme la plus ancienne, la Renaissance elle-même fut un phénomène urbain: elle s'amorça dans les villes d'Italie, de Flandre et d'Allemagne du sud avant d'être prise en main et modifiée par les princes et les papes. Le début de la Renaissance porte le caractère des villes qui en étaient le centre.“ S. auch speziell für die Rolle Venedigs: D. J. Geanakoplos, Bisanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco in Occidente (1400–1535), Rom 1967 (ital. Überstz. von: „Greek Scholars in Venice“, Cambridge, Mass. 1962), 13–80.

der Ermöglichung der Wunder (s. Jungfrauengeburt) nicht einmal erwartet werden durfte! Mehr noch: man drängt diesen Gott am besten ganz aus der Schöpfung hinaus, nachdem er sie einmal ins Leben gerufen hat – der Uhrmachergott des Deismus; Gott: die Laplace'sche unnötige Hypothese, was die Naturgesetze angeht –, erst so steht dem Menschen die „Natur“ als voraus kalkulierbare Größe wirklich zur Disposition<sup>70</sup>.

Bei all dem müssen wir jedoch bedenken, daß Zivilisationsprozesse jeglicher Art sich keineswegs geradlinig vollziehen: „Man kann ... den allgemeinen Trend der Veränderung herausarbeiten. Im einzelnen gibt es ... die mannigfachsten Kreuz- und Querbewegungen, Schübe in dieser und jener Richtung.“<sup>71</sup> Dies gilt um so mehr, wenn wir uns jetzt die Frage stellen, warum der islamische Orient, obwohl doch auch hier die Theologie die notwendige Begrifflichkeit in Sachen Natur bereitgestellt hatte, offensichtlich die westliche sozio-ökonomische Revolution nicht nachvollzogen hat. Vom gedanklichen und auch technischen Potential her hätte man sogar eine Vorreiterrolle des Islam erwarten können<sup>72</sup>. Daß es nicht dazu kam, dürfte, nach dem bisher Gesagten, wohl kaum dem Monotheismus als solchem allein angerechnet werden.

Immerhin, bevor wir nach Gründen suchen, die uns diese Entwicklung verständlich machen können, ist es vielleicht an der Zeit, nachdem wir Islam und Christentum beide in ziemlich unspezifischer Weise als „Monotheismus“ behandelt haben, auf recht fundamentale Unterschiede zwischen ihnen hinzuweisen. Denn: selbst wenn es richtig ist, wie wir oben gezeigt haben, daß sich auch im Abendland Mensch und Natur nur mühselig und gestützt auf ganz bestimmte sozio-ökonomische Rahmenbedingungen ihre Autonomie erkämpft haben bis hin zum de-facto-Überflüssigwerden Gottes als „Manager“ des Naturgeschehens – ein Prozeß, der gemeinhin mit Säkularisierung beschrieben wird –, so ist dies doch ein Kampf, in den Gott vornehmlich als Wille und Macht verwickelt ist (häufig zudem noch allzumenschlich konzipiert, nach menschlichen Modellen von Herrschen und Befehlen, Belohnen und Strafen) und den er dann

<sup>70</sup> S. auch auf derselben Linie *L. J. Jordanovas* Bemerkung: „During the eighteenth century, liberal opinion came to ridicule the notion of direct, divine creation which certainly seemed incapable of explaining physical abnormalities like human hermaphrodites and malformed fetuses. The aberrations suggested that nature had its own modes of operation independent of divine will. One implication of such a view was that the movement of matter explained all observed phenomena, without requiring recourse to another explanatory level – will, spirit or God – to animate the matter.“ (Languages of Nature. Critical essays on science and literature, Hrsg. L. J. Jordanova, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1986, 42.) – Zur versteckten Theodizee-Funktion dieser Argumentationsweise s. u. S. 18/9. – Zum Ganzen s. auch *Schramm* (Anm. 2).

<sup>71</sup> *N. Elias*, Zum Zusammenhang von Triebkontrolle und Familienreform bzw. Gesellschaftsstruktur, 153, in: H. Rosenbaum (Hrsg.), Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur, Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen, Frankfurt/M. 1980, 152–160.

<sup>72</sup> Schon 931 z. B. wurden, wahrscheinlich unter chinesischem Einfluß, die ersten Qualifikationsexamina für Ärzte in Bagdad durchgeführt! (S. *Needham* 310).

auch „verliert“. Es ist nicht der eigentlich christliche, der trinitarische Gott der Kenosis und Liebe, der doch im Grunde erst in der Freiheit des Menschen, eben in im Sohn freigelassenen Menschen, im Kontext einer diesem Menschen anvertrauten Natur sein inkarnatorisches Zuhause findet. Mit anderen Worten: der eigentlich christliche Gott ist doch einer, bei dem Wille von Anbeginn Heilswille, und Macht Erlösungsmacht meint, d. h. einer der, menschlich gesprochen, den Säkularisierungsprozeß nicht nur „überlebt“, sondern in ihm geradezu zu seinem wahren Gott-Sein „befreit“ wird.

Im islamischen Radikalmonotheismus ist jedoch der Stellenwert des Willens Gottes ein anderer und auch sein Verständnis ein anderes: es ist der Wille des gewissermaßen Nur-Allmächtigen, des Einen, der sich nicht trinitarisch verschenkt und letztlich, obwohl auch immer wieder seine Barmherzigkeit betont wird, völlig undurchdringlich bleibt. Dies jedoch hat eine grundsätzliche „ontologische Inkonsistenz“ von Mensch und Welt, die diesem Willen ausgeliefert sind, zur Folge<sup>73</sup>. Kurz, das Ringen um Autonomie von Mensch und Natur findet unter völlig anderen Ausgangsbedingungen, im Kontext einer nur für den Islam typischen Dramatik statt. Die dem Menschen auch vom Koran zugebilligte Statthalterschaft (Kalifat) an Gottes Statt, die im übrigen von vornherein Unheil und Blutvergießen miteinschließt – „Willst du“, so fragen die Engel Gott, „auf der Erde einen Menschen einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt?“ (Sure 2, 30) – bleibt grundsätzlich ambivalent und „ungeschützt“ vor der Wucht des Willens des Einen Gottes. Die Statthalterschaft wird nicht im Heilswillen eines liebenden Gottes verankert, sondern in der sich allem Fragen entziehenden Antwort Gottes an die Engel: „Ich weiß (vieles), was ihr nicht wißt!“ (Sure 2, 30)<sup>74</sup>. Jeder Versuch im Islam, Säkularisierung positiv zu denken und zu verarbeiten, wird sich mit dieser Ambivalenz auseinanderzusetzen zu haben.

