

Robert Stalder SJ

Von der Aufklärung zum christlichen Menschenbild?

Zum 250. Geburtsjahr Moses Mendelssohns

Es ist Mode geworden, von den „Anliegen“ der Aufklärung zu sprechen. Das Motiv dazu ist wohl die Tatsache, daß wir heute eine Art „Neoaufklärung“ erleben, daß wir ähnlich wie vor rund 250 Jahren kraft unseres Denkens unser Leben gestalten wollen. Wir fühlen eine innere Verwandtschaft mit jener Epoche und hoffen aufgrund ihrer Betrachtung die Zeichen unserer Zeit besser zu verstehen. Warum nicht? Eines der großen Anliegen der Aufklärung war nun gewiß die Frage der Gotteserkenntnis. An der sogenannten „natürlichen Religion“ lag der Aufklärung viel; deren Eckstein war aber die Überzeugung, Gott mit dem Denken erschließen zu können. So allgemein diese Überzeugung geteilt wurde, erfuhr sie eines Tages doch eine schwere Erschütterung im heute vergessenen „*Pantheismusstreit*“. In ihm kristallisierte sich die Gottesfrage der Aufklärung; er ist ein Stück des Lebens der Aufklärung und darum vielleicht nicht ohne Interesse für unser eigenes Suchen nach Gott.

Auf den „*Pantheismusstreit*“ zu reflektieren gibt zudem ein historisches Gedenken Anlaß. Vor 250 Jahren wurde eine der Hauptgestalten des „*Pantheismusstreits*“ geboren, *Moses Mendelssohn* (1729–1786), der große Vorkämpfer der jüdischen Emanzipation und vornehmste Vertreter der Berliner Aufklärungsbewegung, die auf ganz Deutschland ausstrahlte. (Moses Mendelssohn war der Großvater des bedeutenden Musikers Felix Mendelssohn-Bartholdy.) Er war ein typischer Privatgelehrter. Untertags arbeitete er als Angestellter in einem jüdischen Handelshaus, nachts widmete er sich der Philosophie. Zu seinen Freunden zählte der große Lessing, mit Kant verband ihn ein ganzer Briefwechsel. 1763 reichte Mendelssohn eine „Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften“ der Königlich Akademie der Wissenschaften in Berlin ein, die einen Preis auf dieses Thema ausgesetzt hatte. Auch Kant beteiligte sich an diesem Wettbewerb, doch Mendelssohn erhielt den Preis vor Kant, dessen Studie allerdings mit höchstem Lob bedacht wurde.

In der Abhandlung Mendelssohns findet sich die grundlegende Position der Aufklärung in bezug auf die Erkenntnis Gottes: „... man kann die vornehmsten Wahrheiten der Metaphysik durch zusammenhängende Schlüsse bis auf solche Grundsätze zurückführen, die ihrer Natur nach ebenso unlegbar sind als die ersten Grund- und Heischesätze der Geometrie ...“¹ Zu den „vornehm-

sten Wahrheiten“ der Metaphysik zählten damals im Gefolge der Schulphilosophie Christian Wolffs (1679–1754) die über Gottes Dasein und Wesen.

Das Wunder der erklärenden Vernunft

Tatsächlich glaubten die Wortführer der deutschen Aufklärung, zu denen Mendelssohn gehörte, Gott könne mit dem Denken, das heißt mit der erklärenden und schließenden Vernunft erreicht werden, genauso wie derselben Vernunft die Wahrheiten der Mathematik zugänglich sind. Einer solchen rein vernünftigen Gotteslehre eigne nur ein anderes letztes Prinzip als den mathematischen Wissenschaften, das Prinzip des Satzes vom zureichenden Grund. Noch einen Unterschied gibt Mendelssohn an, der jedoch ebenso akzidentell ist: „... man kann diese Kette von Schlüssen (die zu den metaphysischen Wahrheiten führt) nicht so einleuchtend, nicht so faßlich machen, als die geometrischen Wahrheiten“ (Schr. 2,272). Die Wahrheiten der Metaphysik, wie die von Gott oder der Unsterblichkeit der Seele, sind schwieriger zu begreifen, weil ihr Erweis umständlicher ist. Wie stark das Vertrauen in die Macht des Denkens herrschte, zeigt insbesondere der von Wolff propagierte apriorische Beweis des Daseins Gottes aus dem bloßen Begriff seines absoluten Wesens. Mendelssohn stellte ihn an die Spitze seiner „Abhandlung“ und behandelte ihn mit aller wünschenswerten Sorgfalt.

1785 erschien die Schrift *Friedrich Heinrich Jacobis* (1743–1819) „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“². Dieses nicht sehr umfangreiche Werk enthält einen schweren Angriff auf die bisher unangefochtene Vernunftseligkeit Mendelssohns und damit der Aufklärung hinsichtlich der Gottesfrage. In seiner „Abhandlung“ konnte Mendelssohn noch ohne Bedenken behaupten, „daß alle unsere Begriffe unendlich fruchtbar sind, indem jeder eine Menge von Folgerungen enthält, die vermittelt unleugbarer Grundsätze davon abgeleitet sind und entwickelt werden können. Die Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften sind noch von einer wunderbareren Kraft. Sie sind so inniglich miteinander verknüpft, daß man nur eine Eigenschaft Gottes voraussetzen hat, um alles, was wir von dem Allerhöchsten zu erkennen im Stande sind, davon herzuleiten.“ In der Folge des Textes führt dann Mendelssohn einige Beispiele solcher Ableitungen an, aber plötzlich bricht er ab: „Doch wozu diese umständliche Ausführung, die man in jedem Compendio antrifft?“ (Schr. 2,297 f.). So war es auch: Jeder Leitfaden der zeitgenössischen Schulphilosophie, die ganz vom Geist Wolffs durchdrungen war, lehrte so ziemlich dasselbe.

