

Der Tod Gottes als Apoptose oder Nekrose – Zur Konstitution höherer Immunsysteme

Jens Lemanski und Eva Siepmann

Zusammenfassung

Das folgende Essay erläutert, warum der Tod Gottes sowohl in einem konsequent theistischen System als auch bei atheistischen Denkern unausweichlich ist. Zur Beantwortung der Frage, wie Gott gestorben ist, werden hauptsächlich Autoren wie Friedrich W. Schelling (Kapitel 1), Friedrich Nietzsche (Kapitel 3) und Peter Sloterdijk (Kapitel 4) herangezogen. Da die Rede vom Tod Gottes den Verdacht erweckt, metaphorisch zu sein, werden wir mit Apoptose und Nekrose auch zwei unterschiedliche Metaphern anwenden, um den vorliegenden Sachverhalt zu beschreiben (Kapitel 2). Das letzte Kapitel (5) fragt dann nach den Konsequenzen von Gottes Tod für die heutige Ethik.

Schlüsselwörter

Gott ist tot, Weltalter, Metapher, Metaphorologie, Kosmologie, Ethik, Rückkehr der Religion, Imitatio Christi, Offenbarung, Selbstbehauptung

Abstract

The following essay describes the death of god as unavoidable in a consequent theistic as well as in an atheistic system. To answer the question: how god died, philosophers like Friedrich W. Schelling (chapter 1), Friedrich Nietzsche (chapter 3) and Peter Sloterdijk (chapter 4) were taken into consideration. For the matter of god's death is suggestive of being metaphorical, we use two different metaphors to discuss the issue – apoptosis and necrosis (chapter 2). Finally the last chapter (5) asks for the consequences of god's death concerning nowadays ethics.

Keywords

God is dead, ages of the world, cosmology, metaphor, metaphorology, ethic, resurgence of Religion, imitation of Christ, revelation, self-assertion

1 Einleitung: Schellings Weltalter über die Geburt und den Tod Gottes

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings mehrfach verschriftlichtes und gedrucktes, wenn auch nie vollendetes und publiziertes Werk *Die Weltalter*¹ darf von allen philosophischen Schriften zwischen der Aufklärung und der Postmoderne gewiss als eines der „rätselvollsten“², vielleicht sogar verrücktesten angesehen werden. Mit der in drei Teile eingeteilten Schrift, von der zwischen 1810 und 1827³ immer nur der erste Teil verfasst wurde, hatte Schelling sich nicht weniger vorgenommen, als dem Leser Auskunft über die „Geburt Gottes“⁴ zu erteilen.

Tatsächlich schien dieses Vorhaben dem Autor weniger Schwierigkeiten bereitet zu haben, als die Darstellung aller sich zeitlich daran anschließenden Sachverhalte, da die Erzählung immer wieder vor diesen abbricht. Die

Geburt Gottes wurde von Schelling dagegen ausführlich in populärphilosophischer Form mit Hilfe theosophischer wie naturphilosophischer Termini im ersten Teil der Weltalter beschrieben, der mit der Überschrift Die Vergangenheit versehen ist; die beiden daran anschließenden Teile, zu denen es nie gekommen ist, sollten mit Gegenwart und Zukunft betitelt werden⁵.

Während ‚die Vergangenheit‘ die Geschichte erzählt, wie aus dem Nichts die Gottheit und Trinität gezeugt wird⁶ bzw. sich selbst gebiert⁷, hätte ‚die Gegenwart‘ mit der Schöpfung der Welt angesetzt, wie sie in den offenbarenden Urkunden der Urzeit, also der Genesis-Erzählung oder ferner dem Anfang des Johannesevangeliums schon dargestellt worden war. Man darf annehmen, dass ‚die Zukunft‘ eine epische Erzählung geboten hätte, die nach der Apokalypse und dem Ende der Welt mit dem Eintritt ins Jenseits aufgewartet hätte⁸. Zu einer Verschriftlichung dieser letzten beiden Teile ist es aber nie gekommen. Wie gesagt, schien der Autor mehr Kenntnis von der ‚prägenetischen‘ Vorwelt gehabt zu haben, als von der Zeit, in der wir jetzt leben und derjenigen, die noch aussteht.

Das schellingsche „System der Zeiten“⁹ geht davon aus, dass unser Empfinden von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur ein ‚intrapräsentischer‘ Eindruck ist, die eigentliche Vergangenheit und Zukunft aber von keinem Menschen (bislang) miterlebt wurde. In der eigentlichen Vergangenheit, in dem Weltalter, in dem Gott geboren wurde, waren wir nicht zugegen, in die eigentliche Zukunft wollen wir erst hinein. Das Ziel des Menschen, der die wahre Tiefe der Zeiten und Weltalter erkannt hat – also derjenige, der weiß, dass sein Zeitempfinden nur ein Bruchteil innerhalb des mittleren Weltalters, das Gegenwart heißt, ist –, ist es, aus seiner Zeit, der falsch empfundenen Gegenwart herauszukommen, um mit der eigentlichen Zukunft, mit der Nachwelt etwas wirklich Neues zu erleben¹⁰.

Die schauerhafte Vorstellung eines jeden Menschen, gleich welchem Glauben er angehört, dass seine individuelle Lebenszeit von der immensen Weltzeit zwischen Big Bang und entropischem Kältetod ‚geschluckt‘ wird¹¹, wird bei Schelling noch einmal intensiviert und überboten: Wie die Lebenszeit von der Weltzeit überholt wird, so wird die Weltzeit von der Weltalterzeit eingeholt. Ein heutiger Naturphilosoph am Weltalterprojekt würde sagen¹², es gibt noch ein Weltalter vor dem Big Bang und ein Weltalter nach dem Ende des Universums¹³. So schauerhaft klein die menschliche Lebensspanne in diesem großen Gefüge der Zeiten auch ist, die Weltaltervorstellung bietet zunächst dennoch die Hoffnung auf ein ‚Leben danach‘, auf ein Neues, jenseits des alltäglichen Zeitverlaufs. Und dieses apokalyptische Jenseits scheint wünschenswert zu sein¹⁴.

Als Schelling mit dem Weltalter-Projekt begann, war er Mitte dreißig und hatte bereits eine mehr als nur steile Karriere in der Philosophie hinter sich. Nachdem er mit Anfang zwanzig durch Goethes Hilfe Professor geworden war, zuvor schon jährlich mehrere sich selbst übertreffende philosophische Systeme formuliert hatte und an seinen diversen Wirkstätten in Deutschland in Kontakt mit allen großen Gelehrten und Künstlern der damaligen Zeit gekommen war, verließ ihn mit den Weltaltern der Drang zur begrifflichen Vollendung.

Alle Weltalter-Entwürfe enden chronologisch nach der ausführlich dargestellten Geburt Gottes und vor der Schöpfung der Welt und des Menschen. Wie in allen Systemen des Deutschen Idealismus, gleich ob sie von Fichte oder von Hegel geschrieben wurden, gab es immer wieder Probleme bei spezifischen Übergängen innerhalb der Philosophie, die kein Autor lösen konnte¹⁵. Obgleich auch die verschiedenen Weltalter-Entwürfe immer wieder am selben Übergangspunkt der Erzählung abbrachen und Schelling die Fragmente zu Lebzeiten nicht veröffentlichte, blieben sie dennoch ein Mysterium, das die philosophischen Erben Schellings nie

losließ: 1850 veröffentlichte Karl Christan Planck, der Neffe des berühmten Nobelpreisträgers, seine eigene ‚Weltalter‘-Schrift, die Schellings Projekt fortsetzte. Und ab dem Anfang des 20. Jahrhunderts werden dann Franz Rosenzweig in seinem Stern der Erlösung, Ernst Jünger in seiner Zeitmauer-Schrift und Levinas an verschiedenen Stellen in seinem Gesamtwerk Schellings unvollendetes Projekt fortführen¹⁶. An namhaften Kommentatoren der im Nachlass veröffentlichten Schelling-Schrift sind heutzutage besonders Jürgen Habermas¹⁷ und nicht zuletzt Slavoj Žižek¹⁸ zu nennen.

Ogleich es in Folge der europäischen Aufklärung verrückt erscheint, solche Themen wie die Beschreibung der Vor- und Nachwelt und der Geburt Gottes aufzugreifen, findet dennoch die Schrift bis heute Rezipienten; unter Theisten wie Atheisten, Obskuranten und Aufklärern gleichermaßen. Schelling selbst muss schon ab 1806 eine Wendung vom Atheismus zum Theismus vollzogen haben¹⁹, die bis zur sogenannten Freiheitschrift (1809) immer deutlicher wurde. Während der junge Schelling noch am 4. Februar 1795 an Hegel schrieb: „mithin giebt es keinen persönlichen Gott [...]“²⁰, so lautet eine Formulierung in den Weltaltern von 1811: „Es ist so nothwendig anzuerkennen als die Persönlichkeit Gottes.“²¹

Während der Atheismus die Persönlichkeit Gottes, nicht aber die Existenz eines höchsten, vielleicht eher mechanistischen Prinzips bezweifelt, das unter Umständen auch den Namen Gott verliehen bekommt, so ist der Theismus die Lehre von einem notwendig persönlichen, also schon beinahe menschenähnlichen Wesen, das Gott genannt wird. Die menschenähnliche Natur Gottes wurde vom Theismus seit dem Urchristentum besonders aus Gen 1,26 induziert: Wenn Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, also als imago Dei, dann muss man auch vom Nachbild auf das Urbild schließen können. Der Schluss von dem Geschöpften auf den Schöpfer wird besonders in der Patristik durch Gregor von Nyssa entwickelt²² und findet sich auch noch bei Schelling wieder²³.

Somit könnte man zunächst sagen, dass die Arbeitshypothese der schellingschen Weltalter der Theismus ist, also die Persönlichkeit Gottes, die sich beispielweise in der Forderung, „alles so menschlich und natürlich zu nehmen als möglich“²⁴ ausdrückt und damit auch als ein Methodenangebot formuliert wird. Erst durch die Arbeitshypothese des Theismus kann dann der Analogieschluss eingeführt und methodisch gerechtfertigt werden, so dass deutlich wird, dass Schelling als angeblicher Mitwischer Gottes²⁵ nicht nur eine frei erfundene und damit dogmatische Erzählung anführt, sondern von dieser Geschichte aufgrund der Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Leben zu berichten weiß²⁶: Wenn Gott eine Person ist wie wir, dann müssen wir als Personen alle eine Mitwisserschaft Gottes besitzen.

Ausführliche Ansätze zu dieser Analogie finden sich bereits in der Weltalter-Fassung von 1811, wenn der Autor beispielsweise die Zeugung der Dichter und Künstler mit der Zeugung Gottes parallelisiert²⁷: Im schöpferischen Akt des Menschen lässt sich die ursprüngliche Tat Gottes verstehen. Auch im Weltalter-Fragment von 1814 oder 1815, dem sogenannten Bruchstück, wird der Analogieschluss noch deutlich: Der Mensch als Mikrokosmos entspricht seinem Wesen nach dem Makrokosmos²⁸; und die Analogie bei der Geburt zeigt sich beispielsweise im Leiden und der Qual, die sowohl der Mensch als auch Gott erfährt²⁹, wie auch in der ursprünglichen Einsamkeit und Traurigkeit beider³⁰.

Aufgrund des Analogieschlusses lassen sich zwei Lesarten der Weltalter vertreten, die den verrückten oder wahnsinnigen Anschein der Schriften ein wenig relativieren: 1) Wenn Schelling von der Geburt Gottes spricht, skizziert er indirekt nichts anderes als die Geburt des Menschen oder das Faktum der Geburt (des Lebens)

schlechthin: „Der Proceß, den wir zu beschreiben unternehmen, ist auch der Proceß des Menschen“³¹. 2) Wenn Schelling die Entwicklung des persönlichen Lebens schlechthin von der Geburt angefangen beschreibt, dann versucht er die Entwicklung vom Unbewussten zum Bewussten nachzuvollziehen³². Im ersten Fall sind die Weltalter demzufolge nichts anderes als ein Beitrag zur Gynäkologie, im zweiten Fall nichts anderes als ein Beitrag zur Psychoanalyse³³.

Besonders mit der ersten analogischen Lesart kann die ganze Schrift und die Rede über die „Geburt Gottes“ im vollen Sinn des Wortes ‚metaphorisch‘ verstanden werden, insofern ‚μετα-φέρειν‘ ursprünglich nichts anderes bedeutet als ‚über-tragen‘: Die unbewusste Geburt und Frühentwicklung des Menschen wird auf die Zeit vor der Entstehung der Welt übertragen, um diese zu erklären. Diese metaphorische Lesart sollte insofern nicht ganz unbekannt sein, da man bei vielen postaufklärerischen Autoren eine weitere metaphorische Lektüre nahezu ‚a priori‘ veranschlagt, sobald dort beispielsweise vom „Tod Gottes“ gesprochen wird – namentlich bei Jean Paul, Heinrich Heine, Friedrich Nietzsche oder ferner Martin Heidegger³⁴. Dabei gehen viele Interpretationen mit dem Vorverständnis an diese Schriften, dass die jeweiligen Autoren Atheisten oder sogar Nihilisten waren, und daher, wenn sie vom Tod Gottes sprechen, keinen wirklich-realen Tod eines höheren Urwesens annehmen, sondern den Begriff des Todes nur aus der eigenen transzendentalen Erfahrungswelt auf die fremde und transzendente Glaubenswelt übertragen. Der Begriff wird dann nicht einfach zur Metapher, sondern zur absoluten Metapher, d. h. nicht zu einer Hilfskonstruktion, um den Absolutismus des Unbewussten zu kompensieren, sondern zu einem rhetorischen Mittel, um in einer metaphysischen Sprechweise den Transzendenzverlust des Menschen zu umschreiben.

Gleich ob man Schelling nun als Theisten oder Atheisten liest³⁵, die Weltalter rein metaphorisch oder als tatsächliche Erzählung versteht, so ist dennoch klar, dass bei Vollendung des Werks die Thematisierung vom Tod Gottes nicht ausgeblieben wäre. Jedes der drei Weltalter (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) beheimatet wiederum die Zeitabfolge im Kleinen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft)³⁶. Während die Pränataldiagnostik Schellings im Vergangenheitsbuch die Vergangenheit und Gegenwart Gottes dargestellt hat³⁷, so hätte es auch eine Zukunft innerhalb der Zukunft geben müssen, die – wenn die Spekulation über diese tatsächlich ungeschriebene Lehre erlaubt ist – von der Zeit nach dem Leben Gottes hätte berichten müssen. Salopp gesagt: Das protologische Weihnachtsfest verlangt einen eschatologischen Karfreitag. Der Tod Gottes ist also nur die Folgerung eines konsequent zu Ende gedachten Theismus: Wenn der Mensch das Abbild Gottes ist, dann muss auch das Urbild in längst geschehener Vergangenheit geboren worden sein, leben und mit Gewissheit auch irgendwann in fernster Zukunft sterben³⁸.

