

Paulus und Plato *prosopon* gegen *idea*

VON MANFRED GAWLINA

Wo Evangelium und Philosophie aufeinandertreffen, steigert dies Einsicht in Erkenntnis. Drei herausgehobene Momente sind hier zu nennen: Vor dem Angesicht Christi löste sich der Skeptizismus in seiner äußerstmöglichen Form, dem $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ des Pilatus, konkret auf (Joh 18, 38; dem Römer durchaus bewusst). Man darf sagen: Damit wurde exemplarisch Wahrheit überhaupt als erfassbar gesichert, und zwar aus Kommunikation heraus. Das zweite Schlüsselereignis betrifft die positiv-behauptende Philosophie. Paulus sah sich mit mehreren ihrer Richtungen konfrontiert, als er auf seiner zweiten Missionsreise Athen besuchte. Wie im folgenden anhand eines Quellenvergleichs erhellen soll, tritt dabei Dialogizität als Alternative zum Ansatz beim Sein auf. Letzterer kennzeichnet, mit Platos (antisokratischem) Höhlengleichnis als dessen feinere Gestalt, das Gemein-Griechische. Die dritte Begegnung bestimmt normativ die Neuzeit. Deren Beginn und Recht vermag, wie sich aus unserer Analyse ergibt, erst über die beiden vorangegangenen Ereignisse verstanden zu werden. Die Moderne ist damit keineswegs säkular (bzw. deistisch oder pantheisierend). Nur auf solche Werke trifft dies zu, die den dem Neuzeitlichen eigenen Standard unterlaufen. Hobbes etwa oder Spinoza wirken danach über das Maß des Mittelalters hinaus antiquiert, bieten erkonservative Repristinatio-

Scheitern auf dem Areopag

Im intellektuellen Athen des 1. Jahrhunderts schlugen – wie Lukas in Act 17, 18 präzise bemerkte – nicht etwa die Platoniker oder Aristoteliker, sondern die „epikureischen und stoischen Philosophen“ den Ton an. Sie waren überzeugt, Paulus bzw. seine Botschaft als Absurdität sich selbst erledigen lassen zu können. Die „neue Theorie“ – $\kappa\alpha\iota\nu\eta\ \delta\iota\delta\alpha\chi\acute{\eta}$ – sollte so gleich, wie Luther das treffend übersetzt hat, „auf dem Richtplatz“ (V. 19) vorgeführt werden, dem Areopag, nicht auf der gleichberechtigtem, schlimmstenfalls unentschiedenem, Wettstreit gewidmeten „Agora“ (V. 17).¹

Allem Anschein nach wurde die Ansprache des Paulus – Act 17, 22–31 – nicht erwidert. Die Philosophen konnten nur mehr lachen (V. 32). War da-

¹ Die Exekutionsabsicht wird neben der Örtlichkeit dadurch unterstrichen, daß Paulus als „ $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\acute{o}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ “ eingeführt wurde, als „Schwätzer“ oder – nach Luther – „Lotterbube“ (Act 17, 18). – Wo nicht anders angegeben, zitiere ich aus dem NT nach: Novum Testamentum tetraglotton. Archetypum Graecum cum versionibus Vulgata Latina, Germanica Lutheri et Anglica Authentica in usum manualem, herausgegeben von C. G. G. Theile und R. Stier, Zürich 1858, Nachdruck 1981.

mit nun Paulus – oder gar denkerisch das Christentum – gescheitert?² Es fällt auf, daß der Apostel fortan Athen mied, missionspolitisch zugunsten der alten Konkurrentin Korinth. Er schien sogar die Philosophie überhaupt abzuwerten als „Weltweisheit“, σοφία τοῦ κόσμου, die sich den Übergang zu einer σοφία τοῦ θεοῦ verbaue (I Kor 1,20–21).

Doch vielleicht hat sich eine ganz andere Dramatik ereignet. Das Verachte und Ausgegrenzte muß nicht Verlierer sein. Schauen wir uns, dies zu entscheiden, zunächst Pauli Areopag-Rede näher an. Sie knüpft an zwei den Hörern geläufige Zitate an. Das erste ist die Widmungsinschrift: „Einem unbekanntem Gotte“, ἀγνώστῳ θεῷ (V. 23). Das zweite stammt von Aratos, der in der Zeit der frühen Stoa durch sein astronomisch-panentheistisches Lehrgedicht Φαινόμενα bekannt geworden war. Die Menschen, heißt es dort, „sind von seiner“ – also Gottes – „Art“ oder, laut Luther, „seines Geschlechts“: Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.³ Daß sich Paulus dabei allerdings nicht zu sehr auf die Anschauung der anderen eingelassen hat, belegt – erstaunlich sokratisch – seine Ironie dabei (als Modus der Bezugnahme auf die heidnische Tradition): Mit dem Ausdruck δεισιδαιμονεστέρους ‚lobt‘ er die „gewaltige Frömmigkeit“ der Athener (V. 22), sichtbar gewesen etwa am Zwölf-Götter-Altar, dem Mittelpunkt ihrer Stadt und Attikas.⁴ Dann fährt der Redner fort (V. 23–30):

Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch. Gott, der die Welt erschaffen hat [...], er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. [...] Er hat [...] das ganze Menschengeschlecht erschaffen [...]. Sie sollten Gott suchen (ζητεῖν τὸν κύριον), [...] denn keinem von uns ist er fern. [...] Gott [...] läßt jetzt (ταῦν) den Menschen verkünden, daß überall alle umkehren sollen (μετανοεῖν).

Die dort angesprochene Gottsuche – etwa ζητεῖν erinnert erneut an Sokrates – ist zugleich eine Selbst-Werdung, denn Gott ist der Besinnungserkenntnis keines Menschen fremd (V. 27): *quaerere Deum – quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum.*

² Dies legt nahe: W. Nestle, Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen, Stuttgart 1948, dort 597–660: „Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum“ (Erstveröffentlichung: ARW 37 [1941/42] 51–100). Nestle betont, daß unter den Philosophen als die schärfsten Gegner die Platoniker auftraten (603–604).

³ V. 28 bei Paulus; V. 5 in der Dichtung: E. Maaß, Arati Phaenomena, Berlin 1893, Neuauflage 1954. Aratos wurde nahe Tarsus, der geistig sehr regen Heimatstadt des Paulus, geboren. Auf die – bei aller griechischen Kritik daran! – Abhängigkeit vom Babylonischen weist: Aratos, Sternbilder und Wetterzeichen, übersetzt und eingeleitet von A. Schott, mit Anmerkungen von R. Böker, München 1958, 14 (Das Wort der Antike, Band VI, erläuternd 82–83).

