

XAVIER TILLIETTE · PARIS

## DER DREIFALTIGE GOTT UND DIE SCHÖPFUNG IM PHILOSOPHISCHEN DENKEN

In der Trinitätslehre gilt der theologische Grundsatz, dass jedes Wirken nach aussen (*actiones ad extra*) allen Drei göttlichen Personen gemeinsam zugeschrieben werden muss (*sunt indivisae*). So ist auch die Wertschöpfung, das grundlegende Wirken nach aussen, das gemeinsame Werk aller Drei Personen, unbeschadet ihrer innergöttlichen Eigenpersönlichkeit. Das Universum geht sozusagen aus ihrem Zusammenwirken hervor. Der Vater, von dem alles ausgeht, ist Ursprung und Quelle, der Sohn, das Wort, ist der Wertschöpfer im eigentlichen Sinn, zugleich Gestalter des Kosmos wie auch, in seiner Inkarnation, «Erstgeborener aller Schöpfung» (Kol. 1,15). Der «Schöpfer Geist» schliesslich erhält mit seinem Hauch alles, was lebt, sich bewegt und existiert. Im Anfang «schwebte er über den Wassern», das heisst genauer: Er brütete das Chaos aus, die ungestaltete leere Masse (Gen. 1,1). Die alte, aber nicht veraltete Studie von P. de Régnon<sup>1</sup> erklärt auf dem Hintergrund des grossen Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses so gut wie möglich die Beziehungen der drei göttlichen Personen untereinander und ihr Wirken nach aussen. Für die Ansätze zu einer Trinitätstheologie im Alten Testament wird man dagegen das klassische Werk von P. Lebreton<sup>2</sup> konsultieren müssen.

### *Die Problematik*

Solche Ansätze finden sich vor allem in den Weisheitsbüchern. Natürlich konnte erst die rückblickende, neutestamentliche und christlich-theologische Auslegung dieser Bücher die Sophia mit dem Logos, die göttliche Weisheit mit dem Gottessohn identifizieren. Angesichts der Inspiration der ganzen Heiligen Schrift ist eine solche Umkehrung der Perspektiven legitim. Die personifizierte Weisheit selbst bot übrigens Handhabe zu einer solchen Umsetzung; sie stellt sich ja als Weisheit Gottes und als ewig an Seiner Seite thronend vor (vgl. Weish. 9,4). Unter den Texten, welche die

*XAVIER TILLIETTE SJ, Jahrgang 1921, trat 1938 in die Gesellschaft Jesu ein. Er lehrte Philosophie am Institut Catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Die Übersetzung besorgte Weihbischof Peter Henrici.*

Weisheit personifizieren, nimmt die Mahnrede der Weisheit im 8. Kapitel des *Buches der Sprüche* einen besonders wichtigen Platz ein. Sie hat Schelling fasziniert, der sie, wie wir noch sehen werden, in seine transzendente Theogonie eingearbeitet hat. Nicht minder hat sie manche Dichter begeistert, namentlich Paul Claudel, für den sie zum Schlüsseltext wurde. Er behauptet, am Abend nach seiner Konversion auf diesen Text gestoßen zu sein, was vielleicht als *vaticinatio ex eventu*, Prophezeiung im Nachhinein, gelesen werden muss. Er identifiziert die welterschöpfende Weisheit nicht nur, im Sinne der Tradition, mit dem johanneischen Logos, sondern auch mit Maria, dem Ewig Weiblichen, der Jungfrau, die vor allen Hügeln geboren wurde (Spr. 8,25), mit der Frau im Gedanken Gottes, mit der Kirche «ohne Makel und Runzeln» (Eph. 5,27), und schliesslich gar mit der Menschenseele in ihrer Kindeshaltung und Jungfräulichkeit. Dieses große Bildsymbol wirft sein Licht auf das ganze Werk Claudels und führt darin zu unendlichen Spiegelungen.

Das Spielen der Weisheit an der Seite Gottes (Spr. 8,30 f) drückt auch die Notwendigkeit aus, zwischen Gott und seiner Schöpfung eine Vermittlung, bzw. einen Vermittler einzuschalten. Der traditionelle theologische Schöpfungstraktat *De Deo creante* war vor allem bemüht, das Abhängigkeitsverhältnis der Schöpfung vom Schöpfer näher zu bestimmen, die Rolle der göttlichen Vorsehung, das Zusammen von Ewigkeit und Zeit, die Schöpfung *ex nihilo*, aus dem Nichts... All dies sind philosophische Themen, um die die Theologie nicht herumkommt. Die Schöpfung *ex nihilo* ist ein Begriff aus der Ontologie, der geprägt wurde, um die Existenz der Welt gegenüber der Existenz Gottes aussagen zu können. Bekanntlich vertrat Thomas von Aquin die Meinung, dass es ohne den Offenbarungsglauben unmöglich wäre, zwischen der Ewigkeit der Welt und der *novitas mundi* (der Welt als etwas ganz Neuem) zu entscheiden.<sup>3</sup> Der Glaube allein lehrt uns, dass es einen Anfang der Welt gibt (und folglich auch ein Weltende), und zwar nicht einen undenkbaren Anfang *in* der Zeit, sondern einen Anfang *der* Zeit. Dieses Geheimnis des Anfangs, das die Philosophen irritiert, verbirgt sich hinter den Fragen, die manchmal als müßig erscheinen könnten oder als naiv wie die Kinderfragen und die Dichterfragen: Was machte Gott vor der Weltschöpfung? Warum hat er etwas geschaffen? Darf man ihn wegen des ursprünglichen Nichts den «Großen Einsamen» nennen, den «Zölibatär der Welt», wie ihn Chateaubriand und nach ihm Madame de Staël nannten?<sup>4</sup> Gott langweilte sich in seiner *splendid isolation*, und so beendete er sie:

