

Franz Josef Wetz

Staunen

Warum
existiert
überhaupt
etwas?



J. B. METZLER

Staunen

Franz Josef Wetz

Staunen

Warum existiert überhaupt etwas?



J.B. METZLER

Franz Josef Wetz
Gießen, Deutschland

ISBN 978-3-662-68606-5 ISBN 978-3-662-68607-2 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-662-68607-2>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert an Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2024

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jede Person benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des/der jeweiligen Zeicheninhaber*in sind zu beachten.

Der Verlag, die Autor*innen und die Herausgeber*innen gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autor*innen oder die Herausgeber*innen übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Frank Schindler

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Wenn Sie dieses Produkt entsorgen, geben Sie das Papier bitte zum Recycling.

Inhalt

Einleitung	9
Existenzerhellung	10
Bedeutsam oder belanglos?	12
Höchste Wissensquellen	13
Weder Metaphysik noch Weltanschauung	15
Kosmohermeneutik	16
I. Die Wirklichkeit	21
Merkwürdige Fundstücke	21
Inventur der Tatsachen	34
Hiersein ist merkwürdig	69
II. In der Fremde	91
Einsturz des Vertrauten	91
Nutzlose Sterne – Unnütze Räume	101
Sinnlose Welt	127
Feinde des Staunens	154
III. Rätselhafte Existenz	177
Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?	177
Anfang und Nichts	192
Alles	212
Das Wunder der Existenz	226
IV. Aufgeklärtes Staunen	247
Sehenswürdigkeit der Dinge	247
Vom Innenblick zum Außenblick	266
Vom Nahblick zum Weitblick	273
Vom Anblick zum Einblick	281
Fest des Staunens	289
Überwältigt	306

Existenzerhellung	317
Anhang: Heideggers ungeklärte Frage	321
Literatur	329

Sei erstaunt, verblüfft,
alles ist fremd, alles ist unerklärlich!

Ionesco



Einleitung

Ein Buch kann den Blick durch große Teleskope ins unermessliche Weltall nicht ersetzen. Dennoch geschieht beim Lesen dieses Buches fast das Gleiche: Man vertieft sich in einen Text und schaut durch kleine Buchstaben in grenzenlose Weiten.

Wie beim morgendlichen Aufwachen an einem fremden Ort so steht am Anfang dieses Leseabenteuers eine große Verwirrung: Wo bin ich hier eigentlich? Was soll das Ganze – mein Leben, unsere Erde, das Weltall? Wie sonderbar, dass überhaupt etwas existiert, und wie kurios, dass man eine Zeitlang dazugehört. Man weiß zwar nichts mit letzter Sicherheit über die wahre Beschaffenheit des großen Ganzen, jedoch wäre es unsinnig zu bezweifeln, dass es die Wirklichkeit gibt. Von geistesträger Benommenheit erwacht, hat die Welt ihre Selbstverständlichkeit verloren. Man beginnt über Erdball und Weltall zu staunen. Es wächst das Interesse an ihrem merkwürdigen Dasein.

Staunen ist ein Zustand meist angenehmer Erregung, eine Ergriffenheit, die leicht zu körperlicher Erstarrung führen kann. Hauptsächlich wird über Sachverhalte gestaunt, die mental überfordern und emotional überwältigen. Der typische Gesichtsausdruck eines erstaunten Menschen ist der offene Mund mit nach oben gezogenen Augenbrauen. Staunen bewegt sich zwischen Irritation und Kontemplation. Es stimmt nachdenklich. Häufig geht hiermit ein Gefühl von Ehrfurcht und Hochachtung einher. Wer staunt, ist beeindruckt, verblüfft, nicht selten begeistert. Allerdings ist Staunen keineswegs so jäh und drastisch wie eine Überraschung, stärker aber als bloße Neugierde. Staunen liegt irgendwo dazwischen. Im Extremfall ruft es Fragen mit maximaler Reichweite hervor: Was hat es mit allem auf sich? Wozu das Ganze überhaupt?

Normalerweise nimmt man die Wirklichkeit nicht auf diese Weise ins Verhör. Jeder weiß, dass die Dinge ringsum da sind. Nur bemerken es die meisten nicht. Ihre Routinen, Aufgaben und Nöte lassen für nachdenkliche Betrachtungen über das riesige Weltall kaum Zeit. Rastlos umgetrieben kommt der Einzelne in seinen Ruhephasen meist über ein paar Schweigeminuten nicht hinaus. Dabei ist es überaus lohnenswert, dem bloßen Dasein der Dinge mal für eine Weile besinnlich auf den Grund zu gehen.

Dieses Buch befasst sich mit einer ebenso manifesten wie latenten Dimension der Wirklichkeit: ihrer rätselhaften Existenz. Deren Oberfläche hat eine Tiefendimension, die häufig verkannt wird. Die Existenz der Dinge ist für die meisten so banal, dass sie diese regelrecht übersehen. Nicht dass man sie nicht

wahrnimmt, sie fällt nur nicht weiter auf. Hierfür ist sie uns einfach zu vertraut. Deshalb verblüfft sie fast niemanden. Im Gegensatz dazu möchte dieses Buch die Leser in ein Staunen über die bloße Existenz aller Dinge versetzen, ja ihnen sogar zu einer extrem dichten Wirklichkeitserfahrung verhelfen. „Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen“, so Goethe.¹ Doch damit uns die Wirklichkeit überhaupt berühren kann, müssen wir erst einmal lernen, unsere natürliche Reserviertheit ihrer Existenz gegenüber abzulegen. Statt klein wollen wir deshalb groß über die einfache Tatsache denken, dass es überhaupt etwas gibt.

Dies ist keine leichte Aufgabe, zumal das Buch seine Leser ja nicht bloß über die *seltame Existenz* alles Wirklichen staunen lassen möchte. Es strebt darüber hinaus ein *aufgeklärtes Staunen* an, das sich auf der Höhe der heutigen Philosophie bewegt und die modernen Wissenschaften berücksichtigt. Aufgeklärtes Staunen meint nicht ein durch Sacherklärungen beseitigtes Staunen. Aufgeklärtes Staunen bedeutet vielmehr ein auf seine Berechtigung hin überprüftes und somit der Sache angemessenes Staunen. Es geht also nicht nur um die Frage, ob etwas für uns erstaunlich ist, weil wir nicht oder noch nicht Bescheid wissen. Ebenfalls geht es nicht bloß darum, welche Phänomene einen außergewöhnlichen Sinnenreiz und Nervenkitzel hervorrufen oder Gefühle der Ehrfurcht und Bewunderung auslösen. Vorrangig soll ermittelt werden, ob die uns beeindruckenden Sachverhalte tatsächlich so verblüffend sind, dass sie verdienen, bestaunt zu werden. Damit soll über jedes spontane, naive, eventuell ungerechtfertigte Staunen hinausgegangen werden. Es geht um ein abgeklärtes, adäquates Staunen.

Existenzerhellung

Gerade das erstrebte objektive Staunen wird dem menschlichen Verlangen nach der prallen Intensität dichter Erlebnisse in besonderer Weise gerecht. In solch einzigartigen Erfahrungen werden mehr als nur persönliche Lebens- und Weltgefühle zum Ausdruck gebracht. Da das sorgfältig geprüfte Staunen vornehmlich in der Wirklichkeit verankert wird, besitzt es einen Erkenntnis erweiternden Wahrheitsgehalt. Dieser basiert auf nachweislichen Sachverhalten. Überschwänglich formuliert geht es um nicht weniger als um das gleichermaßen erkennbare wie erlebbare Wunder der Existenz alles Wirklichen. Das Buch formuliert mithin eine Existenzphilosophie spezieller Art.

¹ Goethe, Gespräche mit Eckermann 18.2.1829, S. 228.

Mit der herkömmlichen Existenzphilosophie werden die Namen Sören Kierkegaard, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul-Sartre, Albert Camus und Simone de Beauvoir assoziiert. Sie alle beziehen den Existenzbegriff ausschließlich auf den Menschen. Bei Sartre können wir lesen, dass die Existenz jedes Einzelnen seiner Essenz vorausgeht, was soviel heißt, dass jeder selbst bestimmen muss, wie er leben und als was er sich verstehen möchte. Heidegger und Jaspers wiederum schreiben, dass das Wesen des menschlichen Daseins in seiner Existenz liegt, was gleichfalls bedeutet, dass es dem Menschen aufgegeben ist, seine Existenz gemäß seinen Möglichkeiten zu verwirklichen. Im Unterschied dazu wird in diesem Buch der Existenzbegriff *zum einen* eher alltags-sprachlich, hiermit weniger anspruchsvoll, dafür aber umfassend gebraucht. Unter Existenz verstehen wir die schlichte Tatsache, dass etwas da ist, und dies gilt logischerweise von allem Wirklichen. Zu existieren ist wohl das wichtigste Definitionsmerkmal der Wirklichkeit. Einen Begriff Karl Jaspers aufgreifend, der dieses Wort ebenfalls lediglich für den Menschen reservierte, kann das Projekt auch „Existenzerhellung“ der Wirklichkeit genannt werden.

