

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 42 (1983)

**Artikel:** Typologie der Nihilismen

**Autor:** Mainberger, Gonsalv K.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883158>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 03.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Zersetzung der Metaphysik / Destruction de la métaphysique

---

Studia Philosophica 42/1983

GONSALV K. MAINBERGER

## Typologie der Nihilismen

Nil sumus nisi fumus  
sed nihil est fumus  
nos nihil ergo sumus.

Wandinschrift in einem bayrischen  
Schlossaal (1741)

### I. Griechischer und römischer Nihilismus

#### *Empedokles – Sokrates – Pyrrho*

Mit dem griechischen Rednertum beginnt auch der Nihilismus als Denkgeschichte. Die Rhetoren sind Virtuosen. Sie erfinden die «reine Form», die nichts sonst braucht. Nietzsche nennt ausdrücklich den «ersten Rhetor»: Empedokles. Er hatte pythagoreische Weisheit mit naturkundlichem Wissen kombiniert und wollte damit eine politische Reform einleiten. Er ist gescheitert – ein misslungener Reformator. Sokrates springt in die Lücke. Mit ihm beginnt das «heimliche Wüthen gegen die Voraussetzungen des Lebens». Er ist der Gründer

*Korrespondenzadresse: Dr. Gonsalv K. Mainberger, Reinacherstrasse 14, CH–8032  
Zürich*

der «grossen Schule der Verleumdung»<sup>1</sup>. Wie Empedokles erster Rhetor ist, ist Sokrates, diesen übertreffend, erster Nihilist. Mit ihm versiegt die Offenbarung, «er versucht sich selbst zu erzeugen»<sup>2</sup>. Die Griechen verlieren mit Sokrates ihre «Unbefangenheit»<sup>3</sup>, weil der verkappte Moralist stets nur «das Gute an sich im Kopfe hatte». Er identifizierte Erkenntnis mit Tugend und «vernichtete» so die Wissenschaft. Der Sinn für Kunst kam abhanden, das dionysisch-apollinische Zeitalter löste sich ins sokratische auf. Das Individuum wurde aus dem «historischen Verband herausgerissen». Sokrates macht sich selbst zum Problem (*gnōthi seauton*) und braucht für seine Selbstdarstellung «dialectische Rederei und Geschwätzigkeit»<sup>4</sup>. Pyrrho, ein Spätling (360 – 270) forderte Epochē, Enthaltbarkeit im Urteil, weil sich alle Urteile aufwiegen. Insonderheit die moralischen Urteile: sie zu rechtfertigen ist durch und durch sophistisch. Pyrrho ist der «letzte Nihilist» und «hat den Instinkt gegen alles das, was inzwischen obenauf, die Sokratiker, Plato . . . »<sup>5</sup>. Pyrrho ist der Protest gegen die Identifikation von Sein und Gut, von Glück-Tugend-Erkenntnis. Er kommt dem «buffo Sokrates» dahinter, dass er aus Rancune gegen den Geist und den Instinkt seine moralischen Ideale aufstellte und mit diesen gegen die Gefährdung, gegen die anhebende *décadence* antrat. Pyrrho entdeckte, dass so zwar die Lust bekämpft werden konnte, dass sich ihr Wesen aber zugleich entzog und heimlich wütete. Der Deckmantel hiess Glück und philosophische Tugend. So kam das Wissen an die Macht, und es blieb nur noch der Skeptizismus, sie zu bekämpfen. Pyrrho nimmt Partei für die «kleinen Leute», die «in Güte und Rechtchaffenheit den Philosophen weit über sind»<sup>6</sup>.

Die Frage ist müssig, ob es Nihilisten *avant la lettre* und solche *d'après la lettre*, also uneigentliche und eigentliche Nihilisten gebe. Die Namengebung genügt, und dieser Nominalismus ist auch schon der ganze Nihilismus und umgekehrt.

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bände, hg. von G. Colli und M. Montinari, München-Berlin 1980, Bd. 13, S. 318f. (Frühjahr 1888, 14 [134]).

<sup>2</sup> Bd. 8, S. 104 (Sommer 1875, 6 [17]).

<sup>3</sup> S. 107 (6 [25]).

<sup>4</sup> S. 108 (6 [26]).

<sup>5</sup> Bd. 13, S. 278 (Frühjahr 1888, 14 [100]).

<sup>6</sup> S. 311 (14 [129]).

Geistesgeschichte als Manifestation der nomenklatorischen Vernunft entsteht aus der Einstellung heraus, die Geschichte als eine von eben dieser Vernunft erzeugte Kette der Nihilismen lesen zu *wollen*. Dieses Lesenwollen kommt am Widerstand gegen die bereits gemachten und vorhandenen Signifikanten ans vorläufige Ziel. Es bringt selber jene Lesestücke hervor, die einen Text, zusammen mit dem an ihm aktivierten Lese-Willen, auslegen und explizit machen.

### *Stoischer Trotz*

An Quintilians Vorrede zum Sechsten Buch der «Ausbildung des Redners»<sup>7</sup> lässt sich dartun, was heidnisch-römisch gestimmter Nihilismus ist. Von der Lebenssituation aus sowie von der literarisch-rhetorischen Tradition her ist der Bericht des heiligen Augustinus über den Tod seines Freundes und das Ableben seiner Mutter in den «Bekenntnissen», Buch IV und VI<sup>8</sup>, vergleichbar mit der Leistung des römischen Rhetors.

«1 Mein Werk, Marcellus Vitorius, das ich vor allem nach deinem Wunsch begonnen hatte, schrieb ich – zunächst in der Absicht, es könne vielleicht unserer Jugend irgend von Nutzen sein, neuerdings auch geradezu unter der Verpflichtung des mir übertragenen Lehrauftrages – mit allem Fleiss, wobei ich freilich auch mir selbst eine Freude zu machen gedachte; glaubte ich doch, ich könnte es einem Sohn, dessen hervorragende Begabung auch vom Vater die regeste Pflege verdiente, als besten Teil seines Erbes hinterlassen, so dass, wenn mich nach Wunsch und Billigkeit die Schicksalsmächte hinweggerafft, er dennoch weiter seinen Vater zum Lehrer hätte. 2 Doch hat mich, während ich Tag und Nacht in diesem Sinne mich mühte und beeilte aus Furcht vor dem Nahen meines eigenen Todes, das Schicksal so plötzlich niedergeworfen, dass die Frucht meiner Arbeit nun niemandem weniger zuteil wird als mir selbst. Denn ihn, mit dem ich die höchsten Pläne hatte und auf den ich die einzige Hoffnung meines Alters setzte, habe ich verloren, und wieder habe ich den Schmerz, verwaist und verlassen zu sein. 3 Was soll ich jetzt noch tun? Soll ich es noch glauben, zu etwas nütze zu sein, da die Götter gegen mich sind? Denn so geschah es ja auch damals, als ich mein Buch über die Gründe des Verfalls der Redekunst herausbrachte: auch damals, als ich schon am Schreiben war, wurde ich von einem ähnlichen Schicksalsschlag getroffen. Ja, so wäre es das beste, das Unglückswerk und alles, was mir noch von meinen unseligen literarischen Arbeiten

<sup>7</sup> Fabii Quintiliani Institutionis oratoriae libri XII, hg. und übers. von H. Rahn, 2 Teile, Darmstadt 1972.

