

Meine Damen und Herren, wir hatten zuletzt die Betrachtung angestellt über die Trinitätslehre in ihrer Entwicklung in der westlichen Theologie bis zur Reformationszeit der Stellungnahme und Einstellung der reformatorischen Theologie zu diesem überkommenen Lehrstück der Kirche. Und wir sagten, daß in der Reformationszeit keine eigenen Initiativen entwickelt wurden zur Fortbildung dieser Lehre, daß vielmehr zunächst einmal dieses Thema ruht. Und die Vorherrschaft des soteriologischen Themas tatsächlich es auch bewirkt hat, daß ^{die Calvin} jedenfalls auch bis zum Angriff an die trinitarische Bewegung gegen die theologische Tradition diese reformatorische Besinnung gleichsam geruht hat, daß aber, als die sozianischen Angriffe und die spiritualistischen Angriffe gegen die Trinitätslehre erfolgten, namens eines strengen Monotheismus und im Namen der reinen Menschlichkeit Jesu, als diese Angriffe begonnen haben, sind alle maßgeblichen Männer und Vertreter der reformatorischen Kirchen und ihrer Theologie zum Widerstand und Gegenangriff angetreten und haben im Wesentlichen die westliche, die lateinische Tradition so pünktlich wie irgend möglich erneuert und ihre Aufnahme in die Lehrschriften der evangelischen Kirche bewirkt. Damit ist eingeleitet worden eine Entwicklung, die ihre polarisierende Gestalt vor allem im Zeitalter der Aufklärung an den Tag gebracht hat. Auf der einen Seite, eine streng an die Bekenntnisschriften des sechzehnten Jahrhunderts angelehnte Theologie, die sich nur zögernd der neuen geistigen Bewegung öffnete und auf der andern Seite eine sehr stark die Einflüsse der Aufklärungsphilosophie in sich aufnehmende Theologie, die gegen die dogmatische Tradition vor allem das biblische Fundament herausstellt und darauf insistierte, der aufgebrochenen, dem evident gewordenen Unterschied zwischen der kirchlichen Dogmatik und der biblischen Botschaft, diesen Unterschied wahrzunehmen und zwar in dem Sinne wahrzunehmen, daß von der biblischen Aussage und von dem biblischen Gehalt her eine Korrektur, Modifikation, ein Abbau an der dogmatischen Gestalt der Kirchenlehre vorgenommen werden sollte und mußte. Und einer der wesentlichen Punkte, die der Kritik anheimfielen, war zweifellos das Dogma von der Trinität, sofern gerade die entscheidenden Begriffe innerhalb dieses Lehrstücks in keiner Weise sich auf eine biblische Herkunft berufen und zurückziehen konnten, sowohl die Kategorien der Trinitas selber als auch der Substanz der Person, alles sind Begriffe sowohl in der Aufklärungstheologie in der Anbindung und in der sozianischen Kritik und der anemianischen dogmatisiert. Diese Kategorien sind insgesamt hergenommen aus einer Überlieferung und aus einem Denkraum, der keineswegs sich auf seine biblische Dignität berufen kann, der vielmehr bis ins innerste Mark ist. Diese spekulativen, metaphysischen Kategorien gilt es, um der reinen, einfachen schlichten Lehre des Evangeliums willen aus dem Lehrbestand der Kirche zu eliminieren und ihn durch die genuin evangelische Redeweise zu ersetzen. Im Prozeß dieser biblischen Kritik an der dogmatischen Tradition, an, hier in diesem speziellen Punkt, an dem Dogma der Dreieinigkeit Gottes, im Verfolg dieser Kritik trat, so könnte man sagen, nachdem in der vorausgegangenen Epoche eine Zeit gewissermaßen der Beruhigung in dem Trinitätsdogma erreicht worden war, ein neuer Widerspruch und Gegensatz im Lehrstück de Deo uno ex trio an den Tag. Wir hatten gesehen, daß im fünften Jahrhundert die kirchliche Orthodoxy in der Gotteslehre sich ausbildete in Ausscheidung und Abdrängung vom Modalismus auf der einen Seite und Subordinationismus auf der anderen Seite und daß nach der Bereinigung der Positionen eine unterschiedliche Entwicklung in der Ost- und im Raum der Westkirche stattgefunden hat.