⁴ Die Wiedergabe der Vg. mit „superstitiosiores“ („Götzendienerei“, wie Luther es ähnlich übersetzt) verfehlt damit die Pointe. Auf Sokrates und zugleich das Gerichtsmotiv verweist zudem die Anrede „ἄνδρες Ἀθηναῖοι“ (V. 22) sowie die (auch) auf Paulus bezogene Charakterisierung, der Redner scheine „ein Verkünder fremder Gottheiten“ zu sein (V. 18) und trage „recht befremdliche Dinge“ vor (V. 20). Sachlich handelt es sich dabei vor allem um die *creatio ex nihilo* und ἀνάστασις.

Hebräische Dialogizität

Bei allem Zugehen auf die Denkart der Griechen sucht Paulus den Diskurs – konkret etwa γένος bzw. ἔθνος (oder allgemein: εἶδη) – umzuschlüsseln: Damit erst kann er Gott als den nicht ins Pantheon eingliederungsfähigen (V. 16), wahrhaft „unbekannten“ verkünden, der aber doch aufrechtem Suchen entgegengekommt. Paulus verschiebt dabei vom Sein zur – die hebräische Tradition kennzeichnende – Zwiesprache und weist jene als letztmöglichen wie letztgültigen Grund aus (zur dabei nötigen Dissoziation siehe II Kor 2, 16).⁵

Mit der Wendung aus Gen, etwa 1,3, „εἶπεν ὁ θεός“⁶ – „Gott sprach“ – ist bereits die Schöpfung als etwas durch und durch Dialogisches (und in diesem Sinn noch Unvollendetes) zu denken. Der Anfang der Bibel, an den V. 24 erinnert, setzt mit dem εἶπεν schlechthin – d. h. unter Freiheitsimputation – das Bedürfnis nach Antwort. Zugleich wird ein Standard bestimmt; die Antwort muß dem ursprünglichen Anspruch angemessen ausfallen (können). Genau innerhalb dieser Spannung und sie umfassend liegt der Sinn des alt- wie dann neutestamentlichen λόγος: Der Dialog, das Wechsel-Urteilen, sichtbar etwa in μετανοεῖν bzw. ἀγνοεῖν (*ignorare*) oder überhaupt „glauben“, ersetzt φύσις oder οὐσία. Der – nicht allein stoisch-epikureische – Seinsansatz kann dagegen aller Rede (und Zeit, also: Entscheidung) nur mehr sekundären, nicht-fundierenden Charakter zubilligen.

Die Vernunftform Dialogizität, ohne welche Schöpfung, Sünde(nfall), Erlösung/Gericht, Kirche (ἐκκλησία) sowie die jeweilige Naturseite dabei unvorstellbar sind, belegt als Verdichtung der Umschlüsselung auf dem Areopag I Kor 13, 12. Aus dem Hohenlied der Liebe lautet die Stelle:

„Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη.“⁷

Gemäß *Vulgata Latina*:

„Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.“

⁵ Deshalb brauche ich nicht auf die „Senecabriefe“ einzugehen, eine im 4. Jahrhundert fingierte Korrespondenz zwischen Paulus und dem Nero-Erzieher; dokumentiert in: Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes. Introduction, textes, traduction et commentaire par L. Vouaux, Paris 1913, 348–369 (vgl. ferner 309–310).

⁶ Von diesem Hauptsatz (nicht allein der LXX) hängt alles Nähere ab, sogar der Urteilende selbst als „ὁ θεός“, denn die Urteilshandlung, das „εἶπεν“, ist primär. Zu ihr gehört ineins das „καὶ εἶδεν ὁ θεός ὅτι καλόν“ (z. B. Gen 1,8). Das Griechische operiert dagegen – nicht nur sprachlich – mit einer generalisierenden εἶναι-Konstruktion; näher dazu: Ch. H. Kahn, *The Verb „Be“ in Ancient Greek*, Dordrecht 1973.

⁷ Statt „δι’ ἐσόπτρου“ findet sich als Textvariante – logisch stimmiger – „ὡς δι’ ἐσόπτρου“ („wie im Spiegel“). Statt „ἐν αἰνίγματι“ heißt es mitunter „καὶ ἐν αἰνίγματι“. Zur Wiederkehr des Motivs siehe etwa: Gen 32,31. 33,10, Num 12,6–8, Jdc 6,22–24, Hi 19,25–27, Ps 16,15, Jes 17,6–8. 59,2, Mt 3,17, Lk 2,31. 4,18 („et caecis visum“), Joh 14,9. 10,14–15. 1,18, Act 22,6, II Petr 1,16, I Joh 1,1–3.

Luther übersetzt folgendermaßen:

Wir sehen itzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ichs stückweise, dann aber werde ichs erkennen, gleichwie ich erkannt bin.⁸

Das intensiviert, zusammen mit dem *quaerere Deum*, das „Gott wohnt nicht in Tempeln“ der Areopag-Rede. Beides erreicht schließlich im „neuen Jerusalem“ von Apk 21,22 den eschatologischen Höhepunkt.

Motivisch läßt sich, etwa über das Sehen und die Wendung/„Umkehr“ vom Dunklen, Verzerrten zu Klar- und Rechtheit, ein Bezug gerade von I Kor 13,12 zum Höhlengleichnis aus dem VII. Buch von Platos *Politeia* herstellen (Pol. 514 a 1 bis 517 a 7 und weiter bis 521 b 11).⁹ Dabei bestätigt sich in der Führung des Rationalen ein fast vollständiger Unterschied – mit empfindlichen Konsequenzen für die Scholastik, wie wir im nachfolgenden Text darlegen werden.

Kommunikation im Höhlengleichnis?

Am deutlichsten fällt die Differenz hinsichtlich der Kommunikation aus, die ontologisch selbstverständlich nicht ausgeschlossen, nur statusvermindert ist. Es ist durchaus konsequent, daß sich die Platon-Schüler, Aristoteles inbegriffen, nicht daran gestört haben, daß in dem, was sie gemeinhin als Herzstück von Platos Theorie betrachten, Interpersonalität keine oder eine sogar kontraproduktive Rolle spielt.¹⁰

Die Bewohner der Höhle, von denen Plato versichert, sie seien „uns ganz ähnlich“ (Pol. 515 a: ὁμοίους ἡμῖν) sitzen dort fest angebunden. Angepflockt. Ein jeder für sich. Keiner kann seinen Kopf dem Nachbarn zuwenden. Alle starren sie, gleichgeschaltet, an die Wand (betrachten sie die Projektion). Das ist die Grundsituation (514 ab). Plötzlich kommt dann ein Wärter (515 c), der einen von ihnen, nur einen, „mit Gewalt“, βίῃ, wie der Autor betont,¹¹ losbindet und nach oben treibt, zum Höhlenausgang zu. Die Bildung, die jene „Seele“ aufsteigend erfährt, erst noch im Dunkeln,

⁸ Laut Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. [...] Gesamtausgabe, Stuttgart, Klosterneuburg 1980: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umriss, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.“

⁹ Vgl. Platon, Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung von F. Schleiermacher, ergänzt durch Übersetzungen von F. Susemihl [u. a.] herausgegeben von K. Hülsner, Frankfurt am Main 1991. (Die *Politeia* findet sich dort als Band V; das *Symposium* in Band IV, 53–183.)