<sup>8</sup> Augustinus, Confessiones/Bekenntnisse, eingel., übers. und erläutert von J. Bernhart, 1955, 3. Aufl., München 1966.

geblieben ist, oben auf den Scheiterhaufen zu werfen, dessen Flammen mir zu früh mein Herzensblut verzehren, statt dieses gottlose Weiterleben noch mit neuen Aufgaben zu belasten. 4 Denn welcher gute Vater könnte es verstehen, wenn ich noch weiter meine Studien betriebe? Und wird er nicht diese Härte und Festigkeit meines Geistes hassen, wenn ich meine Stimme zu etwas anderem gebrauche, als sie gegen die Götter zu erheben, ich, der Letzte aller Meinen? Soll ich Zeugnis geben dafür, dass es keine Vorsehung gibt, die auf die Erde herabschaut – wenn schon nicht durch mein eigenes Unglück, dem freilich nichts vorzuwerfen ist als die Tatsache, dass ich noch lebe, so doch gewiss durch das Unglück jener, die die harte Todesstrafe jedenfalls unverdient getroffen hat: war mir doch schon vorher ihre Mutter entrissen worden, sie, für die es, nachdem sie noch vor Vollendung ihres neunzehnten Lebensjahres zwei Söhne geboren hatte, so hart die Schicksalsmächte zupackten, die sie hinwegrafften, ein Glück war, hinzuscheiden . . . 13 (Ist's denn wahr) habe ich dich verloren, . . . , dich, den Anwärter für den Rednerglanz, den schon dein Grossvater besessen, ich dein Erzeuger, der nur noch lebt, um zu büssen. Und wenn auch nicht meine Lust am Leben, so doch meine Geduld, es zu ertragen, soll das Opfer sein, das ich mit dem darbringe, was mir noch an Jahren bleibt. Denn vergebens schieben wir die Schuld für all unser Unglück auf das Schicksal. Nur eigene Schuld ist's, wenn der Schmerz lange währt. 14 Doch wir leben, und einen Grund zu leben gilt es zu suchen. Und so muss man den grossen Geistern Glauben schenken, die in der Beschäftigung mit geistiger Arbeit den einzigen Trost im Unglück sahen. Wenn sich erst einmal der Sturm, der mich bedrängt, in mir so weit beruhigt hat, dass sich in all der Trauer wieder ein anderer Gedanke fassen lässt, wird es mein gutes Recht sein, für die Versäumnisse um Nachsicht zu bitten. Denn wer wird sich da über einen Aufschub der Arbeit wundern, wo viel mehr zu verwundern ist, dass sie nicht abgebrochen wird? 15 Wenn denn etwas weniger gelungen erscheint als das, was wir noch unter weniger schwerer seelischer Bedrückung begonnen hatten, so mag man es dem wiederholten Eingriff des Schicksals anrechnen, der, was wir noch irgend an bescheidener Begabung besaßen, wenn nicht erstickt, so doch geschwächt hat. Doch auch deshalb wollen wir uns nur trotziger aufrichten; denn so schwer es uns fällt, das Schicksal zu ertragen, so leicht nun, es zu verachten; denn nichts hat es sich noch gegen mich aufgespart und hat mir durch mein Elend eine zwar unselige, dafür aber um so grössere Sicherheit beschert. 16 Dass aber unsere Arbeit freundliche Aufnahme findet, ist auch schon deshalb billig, weil wir sie nunmehr völlig ohne eigenen Nutzen fortsetzen, vielmehr all unser Mühen dem Nutzen anderer gilt – wenn denn überhaupt ein Nutzen ist in dem, was wir schreiben! Wir haben leider, wie die Nutzung unseres väterlichen Gutes, so auch dieses Werk anderen zgedacht, anderen aber werden wir es nun hinterlassen.»

Dieser Text Quintilians stellt ein autobiographisch-ideologisches Dokument ersten Ranges dar. Es verbindet eine lebensumständliche Tragik mit einer literarischen Leistung zu einem Akt der Ichexploration und der Selbstbehauptung. Nicht auf jedem Boden wachsen Nihilisten.

Quintilian bereitet das Terrain sorgsam und unauffällig vor. Der rhetorisch hergerichtete Satzbau wird ihm zu seinem angemessenen Aufenthalt. Quintilian der Autor, dem Willen des Gönners und Adressaten Marcellus Vitorius anheimgestellt, will sich für die Jugend

nützlich machen, arbeitet fleissig und weiss sich in seine Lehrverpflichtungen eingespannt. Er will sich für seinen Sohn unsterblich machen – soweit das in seinen Kräften liegt –, ist selbst von der Todesfurcht zu raschem Arbeiten angestachelt und schätzt das über ihm, dem Sterblichen, schwebende Todesurteil menschlich ein, eben als *aequum* und *optabile*, angemessen und wünschenswert.

Diese selbe Schicksalsmacht dreht sich um, macht plötzlich kehrt, wendet sich gegen Quintilian. Er teilt dem Leser, mitten in seinem Buche angelangt, mit, das Schicksal mache die Früchte seiner Arbeit zunichte. Und zwar «niemandem weniger als mir selbst». Als Subjekt der Arbeit sich verstehend, sieht er sich um Genuss und Nutzen derselben geprellt. Die Freude ist gründlich verdorben. Mit diesem Ansatz sind die Massstäbe gesetzt, an denen die wiederholten, sich geradezu überstürzenden Vernichtungen gemessen werden.

Quintilian verlor, während er sein Buch über den «Zerfall der Eloquenz» schrieb, seinen Sohn aus erster Ehe. Hernach starb seine 19jährige Frau, die ihm zwei Söhne geschenkt hatte. Erst starb der ältere, dann, mitten in der Arbeit an der «*Institutio oratoria*» Quintilian, der jüngste Sohn, in den der Alte seine höchsten Erwartungen, die Hoffnungen seines Alters gesetzt hatte. Die väterliche Verwaisung schlägt ihn beim ersten Mal, dann ein zweites und drittes und viertes Mal – eine wiederholt zugefügte Wunde. Die Gleichnamigkeit, Gleichwertigkeit und unerträgliche Synchronie der Unglücke zermürben ihn. Nichts freilich hindert ihn daran, diese Ereignisse als Verstärker zur Komposition seines rhetorischen Textes, des Prooemiums, einzusetzen. Beim Schreiben des ersten, jetzt mitten im Redigieren des voraussichtlich letzten Werkes, überfällt ihn der Tod der Seinen.

Quintilian kommt zu einem ersten und vorläufig einzig möglichen Schluss: er muss aus dem Schlimmsten das Bestmögliche machen. Ein durchaus stoisch-nihilistischer Reflex. Ganz anders freilich als dieser theoretisch-stoische Ansatz verläuft die sprachliche Verarbeitung der Schmerzenerfahrung. Die Metapher der Feuerflamme macht es möglich, die eigenen Eingeweide (*viscera mea*) mit seinen Schriften (*infelicitium literarum*) in einer einzigen Substanz zu vereinigen: im Brennmaterial. Nur metaphorisch lässt sich der Schmerz verwinden, indem die Gedärme und das Pergament miteinander vernachbarlicht werden. Dem Römer stand keine Todesmythologie zur Verfügung. Auch

alle andern möglichen Alternativen werden hinfällig. Das eigene Weiterleben kann nicht noch mehr belastet werden; die inzwischen verbrauchte Lebenskraft (*impia vivacitas*) ist nicht mehr weiter mit Sorgen belastbar. Der Text greift alsdann zur rhetorischen Frage. Sie gibt dem Vater die Gelegenheit, sich anzuklagen und zu entlasten, m. a. W. sich doch noch des verinnerlichteten Stoizismus zu erwehren. Zuerst werden die Energien des Selbsthasses der eigenen Seele gegenüber aktiviert. Eigentlich würden sie als Hass den Göttern entgegengeschleudert werden müssen. Doch Götterhass darf, so will es die Konvention der *pietas romana*, nur vermittelt ausgesprochen werden. Nur im sprachlichen Umgehungsmanöver darf er sich ausleben. Auf rhetorischem Wege endlich wird Quintilian endgültig, weil redend legitimiert, zum Ankläger Gottes. Im Akt der Anklage vollzieht sich und konstituiert sich dann das Ich: er wird zum Einzigen, als «Letzter der Meinen» (*superstes omnium meorum*). Der Nihilist ist ein Überbleibsel.

