

Wir hatten versucht, in der letzten Stunde in dem ersten Paragraphen, einen flüchtigen Anblick uns zu verschaffen von der Gotteslehre der lutherischen Orthodoxie anhand des Examen acroamaticum theologicum von Holaz. Ich darf diesen flüchtigen Umblick noch etwas verweilen, denn in der Hauptsache hatten wir uns mit dem ersten Element des Gedankens in dieser Dogmatik befaßt, mit der sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis, die vom Holaz zwar an erster Stelle behandelt wird, aber mit einer beachtenswerten Kürze nur behandelt wird, und dann sehr eingeschränkt auch nur, was ihre Geltung und ihre Tragweite anlangt. Rein Quantitativ, wenn ich Ihnen das einmal sagen darf, handelt er über die natürliche Gotteserkenntnis auf ca. 16 Seiten seines Werkes, während er über die offenbarte Gotteserkenntnis immerhin 370 bzw. 550 Seiten lang handelt, wenn man nämlich noch hinzunimmt, was er in den Prolegomena über die heilige Schrift ausführt, die ja als das Erkenntnisprinzip der geoffenbarten Gotteslehre zugrunde gelegt wird. Diese Mengenverteilung schon macht deutlich, daß Holaz das größte Interesse daran hat, nicht Theologe im allgemeinen Sinne des Wortes zu sein, sondern im strengen Sinne Offenbarungstheologe und d. h. für ihn Schrifttheologe, und in die Klammer seiner schrifttheologischen Intention nimmt er diese natürliche Gotteslehre mit auf, aber so, daß in dieser Klammer zugleich die ganze Insuffizienz, die Mangelhaftigkeit, die innere Ungenügsamkeit dieser natürlichen Gotteslehre und Gotteserkenntnis mit deutlich wird. Ich darf Ihnen die Definition, die Holaz für die übernatürliche, geoffenbarte Gotteserkenntnis vorführt, kurz zitieren: Die natürliche Gotteserkenntnis ist diejenige, die aus der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, wie sie im Schriftwort zusammengefaßt ist, geschöpft wird über den dreieinigen Gott in der Kirche und zum ewigen Heil genügt. In der lateinischen Version: *notitia dei revelata, quae ex supernaturali revelatione divina verbo scripto comprehensa, de deo unitrino in ecclesia panditur, et ad aeternam vitam sufficit.* Dies die Definition, in der Holaz alle konstitutiven Elemente der geoffenbarten Gotteserkenntnis zusammengefaßt haben möchte. Erstens nämlich die unmittelbare göttliche Offenbarung, wie sie in der Geschichte Israels und in der Geschichte der Kirche geschehen ist, in der Geschichte nämlich der Propheten, Jesu Christi und der Apostel und wie sie in der Schrift authentisch verzeichnet ist. Diese Offenbarung hat zu ihrem Inhalt nicht Gott im allgemeinen, abstrakt, sondern zum Inhalt hat sie den lebendigen, in sich dreieinigen Gott, und diese Erkenntnis wird nicht irgendwo und von allen Menschen gleichmäßig erfaßt, sondern sie wird nur in ecclesia aufgenommen und wahrgenommen und diese in der Kirche wahrgenommene, aus der Schrift gewonnene Erkenntnis des dreieinigen Gottes ist diejenige Gotteserkenntnis, die allein zum ewigen Heil zureichend ist. Denn dieser Zusatz: *et sufficit ad aeternam salutem* - will in einem exklusiven Sinne verstanden werden. Diese geoffenbarte Gotteserkenntnis unterscheidet sich nach Holazens Verständnis in vierfacher Hinsicht von der natürlichen Gotteserkenntnis, und er gibt diese Differenz auch sofort im Anschluß daran präzise an. In der ersten Hinsicht besteht der Unterschied im Hinblick auf das Prinzip, auf die Grundlage, auf den Grundsatz, auf den Ursprung. Denn in der geoffenbarten Erkenntnis ist es nicht die natürliche Beschaffenheit des menschlichen Geistes oder der äußeren natürlichen Welt, die als Grundlage der Gotteserkenntnis dient, sondern exklusiv kommt hier als *principium cognoscendi* in Betracht die heilige Schrift. Sie ist der einzige legitime Grund für diejenige Erkenntnis, die den Anspruch auf Offenbarungserkenntnis erheben will. Zum zweiten besteht der Unterschied im Hinblick auf den Gegenstand der Erkenntnis. Denn wenn auch einige Elemente der natürlichen Gotteserkenntnis und der übernatürlichen identisch sind, so muß doch festgestellt werden, daß die offenbarte Gotteserkenntnis ungleich reicher und inhaltvoller ist als die nur natürliche.