¹⁰ Das gilt sekundärliterarisch etwa für: G. Picht, Die Fundamente der griechischen Ontologie, mit einer Einführung von H. Flasbar herausgegeben von C. Eisenbart in Zusammenarbeit mit E. Rudolph, Stuttgart 1996. Selbst eine Arbeit, die Plato von Karl-Otto Apel her kommunikationspragmatisch verstehen will, bemerkt kein Defizit: Chr. Jermann, Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des Platonischen Idealismus (Elea, Band 2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, vgl. etwa 12 (eine 2., verbesserte Auflage erschien ohne diesbezügliche Änderung 1987).

¹¹ Z. B. Pol. 515 e; das Verb dafür lautet „ἀναγκάζειν“.

dann außerhalb der Höhle im Licht, erlebt Erkenntnis nur als passiv: Das Bewußtsein bzw. verstehende Mensch-Sein wird geprägt von den ontisch immer erfüllteren *Dingen* bis hin zur – nicht weniger dinglich verstandenen – Rechtheit (Platons ἀγαθόν, symbolisiert durch die „Sonne“).¹²

Oberhalb der Höhle bleibt für das von und zwischen Urteilsfähigen verantwortete Urteil genausowenig Grund wie innerhalb; draußen wie drinnen walten dieselben Gesetze. Gleiches gilt für ein für das Urteilen nötiges Selbstverhältnis, das als solches nicht ohne Beziehung zum anderen Ich möglich ist. Das Sehen bzw. „Auge“ erblickt sich selbst nicht, erreicht sich nicht als entscheidende und insofern autonome Instanz.

Oben wie unten bestimmen die Dinge, ihre Schattenbilder – τὰς σκιάς (515 c) – oder ihr funktionales Wesen, die Seiendheit, letztlich die Gesamtsteuerung durch das „Gute selbst“. Schattenbilder und ἀγαθόν/Sonne stehen in einer Komplizenschaft, die den Menschen durchdringt und von außen leitet. Jene in sich zurücklaufende Struktur ist nach Plato das „Selbst“, αὐτὸ τὸ αὐτό (Alkibiades I 130 d). Sein „Gutes“ hat mit der Güte des hebräisch-christlichen Gottes nichts gemein. Ein Gott jenseits der Funktion, ein, wie es bei Paulus heißt, „Herr über Himmel und Erde“, kann mit Platons Denkmitteln nicht angenommen werden. Und da es auf die Durchregelung ankommt, kann es ihm gleich sein, ob „einer oder mehrere“, ἢ πλείους ἢ εἷς (Pol. 540 d), ihr gehorcht oder folgen; die vielen sind durch dasselbe Sach-Eine bestimmt.

Dabei verfügt der Philosoph durchaus über Ausdrücke für Zwischenmenschlichkeit, etwa das „ξύν“ im Wort „Mitgefangene“: ξυν-δεσμῶται.¹³ Im Gleichnis werden solche Entlehnungen bzw. Reste aus der Alltagssprache jedoch – ganz wie die Wendungen mit „selbst“ – im apersonalen Sinn zu φύσις umgelenkt.¹⁴

Nach dem Aufstieg kommt es in der Parabel zu einem Wiederabstieg. Hier wird der Mangel erneut spürbar: Den zu den „Mitgefangenen“ Zurückgetriebenen (519 d) – Plato schreibt plötzlich im Plural – fällt nichts weniger ein, als jene dort unten loszubinden oder auf ihre Erlösung gar nur vorzubereiten. Dies geschieht gleichsam aus Selbstschutz, denn die anderen (obwohl „sie“ einander nicht sehen können) beginnen die Rückkehrer zu verspotten, weil diese Mühe haben, sich wieder an die Schatten zu gewöhnen und so scheinbar Erkenntnis-Fehler machen. „Wenn sie sie ergreifen könnten“, schreibt Plato, „würden sie sie nehmen und töten“ (517 a). Passend dazu gestaltet der Göttliche seine παιδεία (Erziehungskunst) über κόπτειν: „ausschneiden“, „beschneiden“, „zurechtschneiden“ usw. (519 a). Ähnliche Termini charakterisieren – jetzt als Zueinanderbringung – das Wissen: An

¹² Pol. 517 b bzw. 516 b unter Rückgriff auf Sonnen- und Liniengleichnis.

¹³ Pol. 516 c (darin: ὁ δεσμώτης). Weiter 515 a: ἐαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων; 515 b: διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους; 516 c: „unter sich“, παρ’ ἀλλήλων.

¹⁴ Pol. 514 a; siehe ferner 515 c.

wichtiger Stelle – 507 e/508 a – gebraucht Plato zur Erklärung der Möglichkeit von Erkenntnis und somit seines Guten den Begriff „zusammenjochen“. Ζυγός heißt „Joch“ und ζεύγνυμι „zusammenspannen“. Das Zitat lautet – in seiner Sprachlichkeit kaum noch steigerbar – „ἔξυζεύξεων τιμωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν“, von Schleiermacher poetisch abgeschwächt zu: „mit einem köstlicheren Bande als die anderen solchen Verknüpfungen an einander gebunden“. In diesem Kontext ist dann Platons Alternative zur paulinischen Umkehr zu sehen, die τέχνη τῆς περιαγωγῆς, die „Kunst der Umlenkung“ der Seele (518 d), anstelle einer Wendung zum Guten die proportionale Korrektur. Nach Plato oder überhaupt dem griechischen Denken – hier sogar unter Einfluß des Sokrates – ist das Böse nur ein Mangel.

