

## ὁ θεός! ZUM GOTTESPROBLEM IN EURIPIDES' *TROADES*

"Atheist", so teilt das Wörterbuch der Religionen mit<sup>1</sup>, "ist, wer die Existenz eines persönlichen Gottes oder persönlicher Götter leugnet." In der Antike gehörte bekanntlich wesentlich weniger dazu, um für gottlos zu gelten: es konnte genügen, als radikal neu empfundene Wert- und Moralvorstellungen zu entwickeln oder das überkommene Götterbild in Frage zu stellen<sup>2</sup>. Die Konsequenzen waren manchmal sehr ernst, weil einerseits eine Kirche fehlte, die eine Orthodoxie hätte festschreiben können, andererseits die Religion immer auch eine grundlegende politische Funktion hatte und daher von der Gesellschaft kontrolliert werden mußte. Den Euripides hat das Verdikt der Gottlosigkeit früh getroffen, und die Diskussion über seine Theologie dauert bis heute an<sup>3</sup>; dabei haben die 'Troades' immer eine wichtige Rolle gespielt<sup>4</sup>. Eckard Lefèvre kommt nun in seiner Untersuchung<sup>4</sup> zu dem Ergebnis, daß die Hekabe der 'Troades' den Glauben an die Götter verliere, woraus auch Schlüsse auf die Überzeugung des Euripides zu ziehen seien.

Es steht wohl außer Zweifel, daß dieses Stück massive Religionskritik enthält, aber Gotteskritik, so radikal sie auch sein mag, ist nicht unbedingt und von vornherein auch schon Gottesleugnung. Auflehnung gegen unverschuldetes Unglück findet sich in vielen kulturellen Sphären und ist gerade ein Zeichen für ein hochentwickeltes religiöses Bewußtsein. In den religiösen Texten unterschiedlichster Provenienz erwächst immer wieder radikale Gotteskritik aus einer existentiellen Verzweigung, für die in einer atheistischen Weltsicht gar kein Platz ist. Der locus classicus hierfür ist das Buch Hiob (30,20 f.)<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Wörterbuch der Religionen, hrsg. v. Kurt Goldammer, Stuttgart<sup>4</sup>1985, 60, s.v.

<sup>2</sup> Testimonia zu antiken Atheismusvorwürfen bei M. Winiarczyk, Wer galt im Altertum als Atheist?, in: *Philologus* 128, 1984, 157-183.

<sup>3</sup> Mary R. Lefkowitz, 'Impiety' and 'atheism' in Euripides' dramas, in: *CQ* 39, 1989, 70-82, mit weiterer Lit.

<sup>4</sup> Eckard Lefèvre, Die Funktion der Götter in Euripides' 'Troades', in: *WüJbb N.F.* 15, 1989, 59-65; Bernd Manuwald, Die 'Troerinnen' in neuem Gewand, in: *Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Napoli*, Vol. XXX, n.s. XVIII, 1987-1988 [erschienen 1990], 391-415.

<sup>5</sup> Hans-Peter Müller, *Das Hiobproblem*, Darmstadt<sup>2</sup>1988.

"Ich schreie zu dir, aber du antwortest mir nicht;  
ich stehe da, aber du achtest nicht auf mich.  
Du hast dich mir verwandelt in einen Grausamen  
und streitest gegen mich mit der Stärke deiner Hand."

Ein schönes Beispiel aus einem ganz anderen Kulturkreis ist das hethitische Kantuzzili-Gebet<sup>6</sup> an den Sonnengott:

"Was habe ich, Kantuzzili, je meinem Gott getan?  
Worin habe ich gesündigt?  
Mein Gott, du hast mich gemacht, du hast mich erschaffen,  
doch nun, was habe ich, Kantuzzili, dir getan? (...)  
Nun ist mein Haus, durch die Krankheit,  
ein Haus der Angst geworden,  
und vor Angst vergeht mir die Seele."

