

| | |
|---------------------|---|
| Zeitschrift: | Theologische Zeitschrift |
| Herausgeber: | Theologische Fakultät der Universität Basel |
| Band: | 62 (2006) |
| Heft: | 1 |
| Artikel: | Die Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Theologie : ein Versuch über die Metaphysik des Aristoteles |
| Autor: | Rother, Wolfgang |
| DOI: | https://doi.org/10.5169/seals-877885 |

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: 11.01.2026

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

Die Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Theologie

Ein Versuch über die *Metaphysik* des Aristoteles

Mit der im Titel aufgestellten These von der Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Theologie gelangt die Grauzone zweier Disziplinen in den Blick, deren Verhältnis im Laufe der Geschichte nicht ganz unproblematisch war. Deshalb seien zwei Präzisierungen vorausgeschickt: 1) Das Thema wird hier ausschliesslich *philosophisch* – d.h., um mit Kant zu sprechen, «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»¹ – zu behandeln sein. 2) Wenn also im Folgenden von Theologie die Rede ist, steht der – aristotelische – Begriff einer rationalen Theologie oder φιλοσοφία θεολογική im Blick, die in einem durchaus spannungsvollen Verhältnis sowohl zur frühgriechischen Mythologie als auch zum spezifischen Theologiebegriff der christlichen Dogmatik steht, wie er sich im 13. Jahrhundert herausgebildet hat.²

Den Hintergrund der Rede von der Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Theologie bildet die Frage nach dem Ursprung der Philosophie, nach den Anfängen philosophischen Fragens und philosophischer Reflexion. Da die Frage nach dem Anfang immer auch eine historische Dimension aufweist, soll sie in der Auseinandersetzung mit einem Text angegangen werden, der nicht nur den Anfang thematisiert, sondern selbst am Anfang der abendländischen Philosophie steht.

Die These von den religiösen Ursprüngen und dem theologischen Horizont philosophischen Denkens soll im Folgenden entfaltet werden, indem zunächst der Frage nach dem Anfang der Philosophie und nach der ersten Philosophie oder philosophischen Grundwissenschaft nachgegangen wird, die – was in der Forschung nicht unbestritten ist – Aristoteles zufolge die Theologie ist, freilich nicht, wie sich zeigen wird, als Herrin, sondern als Mutter einer autonomen Philosophie. Auf der Grundlage dieser Voraussetzungen wird anschliessend der Versuch einer philosophischen Lektüre des aristotelischen Gottesdiskurses in *Metaphysik A* unternommen.

¹ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793, 1794.

² Vgl. U. Köpf, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert (BHTh 49), Tübingen 1974, 49.

Wenn nach dem Anfang der Philosophie, nach der ersten Philosophie gefragt wird, dann sind unter den aristotelischen Texten die unter dem Namen der *Metaphysik* überlieferten Bücher zweifellos einschlägig. Die These von der Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Theologie ist in einem Gedanken des ersten Buches angelegt: «Die Verwunderung, das Staunen (τὸ θαυμάζειν) war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens»,³ schreibt Aristoteles dort unter Aufnahme eines bekannten Wortes aus dem platonischen *Theaitetos*.⁴ Doch das Staunen erweist sich als defizienter Modus, denn, so Aristoteles, Staunen und Zweifeln (ἀπορεῖν) ist Ausdruck des Nichtwissens (ἀγνοεῖν),⁵ das überwunden werden will, denn, so der erste Satz der *Metaphysik*: «Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.»⁶ Angesichts des staunenden Zweifelns und Nichtwissens eröffnen sich zwei Wege der Defizitbehebung: der Weg der Kultivierung des Staunens im religiösen Mythos und der Weg rationaler und wissenschaftlicher Erklärung. Die Gleichursprünglichkeit – wobei der Ursprung das nichtwissende Staunen ist – die Gleichursprünglichkeit des religiösen Habitus, der aus dem Mythos Offenbarung erwartet, und des philosophischen Habitus rationaler Vernunfterkennnis wird von Aristoteles unmittelbar nach dem Satz von der Verwunderung als Anfang des Philosophierens angesprochen: «Deshalb ist der Freund des Mythos (φιλόμυθος) in gewisser Weise auch ein Freund der Weisheit (φιλόσοφος).»⁷ Diese Gleichursprünglichkeit religiös-philomythischer und rational-philosophischer Defizitbewältigungsstrategien angesichts eines grundlegenden Nichtwissens bildet eines der Motive der These von der Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Theologie.

Doch der Aristoteles-Text erlaubt eine noch präzisere Fassung des Motivs von den theologischen Ursprüngen und Anfängen der Philosophie. Denn eines der zentralen Themen der *Metaphysik*, die Suche nach der Grundwissenschaft, nach der elementaren Philosophie, wird nur wenige Zeilen nach dem zitierten Satz über die Verwandtschaft von φιλόμυθος und φιλόσοφος angesprochen, indem Aristoteles die Frage nach der «ehrwürdigsten», d.h. nach der höchsten und grundlegenden Wissenschaft stellt, die für ihn die θειοτάτη ἐπιστήμη ist, d.h. die Wissenschaft, der das Attribut des Göttlichen und der Göttlichkeit auf höchste und eminente Weise zukommt.

³ Met. A 2, 982 b 11-13.

⁴ Plat. Theaet. 155 D.

⁵ Met. A 2, 982 b 17-18.

⁶ Met. A 1, 980 a 21.

⁷ Met. A 1, 982 b 18.

Der Begründung dieser hier nur behaupteten Aussage soll im Folgenden nachgegangen werden. Zunächst stellt sich die Frage: Wie steht dieses anthropologisch-religionsphänomenologisch gewonnene Motiv der theologischen Wurzeln der Philosophie im philosophisch-systematischen Kontext des metaphysischen Diskurses? Das heisst, wie gelangt Aristoteles als Philosoph zur Theologie als der philosophischen Grundwissenschaft?