Platos ab 201 d (bes. 210 b–212 c) zum Höhlengleichnis paralleles *Gastmahl* scheint der Analyse zu widersprechen, etwa gemäß dem Ausdruck „πολὸν μείζω κοινωνίαν [...] καὶ φιλίαν βεβαιωτέραν“ (Symp. 209 c 5–7): Was gibt es Interpersonaleres als Eros? Doch bei näherer Betrachtung bestätigt sich das Bild. Platons bzw. Diotimas Liebe (von Alkibiades etwa 217 b bekräftigt!) wird – μεταξύ – als ein Instrument zum Einrücken aller Dinge (ὄντα) in die Gesamtordnung gefaßt (202 e). Es muß daher selbst „bedürftig“ sein (202 d 3). Jenes Streben bestimmt sich, was nach damaliger Sprache oder Alltagserfahrung durchaus möglich gewesen wäre, weder als personal noch zeichnet sie Personen (jemanden) aus. Selbst die „Tiere“ sind danach vom Eros ergriffen (207 c 1), Platons θεῖον (vgl. 212 e 3) dagegen schließt sie *per definitionem* aus: „Gott verkehrt nicht mit den Menschen“ (203 a 2).¹⁵

Interperson vor Person(en)

Platos Sehen (respektive Lieben) ist Ergriffen-Werden von der rechten Funktion. Bei Paulus – βλέπομεν – ist es Wechsel-Sehen und somit produktiv und plural (wenngleich dabei im Guten konvergent).¹⁶ Der Mensch steht zuoberst vor Gott, von Angesicht zu Angesicht, im πρός, in Von-Zu-Reziprozität, obzwar, wie Paulus betont, durch menschliche Schuld verdunkelt. I Kor 13, 12 enthält damit eine Definition von Person bzw. Subjektivität aus dem Grund von Interpersonalität, mit Gott wie allen anderen, die daran teilzunehmen fähig sind: Das πρός, Von-Angesicht-zu-Angesicht, gründet im Bezug auf die Instanz des Anderen das Selbst.

Paulinisch-biblisch liegt somit das eigentliche Gegenwort zu Platons „ἡμετέρα φύσις“ (514 a) im πρόσωπον πρός πρόσωπον. Dabei handelt es sich nicht bloß um einen partiellen Gegenentwurf gegen das plato-

¹⁵ Weitere interpersonale klingende Begriffe bei Plato erweisen sich im Kontext regelmäßig als, wie bei ἔρως geschildert, instrumentell, etwa „συνουσία“ (Pol. 369 c 4), „Brüderlichkeit“ (414 e–515 a). Dasselbe gilt für das Vorkommen von πρόσωπον bei ihm (siehe unten).

¹⁶ Einen ersten, vor allem auf Wirtschaft und Recht angewandten Versuch einer Theorie der Intersubjektivität habe ich vorgelegt in: *M. Gawlina, Interpersonalità e prassi. Per una filosofia trascendentale dell'economia e del diritto* (Testimonianze, Band 27), Neapel 2001, bes. 89–141.

nisch(-plotinisch)e Gesamtmodell, sondern um eine Totalopposition im Erfassen von Gott, Selbst und ‚Welt‘ bzw. Dazwischen (einer Wirklichkeitseröffnung zwischen Endlichem und Unendlichem).¹⁷ Dies alles aktualisiert das hebräische „panim“ („Angesichte“) oder – als Verb – „panah“. Letztes läßt sich wiedergeben mit „(sich) wenden/kehren (zu)“.

Das ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην besagt, intensionsverschieden, dasselbe. Der eine Ausdruck expliziert den anderen. Deshalb stehen sich ἔσοπρον/κάτοπρον – „Spiegel“ – und πρόσωπον – „Antlitz“ – näher, als es der Text oberflächlich verrät. Gemeint sind nicht zwei Dinge oder Seinsarten; es geht um das Dialogisch-Selbe in unterschiedlichen Intensitäten, in der Unerfülltheit bzw. – nach „Umkehr“ – in anhebenden Erfüllung und im Vollgenuß. Das Dunkle oder Rätselhafte, der Eindruck des Verzerrten nach δι’ ἔσοπρου ἐν αἰνίγματι erklärt sich nicht aus der Abwesenheit des Interpersonalen, denn aus einem solchen Nichts könnte es niemals entstehen. Gemeint ist die letztlich durch Sich-Versagen gegenüber der *bonitas* – also der im Ganzen angelegten Wahrheitsverwirklichung – bedingte Frakturierung, „Stückweis“-Werdung, der Kommunikation. (Die Unterscheidung ἄρτι/τότε ist dem zuzuordnen.)

Nicht bloß etymologisch fallen dabei Sehen und Wissen zusammen: Das Einander-„Zuaugende“ ist das gänzlich durchdringende Liebens-Wissen (samt „Erkennen“ gemäß Gen 16,4). Erst in jener Begegnung – den Wechsel zeigt das καὶ an –, lehrt die Struktur, findet das Ich „ganz“ – καθὼς – sich selbst, und zwar stets im Futur (ἐπιγνώσομαι), da es bei aller Nähe zum Du der Begegnung zugleich um die Unausschöpfbarkeit einer solchen Art von Nähe weiß. Wir gelangen damit in die Gegenstellung zu Platons ontologisch erzwungener Bevorzugung der ἀνάμνησις respektive Vergangenheit (vgl. Pol. 516 c). Die Ganzheit des Ich und die Unendlichkeit des Sich-am-Anderen-Bewußt-Werdens bedingen einander. Pauli Modell (das Hebräische) kennt keine Zwei-Welten-Theorie;¹⁸ es lebt und ist danach die (auch ‚leib-seelische‘) Einheit, bei aller gerade im Aufeinanderbezug sich bewährenden Scheidung der ‚Instanzen‘ – also etwa Gottes und einer menschlichen Person – und ‚Aspekte‘ (etwa der *anima* gegenüber dem materiellen Leib). I Kor 13,12 findet in diesem Sinn sein – vollbildliches – Echo in II Kor 3,18:

Nun aber spiegelt sich in uns Allen des Herrn Klarheit (δόξα; *gloria*), mit aufgedecktem Angesichte [„with open face“], und wir werden verkläret in dasselbige Bild (τὴν αὐτὴν εἰκόνα) von einer Klarheit zu der andern (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), als vom Herrn, der der Geist ist.

Es geht, wie am Original veranschaulicht, um Gesamterklärung, um einen Typus von Gesamtsystematik (oder -architektonik). Zunächst lassen sich

¹⁷ Vgl. Röm 8,18–23 und 1,11–12; sowie Apk 21,1–5.

¹⁸ Dagegen (bei subtilster Deutung nicht aufzuheben) *Plato*, Pol. 509 d 4: „διττὰ εἶδη, ὁρατόν, νοητόν“.

aus der Grundformel für πρόσωπον besondere Bedeutungen ableiten.¹⁹ Dabei tritt das lateinische *persona* – mit (b) – zutage:

- (a) Gesicht, Antlitz, lat. *facies*;
- (b) äußere Gestalt, Aussehen; (erfüllte) Rolle; Charakter; Profil/Identität durch das eigene Handeln, Urteils-Handeln;
- (c) Person als soziale Person, d. h. Ansehen, lat. *fama* (vgl. Mt 22, 16);
- (d) natürliche Person (und entsprechend eine künstliche ‚juristische‘ oder, wie man sonst sagt, ‚moralische‘).²⁰

Wie angedeutet, zeichnet sich zudem alle Möglich- wie Wirklichkeit von Objekten bzw. Sach-Verhalten durch das interpersonale πρὸς ab, erhält von der Einander-Zuwende – und der ihr erreichbaren „Glorie“ (δόξα) – aus Kontur und Sinn. Eine solche Subjekt-Objektivität reflektiert Luthers Doppelung „ich[-e]s“. Korrespondierend läßt sich das innertrinitarische Verhältnis über die – mit Nédoncelle gesprochen – „réciprocité des consciences“ (also nicht nach den Mitteln Platos) fassen: *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui* (Mt 3, 17 punktgenau zum Spiegelmotiv).²¹ Bekanntlich wurde – zumindest im Westen – die Dreifaltigkeit über den *persona*-Begriff zu erhellen versucht (s.u.). Weiter ist – wie gerade Mt 3, 17 belegt – der Gehalt des Liebesbegriffs (I Joh 16 b) in seinen Facetten aus jener göttlichen Intimität heraus zu verstehen und zu kommunizieren, etwa nach Röm 1, 12: συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ.