Der Versuch, das auf die Form zu bringen, daß im Bereich der Ostkirche ein relativer Primat der personalen Differenz herrschte, während in der Westkirche, wofür dann charakteristisch und symptomatisch ist das Athanasianum als eine genuine Formulierung ostkirchlicher lateinischer Theologie und Gotteslehre, daß in der Westkirche das Element der essentiellen Identität den Primat gegenüber der personalen Unterscheidung in Gott davongetragen hat. Diese Differenz hat für den Westen jedenfalls das Problem aufgeworfen, das dann in der Folgezeit für die Ausbildung der Lehre leitend und maßgebend geworden ist, das Problem nämlich, von welcher Art eigentlich diese essentielle, diese wesenhafte Identität und Einheit Gottes sei. Die Frage, die in der Westkirche und in der westlichen Theologie unvermeidlich geworden ist, die Frage, nachdem, worin eigentlich das Identische, das einheitliche Wesen Gottes selber bestehe, worin es zu suchen sei. Und im Verfolg und in Ausbildung dieser Lehre ist eine entscheidende Antwort gefallen, die dann auch in der Zeit von Augustin bis in die Reformationszeit ihre Formulierung und Ausbildung erfahren hat, die uns dazu in zunehmender Deutlichkeit und zunehmender Klarheit die Entscheidung, die man vielleicht in den Satz formulieren könnte, die essentielle Einheit und Selbigkeit Gottes besteht darin, daß Gott absolut Selbstbewußtsein ist, absoluter Geist. Wenn Geist Übersetzung dessen ist, was noch Augustin, was aber auch Thomas mit dem Ausdruck mens umschrieben hat. Das Wesen Gottes besteht darin, mens absoluta, absoluter Geist zu sein, wobei mens als durchaus wesenhaft definiert ist durch das Element des Selbstbewußtseins. In dieser Grundentscheidung und ihrer allmählichen, fortzeugenden Lehrausbildung ist allerdings bereits eine Synthese vollzogen worden von Elementen, die in ihrer beginnenden Zeuzeit sich zunehmend in ihrer Widersprüchlichkeit und Gegensätzlichkeit an den Tag gebracht haben, denn die Auskunft, daß das einheitliche Wesen Gottes darin bestehe, absolutes Selbstbewußtsein zu sein, darin sind miteinander vereinigt die Idee des absoluten Seins einerseits und die Idee des Selbstbewußtseins andererseits, ohne daß, als diese Synthesis gefunden wurde, man sich schon klar über die Möglichkeit einer solchen Verbindung gewesen wäre. Es ist der Geschichte der Gotteslehre in der Neuzeit überlassen geblieben, dieses Problem der Verträglichkeit, der Idee des Absoluten mit der des Selbstbewußtseins als Problem sichtbar und deutlich zu machen. In dem Maß, in dem dieses Problem, diese Frage der essentiellen Identität in diesem Sinne entschieden wird, daß also die Auskunft erteilt wird, die una essentia dei besteht darin, absolutes Selbstbewußtsein zu sein, in dem Maß ist die andere Seite, die Komponente der orthodoxen Trinitätslehre, nämlich die Lehre über drei Hypostasen, über die drei Personen der westlichen Theologie zunehmend in die Richtung einer rein ökonomischen Interpretation abgelenkt worden, so daß man dazu sagen kann, für den Westen ist ebenso charakteristisch wie die Konzentration auf das Problem der identischen Substanz, des identischen Wesens, die andere, nämlich die Verwandlung der Personenlehre in die Lehre von der göttlichen Ökonomie, das heißt, dem göttlichen dreifachen Verhältnis gegenüber der Welt im Sinne der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung. Die Vorstellung aber, die im Zentrum, im systematischen und dogmatischen Zentrum gestanden hat, diese Vorstellung, wonach das identische Wesen Gottes als in diesem selbstbewußten Absoluten oder in dem absoluten Selbstbewußtsein zu suchen sei, diese Vorstellung enthält insofern den Keim zu einem neuen, man könnte sagen, zu einem nachbyzantinischen Gegensatz in der Gotteslehre, sofern nämlich die beiden Bestimmungen in ihrer Eigenständigkeit aufgeworfen und thematisiert werden. Dieses eine Moment, das darin sich artikuliert, daß absolutes Selbstbewußtsein, sofern es Selbstbewußtsein ist, insofern gegen die Bestimmung des Absoluten sich sperrt, auf alles Selbstbewußtsein notwendigerweise verbunden ist mit dem Bewußtsein des andern, welches nicht das Selbst ist.

