

EIN VERSUCH ZUR GRUNDLEGUNG EINER »PIA PHILOSOPHIA«

Obleich das Hauptthema dieser Untersuchung die Probleme sind, die mit dem Versuch zur Grundlegung einer »pia philosophia« verbunden sind, wollen wir dennoch einige Konstatationen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie vorausschicken, zumal die Voraussetzung für das richtige Verständnis der genannten Probleme die Transparenz einiger wesentlicher Bestimmungen dieses Verhältnisses ist.

Wir wollen versuchen, das Verhältnis von Philosophie und Theologie anhand zweier Schlüsselmomente oder Komplikationspunkte zu betrachten, welche unserer Meinung nach dieses Verhältnis wesentlich bestimmen. Auf den ersten Blick scheint es einfach, dieses Verhältnis zu bestimmen, geht man nämlich von den Grunddefinitionen der Philosophie und der Theologie aus: hiernach bezeichnet man Erstere als die Liebe zur Weisheit (wobei sie in ihrem Wahrheitsstreben alles zum Gegenstand ihrer Untersuchung und kritischen Hinterfragung machen kann) und Letztere als das Denken und die Rede über Gott. Betrachtet man diese Bestimmungen aber etwas eingehender, so wird klar, wo mögliche Probleme liegen und tatsächlich auftauchen, welche wir dann auch als die erste Komplikation des Verhältnisses betrachten. Diese erste Komplikation tritt dann auf, wenn die Philosophie das zu ihrem Gegenstand macht, was der eigentliche Gegenstand der Theologie ist, wenn sie also die Gestalt einer philosophischen Theologie annimmt; dies geschieht im Augenblick, wenn sie – fragend nach der Ganzheit des Seienden, nach dem Seienden als Seiendem sowie danach, nach dem dieses Seiende ist – das Prinzip, *arhé*, als Göttliches, mehr noch: als Gott bezeichnet. Dabei wird einsichtig, dass sich bei dieser ersten Komplikation dieses Verhältnis von Philosophie und Theologie als ein der Philosophie selbst inhärentes Verhältnis meldet, zumal auch der Begriff Theologie auf das griechische philosophische Denken¹ zurückgeht, wobei sich erweist, dass die Grundfrage des Verhältnisses von Philosophie und Theologie in engem Zusammenhang mit dem Wesen selbst der Philosophie und mit ihrem Selbstverständnis steht. Diese erste Komplikation wird auch in historischer Form offenbar, wobei die geschichtliche Erkenntnis zeigt, dass sich im Grunde die gesamte Tradition der abendländischen Philosophie, sofern man von der Form der Metaphysik ausgeht, überwiegend als philosophische Theologie abspielt. Aufgrund dieser Tatsache wird klar, dass bei der Ausarbeitung der Komplikationen im Verhältnis von Philosophie und Theologie es unumgänglich sein wird, die Diskussion sowohl auf systematischer als auch auf geschichtlicher Ebene zu führen. Die aus dieser Einsicht hervorgehende Grundfrage lautet: Wie und warum kommt es dazu, dass die Philosophie in der Rolle des Denkens und der Rede über Gott auftritt? (Die Frage stellt sich in um so schärferem Ton, als man der Erkenntnis, wonach die Philosophie nicht nur nicht notwendigerweise eine Theologie ist, sondern vielmehr dadurch, dass sie die Gestalt einer Theologie annimmt, aufhört, im eigentlichen Sinne eine Philosophie zu sein, die Thesen jener Philosophen gegenüberstellt, denen zufolge gerade dies der eigentliche und höchste Gegenstand der Philosophie ist; gemeint sind Philosophen jener Tradition, die von der These ausgeht, dass die erste Philosophie sogar gerade die Theologie gewesen sei.) Aus dieser Frage nun ergeben sich alle übrigen Fragen über die Philosophie als Theologie bzw. über die Philosophie und die Theologie, allen voran etwa folgende: »Was ist für die philosophische Rede über Gott bestimmend?« Dies impliziert eigentlich auch die Frage, wie denn die philosophische Theologie überhaupt möglich sein wird, erwägt man erst einmal die Bestimmung der Philosophie (welche als Liebe zur Weisheit eigentlich stets nur ein Streben nach der Wahrheit ist und als Streben nach

Weisheit stets und in Form unvoreingenommenen Fragens auf der radikalen Untersuchung des als wirklich Gegebenen bestehen will).

Mit diesen Fragen wird im Grunde auch die ganze Aktualität dieser Problematik heute aufgedeckt, wobei die Schlüsselfrage folgendermaßen lautet: Was geschieht mit dem philosophischen Denken und mit der philosophischen Rede über Gott, und sind dieses Denken und diese Rede überhaupt noch möglich – und wenn ja, wie? –, wenn die Philosophie erst einmal die Gestalt einer Metaphysik verloren hat? Ist es denn nicht so, dass sich in einer Zeit wie der unsrigen alle Rede über Gott erübrigt, oder besteht etwa noch die Hoffnung, die Philosophie könne sich, nachdem sie die Gestalt einer Metaphysik verloren hat, zu einer neuen Gestalt, d.h. neuen Denkweise wandeln, welche auch eine andere Art und Weise des Nachdenkens über Gott und des Sich-Beziehens auf Gott mit einschliesse?