„Kein Leben ist ohne gleichzeitiges Sterben.“³⁹ „Kein Leben u[nd] Werden u[nd] sich Bewegen ist ohne Anfang u[nd] Ende. Also auch nicht das Leben Gottes, ja Gott selbst sofern er ein Leben ist.“⁴⁰

Wo mit einer divinatorischen Natalität begonnen wird, muss irgendwann eine ebensolche Mortalität folgen. Die Weltalterzeit offenbart sich zuletzt also doch als eine Lebenszeit, auch wenn es unter Umständen die längste von allen ist. Unsere menschliche Lebenszeit fällt nicht nur innerhalb der Weltzeit zwischen Big Bang und entropischem Kältetod, sondern diese beiden, die Weltzeit begrenzenden Ereignisse liegen innerhalb der Weltalterzeit, die die lange, aber nicht ewig-unendliche Lebenszeit Gottes ist⁴¹.

2 Apoptose und Nekrose als Leitmetaphern unserer Untersuchung

Wir haben gesehen, dass die Rede vom Tod Gottes für ein theistisches System genauso plausibel ist wie innerhalb eines atheistischen Systems, das nur rein metaphorisch über den Tod Gottes sprechen kann, weil es die Existenz eines zuvor lebenden Gott sowieso bereits ausgeschlossen hat. Während der Theismus sich der Metaphern von der Geburt und dem Tod Gottes bedienen muss, weil er jeweils ein unbewusstes wie unbegriffliches Geschehen zu erklären versucht, so wird dieselbe Rede im Atheismus zur absoluten Metapher, weil von der Voraussetzung ausgegangen wird, dass es eine wirkliche Geburt, ein wirkliches Leben und einen wirklichen Tod Gottes nie gegeben hat und geben wird. Wenn Schelling nun von den Geburtswehen Gottes spricht, bedient er sich darüber hinaus naturphilosophischer Termini wie die der Expansion und Kontraktion⁴², Ausdehnung und Zusammenziehung⁴³ oder explizit kardiologisch der Diastole und Systole⁴⁴.

Tatsächlich scheinen die abstrakten Begriffe Expansion und Kontraktion durchaus tauglich, um einen initiierenden oder finiten Prozess zu skizzieren, lässt sich doch noch heute mit expandierendem Druck und kontrahierender Gravitation besonders die Entstehung fester Materie im Universum beschreiben⁴⁵. Über die Astrophysik hinaus bedienen sich die medizinische Physiologie und Pathologie einer ähnlichen Ausdrucksweise, wenn sie den Zelltod als Apoptose oder Nekrose beschreiben.

In der Medizin bezeichnet der Ausdruck Apoptose (griech. Abfallen/Abtropfen) den programmierten, also vom Körper selbst eingeleiteten Zelltod, eine Art ‚Selbstmordprogramm‘ der einzelnen Zelle. Dieses Apoptoseprogramm kann durch verschiedene Faktoren eingeleitet werden: einerseits durch den Mangel an Wachstumsfaktoren, Hormonen und/oder anderen Überlebenssignalen, z. B. im Rahmen der Embryonalentwicklung, andererseits zur Beseitigung von Zellen mit DNA-Schäden, die nicht mehr durch zelluläre Reparaturprozesse wiederhergestellt werden können. So sorgt der Apoptoseweg dafür, dass ein Gleichgewicht zwischen Zellvermehrung⁴⁶ und Zellsterben herrscht, es also nicht zu einer unkontrollierten Zellvermehrung wie beispielsweise bei einer Krebserkrankung kommt.

Bei der Apoptose kommt es zu einer Zellschrumpfung, die Zelle löst sich aus dem Zellverband heraus – dies wird durch eine Signalkaskade auf zellulärer Ebene eingeleitet. Im Inneren der Zelle werden der Zellkern, die DNA und die Zellorganellen enzymatisch fragmentiert, d. h. in kleine Teile gespalten und in kleine „Bündel“ verpackt. Am Ende des Vorganges wird der gesamte ‚Zellmüll‘ durch Phagozytose⁴⁷ beseitigt – die Zelle ist ohne Entzündungsreaktion abgestorben.

Im Gegensatz dazu steht die Nekrose, das unkontrollierte Absterben einer Zelle durch eine irreversible Schädigung, z. B. durch Hypoxie (Sauerstoffmangel innerhalb der Zelle) oder die Einwirkung von physikalischen oder chemischen Noxen von außerhalb der Zelle. Die Zellnekrose geht üblicherweise mit einer Zellschwellung, die auch die Zellorganellen betrifft, und Schrumpfung und Auflösung des Zellkerns (Kernpyknose und Karyolyse) einher. Dann folgt die Zerstörung der Zellmembranen und Zellorganellen, wodurch es natürlich auch zu einem Austritt von Enzymen und chemotaktisch wirksamen (also entzündungsfördernde Zellen anlockenden) Zellkomponenten kommt, die normalerweise die Zelle nicht verlassen.

Der Körper reagiert auf diese Vorgänge mit einer Aktivierung des Immunsystems – also einer Abwehrreaktion des Körpers gegen seine eigenen Bestandteile. In einigen Fällen kann der Körper eine drohende Zellnekrose bemerken und noch rechtzeitig das Apoptoseprogramm einleiten, z. B. können durch Ischämie⁴⁸ geschädigte Zellen ein Signal aussenden, das die Apoptose einleitet, noch bevor durch nekrotische Zellschädigung entzün-

dungsauslösende Faktoren austreten. Ebenfalls können Apoptose- und Nekroseareale nebeneinander liegen, wie es z.B. bei Organschäden durch Infarkte oft der Fall ist.

Es wäre ein wahrscheinlich zu gewagtes Unterfangen, wollte man aus den fragmentarischen Bruchstücken Schellings Schlüsse auf die eigentliche Zukunft ziehen und damit den Tod Gottes mit Hilfe der beiden nun beschriebenen Begriffe (re-)konstruieren⁴⁹. Was uns daher zunächst von Schelling bleibt, ist das dualistische Beschreibungsprinzip, das sich – auf den Tod Gottes bezogen – in den Metaphern Apoptose und Nekrose ausdrücken könnte. (Inwiefern die beiden zellbiologischen bzw. histologischen Begriffe Gott zugeordnet werden können, wird erst das Kapitel 4 zeigen.) Bleiben wir daher allein bei Schellings adäquater Beschreibungsmethode, die wir allgemein (Ausdehnung/Zusammenziehung) herausgearbeitet haben – und am Beispiel des Todes nun konkretisiert haben (Nekrose/Apoptose) – und untersuchen damit das Phänomen von Gottes Tod bei Autoren in der historischen Nachfolge Schellings.

Da wir von der These ausgehen, dass die Beantwortung einer metaphorischen Frage bzw. einer Frage, die nur mithilfe von Metaphern überhaupt gestellt werden kann, auch nur metaphorisch gelingen kann, haben wir uns dazu entschieden, die medizinischen Begriffe Nekrose und Apoptose in die Philosophie zu übertragen. Sie sollen uns schließlich helfen, die konkrete Frage zu beantworten: Wie ist Gott gestorben? (siehe Kapitel 3 und 4) und welche Implikationen hat der Tod Gottes für die Psychosomatik und Ethik? (Kapitel 5)

3 Nietzsches theologischer Karfreitag

Die Tradition, über den Tod Gottes zu sprechen, ist ebenso alt wie der Protestantismus selbst. Durch die Konkordienformel ist die luthersche Formulierung „Deus ipse mortuus est“, die Hegel der Philosophie überliefert hat, tief in der christlichen Konfession verwurzelt⁵⁰. Wenn der protestantische Pfarrerssohn Friedrich Wilhelm Nietzsche die Formulierung in den achtziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts wieder aufgreift und zur Popularität, ja zum Leitwort des sich schon ankündigenden neuen Jahrhunderts erhebt⁵¹, dann ist das Wort vom Tod Gottes ebenso wenig auf das historisch-christologische wie auf das spekulativ-eschatologische Karfreitagsgeschehen bezogen⁵², sondern einerseits rein theologisch – d. h. es geht nur um den Gottvater hier und jetzt – und andererseits charakterisiert als das „größte neuere Ereignis“, das erst beginnt „seine Schatten über Europa zu werfen“⁵³.

Diese nietzschanischen vom Ereignis handelnden Beiträge zur Philosophie aus dem Beginn des fünften Buchs der Fröhlichen Wissenschaft zeigen deutlich, dass die Rede vom Tod Gottes auf das Christentum und dessen Glaubensinhalt bezogen ist. Auch wenn der hier angesprochene Aphorismus 343 keinen Hinweis darauf gibt, ob mit der Formulierung, dass der „alte Gott tot“ ist“ auch ein Todesumstand mitgedacht werden muss, so scheint zumindest der Hinweis auf die damit einhergehenden Gefühle wie „Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung“⁵⁴ doch Ähnliches auszulösen wie die christologische Ostererzählung, mit dem Unterschied, dass anstelle des alten Gottes – so verkündet zumindest Zarathustra – höchstens der höhere Mensch bzw. Übermensch aufersteht⁵⁵.

Dieser Übermensch hat nicht den Kreuzestod erlitten, sondern höchstens den Schlummer innerhalb einer gewollten Gleichheit vor Gott (nach Röm 2,11; Gal 3,28; Jak 2) erfahren, die mit dem Tod Gottes endet, da dieser den Referenzpunkt (und damit das Maß) von quantitativer Gleichheit aller Nicht-Gottgleichen untereinander und qualitativer Ungleichheit aller zu ihm darstellte. Nach hegelscher Manier wird mit Aufkommen des

großen Ereignisses nun erkannt, dass die Qualität in der Quantität enthalten ist, so dass sich die Ungleichheit nun in dieser einstellt. D. h. der Mensch erkennt sein Potential und seinen Willen, sich von der vereinheitlichten Herde und dem angepassten Pöbel loszusagen.

Lassen wir das bislang Gesagte in einer gegenüberstellenden und vergleichenden Darstellung noch einmal Revue passieren: Während gute fünfzig Jahre nach Nietzsches Tod bei Ernst Bloch der utopische Sinn des Menschen erst durch den Jahwe-Mythos geweckt wird⁵⁶, ist bei Nietzsche der Mythos des alten Gottes der Grund für den europäischen Menschenschlummer. Die Utopie tritt für den Wanderer von Sils-Maria erst dann ein, wenn Gott und der damit einhergehende Mythos gestorben sind. Wenn aber mit dem Tod Gottes die Möglichkeit eines utopischen Geschehens oder einer Praxis durch den höheren Menschen generell übrig bleibt, so deutet dies auf eine radikal andere Verortung des Ereignisses als noch bei Schelling hin. Der Tod Gottes und die Auferstehung des Übermenschen aus den Massen bedeuten eine Verkehrung der Zeiten, insofern das Ende der Weltalterzeit nun in einige quantitative Lebenszeiten eingebettet wird. Während noch bei Schelling das theistische Ereignis vom Tod Gottes am Ende der Weltalterzeit erfolgte, das ausdrücklich nach der humanen Lebenszeit und kosmischen Weltzeit angesetzt wurde, so ist hier nun schon das Aussprechen der frohen Botschaft das Indiz, dass der Tod Gottes als Ende der göttlichen Lebenszeit innerhalb der Lebensspanne einer menschlichen Generation fällt, die damit die Möglichkeit besitzt, eine neue Qualität aus sich selbst heraus zu erschaffen. Zwar ist es durchaus möglich, dass die göttliche Lebenszeit immer noch die größte Lebenszeit bleibt⁵⁷, aber ihr Ende fällt nicht in eine ferne, wenn auch eigentliche Zukunft, sondern in die mit Menschen belebte Weltzeit. Die Weltalterzeit ist bei Nietzsche die erste vollkommen zu Ende gehende Zeit, da die Menschheit und die Welt länger existieren als Gott. Gott ist gestorben, dann stirbt der Mensch und dann die Welt⁵⁸. Wie aber ist nun der Gott Nietzsches gestorben?

Der histopathologische Befund in der Fröhlichen Wissenschaft 125 gestattet wohl die Nekrose-Metapher auf höchster makroskopischer Ebene zu benutzen. Nietzsche schildert uns Lesern⁵⁹, wie der ‚tolle Mensch‘ am „hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“⁶⁰ Die Situation erinnert an das antike Appetenzdrama bei Diogenes Laertius, der von seinen Namensvetter Diogenes von Sinope berichtet, er habe bei hellichtem Tage auf dem Marktplatz und mit einer entzündeten Laterne bewaffnet nach Menschen gesucht (Diog. Laert. VI, 41,6f.).

Während das quaero-homines bei Diogenes aber als performativer Kynismus bewertet werden muss und die überlieferte Anekdote damit endet, ist Nietzsches quaero-Deum-Aphorismus der Anfang einer tiefergehenden Kulturanalyse im Zeitalter selbstverschuldeter Gottlosigkeit⁶¹. Unter den Atheisten auf dem Marktplatz bricht Spott über den verlorengegangenen Gott aus, bis der tolle Mensch das eigene Suchen als rhetorisch-künstlerischen Akt entlarvt:

„Wohin ist Gott?“ rief er, „ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!“⁶² „Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet [...]“⁶²

Die gute Laune auf dem Kaufplatz verstummt, noch während der tolle Mensch mit seiner Deklaration endet – ein Zeichen, dass die Lehre zu früh kommt, hätte der Umschlag zwischen Freude und Schweigen bei solch einer Botschaft doch genau umgekehrt erfolgen müssen. Dass Gott aber von uns („Wir haben ihn getötet – ihr und ich!“) und „unter unseren Messern“ getötet wurde und nun obendrein verwest⁶³, ist nicht nur ein

Zeichen eines Theismus – unentschieden, ob er real, fiktiv, metaphorisch oder nur hypothetisch ist –, sondern auch Zeichen eines nekrotischen Prozesses: Gott ist nicht an Altersschwäche gestorben, sondern durch äußere Einwirkung. Der medizinische Befund verlangt also ein – im vollen Sinn des Wortes – forensisches Gutachten.