Am Anfang stehen, wie wir gesehen haben, das Staunen und Zweifeln als defiziente Modi des Wissens, nach welchem «von Natur aus alle Menschen streben», was sich in deren Liebe zu den Sinneswahrnehmungen (ἢ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις) zum Ausdruck bringt.⁸ So präsentiert sich die aristotelische Theorie der Erkenntnis zunächst als ein sensualistisch-empiristischer Ansatz, wobei die Sinneswahrnehmungen erst über das Erinnerungsvermögen (μνήμη) zur Erfahrung (ἐμπειρία) werden, die sich – kantisch gesprochen – als der erste Stamm der Erkenntnis,⁹ des Wissens und der Wissenschaft (ἐπιστήμη) erweist. Aber die Empirie bezieht sich, so Aristoteles, immer auf das Einzelne; Erfahrung ist Erkenntnis des Einzelnen,¹⁰ und die Erfahrenen, die Empiriker kennen nur das Dass (τὸ ὅτι), nicht aber das Warum (τὸ διότι) und die Ursachen.¹¹ Der Weg der Wissenschaft, der philosophischen Erkenntnis führt also vom Einzelnen, von der Empirie zum Allgemeinen, zur Erkenntnis, die verstanden wird als Erkenntnis der Ursachen. Aber die von Natur aus nach Wissen strebenden Menschen geben sich nicht zufrieden mit der Erkenntnis der Ursachen; jede Antwort provoziert eine neue Frage, und das Fragen erschöpft sich erst dann, der Wissenstrieb findet erst dann Erfüllung, wenn alle Fragen beantwortet sind, d.h., die *ersten* Ursachen erforscht sind, das Grundprinzip, der Anfang (ἀρχή) bekannt ist.¹² Dieser erkenntnistheoretische Diskurs des Aristoteles gipfelt in einer für moderne Ohren überraschenden Konsequenz: Denn wenn «am genauesten, am exaktesten (ἀκριβέσταται) unter den Wissenschaften diejenigen sind, welche am meisten auf das Erste sich beziehen»,¹³ dann ist, wenn gemäss *Metaphysik* Λ Gott das erste Bewegende, erste Ursache und erste οὐσία ist, die Theologie die exakte Wissenschaft *par excellence*, und – wie Aristoteles in Buch E ausdrücklich geltend macht¹⁴ – nicht etwa die Physik oder die Mathematik.

⁸ Met. A 1, 980 a 21-22.

⁹ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 29.

¹⁰ Met. A 1, 981 a 15-16.

¹¹ Met. A 1, 981 a 29-30.

¹² Met. A 1, 981 b 28-29.

¹³ Met. A 1, 982 a 25-26.

¹⁴ Met. E 1, 1026 a 18-32.

Im zweiten Buch der *Metaphysik* gelangt er von einer weiteren grundlegenden philosophischen Frage, nämlich der Frage nach der Wahrheit, zum genuin theologischen Horizont alles philosophischen Fragens. Die Definition der – theoretischen – Philosophie als Wissenschaft von der Wahrheit (ἐπιστήμη ἀληθείας)¹⁵ entspricht der im ersten Buch entwickelten Konzeption der Philosophie als Prinzipienlehre und Theorie der Erforschung der Ursachen, denn, so Aristoteles, «die Wahrheit wissen wir nicht ohne Erkenntnis der Ursache».¹⁶ Die Suche nach den Ursachen der Dinge weist die gleiche Struktur auf wie die Suche nach der Wahrheit: Das Suchen ist ein regressives Fragen, doch ist dieser Regress nach Aristoteles nicht unendlich,¹⁷ sondern endet in Gott als dem ewig Seienden (αἰεὶ ὄν). Das rückschreitende Fragen bedeutet ein fortschreitendes Erkennen der Wahrheit, denn «den höchsten Grad von Wahrheit hat dasjenige», d.h., das im ausgezeichneten, höchsten Sinne Wahre, das ἀληθέστατον, ist dasjenige, «welches für das Spätere Ursache der Wahrheit ist». Deshalb, so Aristoteles, «müssen die Prinzipien des ewig Seienden immer die höchste Wahrheit haben; denn sie sind nicht bald wahr, bald falsch, noch haben sie die Ursache des Seins (τοῦ εἴναι) in einem Anderen, sondern alles Andere in ihnen».¹⁸ So endet und erfüllt sich alles philosophische Fragen in der Erkenntnis dessen, der die Ursache – oder in theologischer Sprache: der Schöpfer – alles Seins und die höchste Wahrheit ist. Kurz, so gelangt der aristotelische Philosoph, der nach dem Warum aller Dinge fragt, der nach der Wahrheit sucht, zu Gott.

Dass die Gotteswissenschaft die höchste und allen anderen vorgeordnete, grundlegende Wissenschaft ist, weist für Aristoteles zwei Seiten auf, je nachdem ob der Genitiv als *genitivus subjectivus* oder als *genitivus objectivus* verstanden wird, d.h., zum einen ist diejenige Wissenschaft göttlich, *der* sich Gott (als Subjekt) widmet, und zum anderen diejenige Wissenschaft, *die* sich Gott (als Objekt) widmet.¹⁹ – So einsichtig das erscheinen mag, so klar ist auch, dass Aristoteles sich hier scharf an der Grenze befindet, die den Bereich der blossen Vernunft von dem der theologischen Spekulation trennt – denn wer will schon eine gesicherte Aussage darüber wagen, welcher Wissenschaft sich Gott widmet, auch wenn die aristotelische Antwort in ihrem Kontext von Buch A ebenso plausibel wie schön ist: Gott geniesst in grösster Lust und Glückseligkeit die Tätigkeit des reinen, theoretischen Denkens.²⁰ Aber das ist ein anderes Thema.

¹⁵ Met. α 1, 993 b 20-21.

¹⁶ Met. α 1, 993 b 24-25.

¹⁷ Met. α 1, 994 a 1-2: οὐκ ἀπειρά τὰ αἴτια τῶν ὄντων.

¹⁸ Met. α 1, 993 b 26-30.

¹⁹ Met. A 1, 983 a 5-7.

