

meine Damen und Herren,

nach den ersten, allgemeinen Vorbemerkungen in der ersten Stunde, vor acht Tagen, möchte ich heute mit dem ersten Kapitel dieses Kollegs beginnen, mit den Prolegomena unter dem Titel

Gottesgedanke und Herrngebet

und dabei im Kapitel 1 eine Erinnerung ~~an~~ beginnen mit der Bezeichnung ~~auf~~ auf die Gotteslehre der lutherischen Orthodoxie, um an die Herkunft zu erinnern, in der sich eine theologische Besinnung über das Reden von und Denken an Gott bewegt, eine theologische Reflexion, die durchaus absichtlich und willentlich in der Geschichte der Erbschaft der reformatorischen Theologie sich halten will. Dazu also diese Erinnerung an die Gotteslehre der lutherischen Orthodoxie als eine bestimmte Fassung des Gottesgedankens in dieser theologischen Tradition. Ich darf dabei erinnern, daß die lutherische Orthodoxie nicht einfach als ein festgefügter Block für uns in Betracht kommen kann, sondern daß sie selbst in einem komplizierten Prozess entstanden ist, das sich in ihr der Gottesgedanke in sehr verschiedener Form formuliert und ausgesprochen hat von ersten Anfang an. Deshalb erlauben sie mir eine kurze Vorerinnerung an die Gestalten Melancthon's und Leonhard Mitters als Stappen auf dem Weg zu dem ausgebildeten orthodoxen Lehrsystem des David Holaz.

Allgemein wird die Behauptung vertreten und gelehrt, daß es Melancthon gewesen sei, der 1521 mit seinen loci communes die erste protestantische Logik verfaßt habe. Und von größtem Interesse in unserem Zusammenhang jedenfalls ist es dabei zu beachten, was er in der Einleitung zu diesen loci communes vorträgt, in der Einleitung über die christliche Erkenntnis, über die christiana cognitio. Darin ~~knüpft~~ nimmt er negativ polemisch-kritisch Rückbezug auf die theologische Tradition der Scholastik, indem er die Hauptnennender Vertreter des Typus scholastischer Theologie zitiert, und zwar in einem negativen, abwertenden Sinne, Johannes Cassianus einerseits mit seinem Lehrbuch, das in der lateinischen Version zitiert wird als "de fide orthodoxa", der dritte Teil seines großen Werkes "paegae gnoseos", und dem Lombarden, Petrus Lombardus, der mit seinen libri quattuor sententiarum so etwas wie den Grundtext der scholastischen Theologie abgefaßt hat, auf den immer wieder, auch in der Hochscholastik, in Kommentaren zurückgekommen wurde und erläuternd dieses System ausgebildet wurde. In diesen beiden Werken, in dem des Lombarden und in dem des Cassianus, besteht eine gewisse Ordnung der logischen Sachverhalte, die es zu bedenken gibt und Melancthon zitiert die Liste dieser theologischen Sachverhalte und verbindet diese Auflistung sogleich mit einer bestimmten Artung. In diesen Werken wird zunächst behandelt, so lauten die Überschriften, ges wird gehandelt über Gott als den einen und den dreieinigen, danach wird abgehandelt die creatio und dabei vornehmlich gehandelt über den Menschen und seine Kräfte, es folgt die Lehre von der Sünde, von der Buße, von der ^{von} insauratio per Christum und er kann nun noch eine ganze Reihe christlichen und menschlichen Tugenden im allgemeinen nennen, um abzuschließen die uns hier interessierende Artung, nämlich die, daß unter diesen verschiedenen Sachverhalten, die hier als theologisch relevant genannt werden, die meisten unbegreiflich ~~sind~~ seien, andere