Dagegen könnte die Aussage des Teufels im Zarathustra-Kapitel Von den Mitleidigen stehen, der zu Zarathustra spricht: „Gott ist tot; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben.“⁶⁴ Zwar könnte auch hier der Mensch eine Mitschuld am Tod Gottes tragen, insofern das Leiden des Menschen nicht von Gott zugelassen, sondern vom Menschen selbst verursacht wurde, so dass Gott an diesen Taten mitleidend starb⁶⁵, aber der vom Teufel angesprochene Prozess klingt nicht wie in der Fröhlichen Wissenschaft nach einer vorsätzlichen Tötung, bei der evtl. sogar Messer ‚im Spiel waren‘. Ein extrinsischer Einfluss wird erst wieder deutlich, wenn Zarathustra im Tal, das die Hirten ‚Schlangen-Tod‘ nennen, auf den hässlichsten Menschen trifft, der von Zarathustra zunächst als ‚Mörder Gottes‘ erkannt wird. Dieser erklärt, er habe Gott getötet, weil er den omnipräsenten Voyeur, der alles sah und alles mitleiden wollte⁶⁶, nicht ertragen konnte⁶⁷. Der Gottesmord des hässlichsten Menschen relativiert sich aber im weiteren Verlauf der Handlung, insofern dieser mit den anderen Gästen, die sich in Zarathustras Höhle eingefunden haben, einen Esel anbeten. So sagt einer der Anwesenden zum Gastgeber, auf die Ersatzhandlung angesprochen:

„Der alte Gott lebt wieder, oh Zarathustra, du magst reden, was du willst. Der hässlichste Mensch ist an Allem schuld: der hat ihn wieder auferweckt. Und wenn er sagt, dass er ihn einst getötet habe: Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurtheil.“⁶⁸

Nietzsches Diagnostik in der Fröhlichen Wissenschaft scheint also durch die Zarathustra-Erzählung nicht angetastet zu werden: Nicht der hässlichste Mensch hat Gott endgültig ermordet, „Wir haben ihn getötet – ihr und ich!“

4 Sloterdijk als Histologe und Immunologe

Um die letzte Jahrtausendwende lieferte besonders Peter Sloterdijk in seiner Sphären-Trilogie einen beeindruckenden Beitrag zum Tod Gottes und legitimiert darüber hinaus auch unsere Nekrose/Apoptose-Metaphorik in Bezug auf das höchste aller Immunsysteme. Während Zarathustra allein – höchstens noch mit seinen Tiergefährten unterwegs – am Ende von Nietzsches literarischem Hauptwerk die Menschen hinter sich lässt, ist es eines von Sloterdijks Zielen, zu zeigen, dass die menschliche Einsamkeit rein illusorisch ist, da seine ‚erotische Medientheorie‘ davon ausgeht, dass das menschliche Dasein sich immer zu einem Anderen hin übertragen will: „Es möge sich fernhalten“, so der Leitspruch zum dreibändigen Opus magnum, „wer unwillig ist, die Übertragung zu loben und die Einsamkeit zu widerlegen.“⁶⁹

Anhand der Sphären-Metapher beschreibt der Philosoph im ersten Band die ontogenetische Entwicklungsgeschichte des Menschen als ‚Blase‘, überträgt diese im zweiten Band unter dem Stichwort ‚Globen‘ auf die Phylogenese und entwickelt daraus im dritten Buch, das den Untertitel ‚Schäume‘ trägt, eine pluralistische und herrschaftsfreie Beschreibungstheorie moderner Lebensräume und -gewohnheiten.

Blasen, Globen und Schäume sind Sphärenformen von unterschiedlicher Größe, Struktur und Funktion. Die Schaummetapher⁷⁰ verschmilzt dabei mit dem Zellenbegriff, der ursprünglich aus dem geisteswissenschaftli-

chen Untersuchungsfeld der Religion in die Biologie von Robert Hooke 1665 metaphorisiert wurde⁷¹: Streng genommen wird das Wort ‚Zelle‘ in der Biologie folglich metaphorisch verwendet, während es in der Philosophie und Architektur ein reiner Begriff bleibt – obgleich bei Philosophen wie Sloterdijk auch die metaphorische Konnotation der Biologie deutlich anklingt. Schäume bestehen aus solchen Zellen, können aber gleichzeitig als „Blasen-Agglomerationen“⁷² angesehen werden. D. h. eigenständige Vitaleinheiten (Mikrosphären) haben Sloterdijks Theorie zufolge entweder den Namen ‚Blase‘ oder ‚Zelle‘, wobei bedacht werden muss, dass solche kleinsten Einheiten entsprechend der These, dass die Einsamkeit illusorisch ist, mindestens als Dual auftauchen⁷³.

Durch die Gleichsetzung der (Mikro-)Sphärenmetapher mit den histologisch-elementaren Vitaleinheit legitimiert sich die Rede von den Immunsystemen, die Sloterdijk schon im ersten Band angeführt hatte: Menschen sind nicht nur Mikrosphären, die ein Immunsystem besitzen, sondern die Immunsysteme bilden müssen, um leben und überleben zu können. „Was man Immunsysteme nennt, sind angeborene oder institutionalisierte Antworten auf Verletzungen.“⁷⁴

Unter den kulturellen Abwehrmechanismen der phylogenetischen Entwicklungsgeschichte des Menschen tritt bei den frühen Hochkulturen zuerst die Stadtmauer auf, die die Invasion feindlicher Stressoren und damit „typisch erwartbare Verletzungen“⁷⁵ des Kollektivs neutralisieren soll. Sie ist die gigantische Fortsetzung des archaischen Abrundungstriebes der Menschen⁷⁶, „Innenwelten der Selbststrandung“ aufzusuchen oder zu produzieren wie beispielsweise die Höhle, das Iglu, der innenhaft zentrierte Platz, das Runddorf usw., wobei „das Prädikat ‚rund‘ zunächst eine prägeometrische, raumpychologische, vage immunologische Qualität ausdrückt“⁷⁷.

Da die „Kämpfe um die Erhaltung und Ausdehnung von Sphären“ den „dramatischen Kern der Gattungsgeschichte und ihr Kontinuitätsprinzip zugleich bilden“⁷⁸, entwickeln antike Megacities wie Jericho, Uruk, Babylon, Ninive oder auch Athen eine meterhohe Stadtmauer als immunologischen Inklusionsraum, um den „Anspruch auf Wahrheit, Gültigkeit, Dauer“ erhalten und durchsetzen zu können⁷⁹.

Dass die Stadtmauer als sphärologisches Immunsystem par excellence aber zu klein und zu unsicher ist, wird an der Entwicklung deutlich, die Sloterdijk am Beispiel Athens aufzeigt; und mit diesem Beispiel schafft es der Autor, seine beiden selbsternannten Schutzpatrone Hans Blumenberg und besonders Alexandre Koyré in eine Entwicklungsgeschichte einzubeziehen, miteinander zu verbinden und weiterzudenken⁸⁰.

In Annäherung an den historischen Materialismus schließt Sloterdijk aber zunächst von der soziohistorischen Praxis, d. h. dem Antagonismus der politisch-gesellschaftlichen Triebkräfte auf die Entstehung der platonischen Theorie, ja man könnte sagen der abendländischen Philosophie schlechthin: Nach der Auflösung des attischen Seebundes und der Niederlage Athens im Peloponnesischen Krieg mussten die Athener erkennen, dass das murale Immunsystem ‚Stadt‘ nicht mehr die nötigen Inklusionsräume in Anbetracht der beständigen exosphärischen Aggressoren bieten konnte.

Während bei Hegel die Versklavung des Menschen – konkret sloterdijkisch gesprochen: „Wenn die Perser deine Verwandten auslöschten oder wenn mazedonische Seeräuber dich auf einem Sklavenmarkt verkaufen, ja auch wenn skytische Reiter dich auf kleiner Flamme rösten [...]“⁸¹ – den Rückzug in einen sich zumindest in Gedanken frei wissende Stoizismus hervorruft, der sich dann zu einem unglücklichen Bewusstsein

transformiert, das sich immer als getrennt von seiner angebeteten Gottheit versteht⁸², ist Sloterdijks scheinbar postulierter ‚Rückzug ins Private‘ in Wahrheit eine Flucht nach vorn, zur Welt und nicht ins Innere. Während Hegels versklavter Stoizist erst nach langer Durststrecke in der Entwicklungsgeschichte wieder in unscheinbarer Form der „antiken“ bzw. „wesenslosen Tugend“ auftaucht⁸³, entwickelt sich aus dem scheinbaren Stoizismus Sloterdijks ein Weltbild, das die gesamte europäische Menschheitsgeschichte bis zur Moderne prägt.

Die platonische Philosophie und die athenische Akademie sind keine Ausprägungen eines unglücklichen, sondern vielmehr eines glücklichen Bewusstseins⁸⁴, das sich nicht stets getrennt, sondern in seinen Gott involviert weiß. Dieser Gott integriert sämtliche Mikrosphären und sogar die ganze Welt in sich als größte Zelle, als eine kugelförmige Sphäre, die alle „prägeometrische[n], psychokosmologische[n] Umrisse“ hinter sich lässt⁸⁵ und alles Eingegliederte überschaut⁸⁶, wie es Nietzsches hässlichster Mensch beklagte.

So vollzieht sich in der platonischen Schule, ausgelöst durch die Erschütterung der griechischen Polis, im Übergang vom fünften zum vierten vorchristlichen Jahrhundert der „Umbau der Stadt zur kosmologischen Kugel“⁸⁷, der durch Aristoteles weiter gestützt wird, indem dieser mithilfe des Elements ‚Äther‘ den Beweis erbringt, dass dem kosmischen Himmelsgewölbe dieselbe geometrische Form verliehen wurde wie dem Gott Platons⁸⁸. Der aristotelische Schalenkosmos umschließt die in der Mitte des runden Gebildes befindliche Erde, wodurch dem ptolemäischen Geozentrismus die Rahmenbedingungen geschaffen wurden. Sämtliche Eigenschaften des neuen inkludierenden Immunsystems ‚Gott‘ konnten so – zum Teil wahrscheinlich wegen der Konformität zum alttestamentarischen Weltbild, wie beispielsweise in Ps. 139⁸⁹ – in den ersten Jahrhunderten nach Christus von platonisch beeinflussten Theologen in die eigene Religion übernommen werden, auch wenn sich – so betonen Sloterdijk und Koyré zu Recht – das philosophische und das religiöse Modell dadurch fundamental unterscheiden, dass diese die Kugelwelt nicht identisch mit der Gottessphäre verstanden, auch wenn die Harmonisierung beider Modelle erwünscht war und immer wieder versucht wurde⁹⁰. Platonikern, Aristotelikern und Christen ermöglichte aber die immense kugelgestaltige Gottes- oder Kosmosform ein Gefühl von Schutz und Sicherheit zu geben, so dass der Gott oder der Kosmos zu einer Stadt wurden, „in deren unverletzlichen Mauern die Sterblichen ihr Dasein fristeten.“⁹¹

Mit Blick auf die phylogenetische Entwicklungsgeschichte Sloterdijks dürfte jetzt schon deutlich sein, dass der altlutherische Ausspruch „Deus ipse mortuus est“ oder die verkürzte nietzscheanische Formulierung „Gott ist tot!“ nun auch mit dem unausgesprochenen Satz „Die Kugel ist tot!“ paraphrasiert werden kann. Der Tod Gottes oder der Kugel tritt aber erst in Folge eines langen Krankheitsverlaufes ein, der selbst wiederum durch eine immer stärkere Immunisierung des Abwehrmechanismus ausgelöst wurde.

Der Beginn dieser Krankheit zum Tode erfolgte laut Sloterdijk in der hoch- und spätmittelalterlichen Theologie⁹², die versuchte, statt eines statischen Gottes, Gott und damit die schützende Sphäre als unendlich zu denken⁹³. Das erste Symptom war eine drastische Entzündungsreaktion durch die erfolgte Infinitismusimpfung. Wenn die schützenden Grenzen der allesumgebenden Monosphäre sich dem annähernden Denken proportional entzieht, dann ist das Schützende faktisch aufgelöst – dem stimmt auch Schelling zu⁹⁴. Denn, wie sollen Grenzen Schutz vermitteln, wenn sie niemals da sind, wo sie vermutet und vor allem gebraucht werden⁹⁵?

Der Tod setzte aber nicht allein in Folge dieses nekrotischen Prozesses der Gotteszelle ein, sondern wurde vor allem durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse Kopernikus’ und Galileis begünstigt. Durch den Über-

gang vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild in der Neuzeit wurde der Gedanke, dass Gott die schützende Peripherie am Firmament ist, unmöglich gemacht.

In Anbetracht dieser makroskopischen Entwicklungsgeschichte immer höherer Immunsysteme in der Menschheitsgeschichte bekommt die Deklaration vom Tod Gottes in Nietzsches Fröhlicher Wissenschaft eine neue Färbung. Während bei Schelling das Karfreitagsgeschehen eschatologisch-spekulativ geahndet werden sollte, und es auch bei Nietzsche seinen lutherisch-christologischen Anspruch insofern einbüßte, als dass nicht der Gottessohn, sondern der theistische Gottesvater gemeint schien (theologischer Karfreitag), so wird anhand von Sloterdijks Erzählung die Rede vom Tod Gottes zu einem „kosmologischen Karfreitag“⁹⁶.

Die von uns in Kapitel 3 ausgesparten Teile der Deklaration des tolleren Menschen stützen diese Lesart, spricht Nietzsche hier in nahezu eindeutiger Metaphorik von dem Verlust der Endlichkeit und der scheinbaren Unendlichkeit, vom Untergang des statischen Schalenkosmos, von der Beraubung sämtlicher Orientierung, von dem existentiellen Gefühl der Entbergung und Ausgesetztheit und nimmt einen entropischen Kältetod in Folge fehlender Sonneneinstrahlung vorweg⁹⁷. Der nekrotische Prozess, der mit der Rede vom Tod Gottes endet, handelt somit „vom Sinn des Verlusts der kosmischen Peripherie, vom Zusammenbruch des metaphysischen Immunsystems“⁹⁸. Nietzsche entpuppt sich damit als der philosophische Arzt, der den Totenschein Gottes mit reichlicher Verspätung ausstellt, und es scheint, als hätte es Sloterdijk und ferner Koyré⁹⁹ als Zweitgutachter bedurft, um die festgestellte Todesursache im Zusammenhang des Krankheitsverlaufs noch einmal aktengerecht neu zu formulieren – ein Zeichen dafür, dass auch das philosophische Attest meistens ungenau ist, wenn es nur das einzelne philosophische Symptom ohne Rücksicht auf die gesamte Krankheits- oder Genesungsgeschichte untersucht, sich also gegen eine ganzheitliche Philosophie prinzipiell versperrt.

5 Die Nekrose Gottes – Psychosomatische und ethische Folgerungen

Philosophisch gesprochen ist Psychosomatik die Erforschung des Idealismus-Realismus-Übergangsfeldes. Dabei ist gewöhnlich das Übergangsfeld innerhalb eines $\sigma\omega\mu\alpha$ gemeint, so dass die Frage nach einer interpersonellen Psychosomatik gar nicht erst auftritt. Ein sympathischer Bezug des Fremdpsychischen auf den eigenen Leib wäre nur innerhalb der „prosaischen Welt“, also bis zum 16. Jahrhundert denkbar, wie Foucault sagt, da bis dato ein „ideal-realer Anstoß“¹⁰⁰ zwischen topologisch separierten Entitäten angenommen wurde¹⁰¹. Die Erforschung einer idealen Weltanschauung des Menschen auf das realen $\sigma\omega\mu\alpha$ Gottes wäre aber bis zum Ende der prosaischen Welt auch gar nicht die Aufgabe einer interpersonellen Psychosomatik gewesen, weil die Person des Menschen keine außerhalb Gottes existierende Fremdpsyche ist, sondern innerhalb des Körpers Gottes integriert ist. Mensch und Gott bilden also zusammen einen (Welt-)Leib. In Anbetracht der sloterdijkschen Untersuchung ist folglich klar, dass der Tod Gottes ein Fall für die (innerpersonale) Psychosomatik ist, da die idealistische Weltanschauung des Spätmittelalters und der neuzeitlichen Naturphilosophie einen ‚nekrotischen‘ Prozess in Gang gebracht haben, an dessen Ende der körperliche Tod Gottes steht.