#### «Arbeit» als Sinnssubstrat

Der Textkörper des Prooemiums macht Quintilian zum Zeugen einer «Botschaft». Sie lautet dahin, es gebe keine Vorsehung, die auf die Erde herabschaut (*nullam in terras despicere providentiam tester?*). Er ist Unglückszeuge. Auf seinem Leben lastet der Fluch des Weiterlebenmüssens.

Der Erzeuger seiner Kinder lebt nur noch in der Negation des Zeugens und im Verleugnen der Lust: in Busse (*superstes tantum poenas*). Lebensinhalt ist nicht Lust am Leben, sondern nur noch die Geduld, es zu ertragen. Umsonst, heisst es weiter, wälzen wir alles Übel aufs Schicksal: «Niemand leidet lange, es sei denn durch eigene Schuld (*culpa sua*).» Quintilian zahlt literarischen und ideologischen Tribut an die stoischen Gemeinplätze.

Sie leiten über vom passiven zu einem aktiveren Nihilismus. «Tatsache ist, dass wir leben und es gilt, einen «Lebensgrund» zu suchen» (*aliqua vivendi ratio*)<sup>9</sup>. Bei Quintilian vollzieht sich diese Suche als

<sup>9</sup> Vgl. Nietzsches Kritik des Begriffs «Ursache», a. a. O., Bd. 13, S. 274–276 (Frühjahr 1888, 14 [98]).

Trauer im Modus der Schreibearbeit. Fortab freilich wird sie kontaminiert, fehlerhaft, lückenhaft ausfallen. Er zieht aber vor, so weiterzumachen statt alles abzubrechen. Das Leben endet im Aufschub, als Feilschen in Hinfälligkeit, nicht als Zusammenbruch.

Eingebettet in eine Trope, mit der nötigen Eleganz versehen, holt der Text alsdann aus, um mit dem Schicksal abzurechnen. Der Geplagte versichert sich seiner Debität, um sich umso trotziger aus ihr zu erheben. «Die Krankheit vorspannen», heisst es einmal bei Nietzsche. «Was schwer ist zu ertragen, das ist leicht zu verachten.» Dieses Parallelogramm der Seelenkräfte ist die Schlüsselfigur. Sie öffnet den Zugang zu diesem nichtmythologischen Text. Der wohl konstruierte semantische und syntaktische Parallelismus von Leiden (*passio*) und Tugend (*virtus*) ist die genuin römisch-theologische Leistung. Sie zielt darauf ab, dem Leidenssubjekt den Mechanismus der Leidenschaften zugänglich zu machen und auf diesem Wege Leiden zu rechtfertigen. Der Satz 15 ist prägnant und wirkt plausibel, weil er auf der Opposition zwischen dem «*nihil enim sibi adversum me reliquit*» des Schicksals, also dessen Unerbittlichkeit, und der daraus resultierenden gewissesten Sicherheit (*certissima securitas*) des Ich beruht. Nicht nur als Residuum, wie etwa bei *Aristoteles*, begleitet die Kontingenzerfahrung das Seinsverständnis und die Selbsteinschätzung menschlichen Vermögens. Das Unglück ist konstitutiv, die Gewissheit ist unglücklich (*certitudo infelix*).

Über den Gegensatz von «*ex his malis*» und dem «*boni autem*» hebt der letzte Satz mit einem zugleich geglückten Anschluss an. Er ist der letzte Versuch, das Ungleichgewicht wieder herzustellen, die Übel (*mala*) mit dem Guten (*bonum*) zu versöhnen, die Zerrüttung zu verschönern, den absurd inszenierten Zerfall der Welt samt den dort Lebenden akzeptabel zu machen. Das hiefür verfügbare Instrumentarium gehört zur Gänze dem moralischen Repertoire an. Quintilian vollzieht einen moralischen Balanceakt. Gestärkt und erniedrigt zugleich geht er daraus hervor. Er rechnet damit, dass sein Werk Anklang finde. Die Nachwelt wird ihm ihre Leseleistung nicht versagen wollen. Quintilian versichert sich ihrer im voraus durch eine Kosten-Nutzen-Rechnung. Massstab und Grundwert dafür ist seine eigene, unter Beweis gestellte Uneigennützigkeit. Er entsagt allem, was Arbeit und Aufwand ihm an Genuss bringen könnten. Daran gemessen wird

man doch wohl annehmen dürfen, dass die künftige Anerkennung billig, statthaft (*prepon*) und gehörig sei (*aequum*).

Quintilian verkörpert den an der Kategorie der Arbeit (*labor*) gemessenen römischen Menschen. Er ist der mit *labor* unzertrennlich verknüpfte Sklave sowohl der Realität wie auch der damaligen Mentalität. An *labor* gänzlich überstellt, erhöht er dessen Wert durch Lustentsagung und durch Sinnproduktion auf dem Weg der Selbstverachtung. *Labor* ist nicht mythologisch, sondern rational gedacht und entsprechend verwendet. Doch auch noch diese Logik und Stimmigkeit von *labor* und Nutzen (*utilitas*), von Eigenem (*proprium*) und Fremdem (*alienum*) wird durchbrochen und vernichtet. Quintilian versagt sich den eigenen, rechtmässigen Nutzen (*nullum proprium usum*). Seinen Ichwert misst er an den Profiten der andern (*alienas utilitates*). Er setzt zudem auf die ontische Stärke und Verlässlichkeit der von ihm investierten Teleologie. Ein Hauch von *décadence* weht aus diesem Konstrukt entgegen: *si modo quid utile scribi* – wenn überhaupt ich je etwas Nützliches geschrieben habe. So wird auch der Wert des Nützlichen, diese oberste Kategorie mythologiefreien Daseins, unterlaufen und untergraben. Die Resignation wirkt als Triebfeder der Selbstverstümmelung und beschleunigt den Prozess des Abdankens vor der Welt. Mit dem Term *patrimonium*, also mit der Realität seines väterlichen Gutes als eines metaphorischen Bedeutungsträgers, rekonstruiert der Schlussatz das massgebliche Weltverhalten. *Patrimonium* fungiert dafür, zu zeigen, wie man dem Nutzen aus einem Gut und der Freude an ihm entsagt, indem man sie andern überlässt. So geht denn die Ökonomie des Selbst in den Mechanismus der Vernutzung und Entfremdung ein. Dort wird es vernichtet. Wie *patrimonium* und «Welt» weggegeben sind, so wird auch «dieses Werk» (*hoc opus*) alieniert. Es ist Quintilians einzige Welt. Sie wird zwischen «den einen» und «den andern» zerfetzt: *aliis praeparabamus, aliis relinquemus*, den einen haben wir es zubereitet, den andern überlassen wir es. Zwischen *aliis* und *aliis* gibt es keinen möglichen Aufenthaltsort mehr für das Ich. Die moralisch-stoische Anstrengung endet im Verlust der Identität. Der resignative Nihilismus, nur im Hass gegenüber den Göttern etwas aktiv geworden, löst das auf, worumwillen er, mit äusserster moralischer Idealität, aufgebaut worden ist. Die Gunst des Augenblicks und mit ihr das Motiv zu leben (*vivendi ratio*) sind verwirkt.

