Bardo M. Gauly / Michael Neumann (Hrsg.)

EINBRUCH UMBRUCH AUFBRUCH

Königshausen & Neumann

Gauly / Neumann (Hrsg.)

Einbruch – Umbruch – Aufbruch

Konzeptionen des Unendlichen –
eine europäische Kulturkonstante?

Herausgegeben von

Christoph Böttigheimer, René Dausner,
Barbara Kuhn, Michael Neumann

Ein Forschungsprojekt der
Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

Band 5

Einbruch
Umbruch
Aufbruch

Unendlichkeitsentwürfe in Zeitenwenden

Herausgegeben von
Bardo M. Gauly
Michael Neumann

Königshausen & Neumann

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung durch

KU-interne Forschungsförderung proFOR+

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Pädagogische Stiftung Cassianeum

Pädagogische Stiftung Cassianeum in Donauwörth

Maximilian Bickhoff Universitätsstiftung

Maximilian Bickhoff Universitätsstiftung

Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel

ZRKG KU Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2024
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: skh-softics / coverart
Umschlagabbildung: René Magritte „L'art de la conversation" © VG Bild-Kunst, Bonn 2024
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7860-6
eISBN 978-3-8260-8555-0

www.koenigshausen-neumann.de
www.ebook.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Michael Neumann
Einleitung 7

Theo Kobusch
Der Begriff des Unendlichen in der antiken Philosophie 19

Nadin Burkhard
Epochenumbruch im spätantiken Kirchenbau:
Von der *domus* zur *ecclesia aurea* 31

Bardo Maria Gauly
Die Präsenz des Heiligen in der antiken Stadt und
im poetischen Text: Prudentius' *Märtyrerhymnen* 65

Manfred Gerwing
Neue Spiritualität im Spätmittelalter. Eine Skizze 85

Thomas Leinkauf
Struktur und Funktion von Tradierungsprogrammen
im Blick auf die Geschichte 107

Michael Neumann
Rousseau. Die Unendlichkeit der Wünsche 123

Gerhard Zimmer
Memorialkultur im Umbruch –
Das Grabmal für Alexander von der Mark 141

Paul Geyer
Die Romantik als Krise der Aufklärung und
Aufbruch in die Moderne 159

Julia Wiedemann
Das unvordenkliche Alter und die Zukunft der angelsächsischen «Rasse» 179

Richard Nate
Containing Multitudes: Anmerkungen zum Verhältnis von Entgrenzung und Ideologie in kulturkritischen Schriften der Moderne 197

Winfried Wehle
Absenz. Das Ende der Unendlichkeit als Anfang unendlicher Möglichkeiten – Mallarmé, Matisse, Pallazeschi, Yves Klein – 215

Michael Neumann

Einleitung

Zeitenwenden sind dem Unendlichen freundlich. Ob der Umbruch als Krise erlebt wird, in der ein für sicher gehaltener Boden bebt und reißt, oder als enthusiastischer Neubeginn, der ungeahnte Horizonte freisprengt, das Unendliche erhält in solch metaphorischen Szenarien leicht Gelegenheit für einen neuen Auftritt. Wo das Gewohnte, das Feste, das in seiner Wohlausgemessenheit Endliche birst oder aufbricht, wird Unendliches wieder vorstellbar. Insofern hat das Unendliche eine eigene Affinität zum Umbruch fester Ordnungen. Dem gehen die Beiträge des vorliegenden Bandes nach.

Vorstellungen von Unendlichem haben freilich auch innerhalb der Ordnungen ihren Ort. Man kann sich solche Ordnungen als große Rahmen vorstellen, die für die Zeitgenossen das Denkbare vom Undenkbaren trennen, das Machbare vom Unmöglichen, das Erlaubte vom Verbotenen, das Erträumbare vom Tabuisierten. Dabei ist eine Zeit oder Kultur selten homogen. Unterschiedliche Rahmenvorstellungen rivalisieren im Nebeneinander verschiedener Schichten, Stände, Klassen, ethnischer Gruppen, Religionen, Konfessionen, Ideologien. Konzepte und Imaginationen von Unendlichem gehören wohl zu jedem kulturellen Rahmen. Wird ein Ordnungsrahmen verdrängt, transformiert oder gesprengt, fordert das auch diese hergebrachten Konzepte und Imaginationen heraus. Im klassischen Griechenland etwa verfloss der Begriff des ‹Unendlichen› mit dem des ‹Unbegrenzten›. Das erweckte Misstrauen, denn wahres Sein wurde gestalthaft vorgestellt. Nach jener Zeitenwende, nach welcher später ein neuer Kalender datiert wurde, führt Plotin die negative Wertung des Unendlichen zwar fort, stellt ihr aber eine positive Wertung als Fülle Gottes gegenüber. Die christlichen Kirchenväter nehmen das Unendliche unter die Attribute Gottes auf.

Zu den Funktionen solcher Ordnungsrahmen zählt auch eine Qualität, die man metaphorisch gerne als ›Fundieren‹ bezeichnet. In der abendländischen und der europäischen Tradition werden die Menschen anscheinend von einem untilgbaren Bedürfnis angetrieben, die Welt im Ganzen wie die menschliche Existenz im Besonderen ‹auf festem Grund› zu wissen. Welche Erleichterung ist herauszuhören, wenn Goethes Faust zu Beginn des Zweiten Teils erwachend konstatieren kann (Vers 4681): «Du Erde warst auch diese Nacht beständig!» Und welches Entsetzen, wenn bei Büchner einem

Zeitgenossen der Französischen Revolution diese Sicherheit am Rande einer bloßen Pfütze abhanden kommt:[1] «Ja, die Erde ist eine dünne Kruste, ich meine immer ich könnte durchfallen, wo so ein Loch ist.» Die Philosophen, die, in verbreiteter Bildlichkeit, für ihre Gedankengebäude einen festen Boden, einen sicheren Grund oder ein solides Fundament suchen, wissen um dieses Bedürfnis. Der Bruch alter Ordnungsrahmen droht mit dem Verlust der existentiellen Fundierungssicherheit. Verweise ins Unendliche freilich provozieren Vorstellungen vom sicheren Fundament ebenso wie solche von aufklaffender Bodenlosigkeit. Ist ein fester Baugrund nicht

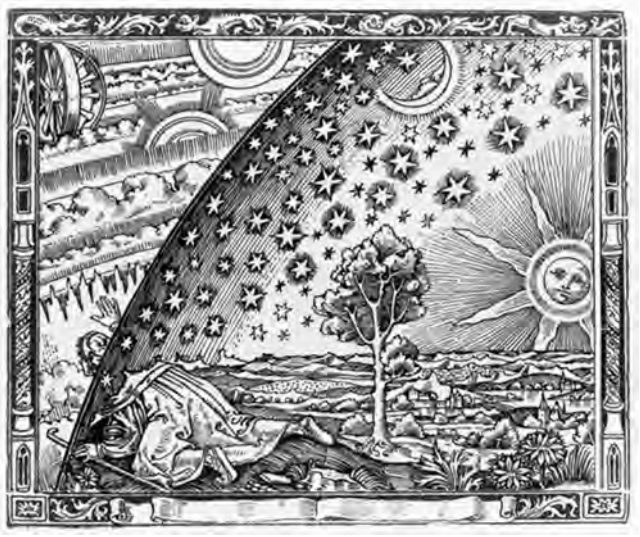

Abb. 1: Camille Flammarion: *L'atmosphère: Météorologie populaire*, Holzstich. Paris 1888, 163

mehr zu haben, findet der Mensch sich in der «transzendentalen Obdachlosigkeit» (Lukács) wieder, dann ist er endgültig in der Moderne angekommen.

