

FRIEDEMANN DREWS

Teilhabe-Ontologie und
interreligiöser Dialog im
Platonismus und Christentum

Collegium Metaphysicum

19

Mohr Siebeck

COLLEGIUM METAPHYSICUM

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)
Douglas Hedley (Cambridge) · Johannes Hübner (Halle)
Anton Friedrich Koch (Heidelberg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)



Friedemann Drews

Teilhabe-Ontologie und interreligiöser Dialog im Platonismus und Christentum

„Gott ist Richter mitten unter den Göttern“ (Ps 82,1b).

Monotheismus, Polytheismus und
Teilhabe-Ontologie im Platonismus
und Christentum, die Henaden bei Proklos
und der interreligiöse Dialog
bei Nikolaus von Kues

Mohr Siebeck

Friedemann Drews, geboren 1977; Studium der Latinistik, Gräzistik, Indogermanistik, Anglistik und Theologie; 2007 Promotion; 2010 Habilitation; seit 2014 Heisenberg-Stipendiat am Institut für Klassische Philologie der WWU Münster.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISBN 978-3-16-156051-4 / eISBN 978-3-16-156052-1
ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

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

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

Das Buch wurde von Martin Fischer aus der Minion Pro gesetzt und Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorbemerkung

Die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs darf heute als weitgehend unbestritten gelten – gerade in einer Zeit, in welcher verschiedene Kulturen und Religionen sich immer stärker mischen und aufeinander treffen. Das friedliche Miteinander von Menschen unterschiedlicher Traditionen erscheint heute jedoch auch in Europa gefährdet: In die Zeit der Abfassung des vorliegenden Buchs fallen die Terroranschläge von Paris im Januar und November 2015, diejenigen in Brüssel im März, weitere in Frankreich und Bayern im Sommer sowie in Berlin kurz vor Weihnachten 2016 – inzwischen kaum noch ‚zählbar‘. Die gegenwärtigen Ereignisse und Herausforderungen sollen und können nicht ausgeblendet werden, wenn mit der hier vorgelegten Studie anhand wichtiger Stationen aus einer 2000 Jahre, Antike und Mittelalter umspannenden Geistesgeschichte ein bestimmtes Potential für einen philosophisch begründeten und ebenso geführten interreligiösen Dialog freigelegt werden soll: Hier kommen Denker wie z. B. Platon, Apuleius, Origenes, Plotin, Augustinus, Proklos, Dionysius Areopagita, Boethius und Nikolaus von Kues zu Wort und werden auf ihre Argumente dafür befragt, inwiefern in rational begründeter Weise von einem Gott bzw. vielen Göttern gesprochen werden darf, ob mono- und polytheistische Theologien einander fruchtbar begegnen können, ob die Vielfalt von Religionen und Kulturen nur als trennende Diskrepanz oder auch positiv als Spiegel unterschiedlicher Perspektiven von unterschiedlichen Menschen zu begreifen ist. Als grundlegend für diese Diskussionen erweist sich dabei die platonische Seinslehre mit ihrer Unterscheidung zwischen (a) geistig-intelligibler Wirklichkeit und (b) sinnlich-materieller Existenz und der daraus resultierenden *Ontologie der Teilhabe* Letzterer an Ersterer.

Das Buch unternimmt den Versuch, in vielen neuen Übersetzungen und Interpretationen die vermeintlich ‚alten Texte‘ von ihren eigenen, geistigen Voraussetzungen her zu verstehen und die verschiedenen Perspektiven miteinander in einen Diskurs treten zu lassen. Das so entstehende (keinesfalls als ‚vollständig‘ zu missdeutende) ‚Panorama‘ möchte dazu einladen, auch heute, im 21. Jhd., in diesen philosophisch geführten Diskurs einzutreten, vermeintlich ‚Überholtes‘ wiederzugewinnen und für die heutige Zeit fruchtbar zu machen.

Im Hinblick auf die Herausforderungen, welchen die Welt des 21. Jhds. entgegenblickt, verstehen sich die hier verhandelten Denk-Perspektiven auch als ein grundsätzliches Plädoyer für das *Miteinander von Vernunft und interreligiösem*

Dialog. Dabei erscheint es zweckdienlich, zumindest zwei Extrempositionen zu vermeiden: Erstens darf Religion nicht einfach auf Vernunft verzichten, sonst fehlt ihr nicht nur ein unhintergebares Korrektiv, sondern auch die entscheidende Möglichkeit, Religion zu verstehen, argumentativ zu durchdringen, zu kontextualisieren und zu bewerten im Hinblick auf ihren Wahrheitsanspruch, auf ihre ethische Dimension und auf solche Gefährdungen, die Religion selbst erzeugen oder denen sie selbst ausgesetzt sein kann. Zweitens darf eine konsequent säkularisierte Vernunft, welche die Aufklärung weitestgehend als Erbe für das (post-)moderne Europa hinterlassen zu haben scheint, nicht unhinterfragt bleiben, sondern muss auch selbst der Kritik des *sapere aude* unterworfen werden: Dabei kann deutlich werden, dass die säkularisierte Gesellschaft aufgrund ihrer religiösen Neutralität einerseits eine breite, in jedem Falle schützenswerte Basis für das friedliche Miteinander von Menschen unterschiedlichen Glaubens bietet; dass sie andererseits aber – gerade angesichts der Herausforderungen des 21. Jhds. mit dem derzeit vor allem islamistisch motivierten Terror – zugleich eine gefährliche Leerstelle hinterlässt: Wenn sich Religion, Glaube und Theologie apodiktisch jeglichem rationalen Zugriff radikal zu entziehen haben, wenn religiös-theologische Fragen tabuisiert werden und auch in der offenen Gesellschaft nicht mehr vorkommen sollten, dann entsteht ein Vakuum, durch dessen Sogwirkung solche Extremismen angezogen werden, denen die *argumentative Auseinandersetzung* mit Religionen nichts gilt. Genau dieses aber wurde in einer breiten Tradition in Antike und Mittelalter angestrebt: das Miteinander, der *gleichberechtigte* Diskurs von Religion und Vernunft, von Theologie und Philosophie.

Danksagungen

Das vorliegende Buch wäre nicht entstanden ohne die großzügige Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, welche mir im Rahmen eines Heisenberg-Stipendiums an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster in den Jahren 2014–17 bisher zuteil geworden ist. Die Bedingungen am Institut für Klassische Philologie waren für meine Arbeit ideal ebenso wie der Austausch mit und die Unterstützung durch Professores Christine Schmitz, Christian Pietsch, Niko Strobach und Walter Mesch.

In besonderer Weise danken möchte ich Herrn Professor Jens Halfwassen für seine Begleitung und Hilfe bei der Suche nach einer geeigneten Publikationsmöglichkeit. Dafür, dass dieses Buch nun im *Collegium Metaphysicum* sein Zuhause gefunden hat, bin ich den Herausgebern der Reihe, speziell Professores Thomas Buchheim und Friedrich Hermanni, zu großem Dank verpflichtet ebenso wie dem anonymen Gutachter für sein Votum im Begutachtungsprozess für das *Collegium Metaphysicum*. Für die gute Betreuung seitens des Verlags Mohr Siebeck danke ich Herrn Dr. Rolf Geiger.

Der wohl größte Dank gilt meiner Familie, insbesondere meiner Frau Ulrike und meiner Tochter Lisa Sophie, die mich in den Jahren der intensiven Arbeit an diesem Projekt unterstützt, mir auch immer wieder den nötigen Freiraum gewährt und geschaffen haben. Meinen Eltern danke ich sehr herzlich für ihre Mühe beim Korrekturlesen und viele Berichtigungen. Meinem Freund Niels Grewe, M. A., bin ich für seinen philosophischen Rat und seine subtilen Analysen bei schwierigen Problemen in großer Dankbarkeit verbunden.

Von geradezu unschätzbarem Wert war für mich die Hilfsbereitschaft von Frau Jenny Görne, M. A.: Als Kollegin und Freundin aus Rostocker Zeiten hat sie keine Mühe gescheut, das gesamte Skript mit kritischem Blick inhaltlich und sprachlich durchzusehen sowie beim Kürzen von Redundanzen zu helfen; so hat sie mich vor vielen Fehlern und Ungenauigkeiten bewahrt. Ohne ihre tatkräftige Hilfe hätte ich das Buch nicht zum Abschluss bringen können.