Jedenfalls können wir jetzt verstehen, warum das denkerische Projekt der Mutaziliten mit Blick auf Natur und Autorschaft des Menschen zunächst einmal scheiterte. Ihr Theodizee-Eifer, gekoppelt mit dem Belohnungsmodell und einer allzu menschlichen Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes stand einfach zu sehr im Widerspruch zum gesamt-muslimischen Bewußtsein, das sich eher als Sachverwalter des unergründlichen Willens eines allmächtigen Gottes verstand<sup>75</sup>. Dabei kam noch hinzu, daß die für das mu'tazilitische Denken notwendige und folgerichtige Annahme eines geschaffenen Korans, um den Polytheismus, „širk“, in der Gestalt eines ewigen Zweitgottes nämlich, dem ungeschaf-

<sup>73</sup> S. hierzu: *Tb. Mooren*, Abstammung und Hl. Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus, 28–36, in: *ZM* 65 (1981) 14–39. – In einer solchen Perspektive wird auch kaum gelten können, was christliche Naturmystik des Mittelalters begreift: „La natura è la scala di Giacobbe per ascendere al cielo“ (*Gneo* 222).

<sup>74</sup> S. auch *Mooren*, Abstammung 34. <sup>75</sup> S. *Gimaret*, (Anm. 13).

fenen Wort Gottes zu vermeiden, für die Mehrheit der Muslime völlig unakzeptabel war. Wenn ferner die Mu'taziliten, auf Kalifenmacht gestützt, Gegner ihrer Thesen auspeitschen und ins Gefängnis werfen ließen, so konnte das am Ende ihnen nur selbst zum Verhängnis werden<sup>76</sup>.

Des weiteren drängt sich noch der folgende Gedanke im Anschluß an die oben erwähnte Inkonsistenz von Mensch und Welt auf: es ist vielleicht nicht ausgeschlossen, daß auf diese Weise noch am besten – neben allen Außeneinflüssen wie Stoa und Demokrit – die so vielen muslimischen Theologen (auch den Mu'taziliten) eigene Vorliebe für ein quantifizierbares „atomistisches“ Weltmodell, wiederum vorzüglich geeignet zur Stützung der Wunder, erklärbar wird. Argumentiert wird nicht, wie wir es im Christentum gesehen haben, von der Idee der „universitas“, sondern der Interpenetration von „Atomen“ (ğuz') her, die auch für Akzidenzien und geistige Vorgänge stehen<sup>76a</sup>. So modern dieses Weltbild anmutet, vielleicht ist die Frage berechtigt – ähnlich wie sie Needham an das chinesische Weltbild in bezug auf die Notwendigkeit einer „theologischen“ Phase richtet<sup>77</sup> –, ob man direkt in das „statistische“ 20. Jahrhundert springen kann, ohne eine „organische“ Phase zu durchlaufen.

Doch wenn wir nach Gründen für die unterschiedliche Entwicklung in Abendland und Orient suchen, so ist in diesem Zusammenhang folgende Feststellung wohl noch bedeutsamer: es dürfte auf der Hand liegen, daß eine Verbindung zwischen der Bildungs- und Forschungseinrichtung „Universität“ und dem philosophisch-theologischen Nachsinnen über die Welt als „universitas“ besteht<sup>78</sup>. Nun hat es aber eine „Universität“ im westlichen Sinn im klassischen Islam nie gegeben, d. h. Lernen und Leh-

<sup>76</sup> S. hierzu: *H. Laoust*, Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la Religion Musulmane, Paris 1965, 93–122; *Pareja u. a.* 696–702; (Anm. 11); *I. Goldziher*, Le Dogme et la Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane, Paris 1973, 91 ff.; *B. Tibi*, Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt/M. 1985, 134: „Die Mu'taziliten, d. h. jene islamischen Philosophen, die das griechische Erbe übernommen und in den Islam eingeführt haben und vor allem durch den Kalifen al-Ma'mun in Bagdad gegen die islamische Orthodoxie protegiert wurden, haben eine Tradition islamischen Rationalismus eingeführt, die leider nicht auf Dauer hat etabliert werden können.“ Die Einschätzung der Mu'taziliten als „Rationalisten“ (im modernen Sinn?) ist allerdings erläuterungsbedürftig – auch die sunnitischen Gegner argumentierten „rational“ und nicht nur „koranfundamentalistisch“ (s. *Gimaret*, Théories de l'Acte Humain 305–333) [Anm. 13] – ebenso wie ihre Charakterisierung durch das „griechische Erbe“ (s. hierzu auch *Mooren*, Mythos 196, bes. Anm 67) eher verfehlt ist, da sie kaum ihrer eigentlichen theologischen Leistung Rechnung trägt, nämlich dem Ringen mit dem Theodizee-Problem! Im übrigen hat es auch Sunniten gegeben, wie den Maturiditen Maḥbūbi († 1346) und Ibn al-Ḥumām (Ḥanafit aus Ägypten, † 1457), die eine Ṭumāma und al-Ġāhiz ähnliche Position vertreten haben: „l'homme veut, Dieu ou 'la nature' font le reste.“ (*Gimaret*, 91); cf. auch ebd. 213 ff.

<sup>76a</sup> Was nicht ausschließt, daß die einzelnen Schöpfungsakte Gottes, wie die Erschaffung der Tiere, die Sphärenkonstruktion, das Ordnen von Sommer und Winter, von perfekter Qualität (muḥkam) sind. S. dazu *Mooren*, Mythos 198 Anm 69.

<sup>77</sup> S. *Needham*, 292/3 (Anm. 3).

<sup>78</sup> In bezug auf den Beginn des Prozesses, noch im Zeichen von „quadrivium“ und „trivium“ stehend, s. u. a. *Cbeny*, Homme 51.

ren hat sich dort nicht aus der eisernen Klammer der Jurisprudenz (fiqh), der Königin der Wissenschaften, noch über der Theologie stehend – sie verwaltet gewissermaßen an vorderster Front den Willen Gottes –, und den Fesseln des Staates befreien können<sup>79</sup>. Hier liegt sicher ein ganz wichtiger Grund für das Ungleichgewicht zwischen Abendland und Orient.