Im Zeitenbruch wendet sich die neue von der alten Zeit nicht einfach nur ab. Die alte Zeit wird neu gedeutet und bewertet, ihre neuentdeckte Andersheit in den Vordergrund geschoben. Der Beginn einer neuen Zeit bringt in der Regel auch eine neue Vergangenheit und eine neue Zukunft hervor. Es bleibt jeweils zu prüfen, was dabei den Konzepten vom Unendlichen widerfährt. Als etwa Petrarca in seinem Rücken ein «finsteres» Mittelalter entdeckte, korrespondierte das der Erwartung, selbst an einem neuen geschichtlichen Aufbruch mitzuwirken. In diesem Fall ging der Aufbruch

---

1 *Dantons Tod*: Georg Büchner: *Werke und Briefe*. Münchner Ausgabe. München / Wien 1988, 95.

einher mit der Wieder- oder Neuentdeckung einer noch älteren, vom Mittelalter verdunkelten und verdeckten herrlichen Urvergangenheit, aus welcher der Neuaufbruch frische Kräfte ziehen sollte. Antike und christliche Konzepte des Unendlichen traten neben einander und wurden ihrerseits konfrontiert mit neuen Bewegungen spätmittelalterlicher Spiritualität und einer Neuschätzung des Irdisch-Endlichen, die nicht nur der Besinnung auf die vorchristliche Antike geschuldet war, sondern etwa auch dem erlösten Aufatmen nach der großen europäischen Pest. Aus der Katastrophenerfahrung wie aus dem Umbruchsbewusstsein wuchsen dem Unendlichen aber auch drohend-unheimliche Züge zu. Unabsehbares stürzt endliche Menschen leicht in Angst.

Die Neukonstruktionen von Gegenwart und Vergangenheiten werden selbst wieder Gegenstand der historischen Reflexion. Wo im Rückblick die Überschreitung jeder endlichen Grenze als der zentrale Antrieb von Renaissance und Neuzeit beschrieben wurde, fragt der Historiker auch nach dem Anteil des Rückblickenden. Der viel reproduzierte Stich, der den neuzeitlichen Durchbruch zu neuen, unabsehbaren Horizonten so schön anschaulich vor Augen stellt, stammt nicht aus der Renaissance, sondern aus einer *Météorologie populaire* des Jahres 1888 (Abb. 1). Er mag über die Selbstwahrnehmung der Menschen der Moderne, die die Renaissance als die heroische Gründung ihrer eigenen Gegenwart in Anspruch nehmen, mindestens so viel aussagen wie über die der Menschen in der frühen Neuzeit. Er demonstriert allerdings auch nachdrücklich, dass solche Selbstbeschreibungen und Geschichtsdeutungen ihre sinnordnende Wirkung nicht nur über begrifflich-systematische Ausarbeitungen entfalten, sondern mit durchschlagender Wirkung auch über Bilder, Praktiken und Narrationen. Hier wird angeeignet und verarbeitet, wo und wie die Menschen einer bestimmten Zeitgenossenschaft sich in Raum und Zeit verorten und mit welchen Ängsten, Wünschen und Hoffnungen sich ihre Gegenwart und ihre Zukunft aufladen. Unsere Tagungsreihe zum Unendlichen legt auf diesen Aspekt ein besonderes Gewicht.

Die großen historischen Umbrüche spielen auch eine Schlüsselrolle in den geschichtsphilosophischen Versuchen, der Abfolge von Reichen oder Zeitaltern in totalisierendem Zugriff Sinn zu verleihen. Seit das individuelle Leben nicht mehr in einer immerwährenden Gegenwart mit allenfalls diffusen Grenzen abläuft, wie in den «kalten» Gesellschaften (Lévi-Strauss), seit also historische Veränderungen mit ihren politischen, sozialen und kulturellen Umbrüchen ins Bewusstsein treten, versucht man, in diesen Veränderungen Muster zu finden, die auch Veränderung und Umbruch wieder überschaubar und verständlich machen könnten. Regelmäßige Abfolgen bestimmter Zustände (goldenes, silbernes, ehernes Zeitalter) wurden entworfen, von Ost nach West sich verlagernde *translationes* imperialer Zentren, aufsteigende Progressionen in der Richtung einer *perfectibilité*, Deka-

denz auf eine als verkommen wahrgenommene Gegenwart hin, und anderes mehr. Einen Sonderfall bildet das Christentum, das mit Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi den End- und Entscheidungspunkt seiner Heilsgeschichte gewissermaßen senkrecht in den Ablauf der irdischen Geschichte einschlagen lässt und so alle diesem Ereignis folgende Geschichte zum bloßen Interim herabsetzt: ein Welttheater, dessen Geschehen noch die Prüfungsbedingungen für individuelle Leben zur Verfügung stellt, das aber heilsgeschichtlich nicht mehr in Frage kommt. Chiliastische Bewegungen erwachsen wohl nicht zuletzt aus dem Bemühen, für die Erdengeschichte *post Christum natum* solch heilsgeschichtliche Relevanz zurückzuerobern. Daran haben dann bekanntlich auch neuere, nicht-christliche Geschichtsentwürfe angeschlossen.

Mit solch totalisierenden Geschichts-‹Bildern› versucht man, die unabsehbaren Erstreckungen der Erdenzeit durch Gestaltbildung zu bewirtschaften und ihnen, trotz aller Bedrohungen durch mythisches Chaos oder moderne Kontingenz, einen Sinn abzugewinnen. Auch hier freilich stellt sich die Frage nach dem Unendlichen: Ist die historische Gesamterstreckung letztlich doch als eine endliche vorzustellen, sei es von der Schöpfung bis zum Weltuntergang, sei es vom Urknall bis zur entropischen Erstarrung? Oder ist sie selbst unendlich, sei es als ewige Wiederkehr des Gleichen, sei es als ein chaotisches Gestöber ohne jedes Muster? Lassen sich zwischen diesen Alternativen noch weitere Möglichkeiten denken? Wo reichen die Maßstäbe, an denen die Endlichkeit der historischen Ereignisse, Abfolgen und globalen Muster bewertet wird, ihrerseits ins Unendliche? Endlich und Unendlich treten in derlei Konstruktionen in immer neue Konstellationen und Konflikte.

Vier Zeitenwenden sollen in diesem Band neben einander gestellt werden: die Spätantike, die Frühe Neuzeit, die ‹Sattelzeit› um 1800 und der Aufbruch zur Moderne. Nun sind die ersten beiden dieser Begriffe eigentlich als Epochenbezeichnungen vertraut. Das erinnert zum einen daran, dass die Frage nach epochalen Brüchen sich ihrerseits befragen lassen muss, wie sie es denn mit ‹Epochen› halte? Darauf sei hier mit Thomas Leinkauf geantwortet, dass Epochen zwar keine historischen Fakten sind, dass sich aber «historisch immer wieder – nicht nur semantisch-denominative, sondern reale – Gravitationszentren entwickeln, die es erlauben, für eine bestimmte Zeit die unter dieser Zeit begriffenen Ereignisse unter einen bündelnden hermeneutischen Index zu stellen.»[2] Zum anderen stellt sich die Frage, ob bestimmte Epochen in besonderem Maße als Zeiten der Umbrüche und der Transformationen charakterisiert werden können oder vielleicht von den

---

[2] Thomas Leinkauf: *Die Philosophie des Humanismus und der Renaissance*. München 2020 (Geschichte der Philosophie. Hg. Wolfgang Röd, Bd. 6), 13f.

Zeitgenossen selbst schon als solche wahrgenommen wurden. Antworten darauf werden in den folgenden Beiträgen angeboten.