Jetzt aber stellte Jacobi dieses ganze Lehrgebäude der Aufklärung unerbittlich in Frage. Er erklärte rundweg, daß das begreifende Denken überhaupt nicht

den allein wahren Gott erschließen könne, sondern zum Atheismus führe, zum Ungott Spinozas. Merkwürdig genug ging dieser Kampf gegen das allesbestimmende Denken nicht vom Lager der Theologen aus: Jacobi war ein hochgebildeter begüterter Kaufmann, der in Pempelfort bei Düsseldorf ein Haus führte, das an Eleganz der Einrichtung nicht hinter den Fürstenschlössern stand. Ja, Jacobi war nicht einmal das, was man sonst unter einem gläubigen Protestanten verstand. Zeitlebens lehnte er jede Bindung an eine sichtbare Kirche ab. Eines aber zeichnete ihn aus: Er war ein Mann, wie er im hohen Alter von sich aus sagte, „dem es von seiner zartesten Jugend an, und schon in seiner Kindheit ein Anliegen war, daß seine Seele nicht in seinem Blute, oder ein bloßer Atem sein möchte, der dahinfährt . . . Er liebte zu leben wegen einer andern Liebe, und – noch einmal – ohne diese Liebe schien es ihm unerträglich zu leben, auch nur einen Tag.“ Unter der „anderen Liebe“ verstand Jacobi die Liebe zu Gott, nicht zu irgendeinem Absoluten, sondern zum Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung, dem Schöpfer des Himmels und der Erde: „Der Gott der Bibel ist erhabener, als der Gott, welcher nur ein Absolutes ist, wie sehr man dies auch schmücke, und mit Flitterwerk der Phantasie umgebe.“³ Eben das hatte er gegen den Gott des nur denkenden Verstands: ein bloß *gedachtes* Absolutes zu sein und nicht der wirkliche Schöpfergott.

Lessings Pantheismus als Krise der Aufklärung

Bisher war Jacobi nur mit zwei Romanen „Allwils Briefsammlung“ und „Woldemar“ hervorgetreten. Doch schon in ihnen hatte er sich mit dem Geist seiner Zeit auseinandergesetzt, wozu ihn die Freundschaft mit Goethe, Hamann, Herder, Lavater, Claudius und so vielen andern besonders befähigte. Zum Verfassen der „Briefe über die Lehre Spinozas“ brachten ihn zunächst äußere Umstände. Von der Tochter des berühmten Aufklärungstheologen Hermann Samuel Reimarus hatte er erfahren, daß Mendelssohn eine Würdigung, eine Art Porträt, des 1781 verstorbenen Dichters Gotthold Ephraim Lessing zu schreiben beabsichtigte. Wer war zu diesem Vorhaben geeigneter als Mendelssohn, den Lessing, wie Jacobi berichtet, „unter seinen Freunden am höchsten schätzte“ (Br. 3)? Jacobi wußte aber von Lessing selbst, daß er Mendelssohn gegenüber seine tiefsten religiösen Überzeugungen verschwiegen hatte. Und diese Überzeugungen waren bestürzend: Lessing hatte in bewegten Gesprächen Jacobi bekannt, daß er ein Spinozist sei.

Als Jacobi das damals noch unveröffentlichte Gedicht Goethes „Prometheus“ Lessing zu lesen gab, erklärte dieser: „Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich“ (Br. 12). Trotz aller Verhül-

lungen war im Gedicht „Prometheus“ die Absage an den christlich-theistischen Gott unüberhörbar. So hatte Lessing den Gott gewählt, der Eins und Alles ist, die pantheistische Gottheit Spinozas, „Deus sive natura“, Gott oder die Natur. „Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza“, gestand Lessing Jacobi in der Folge des Gesprächs (Br. 13).

Jacobi fühlte sich verpflichtet, diesen geheimen Glauben Lessings Mendelssohn zu eröffnen, sollte dessen Lessing-Bild nicht zur Farce werden. So schrieb Jacobi Mendelssohn einen ausführlichen Bericht über seine Gespräche mit Lessing. Damit war der erste Schritt zum „Pantheismusstreit“ getan. Von seinem Gedicht „Prometheus“ schrieb der alte Goethe: „Es diente zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die, ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten. Der Riß war so gewaltig, daß wir darüber, bei eintretenden Zufälligkeiten, einen unserer würdigen Männer, Mendelssohn, verloren.“⁴

Der Schock, der Mendelssohn infolge der Enthüllungen Jacobis traf, war tief. Er sollte sich von ihm nicht mehr erholen. Lessing ein Anhänger Spinozas, das konnte und wollte er nicht für wahr halten. „Aber daß Lessing“, berichtet Johann Jakob Engel, ein Vertrauter Mendelssohns, „dieser ihm so teure, so unvergeßliche Mann, dieser Freund seiner Jugend, dem er einen großen Teil seiner Bildung, dem er ursprünglich alle seine Kenntnis der alten und neuen Literatur zu verdanken hatte, und durch den er zuerst, gleichsam wider seinen Willen, zum Schriftsteller geworden, daß dieser nicht bloß Atheist, sondern als Spötter und Heuchler vor der Welt erscheinen und er, Mendelssohn, leben und es zugeben sollte, das war ihm unerträglich.“⁵