Zum anderen stimmt das Buch mit der Existenzphilosophie insofern überein, als sich hier wie dort der Einzelne von etwas ergreifen lassen soll, was ihn unbedingt angeht. In der Existenzphilosophie sind es die eigenen Möglichkeiten, die man entschlossen aufgreifen und verwirklichen möge, um ein authentisches, wahres, eigentliches Leben zu führen. Darum geht es auch hier. Im Unterschied zur Existenzphilosophie wird in diesem Buch aber der Vorrang der Praxis relativiert, indem das beschauliche, stillere Leben mal ausnahmsweise gegenüber der tätigen, aktiven Daseinsform bevorzugt wird. Zeitweilig darf der kontemplativen Lebensweise ein Primat eingeräumt werden, zumal wenn sie einer einzigartigen Wirklichkeitserfahrung auf der Spur ist.

Doch was kann bei der angekündigten Existenzerhellung schon so Wichtiges herauskommen? Warum soll ein solches Projekt aufregend sein? Was lässt sich an der Existenz der Dinge noch Bemerkenswertes erhellen, das über die triviale Feststellung hinausgeht, dass es sie gibt? So wäre die angestrebte Existenzerhellung doch lediglich eine Bekanntgabe des Offensichtlichen. Aber das Wenige, das uns die Existenzerhellung schauen lassen wird, ist so wenig nicht! Nur worin besteht der Sensationscharakter der Existenz alles Wirklichen? Geraten wir am Ende vielleicht doch in die gleiche Verlegenheit wie jener begeisterte Musikliebhaber, der nach dem Anhören einer ergreifenden Sonate sich die Frage gefallen lassen musste: „Und was, mein Herr, beweist das schon?“

Bedeutsam oder belanglos?

Wie viele Menschen verwechseln das Gewohnte, Vertraute, Selbstverständliche mit dem Unerheblichen. Eingübte Denkmuster lassen Beachtenswertes leicht als trivial erscheinen. Erst einmal als bloße Gedankenakrobatik, Freizeitbeschäftigung oder Hobby entwertet, bleibt dann häufig nichts als spöttische Abwehr übrig: Was geht das mich an? Das sagt mir alles nichts. Dies gehört doch nicht zum Wesentlichen, auf das es im Leben ankommt. Wozu soll ein interesseloses Staunen über die bloße Anwesenheit der Dinge gut sein?

Zweifellos haben die meisten Menschen Anderes und Besseres zu tun, als sich über das Dasein der Welt zu wundern. Wo der Alltag in engen Gehäusen nach festen Regeln abläuft und das Leben schwer an seiner Problemlast trägt, dort bleibt jedes reflektierte Schauen und Staunen auf der Strecke. In solchen Fällen weist man nur zu gerne kontemplativer Nachdenklichkeit den Platz eines unnützen Zeitvertreibs an. Hält man sich aber für das angedeutete Abenteuer verfügbar, weil man es mal nicht eilig hat und offen für Neues ist, so wird sich die Frage, was das alles soll, schon bald verflüchtigen. Sobald man sich erst einmal von etwas angesprochen fühlt, fragt man nicht mehr, ob es einen auch etwas angeht. Die Frage hat sich dann erledigt.

Der besondere Reiz unserer philosophischen Expedition liegt jedoch nicht bloß darin, dass sie Wirklichkeiten präsent hält, die andernfalls unbemerkt und unverstanden blieben. Zugespitzt formuliert führt sie den reflektierten Betrachter zum vermutlich intensivsten Erlebnis der Wirklichkeit überhaupt. Der philosophische Bergsteiger wird bei seiner Selbstverständigung über Leben und Welt einen Gipfel erklimmen, auf dem sich die Frage nicht mehr stellen wird, wozu diese geistige Hochtour gut ist, weil er dann schon zu stark mittendrin steckt. Statt zu fragen, was das alles soll, wird ihn vielmehr das umgekehrte Gefühl ergreifen, dass ihn das alles unbedingt angeht. Denn es ist seine Sache, die hier verhandelt wird.

Mit Bedacht sei als Ausgangspunkt für unsere philosophische Bergbesteigung ein Basislager gewählt, das gleichermaßen Sinne und Verstand anregt. Zwischen einem Ort und den Gedanken, die dort entstehen, bestehen komplexe Beziehungen. Die Wahl einer Position rahmt den Blick, der bestimmte Einsichten nach sich zieht. Eine Umgebung kann Wesentliches zur poetischen und philosophischen Reflexion beitragen. Allerdings hat jeder Standort auch seine Zeitstruktur. Im Alltag bestehen verschiedene raumzeitliche Bezugssysteme des Lebens nebeneinander. Eine Metropole hat eine andere raumzeitliche Ordnung als die Provinz, die Großstadt einen anderen Zeittakt als eine Landschaft. Zweifellos ist der urbane Pulsschlag höher als das Lebenstempo ländlicher Regionen, für die seit jeher eine gewisse Langsamkeit charakteristisch ist. An solchen er-

lebnisbezogenen Konstellationen der Raum-Zeit interessiert hier vorrangig deren produktive Seite, prägen jene doch das menschliche Schauen und Nachdenken. Für unsere Zwecke sei imaginär ein raumzeitliches Erlebnissystem mit geringer Geschwindigkeit gewählt: etwa das endlose Hin und Her von Strandwellen, eine in der Sonne glitzernde Meeresstille, eine verlassene Schneelandschaft ohne Smartphone und Skibetrieb. Wer fernab von Intercity und Internet zur blauen Stunde über Hügel in weite Täler auf lauschige Seen blickt, gerät fast automatisch in eine Situation, in der sich letzte Fragen aufdrängen. Man bewegt sich innerhalb eines Raum-Zeit-Gefüges, das auch jene Frage hervortreibt, um die es in diesem Buch geht. Erst recht vermag ein von Kriegs-, Finanz-, Energie- und Klimakrisen verschonter Ausblick zum sternklaren Nachthimmel ein Nachdenken in Gang zu bringen, bei dem sich fast zwangsläufig die Frage nach der rätselhaften Existenz des großen Ganzen stellt – eine Frage, für die Philosophie, Wissenschaft, Kunst und Theologie gleichermaßen wichtig sind.

Höchste Wissensquellen

Es ist geradezu normal, im Laufe seines Lebens gelegentlich in letzte Fragen hineingezogen zu werden. Üblicherweise entspringen diese mal betroffener Weltneugier, mal beunruhigter Lebenssorge. Nur wer oder was verfügt über die erforderliche Kompetenz, hierauf überzeugend zu antworten? Mit Goethes *Faust*: „Wo fass' ich dich, unendliche Natur?“² In unserer Kulturgeschichte möchten gleich drei Bewerber dem Menschen hierüber zur Klarheit verhelfen.

Erstens wird die Antwort auf die Frage nach der letzten Wahrheit im weltlosen *Inneren* des Menschen gesucht. Allein die Tiefe des eigenen Selbst sei imstande, letzte Aufschlüsse über das Ganze zu geben. Ob der Kirchenvater Aurelius Augustinus, der Rationalist René Descartes, der Idealist Johann Gottlieb Fichte, der Existenzialist Sören Kierkegaard, der Willensphilosoph Arthur Schopenhauer oder der Phänomenologe Edmund Husserl – alle gehen davon aus, dass die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Wirklichkeit im menschlichen Inneren gefunden werden kann. „Geh` nicht nach draußen, kehr ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit“³, schreibt Augustinus. Die Gelehrten der Innerlichkeit wenden sich in der Frage nach der Wirklichkeit im Letzten von Natur und Kosmos ab. Diese halten sie nicht für deren Beantwortung zuständig.

Ähnliches gilt zweitens von der traditionellen Philosophie der *Geschichte*: „Was der Mensch ist, sagt ihm nur seine Geschichte“⁴, betont Wilhelm Dilthey,

² Goethe, *Faust I*, Vers 455.

³ Augustinus, *Theologische Frühschriften*, S. 487.

⁴ Dilthey, *Gesammelte Schriften* Bd. 8, S. 227

hier stellvertretend für viele Philosophen genannt. Wie mit der Philosophie der Innerlichkeit so geht mit der Hinwendung zur Geschichte eine Abkehr von Natur und Kosmos einher, die aber zweifellos eine wichtige Rolle bei der Beantwortung der Frage spielen, was es mit der Wirklichkeit auf sich hat.

Darum drängt sich drittens die Vermutung auf, dass Natur und Kosmos hierüber am besten Auskunft geben können. „Wer nicht weiß, was die Welt ist, weiß nicht, wo er ist, wer aber nicht weiß, wozu sie da ist, weiß nicht, wer er ist. Wer in einem davon nicht mitkommt, kann auch nicht angeben, wozu er selbst da ist,“ schrieb schon vor zwei Jahrtausenden Kaiser Marc Aurel.⁵ Heute geben vor allem die mathematischen Naturwissenschaften tiefgehende Einblicke in das große Ganze. Eine Ablehnung ihrer Ergebnisse ist völlig aussichtslos. Gleichzeitig steht aber fest, dass auch sie die Frage nach der Wirklichkeit im Letzten nicht beantworten können.