Die Spätantike, die seit Montesquieu und Gibbon lange als eine Phase des Niedergangs betrachtet wurde, gilt in der neueren Forschung als Zeit einer bedeutenden Transformation. Ein wichtiges Moment dieser Transformation ist, so die These von *Theo Kobusch*, der Gewinn eines subjektiven Standpunkts. Aristoteles hatte ein aktuell Unendliches von einem potentiell Unendlichen unterschieden: Einen aktuell unendlich ausgedehnten sinnlichen Körper kann es nicht geben, aber es bleibt potentiell immer möglich, etwa einer bestimmten Linie oder einer bestimmten Zahlengröße noch etwas hinzuzufügen. Plotin hebt dann die Negativität des Unendlichen hervor: Es ist maßlos, unbegrenzt, ungestalt, unbestimmt. Im Reich des uns objektiv Vorgegebenen charakterisieren diese Bestimmungen das Schlechte: die Materie. Dem entgegen steht ein positives Unendliches: Gott, das Absolute als die Fülle der Wirklichkeit. Der von Aristoteles bis Plotin herrschenden objektiven Tradition des Unendlichen fügt Clemens von Alexandrien dann etwas Neues hinzu: Er bestimmt die unendliche Sehnsucht des Menschen als das Prinzip seiner Vernunft. In der theoretischen Vernunft herrscht sie als Neugierde, die freilich vor dem Unendlichen Gottes nie an ein Ziel kommen kann, immer ‹negative Theologie› bleibt. Die praktische Vernunft aber wird von der Sehnsucht zu einer unendlich fortschreitenden Verähnlichung mit Gott getrieben. So taucht in der christlichen Philosophie die menschliche Subjektivität auf.

Eine grundstürzende Veränderung zeichnet *Nadin Burkhardt* an den Bauten nach, in denen sich die christlichen Gemeinden versammeln und ihre Liturgien feiern. Zunächst geschah das in profanen Bauten, oft in Privathäusern. Im dritten Jahrhundert wurden dann wohl die ersten eigenen Kirchenbauten errichtet. Zur gleichen Zeit begann man, die Liturgie zu vereinheitlichen. Den eigentlichen Einschnitt brachte aber erst die Wendung Kaiser Konstantins zum christlichen Glauben im frühen vierten Jahrhundert. Konstantin begann in Rom und an anderen herausragenden Orten neue Kirchen von einer bislang nicht gesehenen Größe zu errichten. Die Grundrisse waren unterschiedlich; hier wurde experimentiert. Liturgischen Erfordernissen wurden eigene Bauteile zugewiesen; umgekehrt gab die Großzügigkeit der Bauten manchen liturgischen Vorgängen neues Gewicht. Aber auch die sich nun institutionalisierende Hierarchie der kirchlichen Ämter schlug sich architektonisch nieder. War die Kirche zunächst nur ein Versammlungsraum der Gemeinde gewesen, wurde sie nun zum Raum für die Gemeinde als dem Leib Christi und letztlich zum Haus Gottes: Der Kirchenraum wurde sakralisiert. Konnte der Altar früher ein einfacher, auch profan verwendeter Tisch sein, führte man jetzt eine eigene Zeremonie der Altarweihe ein. Am Ende dieser Transformation war jener Sakralraum entstanden, der im Kern bis heute die Vorstellung des Kirchenbaus bestimmt.

Zu den Charakteristika der Spätantike zählte Peter Brown auch die Heiligenverehrung. Im konstantinischen Bauprogramm wurden Kirchen mit Vorliebe über den Gräbern von Märtyrern errichtet; ebenfalls im vierten Jahrhundert entstand die literarische Hagiographie. Als Prudentius 404/405 im Rahmen seiner Werke auch seine Märtyrerhymnen publizierte, war die Zeit der Christenverfolgungen schon vorbei. Die Geschichten der Märtyrer waren zur identitätsstiftenden Erinnerung geworden, die die unerschütterliche Hinwendung zum Jenseits ähnlich drastisch vor Augen stellte wie die zeitgenössischen Asketen das durch ihre Lebensführung taten. Die Gläubigen erhofften sich von den Märtyrern Fürsprache, da sie ja als bereits zu Gott aufgestiegen galten. In den drei Märtyrerhymnen, die *Bardo M. Gauly* vorstellt, führt ein pilgerndes Ich seine Leser an Orte der Verehrung, Gräber oder Kirchen, an denen sie durch Bilder und Erzählungen mit den Leiden der Glaubenszeugen bekannt gemacht werden. So brachial diese Medien die Folterqualen aber auch vor Augen stellen, Bedeutung haben die vergangenen Geschichten und erinnernden Orte nur, indem sie die aktuell lebenden Gläubigen ihrem künftigen Heil näher bringen. Prudentius hat sich in seinen Gedichten in besonderem Maße als ein Schüler des Horaz erwiesen. Aber «Horazens Oden feiern die Gegenwart, Prudentius' Hymnen verweisen auf eine transzendente Vollendung.»

Die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit wird man heute nicht mehr so scharf ziehen wie im neunzehnten Jahrhundert, aber dass es sich um eine Wende handelt, dass in dieser Zeit wirklich Neues auftaucht, wird man kaum bestreiten. Ob man diese Zeit als ‹Krise› bezeichnen sollte, behandelt *Manfred Gerwing* mit skeptischer Vorsicht. Das Bewusstsein der Menschen war religiös geprägt, aber die Religion zeigte sich in dieser Epoche in vielen, gegenläufigen und widersprüchlichen Gestalten. Karl IV. wurzelte noch im *ordo* des Mittelalters, wusste seine Religion aber in einer repräsentativen Form zu inszenieren, die sich mit der neuen, auf Quantität und Leistungssteigerung setzenden «Do-ut-des-Frömmigkeit» der Bürger und Städter nicht schlecht vertrug. In strikten Gegensatz dazu trat die *devotio moderna*, die heute vor allem in ihrer niederländischen Form bekannt, zuvor aber schon in Böhmen aufgekommen ist. Diese neue Frömmigkeit nahm Maß am Ideal der Urkirche, griff auch auf den Weltverzicht der Mönche zurück, suchte Keuschheit, Armut und Gehorsam aber ohne Gelübde inmitten der ‹Welt› zu leben. Ihr böhmisches Hauptwerk, das *Malogranatum*, entfaltet die Kontemplation als ein Beziehungsgeschehen. Gott kommt von sich aus auf den Menschen zu und der Mensch antwortet darauf – über die drei Stufen von Reinigung, Erleuchtung und Einigung – mit der gänzlichen Hingabe seiner selbst. Daraus erwuchs eine individuell geprägte Frömmigkeit, die inmitten des raschen und vielfältigen gesellschaftlichen Wandels als eine ‹modernere› Frömmigkeit bestehen konnte.

