

Philipp Stoellger

Immanenzlust

Zur Entdeckung und Intensivierung der Immanenz des Lebens – Von Bruno über Spinoza zu Goethe

„Siehst du denn nicht
in was für einem Niedergang die Wissenschaften begriffen sind,
weil die Pedanten den Wunsch hatten, Philosophen zu sein,
Naturwissenschaft zu treiben
und sich in die Bestimmung göttlicher Dinge einzumischen?“¹
(Bruno)

„Wer also glaubt,
daß er aus freiem Beschlusse des Geistes
spreche oder schweige oder sonst Etwas thue,
träumt mit offenen Augen.“²
(Spinoza)

„Mit den Wissenschaften wird's auch so gehen
Eine jede quält ihren eignen Mann.
,Was ist denn die Wissenschaft?'
Sie ist nur des Lebens Kraft.
Ihr erzeugt nicht das Leben,
Leben erst muß Leben geben.“³
(Goethe)

Einleitung

Die Entdeckung der Immanenz in den Anfängen der Neuzeit, teils in der nominalistischen Scholastik, teils in der Renaissance und dem Humanismus und verschärft in der Frühneuzeit zwischen Descartes und Spinoza ist so

¹ G. Bruno, Von den heroischen Leidenschaften [= Von den heroischen Leidenschaften], S. 160.

² B. de Spinoza, Ethik [= Ethik], III, prop. 2 (271).

³ J. W. von Goethe, WA [= WA] I, 3, S. 316 (Zahme Xenien, Der Student).

gravierend wie folgenreich. ‚Entdeckung der Immanenz‘ ist zunächst mehrdeutig: Sie kann die Gewärtigung der Weltlichkeit der Welt meinen, in der Cusanus ‚Idiota‘, der Laie, seine eigene kreative Potenz entdeckt, etwa einen Löffel zu kreieren, eine Linse zu schleifen oder aber ‚etsi Deus non daretur‘ sich der Welt zuzuwenden. Diese Wendung ins Weltliche kann unter der Lizenz der Theologie vollzogen werden, wie spekulativ noch bei Cusanus oder in anderer Weise bei Bruno; sie kann sich von dieser Lizenz aber auch ‚emanzipieren‘ und ‚remoto Deo‘ die Natur erforschen bis in die Gegenbesetzungen zur Theologie, wie sie sich bei Spinoza und Goethe zeigen.

Für die Fragen nach dem, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein, wie also ‚der‘ Mensch ‚sein‘ Leben in ‚seiner‘ Zeit versteht, ist diese Geschichte der Entdeckung und Intensivierung der Immanenz gravierend, weil und sofern ‚Leben‘ nicht allein als ‚Gabe Gottes‘, des Schöpfers und Erhalters, verstanden werden mußte. Klassisch galt, der Schöpfer ist der Erhalter des Lebens. Der Mensch wird also im Dasein erhalten kraft der *transitiven* Erhaltung durch Gott. Diese transitive Erhaltung ist nicht Funktion einer immanenten Potenz (einer jedem Lebendigen innewohnenden Potenz), sondern Wirken oder Handeln Gottes, der als Schöpfer der Schöpfung gegenüber *transzendent* ist.

Wenn aber die *intransitiven* Erhaltungsprozesse der Welt oder der Natur entdeckt werden, wie in der Physik das Trägheitsprinzip der Masse, scheint diese transitive Erhaltung ‚superabundant‘, entbehrlich zum Verstehen und Erklären der Natur. Wenn sich zudem der Mensch als Teil dieser Natur versteht, partizipiert er am Werden und Vergehen alles Natürlichen, ohne darin eine Erhaltung durch Gott erkennen zu können.

Wenn aber die intransitiven Erhaltungsprozesse der Natur als indifferent, gleichgültig, dem Menschen und seiner Natur gegenüber erkannt werden, provozieren sie *reflexive* Selbsterhaltung des Menschen, gegenüber der Natur und möglicherweise auch ‚remoto Deo‘.

Die schlichte Frage nach ‚dem Leben‘ wird in diesen komplexen Transformationen prekär: Ist ‚das Leben‘ abhängig von seiner transitiven Erhaltung durch den Schöpfer? Ist es als natürliches Leben in sich selbst kreativ und erhält sich im Dasein, sei es, weil es die Potenz Gottes in sich trägt und manifestiert, sei es, ohne eines Schöpfers und Erhalters zu bedürfen? Und wie verhält sich der Mensch in seinem Leben gegenüber der transitiven Erhaltung durch Gott und gegenüber der intransitiven und indifferenten Natur? Wenn bei Spinoza die Selbsterhaltung als Selbstbestimmung alles Seienden behauptet wurde, wenn daher die immanente Potenz des Lebens alles Seienden metaphysisch generalisiert wird, wie es kosmologisch bei Bruno entfaltet wurde, und wenn diese Lebenspotenz alles Lebendigen zur Signatur der emphatisch verstandenen Neuzeit bei Goethe wurde, bedarf diese ‚Enttheologisierung‘ des Lebensverständnisses einer Klärung. Schließlich

wird die Eskalation der Selbsterhaltung zur Selbststeigerung bei Nietzsche erst auf diesem Hintergrund verständlich. Die Präntionen der Spätneuzeit, nicht nur aus sich und eigener Kraft und Vernunft zu *leben*, sondern mehr als Leben zu wollen, ein selbst verewigtes Leben (wie im Transhumanismus) mit den Mitteln der Technik, sind Steigerungen, wenn nicht Übersteigerungen und Verzerrungen der Potenz der Immanenz. Was hier auf dem Spiel steht und worum gestritten wird, ist ‚die Ersetzung des transitiven Erhaltungsgedankens durch den reflexiven und intransitiven‘.⁴ Ob es sich dabei im Prozeß der Neuzeit schlicht um eine ‚Ersetzung‘ handelt oder um eine Um- oder Gegenbesetzung oder um eine Ein- oder Ausklammerung der Erhaltung durch Gott – das ist die Frage. Für das ‚Leben‘ geht es darin einerseits um seine prekäre ‚Aseität‘, um seine immanente Potenz, zu leben, andererseits um die Folgekonflikte zwischen (intransitiver) Selbsterhaltung der Natur und (reflexiver) Selbsterhaltung des Menschen.

I. Bruno: Immanenz der Unendlichkeit als Unendlichkeit der Immanenz oder: Deus sive Universum

Giordano Brunos⁵ feierliche Verbrennung am 17. Februar 1600 auf dem Campo dei fiori in Rom ist eine Urszene neuzeitlicher Selbstbehauptung gegen den sogenannten ‚theologischen Absolutismus‘ der römischen Alleinvertretungsansprüche in Fragen von Gott, Welt und Mensch – und damit auch der Fragen nach ‚dem Leben‘. Bruno ist insofern paradigmatisch für diese Selbstbehauptung, weil er seine Verbrennung – so die mythisch gewordene Überlieferung – dezidiert annahm und damit zum Märtyrer *gegen* das Christentum wurde.

Worin bestand das Zeugnis, das er damit abzulegen sich entschieden hatte? Materialiter erklärte er die Trinitätslehre und insbesondere die Inkarnation für ungläublich.⁶ Erst später wurde in spekulativer Kontinuierung darin

⁴ H. Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, hg. von H. Ebeling, Frankfurt a.M. 1996, S. 144–207, hier: S. 188.

⁵ 1548–1600, Dominikaner (in Neapel), 1576 der Häresie angeklagt, trat aus dem Orden aus und zog durch Europa (Genf, Toulouse), 1581 nach Paris; 1583 nach England, wo er 5 Dialoge publizierte (u.a. Das Aschermittwochsmahl [= Aschermittwochsmahl] 1584, De la causa, principio et uno 1584, De l’infinito, universo e mondi 1584) und 1585 Von den heroischen Leidenschaften [= Von den heroischen Leidenschaften]. Nach erneuten Vorträgen in Paris 1585 floh er 1586 nach Deutschland (Wittenberg) und Prag und dann nach Helmstedt und Frankfurt. 1591 kehrte er nach Italien zurück, wo er nach acht Jahren Kerkerhaft in Rom der Inquisition zum Opfer fiel.

⁶ Vgl. D. Berti, Vita di Giordano Bruno di Nola, Florenz 1868, S. 390; vgl. H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 21988, S. 640.

eine Konsequenz des Kopernikanismus gesehen: Wenn die Erde nicht mehr der Mittelpunkt des Universums sei, so Bruno mit Kopernikus, könne auch diese randständige Erde nicht Zentrum und Ziel göttlicher Heilsgeschichte sein. „Der Erde werde es genommen, einziges und eigentliches Zentrum zu sein ... Zerschlage die äußeren Bewegter zugleich mit den Grenzen dieser Himmel. Öffne uns die Tür, durch welche wir die Ununterschiedenheit dieses Gestirns gegenüber den anderen schauen“.⁷ Das hatte bekanntlich kritische Folgen für die Christologie wie vor allem für Rom.

Aber nicht der Kopernikanismus, sondern die *Infinität der Welt* (so der Titel seiner Dialoge *De l'infinito, universo et mundi* von 1584⁸) ist der Grund der Ablehnung der Inkarnation, nach der – auch theologisch nicht unbekannt – Regel ‚finitum non capax infiniti‘; allerdings in ‚prophaner‘ Umbesetzung: Der endliche Inkarnierte ist nicht der Unendlichkeit fähig und vermag sie nicht zu fassen. Für Bruno heißt das, die Unendlichkeit kann nicht in einem Endlichen ihr Zentrum und Ziel haben, sondern nur *in sich selbst*. So kann man sein indirekt⁹ mitgeteiltes Bekenntnis verstehen, das am Ende des „Aschermittwochsmahls“ vorgebracht wird, wenn an ihn die Worte gerichtet sind: „Ich beschwöre Dich, Nolaner, bei der Hoffnung, die Du in die höchste und unendliche Einheit setzt, die Dich belebt und die Du anbetest, bei den erhabenen Gottheiten, die dich beschützen und die Du verehrst, bei Deinem göttlichen Geist, der Dich verteidigt und auf den Du vertraust ...“.¹⁰ Was aber ist diese „unendliche Einheit“, die ihn belebt und darin die ‚omnitude realitatis et vitae‘ bildet?

1.

Das Aschermittwochsmahl ist prima facie Brunos Verteidigung des Kopernikanismus und damit der Ort, in dem er sein ‚Weltbild‘ exponiert. Das allerdings ist nicht mathematisch grundiert und expliziert, sondern metaphysisch, nicht ohne Affinitäten zur Magie. Denn die Heliozentrik ist für ihn eine religiöse Position, die in ihren Voraussetzungen wie in ihrer Wirkungsgeschichte magische Konnotationen trägt.

⁷ G. Bruno, *Über das Unendliche, das Universum und die Welten* [= *Über das Unendliche*] (im Original 1584), übers. von C. Schultz, Stuttgart 1994, S. 185. Ob man dann noch sagen kann wie Blumenberg: „Bruno bleibt im Vorhof des geschichtlichen Selbstbewußtseins der Neuzeit stehen“? So in *ders.*, *Die Legitimität der Neuzeit*, a.a.O., S. 645.

⁸ Über das Unendliche.

⁹ Im Aschermittwochsmahl tritt Bruno einerseits auf als Theophilo, andererseits als ‚der Nolaner‘, dessen Lehre Theophilo ‚erklärt‘.

¹⁰ Aschermittwochsmahl, Frankfurt a.M. 1969, S. 178.

Seine Philosophie der *lebenden Erde*, die sich um die göttliche Sonne¹¹ dreht – den „Vater des Lebens“¹² –, und der vielen Welten, die sich wie lebendige Organismen durch das unendliche All bewegen, hat in der Renaissance ihre Resonanz im Kontext der Magie von Ficino.¹³ Wenn die Sonne die Ursache aller Bewegung um sie ist, wird das ‚begründet‘ mit Rekurs auf *Corpus Hermeticum XII*, wo ‚Hermes Trismegistos‘ bekennt, „daß die Energie des Lebens Bewegung sei und daß deshalb nichts im lebendigen All unbeweglich sei, nicht einmal die Erde“.¹⁴ Daher gebe es auch keinen Tod in der Natur, sondern nur Verwandlung, die eine Form der Bewegung bedeutet – also Leben.

Es verhält sich entsprechend so, „daß die Erde und all die anderen Körper, die wir Gestirne nennen, als hauptsächlich Glieder des Weltalls nicht nur Leben und Nahrung den Dingen spenden, die aus ihnen ihren Stoff nehmen und ihn wieder zurückgeben, sondern selbst ebenso und gar in höherem Maße Leben in sich haben, durch das sie mit festem und natürlichem Willen aus einem inneren Prinzip sich auf angemessenen Bahnen zu den Dingen bewegen“.¹⁵

Die Erde ist nicht Schöpfung, die von ihrem Schöpfer und Erhalter lebt, sondern sie erhält sich selber – und alles, was auf und von ihr lebt. Damit wird sie selber zum Erhalter des Lebens kraft desjenigen Lebens, das sich ‚in sich‘ hat und kraft dessen sie sich ‚aus einem inneren Prinzip‘ selbst bewegt. Denn in den Gestirnen „ist die Göttlichkeit nicht weniger und nicht mehr gegenwärtig als in diesem unseren Globus oder in uns selbst“.¹⁶

Man kann darin eine Übertragung göttlicher Eigenschaften auf die Erde sehen: Selbstbewegung, Selbsterhaltung und transitive Erhaltung der Lebewesen auf der Erde sind klassische Handlungen oder Wirkungen des Schöpfers und Erhalters, die hier auf die Erde übergegangen sind.

Aber das wird nicht ohne Metaphernkritik gesagt:

„Denn es ist kein so törichter Philosoph, um nicht zu wissen, daß, wenn die Erde Empfindungen besitzt, so nicht dieselben wie wir, wenn sie Glieder hat, sie nicht wie die unseren sind, wenn sie Fleisch, Blut, Nerven, Knochen und Adern hat, diese nicht den unseren gleichen, und wenn sie ein Herz hat, dann nicht so eines wie wir. So entsprechen auch alle übrige“.

¹¹ Vgl. *Von den heroischen Leidenschaften*, übers. und hg. von C. Bacmeister, Hamburg 1989, S. 96ff.184.

¹² Über das Unendliche, a.a.O., S. 94; der „Lebenswärme“ spendet, a.a.O., S. 94.96.

¹³ Vgl. *M. Ficino*, *De vita coelitus comparanda*; vgl. *F. A. Yates*, *Giordano Bruno in der englischen Renaissance*, Berlin 1989, S. 11f.

¹⁴ Mit *Yates*, a.a.O., S. 12.

¹⁵ Aschermittwochsmahl, S. 127.

¹⁶ *Von den heroischen Leidenschaften*, S. 136. Vgl. aber a.a.O., S. 169: „aus der Monade, die die Gottheit ist, entsteht diese Monade, die die Natur, das Universum ist“.

gen Teile den Gliedern vieler anderer Wesen, die wir lebendig nennen und die gemeinhin als Lebewesen angesehen werden“.¹⁷

Das Leben wird von der (metaphorischen) Eigenschaft Gottes als des Schöpfers und Erhalters des Lebens zur (nicht mehr metaphorischen?)¹⁸ Eigenschaft der Erde bzw. der Welt, auf und von der wir leben.

In entsprechender Weise wird auch die (erst patristisch¹⁹) Gott zugeschriebene Eigenschaft der *Unendlichkeit* auf das Weltall übertragen, denn „das Weltall sei unendlich ... In Wahrheit gebe es nur einen Himmel, Raum oder Schoß genannt, worin viele Gestirne nicht anders als die Erde ihren festen Halt haben ... Man dürfe nicht glauben, es gäbe eine andere Feste, eine andere Grundlage, ein anderes Fundament, auf das sich jene großen Lebewesen stützen, welche zusammen den Bestand der Welt ausmachen, die den wahren Gegenstand und die unendliche Materie der wirkenden unendlichen Macht Gottes bilde“.²⁰

Darin scheint Gott noch als Schöpfer mitgedacht zu sein, dessen *unendliche* Macht sich in der Unendlichkeit des Weltalls und der Bewegung und Selbsterhaltung der Gestirne manifestiert. Aber das wird *zweideutig*. Denn Leben und dessen Erhaltung beziehen die Sterne aus einander und nicht von einem transzendenten Grund: „Um im wechselseitigen Austausch am Lebensprinzip des anderen teilzuhaben, kreisen die einen auf festen Bahnen und in bestimmten Abständen um die anderen“.²¹ Dabei ergibt sich auch die – häresieverdächtige – Affirmation des Kopernikanismus, der Erddrehung um sich selbst und um die Sonne.²²

Das ist nicht marginal, sondern das kosmologische Modell, Leben in seiner Selbsterhaltung und -beharrung zu verstehen: „Um ihr eigenes Leben und das der Dinge in ihr zu erhalten und um durch den täglichen Wechsel von warm und kalt, Licht und Finsternis gleichsam ein- und auszuatmen, dreht sich die Erde erstens im Zeitraum von 24 gleichen Stunden um ihren eigenen Mittelpunkt, um ihre ganze Oberfläche soweit wie möglich der Sonne auszusetzen. Um der Wiedergeburt der Wesen willen, die auf ihrer Oberfläche leben und vergehen, umkreist die Erde zweitens mit ihrem Mittelpunkt in 365 Tagen und etwa einem Viertel den leuchtenden Sonnenkör-

¹⁷ Aschermittwochsmahl, S. 128f.

¹⁸ Vgl. „man darf nicht bildlich nehmen, was nicht im übertragenen Sinne gemeint ist, und auf der anderen Seite nicht das für wahr halten, was nur als Gleichnis gesagt wird. Aber diese Unterscheidung von bildlicher und wahrer Redeweise will und kann nicht jeder verstehen“ (a.a.O., S. 141). Sie ist am genannten Punkt auch fraglich. Denn ist die Erde übertragen der Erhalter?

¹⁹ Vgl. E. Mühlberg, Apollinaris von Luodicea, Göttingen 1969.

²⁰ Aschermittwochsmahl, S. 146.

²¹ A.a.O., S. 146f.

²² Vgl. a.a.O., S. 147.

per, wobei sie an vier Punkten der Ekliptik Geburt, Jünglingsalter, Reife und Verfall der Dinge verkündet ...“.²³

Wenn das Universum *unendlich* ist, sich selbst bewegt und erhält und dadurch alle Lebewesen bewegt, belebt und erhält – tritt es *in Hinsicht auf die Erhaltung* des Lebens an die Stelle Gottes, *metaphorice*: als immanenter Nachfolger des Erhalters. Wenn dem so sein sollte, ergibt sich eine theologische Pointe in Brunos Metaphysik, die den Titel des Aschermittwochsmahls verständlich werden läßt. Die ‚Kosmotheologie‘ der göttlichen Sonne und der von ihr bewegten Erde als *omnitudo realitatis* des Lebens ist seine Antwort auf die Frage, ob die Erde ein totes, seelenloses Ding sei oder bewegt und bewegend, also lebendig. Es ist das Universum und in ihm die Erde, die so bewegt wie bewegend ist. Sie spendet Leben – wie das Abendmahl (wenn nicht ‚an seiner Statt‘).

