

WALTER JAESCHKE

PHILOSOPHISCHE THEOLOGIE UND IHRE KRITIK

I. Zum Begriff der philosophischen Theologie

1. Seit dem Aufkommen der Philosophie ist die abendländische Tradition durchzogen von einer Dualität zwischen philosophischer oder natürlicher Theologie¹ und Offenbarungstheologie, zwischen geoffenbartem und vernunftbegründetem Gottesgedanken. Diese Dualität ist aber nicht ein Spezifikum der europäischen Tradition, und sie ist auch nicht bedingt durch deren beide Ursprünge, die man kurz mit den Namen «Athen» und «Jerusalem» bezeichnet; sie findet sich ja bereits in der Antike. In der Dualität manifestiert sich vielmehr eine stärker oder schwächer hervortretende strukturelle Eigentümlichkeit aller höher entwickelten Weisen des Redens vom Göttlichen, deren Grund in den Bedingungen menschlicher Geistigkeit liegt: in der Dualität solcher Annahmen über das Wahre, die wir den Erzählungen anderer oder eigenen Erlebnissen verdanken mögen, und solcher Annahmen, von denen wir sagen, daß unsere Vernunft sie einsehen könne mit einer Evidenz, die derjenigen vergleichbar ist, mit der wir einsehen, daß die Winkelsumme im Dreieck 180° sei.

«Dualität» bedeutet aber nicht, daß der Gottesgedanke der philosophischen Theologie und der Offenbarungstheologie ohne Berührung nebeneinander stünden. Sie stehen in enger Beziehung, und ihr Wechselspiel nimmt sehr unterschiedliche Formen an. Während in der vorklassischen und klassischen Antike zunächst die höhnische Verwerfung oder zumindest die Tendenz zur Ersetzung der traditionellen Volksreligion dominiert, sind die Stoa und der Neuplatonismus an einem Ausgleich beider Formen von Theologie interessiert. Die Dualität setzt sich auch unter den Bedingungen der Herrschaft der

1. Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. 2 Bde. Darmstadt 1971.

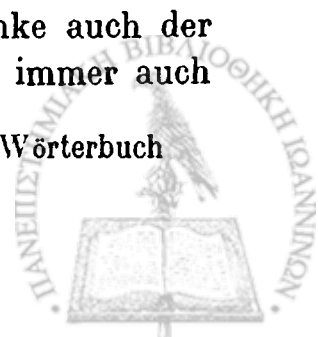


christlichen Religion fort, doch ist sie hier zunächst historisch relativiert: Von der Spätantike bis in die frühe Neuzeit gilt die philosophische Theologie - wie die Philosophie überhaupt - als die Denkform der Antike, während «nostra philosophia» die christliche Religion bezeichnet. Eine von religiösen Vorgaben inhaltlich und methodisch unabhängige Philosophie entwickelt sich erst wieder seit der Renaissance - und auch unter den Bedingungen dieser erneuerten Dualität bedurfte es noch einer langen Entwicklung bis zur Rückwendung der Philosophie auf die Religion, bis zur Ausbildung einer Religionsphilosophie seit dem Ende der Aufklärung¹. Von der Renaissance bis in die späte Aufklärung gewinnt die philosophische Theologie wieder ihre antike Bedeutung, diejenige Form der Philosophie zu sein, in der sich das Denken vollendet. Wie die antike Philosophie, so ist auch die neuzeitliche - bis zum Ende der Aufklärung fast ausnahmslos - in ihrer Spitze philosophische Theologie. Deshalb kann man diese Philosophie nicht verstehen, wenn man ihren philosophisch-theologischen Charakter ignoriert oder als unbedeutend abtut.

Aber auch in der Zeit des Fehlens einer selbständigen philosophischen Theologie zu Gunsten einer allumfassenden christlichen Theologie wirkt das Erbe der philosophischen Theologie weiter innerhalb der Offenbarungstheologie, in den ausgeprägt rationalen Zügen, die für weite Teile der Geschichte dieser Theologie charakteristisch sind, und es wirkt zugleich in der Ausbildung einer philosophischen Theologie innerhalb der Grenzen der geoffenbarten Religion.

Diese Verbindung ist dadurch ermöglicht, daß beide Formen von Theologie keineswegs so unabhängig von einander sind, wie ihr jeweiliger Begründungsanspruch anzunehmen nahelegt. Das lumen naturale, das als Begründungsinstanz für die philosophische oder natürliche Theologie in Anspruch genommen wird, untersteht formal zwar nicht dem Kriterium der Offenbarungstheologie, doch ist es - anders als sein Name besagt - nicht ein Licht einer natürlichen im Sinne einer ungeschichtlichen Vernunft. Die Vernunft ist selber kulturell vermittelt, und in diese Vermittlung geht auch die Ausbildung der Offenbarungstheologie ein. So steht der Gottesgedanke auch der philosophischen Theologie bis zum Ende der Aufklärung immer auch

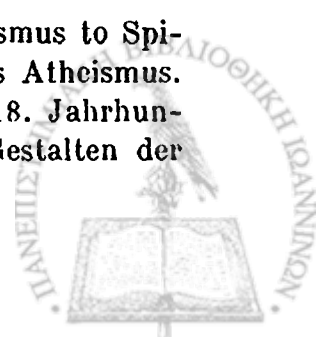
1. W. Jaeschke: Artikel «Religionsphilosophie»: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, 748-763.



unter den Bedingungen der christlichen Religion. Von der philosophischen Theologie der Antike, vom seligen Gott des Aristoteles oder von den Göttern Epikurs, unterscheidet sich der Gott der neuzeitlichen philosophischen Theologie fast im selben Maße wie von den Göttern der antiken Volksreligion. Wohl fordert die Vernunft über die Aussagen des Glaubens hinaus eine Gewißheit, die allein die Einsicht in die Notwendigkeit des von ihr gedachten Begriffs gewährt. Sie sucht den Gottesgedanken mit den Mitteln eines nicht aus der Offenbarung gespeisten Denkens einzuholen und zu überholen: zu derjenigen Klarheit zu bringen, die ihre eigene Klarheit ist. Doch bleibt ihr Streben nach solcher Einsicht zunächst am vorgegebenen personalen Gottesgedanken orientiert. Die philosophische Theologie der Neuzeit steht deshalb - nach den stürmischen Antizipationen der Renaissance, etwa durch Giordano Bruno - zunächst im Horizont der überlieferten christlichen Gotteslehre. Sie versteht sich nicht als Gegenposition zum Gottesgedanken der überlieferten Religion, sondern teils als sein Komplement, teils als sein Purgativ.