Mit Lessings Spinozismus stand aber nicht allein seine persönliche Freundschaft mit Mendelssohn auf dem Spiel. Das wußte Mendelssohn genau. Lessing galt in den Augen der Zeitgenossen als die Verkörperung der aufstrebenden deutschen Kultur, gerade und namentlich der Aufklärung in deutschen Landen. Er war „der vollkommene und zugleich über sie hinauswachsende Sprecher der Aufklärung“, sagt treffend Fritz Martini in seiner „Deutschen Literaturgeschichte“⁶. In seiner Person trat der Geist seiner Zeit zutage. Sollte es wahr sein, daß er dem Pantheismus huldigte, so wurde an der einflußreichsten Führergestalt der Aufklärung offenbar, wie die vom kirchlichen Glauben emanzipierte Vernunft auf den Atheismus hin zusteuerte. Als Atheismus bezeichnete man damals jede geistige Bewegung, die dem Schöpfergott der Bibel den Rücken kehrte.

An sich hatten nun Mendelssohn und Jacobi ausgemacht, ihre Kontroverse über Lessings Pantheismus unter sich auszufechten. Indessen lavierte Mendelssohn. Er schützte vor, Jacobis Ausführungen über den Spinozismus in dessen Dossier über Lessing nicht recht zu verstehen. Er gab seinen Plan, eine Mono-

graphie Lessings zu schreiben, auf, verfaßte hingegen im Rahmen eines schon begonnenen Werks einen eigenen Abschnitt über dessen Spinozismus. Es handelte sich um die „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes“, Ohne etwas Jacobi verlauten zu lassen, gab er sie in Druck, obschon er ihm zugesagt hatte, sie ihm zuvor zur Beurteilung zu unterbreiten, um so „den Streit gehörig einzuleiten“ (Br. 176). Offensichtlich wollte Mendelssohn Jacobis Wahrheiten über Lessing umgehen, ihrer Verbreitung zuvorkommen. Jacobi erfuhr aber vom Vorgehen Mendelssohns durch Hamann.

Es ging Jacobi weniger um die Person Lessings, als vielmehr um den Spinozismus, der im Milieu der Aufklärung immer weitere Kreise zog. „Ein Gespenst davon“, hatte er an Mendelssohn geschrieben, „geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet“ (Br. 168). Jacobi sah diese Erscheinung genau im Zusammenhang mit der Aufklärung, d. h. der unbedingten Autonomie des begreifenden Denkens. Er befürchtete eine einseitige Darstellung des „status controversiae“ durch Mendelssohn (Br. 176). So zögerte er nicht, seine Gespräche mit Lessing samt den Akten seiner Auseinandersetzung mit Mendelssohn zu veröffentlichen. Die „Morgenstunden“ und die „Briefe über die Lehre des Spinoza an den Herrn Mendelssohn“ erschienen zur selben Zeit. Der Pantheismusstreit war hiermit ausgebrochen.

Der springende Punkt: der Schöpfungsglaube

Jacobi hatte sich nicht geirrt: nicht nur hielt Mendelssohn in seinen Ausführungen an der Alleingenügsamkeit des Denkens für die Lösung der Gottesfrage fest, er verharmloste das Problem des um sich greifenden Spinozismus. Er versuchte nachzuweisen, „daß der verfeinerte Pantheismus gar wohl mit den Wahrheiten der Religion und der Sittenlehre bestehen könne, daß der Unterschied (zum Theismus) bloß in einer überfeinen Spekulation bestehe, die auf menschliche Handlungen und Glückseligkeit nicht den geringsten Einfluß hat“ (Schr. 3,2, 133). Lessings Gottesgedanken bewertete er entsprechend als „geläuterten Spinozismus“ (ebd. 125). Seinen Glauben an die Macht des Denkens bekundete er in eigenen „Axiomata“, von denen nur die zwei ersten angeführt seien: „Was wahr ist, muß durch positive Denkkraft dafür erkannt werden können.“ „Wessen Dasein durch keine positive Denkkraft erkannt werden kann, das ist nicht wirklich vorhanden“ (ebd. 73).

Kein Wunder, daß Mendelssohn seine „Morgenstunden“ mit dem Wolffschen apriorischen Gottesbeweis beschloß, mit dem Beweis der Existenz Gottes aus dem bloßen Begriff eines absoluten, mithin notwendigen Wesens. „Das notwendige Wesen aber ist an und für sich das allervollkommenste, hängt nicht von

Umständen und Bedingungen ab, hat nicht nur alle Erfordernisse der Denkbarkeit, sondern muß von jedem denkenden Wesen auch als wirklich gedacht werden“ (Schr. 3,2, 156). Aus dem begreifenden, erklärenden Denken entspringt die Erkenntnis des wirklichen Daseins. Ausdrücklich lehnte Mendelssohn jede Art von übersinnlicher Gotteserfahrung ab. Er bezeichnet im Vorbericht zu den „Morgenstunden“ die „Begierde zu sehen und zu betasten, was seiner Natur nach nicht unter die Sinne fallen kann“, als „Hang zur Schwärmerie“ (ebd. 5). Daß Paulus auf dem Areopag vom „Tasten“ Gottes gesprochen hatte, war ihm zweifellos bekannt.