So erscheint seine heliozentrische Kosmologie als Metapher seiner Theologie. Einer Theologie allerdings, die einen mystischen Katholizismus (mit ägyptisch-magisch-hermetischem Hintergrund) als Horizont der christlichen Horizonte insinuiert, nicht ohne dezidiert antireformatorischen Affekt.²⁴

Yates meinte: „Der astronomische Disput ‚übersetzt‘ in den theologischen.“²⁵ Wenn bei Pico della Mirandola bereits die universale Belebung des Alls dem Sakrament (analogisierend) zugeordnet wird, so schreibt Bruno diese Analogie fort. Das hat seinen ‚frommen‘ Aspekt, sofern Gott die Schöpfung beseelt und ebenso das Sakrament. Das birgt aber ein Wirkungspotential, in dem die Kontinuität zum Antagonismus werden kann. Wenn Gott die Schöpfung als Schöpfung bereits beseelt hat und die Sonne die Erde bewegt – kann sich eine Konkurrenz und Gegenbesetzung zum Sakrament ergeben und damit auch zu der Institution seiner Verwaltung. So gesehen wird plausibel, wenn Pontus de Tyard drastisch explizit macht, was bei Bruno indirekt mitgeteilt wird: „Infini ... n'est autre chose que Dieu eternel“.²⁶ Anders gesagt: *Deus sive infinitum*. Und die lebendige Manifestation der Unendlichkeit ist die Unendlichkeit der Bewegung der Gestirne als kosmologische Gestalt der Ewigkeit des Lebens.

Die Position des Schöpfers bleibt bei Bruno – wenn danach gefragt wird – von Gott besetzt. Allerdings nicht ohne gravierende Rückwirkung der Infinität der Welt auf ihren Schöpfer. „Natura dei est finita, si non producit de

²³ A.a.O., S. 173. Hinzu kommt drittens zur ‚Erneuerung der Zeitalter‘ die Bewegung der oberen Halbkugel der Erde gegenüber dem All zur unteren und viertens die Veränderung der Lage ihres Scheitelpunktes (Nord/Südpol); vgl. den Kommentar, a.a.O., S. 188ff.

²⁴ Vgl. Yates, Giordano Bruno, a.a.O., S. 78f.

²⁵ A.a.O., S. 45.

²⁶ P. de Tyard, Deux Discours de la Nature du Monde et de ses parties, Paris 1578, S. 5; nach Yates, Giordano Bruno, a.a.O., S. 57.66.

facto infinitum, aut infinita“.²⁷ Wenn sich die Größe und Macht Gottes darin zeigen müsse, daß er ihm Ebenbürtiges geschaffen habe, eben die mundane Infinität – dann gerät er durch die metaphysische These über die Infinität der Immanenz unter ‚Schöpfungsdruck‘. Soll noch ein Gott der Schöpfer der Welt sein, muß die Welt so infinit sein, wie er – oder aber er ist ‚nur‘ noch infinit, weil er der Schöpfer der infiniten Welt ist? Das wird doppelt lesbar. Blumenberg meinte:

„Wenn die Welt als Schöpfung die Möglichkeiten des Seinsgrundes absolut ‚erschöpft‘, wird es zum Widerspruch zu denken, die Gottheit könnte noch nach der Schöpfung und in diese hinein, ja gegen sie, eine neue und allereigenste Möglichkeit realisiert haben. Wenn die Welt als solche schon glaubwürdig die Selbstverschwendung Gottes darstellt, kann er sich nicht nochmals zum geschichtlichen Faktum einer Inkarnation in ihr gemacht haben“.²⁸

Wie auch immer man hier entscheidet, die Christologie wird dann jedenfalls marginal. Das Leben Jesu ist für ein Verständnis des Lebens in Brunos Optik schlicht irrelevant, bestenfalls. Denn die infinite Welt ist es, die als immanente Manifestation Gottes gilt – und damit nicht die Inkarnation. Daß sich hier die alte (gnoseogene) Konkurrenz von Schöpfung und Erlösung meldet, ist merklich. Daß sie hier einseitig entschieden wird, allerdings auch. Bruno begründet gewissermaßen das Prinzip ‚finitum capax infiniti‘, indem er es einschränkt und damit aufhebt: Es gilt nicht in Hinsicht auf Inkarnation und Abendmahl, sondern die Welt ist ‚capax infiniti‘, weil sie nicht *finitum* ist, sondern *infinitum*. Diese „Übertragung der Unendlichkeit von der Gottheit auf das Universum“²⁹ – ist eine neuzeitsignifikante ‚Wanderung der Eigenschaften Gottes‘ von Gott auf die Welt – und damit des göttlichen Lebens in die Welt. Diese spekulative ‚kosmologische Inkarnation‘, die Realisierung der Macht Gottes in der Weltwerdung läßt phänomenal und effektiv Gott und Welt ununterscheidbar werden, auch wenn noch an deren Differenz (initial) festgehalten wird. „Ein Gott, der realisieren muß, was er kann, bringt notwendig sich selbst noch einmal hervor. Zeugung und Schöpfung fallen zusammen“.³⁰

Aus der *räumlichen* Infinität der Welt (ihrer Größe) folgen die Wiederholung und Neuaufgabe der antiken *Pluralität* von Welten³¹ (also der Infi-

²⁷ So nach dem Sommaro, zit. nach H. Blumenberg, Einleitung, in: G. Bruno, Das Aschermittwochsmahl, a.a.O., hier: S. 48. Vgl. Über das Unendliche, S. 47f.

²⁸ Blumenberg, Legitimität, a.a.O., S. 655.

²⁹ A.a.O., S. 656.

³⁰ A.a.O., S. 659, vgl. S. 661. Kann man *dann* noch sagen, die Natur des Nolaners sei „beherrscht vom *principium rationis insufficientis*“ (a.a.O., S. 665, vgl. S. 683)?

³¹ Vgl. Aschermittwochsmahl, S. 125ff., das gleichfalls gegen die Inkarnation spricht.

nität ihrer Zahl), aber nicht notwendigerweise die (averroistische) *Ewigkeit* der Welt, zumindest wenn sie einen Anfang hätte.

2. Über das Unendliche

Bruno insistiert (noch?) auf der konstitutiven Differenz von Gott und Welt, wenn er in der Gestalt des Philotheo vorträgt: „Gott ist nämlich das gesamte Unendliche, in eingefalteter und allumfassender Weise, das Universum hingegen ist alles in allem ... in ausgefalteter und nicht in allumfassender Weise“.³² Dem entsprechen die pluralen Welten, von denen jede in sich ein „wirksames inneres Prinzip“ trägt, „die fortwährende Zeugung hervorragender Einzelwesen zu bewahren und weiterzuführen“.³³ Der Himmel wirkt wie die (vollzählige?) Versammlung aller göttlichen Lebewesen – wobei Gott bereits ‚alles in allem ist‘:

„Ich nenne das Universum *insgesamt unendlich*, welches weder Rand, noch Grenze, noch Oberfläche hat; ich nenne das Universum nicht *allumfassend unendlich*, weil jeder Teil, den wir ihm entnehmen können, und jede der Welten, die es enthält, endlich ist. Ich nenne Gott insgesamt unendlich, denn er schließt jede Grenze von sich aus, und jede seiner Eigenschaften ist eine und unendlich; und ich nenne Gott *allumfassend unendlich*, denn er ist ganz in der Welt als ganzer und in unendlicher und allumfassender Weise in allen ihren Teilen“.³⁴

Die von Bruno nicht getilgte, sondern paradoxierte Unterscheidung von Gott und Welt – bei aller Identität – erfolgt über die Differenz von unendlich aktiver und unendlich *passiver* Potenz.³⁵ Da aber erstere ‚ganz in der Welt‘ ist, sind für das Leben der Menschen Notwendigkeit und Freiheit vereinbar und immer schon vereint,³⁶ wie auch Leibniz später vertreten wird. Die Identität beider wird analog des Verhältnisses von Seele und Körper vorgestellt – so daß Gott zur Weltseele³⁷ wird, die Welt also intensiv belebt ist und in aller Bewegung wie in allem Leben Gottes Leben manifestiert und umgekehrt er sich darin zeigt.³⁸

³² Über das Unendliche, S. 46.

³³ A.a.O., S. 124.

³⁴ A.a.O., S. 46f.

³⁵ Vgl. a.a.O., S. 48, vgl. S. 12.14.53.58f.79ff.136.160f.166.167 (principio passivo), S. 181.185.

³⁶ Vgl. a.a.O., S. 50.

³⁷ Vgl. Von den heroischen Leidenschaften, S. 81f.

³⁸ Vgl. Über das Unendliche, S. 54. Daß sich hier Nähen zur Prozeßtheologie ergeben, wäre eigens zu zeigen.

Etwas überspitzt kann man vermuten, die aristotelische Seelenlehre wird zur Gotteslehre, die als Lehre von der Weltseele fungiert – und damit zu einer Theorie infinitiver Immanenz transponiert wird.³⁹

Im Resultat erscheint der Himmel als grandioser Zoo der größten Lebewesen, die sich bewegen, darin ihr Leben führen nach kosmischer Ordnung „nicht anders als das Blut und die anderen Körpersäfte, die Lebensgeister und die kleinsten Teile, welche alle in uns und anderen kleinen Lebewesen hin- und zurück-, ein- und ausfließen“.⁴⁰

Hier zeigt sich eine metaphorische Inkonsistenz zwischen zwei *Bewegungen*: Leben als Ein- und Ausatmen, Ein- und Ausströmen ist ein Hin und Her, wie der Atem oder der Wellengang.

Leben hingegen als Kreisbewegung⁴¹ (um sich selbst und um einen anderen, wie die Sonne) ist eine *andere* Bewegung, die gottgleich Ruhe und Bewegung vereint.⁴² Bei Aristoteles war diese Bewegungslehre regiert vom unbewegten Bewegter, der lediglich die äußerste Fixsternsphäre bewegte und sich durch die Sphären fortsetzte, bis sie von oben nach unten die weit entfernten Regionen der Erde erreichte. Es galt ‚sursum est unde motus‘. Das ist bei Bruno grundlegend anders, sofern die Kreisbewegung um die Sonne jedem Gestirn selber zu eigen ist, so auch der Erde, die darum lebendig ist. „Die energetische Autarkie der Immanenz ist so gerade das Korrelat der an sie verausgabten Transzendenz“.⁴³ Die Sonne als ‚unde motus‘ ist nicht ‚sursum‘, sondern im Zentrum, das damit als Bewegungsursprung umbesetzt wird. Das Woher von Bewegung und damit vom Leben ist nicht das Oben, sondern das Zentrum und Innen des Kosmos.

Das Ein- und Ausatmen wie die kosmische Kreisbewegung sind *als* Bewegung Manifestationen des *Lebens*. Aber „Wenn denn die Erde und die anderen Welten in anderer Weise Lebewesen sind als die, die gemeinhin dafür gelten, dann gewiß mit mehr und besserem Recht“⁴⁴ – denn offenbar ist die kosmische Kreisbewegung die erhabenste und vollkommenste.⁴⁵ Der Kosmologie und dem Leben der Welten im Rücken liegt meist die Organismusmetaphorik der lebendigen Zusammenstimmung der Organe und

³⁹ Vgl. a.a.O., S. 167.

⁴⁰ A.a.O., S. 18, vgl. S. 73ff.94ff.104f.165.

⁴¹ Vgl. a.a.O., S. 107. Vgl. aber *Blumenberg*, *Legitimität*, a.a.O., S. 649f.

⁴² Vgl. *Von den heroischen Leidenschaften*, S. 137f.

⁴³ Vgl. *Blumenberg*, *Legitimität*, a.a.O., S. 686: „Alle Weltkörper haben als Lebewesen ihr Bewegungsprinzip in sich selbst“.

⁴⁴ Über das Unendliche, S. 108, vgl. S. 117.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., S. 157.

Glieder eines Körpers,⁴⁶ und entsprechend bildet das „organische Modell des Einzellebens ... die Leitmetaphorik“.⁴⁷

.... daß nicht nur bei den Lebewesen, die wir als solche erkennen, die Teile in ständiger Wandlung und Bewegung begriffen sind und einen gewissen Fluß und Rückfluß besitzen, immer etwas von außen aufnehmend und umgekehrt etwas von innen ausscheidend, so daß die Nägel wachsen, Haare und Wolle Nahrung erhalten, und Haut und Leder sich kräftigen, sondern auch die Erde dem Ein- und Ausfluß der Stoffe unterliegt, worin sich bei vielen Lebewesen (für uns als solche erkennbar) ausdrücklich das Leben bekundet. So ist es mehr als wahrscheinlich (da jedes Ding am Leben teilhat), daß viele, ja unzählige Einzelwesen nicht nur in uns leben, sondern in allem, was aus einzelnen Teilen zusammengesetzt ist. Und wenn wir sagen, etwas sterbe, so dürfen wir nicht so sehr glauben, daß es vergehe, sondern vielmehr, daß es sich lediglich verwandele, und jene zufällige Zusammensetzung und Einheit aufhöre, deren Bestandteile immer unsterblich bleiben, und zwar mehr noch die geistigen als die körperlichen und materiellen“.⁴⁸

3. *Infinität des menschlichen Lebens?*

Folgt man der These, daß die *philosophische* Anthropologie mit Bruno beginnt,⁴⁹ ist das doppelt bemerkenswert: Einerseits wird er als Figur der (legitimierten) Neuzeit zum alternativen Anfang neuzeitlichen Selbstverständnisses (gegenüber der Subjektivitätstheorie des Descartes). Mit ihm beginnt dann diejenige Anthropologie, die sich aus Selbstbehauptung und intransitiver Selbsterhaltung versteht – entgegen der transitiven Erhaltung durch den Schöpfer. Der ‚individuelle Fortbestand‘ (sussistenza) liegt in der kosmologisch begründeten Bewegung aller Dinge, im Kreis, auf ewig und per se.⁵⁰ Daher gibt es in einer Substanz auch „kein Begehren, sich zu erhalten, noch auch die Furcht, verlorenzugehen“.⁵¹ Denn im kosmologischen Grunde gibt es keinen Verlust, nur Verwandlung. Der Tod, und sei er auf dem Scheiterhaufen, ist daher auch nicht wirklich zu fürchten.

⁴⁶ Vgl. a.a.O., S. 140f. u.ö.

⁴⁷ *Blumenberg*, *Legitimität*, a.a.O., S. 648; allerdings nicht mit der ausgelassenen Näherbestimmung „von der Geburt bis zum Tode“, aus oben exponierten Gründen der Nichtigkeit des Todes, nach Bruno.

⁴⁸ Aschermittwochsmahl, S. 129.

⁴⁹ So *F. Fellmann*, in: *ders.*, *Einleitung. Heroische Leidenschaften und die Entstehung der philosophischen Anthropologie*, in: *G. Bruno*, *Von den heroischen Leidenschaften*, übers. und hg. von *C. Bacmeister*, Hamburg 1989, S. VII–XL, hier: S. VII (mit *O. Marquard*, *Art. Anthropologie*, in: *HWP* [= *Historisches Wörterbuch der Philosophie*], Bd. 1, 1971, Sp. 362–374). Im Unterschied zu *Blumenberg*, *Legitimität*, a.a.O., S. 694: „daß es eine selbständige Anthropologie des Nolaners nicht gibt; für ihn ist der Mensch kein Thema *sui generis*“.

⁵⁰ Vgl. Über das Unendliche, S. 129.

⁵¹ A.a.O., S. 136.

Andererseits steht damit die Anthropologie im Schatten oder aber Licht seiner Kosmologie und das heißt seiner Infinitätsspekulation. Wie ‚lebt es sich‘ im Horizont der Unendlichkeit des Lebens der Welt?

So zu fragen ist durch Brunos sog. *moralische* Schriften provoziert, die seinen *metaphysisch-kosmologischen* zur Seite stehen, maßgeblich seine Schrift von den ‚Heroischen Leidenschaften‘, die wie die kosmologischen Dialoge 1585 in London entstanden ist und nicht allein historisch, sondern auch systematisch in diesen Zusammenhang gehört. Denn die Anthropologie ist das Korrelat der Kosmologie, stärker vielleicht kann man sagen, daß sich erst in der Anthropologie die philosophische Pointe der Kosmologie entfaltet,⁵² indem die immanente Infinität zur Grundfigur des menschlichen Selbstverständnisses und Lebens wird.

Bruno berief sich in seinem Prozeß bei der Vernehmung am 03.06.1592 auf sein Prinzip der Indifferenz des Endlichen gegenüber dem Unendlichen: „finiti ad infinitum nulla proportio“⁵³ – nicht als cusanischer Grundsatz der Differenz von Geschöpf und Schöpfer, sondern als Grundsatz der Indifferenz von *Deus sive universum*. Indifferenz meint anthropologisch aber nicht die Göttlichkeit des Menschen, sondern die Gleichgültigkeit des Unendlichen gegenüber dem Endlichen und umgekehrt. Das impliziert die *Endlichkeit* der menschlichen Natur. Aber wenn die Schöpfung systematisch die Position der Inkarnation einnimmt (als Selbstverwirklichung und -offenbarung Gottes), kann diese Endlichkeit nicht endlich bleiben. Was geschieht mit dem Immanenzprinzip, wenn die Immanenz zum infiniten Raum Gottes wird? Es folgt bei Bruno weder Pantheismus noch Polytheismus,⁵⁴ auch nicht ein Werden Gottes als sein Selbstbewußtwerden im Prozeß der Geschichte – sondern eine humane Partizipation an der göttlichen wie kosmischen Infinität, in der immanenten Gestalt der Dialektik der Leidenschaften.

Im Gegenüber zur Subjektivitätstheorie des Descartes ist Brunos Anthropologie von kultureller und semantischer Dichte und Fülle, die epistemisch nicht erschwinglich wäre. Es ist daher nicht marginal, daß er von den ‚Leidenschaften‘ aus seine Anthropologie entfaltet. Der Horizont der Gefühle bestimmt die Menschlichkeit des Menschen, und die Gefühle sind die lebendige *potentia passiva*, die ihn mit allem in Berührung bringen und Zugänge eröffnen, die einer epistemischen Perspektive verschlossen blieben.

Anachronistisch gesagt manifestiert sich in den Gefühlen die Logik und lebendige Dynamik infiniten Begehrens: „Immer tiefer und tiefer eindringen“ und „immer mehr und mehr davon trinken“⁵⁵ sind Intensivierungen,

⁵² Vgl. *Fellmann*, Einleitung, a.a.O., S. VIIIff.

⁵³ *Blumenberg*, Legitimität, a.a.O., S. 674.

⁵⁴ So nach a.a.O., S. 675.