wiederum seien von einer solchen Wichtigkeit, daß sie in jeglichem christlichen Geist enthalten sein müssen. Und die nächste und erste Auskunft, die diese Unterscheidung nach dem Grad der Wichtigkeit für die Auferbauung der christlichen Person und des christlichen Glaubens vornimmt, die erste Unterscheidung lautet hier bei ihm: *mysteria divinitatis, rectius adoraverimus quam vestigaverimus*. Die Geheimnisse, die *mysteria* Gottes werden und sollten wir eher anbetend verehren, als daß wir ihnen suchend nachforschten. Es ist viel wesentlicher, meint er, die Gottheit zu betrachten, als die Erinnerung der Inkarnation uns von dem Weg Gottes zur Betrachtung der Mängelhaftigkeit und der Niedrigkeit eigenen Seins erinnern lassen. Von allen verschiedenen Themen, die behandelt werden in diesen Werken, sind es für ihn nur drei Hauptpunkte, die es in der christlichen Erkenntnis unter allen Umständen festzuhalten gilt. Nämlich die *loci* über die Sünde, über das Gesetz und über die Gnade. Das sind die drei Hauptpunkte, die es in der christlichen Erkenntnis und folglich auch in aller Theologie, wenn sie biblische Hermeneutik sein will und sein soll, ankommen muß. Denn daraus, aus diesen Lehrstücken, über Sünde, Gesetz und Gnade, wird vorzüglich Christus erkannt, wenn anders Christum erkennen heißt, seine ~~Wahrheiten~~ *Wahrheiten* erkennen. Ein immer wieder zitiertes Satz in der evangelischen Theologie und der Tradition derselben, *Christum cognoscere* heißt: *beneficia eius cognoscere*. Und diese drei Lehrstücke, Sünde, Gesetz und Gnade, aus denen Christus in Wahrheit erkannt wird, diese drei Elemente gibt Melancthon selbst aus dem Römerbrief des Paulus, für ihn so etwas wie der hermeneutische Leitfaden für das Schriftverständnis im ganzen ist. Es ist wichtig und wesentlich, dies festzuhalten, daß die erste evangelische, protestantische Dogmatik, die in der lutherischen Tradition geschrieben ist, wenn anders Melancthons Werk eine solche genannt werden darf, nichts anderes ist, als ein bestimmter Extrakt aus einem spezifischen Verständnis des paulinischen Römerbriefes. - Für Melancthon zerfällt der Römerbrief, wenn ich das kurz sagen darf, in der Frühzeit, er begann bereits 1519 mit einer Vorlesung über den Römerbrief in Wittenberg, in drei große Teile. In den ersten Teil, der handelt über die *iustificatio*, den zweiten Teil, der handelt über die *praedestinatio* und den dritten Teil, der handelt de *moribus*. Kömer 1-8 de *iustificatione*, 9ff de *praedestinatione* und die letzten Kapitel de *moribus*. Und die konstitutiven Begriffe und Kategorien für den ersten und Hauptteil des Römerbriefes, der Kapitel 1-8, sind nach dem Verständnis, das von ihm entwickelt wird, eben diese drei Kategorien Sünde (*peccatum*), Gesetz (*lex*) und Gnade (*gratia*). Und diese drei Kategorien liefern die Einsicht unter der die gesamte Schrift soll verstanden werden. Und sein Lehrbuch will nichts anderes sein, als eine hermeneutisch korrekte Anweisung zum rechten Verständnis, zur rechten Auslegung, der Schrift. Nicht gründet der Wert dieser Dogmatik in sich selbst, sondern der Wert gründet darin, daß von ihr Gebrauch gemacht wird als Anweisung zum rechten Lesen und Umgang mit der Schrift. Die Dogmatik stellt sich nicht an die Stelle der Schrift, sondern sie will Einführung zur Schrift sein. Eine strenge Konzentration auf die Schrift in Anwendung geradezu von der dogmatischen Tradition, die vorausgegangen ist. Dieses erste Werk von 1521 hat bekanntlich viele Neuauflagen und Veränderungen erlebt, die Gestalt von 1559, die letzte Gestalt, die noch von Melancthon selber herausgegeben wurde, ist kaum noch wiederzuerkennen als eine Neuausgabe des Werkes

Tauf

von 1521. Max im 1521 es noch hieß, daß die Anbetung der Geheimnisse Gottes das uns Gebotene seien, nicht die Forschung, nach Fragen suchen, da steht in dieser Spätausgabe wieder eine ausgeführte Lehre "de trinitate dei". Und es wird auch wiederum de essentia, über das Wesen der Existenz Gottes gehandelt. Aber interessant ist, daß auch 1559 Melanchthon in dem Kapitel "de deo" noch nicht ausdrücklich spricht von so etwas wie einer außerhalb des Glaubens stattfindenden Erkenntnis Gottes. Er kennt wohl, und in seine naturphilosophischen und auch in seinen dialektischen Schriften wird wiederholt eine solche Tafel von Beweisgängen aufgeführt, eine vernünftige Erkenntnis Gottes aus der Betrachtung der Kreatur. Und er spricht auch in der Ausgabe von 1559 seinerseits von einer solchen vernünftigen natürlichen Gotteserkenntnis, aber dies in Zusammenhang des Artikels über die Schöpfung. Denn die Welt als Schöpfung erkannt wird, dann vermag sie in der Tat Argumente zu liefern für die Existenz Gottes und auch für bestimmte Attribute, die diesem Gott im Verhältnis zu seiner Schöpfung notwendig zukommen müssen. Nicht in dem Artikel "de deo", sondern in dem Artikel "de creatione" vermag Melanchthon Ende der 50er Jahre neun demonstrationes der Existenz Gottes anzuführen. Eine Änderung in diesem Arrangement ist in der Folgezeit eingetreten insofern, als diese Überlieferung von einer vernünftigen, rationalen vom Glauben unabhängigen Gotteserkenntnis wiederum einen Untergrund und einen Platz gefunden hat, in der Lehre von Gott selbst. Verdeckt wurde diese Einwanderung zunächst freilich durch die immanenten Streitigkeiten innerhalb des Luthertums, die bekanntlich mit dem Concordienbuch von 1580 eine erste erledigung fanden, eine vorläufige Beruhigung, und es ist charakteristisch, daß die beginnende Orthodoxie das Interesse vor allem zunächst darauf wandte, das lutherische Lehrsystem der Theologie, die Dogmatik, so sorgfältig wie möglich nach der formula concordiae von 1577 auszurichten. Repräsentativ dafür ist Leonhard Hutter mit seinem berühmt gewordenen Compendium locorum theologicorum von 1610.