Die Beispiele, die Holaz nennt sind: Auf natürlichem Wege wird niemals das mysterium trinitatis erkannt; und: Auf natürlichem Wege wird auch niemals die evangelica voluntas erkannt, also der göttliche Heils- und Gnadenwille, der aus den natürlichen gegebenheiten unmöglich einleuchtend gemacht werden kann, der aber in der Schrift unwidersprechlich bezeugt ist. Dieser zweite Unterschied ist mit dem dritten insofern verbunden, als die Subjekte, die zu dieser Erkenntnis des dreieinigen Gottes und seines evangelischen Willens gelangen, nicht die Menschen im allgemeinen sind, nicht die einzelnen Subjekte des Menschengeschlechts, sondern diejenigen, die zu dem corpus christi gehören und d. h., die in der Kirche sich zusammenfinden um in dieser Gemeinschaft ihren gemeinsamen Grund und ihr gemeinsames Ziel zu erkennen und zu bekennen. Und schließlich ist der Unterschied ein solcher des Zwecks und des Zieles. Denn wenn von der geoffenbarten Gotteserkenntnis in der Schrift gelehrt wird, daß sie zum Heil diene und zum Heil führe, so muß von der natürlichen Gotteserkenntnis im Unterschied dazu bemerkt werden, daß sie lediglich vorbereitenden, hinführenden und disponierenden Charakter haben kann. Sie bereitet vor und erregt im menschlichen Geist bestenfalls so etwas wie das Fragen und das Verlangen nach jener volleren Erkenntnis, die allein durch die Offenbarung gewährt werden kann. In der natürlichen Gotteserkenntnis steckt gewissermaßen nach dem Verständnis des Holaz immer auch schon das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit drin ohne daß dieses Bewußtsein der Unzulänglichkeit dazu führen könnte, diese zweifelhafte und dubiose natürliche Gotteserkenntnis einfach als Schein abzutun. In der natürlichen Gotteserkenntnis steckt die Nötigung, sich selbst zu transzendieren in Richtung auf eine gewissere und vollkommene Erkenntnis desselben. Und die Ausführung nun dieser natürlichen Tendenz ist gewissermaßen die Aufgabe, die geleistet wird, in dem Ernstnehmen und in dem Aufnehmen dessen, was aus der Schrift an Gotteserkenntnis an die Menschheit herangetragen wird, und in der Kirche zur Annahme gelangt. Diese geoffenbarte Gotteserkenntnis umfaßt nun nach ihrer gegenständlichen Seite im Grunde noch einmal all das, was er zuvor schon der natürlichen zugesprochen hat, aber jetzt in dem Sinne, daß diese Erkenntnis nicht mehr eine eingeschränkte, eine Erkenntnis quatenus est - in einem gewissen Maße und Umfang - sondern daß es hier zu einer zureichenden, umfassenden und gewissen Erkenntnis kommt, nämlich einer Erkenntnis hinsichtlich der existentia dei, der essentia dei, der persona divinae und der actiones divinae. Der Inhalt der geoffenbarten Gotteserkenntnis also umfaßt die Existenz Gottes, das Wesen Gottes, die Person Gottes und die Taten, die Werke Gottes. All das hatte er zuvor auch schon für die natürliche Gotteserkenntnis reklamieren können, aber mit diesem einen Unterschied, daß er von dieser natürlichen immer - und mit einer gewissen Monotonie sogar - behauptet, daß sie confusa, debilis und languida sei. Sie ist verworren, nicht klar in sich, sie ist überdies fragil, zerbrechlich und außerordentlich schwach; sie hat nicht die überzeugende Kraft, die der Offenbarungserkenntnis eigentümlich ist und ist stets von dem Zweifel mit begleitet und umgeben, sodaß aus dieser zweifelvollen und unbeständigen Gotteserkenntnis unmöglich der Heilsglaube, die gewisse Überzeugung von der gnädigen Zuwendung Gottes zu dieser Menschheit gewonnen werden kann. Diese natürliche Gotteserkenntnis ist so untauglich wie nur möglich für den Heilsglauben, für die virtutia specialis. Deshalb muß auch die Existenz Gottes im besonderen Offenbarungsglauben ihre Befestigung finden. Deshalb hat Holaz es auch vermieden, im Unterschied zu einer Reihe anderer orthodoxer Theologen, von der Existenz Gottes so etwas wie einen Beweis zu geben. Bei Holaz gibt es in der natürlichen Theologie keine Gottesbeweise, sondern er kann bestenfalls Wege nennen, das triplex vica via, den dreifachen Weg, der zu einer annähernden Vorstellung von Gott führen kann. Der Weg der Kausalität, der Weg der Imminenz und der Weg der Negation. Das sind diese drei Wege, die er genannt hat, die aber