In der traditionellen Philosophie wurde das Ganze im Letzten mit dem ebenso majestätischen wie vagen Begriff *Sein* umschrieben. Für die meisten heutigen Naturphilosophen besteht das Sein aus der Gesamtheit der wissenschaftlichen Resultate, einer Synopse aller bekannten Naturgesetze. Es besteht aus Beziehungen, Strukturen und Prozessen, die als wissenschaftliche Weltanschauung zusammengefasst werden. Die wissenschaftliche Arbeit am großen Weltbild bietet ein umfassendes Ganzes, das über die Alltagserfahrung hinausgeht. Doch wollen wir uns von solchen mehr oder weniger erfolgreichen Ausgriffen aufs große Ganze nicht blenden lassen. Bei unserer Abwehr wissenschaftlicher Höchstansprüche geht es allerdings nicht um den Einwand, dass alle Versuche, das große Ganze zu erfassen, notwendigerweise selektiv bleiben, unvermeidliche Lücken und blinde Flecken aufweisen. Das ist sicherlich richtig. Wir gehen nur noch einen Schritt weiter. Denn wir bleiben sogar skeptisch gegen alle Versuche, das Sein mit dem naturwissenschaftlich Erkennbaren gleichzusetzen, auch wenn die Bedeutung der mathematischen Naturwissenschaften für das in diesem Buch erarbeitete Staunen gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Natürlich bleibt das angestrebte Seinsverständnis mit allen wissenschaftlichen Befunden untrennbar verbunden. Nur identisch ist es damit nicht. Rein formal sei unter dem Sein ganz traditionell eine *Letztbestimmung* verstanden, die allem Wirklichen zugrunde liegt. Deren theoretischer Mehrwert liegt in etwas, das, begrifflich zugespitzt, über alle wissenschaftlichen Befunde hinausgeht und der Fluchtpunkt der gesamten Untersuchung ist. Aber wer oder was ist für die Erhellung dieser Letztbestimmung denn nun zuständig, wenn es die menschliche Innerlichkeit, Kulturgeschichte und Naturwissenschaften nicht sind?

⁵ Aurel, Wege zu sich selbst, 8.52.

Weder Metaphysik noch Weltanschauung

In früheren Jahrhunderten erarbeitete die *Metaphysik* allumfassende Deutungen der Wirklichkeit, die dem menschlichen Bedürfnis nach einer Totalerklärung zu genügen suchten. Doch seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts trat an die Stelle der alten Metaphysik die sogenannte *Weltanschauungsphilosophie*. Diese unterscheidet sich von der Metaphysik durch einen Verzicht auf Beweisversprechen. Im Gegensatz zur Metaphysik sieht jede weltanschauliche Deutung des großen Ganzen bewusst von Rechtfertigungen durch sichere und schlüssige Gründe ab. Diese Enthaltensamkeit der Weltanschauungsphilosophie erzwingt die metaphysische Begründungsnot. Zwar gab die traditionelle Metaphysik stets vor, allgemeingültige Beweise für die Wahrheit ihrer Deutungen erbringen zu können. Doch hat sie diesen Anspruch niemals erfüllt. Folglich ist der wesentliche Unterschied zwischen Metaphysik und Weltanschauung rein geltungslogischer und nicht inhaltlicher Art. Dieser besteht lediglich darin, dass Weltanschauungen im Gegensatz zur Metaphysik auch ohne zwingende Gründe zu gelten beanspruchen. Da es nun verschiedene Auffassungen der Wirklichkeit gibt, lässt sich folgerichtig kein allgemeingültiges Urteil mehr über die richtige Vorstellung des großen Ganzen fällen. Freilich konkurrierten auch in der traditionellen Metaphysik mehrere Letztstandpunkte miteinander, so dass sich schon damals der Kampf unter ihnen zu keiner endgültigen Entscheidung führen ließ. Aber jede Position glaubte, im Besitz der Wahrheit zu sein, für die sie angeblich zweifelsfreie Beweise erbrachte. Nach der Erschütterung dieser überzogenen Anmaßung konnte nur noch die Gleichwertigkeit der verschiedenen Positionen festgestellt werden. Hierfür steht der Begriff Weltanschauung. Darunter wird eine der Vergewisserung durch letzte Gründe entzogene Abschlussdeutung der Wirklichkeit verstanden. In der Moderne steht eine solche hauptsächlich unter den Anforderungen der Sozialverträglichkeit und Vereinbarkeit mit den Ergebnissen der exakten Naturwissenschaften.

Nun gibt es in der Kulturgeschichte zwar eine große Anzahl miteinander rivalisierender Letztstandpunkte. Doch lassen sich diese in ein paar Grundtypen einteilen. Nach Friedrich Schlegel, Friedrich A. Trendelenburg und Wilhelm Dilthey haben alle Typen ihre Wurzel in der Natur des Menschen. Im Grunde würden sie von umfassenden Lebens- und Weltgefühlen getragen, denen sie alle entsprungen seien, heißt es. An dieser Stelle seien drei Letztüberzeugungen genannt: *Pantheismus*, der von der Göttlichkeit eines vollkommenen Kosmos ausgeht, *Theismus*, für den die Welt das vergängliche Werk eines fürsorglichen Schöpfers ist, und *Naturalismus*, der das grenzenlose Universum auf natürliche Prozesse zurückführt, über die hinaus es nichts weiter gibt. Eine begründete Entscheidung zwischen den drei Positionen sei unmöglich, wird gesagt. Daher

seien sie alle gleichwertig. Als unterschiedliche Ausdrücke des großen Ganzen seien sie sogar alle gleichermaßen wahr und berechtigt, schreibt Wilhelm Dilthey. Jede Weltanschauung drücke eine Seite des Universums aus. Die Wahrheit sei in allen dreien gegenwärtig. So sympathisch diese Auffassung Wilhelm Diltheys ist, überzeugen tut sie nicht.

Sicherlich können wir gefühlsmäßig mal pantheistisch von der Göttlichkeit des Kosmos überzeugt sein, wenn wir frisch verliebt am sommerlichen Sandstrand einen Sonnenuntergang genießen. Mal können wir auch theistisch empfinden, wenn wir für günstige Lebensumstände einer Macht danken möchten, die alles so schön zu unseren Gunsten eingerichtet hat. Schließlich können wir auch naturalistisch fühlen, wenn wir uns mit dem physikalischen Aufbau des Weltalls intensiv beschäftigen. Stimmungsmäßig kann ein und dieselbe Person alle drei Typen nachvollziehen. Aufgrund ihrer Unvereinbarkeit können sie aber nicht alle zugleich und gleichermaßen in oder für uns verbindlich werden. Außerdem können wir die drei Weltanschauungen zwar alle als gleichwertige Möglichkeiten in Betracht ziehen, doch wahr kann nur ein Grundtyp sein – vorausgesetzt, die drei erschöpfen das Spektrum.

Für beide Probleme von Diltheys Weltanschauungsphilosophie bietet Max Weber eine Lösung an. Weber hält ebenfalls eine wissenschaftlich begründete Entscheidung zugunsten einer Weltanschauung für unmöglich. Da es aufgrund der Unvereinbarkeit aller Letztstandpunkte ausgeschlossen ist, sich für alle zu entscheiden, empfiehlt er einen existenziellen Sprung in eine der gegensätzlichen Weltanschauungen. Damit erkämpft sich Weber eine Lösung der von Dilthey hinterlassenen Probleme um den Preis der Irrationalität. Denn damit eine Weltanschauung in der eigenen Person prägende Kraft gewinnen kann, muss die „Virtuosenleistung des Opfers des Intellekts“⁶ erbracht werden. Jede verbindliche Aneignung eines Letztstandpunkts bleibt für den Einzelnen ein existenzielles Wagnis. Im Gegensatz zu Diltheys sympathischer Position ist Webers Auffassung zwar konsistent, aber gleichfalls unbefriedigend. Darum drängt sich die Frage auf, ob nicht noch ein dritter Weg zwischen zwingender Beweisführung und irrationaler Entscheidung gefunden werden kann.

Kosmohermeneutik

Als Drittes bietet sich ein Denken auf der Grundlage argumentierender Beratung an. Deren Ergebnisse sind bestenfalls einleuchtende Vorschläge, Hypothesen von mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit, weil die herangezoge-

⁶ Weber, Gesammelte Aufsätze, S. 553.

nen Argumente niemals endgültig oder beweiskräftig, sondern höchstens annehmbar oder vertretbar sind. Darum erzeugen solche Argumente auch keine allgemeinverbindliche Gewissheit, sondern lediglich Glaubwürdigkeit. Der Anspruch auf definitive Wahrheit wird auf das Maß überzeugender Einsichten herabgestimmt. Irritationsfeste Unbeirrbarkeit weicht argumentationsgestützter Plausibilität. Eine solche genügt. Denn absolute Zuverlässigkeit ist nicht unerlässliche Voraussetzung für Zulässigkeit. Zur Ermittlung guter Argumente und überzeugender Einsichten bedarf es außer breiter Bildung einer starken Urteils-kraft mit Sinn fürs Angemessene und Angebrachte, einer Verständigkeit und Gewandtheit der Reflexion. Diese Anforderungen haben es weniger mit wissenschaftlicher Methode als vielmehr mit Gespür, Augenmaß und Feingefühl zu tun. Üblicherweise werden Klugheit und Urteils-kraft als Fähigkeit definiert, nachvollziehbare Überlegungen anstellen, Abwägungen vornehmen, gute Argumente erarbeiten und plausible Entscheidungen treffen zu können, nachdem das Glaubwürdige oder Überzeugende einer Sache erkundet worden ist. Mit solchem argumentativen Rüstzeug ist es möglich, die ebenso sichtbare wie naturwissenschaftlich erforschte Wirklichkeit reflexiv so anzueignen, dass zuletzt eine Abschlussdeutung zumindest nahegelegt wird.