An diesem Punkt setzte Jacobi mit seiner Kritik ein. Mit dem begreifenden, schließenden Denken die Einsicht in das Dasein, in die Existenz, abzuleiten zu wollen, galt ihm eben als „Geist des Spinozismus“. Auf die Frage Lessings, was er für den „Geist des Spinozismus“ halte, antwortete er: „Das ist wohl kein anderer gewesen als das uralte *ex nihilo nihil fit*“ (Br. 14). Damit meinte Jacobi die Leugnung der Schöpfungswahrheit. Wird aus nichts nichts, so ist eine Schöpfung aus nichts unmöglich. Die Schöpfung aus nichts, diese Lehre der jüdisch-christlichen Offenbarung, widersteht der denkenden Vernunft. Darum verwarf sie Spinoza, der alles „more geometrico“, mit dem reinen Verstand, erklären wollte. Jacobi brachte hier zunächst nur vor, was Wolff schon in seiner „Theologia naturalis“ an Spinoza ausgesetzt hatte: „Da nun derselbe überlegte, daß wir von der eigentlich sogenannten Schöpfung . . ., das heißt, der Erschaffung aus nichts, keinen klaren und deutlichen Begriff haben, so verwarf er den Begriff einer erschaffenden Kraft, als von Menschen erdichtet, und glaubte, man könne sie Gott nicht mit Recht beilegen . . . Der Spinozismus ist also entsprungen aus der Unmöglichkeit der Schöpfung.“⁷

Die notwendige Konsequenz aus der Ablehnung der „Schöpfung aus nichts“ war für Spinoza die Aufhebung des radikalen Unterschieds zwischen Gott und der Schöpfung. Denn nur was aus dem Nichts ersteht, was einen eigenen, völlig neu gesetzten Ursprung besitzt, erfreut sich einer wahren selbständigen Wirklichkeit, einer für sich seienden Existenz. Fällt diese weg, so verschwindet mit ihr auch jede echte Unterschiedenheit, jede Abhebung sämtlicher endlicher Seiender vor dem unendlichen Gott. Vom Unendlichen zum Endlichen gibt es dann keinen „Übergang“ (keine Differenz), weil beide unterschiedslos in eins fallen. „Er (Spinoza) verwarf also jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen“, hielt Jacobi Lessing entgegen, „überhaupt alle *Causas transitorias, secundarias oder remotas* (d. h. den ganzen Bereich endlicher Ursächlichkeit) und setzte . . . eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen – Eins und dasselbe wäre“ (Br. 14). „Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt“, erklärte Jacobi im weiteren Gespräch mit Lessing, „so hat diese, für sich allein, und außer den einzelnen Dingen, kein bestimmtes oder vollständiges Dasein“

(ebd. 21). Auch die Gottheit also zerfließt gleichsam in eine anonyme Alleinheit.

Die alles erklären und begreifen wollende Vernunft verdrängt die Schöpfungswahrheit und löst so den persönlichen, von der Welt unterschiedenen Schöpfergott sowie alle eigenständige endliche Existenz auf, somit auch das wesentliche Fürsichsein der menschlichen Person. „Ohne göttliches Du . . . kein menschliches Ich und umgekehrt“, wird später Jacobi in seiner Vorrede zu den Briefen formulieren (Werke 4,1, XLII). Diese Vernunft geht unaufhaltsam auf den Pantheismus zu, zur Ineinssetzung von göttlichem Urgrund und Natur, zum Gott-Welt-All Spinozas. Das war die Intuition Jacobis. Er fand sie bestätigt durch den Verlauf der Aufklärungsbewegung selbst, die sich eben dieser Vernunft verschrieben hatte, durch die von grassierender pantheistischer Geistigkeit vorangetriebene Unterhöhlung des theistischen Gottesbegriffs.

Die persönliche Entwicklung Lessings, ihres großen Anführers, widerspiegelte ihre Krise. In seiner programmatischen Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechtes“, die einen so nachhaltigen Einfluß auf Fichte und Schelling, die Begründer des deutschen Idealismus, ausübte, hatte er „die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums“, die der reinen Vernunft, angekündigt. Sie erforderte die Umwandlung aller Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten. „Das Wort Geheimnis bedeutete, in den ersten Zeiten des Christentums, ganz etwas anderes, als wir jetzt darunter verstehen, und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll.“⁸ In diesem Sinn bot Lessing im berühmten Paragraphen 73 derselben Schrift ein Musterbeispiel einer derartigen Umdeutung des christlichen Dogmas durch das bloße Denken: die Zeugung des Sohnes aus dem Vater als die notwendige Ver-Wirklichung des göttlichen Urgrunds. Damit umriß Lessing einen Grundgedanken des kommenden, aus dem Boden der Aufklärung erwachsenden deutschen Idealismus. Dieser Gedanke aber setzte die Verwerfung der Schöpfungswahrheit voraus, insofern alle aus Gott hervorgehende Wirklichkeit als notwendige „Realisierung“ seines Wesens verstanden wurde. Es war im Grund die Schau Spinozas: die sichtbare Welt ist die „Explicatio“ der alleinigen göttlichen, unpersönlichen Substanz, deren Entfaltung, deren „Ausdruck“. „Ich möchte wissen“, bemerkt Jacobi zu diesem Paragraphen, „ob sich jemand diese Stelle anders als nach spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach dieser aber wird der Kommentar sehr leicht“ (Br. 41).

Sah nun Jacobi ganz wie Wolff den „Geist des Spinozismus“ in der Leugnung der „Schöpfung aus nichts“, so drang er doch in seiner Spinozakritik in eine Tiefe vor, die dem Wolffschen Rationalismus verborgen blieb. Wolff war davon überzeugt, daß die Schöpfungswahrheit mit der schließenden Vernunft ermittelt werden könne, „auch wenn wir sie nicht klar und deutlich begreifen, wie anderes auch, dessen wir uns sicher bewußt sind“⁹. Im Namen der Vernunft die

„Schöpfung aus nichts“ auszuschließen war somit nach Wolff ein Irrtum, dem Spinoza erlegen war. Hinter dieser Aussage steht der klassische Beweis der „Schöpfung aus nichts“ sowie des Schöpfers aus der „Kontingenz“, der Veränderlichkeit, des Werdens, des endlichen Seienden. Auch Moses Mendelssohn, getreu seinem Meister Wolff, vertrat ihn in den „Morgenstunden“. Mit der denkenden, schließenden Vernunft glaubte die Aufklärung, vom Endlichen ausgehend den Schöpfergott der Offenbarung einsichtig zu machen.