Selbst das Gefühl der vollständigen Gottverlassenheit kann eine Form der Gotteserfahrung sein; es dürfte hier genügen, auf das verzweifelte "Eli, Eli, lama asabthani?" (Mt 27,46) hinzuweisen. Dies sind tiefreligiöse Texte, so vorwurfsvoll sie auch sein mögen, und im folgenden möchte ich zu zeigen versuchen, daß die Haltung der Hekabe in den 'Troades' nicht prinzipiell anders ist. Zuvor muß jedoch geklärt werden, ob der *Dichter* der 'Troades' Zweifel an der Existenz der Götter erkennen läßt. Da er, trotz aller geistigen Umwälzungen seiner Zeit, nicht wie wir in einer durchaus säkularisierten Welt lebte (christliche Theologen der Gegenwart sprechen mitunter von einer *post-atheistischen* Zeit - Ungläubigkeit aus Desinteresse, nicht aus Leugnung), darf man deutliche Hinweise verlangen.

Nimmt man den Atheismus des Euripides als Arbeitshypothese einmal an, dann ergibt sich sogleich ein dramaturgisches Problem. Es treten in diesem Stück Götter auf, die dramen-immanent eine außerordentlich wichtige Funktion haben und keineswegs nur einer Bühnenkonvention Genüge tun<sup>7</sup>; das ganze Stück lebt ja von der schwarzen Folie, die im Prolog aufgerollt wird, und Gebete und Götteranrufungen ziehen sich durch die ganze Tragödie. Wer nicht an Götter glaubt, wird sie nicht so kunstvoll in die Handlung einbinden, wie dies Euripides getan hat, und schon gar nicht wird er so angestrengt um einen akzeptablen Gottesbegriff ringen. Ein Atheist kann gar kein Gottesproblem mehr haben. Und selbst wenn Euripides den *Vorgang* des Glaubensverlustes zeigen wollte, so müßte er doch bei der Konzeption seines Dramas die zu zeigende Nichtigkeit der Götter in seine Dramaturgie miteinbeziehen. Das heißt, das mindeste, was man erwarten dürfte, müßte sein, daß die Götter sich im Verlauf des Stückes als macht- und wesenslos erweisen, und davon kann keine Rede sein. In der fiktionalen Realitätsebene des Dramas muß jede handelnde

<sup>6</sup> CTH 373; Übersetzung nach Hans Gustav Güterbock, *Some aspects of Hittite prayers*, in: *Acta Universitatis Upsaliensis* 38, 1978, 134.

<sup>7</sup> Hartmut Erbse, *Studien zum Prolog der euripideischen Tragödie*, Berlin 1984, 60-72.

Figur zunächst als existent gesetzt sein<sup>8</sup> - bis zum Beweis des Gegenteils, und dieser Beweis kann nur ein dramaturgischer sein. Das gilt natürlich auch, wenn der Moment der Bühnenpräsenz einer Figur mit dem ihrer handelnden Wirksamkeit zeitlich nicht zusammenfällt. Von einer "nur dramaturgischen Funktion" der Götter in den *Troades* zu reden ist jedenfalls irreführend, weil die dramaturgische Funktion das Wesen und die Existenzberechtigung einer Dramenfigur ausmacht. Hekabe hat ja auch 'nur' eine dramatisch-funktionale Existenz; ob Euripides sie für eine historische Persönlichkeit gehalten hat, ist dramen-immanent nicht zu entscheiden und völlig unerheblich.

Hat nun also zwar der Dichter in diesem Stück keine Welt ohne Götter konzipiert, so könnte natürlich immer noch eine seiner Figuren eine andere Weltsicht erkennen lassen.

Die *Troades* handeln vom Leid. Der Krieg ist vorbei, das Elend geht weiter. Nun beginnt ein Abrechnen: Wer ist schuld? Die Frage ist schwierig, denn fast alle sind in irgendeiner Weise involviert, und Schuld und Strafe stehen nicht immer in einem für den menschlichen Verstand faßbaren Verhältnis zueinander. Die große Diskussion in der Helenaszene bestreitet einer, die verantwortlich ist, das Recht, sich auf die Göttin herauszureden<sup>9</sup>. Aber wenn es vielleicht auch nicht Aphrodite war, die den Krieg ausgelöst hat, so ist es doch zweifellos Athena, die Troia vernichtet. Und nicht durch menschliches Wirken wird Aias bei der Heimreise umkommen, sondern durch Athena, und mit ausdrücklicher Billigung des Poseidon. Zumindest Cassandra weiß das auch. Die Wendung εἰ γὰρ ἔστι Λοξίας im Monolog (356 f.) wird von Lefèvre m.E. mißverstanden, wenn er darin einen Zweifel am Gott zu spüren meint. Die Formel wird ja nur dann verständlich, wenn man sie, ausgehend vom Indikativ, ganz wörtlich im Sinne der Aussagenlogik auffaßt: da die Apodosis