²⁰ Met. A 7, 1072 b 17.24.

Mit Blick auf die Frage nach dem Ursprung des philosophischen Denkens soll hier die Gotteswissenschaft der anderen Art, nach dem *genitivus objectivus* interessieren, d.h. die Wissenschaft, die Gott zu ihrem Gegenstand hat, die in Buch E 1 in Konfrontation zur Mathematik und zur Physik bestimmt wird. Das funktionale Begriffs raster bilden die Termini $\chiωριστόν$, d.h. abtrennbar, und zwar von der Materie abtrennbar oder selbständige, und $\kινητόν$, bewegt. Anders als die Gegenstände der Mathematik und der Physik ist der Gegenstand der gesuchten Wissenschaft von der Materie abtrennbar, also immateriell und unbewegt, d.h. ewig. Unter den drei genannten theoretischen Philosophien – φιλοσοφία μαθηματική, φιλοσοφία φυσική und φιλοσοφία θεολογική – wird aufgrund ihres Gegenstandes die theologische Philosophie als die gesuchte erste Philosophie (πρῶτη φιλοσοφία) und Grundwissenschaft ausgezeichnet.²¹

3

Diese Lesart der Identifizierung der ersten Philosophie als Theologie ist nicht unbestritten. Leider ist kein auf Aristoteles selbst zurückgehender Titel der unter dem Namen *Metaphysik* bekannten Bücher überliefert.²² Zwar meint Kant mit Blick auf das Verhältnis zur Physik, dass der – auf Andronikos von Rhodos zurückgehende – Titel nicht «von ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft selbst passt»; denn «[e]s ist eine Wissenschaft, die gleichsam ausser dem Gebiete der Physik, jenseits derselben liegt.»²³ Doch etliche Aristotelesforscher des 19. und 20. Jahrhunderts – von Christian August Brandis bis Augustin Mansion – halten die Titel «erste Philosophie und Theologie oder Theologik», die Aristoteles «ausdrücklich und wiederholt [...] anführt», für die zutreffende Bezeichnung.²⁴

Doch ein solches Verständnis der ersten Philosophie als Theologie wurde der Kritik unterworfen, indem man versuchte, die von Aristoteles im zitierten Buch E gegen die in Buch Γ gegebene Definition der gesuchten Grundwissen-

²¹ Met. E 1, 1026 a 16-19.

²² Dazu H. Reiner, Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik (1954), in: F.-P. Hager (Hg.), Metaphysik und Theologie des Aristoteles (WdF 206), Darmstadt 1969, 139-174.

²³ Kant's Vorlesungen, Bd. V/1: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie = Akademie-Ausgabe, Bd. XXVIII/1, Berlin 1968, 174.

²⁴ Ch.A. Brandis, Über die Aristotelische Metaphysik (Erste Hälfte), gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 29. Mai 1834 (Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1834, historisch-philosophische Klasse), Berlin 1836, 63 (zit.). – A. Mansion, Erste Philosophie, zweite Philosophie und Metaphysik bei Aristoteles (1958), in: Hager, Metaphysik und Theologie, 303-304, vgl. auch 348.

senschaft als «Wissenschaft vom Seienden als solchen»²⁵ auszuspielen. Der Versuch, einen Widerspruch zwischen der Ontologie in Γ und der Theologie in E zu konstruieren, blendet aus, dass die *conclusio* von Γ in eine Theologie mündet: «denn es gibt etwas», lauten die letzten Worte des Buches, «das immer das Bewegte bewegt, und das erste Bewegende ist selbst unbewegt»²⁶ – wir haben hier *in nuce* den kinetischen Gottesbeweis von *Physik Θ* oder *Metaphysik Λ* vor uns.

Auf eine lange Diskussion der Forschungsgeschichte kann hier verzichtet werden; die Positionen reichen von Paul Natorp, der die theologisierende Tendenz der *Metaphysik* den Interpolationen durch spätere Redaktoren zuschrieb und durch Atheten interpretieren versuchte,²⁷ über Werner Jaeger mit seiner Schichtenanalyse, der in Buch Λ die Überreste einer «nicht mehr vorhandenen Theologie der Urmetaphysik», d.h. einer älteren, sonst von Aristoteles überwundenen theologisch-platonischen Entwicklungsstufe sieht,²⁸ bis hin zu Günther Patzig,²⁹ der eine überzeugende Antwort auf die scheinbare Alternative Ontologie oder Theologie gibt, indem er nachweist, dass «für Aristoteles gar nicht der anstößige Widerspruch (besteht) zwischen einer <ersten Philosophie>, die allgemeine Seinswissenschaft ist, und einer <ersten Philosophie>, die als Theologie nur die Substanz Gottes erforschte. Die erste Philosophie [...] ist eine Theologie von so besonderer Art, daß sie *als solche zugleich* allgemeine Ontologie sein kann».³⁰ Oder wie es Hellmut Flashar auf den Punkt bringt: «Da Gott als Unbewegter Bewegter die erste Substanz und zugleich Seinsfundament aller anderen Substanzen ist, muß Theologie zugleich allgemeine Ontologie sein.»³¹

Gegen eine solche Sicht, insbesondere gegen eine theologische Lektüre von *Metaphysik Λ* hat Erwin Sonderegger Einspruch erhoben.³² Er bestreitet,

²⁵ Met. Γ 1, 1003 a 21.

²⁶ Met. Γ 8, 1012 b 30-31.

²⁷ P. Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, PhM 24 (1888) 37-65.540-574. – Natorp vermutet, dass die Interpolationen auf Eudemos von Rhodos zurückgehen könnten, dessen «theologisierende Richtung» eine mögliche Erklärung für die «auffällige Thatsache» bietet, «dass bereits in so früher Zeit die aristotelische πρῶτη φιλοσοφία im *Peripatos* selbst als <Theologie> missverstanden werden konnte» (a.a.O. 65, Anm. 47).

²⁸ W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923, 227-232, zit. 232.