3

alle nur Annäherungswerte ergeben, niemals eine befriedigende Erkenntnis im Sinne eines Beweises. Probationes, demonstrationes de existentia dei gibt es bei Holaz nicht, er beweist gerade noch einmal, daß er von Grund auf Theologe der Kirche, Theologe des Bekenntnisses, Theologe der Schrift, also Theologe der Offenbarung sein will und auf sie, als den allein gewissen Grund alle Gott betreffende Erkenntnis gründen und stützen möchte. Diese offenbarte Gotteserkenntnis, wie sie von ihm ausgeführt wird, umfaßt dann vor allem die Lehre von der Trinität, aber darüber hinaus auch die Lehre von der Schöpfung und den Geschöpfen, von der Vorsehung und schließlich von der großen consumatio, von der Vollendung in der Verherrlichung des Schöpfers durch seine Geschöpfe und der Geschöpfe durch ihren Schöpfer. Das ist dann das Schlußkapitel des ersten Teiles, worin er von Gott als dem formalem Endzweck der Theologie handelt, d. h. von der visio beatifica dei am Ende der Zeit. Diese Konzeption hat bei aller Einschränkung und bei aller Eingrenzung und bei aller Herabwertung der natürlichen Theologie dennoch dies nicht aus sich heraus entlassen können, den Gottesgedanken in einer zweifachen Version aufrecht zu erhalten. Für die Orthodoxie, auch dort, wo sie mit aller Strenge und aller Treue Offenbarungstheologie sein will, kommt nicht umhin, dieses Anerkenntnis und Zugeständnis zu machen, daß die notitia dei des Menschen in der Tat eine duplex ist, eine doppelte Gotteserkenntnis. Der Gottesgedanke erscheint in der Version der Vernunft und er erscheint in der Version der Offenbarung. Diese Doppelheit ist der Ansatz und der Ausgang für den Prozeß der Auflösung der orthodoxen Gotteslehre die uns jetzt in dem zweiten Paragraphen der Prolegomena zu beschäftigen hat.

§ 2 Die Auflösung der orthodoxen Gotteslehre

Bei dieser Gelegenheit möchte ich daran erinnern und darauf aufmerksam machen, daß es sich bei diesem Prozeß nicht um einen provinziellen Vorgang in Mitteleuropa nur handelt, der sich im lutherisch kirchlichen Raum abgespielt hat, sondern bei näherem Zusehen um einen Prozeß, der eine gewaltige Epoche theologischen Denkens in Europa zum Abschluß bringt. Denn so unterschiedlich auch die Methode der Orthodoxie ist, - gegenüber der Methode, die an der Scholastik geübt worden ist - so unverkennbar ist eine Gleichartigkeit des Denkmodells, das im Hintergrund steht. Eines Denkmodells, in dem sowohl im Osten Johannes Damascinus, im Westen Lombardus und die großen Scholastiker Thomas und Bonaventura gedacht haben, und in der auch, wo offenbar protestantische Theologie nicht genötigt war systematisch zu explizieren, diese protestantischen Theologen hingelangt sind. Ein Schema, in dem an Gott gedacht wird als die prima causa aller Dinge, und als an den ultimus finis aller Dinge. Gott ist der absolute Terminus a quo und der absolute terminus ad quem aller Ereignisse und aller Dinge und Wesenheiten in dieser Welt. Deshalb konnte in diesen systematischen Entwürfen die christliche Lehre, die christliche Erkenntnis nur entwickelt werden als die Lehre, in der diese Auffassung, in der dieses Verständnis zum Ausdruck kam, sodaß mit dem Gedanken an Gott notwendig der Gedanke verbunden war des Hervorgangs aller Dinge