*Verdrossen seiner Selbst-Anschauung,  
Zerstörte Gott selbst die Verbauung  
Seiner vollkomm'nen Ewigkeit;*

*Er selbst begann zu zersetzen  
Sein Prinzip in Folgesätzen,  
In Sternen seine Einigkeit.<sup>5</sup>*

Hinter der mythischen Hypothese einer göttlichen Langeweile tut sich der Abgrund der Frage nach dem Nichts auf, wie sie sich im abendländischen Denken immer wieder angemeldet hat und wie sie sich im Zeitalter des Nihilismus noch viel bedrängender stellt. Maskiert verbirgt sie sich hinter der Hypothese, dass die Welt vielleicht gar nicht wirklich existiert, an die sich Descartes, Malebranche, Berkeley und schliesslich Husserl herangedacht haben, und in ihrer ganzen Nacktheit stellt sich im großen Fragen des neuzeitlichen Denkens: Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts (Leibniz)? Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts (Schelling)? Warum gibt es das Sein und nicht das Nichts (Heidegger)? Schliesslich müsste man bis zu Parmenides zurückgehen! Leibniz hat seine Antwort schnell bereit mit seinem Prinzip vom zureichenden Grund: Nichts geschieht ohne Grund, das Dasein hat seinen Grund in der Güte Gottes, im Heilsplan der Schöpfung. Schelling gibt zu verschiedenen Zeiten zwei verschiedene Antworten: das Alles ist mehr als genug, um das Nichts der Frage auszufüllen – und: das Geschaffene ist für das Geschöpf da, für das Wohl der Geschöpfe, ein Finalitätsdenken, das auf den leibniz'schen Optimismus zurückverweist. Heidegger nimmt das Entweder-Oder schon gar nicht an: Sein und Nichts sind eins, das Nichts, die Nacht, ist nur der Schleier des Seins. Sartre wird das mit dem Begriff des vernichtenden Bewusstseins oder der «Nichts-Manschette», die die Seienden einhüllt, in seine anthropologische Ontologie übernehmen.

Man wird zugeben müssen, dass die Formel einer Schöpfung *ex nihilo* – die Schelling erst nach langer Mühe anzunehmen bereit war – es uns nicht leicht macht, eine Welt zu konzipieren, der das Sein voll und ganz zukommt, die ein Eins-und-Alles ist, eine «Alleinheit», wie man sie spontan Gott allein zuschreiben würde, ohne damit in den Pantheismus zu verfallen. Descartes denkt so sehr in der Kategorie der Schöpfung, dass er sogar die Ewigen Wahrheiten erschaffen sein lässt, was zumindest paradox klingt. Ein bemerkenswerter Satz in Hegels Einleitung zu seiner *Logik* macht uns jedoch nachdenklich: Die Sätze der *Logik*, sagt Hegel da, sind «eine Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist».<sup>6</sup> Das ist eine radikalisierte Neufassung des leibniz'schen Prinzips: *Dum Deus calculat fit mundus* (Während Gott rechnet, entsteht die Welt). Denn was Gottes Denken vor der Welterschöpfung beschäftigte, das waren, wenn wir den Aussagen der hegelschen *Logik* Glauben schenken dürfen, nichts anderes als die Regeln und Gesetzmässigkeiten, denen der Mensch und das All unterworfen sind. Und der «Absturz» der Idee in die Natur entspricht dem Schema Schöpfung-Menschwerdung, der Leitidee dieses außerordentlichen Denkgebäudes, dessen Abstraktheit es vor unberufenem Zugriff bewahrt. Der rhythmische Dreischritt, der zum Kennzeichen des hegelschen Denkens geworden ist,

weist unübersehbar auch auf eine spekulative Umsetzung der Trinitäts- und Schöpfungstheologie hin. Wir werden darauf noch zurückkommen müssen.

Die christliche Philosophie hat sich das Dogma der Weltschöpfung nicht ohne Mühe zu eigen gemacht. Der Übergang vom *actus purus* zum Schöpfungsakt ist nicht selbstverständlich. Es wäre leichter, sich einen Gott hier und dort, eine Weltseele zu denken, die allem Leben Bewegung und Sein gibt. Doch das vom Christentum inspirierte philosophische Denken hat sich vor allem darauf konzentriert, die im Begriff der Weltschöpfung implizierte Unabhängigkeit der Welt herauszustellen, und nicht so sehr jene kaum ausdenkbare Selbstentfaltung des Universums, welche seit jeher eine Lieblingsvorstellung der wissenschaftlichen Phantasie war. Jene Denker, die eine Schau aller Dinge in Gott annehmen, lassen Gott und sein Werk vielmehr gleichzeitig, gleichsam blitzartig, auftreten, etwa so, wie ein Mystiker das ausdrückt: «Gott und sein Werk ist Gott». Der Ontologismus Giobertis schiebt Gott und das geschaffene Sein sozusagen ineinander. Der oberste Leitsatz seines Denkens, der sich mit unmittelbarer Evidenz aufdrängt, lautet: «Gott ist, ich bin erschaffen» in einer einzigen Bewegung; alles andere folgt aus diesem einfachen und doch doppelten Satz. Der erste Denkschritt Malebranches war etwas weniger einfach. Mit ihm begann sich eine philosophische Trinitätsspekulation abzuzeichnen.<sup>7</sup>