²⁹ G. Patzig, Theologie und Ontologie in der «Metaphysik» des Aristoteles, KantSt 52 (1960/61) 185-205. – Vgl. auch die Zusammenfassung der Diskussion bei W. Marx: Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden (Rombach-Hochschul-Paperback 54), Freiburg i.Br. 1972, 64-83.

³⁰ Patzig, a.a.O. 191.

³¹ H. Flashar, Aristoteles, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. III, hg.v. H. Flashar, Basel 2004, 335.

dass Gott überhaupt Thema des fraglichen Buches sei, da der Ausdruck *Gott* nur viermal vorkomme und in Wirklichkeit nur ein «Muster», eine Metapher für *vόησις*, das Denken, die Vernunft sei; vielmehr sei das wirkliche Thema des Buches die *ούσια*. Des Weiteren setze «die theologische Interpretation [...] generell eine spätere Datierung voraus», als sie Sonderegger annimmt, der das Grundübel schliesslich in einer fehlgeleiteten *Metaphysik*-Rezeption, in einer, wie man sagen könnte, ideologischen Lektüre sieht, unter der der wirkliche Aristoteles gewissermassen verschüttet und verfälscht worden ist: «Der Hauptgrund für die heutigen herrschenden Annahmen zu Substanz und Theologie bei Aristoteles liegt im Gebrauch dieser Philosophie in der christlichen Theologie.»³³

Das Programm einer nichttheologischen Lektüre von *Metaphysik* Α erweist sich aber letztlich als eine den freien philosophischen Blick verstellende Voraussetzung, denn die klare, an exponierter Stelle nach dem Beweis der Notwendigkeit eines ersten Bewegenden gemachte Aussage des Aristoteles, dass dieses unbewegte Bewegende Gott ist,³⁴ kann nicht einfach weginterpretiert werden. Darüber im 5. Abschnitt.

4

Von Interesse für das hier in den Blick zu nehmende Verhältnis von Philosophie und Theologie ist zunächst der rezeptionsgeschichtliche Einwand, dessen Implikationen präzisierungsbedürftig sind. Die theologiekritischen Lektüreansätze liegen letztlich auf der Linie von Natorp und Jaeger, zuweilen mit dem Schwerpunkt eines aristotelesphilologischen Interesses, den «wahren», philosophischen Aristoteles zu gewinnen, zuweilen aber, wie eben zuletzt bei Erwin Sonderegger zum Ausdruck kommt, mit dem Interesse der philosophischen Selbstbehauptung gegen theologische Vereinnahmungen und Abhängigkeiten. Denn nicht umsonst hat sich die neuzeitliche Philosophie die Befreiung von der Theologie auf ihre Fahnen geschrieben; die Magd der Theo-

³² E. Sonderegger, Aristoteles, Met. XII – eine Theologie?, *Méthexis* 9 (1996) 58-83; ders., Aristoteles. Ein Porträt, in: M. Erler, A. Graeser (Hg.), *Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit zur Klassik. Eine Einführung*, Darmstadt 2000, 163-181.

³³ Sonderegger, Aristoteles. Ein Porträt, 178-179. – Aus diesem Grund zweifelt auch Natorp, Thema und Disposition, 58, «ob die Kirchenlehrer des Mittelalters es wohl hätten unternehmen können, die christliche Theologie auf die Metaphysik des Aristoteles zu pflanzen, wären sie sich klar darüber gewesen, eine wie untergeordnete Stellung die Lehre von Gott im Gesamtplane der philosophischen Fundamentaltheorie vom Seienden nach Aristoteles' Ansicht zukommen sollte».

³⁴ Met. Α 7, 1072 b 30.

logie hat sich wie das Bürgertum aus klerikaler Bevormundung, aus, um mit Kant zu sprechen, «der selbst verschuldeten Unmündigkeit» befreit.³⁵

Dem Bild von der Geburt der Philosophie liegt aber eine andere Sicht ihres Verhältnisses zur Theologie zugrunde: Sie ist nicht die Magd, nicht die Dinerin der Theologie, sondern sie ist ihr Kind. Und nicht einmal das ist mit dem Bild gesagt. Es ist der *Geist* der Theologie, d.h. ein nach den Ursprüngen und nach Zweck und Ziel, nach dem ἔσχατον alles Seins, nach Anfang und Ende fragender Geist, aus dem die Philosophie geboren wird. Dieser theologische oder religiöse Geist, so ist in meinem Bild vorausgesetzt, ist die Mutter der Philosophie, von der sie sich kurz nach ihrer Geburt abnabelt und in ihrer Pubertät, in der Entwicklungsphase der Aufklärung und des Mündigwerdens, bewusst ablösen wird, ohne aber den gemeinsamen Bereich, in dem Theologie und Philosophie zu Hause sind, zu verlassen.

Die Rede von der Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Theologie nimmt die aristotelische Frage nach der gesuchten Wissenschaft, der Grundwissenschaft, der ersten Philosophie auf, die, wie oben aufgrund von Buch E gezeigt wurde, die theologische Philosophie, d.h. eine rationale, nichtmythologische und nichtreligiöse Gotteslehre ist. Eine Entfaltung der philosophischen Gotteslehre bietet Buch Λ, das Hans-Georg Gadamer – im Anschluss an die philologischen Forschungen Werner Jaegers – nicht nur für eine separate, in sich geschlossene Abhandlung hält, sondern – dies gegen Jaeger – vor allem als «inhaltlich die Krönung der aristotelischen Philosophie».³⁶ Im Sinne einer Antwort auf Erwin Sondereggers als rhetorische Frage formulierten Aufsatztitel «Aristoteles, Met. XII – eine Theologie?»³⁷ soll als Leitmotiv der nachfolgenden Untersuchungen sein Fragezeichen durch ein Ausrufezeichen ersetzt werden.