aus Gott und zugleich der Gedanke der Rückkehr aller Dinge und aller Wesen zu Gott. Schon Thomas hat in seinem Sentenzenkommentar zum Petrus Lombardus darauf aufmerksam gemacht, daß in der Tat die beiden letzten Bücher, das 3. und 4. des Sentenzenwerks des Lombarden, die Lehre vom redditus in finem enthielten, die Lehre von der Rückkehr aller Dinge zu ihrem letzten Ziel, zu ihrem letzten Zweck, zu Gott selbst, Und dieses Modell, Gott als prima causa omnium rerum, und die Lehre vom proditus, vom Hervorgang aller Dinge aus Gott, und die Lehre von Gott als dem letzten Zweck und also auch von dem redditus omnium rerum in deum, dieses Modell, diese Lehre ist der Typus, in dem auch die altprotestantische orthodoxie noch einmal das große System christlicher Erkenntnis und Heilserkenntnis gedacht hat, wobei eingelassen ist - und das ist das wesentliche -

singelassen in diesen Prozeß der Gedanke an das mysterium iniquitatis. Das mysterium iniquitatis, d.h. ein Moment von Bruch befindet sich in der Mitte dieses Wegstücks, sofern nämlich nicht nur von einem heilsamen Hervorgang aller Dinge aus Gott die Rede sein kann, sondern offenbar auch davon gesprochen werden muß, daß dieser Hervorgang aller Dinge aus Gott in einer bestimmten Geschöpflichen Sphäre, in einen Abfall von Gott verwandelt worden ist, wo der proditus a deo in einen abitus a deo umgeschlagen ist, in eine aversio a deo, sodaß diese Rückkehr nicht nur den Charakter der natürlächen Selbstbewegung der Kreatur zu ihrem Schöpfer hat, sondern den Charakter der conversio, der Bekehrung haben muß, der conversio ad deum, die nicht mehr aus eigener menschlicher Kraft geleistet werden kann. An dieser Stelle hat die ~~LEHRE VON DER~~ Christologie ihre entscheidende Bedeutung und die Lehre von der Kirche als dem vermittelnden Institut der Gnadenwirklichkeit, die notwendig ist, damit der Mensch aus seiner heillosen Entfremdung wieder in die Bewegung der heilsamen Rückkehr und Hinwendung zum letzten Endzweck aller Dinge gelangen kann. Dieses große System, das auch noch in einem Lehrbuch wie dem von Holaz durchschimmert dieses System erfährt seine Ablösung in dem Moment, in dem diese vielgeschmähte Orthodoxie ihre Auflösung Erleben und erleiden muß. Und zwar an dem Punkt, den sie so klein wie möglich halten wollte, an dem Punkt des Denkens an Gott, sofern auch die Orthodoxie nicht umhin konnte, diesen Gottesgedanken in sich selbst in doppelter Ausführung gewissermaßen, in zweifacher Weise zu entwickeln. Denn der rationale Gottesgedanke, dem sie nicht absprechen konnte wahrer Gottesgedanke zu sein, wurde das Thema derjenigen Wissenschaft, die sich als reine Vernunftwissenschaft verstehend, nun diesen Gedanken in expliziter Form zur Ausarbeitung und zur Darstellung gebracht hat, in der sogenannten rationalen Theologie, als einen Teil und der Spitze, der Krönung der Vernunftwissenschaft schlechthin, als der Krönung der Metaphysik. Und in der Zeit, in der die Orthodoxie sich ausbildete im kirchlichen Raum gelangte in Deutschland die rationalistische Schulmetaphysik zur Herrschaft; eine bestimmte Form und Gestalt des europäischen Rationalismus westlicher Prägung, in Deutschland vor allem gefördert durch Leibniz und Schüler von ihm, die weniger auf seine Monadenlehre als auf seine traditionellen Elemente der Philosophie achteten. Und in der Schule eines Mannes, der dafür kennzeichnend ist, in der Schule Christian Wolfs, ist es dann zur expliziten Ausbildung der reinen Vernunftwissenschaft der Metaphysik gekommen und in dieser Schule hat die Metaphysik auch ihre klassische Ausbildung und Darstellung erfahren in der zweiteilung einer metaphysica generalis - und das ist die Lehre vom Sein im allgemeinen, die Lehre vom ens quans - und