Thomas Leinkauf lotet zunächst die Semantik von Bruch, samt ihren Variationen in Einbruch, Umbruch und Aufbruch, aus. Zu den Eigentümlichkeiten der Renaissance zählt, dass eine Epoche, die sich selbst aus dem Bruch mit dem vorangegangenen ‹Mittelalter› entstehen sieht, ausgerechnet von der ‹prisca sapientia› fasziniert wurde, die wie keine andere Lehre die Unverbrüchlichkeit ihrer Kontinuität ausstellte. Unter ‹prisca sapientia› verstand man eine umfassende Wahrheit, die den Menschen am Anfang aller Zeit offenbart und seither durch alle Epochen unversehrt tradiert worden ist. Die Zeiten wechseln, die Erkenntnisperspektiven wechseln oder mögen gelegentlich auch blind werden, aber bestätigende Neu-Offenbarungen, oder auch die Wiederauffindung verlorener Zeugnisse, halten die ‹Älteste Weisheit› in der Kette der Tradition intakt. Ihre Einzigartigkeit hängt in der antiken Welt an ihrem unvordenklichen Alter, im jüdisch-christlichen Denken an ihrer Herkunft vom sich offenbarenden Gott, in der magisch-alchemistischen Tradition an ihrem Mysterium, das nur auserwählte Weise durchdringen können. Gemeinsam ist ihnen allen die Überzeugung von einer Kontinuität, die an kein Ende kommen kann. In der Renaissance war diese Überzeugung weit verbreitet. Agostino Steuco hat sie 1540 als *philosophia perennis* gefeiert. Erst Bacon und Descartes haben den Blick zurück auf die ‹Älteste Weisheit› durch den Blick nach vorne ersetzt: den Blick auf ein durch Forschung unendlich wachsendes neues Wissen. Dieser Blick wird dann die Neuzeit beherrschen. Das menschliche Bedürfnis nach einem geheimnisvoll ältesten Wissen hat er freilich nicht auslöschen können, auch wenn es zunehmend durch die eher willkürlichen Werke eines esoterischen Wildwuchses befriedigt wird. Wäre es da nicht besser, das in der Kontinuität von zwei bis drei Jahrtausenden erarbeitete Wissen der *philosophia perennis* anzueignen und in unser modernes Wissen zu integrieren?

Der Begriff ‹Sattelzeit› unterstellt, «dass sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer topoi vollzogen, dass alte Worte neue Sinngehalte gewonnen haben»[3] und dass sich in diesem sprachlichen Bedeutungswandel ein grundlegender Wandel der Weltwahrnehmung anzeigt. Einer der Pioniere dieses Neuen war sicher Rousseau. Seine These, dass der Mensch von Natur aus gut, aber von der Gesellschaft korrumpiert sei, ist allgemein bekannt. Dass er, Rousseau, inmitten solcher Korruption die wahre Natur des Menschen dennoch erkennen konnte, will er der ungewöhnlichen Nähe seines Fühlens zur Natur verdanken. Die *Confessions*, so *Michael Neumann*, legen noch eine andere Quelle nahe: die Imagination. Rousseaus früheste Erinnerungen führen zur kindlich-enthusiastischen Lektüre von Romanen. Hier lernt er Menschen und Welt in einem romantisch-idealischen Licht kennen, und dieses Bild

---

[3] Reinhart Koselleck: Einleitung, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1. Stuttgart 1972, XV.

nimmt er dann zu einem Maßstab, dem keine reale Gesellschaft genügen kann. Der also verworfenen Gesellschaft setzt er romanhafte Wunschinseln entgegen: Kinderjahre ohne Berührung mit der Gesellschaft, die Kohabitation von leidenschaftlicher Liebe und tugendhafter Freundschaft in einer *ménage à trois*, einen Staat, der konfliktfrei aus dem Gemeinwillen hervorwächst. Dass er diese Wunschinseln als tugendhaft erweisen kann, macht sie der Realität überlegen. Dass die Imagination solchem Wünschen alle Hindernisse wegräumen kann, bläst den Einwand mangelnder Realisierbarkeit davon. Die Imagination kennt keine Grenzen. Sie gebiert immer neue Wünsche und überwindet jeden Widerstand. Was solche Unendlichkeit freilich für ihre Verwirklichungen bedeuten kann, begann man zu ahnen, als Robespierre seine Rousseau-Lektüre in Politik umsetzte.

1788-90 schuf Johann Gottfried Schadow in Berlin ein Grabmal für Alexander, den mit acht Jahren verstorbenen illegitimen Sohn Friedrich Wilhelms II. Das Grabmal stand in einem eigenen seitlichen Andachtsraum der Dorotheenstädtischen Kirche und war so eingebettet in deren christliche Bilderwelt. Sein eigenes Bildprogramm arbeitete aber, wie *Gerhard Zimmer* zeigt, durchwegs mit Motiven der Antike. Die Figur des liegenden Knaben ist einem schlafenden Eros nachgebildet. Vor den Seiten des Sarkophags stehen die Genien des Schlafes und des Todes, dargestellt als junge Männer in antikischer Nacktheit. Mit der – in Winckelmanns Sinne klassischen – Ruhe dieser Figuren kontrastiert die barocke Dramatik der Frontseite des Sarkophags, auf der ein Knabe, der erfolglos zu einer unbewegt sitzenden Athene drängt, vom geflügelten Chronos zum Tor in die Unterwelt gezogen wird. Im oberen Teil des Grabmals thronen die drei Parzen mit Lebensfaden und Buch des Schicksals. Kein einziger Hinweis deutet auf das christliche Jenseits. So bilden sich innerhalb eines noch stabilen traditionellen Kontexts, eines «dominierenden Framings», neue Vorstellungen von Tod und Unsterblichkeit aus, die zur Verfügung stehen werden, wenn die alte Vorstellungswelt einmal zerbricht.

Was *Paul Geyer* als ‹Romantik› bezeichnet, greift weit über eine einzelne Epoche hinaus. Er sieht die Moderne als einen Prozess der Rationalisierung, Ausdifferenzierung und Autonomisierung, der unweigerlich die älteren Sinnsysteme auflöst und die Identität des Individuums durch innere Intransparenz verdunkelt. Erste Spuren moderner Subjektivität findet er bereits bei Petrarca. Die Aufklärung, mit ihrem Ruf nach Freiheit, Mündigkeit, Verantwortung, überfordert dann dieses problematische, dank äußerer Zwänge und innerer Komplexität nur schwach autonome Subjekt nicht nur, sie verweigert sich schlichtweg, es in seiner radikalen Kontigenz überhaupt wahrzunehmen. Diese Kontingenz erkannte als erster Rousseau im *Discours sur l'inégalité*: Die Entstehung des Menschen mit all dem, was ihn von den Tieren unterscheidet, ist durchaus nicht notwendig gewesen; und was den Menschen ausmacht, ist keine unveränderliche ‹Natur›, sondern ein ge-

schichtlicher Prozess mit offenem Verlauf. Kontingenz statt Sinn und eine allenfalls schwache Autonomie – es nimmt nicht wunder, dass der derart «modernitätsgeschädigte» (O. Marquard) Mensch zur Romantik greift. Meist geschieht das allerdings nur als Kompensation und Verdrängung: in fundamentalistischer Religiosität, Kulturpessimismus, Materialismus, Zynismus, postmodernem Ausstieg oder Flucht in vorgeblich heile Welten der Geschichte oder Natur. Als legitim will Geyer nur eine «sentimentalische» (Schiller) Romantik anerkennen: eine hochreflektierte, künstlich-künstlerische Suche nach einem Ursprünglichen, einem Geborgenheit und Unmittelbarkeit Versprechenden, die aber nie vergisst, dass dieses Ziel unerreichbar bleibt. Ein solches Bewusstsein «hält die indirekt kritische Rückwirkung der Kunst- und Literaturgeschichte auf die entfremdenden und entfremdeten Bewusstseinsverhältnisse der Moderne wach. Alles andere wäre Kitsch.»

Aus dieser Perspektive beginnt die Geschichte zumindest des modernen Subjekts also bereits im vierzehnten Jahrhundert. Nun gehen die Meinungen über den Anfang der Moderne in der Forschung auch sonst ungewöhnlich weit auseinander, meist setzt man aber doch deutlich später an. Eine vergleichsweise herkömmliche Anfangszeit wären die Jahrzehnte um 1900. In diesem zeitlichen Feld lokalisieren zwar auch die folgenden Beiträge *cum grano salis* den Aufbruch zur Moderne, doch ist es aufschlussreich, dass auch sie immer wieder auf die Romantik zurückgreifen.