So steht etwa die Grundentscheidung für den monistischen Gottesgedanken nirgends zur Diskussion. Auch und gerade unter den Bedingungen des Cartesianischen Substanzdualismus bleibt die Option eines theologischen Dualismus aus der philosophischen Theologie stets ausgeschlossen. Der theologische Monismus bildet vielmehr die Klammer um den ontologischen Dualismus von Denken und Ausdehnung; er ist geradezu die Bedingung, unter der allein der ontologische Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* theoretisch möglich und praktisch lebbar wird - zu erinnern ist an den Okkasionismus oder an Leibniz' prästabilierte Harmonie. Die Option des Dualismus - als einer der Vernunft notwendigen oder zumindest naheliegenden Annahme - wird lediglich versuchsweise an die philosophische Theologie von außen herangetragen - nämlich von einer fälschlich so genannten erneuerten pyrrhonischen Skepsis, genauer: von einem vernunftskzeptischen Fideismus. Sie bildet dort aber nicht eine ernstgemeinte Option, sondern sie dient lediglich dem Interesse, die Vernunft ihrer theologischen Impotenz zu überführen und sie dem Glauben zu unterwerfen¹.

1. Vgl. Richard H. Popkin: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley / Los Angeles 1979; Winfried Schröder: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (=Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie 11), insbesondere 344-362.



Und nicht allein der Monismus bleibt in der philosophischen Theologie der Neuzeit unangefochten; gleiches gilt - mit der einen Ausnahme Spinozas (der deshalb auch als Urbild des philosophischen Ketzers gilt) - für den Theismus. Doch ist diese Abhängigkeit nicht einseitig. Sie gilt auch umgekehrt für das Verhältnis der Offenbarungstheologie zur philosophischen Theologie - zwar in geringerem Maße, aber mit zunehmender Tendenz. Es handelt sich hier auch nicht um eine äußere Abhängigkeit, sondern um eine Angleichung in Folge der Ausbildung verbindlicher Standards einer ungeteilten geistigen Wirklichkeit. Auch die Offenbarungstheologie ist - als *Theologie* - dem ihr immanenten Logos verpflichtet, Sie zeigt an ihr selber eine Tendenz zur Rationalisierung ihres Gehalts - und auf dieser Vermittlung auf beiden Seiten beruht die Kompatibilität des von der Vernunft gebildeten und des christlichen Gottesgedankens.

2. Ich möchte diesen Zusammenhang von Offenbarungstheologie und philosophischer Theologie illustrieren an einem Begriff, den ich für den wirkungsmächtigsten Begriff der philosophischen Theologie halte. Anselm von Canterbury, der große Theologe des 11. Jahrhunderts, hat ihn im Kontext seines berühmten, aber auch berühmten Gottesbeweises formuliert: Gott ist *id quo maius cogitari nequit*¹. Der Volksreligion der Antike liegt dieser Begriff offenkundig fern, doch liegt er ihrer philosophischen Theologie zu Grunde, und ebenso, wenn auch nicht ausgesprochen, der Theologie der biblischen Religionen. Wenn dieser Begriff jedoch von der philosophischen Theologie formuliert wird, pflanzt er dem Gottesgedanken eine interne Dynamik ein, die diesen Begriff aus dem Kontext des Anselmischen Gottesbeweises herauslöst und die weitere Entwicklung der Theologie bestimmt. Wenn der Gottesbegriff erst einmal ausgesprochen ist der Gedanke dessen, *quo maius cogitari nequit*, so steht es dem Denken nicht mehr frei, ihn in anderer Weise zu denken - und dies nicht auf Grund einer Offenbarungswahrheit, sondern allein kraft der Selbstgewißheit der Vernunft, die sich in diesem Begriff ausspricht. Dies schließt zwar nicht logisch aus, den Gottesgedanken insgesamt methodisch einzuklammern oder zu verwerfen - aber wenn man am Begriff Gottes festhält, so kann man nicht mehr zurückkehren zu einer Pluralität von Göttern, die sich gegenseitig bekämpfen oder überlisten, aber auch nicht zu den entstehenden und

1. Anselm von Canterbury: *Proslogion*, Kapitel 2.



vergehenden Göttern des Naturzyklus. Denn es läßt sich sehr schnell geltend machen, daß sich etwas Größeres als diese streitenden Personen oder Naturmächte denken lasse und der Gottesbegriff auf sie deshalb keine Anwendung finden könne.

Doch die interne Dynamik des Anselmischen Gottesbegriffs sprengt nicht allein diese geschichtlich ohnehin überwundenen Konzeptionen; sie unterwirft sich auch den Gottesgedanken der biblischen Religion und sogar den der philosophischen Theologie. Denn dieser Begriff erlaubt es nicht, bei einer Bestimmung stehenzubleiben, die als Bestimmung immer nur eine endliche ist und stets von einer höheren überboten werden kann. Er nötigt dazu, jede mögliche Bestimmung ins Unendliche zu steigern - auch auf die Gefahr hin, daß sich dann unter ihr nichts Bestimmtes mehr denken läßt.

II. Die interne Sprengung der philosophischen Theologie

Diese Dynamik sei an den beiden Themen illustriert, die den Kernbestand der philosophischen Theologie der frühen Neuzeit bilden: an den Lehrstücken von den Prädikaten Gottes und von den Gottesbeweisen, ferner an dem Thema der Theodizee. Dieses letztere gehört - wegen seiner empirischen Bezüge - zwar nicht zum Themenkreis der natürlichen Theologie als der höchsten Form der Metaphysik, doch bildet es ein wirkungsmächtiges und lehrreiches Beispiel sowohl für die Konsequenzen des Anselmischen Satzes wie auch für den Verlust der Überzeugungskraft der philosophischen Theologie.