Gott steht zu sich in einer Relation der Selbst-Zuwendung. Dabei neigt er sich dem – durch Sünde von ihm abgewandten (Jes 59, 2: „eure Sünden verdecken sein Gesicht“) – Menschen wieder – oder um so stärker – zu, im besonderen sich offenbarend, nach (a) bis (d), als „deus-homo“ („Gottmensch“). In jener Begegnung, historisch nicht zuletzt mit Abra(ha)m, weist er sich als Der Heilige aus und setzt so zugleich den höchsten Erkenntnisanspruch. In solcher Gesamtbegegnung findet sich der Mensch gefordert; jene unbedingte Forderung konstituiert – über aufgegebene Urteilsvollzüge – Menschsein. Dafür gebraucht Paulus nicht bloß γι(γ)νώσκειν, sondern das emphatischere Verb ἐπι-γι(γ)νώσκειν. Wenn Wirklichkeit in keiner οὐσία,

¹⁹ Πρόσωπον bei Plato kommt dagegen typischerweise als ausgeschlossene Vergleichshinsicht vor: Nach Symp. 211 a, bes. Z. 6, erscheint das „Schöne“ nicht (in keiner denkerisch ergiebigen Hinsicht) „wie ein Gesicht [...] noch wie eine Rede“ (Platos eigene Lösung näher ab 211 b). Ebenfalls im Gegensinn zu Paulus: Alkibiades I, 133 a.

²⁰ Bei Hobbes findet man in *De homine*, 15, 1: „Was bei den Griechen πρόσωπον heißt, heißt bei den Lateinern bald *facies* oder *os* des Menschen, bald *persona*; *facies*, wenn ein Mensch im wirklichen Leben, *persona*, wenn er in einer angenehmen Rolle, wie auf dem Theater der Komödien- und Tragödienschauspieler, gemeint war.“ Zitiert nach: *Th. Hobbes, Vom Menschen. Vom Bürger* (Elemente der Philosophie II/III), eingeleitet und herausgegeben von G. Gawlick [auf Basis der Übersetzung von M. Frischeisen-Köhler], Hamburg 1977, Nachdruck der 2., verbesserten Auflage von 1966, 1. Auflage 1959, 53.

²¹ Vgl. – neben Hebr 1, 3 – vorbereitend: M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942. Ohne Begriff von Interpersonalität und trotz Bezugs auf Augustin rein philosophisch handelnd zur Thematik: D. Teichert, *Personen und Identitäten [sic!]* (Quellen und Studien zur Philosophie; Band 48), Berlin/New York 2000.

sondern in der Kommunikation selbst liegt, kommt alles darauf an, sich der Anrede Gottes (über die gesellschaftlichen Schranken hinaus!) mutig zu öffnen.²²

Zudem erklärt der Interpersonalansatz die „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen – vgl. Gen 1,27: *bezelem Elohim* – als fundamentale Zugewandtheit des Menschen zu Dem, der ihn angesprochen und eben darin ‚gezeugt‘ hat und aus solchem Ja beständig erhält. Das „Bild“ oder alle Bildtheorie im Verhältnis von Endlich/Absolut gewinnt adäquate Bedeutung aus jener Wechsel-Sehe.²³

Die ὁμοίωσις θεῶν, die uns dagegen Plato anbietet, stellt lediglich eine Metapher vor für die – auf ihre Weise von Epikur und der Stoa als oberstem Wert mitempfohlene – Eingliederung in die/der Welt, rein unter die Gesetze des kreisrund geschlossenen κόσμος.²⁴ Gott bzw. das θεῖον ist die Natur-Ordnung jenes Ganzen, heißt das im Klartext. Im höchsten Sinn „ähnlich“ kann nach Plato etwas nur jener ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ werden, durchdrungen vom μέγιστον μάθημα (Pol. 504 e 4–5), darin aufgehend, ein jegliches Seiendes ohne Auszeichnung für den Menschen (516 b; 620 ab). Theologisch nutzbar werden bei Plato allenfalls solche Volten wie die Botschaft des Er-Mythos im X. Buch der *Politeia*. So schön und lebenswert kann danach der Kosmos bzw. Platos Theorie gar nicht sein, denn gemäß jener Erzählung wählen gerade die besseren Seelen – und das heißt: die durch platonische Philosophie tüchtig Gewordenen – für ein kommendes Leben wieder das Schlechtere, die schlechteren aber aus der Erfahrung ihrer „Strafen“, also empirisch, das Bessere. Das Ganze schwankt so ewig fort. Μεταβολή lautet dort Platos Resignations-Begriff (619 d). Er hebt die περιαγωγή des Höhlengleichnisses auf und erweist noch einmal beides als – schon geistig geringere – Alternative zur Paulinischen μετάνοια, der Bejahung des Gesamtanspruchs von Dialog und dabei einer ethischen Besserung wie – auf Moral nicht reduzierbar – religiösen Konversion.²⁵

²² Eben das ist „Über-Erkenntnis“, ἐπί-γνωσις; vgl. Eph 1, 17: „ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ“ (Luther: „zu seiner selbst Erkenntnis“).

²³ Insofern reicht Fichtes – an Erriugena (siehe unten) erinnernde – Bildlehre nicht aus, um dem Anspruch der christlich-hebräischen Gottesbeziehung zu genügen. Dazu näher: *M. Gawlina*, Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte Demokratie-Theorie in ihrer Stellung zu Antike und Moderne (Beiträge zur Politischen Wissenschaft; Band 124), Berlin 2002, bes. 104–106 und 237–238.

²⁴ Theaitetos 176 ab und Pol. 613 ab. Bereits dort wird sogleich eingeschränkt, ja eigentliche *communio* für absurd erklärt: „κατὰ τὸ δυνατόν“ („soweit möglich“) oder „ὅσον δυνατόν ἀνθρώπων“ („soweit dem Menschen möglich“). Vgl. nochmals aus dem Höhlengleichnis Pol. 518 e. In den *Nomoi* stößt man auf die Vorstellung, die Menschen seien Gottes Marionetten (Nom. 803 bc); und enthält nicht das dortige Gesetz gegen Gottlosigkeit (Nom. 907 d-910 d) bereits Nietzsches „Gesetz wider das Christentum“?