Ἑλένης γαμῆ με δυσχερέστερον γάμον  
ὁ τῶν Ἀχαιῶν κλεινὸς Ἀγαμέμνων ἄναξ

wahr ist (die Prophezeiung wird ja eintreffen), muß auch die Protasis εἰ γὰρ ἔστι Λοξίας wahr sein, sonst hat die Verknüpfung keinen logischen Sinn. Wenn also Cassandra an der Existenz Apollons zweifeln wollte, würde sie durch die Wenn-dann-Verknüpfung auch ihre Agamemnon-Prophetie in Frage stellen. Das kann nicht gemeint sein. Apollon *muß* existieren, weil sonst die Gabe der Prophetie in der Luft hänge, damit die ganze Kassandraszene, und mit der Kassandraszene der Ausblick auf das Schicksal des Odysseus, des Agamemnon, der Hekabe und der Cassandra selbst.

Allerdings hat nur die Seherin so deutlich Einblick in das Wirken der Götter. Alle anderen können ihr Tun nicht in einem größeren Zusammenhang sehen, die

<sup>8</sup> Käte Hamburger, *Die Logik der Dichtung*, Frankfurt <sup>3</sup>1977, 57-60. 169-193.

<sup>9</sup> Dies hatte vorher schon Cassandra festgestellt, 373.

Menschen agieren und reagieren und sind daher verantwortlich für das, was sie tun, aber sie handeln sich dabei Konsequenzen ein, die sie eigentlich nicht wollten, geraten unversehens in Zugzwang, finden sich immer wieder in Situationen, die sie nicht mehr beherrschen. Immer wieder geschehen Dinge, die keiner wollte und von denen auf lange Sicht auch niemand einen wirklichen Vorteil hat. Die Rechnung geht für niemanden auf, und das hat Poseidon schon im Prolog dem Publikum gesagt (95-97):

μῶρος δὲ θνητῶν ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις  
ναούς τε τύμβους θ', ἱερὰ τῶν κεκμηκότων·  
ἐρημίαι δούς (σφ') αὐτὸς ὄλεθ' ὕστερον.

Es müssen also jedenfalls der menschlichen Verfügbarkeit entzogene Mächte sein, die hier wirken. Und sie wirken manchmal ohne Rücksicht auf die Gerechtigkeit, die Hekabe in ihrem großen Gebet (884-888) ebenso dringend wie erfolglos zu beschwören versucht<sup>10</sup>. Das impliziert eine gewisse *Entpersönlichung* der Gottheiten, aber der *deus absconditus* greift hier doch noch unmittelbar und spürbar in das Menschenleben ein. Das eigentlich Schreckliche bei Euripides ist die offenbare Willkür dieser Eingriffe. "Das Geschehen unter den Menschen spielt sich in einer Weise ab, als ob es Götter gäbe, die sich so verhalten, wie es Götter eigentlich nicht sollten."<sup>11</sup> Da die jüdisch-christliche Vorstellung vom 'Leid als Prüfung' der griechischen Religion fremd ist, können die Betroffenen diesen Eingriffen keinen Sinn abringen: Manchmal werden Schuldige bestraft (Aias, Odysseus), manchmal nicht (Helena); partiell Mit-Schuldige (Hekabe)<sup>12</sup> büßen schwerer, als nach menschlichem Ermessen gerecht ist, und auch die reine Unschuld (Andromache, Astyanax) ist vor Leid nicht sicher. Es fehlt nur, sicher nicht zufällig, der belohnte Gerechte.

Hekabe ist durchaus nicht bereit, den ersten Schritt auf den Atheismus hin zu machen, der darin bestünde, daß sie sich mit dem Wirken einer impersonalen und amoralischen Tyche abfinden könnte; τύχαι sind ihr die Handlungen der Götter, deren Sinn dem Menschen verborgen bleibt (1204 ff.):

τοῖς τρόποις γὰρ αἱ τύχαι,  
ἔμπληκτος ὡς ἄνθρωπος, ἄλλοτ' ἄλλοσε  
πηδῶσι, †κούδεις αὐτὸς εὐτυχεῖ ποτε†.