In den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung jedoch ereignet sich etwas, das für die Philosophie und die philosophische Theologie – gerade bezüglich ihres Gegenstands – ausschlaggebend sein wird; und das gerade sehen wir als die zweite Komplikation im Verhältnis von Philosophie und Theologie. Während man im Falle der ersten Komplikation von einem der Philosophie inhärenten Verhältnis sprechen konnte, geht es jetzt tatsächlich erst um die Herstellung eines Bezugs zwischen Philosophie und Theologie (nach Meinung vieler ist hier die Theologie im wahren Wortsinn gemeint, d.h. jene Theologie, über die Thomas von Aquino in *Summa theologiae* aussagt: »Theologia sacra differt secundum genus a theologia naturali; id est a metaphysica«); es wird also ein Bezug hergestellt zwischen der Philosophie (und der philosophischen Theologie) einerseits und der Offenbarungstheologie andererseits. Wenn wir auf der Andersartigkeit dieses Verhältnisses bestehen, so unterstreichen wir hiermit die Tatsache, dass es sich dabei nicht mehr ausschließlich um ein der Philosophie inhärentes Verhältnis handelt. Im Nachdenken und Reden über Gott wird die Philosophie mit etwas anderem konfrontiert, und zwar mit einem modifizierten Zugang zu demselben Gegenstand. Hier muss jedoch auf Folgendes hingewiesen werden: Es ist die Rede von einer für die Philosophie sowie überhaupt für die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens äußerst wichtigen und schwerwiegenden Angelegenheit, so dass im Grunde alle Versuche, diese Verbindung zu definieren, im Voraus dazu verurteilt sind, lediglich Vorentwürfe zu bleiben – Skizzen für weitere Überlegungen. Es geht um etwas, das für das philosophische Denken stets eine Herausforderung ist und es auch bleiben wird. Das einzig Angemessene scheint uns daher die Konstatation zu sein, dass dieses Aufeinandertreffen der Philosophie, als der Wahrheitsliebe und dem Wahrheitsstreben, und der Theologie, welche im Christentum eine Offenbarungstheologie und vor allem die offenbarte Wahrheit ist, für die Philosophie ein Moment größter Versuchung darstellt. Diese Erfahrung sollte sich ganz besonders im 13. Jahrhundert intensivieren, als man auf der Trennung des philosophischen und des theologischen (im Sinne der *doctrina sacra*) Erfassens von Gott bestand, und zwar durch die strikte Bestimmung und Trennung entsprechender Gegenstandsbereiche. Nicht allein als unvoreingenommenes Hinterfragen der Wirklichkeit, sondern zumindest auch als fragender Bezug zur Wirklichkeit war die Philosophie durch diese Trennung der Versuchung ausgesetzt; gerade die philosophische Theologie war es, die nun eine klare Stellung hinsichtlich ihres Gegenstands beziehen, und das heißt: in ihrer Spezifität bestätigen sollte.

Es gibt bei diesem Aufeinandertreffen eine ganze Reihe von Momenten, in der Offenbarung selbst, im Glaubensgegenstand und sodann auch in der Offenbarungstheologie, die für das philosophische Denken ein »skandalon« darstellen (»das Ungeheuerliche!«, wird Jaspers sagen), etwas Un-erhörtes, das der antiken Erfahrung des Göttlichen und des Gottes Unbekannte. Als ausschlaggebender Unterschied kann hierbei dennoch

das betont werden, was am stärksten bei den Vertretern des nominalistischen Voluntarismus zum Ausdruck kommen wird. Die Grundvoraussetzung der antiken Philosophie, dass nämlich das Vernünftige der Welt, und so auch das Vernünftige des Menschen, mit dem Vernünftigen des Gottes korrespondiert, wird in Frage gestellt durch die Thesen des absoluten Voluntarismus, denen gemäß die absolut höchste Instanz: der allmächtige Wille Gottes eine gewisse Erkenntnis der Welt unmöglich macht (wie H. Blumenberg dies in Säkularisierung und Selbstbehauptung so schön aufgezeigt hat).² Die bei weitem größte Herausforderung für die Philosophie stellten jedoch Thesen dar, wonach es dieser versagt bleibe, Einsicht zu gewinnen in das größte Geheimnis und Mysterium des Christentums, in den erhabendsten Glaubensgegenstand (Mysterium der Dreieinigkeit, Schöpfung aus dem Nichts, Transsubstantialisierung – »mysterium Trinitatis«, »mysterium incarnationis«, »creatio ex nihilo«), was übrigens auch eine bestimmte Auslegung der Wirklichkeit impliziere. Wie konnte die Philosophie überhaupt auf eine solche Situation reagieren, in der strikt bestimmt war, was ihr Untersuchungsgegenstand sein konnte und was nicht, und in der überdies galt, »dass der natürliche Verstand sich dem Glauben unterzuordnen habe«, wollte die Philosophie gerade Philosophie bleiben?

Ein möglicher Weg hätte sein können, die auferlegte Trennung anzunehmen (was notwendigerweise auch einen Verzicht auf den erhabendsten Glaubensgegenstand als den Gegenstand philosophischen Denkens implizieren musste), d.h. die Trennung des natürlichen und des übernatürlichen Lichts: »lumen naturale« und »lumen supernaturale«. Dies bedeutete zugleich, sich in der Frage Gottes und des Glaubensgegenstandes auf die Auslegung der »preambula fidei« zu beschränken. Aus dieser Möglichkeit (Akzeptanz der Trennung) werden im geschichtlichen Verlauf zwei Entwicklungslinien realisiert: die erste reduziert die Philosophie auf eine Begriffssystematik der Theologie (von der jedoch die meisten Philosophen auch ausgehen und behaupten, dass eine »christliche Philosophie einfach nicht möglich« sei), die zweite wiederum konzentriert sich auf die Erkenntnis der Welt und der ihr immanenten Gesetze, wobei sie auf die höchsten Fragen, etwa nach dem Urprinzip, nach Gott usw., verzichtet. Der dritte Weg, den die Philosophie einschlug, als Reaktion auf die gegebene Situation, offenbarte sich in jener Entwicklungslinie, welche die wesentliche Möglichkeit, das höchste Mysterium des Christentums auf philosophischem Wege zu erkennen, unter Beweis stellt; diese Entwicklungslinie versucht zu zeigen, dass es sich hierbei gerade um den allereigentlichsten Gegenstand der Philosophie handelt. Diese Entwicklung, die eine Lösung der Krise (die nicht allein eine Krise der Philosophie war) herbeiführte, bestand in den Bestrebungen jener Philosophen, die nach der großartig vollbrachten Synthese des Thomas von Aquino, in der sich die Philosophie im Grunde zufrieden stellen musste mit ihrer im Vorhinein bestimmten Rolle bezüglich des Glaubensgegenstandes, die Rolle und die Position der Philosophie zu verändern suchten und dabei auf der Übereinstimmung des Glaubensgegenstandes und des Gegenstands des philosophischen Denkens über Gott bestanden (hierbei musste sich bereits in der Art und Weise, in der die Identität der beiden Gegenstände nachgewiesen wurde, notwendig ein wesentlicher Unterschied im Ansatz manifestieren). Gemeint ist die Methode, die sich von derjenigen, mit der die aquinatische Synthese vollbracht wurde, wesentlich unterscheidet. Hier geht es nämlich nicht mehr um die Trennung – als die Voraussetzung für eine »Aussöhnung« – der »doctrina sacra« und der Gotteserkenntnis, welche dem »lumen naturale« nach geschieht, sondern es geht gerade um das Bestehen auf der wesentlichen Verwandtschaft in der Art der göttlichen Erkenntnis, einmal auf dem Wege der Offenbarung, das andere Mal auf dem Wege der Philosophie.