²⁵ Pol. 514 b: περιάγειν; 515 c; 518 d; 525 c. Unsterblich ist die Seele nach Plato ἐν Ἄιδου, „in der Hölle“ (Phaidon 107 a 2). Bei Plato, Epist. II, 312 de (Werke, herausgegeben von K. Hülsner, Band X, 272f.), findet sich zudem „δι’ αἰνιγμῶν“ („in rätselhaften Ausdrücken“, W. Wiegand), doch im Vergleich zu Paulus in gänzlich anderem Kontext, dem von Verschlüsselung der Verständigung eines Führungszirkels unter sich.

Ontologische Hypothek

Der denkerisch haltbare Personenbegriff stammt nach dem Gesagten von hebräisch *panim/panah*, nicht aus der griechischen Ontologie von οὐσία und Hypostase. Nach letzter ist *persona* nur eine „vernünftige Substanz“ und insofern, wie bei ihr überhaupt Vernunft, ein Ding neben anderen. Eine solche *res* steht um so höher, je weniger dabei ein Einsichts-Ringen, das ja mißlingen kann, stattfindet, je mehr ein möglicher „Akt“ rein das Sein prägt ohne Umweg über Erkenntnis. Bereits in der Spätantike ist das christliche Denken jedoch – Paulus zum Trotz – wieder ins Fahrwasser der zuoberst für die Gottesbeziehung unzureichenden Seinsoption geraten (obzwar nicht ganz so weit wie die arabische und jüdische Philosophie, etwa bei Maimonides). In unserem Zusammenhang läßt sich das an einer Genealogie des Versuchs veranschaulichen, *persona* zu definieren:

(1) Bemerkenswert dialogisch zeichnet Augustin das Verhältnis von menschlichem Ich und Gott nach (und aus), etwa in *Soliloquiorum animae ad deum liber unus*: „Agnoscam te, Domine cognitor meus; cognoscam te, virtus animae meae.“²⁶ Dort ließe sich „anima“ bzw. Person rein aus Kommunikation heraus erklären, strukturell in vollem Einklang mit dem Johannischen etwa von Joh 10,14–15: „et cognosco meas, et cognoscunt me meae, sicut novit me Pater et ego agnosco Patrem.“

Doch Augustin gleitet wieder in die platonische Höhle zurück: Ausdrücklich definiert er „Seele“ als „substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata“ (*De quantitate animae*, c. XIII, n. 22). Das geschieht zudem anamnetisch: „recordata respondet“ (*Retractationes* I,8,2). Der endliche Verstand spricht, maximal genommen, „rationes aeternae“ nach, die *ideae* aus Gottes Geist (*De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 46,2).

Entsprechend ontologisiert wird der ‚Partner‘: Nach Philo Judaeus identifiziert er Ex 3,14 – eigentlich: „Ich bin der Unverbrüchliche“ – mit griechischem *ipsum esse*.²⁷ Gottes Schöpfungshandeln muß er danach platt-dinglich bestimmen: „factura tua sum, jam ad nihilum redigor. Plasma tuum sum: manus tuae [...] plasmaverunt me“²⁸.

²⁶ Zitiert nach PL, Band 40, Sp. 863 (aus c. I). I Kor 13,12 wird dort angeführt Sp. 895 und 896 (c. XXXVI); der Autor ergänzt Sp. 896: „Cognoscere Trinitatem tuam, hoc est videre facie ad faciem“.

²⁷ Tractatus in Johannis Evangelium XXXVIII,8 (PL 35, Sp. 1678–1679); weiter: De natura boni 19 oder, noch skurriler, De civ. Dei VIII,11.

²⁸ PL 40, Sp. 866 (aus c. II der *Soliloquia animae ad deum*). Auch in Conf. III, 6,11 (PL 32, Sp. 688), „Du aber [Gott, M. G.] warst mir innerlicher als mein eigenes Inneres“ (*interior intimo meo et superior summo meo*), liegt In-Sein vor, keine Interpersonalität (und deren mögliche Intensität). Der Augustinische Unsterblichkeitsbeweis baut auf derartig platonischer μέθεξις auf: Die Seele partizipiert – seinsmäßig – an einer von ihr passiv erfaßten Richtigkeit (was „Wahrheit“ genannt wird). Es kommt nicht darauf an, daß jemand selbst wahr urteilt und darin den Unverbrüchlichen erreicht, mit ihm – in der Leistung des Erurteilten unverlierbar – kommuniziert (wie dann, nach Anselm, Descartes, Med. III,38). Andererseits ließe es sich wohl als transzendental-

(2) Weiter ins Aristotelische gedreht, lautet (in der häufigeren Version) die Definition bei Boethius: „est enim persona [...] naturae rationalis individua subsistentia“²⁹. Nach dem Stagiriten ist das höchste – also: göttliche – Sein reines Selbstsein, „unbeweglich“ (Met. 1071 b 3–1072 a 18). Daß in Met. 1072 b 3–4 von Gott als dem „Geliebten“ – also gerade nicht: Liebenden – die Rede ist, tut dem keinen Abbruch; das neutrale ἐξώμενον bewegt nicht direkt, sondern – selbst unbeteiligt – durch Mittelglieder. Jenes Modell erzeugt ein unkommunikatives Verständnis von „Substanz“ wie „Vernunft“.³⁰

(3) Boëthius scheint sich dennoch etwas Spielraum bewahrt zu haben. Sein „rationalis“ oder die Spannung zwischen allgemeiner „Natur“ und individueller „Subsistenz“ läßt eine Restchance zu kreativem Gespräch übrig. Wenn nun Thomas von Aquin den Personenbegriff des Boethius aufnimmt, knüpft er nicht an die zitierte Wendung an, sondern an eine andere, seltenere Version, *Contra Eutychem*, c. III, Z. 4–5, wo aristotelisch genauer von „Substanz“ und *rationalis* statt – mehr potentiell und ereignishaft – *rationalis* die Rede ist.³¹

(4) Die geschilderte Wahl oder besser: Engführung erreicht bei Duns Scotus ihr logisches Ende: „naturae rationalis individua existentia“, lautet bei ihm das Definiens.³² Erläutert wird so: „Persona est ultima solitudo“³³.

Entscheidung gegen Mittelalter

Die synkretistische – dabei vor allem platonisierende – Repaganisierung der christlichen Philosophie und Theologie hat dabei Paulus selbst ein- und

philosophische Aussage deuten, wenn Augustin von der Wahrheit sagt: „Non enim ratiocinatio talia fecit, sed invenit“ (De vera religione, c. 39, n. 73; PL 34, Sp. 155).