5

Thema von Buch Λ – in diesem Punkt ist Erwin Sonderegger vorbehaltlos beizupflichten – ist die οὐσία, denn das legen die ersten Worte dar, die gewissermassen als Überschrift gelesen werden können: Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία.³⁸ Um die sogleich zu aristotelesexegetischen Disputen führende Problematik der Übersetzung dieses Begriffes auszublenden (ohne sie verdrängen zu wollen) und um das Verständnis von den fixierenden Implikationen einer deut-

³⁵ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: Werke, hg.v. W. Weischedel [Theorie-Werkausgabe], Bd. XI, Frankfurt a.M. 1968, 53.

³⁶ Metaphysik XII, Übersetzung und Kommentar von H.G. Gadamer (Klostermann Texte Philosophie), Frankfurt a.M. 1976, 7.

³⁷ Sonderegger, Aristoteles, Met. XII – eine Theologie?.

³⁸ Met. Λ 1, 1069 a 18.

schen Übersetzung freizuhalten, wird im Folgenden der Einfachheit halber der griechische Terminus verwendet, der etymologisch am ehesten mit *Seiendheit* übersetzt werden könnte (was ein wenig gekünstelt wirkt), oder mit *Essenz* bzw. *Wesen* (wobei dieses Wesensverständnis von der Washeit einer Sache zu unterscheiden ist, wofür Aristoteles den Ausdruck $\tau\circ\tau\ i\ \eta\ \varepsilon\iota\omega\iota$ vorzuziehen scheint), oder, wie sich in der Tradition offenbar bewährt hat, mit *Substanz*.

In einem ersten Schritt gelangt Aristoteles in seiner Analyse der *oὐσίαι* zu deren Stufenordnung oder Hierarchie. Er unterscheidet zwischen drei Arten von *oὐσίᾳ*, nämlich erstens zwei sinnlich wahrnehmbaren, d.h. stofflichen, materiellen, und zwar a) den unvergänglichen (wie die Himmelskörper) und b) den vergänglichen *oὐσίαι* (wie Pflanzen, Tiere und Menschen), und zweitens der unbeweglichen, d.h. abgetrennten, transzendenten, immateriellen *oὐσίᾳ*.³⁹ Die stofflichen *oὐσίαι* bestimmt Aristoteles als Gegenstand der Physik, die unstoffliche *oὐσίᾳ* (im Singular!) als Gegenstand der – wie es im Text nur heisst – «anderen» Wissenschaft. Dass diese andere Wissenschaft die Theologie ist, legt nicht nur die erwähnte Gliederung der Disziplinen der theoretischen Philosophie von Buch E 1 nahe, sondern auch die Gliederung des Buches Λ selbst, das in den ersten fünf Kapiteln die physikalischen *oὐσίαι* behandelt und in den Kapiteln 6 bis 10 die ewige unbewegte *oὐσίᾳ*. Aufbau und Argumentation dieses zweiten Teils von Buch Λ, in dem die über das Physikalische hinausgehende unstoffliche *oὐσίᾳ* behandelt wird, lässt eine Charakterisierung zumindest dieses Teils als Theologie als plausibel erscheinen. Die Argumentation geht in Kapitel 6 von der Notwendigkeit des Beweises der Existenz einer ewigen unbewegten *oὐσίᾳ* aus⁴⁰ und kulminiert in Kapitel 7 in der Identifizierung dieser ewigen, besten und ersten *oὐσίᾳ*, d.h. des metaphysischen Seinsprinzips, mit dem göttlichen Geist (*voūς*), gefasst als stofflose, ewige Entität, als reine *ἐνέργεια* (Wirksamkeit, Wirklichkeit, Aktualität), ohne jede *δύναμις* (Potenzialität), ohne den Mangel einer unverwirklichten Möglichkeit, also dem Sein in höchster Erfüllung und Vollendung.⁴¹

Die aristotelische Rede von Gott knüpft, wie Horst Seidl geltend gemacht hat, «an die unphilosophische, allgemeinübliche Vorstellung von Gott als eines vollkommenen lebendigen Wesens (*ζῶον ἀίδιον ἀριστόν*)» an, mit der «nun das philosophisch erarbeitete Erste Prinzip erst ausdrücklich identifiziert» wird.⁴² Dass die Worte am Ende des Beweisganges «denn dies ist Gott» ($\tauοῦτο \gammaὰρ ὁ Θεός$)⁴³ – der einen Monotheismus nahe legende Singular muss an-

³⁹ Met. Λ 1, 1069 a 30-33.

⁴⁰ Met. Λ 6, 1071 b 2-4.

⁴¹ Vgl. Met. Λ 6, 1071 b 17-22; 7, 1072 a 25-26; a 30-32; b 26-30; 8, 1074 a 35-36. Vgl. auch Substanz: I. Antike (J. Halfwassen), HWP X, Basel 1998, Sp. 499.

⁴² H. Seidl, Der Begriff des Intellekts (*voūς*) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften (MPF 80), Meisenheim am Glan 1971, 227.

gesichts des griechischen Polytheismus als durchaus bemerkenswert bezeichnet werden⁴⁴ – nicht bloss eine ontologische Deduktion beschliessen, sondern durchaus den religiös verehrten Gott im Blick haben, geht aus einer Bemerkung in Kapitel 8 hervor, wo Aristoteles nach dem Beweis, dass das erste unbewegte Bewegende notwendig *eines* ist, ausführt, dass «von den Alten und Vorfahren aus uralter Zeit in mythischer Form (ἐν μύθῳ σχήματι) [...] überliefert ist, dass die Gestirne Götter sind und das Göttliche die ganze Natur umfasst».⁴⁵ Diesen archaischen pantheistischen Mythen sind Aristoteles zu folge anthropomorphe Geltungsanspruchsmythen beigefügt, deren Zweckmässigkeit für ihn ausser Frage stehen: «Das Übrige ist dann in sagenhafter Weise (μυθικῶς) hinzugefügt zur Überredung, zur Überzeugung der Menge und zur Anwendung für die Gesetze und das Gemeinwohl: Sie schreiben ihnen nämlich Ähnlichkeit mit den Menschen oder mit anderen Lebewesen zu [...].»⁴⁶ Aristoteles geht es nun nicht um die philosophische Kritik der alten Mythen, sondern um den hermeneutischen Anspruch der Freilegung des rationalen Kerns, den er in der Aussage erblickt, dass die Menschen «die ersten Wesen (τὰς πρῶτας οὐσίας) für Götter hielten».⁴⁷

Diese Rede hat nicht einfach die Entwicklung des Mythos zum Logos im Blick. Aristoteles ist nämlich nicht der Aufklärer, der Religionskritiker, der den Mythos zerstören will, sondern der Philosoph, der den Mythos Mythos sein lässt, ja in ihm sogar Spuren, «Überreste» alten philosophischen Wissens

⁴³ Met. Α 7, 1072 b 30.