Münster, im Dezember 2017

Friedemann Drews

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	V
Danksagungen	VII
Verzeichnis häufig gebrachter Abkürzungen der Primärtexte	XV
I. Prolog	1
1. „Gott ist Richter mitten unter den Göttern“: Perspektiven auf einen Psalmvers als ‚unwissenschaftlicher‘ Einstieg	1
2. Wissenschaftliche Einleitung	3
a) Grundsätzliches: Skopos, Methode und Aufbau des Buchs ..	3
b) Positionierung des Buchs innerhalb der (allgemeinen) Forschungsdiskurse zu Themen wie Mono- und Poly- theismus, interreligiöser Dialog	8
II. Philosophische Grundlagen: Wegmarken der systematischen und historischen Entwicklung der platonischen Teilhabe-Philosophie, Ontologie und Theologie	20
1. Die ontologisch-epistemologische Grundlegung bei Parmenides aus Elea	20
2. Platons Explikation des Methexis-Gedankens	23
3. Aristoteles und der platonische Teilhabe-Gedanke	29
4. Die Teilhabe-Philosophie im Kontext mittelplatonischer Ontologie und Theologie	46
4.1. Alkinoos	46
4.2. Apuleius	50
a) Apuleius’ Ontologie und Ideenlehre in <i>De Platone</i> I, 6	50
Exkurs: <i>exemplar</i> – ein stoischer Begriff platonisch gedeutet? Apuleius und Seneca	59
b) Apuleius’ philosophische Theologie: der höchste Gott, die vielen Götter und die Teilhabe-Problematik	61
5. Plotin: Teilhabe-Philosophie und Theologie beim Archegeten des Neuplatonismus	67
a) Einleitung und Rückbezug zu den skizzierten vor-plotinischen Argumentationslinien	67

b) Plotins Unterscheidung von immateriellem und materieverbundenem Eidos als Grundlage der Teilhabe-Philosophie	67
c) Plotins Theologie: Ideenlehre, Mythos und die Integration von Mono- und Polytheismus	79
Exkurs: Ähnlichkeiten zwischen Plotin (<i>enn.</i> V, 8 [31], 12) und dem Neuen Testament	88
d) Zusammenfassung der Interpretationsergebnisse zu Plotin ..	94
III. Das vollständig entwickelte Teilhabe-Theorem bei Proklos als Basis für seine Mono- und Polytheismus umgreifende Theologie und der Status der überseienden Henaden	101
a) Vorbemerkung und Skopos	101
b) Zur Forschungslage	102
c) Der Weg von der komplexiven Einheit zur partikulären Vielheit. Proklos' Teilhabe-Theorem als Vollendung der mittelplatonischen und plotinischen Methexis-Lehre	109
d) Das Eine als Ursache alles Vielen; Grenze und Nicht-Grenze als Prinzipien des Seins	121
e) Die überseienden Henaden: Die aus dem Einen Gott als Einheit entfaltete Göttervielheit und die Partizipierbarkeit des Göttlichen als Begründung des Seins	133
f) Zusammenfassung der Interpretationsergebnisse und das Prinzip der Kausalitätsüberlagerung in der Entfaltung der verschiedenen Seinsbereiche	167
g) Mono- oder Polytheismus? <i>Sowohl als auch</i> sowie <i>weder noch!</i> Ein Fazit zur Theologie, Personalität der Götter und Theodizee bei Proklos als Basis eines interreligiösen Dialogs	176
IV. Christliche Theologie und Platonismus: Schöpfungstheologie und Ontologie, Monotheismus, Trinität und polytheistische Denkfiguren sowie die Herausforderung des neuplatonischen Methexis-Theorems	185
1. Überleitung: Perspektivenwechsel – von Proklos zum Christentum	185
2. Die Bibel: ausgewählte Passagen zur Schöpfungstheologie, Ontologie, zur Mono- bzw. Polytheismusfrage und zum Teilhabe-Gedanken	187
2.1. Methodische Vorbemerkung	187
2.2. Passagen zur theologischen Implikation/Nicht-Implikation des Teilhabe-Gedankens	187
a) Ein himmlischer Schatz in irdenen Gefäßen: Teilhabe, Leiblichkeit, Person, Gott, Schöpfungstheologie und	

Ontologie bei Paulus (im Dialog mit platonisch-aristotelischen Auffassungen)	187
Exkurs: Die Begriffe ‚Seele‘, ‚seelisch‘ – Bibel versus Platon oder versus Descartes?	193
b) Die Stellung und das Verhältnis Jesu zwischen Gott Vater und den Menschen jenseits partizipatorischer Kategorien . .	212
2.3. Passagen zur Mono- und Polytheismus-Frage in der Bibel	214
a) Hebräische Bibel/Altes Testament	214
b) Neues Testament	217
3. Origenes: Teilhabe-Philosophie, Schöpfungs-Ontologie, Trinitätstheologie und das Verhältnis von Mono- und Polytheismus	222
a) Grundlagen: <i>De principiis</i>	222
b) Der Kommentar zum <i>Johannes</i> -Evangelium: Die Integration des Poly- in den Monotheismus und die verschiedenen Partizipationsweisen an Gott-Logos/Sohn als Fundamente eines interreligiösen Dialogs	231
c) Ein Resümee zu partizipationstheoretischen Aspekten in Origenes' christlicher Theologie – im Vergleich mit Aristoteles und dem Teilhabe-Theorem im Mittel- und Neuplatonismus	250
4. Augustinus	253
a) „Die wahre Religion gab es immer“ – Augustinus im Vergleich mit Origenes' universalistischer Christologie, das Homoousios und die Kritik an den ‚falschen Göttern‘ . .	253
b) Trinität, Homoousios und Partizipationsontologie bei Augustinus im Vergleich mit Auffassungen des nicht-christlichen Neuplatonismus	258
c) Augustins platonische Erkenntnistheorie und sein Ideenverständnis	266
5. Dionysius Areopagita	278
a) Dionysius' christliche Adaption von Proklos' Partizipationstheorem und Gottes überseiende Wesensgleichheit	278
b) Polytheismus im Dienst des Monotheismus? Der exklusive Gott und die Vielheit der an ihm Anteil Gewinnenden sowie die Basis eines interreligiösen Dialogs bei Dionysius . .	286
6. Boethius: Teilhabe an dem Einen Gott – Polytheismus als mögliche Entfaltung des Monotheismus, christliche Trinitätstheologie und Gottes überseiende Substanz	295
7. Eriugena: Verkürzung des neuplatonischen Methexis-Systems, der prinzipientheoretische Primat des Guten und Gottes Überwesentlichkeit	309

8. Thomas von Aquin: Die den Menschen gemeinsame Anteilhabe an Rationalität als Basis interreligiöser Dialogfähigkeit, platonische und aristotelische Erkenntnistheorie, die Ideen in Gottes Intellekt und ihre Partizipierbarkeit	319
V. Nikolaus von Kues: Die universale Anteilhabe an Gottes Logos als Quell der Rationalität und als verbindende Mitte im Dialog der Menschen und ihrer Religionen – Gott als Richter mitten unter den Göttern	334
a) Vorbemerkung	334
b) Das neuplatonische Methexis-Theorem bei Cusanus	335
c) <i>De pace fidei</i> : Der interreligiöse Dialog im Angesicht Gottes	347
1. Anlage, Fiktionalität, Anlass und die Schau des Intellekts als ‚Ort‘ des Dialogs	347
2. Der Beginn der Unterredung, die Rede des Erzengels und die den verschiedenen Religionsgemeinschaften zugeteilten Engel	354
3. Die Antwort Gottes, der innere Mensch und die Initiative des Logos: eine Absolutsetzung der christlichen Perspektive im interreligiösen Dialog?	365
4. Der Beginn des interreligiösen Dialogs im Angesicht von Gottes Logos – der Griechen: Gottes eine Weisheit, Proklos’ Metaphysik und Partizipationstheorem sowie die Elastizität des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs	375
5. Der Italiener: Der Dialog der Weisen mit der von ihnen vorausgesetzten göttlichen Weisheit	384
6. Der Araber: Gottes Weisheit und Gottesbegriff; der Polytheismus und sein Einheitsgrund	388
7. Der Inder: Götterbilder und Trinität	398
8. Der Chaldäer: <i>Intellectus trinitatis</i> – die Koinzidenz der Dreiheit und Einheit in Gottes einem Allvermögen. Ein Vergleich mit Proklos’ Henadenlehre, die Kritik des Korans an den ‚Teilhabern Gottes‘ und das <i>Homoousios</i> . .	404
9. Der Jude: Die monotheistische Trinitätstheologie und die berechtigte Kritik der Juden und Muslime – differente religiöse Wahrheitsansprüche, die eine Wahrheit Gottes und die (nicht-notwendige) ‚Übersetzbarkeit‘ der Religionen	418
10. Der Skythe und der Franzose: Die Brücke zwischen polytheistischen Religionen und der christlichen Trinitätstheologie	425

11. Der Perser und Petrus: Die Inkarnation des Logos, die chalkedonensische Zweinaturenlehre und die maximale Einung von Gott und Mensch in Jesus Christus	430
12. Der Syrer und Petrus: Auferstehungstheologie auf der Basis chalkedonensischer Christologie: Christus als Erlöser der <i>natura humana</i> , als Erfüllung des Glückseligkeitsstrebens und der Religionen	444
13. Der Spanier und Petrus: Das Warum der Jungfrauen- geburt	450
14. Der Türke und Petrus: Das Mysterium des Kreuzestodes und die Glückseligkeit	450
15. Der Deutsche und Petrus: Worauf zielt die Glückseligkeit? Die Verheißung irdischer und himmlischer Güter in den monotheistischen Religionen	454
16. Der Tatar und Paulus: Die Rechtfertigung aus dem Glauben als Überwindung kultischer Differenzen, Christus als Quell des Heils und der Glückseligkeit, die Toleranz gegenüber verschiedenen Riten und die Beschneidung	456
17. Der Armenier und Paulus: Die Taufe – „Bekenntnis des Glaubens im sakramentalen Zeichen“	469
18. Der Böhme und Paulus: Die Eucharistie – geistige Speise ewigen Lebens in sinnlicher Gestalt	470
19. Der Engländer und Paulus: Die berechtigte Vielfalt der Riten und die Einheit intellekthaften Glaubens – Basis des Friedens und der Barmherzigkeit. Zusammenfassung	477
20. Epilog: Das Studium der Religionsgeschichte und der in allen Religionen vorausgesetzte eine Gott – Rückkehr der Argumentation zu ihrem Prinzip	479
VI. Antik-mittelalterliche Positionen und modernes Denken: Was bleibt? Mono- und Polytheismus, Rationalität, Religion, Wahrheitsfähigkeit und Theodizee im Kontext des interreligiösen Dialogs	
1. Rationalität, Gottesbezug, Wahrheitsfähigkeit und Wahrheits- ansprüche als Kriterien eines interreligiösen Dialogs cusanisch- platonischer Prägung – undenkbar im 21. Jhd.? G. E. Lessing, J. Assmann und S. Keshavjee	483
2. Pan-, Kosmo-, Poly- und Monotheismus (Assmann) – und eine unlösbare Theodizeefrage? Ein (antik-)platonisch-christlicher Lösungsvorschlag in exemplarischer Abgrenzung zu V. Hölsle und G. W. Leibniz	502