### Malebranche

Der Gott Malebranches braucht zu seiner Verherrlichung die Schöpfung nicht; er urteilt als Einziger über diese seine Herrlichkeit. Wenn Er die Welt erschafft, dann geschieht das in einem ganz freien, willkürlichen und gnadenvollen Akt göttlicher Freigebigkeit. Und doch gibt es den *einen* Beweggrund, der Gott dazu veranlasst, die Welt zu erschaffen, ohne aus sich selbst herauszutreten, und das ist die Menschwerdung, der große Gottesplan. Malebranche nimmt hier die Sichtweise eines Duns Scotus und der Franziskanerschule wieder auf. Gott allein kann Gott eine Ihm angemessene, eine Gottes würdige Verehrung erweisen. Gott selbst antwortet Gott, die ganze Weltschöpfung geschieht im Hinblick auf die Menschwerdung Gottes, deren Umriss und Schauplatz sie vorzeichnet. Hier handelt es sich nicht um die Menschwerdung von Ewigkeit her, von der Schelling so gerne spricht, die er aber nicht mit der Schöpfung in Beziehung bringt. Sie würde Gott von seiner Menschwerdung und folglich auch von seiner Schöpfung abhängig machen. Nun aber «kann nichts Gott Genüge tun außer Gott selbst», das gilt auch von der Schöpfung wie von der Erlösung. Der Gottmensch ist folglich der Beweggrund, das Ziel und der Angelpunkt der Schöpfung, er rechtfertigt sie, er erbringt den Beweis, dass in Gottes Wirken sein unveränderliches Sein immer unangetastet bleibt. Gott

ist Gott und wirkt als Gott, geordnet und immer entsprechend der Einfachheit Seiner Wege. Nach der Meinung mehrerer Interpreten ist Jesus Christus tatsächlich der Mittelpunkt des Systems Malebranches und sein letzter Erklärungsgrund. In den *Méditations chrétiennes et métaphysiques* findet sich allerdings ein Text, der aufhorchen lässt; in ihm spricht Christus vom «Werk, bei dem Gott, der sich selbst vollkommen genügt, die niedrige und sozusagen erniedrigende Rolle des Erschaffers annehmen wollte». Die Stelle steht jedoch vereinzelt da.

Malebranche zeichnet nur die Umrisse der Trinität nach, einer Wahrheit, in deren Inneres niemand einzudringen vermag. Die Prinzipien der christlichen Philosophie können nicht alles leisten. Gott hätte auch ohne die Menschwerdung auskommen können. Seine Vollkommenheit, die uns die Weltordnung bezeugt, braucht die Menschwerdung nicht; Er zieht seine Weisheit seinem Werk vor. Die christologische Konzentration ereignet sich somit in den Niederungen des Werks. Christus, der Treuhänder des Werks, hütet sich, davon allzu viel Gebrauch zu machen. Er bringt nur ein Minimum von Ausnahmen in die göttliche Ordnung ein. Die Menschwerdung setzt sich fort in der Errichtung der Kirche, dem Bau des Ewigen Tempels. Alles existiert durch Christus und für Christus, den *primogenitus omnis creaturae* (Kol. 1,15), und er stellt alles in Sohnesgehorsam dem Vater zurück. «Christus ist das Zentrum der Welt, sagt Henri Gouhier treffend, sein Schatten bedeckt sie ganz und gar.»<sup>8</sup> Gott hat die bestmögliche aller Welten in Übereinstimmung mit dem geschaffen, was er sich selbst schuldig ist, mit seiner Verherrlichung, seiner Gerechtigkeit, mit der Einfachheit seiner Wege. Die Sünde war alles in allem nur ein Betriebsunfall. Die letzte Vollendung geschieht im unüberbietbaren Werk Christi. Für Martial Guéroult dagegen, der den christlichen Einschlag auf ein Minimum reduziert, ist die Menschwerdung nur der erste «kompensatorische Faktor» im System Malebranches. Wenn man die Sache mit etwas weniger profanen Augen betrachtet, bleibt die Menschwerdung ein unaufhellbares Geheimnis – das seine Herkunft aus der kenotischen Spiritualität Charles' de Condren nicht verleugnen kann. Auch Christus ist zwar nur eine «cause occasionelle», doch er ist unablässig am Werk, er bemüht sich, von Gott die Einzelwillen fernzuhalten, die die «volonté générale» stören würden. Ungeachtet seines Zustands der Erniedrigung, der in gewisser Weise auch über seine irdische Existenz hinaus fort dauert, ist Malebranches Christus doch vor allem der himmlische Christus, der Erbauer des Heiligen Tempels. Leiden und Kreuzestod liegen hinter uns, entscheidend ist der Mittler in seiner ewigen Existenz, doch so, dass das ihm von der Menschwerdung aufgeprägte Siegel sichtbar genug ist, um jeden Verdacht eines Monophysismus fernzuhalten. Alles hier unten ist «voll von Jesus Christus».<sup>9</sup>