Aber ist denn nicht jedes noch so behutsam unterbreitete Deutungsangebot das Ergebnis eines ungeduldigen, zu hastigen, überstürzten Reflektierens, das offene Fragen nicht aushält? Zeugt es nicht von starrsinnigem Hochmut, Letztbestimmungen der Wirklichkeit wissen zu wollen und sich nicht mit erreichbaren Gewissheiten zufrieden zu geben? Hat denn nicht schon Immanuel Kant geschrieben: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal ..., dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“⁷

Gerade deshalb und zugleich dennoch kann der von letzten Fragen bedrängte und allumfassender Antworten bedürftige Mensch gar nicht anders, als sich weiterhin durch den Kopf gehen zu lassen, was es mit der Wirklichkeit im Ganzen auf sich hat. So werden sich auch künftig nachdenkliche Gemüter die Arbeit an den letzten Fragen nicht ausreden lassen, schlicht weil sie umfassende Überlegungen anstellen können und weil es sich mit der Wirklichkeit im Ganzen ja irgendwie verhalten muss. Sie werden in ihrer Selbstverständigung über Leben und Welt nicht eher aufgeben, bis sie aufs Risiko grober Denkfehler und schwerer Fehleinschätzungen allumgreifende Antworten gefunden haben.

⁷ Kant, Kritik der reinen Vernunft, A VII.

So soll auch hier im Zuge einer reflexiven Aneignung naturwissenschaftlicher Ergebnisse die sichtbare und verwissenschaftlichte Wirklichkeit auf einen speziellen Begriff vom Ganzen im Letzten hin befragt und interpretiert werden. Reflexive Aneignung heißt dabei soviel wie hermeneutische Auslegung der Wirklichkeit. Die angepeilte Deutung des sichtbaren und wissenschaftlich erklärten Universums tritt dabei wohlgemerkt nicht als philosophische Alternative neben die naturwissenschaftliche Lebens- und Welterklärung. Sie zielt vielmehr auf eine Auslegung der wissenschaftlich erklärten Welt in Hinblick auf eine Letztbestimmung ab. Es geht also um eine Auslegung der wissenschaftlich erklärten Wirklichkeit, aber nicht um deren wissenschaftliche Erklärung selbst. Darum konkurriert sie auch nicht mit der Astrophysik und anderen naturwissenschaftlichen Disziplinen, sondern reflektiert lediglich deren Ergebnisse in Hinblick auf eine Letztbestimmung, die traditionellerweise mit dem vagen Begriff *Sein* umschrieben wird.

Die physikalische Kosmologie, die vor Jahrhunderten die philosophische Kosmologie ablöste, rekonstruiert hypothetisch Ausgangssituationen, aus denen sich nach den ermittelten Naturgesetzen der heutige Zustand des Universums ableiten lässt. Die Frage nach einer Letztbestimmung des großen Ganzen lässt sie auf sich beruhen. Sie ist mit den Methoden der modernen Astrophysik auch gar nicht beantwortbar. Diese Frage kann aber *kosmohermeneutisch* behandelt werden. Solch *hermeneutische Kosmophilosophie* wird unter dem Druck letzter Fragen sogar dringlich, nachdem die traditionelle Metaphysik und die Weltanschauungsphilosophie abgedankt haben.

Im Lichtkegel solcher *Kosmohermeneutik* steht unter anderem die maßlose Frage, was es mit der *bloßen Existenz* der Atome, Erde, Sterne und Galaxien schlussendlich auf sich hat. Wie hängt das scheinbar banale Dasein der Dinge mit dem ebenso majestätischen wie nebulösen Sein zusammen? Warum existiert überhaupt etwas? Was ist eigentlich Existenz? Mögen diese Fragen abgehoben klingen – genau sie werden es sein, die uns zu den erstaunlichsten Erkenntnissen und aufregendsten Erlebnissen führen werden, zu denen wir überhaupt imstande sind. In den erstrebten säkularen Offenbarungen wird die reine Existenz der Dinge als atemberaubende Attraktion aufleuchten, deren angemessene Wahrnehmung eine faszinierende Bereicherung des Menschen darstellt. Nur wie können die Leser für ein solches Experiment gewonnen werden?

Bedrängt von den Nöten ihres Daseins, verzichten viele auf letzte Fragen. Alltag und Wissenschaft tragen sie auf eine Weise durch das Leben, dass die Bewandnis solcher Fragen verdeckt bleibt. Indifferent gegenüber Letztdeutungen übt man sich in theoretischer Enthaltbarkeit. Man hat sich im Vertrauten eingerichtet, das schon chaotisch genug ist.

Allerdings gehört zur Eigenart der menschlichen Existenz, auch ins Nachdenken über das große Ganze gezogen werden zu können. Jeder ist auf dem Grund seines Daseins ein Philosoph, den das Schauspiel der Natur in Staunen versetzen kann: Hohe Berge vom Abendrot sanft erleuchtet, die weite See vom Mondlicht still beschienen, den sternenklaren Nachthimmel vor Augen hat sich so fast jeder schon mal im Laufe seines Lebens darüber gewundert, dass es das alles, die eigene Existenz eingeschlossen, gibt. Es sind ihm Wirklichkeiten begegnet, die ihn ansprechen. Das Buch wird zeigen, dass sie ihn auch etwas angehen und das irritierte Staunen ein Daseinsrecht besitzt .

Die folgende Existenzerhellung der Wirklichkeit ist in vier Teile gegliedert mit jeweils mehreren Kapiteln, die wiederum in Abschnitte unterteilt sind. Die in Teil III gewonnene *Erkenntnis* bildet die systematische Mitte. Das in Teil IV ausgearbeitete *Erlebnis* veranschaulicht die in Teil III dargestellte *Erkenntnis*. Teil II räumt die *Hindernisse* aus dem Wege, die zur *Erkenntnis* hinführen. Teil I legt die *Grundlagen* frei, auf die sich die *Hindernisse*, die *Erkenntnis* und das *Erlebnis* beziehen. „Zum Erstaunen bin ich da“, so dichtet Goethe in *Parabase*.⁸ Je genauer wir die nackte Existenz der Dinge verstehen, umso besser verstehen wir uns aufs Staunen über die ungeheuerliche Tatsache, dass überhaupt etwas existiert!

⁸ Goethe, Werke Bd. 1, S. 525.



I. Die Wirklichkeit

Merkwürdige Fundstücke

Dinge ohne Worte

Überall in der Natur wirkt eine produktive Kraft: ein bewusstloser Geist – in Sträuchern, Kräutern und Bäumen, umgeben von weißen Wolken, kühlen Winden und blauen Wellen, die an einsame weite Sandstrände schlagen. Romantiker spüren selbst in Gräsern bis ins tiefe Erdreich hinab, nach Graden der Nähe zum menschlichen Bewusstsein abgestuft, Vorformen des bewussten Geistes auf. Sie deuten die Natur insgesamt vom Menschen her, indem sie eine Stufenfolge abnehmender Geistigkeit von den höherentwickelten Organismen bis zu den einfachsten Dingen feststellen. So steckt nach Schelling in allen Knospen, Blüten und Früchten der Erde ein unbewusster Geist, der mit dem bewussten Geist des Menschen verwandt sei. Sogar Felsgesteine seien von Geist durchwirkt, weshalb sie als Du angeredet werden dürften, meint Novalis, der die „Wunderbarkeit der Steine“ besingt.¹ Wenngleich der Geist im Felsbrocken noch bewusstlos bleibe, sei er doch dem bewussten Geist des Menschen ähnlich. Alle Naturdinge sind im Inneren freundlich miteinander verbunden, betont Clemens Brentano, und das sie verknüpfende Band ist der Geist, der in der aufsteigenden Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen allmählich zum Bewusstsein erwacht. Diese Idee trug wesentlich dazu bei, dass sich die Romantiker in der Welt heimisch fühlen konnten.

Heute fällt es schwer, in einem Felsblock noch die Schriftzüge eines unbewussten Geistes zu erahnen. Steine gelten nicht mehr als geistige Vorkommnisse menschlicher Art. Sie haben weder Seele noch Geist. Es ist unmöglich geworden, auf sie menschliche Bestimmungen zu übertragen. Im Gegenteil sind Mensch und Gestein ganz verschiedenartig. Steine bleiben stumm, undurchdringlich. Sie sind aber nicht bedeutungslos. Immerhin können wir sie als Sand-, Kiesel- oder Granitsteine klassifizieren sowie als Fels, Klippe und Berg identifizieren. Doch gerade deshalb sind sie für uns auch etwas Alltägliches. Ein Sand- oder Kieselstein fällt normalerweise nicht auf.