Dieses Werk von Hutter hat an den theologischen Fakultäten die loci Melanchthons als Grundtext des Theologiestudiums abgelöst. Und an die Stelle des intensiven Mitführens-wollens zur Schrift an Anfang der Theologie 1521 tritt 1610 ein neues, wesentliches Interesse der Dogmatik der beginnenden Orthodoxie hervor, dass die Theologie im strengen Sinne sich normiert nach den Bekenntnistexten, wie sie im Concordienbuch niedergelegt sind. Für das Compendium Hutters ist es charakteristisch, daß stellenweise reine Zitate gebracht werden aus dem Text vor allem etwa der solida declaratio, den zweiten Teil der Concordienformel von 77. Aber auch die Apologie und die Confessio Augustana werden wörtlich als die genuine lutherische Lehre und Dogmatik zitiert. Und wiederum 4 Jahre etwa später ist eine neue Interessenlage offenbar für die nun ausgebildete Orthodoxie symptomatisch geworden, die den Blick von Hutter auf Molaz nun richtet.

Molaz, der als einer der konsequentesten und intransigentesten lutherischen Theologen seiner Zeit gelten darf und gelten kann, hat keineswegs das Interesse an der Literalität der Theologie, das Melanchthon humanistisch gewendet, der lutherischen Dogmatik mitgeteilt hat, preisgegeben, ebensowenig das Interesse an der Konformität mit dem Bekenntnis, wie es die beginnende Orthodoxie auf den Plan geführt hat mit Hutter. Wohl aber fügt