⁵⁵ So *Bruno*, zit. nach *Fellmann*, Einleitung, a.a.O., S. XV.

wenn nicht Eskalationen der immanenten Infinität menschlichen Lebens.⁵⁶ Während aber der Mensch seine Infinität als Bestimmung lebt und darin stets von ihrer Unerfülltheit bestimmt bleibt, ist Gottes Unendlichkeit ‚mängelfrei‘ in einer Bewegung, „die immer hat und immer sucht“.⁵⁷

Menschliches Leben ist dagegen von einer basalen Intentionalität, einem Aus-sein-auf des Begehrens,⁵⁸ das Unruhe und Sorge impliziert.⁵⁹ Das hat epistemisch zur Folge, daß der menschliche Geist nicht mit erschlossenen Identitäten zu tun hat, sondern stets mit basaler Differenzenerfahrung: „Alle Dinge bestehen aus Gegensätzen“.⁶⁰ Und diese Grundbefindlichkeit entfalten die Dialoge „Von den heroischen Leidenschaften“ in *Liebeskonstellationen*. Denn die Liebe ist das ‚Urphänomen‘ der Bewegung des Menschen und darin seiner Lebendigkeit. In ihr begegnen sich die Infinität Gottes wie des Menschen trotz aller Differenz. Und in dieser Phänomenalität wird die kosmologische Bewegungslehre anthropologisch konkret. Schlicht gesagt: die Liebe ist die Grundmetapher von Kosmologie und Anthropologie und die Grundfigur Brunos für das menschliche Leben, Leiden, Genießen und Sterben.

Die jeden Tod übersteigende Infinität der Liebe lebt aber nicht aus sich selbst, sondern entsteht erst in ihrer Gerichtetheit auf ‚das Unendliche‘ – und damit auf Gott.⁶¹

Das Begehren der Liebe in seiner konstitutiven Unerfülltheit ist die Differenzenerfahrung, die paradigmatisch gilt für die intensive immanente Infinität humanen Daseins in seiner *potentia passiva*. Deren Subjektivität ist basal die Sinnlichkeit in ihrer Dialektik von Präsenz und Entzug wie von Begierde und Versagung. Fellmann erkennt hier eine „Funktionalisierung der Sünde“,⁶² die nicht als widergöttlich gilt, sondern hintergründig als *cupiditas* und *concupiscentia*, in deren infinitem Begehren sich die – wenn auch unerfüllte – Unendlichkeit spiegelt. Denn die Liebesdialektik hat die Performanz einer „Steigerung des Selbstgefühls, in der das endliche Bewußtsein an der göttlichen Unendlichkeit“ partizipiert.⁶³ Sinnlichkeit und Materialität des Menschen sind daher keine inferioren, gar üblen Dimensionen des Lebens, sondern der Sinn für die Infinität, und zwar mit und aus Leidenschaft. Sie sind die Gegebenheitsweise der kosmischen Infinität in hu-

⁵⁶ Wie nahe Bruno hier Lacans Analyse des Begehrens kommt vgl. Von den heroischen Leidenschaften, S. 43ff.58 (Seele nicht räumlich; vgl. Descartes!).

⁵⁷ *Bruno*, zit. nach *Fellmann*, Einleitung, a.a.O., S. XVI.

⁵⁸ Das göttliche Licht sei „in diesem Leben eher in mühevoller Sehnen als in ruhigem Genießen zu finden“ (Von den heroischen Leidenschaften, S. 99).

⁵⁹ Vgl. *Fellmann*, Einleitung, a.a.O., S. XVII.

⁶⁰ *Bruno*, zit. nach a.a.O., S. XVII; vgl. Von den heroischen Leidenschaften, S. 40.

⁶¹ Von den heroischen Leidenschaften, S. 111ff., vgl. S. 181.

⁶² *Fellmann*, Einleitung, a.a.O., S. XXI.

⁶³ Ebd.

maner Immanenz. Die Gebrochenheit des Begehrens in seiner konstitutiven Unerfülltheit ist daher nur oberflächlich ein Mangelphänomen, hintergründig steigert diese Gebrochenheit die Leidenschaft und wird so zur Intensivierung der Infinität.

Eine der Liebeskonstellationen verwandte Metaphorik ist die der Jagd, deren Erfüllung nicht in Erkenntnis und Schau besteht, sondern nach Bruno im Verzehr der Beute, im Schmecken und Einverleiben.⁶⁴ Die *visio* wie die *hapsis* werden umbesetzt durch die *gustatio*, die drastisch sinnliche Aneignung. Hier wird der Primat des Intellekts zum Primat des Willens – und m.E. im Grunde zum Primat des Pathos, der Leidenschaft als Figur des dritten gegenüber den beiden ersteren.⁶⁵

Fraglich ist allerdings, ob bei Bruno das Leben im Zeichen infiniten Begehrens nicht zu einer tragischen oder unglücklichen Unendlichkeit neigt. Die Pointe seiner Jagdmetaphorik (also seine Version des Aktaion-Mythos, nach dem sich der jagende Jüngling beim Anblick Dianas in einen Hirsch verwandelt, der von der Meute zu Tode gehetzt wird) ist der Umschlag vom Jäger in den Gejagten.⁶⁶ Ist der Tod des Jägers der Übergang in eine ‚übersinnliche‘ Lebensform oder das tragische Ende des Lebens? „Wo die Dinge, die gezeugt werden und vergehen, in ein und demselben zusammengesetzten Subjekt miteinander verbunden sind, findet sich gleichzeitig das Gefühl von Lust und Traurigkeit“.⁶⁷ Die Befindlichkeit dieses Lebens bleibt ambivalent.

„Dies ist die Philosophie, welche die Sinne öffnet, den Geist befriedigt, den Intellekt erhebt und den Menschen zu der Glückseligkeit zurückführt, die er als Mensch haben kann und die in ebendieser Versöhnung besteht; denn sie befreit ihn vom eifrigen Streben nach Lust und vom blinden Gefühl von Schmerzen, sie läßt ihn das gegenwärtige Sein genießen und für das künftige Sein nicht mehr befürchten als erhoffen ... Aber bei näherer Betrachtung des Seins und der Substanz dessen, worin wir unwandelbar sind, werden wir finden, daß kein Tod ist, nicht nur für uns, sondern ebensowenig für irgendeine Substanz“.⁶⁸

Glückseligkeit und *kein Tod* – das ist eine Philosophie, die *mehr* als den *mors mortis* verspricht, die vielmehr das Nichtsein des Todes erweisen will, was nicht nur ewiges Leben verspricht, sondern auch eine Vollendung, die nicht mehr in der Zukunft liegt. Auf diesem Hintergrund ist nur zu verständlich, warum Bruno seine Verbrennung nicht fürchtete. Aber wenn diese Präntion *mehr* verspricht, als sie je wird halten könnten – dann wäre

⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. XXVIIIff.

⁶⁵ Gegen a.a.O., S. XXX.

⁶⁶ Vgl. Von den heroischen Leidenschaften, S. 64ff.

⁶⁷ Bruno, zit nach Fellmann, Einleitung, a.a.O., S. XXXIV.

⁶⁸ Über das Unendliche, S. 24.

diese Furchtlosigkeit zum Fürchten. Mehr als dieses Leben zu finden in einer ‚natürlichen Umwandlung‘ ist zwar eine heroische Geringschätzung des Todes,⁶⁹ aber ineins damit auch des Lebens. So „tauscht der Phönix angesichts der Sonne den Tod gegen das Leben und der Heros tauscht angesichts der Liebe das Leben gegen den Tod“.⁷⁰

Leben bloß als Bewegung, als Bewegung der Sterne und der Natur ist eben weniger, als ‚auf menschliche Weise lebendig zu sein‘. Das zeigte Brunos feine Phänomenologie der Dialektik der Liebe, des Begehrens und seiner intensiven Infinität. Wenn *dies* der Sitz im Leben seiner Philosophie der Immanenz wäre, würde der metaphysische Überschwang zurücktreten und die Phänomenologie der Leidenschaften eine immanente Unendlichkeit beschreiben – die die Intensivierung der Leidenschaft als Partizipation am Leben Gottes vor Augen führt: „Seine Leidenschaft ist ... eine Hitze, die von der Sonne der Vernunft in der Seele entfacht worden ist; ein göttlicher Impuls, der ihn beflügelt, wodurch er sich mehr und mehr der Sonne der Vernunft nähert und, den Rost der menschlichen Sorgen von sich werfend, durch und durch zu reinem Gold wird“.⁷¹

Im Grunde ist die *Liebe* in ihrer phänomenalen Gestalt der Leidenschaften das Prinzip der Belebung und Bewegung – und im Grunde der Indifferenz⁷² von Mensch und Gott in ihrer Infinität. Nur ist diese Performanz der ‚Erhebung‘ kraft der Liebe nicht ohne Risiko. Denn „die Liebe verwandelt in den geliebten Gegenstand“,⁷³ was den Jäger zum Gejagten werden läßt. Als Aktaion von seinen Hunden zu Tode gehetzt wurde, endete sein Leben in dieser „verrückten, sinnlichen, blinden und phantastischen Welt und er führt nun ein geistiges Leben. Er lebt das Leben der Götter, nährt sich von Ambrosia und trinkt Nektar“.⁷⁴ Ob diese Aussicht auf dem Scheiterhaufen Hoffnung zu geben vermag? Daß hier *mehr* als *dieses* Leben erhofft wird, ist evident. Daß dieses Mehr aber bemerkenswert jenseitig und pagan vorgestellt wird, ebenso.

Denn „Jede Liebe ... hat zum Objekt das Göttliche und strebt zur göttlichen Schönheit“.⁷⁵

„... die Seele dreht und bewegt sich kreisend um Gott, wie der Körper um die Seele“.⁷⁶

„Je mehr ich suche, desto mehr versteckt es sich mir“.⁷⁷

⁶⁹ „denn ein würdiger und heroischer Tod ist besser als ein unwürdiger und feiger Triumph“ (Von den heroischen Leidenschaften, S. 59).

⁷⁰ A.a.O., S. 95f.; vgl. S. 130ff.

⁷¹ A.a.O., S. 51. „Die Stufen der Liebe, der Gefühle und Leidenschaften entsprechen den Stufen des Lichts, der Erkenntnis und Intelligenz“ (a.a.O., S. 81).

⁷² Oder Harmonie, vgl. a.a.O., S. 51.

⁷³ A.a.O., S. 66.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ A.a.O., S. 53.

⁷⁶ A.a.O., S. 57.

II. Spinoza:⁷⁸ *Deus sive vita*⁷⁹

1. Selbsterhaltung und -beharrung

Von Bruno zu Spinoza zu kommen insinuiert eine Kontinuität, die nicht besteht als philologisch nachweisbarer Einfluß. In *problemgeschichtlicher* Perspektive allerdings ist auch Spinoza ein, wenn nicht *der* forcierte Vertreter einer Philosophie der Immanenz, und zwar strikter noch als Bruno, mit gravierenden und wirkungsmächtigen Folgen für das Verständnis des menschlichen Lebens und der Lebensführung (und ihrer Theorie, der Ethik). Der übliche Vorwurf an beide lautet Pantheismus, als wäre alles Seiende Gott, weil Gott in allem Seienden sei. Und mit diesem Vorwurf gelten die Grenzen der Verständigung als erreicht, auch wenn lediglich die Grenze des Vorverständnisses berührt ist. So befremdlich der Horizont einer Philosophie reiner Immanenz auch sein mag, zumal in christlicher Perspektive, ist damit die Aufgabe des Verstehens noch nicht einmal wahrgenommen. Das sei im Folgenden wenigstens in Ansätzen versucht.

Bei Descartes ergab sich in seiner Meditation des Zeitbewußtseins die Gewißheit der Unfähigkeit zur Selbsterhaltung: „non habeo vim meipsum conservandi“, und daher gelte „ab alio conservor“.⁸⁰ Nichts, schon gar nicht der Mensch, könne auch nur einen Augenblick ohne Gottes Erhaltung existieren.⁸¹ Exakt dagegen wird sich Spinozas These der *Selbsterhaltung* im Sein, des *conatus essendi* als der *perseveratio sui* wenden. Sich im Dasein zu erhalten ist das Wesen einer Sache.⁸² Diese essentialistische Bestimmung ist *nicht* teleologisch (bzw. entelechisch) zu verstehen, sondern als Negation jeder intrinsischen ‚inclinatio‘, sei *es ad bonum* oder *ad malum*.

Die Kehrseite der naturalen Selbstverständlichkeit intransitiver Erhaltung – die wie eine physische Version des physikalischen Trägheitsgesetzes erscheint – ist, daß ein Vergehen nicht aus einem spekulativen ‚Todestrieb‘ verständlich wäre, sondern nur von äußeren Einwirkungen her stammen kann (Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui).⁸³ Was sich von selbst versteht, ist Spinoza zufolge *nicht* das Vergehen der per se vergänglichen Kreatur, sondern das im Dasein *Beharren* derselben. Diese Umbesetzung

dessen, was sich von selbst verstehe und keines Beweises bedürftig sei, hat für den Menschen prekäre Folgen. Denn die Indifferenz, die Gleichgültigkeit der Natur ihm gegenüber macht ihm die *Selbsterhaltung* zur Aufgabe. Sein *suum esse conservare*,⁸⁴ die *reflexive* Selbsterhaltung gegenüber den intransitiven Erhaltungsprozessen der Natur, wird zur abgeleiteten Selbstverständlichkeit. Theologisch gesprochen: die Erhaltung meiner selbst wird zu meiner Aufgabe und Leistung. Eine Gewißheit der Erhaltung durch den Schöpfer wird hier unmöglich. Das Leben des Menschen wird so auf sich selbst gestellt, gegen die Natur im Zeichen des *deus conservator non datur*. Eben das nannte Blumenberg die „Ersetzung des transitiven Erhaltungsgedankens durch den reflexiven und transitiven“.⁸⁵ Vermutlich kann man noch präziser sagen, es ist eine Um- und Gegenbesetzung zum jüdischen wie christlichen Schöpfungsglauben, und zwar indem die Selbsterhaltung als Prädikat Gottes der Natur zugeschrieben wird.

Die beunruhigende Frage ist dann nämlich, wie lebt es sich im Horizont strikter Immanenz, ohne jede Transzendenz; wie soll man leben in diesem Horizont; und wie ‚fühlt‘ sich das an, also welche Befindlichkeit des Daseins ergibt sich in diesem Horizont?

Als *der* klassische Philosoph der Immanenz zog Spinoza alle Kritik auf sich, die man den Atheisten, Pantheisten und eben Spinozisten, den Leugnern der Transzendenz und der Traditionen des Christentums wie des Judentums zuzuschreiben beliebte. ‚Spinozismus‘ war vielleicht das meistgefürchtete Gespenst, das umging im 18. Jahrhundert und darüber hinaus. Was aber war es, was man nicht wollte, wenn man Spinoza zum spiritus rector allen weltanschaulichen Übels stilisierte? Seine Philosophie der Immanenz war rigoros: Die intransitive Erhaltung der Natur wird zur *causa sui* und damit angeblich zu Gott – so das Vorurteil – in der Ambivalenz, ob Gott naturalisiert wird oder die Natur vergöttlicht. „Gott oder das Universum sei unendlich“, ist von Spinoza überliefert, als hätte er Bruno zitiert.⁸⁶

Spinozas vielgequältes ‚Deus sive natura‘ ist nicht mehr Brunos ‚Indifferenz‘, sondern die radikale Sistierung von Differenz, mit der Folge, daß die klassischen ‚ewigen‘ Gottesprädikate auf die Natur übergehen oder aber die Natur als Phänomenalität derselben gilt. Basal für das Sein ist das Paradigma der Natur in ihrer intransitiven Erhaltung. Sie lebt von sich aus und aus sich selbst – scheint also keine des Erhalters bedürftige Schöpfung mehr zu sein, sondern erhalte sich selbst im Sein.

Statt aber kosmologisch und metaphysisch zu argumentieren, kehrt Spinoza – zumindest in seinem Hauptwerk, der Ethik – die klassische Ordnung

⁷⁷ A.a.O., S. 39.

⁷⁸ * 24. November 1632 in Amsterdam; † 21. Februar 1677 in Den Haag.

⁷⁹ S. Hornäk, Spinoza und Vermeer: Immanenz in Philosophie und Malerei (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Bd. 11), Würzburg 2004, zeigt, wie im 17. Jahrhundert in Holland Vermeers Malerei eine Inszenierung der Immanenz ist – und eine ästhetische Parallellaktion zu Spinoza (und Bruno) darstellen kann.

⁸⁰ R. Descartes, AT VII, S. 168f. Vgl. Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung, a.a.O., S. 184.

⁸¹ Vgl. R. Descartes, Discours, IV,4 (in: AT III, S. 429).

⁸² Vgl. Ethik III, prop. 7.

⁸³ Vgl. Ethik III, prop. 4.

⁸⁴ Vgl. Ethik III, prop. 8; IV 18 Schol.

⁸⁵ Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung, a.a.O., S. 188.

⁸⁶ C. Gebhardt, Spinoza – Lebensbeschreibungen und Gespräche, Hamburg ²1977, S. 117.

um: Nicht erst bei Levinas, sondern schon bei Spinoza wird die Ethik zur *prima philosophia*, in klassischer Gegenbesetzung zu Descartes. Die *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata* ist vor allem der Versuch, mit geometrischer Klarheit und Gewißheit das eine wahre Lebensziel von allen illusionären zu scheiden.⁸⁷

2. Ethik ‚sub specie aeternitatis‘

Nicht zufälligerweise zeigt sich Spinoza dem lebensphänomenologischen Aspekt Brunos verwandt, wenn seine Ethik in eine Theorie der Affekte mündet. Die Ethik entstand in den Jahren 1662–65, wurde aber erst 1677 postum publiziert. Sie argumentiert ‚sub specie aeternitatis‘ und operiert ‚geometrisch‘ in Form von Definitionen, Axiomen, Propositionen, Demonstrationen und Corollarien – als könnte eine *Ethik* gleichsam wie ein Naturgesetz konstituiert werden. Eigentlich ‚ethisch‘ aber sind nur die letzten beiden Teile *De servitute humana, seu de affectuum viribus* und *De potentia intellectus, seu de libertate humana*. Der Mensch lebe unter dem Prinzip der Selbsterhaltung innerhalb der Grenzen seiner Affekte (also nicht der ‚reinen‘ Vernunft). Tugend entstehe aus der Arbeit der Vernunft gegen irrationale Affekte; Wahrheit (serkenntnis) aus der Selbsterhaltung des Geistes. Die genuine Macht der Vernunft ist ‚lediglich‘, der göttlichen Naturnotwendigkeit zu folgen, wie es im ‚amor Dei intellectualis‘ geschieht, mit dem Gott als Ursache von allem erkannt wird.⁸⁸

Diese intellektuelle, genauer: intuitive⁸⁹ Liebe ist aber nicht mehr als Transzendenzverhältnis verstanden, sondern da Gottes Gesetz in der Natur manifest und wirksam ist, muß der Mensch sein Erkennen und Handeln auf die Natur richten, um im Erkennen damit ‚eins‘ zu werden. Dieses Naturverhältnis tritt also an die Stelle des Gottesverhältnisses – nicht als Gegenbesetzung, sondern als Umbesetzung, sofern im Naturverhältnis sich der Mensch zu Gottes Gesetz verhält. Das gilt im besonderen im Verhältnis zur Natur, die der Mensch selber ist und in der die übrige Natur auf ihn wirkt: die Affekte.⁹⁰

Das ‚Grundgesetz‘ der Gottesliebe ist allerdings merklich anders begründet und konzipiert als die ‚heroische Leidenschaft‘ Brunos. Ob hier der Gott der Bibel noch als Referent unterstellt werden kann oder nicht vielmehr die

⁸⁷ Die metaphysischen Prämissen wurden bereits im *Tractatus de intellectus emendatione* entfaltet; die *politischen* Konsequenzen seiner Ethik sind Gegenstand des *Tractatus theologico-politicus* und des *Tractatus politicus*.