Schließlich, und mit der obigen Feststellung eng verknüpft, dürfte wohl das islamische Staatsmodell überhaupt – mit der umma, der ersten muslimischen Gemeinde in Medina war der „islamische Staat als zentrales Gewaltmonopol ... geboren<sup>80</sup>“ – als ein unbedingt in Rechnung zu stellender „äußerer“ Faktor für unsere Fragestellung heranzuziehen sein<sup>81</sup>. Auch das hat Tibi gut gesehen:

Der Islam kennt weder Aufklärung noch eine Gewaltenteilung, so daß das islamische Recht lediglich eine Legitimitätsfunktion hat und kein Vehikel für Institutionalisierung des sozialen Wandels werden konnte, so wie dies eine Funktion des Rechts im Prozeß des sozialen Wandels in der europäischen Entwicklung seit der Französischen Revolution ist. Obwohl das islamische Recht (Schari'a) das zentrale Element des Islams bildet, kennt die islamische Geschichte keinen Rechtsstaat<sup>82</sup>.

Wo aber das Prinzip der Gewaltenteilung fehlt (im Westen über die „Zwei-Schwerter-Theorie“ eingeführt)<sup>83</sup>, und das Recht nur legitimierende Funktion hat, konnte es nicht zur Eliminierung des Grundübels, des großen Hemmschuhs für Wirtschaft und Wissenschaft kommen: die *bürokratische Despotie*<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Dies ist sehr detailliert und überzeugend geschildert in *Tibi* 131–151. – Typisch allerdings für das Vorgehen Tibis ist folgende Passage: „Nun stellt sich ... die Frage, weshalb das europäische Verständnis von Wissenschaft und Universität welt dominant geworden ist! Diese Frage zwingt sich auf, wenn man die Rolle der Universität im Entwicklungsprozeß als Problem abhandelt. Diese Frage soll jedoch hier nicht vertieft werden; wir begnügen uns mit einem Zitat von Helmuth Plessner, der davon spricht, daß ‚der Europäismus die Welt erobert‘ hat“ (ebd. 140). Solange Tibi aber diese und andere Fragen nicht „vertieft“, d. h. letztlich, solange er nicht, weil rein soziologisch orientiert, das Wurzelproblem, nämlich die Frage nach der Besonderheit des islamischen, radikalen Monotheismus angreift, will heißen das Problem eines heteronomen, von außen, in Fremdbestimmung, auf den Menschen zukommenden Willens –, solange kann sein ehrgeiziger Versuch, den Islam „säkularisierungsfähig“ zu machen (s. ebd. 246), wohl nicht greifen. Wie weit *Tibi* aber von dieser Einsicht noch entfernt ist, zeigen statements wie: „Der politische Führer Mohammed, der, wie Rodinson hervorhebt, ‚in einem einzigen Wesen Jesus und Karl den Großen‘ verband“ (ebd. 206), die jeden Kommentar erübrigen.

<sup>80</sup> Ebd. 57. S. auch *R. Caspar*, *Der Monotheismus und seine bleibende Bedeutung*, 49, in: *Conc* (D) 21 (1985) 46–54: „Im Bereich des muslimischen Gemeinwesens führt die alleinige Souveränität Gottes zur Weigerung, Zeitliches und Geistliches (din und dunyâ) aufzuspalten, und also zur Staatsreligion (din al-dawla).“

<sup>81</sup> Aber auch dieser Faktor wird nur sinnvoll, wenn man ihn im Zusammenhang mit der islamischen Theologie liest, d. h. dem Monotheismusproblem. S. hierzu auch die knappen Überlegungen in *Mooren*, *Abstammung* 28–36.

<sup>82</sup> *Tibi* 214.

<sup>83</sup> Erstmals erklärte im Jahre 494 Papst Gelasius I (492–496) in einem Brief an Kaiser Anastasius die Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt von der weltlichen; s. *J. Lortz*, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Bd. I, Münster 1962, 199.

<sup>84</sup> In Anlehnung an *K. A. Wittfogel*, *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977. Wittfogel untersucht dort im Rahmen der Theorie der orientalischen, sprich hydraulischen Gesellschaft: bürokratischen Grundbesitz, bürokratischen Kapitalismus und bürokratische Gentry und versucht so zu er-

Schließlich muß noch ein letzter Faktor erwähnt werden, der für lange Zeit jeder Spekulation über Wissenschaft und Gesellschaft im Islam ein gewaltsames Ende setzt: die Vernichtung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258 und die später folgende ottomanische und westliche Kolonialisierung des Orients.

#### 4. Chaos sive Natura: Perspektiven nach dem „Tode Gottes“

Das ist es nicht, was uns abschneidet, daß wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur, – sondern daß wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als „göttlich“, sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrtum, sondern als Verbrechen am Leben ...

(Nietzsche, *Der Antichrist*, § 47)

Das Theodizee-Thema hat den westlichen Menschen nie in Ruhe gelassen. Leibniz, der das Wort „Theodizee“ erfand, rief 1710 durch seine „*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*“ die Rechtfertigung Gottes als philosophische Disziplin ins Leben; und O. Marquard spricht sogar in Hinblick auf die gesamte neuzeitliche Philosophie von einer „Ubiquisierung des Rechtfertigungsverlangens“<sup>85</sup>. Wie schon einige islamische Denker 900 Jahre vor ihm entdeckt z. B. La Mettrie (1709–1751) in „*L'Homme Machine*“ (1748) Natur als ein *Drittes*, allerdings diesmal zwischen zwei typischen Positionen des 18. Jahrhunderts: daß die zu beobachtende Ordnung in der Welt von einem weisen Schöpfer oder Werk reinen Zufalls sei. La Mettrie entgeht dem Dilemma: Gott oder Zufall, indem er die Natur dynamisiert und aus der Idee einer statisch vorgegebenen Ordnung (Voltaire, Rousseau) herausführt. D'Holbach wird La Mettries Gedanken aufnehmen. Doch die in bezug auf Gott erzielte „Entlastungsfunktion“ – um O. Marquards Terminologie zu verwenden – der La Mettrie'schen Naturvorstellung wird erst in D'Alemberts Traum (1769) von Diderot vollends sichtbar werden, wo nämlich Mensch und Monster gleichermaßen zum