Zu diesem Vertrauen auf die Vernunft trat nun Jacobi in schärfsten Gegensatz. Wiederum im Gespräch mit Lessing vertrat Jacobi nicht allein gegen Spinoza, sondern ganz allgemein die Ansicht, „daß es an und für sich selbst unmöglich sei, das Unendliche aus dem Endlichen zu entwickeln und den Übergang des einen zu dem anderen oder ihre Proportion durch irgend eine Formel herauszubringen; wenn man folglich etwas darüber sagen wollte, so müßte man aus Offenbarung reden“ (Br. 34). Das Dasein des Schöpfers, des allein wahren Gottes, ist unerreichbar für das erklärende, begreifende Denken; allein in seiner Selbsterschließung in seinem Sichoffenbaren kann er wahrgenommen werden. Mit dieser These erst deckte Jacobi den eigentlichen Grund der schwelenden Krise in der Gotteserkenntnis auf. Stimmt sie, so befand sich die Aufklärung mit ihrer Entscheidung für das reine Selbstdenken in einer Aporie. Dann war ihre „natürliche Religion“, ihre „natürliche Gotteslehre“ ein Produkt der menschlichen Phantasie, ihre Antwort auf die letzten Fragen eine Illusion. Jacobi behauptete denn auch, „daß es keine natürliche Philosophie des Übernatürlichen geben könnte, und doch beides (Natürliches und Übernatürliches) offenbar vorhanden wäre“. „Ich *glaube* eine verständige persönliche Ursache der Welt“, entgegnete er Lessing (Br. 34, 17).

Die „Erfahrung“ der andern durch die wahrnehmende Vernunft

Es war Jacobi keineswegs daran gelegen, einem reinen Fideismus das Wort zu sprechen. Er verwies in seinem Gespräch mit Lessing in Anlehnung an die Terminologie Spinozas auf die „Erkenntnis der oberen Gattung“ im Gegensatz zu der „Erkenntnis der unteren Gattungen“, also auf eine gewisse Wahrnehmung, die sich vom begrifflichen und sinnhaften Erkennen unterscheidet. Die „Erkenntnis der oberen Gattung“ bezeichnete er näher als das „Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet“ (Br. 32). Ein anderes höheres Erkenntnisvermögen als das der begreifenden Vernunft ist vonnöten, um Gottes Dasein gewahr zu werden, das wollte offenbar Jacobi sagen. Auch beteuerte er in den „Briefen“, daß in der Auseinandersetzung mit Lessing „von reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede war“ (Br. 177), mithin nicht einfachhin von Glauben gegen Philosophie.

Das Problem, das er im Auge hatte, war das der Erkenntnis von Existenz überhaupt. Mendelssohn, der ihn gleich etwas ironisch des „Rückzugs unter die Fahne des Glaubens“ (Br. 161) verdächtigte, antwortete er mit der Unterscheidung von natürlichem und eigentlich religiösem Glauben. „Lieber Mendelssohn, wir alle wurden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen . . . Durch den Glauben wissen wir, daß . . . außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung!“ (Br. 162f.). In diesem von der menschlichen Natur selbst auferlegten Glauben geht es um das Erkennen des außer mir vorhandenen Seienden, um das Erkennen ihres seinshaften Andersseins, ihres je eigenen selbständigen Daseins, das sich von meinem Dasein radikal unterscheidet. Daß dieses Dasein von der begreifenden, schließenden Vernunft, von der „ratio ratiocinans“, wie die Alten sagten, nicht eingeholt werden könne, hatte Jacobi schon in Hinsicht auf die Schöpfungswahrheit festgestellt. Allein die „creatio ex nihilo“ sichert dem einzelnen Seienden einen absoluten endlichen Ursprung zu, ein nur ihm zugehörendes eigenständiges Dasein und somit auch ein wahres Von-anderen-Unterschiedensein. Und eben weil die begreifende Vernunft die Schöpfungswahrheit nicht einzusehen vermag und überspielt, mündet sie notwendig in die unterschiedslose Alleinheit des Pantheismus.

Nun zeigte Jacobi den Grund der Ohnmacht der begreifenden Vernunft hinsichtlich der Erkenntnis des je einzelnen wirklichen (nicht bloß gedachten) Daseins: diese Erkenntnis ist niemals das Resultat eines *Schlusses*, sondern erstet aufgrund einer „*Offenbarung*“, das heißt einer geheimnisvollen, von der Vernunft nicht aufzuarbeitenden Eröffnung, die vom andern als solchem ausgeht. Das behauptet Jacobi zunächst von jeglichem endlichen Mitseienden des menschlichen Subjekts. Sein Erweis ist schlicht und einfach wie das Ei des Kolumbus: Im menschlichen Selbstbewußtsein sind sämtliche Sinnesempfindungen, die ihm die Erkenntnis eines wahrhaft von ihm unterschiedenen Wesens vermitteln, an und für sich genommen, nicht mehr und nicht weniger als innere Bestimmungen, Zustände seines Bewußtseins selbst. Die Sinnesempfindung „rot“ zum Beispiel sagt, rein als solche genommen, nichts aus über das wirkliche Außer-mir-Sein eines Gegenstands, über sein eigenständiges Dasein. Und das gilt von jeglicher Sinnesempfindung bloß als solcher, handle es sich um „rauh“ oder „glatt“, „süß“ oder „sauer“ und dergleichen. Im Wesen der Sinnesempfindung als reiner Sinnesempfindung liegt nicht der geringste Verweis auf ein Außen- und Anderssein bezüglich des empfindenden Subjekts.