²⁹ Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium ad Joannem diaconum ecclesiae Romanae, c. IV, Z. 20–21; vgl. PL 64, Sp. 1343–1345.

³⁰ Dem unbeweglichen Für-Sich des Gottes bzw. Seins bei Aristoteles korrespondiert (im Letzten) ein Passivmodell von Vernunft: Met. 1072 b 20–23 (herausgegeben von W. Christ). Menschliche Erkenntnis hat so wesentlich mit dem Sich-Arrangieren und Sich-hypothetisch-Zurechtfinden in jenem endlichen Bereich von Vermitteltheit zu tun. Wie das Bild vom „Geliebten“ (ἐξώμενον) zeigt, bleibt das Absolute selbst unerreicht/unerreichbar. Vgl. zudem (mit AT und NT): „Am meisten ist man sich selbst ein Freund; man muß sich nämlich selbst am meisten lieben“ (Eth. Nik. 1168 b 9–10., herausgegeben von L. Bywater).

³¹ S.th. I, q. 29, a. 1; ed. Leon., Band IV, 327. Cont. Eut., c. III, Z. 4–5 lautet: „Persona est naturae rationalis individua substantia.“ Gegen Ende von c. III (16. Z. vu.) heißt es wiederum: „persona, quoniam est rationale individuum.“ (Der Einsatz von *persona* zur Verständlichmachung der göttlichen Dreifaltigkeit erhält bei Thomas einen spürbaren Beziehungs-Sinn: S.th. I, q. 29 a. 4; ed. Leon., Band IV, 333/334.) – Nur rhetorisch verwendet Thomas gelegentlich das „Spielgel“-Motiv aus I Kor 13, 12, etwa S.th. I, q. 56, a. 3 (ed. Leon., Band V/1, 66 f.); oder S.th. III, q. 61, a. 4 (ed. Leon., Band XII, 17–18); denkerisch bleibt damit von seiner Auslegung der Paulus-Briefe wenig zu erwarten (Super Epistolas Pauli Apostoli, ed. Leon., in Vorb.).

³² 1 Sent. 23, n. 4, q. unica. Gemäß: *Johannes Duns Scotus*, Opera omnia, herausgegeben von L. Wadding, 12 Bände, Lyon 1639, Nachdruck Hildesheim 1968–1969, Band 5/2, 1073.

³³ Zitiert nach: H. Thom, Wie alt ist der Nihilismus?, in: D. Arendt (Hg.), Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts (Wege der Forschung, Band 360), Darmstadt 1974, 213–220, 216.

umzuspinnen versucht. Man konstruierte eine Verbindung zwischen dem in Act 17,34 erwähnten „Dionysios“, einem der wenigen, die sich nach der Athener Rede für Paulus entschieden hatten, mit einem Byzantiner, der, gestützt auf Proklos und Plotin, das Höhlengleichnis als Ansatz einer negativen Theologie nutzte: Nicht Prädikate wie „Sein“, „Erkennen“ oder „Liebe“ treffen Gott, sondern einzig das „Eine“. Das „Gute“ oder „Wahre“ ordnet er dem unter (und relativiert es damit). Gegen jenen – über seinen Übersetzer Johannes Eriugena im Westen einflußreich gewordenen – Dionysius-Pseudoareopagita beweisen jedoch bereits Pauli Verben, daß der Apostel Glauben als Form des Wissen, und damit mit Gott und Mitgeschöpf kommunikativ, begreift; die Beziehung heilt dabei alle Unzulänglichkeit von (begrifflichen bzw. endlichen) Vorstellungen.³⁴ Die negative Theologie gesellt sich zumindest theorietechnisch ganz auf die Seite des älteren Seinsdenkens; beide widersprechen dem hebräisch-christlichen Durchbruch, den Paulus in Athen kenntlich zu machen versucht hatte.³⁵ So überrascht bei Eriugena kaum die Antifigur:

Ipse [= θεός] enim omnia, quae sunt, in seipso videt, dum nihil extra seipsum aspiat, quia nihil extra seipsum est.³⁶

Für die medievale bzw. intermediäre Philosophie wie Theologie heißt solches: Es gilt, sie hermeneutisch von der Fremdlast der, gleich wie sublimierten, griechischen Ontologie zu befreien – ähnlich, wie Paulus mit Aratos' V. 5 verfahren ist.³⁷ Das Gros der Autoren kommt dem durchaus entgegen. Als Christen folgen sie dem Dialogmodell untergründig weit mehr, als sie als Aristoteles- oder Plato-Rezipienten offiziell zugestehen dürfen. Dies gilt sogar vom Aquinaten, etwa durch seine Lehre vom *actus essendi*.³⁸

Im besonderen hätte eine Umschlüsselung (welche die eigene Position stets mitprüfte) die Trinitätstheologie von Boëthius und Augustin zu sichten: Es muß bedenklich stimmen, daß dort das Heiligste substanzontologisch mit *persona* gefaßt wird.³⁹ Nach unserem Programm dürfte es gelin-

³⁴ Siehe etwa: De divinis nominibus IV, 1–14. Gemäß: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“ [...], aus dem Griechischen übersetzt von J. Stinglmayer (Bibliothek der Kirchenväter, Band 2,2), München 1933, 56–77.

³⁵ Pauli Opposition gegenüber dem Substanzdenken scheint mir konkret auch die Rede von „σάρξ“, Fleisch, auszudrücken: Das Wort steht für die φύσις, das „Sein“ und seine Tendenz vom Gipfel der Begegnung weg, etwa Röm 8,12–17, wo es heißt: „Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini“ (V. 13; die geläufige ‚sexuelle‘ Auslegung greift viel zu kurz).

³⁶ De divisione naturae, PL Band 122, Sp. 452. Daß Eriugena Plotin sogar näher steht als der Areopagit, hebt hervor: A. Kijewska, Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny, Lublin 1994, 27–102.

³⁷ Luthers Version von Seinsverfallenheit (und damit sein Passéismus) zeigt sich in seiner Vergegenständlichung der „Schrift“: Deren Ursprung aus dem Glaubensdialog (zu dem dann das Lehramt gehört), wird übersehen. Das Material ist ihm „sui ipsius interpres“. Zitiert nach: O. Zwieler, „Interpretation“ in Antike und Mittelalter, in: G. Funke, A. Riethmüller und ders., Interpretation (Mainzer Akademie-Abhandlung; 52), Mainz 1998.

³⁸ Vgl. S.th. I, q. 3, a. 4; ed. Leon., Band IV, 42–43.