Aber nichts deutet darauf hin, daß sie darin ein abstraktes Willkürprinzip sieht, das über oder neben den Göttern wirkt oder sie gar ersetzt. Hekabe sucht bis zum Schluß einen Ansprechpartner, einen Helfer oder wenigstens einen ansprechbaren *Gegner*, kurz: den Verursacher der τύχαι. Ein Abstraktum zur Rechenschaft ziehen zu wollen wäre unsinnig. Aber ein Dialog kommt auch so nicht zustande, und Mo-

<sup>10</sup> Lefèvre 62 ff.; Manuwald 406 f.

<sup>11</sup> Manuwald 403.

<sup>12</sup> Bezeichnenderweise übergeht Hekabe den Vorwurf Helenas, die Eltern des Paris seien schließlich schon vor seiner Geburt durch Orakel gewarnt worden, mit völligem Schweigen; anders Andromache 597.

mente der Resignation sind unüberhörbar (469ff.):

ὦ θεοί· κακοὺς μὲν ἀνακαλῶ τοὺς συμμάχους,  
ὅμως δ' ἔχει τι σχῆμα κικλήσκειν θεοῦς,  
ὅταν τις ἡμῶν δυστυχῆ λάβῃ τύχην.

Doch das ist nicht Hekabes letztes Wort, denn sie wird den Appell an die Götter bis zum Ende fortsetzen. Die Erkenntnis, daß ein Gebet nicht zum gewünschten Erfolg führt, ist noch lange keine Gottesleugnung. Hier zeichnet sich aber eine Theologie der Hilflosigkeit ab, die einen Geistesverwandten im Ecclesiastes alias Qohelet hat<sup>13</sup>(5,1b):

"Denn Gott ist im Himmel und du bist auf der Erde -  
darum seien deiner Worte wenig!"

Qohelet redet seinen Gott bereits nicht mehr an, er redet nur noch *über* ihn, und er stellt dieselbe Frage nach der Theodizee wie Hekabe (8,14):

"Es kommt aber auch etwas Absurdes vor,  
das auf der Erde geschieht:  
es gibt auch Gerechte, denen es ergeht,  
wie es Frevlern ergehen sollte,  
und es gibt Frevler, denen es ergeht,  
wie es Gerechten ergehen sollte.  
Ich sage: auch das ist absurd<sup>14</sup>."

Nur hat Hekabe nicht dieses Maß an resignierter Abgeklärtheit erreicht, sie hadert und verlangt Antwort, in dieser Hinsicht eher wie Hiob (19,7 f.):

"Siehe, ich schreie 'Gewalt!' und werde doch nicht gehört; ich rufe, aber kein Recht ist da. Er hat meinen Weg vermauert, daß ich nicht hinüber kann, und hat Finsternis auf meinen Steig gelegt."

Auch für Hekabe geht das Leid auf göttliche Einwirkung zurück, vgl. 612 f.:

ὀρῶ τὰ τῶν θεῶν, ὡς τὰ μὲν πυργούσ' ἄνω  
τὰ μηδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπόλεσαν.

und von dieser Überzeugung geht sie bis zum Schluß nicht ab, 140 ff.:

ἴσ' οὐκ ἦν ἄρ' ἐν θεοῖσι? πλὴν οὐμοὶ πόνοι  
Τροία τε πόλεων ἔκκριτον μισουμένη,  
μάτην δ' ἐβουθουτοῦμεν.

<sup>13</sup> Übersichtliche Einführung in die Problematik dieses schwierigen Buches bei Diethelm Michel, *Qohelet*, Darmstadt 1988; vgl. auch den Kommentar von Norbert Lohfink, *Kohelet*, Würzburg 1980.

<sup>14</sup> 'Absurd' statt des traditionellen 'eitel, nichtig' für hebr. *hābāl* 'Windhauch' nach D. Michel a.a.O. 84-86, der sich mit seiner Übersetzung auf eine Definition des Absurden bei Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, 90, bezieht: "Das Absurde entsteht aus dieser Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt." Dies beschreibt genau die Situation, in der Qohelet *hābāl* gebraucht. - Zur Figur des 'Gerechten Dulders' in Mesopotamien vgl. Gian Battista Ruggia, Einleitung zu: *Das Gilgamesch-Epos*, in: *Das Gilgamesch-Epos*, hrsg. von Karl Oberhuber, Darmstadt 1977, 198-205; ferner Horst Klengel et al., *Kulturgeschichte des alten Vorderasien*, Berlin 1989, 122 und 316 f.