in die metaphysica specialis. Und diese metaphysica specialis umfasst die drei Teile der Kosmologie, die rationale Weltlehre, die Psychologie und die Theologie. Und die rationale Theologie wird noch von Kant im Jahre 1788, als er noch seine Vorlesungen ordnungsgemäß über Metaphysik hielt, als die eigentliche Intention, als die eigentliche Abzweckung der gesamten Metaphysik hervorgehoben und herausgestellt; und in dem Maß, wie die Philosophie dieses Element von rationalen Gottesgedanken in der Explication ihrer selbst als eines Systems zur vollkommene Darstellung und Ausführung brachte, wurde damit auch der Anspruch erhoben, daß es sich bei dieser, aus dem rationalen Gottesgedanken entwickelten rationalen Theologie, um eine selbstständige, autonome Disziplin handelt. Wenn in der kirchlich theologischen Orthodoxie der natürlächen Gotteserkenntnis die Insuffizienz bescheinigt wurde, so wird ihr - dieser rationalen Gotteserkenntnis - in der Metaphysik die Independenz bescheinigt. Sie bedarf keiner anderen Gotteserkenntnis, sie ist in sich selbst zureichend und sie ist als die Wahrheit auch zureichend für das Vernunftwesen des Menschen. Deshalb konnte in einer konsequenten rationalistischen Theologie, wie sie in England auch entwickelt worden war von *Cherbury* durchaus der Gedanke entwickelt werden, diese Erkenntnis des höchsten seienden zu der wir Kraft unserer Vernunft gelangen, ist, wenn anders wir Vernunftwesen sind auch eine solche, die nicht nur in sich selbst-

ständig und tragfähig ist, sondern die auch uns angemessen, unserem Wesen entsprechend und mithin in jeder Beziehung ausreichend ist, um die Erfüllung unserer Seinsbestimmung zu gewährleisten.

Das bedeutet, daß wir hier ein Gegensatz, zunächst vielleicht latent mit der Zeit aber notwendigerweise aus der Latenz drängend in die Öffentlichkeit angelegt ist. Ein Gegensatz in der Beurteilung und der Bewertung der beiden Größen, von natürlicher und geoffenbarter Gotteserkenntnis. In der kirchlichen Lehre ist das Verhältnis das einer niederen zu einer höheren, einer unzureichenden gegenüber einer perfekten und zureichenden Gotteserkenntnis. In der Theologie ist die geoffenbarte Gotteserkenntnis die Spitze, die Vollendung, die Krönung und der Abschluß menschlicher Gotteserkenntnis. In der Metaphysik wird hingegen die rationale Gotteserkenntnis bei Kant verstanden als unverzichtbarer Kern, als unumgängliche Basis, als Fundament, auf dem jedes Denken an Gott und Reden von Gott aufbauen muß, wenn es wahres Reden von Gott sein will. Und die These, die hier entsteht ist: Es mag eine Offenbarungstheologie aussehen wie immer sie wolle, sie mag Sätze enthalten, welche immer sie wolle; wenn Elemente der rationalen Theologie nicht in ihr enthalten sind, erweist sie sich damit notwendigerweise als in sich selbst unvollständig, unvollkommen; und wo sie gar Sätze formuliert, die im Widerspruch zu diesen Basissätzen der rationalen Theologie stehen, dann entpuppt sie sich selbst, und möge sie sich auch auf noch so große Autoritäten berufen, sie erweist sich damit selbst als eine unwahre und in ihrem Anspruch nicht gerechtfertigte Theorie. Diese Insistenz des philosophischen Denkens auf dem Vermögen der Vernunft zu einer zureichenden Gotteserkenntnis zu gelangen hat sich in breiten Systemen über die Beweisbarkeit der Existenz Gottes und seiner elementaren Qualitäten und Attribute ausgebildet. Vor allem in der Schule von Christian Wolf sind die Beweise für das Dasein Gottes nach den verschiedensten Seiten zur Ausbildung gelangt und die beiden signifikantesten Beweistypen in dieser Schulmetaphysik des Rationalismus sind auf der einen Seite der sogenannte onto-theologische Gottesbeweis - übrigens ein charakteristisches Zeichen