⁴⁴ Für den Monotheismus vgl. auch den Schluss von Met. Α (10, 1076 a 4-5) «Das Seiende aber will nicht schlecht beherrscht sein. ‹Nimmer ist gut eine Vielherrschaft; nur Einer sei Herrscher› [Hom. Il. II 204].» Vgl. auch Met. Α 8, 1074 a 37: «Eines ist also dem Begriff und der Zahl nach das erste unbewegte Bewegende.» – Der aristotelische Monotheismus ist zweifellos ontologisch in der spezifischen Konzeption der πρῶτη οὐσία fundiert, denn eine als reine ἐνέργεια verstandene οὐσία muss unikal sein, da eine zweite derartige οὐσία von der ersten nicht zu unterscheiden wäre. Mit dem Monotheismus schwer in Einklang zu bringen ist hingegen Met. Α mit den 55 Planetenbewegern (1074 a 31-38). – H. von Arnim, Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre (1931), in: Hager, Metaphysik und Theologie, 63 (s. auch 67), hält diese Lehre – mit Werner Jaeger, vgl. Horst Seidls Kommentar in seiner griechisch-deutschen Ausgabe der *Metaphysik*, Bd. II (Philosophische Bibliothek 308), Hamburg 1980, 570 – für einen späteren Zusatz, der nicht zum ursprünglichen Bestand des Buches gehöre: «Das ursprüngliche Buch Met. Α wies *nur einen* ewigen unbewegten Weltbewegern nach und gipfelte in der triumphierenden Verkündigung des Monotheismus, der monarchischen Weltanschauung [...]» «Freilich von Henotheismus konnte man auch jetzt noch sprechen. Denn der eine Gott war doch allen übrigen überlegen und von höherem Rang als sie, weil *er* allein absolut unbeweglich war [...].» (a.a.O. 66).

⁴⁵ Met. Α 8, 1074 b 1-3.

⁴⁶ Met. Α 8, 1074 b 3-7.

⁴⁷ Met. Α 8, 1074 b 9.

wahrnimmt.⁴⁸ So erscheint die rationale Theologie des Aristoteles letztlich als philosophischer Aufweis der im Mythos verhüllten Wahrheit.

Mögen diese Bemerkungen zum Argumentationsgang von Buch Α hier genügen, um den eminent theologischen Charakter der aristotelischen οὐσία-Theorie hervorzuheben, sodass es als gerechtfertigt erscheinen muss, *Metaphysik* Α, oder zumindest den zweiten Teil des Buches, als eine Theologie zu bezeichnen. Wenden wir uns nun dem aristotelischen Beweis des ersten Bewegenden zu.

6

Der physikalische Beweis des ersten unbewegten Bewegenden wird in *Metaphysik* Α als bekannt vorausgesetzt. Eine ausführliche Analyse der Bewegung und der Beweis der Notwendigkeit eines ersten Bewegenden, das selbst unbewegt ist, aus der Kette der Bewegungsursachen findet sich im Buch Θ der *Physik*, beginnend mit dem bekannten Beispiel des Steines, der vom Stock bewegt wird, dieser von der Hand, die vom Menschen bewegt wird, der – in diesem Falle – von nichts anderem bewegt wird.⁴⁹ Der Notwendigkeit eines *ersten* Bewegenden liegt das von Aristoteles auch explizit gemachte Postulat der Unmöglichkeit des unendlichen Regresses zugrunde.⁵⁰ So unterscheidet er bei der Bewegung drei Dinge: das Bewegte (der Stein), das Bewegende (der Mensch) und das, mit dessen Hilfe oder wodurch, womit das Bewegende das Bewegte bewegt (Hand und Stock),⁵¹ wobei die wesentliche Überlegung darin besteht, dass sich das Mittlere, das sowohl Bewegendes wie auch Bewegtes ist (der Stock bewegt den Stein, wird aber seinerseits von der Hand bewegt), grundlegend von dem ersten Bewegenden unterscheidet, und zwar bezüglich des Bewegtseins: Während die Mittelglieder *bewegte* Bewegende sind, ist das erste Bewegende *unbewegt* (denn sonst wäre es nicht wirklich *nur* Bewegendes und nicht *erstes* Bewegendes, sondern ein Mittelglied in der Bewegungskette). Die ausführlichen Analysen der Bewegung kulminieren am Ende von Buch Θ der *Physik* in dem Ergebnis, dass das erste unbewegte Bewegende keine Aus-

⁴⁸ Vgl. Met. Α 8, 1074 b 10-14. – W.K.C. Guthrie, Die Entwicklung der Theologie des Aristoteles – II (1934), in: Hager, Metaphysik und Theologie, 100-101, zitiert diese Stelle, um Aristoteles' «Sympathie für die Religion» zu illustrieren. Dieser Schlussabschnitt des Kapitels 8 bringt aber nicht einfach eine kontingente Religiosität des Philosophen zum Ausdruck, sondern thematisiert die für die Genese philosophischer Forschung relevante Frage vorphilosophischen Wissens.

⁴⁹ Phys. Θ 5, 256 a 6-8.

⁵⁰ Phys. Θ 5, 256 a 17-18: ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ιέναι τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον ὑπὸ ἄλλου αὐτό.