1. Person und Eigenschaften

Die philosophische Theologie der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts ist stets an der Lösung zweier Aufgaben orientiert: Sie exponiert den Begriff Gottes und weist nach, daß dieser Gedanke nicht ein bloßer Gedanke ist, sondern daß das ihm Entsprechende auch existiert - «et in intellectu et in re», wie bereits Anselm sagt¹. Was zunächst den Gottesbegriff betrifft, so setzt die philosophische Theologie bis in die späte Aufklärung den Gedanken der Persönlichkeit Gottes wie selbstverständlich voraus - mit der einen, deshalb auch berüchtigten Ausnahme Spinozas. Und noch eine weitere Annahme gilt als eine selbstverständliche Wahrheit nicht allein der geof-

1. *Proslogion*, Kapitel 2.



fenbarten, sondern ebenso der natürlichen Theologie: daß dieser persönliche Gott Schöpfer sei. Die Differenzen setzen erst bei der Frage ein, wie die Beziehung dieses Schöpfergottes zur Welt zu denken sei: ob seine Schöpfung ein einmaliger Akt sei, in dem die gesamte Weltordnung ein für alle Mal festgelegt sei, so daß Gott hinfort nicht mehr in die Welt eingriffe, oder ob er beständig nach seinem Wohlgefallen in diese Welt eingreife, um seine Herrschaft und Herrlichkeit in immer neuen Akten zu offenbaren. Die erste Ausformung des Gottesgedankens findet sich dort, wo das «moderne» Interesse an der Zuverlässigkeit des Weltzusammenhangs als der Voraussetzung für seine wissenschaftliche Erkenntnis überwiegt; die zweite, wo das traditionell religiöse Interesse an einer personalen Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf dominiert.

Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes wird aber erst dadurch konkretisiert, daß dieser Persönlichkeit Eigenschaften zugeschrieben werden. Vier aus den religiösen Texten bekannte Bestimmungen kehren in allen philosophisch-theologischen Entwürfen wieder: Gottes Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht. In der philosophischen Theologie aber steht die Annahme dieser traditionellen Prädikate Gottes unter der Bedingung des Anselmischen Satzes. Man kann deshalb Gott diese vier Prädikate nicht schlicht zuschreiben, sondern man muß sie ihm in dem Maße zuschreiben, daß für keine von ihnen ein darüber hinausgehender Grad zu denken sei - also «in gradu absolute summo». Zu dieser Forderung des Denkens tritt noch eine zweite, die nicht aus dem Anselmischen Satz herzuleiten ist, sondern aus der der Vernunft ebenfalls notwendigen Annahme der Einheit der Persönlichkeit: daß diese Eigenschaften widerspruchsfrei mit einander vereinbar seien.

Aber läßt sich eine Person denken, die den höchsten Grad von Güte verbindet mit dem höchsten Grad von Gerechtigkeit, und ebenso den höchsten Grad von Weisheit mit dem höchsten Grad von Macht? Und wie kann man nicht bloß eine Nominaldefinition von Güte «in gradu absolute summo» geben, sondern solche Güte wirklich denken? Gewinnt nicht der Begriff der Güte seine Bestimmtheit erst im Kontrast zu dem der Gerechtigkeit und ähnlich derjenige der Macht durch den der Weisheit? Wenn aber die höchste Güte durch die Absenz von Gerechtigkeit zu denken ist, so kann man nicht einem und demselben Subjekt sowohl Güte als Gerechtigkeit «in gradu absolute summo» zuschreiben. Auch unsere Erfahrung gibt uns hinreichend Anlaß zu der betrüblichen Annahme, daß Güte und Gerechtig-

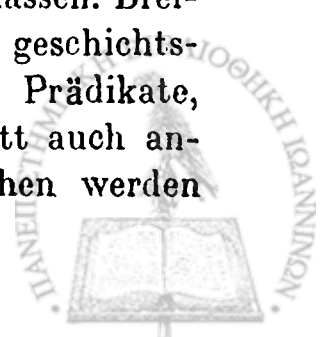


keit ebenso wie Macht und Weisheit häufig mit einander in Konflikt geraten - daß die eine in eben dem Maße schwindet, in dem die andere zunimmt. Nach unserer Erfahrung sind diese Prädikate allein dort vereinbär, wo sie nicht verabsolutiert werden, doch konfliktieren sie um so stärker, je höher sie gesteigert werden. Und was berechtigte zu der Hoffnung, daß sie in ihrer höchsten Steigerung, nach dem Prinzip des «*id quo maius cogitari nequit*», wiederum mit einander vereinbar seien - und nicht vielmehr im schärfsten Widerspruch zu einander ständen? In der Frühzeit des Christentums hat Markion deshalb den guten von dem gerechten Gott geschieden: Die im Gottesgedanken gedachte höchste Intensität der Güte ließ sich für ihn nicht mit dem Prinzip der Gerechtigkeit zusammendenken. Die christliche Theologie hat beide Prädikate wieder dem Einen Gott zugesprochen - doch wenn sie aufs höchste gesteigert werden sollen, so bricht der alte Konflikt erneut auf.

Auf solche Einwände hat die philosophische Theologie mit der Lehre von der Kompossibilität der göttlichen Prädikate geantwortet - mit der Versicherung, daß sie kompatibel seien, und mit der Lehre von ihrer wechselseitigen Temperierung. Aber wenn die genannten Bedenken nur so auszuräumen sind, daß man nun - statt von einer *höchsten* Güte - von einer durch Gerechtigkeit *temperierten* Güte oder von einer durch Weisheit *temperierten* Macht spricht («*bonitas ad iustitiam attemperatam, potentia ad sapientiam attemperatam*»), so ist damit die Unvereinbarkeit dieser Prädikate, wie sie jeweils «*in gradu absolute summo*» gedacht werden, vielmehr verschämt eingestanden - und damit ein Hauptpfeiler der philosophischen Theologie ins Wanken geraten.