⁸⁸ Vgl. Ethik V, prop. 32 (Corollarium).

⁸⁹ Vgl. Ethik V, prop. 33.

⁹⁰ Der *amor Dei intellectualis* steht bei Spinoza als Gegensatz zur Resignation als bloßer Ergebnisheit in die Natur, die er dem Islam zuschreibt.

Naturgesetze – oder ob diese Differenz Spinoza zufolge obsolet sei –, entscheiden die ersten drei Teile der Ethik: *De Deo*, *De natura et origine mentis* und der für sein Lebensverständnis bezeichnende dritte Teil *De origine et natura affectuum*.

De Deo zeigt eine deutliche Entsprechung zu Bruno: Gott sei das ‚ens absolute infinitum‘,⁹¹ d.h. eine Substanz aus infiniten Attributen, die sein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken. Unter dieser Voraussetzung werden die klassischen ‚ewigen‘ Attribute Gottes rekonstruiert, daß er notwendig da ist, einzig ist, aus der Notwendigkeit seiner Natur handelt, die freie Ursache von allem ist, alles in Gott ist und von ihm abhängt und von ihm vorherbestimmt ist aus der Natur und Macht Gottes.⁹²

Soweit klingt das traditionell, die Folgen hingegen sind ethisch und damit für das Leben des Menschen höchst unkonventionell: Verdienst, Sünde, Lob, Tadel wie Gut und Böse seien daher nur Vorurteile (*praepudicia*), die aus der irrigen Übertragung menschlicher Handlungslogik auf die Natur entstanden seien, der eine Teleologie zugeschrieben wurde, indem Gott sie als Mittel zum Zweck des Menschen lenke.⁹³ Menschen *halten* sich für frei, tun alles aus einem Zweck, dem Nützlichen, betrachten alles als Mittel dazu – die sie vorfinden als nicht selbst hervorgebracht, woraus der Glauben entstanden sei, ein anderer habe sie zu ihrem Nutzen gemacht (also der Schöpferglaube).⁹⁴ Dieser Glaube habe verschiedene Arten der Gottesverehrung hervorgebracht, die superstitiös seien. Denn eine Teleologie der Natur und Finalursachen aller Dinge seien nur menschliche Fiktionen.⁹⁵ Auch Gott handle nicht zweckorientiert, weil er dann etwas Entbehrtes begehren würde – was seiner Vollkommenheit widerspräche. Einen Willen Gottes anzunehmen sei daher nur ein ‚ignorantiae asylum‘.⁹⁶ Erst aus diesen Fiktionen – letztlich Affektionen der Einbildungskraft, je nach Beschaffenheit des Gehirns – seien religiöse Streitigkeiten und im Gefolge der Skeptizismus entstanden.⁹⁷

Wahr und wirklich folge alles aus der ‚ex necessitate perfectissimae Dei naturae‘ – und dieser Genitiv ist bemerkenswert. Es ist nicht die göttliche Natur, sondern die Natur Gottes, aus der alles folgt, nicht die *natura naturata*, sondern die *natura naturans*, und die wird vom *Genitivus subjectivus* Gottes regiert. Daß dann die phänomenale Natur zur Offenbarung dieser Notwendigkeit wird (und darin an die Stelle der Offenbarung in der Tora,

⁹¹ Ethik I, Def. 3–6.

⁹² Vgl. Ethik I, Appendix (145).

⁹³ Vgl. a.a.O., (147).

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., (151).

⁹⁶ A.a.O., (152).

⁹⁷ Vgl. a.a.O., (157).

der Schrift oder Christus tritt), ist konsequent. Daß damit aber keineswegs die Differenz von Gott und Natur getilgt wird, doch wohl auch. Ebensoviele jedenfalls, wie die Differenz von Tora und Gott im Judentum getilgt wurde oder die von Offenbarung und Offenbarer im Christentum.

Daher wäre es auch widersinnig zu behaupten, die Natur habe sich selbst ins Dasein gebracht oder *sie* erhalte die Dinge, gar den Menschen, im Dasein. Denn was Gott hervorgebracht hat, schließt (im Unterschied zu ihm) *nicht* sein Dasein in sich. Woraus folgt, daß „Gott nicht bloß die Ursache ist, daß die Dinge anfangen, da zu seyn, sondern auch, daß sie im Daseyn beharren“.⁹⁸

Das im Dasein beharrende Sein ist aber nicht einfach ‚Gott‘, sondern Spinoza vertritt hier eine vermittelnde Ausdruckstheorie, aktueller gesagt: Das Dasein ist das Medium von Gottes Wirken, die Theorie des Seins damit also eine Medientheorie. Wenn es prominent heißt: „Jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren“, wird das medientheoretisch begründet. „Denn die einzelnen Dinge sind Modi, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden ... d.h. ... Dinge, welche Gottes Vermögen, wodurch Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken“ (exprimere).⁹⁹ Das Beharrungsvermögen des Daseins ist Expression von Gottes Macht und eine Modalität seines Handelns.

Für das menschliche Leben heißt das nicht, der Mensch sei Gott oder göttlich, und seine Lebenskraft ‚ist‘ nicht einfach pantheistisch Gott ‚selbst‘; sondern in seinem Leben ist der Mensch exemplarischer Ausdruck der Lebenskraft Gottes, er exemplifiziert dessen Leben. Wenn man das nicht als Generalisierung der Ausdrucks- und Darstellungsfunktion des ‚Lebens Jesu‘ verstehen darf, dann doch als Implikat der Schöpfungstheologie, die hier naturphilosophisch generalisiert wird. Leben ist Ausdruck des Lebens Gottes. Und das Leben Gottes hat seine phänomenale Gestalt im Leben, maßgeblich im vernünftigen Leben des Menschen, das zu explizieren Spinozas Ethik unternimmt.

Das vielbeschworene und beklagte „Deus, seu Natura“¹⁰⁰ gibt den Grund an, genauer die ‚potentia‘, durch die sich die Dinge und der Mensch im Sein erhalten (suum esse conservare). Nicht die Natur erhält uns, sondern die *potentia* Gottes, die in der Natur am Werk ist. Da das keine anthropozentrische Teleologie des Wirkens Gottes oder der Natur implizieren kann, muß hier eine Partizipation (oder metonymische Identität) der Potenz gemeint sein, die dem Menschen zu eigen ist, ohne daß es die seine wäre. Die Im-

⁹⁸ Ethik I, prop. 24, demonstratio.

⁹⁹ Ethik III, prop. 6 und demonstratio.

¹⁰⁰ Ethik IV, Praef. (382); IV prop. 4 demonstratio.

manenz dieser Potenz ist diejenige ihrer Wirksamkeit (energeia) und besagt nicht eine Aseitigkeit oder ‚causa sui‘ des Menschen. Gott ist als infinite auch die einzige und die notwendige Substanz – was zur überraschenden Folge hat: „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn oder begriffen werden“.¹⁰¹ Damit wird eine Differenz von Gott und was ‚in Gott‘ ist offengehalten. Aber diese Differenz ist *nicht* mehr die von Transzendenz und Immanenz, sondern Gott ist die „immanente ... Ursache aller Dinge“.¹⁰² Gott ist daher auch nicht einfach mit der Natur differenzlos identisch, sondern er „handelt“ (agit), zwar bloß nach den Naturgesetzen, aber darin nicht von etwas „gezwungen“.¹⁰³ Dieses Handlungs- als *Lebensmodell* ist vermutlich leitend im Verhältnis des Menschen zur Natur, und zwar auch zu *der* Natur, die er ist und die sich in seinen Affekten manifestiert. Als epistemische Regel der Selbst- und Naturerkenntnis fungiert: „Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, umso mehr erkennen wir Gott“¹⁰⁴ – was nicht nur eine Intensivierung der Naturforschung provoziert, sondern zugleich *als* Gotteserkenntnis gilt. Die ganze Ethik (und Philosophie) Spinozas kann man somit als ‚doppelt codiert‘ lesen: als Natur- wie als Gotteserkenntnis und -theorie. Das zu reduzieren hieße, gegen seine eigene Regel verstoßen. Denn das ‚sive‘ ist final ein Junktum von Gottes- und Welterkenntnis, die die Ethik gründet: „Die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen ... oder [sive!] die Dinge nach der dritten Art der Erkenntnis zu erkennen“ (womit die intuitive Erkenntnis gemeint ist), was dem Menschen die höchste Lust bereite.¹⁰⁵

3. Ethik als Leben in Affekten

Wenn die Natur in ihrer Eigengesetzlichkeit nichts anderes ist als der Vollzug des Gesetzes Gottes – dann folgt für das Leben des Menschen einiges Ungewöhnliche. Das zeigt insbesondere die Ethik im dritten Teil „Von dem Ursprunge und der Natur der Affecte“. Da nichts in der Natur geschehe, was man ihr als Fehler (vitium) anrechnen könne, folgen auch die Affekte, selbst Haß, Zorn und Neid, lediglich der Naturnotwendigkeit. Affekte sind duplizit zu verstehen: entweder als Tätigkeit, wenn wir deren Ursache sind (Autoaffektion), oder als Leidenschaft, wenn wir nur zum Teil die Ursache dessen sind.¹⁰⁶ Üblicherweise wurde dem Geist die Herrschaft über den Körper und seine Affekte zugeschrieben. Dementsprechend konnte das gute

¹⁰¹ Ethik I, prop. 15.

¹⁰² Ethik I, prop. 18.

¹⁰³ Ethik I, prop. 17.

¹⁰⁴ Ethik V, prop. 24.

¹⁰⁵ Ethik V, prop. 27, demonstratio.

¹⁰⁶ Vgl. Ethik III, def. 2f.

Leben als Beherrschung der widrigen Leidenschaften gefaßt werden. Spinoza hingegen ist – aufgrund der Eigendynamik der Natur, auch derjenigen, die wir sind als Körper – hier begründeterweise anderer Ansicht, etwa „daß die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als die Zunge, und nichts weniger vermögen, als ihre Triebe zu mäßigen“.¹⁰⁷ Die Vorstellung des *freien* Handelns (der Autonomie also) sei daher nicht selten Illusion, die letztlich in Trieben (*appetitus* bzw. *cupiditas*¹⁰⁸) gründe. So meine der Säugling irrträglich, er würde die Milch freiwillig begehren.¹⁰⁹ Der freie Wille ist so gesehen illusionär und auf basale Triebe reduzierbar, bzw. auf nicht durchschaute Ursachen, „weil die Entschlüsse des Geistes nichts sind, als die Triebe selbst“.¹¹⁰

„Denn ein Jeder lenkt Alles nach seinem Affecte“.¹¹¹ Die Affekte sind also höchst wirksame Kräfte im Leben des Menschen – und das in doppelter Weise. Unlustvoll (*tristitia* bzw. *odium*¹¹²) sind diejenigen Affekte, die den Geist unvollkommener machen; lustvoll (*laetitia* bzw. *amor*¹¹³) die, die ihn vollkommener machen. Lustvolle Affekte wie Wollust oder Heiterkeit (*titillatio*, *hilaritas*¹¹⁴) bewirken also eine Vervollkommnung des Geistes.¹¹⁵ Daraus ergibt sich eine Grammatik der Affekte des menschlichen Lebens: Das basale Begehren (*cupiditas*), Lust (*laetitia*) und Unlust (*tristitia*) sind die affektiven Bewegungskräfte des Menschen. Daß hier antikatholisch – für den ‚Marrannen‘ Spinoza bezeichnend – die *cupiditas* rehabilitiert wird, ist bemerkenswert. Wie das Im-Dasein-Beharren (*conatus perseverandi*) ist das Begehren nicht ein naturales Übel, sondern natürlich und lebensdienlich, ja in lustvoller Weise auch dem Geist förderlich.¹¹⁶ Dementsprechend wäre es selbstwidersprüchlich für den Geist, wenn er das Dasein des Körpers nicht bejahen würde.¹¹⁷ Damit wird ein Leben *jenseits* des Körpers unvorstellbar und widersinnig. – Leben heißt also, affektvoll und körperlich zu leben. Dabei gilt die Regel, daß das, was dem Körper dienlich ist, auch den Geist fördert und umgekehrt. Demnach werden die Affekte ‚sortiert‘ und das affektive Leben orientiert, bzw. ‚more geometrico‘ geregelt, da die Grammatik der Affekte deren Naturgesetzlichkeit zu beschreiben sucht. Da

¹⁰⁷ Ethik III, prop. 2 (267).

¹⁰⁸ Zur Äquivalenz vgl. Ethik III, prop. 9, scholium; vgl. III, prop. 59, definitiones (352ff.).

¹⁰⁹ Vgl. Ethik III, prop. 2 (267).

¹¹⁰ Ethik III, prop. 2 (269).

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Vgl. Ethik III, prop. 13, scholium.

¹¹³ Vgl. ebd.

¹¹⁴ Vgl. aber Ethik III, prop. 59, definitiones 48 (375) zur *libido* als „*cupiditas et amor in commiscendis corporis*“.

¹¹⁵ Vgl. Ethik III, prop. 11, scholium.

¹¹⁶ Lust ist daher gut, Unlust schlecht – gleichsam prä-moralisch oder metaethisch gesprochen. Vgl. Ethik III, prop. 38, scholium.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

mit dem Selbstverhältnis des Menschen, im Verhältnis des Geistes zum Körper, die Möglichkeit und Aufgabe des Sich-Verhaltens zu den Affekten mitgesetzt ist, kommt eine präskriptive Dimension in die Lebenslehre (also die Ethik): Der Geist sucht des Körpers Bestes, indem er die Affekte präferiert, die beiden dienen. Die Intensivierung der Lust ist demnach eine Intensivierung des Lebens von Körper wie Geist, und eine geregelte Lust ist für beide eine Vervollkommnung.¹¹⁸

Dieses affektive Leben bleibt Spinoza zufolge aber nicht ‚bei sich‘, ist also nicht solipsistisch verfaßt, sondern am Beispiel des Mitleids zeigt sich der soziale Sinn humanen Daseins. Was oder wen wir bemitleiden (*misere-re*), „werden wir, so viel wir können, von seinem Leiden zu befreien suchen“,¹¹⁹ weil uns sein Leiden unlustvoll affiziert. Diesen „*appetitus benefaciendi*“ nennt Spinoza „*benevolentia*“, die eine „*cupiditas*“ sei – also ein basales Begehren menschlichen Lebens.¹²⁰ Diese ‚Naturalisierung‘ des Mitleids könnte man zwar als naturalistischen Fehlschluß kritisieren. Aber nicht nur die neurophysiologische These (über die Funktion der sog. ‚Spiegelneuronen‘), sondern auch die theologische Ethik geht von der basalen Affizierbarkeit im Mitleid aus, sofern die unwillkürliche Intuition des Leidens eines anderen als spontan handlungsorientierend und -motivierend gilt.¹²¹

Dem Mitleid entsprechend ist die *Liebe* eine Lust (*laetitia*), „begleitet von der Vorstellung einer äußeren Ursache“¹²² – also der soziale Sinn für Externität und damit Alterität. Liebe ist nicht ein ‚Willensakt‘, sondern bewirkt, evoziert und geweckt von anderem. Daß hier nicht ein spontaner Wille zur ‚Vereinigung‘ leitend ist, sondern die Wirkung des Geliebten, ist mehr, als das Prinzip der Selbsterhaltung erwarten ließ. Die Synthesis von Liebe und Mitleid nennt er entsprechend „*misericordia*“ (Mitgefühl), in der der Mensch sich über das Glück eines anderen freut.¹²³ Im Sinne dieser Perspektive wird die gesamte Tugend- und Lasterlehre als Affektenlehre rekonstruiert, wodurch die klassischen Tugenden erst ihre *Lebendigkeit* entfalten, wenn sie in ihrer affektiven Bewegung gefaßt werden. Damit wird die Ethik zu einer Kinetik und Dynamik der Affekte. Ob das ‚more geometrico‘ konstruiert werden müßte, wird man allerdings ex post fragen können. Als könnten die Affekte ‚botanisiert‘ in Paragraphen gelistet werden. Dennoch, gegenüber den cartesianischen *Regulae* ist Spinozas affektentheoretische Ethik eine bemerkenswerte Umbesetzung – mit der Pointe für das

¹¹⁸ Vgl. Ethik III, prop. 28.

¹¹⁹ Ethik III, prop. 26, Cor. III; vgl. Ethik III, prop. 59, definitiones 18 (361).

¹²⁰ Ethik III, prop. 26, Scholium.

¹²¹ Vgl. J. Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart u.a. 2002.

¹²² Ethik III, prop. 59, definitiones 6 (357).

¹²³ Vgl. Ethik III, prop. 59, definitiones 24 (363).

Lebensverständnis, daß das Leben seine Gegebenheitsweise und seine Bewegungskraft aus den Affekten gewinnt.

Für das Handeln wie für die Interaktion von Körper und Geist sind die Affekte also basal und lebensdienlich. Entsprechendes gilt für Spinoza auch epistemisch und ‚subjektivitätstheoretisch‘. Denn der ‚Mensch erkennt sich selbst nur durch die Affekte seines Körpers und deren Vorstellungen‘.¹²⁴ Es ‚gibt‘ also kein ‚unmittelbares‘ Selbstbewußtsein des Geistes von sich selber, sondern es ist stets medial vermittelt. Und die lebendigen Medien des Selbstverhältnisses sind die körperlichen Affekte. Sofern diese dem Geist thematisch werden, er sich selbst betrachtet, empfinde er Lust, und damit entstehe eine größere Vollkommenheit. Besonders lustvoll sei es, sich das vorzustellen (und davon affiziert zu werden), was seine ‚agendi potentia‘ setzt – worin man die Entdeckung der Lüste der Selbstverwirklichung sehen kann.¹²⁵ Die seien aber im Zeichen der ‚temperantia‘ durch die ‚potentia animi‘ zu moderieren.¹²⁶ Exzesse, Übermaß wie in ‚Schwelgerei, Trunksucht, Wollust, Geiz und Ehrsucht‘ gelten daher nicht einfach als ‚unsittlich‘, sondern sind *amor* und *cupiditas*, allerdings in einem so unvernünftigen wie widernatürlichen Übermaß.

Vernunft oder Natur ist so gesehen die anthropologische Entsprechung zum *Deus sive natura*. Demnach ist das Vernünftige natürlich und das Natürliche vernünftig – ohne daß die Differenz beider getilgt würde, ebenso wenig wie die von Geist und Körper. Wenn das kein unhaltbarer ‚naturalistischer Reduktionismus‘ sein soll, ebensowenig wie ein bloßer ‚Rationalismus‘, ist die Differenzeinheit von Natur und Vernunft (wie die von Gott und Natur?) als *kritisches Regulativ* zu verstehen: Das, was beiden dient, ist vernünftig und natürlich. Was hingegen einen von beiden reduziert oder schädigt, ist weder natürlich noch vernünftig. Damit wird gewonnen eine ‚Natürlichkeit‘ der Vernunft, die nicht widernatürlich zu konzipieren ist; und eine ‚Vernünftigkeit‘ der Natur, die nicht als ‚irrational‘ exkludiert wird.