### Das Erbe Platons

So ist die Menschwerdung der Ort, wo die ewige und die zeitliche Zeugung des Gottessohnes ineins fallen, sie ist das Endziel der Schöpfung, im Sinne des Oetingerwortes, das Schelling so gerne zitierte: «Leiblichkeit ist das Ende der Wege (oder der Werke) Gottes» – ein Wort, das Michel Henry, der uns die jüngsten aller philosophischen Christologien geschenkt hat, in seinem Werk *Incarnation*<sup>10</sup> großartig ausdeutet. Nach der bildkräftigen Intuition des hl. Irenäus hatte Gott seine eigene Menschheit im Auge, als er Adam aus dem Ackerboden formte. Die griechische Mentalität dagegen konnte sich mit dem biblischen Schöpfungsrealismus nur schwer anfreunden – und noch weniger die Gnosis, die deshalb verschiedene Abstufungen und Zwischenakteure zwischen Gott und der Welt einschob. In diesem Sinn hat Platon im *Timaios* – der lange als ein christlicher Text galt – den Demiurgen eingeführt, das Ausführungsorgan, das, könnte man sagen, den materiellen Teil der Arbeit übernimmt. Der Demiurg, der im bekannten Gleichnis Paul Claudels mit Prâkriti gleichgesetzt wird<sup>11</sup>, ist ein Meister im Nachbilden, er bearbeitet und gestaltet die Dinge nach ihren ewigen Vorbildern, den Ideen, und zwar aus einer plastischen Materie, die bildsam ist wie Wachs, mehr ein Ort als ein Etwas, die geheimnisvolle *chôra*. Unglücklicherweise geschieht die Nachbildung der ewigen Wesenheiten in einem unaussprechlichen Vorgang, der sich jeder Erklärung verschließt. Der Verbindungs- oder Kontaktpunkt zwischen der intelligiblen Welt und Sinnenwelt lässt sich nicht erfassen: «Was aber in sie eintritt und aus ihr austritt, sind stets Abbilder des Seienden, die nach diesem abgeprägt sind auf eine schwer zu beschreibende und wunderbare Weise, die wir späterhin weiter verfolgen wollen.»<sup>12</sup>

Das ist ein Nichteintretensvotum. Doch kommt zum Wirbelzustand des Chaos und zur Bildsamkeit der *chôra* noch der Blitz des Plötzlichen hinzu, εἰσαίφνη~, dessen Aufblitzen den Prozess der Verräumlichung und Verzeitlichung allererst in Gang setzt.

Unabhängig von diesem mythisch-poetischen Kontext ist das Thema des Augenblicks deshalb faszinierend, weil er den Schnittpunkt zwischen Ewigkeit und Zeit bezeichnet; so wird deutlich, dass sich das Wirken Gottes, des reinen Akts, jenseits von allem Werden abspielt, in souveräner Plötzlichkeit seiner Tat, seiner aufblitzenden Offenbarung. Es werde Licht! *Dixit et creata sunt*. Die Philosophie hat darin den Blitz der Freiheit erkannt, der den Abgrund erhellt, das Zauberwort des reinen Akts, für den Sehen und Vollbringen ein und dasselbe sind. Der Philosoph der Freiheit, Jules Lequier, hat sich viele Gedanken darüber gemacht, was sich in dem schlichten Wort «erschaffen» alles verbirgt, oder auch in dem anderen «anfangen».<sup>13</sup> Diese schöpferische, aufsprudelnde Freiheit des An-

fangs war ein beherrschendes Thema für viele französische Denker: Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson ...

### Die Theosophie

Der Abstand zwischen Gott und der Welt wird also durch die Freiheit überbrückt, aber da hört dann alles weitere Vorstellen auf. Die Theosophie wollte klüger sein, und sie hat, vor allem bei Jakob Böhme mit seiner *Aurora*, Gott und die Schöpfung in einen Strudel von Vorstellungen hineingerissen. Die Weltschöpfung ist etwas, das Gott zustößt, ein gigantisches Ereignis des göttlichen Lebens. Sie hat Rückwirkungen auf das trinitarische Leben Gottes, sodass Gottwerdung und Weltwerdung in einer Gottweltwerdung (Theokosmogese) verschmelzen, die, ungeachtet der Plötzlichkeit dieses Aktes, in Gott einen Werdeprozess auslöst, ein Werden Gottes. Obwohl diese Visionäre – Böhme, Paracelsus, Weigel – theologisch rechtgläubig bleiben wollten, bringt doch ihre überquellende, aus Physik und Alchemie genährte Bilderfülle die *Natura naturans* und Gott (oder die Natur Gottes) gefährlich nahe zueinander. Gott verwickelt sich im Ringen mit den Kräften, die Er selbst hervorgebracht hat, in eine Tragödie; der dunkle Abgrund – der *Ungrund* – seines Wesens entfesselt ein kosmisches Gewitter, das sich erst unter dem Einfluss des Gottessohnes nach und nach beruhigt. Denn der Werdeprozess ist trinitarisch, ja innertrinitarisch, auch wenn die Rolle des Gottesgeistes wenig hervorgehoben wird. Weil die Schöpfung – der Kosmos – in ihrer strahlenden Gestalt aus dem Chaos empor taucht, hält sich eine gewisse Ununterschiedenheit zwischen dem Gottessohn und der Welt, wie sie sich schon im *Timaios* abzeichnete, in den theosophischen Spekulationen durch – bis hin zum Bruno Schellings, wo sich die Passion Christi mit dem Leiden der geknechteten Natur vermischt.