Der folgende Gedanke, nur das von den Göttern verhängte Unglück verbürge das Fortleben der Stadt in der Dichtung und der Erinnerung der Späteren, ist dann allerdings nur ein schwacher Trostversuch. Das Motiv spielt weiter keine Rolle mehr und reicht als Sinngebung nicht aus.

Hekabe hat, im Gegensatz zu Hiob, auch im Gegensatz zu dem anfangs zitierten Hethiter Kantuzzili, kein ausgeprägtes Sündenbewußtsein und ist nicht bereit, aus dem Leid, das sie erfährt, auf eine Sünde zu schließen, die ihr vielleicht nur noch nicht bewußt geworden ist; ob das im Wesen der griechischen Religion liegt oder an Hekabes besonderer Situation, mag dahingestellt bleiben. Aber jedenfalls fragt auch sie: warum und wozu? Sie protestiert und beschwert sich, und das setzt einen Adressaten und einen verantwortlichen Täter voraus<sup>15</sup> (1280 f.):

ὦ θεοί· καὶ τί τοὺς θεοὺς καλῶ;

καὶ πρὶν γὰρ οὐκ ἤκουσαν ἀνακαλούμενοι.

Das heißt nicht, daß die Götter nicht existieren, sondern nur, daß sie nicht antworten<sup>16</sup>. Und obwohl Hekabe das schließlich einsieht, will sie es nicht akzeptieren. Noch im Abzugslied versucht sie eine Anrufung der Erde (1302):

ὦ γὰ τροφίμῃ τῶν ἐμῶν τέκνων,

die nicht weniger ernst gemeint ist als die unmittelbar folgende Totenbeschwörung. Daß das Böse in der Welt ist und die Götter dazu schweigen, bleibt für Hekabe ein Skandalon<sup>17</sup>: "Die aufgeklärte, moralische Gottesvorstellung scheitert, die amoralische erweist sich im Geschehen des Stückes als wirksam, kann aber von den unschuldig Leidenden nicht als gerecht und sinnvoll akzeptiert werden."<sup>18</sup>

Euripides ist skeptisch genug, um auf schnelle Lösungen dieses theologischen Universalproblems zu verzichten: er weist nicht nach manichäischem Muster das Böse einem 'bösen Gott' zu (ein Reflex dieser Verfahrensweise zeigt sich noch im jüdischen und christlichen Teufelsglauben, der zwangsläufig mit den Prinzipien des

<sup>15</sup> Unter den Prager Dissidenten kursierte bis vor kurzem der bittere Scherz: "Wie geht's?" - "Ich kann mich nicht beklagen. Ich wüßte nicht, bei wem." Ein überzeugter Atheist dürfte es nicht viel besser haben. Und so schrieb auch der schwerkranke Heine 1850 an Heinrich Laube: "Gottlob, daß ich jetzt wieder einen Gott habe, da kann ich mir doch im Uebermaße des Schmerzes einige fluchende Gotteslästerungen erlauben; dem Atheisten ist eine solche Labung nicht vergönnt." (Zitiert nach Lew Kopelew, Ein Dichter kam vom Rhein, Berlin 1981, 414).

<sup>16</sup> Die Kommunikationsstruktur dieser Tragödie wäre bei Gelegenheit gesondert zu untersuchen. Es ist doch auffällig, wie oft hier Abwesende apostrophiert werden, während man Anwesenden nicht zuhört.

<sup>17</sup> Hermann Häring, Das Problem des Bösen in der Theologie, Darmstadt 1985; Karl Rahner, Warum läßt Gott uns leiden? in: Bilanz des Glaubens, München 1985, 307-321.