Für die Lebensführung des Menschen hat das nicht nur deskriptiv klärende Züge, wie sich in der Affektenlehre zeigt, sondern auch präskriptiv erhellende Folgen: Die Orientierung im affektiven Leben zielt auf eine Kultivierung und Intensivierung der Affekte und damit eine intensive Steigerung des Lebens, nicht auf deren Beherrschung oder Unterdrückung. Daß sich hier Nähen zu Freud ergeben, ist merklich.¹²⁷

¹²⁴ Ethik III, prop. 53, demonstratio. Vgl. Ethik III, prop. 58ff.

¹²⁵ Vgl. Ethik III, prop. 54.

¹²⁶ Vgl. Ethik III, prop. 56, scholium; dort steht ‚moderatur‘, was nicht einfach mit ‚beherrschen‘ zu übersetzen ist (345).

¹²⁷ Vgl. dazu eingehend B. Handwerker Küchenhoff, Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt, Würzburg 2006, S. 23ff.108ff.126ff.171ff.200ff.

Selbsterhaltung und -beharrung (in suo esse perseverandi) sind dann nicht mehr ‚nur‘ eine anthropologische Version des physikalischen Trägheitsgesetzes, sondern eine lebensphilosophische und kulturtheoretische These: Das Bestreben (appetitus oder cupiditas), im Sein zu beharren, ist die natürliche Selbstverständlichkeit, ‚am Leben zu bleiben‘. Aber Leben als bloßes Leben wäre abstrakt, wenn es nicht in seiner Lebendigkeit der Affekte verstanden würde. Auf menschliche Weise lebendig zu sein heißt, in Affekten zu leben, wenn nicht sogar *von* ihnen zu leben. Als *cupiditas* gilt Spinoza jeder ‚conatus, impetus appetitus, et volitiones‘ – also auch jeder *conatus essendi* und *perseverandi*.¹²⁸ Wenn der Mensch lebt in und aus seinem *conatus essendi* – ist er Mensch, indem und weil er begehrt, zu *sein* begehrt, und das stets in der Duplizität von Lust und Unlust, also agonal und gespannt.

Die Tätigkeit des Menschen zum Zwecke der Selbsterhaltung ist demnach nicht ‚lustlos‘, sondern wesentlich ‚lustvoll‘.¹²⁹ Das ist alles andere als stoisch oder ‚neopagan‘ zu nennen. Denn die Fluktuanz der Affekte (die ‚Schwankungen der Seele‘: *fluctuationes*)¹³⁰ bewirken ein so unruhiges wie ungesichertes Leben, gleichsam auf hoher See der affektiven Turbulenzen: ‚Hieraus erhellt, daß wir von äußeren Ursachen auf vielfache Arten hin- und hergetrieben und wie die Wellen des Meeres von entgegengesetzten Winden umhergeworfen werden, unkundig unseres Ausgangs und Schicksals‘.¹³¹ Diese Skepsis ist durchaus nicht resignativ, ebensowenig wie die Ethik eine gesicherte Zuschauerposition ‚zu Lande‘ prätendiert. Der Mensch ist nicht dem Widerstreit der Affekte enthoben, die die ‚existendi vis‘ mehr oder mindern.¹³² Denn da die ‚essentia Mentis‘ darin besteht, die ‚Corporis actualem existentiam‘ zu affirmieren (also zu bejahen)¹³³ – besteht die Intensivierung des Lebens von Geist und Körper in deren wechselseitiger ‚affirmatio‘.

Da der Geist nur so lange dauere wie der Körper, weil er nicht körperlos vorstellbar sei,¹³⁴ sind alle Vorstellungen eines ewigen, körperlosen Geistes gegenstandslos. In eins damit werden auch *avant la lettre* alle Reinkarnationsphantasien unvorstellbar. Daß darin eine eminente Religionskritik liegt, ist offensichtlich. Es gibt kein Leben außer dem leiblichen. Damit rekon-

¹²⁸ Ethik III, prop. 59, definitiones (352f.).

¹²⁹ ‚Alle Handlungen, die aus Affecten folgen, welche sich auf den Geist, sofern er erkennt, beziehen, rechne ich zur Thatkraft, die ich in Seelenstärke und Edelmuthe theile‘ (Ethik III, prop. 59, scholium).

¹³⁰ Vgl. ebd. et passim.

¹³¹ Ebd.

¹³² Vgl. Ethik III, Affectuum Generalis Definitio (376f.).

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Vgl. Ethik V, prop. 23, demonstratio. ‚Ewig‘ ist der Geist nur soweit, wie der Körper ewig genannt werden könne, sofern Gott eine Vorstellung des Körpers habe, die ewig sei.

struiert Spinoza de facto die Hauptströmung der alttestamentlichen Anthropologie – gegen eine platonische oder christliche ‚Ewigkeit der körperlosen Seele‘. Aber nichtsdestoweniger „sentimus, esperimurque, nos aeternos esse“. ¹³⁵ Das ist ein Satz über die Selbsterkenntnis des Geistes, dem eine Vorstellung seines Körpers zu eigen sei, die als gedachte ewig erscheint.

Die Philosophie der Immanenz bedingt also eine Anthropologie, die man im letzten Jahrhundert ‚ganzheitlich‘ genannt hätte. Genauer gesagt, sie ist keine ‚Trennungsanthropologie‘, sondern eine der ‚unvermischten Einigung‘ von Geist und Körper. Beide sind einander nicht transzendent (wie in der cartesischen Dualität von mens et corpus), sondern sie sind beide immanent füreinander, und das Leben gelingt in der Intensivierung dieser Immanenz. Ob hier die Christologie oder gar die Trinitätslehre Pate gestanden haben könnten, mag man offenlassen. Daß hier aber eine christologische Problemstellung anthropologisch formuliert wird (oder zurückgeführt wird in die Anthropologie) und eine Menschlichkeit des *ganzen* Menschen in seiner Einheit von Leib und Seele entfaltet wird, sollte nicht verachtet werden, nur weil es ‚etsi deus non daretur‘ konzipiert wird.

4. Gottesliebe als Medium glückseligen Lebens

Was die Vernunft im Blick auf die Affekte vermag, führt in die Fragen nach Freiheit, Glückseligkeit und – Körperpflege (arte Corpus sit curandum). ¹³⁶ Nachdem er die dunklen Seiten der Affekte unter der Differenz von Gut und Böse geklärt hatte, ergibt sich die Frage nach den ‚affectuum remedia‘. ¹³⁷ Die (hier tatsächlich) ‚rationalistische‘ Intuition Spinozas ist, daß ein Affekt (der eine verworrene Vorstellung sei) aufhört, eine ‚passio‘ zu sein, sobald wir eine „clara et distincta idea“ von ihm gebildet hätten. ¹³⁸ Das behauptet nicht weniger, als daß die Erkenntnis der Ursache eines Affekts dessen ‚Leidenschaftlichkeit‘ und damit seine Eigendynamik aufzuheben vermöchte. Die Einsicht in die Notwendigkeit der naturalen Prozesse minimiere daher das „pati“ der Affekte (tilge sie aber nicht). ¹³⁹ *Schlecht* an den Affekten ist nicht der Affekt als solcher, sondern wenn er den Geist am Denken hindert. ¹⁴⁰ Und nur diese Widernatürlichkeit wider den Geist ist an ihnen durch Erkenntnis und Ordnung zu beseitigen. Hier zeigt sich die Regel, daß Affekte der Einigung (unio mentis et corporis) ¹⁴¹ dienen – und die-

¹³⁵ Ethik V, prop. 23, scholium.

¹³⁶ Vgl. Ethik V, Praefatio.

¹³⁷ Vgl. Ethik V, 510f.; vgl. Ethik V, prop. 4, scholium.

¹³⁸ Vgl. Ethik V, prop. 3.

¹³⁹ Vgl. Ethik V, prop. 6; vgl. Ethik V, prop. 20, scholium (533).

¹⁴⁰ Vgl. Ethik V, prop. 10, demonstratio.

¹⁴¹ Vgl. Ethik V, praef. (509), gegen Descartes.

nen sollen. Die kritische Regel ist demnach, was dieser Einigung zuträglich ist, ist gut, was ihr hinderlich ist, ist schlecht.

Daraus folgt eine *Lebensregel*: „Das Beste also, was wir bewirken können, so lange wir keine vollkommene Erkenntnis unserer Affecte haben, ist, daß wir eine richtige Lebensweise oder bestimmte Lebensregeln feststellen, sie ins Gedächtnis prägen und bei den oft vorkommenden Einzelfällen des Lebens beständig anwenden“. ¹⁴² So solle der Haß durch Liebe und Edelmut überwunden werden etc. Diese vernünftige Ordnung diesseits vollständiger Erkenntnis (also eine Moral ‚par provision‘) ist auch die Leitlinie der *politischen* Philosophie Spinozas. ¹⁴³ Da die meisten noch keine entsprechende Erkenntnis hätten, sollten sie durch imaginative Mittel (Autorität, Gehorsam, Furcht) zu einer Ordnung gebracht werden, die vernünftiges Leben simuliert. ¹⁴⁴

Bemerkenswert ist hier, daß nicht die Erkenntnis allein etwas gegen üble Affekte vermag, sondern – *nemo contra affectum, nisi affectus ipse* – sie *gegenbesetzt* und transformiert werden kraft guter Affekte. In der Steuerung dieser Gegenbesetzung ist die Erkenntnis wirksam, aber sie allein wäre ohnmächtig gegen den schlechten Affekt. Dabei orientiert sich der Geist (mens) an einem ganz bestimmten Bild. Er könne bewirken, daß alle Affektionen „sich auf die Vorstellung Gottes beziehen“ (ad Dei ideam referantur), ¹⁴⁵ worin die Liebe Gottes wirksam werde (Genitivus objectivus), ¹⁴⁶ die den Geist am meisten beschäftigen solle. ¹⁴⁷

Problematisch daran ist allerdings, daß Spinozas Gottesbegriff in dieser Hinsicht ganz traditionell konzipiert ist als apathisch, der Leidenschaften

¹⁴² Ethik V, prop. 10, scholium.

¹⁴³ Der *Tractatus theologico-politicus* erschien 1670 anonym und getarnt mit falscher Herkunftsangabe, um den Vorwürfen der ‚Gotteslästerlichkeit‘ zuvorzukommen und ihn der Zensur zu entziehen. In den ersten Kapiteln rechnet Spinoza – in Antwort auf seine Exkommunikation aus der jüdischen Gemeinde 1656 – mit dem Erwählungsbewußtsein des jüdischen Volkes ab, mit den Propheten und der Theologie des AT und jedem Wunderglauben. Denn Gott durchbreche nicht die natürliche Ordnung. Diese Kritik konzeptualisiert er im siebten Kapitel ‚Von der Auslegung der Schrift‘, das eine kurze Hermeneutik bietet, in der die Schrifterklärung der Naturerklärung analog konzipiert wird. Als göttliches Gesetz, das in AT und NT verkündigt werde und die Einheit dieser Texte darstelle, versteht Spinoza das Doppelgebot der Liebe – was sich offensichtlich *nicht* verträgt mit dem Gottesbegriff der Ethik (Deus sive natura). Der *Tractatus politicus* erschien postum unvollendet 1677 und setzt den *Tractatus theologico-politicus* staatstheoretisch fort. Recht als *potentia* verstanden (Macht oder Vermögen) ruht auf dem *ius naturae*, in dem sich die Allmacht Gottes manifestiert (oder stärker: die nichts anderes ist). Prinzip des Naturrechts ist, wie zu erwarten, die Selbsterhaltung. Erst im *positiven* Recht werden moralische Maßstäbe (mit Sein-Sollens-Differenz) maßgeblich. Dabei ist für Spinozas Anthropologie kennzeichnend, daß ihm zufolge der Mensch nicht von der Vernunft allein, sondern vor allem von seinen Affekten bestimmt wird.

¹⁴⁴ Vgl. *Y. Yovel*, Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz, Göttingen 1994, S. 52f.56f.

¹⁴⁵ Ethik V, prop. 14.

¹⁴⁶ Vgl. Ethik V, prop. 15.

¹⁴⁷ Vgl. Ethik V, prop. 16.

unfähig.¹⁴⁸ Somit dient als orientierende Referenz des Geistes eine Idee, die selber nicht affizierbar ist – und demnach bei aller Vollkommenheit nichts von Affekten weiß oder vermag. Daher bleibt die Liebe zu Gott auch seinerseits unerwidert¹⁴⁹ (so daß sie ihn nur ‚passiv‘ trifft)¹⁵⁰ – was sich gegen jeden indirekten Egoismus in der Liebe zu Gott wendet, aber dennoch seltsam abstrakt bleibt. Dennoch ist bemerkenswert, daß für die Episteme wie die Ethik letztlich ein Pathos des Menschen Grund und Gipfel bildet, die Liebe Gottes.¹⁵¹ Daß Spinoza damit eine religionsphilosophische Umbesetzung des Glaubens formuliert, sei er jüdisch oder christlich, ist klar. Daß er damit aber – als hätte er Augustin im Sinn – ein Drittes zu Wissen und Wollen formuliert, das als Liebe das ganze Leben tönt und orientiert, ist umso erstaunlicher. In ihr findet das *Deus sive vita* noch eine pathische Pointe, die *avant la lettre* an Hegels Jugendschriften erinnert: „Die verstandesmäßige Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt ..., d.h. die verstandesmäßige Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt“.¹⁵² Ob das als *participatio* oder als Identität des Teils mit dem Ganzen zu denken sein mag, es ist jedenfalls eine Differenzeinheit, die nicht Indifferenz besagt. Vielleicht wäre es passend zu sagen, der *amor Dei intellectualis* sei die Vollzugsform der Bestimmung Gottes – und damit die Realisierung der Bestimmung des Menschen. Die religionskritische Pointe besteht dann nicht in der Struktur, sondern in der Semantik dieser Liebe, die *ohne* kirchliche und sakramentale Vermittlung selbständig ist und realisiert wird. Dann aber erscheint der Gott Spinozas keineswegs so ‚selbstverliebt‘, wie es zunächst klingen mag. Denn aus der Differenzeinheit der Liebe Gottes und Gottes Liebe folgt, daß „Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß folglich die Liebe Gottes gegen die Menschen und des Geistes verstandesmäßige Liebe gegen Gott eins und dasselbe sind“.¹⁵³ Wenn also der Mensch lebt, lebt er das Leben Gottes – und Gott lebt in der Vollzugsform des Lebens seiner Kreatur.

Das kann man als Pantheismus brandmarken; aber damit würde man verkennen, daß die Transzendenz-Immanenz-Differenz hier paradoxiert und im Horizont der Immanenz verortet und verstanden wird. Fast als würde die

¹⁴⁸ Vgl. Ethik V, prop. 17: „Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur“. Mit der Folge (corollarium): „Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet. Nam Deus ... nullo Laetitiae, neque Tristitiae affectu afficitur, et consequenter ... neminem etiam amat, neque odio habet“.

¹⁴⁹ Gott liebt auch, aber nur sich selbst in ewiger, unendlicher, intellektueller Liebe (vgl. Ethik V, prop 35.).

¹⁵⁰ Vgl. Ethik V, prop. 19.

¹⁵¹ Vgl. Ethik V, prop. 32f.

¹⁵² Ethik V, prop. 36.

¹⁵³ Ethik V, prop. 36, corollarium.

Christologie das Modell der Anthropologie bilden und das Leben Jesu als Paradigma der Differenzeinheit des Lebens Gottes und des Menschen dienen. Die von Spinoza kritisierte ‚extrinsische‘ Teleologie von Gnaden des Schöpfers wird so transponiert in eine *immanente* und ‚intrinsisch‘ begründete Teleologie aus der Selbsterhaltung, die ihr Ziel in sich trägt: Gott zu lieben und im Zeichen dieser Liebe zu leben. Das sei Glückseligkeit, die aber keineswegs aus sich selbst und sich selbst genug ist. Denn sofern Gott „principium, et fundamentum“ unseres Geistes ist, der „ex natura divina sequatur“, gilt, daß er „continuo a Deo pendeat“.¹⁵⁴

Bei aller ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘ von Gott also gilt doch für das Leben des Menschen ein signifikanter Aktivitätsprimat. Denn in Affekten und damit in der *imaginatio* zu leben sei leidend. Das wesentlich tätige Leben hingegen im *intellectus* ist demgegenüber vorzüglich, so wie Gott als ursprüngliche Ursache auch wesentlich tätig ist und nie leidend. Damit dominiert in der Ethik und dadurch im Lebensverständnis Spinozas final doch die selbstbestimmte, intellektuelle Tätigkeit. Diesseits dieses *finis* aber bleibt es bei einem Leben ‚par provision‘ in der lebendigen Präsenz der Affekte und der Intensivierung des Lebens im Antagonismus von *imaginatio* und *intellectus* wie von Affekt und Tätigkeit.

Daher ist Spinozas Religionskritik auch nicht so rigide, wie man erwarten könnte. Denn Frömmigkeit und Religion seien Formen der Seelenstärke und des Edelmuten (*animositas et generositas*) und in diesem Sinne „für das Wichtigste“ zu halten (*prima haberemus*).¹⁵⁵ Frömmigkeit aber sei nicht das Halten des göttlichen Gesetzes, um dereinst dafür entlohnt zu werden. Sie sei auch nicht Hoffnung darauf und Furcht vor Bestrafung. Diese (spanisch-katholische?) ‚Werkgerechtigkeit‘ und ‚Autoritätsgläubigkeit‘ als Lebensformen finden nur Spinozas Kritik, aber nicht als Synekdoche aller Frömmigkeit, sondern als Kritik an deren Fehlform. Glückseligkeit sei nicht Lohn, sondern die Tugend selbst, und die Einschränkung übermäßiger und übler Lüste (nicht aller, sondern dieser) sei nicht deren Bedingung, sondern deren Folge. Fast könnte man lutherische Intuitionen in diesem Frömmigkeitsverständnis wahrnehmen.

Heißt es doch bei Spinoza über die ersten wie letzten Dinge: „Der freie Mensch denkt an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht eine Betrachtung des Todes, sondern des Lebens“ (*vitae meditatio*).¹⁵⁶ Nur ist der Mensch keineswegs schlichtweg ‚frei‘. Denn wäre der Mensch frei geboren, würde er, solange er frei ist, keinen Begriff von ‚Gut und Bö-

¹⁵⁴ Ethik V, prop. 36, scholium. Anders als bei Bruno folgt auch bei Spinoza eine Entängstigung vor dem Tod daraus (*mortem minus timet*), vgl. Ethik V, prop. 38.

¹⁵⁵ Vgl. Ethik V, prop. 41.

¹⁵⁶ Ethik IV, prop. 67.

se' bilden.¹⁵⁷ Diese Unterscheidung selber also zeigt die Begrenztheit der Freiheit an – und damit auch die Grenze der *meditatio vitae*.