### Schelling

Die markantesten Spuren der böhmischen Phantastereien finden sich im großen, unvollendeten, eher missglückten Entwurf Schellings aus seinen mittleren Jahren, den *Weltaltern*. Er konnte nur deren ersten Teil, das Buch der Vergangenheit, ausarbeiten und einige Bruchstücke der beiden anderen Bücher. Der Urtext dieses ersten Teils ist erst 1946 erstmals veröffentlicht worden. Die Nachzeichnung der Offenbarung-Schöpfung ist darin mit theosophischen, von Böhme entlehnten Erinnerungsstücken durchsetzt, aber auch mit, übrigens sehr schönen, mystischen (aus Pseudo-Tauler und aus Angelus Silesius). Die Beschreibung des *Urwesens* in seiner Zerrissenheit zwischen dem Zorn, der verschliesst und zusammenzieht, und der Liebe, die öffnet und ausweitet, bleibt unvergesslich: Es ist die

Tragödie des Einsam-Einzigem, der mit seinen Widersprüchen ringt und von den Ängsten des Entscheidens gequält wird, ohne dass ihm einer helfen oder beistehen könnte. Doch das ist nur ein Augenblick, der abgelöst wird vom Erscheinen der Weisheit, morgenfrisch und kindlich, in der man, in Erinnerung an das *Buch der Sprüche*, unschwer die Züge des Gottessohnes, des Erstgeborenen erkennt. Der Philosoph wollte dann in seiner Inspiration vom Reich der Vorstellung in jenes des Begriffes hinüberwechseln und setzte zu einer mühseligen Trinitätsspekulation an, die er plötzlich abbrach und liegen ließ. Er wird sie, auf höchster Abstraktionsstufe, in der Metaphysik seiner *Positiven Philosophie* wieder aufnehmen, wo er den verführerischen Ruf der Weisheit in einem anderen Sinn gebraucht. Von der theosophischen und alchimistischen Bilderwelt ist nur die Idee, kaum die Spur einer Idee übriggeblieben, dass der Gottessohn als Erlöser des Vaters auftritt, indem er ihn von der Urfinsternis erlöst.

Schelling, der Dialektiker, hatte trotz allen Mahnungen Baaders schon immer die Tendenz, die theosophischen Konstruktionen zu vereinfachen. Die Abfolge der kabbalistischen Sefirot und der böhmischen Hypostasen ersetzte er durch das wissenschaftlichere, in seiner Naturphilosophie erarbeitete System der Potenzen oder gründenden Kräfte. Diese bleiben allerdings auch wieder Wandlungen und Metamorphosen unterworfen, indem sie bald als Naturelemente, bald als zeitliche Äonen, bald als göttliche Personen auftreten. Die drei Prinzipien oder *Potenzen* stellen somit in ihrer höchsten Ausgestaltung die Drei, Vater, Sohn und Geist dar, wie sie sich ins Werden, in die Geschichte und in die Eschatologie hineinbegeben. Man muss also ein Werden Gottes annehmen, wie das die *Menschwerdung* ohnehin nahelegt. Schelling beruft sich dabei auf die sogenannte ökonomische Trinität, näherhin auf die Heilsgeschichte, die sich bei ihm, wie bei Hegel, in einer Abfolge der drei Reiche oder Herrschaftsepochen der drei göttlichen Personen entfaltet. In der späten positiven Philosophie dagegen, in der er sich um denkerische Genauigkeit bemüht, reserviert Schelling auch der sogenannten immanenten oder wesentlichen Trinität ihren Platz; sie schwebt über dem geschichtlichen und schöpferischen Tun. Doch da handelt es sich erst um eine potentielle, noch unausgegliederte Trinität, eine modalistische oder sabellianische Trinität.<sup>14</sup>

Die Personen treten nur dank dem Prozess – dem grossen Abenteuer – der Welterschöpfung auseinander. Der Philosoph bezeichnet dies als die ewige oder transzendente Theogonie, die sich als «Geschichte Gottes» darstellt. Schelling will jedoch um jeden Preis an der reinen «Klarheit» Gottes festhalten und sich damit von Hegel und Schleiermacher, seinen feindlichen Brüdern, absetzen, für die es keinen Gott ohne die Welt gibt. Ebenso hat er nach langem Widerstreben auch die *creatio ex nihilo* bejaht, das Nicht-Sein, das zum Sein gerufen wird, und so hat er der göttlichen Freiheit den

ganzen Freiraum zugestanden, den sie zu ihrer Geburt aus dem «Wohlgefühl zu sein und nicht zu sein» (Paul Valéry) braucht. Darum hat er sich auch für die Kabbala eines Isaac Louria interessiert und für seine Theorie des *zimzum*, der Kontraktion, derzufolge Gott sich zurückzieht, um der Schöpfung Platz zu machen. Eine Theorie, die Paul Claudel fasziniert hat, und die kürzlich Hans Jonas, der große Kenner der Gnosis, in ethischer Absicht wieder aufgenommen hat, gleich wie, nicht zu vergessen, Simone Weil.<sup>15</sup>