VII. Epilog	519
1. Eine Rückschau: Dialogfähigkeit und Teilhabephilosophie, Einwände und Antwortversuche	519
2. Versuch eines ‚unwissenschaftlichen‘ Ausblicks	528
Bibliografie	533
Register	555
Autoren der Primärtexte	555
Autoren der Sekundärliteratur	556

Verzeichnis häufig gebrauchter Abkürzungen der Primärtexte*

<i>Apo</i>	Aristoteles, <i>Analytica Posteriora</i>
<i>ber.</i>	Nikolaus von Kues, <i>De beryllo</i>
<i>c. Cels.</i>	Origenes, <i>Contra Celsum</i>
<i>c. Eut.</i>	Boethius, <i>Contra Eutychem</i>
<i>CH</i>	Dionysius Areopagita, <i>De coelesti hierarchia</i>
<i>civ.</i>	Augustinus, <i>De civitate Dei</i>
<i>conf.</i>	Augustinus, <i>Confessiones</i>
<i>coni.</i>	Nikolaus von Kues, <i>De coniecturis</i>
<i>cons.</i>	Boethius, <i>Consolatio philosophiae</i>
<i>cribr.</i>	Nikolaus von Kues, <i>Cribratio Alkorani</i>
<i>DDS</i>	Apuleius, <i>De Deo Socratis</i>
<i>de an.</i>	Aristoteles, <i>De anima</i>
<i>did.</i>	Alkinoos, <i>Didaskalikos</i>
<i>DN</i>	Dionysius Areopagita, <i>De divinis nominibus</i>
<i>doct. ign.</i>	Nikolaus von Kues, <i>De docta ignorantia</i>
<i>DP</i>	Apuleius, <i>De Platone et eius dogmate</i>
<i>De mal.</i>	Proklos, <i>De subsistentia malorum</i>
<i>Dec. Dub.</i>	Proklos, <i>De decem dubitationibus circa providentiam</i>
<i>div. qu.</i>	Augustinus, <i>De diversis quaestionibus</i>
<i>EH</i>	Dionysius Areopagita, <i>De ecclesiastica hierarchia</i>
<i>EN</i>	Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i>
<i>enn.</i>	Plotin, <i>Enneades</i>
<i>epist.</i>	Dionysius Areopagita, <i>Epistulae</i>
<i>epist.</i>	Seneca, <i>Epistulae morales</i>
<i>ETh</i>	Proklos, <i>Elementatio Theologica</i>
<i>imm. an.</i>	Augustinus, <i>De immortalitate animae</i>
<i>in De Div. Nom.</i>	Thomas von Aquin, <i>Kommentar zu Dionysius' De divinis nominibus</i>
<i>in Jh.</i>	Origenes, <i>Johanneskommentar</i>
<i>in Parm.</i>	Proklos, <i>Parmenideskommentar</i>
<i>in Parm., Moerb.</i>	Proklos, die lateinische Übersetzung des <i>Parmenideskommentars</i> von Wilhelm von Moerbeke (betrifft besonders das nur auf Latein überlieferte Ende des siebten Buchs des Kommentars)
<i>in Rem publ.</i>	Proklos, <i>Poleiteiakommentar</i>
<i>in Tim.</i>	Proklos, <i>Timaioskommentar</i>

* Weitere Abkürzungen antiker Werke richten sich nach dem *ThLL* bzw. *LAW*. Biblische Bücher werden mit den in jeder Konkordanz auffindbaren deutschen Kürzeln bezeichnet (etwa *Jes* = *Jesaja*, *Off* = *Offenbarung des Johannes*).

<i>leg.</i>	Platon, <i>Nomoi</i>
<i>lib. arb.</i>	Augustinus, <i>De libero arbitrio</i>
<i>met.</i>	Apuleius, <i>Metamorphoses</i>
<i>metaph.</i>	Aristoteles, <i>Metaphysica</i>
MT	Dionysius Areopagita, <i>De mystica theologia</i>
<i>mus.</i>	Augustinus, <i>De musica</i>
<i>pac.</i>	Nikolaus von Kues, <i>De pace fidei</i>
<i>Parm.</i>	Platon, <i>Parmenides</i>
<i>periph.</i>	Eriugena, <i>Periphyseon</i>
<i>Phd.</i>	Platon, <i>Phaidon</i>
<i>Phdr.</i>	Platon, <i>Phaidros</i>
<i>Phlb.</i>	Platon, <i>Philebos</i>
PL	John Milton, <i>Paradise Lost</i>
<i>poet.</i>	Aristoteles, <i>De Poetica</i>
<i>praed. sanct.</i>	Augustinus, <i>De praedestinatione sanctorum</i>
<i>princ.</i>	Origenes, <i>De principiis</i>
<i>resp.</i>	Platon, <i>Politeia</i>
<i>retr.</i>	Augustinus, <i>Retractationes</i>
ScG	Thomas von Aquin, <i>Summa contra gentiles</i>
<i>soph.</i>	Platon, <i>Sophistes</i>
<i>spir. et litt.</i>	Augustinus, <i>De spiritu et littera</i>
<i>STh</i>	Thomas von Aquin, <i>Summa theologiae</i>
<i>symp.</i>	Platon, <i>Symposion</i>
<i>ThP</i>	Proklos, <i>Theologia Platonica</i>
<i>Tht.</i>	Platon, <i>Theaitetos</i>
<i>Tim.</i>	Platon, <i>Timaios</i>
<i>top.</i>	Aristoteles, <i>Topica</i>
<i>trin.</i>	Augustinus, <i>De Trinitate</i>
<i>trin.</i>	Boethius, <i>De Trinitate</i>
<i>Utrum Pater</i>	Boethius, <i>Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de Divinitate substantialiter praedicentur</i>
<i>ven. sap.</i>	Nikolaus von Kues, <i>De venatione sapientiae</i>
<i>vera rel.</i>	Augustinus, <i>De vera religione</i>

I. Prolog

1. „Gott ist Richter mitten unter den Göttern“:

Perspektiven auf einen Psalmvers als ‚unwissenschaftlicher‘ Einstieg

Gott ist Richter mitten unter den Göttern (Ps 82,1b).¹ Dieser Titel wurde aus mehreren Gründen als Chiffre für das hier vorliegende Buch gewählt. Das Psalmzitat mag zunächst darauf hinweisen, dass Theologie – wenn sie wirklich „Rede von Gott/Göttern“ ist – sich letztlich nicht in menschlicher Gedankenakrobatik erschöpfen kann. Dieser Hinweis scheint angebracht, weil große Teile der folgenden Untersuchung nach denjenigen Grundlagen fragen, welche gemäß platonischem Verständnis die Basis rational verantwortbarer Theologie bilden, und insofern hier ein vor allem philosophisch-argumentativer Ansatz verfolgt wird. Der Psalmvers ist dieser Untersuchung bewusst vorangestellt, um eine möglicherweise sonst allzu leicht aus den Augen geratende Perspektive als wichtiges Korrektiv in Erinnerung zu rufen. Diese Perspektive sollte – auch wenn es vorrangig um philosophische Autoren und ihre theologisch relevanten Argumente geht – als Hintergrundfolie immer präsent gehalten werden, denn ohne sie wäre nicht zuletzt der (fiktive) interreligiöse Dialog, auf welchen das Buch als seinem Ziel zusteuert, so nicht denkbar.

Sodann mag das Zitat zum einen daran erinnern, dass die Frage nach Gott *und* Göttern bereits in der jüdisch-monotheistischen Tradition formuliert und auch aus der Perspektive dieser Tradition heraus beantwortet wurde. Zum anderen soll mit dem Aspekt des ‚Richtens‘ sowohl auf das Thema der interreligiösen Auseinandersetzung als solches wie auch auf eine biblisch begründete ‚Konzeption‘ eines derartigen Dialogs verwiesen werden: Wer ist es eigentlich, der unter den Religionen, unter den Göttern zu richten vermag? Ist dies menschenmöglich? Die Perspektive des Psalmisten erscheint eindeutig. Jedoch ist diese ‚Eindeutigkeit‘ für einen Leser im (post-)modernen Europa eher schwer vermittelbar geworden. Unabhängig davon, ob man dies positiv oder negativ bewerten mag, diese Situation ist zunächst wohl schlicht so zu akzeptieren.

¹ Zu diesem Psalmzitat s. u. Kap. IV.2.3a. Zur (ersten Hälfte der) Stelle Ps 82, 1 vgl. West (1999: 23, 26), mit weiteren Hinweisen auf vergleichbare AT-Stellen: Ps 89, 6–8; 1 Kö 22, 19–22; Hiob 1, 6–12; 2, 1–7; 15, 8; Jer 23, 18, 22. S. ferner Frede (1999: 58–59) zu Ps 50, 1; 82, 6; 96, 4. S. außerdem die biblischen Stellen Ex 18, 11; Num 33, 4; Dt 10, 17.