III. Goethe: Die göttliche Natur des Lebens oder: Vita divina

1. Leben als absoluter Begriff

„Das Leben' bei Goethe zu untersuchen ist ein mindestens so unendliches Unterfangen, wie Brunos Infinität zu explorieren, und mindestens ebenso vergeblich. Denn ‚das Leben' ist bei Goethe zum *absoluten Begriff* geworden. Absolute Begriffe sind von solcher Generalität, daß zu sagen, was mit ihnen gemeint ist, zu einer unendlichen Aufgabe wird. Sie sind derart groß dimensioniert, daß von ihnen kaum noch die Rede sein kann, weil nur noch von ihnen die Rede ist. Von dieser Art kann der Begriff „Gott“ sein, Natur, Welt, Sein oder Geschichte.

An letzterem hatte Wilhelm Schmidt-Biggemann den Begriff des absoluten Begriffs entdeckt. Er meinte: „Absolute Begriffe fordern absoluten Gehorsam ... Nur indem wir so in die Semantik eines absoluten Begriffs eingelassen sind und uns darauf einlassen, haben wir die Chance zu begreifen, wie es mit uns im absoluten Begriff von Geschichte steht“.¹⁵⁸ Ob diese Struktur von Gehorsam und Einlassung stets stimmt, wäre eigens zu fragen. Aber es soll dem folgend wenigstens ansatzweise versucht werden, die Semantik des Lebensbegriffs bei Goethe zu skizzieren – und indirekt darin seine Funktion als ‚grammatischer Ausdruck' im Sinne Wittgensteins gezeigt werden. Leben und dessen phänomenaler Horizont, die ‚Natur', bestimmen und orientieren Goethes Horizont und Perspektive wie wohl nichts sonst.

Daher ist die Rede vom Leben, mit ‚dem Leben' als explizitem Thema, also die Semantik des Lebensbegriffs bei Goethe eine Frage der *Oberflächensemantik*. Als absoluter Begriff liegt ‚das Leben' allem zugrunde, was Goethe gesagt, geschrieben und gedruckt hat. Alles, was von ihm hinterlassen ist, läßt sich auf diesen Grundbegriff beziehen.

Analoges ließe sich bei Goethe vom Begriff der Natur sagen. Wenn man aber Natur und Leben jeweils auf Gott bezieht, wird ein Unterschied merklich. Die Natur kann als Gott gelten in paganer Tradition, das Leben hingegen nicht, sondern allenfalls als *göttlich*. Auch wenn der attributive Ge-

¹⁵⁷ Vgl. Ethik IV, prop. 68.

¹⁵⁸ W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1991, S. 9f.

brauch wie im Griechischen gut pagan belegt ist, zeigt sich doch eine Differenz. Das Leben *ist* nie und nimmer (ein) Gott, sondern allenfalls göttlich, wenn es glückt, gelingt und dauert. Nie könnte gelten ‚Nemo contra deum, nisi vita ipsam'.

2. Anschluß an Spinoza: Die leere Schüssel

„Ich lese mit der Frau v. Stein die Ethik des Spinoza. Ich fühle mich ihm sehr nahe obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige“.¹⁵⁹ Was aber war es, das dieses Gefühl der Nähe evozierte?

„Dieser Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so großen Einfluß haben sollte, war Spinoza. Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, gerieth ich endlich an die Ethik dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüßte ich keine Rechenschaft zu geben, genug ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzuthun. Was mich aber besonders an ihn fesselte, war die gränzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe, mit allen den Vordersätzen worauf es ruht, mit allen den Folgen die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken. Uneigennützig zu sein in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime, meine Ausübung, so daß jenes freche spätere Wort: Wenn ich dich liebe, was geht's dich an? mir recht aus dem Herzen gesprochen ist.“¹⁶⁰

Goethe fand in Spinoza eine unheimliche Nähe und Anregung, die sein Verständnis von Gott und Welt, von Mensch und Leben tiefgreifend bestimmt hat. Das läßt sich explizit und materialiter gut belegen. Aber – schon in den Anfängen seiner Spinozarezeption findet sich eine bemerkenswerte Distanznahme. Nach der Lektüre von Herders Spinoza-Dialogen (in: „Gott. Einige Gespräche“) notierte Goethe in der „Italienischen Reise“: „Über seinen Gott möchte' ich gern mit Herdern sprechen. Zu bemerken ist mir ein Hauptpunct: man nimmt dieses Büchlein, wie andre, für Speise, da es eigentlich die Schüssel ist. Wer nichts hinein zu legen hat, findet sie leer.“¹⁶¹

¹⁵⁹ WA, IV, 6, 1. Juli 1782–31. December 1784, An C. v. Knebel.

¹⁶⁰ WA I, 28, S. 288 (Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Dritter Theil.). Vgl. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979, S. 586ff; vgl. WA I, 36, S. 72.

¹⁶¹ WA I, 32, S. 111 (Italienische Reise. III).

Letztlich ist damit Spinozas ‚Deus sive natura‘ gemeint – und als ‚leer‘, also anschauungslos kritisiert. Goethe seinerseits meinte die eigentliche Speise in seiner Naturanschauung zu finden, also nicht im Begriff ‚more geometrico‘, sondern in der Anschauung der Phänomene. ‚Leben‘ als absoluter Begriff ist zwar die Aufnahme und lebensphilosophische Weiterführung Spinozas, aber als Begriff leer. Erst wenn die unendlich bunten Phänomene gewärtigt werden, wird der philosophische wie der poetische Umgang mit ‚dem Leben‘ lebendig.¹⁶² Das zeigt anschaulich Goethes Selbstverhältnisbestimmung zu Spinoza, die den Übergang von der ‚Gottes-‘ zur ‚Naturanschauung‘ darstellt:

„In wie fern mir aber die Hauptpunkte jenes Verhältnisses zu Spinoza unvergeßlich geblieben sind, indem sie eine große Wirkung auf die Folge meines Lebens ausübten, will ich so kurz und bündig als möglich eröffnen und darstellen.

Die Natur wirkt nach ewigen, nothwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte. Alle Menschen sind hierin unbewußt vollkommen einig. Man bedenke, wie eine Naturerscheinung, die auf Verstand, Vernunft, ja auch nur auf Willkür deutet, uns Erstaunen, ja Entsetzen bringt.

Wenn sich in Thieren etwas Vernunftähnliches hervorthut, so können wir uns von unserer Verwunderung nicht erholen; denn ob sie uns gleich so nahe stehen, so scheinen sie doch durch eine unendliche Kluft von uns getrennt und in das Reich der Nothwendigkeit verwiesen. Man kann es daher jenen Denkern nicht übel nehmen, welche die unendlich kunstreiche, / aber doch genau beschränkte Technik jener Geschöpfe für ganz maschinenmäßig erklärten.

Wenden wir uns zu den Pflanzen, so wird unsre Behauptung noch auffallender bestätigt. Man gebe sich Rechenschaft von der Empfindung, die uns ergreift, wenn die berührte Mimosa ihre gefiederten Blätter paarweise zusammenfaltet und endlich das Stielchen wie an einem Gewerbe niederklappt. Noch höher steigt jene Empfindung, der ich keinen Namen geben will, bei Betrachtung des Hedysarum gyrans, das seine Blättchen, ohne sichtlich äußere Veranlassung, auf- und niedersenkt, und mit sich selbst wie mit unsern Begriffen zu spielen scheint. Denke man sich einen Pisang, dem diese Gabe zugetheilt wäre, so daß er die ungeheuren Blätterschirme für sich selbst wechselseitig niedersenkte und aufhübe, jedermann, der es zum erstenmal sähe, würde vor Entsetzen zurücktreten. So eingewurzelt ist bei uns der Begriff unsrer eignen Vorzüge, daß wir ein- für allemal der Außenwelt keinen Theil daran gönnen mögen; ja daß wir dieselben, wenn es nur anginge, sogar unsres Gleichen gerne verkümmerten.

Ein ähnliches Entsetzen überfällt uns dagegen, wenn wir den Menschen unvernünftig gegen allgemein anerkannte sittliche Gesetze, unverständlich gegen seinen eignen und fremden Vortheil handeln sehen. Um das Grauen loszuwerden, das wir dabei empfinden, verwandeln

¹⁶² Vgl. P. Hofmann, Goethes Theologie, Paderborn u.a. 2001, S. 95.

wir es sogleich in Tadel, in Abscheu / und wir suchen uns von einem solchen Menschen entweder wirklich oder in Gedanken zu befreien.

Diesen Gegensatz, welchen Spinoza so kräftig heraushebt, wendete ich aber auf mein eignes Wesen sehr wunderlich an, und das Vorhergesagte soll eigentlich nur dazu dienen, um das was folgt begreiflich zu machen.

Ich war dazu gelangt das mir inwohnende dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten, um so mehr als ich darauf gewiesen war, die äußere Natur als den Gegenstand desselben anzusehen. Die Ausübung dieser Dichtergabe konnte zwar durch Veranlassung erregt und bestimmt werden; aber am freudigsten und reichlichsten trat sie unwillkürlich, ja wider Willen hervor“.¹⁶³

3. Eine Spinoza-Studie

Aus der Zeit um 1784/85 ist im Rahmen von Goethes ‚naturwissenschaftlichen‘ Studien eine Spinoza-Studie überliefert, die sein Verständnis Spinozas paraphrasiert und die Konsequenzen für den Lebensbegriff expliziert.¹⁶⁴ Hier zeigt sich, wie weit die Nähe reicht, aber doch auch, wie deutlich Goethe die vermeintlichen pantheistischen Konsequenzen zu vermeiden sucht und zum Zwecke dieser Abwehr Spinoza teils unterinterpretiert, teils ‚gewaltig anverwandelt‘:

„Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe; wenn wir diesen Begriff so weit verfolgen als es uns möglich ist so sagen wir, daß wir uns das Unendliche denken. Das Unendliche aber oder die vollständige Existenz kann von uns nicht gedacht werden. Wir können nur Dinge denken, die entweder beschränkt sind, oder die sich unsre Seele beschränkt. Wir haben also in so fern einen Begriff vom Unendlichen, als wir uns denken können daß es eine vollständige Existenz gebe, welche außer der Fassungskraft eines beschränkten Geistes sind“.¹⁶⁵

So weit folgt Goethe Spinoza, mit kantischen Einschränkungen allerdings. Daß jedoch Dasein und Vollkommenheit ‚ein und derselbe‘ Begriff seien, ist eine Generalisierung von Spinozas finalem Regulativ, die keineswegs einfach übernommen ist. Das Dasein scheint damit zum ‚besten aller möglichen‘ zu werden – und darin liegt eine Affirmation der ‚Welt, in der wir leben‘, und des Lebens, die überschwenglich ist.

Daß Goethe ‚Pantheist‘ gewesen sei – wie angeblich Spinoza –, scheint konsequent angesichts der begrifflichen Identität von Dasein und Vollkommenheit. Geht doch mit der Vollkommenheit ein klassisches Gottesprä-

¹⁶³ WA I, 29, S. 12–14.

¹⁶⁴ Vgl. WA II, 11, S. 315–319 (Studie nach Spinoza, 1784–1785).

¹⁶⁵ WA II, 11, S. 315–319, hier: 315. Dort stehen auch die folgenden Zitate.

dikat auf *alles* Dasein über. Aber Goethe hatte einerseits Spinoza gegen diesen Vorwurf verteidigt (gegen Bayle¹⁶⁶), andererseits wird das Unendliche (die Natur oder Gott?) bei Goethe klar von den lebendigen Einzelwesen unterschieden:

„Man kann nicht sagen, daß das Unendliche Theile habe. Alle beschränkte Existenzen sind im Unendlichen, sind aber keine Theile des Unendlichen, sie nehmen vielmehr Theil an der Unendlichkeit. Wir können uns nicht denken, daß etwas Beschränktes durch sich selbst existire, und doch existirt alles wirklich durch sich selbst, ob gleich die Zustände so verkettet sind, daß einer aus den andern sich entwickeln muß, und es also scheint daß ein Ding vom / andern hervorgebracht werde, welches aber nicht ist; sondern ein lebendiges Wesen gibt dem andern Anlaß zu sein und nöthigt es in einem bestimmten Zustand zu existiren. Jedes existirende Ding hat also sein Dasein in sich, und so auch die Übereinstimmung, nach der es existirt.“

Wenn demnach das Unendliche keine ‚Teile‘ hat, sind die vermeintlichen ‚Teile‘ nicht Teile des Unendlichen. Es gibt also keine ontologische Identität von Unendlichem und Einzelwesen. Schöpfer und Schöpfung bleiben unterschieden, wie *Deus* und *natura*. Aber alles Lebendige *entwickelt* sich in seiner ‚lebendigen Form‘, entfaltet in seinem Leben also ‚quod in se est‘. Und diese Selbsterhaltungs- und -beharrungskraft des Lebens läßt die klassische Figur der Erhaltung des Lebendigen entbehrlich werden.

Mit dem Entwicklungsgedanken (einer Grundmetapher von Goethes Naturphilosophie) wird eine Antithese angedeutet, die er in seiner Farbenlehre gegen Newton präzisiert hatte.¹⁶⁷ Die Natur ist nicht ‚eigentlich‘ Gegenstand objektivierender Messungen, denn damit würde man nur Totes vermessen. Die lebendige Natur ist vielmehr Horizont und Bedingung von Erfahrung, so daß in der Naturwahrnehmung stets Selbsterfahrung des Lebendigen mitgesetzt ist. Daß Goethe damit keineswegs *empirische* Erfahrung meint, die in einen naturwissenschaftlichen Gegensatz zu Newton zu

¹⁶⁶ „Doch führte mich die Neugierde auf den Artikel Spinoza in Bayle's Wörterbuch, einem Werke, das wegen Gelehrsamkeit und Scharfsinn eben so schätzbar und nützlich, als wegen Klätscherei und Saalbaderei lächerlich und schädlich ist. Der Artikel Spinoza erregte in mir Unbehagen und Mißtrauen. Zuerst wird der Mann als Atheist, und seine Meinungen als höchst verwerflich angegeben; sodann aber zugestanden, daß er ein ruhig nachdenkender und seinen Studien obliegender Mann, ein guter Staatsbürger, ein mittheilender Mensch, ein ruhiger Particulier gewesen; und so schien man ganz das evangelische Wort vergessen zu haben: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! – denn wie will doch ein Menschen und Gott gefälliges Leben aus verderblichen Grundsätzen entspringen?“ (WA I, 29, S. 8 [Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Vierter Theil]).

¹⁶⁷ Vgl. T. Rehbock, Goethe und die ‚Rettung der Phänomene‘. Philosophische Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbilds am Beispiel der Farbenlehre, Konstanz 1995, bes. S. 119ff. (‚Rettung der Phänomene‘ – beim Wort genommen) und S. 181ff. (Goethes Farbenlehre als phänomenologische Grammatik).

bringen wäre, ist kritisch einzuwenden. Aber sein Erfahrungsbegriff ist in seiner ‚Vorwissenschaftlichkeit‘ lebensweltlich valent und nicht als ‚naiv‘ geringzuschätzen. Hält er doch offen, daß der naturwissenschaftliche Umgang mit den Dingen und dem Lebendigen „nicht alles ist, was sein kann“, wie Blumenberg in seiner ‚Lesbarkeit der Welt‘ zu zeigen suchte.¹⁶⁸

In diesem Sinne meinte Goethe:

„Das Messen eines Dings ist eine grobe Handlung, die auf lebendige Körper nicht anders als höchst unvollkommen angewendet werden kann. Ein lebendig existirendes Ding kann durch nichts gemessen werden, was außer ihm ist, sondern wenn es ja geschehen sollte, müßte es den Maßstab selbst dazu hergeben; dieser aber ist höchst geistig und kann durch die Sinne nicht gefunden werden; schon bei'm Cirkel läßt sich das Maß des Diameters nicht auf die Peripherie anwenden. So hat man den Menschen mechanisch messen wollen ...“

Die Konsequenz ist klar: Der Mensch wie das Leben sind nicht mit den Mitteln des ‚Messens, Zählens und Wägens‘ zugänglich. Diese bereits biblische Grundthese, die das Mittelalter über maßgebend war und die Distanz gegenüber empirischen Methoden bestimmte, wird von Goethe gleichsam anachronistisch wiederholt, gegen eine empirische Reduktion des Lebens auf das Meßbare. Seine Rehabilitierung des *vorwissenschaftlichen* Natur- und Lebensverhältnisses konnte auf diesem Hintergrund eine Wirkungsgeschichte der un- und antiwissenschaftlichen Einstellung nach sich ziehen. Die Folgen für die Wissenschaftskritik wie die antiwissenschaftlichen Attitüden der Lebensphilosophie sind bekannt und andernorts zu entfalten.¹⁶⁹

Wenn auch das Unendliche nicht einfach identisch ist mit den Teilen, weil es keine Teile hat, gilt im Horizont der Immanenz eine ontologische Kontinuität des Ganzen mit seinen Teilen. Hier herrscht Goethes Organismusmetaphorik, die er aus der (barocken) Tradition übernommen hat.

„In jedem lebendigen Wesen sind das, was wir Theile nennen, dergestalt unzertrennlich vom Ganzen, daß sie nur in und mit demselben begriffen werden können, und es können weder die Theile zum Maß des Ganzen noch das Ganze zum Maß der Theile angewendet werden, und so nimmt, wie wir oben / gesagt haben, ein eingeschränktes lebendiges Wesen Theil an der Unendlichkeit oder vielmehr es hat etwas Unendliches in sich, wenn wir nicht lieber sagen wollen, daß wir den Begriff der Existenz und der Vollkommenheit des eingeschränkten lebendigen Wesens nicht ganz fassen können, und es also eben so wie das ungeheure Ganze, in dem alle Existenzen begriffen sind, für unendlich erklären müssen.“¹⁷⁰

¹⁶⁸ H. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. 1981, S. 12.

¹⁶⁹ Vgl. dazu S. Schaede u.a. (Hg.), Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte des Begriffs, Bd. 2, erscheint Tübingen 2009.

¹⁷⁰ WA II, 11, S. 116f. (Studie nach Spinoza, 1784–1785).

Dieses ‚ungeheure Ganze‘ ist die Natur, die hier – wie bei Bruno und Spinoza – das Gottes-prädikat der ‚Unendlichkeit‘ zugeschrieben bekommt, nicht ohne bedenkliche Folgen für die Teile dieses Ganzen (wenn es denn ‚Teile‘ hätte). Denn die einzelnen Lebewesen bekommen damit (nicht wirklich geklärten) Anteil an der Unendlichkeit, die sie ‚in sich‘ haben. Das erinnert an den *Deus in nobis*. Um diese Konsequenz im unklaren zu lassen, greift Goethe zur skeptischen Reserve der Unfaßlichkeit – und lenkt ab auf die Selbstverhältnisse der Dinge.

„Wir haben oben gesagt, daß alle lebendig existirende Dinge ihr Verhältniß in sich haben, den Eindruck also, den sie so wohl einzeln als in Verbindung mit andern auf uns machen, wenn er nur aus ihrem vollständigen Dasein entspringt, nennen wir wahr und wenn dieses Dasein theils auf eine solche Weise beschränkt ist, daß wir es leicht fassen können, und in einem solchen Verhältniß zu unsrer Natur stehet, daß wir es gern ergreifen mögen, nennen wir den Gegenstand schön.