amb-

nach-
wizivisch

Es gibt kein Selbstbewußtsein, das nicht auch das Bewußtsein des andern, des fremden wäre, gegen das sich das Selbstbewußtsein begrenzt. Mit der Idee des Absoluten aber verträgt sich kein, dieses Moment der Abgrenzung, der Selbstbestätigung, der Selbstkonzentration gegen anderes, denn in dieser abgrenzenden Bewegung des Selbstbewußtseins definiert es sich gewissermaßen selbst als ein Endliches, das zu seiner eigenen Bestimmtheit notwendig angewiesen ist auf das andere, von dem sich Selbstbewußtsein unterscheidet. Wenn Selbstbewußtsein sich nicht aus sich selbst durch sich selbst bestimmt, sondern wenn Selbstbewußtsein sich durch den Bezug auf anderes und von anderen hergestellt hat, dann ergibt sich die Frage, ob und inwieweit also Selbstbewußtsein denkbar ist als ein solches, das zugleich den ontologischen Wert des absoluten Seins für sich in Anspruch nehmen kann. Was sich nun in der Entwicklung dieser Differenz, dieses Problems, anbahnt, ist ein gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts jedenfalls bereits deutlich gewordener doktrinaler Gegensatz, bei dem zu beachten ist, daß in der westlichen Gesellschaft, in der politischen und in der kirchlichen durchaus eine verbundene Entwicklung sich vollzogen hat zwischen der philosophischen Lehre einerseits und der theologischen andererseits, daß die Themen der Theologie auch die Themen der Philosophie waren und umgekehrt. Und das hatte zur Konsequenz, daß in der Gotteslehre stets eine innige Kommunikation bestanden hat zwischen philosophischer Spekulation und theologischem Nachdenken. Bezogen auf das Problem, was sich stellt in dieser eigentümlichen Synthetisierung von Absolutem und Selbstbewußtsein, mit Bezug darauf ergibt sich eine Polarisierung, die jedenfalls zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts evident geworden ist, nämlich auf der einen Seite ein philosophisch-theologischer Personalismus, in dessen Zentrum die Idee stand, daß Gott seinem Wesen nach Persönlichkeit, Subjektivität, Selbstbewußtsein hat und als Selbstbewußtsein denkend und wollend tätig ist. Diese Vorstellung von Gott und seinem Wesen in der Personalität gelegen, ist die herrschende Auffassung sowohl in der altprotestantischen Orthodoxie, wo wo man konsequent und folgerichtig eröffnet die Lehre von Gott mit der Darlegung der Lehre von der wahrhaftigen Essentialität Gottes, dieses Wesen Gottes setzt vorzüglich in das, was spiritus genannt wird, eine geistige, eine substantia spiritualis und diese Spiritualität wird auch in der Orthodoxie durchaus in den Kategorien interpretiert und ausgelegt, die konstitutiv sind für den Begriff des Selbstbewußtseins. Und diese personalistische Gottesauffassung, Gottesvorstellung wird von der Orthodoxie bruchlos nachgrade weitergereicht in die Zeit der Aufklärung, wobei die Spezifizierung in diesem Fortschritt lediglich darin zu suchen ist, daß in der Zeit der Aufklärung die Personalität Gottes wesentlich verstanden wird mit Bezug auf dasjenige, was man als das moralische Sein umschrieben hat, wobei diese Moralität im Grunde nur die Präzisierung dessen ist, was man unter Selbstbewußtsein zu verstehen hat, wenn anders nämlich Selbstbewußtsein das Moment des Sich-Selbstdefinierens durchaus bei sich haben soll. Moralität meint nichts anderes als dasjenige Wesen, das in der Lage ist, sich selbst in seiner Wertigkeit und in seiner Qualität, in seiner Materialität zu bestimmen. Selbstbestimmung; ~~ist-ese~~ ist das eigentliche Proprium der moralischen Welt und des moralischen Wesens im Unterschied zum natürlichen Sein, wo die äußere Kausalität die Fremdbestimmung das sogenannte Prinzip ist. Und indem die Aufklärung gewissermaßen die Gottesidee zu reinigen bemüht war von allen bloß naturalistischen Vorstellungen, hat sie den Gedanken der Gottheit als eines Selbstbewußtseins, als einer Person im eigentlichsten Sinne nur die vollendende Zuspitzung und Zuschärfung gegeben.

Im Gegenzug gegen diese herrschende Hauptströmung innerhalb der europäischen Gotteslehre, im Gegenzug dazu ist zunächst wie eine sonderbare und nicht recht in ihrer Herkunft erklärliche Gestalt die Philosophie des Spinoza aufgetreten, mit ihrer These von der Einheitlichkeit der Substanz, die in ihrer Bestimmtheit noch vor Sinnlichkeit und Vernünftigkeit liegt. Die una substantia der spinozistischen Philosophie ist eine Substanz, die in ihrer Eigentümlichkeit vor der Unterscheidung von Denken und Sein noch begriffen werden muß. Denken und Sein sind lediglich Bestimmungen, Modifikationen, die einer Einschränkung an Teilerscheinungen dieser einen Substanz wahrgenommen werden können, die aber nicht für diese Substanz selber in Anspruch genommen werden können. Gegenüber dem traditionellen und verbreiteten philosophischen Personalismus wird von Spinoza eine Art von philosophischem Substantialismus entwickelt. Nicht die Kategorie der Person steht im Zentrum des Gottesverständnisses, sondern die Kategorie der Substanz, für die wesentlich ist die Bestimmung, daß nämlich Substanz in sich selber sei, in sich selber bestehe, weshalb Spinoza auch die Kategorie der Ursache hier in Anschlag bringen kann, also die Kategorie der causa sui: dasjenige, was in sich selbst hin zu seiner Existenz keines ändern war, und deshalb auch aus sich selbst begriffen werden kann, zu seinem Verständnis nicht auf einen Gattungsbegriff anderer Art angewiesen ist. Diese Kategorie also soll das Primäre in der Bestimmung dessen sein, was das Wesen Gottes ausmacht. Dieser Widerspruch und Gegensatz zwischen dem traditionellen, dem herkömmlichen, dem allgemein vertrauten Personalismus und dieser Sonderbewegung, dieser Sonderbildung des spinozistischen Subordinationismus, dieser Widerspruch blieb fast ein Jahrhundert verborgen, ein Jahrhundert, wo man von Spinoza nicht anders sprach, als wie man von einem toten Hund sprach. Man nahm von ihm kein Stück Brot, sondern er war mit dieser seiner substantiellen Gotteslehre abgetan als der Ketzler, der nicht nur Gott in bloße Natur verwandelt hat, sondern der obendrein auch noch mit seinem Insistieren auf der schlechthinnigen Notwendigkeit in der Verbindung aller Erscheinungen dieser Welt einen Determinismus lehrt, der am Ende unvermeidlich auf eine Leugnung auch des freien Willens hinausläuft, so deterministisch fatalistisch endet. In dem Maße, in dem hier Spinoza den Substantialismus entwickelt, propagiert er auch auf dem Gebiet des menschlichen Lebens einen Fatalismus, der dem Menschen jegliche Verantwortlichkeit für sein Tun nimmt. Das Bewußtsein, so kann gesagt werden, begleitet immer nur die Abläufe, die stattfinden. Deshalb kann man gar nicht mehr davon reden, daß Menschen in der Lage seien, eine Absicht zu hegen und sie praktisch zu verfolgen, sondern es sind Prozesse rein materieller Natur in Gang, und das menschliche Denken begleitet diese laufenden Prozesse, die aus materialen Ursachen und Gründen hervorgegangen sind. Dieser Widerspruch aber zwischen den beiden Systemen wurde in Deutschland offenbar, in dem Augenblick als Lessing in seinem letzten Lebensjahr sich in diesem Spinozismus gegenüber Friedrich Heinrich Jakobi geäußert hat. Im Jahre 1780 hat dieser in Düsseldorf lebende Philosoph und Erbauungsschriftsteller, Erweckungsschriftsteller Friedrich Heinrich Jakobi, der das Leben eines Privatgelehrten führte, in Pegelfurt bei Düsseldorf hatte er sein Hauptquartier und er nahm von dort aus Erkundungsfahrten in philosophischer Landschaft Europas nach Jedenfalls, er hat nach seinem Besuch bei Lessing in Wolfenbüttel avisiert. Und im Sommer 1780 hat er dann den alternden Lessing aufgesucht und es entspannen sich einige interessante Gespräche über ein Goethegedicht, über den "Prometheus" von Goethe. Und in diesem Zusammenhang damit hat nun Lessing sich ausdrücklich losgesagt von dem orthodoxen, überkommenen Gottesbegriff und Gottesvorstellung. Die Vorstellung der