Das neunzehnte Jahrhundert war unter anderem das Zeitalter des Historismus. Die Erforschung der Geschichte zahlreicher Kulturen dieser Welt erschloss riesige Stoffmassen. Die Erforschung der Geschichte der je eigenen Nation sollte der nationalen Identität eine möglichst ausgreifende konkrete Gestalt verschaffen. *Julia Wiedemann* zeigt, wie für die englische Identität dabei durch den Ausgriff in «unvordenkliche» Zeiten die Historisierung wieder mythifiziert wurde. Schon um 1800 war Alfred der Große zur Symbolfigur einer angelsächsischen Identität aufgerückt, genealogisch erhöht zu einem Nachkommen Wotans. Im neunzehnten Jahrhundert trat dazu dann die Vorstellung einer angelsächsischen ‹Rasse›; der Begriff changierte noch zwischen einer biologischen Kategorie und einem Synonym für ‹Nation›. Carlyle und andere interpretierten Wotan als einen menschlichen Heros und historisierten so den Mythos wieder. Aber um 1900 verlängerten Autoren wie Walter Besant und Sharon Turner Alfreds Genealogie zurück bis zu Adam. Das Historische riss abermals auf ins Mythische. Das sollte auch die zeitgenössische Monarchie stärken und so kann man es nur als einen Akt mythisch-historischen Feingefühls bewundern, dass Königin Victoria in jenem Jahr 1901 starb, in dem man auch den 1000. Todestag von König Alfred feierte. Doch entgrenzt wurde das Historische nicht bloß rückwärts. Man erweiterte die englische Rasse auf die «English speaking peoples» und erwartete von deren Bund nicht nur die Verbreitung der Zivi-

lisation über die Welt, sondern auch die millenaristische Beschleunigung der Wiederkehr Christi. Die angelsächsische Geschichte rückte auf zur treibenden Kraft der christlich-kosmischen Heilsgeschichte.

Die Kehrseite solcher Erwartungen durchleuchtet *Richard Nate*. «Wo keine Götter sind, walten Gespenster», so zitiert er Novalis. Wo aber Götter hernehmen, wenn die christliche Kultur durch Naturwissenschaft und Aufklärung ihre Selbstverständlichkeit verloren hat? In seinem triadischen Geschichtsmodell prophezeit Novalis für die Zukunft eine «neue Geschichte» und «eine neue Menschheit». Mit Friedrich Schlegel erwartet er sie von der Imagination der Dichter. Eine neue Poesie werde Religion und Philosophie, eine neue Zukunft werde das Ursprünglich-Uranfängliche in sich aufheben. Ähnliches findet sich bei Coleridge und Wordsworth. In der Folge wird dieses Ursprüngliche dann auch auf Namen wie ‹Volk› oder ‹Rasse› getauft: Statt der Götter steigen Gespenster auf. Die Widersprüchlichkeit der romantischen Hoffnungen – eine Elite von Poeten oder das ‹einfache Volk›? eine unendliche Befreiung des Subjekts oder Volk bzw. Kultur mit authentisch festen Grenzen? – werden auch die großen Desillusionierer des neunzehnten Jahrhunderts nicht los. Darwin historisiert über die Evolution die ganze Naturgeschichte, unterstellt diese Geschichte dann aber wieder dem überzeitlichen Prinzip vom Kampf ums Dasein. Nietzsche entzieht sich der Rückfrage, warum wahr sein sollte, dass es keine Wahrheit gibt, indem er ins Lob des Schöpferischen flieht. Als Emerson und Whitman ihm darin folgen, wird sichtbar, dass diese Flucht auch über den Rückzug in die Natur oder das Lob der Grashalme nur immer wieder in die Willkür eines inkonsistenten Subjekts führt. Auch wenn konservative und reaktionäre Autoren ihre subjektiven Sehnsüchte mit prophetischem Gestus als unverrückbare Wahrheiten präsentieren, bleibt das bloß Maske. George Orwell hat den Zusammenhang präzise analysiert: Er baute den totalitären Staat in *Nineteen Eighty-Four* auf einem ideologischen Werterelativismus auf.

Ein völlig anderes Bild bietet sich, wenn die Kunst ihre Authentizität darin sucht, ganz nur zu sich zu kommen. *Winfried Wehle* nimmt die paradoxikale Radikalität einer avantgardistischen Kunst noch einmal ganz ernst. Avantgarde verkündet den restlosen Bruch mit allem Gegebenen. Wie kann sie danach noch zu Neuem kommen? Mallarmé verwirft alle Begriffsgebäude als rigoristische Fiktionen, die ihre Bedingtheit durch die Sprache verkennen. Diese kann keine erkenntnistheoretische Sicherheit bieten. Avantgarde realisiert das als Destruktion aller falschen Gewohnheiten und Sicherheiten. Es bleibt nur die Absenz von Sinn, von Gott, von allem Letzthinnigen. Aber Sprache kann der Einbildungskraft folgen, und das am reinsten in der Lyrik. Liegt die falsche Konsistenz illusorischer Gedankenentwürfe erst in Trümmern, eröffnet Kunst der Kreativität – auch des Lesers – ein Sein-Können durch die Sprache. Solche Sprache hält intransitiv das Bedürfnis nach dem Unendlichen lebendig, ohne die Absenz zu verraten,

das heißt ohne der Sehnsucht nach Endgültigem zu verfallen. Ein Beispiel bietet das Gemälde *Intérieur, bocal de poissons rouges* (1914) von Matisse. In der gegenständlichen Szenerie eines Zimmers mit Aussicht sperren sich die Tönungen der blauen Farbe – traditionell der Farbe des Unendlichen – jeder realistischen Erwartung an die Beleuchtung. Im Ordnungsraum der Kunst macht sich die Ordnung der Zeichen unabhängig von der Ordnung der Dinge. Der Betrachter muss sich von seinen Sehgewohnheiten trennen und die Komponenten des Bildes kraft seiner Imagination neu komponieren. Das Abbild weicht einem potentiell unendlichen Selbstgespräch der Farben. Kurz vorher (1911) gelang es Pallazeschi, mit seinem Roman *Il Codice de Perelà*, alle Lesererwartungen in die Irre zu schicken. Die Titelfigur ist kein Subjekt, sondern ein Schemen aus Rauch in einem Kamin. Nach oben führt kein Weg: Geist und menschliches Weltwissen haben zu nichts geführt. Also wendet er sich nach unten, ins konkrete Leben. Aber dort projiziert jeder auf ihn nur das eigene Vorurteil; am Ende wird er getötet. Als der Schemen aus Rauch gegen den azurblauen Himmel steigt, wird er von den Leuten sofort wieder beliebig gedeutet. Er aber hat die rechte Seinsart gefunden: leicht, durchlässig, wandelbar, nicht festzulegen, ein Bild der Kunst und der Imagination. Ein besonders radikaler Akt avantgardistischer Befreiung gelang Yves Klein, als er achtzehnjährig in Nizza den blauen Himmel signierte. Der Faszination der – im Azurblau aufgerufenen – Unendlichkeit kann der moderne Künstler nur im Akt der absoluten Negation nachgeben, der ihre Unverfügbarkeit eingesteht und besiegelt. Alle späteren Inszenierungen der blauen Farbe bleiben bloße Ableitungen seines «ersten und größten Monochroms». All die genannten Werke gelangen, fernab jeder Essentialisierung, zum Unendlichen durch Performanz. Gerade die Absenz von Gegenständlichkeit, Intention, Selbstreflexion eröffnet für den Betrachter eine nicht abschließbare Potentialität.