aller rationalistischen Philosophie der vorkritischen Zeit, der onto-theologische Gottesbeweis. Sie finden ihn ebenso bei Descartes wie Spinoza ihn entwickelt hat, wie ihn Leibniz ebenfalls vorträgt und wie er eben auch in der Schulphilosophie eben eines Wolf oder Baumgarten entwickelt worden ist. - Und an zweiter Stelle das besondere dieses Rationalismus im 18. Jh. : Der sogenannte physico-theologische Beweis. Hier wird nicht aus dem Dasein von endlichen, zufälligen Dingen auf die Existenz eines notwendigen Seins als des Grundes aller Zufälligen geschlossen, sondern aus der besonderen Verfassung, aus der besonderen Ordnung der endlichen Dinge wird auf den ordnenden Geist zurückgeschlossen. Auf das absolute Sein, das in der Lage ist, alles nach bestimmten Absichten, Zwecken und Gesetzmäßigkeiten zu fügen und anzulegen. Charakteristischer Titel aus jener Zeit ist etwa die Schrift von Christian Wolf: "Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge". Hier werden alle natürlichen Dinge auf ihre Finalursachen, wozu sie gut seien und wozu sie dienten hin betrachtet, Oder es werden, ebenfalls von Wolf, 1725 "vernünftige Gedanken von den Teilen der Menschen, Tiere und Pflanzen" vorgebracht, um deutlich zu machen, wie hier alles nach wunderbaren Gesetzen der Geometrie geordnet ist und durch alles eine außergewöhnliche Harmonie und Abstimmung der Teile zu einem vollendeten, in sich geschlossenen Ganzen vorliegt. Diese beiden Beweistümer, der onto-theologische Beweis und der physico-theologische Beweis, - der letzte in breitester Form ist so etwas wie das eigentlich Treibende, das eigentlich haltende in der rationalen Theologie jener Zeit. In den Hintergrund getreten ist etwas der alte klassische, aus der aristotelisch-scholastischen Tradition stammende Kosmo-theologische Beweis, der aus der Existenz von endlichem auf die Existenz von unendlichem als dem bedingenden Grund rückschließt.

Immerhin wird aber auch er in der Liste der Beweisgänge für Existenz und Wesen der Gottheit mit geführt. Bei diesem Stand wird zu beachten sein für den weiteren Prozeß, daß nicht nur ein dogmatischer Gegensatz zwischen der kirchlichen Orthodöxie und der rationalen Metaphysik hinsichtlich der Einschätzung des Wertes der rationalen Theologie und des rationalen Gottesgedankens vorliegt, sondern daß vor allem, und das dürfte das entscheidende und das wichtige sein, daß beiden gemeinsam die Überzeugung ist, daß es sich bei dem rationalen Gottesgedanken durchaus um eine echte, objektive Erkenntnis handelt, daß dieser Gottesgedanke den Charakter eines gegenstandsbezogenen und seinen Gegenstand auch treffenden Begriffs hat. Für die Orthodöxie bedeutet das, daß auch der übernatürliche, der geoffenbarte Gottesgedanke, an dieser Gemeinsamkeit durchaus partizipiert. Der geoffenbarte Gottesgedanke hat diesselbe intentionale Struktur, wie der vernünftige Gottesgedanke, und mithin ist auch die Entwicklung und die Explikation des geoffenbarten Gottesgedankens nach denselben Regeln der Entwicklung gegenständlichen Denkens auszuführen, wie das für den rationalen gilt. Der Anspruch der geoffenbarten Gotteserkenntnis ist in demselben Sinne Anspruch auf objektive Erkenntnis, wie der Anspruch natürlicher Erkenntnis ein solcher auf objektive Erkenntnis ist. Und d.h., daß die Aussage, in der objektive Erkenntnis ihren Niederschlag und ihre ~~xxxxxx~~ ~~findet~~ Darstellung findet, die ursprüngliche Form und Fassung der Explikation des Gottesgedankens, sowohl des übernatürlichen als auch des natürlichen ist. Nur auf dieser Grundlage der, wenn ich so sagen darf, intentionalen Gleichheit und der propositionalen Konformität von geoffenbarter und natürlicher Gotteserkenntnis konnte sich dann auch der