Zur genannten Entwicklungslinie gehört auch der Versuch, anhand dessen wir zeigen werden, welche Implikationen eine solche »Aussöhnung« von Philosophie und Theologie enthalten konnte. Gemeint ist ein in der Renaissance entwickeltes Projekt zur Konstituierung einer »pia philosophia«, einer frommen Philosophie – ein Projekt, das von Frane Petrić durchgeführt wurde.

Hierbei folgender Hinweis: Petrićs Versuch, eine »pia philosophia« zu konstituieren, ist weder in der Geschichte der Philosophie noch in der Renaissancephilosophie der einzige dieser Art und also auch nicht ganz originell.

Uns liegt hier aber nicht daran, den Originalitätsgrad seines Projekts zu untersuchen und es mit ähnlichen Versuchen, die ihm vorausgingen und ihm folgten, zu vergleichen. Am Beispiel von Petrićs Versuch wollen wir in erster Linie sehen, inwiefern die Realisierung eines solchen Projekts überhaupt möglich ist.

Hält man sich den geistesgeschichtlichen Kontext und die Problematik jener Zeit vor Augen, in der Petrić das Projekt der Begründung einer »pia philosophia« verwirklichen möchte (hierbei denken wir in erster Linie an die Trennung von Philosophie und Theologie, von »lumen naturale« und »lumen supernaturale«), so erscheint es, als ziele das Denken Petrićs auf etwas ab, das, wenn schon nicht unmöglich, so doch der auferlegten Trennung völlig gegensätzlich ist. Petrić möchte nämlich argumentiert aufzeigen, dass das philosophische Denken auch in das erhabendste christliche Geheimnis vordringen kann und, mehr noch, dass es eine unerlässliche Voraussetzung dafür ist, diesen Inhalt durch Glauben anzunehmen – dass demnach das philosophische Denken die Voraussetzung für wahrhaftige Frömmigkeit sei.

Während wir uns die bereits angeführte These zahlreicher Philosophen vor Augen halten, der zufolge eine »christliche Philosophie« so etwas wie hölzernes Eisen ist, schreiten wir gerade mit folgender Frage zur Analyse von Petrićs Entwurf einer »pia philosophia«: Ist sein Versuch denn nicht unmöglich? Um das Gelingen oder Scheitern von Petrićs Entwurf überhaupt beurteilen zu können, werden wir uns auf drei Schlüsselmomente konzentrieren, d.h. auf die Absichten und Motive, mit denen er die Grundlegung seiner »pia philosophia« in Angriff nimmt, um sodann das für die Art und Weise seiner Projektausführung Bestimmende zu zeigen und um schließlich zu versuchen, die wesentliche Einsicht, auf der Petrić sein Unterfangen gründet, zu identifizieren. Um jedoch zu sehen, wie Petrić die Grundlegung seines Projekts sichert, wollen wir vor allem auf jenen Teil seiner Nova de universis philosophia (Neue Philosophie über das All-Umfassende) zurückgreifen, den der Verfasser Panarchia nennt (sämtliche Zitate sind der zweisprachigen Ausgabe Nova sveopća filozofija, Zagreb 1978, mit der von Tomislav Ladan angefertigten kroatischen Übersetzung entnommen).

Gleich zu Beginn seiner Neuen Philosophie hebt Petrić hervor, dass er Papst Gregor XIV. seine »pia philosophia« unterbreite, welche er neben den anderen vier frommen Philosophien: denen von Hermes Trismegistos und Zoroaster, ferner der mystischen ägyptischen und der Platon'schen, zum Unterricht an den Schulen empfehle anstelle »jener gottlosen Philosophie«, d.h. der aristotelischen, dank deren Dominanz sich an den Schulen die Überzeugung von der notwendigen Trennung zwischen dem katholischen Glauben und der Philosophie eingebürgert habe. Diese frommen Philosophien, einschließlich seiner eigenen, stellten zugleich eine wahrhaftigere Philosophie dar, anhand deren »die Menschheit zu Gott zurückkehren kann« und mit deren Hilfe wir »reine Vernunftwesen und fast Götter« werden können! Und gerade »die Seele, die ihren Schöpfer erkannt hat, wird zur reinen Vernunft oder wird Gott!« (Sämtliche Zitate aus dem Vorwort zu Nova de universis philosophia.)

Im selben Vorwort folgt die These: »Nur durch Verstand wird der menschliche Verstand geführt [...] daher gilt es, durch Verstand die Menschen zu Gott hinzuführen.« Schließlich greift Petrić auch auf die Worte des Hermes

Trismegistos zurück, denen zufolge es »unmöglich ist, höchste Frömmigkeit ohne Philosophie zu erreichen.« Nachdem wir nun schon ein Zitat aus der Hermetik angeführt haben, müssen wir darlegen, wie Petrić diese frommen Philosophien bestimmt; dies gilt insbesondere für die chaldäische und die hermetische Philosophie (die Petrić als Grundlage für seine »fromme Philosophie« nimmt und die er auch als Anhang in seiner Neuen Philosophie übersetzt und veröffentlicht hat). Petrić stellt so die Behauptung auf: »[...] sie alle bezwecken den Beweis, dass Gott der Begründer, Lenker, Fürsorger und Bewacher aller Dinge ist. Und dass die Menschen sowohl ihn als auch sich selbst erkennen; dass sie ferner erlernen, auf welche Weisen die menschlichen Seelen zu Gott zurückkehren und in ihm ewige Seligkeit erfahren.«³ Petrić hält ihren Inhalt für die »von Gott geoffenbarte Philosophie« (»a Deo revelata philosophia«) – ein Syntagma, das an sich bereits Aufmerksamkeit erregt und eine ganze Reihe von Fragen auslöst, das jedoch zugleich schon die Umrisse von Petrićs »pia philosophia« erkennen lässt. Aus der weiteren Analyse wird klar werden, worum es hier geht.⁴ Petrić ist also nachdrücklich um die Konstituierung einer solchen Philosophie bemüht, die nicht nur die Menschen zu Gott hinführen, sondern sie auch, haben sie erst einmal die Erkenntnis erreicht, zu Göttern machen wird. Was bedeutet das nun?