2. Theodizee

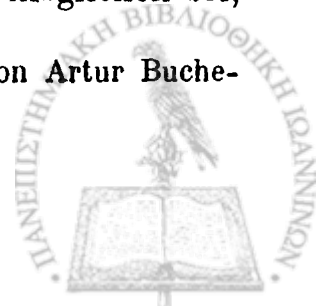
Die Frage nach der Vereinbarkeit der Prädikate des Gottesbegriffs hat wohl deshalb keine nachhaltigen Konsequenzen nach sich gezogen, weil sie beschränkt geblieben ist auf ein internes Problem der philosophischen Theologie - und somit auch auf ein begrenztes Publikum, das lange geneigt war, sich von der Glaubensgewißheit über die selber formulierten Bedenken hinwegtragen zu lassen. Breites Interesse hat hingegen die Theodizee gefunden. Ihre geschichtswirksame Brisanz liegt in der Frage, ob die genannten Prädikate, ganz unabhängig von ihrer logischen Kompossibilität, Gott auch angesichts der von uns erfahrenen Wirklichkeit zugesprochen werden



können - in der Frage, wie die Übel der Welt mit dem Gedanken des vollkommenen göttlichen Wesens zu vereinbaren seien. Das traditionelle, aus der Antike überkommene Instrumentarium der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt umfaßt mehrere Argumente - etwa die Behauptung, das Übel sei um der Harmonie willen unvermeidlich, oder die Entschärfung des Übels als einer bloßen Privation oder die Berufung auf eine «Natur der Sache» oder die Differenzierung zwischen Urheberschaft am Übel und Zulassung des Übels oder schließlich der Rekurs auf den Begriff der Freiheit. Dieses traditionelle Instrumentarium hat Leibniz erweitert durch seinen Satz, daß Gott die beste der möglichen Welten gewählt und geschaffen habe und keine andere als die beste der möglichen Welten geschaffen hätte¹. Dieser Satz ist auf Grund von Anselms Gottesbegriff in der Tat zwingend: Die Vernunft kann Gott nur denken als dasjenige, über das hinaus nichts Vollkommeneres denkbar ist (denn sonst wäre Gott nicht Gott) - und dann muß dieses vollkommenste Wesen auch die beste aller möglichen Welten hervorgebracht haben. Zwingend ist dieser Gedanke freilich allein unter der Voraussetzung der Existenz eines solchen, durch höchste Güte und Gerechtigkeit, Weisheit und Macht charakterisierten persönlichen Gottes. Eben deshalb fällt er jedoch mit der Gültigkeit dieser Voraussetzung.

Der Zusammenhang zwischen dem Gottesgedanken und der Vollkommenheit der Welt behält jedoch auch dann seine Schlüssigkeit, wenn er in der umgekehrten Richtung gelesen wird: Ein gravierender Zweifel an der Richtigkeit der Conclusion, daß diese Welt die beste sei, schlägt dann eben wegen des notwendigen Zusammenhangs beider Gedanken auf die Prämisse zurück, daß sie vom besten Gott geschaffen worden sei; und es gibt ja hinreichend Gelegenheit, von der Verbesserungsfähigkeit und -notwendigkeit dieser Welt überzeugt zu sein. Leibniz' Satz verliert also nicht seine Schlüssigkeit - unter den Bedingungen des neuzeitlichen, rationalen Gottesgedankens ist er ein schlechthin gültiger Satz-, doch seine Beweisintention verkehrt sich: Diejenige Welt, von der man mit guten Gründen überzeugt ist, daß sie nicht die beste aller möglichen sei, kann auch nicht vom allgütigen Gott geschaffen sein. Entscheidend wird dann die Frage, wo die größere Plausibilität liege: in der (schwer abweisbaren) Erfahrung, daß diese Welt nicht die beste aller möglichen sei,

1. Gottfried Wilhelm Leibniz: Die Theodizee. Übersetzung von Artur Buchenau. Hamburg 1968.



oder in der (überkommenen) Annahme, daß sie durch Gott geschaffen sei. Falls das letztere gilt, so ist sie auch die beste; falls das erstere gilt, so kann sie nicht vom besten Gott geschaffen sein.

Das «Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» - von dem Kant spricht¹ - stellt sich, entgegen Kant, nicht allein deshalb ein, weil die Vernunft hier den ihr zugemessenen Bereich überschreitet. Es folgt bereits aus der internen, im Begriff Gottes als des Anselmischen «id quo nihil maius cogitari possit» angelegten inneren Logik des Gottesgedankens. Die Vernunft hat diesen Gedanken so sehr in seine Konsequenzen gesteigert, daß es nicht mehr möglich ist, ihn begrifflich - durch Aufzeigen der Kompossibilität seiner traditionellen Prädikate - oder gar empirisch, angesichts der Verfassung der Welt, mit den Mitteln der Theodizee, einzulösen. Das 18. Jahrhundert hindurch läßt sich eine zunächst schleichende, seit dem Erdbeben von Lissabon 1755 auch eine beschleunigte Erosion dieses zweiten Hauptpfeilers der philosophischen Theologie verfolgen - bis hin zu Kants Kritik der Theodizee und zum Versuch Schellings,² das Problem ein Jahrhundert nach Leibniz doch noch einer besseren Lösung zuzuführen.

3. Physikotheologie

Und noch auf einem dritten Gebiet erweist sich die Sprengkraft des Anselmischen Gottesbegriffs: in der breiten und wirkungsmächtigen, das 18. Jahrhundert durchziehenden Bewegung der Physikotheologie, also im Versuch, die Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes aus Natur zu gewinnen und die neuen Wissenschaften mit dem traditionellen Gottesgedanken zu verbinden. Kant hat das Scheitern des physikotheologischen Gottesbeweises - und damit auch des Zieles der gesamten physikotheologischen Bewegung - prägnant ausgesprochen: Dieser Beweis erlaubt nur, von der beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Dasein einer ihr proportionalen Ursache zu schließen. «Nun will ich nicht hoffen, daß sich jemand

1. Immanuel Kant: «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee». In Kant: *Gesammelte Schriften, Akademie - Ausgabe*, Bd. 8, Berlin (de Gruyter) 1912, 253-272.

2. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Sämtliche Werke. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Abt. I, Bd. 7. Stuttgart und Augsburg 1860, Nachdruck Darmstadt 1974, 331-416.



unterwinden sollte, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße (...) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers etc, einzusehen»¹. Der traditionelle, auch im Römerbrief (1,20) eingeräumte Weg der Erkenntnis Gottes aus seinen Werken erweist sich nun einer philosophischen Theologie als nicht mehr begehbar, weil die absolute Steigerung, die sie für die Prädikate Gottes fordern muß, jede Proportionalität zur erfahrbaren Wirklichkeit zerstört.