dogmatische Gegensatz entwickeln, indem die Philosophie auf der einen Seite auf der Selbstständigkeit und Autonomie ihrer Gottesidee beharrte, während auf der anderen Seite die Theologie auf der integrierenden Kraft und der integrativen Bedeutung der geoffenbarten Gotteserkenntnis insistierte, im Widerspruch zu jener philosophischen. Die Geschichte ist nicht die Entscheidung dieses Streites, ist nicht einfach die Entscheidung zu Gunsten der einen oder der anderen Partei, sondern was tatsächlich eintrat, ist die ~~grundätzliche Veränderung des Gegenstandes~~ grundlegende Verwandlung dieses dogmatischen Gegensatzes durch den Einbruch der kritischen Philosophie, wie sie von Kant vorgetragen und entwickelt worden ist. Und zwar mit dem Werk vor allem, das von Mendelssohn als die große Zerschlagung der überlieferten, traditionellen Philosophie beurteilt worden ist. In der "Kritik der reinen Vernunft" von 1781 wird in der transzendentalen Dialektik von Kant vorgeführt, daß der Anspruch der überlieferten Metaphysik, Wissenschaft zu sein, auf nichts gegründet ist. Rationale Metaphysik im überkommenen Sinne ist als Wissenschaft unmöglich. Das war das Resultat der Reflexion in der transzendentalen Dialektik. Das hat zunächst bedeutet, daß damit die Grundlage von "Erkenntnismöglichkeit und Wahrheit gänzlich verschwunden ist, und es bedürfte mühsamer Denkanstrengungen, um neue Fundamente für eine dem menschlichen Geist erschwingliche Wahrheitsfindung zu legen, und diese Grundlagen zu bereiten. Es ist dies in dem ersten Teil der "Kritik der reinen Vernunft" geschehen, der transzendentalen Analytik, die genetisch übrigens der transzendentalen Dialektik folgte. Die transzendente Dialektik war fertig, und danach erst hat Kant die Auflösung der Aporien, die in der transzendentalen Dialektik zunächst dargelegt sind, geschrieben, die Analytik. Und diese negative Erkenntnis, dieses negative Resultat der Kritik der reinen Vernunft, daß Metaphysik als Wissenschaft unmöglich sei, betrifft die Metaphysik als Ganze, mithin auch die rationale Theologie. Deshalb finden sich eben in der Kritik der reinen Vernunft auch die Aufweisungen, daß die Beweise, die vorgebracht sind für die Existenz Gottes in dieser rationalen Metaphysik, nichts seien. Bekanntlich hat Kant diese Argumente geordnet, so daß er als die Basis von allen den ontologischen Beweis herausstellte,

um zu zeigen, wie er im Grunde nicht mehr bildbar ist, sondern daß die Konstruktion des Grundbegriffs des ontologischen Gottesbeweises zugleich die Negation dieses Begriffs in sich einschließt. Das ist die Pointe, auf die er diese Widerlegung gebracht hat, daß die Konstitution zugleich die Destruktion des Begriffs des unbedingt notwendigen Wesens sei. Das Ende der rationalen Theologie aber wird nicht und kann nicht, wenn beachtet wird die Gemeinsamkeit der rationalen mit der geoffenbarten Theologie, auf die erstere beschränkt bleiben. In den Untergang als Wissenschaft wird mit der rationalen Theologie unweigerlich auch mithineinbezogen die geoffenbarte Theologie, die geoffenbarte, übernatürliche Gotteserkenntnis. Wenn die Ausweisung der Theologie aus dem Reich der Wissenschaft, des Wissens, des objektiven Begriffs und der Erkenntnis erfolgt, so ist dies nicht eine Ausweisung der rationalen, der metaphysischen Theologie allein, sondern es ist die Ausweisung der Theologie schlechthin, also auch derjenigen, die sich auf Offenbarung gründet, ohne den Anspruch auf allgemeine Erkenntnis deswegen preiszugeben. Mit Kant geschieht die Absage der Philosophie an die Theologie als eine Wissenschaft, was bei Kant freilich nicht bedeutet, daß damit der Gottesgedanke aus der Vernunft exkommuniziert wird und zu einer irrationalen oder sinnlosen