Was in unserem gesamten Essay bislang sehr frei und metaphorisch ausgedrückt worden ist, lässt sich aber auf konkrete Fragen übertragen, die gerade unser Zeitalter beschäftigen: Ist es unsere naturwissenschaftliche Mentalität, die die Vorstellung an einen realexistierenden Gott unmöglich gemacht hat? Stirbt Gott, wenn der psychische Glaube an ihn versiegt? Und stirbt nicht nur Gott als realexistierende Person in körperlicher Form, sondern auch die gesellschaftliche Handlungs- und damit Erscheinungsweise eines Gottglaubens genannt Religion?

Bedient man sich noch einmal des übertriebenen Psychosomatik-Begriffs, so werden diese Fragen konkret: War es der Idealismus Giordano Brunos oder die Psyche der Cartesianer, die den alles integrierenden Großkörper Gott haben sterben lassen? Hing das größte nur denkbare Immunsystem des Menschen von der idealen Bereitschaft ab, an es zu glauben? Und wird durch den paradigmatischen Wechsel des Weltbilds aus dem ideal-realen Anstoß ein ideal-realer Angriff?

Sollte Religion nur der gesellschaftliche Ausdruck des Gottglaubens sein, so könnte die vielbeschworene Rückkehr der Religion nur durch einen gemeinschaftlichen Glauben an ein höheres Immunsystem (*consensus gentium*) bewerkstelligt werden. Eine Rückkehr der Religion wäre gleichzeitig eine Rückkehr Gottes. Denn wenn Gott sich von Menschen töten lässt, dann liegt die Vermutung nahe, dass er nur durch diese wiederaufstehen kann¹⁰². Der psychosomatische Tod Gottes und seine Auferstehung sind insofern die Konsequenz der linkshegelianischen These, dass nicht der Mensch *imago Dei*, sondern Gott *imago hominis* ist. Der Tod des theistischen Gottes hing augenscheinlich vom kosmologischen Weltbild des Menschen ab. Aber selbst wenn kraft aller im Glauben die Religion und damit Gott wiederkehren würde, was wäre noch glaubhaft, wenn jeder wüsste, dass dieser Gott von ihm und seinem Glauben allein abhinge¹⁰³? Das Leben Gottes und der Religion wäre dann allein ein verkehrter Monergismus, also nur das Werk der Menschheit. Eine Rede von der Rückkehr der Religion und Wiederkehr des Gottes nach dem Tod des höchsten Immunsystems kann nur durch eine vom Menschen unabhängige Tat Gottes selbst gerechtfertigt werden. Das Zeitalter, das nach einer Rückkehr der Religion schreit, verlangt eine aktuelle und dann wieder zur Historie werdende Offenbarung – sonst hilft nichts. Das *sola fide* kann nur durch ein *sola actione Dei* gerechtfertigt werden, nachdem Gott einmal ermordet wurde. Er muss den Beweis seines Lebens selbst erbringen.

Der psychosomatische Aspekt der schlechthinnigen Abhängigkeit des realen Gottes von den Idealen des Menschen wirft die Frage nach einer Letztbegründung von Moral auf, solange Gott nicht von sich aus den Beweis seines Lebens erbringt und sich damit vom Menschen wieder emanzipiert. Während durch den Verlust der Theopneustielehre im Zuge der Aufklärung die Begründung einer christlichen Ethik durch eine vormals heilige Schrift unsicher geworden ist¹⁰⁴, da die Schrift nicht mehr an sich, sondern nur noch für einige als verbindlich gilt, so ist auch eine religiöse Begründung der Ethik durch den Glauben oder durch die Gnade nach der ‚Nekrose Gottes‘ unglaubwürdig, da der Glaube zwar die Gemeinschaft eint, den Inhalt und Ziel des Glaubens aber nicht mehr reanimieren kann – und damit ist es auch unglaubwürdig, dass es überhaupt noch eine nicht-säkularisierte Gnadeninstanz geben kann.

Sola fide, *sola gratia* und *sola scriptura* sind spätestens mit dem Tod Gottes unbrauchbare Prinzipien jeder Fundamentaethik. Wenn Gott also tot ist, wir nicht mehr daran glauben können, dass seine Gnade uns erlöst, und wenn das Buch nur noch eines von vielen ist, ist dann wirklich alles erlaubt¹⁰⁵ oder gibt es vielleicht noch die Möglichkeit einer Selbstregulation menschlichen Zusammenlebens? Diese Frage ist insofern entscheidend, da durch den Tod Gottes die Weltzeit – in welcher die Menschen sich nun selbst und nicht in Hinsicht auf Gott organisieren – nicht mehr durch ein höheres Immunsystem begrenzt, sondern durch die Lebenszeit der Welt selbst bestimmt wird¹⁰⁶.

Es mag ebenso pragmatisch wie utopisch klingen, aber dass eine Ethik funktioniert, zeigt sich darin, dass Immunsysteme überflüssig und unwiederbringlich obsolet werden. Im Unterschied zur Religion ist eine Ethik immer das Konstrukt, also die Selbstbehauptung eines Menschen oder eines Volkes, wobei diese aber stets innerhalb der Grenzen bzw. Möglichkeiten menschlicher Deliberationsfreiheit bleiben muss. Sie braucht kei-

nen Anspruch auf Wahrheit oder Gewissheit zu erheben, solange sie anwendbar ist und funktioniert. Die Fundierung einer solch funktionierenden Ethik kann in Folge von Gottes Tod nur noch von dem Menschen, durch den Menschen und für den Menschen erfolgen. Dass nach dem Tod Gottes alles erlaubt ist, trifft dann zu, wenn die Autonomie des Menschen in der Ethik, also die humane Selbstgesetzgebung versagt.

Es ist erstaunlich, dass selbst die Gott-ist-tot-Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts das beeindruckende Lehrstück der Selbstgesetzgebung des Christentums übersehen hat, das sich an mehreren exponierten Passagen des Neuen Testaments zeigt. Während die alttestamentarische Gesetzgebung sich gerade durch eine gewisse Unbestimmtheit in ihrer Herkunft auszeichnet (2. Mose 19,3–21,26), da Moses selbst nicht viel von dem Gesetzgeber erkannt haben mag – nach Hegel könnte man dies ein unmittelbares Anerkanntsein des Rechts und Selbstbewusstseins nennen¹⁰⁷ –, so veranschaulicht die neutestamentarische Erzählung die Nachfolge des göttlichen und damit ethisch richtigen Lebens allein durch Jesus. Die *Imitatio Dei* wird zur *Imitatio Christi*, und diese bleibt als moralische Lebenshaltung möglich, selbst wenn ihr Urheber tot ist.

Dass dieser Aufruf zur Nachfolge des Lebens Jesu (bspw. Lk 9,23) in den synoptischen Evangelien ausgerechnet nach der Ankündigung des Karfreitagsgeschehens und vor der Verklärung Jesu stattfindet, die eine eindeutige Parallele zur Sinai-Erzählung ist, verweist schon darauf, dass die alte Gesetzgebung durch die *Imitatio Christi* abgelöst wird, also durch das heutzutage verkannte, aber wichtigste Hauptkerygma des Christentums¹⁰⁸.

Gleich ob der Menschensohn auch Gottessohn war, gleich ob man einen historischen oder mythischen Jesus betrachtet, gleich ob die Rede von Gottes Tod lutherisch-christologisch, schellingsch-eschatologisch, hegelsch-ekklesial, nietzschanisch-theologisch oder sloterdijkisch-kosmologisch gelesen wird, die Nachfolge Jesu bleibt eine der unantastbarsten Lehren des Christentums, weil sie ein menschliches Wort über eine exemplarisch-humane Lebensweise darstellt, weil sie das Angebot eines vorbildlichen Menschen ist, ein ebensolches Leben zu führen und weil sie zum ersten Mal in voller Deutlichkeit in der Geistesgeschichte ein von Heidegger vergessenen Existenzial entbirgt: nämlich dass das Dasein in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit sich immer im Modus der Nachfolge befindet oder sogar eine ebensolche begründet.

Der nekrotische Tod Gottes ist folglich nicht ein notwendiger Anarchismus, sondern gerade eine Möglichkeit, die für die Neuzeit maßgebliche Ethik der humanen Selbstgesetzgebung in den alten Lehren neu zu entdecken und damit die Moral auf einem humanen Fundament zu gründen – bis die Selbstbehauptung Gottes nach seinem Tod die Menschheit aufs Neue erschüttert, das „Gott bleibt todt!“ Nietzsches falsifiziert und damit die Selbstbehauptung des Menschen ablöst. Solange aber bleibt die Ethik Menschenwerk.

Sigelverzeichnis

HWPh

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter u. a. Basel: Schwabe & Co., 1971ff.

KSA

Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. Colli/Montinari. München: dtv, 1999.

PhB

Philosophische Bibliothek. Hamburg: Meiner.

SW

F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Nachdr. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesell., 1976.

TWA

Theorie-Werkausgabe; G. W. F. Hegel: *Werke* [in 20 Bd.]. Auf der Grundlage der Werke 1832–1845 neu ed. Ausg. v. E. Moldenhauer u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999

Literaturverzeichnis

Anker, Andrea: Am Leiden Gottes teilnehmen? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Mitleiden in Bonhoeffers Briefen aus der Haft. In: *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Aspekts*. Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, S. 239–259.

Bengel, Johann Albrecht: *Welt=Alter darin Die Schriftmaessige Zeiten=Linie bewiesen und die Siebenzig Wochen samt andern wichtigen Texten und heilsamen Lehren eroert werden, zum Preise des grossen Gottes und seines wahrhaftigen Wortes an das Licht gestellt*. Esslingen: Schall, 1746.

Bloch, Ernst: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

Bloch, Ernst: *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

Blumenberg, Hans: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. 3 Bde. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

Blumenberg, Hans: *Höhlenausgänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

Blumenberg, Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

Blumenberg, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von »Die Legitimität der Neuzeit«, erster und zweiter Teil*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

Dermtröder, Wolfgang: *Geburt, Leben und Tod von Sternen*. In: Ders.: *Experimentalphysik 4. Kern-, Teilchen- und Astrophysik*. 3. überarb. und erw. Aufl. Heidelberg u. a.: Springer, 2006, S. 346–396.

Diamantis, Aristidis u. a.: *A brief history of apoptosis. From ancient to modern times*. In: *Onkologie* 2008, Nr. 31, S. 702–706.

[sine editore:] *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

Foucault, Michel: *Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

Fuhrmans, Horst: *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806 bis 1821*. Düsseldorf: Schwann, 1954.

Gibbs, Robert: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton: Univ. Press, 1992.

Habermas, Jürgen: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Bonn: s. n., 1954.

Habermas, Jürgen: *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*. In: Ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964, S. 172–227.

G. W. F. Hegel: *Werke* [in 20 Bd.]. Auf der Grundlage der Werke 1832–1845 neu ed. Ausg. v. E. Moldenhauer u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.

G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. H.-F. Wessels u. a. (PhB 414) Hamburg: Meiner, 1988.

Hutter, Axel: *Das geschichtliche Wesen der Personalität*. In: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. *Schellings Philosophie der Personalität*. Hrsg. v. Friedrich Hermanni u. a. Berlin: Akademie, 2004,

S. 73–91.

Hutter, Axel: Die Vernunft in der Anamnese. Schellings Philosophie der Psyche und die Anfänge der Psychoanalyse. In: Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993, Hrsg. v. H. F. Fulda u. a. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994, S. 530–545.

Hutter, Axel: Metaphysik als Metachronik. Schellings Philosophie der Zeit. In: Zeit: Anfang und Ende. Ergebnisse und Beiträge des Internationalen Symposiums der Hermann und-Marianne-Straniak-Stiftung, Weingarten 2002. Sankt Augustine: Academia, 2004, S. 257–268.

Hutter, Axel: Schellings Neuanfang von 1827. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 49:1 (Jan./Mär. 1995), S. 131–137

Iber, Christian: Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.

von Ivánka, Endre: Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregor von Nyssa.) In: Altdeutsche und altniederländische Mystik. (Wege der Forschung, Bd. XXII) Hrsg. v. Kurt Ruh. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesell., 1964, S. 35–72. (zuerst erschienen in: Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie 11, 1936, S. 163–195.)

Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 7., um ein Vorwort ergänzte Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

Koyré, Alexandre: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

Lemanski, Jens: Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers. 2 Bde. London: Turnshare, 2009f.

Lemanski, Jens: Philosophia in bivio. Über die Bedeutung des Fragmentenstreits für die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus. In: Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft. Hrsg. v. Britta Caspers u. a. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2010, S. 85–107.

Marquard, Odo: Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. In: Ders.: Probleme mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, S. 85–107.

Meist, Kurt Rainer: Gott selbst ist tot. Über Hegels und Heideggers Auseinandersetzung mit der atheistischen Reflexion des modernen Gottesgedanken. In: Freiheit Gottes und Geschichte des Menschen. Essen u. a.: Plöger, 1993, S. 117–219.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. Colli/Montinari. München: dtv, 1999.

Rosenkranz, Karl: Schelling. Vorlesung gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg. Nachdruck. Aalen: Scientia, 1969.

Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948. 4. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007, S. 145–193.

Schelling, F. W. J.: Briefwechsel 1786–1799. In: Ders.: Historisch-kritische Ausgabe. Abt. III, Bd. 1. Hrsg. v. I. Möller u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001.

von Schelling, F. W. J.: Die Weltalter-Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. München: Beck, 1946.

Schelling, F. W. J.: Weltalter-Fragmente. 2 Bde. Hrsg. v. Klaus Grotzsch. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002.

Schelling, F. W. J.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Nachdr. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl.

Buchgesell., 1976.

Schelling, F. W. J.: *Initia philosophiae universiae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Hrsg. v. Horst Fuhrmans. Bonn: Bouvier, 1969.

Schröter, Manfred: Vorwort. In: F. W. J. v. Schelling: *Die Weltalter-Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813. München: Beck, 1946, S. VII–LXIII.

Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern*. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

Sloterdijk, Peter: *Sphären I. Blasen*. Mikrosphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

Sloterdijk, Peter: *Sphären II. Globen*. Makrosphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.

Sloterdijk, Peter: *Sphären III. Schäume*. Plurale Sphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

Xian, Gang: Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit. <http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bsz:21-opus-14645>, Stand: 01. 05. 2005

Žižek, Slavoj: *The indivisible reminder. An essay on Schelling and related matters*. 2. Aufl. London: Verso, 2007.

Žižek, Slavoj / Schelling, F. W. J.: *The abyss of freedom. Ages of the world*. 2. Aufl. Michigan: Univ. Press, 1999.