Mit dieser Tagung endete nach siebenjähriger Arbeit die Tätigkeit des interdisziplinären Forschungsschwerpunktes ‹Konzepte und Konfigurationen des Unendlichen›. Es war ein Unternehmen, das sich von vornherein weniger als eine systematische Durchdringung seines Themas verstand denn als eine Folge von Expeditionen in die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Würfe und Entwürfe, zu denen das Unendliche das europäische Denken und Imaginieren verführt hat. So soll und kann am Ende auch kein systematisches Resümee stehen. Immerhin scheinen mir vor allem die Beiträge von Richard Nate und Winfried Wehle doch auch die Reiseerfahrungen dieser sieben Jahre jeweils, aus ganz unterschiedlichen Perspektiven, zu bündeln.

Die Beiträge zu diesem Band sind aus den Vorträgen zu einer Tagung hervorgegangen, die am 13. und 14. Oktober 2022 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt stattgefunden hat. Der Dank der Herausgeber gilt der Universitätsleitung, dem Zentrum für Religion, Kirche und Gesellschaft, der Bickhoff-Stiftung und der Stiftung Cassianeum, deren

finanzielle Unterstützung Tagung und Band erst möglich gemacht haben. Ein besonderer Dank geht darüber hinaus an die Universitätsleitung für ihre kontinuierliche Unterstützung über so lange Zeit. Und in anderer Weise zu danken haben wir Laura Amato, Katja Guckenberger, Anna-Lena Held, und Emily Hettler für die Einrichtung der Manuskripte.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Camille Flammarion: *L'atmosphère: Météorologie populaire*, Holz-stich. Paris 1888, 163 (https://de.wikipedia.org/wiki/Camille_Flammarion#/media/Datei:Flammarion.jpg; abgerufen 3.7.2020).

Theo Kobusch

Der Begriff des Unendlichen in der antiken Philosophie

1. Von Anaximander bis Plotin: Das Unendliche in der objektiven Welt

Anaximander war, so berichten späte Zeugnisse, der erste, der das Prinzip aller Dinge das Unendliche oder Grenzenlose nannte. Nicht das Wasser oder sonst ein anderes bestimmtes Element kann als ein solches universales Prinzip angesehen werden, sondern nur eine «andere gewisse Wesenheit», aus der die Himmel und die Welten entstehen. Doch da nach Anaximander eine Art Kosmosgerechtigkeit alles durchwaltet, muss jede «Ungerechtigkeit» ausgeglichen und gebüßt werden, so dass das «Apeiron» nicht nur Ursprung des Entstehens von allem, sondern auch des zeitbedingten Untergangs ist.[1] Das Apeiron wurde von Anaximander mit Prädikaten bezeichnet, die später alle Gottesprädikate wurden: Es heißt «ohne Alter», «unsterblich», «unzerstörbar», «ewig». Aristoteles nennt es das «Göttliche».[2]

Der maßgebliche Begriff des Unendlichen stammt von Aristoteles. Er hat ihm den gesamten zweiten Teil des dritten Buches der *Physik* (III 4-8) gewidmet, so dass diese Kapitel als eine Abhandlung über das Unendliche angesehen werden können. Aristoteles rechtfertigt am Beginn der Abhandlung den naturphilosophischen Zugang zu diesem Problem: «Da zu den Gegenständen des Naturwissens die (ausgedehnten) Größen, der Prozess und die Zeit zählen, welche sämtlich entweder unendlich oder aber endlich sein müssen – wenn auch nicht alles unendlich oder endlich sein muss wie z.B. eine qualitative Bestimmung oder ein Punkt (denn von Derartigem ist vielleicht nichts notwendig das eine oder das andere) –, so ist es wohl angebracht, dass der Naturforscher Betrachtungen anstellt über Unendliches, ob es ist oder nicht, und wenn es ist, was es ist. Es gibt aber einen Hinweis, dass die Betrachtung über das Unendliche ein angestammtes Thema des

---

1 Anaximander: *Fragment 1–3*, hg. Hermann Diels / Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker* Bd. 1. Berlin 1951, 89.

2 Zu der Frage, ob das *Apeiron* materiell oder immateriell sei, und anderen damit zusammenhängenden Fragen s. H.B. Gottschalk: Anaximander's «Apeiron», in: *Phronesis* 10 (1965), 37–53. Auch das Thema der Kosmosgerechtigkeit ist sehr umstritten, vgl. Joyce Engmann: Cosmic Justice in Anaximander, in: *Phronesis* 36 (1991), 1–25.

Naturwissens ist. Denn alle berühmten mit solcher Art Philosophie Vertrauten haben über das Unendliche gehandelt, und alle haben es als ein Prinzip des Seienden festgesetzt».[3] Von der Tradition der Vorsokratiker her, die schon bald in der Antike «Naturphilosophen» genannt wurden, begründet also Aristoteles die Zuteilung des Unendlichkeitsthemas an die Zuständigkeit der Naturphilosophie.

Zugleich aber wird diese Tradition, ja die gesamte Tradition der Unendlichkeitsphilosophie, von Aristoteles kritisiert. Platon und die Pythagoreer sollen das Unendliche als ein selbständig Substantielles begriffen haben. Was Platon angeht, so ist das nicht recht nachvollziehbar. Wo sollte Platon das Unendliche in den Rang einer Substanz oder gar Idee erhoben haben? Vielmehr ist ein Hinweis von F.H. Jacobi zu bedenken, nach dem Platon das «Unendliche» «herabgesetzt» habe, weil der Mensch es nur als das «Unbestimmte» denken könne, das selbst nie wirklich sein, d.h. nie für sich Dasein haben, sondern nur – wie besonders im *Philebos* betont werde – unter der Gestalt des Mehr oder Weniger erscheinen könne.[4]

Doch wie immer es um das Unendliche bei Platon bestellt sein mag, gegenüber ihm und den Pythagoreern weist Aristoteles nach, dass es nur eine Bestimmtheit an einem Anderen sein kann. Er sagt: «Jetzt ist die Konsequenz zu ziehen, dass das Unendliche nur als Bestimmtheit an etwas möglich ist».[5] Eben deswegen kann es aber auch nicht Prinzip sein, wie die Naturphilosophen angenommen hatten. Prinzip kann vielmehr nur das sein, dem die Unendlichkeit als akzidentelle Bestimmtheit zukommt, etwa der Luft oder der Zahl. Jedenfalls ist so die Annahme der Pythagoreer zusammengebrochen, die annahmen, dass Unendlichkeit eine subsistierende Substanz sei. Allerdings sind auch jene Thesen einzelner Naturphilosophen nicht zu halten, nach denen bestimmte Körper wie die Luft oder andere Elemente unendlich sein könnten. Aristoteles zeigt mit vielen Argumenten ganz allgemein, dass ein unendlich großer, sinnlicher Körper unmöglich ist. Aus all diesen Überlegungen ergibt sich, dass «es im Modus der Wirklichkeit keinen unendlichen Körper gibt» (206 a7).

Auf der anderen Seite, so gibt Aristoteles in einer Art monologischen Streitgespräches zu bedenken, kann man die Unendlichkeit nicht «schlechthin» ausschließen wollen. Es würden sich etliche Adynata ergeben, etwa dass die Zeit als endlich gedacht werden müsste, dass Ausdehnungsgrößen nicht unendlich teilbar sein könnten, dass die Zahlenreihe nicht unendlich wäre. Was also ist zu tun, da keines von beiden möglich zu sein scheint? Es scheint weder möglich zu sein, ein Unendliches in der wirkli-

---

3 Aristoteles: *Physik* III 4, 202 b 30–203a 3 (Übersetzung mit einzelnen Veränderungen nach Hans Wagner: *Aristoteles, Physikvorlesung*. Darmstadt 1967, 65).