III. Die externe Überwindung der philosophischen Theologie

In den drei bisher behandelten Bereichen der philosophischen Theologie ist die Eigendynamik eines rationalen Gottesgedankens nachzuvollziehen: Der theistische Gottesgedanke wird durch die unvermeidlichen Forderungen der Vernunft bis auf eine Höhe gesteigert, auf der er weder begrifflich einlösbar ist noch durch Erfahrung bestätigt wird. Insofern muß man von einer Selbstüberwindung der philosophischen Theologie sprechen. Zu dieser internen Überwindung tritt noch - verstärkend - eine externe Kritik hinzu: die Kritik an dem dritten Pfeiler der philosophischen Theologie, an den Beweisen vom Dasein Gottes.

Die Gottesbeweise der philosophischen Theologie sind keineswegs eine Ausgeburt der Hybris des Denkens oder gar des neuzeitlichen Denkens im besonderen. Sie sind unverzichtbar, um dem von der Vernunft entworfenen, zumindest so verstandenen Gott der philosophischen Theologie auch das Dasein zu sichern. Anders als mit den traditionell-religiösen Berichten über ein Handeln Gottes an den Menschen ist mit dem Vernunftbegriff Gottes sein Dasein ja nicht unmittelbar gegeben. Die Vernunft muß sich deshalb eigens des Daseins dessen vergewissern, dessen Begriff sie als einen in sich stimmigen, ja notwendigen denkt - und sie kann sich dieses Daseins nur dadurch vergewissern, daß sie es mit eben der Notwendigkeit einsieht die ihr eigenes Wesen ausmacht und die im Verhältnis ihrer Begriffsbestimmungen liegt. Doch das Scheitern dieses Programms wird spätestens gegen Ende des 18. Jahrhunderts offenkundig. Verwiesen sei hier nur auf Kants Kritik an den drei möglichen Formen von Gottesbeweisen: Der bereits genannte physikotheologische Schluß von der beobachteten Ordnung in der Welt auf deren Schöp-

1. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 655f.



fer, so ehrenwert und suggestiv er auch sein mag, kann zwar auf den Weg zu demjenigen Gottesgedanken führen, der sowohl in der christlichen Religion bekannt als auch in der philosophischen Theologie gedacht wird - aber er kann ihn niemals erreichen. Der - kosmologische - Schluß vom Bedingten auf das Unbedingte versucht, sich mit Hilfe von Verstandeskategorien über die Sphäre der Erfahrung hinaufzuschwingen - obgleich ihnen doch nur innerhalb dieser Sphäre Geltung zukommt. Der - ontologische - Schluß aus dem Begriff des vollkommensten Wesens auf dessen Dasein mißversteht das Dasein als eine der Vollkommenheiten, die als in diesem Begriff vereinigt gedacht sind, und der - ebenfalls ontologische - Schluß aus dem Begriff des notwendigen Wesens auf dessen Dasein gelangt über die Nominaldefinition eines solchen notwendigen Wesens nicht hinaus, daß es dasjenige sei, das nicht nicht sein könne - aber damit ist nichts gewonnen, ist nicht einmal ein bestimmter Gedanke Gottes gedacht, zumal der Versuch, diesen Begriff inhaltlich durch den Begriff des vollkommensten Wesens zu bestimmen, durch dessen Scheitern ebenfalls hinfällig ist.

Die Konsequenzen des Einwands aus der Inkompatibilität der göttlichen Prädikate sind eigentlich weit gravierender als die des Mißlingens der Gottesbeweise. Denn während das Mißlingen eines Existenzbeweises nicht schon ein Erweis der Nichtexistenz Gottes ist, sondern der Schwäche unserer Vernunft angelastet werden kann, liegt im Nachweis der inneren Widersprüchlichkeit des Gottesbegriffs zugleich der Erweis der Nichtexistenz des darin Gedachten - zumindest eines in dieser Weise Gedachten. Dennoch hat das «Mißlingen aller philosophischen Versuche eines Gottesbeweises» ruinöse Folgen für die philosophische Theologie gehabt - zumindest für eine philosophische Theologie, die den von der Religion vorgegebenen Gottesgedanken mit den ihr eigenen Mitteln der theoretischen Vernunft zu denken versucht hat.

IV. Der Atheismus der theoretischen Vernunft

Dieses Scheitern einer theistischen philosophischen Theologie ist im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts ausgesprochen worden unter dem drastischen Titel «Atheismus der theoretischen Vernunft»¹.

1. Karl Heinrich Heydenreich: *Briefe über den Atheismus*. Leipzig 1796.



Man kann hierin zwei Formen unterscheiden. Die schwächere Form wird durch Kant repräsentiert: Der Gedanke Gottes ist der Vernunft zwar denkbar, doch kann sie sein Dasein nicht demonstrieren. Diese Variante bestreitet den Gottesgedanken nicht dogmatisch, sondern sie schreibt den «Atheismus der Vernunft» vielmehr der Unfähigkeit dieser Vernunft zu, zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen. Man kann zu dieser Einschätzung auch lediglich vom Erkenntnisbegriff der Transzendentalphilosophie aus gelangen, ohne Rekurs auf die hier skizzierten Probleme der philosophischen Theologie. Im Resultat aber, im Atheismus der theoretischen Vernunft, treffen beide Argumentationswege wieder zusammen. Dies ist aber nicht der einzige Aspekt dieser schwächeren Variante des «Atheismus der theoretischen Vernunft». Es kommt hinzu, daß der Gottesgedanke, von dem Kant sagt, daß die Vernunft ihn denken müsse-im Gedanken des transzendentalen Ideals-, nicht mehr im Sinne des Theismus zu verstehen ist - was Kant jedoch nicht ausdrücklich sagt.