Orthodoxie verfang nicht mehr, erklärte er, und befriedigte ihn nicht, sondern hem haipan. Eines und das All, das sei die Lösung, das sei die Formel, die für ihn allein noch in Betracht komme. Und daraufhin gefragt, ob er sich damit ausdrücklich in Übereinstimmung erkläre, der ketzerischen Philosophie des Spinoza, hat Lessing ausdrücklich bemerkt, wenn er sich schon in seiner philosophisch-theologischen Grundeinstellung auf einen Menschen als Gewährsmann berufe, dann sollte es und könnte es kein anderer als Spinoza sein. Jakobi hat dann diese Gespräche, dieses Einverständnis und diese Übereinstimmung, die von ihm ausdrücklich bekundet worden ist, er hat dann die Gespräche veröffentlicht im Jahre 1785 über die Lehre des Spinoza, in Gesprächen dargestellt, und hat diese Schrift Moses Mendelssohn in Berlin zugeschickt. Moses Mendelssohn gehörte zu dem Kreis der aufklärerischen Philosophen, mit denen Lessing während seiner Zeit vor Wolffenbüttel noch intensiv den Kontakt hatte, obwohl man schon immer die Frage zu Recht hätte stellen können, ob tatsächlich das gute Einverständnis der Person in der Hinsicht auf ein sachliches Einverständnis gewesen ist. Jedenfalls lobte der Berliner Kreis um Moses Mendelssohn, dem Bruder von Lessing, und außerdem ein Philosoph Erhard. Dieser Kreis, auch Nikolai, der Herausgeber der Deutschen Bibliothek. Man lebte dort in der Auffassung, sich in dem Punkt des Gottesbegriffs mit Lessing durchaus einig zu sein, einig im Widerspruch gegen das dogmatische System und in der Behauptung der einfachen, nichten Personalität Gottes, auch eines vom Sein der Welt unterschiedenen absoluten Wesens. Die Unterschiedenheit gegenüber der Welt und die Personalität war das Verbindende in der Gottesidee, so meinte man, zwischen diesem Kreis moralisierender Aufklärer und dem Denken Lessings. Mendelssohn war deshalb auf das höchste bestürzt über diese letztere Auskunft, die er von Jakobi erfahren hat und es entspann sich der berühmte Pantheismusstreit in den Jahren 1785ff. zwischen Moses Mendelssohn auf der einen Seite, der für einen personalen Theismus als die Grundauffassung Lessings votierte und Friedrich Heinrich Jakobi, der bei Lessing den Spinozismus, den spinozistischen Pantheismus als die letzte Position glaubte entdeckt zu haben. In diesem Streit, in diesem sogenannten Pantheismusstreit, sind dann auch noch hineingezogen worden Herder und Goethe. Herder von 1787: Gott, einige Gespräche, dazu ausdrücklich Stellung genommen und das ist das interessante und wesentliche, es ist die deutsche Bildungswelt des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts bereit, Spinoza als dem philosophischen Führer in der des rechten Verständnisses von Wirklichkeit und Göttlichkeit anzuerkennen. Ausdrücklich auch Herder zu der ursprünglichen Richtigkeit dessen, was Spinoza in seiner Idee, in seinem Begriff der absoluten Substanz entwickelt habe und karikiert und verspottet Jakobi als den Horn extra mundana, als Personalisten, der noch immer diesem Wahn nachhinge, Gott in einem Jenseits dieser Welt zu verpflanzen, ohne annehmen zu können, welche Nötigung und Begründung dafür eigentlich vorliege und einzufügen sei. Es wird, so meint auch Herder, von Jakobi in diesem Punkt nichts anderes als von Mendelssohn, wiewohl Jakobi sich auch von ihm glaubt, theoretisch unterscheiden zu müssen. Es wird von beiden mißachtet und verkannt, daß die Nach-Außen-Stellung Gottes, also das seine Versetzung in ein Sein jenseits der Welt, gleichbedeutend ist mit einer Verendlichkeit, denn diese Welt kann nicht anders gedacht werden, wenn als Grenzen und als Schranken gegenüber, wenn wir mit einer qualitativen Differenz zwischen dem Sein der Welt und dem Sein Gottes berechtigt wird, wie das auf der Seite und auf der Stufe des theologischen Personalismus gemeint wird und behauptet wird.