Kein Denken nun, das sich über reine Sinnesempfindungen beugt und sie durch- und überdenkt, ist fähig, auf einen wirklich daseienden Gegenstand als ihre Quelle zu schließen. Denn auf was immer für einen Gegenstand so vom Denken geschlossen wird, er ist und bleibt ein rein *gedachter* Gegenstand, dessen

Dasein nur *vorgestellt* wird. Nichtsdestoweniger ist es Tatsache, daß das erkennende Selbstbewußtsein sich unmittelbar mit den Sinnesempfindungen des *wirklichen* Daseins des sie bewirkenden Gegenstands bewußt wird. Diese *unmittelbare* Gewißheit von der Wirklichkeit eines andern außer ihm, die das Selbstbewußtsein unmöglich aus sich allein schöpfen kann, erfolgt offenbar nicht ohne gewisse Mitwirkung dieses andern. Das heißt: das andere erschließt sich auf nicht zu erklärende Weise dem Selbstbewußtsein als ein anderes. Es teilt sich ihm mit als ein unterschiedenes wirkliches Dasein.

Jacobi unterbreitete Mendelssohn diesen Sachverhalt in konziser Kürze. „Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß *Empfindung* noch *Gedanke* ist, *andre wirkliche Dinge* gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne *Du* ist das *Ich* unmöglich . . . So haben wir dann eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jeden Menschen zwingt zu glauben“ (Br. 163 f.). Unter „Glauben“ verstand Jacobi sonach die Wahrnehmung der „Offenbarung der Natur“, der auf das erkennende Subjekt zukommenden Bekundung der von ihm unterschiedenen eigenständigen Wirklichkeit. Er nannte solches Wahrnehmen „Glauben“, weil es ein unmittelbares, unableitbares Hinnehmen, Empfangen, Für-wahr-Halten ist im Gegensatz zum Denken der Vernunft, das seine Wahrheit aus eigenen Gründen gebiert. In späteren Jahren bezeichnete er das „Wahrnehmungsvermögen“ des „Glaubens“ als „Vernunft“, das schließende Denkvermögen hingegen als „Verstand“ (Werke 2,61), nicht anders mithin als das Mittelalter, das zwischen „intellectus“ und „ratio“ unterschied.

Der von Jacobi erbrachte Erweis des Unvermögens der erklärenden Vernunft, das wirkliche Dasein zu erschließen, war nicht ohne Gewicht. Anderthalb Jahre darauf brachte er dieselben Gründe gegen den transzendentalen Idealismus Kants in der Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ vor. Inzwischen nämlich hatte sich die lange Zeit unbeachtete „Kritik der reinen Vernunft“ der Köpfe ermächtigt. Kein Geringerer als Fichte griff dann die Einwände Jacobis auf, allerdings um sie in seinem Sinn zu gebrauchen: auf dem reinen Denken beharrend und den Glauben im Jacobischen Verstand verschmähend, schloß er kurzerhand von der Unmöglichkeit, wirkliches endliches Dasein zu beweisen, auf die Unmöglichkeit einer den Vorstellungen zugrunde liegenden objektiven Wirklichkeit. Die Welt ist nur Vorstellung, nur Erscheinung, eine Auffassung, die namentlich über Schopenhauer Schule machte. Zu dem Einwurf Jacobis gegen Kant – es ging Jacobi um die Unerweisbarkeit des „Ding an sich“ aus Vernunftgründen – bemerkt Hans Vaihinger in seinem „Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft“, es sei „vielleicht das Beste und

Wichtigste, was überhaupt jemals über Kant geäußert worden ist“. Vaihinger weist denn auch nach, wie der „Neukantianismus“, auch Cohen, mit den Argumenten Jacobi nicht fertiggeworden sind¹⁰.

Ist nun nach Jacobi wirkliches Dasein nur mit einem höheren Erkenntnisvermögen einzusehen, nämlich mit der *wahrnehmenden Vernunft*, so liegt es nahe, daß auch das Dasein Gottes auf dieselbe Weise erkannt wird. Freilich tritt dann anstelle der „Offenbarung der Natur“ die Offenbarung Gottes in einem weitesten Sinn. Wie auf das menschliche Selbstbewußtsein das Leben der Natur zukommt und ihm auf – wörtlich verstanden – unbegreifliche Weise seine Wirklichkeit erschließt, so dringt das göttliche Leben auf es ein, um sich ihm auf unaussprechliche Weise zu bekunden. Eröffnet sich die wahrnehmende Vernunft solcher Bekundung der Gegenwart Gottes in menschlichen Geist, so steht sie nicht mehr allein im notwendigen „Glauben“ an die äußere Natur, sondern auch im freien „Glauben an die Religion“, wie Jacobi sagt.

Deshalb schrieb er denn an Mendelssohn: „Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es gibt einen Frieden Gottes, welcher höher ist, denn alle (erklärende) Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe. Liebe ist Leben, sie ist das Leben selbst . . . Er, *der Lebendige*, kann im Lebendigen allein sich darstellen, Lebendigem zu erkennen geben, nur – durch erregte Liebe“ (Br. 165). Durch „erregte Liebe“ wird uns Gott offenbar. Offensichtlich spielt Jacobi an die Begriffe der „*motiones*“ und „*affectus spirituales*“ der christlichen Tradition an. Gott wird nicht in direkter Schau erkannt, sondern sein Dasein und Wesen werden wir geheimnisvoll mit jenen Regungen gewahr, die unser höchstes und innerstes Wahrnehmungsvermögen affizieren.