Kant galt seinen Zeitgenossen zwar als der Alleszermalmer -und doch vertritt er nur diese schwächere Variante. Die stärkere Variante findet sich hingegen bei seinem jüngeren Zeitgenossen Friedrich Heinrich Jacobi. Für die damalige Situation und die weitere Entwicklung der philosophischen Theologie ist sein Werk jedoch nicht weniger wichtig als das Kantische. Er spricht der Vernunft auch die Möglichkeit ab, den wahrhaften Gottesgedanken zu fassen. Denn die Vernunft suche alles in den Zusammenhang eines mit Notwendigkeit demonstrierenden Denkens zu bringen - und damit bleibe sie eingebunden in den Weltzusammenhang, der nach dem Gesetz des Mechanismus funktioniere. Der Gott, den sie denken könne, sei deshalb allenfalls ein pantheistischer Gott, wie der Gott Spinozas. Diesem Argument aus dem Kontext des Pantheismusstreits fügt Jacobi wenig später, im Kontext der Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie und d.h. im Atheismusstreit, noch ein weiteres Argument hinzu, das sich gegen den Produktionscharakter des Wissens richtet: «Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott»¹. Und nochmals ein Jahrzehnt später, im Kontext des

1. *Jacobi an Fichte, s. Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1993, 2 Bde. (auch unter dem Titel *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, Hamburg 1999), Quellenband, 5. Vgl. Jacobi: *Werke*. Hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. Leipzig 1816, Nachdruck Darmstadt 1976, Bd. III. 6f.



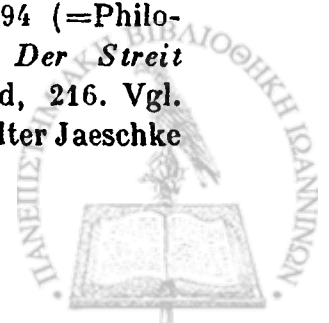
Theismusstreits, fügt er dem noch die prognostische Feststellung an: «Es ist demnach das Interesse der *Wissenschaft*, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanisches Wesen.»¹

V. Atheismus der praktischen Vernunft

Mit diesen Entwicklungen ist die traditionell-theistische philosophische Theologie an ihr Ende gekommen - auch in Deutschland, nachdem sie in England und in Frankreich ihre Geltung ohnehin schon verloren hatte. Ich darf die beiden genannten Gründe nochmals hervorheben. Entscheidend ist, daß die philosophische Theologie kraft der ihr immanenten Dynamik ihre eigene Begriffsbildung so weit vervollkommen hat, daß sich zum einen die Prädikate, die im personalen Gottesbegriff «in gradu absolute summo» zusammengedacht werden sollten, nicht mehr mit einander vereinen ließen; und zum anderen konnte das Denken die Kluft zwischen diesen, in einem rationalen Gottesbegriff notwendiger Weise aufs höchste gesteigerten Prädikaten - Allgüte und Allgerechtigkeit, Allmacht und Allweisheit - und der erfahrenen Wirklichkeit nicht mehr überbrücken. Den philosophisch-theologischen Forderungen des Denkens kann keine Wirklichkeit adäquat sein - nicht einmal ein Gott. Und unter der Bedingung dieses von innen heraus erfolgenden Zerbrechens der philosophischen Theologie konnte auch die von außen vorgetragene Kritik greifen: Kants Kritik, daß das Denken sich der Wirklichkeit des im Gottesbegriff Gedachten nicht vergewissern könne, und Jacobis Kritik, daß die Vernunft ohnehin nicht zu einem wahrhaften Gottesbegriff, sondern allenfalls zu einem mit der Natur identifizierten, pantheistischen Gott gelangen könne.

Mit der Heftigkeit der damaligen philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen - dem Pantheismus-, dem Atheismus- und dem Theismusstreit - kontrastiert die Sorglosigkeit, mit der die beiden Protagonisten - Kant und Jacobi - ihre epochale Kritik vortragen. Doch diese Sorglosigkeit erklärt sich daraus, daß der «Atheismus

1. Jacobi: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Leipzig 1811; In: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. 2 Bde. Hamburg 1994 (=Philosophisch-literarische Streitsachen, 3 und 3.1), bzw. unter dem Titel *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg 1999. Quellenband, 216. Vgl. Jacobi: *Werke*. Gesamtausgabe hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke (= JWA). Bd. 3. Hamburg 2000, 96.

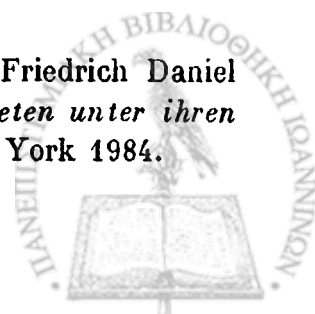


der theoretischen Vernunft» für beide nicht das letzte Wort in philosophisch-theologischen Dingen ist, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen.

Wenn man - wie Jacobi - im Gefolge der entstehenden Wissenschaften den Weltzusammenhang als Mechanismus deutet und die Vernunft als die diesem Mechanismus korrespondierende Denkweise, so kann Gott nur noch in das innerste, unmittelbare Selbstbewußtsein des Menschen gesetzt werden, ohne jeden Anhaltspunkt in der dem Gesetz des Mechanismus unterworfenen Welt. Nur noch in diesem Innersten, im Gegensatz zur Welt ist Gott erfahrbar - im Gefühl oder «unmittelbaren Wissen»; und an diesem unmittelbaren Offenbarwerden hängt zugleich die Wirklichkeit alles Guten, Schönen und Wahren, das anderenfalls preiszugeben wäre - vernichtet im Räderwerk einer sich an den Mechanismus verlierenden Welt. Jacobi ist damit der Denker, der die moderne Entzweiung von wissenschaftlicher Weltzuwendung und Religion wie kein anderer antizipiert und ausgesprochen hat. Eine philosophische Theologie kann es unter diesen Bedingungen nicht mehr geben; ihr Verlust wird aber - für Jacobi - aufgewogen durch die Intensität des unmittelbaren Wissens von Gott¹.

Für Kant hingegen hat das Ende der traditionellen philosophischen Theologie deshalb keine desaströsen Konsequenzen, weil er der Überzeugung ist, daß ihr Verlust durch eine neu zu begründende Ethikotheologie aufgewogen werde. Er wertet den Verlust geradezu als einen glücklichen Verlust, nämlich als die notwendige Voraussetzung für eine Neufassung des Gottesgedankens wie auch des Gedankens der personalen Unsterblichkeit und des gesamten Gottesverhältnisses des Menschen ausschließlich von der Moralität aus. Dieser Neuansatz hat in der Tat zunächst großen Erfolg gehabt - doch haben sich schon nach wenigen Jahren die kritischen Stimmen gemehrt, daß Kants ethikotheologischer Beweisgang scheitere und somit der «Atheismus der theoretischen Vernunft» durch einen «Atheismus der praktischen Vernunft» ergänzt werde. Wenn aber der theoretische und der praktische Gebrauch der Vernunft die Totalität der Vernunft ausmachen, so ist das Resultat der Atheismus der Vernunft überhaupt - was Jacobi bereits zuvor mit großem Nachdruck behauptet hatte.