und diese dinggrenzung, Verendlichung des göttlichen Seins ist für Lessing wie für Herder eine Niederträchtigkeit und eine Unmöglichkeit. Und diese Unerträglichkeit und Unmöglichkeit bleibt auch erhalten, nachdem die Spekulation die Ebene und die Position des Substantialismus verlassen hat und hinübergeschritten ist auf die Ebene, die von Fichte bezogen worden ist, wo der Naturalismus eines Spinoza abgelöst wurde durch einen Moralismus, der mit dem Pantheismus des alten Systems aber dieses noch gemeinsam hat, daß auch Konzeption in der spekulativen Konzeption eines Fichte auf die Vorstellung eines in der Weltordnung unterschiedenen göttlichen Wesens konsequent als nicht notwendig und deshalb als unmöglich verzichtet worden ist. Darum sind Fichte und Spinoza, so radikal der Widerspruch zwischen Natur und Moral auch sein mag, einig, daß beide an einem extra mundanen Gott, außer- und überweltlichen Sein Gottes keinerlei Gedanken mehr wenden könnten. Diese Vorstellung ist für sie eine abgetane und erledigte. Und diese Überwindung hat die Folge, daß nun, wenn von Gott etwas auszusagen ist, diese Aussage von vornherein nur gemacht und getroffen werden kann innerhalb einer Idee des Absoluten, die jenseits der Unterscheidung von Welt und Gott, von Subjekt und Objekt liegt. Bis vor dem berühmten Atheismusstreit gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts 1788/99 und Fichte in Jena verwickelt wurde, bis zum Atheismusstreit war der herrschend gewordene Gegensatz in der europäischen Gotteslehre der zwischen Naturalismus und Theismus. Das wäre die Formel, auf die Jakobi den herrschenden philosophischen Gegensatz der Neuzeit gebracht hat. Es ist dies der nachmyzenische Widerspruch und Gegensatz innerhalb der Entwicklung der Gotteslehre innerhalb der westlichen Welt. Diese Fassung des Gegensatzes zwischen Naturalismus und Theismus, man könnte auch sagen, zwischen Naturalismus und Personalismus, dieser Gegensatz hat seine moralische, seine historisierende Wendung erfahren durch das Auftreten des subjektiven Idealismus eines Fichte, wo aus dem Gedanken der Naturordnung der Gedanke der sittlichen Weltordnung wurde, in der die Menschen die Realisierung ihres innersten Wesens zu leisten haben. Hier ist also gewissermaßen der Moralismus an die Stelle des Naturalismus getreten, freilich die Freiheit an die Stelle des Reiches der Notwendigkeit, der Liberalismus an die Stelle des Fatalismus. Aber diese Substitution hat keineswegs zur Folge gehabt eine Reprise des personalistischen Gottesgedankens, sondern auch diese von Fichte bezogene Position bleibt mit Spinoza in dem Punkt einig, daß, wenn Atheismus sein soll die Negation eines außerweltlichen Seins, daß dann der naturalistische Atheismus eines Spinoza seine Abspiegelung erfährt durch soetwas wie einen ethischen Atheismus bei Fichte. Auch er hat ja bekanntlich in den Schriften des philosophischen Journals von 1799 mit Nachdruck die These vertreten, daß es schlechterdings absurd sei, auf Gott die Kategorie der Persönlichkeit anzuwenden, denn, wo immer dies geschehe, es nur in der herrschenden Gedankenmöglichkeit geschehen, die übersieht und verkennt, daß mit dem Begriff der Persönlichkeit, der gewissermaßen eine solche Betrachtung der Menschen nur gewonnen werden kann, immer auch das Element der Endlichkeit verbunden ist, aber daß von Gott gerade dies die Prädikation zu sein habe, daß sein Sein ein unendliches ist, ein absolutes sei und deshalb mit keinerlei Endlichkeit, also auch in der Endlichkeit des Personseins behaftet werden dürfe und behaftet werden kann. Diese Position Fichtes ist gewissermaßen noch in dem genannten Gegensatz gegenüber einem personalistischen Theismus. Es bleibt hier noch der Widerspruch und der Gegensatz erhalten. Noch ist hier das idealistische Denken bei Fichte nicht kräftig genug, über diesen Widerspruch hinaus fortschreitend eine neue Position zu beziehen.