Petrićs Absicht und die Art, in der er seine »pia philosophia« ausführt, sind in jenem Teil der Panarchia am klarsten erkennbar, in dem er nach der Bestimmung des höchsten Prinzips aller Dinge (»universitatis«), das er das Eine nennt, sucht und ausdrücklich die Frage des dreieinigen Gottes thematisiert, wobei der Ausgangspunkt und die Voraussetzung dazu im Text über die Dreieinigkeit des Prinzips aller Dinge zu suchen sind. Diesem Teil der Panarchia gibt Petrić die Überschrift »Von der höchsten Dreiheit und Gottheit«.

Schon allein aufgrund der Tatsache, dass Petrić im Rahmen seiner Diskussion über das Urprinzip und das All-Prinzip, sowie über die ersten Prinzipien (so die Bestimmung der Panarchia) das Mysterium der Göttlichen Dreiheit (»mysterium Trinitatis divinae«) elaboriert, werden der Ausgangspunkt, der Diskussionshorizont und der Weg ersichtlich, auf dem er zum zentralen Teil und Gegenstand seiner Diskussion – zur Erörterung nämlich des dreieinigen Prinzips bzw. der Göttlichen Dreiheit – gelangt. Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass das erste Buch dieses gesonderten Teils der Panarchia (eigentlich das neunte Buch der Panarchia) die Überschrift »Über das eine dreieinige Prinzip« trägt, das zweite Buch wiederum die Überschrift »Über das zweite und dritte Prinzip«, und dass ferner in diesem Teil noch die »Ordnungen der Seienden«, »göttliche Einsheiten oder Ideen« sowie »das Wesen und das Seiende« erörtert werden. Im zweiten Teil dieser Abhandlung wird sich zeigen, dass Petrić die Dreiteilung des Prinzips so ausführt, indem er die Elemente des All-Prinzips oder die einzelnen Aspekte des Urprinzips (wobei er auch von drei Prinzipien spricht) den Personen der Göttlichen Dreiheit gleichstellt. Doch bereits in den ersten Büchern der Panarchia hebt Petrić hervor, dass er mit seiner Diskussion über das Urprinzip zugleich nach dem ersten »Instandsetzer und Einrichter aller Dinge« sowie nach dem »Erbauer und Schöpfer der Welt« (effector et opifex mundi) suche. Hieraus sind zugleich die ideellen Voraussetzungen der Diskussion über das Urprinzip und die Prinzipien klar ersichtlich. Es ist offenbar nämlich gerade von einer philosophischen Theologie die Rede.

Auf der Suche nach dem Urprinzip, das zugleich der Einrichter und der Schöpfer aller Dinge wäre, und wenn wir uns über den aristotelischen Bewegungsgrund – die Vernunft erheben, dringen wir vor zu dem »Ersten von allem«, das »vor allem« und »über allem« ist und von Petrić als das Eine bezeichnet wird. Dieses Urprinzip, in dem alles ist, dem nach alles ist und nach dem alles folgt, ist zugleich die Ursache (causa) des Seienden und der gesamten All-Umfassendheit (universitatis).

Sodann wird in den ersten Büchern der Panarchia für das Urprinzip-das Eine die Eigenschaft der wesentlichen Transzendenz festgestellt: »es hat keinen Namen, man kann nicht darüber sprechen; man kann es nicht erkennen« (V, 9v).

Das Eine ist an sich unbestimmbar, sofern es für alles und jedes Einzelne bestimmend konstitutiv ist (die Seienden sind nämlich, indem sie Eines sind). Daraus ist bereits ersichtlich, dass das Eine, auch wenn es nicht eines der Seienden ist, so dass es folglich auch nicht als ein Seiendes (auf die Weise eines Seienden) bestimmt-erkannt werden kann, notwendigerweise in Bezug steht zu jenem, dessen Prinzip es ist. Laut Petrić gilt also: »das Urprinzip ist vor allem und alles ist im Prinzip und gemeinsam mit dem Prinzip« (Panarchia, IV, 8v). Als das Überwesentliche ist es zugleich nichts, doch ist es dies nur bezüglich des Seienden bzw. hinsichtlich der Bestimmbarkeit gemäß dem Seienden. Das Eine jedoch ist zugleich als ein Konstitutives für alles und jedes Einzelne – alles (»Und es selbst, dadurch, dass es eines ist, ist [zugleich] auch alles«, VII, 13).

Das Eine ist *potentia omnium* – das Vermögen aller Dinge, und alles in ihm ist Vermögen. Es ist das All-Vermögen, d.h., es ist allmächtig (*omnipotens*), da es das Vermögen besitzt, alles hervorzubringen. »Als das unendlich Vermögende wird es auch der höchste Gott und der Vater [aller] Dinge genannt« (Panarchia, VI, 14v). Nachdem auf diese Weise alle Möglichkeiten der Dialektik des Einen bzw. des All-Einen (»Un-omnia« nennt Petrić das Urprinzip aller Dinge und folgt somit der langen Tradition der Lehre vom Eine-und-Allem-Prinzip) erschöpft sind, geht Petrić über auf die Elaborierung des Bezugs des Urprinzips zu dem, was dem Urprinzip nach ist.

Damit nämlich das Urprinzip funktionieren kann als das Urprinzip all dessen, was ist; als das, in dem sich alles konstituiert und das selbst das konstitutive Element eines jeden Seienden ist, muss es zugleich auch das Prinzip des Unterscheidens und die Grundlage des Wesens (*essentiae*) sein. Jedoch ist das erste Eine auch das Allereinfachste.

Mit Spekulationen über die Zahl sowie unter Berufung auf Aussagen bei Hermes Trismegistos und Zoroaster, denen zufolge »es notwendig ist, dass die Einsheit und das Eine, solange sie ihre Ganzheit bewahren, aus sich sowohl zwei und drei als auch die Übrigen hervorbringen«, etabliert Petrić also neben dem überwesentlichen ersten Einen – das zweite Eine. Dies ist die erste Einsheit, die aus dem ersten Einen emaniert. Man kann es zugleich auch den Sohn Gottes nennen, »den der Vater geboren hat, damit er ihm nach Seiende hervorbrächte.« Auf die Frage nun, warum der Vater überhaupt (Seiende) hervorbringt oder warum er zulässt, dass Seiende erscheinen (denn auch Hermes Trismegistos sagt ja: »Er selbst ist sowohl die Seienden als auch die Nicht-Seienden. Er macht, dass die Seienden erscheinen, während er die Nicht-Seienden in sich hat«; »Die Nicht-Seienden nämlich hat er in sich zurückgehalten, damit er sie hervorbringe, wann es ihm beliebt«), antwortet Petrić: Der Vater bringt notwendigerweise hervor, und diese Notwendigkeit zeitigt den Willen zum Hervorbringen (*voluntatem producendi*). Die Notwendigkeit des Schaffens geht hervor aus dem Wesen des Urprinzips, sofern dieses selbst das Gute ist.