(Endnotes)

¹ Schelling hat die größeren Textfassungen von 1811 und 1813 beim Verleger Cotta setzen und als Teilpublikationen drucken lassen, aber nie veröffentlicht. Alle weiteren Fragmente haben noch nicht einmal zu Schellings Lebzeiten den Weg zum Verlag geschafft.

² Manfred Schröter: Vorwort. In: F. W. J. v. Schelling: *Die Weltalter-Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813. München: Beck, 1946, S. VII–LVIII, hier: S. VIII.

³ Die Weltalter-Phase von Schelling wird in der heutigen Forschung normalerweise auf die Jahre 1810 bis 1827 datiert. Obgleich schon F. W. J. Schellings *Initia philosophiae universiae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Hrsg. v. Horst Fuhrmans. Bonn: Bouvier, 1969 einleitende Elemente enthält, die dem eigentlichen Weltalterkonzept inhaltlich vorausgehen, besitzt erst das sogenannte System der Weltalter von 1827 eine „Janusköpfigkeit“, die auf die wirkliche Spätphilosophie hinweist (Axel Hutter: Schellings Neuanfang von 1827. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49:1 (Jan./Mär. 1995), S. 131–137, hier: S. 131. – Vgl. auch Gang Xian: Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit. <http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bsz:21-opus-14645>, Stand: 01. 05. 2005, S. 18, S. 61f.).

⁴ F. W. J. Schelling: *Die Weltalter*. Bruchstück (Aus dem handschriftlichen Nachlass, 1814/15). In: Ders.: *Sämtliche Werke (= SW)*. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Nachdr. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesell., 1976, hier: I/8, S. 303, S. 315. – Ders.: NL 81. In: Ders.: *Weltalter-Fragmente*. Bd. 1. Hrsg. v. Klaus Grotzsch. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002, S. 159–271, hier: S. 226, S. 247.

⁵ F. W. J. v. Schelling: *Frühestes Konzeptblatt. Gedanke der Weltalter*. In: Ders.: *Die Weltalter-Fragmente*. A.a.O., S. 187f.: „Ich habe [...] dem Leser aufs kürzeste einen Begriff des hier beginnenden Werkes gegeben, das sonach demgemäß in drey Bücher abgetheilt seyn wird, nach den drey Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.“

⁶ Interessant ist, dass sich die verschiedenen Fassungen narrativ unterscheiden: Während Druck I die Erzählung der Sache selbst nach ordnet, scheint in Druck II die Zeit der Erzählung nicht mit der Zeit der Geschichte übereinzustimmen. Der Anachronismus von Druck II ergibt sich dadurch, dass sich der Bericht nicht am Geschehen orientiert, sondern an der gängigsten Erzählweise für den Rezipienten. So kommt es, dass Schelling in Druck I die beiden Willen nach und nach aus dem Nichts entstehen lässt (F. W. J. Schelling: *Die Weltalter-Fragmente*. A.a.O., S. 14ff.), während in Druck II das Nichts (ebd., S. 133) erst nach der Einführung (Prolepsis) des ‚lauteren Willen‘ und des ‚Willens, der nichts will‘ (ebd., S. 122 und bes. S. 131f.) dargestellt wird. – Das Bruchstück scheint in mancher Hinsicht zwischen Druck I und II zu stehen: Einerseits deutet es ähnlich wie Druck II die beiden Prinzipien schon an (SW I/8, S. 211–232), wiederholt aber dann (ebd., S. 234f.) weitestgehend wortgetreu von Druck I (*Die Weltalter-Fragmente*. A.a.O., S. 14f.) und nicht von Druck II den Übergang vom Nichts zum ‚Willen, der nichts will‘, modifiziert die Textstelle aber auch mit einigen kleineren Ergänzungen, wie beispielsweise das Angelus Silesius-Epigramm *Die Gottheit ist ein Nichts*. – Die Niederlassung 81 (= NL 81) nähert sich wieder Druck I, insofern hier das Nichts und der ‚Wille, der nichts will‘ ohne vorherige Einführung des ‚Prinzipiendualismus‘ in Gott beschrieben werden (Vgl. F. W. J. Schelling: NL 81. A.a.O., S. 173f.).

⁷ Schelling erklärt schon in der ersten Fassung von 1811, dass es einen Unterschied zwischen der anfänglichen Gottheit und dem später sich daraus entwickelnden Gott gäbe (Vgl. F. W. J. v. Schelling: *Die Weltalter* (Druck I, 1811). In: Ders.: *Die Weltalter-Fragmente*. A.a.O., S. 43, ferner: S. 16), insofern jene in der ersten Epoche (ebd., S. 22) einem unbewußten, wilden und „barbarische[n] Princip“ (ebd., S. 51) unterliegt, das sich anschaulich in Raffaels Gemälde *Vision des Hl. Hesekiel* ausdrückt (ebd., S. 21), in der der messiasähnliche Jehova von einem geflügelten Löwen, Stier und Adler getragen wird. Dieser konstituiert sich hingegen in der zweiten Epo-

che (ebd., S. 59) aus der autonomen Zeugung des Sohnes aus dem Vater (ebd., bes. S. 58) und des Geistes vor allem aus dem Sohne (ebd., S. 67).

⁸ Hinweise auf das Weltalter der Zukunft erhält man beispielsweise aus F. W. J. v. Schelling: *Die Weltalter* (Druck I, 1811). In: Ders.: *Die Weltalter-Fragmente*. A.a.O. vor allem auf S. 4, S. 9, S. 10, S. 41, S. 81, ferner: S. 82.

⁹ F. W. J. v. Schelling: *Die Weltalter-Fragmente*. A.a.O., S. 11, S. 14, S. 75, S. 188, S. 192, S. 193, S. 194, S. 203, S. 225.

¹⁰ Eine eindringliche und oft wiederholte Passage lautet – hier zitiert nach F. W. J. v. Schelling: *Die Weltalter* (Druck I, 1811). In: Ders.: *Die Weltalter-Fragmente*. A.a.O., S. 11: „Wäre auch in jedem Sinne bewährt die alte Rede, daß nichts Neues in der Welt geschehe; wäre auf die Frage, was ist's das geschehen ist? noch immer jene Antwort die richtige: Ebendas, was hernach geschehen wird, und auf die, was ist's, das geschehen wird? Ebendas, was zuvor geschehen ist, so würde daraus folgen, daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine Zukunft habe; daß alles, was in ihr von Anfang an geschehen ist, und was bis zum Ende geschehen wird, nur zu Einer großen Zeit gehört; daß die eigentliche Vergangenheit, die Vergangenheit schlechthin, die vorweltliche ist; die eigentliche Zukunft, die Zukunft schlechthin, die nachweltliche – und so würde sich uns ein System der Zeiten entfalten, von welchem das der menschlichen nur ein Nachbild, eine Wiederholung im engerem Kreise wäre.“ Vgl. die Parallelen bei: *Die Weltalter* (Druck II, 1813), ebd., S. 120. – Einleitungskonzept, ebd., S. 202. – MS ULT⁴ Bogen III, IV, ebd. S. 223. – Vgl. ferner Ders.: *Die Weltalter*. Bruchstück. In: SW I/8, S. 259f.

¹¹ Vgl. Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. – Ähnlich der Unterscheidung zwischen Lebenszeit und Weltzeit spricht beispielsweise Ernst Bloch auch von menschlich-historischer und geologisch-kosmogonischer Zeit (Vgl. Ernst Bloch: *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, S. 90ff.).

¹² Dass Schelling heute andere naturwissenschaftliche Fakten als zu seiner Zeit anführen würde, dürfte unumstritten sein. Den Forschungsarbeiten Paul Ziches zufolge sind aber Schellings naturwissenschaftliche und mathematische Kenntnisse auch zu seiner Zeit immer auf einem überaus aktuellem Stand. Auch 1811 – dem Jahr aus dem der erste *Weltalter*-Druck vorliegt – hat sich Schelling einem ausführlichem Studium astronomischer Bücher unterzogen.

¹³ Schelling hatte schon im MS ULT⁴ Bogen III. In: *Weltalter-Fragmente*. A.a.O., S. 222f. ausdrücklich auf Anfang und Ende sowohl der Erde als auch der Welt Bezug genommen, auch wenn er von Big Bang und Entropie noch keine Ahnung haben konnte. – Inwiefern Schelling hier an Kepler anschließt, würde eine eigene Studie verdienen.

¹⁴ Vgl. den ausführlichen Bericht zu Schellings Philosophie der Zeiten in den *Weltaltern* von Axel Hutter: *Metaphysik als Metachronik. Schellings Philosophie der Zeit*. In: *Zeit: Anfang und Ende. Ergebnisse und Beiträge des Internationalen Symposiums der Hermann-und-Marianne-Straniak-Stiftung*, Weingarten 2002. Sankt Augustine: Academia, 2004, S. 257–268. – Die Online-Dissertation von Gang Xian: *Schellings Idee der Weltalterphilosophie*. A.a.O. liefert keine neuen Erkenntnisse und darüber hinaus haben sich einerseits einige Fehler eingeschlichen und andererseits bewirkt die starke Polemik von Seiten des Autors z. T. gerade das Gegenteil von dem, was sie erreichen will. Die einzige aufgestellte These, dass Schellings *Niederlassung 81* im Jahr 1814 verfasst worden sei, wird argumentativ im Laufe der Arbeit nicht begründet und sollte daher auch von der Forschung nicht weiter getragen werden. Leider stellt Xians Arbeit die letzte große Veröffentlichung zu Schellings *Weltalter-Fragmenten* dar, weshalb eine gewisse Auseinandersetzung mit ihr notwendig bleiben wird.

¹⁵ Vgl. zu dieser Problemstellung Jens Lemanski: *Philosophia in bivio. Über die Bedeutung des Fragmentenstreits für die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus*. In: Georg Lukács. *Kritiker der unreinen Vernunft*. Hrsg. v. Britta Caspers u. a. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2010, S. 85–107. – Das Problem eines Übergangs von der Einheit in die Zweifelt (Fichte) bzw. eines Übergangs von der Logik in die Natur (Schelling um 1804/ Hegel ab 1817) wird schon in der ersten Fassung explizit angesprochen (Vgl. F. W. J. v. Schelling: *Die Weltalter* (Druck I, 1811). In: Ders.: *Die Weltalter-Fragmente*. A.a.O., S. 55) und auch scheinbar problemlos gelöst (ebd., S. 37ff., S. 55ff.). Schelling scheint dagegen mehr Probleme bei den Epochen-Übergängen, also vom Nichts zur Gottheit (ebd., ab S. 14) und von der willensgetriebenen Gottheit zum persönlichen Gott (ebd., ab S. 53), und bei dem Übergang vom ersten zum zweiten *Weltalter* zu haben, bei dem die Erzählungen jeweils abbrechen.

¹⁶ Vgl. Robert Gibbs: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton: Univ. Press, 1992, S. 41ff.

¹⁷ Jürgen Habermas: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Bonn: s. n., 1954. – Ders.: *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*. In: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964, S. 172–227.

¹⁸ Slavoj Žižek/ F. W. J. Schelling: *The abyss of freedom. Ages of the world*. 2. Aufl. Michigan: Univ. Press, 1999. – Ders.: *The invisible reminder. An essay on Schelling and related matters*. 2. Aufl. London: Verso, 2007.

¹⁹ Die These wurde erstmals von Horst Fuhrmans: *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806 bis 1821*. Düsseldorf: Schwann, 1954 vertreten und ist in der Forschung bis heute nicht ernsthaft kritisiert worden. Die hauptsächliche Diskussion nach Fuhrmans wurde erst durch die Frage ausgelöst, ob Schelling 1806 nun ein Bruch oder eine Vertiefung mit seinen bis dato veröffentlichten Werken arrangierte. Eine weitere These der Zäsur in Schellings Denken wurde durch Georg Lukács Studien erhoben: Lukács plädierte für eine radikale Wendung zum Irrationalismus seit der Schrift *Philosophie und Religion* von 1804. Wie ich zeigen konnte (Vgl. Jens Lemanski: *Philosophia in bivio*. A.a.O.), geht Lukács aber von einem problematischen Irrationalismus-Begriff aus, der darüberhinaus Lukács Einteilung in Rationalismus und Irrationalismus sprengt, weil auch die von ihm kategorisierten Rationalisten dieselben irrationalen Elemente beinhalten, wie Schelling auch. Dennoch weisen die 1804er Schrift und auch der Theismus ab 1806 thematisch schon auf die *Weltalterphase* hin, obgleich sie einem anderen Systementwurf zugehören, insofern sie keine Hinweise auf eine ‚System der Zeiten‘ und der Theogenese beinhalten. Diese konstitutiven Merkmale der *Weltalterphase* deuten sich erstmals in der *Freiheitschrift* an.

²⁰ F. W. J. Schelling: Briefwechsel 1786–1799. In: Ders.: Historisch-kritische Ausgabe. Abt. III, Bd. 1. Hrsg. v. I. Möller u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001, S. 23.

²¹ F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). A.a.O., S. 52. – Vgl. auch ebd., S. 67f. – Die hier vorgetragene These wird ausführlich diskutiert und begründet bei Axel Hutter: Das geschichtliche Wesen der Personalität. In: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität. Hrsg. v. Friedrich Hermanni u. a. Berlin: Akademie, 2004, S. 73–91.

²² Vgl. dazu den hervorragenden Aufsatz von Endre von Ivánka: Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregor von Nyssa). In: Altdeutsche und altniederländische Mystik. (Wege der Forschung, Bd. XXII) Hrsg. v. Kurt Ruh. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesell., 1964, S. 35–72. (zuerst erschienen in: Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie 11, 1936, S. 163–195.)

²³ Eine weitere Bedingung neben der Ebenbildlichkeit wäre, dass „im Menschen noch ein Bewußtseyn der vergangenen Zeiten“ schlummert, wodurch er „in lebendigem Bezug“ steht und das Vergangene nur erkennen braucht (F. W. J. v. Schelling: Frühestes Konzeptblatt. Gedanke der Weltalter. In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 189f.). – Auf die Theorie der Ebenbildlichkeit weist besonders Jürgen Habermas: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. A.a.O., S. 188ff. hin: Der Mensch ist „wie Gott und doch nicht er selbst – ein alter deus [...]“. Wahrscheinlich kann man diese alter Deus-Konzeption noch weiter zurückverfolgen als Habermas es tut, der erste Indizien dafür in Schellings 1804er Schrift Philosophie und Religion sieht; denn schon der Streit mit Fichte, der sich ab 1801 abzeichnet, ob das absolute Wissen des Menschen identisch ist mit dem göttlichen Absoluten selbst – Schelling beantwortet die Streitfrage bekanntlich mit Ja, während Fichte sie in der Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02 verneint –, legt schon eine alter Deus-Konzeption in der frühen Identitätsphilosophie nahe.

²⁴ F. W. J. Schelling: Die Weltalter (Druck II, 1813). A.a.O., S. 135.