Was bleibt, ist die Jukundität des gelungenen Ausdrucks, das Freudehaben am Reden, *delectatio* der *elocutio*. Zwischen dem Imperfekt des «*praeparabamus*» und dem Futur des «*relinquemus*» bleibt nichts. Der Autor ist, samt seinem Ort und seiner Zeit, verschlungen.

## II. Christliche Mythologie, das Nihilismus-Substrat

### *Ichentleerung dank «christlicher» Mythologie*

Der heilige Augustinus reiht sich mit zwei Stücken in das literarische Repertoire der dramatischen, rhetorischen und mythischen Todesbewältigung von Aischylos' «Totenspende» über die «Johannespassion» bis zu Simone de Beauvoirs «Cérémonie des adieux»<sup>10</sup> ein. Confessiones, Buch IV.4,8 – 7,12, berichten vom Verlust eines Jugendfreundes; Buch IX.8 – 12 enthält die «Unterredung» mit Monica, ihr Sterben und ihr Begräbnis in Ostia. Damals war Augustinus 34 Jahre alt, bei der Abfassung der Bekenntnisse 397 ist er 43jährig.

Augustinus erinnert, rekonstruiert und bewertet den Tod seines jugendlichen Freundes in zwei Phasen. Die analytische (4,8ff.) gipfelt in den Fragen nach dem Haushalt der seelischen und physischen Regungen von Schmerz und Lust. Die zweite, die bekennende-gottlobende Phase (6,11 ff.), soll den Umschlag der Gefühlsverwirrung herbeiführen. Die aufgestauten Fragen werden mit der Erklärung abgewiesen, es sei jetzt nicht Fragestunde, sondern Zeit zum Geständnis (*non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi*).

Bis an Buch IV.6,11 heran inszeniert der Text die am Geschehen Beteiligten. Da sind einmal die beiden Freunde, in Zuneigung und gegenseitiger Anhänglichkeit (*inhaerentes*) sich verbunden fühlend. Aber schon beargwöhnt Augustinus im nachhinein dieses Verhältnis, weil Gott ihm als der richtige Kitt fehlte und es keine «wahre» Freundschaft ohne Liebesgnade Gottes gebe (*quia non est vera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate*). Der Tod trennt alsdann die beiden Unzertrennlichen. Gott, Quelle allen Erbarmens, bedroht den zurückgebliebenen und nach vorne flüchtenden Augustinus von hin-

<sup>10</sup> Paris 1982.

ten (*inminens dorso*). Die Sterbeszene wird vorbereitet und eingeleitet durch den rhetorisch-imprekatorisch verfassten Ausruf: was hat Gott damals alles bewirkt, was für abysmale Richtersprüche hat er an uns vollzogen! Damit rückt das tödliche Fieber, Krankheit und Tod ins richtige Licht. Es sind gottgewollte Ratschlüsse, die erst wegen der seelischen Fehlreaktionen des Trauernden als verhängnisvolle Ereignisse erscheinen. Medizinische Eingriffe oder Pflege am Kranken bleiben unerwähnt, der Sterbende selber ist überhaupt kein Thema (vgl. hingegen Quintilians Beschreibung seines sterbenden Kindes VI. Pr.11 – 12). Am Moribunden wird die Nottaufe appliziert und die Schilderung gerät unter der Hand zur Groteske. Augustinus behauptet, nichts davon gewusst zu haben, obschon er nicht von der Seite des Kranken gewichen ist. Dieser sei völlig abwesend gewesen (*mente atque sensu absentissimus*), die Taufe habe also nicht mehr als eine körperliche Berührung sein können. Der ungewollten Geistesabwesenheit des einen entspricht paradigmatisch und tropisch-syntaktisch die *dementia* des andern. Augustinus hatte dem kurz nochmals Gesehenden die Taufe lächerlich gemacht. «Da fasste ihn ein Schauer vor mir wie vor einem Feind, und mit erstaunlichem, jähem Freimut verbat er sich solches Gerede.» Der Text baut ein Konkurrenzmodell auf, mit welchem die Beteiligten an der Todesszene nun in ihre entsprechende Rolle gebracht werden: der Freund wird der *dementia* Augustinus' entrissen, jener aber, dank des wirkenden Sakramentes, findet trotz des ungewollten Getauftseins Aufnahme bei Gott, und Gott bewahrt den Dahingeschiedenen zu Augustinus' Trost bei sich auf (*sed ille abreptus dementiae meae, ut apud te servaretur consolationi meae*).

Dem Tod folgt die Selbstverfinsterung – Augustinus ist beim Thema. Sogar die vertraute Umgebung (*patria*) und das väterliche Haus muten ihn fremd an. Er hasst alles, was nicht sein Freund ist. Augustinus wird sich selbst zur grossen Frage (*factus eram ipse mihi magna quaestio*) – mit diesem banalen Satz plustert er sich auf. Noch nie war Augustinus der Selbstbefragung abgeneigt. Jetzt kann er ihr freien Lauf lassen. Um sie durchzuführen, verdoppelt er seine Identität: er im Gespräch mit seiner Seele, die Seele aber angeblich als Organ dessen, der Nicht-Ich sein muss. Sie wird auf etwas angesprochen, worauf sie keine Antwort geben kann. Denn sie ist verstört und besetzt mit

einer anderen als mit der göttlichen Realität. Diese wird mit einem Bibelspruch assoziiert. Die «Seele» spricht darauf überhaupt nicht an. Der Gott, der hinter dem Bibelzitat steht, bleibt ihr ein Phantom (*quam phantasma*).

«Und heute, Herr, ist das auch schon vorüber, und die Zeit hat meine Wunde beruhigt. Kann ich vernehmen von Dir, der Du die Wahrheit bist, kann ich das Ohr meines Innern Deinem Munde nähern, dass Du mir sagtest, warum das Weinen süß ist den Elenden? Oder hast Du unser Elend, obgleich Du überall gegenwärtig bist, doch weit von Dir getan und ruhest unbeweglich in Dir, indes wir Menschen von Prüfung zu Prüfung gewälzt werden? Und doch, wenn wir nicht weinten zu Dir, dass Du es hörst, unsere Hoffnung wäre dahin, und es bliebe nichts von ihr. Woher also kommt es, dass von der Bitternis des Lebens als süße Frucht gepflückt wird das Seufzen und Weinen und Stöhnen und Klagen? Ist es das Süße darin, dass wir hoffen, Du erhörst? Gewiss, so ist es beim Beten unter Tränen, weil es das Verlangen hat, ganz bis zu Dir zu kommen. Aber ist es so beim Schmerz um Verlorenes, bei der Trauer, wie sie mich damals umfing? Ich hoffte ja nicht, durch den Schmerz werde der Freund wieder lebendig, noch erbat ich es mit meinen Tränen, sondern ich härmte mich nur und weinte; denn elend fühlte ich mich, und verloren war mir, was meine Freude gewesen. Oder ist auch das Weinen selbst etwas Bitteres, und wird uns nur wohl dabei vor Überdruß an allem, was uns vordem ein Freugenuss gewesen, alsdann zum Ekel geworden ist?»