⁵¹ Phys. Θ 5, 256 b 14-15.

dehnung besitzt, also immateriell und teillos ist, von unendlicher Kraft und ewig.⁵²

Der eigentliche Gottesbeweis, d.h. die Identifikation des ersten und unbewegten Bewegenden mit Gott, wird erst in *Metaphysik A* geführt. In Kapitel 6, mit dem der theologische Diskurs der *Metaphysik* einsetzt, will Aristoteles unter Rückgriff auf die zuvor⁵³ getroffene Unterscheidung der *οὐσίαι* beweisen, «dass es notwendig eine ewige unbewegte *οὐσία* geben muss».⁵⁴ Thema von *Metaphysik A* ist demnach nicht mehr die physikalische Bewegung, sondern das ontologische Konzept der *οὐσία*. Zuerst wird das Attribut der Ewigkeit der unbewegten *οὐσία* bewiesen: Wenn die *οὐσία* das Erste, d.h. die Grundlage des Seienden ist und es nur vergängliche *οὐσίαι* gibt, dann ist alles Seiende vergänglich, was aber nicht der Fall ist, denn auf Bewegung und Zeit trifft dies offenkundig nicht zu; sie waren immer.

Der Übergang von der Physik zur Metaphysik, vom physikalischen zum ontotheologischen Diskurs vollzieht sich im Beweis, dass die erste unbewegte Bewegungsursache zugleich auch erste Seinsursache ist. Aristoteles fragt nach der funktionalen Beschaffenheit der ersten unbewegten ewigen *οὐσία*, die nicht nur reine Möglichkeit (*potentia*, *δύναμις*) sein kann, sondern Wirklichkeit (*actus*, *ἐνέργεια*) sein muss, denn «wenn die *οὐσία* nicht in Wirklichkeit sich befände, so würde keine (wirkliche) Bewegung stattfinden»,⁵⁵ d.h., «es muss ein Prinzip vorausgesetzt werden, dessen Wesen Wirklichkeit, dessen *οὐσία* *ἐνέργεια* ist».⁵⁶ Die Immateriellität⁵⁷ der ersten *οὐσία* wird wiederum aus dem Argument wirklicher Bewegung bewiesen: «Denn wie soll etwas bewegt werden, wenn nicht eine Ursache in wirklicher Tätigkeit (*ἐνέργεια*) vorhanden wäre? Denn es kann ja doch die Materie nicht sich selbst in Bewegung setzen, sondern (wie Aristoteles elliptisch anfügt, W.R.) dies tut die Baukunst»,⁵⁸ d.h., die Materie wird durch eine immaterielle Entität bewegt, wie das Baumaterial durch den Plan, den Geist des Architekten zu einem Haus wird. Diesen elliptischen Vergleich der Tätigkeit der ersten *οὐσία* mit der Baukunst kann man durchaus schöpfungstheologisch deuten: So wie die Baukunst das Haus erschafft, so erschafft der Geist, den Aristoteles in Kapitel 7

⁵² Phys. Θ 10, 267 b 17-26. Vgl. auch Met. Α 7, 1073 a 5-8: «Es ist aber auch erwiesen, dass diese *οὐσία* (Gott) keine (bestimmte, begrenzte) Grösse haben kann, sondern unteilbar und unzertrennlich ist. Denn die unendliche Zeit hindurch bewegt es; nichts Begrenztes aber hat ein unbegrenztes (unendliches) Vermögen (*δύναμιν ἀπειρον*).»

⁵³ D.h. in Met. Α 1.

⁵⁴ Met. Α 6, 1071 b 4-5.

⁵⁵ Met. Α 6, 1071 b 17.

⁵⁶ Met. Α 6, 1071 b 20.

⁵⁷ ἄνευ ὕλης: Met. Α 6, 1071 b 21.

⁵⁸ Met. Α 6, 1071 b 28-30.

als göttlichen Geist versteht,⁵⁹ die Welt; Gott figuriert hier als Wirkursache, als *causa efficiens* der Schöpfung.⁶⁰

7

Stand die ontotheologische Fragestellung von Kapitel 6 nach der ewigen unbewegten *oὐσία* noch im Diskurshorizont der aristotelischen *Physik*, so verlässt Aristoteles in Kapitel 7 das Gebiet der Kinetik. Zwar knüpft er explizit an die physikalische Struktur der Bewegung als Bewegendes, Mittleres und Bewegtes an, doch figuriert hier die Bewegung nur mehr als Metapher: Das erste Bewegende, das bewegt, ohne selbst bewegt zu werden und das zugleich das Ewige, *oὐσία* und *ἐνέργεια* ist, bewegt in der Weise des Erstrebten (*όρεκτόν*) und des Erkennbaren (*οντόν*).⁶¹ Die Redeweise, dass das erste Bewegende so bewege wie das Erstrebte und das Erkennbare, findet sich im Buch Θ der *Physik* nicht, denn die Bewegung, oder besser: die Beziehung zwischen dem Strebungs- bzw. Erkenntnisvermögen und dem Gegenstand, auf den diese Vermögen gerichtet sind, ist nicht mehr in physikalischen Termini zu beschreiben, sondern «ein metaphysischer Vollzug zwischen zwei Seienden»,⁶² der sich nur noch metaphorisch ausdrücken lässt. Hier findet also, wie man sagen könnte, ein Paradigmenwechsel von einem physikalisch-kinetischen zu einem metaphysisch-theologischen Diskurs statt, der Wechsel, der Aufstieg von der zweiten zur ersten Philosophie.

Während Kapitel 6 im Erweis der ersten *oὐσία* als eines Schöpfertottes und als Wirkursache alles Seienden kulminierte, steht nun die Zweckursache im Blick, und zwar das *οὐ ἔνεκα τίνι*, d.h. der Zweck *für* etwas oder der transzendenten Zweck, auf den hin alles Seiende teleologisch geordnet ist – im Unterschied zum *οὐ ἔνεκα τίνος*, dem Zweck *von* etwas, dem Aristoteles zufolge Bewegung eignet, der also ein bewegtes Bewegendes, ein Zwischenglied der Teloskette ist und nicht der erste, unbewegte, transzendenten Zweck.⁶³ Die

⁵⁹ Vgl. Met. Α 7, 1073 a 23-24.