diesem doppelten Interesse an Biblizität und Konfessionalität ein neues Element zu, das Interesse nämlich daran, das die Theologie selbst, die Dogmatik, wo sie sich entwickelt, sich ihrem Begriff, ihrer inneren Logik gemäß mit Rationalität zur Darstellung bringt, nicht mehr in einer lockeren Abfolge von einzelnen capita, einzelnen Capiteln oder einzelnen loci, sondern so, daß die Gedanken innerhalb dieser Dogmatik systematisch miteinander verflochten und nach Regeln, die rational verständlich sind, verbunden sind. Das Interesse, das hier auftritt, zunächst das Interesse an einer gewissen formalen Rationalität des theologischen Systems als den dritten Element, was jetzt in der Dogmatik als wesentlich für die Ausbildung der Theologie aufgenommen wird, neben den älteren Elementen der Biblizität und der Konfessionalität. Und dieses Interesse an der Rationalität hat für Holaz jedenfalls bedeutet, daß die Theologie nach einer bestimmten Methode im ganzen angelegt und organisiert sein muß und er folgt dabei der bekannten analytischen Methode, die für alle praktischen Wissenschaften und Disziplinen verbindlich sei. Dabei geht er aus von der alten Überzeugung, in der die Theologen mit den Mystikern und auch mit den Philosophen durchaus übereinstimmen können, daß es das höchste Ziel menschlichen Lebens sei, das höchste Seiende selbst in seiner Wirklichkeit zu erkennen. Das bedeutet, die Unbestimmtheit menschlichen Seins ist es, das Absolute, das göttliche Sein selbst zu erkennen. Und zwar so, daß dieses göttliche Sein in seiner Eigenheit gewahrt bleibt und gleichwohl nicht in Getrenntheit und Abgeschlossenheit vom menschlichen verharret. Nach dieser Grundvorstellung, dieser anthropologischen Grundvorstellung: das höchste Ziel des Menschen ist es, Gott zu erkennen, Gotteserkenntnis ist das Ziel menschlichen Daseins. Demgemäß wird auch hier in der Theologie zunächst zu handeln sein und so verfährt denn auch Holaz von dem, was der Zweck, was der finis theologiae sei, und dieser finis, dieser Endzweck der Theologie wird gemäß der Bestimmung menschlichen Lebens in doppelter Weise vorgetragen, nämlich als finis obiectivus, als gegenständlicher Zweck, sofern es etwas zu erkennen gilt, und als finis formalis, worin nämlich das eigentliche und eigentümliche, richtige, wahre Verhältnis zwischen den zu Erkennenden und dem Erkennenden zu bestehen soll. Finis obiectivus und finis formalis, diese beiden ersten Bestimmungen, die für die Theologie in Betracht kommen, und als finis obiectivus ist nun von Gott zu reden. Gott kommt nicht als Gegenstand überhaupt oder Gott an sich in Betracht, sondern Gott kommt als finis, als objektiver, als gegenständlicher ~~zur~~ Endzweck der Theologie, weil des menschlichen Lebens und Geistes, in Betracht. De Deo ist die Einleitung, von der die Stücke der Dogmatik des Holaz ~~zu~~ im Lesen abhängen. Ich möchte hier auf die ~~ihre~~ Gliederung und Einteilung der Dogmatik von Holaz nicht weiter eingehen, das würde uns vielleicht doch zusehr hier aufhalten, ich darf nur in Kürze nennen, daß er in dem Hauptteil seiner Dogmatik, nach den Prolegomena also, noch zur Sprache bringt in dem ersten Teil, in der pars prima, eben die Lehre von der finis dei, das heißt eben von Gott als gegenständlichem Endzweck, und von der visio, wie es heißt oder der fruitio dei, als dem finis formalis. Das sind die beiden Rahmenkapitel des ersten Teiles, danach wird von dem Menschen gesprochen, der das eigentliche subiectum der Theologie darstellt, das ~~ist~~jenige, worum sich die Theologie als praktische Disziplin zu kümmern habe, nämlich der Mensch, der in die Sünde gefallen ist, der nun als solcher auch, als Gefallener das

eigentliche subiectum ist. Und im dritten Kapitel wird dann gehandelt von den Mitteln, durch die der Mensch aus seiner Gottabgewandtheit wiederum zu Gott zurückgeführt wird, d.h. von den media salutis in ihren verschiedenen Formen und Gestalten; im vierten Teil dann vom Menschen als einem Kollektivwesen, sofern die Menschen Glieder der Kirche sind. Das nur im Großen die große Aufteilung: Im ersten Teil de deo, im zweiten Teil de homine, im dritten Teil über die Mittel, die ~~zur Herstellung~~ Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nötig sind, und wie sich dann die Menschen, die in der Gemeinschaft der Gott erkennenden leben, dann auch untereinander verhalten, im vierten Teil. - Im ersten aber, wo es um Gott selbst geht, wird nun der Begriff der Theologie, der in den Prolegomena entfaltet und entwickelt worden ist näherhin bestimmt, wenn anders Theologie ihrem innersten Kern nach Kenntnis und Erkenntnis Gottes ist. Bereits in den Prolegomena hat Holaz die Theologie in zweifacher Weise bestimmt: die theologia viatorum, und das meint, die Theologie derer, die auf Erden unterwegs sind zur ~~Erkenntnis~~ richtigen Gemeinschaft mit Gott in Erkenntnis und Lebendigkeit. Diese theologia viatorum ist, so erklärt er, doppelter Natur, nämlich eine theologia naturalis einerseits und eine theologia revelata andererseits. Die theologia naturalis besteht darin, daß Gott entweder aus eingeborenen Prinzipien oder Begriffen erkannt wird oder bekannt wird und bekannt gemacht wird aus dem Anblick der geschaffenen Dinge. Die theologia revelata dagegen ist eine Erkenntnis Gottes und göttlicher Sachverhalte, die Gott selbst entweder durch eine unmittelbare oder mittelbare Offenbarung den Menschen zur Kenntnis gebracht hat. Diese erste Andeutung einer doppelten Erkenntnis Gottes wird dann in dem Abschnitt de deo im ersten Kapitel näherhin ausgeführt, wo die Frage aufgeworfen und beantwortet wird, woher eigentlich das Gotteserkenntnis gewonnen werde. Und hier wird nun - das ist die Frage 4 im ersten Kapitel - (das Examen des Holaz wird im allgemeinen so zitiert, daß ~~zunächst~~ zunächst der Teil genannt wird: pars prima, capitulum, das Kapitel und die quaestio; denn auch Holaz hat noch dieses Riesenwerk durchaus wie einen Katechismus angelegt mit Frage und Antwort, ein voluminöser Katechismus, den er aber tatsächlich für Schüler, für Kandidaten auch geschrieben hat und da offenbar enorme Interessenlagen und auch enorme Kenntnisse schon vorausgesetzt hat - ob das damals erfüllt worden ist, ist mir zweifelhaft, aber es dokumentiert jedenfalls einen unerhörten Anspruch, der zu der damaligen Zeit auch noch in vollem Ernst wahrgenommen worden ist) also in der quaestio 4 des ersten Kapitels des ersten Teiles des Examens wird die Frage aufgeworfen, woher diese Gotteserkenntnis stamme und die Antwort lautet: teils ex lumine naturae sive rationis, teils ex lumine revelationis, also entweder aus dem Licht der Natur oder Vernunft oder aus dem Licht der Offenbarung. Im ersten Falle spricht man von einer notitia dei naturalis, von einer natürlichen Erkenntnis oder Kenntnis Gottes, im zweiten Falle von einer notitia revelata. Schon hier an dieser Stelle, der quaestio 4, macht er den Zusatz, der für ihn entscheidend ist, daß nämlich jene notitia dei naturalis nur eine notitia paedagogica sei, eine vorbereitende, hinführende, einführende, daß aber nur die notitia dei revelata als salutifera, als heilsmächtig, als vermittelnd, als heilsam in Betracht kommen kann. Die natürliche Gotteserkenntnis hat paedagogischen Wert, die Offenbarungserkenntnis hat heilstiftenden, heilsamen Wert für