²⁵ Zur Mitwissenschaft Gottes (conscientia Dei) und „Mitwissenschaft der Schöpfung“ (conscientia creationis) vgl. F. W. J. v. Schelling: Einleitungskonzept. In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 205f. – Ders.: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 200. – Da ich auf diesen Aspekt schon in mehreren anderen Studien hingewiesen habe, möchte ich nur daran erinnern, dass der conscientia-Aspekt ein wesentliches Merkmal der klassischen Deutschen Philosophie seit Jacobi ist und Fichtes späte Wissenschaftslehren das Thema deutlich bearbeiten.

²⁶ „Alles Göttliche ist menschlich, und alles Menschliche göttlich“ (F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 291. – Sowie Ders.: Einleitung zum zweiten Buch (Bogen XXXIb). In: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 248f. [Hier spricht Schelling ausdrücklich von einer „Analogie“.] – Ders.: Initia philosophiae universariae. A.a.O., S. 5. Schelling bezieht den Satz zunächst immer auf Hippokrates, führt aber in der Initia direkt danach Hamann an, von dem ihn Schelling übernommen haben dürfte, da Hamann den Satz selbst als Zitat des Hippokrates übernimmt.

²⁷ F. W. J. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). A.a.O., S. 56. – Gang Xian: Schellings Idee der Weltalterphilosophie. A.a.O., S. 54 behauptet einerseits, dass die „anthropologische Analogie“ von der dialektischen Methode bei Schelling unterschieden ist und andererseits, dass jene von dieser ab 1813 abgelöst werde: Die Unterscheidung ist durchaus berechtigt, allerdings spricht Schelling schon ausführlich in dem von K. F. A. Schelling sogenannten und datierten Frühesten Konzeptblatt und in Druck I von Dialektik, und zudem – das soll die folgende Tabelle zeigen – bleibt m. E. die anthropologische Analogie im Laufe der Zeit ungefähr konstant (Zur Bedeutung der Dialektik vgl. die kurze Zusammenfassung von Christian Iber: Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 215ff.).

Die von mir gefundenen Analogien zwischen Mensch und Gott bzw. Aussagen, die für einen Analogieschluss bedeutend sind, sind in den folgenden Tabellen kurz aufgeführt. Die Seitenzahl (= S.) und Zeile (= Z.) entsprechen F. W. J. Schelling: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O. Aufgrund der fehlenden Zeilenangabe in dem Editionen Schröters und K. F. A. Schellings werden zusätzlich die ersten vier Wörter des angesprochenen Satzes bzw. Abschnitts aufgelistet, dann die Art der Analogie (m = methodisch/ i = inhaltlich) und schließlich die Analogie kurz beschrieben:

Druck I (1811)

Seite, Zeile	Satzanfang	Art	Analogie
4,11–12	„Dem Menschen muß ein...“	i	göttl. Prinzip noch im Menschen
7,17–21	„Eben so kann der...“	i	Erfahrung des Göttl. im Menschen
10,14–17	„Doch vor allem in...“	m	Aufforderung, alles menschlich zu nehmen
15,27–28	„denn was im Menschen...“	i	Höchstes im Menschen und Gott gleich
19,18–19	„so würde er doch...“	i	Mensch und Gott bestehen nicht nur aus Liebe
22,4–6	„Denn er erzeugt sich...“	i	Wille erzeugt sich im Menschen und in Gott gleich
24,9–12 und 19–23	„So in den Gebirgen...“ und „Sollte der Urzustand des...“	i	Vergangenheit der Gottheit und der Menschheit gleich
40,3–12	„Dieß ist die Folge...“	i	Leiden & Schmerz beim Menschen und Gott gleich

50,8–17	„Der erste innig fühlende...“	i	Gegensatz im Menschen wie in Gott
56,9–16	„Der Begriff der Zeugung...“	i	Zeugung bei Gott und den Menschen
57,7–12	„Auch das Existierende sucht...“	i	Angst & Schmerz bei Gott und den Menschen
75,28–34	„Wirklicher Anfang kann nur...“	i	Gott & Mensch suchen den Anfang
84,33–85,1	„Wie Gott, so wird...“	i	Scheidung vom Sein beim Mensch und bei Gott
97,27–29	„denn der Akt jener...“	i	Zeugung bei Gott und den Menschen
100,25–28	„Denn auch Gott mußte ...“	i	Mensch & Gott sind erst virtualiter sie selbst
101,33–34	„Diese drey Stufen oder...“	i	3 Stufen der Freiheit bei Gott & Mensch

Druck II (1813)

Seite, Zeile	Satzanfang	Art	Analogie
112,14–15	„Dem Menschen muß ein...“	i	göttl. Prinzip noch im Menschen
116,12–16	„Ebenso kann der...“	i	Erfahrung des Göttl. im Menschen
132,33	„das ist im Menschen,...“	i	Höchstes im Menschen und Gott gleich
134,23–23	„Und wie im Menschen...“	i	Wille der nichts will in Gott & im Menschen
135,28–29	„Doch werden wir auch...“	m	Geschichte menschlich nehmen
136,16–18	„Ein vollkommenes Gleichniß würde...“	m	Mensch soll als Gleichnis des göttlichen Geschehens genommen werden
137,15–19	„Er erzeugt sich nicht...“	i	Erzeugung bei Gott und den Menschen
146,29–34	„Wollten wir uns für sie...“	i	urspr. Einheit wie schuldlose Kindheit
158,11–15	„Wir versuchen es, auch ...“	m	Versuch, alles Göttl. menschlich zu verstehen

Bruchstück (1814/15) SW I/8

Seite, Zeile	Satzanfang	Art	Analogie
200,11–12	„Dem Menschen muß ein...“	i	göttl. Prinzip noch im Menschen
204,2–6	„Ebenso kann der...“	i	Erfahrung des Göttl. im Menschen
207,19–21	„Gewiß ist, daß, wer ...“	i	eigene Geschichte gleich Geschichte d. (göttl.) Weltalls
231,23–27	„Ein Geschlecht kommt, das ...“	i	göttl. Systole & Diastole wie Kommen & Gehen des Menschengeschlechts
233,8–15	„Wie das Herz des ...“	i	Mensch & Gott verstummen gegen ein Höheres
253,18–28	„In jener wilden ...“	i	verneinende Bewegung wie beugender Muskel
265,4–7	„Die ewige Natur ist...“	i	Gott & Mensch haben Leib, Seele und Geist
276,16–26	„Dürfen wir nun das ...“	i	(göttl.) Wesen wie Künstler
291,17	„Alles Göttliche ist menschlich ...“	i	Göttliche gleich menschliche und v.v.
293,9–15	„Wenn nun jedes organische...“	i	Menschl. & Göttl. Wechsel v. Schmerz & Wonne
304,10–12	„Vergleichbar ist diese aus ...“	i	Göttl. Entschließung wie menschl. Freiheit
312,10–12	„Der Widerspruch ist entschieden ...“	i	Widerspruch im Menschen wie in Gott
313,4–6	„Wer sich diese Frage ...“	m	Antwort kann von Gott auf Mensch übertragen werden
335,17–29	„Schmerz ist etwas Allgemeines...“	i	Mensch & Gott leiden gleichermaßen

NL 81 (?) A.a.O.

Seite, Zeile	Satzanfang	Art	Analogie
167,15–17	„Der Proceß, den wir...“	i	Menschl. & Göttl. Prozess gleich
174,9–11	„Sehet ein Kind an...“	m	Schluss vom Kind zur reinsten Göttlichkeit
198,10–199,4	„Nun ist die natürliche...“	i	Geburtsangst bei (göttl.) Wesen & Menschen
230,6–9	„Das Naturleben im Menschen...“	i	Unruhe im Menschen und anfängl. Natur gleich

Die Tabelle behauptet nicht, vollständig zu sein. Über manche Textpassagen lässt sich streiten, inwiefern sie wirklich als Analogie oder Vergleich aufgefasst werden müssen. Besonders beim Bruchstück wurden einige unklare Passagen die Analogie betreffend weggelassen. Dennoch dürfte, wenn man die unterschiedliche Länge und den Drucksatz berücksichtigt, deutlich sein, dass Xians Behauptung, die anthropologische Analogie werde von der Dialektik abgelöst, sich nicht bewahrheiten kann, da allein NL 81 mit weitaus weniger Analogien heraus sticht. Da NL 81 bislang aber nicht abschließend datiert werden konnte, ist die Textfassung für Xians These nicht repräsentativ. Zudem taucht der Dialektikbegriff bei Schelling schon in den ersten Weltalter-Fassungen auf und wird bis zum Ende derselben Kritik unterzogen. Meine These lautet vielmehr, dass sich die Weltalter in allen Fassungen einer anthropologischen Analogie gleichermaßen bedienen.

²⁸ F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 207f., S. 297, S. 323.

²⁹ F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 335: „Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit.“ – Vgl. auch Ders.: Das Wesen der menschlichen Freiheit. In: SW I/7, S. 403f. – F. W. J. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). A.a.O., S. 40.

³⁰ Vgl. F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 43 bzw. Bruchstück. In: SW I/8, S. 339: „In der Beschreibung jenes Urzustandes hatten wir nur das allgemeine Schicksal einer sich aus eigenen Kräften und ganz für sich selbst entwickelnden Natur vor Augen. Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft auch Gott; der ersten Natur aber in ihrer schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen, sie muß diesen Zustand allein und für sich durchkämpfen.“ – Vgl. auch Ders.: Das Wesen der menschlichen Freiheit. In: SW I/7, S. 399. – Im Unterschied zu den Weltaltern finden sich aber in der Freiheitsschrift noch Ansätze, die einen Kontrast und eine Differenz zwischen Mensch und Gott explizieren und bei denen die Analogie gerade außer Kraft gesetzt ist (Vgl. Axel Hutter: Das geschichtliche Wesen der Personalität. A.a.O., bes. S. 77ff.) – gerade daran zeigt sich der Unterschied zwischen der Weltalterphase ab 1810/11 und der vorhergehenden.

³¹ F. W. J. Schelling: NL 81. A.a.O., S. 167.

³² Der Übergang vom Bewusstlosen zum Bewussten wird besonders beschrieben bei Vgl. F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 24, S. 40ff., S. 44. – Ders.: Die Weltalter (Druck II, 1813). In: ebd., S. 136f., S. 183. – Ders.: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 262, S. 279, S. 292, S. 337. – Ders.: Stuttgarter Privatvorlesungen. In: SW I/7, S. 433. – Ders.: Einleitung zum zweiten Buch (Bogen XXXIa). In: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 243. – Vgl. weiter die Zitatzusammenstellung bei Gang Xian: Schellings Idee der Weltalterphilosophie. A.a.O., S. 128ff.

³³ Eine Parallele Schellings zu Sigmund Freud attestieren Odo Marquard: Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapie in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. In: Probleme mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, S. 85–107. – Daran anknüpfend attestiert auch Axel Hutter: Die Vernunft in der Anamnese. Schellings Philosophie der Psyche und die Anfänge der Psychoanalyse. In: Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993, Hrsg. v. H. F. Fulda u. a. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994, S. 530–545 beiden Denkern eine „anamnetische Vernunft“ als Teil der geschichtlichen (ebd., S. 545. – explizit zu den Weltaltern: ebd., S. 536ff.).

³⁴ Ein kurzen Überblick über die ‚Gott-ist-tot-Problematik‘ gibt Eugen Biser: Gottes Tod (Art.). In: Historisches Wörterbuch der Philosophie (= HWPh). Hrsg. v. J. Ritter u. a. Basel: Schwabe & Co., 1971ff., Bd. 10, Sp. 1242–1245. Zu Heidegger vgl. ergänzend den Aufsatz von Kurt Rainer Meist: Gott selbst ist tot. Über Hegels und Heideggers Auseinandersetzung mit der atheistischen Reflexion des modernen Gottesgedanken. In: Freiheit Gottes und Geschichte des Menschen. Essen u. a.: Plöger, 1993, S. 117–219.

³⁵ Dass Schellings Theismus in den Weltalter dennoch die These eines Atheisten ist, hatte schon Friedrich Heinrich Jacobi in seiner Streitschrift Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung geahnt, der die Verbindung von wissenschaftlichem Naturalismus und Theismus kritisierte, da letzterer nicht das Produkt einer wissenwollenden Philosophie sein kann, sondern nur im Element des Glaubens beheimatet sein dürfte. Mit Jacobi ließe sich also eine Lesart der Weltalter veranschlagen, bei der der atheistische Autor einen Theismus begründet, um per Analogieschluss Auskunft über die ‚vorweltliche Vergangenheit‘ geben zu können. Zwar hätte Schelling auch den Theismus vermeiden können und stattdessen von der unpersönlichen Materie auf ein unpersönliches Absolutes schließen können, das man freilich den Namen ‚Gott‘ auch hätte geben können, dann wäre Schelling aber in einen Pantheismus hineingeraten, gegen den er sich ausdrücklich in allen größeren Weltalter-Fragmenten verwahrt (Vgl. dazu Horst Fuhrmans: Schellings Philosophie der Weltalter. A.a.O.).

³⁶ Nur so lässt sich beispielsweise die Frage innerhalb des Vergangenheit-Buchs verstehen, wie schon jetzt etwas „zur Vergangenheit geworden“ sein kann, die F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 53 anführt und auf S. 59 beantwortet („Was aber seyend in sich beziehungsweise auf Anderes als nichtseyend gesetzt ist, ist als vergangen gesetzt.“). Auch die Rede von der Gegenwart in der Vergangenheit (ebd., S. 62) lässt sich m. E. nur so erklären, dass es jeweils drei

Zeitepochen in den drei Weltaltern gibt.

³⁷ Damit sind die beiden Epochen, Gottheit und Gott, in Druck I gemeint (siehe oben).

³⁸ Inwiefern Schelling selbst den Tod Gottes thematisiert, kann hier nicht ausführlich behandelt werden, zumal das Weltalter der Zukunft nicht geschrieben wurde. Die These, dass der Tod Gottes aber nicht in der eigentlichen Zukunft, sondern im Weltalter der Gegenwart schon als Golgathageschehen erfolgt ist – die einzig verdächtige Textstelle wäre m. W. SW I/5, S. 454 –, würde sich zwar durch die lutherische Lehre von der *communicatio idiomatum* dogmatisch legitimieren, dennoch scheint es, als sei der einzige Patripassianismus, den Schelling explizit vertritt, allein auf die Geburt Gottes beschränkt (Vgl. Karl Rosenkranz: Schelling. Vorlesung gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg. Nachdruck. Aalen: Scientia, 1969, S. 357). Die von Schelling entworfene Trinitätslehre entschärft die Frage nach einem möglichen Tod Gottes in der Gegenwart aber. Zudem müsste man sich fragen, ob die dreiteilige Weltalter-Lehre nicht gesprengt wäre, wenn der vom radikalen Theismus geforderte Tod Gottes schon im zweiten Weltalter der Gegenwart geschehe. Parusie, Apokalypse, ja die ganze Eschatologie, die nur ein Übergang ins letzte Weltalter wäre, würden ja ebenso wie dieses ausgespart bleiben. Wären nicht dann, wenn Schelling Gott nicht im Weltalter der Zukunft sterben lassen würde, der Beginn des Christentums das Ende des Theismus und damit der Beginn eines weit über den Atheismus hinausgehenden Nihilismus?