---

klären, „warum in einer solchen Gesellschaft die Berufsorganisationen zwar oberflächlich den Zünften des mittelalterlichen Europas ähnelten, aber im Gesamtgefüge der orientalischen Gesellschaft eine ganz andere – und vor allem: politisch unbedeutende – Stellung einnahmen“ (27). Autokratie ist in der Regel die Folge: „Wie das ‚Gesetz des abnehmenden administrativen Ertrags‘ die untere Grenze der bürokratischen Pyramide bestimmt, so bestimmt die Tendenz zur Anhäufung unbeschränkter Macht den Charakter ihrer Spitze“ (ebd.). – Wie weit im übrigen auch das alte China Züge der „asiatischen Bürokratie“ trug, wird kritisch durch *Needham* (77 ff.) untersucht. – Speziell noch für den Islam zeigt Wittfogel auf, wie die Religion niemals vom Staat unabhängig wurde: „Ursprünglich leitete der Kalif das gemeinschaftliche Gebet ... Die Zentren des islamischen Kultus, die Moscheen, unterstanden in der Regel Personen, die unmittelbar vom Herrscher abhängig waren, häufig den Kadis. Überdies wurden die religiösen Stiftungen, die wakfs ... oft von der Regierung verwaltet ... Hierdurch wurde das Kalifat zwar nicht zu einer Theokratie; aber die staatliche Gewalt war offenbar stark genug, die Gründung einer von der Regierung unabhängigen islamischen Kirche zu verhindern“ (Wittfogel 137/8.). – Zur Untersuchung der Eigentumsverhältnisse s. ebd. 359–361.

<sup>85</sup> *Marquard* 11. Marquards gesamte Abhandlung ist nichts anderes als ein Nachweis dieser These.

Naturprodukt erklärt werden, beide zu gleich notwendigen Bestandteilen der allgemeinen Ordnung der Dinge. Mit anderen Worten: ganz wie in den Schriften von Laclós und de Sade wird „Natur“ hier ethisch neutralisiert<sup>86</sup>.

Dies ist jedoch keineswegs der durchgängige Standpunkt. Montesquieu (1689–1755), der frühe Voltaire (1694–1778) und Shaftesbury (1671–1713) z. B. sahen dies anders<sup>87</sup>, ebenso wie viele Denker des fortschrittbesessenen 19. Jahrhunderts: „Ideas of energy conservation were ... assumed to guarantee a moral order in the universe.“<sup>88</sup> Und H. T. Buckle schließt seine „History of Civilization“ (1857–1867) in der Überzeugung:

... it shall clearly be seen that from the beginning there has been no discrepancy, no incongruity, no disorder, no interruption, no interference; but that all the events which surround us, even to the furthest limits of material creation, are but different parts of a single scheme which is permeated by one glorious principle of universal and undeviating regularity.<sup>89</sup>

Auf unser Theodizee-Problem angewandt heißt das jedoch: dieses „single scheme“ oder „glorious principle“, letztlich also die Natur, „entlastet“ den Schöpfergott so total, daß er in diesem „scheme“ gar nicht mehr vorkommt. Vor lauter „Nahtlosigkeit“ (no discrepancy, no interruption)<sup>90</sup> wird der Schöpfergott (Wille und Macht) gar nicht mehr gebraucht!

Sicher, der Großvater Charles Darwins, Erasmus Darwin (1731–1802), der Barde des aufkommenden Industriezeitalters und seiner Maschinen, hatte noch in „The Temple of Nature“ gedichtet:

By firm immutable immortal laws / Impress'd on Nature by the GREAT FIRST CAUSE, / Say, Muse! how rose from elemental strife / Organic forms and kindled life ...<sup>91</sup>.

Doch das war gewissermaßen der Schwanengesang der ‚Großen Ersterursache‘, denn wirklich lebendig war für E. Darwin eigentlich nur die Maschine<sup>92</sup>.

Vor diesem Hintergrund müssen wir Nietzsche lesen. Er zieht das Fa-

<sup>86</sup> s. hierzu: A. E. Pilkington, ‚Nature‘ as Ethical Norm in the Enlightenment, 78 ff, in: L. J. Jordanova (Hrsg.) (Anm. 70) 51–85.

<sup>87</sup> Cf. ebd. 55–61.

<sup>88</sup> S. Shuttleworth, Fairy Tale or Science? Physiological Psychology in Silas Marner, 256, in: L. J. Jordanova (Hrsg.) (Anm. 70) 244–288.

<sup>89</sup> Bd. II, 601, zit. nach: Shuttleworth 255/6.

<sup>90</sup> Und Nahtlosigkeit in der zeitlichen Abfolge ist die Grundlage des gesamten, nach Ursachen suchenden wissenschaftlichen Verfahrens, Beispiel: Evolution. Interessant ist hier G. Benns Wort über die Kausalität: „In den primitiven Kulturen wirkte der Raum bedingend: was in der Nähe voneinander stand, war begründet; im Spätbewußtsein tat es die Zeit; was nacheinander geschah, war begriffen. Die Kausalität und die Taschenuhr ... (Der Ptolemäer. Berliner Novelle, 1947, 328, in: M. L. Kaschnitz (Hrsg.), Deutsche Erzähler, Bd. II, Frankfurt/M 1982, 325–341.

<sup>91</sup> Zit. nach M. Mc Neil, The Scientific Muse: The Poetry of Erasmus Darwin, 171/2, in: L. J. Jordanova (Hrsg.) (Anm. 70) 159–203.

<sup>92</sup> Cf. ebd. 201.

zit: Gott ist gar nicht mehr da! „Wohin ist Gott?“ rief der tolle Mensch. „Ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich. Wir alle sind seine Mörder!“<sup>93</sup> „Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?“ fragt Nietzsche weiter. Oder schlichter ausgedrückt: wie ist der Mensch mit diesem Mord fertig geworden? Wie hat er den „leeren Raum“, von dem Nietzsche in diesem Zusammenhang spricht, bevölkert? Die Antwort kann nur heißen: durch die Mythologisierung der Natur. Im Grunde ein uraltes Verfahren. Bei Alanus von Lille ist es uns schon begegnet (s. o. 509), und in der Form der „All- oder Weltseele“ finden wir es bei den verschiedensten Naturmystikern wieder, wie z. B. auch bei den muslimischen „Lauteren Brüdern“ (Iḥw ân aṣ-ṣafâ')<sup>94</sup>. Allerdings ist bei diesen Denkern die Mythologisierung noch eine rein poetische Form, die keinen Zweifel an der Schöpferkraft und Allgegenwart Gottes aufkommen läßt. So sagen die „Lauteren Brüder“:

Die Existenz der Welt, die vom Schöpfer ausgeht, ist wie die Existenz der Rede, die vom Redner ausgeht; hört dieser auf zu reden, hört auch die Existenz der Rede auf. Die Richtigkeit dieser Ansicht bestätigt der Koran 35, 39: Gott hält Himmel und Erde, daß sie nicht vergehen, vergingen sie, könnte keiner sie halten<sup>95</sup>.