Der Text taucht mit einem Gemeinplatz kurz in die Gegenwart auf. Die Zeit, so heisst es, habe inzwischen die Wunden geheilt. Damit entzieht Augustinus der Zeit das sie konstituierende Moment des Kairos. Es ist gute griechische Tradition, dass sich *kairos* als ekstatisches Zeitmoment dem menschlichen Handeln als wohlgesinnter Beistand (*synergōs agathos*) anbietet<sup>11</sup>. Doch auch im Rückblick entgeht Augustinus sowohl die Tradition wie die Sache. Zu nichts anderem als zu heillosen seelischer Verwirrung hat das Todeserlebnis führen können. Augustinus kann nicht aufs griechische Zeitverständnis, das die Zeit als Bedrohung *und* Heilung, als Chance *und* Falle angeboten hat, rekurrieren. Er geht darüber hinweg und ersetzt die inneren Vorgänge, die mit «Zeit» zutiefst verkoppelt sind, durch seine theologische Mythologie.

In diesem Traditionszusammenhang hätte sich auch die *phronēsis*, Klugheit, als weisheitsvoller Umgang mit der eigenen Begrenzung, angeboten. Und wenn nicht praktisches Tugendverhalten, dann doch wenigstens Inspiration oder inspirierter Protest. Doch nichts davon. Der Text weicht auf eine mythologische Konstruktion aus. Augusti-

<sup>11</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik I 7.1098 a 24.

nus' «Argumentation» stützt sich ab auf sinnliche Grössen, auf die Reste seiner Erinnerungen und auf schon vorhandene gesellschaftlich sanktionierte Texte (Bibel) und ordnet sie zu einem Ganzen. Resultat ist die allmähliche Wiederherstellung des «absoluten Objektes», nämlich eines Gottes, dessen Anspruch auf sein Gottsein total ist. Die «Confessiones» als Ganzes und in ihren Teilstücken sind christliche Mythologie, und das heisst eine Geschichte, in der die Bruchstücke von Ereignissen und Erlebnissen im Verfahren der narrativen Operation zu einem Ensemble gefügt werden<sup>12</sup>. Augustinus' Erlebnisse sind disparat, zerrissen. Mit den sinnlichen Grössen «Ohr des Herzens» einerseits und «Deinem Mund» (*admovere aurem cordis mei ori tuo*) vernachbarlicht er zwei disparate «Systeme», das Ich und den Gott. Auf dem Weg der *Abkehr* von sich selbst und der entsprechenden *Hinkehr* zu Gottes Mund erzeugt sein Text diejenige Konstellation, die eine Antwort und eine Lösung rhetorisch glaublich und mythologisch kohärent machen.

Die entscheidende Frage hat Augustinus durch Selbstanalyse gestellt bekommen: «Warum ist den Elenden das Weinen süß?» (*cur fletus dulcis sit miseris?*). Die Erfahrung wird auf die Ebene des Begriffs geschoben: eine authentische mythologische Leistung. Sie erheischt eine spezifische Topologie, die auch gleich installiert wird. Gott wird als das Wesen eingesetzt, das in sich selber ruht und sich aus dem Elend der Menschen heraushält (*abiecisti longe*). Dem Menschen bleibt nur noch übrig, von den Ereignissen überrollt zu werden (*experimentis volvitur*). Kommt die Vernachbarlichung von Gott und Mensch nicht zustande, dann bleibt dem Menschen nicht einmal auch nur ein Rest von Hoffnung (*nihil residui de spe nostra fiet*). Gott wird notwendigerweise und konstellativ, d.h. mythologisch, in die persönliche Not Augustinus' impliziert. «Wo, in pöbelhafter Art, Eine Begierde die Oberherrschaft führt (oder überhaupt die Begierden), da giebt es keinen höheren Menschen. Es versteht sich, dass ein Solcher (wie z. B. Augustin oder Luther) auch gar nicht die höheren Probleme kennt, die alle eine viel kühlere Höhe voraussetzen. Das ist Alles rein persönliche Noth bei Augustin und Luther.»<sup>13</sup> Augustinus weiss sich

<sup>12</sup> Vgl. C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1968, S. 40.

<sup>13</sup> Nietzsche, a. a. O., Bd. 11, S. 242 (26 [351]).

im Weinen *bei sich selbst*. Aber eben dieses Weinen, so behauptet er nun, ist nur dann und deshalb nicht nichts, wenn und weil es sich «an Deine Ohren» wendet (*ad aures tuas*).

Die fundamentale Lebenswidrigkeit und der Daseinswiderspruch stellen sich bei Augustinus folgendermassen dar. Auf der einen Seite die Bitternis (*amaritudo*). Sie wird ausgelebt und ist rekonstruierbar gemacht in den sinnlichen Erfahrungen wie seufzen, flennen, schluchzen und zetern (*gemere et flere et suspirare et conqueri*). Auf der andern Seite die mit der Erfahrung unvereinbare Einsicht, dass vom Baum der Bitternis die süsse Frucht des Weinens gepflückt werden kann. Mit diesen Elementen schafft Augustinus seine Seelenmythologie. Dank der konkret umschriebenen Erlebnismomente samt deren gegenseitigen Relationen wird ein Seelenzustand bzw. die Erzählung über ihn zu einem kontinuierlichen, wenn auch widersprüchlichen Ensemble. Jetzt sollte es ausgelotet werden. Aber Augustinus weicht in die Resignation aus. Die Depression entzieht dem analytischen Verstand die Kraft. Ist nicht sogar das Weinen eine bittere Angelegenheit (*res amara*)? Ist nicht auch die Freude nur die Kehrseite des Ekels? Das Wohlsein und Wohlbefinden des Menschen ist, so lautet nun die rhetorische Vermutung, nur möglich als perverse Freude am Überdruß (*prae fastidio rerum, quibus prius fruebamur, et tunc, dum ab eis abhorremus, delectat?*). Mit seiner eigenen Geschichte reisst Augustinus eine Lücke auf, die ohne Gott nicht mehr zu schliessen ist. Es gibt im menschlichen Seelenhaushalt gar keine authentischen Empfindungen. Die Begierden herrschen, aber als Unrat (*immunditia*). Alles ist nur Umschlag und Kehrseite von allem. Bis zu diesem Punkt bringt es der analytische Verstand, und soweit wollte es die Seelenmythologie des Heiligen vorerst auch bringen.

### *Der Angriff auf die Seele*

Mitten in seiner «Trauerarbeit» hält Augustinus inne. Er macht vor sich selber halt. Zwar erstellt er den Seelenmythus als exploratives Instrument, sistiert die Autopsie aber im entscheidenden Augenblick. Zur Disposition steht nun eine anders orientierte, mit einer neuen Dimension versehene Ich-Topologie. Augustinus sucht nach wie vor

einen Ort für seine Seele. Die Ruhe schwebt ihm als der ideale Zustand vor Augen. Nun ist aber durch das, was bisher erzählt worden ist, die Seele als Aufenthaltsort des Menschen unmöglich gemacht. Das Für-sich-Sein ist aufgehoben. Die Seele ist sich selbst ein «unseliges Ort» (*mihi remanseram infelix locus*). Augustinus hat sich, sich selbst erzählend, sich selber entfremdet. Er hat Hand an sich gelegt und ist zum Angriff auf sich selber übergegangen. Er ist der «heimliche Attentäter» auf das Leben.