den Menschen. Und nun wird von ihm in diesem Lehrstück de deo in den quaestiones 5-8 zunächst die natürliche Erkenntnis Gottes abgehandelt in ihrer Positivität wie auch in ihrer Begrenztheit. Unterschieden wird - und darin deckt sich die Anlage bei Holaz durchaus auch mit den Konzeptionen anderer orthodoxer Theologen - es wird unterschieden zwischen einer eingeborenen, dem Menschen eingestifteten Erkenntnis Gottes und einer vom Menschen zu erwerbenden Erkenntnis Gottes; das ist die Unterscheidung, die er hier trifft. Und unter dieser eingeborenen oder unmittelbaren Erkenntnis ist eine dem Menschen, der unterwegs ist aus der Sünde zum Heil, der auf diesem Wegstück sich befindet unter dieser eingeborenen natürlichen Erkenntnis ist eine Vollkommenheit, eine diesem Stand menschlichen Seins entsprechende Vollkommenheit zu verstehen, wodurch der intellectus humanus in der Lage ist, die evidenten Sätze über Gott in ihrer Klarheit zu erkennen und zwar extra discursum, also unmittelbar zu erkennen ohne jeglichen Vergleich, ohne in breite Erörterung überzugehen, sie haben den Charakter der unmittelbar einleuchtenden Gewissheit, und dies bedeutet auch, daß ihnen ein zweifelsfreier assens gewährt werden kann, eine zweifelsfreie Zustimmung. Die Unmittelbarkeit des Einleuchtens und die Zweifelsfreiheit des Zustimmens sind die beiden Elemente, die dieser eingeborenen, dem Menschen beigegebenen, von Hause aus ihm zukommenden Gotteserkenntnis eigentümlich sind.

Davon unterschieden ist die vom Menschen erwerbende Gotteserkenntnis, die notitia acquisita. Sie wird gewonnen im Hinblick auf die Weltverhältnisse und die Ordnungen, die in der Welt herrschen und bestehen, sowohl in der natürlichen Welt als auch in der moralischen Welt, und im Hinblick auf diese welthaft gegebenen Verhältnisse geht es nicht ab ohne Diskussion, ohne Erörterung, hier fehlt die Unmittelbarkeit der Erkenntnis Gottes und hier fehlt auch die Zweifelsfreiheit der Erkenntnis Gottes. Diese innere, diese angeborene Erkenntnis Gottes führt immerhin dazu, daß eine allgemeine Überzeugung und Gewissheit innerhalb der menschlichen Geisteswelt und innerhalb auch der theologischen Reflexion entstanden ist, eine allgemeine Übereinstimmung dahingehend, daß es solche notitiae de deo in natura gibt. Über das Vorhandensein, über die Faktizität gewisser angeborener Gotteserkenntnisse und Einsichten in das Wesen Gottes und das Dasein Gottes, darüber herrscht nirgendwo Zweifel. Aber hier wird von Holaz die Grenze darin gesehen, daß eine genaue, ins Einzelne gehende Definition dieser dem menschlichen Geist eingeborenen Grundwahrheiten über Gott, daß eine solche Definition auf reinen Gründen der Vernunft unmöglich sei. Zwar ist es der Vernunft unbezweifelbar gewiss, daß ihr solche Ideen über Gott, die wahren Charakter haben, einwohnen, die in Vollständigkeit auszuführen und zu definieren, das macht offenbar die größten Schwierigkeiten und ist keineswegs von der selben unbestreitbaren Gewissheit wie die Faktizität dieser eingeborenen Prinzipien. Hier, wo Holaz der natürlichen Gotteserkenntnis noch die größte Potenz beimißt, auch hier kann er nicht umhin, eine Grenzmarkierung vorzunehmen, an der gewissermaßen die Bedürftigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis so dem Leser sich aufdrängt, daß von da aus die Frage auftaucht und auftauchen muß, ob es denn nicht Quellen für eine bessere und ~~günstigere~~ diese Mängel behebbende Erkenntnis Gottes geben könne. Noch schwieriger als bei der eingeborenen Gotteserkenntnis liegen die Verhältnisse im Falle der vom Menschen selbst durch eigene Tätigkeit zu erwerbenden Gotteserkenntnis im Hinblick auf die kreatürlichen