Wird die Mythologisierung jedoch, in Form der Personifizierung der Natur, als neuzeitlicher Ersatzglaube verwendet, da die Kausalitätskette nicht anders festgemacht werden kann als dadurch, daß man der Natur eine Intention zuschreibt, so wird sie zum wissenschaftlichen Problem. Das hat ein Denker und Forscher vom Format Charles Darwins klar gesehen. Er schreibt nämlich in der dritten Auflage seines Ursprungs der Arten:

In the literal sense of the word, no doubt, natural selection is a misnomer ... but who objects to an author speaking of the attraction of gravity as ruling the movements of the planets. ... So again it is difficult to avoid personifying the word nature; but I mean by nature, only the aggregate action and product of many natural laws and by laws the sequence of events as ascertained by us. With a little familiarity such superficial objections will be forgotten<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, § 125 (Goldmann Bd. 569/70); s. aber auch *M. Montinari*: „Dazu gehört aus einem anderen Heft die Aufzeichnung: (12) Hier schwieg Zarathustra von Neuem und versank in tiefes Nachsinnen. Endlich sagte er wie träumend: ‚Oder hat er sich selber getötet? Waren wir nur seine Hände?‘“ (Nietzsche lesen, Berlin, New York 1982, 87). (Gemeint ist Fragment 12 [157]: KSA Bd. 9, 603 (KGW V, 2). – Mit der Einführung Nietzsches an dieser Stelle unserer Ausführungen soll nicht gesagt sein, daß seine Position die einzig mögliche ist, Neuzeit und ihre typischen Probleme in Sachen „Natur“ zu bewältigen. Es ist lediglich, gerade auch wegen ihrer Einseitigkeiten, eine für unsere Fragestellung besonders interessante Position. Ferner soll nicht unterstellt werden, Nietzsches Denken ließe sich monokausal aus der monotheistischen Schöpfungstheologie oder ganz allgemein dem Theismus herleiten. Das wäre eine Engführung in beide Richtungen. Wir sind allerdings der Auffassung, daß Nietzsches A-Theismus ohne vorgegebenen Mono-Theismus weder denkbar noch in befriedigender Weise verstehbar ist.

<sup>94</sup> Cf. *F. Dieterici*, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.*, XIV Bände, bes. Bd. V; Berlin 1861; Bd. VIII: Leipzig 1872 (Nachdruck Hildesheim 1969).

<sup>95</sup> *Dieterici*, Bd. VIII, 143.

<sup>96</sup> *Ch. Darwin*, *On the Origin of Species. A Variorum Edition* (Hrsg. M. Peckham), Philadelphia 1959, 165; zit. nach *G. Beer*, ‚The Face of Nature‘: Anthropomorphic Elements in the Language of The Origin of Species, 229, in: L. J. Jordanova (Hrsg.) (Anm. 70) 207–243.

Damit wäre eine personal-handelnde, Kausalität erwirkende Natur nur ein „language-trick“? Für Nietzsche stand das fest. Und hier setzt er mit der ganzen Vehemenz und Ironie seines Denkens an. In einem, nicht in die Kompilation „Wille zur Macht“ aufgenommenen Fragment denunziert er, daß man zwar den Tod Gottes (der *causa prima*) behauptete, dafür aber den Teufel (die Wissenschaft) mit göttlichen Attributen ausstatte und anbetete:

Wie naiv tragen wir unsere moralischen Werthschätzungen in die Dinge, z. B. wenn wir von Naturgesetzen reden! Es möchte nützlich sein, einmal den Versuch einer völlig verschiedenen Ausdeutungsweise zu machen: damit durch einen erbitterten Widerspruch begriffen werde, wie sehr unbewußt unser moralischer Kanon (Vorzug von Wahrheit, Gesetz, Vernünftigkeit usw.) in unserer ganzen sogenannten Wissenschaft regirt. Populär ausgedrückt: Gott ist widerlegt, aber der Teufel nicht: und alle göttlichen Funktionen gehören mit hinein in sein Wesen: das Umgekehrte gieng nicht!<sup>97</sup>

Wenn wir Kausalität in die Natur hineintragen, haben wir im Grunde nur ein Bild produziert, ein ganz und gar anthropomorphistisches Bild<sup>98</sup>. Unser Wille, das Fühlen unseres Willens, dient uns nämlich als Modell<sup>99</sup>, wobei wir von der Sprache unterstützt werden<sup>100</sup>. Die Sprache ist gewissermaßen die Falle, in die sich das Erkenntnisvermögen auf der Suche nach Wahrheit verrennt<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> Montinari 98/9; s. KSA Bd. 11, 625 (KGW VII,3); Fragment 39[14].

<sup>98</sup> S. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft. § 112: „Ursache‘ und ‚Wirkung‘ wie die Rede lautete; wir haben das Bild des Werdens vervollkommenet, aber sind über das Bild, hinter das Bild nicht hinausgekommen ... niemand hat den Stoß ‚erklärt‘. Wie könnten wir auch erklären! ... wenn wir alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde!“ S. auch J. P. Stern, Nietzsche. Die Moralität der äußersten Anstrengung, Köln-Löwenich 1982, 111: „Naturgesetze, nach der Analogie menschlicher Gesetze konstruiert, sind Interpretationen und Adaptionen einer grundsätzlich gesetzlosen Wirklichkeit, dazu bestimmt, die Wirklichkeit für unsere ‚demokratischen Instinkte‘ erträglich zu machen.“