4 Vgl. F.H. Jacobi: *Die Denkbücher*. Hg. von Sophia Victoria Krebs (Nachlass 1,1,1). Stuttgart / Bad Cannstatt 2020, 109.

5 Aristoteles: *Physik* III 5, 204 a 29.

chen Welt zu finden, noch scheint es möglich zu sein, die Existenz jeglicher Unendlichkeit in der Welt zu leugnen. In dieser inszenierten Situation, da das Unendliche irgendwie ist und irgendwie nicht, sagt Aristoteles, bedarf es eines Schiedsrichters (*diaitetes*). Er meint wohl sich selbst. Denn das, was diese zugespitzte Situation nun entschärft, ist Aristoteles' berühmte Unterscheidung zwischen dem potentiell Unendlichen und dem aktuell Unendlichen. Die Ausdehnungsgröße ist tatsächlich im Modus der Wirklichkeit nicht unendlich, aber sie ist unendlich teilbar. Eine Zahlenreihe ist in der Wirklichkeit immer begrenzt, aber ich kann immer noch eines hinzufügen. Jede Zeiteinheit geht in der Wirklichkeit zu Ende, aber möglicherweise ist sie ohne Ende. Daraus ergibt sich zwingend *der* aristotelische Satz über die Unendlichkeit: «Es bleibt nur übrig, dass das Unendliche nur der Möglichkeit nach ist» oder dass es nur ein potentiell Unendliches gibt (206 a9–18). Ebenso zwingend ist aber auch die Folgerung des Aristoteles: Unendlich ist nicht das, was nichts außer sich hat – wie eine in sich ruhende subsistierende Substanz –, sondern gerade das, welches immer noch etwas außer sich hat (207 a1). Alexander von Aphrodisias ist gewissermaßen das verdeutlichende Sprachrohr der aristotelischen Philosophie. Was den Begriff des Unendlichen betrifft, so ist sein Hauptanliegen, den Unterschied zwischen dem potentiell und dem aktuell Unendlichen deutlicher zu machen, aber auch, ihn deutlicher zu begründen. Vom aktuell Unendlichen ist ganz im Sinne des Aristoteles vor allem dies zu sagen, dass es das nicht gibt. Hinter diesem «das gibt es nicht» verbirgt sich aber ein Großteil der aristotelischen Ontologie. Denn das, was «es gibt», muss durch einen Begriff (*logos*) bezeichenbar sein, der sich auf ein «Ding» in der Außenwelt, d.h. mit aktueller Existenz, bezieht. Nun gibt es aber kein Ding in der Außenwelt, das dem Begriff des «Unendlichen» «adäquat» (*epharmozei*) sein könnte.[6] Deswegen entnimmt

Alexander der aristotelischen Aussage, dass es «für kein Unendliches ein Sein gibt», die Unmöglichkeit der aktuellen Existenz des Unendlichen. Daher ist das Unendliche als Unendliches auch unerkennbar.[7] Der Begriff jedoch, demgemäß die Erkenntnis des Unendlichen erfolgt, ist in jedem Falle ein Endliches und Erkennbares. Das gilt auch für den Begriff, der, wie Alexander sagt, «die Natur und das Eidos» des Unendlichen, d.h. das «Unendlichsein», offenbart. Denn soweit das Unendliche durch einen offenbarenden Begriff erkennbar gemacht wird, ist es, als Erkanntes, nicht unend-

---

6 Alexander von Aphrodisias: *In Aristotelis Metaphysica*. Hg. Michael Hayduck (CAG I). Berlin 1891, 165,22: ὅτι οὐδέν ἐστι πρᾶγμα ᾧτινι ὁ τοῦ ἀπείρου λόγος ἐφαρμόζει, τῷ δηλονότι μηδὲν εἶναι ἄπειρον.

7 Alexander von Aphrodisias: *In Aristotelis Metaphysica* (Anm. 6), 165,20: οὐδὲ γὰρ τὸ ἄπειρον γνωστὸν καθὸ ἄπειρον.

lich, sondern endlich. Aber es bleibt dabei, dass das Unendliche als Unendliches unerkennbar ist.[8]

Hinter dieser verschiedenen Redeweise vom Unendlichen einerseits und dem Unendlichsein andererseits steckt Aristoteles' Unterscheidung zwischen dem konkreten Ding und seinem wesentlichen Sein. Im Falle des Unkörperlichen fällt beides zusammen: Seele und Seelesein ist dasselbe. Wo aber das konkrete Ding selbst etwas Zusammengesetztes ist wie beim «Menschen», der aus Materie und Form, d.h. aus Körper und Seele, besteht, tritt dieser Unterschied zwischen dem Sein des konkreten Dings und dem wesentlichen Sein auf. Mensch und Menschsein sind verschieden. Das erste ist zusammengesetzt, das zweite einfach. So auch beim Unendlichen: Das Unendliche ist als aktuell Nichtexistierendes auch aktuell unerkennbar, das Unendlichsein dagegen, d.h. das, was durch den offenbarenden, z.B. in der Form einer Definition offenbarenden, Begriff erfasst wird, ist selbst weder unendlich noch unerkennbar.[9]

Der aristotelische Hintergrund der Lehre von der potentiellen Unendlichkeit ist auch am Beginn der «christlichen Philosophie» in Alexandria erkennbar. Clemens von Alexandrien nennt das göttliche Eine im Namen der negativen Theologie ein «Unteilbares», das als solches auch «unendlich» ist, d.h. das nicht nur keine Teile hat, sondern auch nicht ein Ganzes genannt werden kann, so ähnlich wie im späteren Neuplatonismus das unpartizipierbare Eine kein «Ganzes» ist. Das Eine ist so ein Unteilbares, «deswegen aber auch unendlich, zwar nicht im Sinne des ‹Undurchschreitbaren› (*adiexiteton*), also kein potentiell Unendliches, aber doch als ein Ausdehnungsloses und Unbegrenztes, d.h. als ein aktuell Unendliches».[10]

Origenes hat offensichtlich nur den Begriff der schlechten Unendlichkeit, d.h. der potentiellen, vor Augen, nach dem das Schlechte und Böse unendlich genannt werden muss. Unendlichkeit in diesem schlechten Sinne kann der göttlichen Macht nicht zukommen, sonst wäre die göttliche

---

8 Alexander von Aphrodisias: *In Aristotelis Metaphysica* (Anm. 6), 165,15: ὁ γὰρ λόγος ὁ δηλῶν αὐτοῦ τὴν φύσιν καὶ τὸ εἶδος οὐκ ἄπειρος οὐδὲ ἄγνωστος. […] ἀλλ' αὐτός γε ὁ λόγος καθ' ὃν ἡ γνῶσις ἡ τοῦ ἀπείρου, οὐκ ἄπειρος.

9 Alexander von Aphrodisias: *In Aristotelis Metaphysica* (Anm. 6), 165,8: ὥσπερ τὸ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι διαφέρει, καὶ ἐπὶ πάντων ἐφ' ὧν τὸ πρᾶγμα σύνθετον (τὸ γὰρ εἶναι ἑκάστῳ κατὰ τὸν λόγον καὶ κατὰ τὸ εἶδος· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, τὸ δὲ ἀνθρώπῳ εἶναι ἁπλοῦν· κατὰ γὰρ τὸ εἶδός ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀσωμάτων ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ· ταὐτὸν γὰρ ψυχὴ καὶ τὸ εἶναι ψυχῇ· ἐπὶ δὲ τῶν ἐν ὕλῃ τὸ εἶναι ἐχόντων διαφέρει), καὶ τὸ ἄπειρον οὖν τὸ ἐνεργείᾳ ἄγνωστόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἀπείρῳ αὐτῷ εἶναι οὔτε ἄπειρον οὔτε ἄγνωστον.