³⁹ Vgl. Augustin, De trin., 7,4 (PL 42, Sp. 939): „dictum est a nostris Graecis una essentia [οὐσία], tres substantiae [ὑποστάσεις; *subsistentiae*]: a Latinis autem, una essentia vel substantia, tres personae“.

gen, die einschlägigen Ausdrücke über *panim/panah* zu dialogisieren. Dadurch könnte sich ein Zugang entwickeln, der es gestattet, das innertrinitarische Verhältnis (vgl. das plurale „Elohim“) mit dem außertrinitarischen einheitlich zu fassen, und dies unter Neubelegung des φύσις-Begriffs – nicht zuletzt zugunsten der Christologie. Nach der Alternative müßte man den menschlichen bzw. endlichen Personenbegriff streng von dem innergöttlichen scheiden und ihm alle Analogizität absprechen, will man nicht den Monotheismus gefährden. Man sieht: Auch das Anliegen der Einheit bekommt über „Kommunikation“ eine neue Lösung; die „äußerste Einsamkeit“ (s.o.) muß nicht durch metaphysische Entselbstung überwunden werden.

In Descartes ist die Moderne johanneisch

Vollendet in der Durchreflexion hat den Paulus – Patmos-Jahre später – Johannes. Das Aufstrahlen des Heiligen im *πράττειν τὴν ἀλήθειαν* (bzw. das Bewußtsein dabei) motiviert auch seine Briefe, seine Apokalypse und seinen Evangelienbericht gehalten wie als Einheit.⁴⁰

Bei René Descartes kehrt genau jenes Johanneische wieder, etwa Joh 7,18.24.28, 8,31–32, 17,17, I Joh 5,20 sowie Apk 3,7 und 6,10. Renatus schreibt aber nicht ab; vielmehr schafft sich bei ihm – nach Christus Jesus und den Aposteln auf dritter Bezeugungsstufe – derselbe Gedanke Bahn. Damit setzt er wissenschaftlich der beinahe an der rememorierten Skepsis gescheiterten Moderne die Norm. Diese ist, wenn überhaupt Methode gilt, unaufhebbar, da sie in innerer Auseinandersetzung mit dem Zweifel (sogar in dessen maximaler Möglichkeit) gewonnen wurde.

Die Evidenz, um die es Descartes geht, beschränkt sich nicht auf das *Cogito ergo sum* für sich. Die Pointe seines Arguments liegt vielmehr darin, daß die durch Radikalisierung des Versuchs, „an allem zu zweifeln“, erwiesene Unbezweifelbarkeit des Cogito die Wahrheit selbst einleuchten läßt, und zwar – ὅ ἀληθινῶ – als Gottesbeweis (oder besser: -grunderweis, gewisser als alle Demonstration): *sum, ergo Deus est* (Regulae XII).⁴¹

Damit dies genuine Begegnung wird – Descartes also ganz dieselbe Wahrheit teilt wie Johannes (und Paulus) –, genügt aber nicht die Einsicht ins Be-

⁴⁰ Zitat gemäß I Joh 1,6. Vgl. W. Schmidt, *Der brennende Dornbusch. Eine Darlegung des Evangeliums nach Johannes* (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie, Band 27), Frankfurt am Main 1999, zum Aspekt der Bezeugung der Botschaft besonders 1356–1364.

⁴¹ *Œuvres de Descartes*, herausgegeben von Ch. Adam und P. Tannery, 13 Bände, Paris 1897–1913 [= AT]; Band X, 421 (Hervorhebung M. G.); weiter: Med. III, 24 (AT VII, 45–46). Zum Vorigen – neben Descartes' Brief an Buitendijck (AT IV, 63) – Med. III (AT VII, 36), Discours IV (AT VI, 31). Zum so Grundgelegten (als Beleg des oben Ausgeführten) aus den „Secondes réponses“ AT IX, 121, sowie: AT XI, 654. Die Cogito-Formel findet sich in den *Principia philosophiae*, Amsterdam 1644, I,7 (AT VIII-1, 7); sowie im vierten Teil des *Discours* (AT VI, 32). Das „Sein“ des Cogito – „sum“ bzw. „fusse quelque chose“ – entspringt dem Erkennen, ist also *ex veritate* sekundär, nicht – wie griechisch – primär.

griffsgebäude rationaler Theologie. Der Vater der Moderne muß das Heilige berührt, an dessen Selbst-Eröffnung partizipiert haben: Daß solches tatsächlich geschah, belegt – vom Tabor als neuem Sinai herab (nicht mehr aus der „Zisterne“ gemäß Pol. 508 e–509 b oder Gen 37,24) – der Schluß der Dritten Meditation:

placet [...] in ipsius Dei contemplatione immorari [...] et immensi huius luminis pulchritudinem [...] intueri, admirari, *adorare*⁴².

Gott ist auf diese Weise nicht bloß allgemein-logisch die Wahrheit, er ist deren uns im Guten zugewandte – und so positiv-personale – Wahrhaftigkeit.⁴³ Über jene *veracitas veritatis* bewegt sich Descartes' *cogito ergo sum* auf derselben Linie wie Pauli *cognoscam sicut et cognitus sum*. Von diesem Ansatz aus gilt es, das Selbstbewußtsein Christi in seinem Gesamt-Anspruch einzuholen, religiös im systematisch engeren wie breiteren Sinn. Wenn „Dialog“ etwas besagt, dann – über Joh 19,30 – hin auf allererst so sich vollbringende Orthodoxie.

⁴² AT VII, 52 (Hervorhebung M. G.). Selbstaussagen Descartes' bekräftigen das, wie „ie n'ay jamais traité de l'Infiny que pour me soumettre à lui“ (an Mersenne, 28. 1. 1641; AT III, 293) oder „je pensois être obligé pour la gloire de Dieu, la décharge de ma conscience“ (an denselben, laut Herausgeber datiert auf 5. 8. 1641: Œuvres de Descartes, herausgegeben von V. Cousin, 11 Bände, Paris 1824–1826, Band VIII, 539). Ebenso Descartes' Traumgesichter der Martinsnacht 1619: A. Baillet, La Vie de Monsieur Des-Cartes, 2 Teile, Paris 1691, Band I, 77–86, besonders 85–86, weiter 117–122. Wir befinden uns damit am anderen Ende von J. G. Herder, dessen „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts“, o. O. 1774, ebenfalls I Kor 13, 12, aufnimmt und intersubjektiv deutet (190), aber um die transzendente Dimension verkürzt; Gott geht danach auf im Messianismus der Menschheit selbst.

⁴³ Descartes' Brief von März oder April 1648, wohl an Silhon, beweist noch einmal – im Kontext des „Je pense, donc je suis“ –, daß nach ihm Gotteserkenntnis nicht bloß den Gott der Philosophen erfaßt, sondern in dessen „Licht“ sogleich den lebendigen (wenngleich nicht in allen Hinsichten): Descartes, Correspondance, herausgegeben von Ch. Adam und G. Milband, 8 Bände, Paris 1936–1963, Band VIII, 20–22. Entsprechend wird ein „corps glorifié“ erwartet (21); Descartes ist kein Dualist.