in den

nicht
wünsch

6

!

f

↑

Es ist der Fortschritt, oder mit der Neuaufnahme des Themas der Naturphilosophie von Schelling und dann auch von Hegel vollzogen wird. Und auf dieser neuen Ebene, die in der Intention auf den absoluten Idealismus anvisiert wird, mit dieser Ebene ist der Versuch unternommen worden und wird der Versuch unternommen, miteinander ins Benehmen zu setzen die Kategorie des Selbstbewußtseins und die Kategorie des Absoluten Seins. Gegenüber der Behauptung, daß beide unverträglich seien, wird von diesem absoluten Idealismus nun die These aufgestellt, daß diese beiden Bestimmungen zwar in ihrer ersten und in ihrer unmittelbaren Gestalt unverträglich seien, daß gerade die Aufgabe des Denkens darin bestehen müsse, die Einheit von Selbstbewußtsein, Personalität und Absolutheit zu denken und zu reflektieren. Es muß miteinander in Eins gesetzt werden können, wenn nicht die Wahrheit dahinfallen soll, das Verhältnis von Subjekt und Objekt und das Verhältnis des Endlichen und des Unendlichen andererseits. Und der absolute Idealismus ist der Auffassung, und das hat Schelling von Anfang an, als er seine Philosophie im Gegenzug gegen Fichte zu bilden begann, hervorgehoben, der absolute Idealismus zielt genau auf die Explikation des Verständnisses alles Endlichen aus einem bestimmten Begriff des Unendlichen, wobei dieser Begriff des Unendlichen zu denken ist als die unter der Herrschaft des Subjekts stehende Einheit von Subjekt und Objekt. Man könnte sagen, dieser absolute Idealismus gründet sich auf die beiden Sätze, daß alles Endliche im Unendlichen oder im Absoluten allein seinen Bestand haben und daß zweitens dieses Absolute nichts anderes sein könne als das absolute Subjekt, sofern es das Objekt impliziert, gründet und setzt. Und genau indem Schelling mit diesen beiden Grundsätzen seines absoluten Idealismus ernst macht, rezipiert er auch das Dogma der Trinität als die klassische Umschreibung dieses Geheimnisses der Einheit des Absoluten und des Endlichen, wie es im religiösen Bewußtsein des Christentums seinen ersten deutlichen, auf den Begriff beziehenden Ausdruck gefunden habe. In seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, die er 1802 in Jena geschrieben hat und 1803 veröffentlicht hat, darin hat er in der achten Vorlesung ausdrücklich darauf hingewiesen, daß zu den beiden Grunddogmen, die für das Wesen des Christentums konstitutiv seien, neben dem der Inkarnation, der Inkarnationslehre unabdingbar hinzugehöre das Dogma der Trinität. Die Lehre von der Dreieinigkeit ist geradezu die krönende und abschließende dogmatische Formulierung der Wahrheit, der innersten Wahrheit des Christentums. Und er es in diesem Zusammenhang vor allem Lessing nach, daß er den spekulativen Sinn für dieses christliche Dogma der Trinität entwickelt habe, und es ist nun charakteristisch, daß Schelling dabei abhebt auf den Paragraphen 73 oder 74 in der Erziehung des Menschengeschlechts, wo Lessing die Frage aufwirft, ob nicht auch das christliche Dogma von der Dreieinigkeit eines Tages für unsere Vernunft so evident und durchsichtig geworden ist, daß die menschliche Vernunft in diesem überlieferten Dogma seine eigenste Wahrheit zu begreifen in der Lage ist. So wie es schon die Einheit Gottes als eine fremde Lehre hinter sich gelassen hat und als eine solche eine eigenste Ansicht sich erobert hat, so wäre auch daran zu denken, daß mit dem Gedanken der Dreieinigkeit es sich analog verhält und also die Vernunft die innerste Vernünftigkeit des Dogmas versteht und also dieses Dogma nicht als ein fremdes, doktriniertes zu begreifen und nur gehorsam zu akzeptieren braucht. Und das Besondere, die spekulative Bedeutung dieses Dogmas findet Schelling in dieser Schrift Lessings von 1780 bereits darin, daß hier ein Gedanke von Einheit entwickelt werde, der nicht durch Ausschließung definiert ist. In dem Gedanken des dreieinigen Gottes wird eine Identität des göttlichen Wesens ins Auge gefaßt, die nichts anderes von diesem