<sup>99</sup> Cf. Nietzsche, § 127: (Der Mensch) „ist überzeugt, wenn er etwas tut, zum Beispiel einen Schlag ausführt, er sei es, der da schlage, und er habe geschlagen, weil er schlagen wollte. Er merkt gar nichts von einem Problem daran, sondern das Gefühl des Willens genügt ihm, nicht nur zur Annahme von Ursache und Wirkung, sondern auch zum Glauben, ihr Verhältnis zu verstehen.“ Und Stern kommentiert (222): „Unsere Vorstellung von ‚Ursache‘ wird als ‚seiner Machtgefühl vom sogenannten Wollen‘ gedeutet, unser Begriff von ‚Wirkung‘ als ‚der Aberglaube, daß dies Machtgefühl die Macht selbst sei, welche bewegt ...‘ (Wille zur Macht, § 689); in ähnlicher Weise kritisiert er ‚unsere Unfähigkeit, ein Geschehen anders interpretieren zu können denn als ein Geschehen aus Absichten ... es ist der Glaube, daß alles Geschehen ein Tun sei, daß alles Tun einen Täter voraussetze ...‘ (Wille zur Macht, § 550).“

<sup>100</sup> „Die Sätze ‚Keine Wirkung ohne Ursache‘, ‚Jede Wirkung wieder Ursache‘ erscheinen als Verallgemeinerungen viel engerer Sätze: ‚Wo gewirkt wird, da ist gewollt worden‘...“ (Nietzsche § 127).

<sup>101</sup> Cf. Stern 309; „Die Lüge der Sprache ... besteht in der für uns wesentlichen aber völlig unwarhen Behauptung, die Sprache sei fähig, die Welt zu einem weiteren, umfassenderen, dem Menschen wohlwollenden kosmischen Plan in Bezug zu setzen, indem sie ihm eine verlässliche Kenntnis dieses Plans biete, während das Weltall doch recht gut auch ohne die Welt der Menschen auskommen kann ...“ S. auch Nietzsches Dionysos-Dithyramben: „Nur Narr! Nur Dichter!“; cf. dazu S. L. Gilman, Nietzschean Parody. An Introduction to Reading Nietzsche, Bonn 1976, bes. 95–100; L. Gustafsson, Drei sprachphilosophische Extremisten. Friedrich Nietzsche, Alexander Bryan, Fritz Mauthner, München, Wien 1980, 39–69. – In der Erzählung „Alles“ von I. Bachmann wird sich der Vater des jungen Fipps plötzlich be-

Wer so radikal kritisiert wie Nietzsche, d. h. Schöpfergott und Wissenschaft gleichermaßen ihres durch Willen und Gesetz verbürgten (auch moralischen) Scheins entkleidet, der geht auf den Abgrund zu:

Nicht der Pessimismus (eine Form des Hedonismus) ist die große Gefahr ... Sondern die Sinnlosigkeit alles Geschehens! Die moralische Auslegung ist zugleich mit der religiösen hinfällig geworden: das wissen sie freilich nicht die Oberflächlichen! Instinktiv halten sie, je unfrommer sie sind, mit den Zähnen an den moralischen Wertschätzungen fest ... Aber die eigentliche Angst ist: Die Welt hat keinen Sinn mehr<sup>102</sup>.

Doch Nietzsche widersetzt sich der lauernden Sinnlosigkeit. War es bisher die (als trügerisch) entlarvte Strategie der Wahrheit, sich auf Vermenschlichung der Natur zu gründen, so setzt er dem seine aus dem Anorganischen, dem Toten – denn das Leben ist ja ein Sonderfall des Toten – kommende Wahrheit entgegen, nämlich im Willen zur Macht, der „vorhanden [ist] auch in der unorganischen Materie“<sup>103</sup>. Oder anders ausgedrückt: seine Wahrheit, „oder vielmehr *die* Wahrheit“<sup>104</sup>, heißt nun: Chaos sive Natura!:

Der Gesamtcharakter der Welt ist ... in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen<sup>105</sup>.

Chaos – aber nicht ohne Not-Wendigkeit, denn „das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heißen darf“<sup>106</sup>, d. h. die Not-Wendigkeit der ewigen Wiederkehr: „Die Lehre der Wiederkunft bewirkt in einer Welt nach dem Tode Gottes einerseits die Entmenschlichung der Natur, als Chaos (nicht mehr Deus!, wie bei Spinoza) sive Natura, andererseits aber die Verewigung und Vernatürlichung des Menschen in jener ‚Menschlichkeit‘ des historischen Sinnes: der Name dafür wird später der *Übermensch* sein.“<sup>107</sup>

Blicken wir zurück: wir haben gesehen, wie sich Natur und Naturgesetze allmählich im Schoße der großen monotheistischen Religionen herauschälen. So wahr es ist, daß Wille und Macht, d. h. ein damit ausgestattetes göttliches Wesen die Vorstellung von Naturgesetzen zu fördern scheint<sup>108</sup> und in der „theologischen Phase“ der Wissenschaft

---

wußt: „alles ist eine Frage der Sprache und nicht nur dieser einen deutschen Sprache, die mit anderen geschaffen wurde in Babel, um die Welt zu verwirren. Denn darunter schwelt noch eine Sprache, die reicht bis in die Gesten und Blicke ... und in ihr ist schon all unser Unglück. Alles war eine Frage, ob ich das Kind bewahren konnte vor unserer Sprache, bis es eine neue begründet hatte und eine neue Zeit einleiten konnte.“ Der Vater trägt das Kind dann nach Hause, wo es „lernte, Sätze zu bilden und *in die Falle ging*.“ 557, 559, in M. L. Kaschnitz (Hrsg.), Deutsche Erzähler II, 552–571.

<sup>102</sup> Montinari 99. Ebenfalls nicht in die Kompilation „Wille zur Macht“ aufgenommenes Fragment (39[15]); s. KSA Bd. 11, 625/26 (KWG VII, 3).

<sup>103</sup> Montinari 95; cf. auch ebd. S. 89. – Zu: „Wille zur Macht“ und unorganische Materie s. KSA Bd. 11, 221/2 (KWG VII, 2) Fragment 26[274].

<sup>104</sup> Montinari 89. <sup>105</sup> Nietzsche § 109.

<sup>106</sup> Ebd. § 109. <sup>107</sup> Montinari 89/90.