⁶⁰ Als physikothеologische Illustration des göttlichen Geistes (der hier allerdings weniger als Prinzip der Schöpfung, sondern als Prinzip der kosmischen Ordnung erscheint) lässt sich der Beginn von Kapitel 10 lesen, wo Aristoteles Gott mit einem Feldherrn (*στρατηγός*) vergleicht, der alles wohl geordnet hat: «Nicht er ist durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn. Alles ist in gewisser, doch nicht in gleicher Weise zusammengeordnet, Fische und Vögel und Pflanzen, und es ist nicht so, dass das eine zum anderen in keiner Beziehung stünde, sondern es besteht eine. Denn alles ist auf Eines hin geordnet (*πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἀπαντα συντέκταται*)» (Met. Α 10, 1075 a 15-19).

⁶¹ Met. Α 7, 1072 a 26.

⁶² Seidl, Der Begriff des Intellekts, 209.

⁶³ Met. Α 7, 1072 b 1-3. Vgl. Seidl, a.a.O. 210.

metaphorische Redeweise über diesen transzendenten Zweck trägt überraschend offenbarungstheologische Züge: «Er bewegt wie ein Geliebtes», κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον.⁶⁴ Die erste metaphysische Zweckursache ist der Eros, die Liebe – ein Gedanke, den die Aristotelesforschung nicht gebührend zur Kenntnis genommen hat und der zweifellos einen Kulminationspunkt des metaphorisch-metaphysischen Gottesdiskurses markiert.⁶⁵

Aristoteles sucht die erste oder göttliche *oὐσία* in den Begriffen des Orektischen, des Noetischen und des Erotischen zu fassen: Das Orektische, das Streben verweist zunächst in den Bereich des Praktischen, das Noetische, die Vernunft in den des Theoretischen. Wenn das höchste Erstrebbares und das höchste Erkennbare identisch sind, so heißt das, dass die erste Ursache des Gutseins mit der ersten Ursache alles Seins identisch ist, dass das ethische⁶⁶ wie das ontologische und epistemologische Prinzip in Gott fundiert ist. Das Orektische ist nicht einfach als Wille, sondern als das vitale Streben, als Lebenstrieb schlechthin zu verstehen; das Orektische steht auch ganz am Anfang der *Metaphysik*: «Alle Menschen streben (ἐργούονται) von Natur aus nach Wissen», d.h., die *Orexis* ist nicht einfacher animalischer Lebenstrieb, Selbsterhaltungstrieb, sondern beim Menschen ist sie Streben nach Erkenntnis. So leitet sich aus der orektischen Dimension die noetische ab. So strebt alle Erkenntnis letztlich danach, Gott als die erste Ursache und den letzten Zweck zu erkennen. Dass der Diskurs in der erotischen Gottesmetapher kulminiert, unterstreicht den religiösen Anspruch der aristotelischen Theologie. Die Liebe zu Gott erscheint als das Wozu, die *causa finalis*, das Grundmotiv des Lebens und aller Dinge: «Durch das (von dem Geliebten) Bewegte bewegt (das Geliebte) alle anderen Dinge».⁶⁷ So erscheint die Liebe nicht nur als erstes Bewegendes, nicht nur als transzendenter Zweck, sondern auch als das entscheidende Motiv, die entscheidende Triebfeder aller mittleren Zwecke – dieser

⁶⁴ Met. Α 7, 1072 b 3.

⁶⁵ Seidl z.B. spricht in seinem Kommentar (s. Anm. 44) von einer «schönen Metapher für die erste, metaphysische Zweckursache», spekuliert über die mögliche Quelle (Plat. Resp. IV 439 D) und geht genau so rasch über die Stelle hinweg wie G. Reale, Aristotele, *La metafisica, traduzione, introduzione e commento*, Bd. II (Filosofi antichi 2), Napoli 1968, 287, der in der Liebesmetapher lediglich eine Beschreibung der Art und Weise sieht, wie Gott kausale Bewegungsursache ist, und im Übrigen den platonischen Begriff des Demiurgen in dieser Hinsicht für weiter entwickelt hält. Die wenigen Zeilen von L. Elders, *Aristotle's Theology: A Commentary on Book Α of the Metaphysics* (GFB, Philosophical Series 1), Assen 1972, 174, sind vor allem der Frage gewidmet, wieso Aristoteles hier nicht den Ausdruck ὀρεκτόν, sondern ἐρώμενον verwendet. Auch bei Gadamer (Metaphysik XII) bleibt die Physik der Diskurshorizont (Bewegung der Himmelskörper). Die metaphysische Relevanz der Stelle wird von den Kommentatoren eindeutig unterschätzt.

⁶⁶ Vgl. Met. Α 7, 1072 b 11. 13.

⁶⁷ Met. Α 7, 1072 b 3-4.

Grundriss einer aristotelischen Liebestheologie ist ein verkannter Höhepunkt der aristotelischen *Metaphysik*.

Abstract

Thema des vorliegenden Aufsatzes ist das aristotelische Philosophieverständnis. Das Leitmotiv der Interpretation bildet die These von den religiösen Ursprüngen und dem theologischen Horizont philosophischen Denkens. Zunächst wird der Frage nach dem Anfang der Philosophie und nach der ersten Philosophie oder philosophischen Grundwissenschaft nachgegangen, die – was in der Forschung nicht unbestritten ist – Aristoteles zufolge die Theologie ist, freilich nicht als Herrin, sondern als Mutter einer autonomen Philosophie. Auf der Grundlage dieser Voraussetzungen wird anschliessend der Versuch einer philosophischen Lektüre des aristotelischen Gottesdiskurses in *Metaphysik A* unternommen, der – was in der Forschung bisher kaum Beachtung fand – in einer Liebestheologie kulminiert.

Wolfgang Rother, Zürich/Basel