1. Dem Typus nach verwandt ist hiermit der Ansatz von Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Kritische Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 2. Berlin-New York 1984.



In dieser Situation wurde die Suche nach anderen Optionen dringlich - nach Alternativen nicht allein zur traditionellen philosophischen Theologie, sondern bald auch zum traditionellen Theismus. Ich möchte neben den beiden von Kant und von Jacobi präsentierte Alternativen hier nur die vier wichtigsten weiteren Optionen nennen:

1. den Verzicht auf Erörterungen und den Rückzug in die positive Religion - doch bleibt ein solcher Verzicht nicht ohne Folgen in einer Situation, die auch jenseits der philosophischen Theologie durch eine doppelte Erosion gekennzeichnet ist: durch Einsicht in die Verzichtbarkeit der Religion zur Begründung einer politischen oder einer sittlichen Ordnung, ja sogar in die guten Gründe für einen solchen Verzicht und den daraus folgenden Rückzug der Religion in den milden Schein des Lampenlichts des Privaten; und andererseits durch das Zerschlagen der traditionellen Stützen der Religion: der Inspiration, des Schriftbeweises und - im katholischen Denken - der Tradition, schließlich auch der Geschichte im Sinne eines Faktizitätsnachweises;

2. den Pantheismus des Neuspinozismus, von Lessing und Herder bis in die Romantik, wie er im Gefolge des von Jacobi heraufbeschworenen Pantheismusstreits - statt entlarvt zu Boden zu sinken - rasch an Boden gewonnen hat. Lessings Ausspruch: «Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen»¹ ist ja damals, wie auch Jacobi einräumt, keine Ausnahme, sondern die Überzeugung vieler, und gerade einer Reihe von «ersten Geistern»² - übrigens unter Einschluß Jacobis selbst;

3. Schellings Versuch, den Theismus durch eine fundamentale Neubestimmung des Gottesgedankens neu zu denken und ihn gegen die genannten Einwände abzusichern, insbesondere gegen die im Theodizee-Prozeß vorgetragenen Einwände: in Schellings «Freiheitschrift» und in seinem Streit mit Jacobi um die Göttlichen Dinge³.

4. Hegels Versuch, den Gottesgedanken vom traditionellen Theismus abzulösen und ihn im Kontext eines Systems der Philosophie neu zu entfalten, in einer Verschränkung von philosophischer Theologie und Religionsphilosophie.

1. JWA 1.16.

2. JWA 1.91.

3. *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*.



Diese beiden letztgenannten Optionen bilden die Themen der Auseinandersetzungen um die philosophische Theologie vom beginnenden 19. Jahrhundert bis zu seiner Mitte - und damit bis zum Erlöschen der zweitausendjährigen Tradition der philosophischen Theologie.



WALTER JAESGHKE

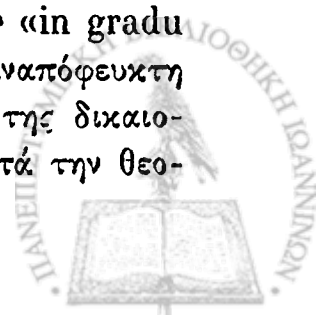
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ

(Π ε ρ ί λ η ψ η)

I. Η Δυτική παράδοση χαρακτηρίζεται από τον δυαδισμό φιλοσοφικής ή φυσικής θεολογίας και θεολογίας της αποκάλυψης. Αυτός ο δυαδισμός δεν είναι μια ιστορική σύμπτωση, αλλά αποτελεί έκφραση της διαρθρωτικής ιδιομορφίας όλων των τρόπων λόγου περί Θεού, οι οποίοι παρουσιάζουν ανώτερο βαθμό εξέλιξης: Πρόκειται για τον δυαδισμό εκείνων των εκδοχών του αληθούς, τις οποίες μπορεί να οφείλουμε στις διηγήσεις δικών μας βιωμάτων ή των βιωμάτων άλλων ανθρώπων, και εκείνων των εκδοχών, για τις οποίες λέγομε ότι μπορεί να τις εννοήσει ο λόγος μας.

Μια φιλοσοφική θεολογία, η οποία ως προς το περιεχόμενο δεν είναι ανεξάρτητη από τον χριστιανικό θεϊσμό, κι όμως είναι αυτοτελής ως προς την μέθοδο, αναπτύσσεται —μετά την αρχή της στην αρχαιότητα— εκ νέου από την αναγέννηση και ύστερα και μάλιστα αποβαίνει ο ύψιστος επιμέρους κλάδος, ο οποίος αποτελεί την τελείωση της φιλοσοφίας. Η έννοια περί Θεού ως εκείνου «quo maius cogitari nequit», δηλαδή ως εκείνου, πέραν του οποίου δεν μπορεί να νοηθεί κάτι ανώτερο, έχει διατυπωθεί ήδη από τον Άνσελμο Κανταβρυγίας και αναδεικνύεται ως η πιο σημαντική έννοια για την διαμόρφωση της φιλοσοφικής θεολογίας, έστω και αν υπονοείται μάλλον παρά εκφράζεται ρητώς. Αυτή η έννοια, αφενός ωθεί συνεχώς την ορθολογική διείσδυση στην έννοια του Θεού σε ανώτερες βαθμίδες, αφετέρου μετατρέπεται και σε ένα κριτήριο, το οποίο διασπά εκ των έσω όλες τις διατυπώσεις της έννοιας του Θεού.