«O Irrwahn, der Menschen nicht menschlich zu lieben versteht! O törichter Mensch, der Menschliches masslos leidet! So war ich damals. Ich war in Aufruhr, ich seufzte und weinte und war verstört, und alle Ruhe war dahin und aller Verstand. Ich trug meine Seele zerschlagen und blutend herum, und sie hielt es nicht aus, dass ich sie noch trug, und ich fand doch keine Stätte, sie niederzulegen . . . Zu Dir, Herr, hätte sie sich erheben sollen, um Heilung zu finden, ich wusste es, aber ich wollte nicht und vermochte es nicht, um so weniger, als Du mir nicht etwas Festes und Sicheres warst, wenn ich über Dich nachdachte; denn nicht Du warst mein Gott, sondern ein nichtiges Trugbild meines irren Traumes hielt ich dafür. Versuchte ich nun, dort meine Seele zur Ruhe zu legen, so fiel sie ins Leere und stürzte auf mich zurück, und nach wie vor blieb eben ich mir die unselige Stätte, an der ich nicht sein und von der ich doch nicht weichen konnte. Wohin auch hätte mein Herz fliehen sollen vor meinem Herzen? Wohin hätte ich vor mir selbst fliehen sollen? Wohin wäre ich mir nicht nachgefolgt?»

So bleibt denn noch die Flucht als Ausweg aus dieser unmöglichen Topographie. Aber sie hat vorläufig kein Ziel; der Fluchtweg ist zwar offen, aber mündet in die Sackgasse, in die Falle. Denn es bleibt ihm nichts anderes als das übrig, um dessentwillen er die Flucht inszenierte: sein Selbst. Gott ist noch kein Festes, nichts Starkes (*solidum, firmum*), das Selbst aber sich ein Irrtum und ein Gott, auch wenn eben ein irrer Gott (*error meus erat deus meus*). Cicero hat aufrichtig gemahnt und erbaulich gesagt: «Wisse, dass Du ein Gott bist» (*deum te igitur scito esse*)<sup>14</sup>. Für den Gott, wie der heilige Augustinus ihn kennt und glaubt, muss er selbst den Preis der eigenen Vernichtung zahlen. Die Seele, die nicht schon Gottes ist, muss ins Leere stürzen. Sie hat sich ja selbst als flüchtig deklariert, fällt ihrer eigenen Erschöpfung anheim und kann sich niemals vor sich selber schützen. Dies freilich vermochte die griechische *phronēsis*. Sie lehrte den Menschen, auch über Göttliches menschlich zu denken, und das heisst im Denken an Gott die eigene Grenze mitbedenken, jedoch ohne sich ins Grenzen-

<sup>14</sup> Cicero, De re publica VI.24.

lose hinein zu vernichten. Über Augustinus' Seele hingegen stürzt alles ein. Sie ist sich selbst davor, je wieder ein eigenes Vorhaben durchführen zu können. So bleibt nur die Flucht vor sich selbst – zu sich selbst. So wird der Mensch zur reinen Unmöglichkeit. Er flüchtet, Gottes Rachezorn im Rücken, vor sich selbst zu sich selbst zurück. Die Selbstvernichtung nimmt ihren Lauf. Augustinus hat verlernt, Sterbliches sterblich, Menschliches menschlich zu denken. Er spricht zwar in diesen Formeln: «O Irrwahn, der Menschen nicht menschlich zu lieben versteht» (*O dementiam nescientem diligere homines humaniter*). Gemeint ist freilich nicht jene Menschlichkeit, jenes *phronein*, das als praktisches Können den Menschen mit seinen Grenzen und innerhalb seiner Grenzen menschlich umgehen lehrt. Augustinus richtet sich in der Welt und bei sich selbst so ein, dass er die Welt verachten und sich selbst vernichten muss. Erst dann ist der Aufstieg zu Gott möglich und gewährleistet. Die Gnadenlehre ist grundgelegt.

Nietzsche nennt diese Art der Selbstunterdrückung *Castratismus*<sup>15</sup>. Die Ausschneidung wird von denen gewählt, die willensschwach sind und die «mässige Massregel», die Diät und die dosierende *Phronēsis* nicht ertragen. Die innerste Struktur des Nihilismus ist die «excessive und endgültige Feindschafts-Erklärung zwischen sich und einer Passion»<sup>16</sup>. Der «Christliche August(in)us ist nichts als . . . der zügellose Triumph der Rache eines beinahe unmöglichen Asceten»<sup>17</sup>. Er trachtet nach dem Seelenfrieden und er zeigt sich darin als *décadent*.

Die historische Dimension, verstanden als wirkungsgeschichtlicher Globalfaktor, liegt für Nietzsche auf der Hand. Er spricht seine Einsicht kurz und bündig in der Formel aus: «Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst: ich habe kein Wort dafür, das mein Gefühl über etwas so Ungeheures ausdrückt»<sup>18</sup>. Auch die Renaissance sei ein einziges Umsonst gewesen. Nietzsche bekennt sich zur Tugend, aber im Renaissancegewande. Das Christentum hat dies alles rückgängig gemacht, die antike Grösse annulliert. Alles war da, um die Grösse des

<sup>15</sup> Nietzsche, a. a. O., Bd. 14, S. 415f., erste Fassung des Kapitels *Moral als Widernatur*, *Götzen-Dämmerung*, Bd. 6, S. 82ff.

<sup>16</sup> Bd. 14, S. 416.

<sup>17</sup> S. 416.

<sup>18</sup> Bd. 6, S. 247.

Menschen zu wahren. An dessen Stelle trat das «*Nicht* als Gehirn-Dressur»<sup>19</sup>.

### III. *Gotische Schwebe, ein Dementi der Nihilismuskonstruktion*

Nietzsches «Botschaft» des Nihilismus ist prophetisch und hypothetisch. Sie hat innerhalb des Gesamtentwurfes seiner Philosophie ihren legitimen Platz. Aber als globale Hypothese, die unterstellt, die Moral, die Metaphysik und das Christentum seien nihilistisch, kann sie nicht aufrechterhalten, sondern nur jeweils schrittweise verifiziert bzw. falsifiziert werden. Nietzsches sprachliche Form und die ihr kongruente Denkart, die genealogische Analyse und die narrative Zirkularität, die an Namen bzw. Figuren geknüpfte Historiographie, die klare Option für die tragische Epoche der Philosophie vor Sokrates und für die *virtù* der Renaissance sind wegweisend für die Rekonstruktion der Nihilismus-Typologie. Im Detail wohl, aber nicht am zeitlichen Kontinuum der Philosophie als Ganzes, kann der Nihilismus als Umwertung aller Werte plausibel gemacht werden. Vielleicht gehört es zum Wesen dieser philosophischen Endzeitmetaphysik, dass sie zwar epochale Daseinserhellung ist und eine historisch unausweichliche Lebensform darstellt, dass sie selber aber nicht wieder «nihilistisch» aufgeklärt werden kann.

Es gibt grosse, unübersehbare Lücken sowohl im vergleichsweise hochdifferenzierten Leseprofil Nietzsches wie auch in seiner sich als Genealogie des Geistes verstehenden Philosophie. Kam die Renaissance wie ein Naturereignis herauf oder sind Vorboten auszumachen? Wie läse sich denn *die Gotik* durch Nietzsches Brille? Das Resultat unserer Lektüre dieser erstmals *konsequent semiotisch* verfassten Epoche: Sie liest sich als ein gehöriger Einwand gegen Nietzsches Konstrukt, durchbricht die imaginäre Kette der Nihilismen Europas.