Das zweite Eine ist das Vermögen (*potentia*) des Vaters, mittels dessen er als Erzeuger hervorbringt; es ist außerdem das In-Bewegung-Versetzen und das Herausgehen aus dem Einen, das zugleich auch das Verbleiben im Einen ist. Das zweite Eine ist kon-substantiell mit dem ersten Einen. Das Hervorbringen ist das Hinaustragen von allem aus dem ersten Einen in das zweite Eine im Sinne der Absonderung. Und »während die Dinge aus ihm hervorgehen, bleibt es selbst in sich selbst«. Die Analyse der Bestimmung des Urprinzips ergibt also, dass sich das Urprinzip notwendigerweise, um tatsächlich als das Prinzip aller Dinge – der All-Umfassendheit – und eines

jeden Einzelnen funktionieren zu können, als dreieiniges Prinzip strukturiert. Es enthält in sich das Moment des Einen – des nur Einen, das Moment des vielheitlich Einen – in dem das Moment des Unterschieds und zugleich der Kon-substantialität mit dem Ersten enthalten ist, welches im Grunde die Idee der Ideen und die Vernunft ist, und alles enthält, in abgesonderter Form zwar, letztlich auch das Moment der Umkehr, d.h. der Rückkehr zum ersten Einen, was sich in der Sehnsucht nach dem Ursprung, dem Vater, dem ersten Einen und in der Liebe dafür konstituiert.

Petrić spricht auch weiterhin von den drei Prinzipien und fährt fort: Das zweite Eine unterscheidet sich vom ersten Einen durch seine Andersheit (*alteritas*), doch sind sie als Sohn und als Vater zugleich dieselben. Von wesentlicher Bedeutung ist dabei, dass der Sohn gemäß der Tradition jener »a Deo revelata philosophia« zugleich das Wort und die Vernunft Gottes ist, was Petrić in seinen weiteren Darlegungen der Struktur des dreieinigen Urprinzips als die Kennzeichen für das zweite Prinzip übernehmen wird. Wiederum die Liebe und das Streben, mit denen »der Geborene nach seinem Erzeuger trachtet und sich mit ihm verbinden will«, sind jenes Dritte unter ihnen, das sie verbindet. Es folgt der Schluss: »Es sind also die drei Personen (*hypostases*) sowohl die allerseligste Dreieinigkeit als auch [...] die drei Prinzipien (!).« Jene beiden (gemeint sind die erste und die zweite Vernunft), die unter dem Gottvater sind, stellen laut Petrić, in Büchern, die »das Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit« bestärken wollen, die Väterliche Tiefe dar. Das Werden all dessen, das ist, das Absondern, das Hervorbringen, geschieht zuallererst als dynamischer Prozess innerhalb der Väterlichen Tiefe, als das Verhältnis der Personen der Dreieinigkeit bzw. der drei Prinzipien untereinander. Das Wesentliche in diesem Prozess ist das Verstehen.

Das aus dem ersten Einen Geborene ist nämlich der Verstand-die Vernunft, und es ist »die Eigenschaft des Verstands, sich zu wenden oder umzukehren sowohl zu sich selbst als auch zu Höherem«; der Verstand-die Vernunft wendet sich also verstehend zu sich und zum Vater, und bei diesem Verstehen werden alle die Dinge abgesondert, die im ersten Einen noch unabgesondert sind. Und diese Vernunft ist die ursprüngliche Einsheit – welche das zweite Prinzip der Dinge ist! (Petrić wird sagen: »dasselbe, das die Kirche den Sohn, die zweite göttliche Person nennt.«) Und die wesentliche Liebe, mit der sich diese ursprüngliche Einsheit dem Vater zuwendet, ist die dritte Person, »die sowohl ihr [selbst] als auch dem Vater konsubstanzial ist.« Der Prozess der Absonderung nun, der sich innerhalb der Väterlichen Tiefe als Emanation, als Prozess des Sich-Darlegens des Urprinzips in der All-Umfassendheit außerhalb der Väterlichen Tiefe abspielt, was wiederum nach dem Willen des Vaters geschieht, erfolgt als Prozess der Schöpfung. Aus dem Einen gehen nämlich neun Stufen-Grade innerhalb der All-Umfassendheit hervor, die nach der »Nähe und Entfernung« bezüglich des ersten Prinzips angeordnet sind (die Stufen heißen: das Eine, die Wesen, Leben, Vernunft, Seele, Natur, Eigenschaften, Formen, Körper). Somit geschieht, dass sich das Eine in der All-Umfassendheit »darlegt« – und daher kann man im Falle der neuen Philosophie über das All-Umfassende, das Allgemeine auch im Sinne des Sich-Darlegens »*totae divinitatis*« sprechen (welche – nota bene! – bereits im Untertitel von *Nova de universis philosophia* mit der »*universitas*« in Verbindung gebracht ist).

Dies wäre also in kurzen Zügen die Art und Weise, in der Petrić sein Projekt der »*pia philosophia*« ausführt. Um daraus einen Schluss über die Einsicht zu ziehen, auf der das gesamte Gebäude von Petrićs »neuer Philosophie« beruht, müssen wir uns auf die drei Schlüsselmomente seines Projekts konzentrieren, die in einem wesentlichen Zusammenhang zueinander stehen: das sind die spezifische Auffassung der Erkenntnis, die spezifische

Auffassung der göttlichen Offenbarung sowie die Philosophie des Lichts als Voraussetzung der ersten beiden Momente, sofern sich gerade aufgrund der Voraussetzung, dass alles, was ist, nach jenem ursprünglichen Licht (lux) ist – welches selbst unsichtbar, intelligibel ist und nach dem alles primär sichtbar und erscheinungsmäßig ist –, die Möglichkeit ergibt, den Unterschied zwischen »lumen naturale« und »lumen supernaturale« aufzuheben.