Trotz all seiner Anstrengungen ist es Schelling, auf dem ein schweres Erbe lastete, nie gelungen, eine Schöpfungslehre vorzulegen, die die Transzendenz unversehrt und geradezu unverletztlich bewahrt. Das Erbe der *Weltalter* lebt weiter in der Vorstellung des schmerzlichen und siegreichen Zuges des «Herrn des Seins» durch das menschliche Abenteuer. Gottes Selbstentfaltung erhält aus dem Zusammenstoß mit der Menschenwelt ihr Pathos, ihre dramatische Spannung, aber auch die Gewissheit ihres Sieges. Dem Denker, für den das Menschenwesen das Gotteswesen abbildet, stand das Bild des leidenden Gottes immer vor Augen. Diese Wendung des Denkens war so eindrücklich, dass sie nicht nur manche unserer heutigen Theologen fasziniert, Protestanten wie Katholiken, sondern auch Philosophen von so verschiedener Prägung wie Max Scheler oder Whitehead. Für beide war Schelling kein Unbekannter. Ernst Blochs, dieses «marxistischen Schellings», Nähe zu Schelling muss vorsichtiger beurteilt werden; denn da kommen auch feuerbachsche Prämissen mit ins Spiel.

Die Trinität ist unter der Maske der Potenzen in der Welt der Natur und der Menschen ständig am Werk. In dem jedoch, was Schelling mit der Schrift die Katabole (katabolhv, Gründung) nennt, kommt die Hauptrolle der zweiten göttlichen Person, dem Sohn, zu. Er ist der Protagonist in der Veränderung, die das universale Sein in Bewegung setzt. Er ist es, der mit dem Spiel der Weisheit die Strenge des Vaters überwindet und bezaubert. Er ist es, der im kosmogonischen Prozess aus der Tiefe empor taucht, indem er alle archaischen und mythologischen Phasen dieses Prozesses auf sich nimmt. Was den Heiligen Geist betrifft, der immer noch zu erwarten, immer noch zukünftig ist, so bleibt er, in der Philosophie wie bei den Theologen, offenbar immer der Zukurzgekommene oder, wie einer gesagt hat, «der unbekannte Gott».<sup>16</sup> Schelling lässt sich jedoch von den Behauptungen des Joachimismus faszinieren, wie viele seiner Zeitgenossen (Alfred de Vigny: «Dein Reich ist gekommen, reiner Geist, König der Welt»). Der Geist erscheint bei ihm in einer eschatologischen Perspektive. Sein ekklesiologischer Entwurf, auf den Schelling großen Wert legte, läuft auf die johanneische Kirche hinaus, die Kirche einer gereinigten, vergeistigten Religion. Auf der anderen Seite ist der Geist das Kennwort für die immanente oder wesentliche Gottheit, noch bevor diese sich auf die Heilsökonomie einlässt. In diesem Punkt unterscheidet sich Schelling nicht von seinem Rivalen Hegel.

### Solowjew

In der Nachkommenschaft der schellingschen Identitätsphilosophie verdient die sehr schöne Trinitätslehre Wladimir Solowjews im dritten Buch seines französisch abgefassten Werks von 1889 *La Russie et l'Église universelle* besondere Beachtung. Sie läuft auf sophiologische und kosmologische Weiterungen hinaus; die Schöpfungslehre verbindet sich mit der Trinitätslehre durch die Sophia, mit der die Weltseele im Zusammenhang steht.

Die drei gleichewigen Hypostasen sind das dreifache Zutagetreten des göttlichen Wesens oder des absoluten Seins. Sie leiten sich aus der Alleinheit oder Allvollkommenheit (*unitotalité*) ab; denn «es gibt auch die wahrhafte Einheit, die der Vielheit nicht entgegengesetzt ist, sie nicht ausschließt, sondern, im ruhigen Genuss ihrer eigenen Überlegenheit, ihr Gegenteil beherrscht und es ihren Gesetzen unterwirft. Die schlechte Einheit ist das Leere und das Nichts: die wahrhafte ist das *eine* Sein, welches *alles* in sich enthält... Mit dem Bekenntnis dieser positiven und fruchtbaren, ... vollkommenen, alles schaffenden und alles umfassenden Einheit hebt das Glaubensbekenntnis der Christen an: *in unum Deum Patrem Omnipotentem.*»<sup>17</sup>