<sup>108</sup> Es wäre interessant, der von A. G. Hadricourt aufgezeigten Piste nachzugehen, der

(Needham) auch offensichtlich gefördert hat, so sehr gilt doch andererseits, daß gerade wegen dieser Macht (= Allmacht) Naturgesetze sich nur gegen Widerstand im Raum monotheistischen Denkens haben durchsetzen können, auf „Umwegen“ nämlich über das Theodizee-Problem und die Cur-homo-Frage, nicht zu vergessen, die entsprechenden sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen. Dabei ist es nun wichtig zu sehen, daß die gesamte „Operation Natur“ innerhalb des Monotheismus nur mittels einer Strategie der doppelten Vermenschlichung durchführbar war: zunächst einmal in der Form eines mit Willen (zugespitzt: „Willen zur Macht“) ausgestatteten Gottes überhaupt (opifex, causa etc.) und dann mittels der Vermenschlichung (Intentionalisierung) der diesem göttlichen Willen abgerungenen Natur in Gestalt von Gesetzen (Kausalität) mit eventuell moralischem Charakter.

Nietzsche schließlich proklamiert den Tod dieser doppelten Vermenschlichung: sowohl des allzumenschlich, nach menschlichen Willensmechanismen und Wunschvorstellungen funktionierend gedachten Gottes als auch der mit all unseren „ästhetischen Menschlichkeiten“ wie Ordnung, Form, Schönheit etc. befrachteten Natur. Statt in diesem Sinne „gesetzte“ Natur zu sein, ist das Universum jenes „statistische Chaos“, das uns Heutigen so familiär ist und in der Form der aktuellen Naturwissenschaft ja auch als solches rezipiert wird.

Dennoch: die Sinnfrage ist damit nicht gelöst. Nietzsche ist der letzte, der dies leugnen würde. Deswegen setzt er ja in einem letzten herkulischen Kraftakt diesem Chaos in der Umwertung aller Werte den „schwersten Gedanken“, den die Menschheit jemals gedacht hat, entgegen: die ewige Wiederkunft:

Die höchste Kraft, alles Unvollkommene, Leidende als nothwendig (ewig-wiederholenswerth) zu fühlen aus einem Überdrange der schöpferischen Kraft, welche immer wieder zerbrechen muß und die übermühtigsten Wege wählt (Princip der größtmöglichen Dummheit, Gott als Teufel und Übermuth-Symbol) ...<sup>109</sup>

Es ist ein Gedanke der tiefsten Tragik, an dem der Mensch zerbricht<sup>110</sup>

---

Frage nämlich, inwieweit diese Art von Gottesvorstellung und der damit zusammenhängende permanente Interventionismus auf die Hirtenkultur und die Seefahrt (Beziehung Steuermann – Ruderer) zurückgehen: „il en résulte une vision dualiste du monde (relation: esprit – matière, divinité – univers) et la possibilité pour l'esprit humain de déduire a priori des lois auxquelles doit obéir le monde“, – während Taoismus und Konfuzianismus, d. h. Yin und Yang, wu wei = das Nicht-Intervenieren und eine immanenzorientierte, schon früh unpersönliche Gottesvorstellung, in der bäuerlichen Kultur des Alten Chinas ihren Wurzelgrund haben: hier nützt künstlicher Eingriff nichts, hier muß man warten und wachsen lassen, denn alles hängt von der universellen Harmonie ab: „il n'y a pas à définir a priori les termes, ceux-ci suggèrent une réalité objective dont on a une connaissance a posteriori ...“ (Beide Zitate aus: „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui“, 47, in: *L'Homme* (1962) 40–50. Cf. auch *Needham* 78 ff. (Anm. 3).

<sup>109</sup> Vorrede zur „Philosophie der ewigen Wiederkunft“: *Montinari* 95; s. KSA Bd. 11, 214 (KGW VII, 2); Fragment 26[243]. – Zur „ewigen Wiederkunft“ als „schwerstem Gedanken“ s. Fragment 26 [284]; KSA Bd. 11, 225 (KGW VII, 2).

<sup>110</sup> Auch hier wieder interessant der Unterschied zum östlichen Denken, interessant ge-

und, ironischerweise, es ist die vielleicht größte Theodizee unserer Neuzeit: die totale Rechtfertigung Gottes durch Abschaffung seiner Existenz (als Wille und Macht) und Übernahme der Totalverantwortung für Welt und Mensch durch den Menschen!<sup>111</sup>

Daß das Christentum als „trinitarischer Monotheismus“, als Religion der „Liebe“<sup>112</sup>, nicht identisch mit dem autonomieverweigernden Wille-

---

rade wegen mancher Ähnlichkeiten. Nämlich: Keine Religion ist wohl so radikal anti-anthropomorphistisch vorgegangen wie der Buddhismus. Ferner kann man buddhistisches Denken als konsequenten Phänomenismus, aber anti-platonischer Art, bezeichnen. Er zwingt nicht den Dingen, der Welt, einen noetisch-logischen Gehalt auf und erklärt sie dann zu „Schein“ im Gegensatz zur „wahren“, gedachten Wirklichkeit. Aber auch bei Nietzsche gibt es eine Passage in diesem Sinn (die wiederum von den Kompilatoren des „Willens zur Macht“ nicht berücksichtigt wurde): „Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge ... Mit dem Worte ist aber nichts weiter ausgedrückt als eine Unzugänglichkeit für die logischen Prozeduren und Distinktionen: also ‚Schein‘ im Verhältnis zur ‚logischen Wahrheit‘ – welche aber selber nur an einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht ‚Schein‘ in Gegensatz zur ‚Realität‘, sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‚Wahrheitswelt‘ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht‘ ...“ (KSA Bd. 11, 654 (KGW VII, 3); Fragment 40[53]– (cf. *Montinari* 100). Damit wäre für beide Auffassungen ein vorbehaltloses Sich-Öffnen für die Welt so wie sie ist gegeben, die Bedingung für Nirvana: „Nirvana heißt, die Welt genau zu erkennen – das bedeutet die Wahrnehmungswelt –, sie so zu sehen, wie sie ist (yathābhūtam).“ (*R. Ray*, *Yoga-Typologie und die Frage des Buddhismus bei Eliade*, 448, in: H. P. Duerr (Hrsg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt/M. 1983, 433–456. Aber genau das kann Nietzsche nicht ertragen. Er ist Abendländer. Genauer: sein Ego kann dies nicht ertragen. In einem verzweifelten Akt extremer Selbstaffirmation bäumt es sich im Übermenschlichen auf, im geballten Willen zur Macht, will heißen: dem Willen der Bejahung der ewigen Wiederkehr mächtig zu sein, wo er doch nur zu bejahen hätte, daß es dieses Ich nicht gibt. So endet er, als echter abendländischer (= altgriechischer) Held in tragischem Scheitern, anstatt in der Heiterkeit eines, der „den Schmerz der Welt ohne Zögern und vorbehaltlos auf sich nehmen kann.“ Denn für den Buddhisten gilt: „weil man nichts ist und nichts hat, steht es der Welt zu, zu sein wie und was sie ist.“ (Beide Zitate: ebd. 450). – In diesem Zusammenhang ist es vielleicht auch interessant darauf hinzuweisen, daß der japanische Philosoph und Zen-Buddhist Keiji Nishitani einer der wenigen ist, die Nietzsches Chaos-sive-Natura-Position wirklich denkerisch aufgearbeitet haben, und zwar durch das Aufstellen einer Tod-sive-Leben-Position, die versucht, Nietzsche bis ins „nihilum“ hinein zu folgen, um es dann aber über die typisch buddhistische Position der „sūnyatā“ (Leere), die ja auch „Leere von“ meinem Ego ist, zu überwinden: „Die sūnyatā ist ein Ort, wo [das] subjektivistische nihilum transzendiert wird, und zwar auf eine Dimension hin, die diesseitiger ist als die Subjektivität des existentiellen Nihilismus. Diese Leere ist eben jener Standort, der sich in keiner Weise objektivieren läßt.“ Folgt man Nishitani, so läßt sich wiederum von dieser Leere aus ein völlig neues Verhältnis zur „Natur“ aufbauen: echte Annahme ihrer Chaoshaftigkeit = Nicht-Ich-Haftigkeit in paradox-mystischer Überwindung derselben als das, was sie eben ist: natura, oder besser: natura sive ipseitas: „Das Ureigene des Selbst: Was für ein Ort ist das? Was bedeutet es, daß alles, Berge und Flüsse, die Erde, Pflanzen und Bäume, Ziegel und Steine das Ureigene des Selbst sind, daß sie alle dem Reich jenes Ureigenen entsprungen sind?“ (Beide Zitate in: *K. Nishitani*, *Was ist Religion?*, Frankfurt/M. 1982, 172, 185).