Gott ist Richter mitten unter den Göttern. Der Psalmist scheint mit dieser Formulierung sowohl das Richten dem einen Gott, an den er glaubt, zu überlassen wie auch als Mensch diese Feststellung treffen zu dürfen. Damit wäre die richtende Kompetenz dem Menschen zwar entzogen, aber der Richter immerhin bekannt. *Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!*, heißt es nicht zuletzt auch im christlichen Neuen Testament (*Mt 7, 1*) – aus dem Munde dessen, den das Christentum als *Logos tou Theou*, als *Gottes Wort* (*Jh 1, 1 f.*) bekennt, als *Gottes Sohn* (*Mt 14, 33b*) mit göttlicher Gerichtsvollmacht (*Mk 2, 5–12; Jh 5, 22–30*). Auch nach dem Neuen Testament soll also nicht der Mensch Richter sein, denn der Richter ist ein anderer, der sogar *vor der Tür steht* (*Jak 5, 9*).

Das Psalmzitat thematisiert zudem – und das mag zunächst vielleicht überraschend sein – das im heutigen Wissenschaftsdiskurs vieldiskutierte Thema von Mono- und Polytheismus und erklärt dabei zugleich, dass der einzige Gott des Judentums (*neben* dem es doch keine anderen Götter geben soll, *Dt 32, 39a; 6, 4*) Richter der vielen Götter ist: Damit werden polytheistische Traditionen explizit angesprochen und zugleich einem Monotheismus untergeordnet. Sollte damit unterschwellig erwogen oder zumindest angedeutet sein, dass Mono- und Polytheismus letztlich aus einer bestimmten Perspektive sogar miteinander verbunden werden könnten?

Selbst wenn, so gilt auch hier für den Psalmisten: *Gott ist Richter mitten unter den Göttern.* Dem Menschen steht die Entscheidung dieser Frage offenbar nicht zu, aber als Glaubender darf er sie zugleich delegieren an den, den er im Glauben anspricht. Der Mensch soll sich nicht anmaßen, Gott selbst zu spielen (*Gen 3, 5.22*). Aber darf er – gerade im 21. Jhd. – die friedliche interreligiöse Auseinandersetzung scheuen?

In dem interreligiösen Dialog, welcher in Kapitel V dieses Buchs interpretiert werden soll, scheint dem Psalmzitat auf erstaunliche Weise entsprochen zu sein, wenn der literarischen Darstellung nach die entscheidenden Fragen unterschiedlicher Religionsvertreter nicht aus einer menschlichen, sondern aus einer göttlichen Perspektive heraus beantwortet werden. Aber was heißt dies schon?, mag der Leser dieser Zeilen sofort und berechtigterweise erwidern und vielleicht sogar erzürnt einwenden: Alles umso schlimmer, wenn die göttliche Autorität in menschliche Hände genommen wird – Keim aller Fanatismen. Denn auch dieser Dialog hat unbestreitbar einen menschlichen Autor, Nikolaus von Kues. Jedoch: Dieser Dialog hat nie stattgefunden, er ist rein fiktiv und entbehrt demnach jeglicher historischen Faktizität. Ist er dann überhaupt beachtenswert, plausibel oder gar glaubwürdig?

Der Verfasser dieser Zeilen wagt zu schreiben: Genau deshalb, weil er nicht historisches Faktum ist, sondern Fiktion, sollte ihm, zumindest seinem Grundansatz, (mehr) Beachtung geschenkt werden. Bei diesem Dialog sind die Fragen vergeblich, ob irgendeiner seiner Teilnehmer tatsächlich dies so gesagt, ob tatsächlich eine göttliche Autorität die Bühne betreten habe. Sie führen – vielleicht

zum Glück – ins Leere. Genau – und nur – deshalb aber mag verständlich werden, warum der scharfsinnige Kardinal Nikolaus von Kues sich erdreisten konnte, den göttlichen Logos selbst auftreten zu lassen: Weil es sich nur um eine Fiktion handelt, vermag ein menschlicher Autor das *Verbum Dei* sprechen zu lassen, denn der fiktionale Rahmen enthebt ihn gleichsam der theologischen Hybris einer für sich in Anspruch genommenen Letztgültigkeit und bietet – vielleicht im Horizont von Aristoteles' Dichtungskonzeption (*poet.* 1451a36–b11) – das, was in einer ganz bestimmten Konstellation von Ursachen und Wirkungen „möglich sein könnte“, aber nicht möglich sein und schon gar nicht faktisch gewesen sein muss. Glaubwürdigkeit also im Sinne der Möglichkeit einer sachlichen Auseinandersetzung und des Dialogs der Argumente, in welchem letztinstanzlich nur *Gott Richter mitten unter den Göttern* sein kann, vernommen von einem ekstatisch entrückten Gottesverehrer und nur niedergeschrieben von einem historisch verortbaren Menschen, dem deshalb ‚mildernde Umstände‘ konzediert werden sollten ...?

Ja, vielleicht dann, wenn nur – aber immerhin – das philosophische Sachargument im Dialog zählt und wenn dem Gedanken, dass die Vielheit der Religionen vielleicht zu einer diese Vielheit komplexiv in sich umgreifenden Einheit kommen, also auch Poly- und Monotheismus in ihren verschiedenen Ausprägungen aus einer bestimmten, philosophisch erahnbaren Perspektive doch als vereinbar erscheinen könnten. Wenn! Nur die Fiktion mag dieses Wenn tatsächlich aussprechen dürfen und allen Ernstes das Psalm-Wort *literarische* Wirklichkeit werden lassen: *Gott ist Richter mitten unter den Göttern*.

2. Wissenschaftliche Einleitung

a) Grundsätzliches: Skopos, Methode und Aufbau des Buchs

Das vorliegende Buch befragt 14 Autoren aus den vor allem platonischen und christlichen Geistestradiationen sowie biblische Texte zu den philosophischen und theologischen Grundlagen eines (potentiellen) interreligiösen Dialogs, deren wichtigste die vor allem im Platonismus grundgelegte ‚Ontologie der Teilhabe‘ (griech. *methexis*, lat. *participatio*) darstellt. In Diskurs miteinander treten also eine ganze Reihe von Autoren und Texten: Hinter diesem pluralistischen Aspekt kann in einer im wahrsten Sinne des Wortes hintergründigen Weise vielleicht eine bestimmte übergeordnete, innere Einheit erschlossen werden, zu der sich die hier verhandelten vielen Perspektiven mehr oder weniger zusammenschauen lassen.

Dabei bewegt sich die Untersuchung in allen ihren Teilen im Schnittfeld von Philologie, Philosophie und Theologie und wendet sich entsprechend in erster Linie an Vertreter dieser genannten Disziplinen, im Grunde aber allgemein an

alle diejenigen, welche – unabhängig von einer spezifischen Fachzugehörigkeit – mit einem Interesse an der Sache und der inhaltlichen Auseinandersetzung sich vermeintlich ‚alten‘ Denkern und Texten zu widmen geneigt sind und an dieser geistigen Tätigkeit Lust empfinden.

Der philologische Ansatz, welcher auf die Texte selbst in ihrem Original blickt und diese in neuen, eigenen Übersetzungen und Interpretationen zum Sprechen bringen will, ist im Folgenden stets der Ausgangspunkt. Besonders die Kapitel II und III widmen sich Autoren der platonischen Tradition, die gewöhnlich sowohl von philologischer wie auch philosophischer Seite, aber nicht unbedingt aus theologischer Perspektive interpretiert werden (obwohl sie dies verdient hätten); mit den Kapiteln IV und V stehen christliche Denker im Mittelpunkt, die wie z. B. Augustinus zum Teil Forschungsgegenstand aller drei genannten Disziplinen sind. Dagegen mag es eher als Ausnahme erscheinen, dass in einem Buch z. B. Autoren wie Aristoteles und Paulus, Apuleius und Origenes, Alkinoos und Thomas von Aquin in einen Zusammenhang gestellt werden. Dieser ergibt sich jedoch aus dem Ansatz heraus, dass Proklos' Henadenlehre vor dem Hintergrund ihrer Vorläufer und im Hinblick auf ihre rezeptionsgeschichtliche Relevanz für Cusanus' interreligiösen Dialog interpretiert wird.