Dies ändert sich schlagartig, wenn man am Strand auf ein steinartiges Gebilde stößt, dessen Bedeutung sich einem entzieht, weil man seine Gestalt keiner bekannten Sache zuordnen, geschweige deren Nutzwert erkennen kann. Ein sol-

¹ Novalis, Werke und Briefe, S. 123.

cher Gegenstand wird dann als rätselhaft empfunden, wie Ernst Jünger in *Drei Kiesel* und *Am Kieselstrand* vermerkt. Da man derlei noch nie zuvor sah, kann man es auch nicht genauer benennen: Ein unbekanntes Ding, für das jeder Begriff fehlt!

Solch seltsames Fundobjekt steht im Mittelpunkt von Stefan Georges Gedicht *Das Wort*. Da der Entdecker dieser merkwürdigen Sache jedoch nichts damit anfangen kann, lässt er sie auf sich beruhen, überzeugt davon, dass es für uns Menschen nur geben kann, wofür wir auch Worte besitzen. Darum dürften solch eigenartige Gegenstände gar nicht existieren. Demgemäß endet das Gedicht mit den Worten: „So lernst du traurig den Verzicht:/Kein Ding sei wo das Wort gebricht.“ Das „sei“ ist hier kein Konjunktiv, sondern ein schwacher Imperativ, eine milde Forderung, eine Mischung aus Wunsch und Feststellung: Kein Ding möge, darf, kann sein, wo das ihm gemäße Wort fehlt.²

Eine ähnliche Geschichte entstammt der Feder Paul Valéry's. In *Eupalinos* findet der junge Sokrates bei einem Spaziergang am Meeresufer ebenfalls ein befremdliches Gebilde: „eine weiße Sache von der reinsten Weiße geglättet, hart, zart und leicht.“³ Aber er hat keine Ahnung, was dieses faustgroße Objekt sein könnte. Es ist ein Ding, das „an nichts erinnert und dennoch nicht gestaltlos ist.“⁴ Sokrates kann weder einen Gebrauchswert noch irgendeine Bedeutung ausmachen. Doch weit davon entfernt, seine Neugierde zu erwecken, ärgert ihn vielmehr der zufällige Fund. Statt sich in dessen Anblick zu vertiefen und in Nachdenklichkeit zu verfallen, trennt sich Sokrates kurzerhand von seinem merkwürdigen Fundstück: „Lebhaft beunruhigt durch den Gegenstand, dessen Wesen ich nicht zu erkennen vermochte, warf ich ihn zurück ins Meer.“⁵

Woher rührt diese seltsame Verstörung? Warum möchte auch Sokrates sich diesen ungewöhnlichen Gegenstand gleich vom Hals schaffen? Weshalb ruft das undefinierbare Ding nicht sein Erstaunen hervor? Immerhin erblickt er es zum allerersten Mal.

Sowohl George als auch Valéry vertreten in ihren Stücken ein antikes Weltbild. Danach ist nur Wesenhaftes wirklich. Im Allgemeinen wird an einem Ding unterschieden zwischen seinem Wesen: nämlich was es ist (*ti esti, quid sit, essentia*), und seiner Existenz: eben dass es ist (*hoti esti, quod sit, existentia*). Unter Wesen werden die inhaltlichen Bestimmungen eines Seienden verstanden, dessen „Was-Sein“, Essenz, im Gegensatz zu seinem „Dass-Sein“. Existenz. Nun ist für die antiken Griechen charakteristisch, dass sie primär nach dem Was von etwas fragen, dessen Dass aber unhinterfragt lassen. Sie messen dem We-

² Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, S. 166.

³ Valéry, *Eupalinos*, S. 85.

⁴ Ebda.

⁵ A.a.O., S. 87f.

sensbegriff höchste Priorität gegenüber dem Existenzbegriff zu. Darum verlagern sie das Schwergewicht ihrer Betrachtungen auf die anschaulichen Formen der Dinge, die sich wie ein Schleier auf ihre Existenz legen, um sie zu verhüllen. Der Vorrang der wesenhaften Gestalt einer Sache ist so stark, dass deren rätselhafte Existenz gleichsam übersehen, zumindest davon abgesehen wird. Sie gerät in Vergessenheit. Diese Kuriosität bildet den kulturgeschichtlichen Hintergrund von Georges und Valéry's Geschichten aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Verständnislos fragt Valéry an anderer Stelle, was man denn von einer Sache wisse, wenn man erkenne, dass sie existiere. Im Grunde möchte man doch lediglich erfahren, wie sie beschaffen sei und welche Eigenschaften sie besitze.

Wenn das eigentlich Wirkliche das Wesenhafte ist, dann ist die Irritation von Valéry's Sokrates verständlich. Sein Athener Philosoph kann an dem undefinierbaren Objekt nur dessen Wesensmangel oder Wesenlosigkeit feststellen, nicht aber seine Existenz dahinter erkennen. Er blickt gleichsam in eine diffuse Wesensleere; bildhaft formuliert sieht er nur eine unaufgefüllte Leerstelle. Aber ein wesenloses Etwas kann und darf es für ihn nicht geben, weil doch alles Wirkliche wesenhaft ist. Allerdings ist das aufgefundene Objekt auch nicht einfach nichts. Wie die Dinge liegen, ragt hier etwas völlig Fremdartiges in den anschaulichen Wesenskosmos hinein, das darin überhaupt nicht vorkommen darf. Diese bizarre Situation überfordert Valéry's Betrachter, der sie nur dadurch zu bewältigen vermag, dass er sich des undefinierbaren Fundstücks auf schnellstem Wege entledigt und so tut, als existierte es gar nicht: Sokrates wirft es ins Meer zurück.

Dabei hätte doch gerade das befremdliche Objekt den Betrachter dazu bringen können, den Wesensprimat zu brechen und des Existenzrätsels gewahr zu werden. Die moderne Kunst operiert manchmal mit zufällig gefundenen Dingen, „objets-trouvés“, um auf deren besondere Existenz aufmerksam zu machen. Im Alltag verlieren wir uns leicht an die Gestalt und Namen der Dinge, so dass ihre darunter verdeckte Existenz nicht so ohne weiteres hervortreten kann. Mit gedankenloser Selbstverständlichkeit schauen und sprechen wir sie an und lassen bereits hierdurch ihre frappierende Existenz in den Hintergrund treten. „Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort/Sie sprechen alles so deutlich aus:/Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus.“ Aufgrund solch gedankenlosen Umgangs mit der Sprache bleibt die verblüffende Existenz der Dinge unauffällig und banal: „stumm. Ihr bringt mir (mit euren Worten) alle die Dinge um“, dichtet Rilke.⁶

⁶ Vgl. Wetz, Das Fest der gewöhnlichen Dinge, S. 180.

Insbesondere die Kunst vermag der allen alltäglichen Begriffs- und Wesensprägungen entzogenen Existenz eine würdige Bühne zu geben. Valéry's Sokrates indes ist außerstande, die Ebene der inhaltlichen Bestimmungen zu durchbrechen, weil nur Wesenheiten für ihn Träger der Wirklichkeit sind: „Für uns Griechen sind alle Dinge Gestalt“, heißt es im *Eupalinos*.⁷ Hiernach ist ein Ding nur in dem Maße wirklich, wie ihm ein Wesen zukommt, und das heißt: wie es eine verständliche und benennbare Form hat. Diese Eigentümlichkeit verhindert eine angemessene Beachtung seiner nackten Existenz, die sich normalerweise dort am deutlichsten zeigt, wo das Wesen der Dinge gerade eingeklammert wird, es zu einer Irritation in seiner Gestaltwahrnehmung oder Begriffseinordnung kommt. Denn zur rätselhaften Existenz vorzustößen heißt doch üblicherweise, sich von seinen Begriffs- und Wesensbestimmungen abzustoßen, in denen sie sonst eher tendenziell verschwindet, untergeht, erstickt. Solange aber das Wesen dominiert, kann die Existenz nicht angemessen zum Vorschein kommen. Allerdings hängt der aufs Sichtbare fokussierte Blick tatsächlich von vornherein mehr an dem, was etwas ist, als daran, dass es ist. Da das fragliche Fundstück jeglicher Wesensprägung ermangelt, das Wesen aber als Träger der Wirklichkeit gilt, kann es hier nur als etwas unbestimmt Irreales erscheinen, an dem seine rätselhafte Existenz nicht hervortreten vermag. Verwirrend bleibt jedoch für Sokrates, dass er trotzdem etwas Wirkliches sieht, das er nur nicht zuordnen kann, weshalb er es auch rasch von sich fortstößt.