Die Ausarbeitung einer spezifischen Konzeption verstandes- und vernunftmäßiger Erkenntnis (was Petrić im Grunde nicht unterscheidet, wie er selbst ausdrücklich festhält),⁵ auf der das Projekt einer neuen universalen Philosophie als einer »pia philosophia« aufbaut, gründet sich auf wesentlichen Thesen der soeben dargelegten Lehre Petrićs von den Prinzipien bzw. von dem dreieinigen Prinzip. Ausschlaggebend ist in diesem Moment nämlich für den Menschen, für die Erkenntnis jene mittlere Person – der Sohn Gottes, der gemäß der von Petrić gewahrten Tradition das Wort und die Vernunft Gottes, und sogar auch die Welt ist, dessen »kennzeichnendes Tun es ist, sich zu sich selbst und zu seinem Muster hinzuwenden«. Seine Selbsterkenntnis ist die Erkenntnis der eigenen Ursache – des Vaters und zugleich die Hinwendung zum Vater »in glühender Liebe«, wobei die Hinwendung gleichzeitig Ausdruck des Strebens nach Vereinigung ist. Das, was für den erstgeborenen Verstand gilt, gilt für jeglichen Verstand, der ihm teilhaftig ist, so dass die Erkenntnis die »Hinwendung des Erkennenden zum Erkennbaren« ist. Die verstandesmäßige Erkenntnis wird demnach als eine Vereinigung – coitio bestimmt. Und eben solche Erkenntnis ist nach den Anschauungen der Griechen gnosis, was laut Petrić gleichbedeutend ist mit néa génesis, Neu-geburt, und zugleich auch nóesis. Das ist die Erkenntnis, in der »das, was hervorgegangen ist, zurückkehrt zu dem, woraus es hervorgegangen ist«. Die verstandes- und vernunftmäßige Erkenntnis ist demnach wesentlich ein »Aufeinandertreffen« jenes ursprünglichen Lichts (das sich als Ideen-Einheiten und Lichter in alle Dinge als deren wesenhafte Form ergießt) und des Lichts des Verstands, welcher als von Licht erschaffen erkannt und dabei das Erkannte erleuchtet, so dass bei dieser Erkenntnis »durch das Licht im Licht das Licht sichtbar« wird. »Die Erkenntnis in der Hinwendung zur eigenen Ursache ist die Erleuchtung (collustratio) und das Eindringen von Lichtheit aus dem Erkennbaren in das Erkennende« (Panarchia, XV, 31v). Die Hinwendung zur eigenen Ursache vollzieht sich bei dieser Erkenntnis zugleich als Hinwendung zum Guten, dem nach alles besteht und welches das appetibile ist, das – obgleich von allen Seienden getrennt – »allen gegenwärtig« ist, ebenso wie und sofern es erwünscht ist. Das Trachten nach der Vereinigung mit der Ursache der Erkenntnis erfolgt also nach dem Prinzip, sofern es das Gute ist für alles, das ist. Und »die Philosophie [...] bewegt sich mit der gleichen Bewegung auf das Gute zu wie die Liebe« (XIX, 42v). Ferner: »Aus der Schönheit der Wahrheit und hin zur Schönheit der Wahrheit, sowohl die Liebe zur Erkenntnis als auch die Philosophie – trachten [beide] mit höchstem Fleiß« (ibid.). Wiederum die Aufnahme der so erreichten höchsten Wahrheit, d.h. der Wahrheit selbst, was zugleich das einzig Erwünschte ist: nämlich das Gute – das ist laut Petrić der Glaube. Aufgrund des Gesagten ist bereits annähernd klar, wie sehr im Grunde eine solche Auffassung der Erkenntnis als einer »Erleuchtung« aufs engste verbunden ist mit einer spezifischen Auffassung der Offenbarung, welche Auffassung wiederum von Petrićs Philosophie des Lichts, wie dieser sie in Panaugia dargelegt hat, abhängig ist. An zwei Stellen der Panarchia führt Petrić als den letzten Zweck des Hervorgehens des Seienden aus dem Vater – dem Urprinzip – dem Einen den Wunsch Gottes an, sich durch alles zu offenbaren, um durch alles erkannt zu werden. Hier greift er wieder auf die Worte des Hermes Trismegistos zurück: »Zu diesem Zweck hat er alles erschaffen, damit du an allem ihn erkennst. Dies ist das Gute selbst von Gott. Dies ist seine Tugend, sich selbst

durch alles zu offenbaren« (XX, 43v). Ferner: »Er hat alles erschaffen, damit du ihn in allem siehst. Dies ist das göttliche Gute, dies ist seine Tugend: dass er selbst sich offenbare in allen Dingen« (XVI, 35v).

Mit dieser Auffassung des Verhältnisses des Urprinzips und dem, was ihm nach ist, nähert sich Petrić im Grunde jener Konzeption an, der gemäß die All-Umfassendheit »explicatio« und Selbstoffenbarung ist, die Manifestierung (Offenbarung) des Urprinzips, dem nach alles ist. In diesem Sinne würde auch die Philosophie selbst eine Art Offenbarung darstellen (»Die Philosophie ist [...] ein Kind des Lichts«, Panaugia, I, 1v). Ebenso würde auch die christliche Offenbarung nur eine Form der göttlichen Offenbarung darstellen.⁶ So lässt sich im Grunde der Inhalt aller Offenbarungen unter der höchsten und breitesten Bestimmung der Offenbarung zusammenfassen, der zufolge allein durch die Erkenntnis, dass etwas ist und nicht nichts, darauf geschlossen wird, nach dem etwas »ist«. Dieses Denken nun, das vor allem fragt, »warum überhaupt etwas ist«, fragend aus der Erkenntnis heraus, »dass etwas ist«, weiß schon allein dadurch, »dass es fragt«, von sich in seiner Gegebenheit und schließt daraus auf jenen Ursprung und das Urprinzip, nach dem sowohl es selbst ist als auch das, von dem es erkannt hat, »dass es ist«. Demgemäß ist auch die Erkenntnis dieses Urprinzips zugleich seine Offenbarung, da es sich gerade in ihr erschließt. (Hierbei ist ersichtlich, dass sich Petrić darin auf den Spuren jener augustinischen Linie in der Auslegung der Offenbarung und Erkenntnis Gottes bewegt, die von der Einsicht ausgeht, dass auch die natürliche menschliche Erkenntnis Gottes nach Gottes Gnaden erfolgt.) Auf welcher Einsicht baut also die Grundthese Petrićs auf, der zufolge erst die philosophische Einsicht eine (notwendige) Voraussetzung des Glaubens an den höchsten Glaubensinhalt (mysterium Trinitatis divinae) ist? Auf welcher Einsicht basiert die These, dass die Philosophie »mit Gründen das festige, was nur durch den Verstand gefestigt werden kann«, wenn diese Philosophie sich selbst zugleich als »pia philosophia« bestimmt? Das Wesentliche dieser Einsicht ist gerade, dass sich der Inhalt der christlichen Offenbarung, der als wesentliches Moment auch die Offenbarung durch das Wort, die Vernunft mit einschließt, nicht wesentlich unterscheiden kann von der philosophischen Einsicht in das Wesen des Urprinzips aller Dinge, das sich dieser Einsicht nach notwendig als dreieiniges Prinzip enthüllt. Das Wesentliche der Einsicht liegt in der Tatsache, dass gemäß dem Wort, der Vernunft die Offenbarung eine wesentliche Hinwendung zum Menschen, zu seiner Erkenntnis darstellt, geradezu eine Botschaft, welche also sinnvoll und der verstandesmäßigen Auffassung zugänglich ist, da sie der Vernunft-dem Verstand nach ist.