Es muss sicher nicht eigens betont werden, dass eine solche Beschäftigung immer auch eine historische, in diesem Falle *geistesgeschichtliche* Dimension beinhaltet. Jedoch verfolgt der Verfasser dabei kein spezifisch ‚antiquarisch-museales‘ Interesse, sondern will zu einer sachlichen Auseinandersetzung einladen: Es geht darum, sich einerseits in diese Denker und ihre ‚Gebäude‘ möglichst tief hineinzudenken, diese also nicht nur von außen zu betrachten, sondern in sie hineinzugehen und ihre einzelnen ‚Räume‘ auf ihre Wohnbarkeit hin zu untersuchen, um so andererseits möglicherweise einen Gewinn ‚abzuschöpfen‘, welcher nicht nur in der Deskription von historischen Phänomenen besteht, sondern auch für die Erörterung von Sachfragen und Problemen im 21. Jhd. n. Chr. relevant sein kann.²

² Vgl. ebenso bereits Weier (1970: 15), der den „seit Descartes' ausdrücklicher Absage von jeglicher Tradition“ bestehenden Mangel der *sachlichen* Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte zu Recht kritisiert. Weier hat nicht nur das Thema Partizipation ins Zentrum seines *opus magnum* „Sinn und Teilhabe“ gestellt, sondern verweist außerdem auf das Problem des Historismus und die auf dessen Basis in der Konsequenz bestrittene „Möglichkeit echter Erkenntnis und Wahrheitsfindung“ hin: So „wurde die geschichtliche Forschung vollends von ihrer eigentlichen Wurzel, der systematischen Fragestellung, abgeschnitten und zu einer rein empirischen Wissenschaft gemacht“ (ibd., 15). Der „historistische[n] Identifizierung von Geschichte und Versteher“ setzt Weier den „Auftrag zu vertiefter Verifizierung des noch Hypothesischen“ entgegen (ibd., 17). (Zur Problematik des Historismus vgl. auch Schmitt [2011: IX–X] sowie Ratzinger – Benedikt XVI. [2005: 55–56]). – Im Vergleich zur vorliegenden Untersuchung setzt Weier andere Schwerpunkte, behandelt ausführlich die moderne Philosophie (z. B. Idealismus, Existenzialismus, Nihilismus), einige antike Autoren wie Alkinoos und Apuleius dagegen gar nicht, Origenes und Proklos nur beiläufig. Aber auch im Hinblick auf die sachliche Thematik ‚Teilhabe‘ verfolgt er ein anderes Erkenntnisinteresse als z. B. das des interreligiösen Dialogs oder

Wenn also im Folgenden (mit Ausnahme des Kapitels VI) ausschließlich vor-moderne, vermeintlich ‚voraufgeklärte‘ Positionen diskutiert werden, so ist dieser Zugang bewusst so gewählt und liegt nicht nur am Forschungsgegenstand des Klassischen Philologen: Denn diese Arbeit versucht, Denkansätze aus Antike und Mittelalter ergebnisoffen und insofern nicht durch eine vorgeordnete historische Brille zu lesen, in welcher ‚die Antike‘ immer schon als ein historisch-museales

der Henaden bei Proklos, nämlich die „Kernfrage: Gibt es eine die heterogenen Bereiche von Denken und Sein übergreifende und in verschiedener Weise sich darin ausdrückende objektive Sinnidentität“ (ibd., 15). Dabei setzt sich Weier kritisch mit der z. B. von Nietzsche, Sartre u. a. vertretenen These auseinander, dass der „Ursprung allen Sinnes in der Sinngebung des Subjekts an eine sinnfremde Wirklichkeit“ liegen soll (ibd., 30), während doch jede Bezugnahme auf einen nur vorgetäuschten Sinn bereits einen objektiven und transsubjektiven Zugriff voraussetze (ibd., 31). Der besagte objektive Sinn sei jedoch (angeblich) in Abgrenzung zu Autoren wie z. B. Proklos (ibd., 556, 561) von sich selbst her teillos; Proklos findet zwar im ganzen Werk nur viermal Erwähnung, ihm wird aber zusammen mit anderen Denkern der „ungereimte Gedanke“ unterstellt, „daß Sinn Teile habe“ (ibd., 561), sowie, den „Blick für die Sinntranszendenz“ verloren zu haben (ibd., 556). Dass beides speziell auf Proklos nicht zutreffen kann, soll in Kap. III dieser Arbeit detailliert gezeigt werden: Proklos unterscheidet *absolute*, Sein und auch Sinn stiftende Prinzipien in ihrer Transzendenz (z. B. aufsteigend: intelligible Ideen – das seiende Eine – Henaden – das Eine) von ihren *partikularen*, immanenten Spiegelungen im materiellen Wirklichkeitsbereich; d. h. transzendente Teillosigkeit und immanente Teilartigkeit von Sein und Sinn sind im Rahmen seiner prinzipienontologischen Methexis-Lehre gerade besonders gut differenzierbar und vor allem überhaupt begründbar, zumal er innerhalb seiner Partizipationsphilosophie zwischen den Aspekten der Teilhabe am Ganzen *und* am Teil eines Eidos differenziert. Da Weier (ibd., 49, 82, 115–8) den Begriff des Spiegelns (durchaus im Einklang mit dem antiken Neuplatonismus) selbst zur Illustration des Teilhabe-Zusammenhangs verwendet, zeigt er der Sache nach im Grunde schon selbst, warum seine Kritik an Proklos nicht haltbar ist. Platonisch ist auch seine Widerlegung des angeblich absoluten Zweifels (à la Descartes), zumal „auch die Verweigerung des Sinnvertrauens wieder Vertrauen gegenüber dem Zweifel an der Gültigkeit des Sinndenken voraussetzen und so doch *den* ‚Sinn‘ für unbedingt gültig halten müßte, daß kein Sinn gültig sei. Wir könnten somit gar nicht den letzten Sinn glauben verweigern, da die Verweigerung diesen wieder für sich gebrauchen müßte“ (ibd., 50). – Weniger überzeugend erscheint dagegen Weiers Interpretation, „daß Platon mit seinem Teilhabegedanken eher Sinn-teilhabe als Seinsteilhabe gemeint“ habe (ibd., 78, ähnlich 87, 96, 99–100). Die Stoßrichtung dieser seiner Abgrenzung ist jedoch im Grunde kein platonisches, sondern ein stoisches, d. h. materialistisches „Seinsteilhabedenken“ (ibd., 107–8), welches die platonische Unterscheidung zwischen geistig-intelligiblem Sein und materieller Existenz wieder opfert (Weier bezeichnet dies als „Identitätsdenken“, ibd., 109) und so – nur konsequent – in die Skepsis führt: „So hat das stoische Identitätsdenken zur Preisgabe des Sinndenken überhaupt geführt. [...] So haben die Skeptiker den Stoizismus konsequent weitergedacht. Ist der Sinn mit der Welt der physischen Erscheinungen eins, so ist er kein Sinn, sondern Physis in der unbestimmbaren, unüberschaubaren und deshalb letztlich unerkennbaren Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen“ (ibd., 109; ähnlich 132–3). Ein so verstandenes „Identitätsdenken“ (von Welt/Sein und Sinn/Gott) macht Weier (ibd., 298–9) auch für Schelling und Leibniz aus. Das platonisch verstandene intelligible Sein ist von Weiers Begriff der „Seinsteilhabe“ also der Sache nach gar nicht tangiert (auch wenn er das platonisch Intelligible weniger angemessen mit dem Begriff des „Sinndenken“ identifiziert und insofern auch reduziert: Denn die Ideen sind nach platonischer Auffassung nicht nur sinnstiftend, sondern begründen ja Sein und Leben und sind ihrerseits keine bloßen Abstrakta: Entsprechend unterscheidet Weier [ibd., 118] z. B. auch das „Sein des *hen*“ vom „weltliche[n] Sein“).

Relikt erscheinen mag. Denn gerade bei philosophischen Fragestellungen wird die moderne, von der Aufklärung herkommende Tradition oft stillschweigend als *terminus ante quem non*, als unhintergehbare Messlatte angesehen.

Diese Messlatte kann und soll indes keineswegs einfach abgestritten oder achtlos zur Seite gelegt werden. Im 21. Jhd. mit seinen aktuellen Herausforderungen eines *clash of religions*, einer speziell während der Abfassung dieses Buchs (2014–2016) neuen dramatischen Explosion religiös legitimer Gewalt, die sich z. B. in Gestalt islamistischer Extremismen teils als innermuslimischer Konflikt (etwa im Irak), teils auf die westlich-säkulare Welt zielend entlädt, in dieser Zeit also erscheint es vielleicht doch geboten, gerade solche geistesgeschichtlichen Traditionen neu ins Bewusstsein zurückzuholen, die Religion nicht bloß als unbegründbare, in reiner Subjektivität entscheidbare Privatsache, sondern in einem rational verantworteten Diskurs als Teil genuiner Philosophie angesehen haben. Ohne in Vermessenheit die Grenzen eines Buchs verkennen zu wollen, könnte angesichts des seltsamen Befundes, dass zu Beginn des 21. Jhd. höchst aggressiver Religionsfanatismus und (post-)moderner Säkularismus respektive Agnostizismus aufeinander prallen, die Frage lohnend sein, ob es nicht vernünftig wäre, nach einem *tertium* zu suchen, welches außerhalb dieser sonderbaren ‚Alternative‘ steht.