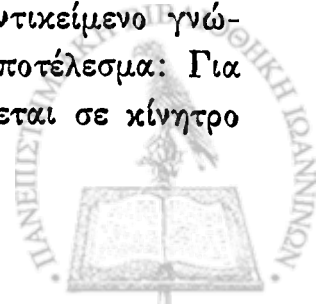
II. Μπορούμε να παρακολουθήσουμε αυτήν την εσωτερική διείσδυση και διάσπαση σε τρία θέματα: 1) Στο θέμα «Πρόσωπο και ιδιότητες του Θεού», 2) στην «Θεοδικία», και 3) στην «Φυσικοθεολογία». Από τον Άνσελμο και εξής απαιτείται η απόδοση των θείων κατηγορημάτων «in gradu absolute summo», η οποία όμως έχει ως αποτέλεσμα την αναπόφευκτη ασυμβατότητα αυτών των ιδιοτήτων, π.χ. της αγαθότητας και της δικαιοσύνης του Θεού, έστω και αν αυτό διαψεύδεται με πείσμα. Κατά την θεο-



δικία, δηλαδή κατά την δικαίωση του Θεού ενώπιον του δικαστηρίου του λόγου για το κακό στον κόσμο, το κριτήριο του Ανσέλμου οδηγεί στον αυστηρό ισχυρισμό, ότι ο Θεός μπορούσε να έχει δημιουργήσει μόνον τον άριστον όλων των δυνατών κόσμων —ωστόσο ενώπιον του γεγονότος του κακού αυτός ο αυστηρός συσχετισμός μετατρέπεται σε επιχείρημα εναντίον της δημιουργικής ενέργειας του Θεού: Επειδή πολύ δύσκολα μπορεί να πεισθεί κάποιος, ότι ο κόσμος, ο οποίος υπάρχει, είναι ο άριστος όλων των δυνατών κόσμων, δεν μπορεί αυτός ο κόσμος να έχει δημιουργηθεί από τον πανάγαθο και δίκαιο Θεό. Στην φυσικοθεολογία, δηλαδή στην γνώση του Θεού με αφετηρία την φύση, είναι δυνατός μόνον ένας συλλογισμός που οδηγεί από την σοφία και αγαθότητα, οι οποίες παρατηρούνται στον κόσμο, στην αναλογική σοφία και αγαθότητα του δημιουργού. Με αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί να διατυπωθεί συλλογισμός που να οδηγεί από την πεπερασμένη σοφία και αγαθότητα, οι οποίες παρατηρούνται στον κόσμο, στην σοφία και αγαθότητα «quo nihil maius cogitari possit». Συνεπώς και ως προς τις τρεις αυτές προοπτικές η φιλοσοφική θεολογία διασπάται εκ των έσω με την δική της ορθολογική διείσδυση.

III. Εκτός από αυτήν την κριτική, η οποία πηγάζει από την δυναμική της φιλοσοφικής θεολογίας, παρουσιάζεται και μια εξωτερική κριτική, η οποία συνδέεται κυρίως με το όνομα του Kant και αμφισβητεί την ορθότητα της απόδειξης περί της υπάρξεως του Θεού, μιας απόδειξης που διαμορφώνεται από την ίδια την φιλοσοφική θεολογία. Αυτές οι αποδείξεις δεν αποτελούν έκφραση μιας «ύβρεως» που πρέπει να αποφεύγεται, αλλά είναι απαραίτητες για μια φιλοσοφική θεολογία, η οποία λαμβάνει ως αφετηρία την έννοια του Θεού (και όχι την ιστορική παράδοση περί των ενεργειών του και της οικονομίας του σύμφωνα με την θεία αποκάλυψη): Ωστόσο πρέπει να διασφαλισθεί η ύπαρξη της έννοιας, την οποία έχει διαμορφώσει ο λόγος. Η ορθότητα όμως των τριών κατ' αρχήν δυνατών τύπων των αποδείξεων περί Θεού —της οντολογικής, της κοσμολογικής και της φυσικοθεολογικής— δεν μπορεί να αντέξει κανένα κριτικό έλεγχο.

IV. Το αποτέλεσμα των δύο διεργασιών, οι οποίες σχιαγραφήθηκαν προηγουμένως, συζητείται λίγο πριν το 1800 με τον τίτλο «Αθεϊσμός του θεωρητικού λόγου», εν μέρει στην ασθενέστερη εκδοχή του Kant, ότι δηλαδή ο λόγος έχει βεβαίως την δυνατότητα να νοήσει την έννοια του Θεού και το μόνο είναι ότι δεν μπορεί να φθάσει στην γνώση του Θεού, και εν μέρει στην εκτενέστερη εκδοχή του Jacobi, ότι δηλαδή ο Θεός εξαιτίας της γενικής δομής της γνώσης δεν μπορεί καθόλου να γίνει αντικείμενο γνώσης. Αλλά και οι δύο στοχαστές δεν μένουν σε αυτό το αποτέλεσμα: Για τον Jacobi, ο «αθεϊσμός του θεωρητικού λόγου» μετατρέπεται σε κίνητρο



για ένα άλμα στην καθαρή εσωτερικότητα μιας άμεσης γνώσης ή συναισθήματος ως του αυθεντικού τόπου της συνείδησης του Θεού, ενώ για τον Kant αποτελεί την αφορμή για μια νέα θεμελίωση της έννοιας του Θεού και της ατομικής αθανασίας με βάση τον «πρακτικό λόγο», δηλαδή μια «ηθικοθεολογία».

V. Αυτή η ηθικοθεολογία, γίνεται αρχικώς δεκτή με ενθουσιασμό κατά τις αρχές της δεκαετίας του 1790, αλλά κατά το τέλος της ίδιας δεκαετίας αναγνωρίζεται ως μη ορθή. Έτσι στον «αθεϊσμό του θεωρητικού λόγου» προστίθεται ο «αθεϊσμός του πρακτικού λόγου». Το τέλος της φιλοσοφικής θεολογίας είναι σύμφωνο προς την αρχή και προκαταλαμβάνεται, αλλά συγκαλύπτεται ακόμη από τις προσδοκίες της εποχής, όπως είναι π.χ. ο πανθεϊσμός του νεοσπινοζισμού, η μετάθεση της έννοιας του Θεού στο «συναίσθημα και τα θυμικά στοιχεία», η προσπάθεια του Schelling για την κατοχύρωση της έννοιας του Θεού απέναντι στις επιφυλάξεις που εγείρονται κατά την θεοδικία, ή η ανάπτυξη της έννοιας του Θεού από τον Hegel στα συμφραζόμενα μιας φιλοσοφίας του πνεύματος, η οποία αποτελεί την κορωνίδα ενός περιεκτικού συστήματος. Ωστόσο, περίπου κατά τα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα η παράδοση της φιλοσοφικής θεολογίας διακόπτεται.

Μετάφραση από τα Γερμανικά: Γεωργία Αποστολοπούλου.