³⁹ F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 260. – Ders.: NL 81. A.a.O., S. 229.

⁴⁰ F. W. J. v. Schelling: Frühestes Konzeptblatt. Gedanke der Weltalter. In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 199.

⁴¹ Man bedenke, dass mit Schellings strikter Trennung von Gottheit und Gott, nicht jene mit diesem sterben muss.

⁴² Vgl. F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Druck 1 (1811). In: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 35, S. 57, S. 66. – Vgl. ferner Ders.: Überleitung zum zweiten Buch (Bogen XXXVIII). In: ebd., S. 242. – Ders.: Anfangsfragmente des zweiten Buches (Bogen XA II). In: ebd., S. 264. – Ders.: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 334. – Ders.: NL 81. A.a.O., S. 197. – Ein Zusammenfassung der expansiven und kontraktorischen Bewegung in den Weltaltern findet sich bei Christian Iber: Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. A.a.O., S. 223ff. – Zu beachten ist auch Jürgen Habermas: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. A.a.O., S. 184ff.: Habermas hebt besonders drei Topoi der Kontraktion in den Weltaltern hervor: 1) Die tymotische Natur in Gott, 2) der Rückzug Gottes in sich selbst, der an das Zimzum der luranischen Kabbalistik anknüpft (eine Lehre, die von Oettinger und Jacobi überliefert zu sein scheint), 3) der Abfall des Adam Kadmos. – Besonders zu Punkt 2 wäre es interessant, eine Untersuchung anzustellen, ob es eine Verbindung der neuplatonischen Emanations-Interpretation von Aristoteles' *De coelo* zu Isaak Luria gibt, da Jacobi in der Lehre des Spinoza sowohl auf die antignostische emanation *ad intra Dei*, als auch auf die Ensoph-Lehre der Kabbalisten eingeht.

⁴³ Vgl. F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 320.

⁴⁴ Vgl. F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 231, S. 327. – Vgl. zu dieser Metapher den Artikel von Gabriele Malsch: Systole/Diastole (Art.). In: HWPh. A.a.O., Bd. 10, Sp. 869–872. Ergänzend muss dazu angeführt werden, dass auch schon Bengel in seinen Weltaltern die Metapher verwendet (Johann Albrecht Bengel: Welt=Alter darin Die Schriftmaessige Zeiten=Linie bewiesen und die Siebenzig Wochen samt andern wichtigen Texten und heilsamen Lehren eroertert werden, zum Preise des grossen Gottes und seines wahrhaftigen Wortes an das Licht gestellet. Esslingen: Schall, 1746, (III, § 9, g =) S. 71. – Einen methodischen Vergleich zwischen Bengel und Schelling werde ich in dem in Arbeit befindlichen Aufsatz Sinn und Endzweck der Menschheit geben.).

⁴⁵ Vgl. beispielsweise Wolfgang Dermtröder: Geburt, Leben und Tod von Sternen. In: Ders.: Experimentalphysik 4. Kern-, Teilchen- und Astrophysik. 3. überarb. und erw. Aufl. Heidelberg u. a.: Springer, 2006, S. 346–396.

⁴⁶ Zellen vermehren sich, indem sie sich teilen (Mitose). In verschiedenen Stadien dieses Vorgangs verdoppelt sich erst die DNA, dann der Rest des Zellinhaltes. Jede Mitose ist also eine Verdopplung einer Zelle. Wenn sich Zellen nun uneingeschränkt weiter teilen bzw. vermehren und kein kontrollierter Vorgang dafür sorgt, dass überschüssige Zellen entfernt werden, kommt es wie z. B. im Rahmen einer Tumorerkrankung zu störendem Gewebe.

⁴⁷ D. i. die Aufnahme von Gewebe in sog. Fresszellen (Phagozyten), die dieses dann intrazellulär abbauen.

⁴⁸ Das bedeutet eine Verminderung oder Unterbrechung der Durchblutung; daraus folgt ein Sauerstoffmangel im nicht mehr versorgten Gewebe (Hypoxie).

⁴⁹ Dass Schelling die Begriffe verwendet hätte, wenn er die Weltalter weitergeschrieben hätte, ist durchaus unwahrscheinlich. Obleich der Apoptose-Begriffe schon bei Hippokrates auftaucht, wird er erst 1842 von Karl Vogt wieder aufgegriffen und setzt sich erst zwei Dekaden später in der Medizin durch (Vgl. Aristidis Diamantis u. a.: A brief history of apoptosis. From ancient to modern times. In: Onkologie 2008, Nr. 31, S. 702–706, bes. S. 703 mit Tabelle 1). Zudem dürfte Schelling der Begriff ‚Necrosis‘ nur als Knochenbrand mit einhergehender Entzündungsreaktion bekannt gewesen sein.

⁵⁰ Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession 1930. 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, S. 1031. – Eine hervorragende Studie liefert Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 7., um ein Vorwort ergänzte Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, der allgemein den Tod Gottes und dabei die urprotestantische Verwendung des Begriffs untersucht (ebd., bes. S. 84f., S. 126ff.), die Ursprünge des westlichen Patripassianismus herausstellt (ebd., S. 85f.), die Textstellen bei Hegel in *Glauben und Wissen* und in der *Religionsphilosophie-Vorlesung* hervorhebt (ebd., S. 84, S. 87ff., S. 123) und dabei den „Übergang von der theologischen zur philosophischen Bedeutung des Wortes vom Tode Gottes“ festhält; da der Ausdruck zunächst das Gefühl sowohl des Protestantismus, des aufklärerischen Vernunftideals als auch des naturwissenschaftlichen Empirismus ist, das Absolute nicht im endlichen säkularisieren zu können oder zu wollen und stattdessen diesen *deus absconditus* in der Natur allein durch das *sola fide* zu offenbaren. In Bezug auf Hegel verweist dies dann auf das „unglückliche Bewusstsein“ und – hier darf man den Interpreten ergänzen – auf die Problematik „der andern Seite“ im *Phänomenologie-Kapitel* mit dem Titel *Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben*. Jüngel versteht den ‚Tod Gottes‘ bei Hegels damit zu Recht nicht als christologisches (wie etwa bei Karl Christian Flatt,

vgl. ebd., S. 125f.), sondern als ekklesiologisches Motiv (ebd., S. 95, Anm. 63), so dass die Frage nach einem möglichen Patripassianismus auch hier hinfällig wird (Vgl. aber auch S. 100ff.).

⁵¹ Vgl. Friedrich Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft 343. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (=KSA). Hrsg. v. Colli/Montinari. München: Dtv, 1999, hier: Bd. 3, S. 573: „[...] wir Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts [...].“

⁵² Zum Unterschied von historischen und spekulativen Karfreitag vgl. Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. A.a.O., S. 101–104.

⁵³ Friedrich Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft 343. In: Ders.: KSA, Bd. 3, S. 573.

⁵⁴ Ebd., S. 574.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Von höheren Menschen 2. In: Ders.: KSA, Bd. 4, S. 357: „Seit er [Gott – J. L.] im Grabe liegt, seid ihr [die höheren Menschen] erst wieder auferstanden. [...] Gott starb: nun wollen wir – dass der Übermensch lebe.“

⁵⁶ Vgl. Ernst Bloch: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, S. 120–167.

⁵⁷ Dass der Mensch kein transzendentes, sondern ein weltimmanentes Wesen werden kann, dürfte an der ersten Seite von Nietzsches Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn deutlich werden. Obzwar dieser Text noch keinerlei Ankündigungen zu einer noch kommenden Philosophie des Übermenschen aufweist, so zeigt er doch, dass die Weltzeit und damit die Weltgeschichte die „klugen Thiere“ genannt Menschen überleben.

⁵⁸ In Anbetracht der ewigen Wiederkehr scheint diese Prozedur der reduzierte Inhalt der sich immer wiederholenden Weltgeschichte zu sein.

⁵⁹ Der Aphorismus beginnt mit den Worten: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, [...]“ (Friedrich Nietzsche: Morgenröte 125. In: Ders.: KSA, Bd. 3, S. 480. – [Hervorhebung von mir, J. L.])

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Sofern bei Nietzsche der Übermensch die vakant gewordene Stelle Gottes einnimmt, tendiert das antike und das neuzeitliche Appetenzdrama zuletzt eher zur Komödie als zur Tragödie: Die Situation, die bei Diogenes als Anekdote aufgefasst wird, wird bei Nietzsche sogar zur frohen Botschaft.

⁶² Ebd., S. 481.

⁶³ Vgl. Friedrich Nietzsche: Morgenröte 125. In: Ders.: KSA, Bd. 3, S. 481: „Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“

⁶⁴ Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Von den Mitleidigen. In: Ders.: KSA, Bd. 4, S. 115.

⁶⁵ Das hier angesprochene Mitleiden klingt im Kontext nach der christlich-barmherzigen misericordia.

⁶⁶ Der hier angesprochene Mitleidsbegriff mutet eher nach einem neutralen, beinahe neugierigen compassio-Aspekt an, als nach einer misericordia (Zur begriffsgeschichtlichen Differenz beider Mitleidsbegriffe vgl. Andrea Anker: Am Leiden Gottes teilnehmen? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Mitleiden in Bonhoeffers Briefen aus der Haft. In: Mitleid. Konkretionen eines strittigen Aspekts. Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, S. 239–259).

⁶⁷ Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Der hässlichste Mensch. In: Ders.: KSA, Bd. 4, S. 331: „Ich warne dich auch vor mir. Du erriestest mein bestes, schlimmstes Räthsel, mich selber und was ich that. Ich kenne die Axt, die dich fällt. Aber er – musste sterben: er sah mit Augen, welche Alles sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Ober-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben. Er sah immer mich: an einem solchen Zeugen wollte ich Rache haben – oder selber nicht leben. Der Gott, der Alles sah, auch den Menschen: dieser Gott musste sterben! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.“

⁶⁸ Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Das Eselsfest 1. In: Ders.: KSA, Bd. 4, S. 391. – Obwohl die Gäste zwar zu „höheren Menschen“ werden, da sie das ‚Eselsfest‘ selbst erfinden, die Qualität nun also in der Quantität als enthalten gewusst wird (ebd., S. 393f. – eine Nähe zur linkshegelianischen Position ist hier durchaus denkbar), werden sie doch nicht zu Zarathustras Gefährten, wodurch die angesprochenen Hinweise auf den Tod Gottes nur bedingt die Philosophie Zarathustras oder auch Nietzsches darstellen.

⁶⁹ Peter Sloterdijk: Sphären I. Blasen. Mikrosphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, S. 14.

⁷⁰ Zur Metaphorik der Schäume vgl. Peter Sloterdijk: Sphären III. Schäume. Plurale Sphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 248f.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 574ff.

⁷² Ebd., S. 48.

⁷³ Vgl. ebd., S. 498: „Jeder Haushalt, jedes Paar, jede Resonanzgruppe bilden [...] Zellen im Schaum [...].“

⁷⁴ Ebd., S. 449: „Weil der menschliche Raum trotz seiner Abrundung in sich selbst unvermeidlich auch Invasionsraum bleibt, nimmt er die Züge eines kulturellen Immunsystems an. Was man Immunsysteme nennt, sind angeborene oder institutionalisierte Antworten auf Verletzungen. Sie beruhen auf dem Prinzip der Vorbeugung, das dem Prinzip Invasion zugeordnet ist. ‚Erfahrung besitzen‘ bezeichnet darum zunächst nichts anderes als die Fähigkeit des Organismus, Invasionen und Verletzungen vorherzusehen. Wo diese Vorhersicht in stehende Abwehrmaßnahmen übersetzt wird, entsteht ein förmliches Immunsystem, das heißt: ein Abwehrmechanismus, der typische erwartbare Verletzungen neutralisiert. Durch Immunsysteme bauen lernende Körper ihre regelmäßig wiederkehrenden Stressoren in sich selbst ein.“ – Vgl. auch die Definition in Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, S. 709: „Immunsysteme sind verkörperte bzw. institutionalisierte Verletzungs- und Schädigungsger-

wartungen, die auf der Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremden beruhen.“

⁷⁵ Peter Sloterdijk: Sphären III. A.a.O., S. 449.

⁷⁶ Zum Übergang der Mikrosphäre in die Makrosphäre vgl. Peter Sloterdijk: Sphären II. Globen. Makrosphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 166f., ferner: S. 185, S. 201.

⁷⁷ Ebd., S. 151f.

⁷⁸ Ebd., S. 156f. – Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern. A.a.O., S. 712: „Alle Geschichte ist die Geschichte von Immunsystemkämpfen.“

⁷⁹ Peter Sloterdijk: Sphären III. A.a.O., S. 271.

⁸⁰ Hans Blumenberg hatte im ersten Kapitel seiner Höhlenausgänge eine Entwicklungsgeschichte skizziert, die partiell in Sloterdijks Sphären I und im Anfang von Sphären II wieder aufgenommen wird. Auch Blumenberg berichtet zunächst von den „Ursprüngen des Lebens“ (Hans Blumenberg: Höhlenausgänge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 21), die sich sowohl im „ontogenetischen Trauma [...]“ der Geburt ausdrücken (Vgl. ebd., S. 20) und die er dann auf die „Einschnitte der Phylogenese“ überträgt, nämlich als „Übergang vom Meer aufs Land“ (ebd., S. 21). Der Mensch zeichnet sich im Laufe seiner Entwicklungsgeschichte dadurch aus, dass er eine „Wiederherstellung des Urmediums“ und somit einen „Wiedergewinn der Raumbherrschaft“ anstrebt (ebd., S. 23). Das zeigt sich besonders in der „urweltlichen Höhle“, in welcher der Mensch nicht nur den Tiefschlaf (Vgl. ebd., S. 27), sondern auch die Phantasie und damit den Mythos entwickelt (Vgl. ebd., S. 30ff.). In dem Schutz der Höhlen, seien es reale oder Kulturhöhlen, sprich professionalisierte ‚Institutionen‘, entsteht „das, was ganz spät erst ‚Intimsphäre‘ heißen sollte“ (ebd., S. 36). Der Auszug aus der Urhöhle hin zur „Welthöhle“ (ebd., S. 58, S. 231ff., S. 306ff.) ist bei Blumenberg ebenso wie bei Sloterdijk durch Probleme motiviert, die durch den menschlichen Metabolismus hervorgerufen werden (ebd., S. 64). Durch die angestrebte Rückkehr in den Ursprung entsteht u. a. das Schutz-Phänomen Stadt, welches bekanntermaßen „die Wiederholung der Höhle mit anderen Mitteln“ ist (ebd., S. 76).