In diesem Sinne versteht sich die vorliegende Untersuchung durchaus insofern der kritischen Tradition der Aufklärung und damit auch dem aus ihr hervorgegangenen westlichen Säkularismus verpflichtet, als diese jeglicher Art von religiös motivierter Gewalt eine entschiedene Absage erteilt und in grundsätzlicher Weise Toleranz einfordert. Zugleich möchte dieses Buch aber in Frage stellen, ob etwa die Kritik der Aufklärung (z. B. Immanuel Kants) an Metaphysik und philosophisch begründeter Theologie tatsächlich unhintergebar ist.³ Mit anderen Worten: Die Messlatte der folgenden Untersuchung soll ausdrücklich nicht ein implizites, historisch gewachsenes Vor-Urteil sein, sondern die Stärke des philosophisch begründeten Arguments einer ‚voraufklärerischen Tradition‘, nämlich der platonisch-christlichen, genauer: der antik-platonischen Traditionslinie einerseits und der christlich-platonischen andererseits. Methodisch wird also ein Ansatz verfolgt, welchen Carl Friedrich von Weizsäcker einmal so auf den Punkt gebracht hat:

³ Vgl. Schick (2013: 285): „Das Potential und wenn man so will die Modernität von Cusanus liegt darin, dass die Anerkennung der anderen Religionen gerade in dem begründet wird, was in der Aufklärung eher unausgeschöpft bleibt, nämlich in dem Anspruch, die Offenbarung in ihrer Vernünftigkeit zur Geltung zu bringen. [...] Die bloße Ausklammerung des Positiven der Religion aus der Rationalität schlechthin scheint mir hingegen weit größere Probleme zu implizieren: denn wenn die aus der Religion sich speisenden Ansprüche nicht rational gerechtfertigt werden müssen, weil man ohnehin bereits voraussetzt, dass sie nicht gerechtfertigt werden können, dann gibt man von vornherein das einzige Kriterium aus der Hand, mittels dessen man auch nur die Aussicht hat, diese in allgemeingültiger Weise zu beurteilen.“

Die klassischen Philosophen [sc. der Antike kann] man nur verstehen, wenn man mit ihnen wie mit lebenden Kollegen über die Wahrheit ihrer Gedanken diskutiert (von Weizsäcker 2002: 3).

Das ‚zentripetale‘, gleichwohl eher am Ende stehende Kapitel dieses Buchs ist der Abschnitt V, in dem ein – fiktiver – interreligiöser Dialog auf der Basis platonisch-christlicher Philosophie und Theologie interpretiert wird: Gerade dessen Fiktionalität stellt in ihrer Ungebundenheit an historische Ereignisse die Frage, ob sich auf diesen Gedankenbahnen auch in der Postmoderne in gewisser Weise sinnvoll weiterdenken lässt (s. Kap. VI).

Zuvor sollen in den Abschnitten II bis IV die komplexen systematischen und geistesgeschichtlichen Grundlagen, auf denen dieser an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit von Nikolaus von Kues verfasste, fiktive interreligiöse Dialog aufrucht, erschlossen werden, wobei vor allem dem III. Kapitel mit der philosophischen Theologie, dem Teilhabetheorem und der Henadenlehre des spätantiken Neuplatonikers Proklos eine ähnlich zentrale Stellung zukommt wie dem Kapitel V. Zu diesen beiden Zentren des vorliegenden Buchs führen jeweils zwei weitere größere Teilkomplexe hin: Abschnitt II mit der Behandlung von sechs Autoren (Parmenides, Platon, Aristoteles, Alkinoos, Apuleius, Plotin), an denen die historische und systematische Entwicklung der platonischen Ontologie, Teilhabe-Philosophie und Theologie dargestellt wird als Basis für das Proklos-Kapitel (III). Abschnitt IV zum Thema „Christliche Theologie und Platonismus: Schöpfungstheologie und Ontologie“ wird ausgehend von ausgewählten biblischen Texten und sodann anhand der Autoren Origenes, Augustinus, (Ps.-)Dionysius Areopagita, Boethius, Eriugena, Thomas von Aquin die christlich-philosophischen Grundlagen erörtern, die für das Verständnis des fiktiven interreligiösen Dialogs des Cusanus ebenso entscheidend sind.

Kompakt formuliert, beinhaltet die philosophische Grundthese der vorliegenden Untersuchung, (1) dass der Neuplatoniker Proklos zum einen die platonische Ontologie und die dieser inhärierende Teilhabe-Problematik konsequent durchdacht und in der *Elementatio Theologica* zu einem vollständig entwickelten Theorem entfaltet hat und (2) dass zum anderen genau dieses Theorem – bei entsprechender theoretischer Applikation – den Schlüssel darstellt für eine Lösung der Henaden-Problematik, d. h. für die Fragen, warum die sog. ‚überseienden Henaden‘ (zwischen dem absoluten Einem und dem von diesem sich ableitenden absoluten, intelligiblen Sein) sowohl unverzichtbar sind in Proklos’ metaphysischem System als auch wie sich ihre vieldiskutierte Stellung in diesem System widerspruchsfrei beschreiben lässt, und (3) dass schließlich Proklos’ Kombination von Methexis- und Henadenlehre die bereits zuvor im Mittelplatonismus und bei Plotin nachweisbare Synthese von mono- und polytheistischen Aspekten innerhalb eines theologischen Systems zur Vollendung führt und (4) in der christlichen Rezeption bei Nikolaus von Kues den entscheidenden Schlüssel für den interreligiösen Dialog darstellt.

Beim Nachzeichnen dieser Traditionslinien geht es methodisch einerseits darum, neuralgische Punkte im Detail vor Augen zu stellen und mitunter aus einer (hoffentlich) ungewohnten Perspektive zu beleuchten. Andererseits soll bei der Bezugnahme auf eine Vielzahl unterschiedlicher Autoren gerade auch das Verbindende offen gelegt und gesucht werden, so dass die herausgestellten Details nicht den Blick auf Kontinuitäten verstellen mögen: Denn nur zu leicht geraten diese aus dem Fokus, als Resultate blieben dann nur einzelne ‚Brüche‘ zurück. Aus diesem Grunde sind die einzelnen Kapitel dieser Arbeit durch eine Fülle von Querverweisen miteinander verbunden, um so den Leser, der vielleicht bei einem der hinteren Kapitel zu einem bestimmten Autor in die Lektüre einsteigt, auf die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Texten, Autoren und Abschnitten des Buchs aufmerksam zu machen. Entsprechend werden bisweilen, wenn nötig, einige Argumentationen, die vielleicht schon hundert Seiten zuvor im Zusammenhang mit einem anderen Autor entwickelt wurden, unter Verweis darauf bewusst kurz wiederholt bzw. resümiert. Bei einer Wegstrecke mit vielen verschiedenen Einzelstationen erleichtert dieses Prozedere hoffentlich die Lektüre.

b) Positionierung des Buchs innerhalb der (allgemeinen) Forschungsdiskurse zu Themen wie Mono- und Polytheismus, interreligiöser Dialog

In jüngerer Zeit hat sich die Forschung in verstärktem Maße Themenfeldern wie Mono- und Polytheismus, interreligiöser Dialog und Toleranz oder Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder zugewendet, wie es durch eine Fülle von Publikationen der letzten Jahre in beeindruckender Weise bezeugt wird.⁴ Dieser fächerübergreifende, Disziplinen wie Religionswissenschaft, Theologie, Geschichte, Philologien etc. vereinende Ansatz verdankt sich mitunter verschiedenen Motivationen: zum einen der Erforschung historischer Phänomene, zum anderen der (post-)modernen Situation, in welcher verschiedenste Kulturen oft auf selbem Raum miteinander in Kontakt (oder leider auch im Konflikt) stehen und das reflektierte Wissen um die jeweils eigene wie auch um die fremden Kulturen und Religionen der wichtigste Schlüssel für ein gegenseitiges Verständnis und friedvolle Koexistenz darstellt.⁵

Bisweilen sind vor dem Hintergrund des Aufeinandertreffens verschiedenster Kulturen und Religionen polytheistische Denkfiguren gegenüber monotheistischen deshalb als vorteilhafter angesehen worden, weil sich in einen ‚manigfaltigen Götterhimmel‘ scheinbar die vielen Religionen besser ‚versammeln‘,

⁴ Exemplarisch seien die folgenden Sammelbände genannt: Levy/George-Tvrtkovič/Duclow (2014), Fürst et al. (2013), Delgado/Leppin/Neuhold (2012), Mitchell/van Nuffelen (2010a), Mitchell/van Nuffelen (2010c), Kratz/Spieckermann (²2009a), Kratz/Spieckermann (²2009b), Geerlings/Ilgner (2009), Palaver/Siebenrock/Regensburger (2008), Palmer (2007), Oeming/Schmid (2003), Krebernik/van Oorschot (2002), Athanassiadi/Frede (1999a), Lohr (1997).

⁵ S. Kratz/Spieckermann (2009a: XII–XIII).

übersetzen oder zumindest tolerieren ließen, als es ein streng monotheistisches Gottesbild (mit angeblich intrinsischer Neigung zu Intoleranz und Gewalt) erlaube.⁶ Diese Sichtweise scheint in jüngerer Zeit eine Modifizierung zu erfahren.⁷

Worin kann angesichts dieser Forschungslage der grundsätzliche Nutzen einer neuen Untersuchung zu den Themen Teilhabe-Philosophie, Henaden, Trinität, Mono-, Polytheismus und interreligiöser Dialog bestehen? Zum einen soll hier, wie schon angedeutet, ein etwas anderer Ansatz gewählt werden. Während in den meisten gegenwärtigen Diskursen zum Thema Mono- und Polytheismus die religionsphänomenologischen, historischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven⁸ dominieren, wird die hier vorliegende Untersuchung allein vom *philologischen Fundament*, d. h. von den überlieferten Texten, sowie den darin enthaltenen philosophischen Inhalten aus entwickelt: Die gleichsam ‚unhintergehbare Basis‘ dieses philologisch-philosophischen Ansatzes sind die textlich materialisiert-kodierten Gedanken selbst und die sich aus ihnen ergebenden Folgerungen, nicht eine außerhalb dieser liegende, empirisch-phänomenal auswertende Realität.