/Evidenz

Verhältnisse in unserer Welt. In der vom Menschen zu erwerben-
den und erwerblichen und auch weitergebbaren Erkenntnis trifft
Holaz eine Unterscheidung, die erinnert und aufnimmt an Theo-
rien das seit der Scholastik in der Theologie immer zur Anwen-
dung gebracht worden ist, wenn die Frage auftaucht, auf welchen
Wegen der menschliche Geist in Betrachtung kreatürlicher Sachver-
halte zur Erkenntnis des ersten Grundes aller Dinge aufsteigen
könne. Es ist dies der berühmte, von dem Pseudodionysius über-
lieferte dreifache Weg der Erkenntnis Gottes, die triplex via,
nämlich die via causalitatis, wie sie genannt wird, die Kate-
gorien über den Begriff der Causalität indem nämlich aus dem
gegebenen Ding als Wirkung auf die sie hervorbringenden Ursachen
geschlossen wird. Als zweiter Weg wird genannt die via eminentie
und das bedeutet, daß im Hinblick auf bestimmte Qualitäten ge-
gebener Dinge in dieser Welt auf die überlegene Qualifikation
des Schöpfers dieser Dinge als Ursache zurückgeschlossen werden
muß. Es gilt: Die Seinsmächtigkeit der Wirkung kann nie größer
sein, als die Seinsmächtigkeit der Ursache, dh. auch, daß die
Qualitäten, die positiven Qualitäten, die in einer Wirkung ge-
funden werden, in der Ursache in^{un}verhältnismäßig höherer, in
~~videnter~~ eminenter Weise real sein müssen. Deshalb via eminen-
tie. Und schließlich als letzter Weg die via negationis, daß
nämlich alle negativen/aus der Bestimmung des höchsten Seienden
aus der Bestimmung Gottes ausgeschlossen werden müssen, daß Gott
also keinen negativen und bedingten Einschränkungen ausgesetzt
& unterworfen gedacht werden darf und gedacht werden kann. Deshalb also alles,
was nach Grenze und Beschränkung an den kreatürlichen Wesen fest-
gestellt werden kann, daß dies von Gott ferngehalten werden
muß. Die drei Wege sind die Verfahrensweisen, sind die Möglich-
keiten, auf denen der menschliche Geist sich einer Erkenntnis
Gottes mit Hilfe seiner vernünftigen Fähigkeiten und Kräfte an-
nähern kann. Aber wenn diese Wege beschritten werden, es also
wirklich zu einer notitia dei naturalis kommt, dann erhebt sich
auch die Frage unweigerlich, wie es mit dem Wahrheitswert die-
ser notitia dei naturalis bestellt sei. Und hier gibt nun in
der Tat Holaz eine Antwort am Ende der Orthodoxie ohne Ein-
schränkung, ohne Zögern, nämlich die, daß diese notitia dei
naturalis eine vera notitia sei. In sich betrachtet, ist die-
se Erkenntnis Gottes eine wahre Erkenntnis, und zwar sowohl im
Hinblick auf die Prinzipien, aus denen sie gewonnen wird, als
auch im Hinblick auf die Folgerungen, die aus diesen Prinzipien
nach bestimmten, einsichtigen Regeln der Konsequenz abgeleitet
worden sind. An der Wahrheit der natürlichen Gotteserkenntnis
kann es keinen Zweifel geben. Ebenso wenig gibt es für Holaz ei-
nen Zweifel an der Nützlichkeit dieser natürlichen Gotteserkennt-
nis. Diese Nützlichkeit aber, wo sie von ihm charakterisiert
wird, ist sofort hingeordnet auf eine Gotteserkenntnis, von der
unerachtet der Wahrheit der natürlichen, behauptet wird, sie
sei der natürlichen überlegen, nämlich hingeordnet auf die hö-
here, gründlichere und umgreifendere und vollkommene Erkennt-
nis Gottes aufgrund seiner eigenen Erfahrung. Die natürliche
Gotteserkenntnis hat ihren vorzüglichsten Nutzen darin, daß sie
demjenigen, dem sie aufgegangen ist, dazu anhält, die vollkom-
menere Erkenntnis Gottes zu suchen. Und zwar dies mit dem Be-
wußtsein, so meint Holaz, der Unzulänglichkeit der natürlichen
Erkenntnis selbst. Und dies ist der dritte Punkt nun, wo Holaz
eine Lussa trifft, die zwar der Dogmatik gerecht wird, die
aber diese Dogmatik auch in eine innere Schwierigkeit bringt,
nämlich wo die Frage der Zulänglichkeit, der Suffizienz der