„Nicht weise“, sagt Jacobi weiter, „nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, und sich bewegen, organisiert sein und sich organisieren“ (Br. 180). Das von Gott Bewegt-Werden und Organisiert-Sein ist der Ursprung der Gotteserkenntnis des Menschen, das heißt: eine allen Menschen zuteil werdende ursprüngliche Aktuierung ihres innersten Geistes durch den in ihnen gegenwärtigen und je auf sie zukommenden Gott. Und dieser Aktuierung wird sich der Mensch nur bewußt im Sichbewegen, Sich-Disponieren auf sie zu, in freier Entfaltung der Spitze seines Geistes, der wahrnehmenden, über dem denkenden Verstand stehenden Vernunft. In diesem Vollzug der Gotteserkenntnis wird klar, was Jacobi Lessing zu bedenken gab: „daß es keine natürliche Philosophie des Übernatürlichen geben könnte, und doch beides (Natürliches und Übernatürliches) offenbar vorhanden wäre“ (Br. 34). Die Gotteserkenntnis erfolgt in der Übergänglichkeit vom vernunfthaften Vernehmen zum liebenden Glauben, in untrennbarem Beieinandersein von Natur und Übernatur.

Daher wird auch an diesem Punkt ersichtlich, daß die Erkenntnis des einzel-

nen, für sich seienden endlichen Daseins und damit auch der Person in innigem, geheimnisvollem Zusammenhang steht mit der Erkenntnis des Schöpfers und der Schöpfungswahrheit. Jacobi hat diese Beziehung nur angedeutet. Kein Zweifel aber, daß für ihn die grundlegende Wahrnehmung des Daseins und Wesens Gottes die des Schöpfergottes der Offenbarung ist. Am Ende seiner „Briefe über die Lehre des Spinozas“ zitiert er frei nach dem biblischen Schöpfungsbericht: „*Gott sprach – und es ward – und es war alles gut*“, um gleich darauf zur Erläuterung einen Text des damals schon betagten Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem beizufügen: „Wahrer und faßlicher, sagt ein ehrwürdiger Jerusalem, konnte diese Handlung (der Schöpfung) unserer Vernunft nicht gemacht werden. Denn dies ist der einzige Grund, worin die Vernunft ihre Beruhigung findet: der Allmächtige *wollte und es ward*. Zugleich ist dies die Grenze aller Philosophie.“ „Dies ist die *Herrlichkeit des Herrn*“, fährt Jacobi fort, „das *Antlitz Gottes*, wohin ein sterbliches Auge nicht vermag sich zu erheben. Aber mit seiner Güte läßt er sich herab, mit seiner Gnade wird der Ewige dem Menschen gegenwärtig, und er spricht mit ihm – dem er Odem gab aus seinem Munde – *durch Gefühle seines eigenen Lebens*“ (Br. 212).

Die Grenze der Philosophie, das heißt nach Jacobi die Grenze der erklärenden Vernunft, befindet sich dort, wo die wahrnehmende Vernunft anhebt und des Schöpfers sowie der Schöpfungswahrheit inne wird. Es ist aber auch dieselbe Grenze, wo das Erkennen der unterschiedenen, eigenständigen endlichen Existenz einsetzt. Also ist dieses letztere Erkennen eingebettet in die tiefere und weitere Perspektive der aufgehenden Schöpfungswahrheit. Keine vollgültige Wahrnehmung daher des einzelnen wirklichen, für sich bestehenden Daseins, letztlich der Person, des Du des Menschen, die nicht geheimnisvoll umfassen und getragen wäre von der Wahrnehmung des Schöpfers. Mit anderen Worten: Keine wahre Begegnung mit dem Mitmenschen, keine wahre Beziehung zur sichtbaren Welt ohne die zumindest implizite Gotteserfahrung der jüdisch-christlichen Offenbarung. „Und so behaupte ich, und werde ich behaupten“, schreibt Jacobi an Mendelssohn, an die Schöpfungswahrheit anspielend, „wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst, sind auf keine Weise a priori, und können nichts a priori wissen oder tun, nichts erfahren ohne – Erfahrung“ (Br. 180). Aus dem unmittelbaren Kontext dieser Aussage geht eindeutig hervor, daß Jacobi hier die Erfahrung Gottes durch die wahrnehmende Vernunft im Auge hat.

Erneuerung des christlichen Menschenbilds

Jacobi wußte vermutlich nicht, in welchem Maß er mit seiner Entdeckung der wahrnehmenden Vernunft und der ihr eigenen Gotteserfahrung wesentliche Wahrheiten der christlichen Tradition wieder aufgriff. Er kannte sicher die „Pensées“ Pascals (Br. 55, 180), auch verkehrte er mit dem tiefchristlichen Kreise der Fürstin von Gallitzin. Von Augustinus, der nicht nur der Kirchenvater des Abendlands, sondern auch Pascals war, sucht man jedoch vergebens nach einer Spur in den Schriften Jacobis. Und doch hatte eben Augustinus ein besonderes, höheres Wahrnehmungsvermögen für Gottes Wirkgegenwart im Menschen herausgestellt, das er mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnete, wie „ratio superior“, „mens“, „acies mentis“ usf., vor allem aber mit „cor“, Herz. Dieses höhere Vermögen steht nach Augustin über der erklärenden, schließenden Vernunft, über der „ratio ratiocinans“ und ist allein fähig, Gott gewahr zu werden.