⁶ Vgl. Kratz/Spieckermann (2009a: XIX) und Athanassiadi/Frede (1999b: 8). Hier sei noch einmal erinnert an die Diskussion, die sich im Anschluss an das Erscheinen von Jan Assmanns Buch *Moses der Ägypter* (1998) entzündet hat. In *Die Mosaische Unterscheidung* (2003) hat sich Assmann selbst bekanntlich gegen viele Kritikpunkte verwahrt und diese entkräftet und sich für eine „Sublimierung“ der Mosaischen Unterscheidung „im Sinne Freuds“ ausgesprochen (ibd., 164–5). Zur Übersetzbarkeit von Religionen in polytheistischen Systemen s. Assmann (1998: 74; 2003: 32, 38–39); zum Monotheismus als „Fortschritt in der Geistigkeit“ (im Anschluss an S. Freud) Assmann (2003: 177), zum „monotheistische[n] Haß auf die anderen Götter“ sowie zum „antimonotheistische[n] Haß“ (ibd., 93–94), zum „Kosmotheismus“ als alternatives Denkmodell zum „Polytheismus“ (ibd., 96). Zur Auseinandersetzung mit Assmann s. auch unten Kap. VI. Zum Lob des Polytheismus vgl. bereits Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, 143 (*Größter Nutzen des Polytheismus*).

⁷ Vgl.: „[...] ohne daß es geschichtlich in irgendeiner Weise evident wäre, daß mit dem Polytheismus ein höheres Toleranzpotential verbunden sei als mit dem Monotheismus“ (Kratz/Spieckermann, 2009a: XVII, XII). S. ferner Marksches (2007b: 293): „Sind bei näherer Betrachtung nicht sowohl Polytheisten wie Monotheisten mal gewaltsam, mal friedlich?“ Vgl. Ratzinger – Benedikt XVI. (2005b: 177): „Götter waren keineswegs immer friedlich austauschbar.“ S. außerdem Fürst (2007: 281) zur „Gewaltgeschichte monotheistischer Religionen“ als dem „Einfallstor des gegenwärtigen Generalverdachts gegen den Monotheismus“. – Explizit der Auseinandersetzung mit Assmann gewidmet ist der Band Mitchell/van Nuffelen (2010c: 4).

⁸ Vgl. Mitchell/van Nuffelen (2010b: 8): „The aim is not to offer a comparative assessment of the metaphysical conceptions of the divine found in this period.“ Ebenso Mitchell/van Nuffelen (2010d: 6): „Less emphasis is placed on philosophy [...], and more on the analysis of monotheism as a religious phenomenon in its social context.“ S. ferner Kratz/Spieckermann (2009a: XI, XIII) sowie allgemein die in Anm. 4 genannten Werke, wobei speziell Levy/George-Tvrtković/Duclow (2014), Palaver/Siebenrock/Regensburger (2008) aber auch Fürst et al. (2013) neben historisch-kulturwissenschaftlichen Beiträgen auch etliche zu philosophischen Aspekten und Fragestellungen enthalten, s. z. B. Tanaseanu-Döbler (2013), Fuhrer (2013) und Bruns (2013). Ähnliches gilt z. B. für die Beiträge von West (1999) und Frede (1999) in Athanassiadi/Frede (1999a) sowie für Mitchell/van Nuffelen (2010a): vgl. dort z. B. den Beitrag von Siniosoglou (2010), wobei jedoch auch hier die philosophischen Fragestellungen vor allem hinsichtlich ihrer gesellschaftspolitischen Konsequenzen bedacht werden.

Zum anderen – dies ist die logische Folge des gewählten Ansatzes – geht es um die *philosophisch-argumentative* Auseinandersetzung mit Platonikern, Kirchenvätern und ihrer Rezeption: Während für Historiker und Kulturwissenschaftler die Frage im Vordergrund stehen mag, ob z. B. *eine bestimmte existierende Kultur* eher mono- oder polytheistisch geprägt ist,⁹ auf welche historischen Ursachen dies zurückzuführen ist und welche gesellschafts- und machtpolitischen Umstände dabei eine Rolle gespielt haben könnten, mit welchen rhetorischen Strategien für oder gegen Mono- bzw. Polytheismus argumentiert oder auch polemisiert wird¹⁰ etc., steht im Zentrum dieser Untersuchung die Leitfrage, *warum* bestimmte, platonische und christliche Philosophen das Problem von Mono- und Polytheismus genau so und nicht anders durchdacht haben, d. h. warum sie es überhaupt für vernünftig erachtet haben, an einen Gott oder mehrere Götter oder an einen Gott *und* mehrere Götter zu glauben und wie sie ihre Position philosophisch-argumentativ begründen.¹¹ Diese Fragen lassen sich, wie gezeigt werden soll, nur auf der Basis von Ontologie und Epistemologie beantworten, als alles entscheidend aber wird sich dabei die platonische Teilhabe-Philosophie erweisen.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Mit dieser Abgrenzung von Methode und Zielsetzung der Arbeit ist indes keine ‚polemische Distanzierung‘ gegenüber kulturwissenschaftlich-historischen Forschungen und Fragestellungen intendiert. Vielmehr möchte der hier gewählte Ansatz eine (hoffentlich) sinnvolle Ergänzung aus einer eben anders gelagerten Perspektive heraus bieten und insofern auch unterscheidbar sein. Trotzdem gibt es selbstverständlich Berührungen und Überschneidungen zwischen verschiedenen Perspektiven: Wenn z. B. die genannten kulturwissenschaftlich-historischen Arbeiten aus jüngerer Zeit immer wieder feststellen, dass der vordergründige begriffliche Antagonismus Mono- versus Polytheismus nur unzureichend als Beschreibung für real existierende Phänomene von Religion verwendet werden kann,¹² dann soll genau dieser Aspekt auch in der vorliegenden Untersuchung aufgegriffen und philosophisch reflektiert werden – dies jedoch nicht aus einem eigenen ‚philosophischen

⁹ Vgl. den Skopos bei Mitchell/van Nuffelen (2010b: 9–10): „Thus, the problems at the heart of the debates charted in this volume are not abstract and theological. The questions raised are always embedded in a religious context [...]. Debates about monotheism in Late Antiquity are, thus, not just about conceptions of the divine, but directly touch on questions about the religious and cultural identity of individuals and groups in Late Antiquity.“

¹⁰ Vgl. Siniosoglou (2010), Fürst (2013b), Hömke (2013), Mitchell/van Nuffelen (2010b: 8, 13).

¹¹ Von den in Anm. 4 aufgeführten Werken ist der hier verfolgte Ansatz am ehesten vergleichbar mit Athanassiadi/Frede (1999a), wenngleich der Skopos dennoch anders gelagert ist (s. dazu das Folgende im Haupttext).

¹² Vgl. Gers-Uphaus/Klug (2013: 3), Fürst (2013b: 10), Kratz/Spieckermann (2009a: XIV–XV, XVII–XVIII), Ahn (2003: 9–10). Philosophisch markant formuliert Frede (1999: 49): „It would be quite misleading to say that somebody who believes in one divine first principle and five further divine beings believes in six gods.“

Register

Erfasst sind Autor(inn)en, die mindestens dreimal zitiert werden (unabhängig davon, ob auf nur einer Seite oder über das gesamte Buch verteilt). Kursive Zahlen beziehen sich *ausschließlich* auf Fußnoten auf der entsprechenden Seite.

Autoren der Primärtexte

- | | |
|--|---|
| Alkinoos 46–50, passim | Lessing, Gotthold Ephraim 400–2, 483, 486 |
| Apuleius 50–67, passim | Luther, Martin 200–1, 364, 373, 375, 457, 462, 490, 514 |
| Aristoteles 29–46, passim | |
| Augustinus 253–278, passim | |
| Boethius 295–309, passim | Mark Aurel 196, 249, 356, 513 |
| Cusanus s. Nikolaus von Kues | Nietzsche, Friedrich 5, 9, 11, 490 |
| Descartes, René 4–5, 76, 193–6, 201, 204, 518 | Nikolaus von Kues 334–482, passim |
| Dionysius Areopagita 278–295, passim | Origenes 222–253, passim |
| Eriugena 309–319, passim | Parmenides 20–23, passim |
| Euklid 73, 95, 121, 339, 352, 405, 526 | Paulus 187–212, passim |
| Hesse, Hermann 11–12 | Philon von Alexandria 224, 241 |
| Homer 98–99, 134–5, 165–6, 319, 502 | Platon 23–29, passim |
| Kant, Immanuel 6, 14, 95, 194, 234–5, 292, 325, 335–6, 351–2, 442, 509, 518, 525 | Plotin 67–100, passim |
| Leibniz, Gottfried Wilhelm 5, 502, 509–518 | Proklos 101–184, passim |
| | Seneca 54, 59–61, 503 |
| | Syrian 126, 140, 151 |
| | Thomas von Aquin 319–333, passim |

Autoren der Sekundärliteratur

- Abbate, M. 107, 115, 127, 128, 134, 149,
 150, 181
 Albert, K. 53–57
 Alfsvåg, K. 17, 348, 363, 364, 369, 388,
 407, 425, 438, 443, 451, 455, 465, 522,
 529
 Alt, K. 46, 48, 49, 51, 52, 62, 70, 82, 86,
 90, 98, 99, 473
 Arendt, H. 485
 Arlig, A. 300–1, 307
 Arruzza, C. 230, 249
 Assmann, J. 9, 11, 23, 217, 249, 483,
 486–7, 502–8, 513, 517
 Athanassiadi, P. 8–10, 66, 181