Die Trinität findet sich ganz in der Einheit, und diese absolute Einheit von allem ist die *Chokmah*, die Sophia, die von Gott in dreifacher Weise besessen wird, wie sie das im 8. Kapitel des *Buchs der Sprüche* selbst ausspricht. Sie ist es, die die außergöttliche Schöpfung zustande bringt, welche als «gestufter und mühsamer Prozess» geschildert wird. Denn da der potentielle – außergöttliche – Zustand nichts als Zwietracht ist, besteht das Spiel der göttlichen Weisheit darin, das Chaos zur Einheit zu bringen und die Anarchie, die unbestimmte Vielheit, das a[peiron und das schlechte Unendliche in eine Gesetzmäßigkeit. Die Weisheit ist die höchste Vernunft; sie ist das *Alles* in der *Einheit*. Diese grundlegende Weisheit durchformt das Chaos sowohl durch ihre mit der Wahrheit verschwisterte Macht wie durch ihre mit der Güte verbundene Gerechtigkeit. So spielt sich das Spiel der Weisheit so ab, wie es Schelling beschrieben hatte, dem Solowjew auf dem Fuße folgt. Die Schöpfung ist das Außergöttliche als umgestülptes, umgewendetes Göttliches. *Omnia simul in uno*. Das Gegenstück zur grundlegenden innergöttlichen Weisheit ist das Geschöpf, die Weltseele, der verborgene Weltgrund als reine Möglichkeit, als Mutter schoß der künftigen außergöttlichen Welt. Sie ist die ajovristo~ duva~, die zwiegesichtige Dyade, die sich vom göttlichen Logos ablösen, sich ihm aber auch anhängen und sich an die Weisheit binden kann. Solowiew wiederholt hier auf seine Weise das Epos der *Weltalter*.

Der Schöpfungsbericht beginnt mit der oberen Welt, «wo es kein Blut und keine Tränen gibt», mit der Freiheit der reinen Geister. Er spielt sich

in der Urweisheit (*reshit*) ab, dem weiblichen Prinzip allen Seins. Nicht die Weltseele, sondern die Sophia ist der Schutzengel der Welt, der unter seinen Flügeln alle Geschöpfe birgt, um sie nach und nach zum wahren Sein zu bringen, wie ein Vogel, der seine Jungen ausbrütet. Sie ist das himmlische Lichtwesen, getrennt von aller Finsternis. Darauf folgt dann der kosmogonische Prozess, bis hin zum Menschen, in dem die ewige Weisheit, die Einheit von Allem und aller Gegensätze, ihre Wonne und ihre vollkommene Freude findet (Spr. 8,31). Der Mann, die Frau und die menschliche Gesellschaft bilden die Elemente ihrer Freude; denn in ihnen sind Christus, die Jungfrau Maria und die Kirche vorgezeichnet. Solowjew unterstreicht den Unterschied zwischen dem (griechischen) Logos und der (russischen) Sophia: das russische Volk hat an der Seite Christi und Mariens die Sophia erkannt, die Hagia Sophia, die gesellschaftliche Inkarnation Gottes in der universellen Kirche.

### Hegel

«Gott ist Geist» ist das Leitmotiv der hegelschen Philosophie der Religion. Diese ist ebensowohl eine Pneumatologie wie eine Philosophie des Kreuzes. Hegel jedoch denkt über die theologischen Inhalte – z.B. die Erschaffung der Welt *ex nihilo* – und über die Glaubenswahrheiten auf einer Abstraktionsstufe nach, auf die ihm Schelling, den das große Faktum der Welt fasziniert, keinesfalls folgen will. Baader, der Hegel und Schelling in der gleichen Herberge hausen sieht, hat sich geirrt. Für Hegel war die Welterschöpfung niemals ein Stachel im Fleisch seines Systems. Die Vorstellung von einem Welterschaffer will nur besagen, dass das Endliche «ein wesentliches Moment des Unendlichen in der göttlichen Natur ist»; und ferner: «Die grundlegende Bestimmung des Geistes, dass er diese Differenz ist und die Setzung der Differenz, ist die Schöpfung, die sie immer haben wollen.»<sup>18</sup> Man spürt Hegels Verärgerung. Unter diesen Voraussetzungen ist die Schöpfung nichts anderes als ein Moment im Leben des Begriffes oder der Idee.

Die Philosophie Hegels ist bekanntlich ihrem innersten Wesen nach eine trinitarische Philosophie, sowohl durch ihren Dreierhythmus, ihre Dialektik in drei Schritten, wie auch durch die ihr zugrunde liegende Theologie. Sie hat jedoch weniger die wesentliche oder immanente Trinität im Auge, über die zu spekulieren Aufgabe der Theologen ist, als die ökonomische Trinität, für die der Grundsatz gilt: «Kein Gott ohne Welt». In der *Philosophie der Religion* entfaltet sich die Trinität in das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes und das Reich des Geistes. Das Uraxiom, von dem das ganze System seinen Ausgang nimmt, lautet, dass Gott sich voll und ganz offenbart; denn Gott ist nicht eifersüchtig, er ist

das *Ens manifestativum sui*, in ihm gibt es nichts Verborgenes. Diese Evidenz hält uns davon ab, neugierig im verborgenen Geheimnis Gottes, in seinen Taten und Entschlüssen herumzuforschen; man braucht auch nicht wie Schelling nach dem Schöpfungsakt zu fragen. Allerdings steht die spekulative Logik nicht in strenger Parallelität zur Theologie der Schöpfung, und noch weniger das Dreierschema Logik-Natur-Geist zum dreifachen Reich. Der logische Prozess ist nicht die konkrete Geschichte, sondern er stellt deren philosophische Wahrheit dar. Man versteht Hegel nicht, wenn man das «Schattenreich» der Begriffe mit dem überfließenden Leben gleichsetzt. «Grau ist alle Theorie, doch grün des Lebens Baum.»<sup>19</sup> Ein formalisierter Hegel, ohne Rückbezug auf die Wirklichkeit und die Dinge, ist nur noch eine leere Hülse.