Überstrapazierte Ideen

Die philosophische Grundlage dieser sonderbaren Geschichte ist Platons Ideenlehre. Zu den traditionellen Themen der Philosophie gehört seit jeher die Frage nach dem Sein (einai, esse). Allgemein wird zwischen Sein und Seiendem unterschieden. Unter den Begriff des Seienden (on, ens) fallen alle Dinge: Baum, Erde, Mond und Sterne. Schwieriger zu fassen ist der Sinn des Seins. Damit sei weder Ziel noch Zweck des Ganzen gemeint, sondern lediglich die Bedeutung des Ausdrucks Sein, also dessen Wortinhalt. Das Sein ist kein Seiendes, sondern das, was alles Seiende oder Wirkliche in letzter Beziehung ausmacht. Es bezeichnet das „Eine in Allem“. Dies ist nach dem Sokrates des *Eupalinos* gemäß Platons Ideenlehre die anschauliche Wesensbestimmung von Jeglichem. Das Sein des Seienden ist dessen anschauliche Wesensgestalt. Platonisch verstanden heißt also das Sein anschauliche Wesensform.

Platons Ideenlehre unterscheidet zwischen einem Reich der Wesenheiten oder Ideen und einem Reich der uns vertrauten Sinnenwelt. Alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge „haben teil“ (methexis) an ihnen entsprechenden Ideen oder

⁷ Valéry, *Eupalinos*, S. 79.

Wesenheiten. So partizipierten etwa die unterschiedlichsten Bäume oder Fische an der Idee Baum oder Fisch. Nur darum lassen sie sich nach Platon als solche identifizieren. Der menschliche Verstand sei aufgrund seiner Verwandtschaft mit den Ideen imstande, diese zu erkennen. Die Ideen gleichen angeborenen Wahrnehmungs-, Klassifikations- und Ordnungsbegriffen, die unserer ewigen Seele schon vor ihrer Geburt mitgeteilt wurden, so dass sie sich bei der Anschauung etwa eines Baumes oder Fisches an dieses Urwissen „erinnere“ (anamnesis). Demnach führt ein genaues Verständnis der eigenen Innenwelt zu einer besseren Erfassung der Außenwelt. Vor den Ideen, die sich unserem inneren Blick zeigen, schließen sich Struktur und Aufbau der äußeren Welt auf.

Ideen sind aber mehr als nur kognitive Schemata zur deutlicheren Erfassung der Außenwelt. Für Platon sind diese geistig erfassbaren Allgemeinbegriffe, Arten, Gattungen oder Klassen wirkliche Wesenheiten, die oberhalb unserer Sinnenwelt in einem Ideenhimmel existieren. Solche Wesenheiten gibt es von allen Dingen, die denselben Namen tragen, von Leblosem genauso wie Lebendigem. Sie werden oft auch Formen oder Gestalten genannt. Diese machen die Sinnen Dinge zu dem, was sie sind. Sie verleihen ihnen ein spezielles Aussehen, indem sie der Materie, die den Dingen zugrunde liegt, eine besondere Gestalt geben.

Nach Platon stellen nicht die vergänglichen Sinnendinge, sondern die unveränderlichen Ideen die eigentliche Wirklichkeit dar. Platon hat sich ganz den Ideen verschrieben, vor deren Glanz die rätselhafte Existenz alles Seienden verblasst. Ideen sind die Ur- und Vorbilder der einzelnen Dinge, die lediglich deren sichtbare Abbilder darstellen. In der Innenwelt können wir die Urbilder schauen, nach denen die Außenwelt als deren Abbild eingerichtet ist. So bildet der einzelne Baum auf dem Felde oder der Fisch im Fluss die Idee Baum bzw. Fisch ab. Hierbei sind die vielgestaltigen Dinge nur insofern real, wie sie an den Ideen teilhaben. Erst seine Form macht ein Ding wirklich. Als bloße Abbilder sind die irdischen Dinge aber weniger wirklich als ihre Ur- und Vorbilder. Es gibt Intensitätsgrade der Wirklichkeit. Die Ideen sind am dichtesten. Sie sind wirklicher als die Einzeldinge. Mag aber die „diesseitige“ Sinnenwelt aus Sicht der „jenseitigen“ Wesenswelt auch nur wie eine Ansammlung scheinbarer Schattengestalten erscheinen, so erhebt ihre Form sie doch gleichfalls in den Rang von Wirklichem.

Wie stark die Form eines Dinges dessen Wirklichkeit bestimmt, mag seine Auflösung illustrieren: Wenn Fisch und Baum vergehen, versinken sie ins Gestaltlose, so dass es sie dann nicht mehr als solche gibt. Sie sind unwirklich geworden. Wo eine Burg zerfällt, bis nur noch Grundmauern und Trümmer übrigbleiben, dort ist ebenfalls mit den Formen dieses Gebäudes zugleich dessen Wirklichkeit verschwunden.

Aber welche Bedeutung kommt hierbei dem materiellen Untergrund der sichtbaren Dinge zu, dem Stoff, auf dem sie gründen und in den sie sich auflösen? Der Vorrang des Wesens vor der Existenz zeigt sich auch an Platons Einschätzung der Materie, in welche die Ideen wie in eine Knetmasse hineingeformt werden. Wie der Form die Wirklichkeit so wird der Materie die Möglichkeit zugeordnet. Den allen Einzeldingen zugrundeliegenden Stoffen erkennt Platon ähnlich wie sein Schüler Aristoteles jede Wirklichkeit ab. Der Stoff, aus dem Dinge bestehen, wird als etwas Unbestimmtes, aber Bestimmbares vorgestellt: Materie ist weiter nichts als Material, aus dem sich konkrete Einzeldinge formen lassen. So verstanden ist Holz lediglich ein potentieller Tisch, Zaun oder Dachstuhl. Jeder Stoff ist bloß Möglichkeit zur Verwirklichung bestimmter Ideen.

Nach Platon und Aristoteles setzt sich jedes Ding aus Form und Materie zusammen. Im Unterschied zu Platon gibt es nach Aristoteles die Formen allerdings nur in den Dingen und nicht zusätzlich noch in einem Ideenhimmel. Doch auch nach Aristoteles tragen allein die Formen die Wirklichkeit, während die Materie als bloße Möglichkeit eingestuft wird. Jedes Ding ist verwirklichte Potentialität. Allein die Vorstellung der Materie als Möglichkeit verhindert jedwede Verblüffung über die Tatsache, dass überhaupt etwas existiert. Eine Verwunderung über die rätselhafte Existenz der Dinge kann hier nicht aufkommen.

Das Gleiche gilt für die Antwort auf die Frage, wie Ideen überhaupt in das aufnahmeoffene Substrat hineinkommen. So merkwürdig es klingt: Die Ideen selbst sollen die Formgeber sein. Sie teilen sich den Einzeldingen aus sich heraus mit. Platon begreift die abstrakten Formen zugleich als Ursprung der konkreten Dinge. Die Abbilder verdanken ihr irdisches Dasein den Urbildern. Diese bewirkten, dass die irdischen Objekte existieren, indem sie auf die physische Materie einwirken. Sie prägten dem Stoff ihre Gestalten ein. Hiernach wäre jedes Urbild zugleich kausal wirksam, die Sinnenwelt ein Produkt der Ideenwelt. Allerdings bleibt es unverständlich, wie Ideen auf die Materie so einwirken können, dass konkrete Dinge entstehen.

Im Grunde genommen bedarf es hierzu einer zusätzlichen Kraft, die über die Macht der Ideen hinausgeht. Darum führt Platon zuletzt doch noch einen göttlichen Handwerker, Demiurgen, ein, der die Materie zur sichtbaren Welt formt. Der Demiurg findet sowohl die ewigen Ideen als Wirklichkeit wie auch die ungeordnete Materie als Möglichkeit außerhalb seiner selbst vor. Seine Aufgabe besteht lediglich darin, die Materie nach dem Vorbild der Ideen zu gestalten und zu ordnen. Hierbei beschreibt Platon als zeitliche Folge, was vermutlich als zeitlose Weltstruktur gemeint ist. Wie ein Lehrer eine geometrische Figur durch schrittweise Konstruktion nach und nach vor den Augen seiner Schüler entwickelt, so verdeutlicht Platon die ebenso anfangslose wie unvergängliche

Weltstruktur durch deren allmähliche Herleitung aus ihren Voraussetzungen in einem Schöpfungsmythos. Es gab keine vorkosmische Periode materieller Unordnung, die durch das Eingreifen des Demiurgen beendet wurde.

Bei Valéry's Sokrates versagte die platonische Wesensschau. Dessen Fundstück regte nicht seine „Erinnerung“ an den Ideenkosmos an. Der Wesenschleier war zwar zerrissen, aber Valéry's Sokrates konnte in dem Fundstück noch nicht einmal eine für Ideen aufnahmeoffene Materie, reine Potentialität, erkennen. Stattdessen sah er etwas überaus Wirkliches, das er jedoch nicht zuordnen konnte, was ihn natürlich zutiefst verwirrte. Genauer betrachtet warf er einen Blick auf das hinter allen Wesen verdeckte Existenzrätsel, ohne dies allerdings zu durchschauen. Sein seltsames Erlebnis versetzte Valéry's antiken Sokrates ohne Zwischenschritte an den Rand der Moderne. Da Sokrates aber nicht verstand, was er sah, entledigte er sich des befremdlichen Fundstücks gleich wieder. Obwohl an der Schwelle zur Moderne angekommen, verblieb er zuletzt doch in der Antike.