Elemente

& unterworfen

natürlichen Gotteserkenntnis gestellt wird. So unzweideutig Holaz die Wahrheit der natürlichen Gotteserkenntnis anerkennt, und behauptet gegen ihre Bestreiter, so unzweideutig behauptet er die radikale Insuffizienz der natürlichen Erkenntnis Gottes im Hinblick darauf, und unter dem Aspekt, ob sie zum Erwerb und ob sie zum Gewinn des ewigen Heils zureichend sei. So die Frage gestellt wird, ob diese Erkenntnis in dem Maße vollkommen sei, daß sie ausreichend sei zum Erwerb des ewigen Heils, zur Erlangung des ewigen Heils, da antwortet er mit einem radikalen "Nein" und entwickelt diese seine Antithese auch bereits im Gegenzug gegen den englischen Philosophen Herbert von Sherbourny der als der Vater, der Entdecker gewissermaßen, des englischen Deismus gilt, sofern hier der Gedanke entwickelt worden sei, so meint Holaz, daß diese rationale, natürliche Erkenntnis Gottes durchaus zureichend sei, um den Menschen die Endbestimmung seines Wesens erreichen zu lassen; denn nichts anderes meint das ewige Heil als die Erreichung der Endbestimmung des Menschen, gewissermaßen die Identität von Dasein und Wesen. Dies sei, so meint Holaz, von dem englischen Philosophen ganz und gar gegründet auf die vernünftige Gotteserkenntnis, während er dem die These entgegenstellt, daß diese natürliche Erkenntnis nicht einmal zureichend sei, was den elementarsten Sachverhalt des Daseins Gottes, der Existenz dei anlangt. Und an dieser Stelle wird die Spannung in diesem System gleichsam beiläufig sichtbar, die das System an Ende sprengen muß. Denn wie kann dasjenige, was wahr sein, überboten werden, wie kann die Erkenntnis des höchsten Wesens, wenn ihr eingeräumt wird, sie sei wahr, wie kann ihr dann etwas mangeln, & so daß sie von einer höheren Erkenntnis müßte überboten, müßte ergänzt, vollendet, gesteigert werden. Wenn der Gedanke einmal entwickelt ist, daß die Wahrheit, wo immer sie wahrgenommen wird, als ganze nur wahrgenommen werden kann oder gar nicht, in dem Augenblick mußte mit Notwendigkeit die Steigerungsfähigkeit der wahren Erkenntnis als Absurdität erscheinen und die behauptete Verträglichkeit von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis im Schema der stufenweisen Steigerung zu einem Gegensatz der Ansprüche werden, so daß mit Notwendigkeit bereits hier der Widerspruch der Vernunft gegen den Anspruch der Offenbarung enthalten ist im Keim, wo die Theologie, die auf Offenbarung sich gründen will, mit der vernünftigen Erkenntnis als einer dem Gegenstand der Theologie selbst angemessener und in Wahrheit entsprechenden Erkenntnis errechnet. Und de facto hat es sich ja auch so verhalten, daß tatsächlich dasjenige, was innerhalb der lutherischen Dogmatik eines Holaz, innerhalb der orthodoxen Dogmatik als eine kurze Einschiebung erschienen ist, diese *notitia dei naturalis*, in der Schulmetaphysik des 17. und auch noch 18. Jahrhunderts in aller Breite als selbständige Theorie, als selbständige Spekulation ausgeführt worden ist. Im 16. und 17. Jhd. blieb - und im 17. Jhd. durchaus auch noch bis zum Ende dieses Jhd.s - in Geltung stehen, was in Deutschland als die rationale Metaphysik in Gang gesetzt worden ist, als deren vorzüglichster Teil immer wieder die rationale Theologie vorgeführt worden ist, eine rationale Theologie, die Gott in seinen Grundbestimmungen zu erkennen vermag auf den verschiedenen Wegen der unmittelbaren Vernunft-erkenntnis sowohl als auch der durch die Betrachtung der Natur vermittelten Erkenntnis. Und diese Anlage innerhalb der Schulmetaphysik rechnete mit der Offenbarungstheologie wie die Offenbarungstheologie mit der natürlichen rechnete als mit einem kleinen Nebenbei.