 Baltes, M. 41, 51, 54–57, 72
 Bechtle, G. 108, 140, 145, 148, 152, 160,
 162, 167, 170, 177
 Beierwaltes, W. 52, 81, 82, 85–87,
 90–91, 97, 100, 104, 111, 134, 138, 142,
 147–150, 152, 160, 168–9, 171–2, 255,
 276, 278, 284, 296, 305, 307, 309, 312–8,
 336, 343–4, 351, 404, 413, 524
 Benz, H. 334, 337, 427–9, 440
 Berger, K. 66, 188, 191–4, 200–3,
 208–211, 217–8, 220, 227, 321, 335,
 354, 358, 364, 375–7, 382, 442, 447, 453,
 457, 459, 474, 488
 Bernard, W. 33, 51, 54, 63, 66, 76–77,
 85–86, 110, 118, 134, 142, 164–5, 170,
 181, 194, 257, 261, 289, 308, 310, 322–6,
 342, 352–3, 432
 Bostock, D. 31, 34
 Bradshaw, D. 299, 302–6
 Brisson, L. 141–2, 154
 Brons, B. 290, 294, 358
 Bruns, C. 9, 194, 224–7, 229, 237–8, 240,
 243, 249–250, 252, 529
 Buchheim, T. VII, 31, 33
 Butler, E.P. 102, 136, 141, 145, 147, 149,
 158, 163–4, 179, 181, 186

 Campbell, C.R. 14, 187–8, 210–1
 Cerutti, M.V. 66, 182, 503
 Chlup, R. 13, 51, 82, 103–5, 108–9, 115,
 119, 122–3, 132–4, 138–9, 142, 146,
 148, 150, 155–6, 158, 162–8, 172,
 180–1, 183–6, 507, 511
 Cürsgen, D. 102, 104, 108–9, 111, 123,
 127–8, 130, 135–6, 138–143, 146, 148,
 151, 162, 170, 177, 181–3, 294, 343–4,
 404, 406, 413

 D'Amico, C. 346, 382, 406
 Dillon, J. 50–51, 55, 63, 142, 152, 164,
 284, 289
 Dodds, E.R. 102–4, 111, 135, 143, 146,
 148, 150, 153, 155, 156, 164–5, 168, 183
 Duclow, D.F. 8–9, 17, 348, 388, 414
 Dupré, W. u. D. 380, 404

 Edwards, M.J. 224, 234, 238, 242
 Erler, M. 15, 148, 155, 177
 Euler, W.A. 347, 350, 361, 368, 371, 375,
 388–9, 401, 421–2, 438, 441–2, 447,
 450–1

 Flasch, K. 335–6, 341, 353, 364–6, 377,
 388, 390, 403, 407, 410, 417, 421, 430,
 435, 438–9, 442–3, 445, 452–3, 455, 457,
 459, 463, 467, 474, 480–1
 Frede, M. 1, 8–10, 13, 66, 97, 161, 178,
 503
 Fürst, A. 8–10, 23, 161, 215, 223–4,
 227–230, 234–5, 237–8, 242–3, 249,
 253, 255, 258
 Fuhrer, T. 9, 254–5, 268, 308

 Gabriel, M. 15, 261, 511
 George-Tvrtković, R. 8–9, 17, 348, 388,
 414
 Gerl-Falkovitz, H.-B. 336, 347, 350, 352,
 401, 417–8
 Gers-Uphaus, C. 10, 161, 504
 Gerson, L.-P. 168, 180
 Grewe, N. VII, 30, 205
 Gruber, J. 295–7

 Halfwassen, J. VII, 15, 27, 29, 80–81, 87,
 90, 104, 108, 125, 131, 147–8, 150–2,
 163, 229, 270, 280–1, 283, 313, 482, 524,
 529

- Heilmann, A. 125, 135, 296
 Heine, R.E. 224, 229, 231, 236, 238
 Helmig, C. 48, 70, 76, 177
 Hengstermann, C. 224, 231, 235
 Hermanni, F. VII, 15, 511
 Höslé, V. 14, 16, 28, 67, 335, 339–340, 347–8, 354, 379, 381, 502, 508–511, 514, 517–8
 Hollmann, J. 348, 364, 369, 373, 375, 425
 Horn, C. 70–73, 75, 80–81, 84, 139, 141, 147, 150, 254, 340
 Huber, W. 14, 501
- Jacobsen, A.-C. 224–5, 227, 236–8, 240, 243, 246, 249–250, 252
 Janowski, B. 193–4, 196–8
- Kammler, S. 191, 194–6, 206
 Kenny, A. 319–320, 322, 329
 Keshavjee, S. 483, 489–502, 505, 520, 523
 Klug, S. 10, 161, 504
 Knoch, W. 402, 409, 441
 Koch, G. 118, 256, 269, 272–3, 276–8
 Kratz, R.G. 8–10, 161, 503
- Lacrosse, J. 77, 85–87
 Leinkauf, T. 334, 355, 364, 407, 441
 Levy, I.C. 8–9, 17, 348, 388, 414
 Limberger, V. 309, 312, 317–8
- Macaskill, G. 188, 211–2
 Mainoldi, E.S. 314–6
 Marenbon, J. 15, 296–7, 300, 304–5, 307–8
 Meijer, P.A. 102, 111, 114, 128, 139, 178
 Mesch, W. VII, 31, 33
 Mitchell, S. 8–10
 Mooney, H.A. 309–310, 312, 314–6, 318
 Moran, D. 309, 312, 314–8
 Moreschini, C. 50–51, 66, 296–7, 299, 307
 Moutsopoulos, E. 104, 141, 150
- Nagel, T. 16
- O'Meara, J.J. 309, 312–8
 Opsomer, J. 147, 172, 183
- Pietsch, C. VII, 15, 29–31, 33, 41, 44, 68, 75, 118, 342
- Radke, G. 80, 131, 135, 167, 169, 286, 313, 349
 Rapp, C. 20–21, 29, 31–33, 40–44, 76–77, 121
 Ratzinger, J. 4, 9, 13–14, 17, 105, 163, 194, 202, 207, 209, 211, 213–4, 217–8, 227, 236, 261, 294, 304–5, 486–7, 501, 503, 516–7, 528
 Rehfeld, E.L. 187, 192, 202, 208, 210
 Reinhardt, K. 336, 356, 362, 371, 376, 402, 410–1, 440
 Reinmuth, E. 188, 209, 212, 217, 236, 522
 Reiser, M. 188, 202, 253, 254, 348, 354, 401, 443
 Resch, F. 359–360, 376, 389–390, 403, 409–410, 413, 417–8, 422
 Riedenauer, M. 17, 334–5, 344, 347–350, 356–7, 365, 368, 373, 375–7, 379–380, 382, 388, 417, 423–4, 430, 437–8, 443, 467, 487
 Rijk, L.M. 107, 109, 138, 140, 152, 177
 Rohstock, M. 312–4, 316–7, 360, 384, 412–3, 524
- Saffrey, H.D. 134, 140–142
 Schick, S. 6, 17, 321, 373, 381–2
 Schmitt, A. 4, 11, 17, 21–22, 29–33, 36, 41, 46, 59–60, 69, 77, 79, 110, 146, 166, 194, 226, 237, 244, 267–8, 301, 307, 321, 341, 349, 352, 404, 511–2, 519
 Schmitz, M. 40, 65, 95, 111, 123, 137, 146, 167, 177, 335, 353, 365, 377, 402, 442
 Schwaetzer, H. 334, 336–7, 351, 391, 410
 Sheldon-Williams, I.P. 139–140, 177, 310, 315
 Siebenrock, R.A. 8–9, 373, 514
 Siniossoglou, N. 9–10, 180, 182
 Spaemann, R. 77, 105, 180, 261, 306–7, 336, 373, 488, 500, 507, 528
 Spieckermann, H. 8–10, 161, 503
 Steel, C. 117, 154, 173, 183
 Suchla, B.R. 278–9, 284, 289, 309–310, 312
 Summerell, O.F. 46, 49
 Sweeney, L. 24, 109, 140, 264

- Tanaseanu-Döbler, I. 9, 102–8, 111, 115,
141, 145, 147, 149–151, 158, 164, 180,
183–4, 186, 331
- te Velde, R. A. 14, 46, 312, 320, 322–5,
328–333, 419
- Thate, M. J. 14, 187, 210–1
- Theiler, W. 51, 61, 73
- Thiel, R. 30, 31, 33, 35–36, 41–46, 67, 70,
121, 138, 146, 197–8, 432, 474–5
- Thümmel, H. G. 201, 223–4, 226–7,
229–232, 234–5, 240, 246, 289
- Tornau, C. 35, 68–70, 81, 128, 255, 276,
316
- Valkenberg, P. 335, 349, 360, 381
- van Nuffelen, P. 8–10
- van Riel, G. 104, 124, 127, 141, 149, 154,
158, 168, 182
- Vanhoozer, K. J. 14, 187, 210–1
- Vogt, H.-J. 231, 238, 240
- von Stosch, K. 13, 305, 381–2, 438
- von Weizsäcker, C. F. 6–7, 528
- Watanabe, M. 335, 347, 388
- Wear, S. K. 126–7, 140, 152, 284, 289
- Weier, R. 364
- Weier, W. 4–5, 14, 30, 33, 120, 271, 322,
330, 511
- Westerink, L. G. 134, 140–142
- Zimmer, T. 46, 49
- Zumstein, J. 193–4, 203, 208