Gerade daran, dass Petrić die Rolle des Wortes und der Vernunft betont, denen nach die Offenbarung im weitesten Sinne, und so auch die christliche, erfolgt, wird klar, dass in seiner frommen Philosophie die Betonung auf der verstandes- und vernunftmäßigen Erkenntnis liegt (welche als Selbsterkenntnis zugleich die Erkenntnis des Urprinzips-des Gottes ist) als jenem Moment, in dem sich die philosophische Einsicht in das göttliche Prinzip und der Offenbarungsinhalt berühren. Es ist aber auch klar, dass eine solche Annäherung der philosophischen Einsicht in das göttliche Prinzip und (der Theologie) der Offenbarung bei der Argumentierung, auf der sie sich gründet, einerseits notwendig eine spezifische Interpretation des Glaubensinhalts, aber auch eine spezifische Konzeption der Philosophie benötigt. In der Beweisführung, die die wesentliche Zugänglichkeit des Glaubensinhalts (des Mysteriums) für die philosophische Einsicht offenlegen soll, wird, wie die Ausführungen Petrićs zeigen, dieser Inhalt notwendig des Konkreten, Einmaligen, Geschichtlichen entledigt und in philosophische Kategorien überführt, auf die Ebene der Idee erhoben, und wird so der menschlichen Vernunft nicht nur erreichbar, sondern eignet ihr vielmehr auch wesentlich an. Man kann tatsächlich sagen, dass sich in Petrićs Darlegung des Mysteriums der göttlichen Dreieinigkeit im Sinne des dreieinigen Urprinzips dessen, was

ist, das Einmalige völlig verliert (wobei meistens dessen Ausschließlichkeit gegenüber allen übrigen Glaubensinhalten zum Vorschein kam). Dieses Besondere des christlichen Glaubensinhalts erwähnt Petrić nur an zwei Stellen der Panarchia, wo er von Christus und dem Wort als einer historischen Persönlichkeit und Erscheinung, als einer wirklichen Begebenheit spricht, welche zugleich den Glaubensinhalt darstellt, um sodann auch Ursprung einer bestimmten Lehre zu sein, die bewiesenermaßen in Form einer ewigen Wahrheit verschiedenen philosophischen und religiösen Traditionen angehört (in Buch IX der Panarchia, wo er über die Vertreter jener Tradition spricht, welche das Mysterium der Dreieinigkeit kennt, wird Petrić sagen, dass dies »auch Christus selbst, eine der drei [Personen], lehrte, solange er unter den Menschen weilte«).

Ausgehend von einer solchen Interpretation des Glaubensinhalts, schließt Petrić sich jener Entwicklungslinie der Renaissancephilosophie an, welche bei ihrem Nachweis einer »philosophia perennis« unter anderem zeigt, dass die Dreieinigkeitslehre als Idee ein allgemeinmenschlicher Besitz ist, der in verschiedenen, insbesondere vorchristlichen philosophischen und religiösen Traditionen gegenwärtig ist. Das Mysterium der Dreieinigkeit, in Gestalt der Idee vom dreieinigen Prinzip und dem dreieinigen Gott – was den Kern der christlichen Lehre und des christlichen Glaubens darstellt –, war laut Petrić auch den ältesten Weisen vor Moses bekannt (hierbei denkt er an Hermes Trismegistos und Zoroaster, wie an mehreren Stellen der Panarchia zu erkennen ist); gelehrt wurde es auch von Orpheus, Philolaos und Platon sowie später von den neuplatonischen Philosophen.⁷ Wie wir gesehen haben, beweist er dies einerseits unter Berufung auf die Tradition, zu deren wesentlichen Elementen diese Lehre gehört, und andererseits durch die Darlegung der Struktur des (dreieinigen) Prinzips, nach dem alles ist.

Beim Nachweis der philosophischen Einsehbarkeit des Glaubensinhalts (der laut Thomas von Aquino zur »sacra doctrina« gehört) wird, wie bereits gesagt, auch die Philosophie selbst notwendigerweise auf eine ganz bestimmte Weise konzipiert. Es ist nämlich von einer Philosophie die Rede, welche über die verstandesmäßige Erkenntnis hinaus auch eine höhere Einsicht in das Wesen selbst der Philosophie mit einschließt und sich eigentlich darauf gründet, und die also die Selbsterkenntnis des philosophischen Denkens darstellt, welche zugleich auch die Erkenntnis des eigenen Ursprungs ist. Diesen Ausgangspunkt ihrer selbst identifiziert sie zwar als transzendentes, dem Zugriff des Denkens sich entziehendes Prinzip, doch sowie dieses Prinzip sich gerade dieser Erkenntnis enthüllt, wird es von ihr als solches erkannt, das sich nach dem Vernunftmäßigen offenbart und als seinen wesentlichen Bestandteil das Vernunftmäßige enthält. So strebt also diese Erkenntnis, sofern sie dieses Prinzip gleichzeitig für das Göttliche, für Gott hält, nach eben diesem Prinzip, erkennt es als ihren Ausgangspunkt und trachtet danach, sich zu vereinigen mit ihm als ihrer Ursache und zugleich als der Wahrheit selbst. Da sie dieses Prinzip erlangen will, trachtet sie nach ihm, um ihr eigenes Wesen zu erfüllen, und dieses Trachten selber nun ist Liebe. Gerade diese »höhere« Form philosophischer Einsicht ist das, was Petrić als etwas im Sinne einer »pia philosophia« Mögliches nachweisen will.