Vorstellung degradiert wird. So gewiß der Gottesgedanke kein Heimatrecht mehr im Raum des objektiven Wissens und der Erkenntnis hat, so gewiß hat er ein bleibendes Recht innerhalb des Reiches der Vernunft und in der Philosophie. Denn die Ausweisung aus der theoretischen Vernunft bedeutet nicht, daß der Begriff Gott für die Vernunft jeglichen Sinnes bar geworden wäre, sondern bedeutet lediglich die Zuweisung derjenigen Domäne, wo der Gottesgedanke sein bleibendes Recht, nach Kant, behalten soll und behalten muß. So wenig die Gottesidee als eine Idee der theoretischen Vernunft realisierbar ist, so gewiß bleibt die Gottesidee ein unverzichtbares Element der praktischen Vernunft. Die Gottesidee ist zwar nicht spekulativ erweislich, aber sie hat eine unverzichtbare Bedeutung und Funktion in dem Raum, wo die Vernunft nicht nur betrachtend der Wahrheit nahe zu kommen versucht, sondern wo die Vernunft Vernunft in die Wirklichkeit tätig zu bringen versucht. Wo die Vernunft tätig, praktisch wird, dort hat die Gottesidee nach Kant ihr unverlierbares, ihr unverzichtbares Recht. Hier ist ein Umbruch geschehen, nicht einfach die Entscheidung also im Streit zwischen Orthodoxie und Metaphysik zugunsten dieser oder jener Partei, sondern hier ist dieser Streit, *als als* auf falscher Ebene geführt, zurückgewiesen worden. Dieser Streit ist nicht zu führen auf der Ebene der Spekulation, sondern dieser Unterschied, vielleicht Gegensatz, hat seinen Ort im Raum der praktischen Vernunft, im Raum der Moralität, wo es der Vernunft darum geht, nicht nur zufällige Zwecke durch angemessene Mittel zu realisieren, sondern wo die Vernunft es sich zutraut auf dem unbedingten Zweck ihrer eigenen Tätigkeit festzuhalten und in der Wirklichkeit der Natur auch durchzusetzen, selbst wenn darüber die natürliche Existenz Schaden nehmen sollte, denn, so die Vorstellung dieser Moralität, immer noch besser, das natürliche Sein nimmt Schaden, denn die moralische Person verliere ihre Identität. Und wo es um die Identität der moralischen Person geht, ist die Idee Gottes schlechterdings unverzichtbar. So die Auffassung jedenfalls von Kant. Aber dieser Prozeß ist damit noch nicht abgeschlossen und wir werden den Prozeß der Auflösung der orthodoxen Gottesidee noch ein Stück weiter verfolgen müssen. Bei Kant ist immerhin noch in seiner Moral, und das werden wir kurz noch uns zu vergegenwärtigen haben, ist immerhin dies festgehalten, daß die Idee Gottes nicht einfach identisch ist mit der moralischen Ordnung oder der Ordnung, die aus dem moralischen Gesetz in dieser Welt denkbar und realisierbar ist, sondern als davon unterschieden ist Gott nach der Vorstellung von Kant zu denken. Ein selbstständiges Wesen gegenüber der idealen Welt der Moral und der realen Welt der Natur. Wir werden sehen, wie im Fortgang der Entwicklung dieses Gedankens auch das Denken an Gott als ein

solches der Welt gegenüber ⁸ Selbstständiges Wesen zu einer Entbehrlichkeit wird und damit noch einmal eine Verschiebung eintritt, auch für diejenige Theologie, die sich auf Offenbarung zu stützen glaubt und in der Tradition des christlichen Glaubens sich zu halten meint. Der Auflösungsprozeß ist mit Kant nicht zu Ende, er ist durch ihn allererst deutlich bezeichnet und geht seiner Abschließung allererst entgegen, und es wird für uns das zu bedenken sein, wie es gekommen ist, daß die Theologie so lange und so unbekümmert streckenweise diesem Prozeß sich ananschließen zu können glaubte, unter welchen Voraussetzungen sie das tat, und ob sie für uns auch noch die überzeugende Kraft haben kann, daß es unter Umständen auch anders sein kann, nicht mehr wie im herkömmlichen Sinn Theologie zu treiben und mit Aussagen als Grundsätzen der Theologie zu rechnen.