Nietzsche behauptet, Paulus habe das Altertum rückgängig gemacht. An der Figur Epikurs demonstriert er seine Behauptung. Epikur «bekämpft die *unterirdischen* Culte, das ganze latente Christentum, – die Unsterblichkeit zu leugnen war damals schon eine wirk-

<sup>19</sup> S.248.

liche Erlösung. – Und Epicur hätte gesiegt, jeder achtbare Geist im römischen Reich war Epicureer: da erschien Paulus . . .»<sup>20</sup>. So wie es nun in der Spätantike und im Hellenismus ein latentes Christentum gab, gab es, bis weit in die Frühscholastik hinein (über Boëthius, 524 hingerichtet, hinaus) die Latenz des antiken Heidentums. Es lagerte in der Sprache, in der Volksreligion und in den architektonischen Mahnmälern des untergegangenen Reiches. Das heidnische Grundmuster diente sogar als Kategorie zur Selbstausslegung der Gotik. Das lässt sich dokumentieren. Bis um 1250 nämlich hatten sich in Italien, in der Ile de France, in Rom und Paris, aber auch im Veneto, in Schwaben und im Brabant die Schätze angesammelt und die Wohlhabenheiten etabliert, die die Erfindungen und den beinahe ununterbrochenen Fortschritt des damaligen «Europa der Wälder» seit 900 ermöglichten. Die Gotik war auf ihrem Höhepunkt angelangt. Die Kirche, ein Institut der Adligen und Gebildeten, hielt die bunte Gesellschaft fest in Händen. Die antikirchliche aber religiöse Latenz wuchs, die bürgerliche Sehnsucht nach Glück und weltlichem Ansehen machte sich breit. Ruchlosigkeit und «heidnische Nacktheit» wurden beide auf Friedrich II., Araberfreund und Herausforderer päpstlicher Macht, projiziert: «einer meiner Nächstverwandten»<sup>21</sup> – «jener erste Europäer nach meinem Geschmack»<sup>22</sup>. Nietzsche sah die Gotik ausschliesslich in der Person des Hohenstaufers verwirklicht. Dabei wäre die ganze Epoche durchaus «nach seinem Geschmack» gewesen, hätte er sie nur gekannt. *Benvenuto da Imola* (1320/1330 – 1387/1388, Philolog und Historiker in Ferrara, Dante-Interpret) berichtet, es «gebe bald mehr als hunderttausend (sic) Adelige, Männer von Rang, die genau gleich dächten wie Farinata degli Alberti und wie Epikur, dass nämlich das Paradies nur in dieser Welt zu suchen sei»<sup>23</sup>. In Dantes «Hölle» tritt Epikur als «Seelenverderber» auf, Vers X.118 – 119 lässt Farinata sagen, mit mehr als tausend Leuten läge er unten, zusammen mit Friedrich II.

Die dechiffrierte Seite der Gotik ist ihre Metaphysik und ihre Mystik. Beider gemeinsame Ästhetik ist Dionysios-Areopagita-Rezep-

<sup>20</sup> S. 246.

<sup>21</sup> S. 340.

<sup>22</sup> Bd. 5, S. 121.

<sup>23</sup> G. Duby, *Le temps des cathédrales. L'art et la société 980 – 1420*, Paris 1976, S. 219.

tion, also Lichtmetaphysik und Welt-Himmels-Hierarchie. Sie entfaltet sich unter Abt *Suger*, dem Architektentheologen von Saint-Denis, als Lichttechnik. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts bereits, mit *Gaucher*, gleitet die Gotik dann in artifiziellen Manierismus ab. Der Nihilismus gewinnt erst dann die Oberhand. In der Metaphysik der Gotik indes hat die Nihil-Thematik einen präzisen und zugleich *sehr eingeschränkten* Platz. Der Nihilismus ist nicht typisch gotisch. Seine systematischen *loci*, Fundörter für Materialien und Argumente, sind die Naturphilosophie mit den Themen der Bewegung, dem materiellen Seienden und dessen Zusammensetzung, dann die Erste Philosophie sowie, innerhalb der Theologie, die *Quaestiones* Von der Unendlichkeit und Allmacht Gottes, Von der Erhaltung des geschaffenen Seienden im Sein und Von der Annihilation des Seienden durch den Schöpfer. Nichts, Erschaffung aus dem Nichts und Reduktion ins Nichts (*nihil, creatio ex nihilo, reductio in nihilum*) tauchen nur in obliquo, hyperbolisch, sporadisch auf; das Thema wird überraschend präzise und fast wie ein Tabu abgewickelt. Thomas von Aquino projiziert die Möglichkeit des Nichtseins auf Gott und nicht auf den Menschen: «Das Vermögen der geistbegabten Kreatur zum Nichtsein wohnt mehr in Gott, der ihr den Zustrom seiner Kraft entziehen kann, denn im Wesen dieser Kreatur selbst»<sup>24</sup>.

### *Metaphysik des Handwerks: ars und artifex*

Schon Bernhard von Clairvaux (1091 – 1153) hatte versprochen, es lasse sich Honig aus Steinen und Öl aus hartem Felsen schlagen<sup>25</sup>. Dies war ein erster, wenn auch zögernd-metaphorischer Akt der Seligsprechung der Materie. Die Gotik hat dieses Versprechen auf vielfältige Art eingelöst: im Steinmetzhandwerk, in der Naturkunde, im «akademischen» Kampf gegen den Manichäismus, auf blutige Weise gegen die Bogomilen und Katharer, in der Aristoteles- bzw. Araberrezep-tion und in der höfischen Kultur insgesamt. Statt Honig und Öl wurde Licht aus dem Stein geschlagen: ein schlagender Beweis für die Über-

<sup>24</sup> Summa theologiae, I, q. 104, art. 1, ad 1 m.

<sup>25</sup> G. Duby, a. a. O., S. 178.

windung des «Nichts». Die Kathedralen bzw. die damaligen Grossbaustellen in vielen Städten waren theologisch-spekulativ als Fortsetzungen des göttlichen Schöpfungsaktes legitimiert. Das Handwerk wurde autonom, gerade indem es ihm gelang, die Schöpfung als Handwerksstatt in allen Einzelheiten darzustellen. Der Schöpfungsakt, der Denkakt und die vielfältigen sozialen Praktiken, *artes*, vom Turnier bis zur religiösen Prozession, werden als augenfällige Demonstration (*spectaculum*, *manifestatio* und *proclamatio*) vorgeführt. Sie gipfeln alle im Schönen, sind «Kunst». Der Übergang vom Nichts zum Sein war stets vom Glanz der Form begleitet. Nicht mehr mythologisch-allegorisch kam er zustande, sondern war als imitatorische Performanz garantiert. Die mythologisch-handwerkerliche Praxis wagte sich an die heikelsten Bruchstellen der Welt heran, nämlich an den Übergang von den *tenebrae* zur *lux*.

Die gotische Scholastik ist ein enzyklopädisches Bildungsprogramm<sup>26</sup>. Sie ist ein differenziert angelegtes Substitutionsunternehmen: Ritus statt (vielleicht vorsichtiger: neben) Magie, Beweise statt Autoritäten, Bilder statt Phantasmen, Physiognomien statt Abstraktion, Tierbücher anstelle der Fabelsammlungen, Annalen statt Mythologien, handwerklich-«industrielle» Nutzenwendungen statt Allegorien. Diese Koordinaten ermöglichen es dem «Menschen», einen ihm bisher noch nicht zustehenden Platz und Aufenthalt einzunehmen. Er wird selber ein Stück *natura*. Die plastischen Selbstdarstellungen lassen ihn sich als *apollinisch* zeigen. Die Lichtmetaphysik und -architektur machen ihn zur Ähnlichkeit (*similitudo*) und zum Bilde (*imago*) seines Gottes, dem er bislang in Furcht und Schrecken unterworfen war und vor dem er sich als unreines Nichts «wälzte». Die Natur atmet, im Einklang mit göttlicher Spiration, ein und aus. Sie macht den Kreislauf von Schöpfung, Menschwerdung und Verherrlichung selbständig und selbst-tätig mit. In dieser zirkularen Topologie wird für den Menschen ein Raum geschaffen, ein heiterer Kosmos eröffnet. Er ist selber ein Teil davon, ein *minor mundus*<sup>27</sup>, eine Kleinwelt also. Die magische Enge, das in sich geschlossene Kontinuum der romani-

<sup>26</sup> Vgl. Maurice de Gandillac (u.a.), *La pensée encyclopédique du Moyen Age*, Neuchâtel 1966.