Und in dieser unterschädlichen Gewichtung kommt und meldet sich an, was innerhalb der theologischen Gotteslehre noch ein verhüllter Widerspruch gewesen ist; der Widerspruch, der innerhalb des theologischen Systems enthalten ist, wird von der Philosophie nur als kritischer Widerspruch in Anspruch genommen, nämlich dem Sinne als kritischer Widerspruch, daß sie von sich aus die These vertritt und verfocht, daß eine jegliche Erkenntnis - wenn sie eine solche sein will - nur als in widerspruchsfreier Kohärenz mit der vernünftigen fortbestehen kann. Das bedeutet nicht, daß die Philosophie die Offenbarung mit Notwendigkeit bestreitet; sie verlangt von ihr nur, daß die aus ihr entwickelten Sätze und Einsichten sich nicht in einem Verhältnis des logischen Widerspruchs zu den Erkenntnissen der Philosophie selbst verhalten. Für sich selbst nimmt sie freilich, diese Philosophie, eine solche Erkenntnis der rationalen Metaphysik in Anspruch. Und es hat eben bis zum Ende des 18. Jhd.s gedauert, daß die Philosophie in einer kopernikanischen Wendung, wie es Kant genannt hat, zur Prüfung der Fähigkeiten der Vernunft aus ihren empirischen wie ihren reinen Prinzipien übergeht. Das ist die Leistung, die dann Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft vollbracht hat, daß er innerhalb der Philosophie die Frage aufgeworfen und negativ entschieden hat, ob sie mit ihren vernünftigen Mitteln über in der Lage sei, dasjenige, was Thema der Theologie ist, mit Gewißheit auch in seiner objektiven Realität, zu erkennen, dies zu prüfen - und diese Prüfung fiel bei ihm negativ dahin aus, daß jedenfalls nicht aus den Prinzipien der reinen, der spekulativen Vernunft eine gewisse, sichere Erkenntnis desjenigen ens primum zu erreichen sei, das von der Theologie mit den Prädikaten Gottes näherhin bestimmt wird. Diese Position bedeutet den Umbruch auch für die herkömmliche Theologie, für die herkömmliche Gotteslehre im Rahmen der lutherischen Orthodoxie. Und diesen Umbruch der Neuzeit aus dem Widerspruch, der im orthodoxen System der Gotteslehre enthalten ist, diesen Umschlag und Umbruch werden wir uns in einem zweiten Paragraphen näherhin zu verdeutlichen haben, in seinen Auswirkungen und zwar in seinen ambivalenten Auswirkungen. Es will immerhin beachtet sein, daß Kants Destruktion der rationalen Metaphysik in der Theologie eine doppelte Aufnahme finden konnte: entweder eine Aufnahme, die nun alles meinte auf die Quelle der Offenbarung zurückführen zu können, so daß die Kantische Kritik der reinen Vernunft zu einem Instrument des konsequenten Supranaturalismus werden konnte, oder aber eines theologischen Rationalismus, der ebenso konsequent die Gottesgewissheit aus dem Raum der objektiven Erkenntnis verbannte und ins Reich der Moral oder in das eigene Reich der Religion abschob. Damit ereignete sich ein Umbruch innerhalb der Theologie aus ihrer Gegenstandsorientiertheit hin zu einer Orientierung an der Subjektivität derer, die in einem Prozess der Gewahrung und der Gewißheit stehen. Aus der Theologie als Gotteslehre beginnt so etwas wie Religionslehre, Religionswissenschaft zu werden. Diesen Umbruch aus der Objektivität des Gottesgedankens in das subjektive Bewußtsein zu Gott werden wir also in dem zweiten Paragraphen noch etwas zuwenden, um an die Situation und an die Situation heranzukommen, in die sich der Glaube in der Dispersion der Philosophie, der Vernunft, ~~der~~ Philosophiewissenschaft befindet.

/die