<sup>111</sup> S. auch Marquard: die „Götterdämmerung“ ging Nietzsche nicht weit genug: für Nietzsche ‚ist‘ Gott schon ‚tot‘ ... Denn: Nietzsche meinte [mit Anspielung auf Zarathustra]: ‚an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben‘. Wo es Mitleid, also Leid gibt – die Übel in der Welt –, ist Gott auch vor sich selber nur durch sein Nichtsein gerechtfertigt und just dadurch der Mensch zur Autonomie des Übermenschlichen ermächtigt“ (*Marquard* 20 [Anm. 62]).

<sup>112</sup> Allerdings sollten wir uns vor einer anthropomorphistischen Entstellung der „Liebe“ – gerade mit Blick auf die Schöpfung – hüten. In der Tat, nirgendwo ist die Gefahr der Ver-

und Macht-Gott ist, haben wir schon angedeutet (s. o. 514/5). Aber das heißt nicht, daß es jemals eine „Lösung“ des Theodizee- und Autonomieproblems in Richtung auf den Übermenschen wird akzeptieren können. Das wäre in der Tat, in christlicher Sicht, die „Endlösung“ der Menschenfrage als Frage nach dem *Menschen*. Der Ort, wo sich für das Christentum die Theodizee-Frage definitiv entscheidet, ist das Kreuz. Dies ist aber keine philosophische „Lösung“, sondern ein im Glauben angenommenes Geschenk Gottes<sup>113</sup>.

---

menschlichung größer als hier: ist der Islam bedroht von der Verzerrung der Machtidee, so das Christentum von der Verzerrung dessen, was man sich unter „göttlicher Liebe“ vorzustellen hat. Wiederum bedenkenwert in diesem Zusammenhang sind einige Überlegungen Nishitanis: er entwickelt nämlich die Idee einer „indifferenten“ Liebe. Es ist eine Liebe aus Gleichmut, sie meint die göttliche Vollkommenheit der Bergpredigt, die die Feindesliebe einschließt und sich letztlich nur im Ego-losen, d. h. „leeren“ Zustand realisiert. Sie ist Regen bzw. Sonne über Gerechte und Ungerechte, Gute und Böse. Dennoch ist die „Indifferenz“ der Natur (Sonne, Regen etc.) hier nur als ein Gleichnis gemeint. Denn Nishitani stellt ausdrücklich fest, Gottes „Indifferenz“ sei nicht eine „im Sinn einer kalten, seelenlosen Gleichgültigkeit, sondern eben eines Gleichgelten-Lassens der Liebe. Ich nenne sie ‚Gleich-Liebe‘, die im Menschen die Differenz zwischen Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht übersteigt. Die Indifferenz der Natur reduziert alle Dinge auf das ihnen gemeinsame Abstrakteste – nenne man es nun ‚Materie: oder wie immer –; die Indifferenz der Liebe umfängt dagegen alle Dinge in ihren konkretesten Gestalten ... trotz und in ihrer Unterschiedenheit, so, wie sie sind.“ (In: *H. Fischer-Barnicol*, Fragen aus Fernost. Eine Begegnung mit dem japanischen Philosophen Nishitani, 210, in: *Hochl.* 58 [1965/6] 205–218). Und in „Was ist Religion?“ wird *Nishitani* noch deutlicher. Er erläutert dort nämlich die Idee, daß die „Vollkommenheit“ Gottes sich ... völlig von der ‚personalen‘ Absolutheit des Gottes unterscheidet, der sich das Volk Israel erwählte – von dem Gott, der mit absolutem Willen und absoluter Macht befiehlt, der die Gerechten liebt und die Sünder bestraft. Wenn Selbst-Losigkeit, die nicht auswählt, vollkommen ist, dann ist eine auswählende Personalität nie ‚vollkommen‘. ... In der Vergangenheit hat das Christentum gewöhnlich nur dem personalen Aspekt von Gott Aufmerksamkeit geschenkt. Nur selten wandte die Aufmerksamkeit sich dem ‚impersonalen‘ Aspekt zu“ (119).

<sup>113</sup> Damit soll das „Kreuz“ nicht der Irrationalität preisgegeben werden. Vielmehr ist das Kreuz offen zum Nach-Denken, zum Begreifen „post factum“, aber eben eines (zusammen mit Ostern) von Gott, nicht vom menschlichen Verstand, gewirkten Faktums.