Das „Herz“ aber als geistiger Ort der Gotteserfahrung war keine Erfindung Augustins, sondern, wie Heinrich Schlier aufgezeigt hat, die authentische Lehre des Apostels Paulus¹¹. Das gilt sogar von der klassischen Stelle über die Gotteserkenntnis aus der Schöpfung im 1. Kapitel des Römerbriefs. Schlier weist in seinem Kommentar nach, daß Paulus nicht den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, von der Natur auf ihren Ursprung, wie er in der antiken Popularphilosophie für die Gotteserkenntnis gängig war, im Blick hatte, sondern das „Herz“ als den eigentlichen Sitz der Selbstbekundung Gottes im Menschen¹², eine Ansicht, die sich im ganzen Alten wie Neuen Testament findet¹³.

Nimmt man noch hinzu, daß Paulus für das von Gottes Geist erfüllte „Herz“ auch den Begriff „pneuma“ (Geist) verwendet, soweit dieses den von Gott aktuierten und ihm zugekehrten menschlichen Geist bedeutet, so ergibt sich ein höchst aufschlußreicher Zusammenhang mit dem christlichen Menschenbild. „Pneuma“ nämlich sieht Paulus offenbar als integrierenden „Teil“ des vollkommenen Wesens des Menschen zusammen mit „psyche“ (Seele) und „soma“ (Leib), schreibt er doch im 1. Thessalonicherbrief 5,23: „... unversehrt möge euer Geist (pneuma) und Seele und Leib in untadeliger Weise bei der Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus bewahrt werden.“ Die Unterscheidung im 1. Korintherbrief 2,13 bis 15 zwischen „pneumatischem“ und „psychischem“ Menschen spiegelt dieselbe anthropologische Anschauung wider.

Zu dieser paulinischen Trichotomie „pneuma – psyche – soma“ hat A. M. Festugière schon längst den Erweis gebracht, daß sie im Judentum und nicht im hellenischen Denken beheimatet ist¹⁴. Henri de Lubac, einer der besten Kenner des christlichen Erbes, gelangt zudem in einem noch unveröffentlichten Werk über die christliche Mystik zum Ergebnis, daß die entscheidend aus dem Raum der Offenbarung stammende Trichotomie des Apostels Paulus von der ganzen christlichen Tradition übernommen worden ist, und zwar als wesentliche anthro-

pologische Struktur. Seine Forschungen reichen von Paulus über die Patristik und das Mittelalter bis zum modernen Philosophen Maurice Blondel.

Ohne diesen Hintergrund zu kennen, hätte demnach Jacobi mit der wahrnehmenden Vernunft nicht mehr und nicht weniger als das Menschenbild der christlichen Tradition, so wie es sich in der trichotomischen Sicht von „pneuma – psyche – soma“ ausdrückt, wieder ins Licht gerückt. Denn die von ihm hervorgekehrte wahrnehmende Vernunft deckt sich zweifellos mit dem Herz- und Pneumabegriff der jüdisch-christlichen Offenbarung in ihrer Erhellung durch christliche Reflexion im Verlauf der Jahrhunderte. Auch wäre Jacobi der letzte gewesen, die innige Einheit und gegenseitige Durchdringung von wahrnehmender Vernunft, erklärendem und schließendem Verstand sowie sinnlich-leiblichen Empfindungsvermögen zu übersehen (Werke, 2,284).

Sonach hätte das Bemühen Jacobis um die Gotteserfahrung mittels der wahrnehmenden Vernunft letztlich den Sinn einer Erneuerung des unaufgebbaren christlichen Menschenbilds. Im Bedürfnis nach dem christlichen Menschenbild bestände folglich das tiefere Anliegen der Aufklärung. Das tiefere Anliegen: weil es ihrer Aporie in der Erkenntnis Gottes als der sammelnden Mitte menschlichen Lebens entsprang. Es dürfte auch heute noch aktuell sein, in dem Maß, als im modernen Rationalismus der Wahn einer alles erklärenden Vernunft fortlebt.

ANMERKUNGEN

¹ Ges. Schriften, Jubiläumsausg., Bd. 2 (Berlin 1931, Neudruck Stuttgart 1972) 272. Zit.: *Schr.*

² Breslau 1785. Zit.: *Br.*

³ Werke, Bd. 1 (Leipzig 1812) IX f.; Bd. 4, Abt. 1 (1819) XXIV. Zit.: *Werke*.

⁴ Dichtung und Wahrheit, T. 3, 15. Buch: Artemis-Gedenkausg. (Zürich 1961 ff.) Bd. 10, 699.

⁵ Vorrede zu „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings“: *Schr.* 3, 2, 180 f.

⁶ (Stuttgart 1977) 198.

⁷ *Theologia naturalis, pars posterior* (Verona 1779) § 677, S. 319.

⁸ § 86, 76: Werke, Bd. 8 (München 1979) 508, 506.

⁹ *Theologia naturalis*, § 677, S. 319. ¹⁰ Bd. 2 (Stuttgart 1922) 36, 50 f.

¹¹ *Besinnung auf das NT* (Freiburg ²1967) 319 ff.; *Das Ende der Zeit* (Freiburg 1971) 184 ff.

¹² *Der Römerbrief* (Freiburg 1977) 53 f. ¹³ G. Kittel, *ThWNT*, Bd. 3, 609 f.

¹⁴ *Recherches de science religieuse* 20 (1930) 385–415.