Alexandre Koyré beschreibt in seinem Werk die „Zerstörung des Kosmos und die Geometrisierung des Raumes“ (Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, S. 8, ferner: S. 12, S. 49, S. 155). Die These vom unbegrenzten und dezentralisierten Universum taucht zunächst bei Nikolaus Cusanus auf (Vgl. ebd., bes. S. 18, S. 21), wird aber erst von Giordano Bruno argumentativ nachvollziehbar erklärt (Vgl. ebd., S. 45ff.). Während Nikolaus Kopernikus ein endliches, wohlgeordnetes und kugelförmiges Universum mit der Sonne im Zentrum und den Fixsternen am peripheren Pol beschrieb (Vgl. ebd., 38ff.), vertrat Thomas Digges die These, dass im kugelförmigen Fixsternhimmel die Wohnstätte Gottes sei und sie somit unendlich sein müsse (Vgl. ebd., S. 44ff.). Im Unterschied zum Cusaner und Nolaner hielt Johannes Kepler ein unendliches Universum für schrecklich (Vgl. ebd., S. 65, ferner: S. 28ff., S. 50). Seiner Meinung nach müsste man mit der Annahme eines unendlichen Universums unsichtbare Fixsterne postulieren (Vgl. ebd., S. 72f.), da überall Endlichkeit herrscht, wo eine Entfernung zu einem Stern besteht, und daher könne die äußerste Fixsternsphäre nicht unendlich sein (Vgl. ebd., S. 74). Auch die Anwendung des Fernrohrs in der Astronomie von Galileo Galilei, der ein dezentriertes, aber nicht notwendig unendliches Universum vermutete (Vgl. ebd., S. 92), konnte Keplers Meinung nicht ändern (Vgl. ebd., S. 75). Erst der Plenist René Descartes vereinheitlichte die vielen (Sonne-)Welten Brunos zu einer einzigen und machte so aus der endlichen, bewegten Welt und dem unbegrenzten und unbewegten Fixsternhimmel ein ätherisch-unendliches Universum (Vgl. ebd., S. 98ff.). Der Vakuist Henry More macht den Raum zu einem göttlichen Attribut und schrieb ihm alle metaphysischen Eigenschaften und ‚Namen‘ Gottes zu (Vgl. ebd., S. 138ff.). Die endliche Materie wurde somit vom unendlich Ausgedehnten umgeben (Vgl. ebd., S. 130). Gottfried Wilhelm Leibniz stellte sich zuletzt der Moreschen und Newtonschen Raumauffassung entgegen, da er sich einen absoluten und dazu leeren Raum nicht vorstellen konnte (Vgl. ebd., S. 217). Newtons benötigte seinen theistischen und ständig eingreifenden Gott nur noch, um die ‚geisterhafte Fernwirkung‘ der Gravitation in der Welt zu erklären, das Universum war für ihn aber unendlich und mit der Einführung des absoluten Raumes wurde die ‚göttliche Fixsternsphäre‘ für die mathematische Erklärung der physischen Welt unbedeutend (Vgl. ebd., S. 195ff.). Koyrés Fazit lautet daher, dass mit der Moreschen Übertragung der Gottesnamen auf das unendliche Universum und die spätestens mit Laplace vollkommen einsetzende Unbrauchbarkeit Gottes zur Welterklärung, eine Umbesetzung stattfindet, die den harmonischen und durch Gott wohlgeordneten Kosmos mitsamt seinem Schöpfer für unmöglich wie unnötig erklärt (Vgl. ebd., S. 248f.).

⁸¹ Peter Sloterdijk: Sphären III. A.a.O., S. 367.

⁸² Vgl. G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. H.-F. Wessels u. a. (PhB 414) Hamburg: Meiner, 1988, S. 120–157. – Ders.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. In: Ders.: Werke [in 20 Bd.] (= TWA). Auf der Grundlage der Werke 1832–1845 neu ed. Ausg. v. E. Moldenhauer u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, § 138, Zusatz = S. 260: „Sokrates stand in der Zeit des Verderbens der atheniensischen Demokratie auf: er verflüchtigte das Daseiende und floh in sich zurück, um dort das Gute und Rechte zu suchen.“ – Ders.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. In: TWA. Bd. 18, S. 448: „Der Peloponnesische Krieg ist entscheidend für die Auflösung des griechischen Lebens, bereitete sie vor; was politisch hier war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewußtsein.“

⁸³ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. A.a.O., S. 257f.

⁸⁴ Vgl. Peter Sloterdijk: Sphären II. A.a.O., S. 359. Auch am Ende des gesamten Prozesses tritt noch einmal ein glückliches Bewusstsein auf (Vgl. ebd., S. 75f.).

⁸⁵ Ebd., S. 391.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 394f.

⁸⁷ Ebd., S. 397. – Die These ließe sich auch anhand der Wand-Metapher fundamentieren, da sowohl Koyré als auch viele der von ihm zitierten Autoren der Neuzeit die Grenze des Universums als Wand oder Mauer bezeichnen (Vgl. Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 17, S. 50, S. 80, S. 82, S. 83, S. 107. – Vgl. auch Hans Blumenberg: Die Genesis

der kopernikanischen Welt. 3 Bde. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 32. – Hans Blumenberg: *Höhlenausgänge*. A.a.O., S. 206–235).

⁸⁸ Vgl. Peter Sloterdijk: *Sphären II*. A.a.O., S. 401ff.

⁸⁹ Ps 139,1–5: „HERR, Du erforschest mich und kennest mich./ Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es; du verstehst meine Gedanken von ferne./ Ich gehe oder liege, so bist du um mich und siehst alle meine Wege./ Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, HERR, nicht alles wissest./ Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir.“

⁹⁰ Vgl. die differenzierte Betrachtung bei Peter Sloterdijk: *Sphären II*. A.a.O., S. 466ff. – Vgl. auch Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 17f., S. 21, S. 40, S. 56f., S. 95, S. 99, S. 101ff., S. 111f., S. 115f., S. 132, S. 143. (– Aufgrund der herausgestellten Trennung der Akzidenzien erscheint die Darstellung von Koyré und Sloterdijk kein Säkularisierungspostulat zu beinhalten, das dem kritisierten Übergang der Attribute von Hans Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, S. 90ff. entsprechen könnte. Vielmehr setzt sich im historischen Verlauf die Unbegrenztheit gegenüber der Unendlichkeit durch.) – Vgl. ferner Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. A.a.O., S. 195, S. 265f., S. 281f. – Einen ersten Versuch der Harmonisierung von platonischer und christlicher Theologie könnte sich in der ersten theologischen Summa der christlichen Theologie, nämlich bei Dionysius Areopagita finden. Ich werde darauf aber an anderer Stelle eingehen.

⁹¹ Peter Sloterdijk: *Sphären II*. A.a.O., S. 414 nach Aristoteles: *De caelo* 294 8 a f.

⁹² Erste Anzeichen bildete seiner Meinung nach schon der späantike Plotinismus, „in dem die geistige Sphäre zum ersten Mal ausdrücklich mit dem Prädikat unendlich ausgezeichnet worden war.“ (Peter Sloterdijk: *Sphären II*. A.a.O., S. 555)

⁹³ Vgl. ebd., S. 536–581. Sloterdijk bezieht sich dabei auf den liber XXIV philosophorum (Vgl. auch ebd., S. 130ff.), wodurch er die These von Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 18–31 nicht nur stützt, sondern historisch präzisiert, da Koyré größtenteils nur die Interpretation des liber XXIV philosophorum bei Cusanus untersucht (ausgenommen ebd., S. 26).

⁹⁴ Vgl. F. W. J. Schelling: *Die Weltalter*. Bruchstück. In: *SW I/8*, S. 212: „Der Idealismus ist das allgemeine System unserer Zeiten, der eigentlich in der Leugnung oder Nichtanerkennung jener verneinenden Urkraft besteht. Ohne diese Kraft ist Gott jenes leere Unendliche, das die neuere Philosophie an seine Stelle gesetzt hat. Sie nennt Gott das schrankenloseste Wesen (ens illimitatissimum), ohne zu denken, wie die Unendlichkeit jeder Schranke außer ihm nicht aufheben kann, daß etwas in ihm sey, wodurch er sich selber abschließt, sich gewissermaßen für sich selbst endlich (zum Objekt) macht. Unendlichseyn ist für sich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen. Das Vollendete ist eben das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete.“ (– Daher ist einer der Leitsprüche der *Weltalter*, der in allen Hauptversionen angeführt wird (ebd., S. 235. – Ders.: *Weltalter-Fragmente*. A.a.O., S. 15, S. 133, S. 227): „Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos.“) – Schelling wiederholt die These, dass Gott eine „geometrische [...] Figur mit Grenzen“ ist noch bei *SW I/8*, S. 269, S. 324f. Die letztgenannte Textstelle ist von besonderer Bedeutung, da sie Sloterdijks Erzählung nicht nur stützt, sondern auch modifiziert, da Schelling explizit nicht die kopernikanische Wende für den Verlust der Vorstellung von einer geschlossenen Welt verantwortlich macht, sondern „das geistlose Gravitations=System der späteren Zeiten“ (Newton). Schelling selbst scheint sich daher in den *Weltaltern* wie in anderen Spätschriften (Vgl. *SW I/10*, S. 339–346, II/1, S. 493 u. a.) für eine geschlossene Welt auszusprechen.

⁹⁵ In den Worten Sloterdijks: „Denn wie kann die Vorstellung von einer Kugel, die ohne Zweifel erst durch eine finite Peripherie als solche ausgewiesen wird, noch Bestand haben, wenn diese sphaera unverhohlen als eine unendliche bezeichnet wird?“ (Peter Sloterdijk: *Sphären II*. A.a.O., S. 550)

⁹⁶ Ebd., S. 585.

⁹⁷ Friedrich Nietzsche: *Morgenröte* 125. In: Ders.: *KSA*, Bd. 3, S. 481: „Aber wie haben wir dies [den Mord an Gott – J. L.] gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“ – Vgl. dazu Peter Sloterdijk: *Sphären II*. A.a.O., S. 587. – Besonders Nietzsches Fragen, die sich auf die räumliche Orientierung beziehen, erinnern beinahe wortgetreu an die einschlägigen Formulierungen von Giordano Bruno, Johannes Kepler und Joseph Raphson (Vgl. dazu Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 48, S. 65, S. 182. – Vgl. dazu auch Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. A.a.O., S. 274, S. 434, ferner: S. 166ff.).

⁹⁸ Peter Sloterdijk: *Sphären II*. A.a.O., S. 588.

⁹⁹ Bei Alexandre Koyré wird der Tod Gottes nicht explizit genannt, klingt aber durchaus an, wenn er auf den letzten Seiten von der Abwesenheit Gottes und von der Unbrauchbarkeit Gottes spricht (Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 248f.). Auch wenn Sloterdijk vom ‚explodierenden All-Einen‘ spricht, ist dieser Gedanke bei Koyré in der Formulierung „die Weltblase wuchs und schwoll bevor sie platzte [...]“ (ebd., S. 8, ferner: S. 42) bereits angedacht.

¹⁰⁰ Der Begriff „ideal-realer Anstoß“ hat sich durch Ingeborg Schüsslers Fichte-Interpretation in die Philosophie eingebürgert. Der Ausdruck bezeichnet den motorischen Einfluss und Übergang einer idealen Instanz (Ich) zu einer realen (Nicht-Ich).

¹⁰¹ Michel Foucault: *Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, S. 46–56.

¹⁰² Wir beziehen uns im letzten Kapitel nur noch auf den Tod Gottes in einer atheistischen Denkweise. Ein konsequenter Theismus, wie beispielsweise bei Schelling, der annimmt, dass Gott real innerhalb der Weltzeit bzw. humanen Lebenszeit gestorben ist, müsste die im folgenden skizzierten Konsequenzen ebenso mittragen wie der Atheismus. Die moralischen Folgen von Gottes Tod sind für

Theisten wie Atheisten gleichermaßen verbindlich.

¹⁰³ Dies ist nicht das einzige Argument gegen die Rückkehr Gottes, da man sich auch auf immunologischer Ebene die Frage stellen kann, welchen Zweck dieser Gott überhaupt noch erfüllen sollte, d. h. ob die heutige Weltgesellschaft überhaupt noch eines gottgleichen Immunologiekonzepts bedarf. Der aufgeklärten Neuzeit ist klar, dass die verheerenden Angriffe auf den Menschen – und neuerdings auch auf seine Umwelt – zum Großteil selbstverschuldet sind und nicht aus einer Transzendenz kommen, die durch die Gottessphäre von der Menschenwelt getrennt ist. Das Ende des zwanzigsten und der Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts haben indiziert, dass die vormals schützenden Grenzen nur noch Rudimente eines längst vergessenen Immunzeitalters sind, da der Aggressor nicht mehr an der Peripherie lauert, sondern direkt im Zentrum zuschlägt. Eine zweihundert Jahre verspäte Phänomenologie des Geistes dürfte den Weg des Geisterreichs auch zurück verfolgen, da nach sloterdijkscher Perspektive die Penaten heutzutage mehr immunologische Stärke besitzen dürften als ein Weltgeist am Rande des Universums, der vor etwas Äußerem beschützt, was bekanntermaßen nur im Inneren hervorgerufen wird. Die Moderne verlangt nach immer niederen mikrosphärischen Immunsystemen, nicht nach immer höheren. Ein Gott am Rande der Welt nützt nichts, wenn die Bedrohung von Nebenan oder aus der eigenen Mitte kommt. Eine Verschiebung der Immunsysteme ins Private, in die Mikrosphäre wäre aber unnötig, wenn die Ethik ihr zuvor kommt bzw. ihre Funktion übernimmt. Sie scheint die Prophylaxe zu sein, die die künstlich-immunologischen Strategien überflüssig macht, da durch sie regelmäßige Schädigungen und Verletzungen nicht mehr notwendig erwartet werden.

¹⁰⁴ Vgl. Jens Lemanski: *Philosophia in bivio*. A.a.O.

¹⁰⁵ Vgl. Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: Ders.: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. 4. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007, S. 145–193, hier: S. 154.

¹⁰⁶ Mit dem Tod Gottes öffnet sich also nicht nur das Universum räumlich, sondern seine Unendlichkeit wird auch zeitlich nur noch durch die Konstitution des Kosmos selbst bestimmt und nicht mehr durch die Möglichkeit eines plötzlich in die Weltgeschichte eingreifenden höheren Wesens. Schon dadurch wird der Mensch dazu genötigt, sich moralisch selbst zu behaupten, denn diese chronologisch zumindest gefühlte Unendlichkeit wirft die Frage auf, wie der Mensch sich zeitlich in einer Welt einzurichten hat, die scheinbar nicht räumlich, sondern biosphärisch begrenzt ist.

¹⁰⁷ Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. A.a.O., S. 286, S. 324.

¹⁰⁸ Vgl. Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*. A.a.O., S. 71, S. 172ff.

Zu den Autoren

Jens Lemanski, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Homepage: http://www.philosophie.uni-mainz.de/1159_DEU_HTML.php

Kontakt: Leman001@uni-mainz.de

Eva Siepmann, Studentin der Humanmedizin im 8. Semester und Mitarbeiterin des Instituts für systematische Anatomie der Medizinischen Universität Wien.

Kontakt: eva.siepmann@meduniwien.ac.at