<sup>27</sup> *Summa theologiae*, I, q.91, art. 1 c.

schen Epoche, muss der *diskreten* Heiterkeit Platz machen, zu der sich die höfisch-bürgerliche Welt selbst befreite. Ohne Selbstvernichtung ist nun die Nachahmung selbst des göttlichen Wesens möglich geworden. Euphorie und Poenitz, Bejahung und Verneinung (Dialektik) sind eine seltsame, aber lesbare Heirat eingegangen. Die Bettler und Büsser im Königs- oder Ritterkleid waren weder Schwächlinge noch Wüstlinge, weil sie durchaus tragisch-leidenschaftliche Subjekte waren. Wie die *Secunda Secundae* der «Summa Theologiae» des Thomas von Aquino aus Einzelanalysen aller Leidenschaften, inklusive Hass und Wollust, besteht, so war der gotische Lebensstil von diätetisch-berechnetem Genuss belebt und von der *ars amandi* und der *ars dialectica* geprägt.

Das *nihilum* ist eine unter anderen Miniaturen in diesem Kosmos, ein Kleinmuster im Zeichenteppich der Zeit, der sich einfach nicht auf den allgemeinen Kode «Nihilismus» herunterbringen lässt. Zur Probe bietet sich eine *Quaestio* Über das Machtpotential<sup>28</sup> an. Es wird gefragt, «ob die menschlichen Körper zurückblieben (*remaneat*), wenn die Himmelsbewegung aufhörte». Steckt hinter dieser Frage nicht doch Angst und nihilistische Abwertung des «Diesseits» zugunsten des «Jenseits»? Thomas jedenfalls gibt eine Antwort, die die Zuwendung zur Natur thematisiert, also eher naturalisiert als annulliert. Der Menschenleib sei nämlich auf den Menschen hingeordnet und, in diesem vermittelt, in die Vervollkommnung der Natur einprogrammiert. Dem Menschen wohne ein unzerstörbares Prinzip inne, er sei von innen her und gegen äussere Gewalt gefeit. «Und dies könnte doch der *zureichende Grund* (*sufficiens principium*) für die Bewegtheit des Menschen sein, die weitergehen wird, auch wenn die planetarische Bewegung aufgehört haben wird.»<sup>29</sup> Auch unter dem Druck der radikalsten *Hypothetisierung* der Werte halten sich Natur und Vernunft durch. Das ist eine Position, die sich nicht ohne weiteres im Nihilismus unterbringen lässt.

<sup>28</sup> De Potentia, q. 5, art. 10c.

<sup>29</sup> Ib.

#### IV. Schlussfolgerungen

Gegen 1450 hat sich die gotische Scholastik erschöpft. Sie endet ästhetisch im Flamboyant, epistemologisch im Kommentatorenwesen (Cajetanus Thomas de Vio, 1469 – 1534). 1480 hat der Frühhumanist und ciceronianische Rhetor Rudolph Agricola sein Werk «De inventione dialectica» fertiggestellt. Trotz dem Rückgriff auf das Bildungsideal des Cicero, das Fachkompetenz mit Philosophie verbindet, instaurierte Agricola das Wissen nach dem Modell eines Feldes (*rerum contextus*), dem aber bereits das Siegel der *Beliebigkeit* aufgedrückt war. «Das allermeiste hängt in der Luft» (*in ambiguo haerent*), heisst es gleich zu Beginn der «Inventio»<sup>30</sup>. Nur eine winzige Portion dessen, was wir wissen, sei gewiss und unerschütterlich (*certa et immota*).

Mit den Kommentatoren beginnt die Herrschaft der Signifikanten. Kommentare genügen sich selbst. Sie tun das Gegenteil von dem, was zu tun sie unablässig behaupten: sie zerstören den «Grundtext» und lösen ihn in die Masse ihrer Distinktionen auf. Jede mögliche Welt kann in die Schemata und Topologien aufgelöst werden. Agricola nähert sich dem Punkt, wo diese Signifikantenproduktion als Produkt eines *Subjekts* verstanden wird. Ihm entspricht die Welt als *Objekt*. Die Subjekt-Objekt-Konstellation ist die «moderne» Version des wissenschaftlichen Nihilismus.

Die hier in einigen Versionen vorgelegte Typologie der Nihilismen macht folgendes deutlich. 1. Wenn der Nihilismus zum Signifikat avanciert und als das Gemeinte und das Bedeutete einer getätigten Aussage einem globalen oder sektoriellen Prozess unterstellt bzw. als dessen Inhalt deklariert wird, erzeugt dieses Verfahren – von dem gemeinhin angenommen wird, es sei sinnerzeugend – einen offenkundigen Selbstwiderspruch. Denn entweder setzt der Nihilismus die Sinnfrage ausser Kraft, und dann kann er selber nicht wiederum als Sinn, auch nicht als sinnerzeugende Unsinnkategorie mit erklärender Kraft fungieren; oder aber Nihilismus ist das Resultat einer Denktätigkeit, somit Ergebnis einer ebenso unvermeidlichen wie illusionären Nomenklatur. In diesem Fall teilt der «Nihilismus» seine sämtlichen Kennzeichen und Eigenschaften mit allen andern Mentalitätsbezeich-

<sup>30</sup> R. Agricola, *De inventione dialectica libri tres*, Köln 1582, ND Hildesheim 1976, S. 2.

nungen, eignet sich somit ganz und gar nicht dafür, eine Epoche, eine Denkungsart oder gar eine bestimmte Kulturproduktion – wie etwa die abendländische Metaphysik – hinreichend und signifikant zu spezifizieren. 2. Der Nihilismus ist ein durchaus differenziertes Resultat der Tätigkeit des Geistes. Diese lässt sich als Akt der Namengebung und der abstraktiven Relevanz, der objektivierenden Selektion und der typisierenden Klassifikation angemessen charakterisieren. Ihr zerlegender und sinnzerstörender Einfluss auf jedwelchen sich als zusammenhängend darbietenden Sachverhalt ist eine epistemologische Erfahrungsgrösse. Auch der Grundbegriff Nihilismus macht da keine Ausnahme. Der Begriff ist nicht dazu angetan, etwas über das auszusagen, was denn das Nichts bedeutet. Dies kann nur so erschlossen werden, dass über den jeweiligen Gebrauch des Ausdrucks Nihilismus informiert wird und, besser, Erfahrungen mit dem drohenden Nichts auf die Bedingungen ihrer Möglichkeiten hin untersucht werden. Quintilians Prooemium, die Trauerarbeit des heiligen Augustinus und die semiotische Lesart der Gotik enthalten, je auf unvertauschbare Art, solche Erfahrungsbedingungen der Vernichtung, der Immotivierung und der Transgression.