Ein Gleiches geschieht, wenn sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes, es sei so reich oder arm als es wolle, von dem Zusammenhange der Dinge gebildet und nunmehr den Kreis zugeschlossen haben. Sie werden dasjenige was sie am bequemsten denken, worin sie einen Genuß finden können, für das Gewisseste und Sicherste halten, ja man wird meistens bemerken, daß sie andere, welche sich nicht so leicht beruhigen und mehr Verhältnisse göttlicher und menschlicher Dinge aufzusuchen und zu erkennen streben, mit einem zufriedenen Mitleid ansehen und bei jeder Gelegenheit bescheiden trotzig merken lassen, daß sie im Wahren eine Sicherheit gefunden, welche über allen Beweis und Verstand erhaben sei. Sie können nicht genug ihre innere beneidenswerthe Ruhe und Freude rühmen und diese Glückseligkeit einem jeden als das letzte Ziel andeuten. Da sie aber weder klar / zu entdecken im Stande sind, auf welchem Weg sie zu dieser Überzeugung gelangen, noch was eigentlich der Grund derselben sei, sondern bloß von Gewißheit als Gewißheit sprechen, so bleibt auch dem Lehrbegierigen wenig Trost bei ihnen, indem er immer hören muß, das Gemüth müsse immer einfältiger und einfältiger werden, sich nur auf einen Punct hinrichten, sich aller mannichfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen, und nur alsdenn könne man aber auch um desto sicherer in einem Zustande sein Glück finden, der ein freiwilliges Geschenk und eine besondere Gabe Gottes sei. Nun möchten wir zwar nach unsrer Art zu denken diese Beschränkung keine Gabe nennen, weil ein Mangel nicht als eine Gabe angesehen werden kann, wohl aber möchten wir es als eine Gnade der Natur ansehen, daß sie, da der Mensch nur meist zu unvollständigen Begriffen zu gelangen im Stande ist, sie ihn doch mit einer solchen Zufriedenheit in seiner Enge versorgt hat“.¹⁷¹

Final kehrt Spinozas Regulativ der Ruhe und Freude als Glückseligkeit wieder, in der das Leben sein Ziel findet. Aber mit entsprechender Kritik einer zu schlichten Frömmigkeit wird ‚Gewißheit als Gewißheit‘, wie sie

¹⁷¹ WA II, 11, S. 318f.

anscheinend manche Theologen präferieren, zur Naivität. Denn sich auf Gaben Gottes zurückzuziehen würde die ungeheure Aufgabe der Erkenntnis der Natur ‚des Lebens‘ dahingestellt sein lassen.

4. Generalisierung und Trivialisierung der Lebensdeutung

Wenn ‚das Leben‘ der absolute Begriff ist, der sich in den Phänomenen der Natur unendlich variiert und manifestiert, wird die Natur gleichsam diviniert, zum Körper des Gottes, wenn nicht neopagan zu dem der ‚Gottheit‘. In der skeptischen Distanz gegenüber ihm zu weit gehenden metaphysischen Konsequenzen einerseits, in poetologischer Lizenz zur Zuwendung ans einzelne andererseits operiert Goethe mit dieser Hintergrundmetaphysik eher, als daß er sie thematisiert (wie ausnahmsweise in seiner Spinoza-Studie) oder gar kritisch weiterführt.

Die ungeheure Fülle der Phänomene findet ihre poetische Gestalt in der unabsehbaren Fülle von ‚Sprüchen‘ und Versen Goethes, die bis heute die Kalenderblätter zieren. Kritisch gesagt führt die Steigerung des Lebens zum absoluten Begriff zu einer Generallizenz, alles Mögliche und Wirkliche als dessen Manifestation zu verstehen und in mehr oder minder flotten und ungeheuer tiefsinnigen Versen zu Papier zu bringen. Derer ist Legion, um nur ein paar Beispiele zu geben:

„Zerstückerle das Leben, du machst dir's leicht;
Vereinige es und du machst dir's schwer“.¹⁷²

„Weichet, Sorgen, von mir! – Doch ach! den sterblichen Menschen
Lasset die Sorge nicht los, eh' ihn das Leben verläßt“.¹⁷³

„Als die Tage noch wuchsen, gefiel das Leben mir wenig,
Nun abnehmend mit Eil', könnten gefallen sie mir“.¹⁷⁴

„Zierlich Denken und süß Erinnern
Ist das Leben im tiefsten Innern“.¹⁷⁵

„Denn das Leben streuet
Blum' und Dorne! – Ziel ist Ziel!
Das uns heute freuet“.¹⁷⁶

¹⁷² A.a.O., S. 242.

¹⁷³ WA I, 2 (Süße Sorgen), S. 93.

¹⁷⁴ WA I, 4, S. 1 (Antiker Form sich nähernd. Zum Andenken des 28. August 1815).

¹⁷⁵ WA I, 2, S. 239 (Parabolisch. Sprichwörtlich).

¹⁷⁶ WA I, 4, S. 44 (Meinem Freunde von Knebel zum 30. November 1817).

„Eng ist das Leben fürwahr, aber die Hoffnung ist weit“.¹⁷⁷

„Nur weil es dem Dank sich eignet,
Ist das Leben schätzenswerth“.¹⁷⁸

„Seht, was versucht nicht der Mensch, mit dem Tod zu versöhnen das Leben!
Nimmer gelingt's – ach sie sind schrecklich und ewig getrennt“.¹⁷⁹

„Im Athemholen sind zweierlei Gnaden:
Die Luft einziehen, sich ihrer entladen;
Jenes bedrängt, dieses erfrischt;
So wunderbar ist das Leben gemischt.
Du danke Gott, wenn er dich preßt,
Und dank' ihm, wenn er dich wieder entläßt“.¹⁸⁰

„Das Leben ist ein schlechter Spaß,
Dem fehlt's an Dieß, dem fehlt's an Das,
Der will nicht wenig, der zuviel,
Und Kann und Glück kommt auch in's Spiel.
Und hat sich's Unglück drein gelegt,
Jeder wie er nicht wollte trägt.
Bis endlich Erben mit Behagen
Herrn Kannnicht-Willnicht weiter tragen.“¹⁸¹

„Das Leben ist ein Gänsepiel:
Je mehr man vorwärts geht,
Je früher kommt man an das Ziel,
Wo niemand gerne stehet.“¹⁸²

„Was wird mir jede Stunde so bang? –
Das Leben ist kurz, der Tag ist lang.
Und immer sehnt sich fort das Herz,
Ich weiß nicht recht ob himmelwärts;
Fort aber will es hin und hin,
Und möchte vor sich selber fliehn.
Und fliegt es an der Liebsten Brust,

¹⁷⁷ WA I, 4, S. 125 (Ich besänft'ge mein Herz).

¹⁷⁸ WA I, 4, S. 283 (Dem Großherzog Carl August zu Neujahr 1828).

¹⁷⁹ WA I, 5, S. 135 (Xenien. Aus dem Nachlaß).

¹⁸⁰ WA I, 6, S. 11 (West-östlicher Divan. Moganni Nameh. Buch des Sängers. Talismane).

¹⁸¹ WA I, 6, S. 81 (West-östlicher Divan. Tefkir Nameh. Buch der Betrachtungen).

¹⁸² WA I, 6, S. 82 (West-östlicher Divan. Tefkir Nameh. Buch der Betrachtungen).

Da ruht's im Himmel unbewußt;
Der Lebe-Strudel reißt es fort
Und immer hängt's an Einem Ort;
Was es gewollt, was es verlor,
Es bleibt zuletzt sein eigener Thor.“¹⁸³

„Wenn ich nicht sinnen oder dichten soll,
So ist das Leben mir kein Leben mehr“.¹⁸⁴

„Das Leben gehört den Lebendigen an, und wer lebt, muß auf Wechsel gefaßt sein“.¹⁸⁵

„Dem Klugen kommt das Leben leicht vor, wenn dem Thoren schwer, und oft dem Klugen schwer, dem Thoren leicht“.¹⁸⁶

„Das Leben, so gemein es aussieht, so leicht es sich mit dem Gewöhnlichen, Alltäglichen zu befriedigen scheint, hegt und pflegt doch immer gewisse höhere Forderungen im Stillen fort und sieht sich nach Mitteln um, sie zu befriedigen“.¹⁸⁷

Oder schließlich mit Fausts Worten:

„Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß“.¹⁸⁸

So wahr und klug das alles sein mag – wenn es denn alles wahr wäre –, ist es doch von einer Generalität, die sprachlos macht. Die Performanz solcher Sinnsprüche wird vielleicht ein weises Nicken sein, eine Zustimmung, die diesseits aller strittigen Differenzen bleibt. Zu allgemein, um mehr zu sagen, als was jeder sagen würde, wenn er die Worte fände – das wäre das Fazit, wenn man alles auf die Deutung und den Sinn des Lebens abstellt. Wer wird da noch widersprechen?

Und eben diese Widerspruchsunfähigkeit oder zumindest -unbedürftigkeit führt in die Trivialisierung, an den Ort des ‚triviums‘, an dem sich alle treffen und wohlbehalten einer Meinung sein dürfen. Der tiefe Sinnspruch wirkt hermeneutisch wie ein Beerdigungsunternehmen. Das belegt nolens

¹⁸³ WA I, 6, S. 118 (West-östlicher Divan. Hikmet Nameh. Buch der Sprüche).

¹⁸⁴ WA I, 10, S. 229 (Torquato Tasso. Ein Schauspiel).

¹⁸⁵ WA I, 24, S. 35 (Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden. Zweites Capitel. Sanct Joseph der Zweite. Der Lilienstängel).

¹⁸⁶ WA I, 42, S. 228 (Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik. Dem Klugen kommt das Leben leicht vor).

¹⁸⁷ WA I, 42, S. 126 (Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik. Aus Kunst und Alterthum. Eigenes und Angeeignetes in Sprüchen. Das Leben, so gemein es aussieht).

¹⁸⁸ WA I, 15, S. 315 (Faust. Eine Tragödie. Zweiter Theil. Fünfter Act. Großer Vorhof des Palasts).

volens die Kalenderblattexistenz dieser Sprüche, ihr ewiges Fortleben im Klassikergedächtnis.

War es das, was wir wissen wollten, als wir nach dem Leben fragten?

Wie es für einen denkenden Dichter zu erwarten ist, war Goethe sich der unglücklichen Dialektik der Poetisierung des Lebens wohl bewußt. ‚Spricht man vom Leben, spricht das Leben nicht mehr‘. Denn „Das Leben ist nicht so eingeschränkt, nicht in Contrasten, nicht theatralisch, wie ein Stück erfunden sein muß“.¹⁸⁹ Aber die Grenzen der Poesie wie des Theaters sind schwerlich der Grund für die ungeheuren Trivialisierungen. Dafür könnte nicht nur der ‚Wille zur Klassik‘ verantwortlich sein, sondern die Sprachlogik des absoluten Begriffs. Wenn formuliert werden soll, was allen überall und zu allen Zeiten zustimmungsfähig sein soll, wird es so generell wie trivial. Und wenn von ‚dem Leben‘ direkt die Rede ist, wird es tiefsinnig und flach. Denn nicht ‚das Leben‘ in seiner Oberflächensemantik ist ein zu bedenkendes und zu bedichtendes Thema – sondern, wie Goethe selber meinte, seine Vielfalt und Farbigkeit, die Phänomene und Probleme also, nicht der Begriff. Als hätte er, wohl eher nolens als volens, die begriffliche Abstraktion Spinozas poetisch wiederholt und ausagiert.

Die weisen Worte des Faust sind so gesehen seltsam paradox: Sie bestätigen diesen Einwand in die sich selbst mortifizierende Kraft der poetischen Lebensdeutung – und bleiben darin lebendig wie ein Wiedergänger: „Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle, Erstarren in dem irdischen Gewühle“.¹⁹⁰ Das scheint mit der Zeit eine poetische Version der Kreterparadoxie zu werden, ‚alle Dichter lügen‘.

5. Die Unmöglichkeit: Sterbenlernen

Die Trivialität der wohltemperierten Poetisierung des Lebens wurde bekanntlich spätestens in den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts zu einer Unmöglichkeit. Wer die Dichtung auf Lebensdeutung in die Form der Sinnprüche bringt, wirkte nach diesen Katastrophen so blind wie leer und allenfalls noch komisch. Goethe so zu rekonstruieren wäre eine eigene Aufgabe, nicht mit den schlechtesten Aussichten.

Man nehme zum Beispiel eine Reprise von Brunos Kosmologie in Goethes Version:

„Das Leben wohnt in jedem Sterne:
Er wandelt mit den andern gerne

¹⁸⁹ WA I, 40, S. 223 (Literatur Beiträge zur Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung und Älteres. 1787–1807. Versuch über die Dichtungen).

¹⁹⁰ WA I, 14, S. 38 (Faust. Eine Tragödie. Erster Theil. Nacht).

Die selbsterwählte reine Bahn;
Im innern Erdenball pulsiren
Die Kräfte, die zur Nacht uns führen
Und wieder zu dem Tag heran.
Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig in einander schließt;
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.“¹⁹¹

‚Und droben wandelt unbekümmert das Gestirn‘, würde man mit Hölderlin sagen – und darin einen weltenfernen Gott der Indifferenz preisen, der in erhabener Gleichgültigkeit bleibt. So erhaben und naturfromm das klingen mag, die „ewige Ruh in Gott dem Herrn“ dürfte angesichts ungezählter Opfer ‚zynikomisch‘ wirken. Denn die darin mitgesetzte, mehrdeutige Lebens- und Gottesgewißheit wird kaum einem Opfer nachvollziehbar sein, geschweige denn in seiner kosmologischen ‚Begründung‘ plausibel.

Wer wird da noch widersprechen? Entweder jeder oder keiner. Denn die Widerspruchsunfähigkeit solcher Verse wird im Laufe der Zeit zur Widerspruchsüberflüssigkeit. Was braucht es noch Widerspruch bei Sätzen, die im Laufe der Zeit von selbst zerfallen. Das mag zum Leben der Dichtung gehören, daß auch sie sterben muß und mit der Zeit vergeht.

Bei aller Präntention auf Ewigkeit – denn alle Poesie will Ewigkeit, zumindest die Goethes – war ihm diese durchaus sterbliche Dialektik der lebendigen Form nicht unbekannt. Bei anderen konnte er spitz genug sein, um sie aufzuspießen. So wagte er es, über Sokrates‘ Lehre und Leben zu sagen:

„Die Seele führt das Leben immer mit sich, also kann sie nicht sterben.
Hierauf folgt eine erbauliche Cosmologie, und er stirbt.“¹⁹²

Erbaulichkeit schützt offenbar nicht vor dem Tod, in keinem Fall.

Das ist wider Willen auch der Gang der Dichtung, nicht ein Heilsweg in die Ewigkeit, sondern ein Abschied davon, auch von ihrem Eingang in die Transzendenz. Diese skeptische Seite Goethes und sein feiner Sinn für Ironie werden denn auch immer wieder irritierend lebendig, wenn er selbstbezüglich gewendet wird, zurück auf die Dichtung, die er ist.

¹⁹¹ WA I, 3, S. 363 (Zahme Xenien).

¹⁹² WA I, 37, S. 106 (Ephemerides. 1770).

So läßt er einmal (nachgelassen) Mephistopheles (zu Faust) sagen:

„Ich macht' ihm deutlich, daß das Leben,
Zum Leben eigentlich gegeben,
Nicht sollt' in Grillen, Phantasien
Und Spintisirerei entfliehen.
So lang man lebt, sei man lebendig!“¹⁹³

Wer könnte dann noch von der Dichtung erwarten, was Religion und Metaphysik abgesprochen wird? Kunst als Steigerungsform, wenn nicht als Vollendung der Religion, kann nur Ironie auf sich ziehen. Wenn die Kunst der Lebensdeutung sich von den Erblasten übertriebener Erwartungen freihalten will, muß sie so skeptisch wie selbstironisch werden. Andernfalls würde sie in der Selbstbeziehung ihrer Kritik vergehen.

In „Urworte. Orphisch“ heißt es aus dem Munde des Daimon:

„Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form die lebend sich entwickelt.“¹⁹⁴

Diese organistische Grundfigur, die zum Modell von Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ wurde, artikuliert aufs schönste noch einmal Goethes grundlegendes Vertrauen in die Selbsterhaltung und -beharrung des Lebens. Aber das ist wohl nicht mehr vor allem auf die Natur allein zu beziehen, sondern als *geprägte* Form auch (oder vor allem) eine *kulturtheoretische* These. Denn die geprägte Form, die diese Verse selber darstellen, will Ewigkeit – und hat sie in ihrer Wirkungsgeschichte auch erlangt. Allerdings nicht ohne prekäre Folgen. Denn die ‚Klassifizierung‘ – das Klassischwerden – dieser Formen konterkariert ihre lebendige Entwicklung.

Die Selbstillisierung Goethes bis in die Mythisierung hinein, letztlich um ein ‚Gott‘ zu werden nach dem Bilde des Prometheus, war *seine* Antwort auf das Problem der Sterblichkeit, seiner Person wie seiner Dichtung. Wenn der Schöne und das Schöne sterben müssen, bleibt nur als Ultima ratio, sich *selbst* zu verstehen nach dem Motto ‚Nemo contra deum, nisi deus ipse‘.¹⁹⁵ Erst in diesem Ausnahmezustand seiner Souveränität wird auch seine religiöse Libertinage plausibel: je nach Bedarf als Dichter Polytheist zu sein, als Naturforscher Pantheist und als sittlicher Mensch auch mal eines Gottes

¹⁹³ WA I, 16, S. 285 (Maskenzüge. Festzug dichterische Landes-Erzeugnisse, darauf aber Künste und Wissenschaften vorführend. Weimar 18ter December 1818).

¹⁹⁴ WA I, 3, S. 95 (Gott und Welt. Urworte. Orphisch). Vgl. WA I, 41, S. 215.

¹⁹⁵ Vgl. *Blumenberg*, Arbeit am Mythos, a.a.O., S. 433ff.441.

zu bedürfen.¹⁹⁶ So lebt es sich im Horizont der Immanenz, wenn die Transzendenz nur noch die Selbsttranszendierung als Selbststeigerung in die Verewigung meinen kann. Auch ein Leben, allerdings eines unter ungeheurer Anstrengung. Die Demiurgengesten des Dichters zielen damit auf die Unsterblichkeit des eigenen Lebens – als kleiner Gott. Sollte das alles gewesen sein, was man wollte, wenn man nach dem Leben fragte? Wäre diese Übererwartung nicht das beste Mittel zu großen Enttäuschungen?