einen und selben ausschließt, sondern die das andere als das Element seiner selbst in sich einschließt. Das wäre die hohe Bedeutung, spekulative Bedeutung eines rational verstandenen Trinitätsdogmas, daß hier die Idee einer inklusiven Identität konzipiert ist im Gegensatz gegen die nur formal logische der exklusiven Identität, wie sie im Bereich des Endlichen für den Bereich des Endlichen in Geltung steht. Und Schelling rühmt an dieser Konzeption Lessings den enormen Fortschritt und Vorsprung gegenüber den überkommenen theologischen Reflexionen und meint zu Recht, an diesen Stand des Denkens anknüpfen zu können bei der Explikation des absoluten Idealismus. Und bis in die späten Jahre, bis in die letzte Phase seiner Philosophie, bis in die positive Philosophie, wie er sie vorgetragen hat in den Vorlesungen über die Philosophie und die Mythologie und der Offenbarung in Berlin nach 1840, bis in diese Zeit hinein hält Schelling an der Unveräußerlichkeit des Dogmas der Trinität zur Kennzeichnung des Wesens des Christentums fest, ja, er kann sogar sagen, das Dogma der Trinität ist Wahrheit der Wirklichkeit selbst, und das Christentum als historische Erscheinung ist lediglich der historisch kontingente Ausdruck und Niederschlag dieser ursprünglichen, in der Wirklichkeit selbst niedergelegten Wahrheit. Also nicht ein Spezifikum des christlichen Denkens und des christlichen Glaubens, sondern etwas, was viel umgreifender ist, nämlich alle Weltwirklichkeit in sich umfaßt, so daß das Christentum bestenfalls als eine vorzügliche Manifestation, als ein vorzüglicher Ausdruck dieser innersten Wahrheit alles Seins verstanden werden kann, aber auch verstanden werden muß. Und ganz ähnlich wie Schelling in der Hochschätzung dieses Dogmas der Trinität gestanden hat, so hat Hegel, der dieses Dogma der Trinität genau in die Rechtfertigungslinie hineingezogen hat, die sich für ihn aus der philosophischen Grundaufgabe ergibt, eine Grundaufgabe, die zu sehen ist in dem Verständnis der Wahrheit des Absoluten als aus der Substantialität in die Subjektivität übersetzt. So hat er in der Einleitung zur Phänomenologie von 1807 bereits seine wesentliche Aufgabe verstanden, daß nämlich die Wahrheit, das Wahre, das Wahrheitsverständnis aus der Form der Substantialität, in der es etwa von Spinoza gedacht worden ist, übersetzt werden müsse in die Form der Subjektivität und das heißt in die Form der Selbstbestimmung als der Form des Selbstbewußtseins. Und genau auf diesem Weg von der Substantialität zur Subjektivität der Wahrheit des Geistes, auf diesem Weg wird auch für Hegel die Lehre von der Dreieinigkeit zu einem unverzichtbaren Wahrheitsbestandteil der christlichen Überlieferung nicht nur, sondern auch seines dialektischen Denkens. Und er kann sich außerordentlich bitter äußern über alle Nichtachtung, die dem Trinitätsdogma auch gerade von Seiten der Theologen angetan wird. Ein Beispiel möchte ich Ihnen wenigstens zitieren: der eben in Berlin lehrende Theologe Tholuck, der mittlerweile nach Halle übergewechselt war, hatte ihm seine Schrift zugeschickt über die spekulative Trinitätslehre des späteren Orient. Hegel hat dann, wie sich das gehört, mit einem Dankesbrief geantwortet und dabei allerlei kritelende Ausstellungen gemacht. Es gibt da gewisse Übergänge, die in den Denkbestimmungen von Tholuck vorgenommen worden sind, von denen man nur sagen kann, sie seien im höchsten Grade unbestimmt und lassen einen rechten Ernst im Verständnis des Mysteriums der Trinität vermissen. Verdient die hohe christliche Erkenntnis von Gott als dem dreieinigen nicht eine ganz andere Ehrfurcht als sie nur so einem äußeren historischen Gang zuzuschreiben. Denn Tholuck hatte eine historische Genese des Trinitätsdogmas zu liefern versucht, eine Art historischer Synthesis dieses Dogmas in der Geschichte, der Geistesgeschichte des späteren Orient. Hegel schreibt an Tholuck: In Ihrer ganzen Schrift habe ich keine Spur eines eigenen Sinns für diese Lehre fühlen