10 Vgl. Clemens Alex.: *Stromata* V 12,81,6: ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας.

Selbsterkenntnis, d.h. das Umfassen des eigenen Selbst, nicht möglich. Unendliches aber ist seiner Natur nach unumfassbar.[11]

Die aristotelische Theorie des Unendlichen ist in der Philosophie Plotins präsent, und doch drückt Plotin ihr einen eigenen Stempel auf. Zunächst kann man die aristotelische Sicht der Dinge bei Plotin terminologisch nachweisen. Nach Aristoteles kann das Unendliche im Sinne eines «Undurchschreitbaren» aufgefasst werden. Plotin nimmt das auf. Er sagt programmatisch: Wer die Materie als das Unendliche ansieht, soll sagen, was das eigentlich ist: das Unendliche. Wenn es im Sinne des «Undurchschreitbaren», d.h., so dass man an kein Ende käme, verstanden wird, dann ist klar, dass es Derartiges nicht in der Realität gibt, und zwar weder als eine subsistierende Substanz noch als inhärierendes Akzidens (Enn. II 4,7,22).

Doch deutlicher als Aristoteles hat Plotin die Negativität des Unendlichen herausgestellt, indem er es neben andere Formen des nach griechischem Verständnis Negativen stellt. So wird das Negative des Maßlosen gegenüber dem Maßvollen sichtbar, das Unbegrenzte gegenüber der Grenze, das Ungestaltete gegenüber der Form, das immer Bedürftige gegenüber der Autarkie, das Indefinite gegenüber dem Definierten, das Nichtstehenbleiben gegenüber dem Stehenbleiben, das von außen Bestimmbare gegenüber dem Selbstbestimmten, das Unersättliche gegenüber der Sattheit, die Armut gegenüber der Fülle (Enn. I 8,3,15). Insofern alle diese negativen Bestimmungen jedoch kein Ansichsein haben, sondern einem anderen inhärieren, müssen wir ein Zugrundeliegendes denken, das gewissermaßen an sich selbst gestaltlos, grenzenlos, unendlich usw. ist, und das nennt Plotin die Materie. Sie ist das an sich Schlechte, das Negative selbst im Reich der vorgegebenen Formen und Gestalten.

Dieser Gedanke des objektiv Vorgegebenen ist für Plotins Denken von außerordentlicher Wichtigkeit. Die Welt des uns Vorgegebenen ist von der Welt in uns zu unterscheiden. Plotin unterscheidet in diesem Sinne die Hypostasen des Einen, des Geistes und der Seele, soweit sie die Stufen einer objektiven Welt darstellen, von denselben Hypostasen, soweit sie «in uns» Erfahrungsstufen bezeichnen.[12] Diesem Grundgedanken gemäß unterscheidet Plotin auch in Enn. I 8 («Woher das Schlechte?») zwischen dem Negativen und Schlechten in der vorgegebenen objektiven Welt, das als

---

11 Origenes: *De principiis* II 9,1. Hg. Herwig Görgemanns / Heinrich Karpp. Darmstadt 1976, 400–401. IV 4,8 p. 808–809. Zum Problem Péter Nemeshegyi: *La paternité de Dieu chez Origène*. Tournai 1960, 43ff.; Werner Elert: *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit*. Berlin 1957, 37ff.

12 Vgl. Theo Kobusch: Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik, in. Ludger Honnefelder / Werner Schüßler (Hgg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Paderborn 1992, 93–114, hier 99.

Krankheit, Hässlichkeit oder Armut sichtbar ist (I 8,5,20), von der «Schlechtigkeit» (*kakia*) in uns, d.h. dem moralisch Schlechten, d.h. dem Bösen. Jenes ist das «erste» Negative, während das Böse im eigentlichen Sinne nur das «zweite» Negative darstellt. Das bedeutet auch, dass die Seele nicht als solche böse ist, sondern gewissermaßen nur abgeleiteterweise. Plotin nennt sogar die Materie, also das, was wir uns als ein objektives Unendliches denken müssen, die Ursache des moralisch Bösen.[13] Beiden Arten des Negativen, sowohl der objektiv vorgegebenen bzw. als objektiv vorgegeben zu denkenden Materie als auch der Schlechtigkeit in uns, kommt in gleicher Weise die Bestimmtheit des Unendlichen, d.h. des Maß- und Grenzenlosen, zu.

Doch das ist nur die eine Seite des Unendlichen bei Plotin. Zugleich heißt es bei ihm: «Auch der Gott ist nicht begrenzt».[14] Das bedeutet, dass bei Plotin nicht nur die aristotelische Vorstellung eines potentiell Unendlichen aufgenommen ist, sondern auch die des aktuell Unendlichen im Sinne der Fülle aller Wirklichkeit, auch wenn der aristotelische Begriff des «aktuell Unendlichen» selbst bei Plotin nicht vorkommt. Diese Annahme stützt sich auf dementsprechende Charakterisierungen des Unendlichen. So, wenn Plotin sagt, dass «jene Wesenheit» «unendlich» ist – «denn begrenzt werden wir sie ja nicht nennen» – und unendlich hier so viel besage, wie dass sie gar keinen Mangel an etwas erleide, so dass sie auch jedem anderen präsent ist.[15] Wenn dann im weiteren Verlauf derselben Abhandlung «jene Wesenheit» als «das Eine» charakterisiert wird, also als das, dem die Wesensbestimmung des «Einen» zukommt, dann muss damit etwas gemeint sein, was in sich – und nicht etwa von außen bedingt – «unendlich» und vielheitlich ist und als eine Bestimmtheit erscheint, die sich selbst «umfasst». Hier erscheint Plotin als Vertreter einer Theorie des Absoluten als eines aktuell Unendlichen, die notwendig zur Begründung einer «Periechontologie» führt. Diese Abhandlung über das «Überallsein» des Seienden endet mit der Bemerkung, dass Himmel und Erde und alle Dinge sich diesem Absoluten «zuwenden», das in «quantitätsloser Unendlichkeit», d.h. in aktueller Unendlichkeit, bis ins Unendliche reicht (VI 5,12,35).

Die Schrift *Über Zahlen* (VI 6) fügt dem noch eine interessante Sicht der Dinge hinzu. Denn hier geht es auch in Auseinandersetzung mit den Stoikern um die Rolle des menschlichen Denkens, der «Epinoia». Die Zahlenreihe ist ja – ähnlich wie eine Linie – in dem Sinne unendlich, dass einer bestimmten Zahl durch das menschliche Denken immer noch eine weitere hinzugefügt werden kann. Die entscheidende Kritik Plotins an der Stoa

---

13 Vgl. Plotin: *Enn.* I 8,3–4. I 8,8,37–44. I 8,11,17. I 8,14,50.

14 Plotin: *Enn.* IV 3,8,38: Ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος.

15 Plotin: *Enn.* VI 5,4,13: Πάλιν δέ, εἰ ἄπειρον λέγομεν ἐκείνην τὴν φύσιν – οὐ γὰρ δὴ πεπερασμένην – τί ἂν ἄλλο εἴη, ἢ ὅτι οὐκ ἐπιλείψει; Εἰ δὲ μὴ ἐπιλείψει, ὅτι πάρεστιν ἑκάστῳ.