Es ist also offensichtlich, dass Petrić, indem er aufzeigen möchte, dass auch der Glaubensinhalt, das höchste Geheimnis, der philosophischen Einsicht zugänglich ist, dass er vielmehr noch zu vorchristlicher Zeit den ureigentlichen Gegenstand der Philosophie darstellt, im Grunde um die Reaffirmierung der Philosophie bemüht ist. Paradox ist hierbei gerade der Umstand, dass Petrić die Philosophie zu affirmieren sucht, indem er für sie den als ihr wesentlich zugehörigen Inhalt fordert, welcher das Kriterium zur Trennung der philosophischen und der theologischen Erkenntnis Gottes gewesen war, und dabei von der Philosophie verlangt, gerade eine »pia philosophia« zu sein. Übertreibt denn nun Petrić nicht, wenn er die Philosophie dadurch zu reaffirmieren sucht,

indem er nachweist, dass sie mit der Vereinigung mit Gott ihr Ziel erreicht? Wird denn dadurch die Philosophie nicht ihres eigenen Wesens beraubt, das darin besteht, stets nach Wahrheit zu streben, und das sich in der Fragestellung selbst konstituiert? Laut Petrić jedoch bestätigt die Philosophie, wie wir sehen, ihr eigenes Wesen, indem sie zugleich nämlich Frömmigkeit ist. Frömmigkeit aber wird sie, indem sie das Streben und die Liebe nach der Wahrheit selbst, nach Gott ist.⁸

Aufgrund dieser Einsicht »greift [Petrić] auf die Absicht zurück, jene vom Dogmatismus der Religion und der Nicht-Philosophie des Glaubens sich angeeigneten Gegenstände wiedereinzufordern [zugunsten] der Vernunft und der Philosophie« (ibid.). Petrić erkennt dabei als etwas ganz Wichtiges, dass die philosophische Theologie sich gerade dadurch als Philosophie bestätigt, dass das (göttliche) Prinzip bzw. Gott für sie transzendent, nicht faßbar bleibt, also lediglich das stets Erwünschte; aufgrund dieses Verhältnisses nun, aufgrund des Strebens nach diesem Prinzip konstituiert sie sich als Philosophie. Während sie nun aber gleichzeitig nach der Erkenntnis selbst dieses Prinzips strebt, weiß die Philosophie um sich als um bereits ewig schon in der Wahrheit seiende, da sie erkennt, dass sie nach jenem Prinzip ist, das die Wahrheit selbst und somit von Gott gegeben ist.

Indem er gerade auf der »pia philosophia« beharrt, möchte Petrić offensichtlich, dass die Philosophie, für deren Affirmierung er sich verwendet, mehr als eine rein verstandesmäßige Einsicht in das göttliche Prinzip bzw. Gott, mehr als ein reines Sich-Beziehen darauf ist. Worin müsste also dieses »mehr« seiner Philosophie, das sich im Qualifikativum »fromm« äußert, bestehen? Dies wäre zweifelsohne das Beharren auf der Philosophie als einem Streben, vor allem aber als einer Form der Liebe, was bei Petrić, der ja darum bemüht ist, die philosophische Einsehbarkeit des höchsten Glaubensinhalts nachzuweisen, auch ganz spezifische Konnotationen hat (insbesondere bezüglich der Liebe des Sohnes zum Vater). Die Philosophie als Wahrheitsliebe wird hier nämlich, da sie als vernunftmäßige Erkenntnis der göttlichen Vernunft teilhaftig ist, zugleich verstanden als das Streben nach der Rückkehr zum eigenen Ursprung, als Streben nach der Wiedervereinigung mit dem Vater, dem transzendenten Urprinzip, das gleichzeitig die Wahrheit selbst ist.

Wie bekannt, endete der Versuch Petrićs zu seiner Zeit mit einem Fehlschlag. Das Werk, in dem er den Entwurf seiner »pia philosophia« darlegt, wird auf den Index der verbotenen Bücher verbannt.⁹ Abstrahiert man jedoch vom geistesgeschichtlichen Kontext, in dem es zu dieser Verurteilung kommt, und geht man der Sache selbst nach, bleibt die Frage: Bedeutet dieser Misserfolg also doch, dass Petrić etwas Unmögliches versucht? Diese Frage trifft auch uns heute in unmittelbarer Weise. Daran schließt folgende Frage an: Ergibt sich aus Petrićs Versuch zur Grundlegung einer »pia philosophia« überhaupt die Möglichkeit eines zukünftigen philosophisch-theologischen Nachdenkens über Gott, die Möglichkeit der Gotteserfahrung auf diesem Wege, und wenn ja – wie? Wir vertreten die Ansicht, dass Petrićs Versuch zur Grundlegung einer »pia philosophia« in erster Linie vor dem Hintergrund eines ganz bestimmten geistesgeschichtlichen Kontexts (Tendenz zur Grundeinstellung, dass alles, was ist, durch menschliche Erkenntnis vermittelt wird; Grundlegung des neuzeitlichen Rationalismus usw.) gedeutet werden muss, worauf im Grunde auch sein Bestreben zurückzuführen ist, den Beweis zu erbringen für das Bestehen eines Urprinzips, das der Garant für Einheit, Vernunftmäßigkeit, Ordnung und Gesetzmäßigkeit innerhalb der All-Umfassendheit wäre, worauf sich auch die Auslegung des Verhältnisses Gottes-des Urprinzips und der All-Umfassendheit (universitatis) gründet. Dennoch scheint es uns, als wolle uns Petrićs »neue« Philosophie, wenn man sich auf das Wesentliche beschränkt, eine Botschaft vermitteln, die äußerst zeitgenössisch anmutet und auf Folgendes verweist: die Wahrung des Bewusstseins vom Transzendenzcharakter des (göttlichen) Prinzips, nach dem wir sind; das Erhören des Worts als der Offenbarung dessen, dem nach alles

ist, was sich aber lediglich verbirgt und zu entdecken gibt durch das, »dem es erlaubt zu erscheinen«; schließlich also die Offenheit für das Mysterium, das eng mit dem Staunen darüber, »dass überhaupt etwas ist«, verbunden ist. Mit einigen Elementen seines Philosophierens gibt Petrić auf diese Weise also den Anstoß zu einem neuen, anderen philosophischen Denken – zu einer neuen, anderen Erfahrung Gottes, die den metaphysischen und traditionellen theologischen Ansatz in der Bestimmung Gottes überträte.

ÜBERSETZT AUS DEM KROATISCHEN VON SILVIA SLADIĆ