<sup>18</sup> Manuwald 404. Vielleicht würde man besser sogar 'unmoralisch' sagen; a-moralisch ist, was sich der Frage nach Gut oder Böse generell entzieht. Aber gerade diese Frage wird ja hier gestellt.

strengen Monotheismus kollidieren muß, ohne das Problem zu lösen<sup>19</sup>), sondern be läßt es in einer für die Ethik nachprüfbaren Sphäre: "das Böse *ist* nicht; es ge- schieht"<sup>20</sup>. Und die zu fordernde göttliche Gerechtigkeit sucht er nicht in einem Jen- seits, wie es die Lehre vom Jüngsten Gericht tut oder, auf andere Art, die verschie- denen Reinkarnationslehren. Die Hekabe in Euripides' Interpretation verlangt einen gerechten Gott: hier und jetzt. Man kann in diesem Zusammenhang auf das Euripi- des-Fragment 292 N<sup>2</sup> verweisen:

εἰ θεοί τι δρώσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί,

aber ein solcher isolierter Satz beweist weiter nichts, als daß das Problem der Göt- termoral irgendwo diskutiert worden ist. Er würde gut zur Quintessenz der Helena- szene passen und muß nicht mehr sein als ein Postulat. Die bittere Erfahrung der Hekabe zeigt, daß die Götter sehr wohl auch Böses tun oder zumindest zulassen. Und man kann die Götter nicht hindern, ungerecht zu sein, weil sie stärker sind<sup>21</sup>. Die Problematik für die menschliche Ethik erwächst aus der Tatsache, daß Fehlver- halten böse Konsequenzen haben kann, ohne daß Schuldlosigkeit schon eine Garan- tie für Wohlergehen böte. Damit geht das Gottvertrauen verloren, aber die Gottes- furcht bleibt. Ein letzter Vergleich mit dem biblischen Hiob bietet sich an, um den Kontrast deutlich zu machen (2,10b):

"Haben wir Gutes empfangen von Gott und sollten das Böse nicht auch annehmen?"<sup>22</sup>

Dahin kommt Hekabe nicht. Aber gegen eine Auflösung der Wertbegriffe wehrt sie sich; das Böse bleibt für sie böse, und der Täter des Bösen bleibt verantwortlich, auch und gerade wenn er ein Gott ist (1288 ff.):

Κρόνιε, πρύτανι Φρύγιε, γενέτα  
†πάτερ ἀνάξια τῆς Δαρδανίου†  
γονᾶς, τὰδ' οἶα πάσχομεν δέδορκα;

<sup>19</sup> Hubert Haag, Abschied vom Teufel, Einsiedeln <sup>7</sup>1984.

<sup>20</sup> Häring 71.

<sup>21</sup> Da wir uns hier auf die 'Troades' beschränken wollen, sei nur am Rande darauf hin- gewiesen, daß Jürgen Söring in seiner Interpretation des 'Herakles' zu durchaus vergleichba- ren Ergebnissen kommt, in: Tragödie. Notwendigkeit und Zufall im Spannungsfeld tragischer Prozesse, Stuttgart 1982, 105-144; vgl. dort auch die erhellenden "Zwischenbemerkungen", 95-104 und 193-213.

<sup>22</sup> Im Talmud wird gerade das Buch Hiob gern als Beispiel für Jahwes unbestrittenes Recht auf Prüfung des Gläubigen verwendet, vgl. v.a. Rosch Haschana 16a (Übersetzung von Reinhold Mayer, München <sup>3</sup>1963, 594 ff.).

"δέδορκεν", antwortet der Chor, aber es ändert nichts. Der Mensch bleibt transzendenten Mächten ausgeliefert, auf die er nur mit hilfloser Revolte reagieren kann. Diese Haltung mag in gewissem Maß agnostisch sein<sup>23</sup>, aber säkularisiert ist die Welt des Euripides und der Hekabe sicher nicht.

Würzburg

Susanne Zeilfelder

<sup>23</sup> "Von Gott wissen wir nur so viel, daß er existiert, daß er schlechtweg ist und in Beziehung auf uns Gott, d.i. König, Herr und Vater, ist", schreibt Thomas Hobbes, dem der Vorwurf des Atheismus gleichfalls nicht erspart blieb, obgleich ihm jegliche Revolte fernlag. Das Zitat bei Ludwig Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza [1833], Leipzig 1990, 85; vgl. auch 109-111, wo Feuerbach die Frage nach Hobbes' Religionsverständnis vorsichtig abwägt, Gundling zitierend: "Ich finde aber nicht, warum man denjenigen, der [...] Gottes Natur vor incomprehensibel hält, vor einen Atheisten ausgeben wolle, da doch alle Theologi gestehen, daß man von Gottes Eigenschaften und dessen ganzem Wesen *nichts proprie* wisse und verstehe, sondern, eben weil alles unendlich ist, davon nur *en général* und *überhaupt* rede."