Für die Moderne schildert Jean-Paul Sartre in dem Roman *Ekel* ein Erlebnis, wie es Valéry's Sokrates hätte haben können, wenn er bereits modern gewesen wäre. Allerdings hat dieses Erlebnis bei Sartre eine ähnlich verstörende Wirkung. In seinem Roman lässt nämlich Sartre seinen Hauptdarsteller angewidert einen befremdlichen „Kieselstein fallen“, weil er das Gefühl hat, „eine Art Ekel in den Händen zu halten.“⁸ Anders als Sokrates erschrickt Roquentin aber nicht vor der totalen Wesenlosigkeit dieses Seienden, sondern vor dessen nackter, also wesenloser Existenz. Wenn Platon vom „Was“ eines Gegenstandes abstrahiert, dann bleibt für ihn nur eine Leerstelle, Möglichkeit, übrig. Im Gegensatz dazu fühlt sich Sartre bei der gleichen Abstraktion mit dem reinen „Dass“ des Gegenstandes, dessen bloßer Existenz konfrontiert. Diese kann er genauso wenig fassen wie Sokrates die Wesensleere. Da drängt sich nahezu unvermeidlich die Frage auf: Wie kann es zu einer solch unterschiedlichen Wahrnehmung derselben Sache kommen?

In der Antike bleibt die Frage nach der rätselhaften Existenz sowohl unter dem Vorrang der ewigen Ideen als auch unter der Deutung der ewigen Materie als Potentialität verschüttet. Damit übereinstimmend entfällt bei Platon gleichfalls die Frage, warum es Ideen, Materie und den Demiurgen überhaupt gibt. So erstaunlich deren Vorkommen für uns heute wäre, die alten Griechen verwunderte ihr Dasein nicht. Woran liegt das?

⁸ Sartre, *Der Ekel*, S. 17.

Überforderte Vernunft

In der Kulturgeschichte wird die rätselhafte Existenz verschiedentlich zugunsten inhaltlicher Bestimmungen außer Acht gelassen. Ein prominentes Beispiel der Neuzeit hierfür liefert die Vernunftphilosophie Hegels, der die gesamte Wirklichkeit in der Vernunft verankert. Alles Wirkliche gilt als Ausdruck und Erscheinung der Vernunft, die wie Platons Ideen als gestaltende Kraft wirksam sei. Platons Auffassung ähnlich ist nach Hegel der menschliche Intellekt aufgrund seiner Verwandtschaft mit der Vernunft in der Lage, die Wirklichkeit als vernünftigen Ordnungszusammenhang zu rekonstruieren.

Hegels Studienfreund Schelling verlor im Laufe seines Lebens das Vertrauen in die Vernunft als tragenden Grund alles Wirklichen. Schelling hält es für verfehlt, die gesamte Wirklichkeit auf die Vernunft zurückzuführen, die mit der Hervorbringung der Dinge genauso überfordert ist, wie es die platonischen Ideen waren. Weder die Vernunft noch die Ideen können kausal wirksam werden. Es ist unsinnig, die Wirklichkeit als Werk der Vernunft in Betracht zu ziehen. Nach Schelling vermag die Vernunft nicht zu leisten, was sein ehemaliger Freund Hegel ihr zutraute. Weltall und Natur seien keine Setzungen der Vernunft. Allerdings gesteht der späte Schelling seinem Studienfreund Hegel zu, dass die Vernunft in der Lage sei, losgelöst von aller empirischen Erfahrung, gültig Auskunft darüber zu geben, welche Dinge, Arten und Klassen im Allgemeinen und in welcher Ordnung existieren können. Die Vernunft sei mächtig festzusetzen, „was existieren werde, wenn überhaupt etwas existiert.“⁹ Dabei stellt Schelling die Wirklichkeit wie Hegel als wohlgegliederten Ordnungszusammenhang dar. Allerdings sind auch diese Annahmen unhaltbar, was Schelling bald selbst erkannte, der wie später Schopenhauer und Nietzsche in der Natur zusätzlich wilde, regellose, triebhafte Kräfte am Werke sah. Nach Schelling bleibt die Vernunft zwar fähig festzusetzen, was existieren würde, wenn etwas existieren täte, aber außerstande festzustellen, ob die von ihr als möglich eingesehenen Dinge auch tatsächlich existieren. Vor allem aber verfügt die Vernunft nicht über die Macht, die möglichen Dinge zur Existenz zu bringen. Ob und dass es eine reale Welt gibt, darüber vermag die Vernunft nicht zu entscheiden. Sie muss sich damit begnügen, lediglich die Idee, das Wesen oder Was der Welt ihrer Möglichkeit nach zu bestimmen.

Auf die Frage, ob die mögliche Welt auch tatsächlich existiert, antworten empirische Erkenntnisse, und sie bestätigen diese Vermutung. Aber woher kommt ihre Existenz? Am Unvermögen der Vernunft, die Existenz der Dinge zu setzen, macht Schelling ihre Machtgrenzen fest. Geradezu ohnmächtig sieht sich seine Vernunft an die Wirklichkeit als einer undurchsichtigen Faktizität

⁹ Schelling, Philosophie der Offenbarung II/3, 58.

ausgeliefert. Sie wird gezwungen, die Unrechtmäßigkeit ihres bisherigen Anspruchs einzusehen, für alles zuständig zu sein. Diese Anmaßung konnte nur ihr eigenes Scheitern bewirken. Unaufhaltsam treibt Schellings Vernunft an den Punkt, wo sie zugeben muss, mit der Setzung der Wirklichkeit maßlos überfordert zu sein. Die Existenz des Wirklichen übersteigt schlicht die Macht der Vernunft. Wo immer sie, von der Erfahrung belehrt, zur Einsicht gelangt, dass es Wirklichkeit gibt, dort wird sie auf das rätselhafte Dass alles Seienden aufmerksam. Das Wirkliche ist für die Vernunft einfach da. Sie kann von allem Seienden deshalb bloß sagen, dass es dies gibt. Denn wie Platons Ideen ist auch die Vernunft, der Logos, auf Bestimmtes, Formartiges, das „Was“ bezogen, während das jeder Wesensbestimmung entledigte „Dass“ gänzlich außerhalb ihrer Zuständigkeit liegt. Nachdem der Vernunft so klar geworden ist, dass die Existenz der Dinge nicht von ihr abhängen, drängt sich ihr das „Dass“ alles Wirklichen als große Frage auf.

Dem entsprechend vermerkt Schelling: Selbst wenn wir alle Stoffe und Kräfte der Welt erklärt hätten, so bliebe doch die „eine Frage übrig: woher und wozu diese Kräfte und diese Stoffe selbst, welche Notwendigkeit haben sie zu existieren, warum gibt es solche?“ Fast unweigerlich treibt dieses „große Rätsel“ zur „letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts? ... Kann ich jene letzte Frage nach beantworten, so sinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenlosen Nichts.“¹⁰

Im Vorigen hat sich gezeigt: Weder Vernunft noch Ideen können kausal wirken. Beide sind mit der Existenz der Dinge überfordert. Trotzdem hat Hegel die Vernunft wie Platon die Ideen zu höchster Macht gesteigert, als ob sich alles, was ist, ihr verdanken würde. Woher rührt solche Vermessenheit? Wie konnte sich die Vernunft so sehr verheben und die eigene Macht überschätzen? Es war doch abzusehen, dass ihr Anspruch auf Allzuständigkeit weit über ihre Leistungskraft hinausgeht. Freilich führten erst ihre Überanstrengung und die damit einhergehende Erfahrung eigener Ohnmacht zur Existenzgrundfrage: Warum ist überhaupt Seiendes? Aber weshalb hat sich die Vernunft diese viel zu schwere Aufgabe aufgebürdet? Und warum gibt es solche Ohnmachtserfahrung hinsichtlich der Existenz nicht bereits in der Antike? Zudem fällt auf, dass Schelling den Ideen oder Wesenheiten vorläufig nur den Status der Möglichkeit und nicht wie Platon von vornherein den Rang der Wirklichkeit zuerkennt. Auch diese Merkwürdigkeit bedarf einer Erklärung, die mit den zuletzt genannten Fragen zusammenhängt.

¹⁰ A.a.O., II/3,5-8.