Die Sterblichkeit und der Tod, gar der eigene, bleiben auch für diese pagane Theologie ein ‚Fels des Atheismus‘. Die Vergöttlichung stört sich am Tod, nachhaltig. Das war Mephistopheles jedenfalls klarer als seinem Schöpfer:

Mephistopheles verheißt nicht die Unsterblichkeit, sondern ein Leben in Freiheit:

„Damit du, losgebunden, frei,
Erfahrest was das Leben sei.“

Faust aber antwortet:

„Und so ist mir das Dasein eine Last,
Der Tod erwünscht, das Leben mir verhaßt.“

Mephistopheles daraufhin:

„Und doch ist nie der Tod ein ganz willkommener Gast.“¹⁹⁷

Diese Unwillkommenheit verschärft sich unter Transzendenzverzicht. Deutlicher noch: eine Poesie strikter Immanenz vermag diesen Fels nicht zu versetzen, geschweige denn zu zerschlagen. Selbst ein Goethe mußte sterben lernen. Die Infnitisierung, wie sie Bruno in der Kosmologie entdeckt und entfaltet hatte, und wie sie Spinoza metaethisch metaphysisch vorgeführt hatte, ist dafür keine probate Lebensperspektive. Statt dessen bleibt auch dem Dichter dann ‚nur‘ die immanente Unendlichkeit *dieses* Lebens. Und die steht wie bei Bruno und Spinoza im Horizont des Pathos, der Af-

¹⁹⁶ Vgl. WA IV, 23, S. 226: „Ich für mich kann, bey den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen“. Vgl. WA IV, 23, S. 226f. (Brief an Jacobi, 06.01.1813). Vgl. *Blumenberg*, Arbeit am Mythos, a.a.O., S. 471.

¹⁹⁷ WA I, 14, S. 77 (Faust. Eine Tragödie. Erster Theil. Studirzimmer, V. 1542f.1570–1572).

fekte und damit einhergehend in Zeichen des *Genusses*. Die *fruitio vitae* steigert und intensiviert das Leben in seiner Immanenz.

Im kleinen Text über „Die Liebe, Leben und Wachstum mit sich führend“¹⁹⁸ spricht Tellus:

„Mich schmückt ein tausendfaches Leben,
Das nur von mir das Leben nimmt;
Nur ich kann allen alles geben:
Genießet was ich euch bestimme!“¹⁹⁹

Und die Hoffnung verheißt daraufhin:

„Das Leben selbst ist nur durch mich lebendig,
Ja über's Grab kann ich's hinüber ziehn.“²⁰⁰

Vermag die Dichtung im Horizont reiner Immanenz diese Worte noch von sich aus zu sprechen? Bleibt etwas zu hoffen angesichts des *endlichen* Lebens? Ist es wirklich das, worauf wir verzichten könnten, wenn wir nach dem Leben fragen?

Wie hieß es in den Worten Fausts:

„Des Lebens Pulse schlagen frisch lebendig,
Ätherische Dämmerung milde zu begrüßen;
Du, Erde, warst auch diese Nacht beständig
Und athmest neu erquickt zu meinen Füßen,
Beginnest schon mit Lust mich zu umgeben,
Du regst und rührst ein kräftiges Beschließen,
Zum höchsten Dasein immerfort zu streben. –
In Dämmerchein liegt schon die Welt erschlossen,
Der Wald ertönt von tausendstimmigem Leben,
Thal aus, Thal ein ist Nebelstreif ergossen,
Doch senkt sich Himmelsklarheit in die Tiefen,
Und Zweig' und Äste, frisch erquickt, entsprossen
Dem duft'gen Abgrund wo versenkt sie schliefen;
Auch Farb' an Farbe klärt sich los vom Grunde,
Wo Blum' und Blatt von Zitterperle triefen,
Ein Paradies wird um mich her die Runde.

¹⁹⁸ WA I, 16, S. 201 (Maskenzüge. Planetentanz. Zum 30. Januar 1784).

¹⁹⁹ A.a.O., V. 40–43.

²⁰⁰ WA I, 16, S. 365 (Des Epimenides Erwachen).

So ist es also, wenn ein sehnd Hoffen
Dem höchsten Wunsch sich traulich zugerungen,
Erfüllungspforten findet flügeloffen;
Nun aber bricht aus jenen ewigen Gründen
Ein Flammen-Übermaß, wir stehn betroffen;
Des Lebens Fackel wollten wir entzünden,
Ein Feuermeer umschlingt uns, welch ein Feuer!

So bleibe denn die Sonne mir im Rücken!
Der Wassersturz, das Felsenriff durchbrausend,
Ihn schau' ich an mit wachsendem Entzücken.
Von Sturz zu Sturzen wälzt er jetzt in tausend
Dann abertausend Strömen sich ergießend,
Hoch in die Lüfte Schaum an Schäume sausend.
Allein wie herrlich diesem Sturm ersprießend,
Wölbt sich des bunten Bogens Wechsel-Dauer,
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfließend,
Umher verbreitend duftig kühle Schauer.
Der spiegelt ab das menschliche Bestreben.
Ihm sinne nach und du begreifst genauer:
Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.“²⁰¹

Literaturhinweise

Primärliteratur

Berti, Domenico: Vita di Giordano Bruno di Nola, Florenz 1868.

Bruno, Giordano: Das Aschermittwochsmahl, übers. von *F. Fellmann*, Frankfurt a.M. 1969.

Ders.: Über das Unendliche, das Universum und die Welten (im Original 1584), übers. von *C. Schultz*, Stuttgart 1994.

Ders.: Von den heroischen Leidenschaften, übers. und hg. von *Chr. Bacmeister*, Hamburg 1989.

Descartes, René: Oeuvres de Descartes, hg. von *Charles Adam/Paul Tannery*, Paris 1996 (= AT), hier: Bd. 3 und Bd. 7.

Ficino, Marsilio: De vita coelitus comparanda, in: *ders.*, De triplici vita, Basel 1549, S. 286–404.

Goethe, Johann Wolfgang von: Werke, Weimar 1887–1919 (= WA).

²⁰¹ WA I, 15, S. 6f. (Faust. Eine Tragödie. Zweiter Theil. Erster Act. Anmuthige Gegend, V. 4679–4727).

Spinoza, *Benedictus de*: Ethica Ordine Geometrico Demonstrata/Die Ethik mit geometrischer Methode begründet, in: *ders.*, Opera. Lateinisch-Deutsch Bd. 2, hg. von K. Blumenstock, Darmstadt 1989, S. 84–557.

Tyard, *Pontus de*: Deux Discours de la Nature du Monde et de ses parties, Paris 1578.

Sekundärliteratur

Blumenberg, *Hans*: Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979.

Ders.: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1988.

Ders.: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. 1981.

Ders.: Einleitung, in: G. Bruno, Das Aschermittwochsmahl, Frankfurt a.M. 1969.

Ders.: Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, hg. von H. Ebeling, Frankfurt a.M. 1996, S. 144–207.

Fellmann, *Ferdinand*: Einleitung. Heroische Leidenschaften und die Entstehung der philosophischen Anthropologie, in: G. Bruno, Von den heroischen Leidenschaften, übers. und hg. von Chr. Bacmeister, Hamburg 1989, S. VII–XL.

Fischer, *J.*: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart u.a. 2002.

Gebhardt, *Carl*: Spinoza – Lebensbeschreibungen und Gespräche, Hamburg 1977.

Handwerker *Küchenhoff, Barbara*: Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt, Würzburg 2006.

Hornäk, *Sarah*: Spinoza und Vermeer: Immanenz in Philosophie und Malerei (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Bd. 11), Würzburg 2004.

Hofmann, *Peter*: Goethes Theologie, Paderborn u.a. 2001.

Marquard, *Odo*: Art. Anthropologie, in: HWP (= Historisches Wörterbuch der Philosophie), Bd. 1, 1971, Sp. 362–374.

Mühlenberg, *Ekkehard*: Apollinaris von Luodicea, Göttingen 1969.

Rehbock, *Theda*: Goethe und die ‚Rettung der Phänomene‘. Philosophische Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbilds am Beispiel der Farbenlehre, Konstanz 1995.

Schmidt-Biggemann, *Wilhelm*: Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie, Frankfurt a.M. 1991.

Yates, *Frances A.*: Giordano Bruno in der englischen Renaissance, Berlin 1989.

Yovel, *Yirmiyahu*: Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz, Göttingen 1994.

Christian Senkel

Gottseligkeit und Simulation

Lebendigkeit und Lebensführung im Hallischen Pietismus

für Christian Soboth

Im Auflösungsprozeß des Konfessionellen Zeitalters sind Veränderungen am Christentum eng mit dem Begriff des Lebens und mit Fragen der Lebensführung verknüpft. Neben Form und Wert der Lebensführung steht das affektiv Lebhaft am Menschen im Zentrum einer neuen ‚anthropologischen‘ Aufmerksamkeit. Auch die Authentizität der Glaubensüberzeugungen wird nicht mehr als Entsprechung zur Lehrwahrheit, sondern vom Lebensbegriff aus formuliert, sei es als lebhaftes Herzensrede und als tätiger Glaube, sei es als dynamische Vernunft und als lebendige Tugend: Pietismus und Aufklärung werden durch die Akzentuierung einer *vita activa* zu Rivalen gegenüber altprotestantisch-orthodoxem Glaubensverständnis.¹ Geistliches Leben erhebt um 1700 einen eigengesetzlichen Authentizitätsanspruch und erfährt eine folgenreiche Vervielfachung, die unter dem chiliastischen Titel eines dauerhaften Reiches Gottes auf Erden anfängt.

Aus dem reichen Spektrum pietistischer Erscheinungen wird im folgenden die Hallische Spielart ausgewählt,² um das Prekäre an der pietistischen Behauptung einer neuen Lebendigkeit zu erhellen. Am Anfang steht Luise Gottscheds Lustspiel „Die Pietisterei im Fischbein-Rocke“, ein Text, an dem sich wie an Lackmus-Papier zeitgenössische Pietismuskritik absetzt.

¹ Vgl. einschränkend U. Sträter, Aufklärung und Pietismus – das Beispiel Halle, in: Universitäten und Aufklärung, hg. von N. Hammerstein, Göttingen 1995, S. 49–61, hier S. 58f.; vgl. zur Problematik und zum Sinn der Abgrenzung einer pietistischen Ära H. Lehmann, Aufgaben der Pietismusforschung im 21. Jahrhundert, in: Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001, hg. von U. Sträter u.a., Tübingen 2005, S. 3–18, sowie die in *Pietismus und Neuzeit* geführte, im Zweiten Internationalen Kongress für Pietismusforschung (Sommer 2005) in ihrer Produktivität aufgenommene Auseinandersetzung zwischen Lehmann und Johannes Wallmann.

² Nicht um vor der Vielfalt zu kapitulieren, sondern um die Erörterung auf das Wechselspiel von (innerer) Lebendigkeit und (äußerer) Lebensführung zu konzentrieren, das am Hallischen Pietismus von besonderer Zugkraft ist.

Das Leben

Historisch-systematische Studien
zur Geschichte eines Begriffs

Band 1

Herausgegeben von
Petra Bahr und Stephan Schaede

Mohr Siebeck

α 28 / 211 2100 2901-1

Petra Bahr ist Kulturbeauftragte der Evangelischen Kirche Deutschlands.

Stephan Schaede ist Leiter des Arbeitsbereichs Religion und Kultur an der FEST Heidelberg.



2010.3666

ISBN 978-3-16-149818-3
ISSN 1436-2600 (Religion und Aufklärung)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

Vorwort

I.

Leben heißt das Dossier der Zeit, Leben, Leben, Leben ... Allerorten ist vom Leben die Rede. Wieder einmal und doch auf neue Weise. Biowissenschaften auf der einen Seite und Fragen der Ethik auf der anderen Seite markieren nur zwei Momente eines spannungsgeladenen Geflechts von Problemstellungen, die sich mit dem Begriff des Lebens verbinden. Moralische Diskurse führen diesen Begriff bisweilen als Beschwörungsformel. Da wird Albert Schweizers Rede von der „Ehrfurcht vor dem Leben“ in den Raum gestellt. Unantastbar und unbestritten scheint „das Leben“ nicht mehr zur Disposition zu stehen. Daß das Leben zweideutig sein könnte, tritt in den Hintergrund. Leben soll vielmehr per definitionem gut und schützenswert sein. Diese Tendenz, im Blick auf das Leben selbst lieber nicht zwischen gut und böse unterscheiden zu wollen, ist angesichts schrecklicher Verbrechen von Lebenden an Lebenden in der jüngeren deutschen Geschichte verständlich. In deutschen Landen soll niemals mehr mit Lebensbestimmungen fataler ideologischer Mißbrauch betrieben werden. So wird auch gleich jegliche Rede, in der auch nur von Ferne von der Verzweckung des Lebens gesprochen wird, argwöhnisch betrachtet. Fragen der Güterabwägung schließlich laufen Gefahr, der ethischen Schummerecke zugewiesen zu werden. Diese kulturgeschichtlich verständliche Vorsicht überspielt, daß es nicht nur Ambivalenzen des Todes gibt. Es gibt auch Ambivalenzen des Lebens. Leben richtet sich bisweilen in brutaler Weise gegen Leben, Lebensformen gegen Lebensformen, Lebewesen gegen Lebewesen, ein Lebewesen gegen sich selbst. Leben steigert sich nicht nur. Es provoziert bisweilen hemmungslose Lebensgier aus sich selbst heraus. Leben vollzieht sich nicht allein in der selbstgenügsamen Form seliger Selbsterhaltung. Die Lebenserhaltung komplexer Lebenssysteme und -organismen kann vielmehr als erfolgreiche Bewältigung potentieller Dauerkonflikte oder als permanente Überwindung latenter Störungen oder gar Selbstzerstörungen beschrieben werden.

lung der Codierung des menschlichen Genoms als dem Stoff, aus dem das Leben ist, sowie dem neurowissenschaftlichen, Medien- und Digitalisierungsdiskurs. Die Progressivität der Naturwissenschaften (Biologie, Technik, Medizin), die Politisierung der Biologie im 20. Jahrhundert und ihre Vorgeschichte sind hier ebenso Thema wie Konfliktfelder der Fragestellung zwischen Protest und Restauration alter Fragen in neuer Gestalt. Verblüffend ist in diesem Zusammenhang, wie in den sogenannten Neurowissenschaften die Lebensbestimmung selbst geradezu rezessiv zurücktritt. Eine der naturwissenschaftlichen Königsdisziplinen unter den Lebenswissenschaften meidet die Lebensbestimmung!

Der vierte systematische Band wird mit den Lebensbestimmungen pointierten systematischen Positionsbestimmungen vorbehalten sein. Grundsätzliche Überlegungen zur Metapher Leben und normative Fragen stehen hier ebenso zur Debatte wie Fragen von Biopolitik und Biomacht zwischen Wartezeiten der Theologie und den Vorspielen einer Religion der Zukunft.

V.

Genauso wie es möglichst viele Geschichten zu erzählen gilt, um einen Beantwortungsmonismus auf die Frage nach dem Leben zu vermeiden, genau so ist das vorgesehene Methodenrepertoire der Beiträge offen angelegt. Zumindest für die ersten beiden Bände ist die Perspektive einer historischen Semantik leitend. Ideengeschichte als Problemgeschichte lautet der Gesichtspunkt, unter dem die jeweiligen Denktraditionen beleuchtet werden sollen. Es kommt nicht darauf an, alle Lebensmotive im Oeuvre eines Autors, einer Denkrichtung oder gar einer Epoche aufgeführt zu haben. Die Bände sind kein erschöpfendes Handbuch zum Leben. Vielmehr wird in zum Teil kühner Beschränkung auf einige wegweisende Momente aufmerksam gemacht, die ein reflektierter Lebensdiskurs nicht mehr außer Acht lassen darf. Dabei werden die spezifischen Thematisierungsstränge in die jeweiligen umgebenden Kontexte des Wissens eingebettet. Sensibilität für Kontexte (Sozialgeschichte, Technikgeschichte, Wissenschaftsgeschichte) und problemgeschichtliche Hinsichten steigen in dem Maße an, in dem sich die Beiträge dem Konfliktfeld der Moderne nähern.

Die Herausgeber danken den Mitgliedern der Forschungsgruppe für die unermüdliche Arbeit am Thema, sodann Wolfram Stein, Sarah Risse und Tanja Fischer für das Korrekturlesen und die Vereinheitlichung der Beiträge, letzterer darüber hinaus für die Erstellung der Register. Bettina Gade vom Verlag Mohr Siebeck und Anke Muno als für den Satz verantwortlich zeichnendes ‚Team‘ haben ganz entscheidend dafür Sorge getragen, daß der Band in dieser schönen Form erscheinen kann. Zu danken ist schließlich für die Begutachtung der Bände der Kuratorin Susanne Breit-Keßler und dem Kurator Dieter Janz.

Berlin/Heidelberg, Ostern 2009

Petra Bahr/Stephan Schaeede

Inhalt

Vorwort	V
I. Grundkonstellationen (Antike und Biblische Literatur)	
<i>Stephan Schaeede</i>	
Grundlegungen I. Leben bei Platon und Aristoteles	3
<i>Gyburg Uhlmann</i>	
Grundlegungen II. Rhetorische Machtdiskurse. Leben und Selbsterhaltung in der antiken Stoa	33
<i>Christoph Markschieß</i>	
Grundlegungen III. Der Beitrag antiker Christen zum Verständnis des Lebens vor dem Hintergrund paganer Lebenskonzepte	65
<i>Konrad Schmid</i>	
Lebensgewinn durch Wissensverzicht? Eine biblische Annäherung anhand der Paradieserzählung Gen 2f.	91
<i>Christof Landmesser</i>	
Der Vorrang des Lebens. Zur Unterscheidung der anthropologischen und soteriologischen Kategorien Tod und Leben in der Theologie des Paulus im Anschluß an Röm 5 und 6	107
<i>Christina Hoegen-Rohls</i>	
Ewigkeit und Leben. Der biblische Vorstellungskreis III: Johannes	129
II. Kondensationen und Renaissancen (Nachgeschichte)	
<i>Hanns-Gregor Nissing</i>	
Augustinus – Leben nach dem Geiste	155

*Jörn Müller*Die Seele als Seins- und Tätigkeitsprinzip des menschlichen Lebens
nach Averroes, Albertus Magnus und Thomas von Aquin 183*Joachim von Soosten*Leben als Passion. Die Semantik des Lebens
in der Theologie Martin Luthers 219*Matthias Freudenberg*„Warum den Flug in die Luft nehmen?“ Leben und Lebensgestaltung
bei Johannes Calvin – mit Ausblicken auf den Calvinismus 241*Enno Rudolph*

„Leben“ in der Renaissancephilosophie 265

III. Differenzierungen

Joachim von Soosten

Prosektur des Lebens. Das cartesische Projekt 281

*Peter McLaughlin*Cartesische und newtonianische Biologie.
Zur Entstehung des Vitalismus 305*Stephan Schaede*Rationalismus und Aufklärung. Leben im Zeichen von neuen
Naturparadigmen, Gewohnheit und Steigerungsfiguren 323*Gerald Hartung*

Teleologie und Leben. Kants Kritik teleologischen Denkens 365

IV. Fusionsversuche

*Philipp Stoellger*Immanenzlust. Zur Entdeckung und Intensivierung der
Immanenz des Lebens – Von Bruno über Spinoza zu Goethe 385*Christian Senkel*Gottseligkeit und Simulation.
Lebendigkeit und Lebensführung im Hallischen Pietismus 431*Tom Kleffmann*

Hegels Begriff des Lebens 461

Christoph Ellsiepen

Der Begriff des Lebens bei Friedrich Schleiermacher 487

Dietrich Korsch„Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben.“
Schellings Metaphysik des Lebens 509

Personenregister 525

Sachregister 527