und finden können. Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie eben ganz im Luthertum befestigt. Ich lasse mich nicht über solche Grundlehre mit äußerlich historischer Erklärungsweise abspeisen. Es ist ein höherer Geist darin als nur solcher menschlicher Tradition. Mir ist es ein Greuel, dergleichen auf eine Weise erklärt zu sehen, wie etwa die Abstammung und Verbreitung des Seitenbaus der Kirschen, der Pocken und sofort erklärt wird. Das wirft er also Tholuck vor, er habe die Trinitätslehre erklärt, wie man das Kommen der Pocken nach Europa erklärt. Das aber findet er eine gänzlich unangebrachte Weise. Der Zorn, den er darüber empfand, war durchaus ehrlich und er hat sich zu keinem Zeitpunkt gescheut, für diese Unumgänglichkeit, für die Unverzichtbarkeit dieser Grundlehre des Christentums einzutreten. Das Christentum, wo es auf diese beiden Dogmen, das Dogma der Christologie und das Dogma der Trinität, meint, verzichten zu können, hat bereits sich selbst aufgelöst und dahingegeben. Für Hegel hält nicht anders als für Schelling die mögliche Wahrheit des christlichen Geistes an der festen und bestimmten Affirmation dieser beiden elementaren Dogmen, auf denen alle übrige Kirchenlehre wie auf ihrem Fundament aufruht und ohne die jede Kirchenlehre, auch die Soteriologie, der Reformatinstheologie grundlos und bodenlos dahinfallen muß. Diese Linie des absoluten Idealismus nach Hegel und über ihn hinaus, fortgesetzt worden noch in dem, was man in der Philosophie und Theologiegeschichte bezeichnet als spekulativen Theismus, was für den Idealismus Hegelscher, Schellingscher Provenienz noch nicht konstitutiv war, das ist dann im spekulativen Theismus allerdings konstitutiv geworden, nämlich der radikale Gegensatz gegen einen bereits auf dem Plan befindlichen Materialismus, der sich durchaus als atheistischer Materialismus versteht, ein Materialismus, der durchaus bezogen werden kann in seiner Grundstellung auf jene beiden Relationen, die ich zu..... beim Idealismus genannt habe, nämlich auch die Relation des Endlichen und des Unendlichen und die Relation des Subjektes und des Objektes, den der Primat des Subjektes und des Objektes verkündet hat und die These von der Existenz eines Endlichen im Unendlichen. So hat der Materialismus die Entscheidung in einem gegensätzlichen Sinne getroffen, in dem Sinne nämlich, daß zum einen die These aufgestellt wird, daß das Endliche, das Unendliche sich nur im Endlichen befindet. Es gibt ein Unendliches, welches als subsistierendes Prinzip des endlichen Seins in Betracht kommen könne, sondern im Gegenteil: das Unendliche ist dasjenige, was nirgendwo anders in Betracht kommen kann als im Endlichen. Das Unendliche besteht im Endlichen und das Endliche ist das Wirkliche. Und dieses, was da das Wirkliche ist, dieses absolut Endliche ist dasjenige, was als Objektives den Primat gegenüber dem Subjektiven hat. Wenn der Idealismus die Priorität des Subjekts und die Einwohnung des Endlichen im Unendlichen verkündet hat, so der Materialismus im scharfen Gegenzug dagegen, die These vom Primat des Objektes gegenüber dem Subjekt und die These, daß das Unendliche nicht als eine eigenständige Wesenheit in Betracht kommen kann, sondern ganz und gar ihm einwohnen müßte, nämlich als dessen, als des Endlichen in Unendlichkeit oder als des Endlichen in Endlosigkeit. Und diese Position als eine eigene philosophische aufgestellt, bildet bald den Gegensatz gegen den spekulativen Theismus eines Fichte und eines Weise, die beide, beide Philosophen, ausdrücklich zur Rechtfertigung ihrer Position wiederum das christliche Dogma der Trinität zitierten. Christian Hermann Weise hat in seiner Schrift von 1833 (Die Idee Gottes) ausdrücklich das Bekenntnis zur Trinität abgelegt und die These aufgestellt, daß hier in dieser Philosophie im wortwörtlichen Sinne das eigenwillige Dogma von der Dreieinigkeit Gottes in Ehren gehalten und

und verteidigt und vertreten werde als die Grundlage von philosophischer und wissenschaftlicher Wahrheit überhaupt. Übrigens eine bezeichnende Differenz gegenüber etwa einem Reformator wie Calvin, der keineswegs bereit gewesen ist, einen Eid auf die Trinitätslehre abzulegen. Der Philosoph Weise ist sofort bereit und tut es auch noch unaufgefordert, während im Gegensatz dazu auf der nicht überwundenen und nicht mehr verwundenen Seite des Materialismus mit dem Gedanken der Gottheit auch der Gedanke der Trinität für sich dahinfällt. Auf der Seite des Theismus kann offenbar der Gottesgedanke nur noch in der Rezeption des kirchlichen Trinitätsdogmas vertreten werden, wie umgekehrt auf der Seite des Antipoden der Gottesgedanke samt dem Trinitätsdogma der Kritik anheimfällt, ja, daß in diesem Dogma nichts anderes zum Ausdruck komme als die absolute Gestalt des endlichen Geistes selbst. Das heißt, daß das Selbstbewußtsein, das in der Trinitätslehre initiiert wird, in Wahrheit die Grundbestimmung, die Elementarbestimmung des endlichen Wesens ist, welches das Selbstbewußtsein hat. Und die fundamentale Bedeutung dieser Bestimmtheit, nämlich des Selbstbewußtseins, die fundamentale Bedeutung wird zum Ausdruck gebracht durch die Hypostasierung, die jetzt zuende ist und jetzt eingeholt wird, so daß, was an den Himmel verschleudert wurde, nun wieder den Erdenbürgern injiziert wird, auch dieses, freies, autonomes Selbstbewußtsein zu sein. In diese Dimension ist die Trinitätslehre, die Gotteslehre auseinandergebrochen und was dabei sich für sie ereignet hat, ist im Grunde das Schicksal, das sich bereitete durch den Prozeß ihrer wachsenden Ablösung von dem biblischen Haftpunkt. An den werden wir zurücklenken, und wir werden es nur tun können, indem noch einmal zusammenfassend zu Beginn des nächsten Ausbildungsganges genannt wird dasjenige, was uns wesentlich zu sein scheint an der Lehre von der Trinität und an dem Zusammenhang, in dem diese Lehre ihren genuinen Sinn hat, nachdem die Geschichte des Westens sich als die Geschichte ihrer unvermeidlichen Auflösung erwiesen hat.