Göttliche Selbstgenügsamkeit

Die Erfahrung der rätselhaften Existenz lag außerhalb der Reichweite des antiken Philosophierens. Die letzte Existenzgrundfrage: „Warum ist überhaupt Seiendes?“ konnte schlicht nicht gestellt werden, weil die Wesensfrage vorherrschte, aber auch weil das Weltall als sichtbarer Ausdruck des Göttlichen, ja sogar als Gott selbst gepriesen wurde. So heißt es bei Platon: „Diese Welt ist ein wahrnehmbarer Gott, dieser größte und beste, schönste und vollkommenste, dieser einzige und einzigartige Sternenhimmel.“¹¹ Ähnlich Heraklit: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden.“¹² In die gleiche Richtung Seneca: „Dieses All, von dem wir umfassen werden, ist das Eine und der Gott.“¹³ Gleichfalls betont Cicero, „dass das Weltall eine Gottheit ist.“¹⁴

Das Gegenteil von Chaos bedeutet „Kosmos“, was soviel wie „schönes Schmuckgebilde“ bedeutet; der Ausdruck „Kosmetik“ erinnert noch heute daran. Ursprünglich sind die Begriffe Weltall und Kosmos nicht gleichbedeutend, sondern das Weltall wird als Kosmos und das heißt als wohlgegliedertes Schmuckgebilde bezeichnet. Die alten Griechen erfahren das All als zweckmäßig und harmonisch eingerichtete Ordnung. Das herrlich eingerichtete Weltall gilt als göttlich, heilig und schön. Es gleicht einem zweckmäßig gebildeten Lebewesen, außer und über dem es sonst nichts gibt. Das kosmische Ganze soll aus sich heraus bestehen. Demgemäß heißt es bei Heraklit: „Diesen Kosmos hat weder einer der Götter noch der Menschen geschaffen, sondern er war immer und ist und wird sein.“¹⁵ Der Kosmos ist sich selbst genug. Als selbstgenügsam wird bezeichnet, was keines Weiteren zum Existieren bedarf. Nicht zuletzt seiner Selbstgenügsamkeit wegen wird das Weltall der Verehrung im höchsten Grade für würdig befunden.

Im antiken Erfahrungsraum, wo das All mit Gott angedredet wird, kann genauso wenig die Frage nach der rätselhaften Existenz der Dinge aufbrechen, wie eine Verblüffung über das Vorkommen von Ideen, Materie und Demiurg auftreten. Über deren Herkunft kann Platon schon deshalb nichts sagen, weil sich den alten Philosophen vorrangig solcherlei Fragen aufdrängen: Was sind die Dinge? Wie sind die Dinge geworden, was sie sind? Woraus entstanden sie? Dem entsprechend interessieren Vorsokratiker wie Thales, Anaximenes oder Empedokles lediglich, woraus die sichtbare Welt besteht. Sie führen alles Wirkliche auf Urstoffe wie Wasser, Luft, Feuer und Erde zurück. Aber die Frage, warum es das Weltall überhaupt gibt, stellt sich ihnen nicht. Das kosmische

¹¹ Platon, Timaios, 92c.

¹² Heraklit, Fragmente B30/31.

¹³ Seneca, Philosophische Schriften IV, 92,30.

¹⁴ Cicero, Vom Wesen der Götter, S. 169.

¹⁵ Heraklit, Fragmente B30/31.

Ganze, woraus auch immer es zusammengesetzt ist und welche Vorgänge sich darin abspielen mögen, wird als „unentstanden und unvergänglich“¹⁶ vorgestellt. Nachdrücklich betont Aristoteles, dass „der gesamte Sternenhimmel weder entstanden ist noch untergehen kann, sondern dass er einer ist und ewig und in seiner unbegrenzten Dauer weder Anfang noch Ende hat und in sich selbst die unbegrenzte Zeit fasst.“¹⁷ Aristoteles lehrt die Ewigkeit der Welt.

Mal wird hierbei die unerschaffene und unvergängliche Weltordnung als *statisch* vorgestellt. Das heißt, ungeachtet aller Wandlungen gilt der Kosmos seinem Bestand und Aufbau nach als unveränderlich. Nach Aristoteles bewegt sich die Welt zwar unentwegt, aber der anfangs- und endlose Kreislauf der Gestirne, der Wechsel der Jahres- und Tageszeiten seien stets gleich. Das aristotelische Weltsystem schließt jede Entwicklung aus.

Dann aber wird das ursprungslose All auch als *dynamisch* vorgestellt: Heraklit und Empedokles etwa gehen von einer periodischen Zerstörung und Neuentstehung der Welt aus. Sie vertreten ein zyklisches Weltbild. Regelmäßig werde die Weltordnung durch einen Weltbrand aufgelöst, um aus dem Feuer wie Phönix aus der Asche wieder neu hervorzugehen, meint Heraklit. Der Kosmos entsteht und vergeht in unaufhörlichem Turnus.

Ob statisch oder dynamisch, hier wie dort wird die Frage nach dem Sinn des Seins pantheistisch mit der Göttlichkeit des Alls beantwortet. Damit ist klar, warum die letzte Existenzgrundfrage in der griechischen Antike ausbleibt. Die Vollständigkeit des göttlichen Alls, das bedingungslos existiert, schließt die Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes?“ grundsätzlich aus. Denn als selbstgenügsame Gottheit oder Schmuckordnung, die anfangs- und endlos aus sich heraus besteht, ist das statisch oder dynamisch konzipierte All bereits das Ganze, darüber hinaus es sonst nichts geben kann. Das Weltall erschöpft gewissermaßen seine Möglichkeiten. Aber wieso bricht dann bei Schelling im 19. Jahrhundert die Existenzgrundfrage so massiv auf? Weshalb kann in der Neuzeit die Vernunft in einer Weise in Frage gestellt werden, wie es in der Zeit von Platon, Aristoteles und Heraklit noch undenkbar war?

Gottes Schöpfung

Zwischen Antike und Neuzeit liegt die Etablierung der monotheistischen Religionen im Abendland. Darin wird das Weltall weder als göttlich noch als zeitlich anfangs- und endlos vorgestellt. Die sichtbare Welt habe einen absoluten Anfang, heißt es nun, an dem mit dem Raum auch die Zeit entstand. Das Weltall gilt als das vergängliche Werk eines außerweltlichen Schöpfers, der sie mit Macht und Weisheit ins Dasein rief und darin fürsorglich erhält. Als Schöpfer

¹⁶ Aristoteles, Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst, 277b.

¹⁷ A.a.O., 284a.

aller Dinge brachte Gott auch die Materie hervor, den „Urstoff“, aus dem „Himmel und Erde erschaffen“¹⁸ wurden, wie die alten Kirchenväter bekräftigen. Bei Platon war der materielle Untergrund aller Dinge noch ohne Herkunft seit Ewigkeiten da. Für die monotheistischen Religionen aber ist auch der Grundstoff der Welt, die Materie, das Werk göttlicher Hände, den Augustinus zufolge Gott zuerst erschuf. Wie Platon stellt der Kirchenvater die Materie als formloses Substrat vor, in das die Welt hineingestaltet wird. Sie gilt als unbestimmte, aber bestimmbare Masse, vergleichbar mit einem Haufen unförmigen Lehms, aus dem sich wie aus einem Teig die Dinge herausstechen lassen. Im Gegensatz zu Platon und Aristoteles sieht Augustinus aber diese amorphe Masse nicht mehr als bloße Möglichkeit, sondern als vollwertige Wirklichkeit. Sie ist der Stoff, aus dem die Welt gemacht wurde, das Substrat allen Werdens und Vergehens, und als solches der Träger ihrer Existenz. Die Existenz findet nun Unterschlupf in der Materie. Die Begriffe Materie, Wirklichkeit und Existenz bedeuten jetzt nämlich fast dasselbe. Sie bilden gewissermaßen den Rohstoff, aus dem alles Seiende gestaltet ist.

Wie die Modalität der Materie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit so wechselt in der Schöpfungstheologie umgekehrt auch das Vorzeichen der platonischen Idee von der Wirklichkeit zur Möglichkeit. Das Wesen ist für sich betrachtet vorerst nur Möglichkeit, die erst dadurch Wirklichkeit erlangt, dass sie in die Materie als Träger der Existenz geformt wird. Jedes „Was-etwas-ist“ übernimmt so von dem Stoff, aus dem es besteht, sein „Dass-es-ist“.

Allgemein wird im Mittelalter bestritten, dass die Ideen oder Wesenheiten unabhängig von Gott sein können. Deren wahrer Ursprungs- und Aufenthaltsort sei der göttliche Verstand (*intellectus divinus*), wo sie wie die gesamte sichtbare Welt noch vor deren Erschaffung lediglich als Gedanken Gottes und das heißt als bloße Möglichkeiten seiner Macht vorkommen. Wie im Kopf eines Architekten befindet sich im Geiste Gottes seit Ewigkeiten alles, was jemals existieren kann, als reines Konzept, Plan oder Entwurf. Doch ist der göttliche Verstand unfähig zu entscheiden, ob die als möglich eingesehene Welt und welche der als möglich in Betracht gezogenen Welten wirklich werden soll. Gänzlich überfordert ist der göttliche Verstand mit der Aufgabe, die ausgewählte Welt in Existenz zu setzen. Für beides ist der göttliche Wille (*voluntas divina*) zuständig. Augenscheinlich hat der Allmächtige entschieden, dass eine sichtbare Welt sei und die gewollte Welt nach dem Bild, das er von ihr in sich trägt, anschließend in Existenz gesetzt. Deren Erschaffung dauert bis heute an, weshalb in der Theologie von kontinuierlicher Schöpfung (*creatio continua*) gesprochen wird.

¹⁸ Augustinus, Bekenntnisse, 12/29.