Wir folgen hier, in fast entstellender Verkürzung, den wenigen Interpreten, die sich auf dieses schwierige Gelände vorgewagt haben, namentlich Albert Chapelle und Claude Bruaire und ihren klarsichtigen Hinweisen. Zunächst: Es handelt sich bei Hegel um eine spekulative Aufarbeitung religiöser Vorstellungen. Spekulativ gesehen ist die Erschaffung der Welt das Ur-teil, die ursprüngliche Teilung des Absoluten Begriffs. In der jüdischen Vorstellung war sie noch unvollkommen; denn dort bezeichnet sie nur das reine Außersichsein des Seins: den Begriff der Diaspora, der nicht zu sich zurückkehrt. In der christlichen Vorstellung ist sie dagegen adäquat repräsentiert; denn für diese überwindet die Idee oder der Begriff seine Differenz: Die absolute Negativität, die in der Entzweiung zutage tritt, führt das Andere oder die Andersheit zur Versöhnung. Die Negativität ist bei Hegel immer schöpferisch, sie ist die nie erlahmende Triebfeder der Dialektik. Mit Recht unterstreicht P. Chapelle nachdrücklich diese «schöpferische Negativität».<sup>20</sup>

Halten wir bei diesem entscheidenden Moment in der Selbstbewegung des Absoluten oder der Idee einen Augenblick inne. Er hat Anlass zu vielen, manchmal sarkastischen Kommentaren gegeben. Für den Übergang der Idee zum Andern ihrer selbst, zur Natur, hat Hegel eine ganze Kollektion von Bezeichnungen gebraucht, deren bekannteste «Entfremdung» und «Entäußerung» sind. «Entäußerung» ist auch das Wort, das Luther für die göttliche Kenose in Phil. 2,7 braucht. Ein anderes, allerdings selteneres Wort ist «Entzweiung», als Spaltung und Teilung. Zwei rätselhafte Worte vervollständigen die Aufzählung: «entlassen», über das Schelling seinen Spott ausgoss, und «entschließen». «Entlassen» bedeutet wegschicken, beurlauben, freilassen; doch darf man auch den mystischen Beiklang des «Lassens» nicht überhören: im Stich gelassen sein, Verlassenheit. «Entschließen» ist in diesem Kontext fast ein Synonym von «entlassen»: etwas freigeben, einen Entschluss fassen, aus sich ausschließen. Hegel wollte offensichtlich mit diesen Verben keine allzu genaue Bedeutung

verbinden; doch alle besagen kein Zunichtewerden, keinerlei Vernichtung. Das unvollkommene *ex nihilo* wird in die Sphäre des jüdischen Denkens verbannt. P. Chapelle fasst diese entscheidende Phase sehr gut zusammen: «Der Schöpfer Geist ist ganz... auf das Geschöpf hingeeordnet, das in ihm ewig aufsteigt als die positive Wirklichkeit seines zur Seite Treten, seines sich Ur-Teilens im Wort, seines zu sich Kommens als Negativität, als Geist.»<sup>21</sup>

In diesem Zusammenhang verleiht Hegel der intellektuellen Anschauung wieder ihre volle kantianische Bedeutung als schöpferische oder hervorbringende Intuition<sup>22</sup> – vorausgesetzt, dass man damit die Vermittlung durch die sich entäußernde Idee verbindet, die im Geist als Logos der Erschaffung der Natur geschieht.

Hat Hegel die Nicht-Identität von Gott und Welt gewahrt? Ja, aber nur innerhalb der Identität der Identität und der Nichtidentität: Gott als Absoluter Geist verwirklicht sich in der Rückkehr der Welt und des endlichen Geistes zu Ihm. Hat er, im Gegensatz zum *Timaios*, die Nicht-Identität der Welt mit dem Gottessohn gewahrt? Ja, aber auch da bringt es «die Bewegung der Spekulation im reinen Element der geistigen Identität» (Albert Chapelle)<sup>23</sup> mit sich, dass die Gegensätze sich nicht scharf voneinander abheben. Zwar sind die Zeugung des Sohnes und die Erschaffung der Welt voneinander verschieden, doch sie färben sozusagen auf einander ab. Das ist die Folge der notwendigen Öffnung des immanenten trinitarischen Lebens auf seine geschichtliche Andersheit hin. Die Erschaffung des Menschen erscheint auf dem Hintergrund der göttlichen Zeugung, die das vollkommene Urbild jener Erschaffung darstellt. Wie man sich ihr auch nähern mag, die hegelsche Spekulation trennt nie, was in der Vorstellung oft als *membra disjecta* erscheint: Trinität und Schöpfung, das Unendliche und das Endliche.

Diese wenigen Bemerkungen können das Thema der Welterschöpfung bei Hegel keineswegs ausloten, mit all den Abwandlungen, die es in der *Phänomenologie des Geistes*, in der *Logik*, in der *Enzyklopädie*, in der *Philosophie der Religion* erfährt. Es gibt nichts, was sich mit dem spekulativen Unternehmen Hegels vergleichen ließe, außer vielleicht bei Nikolaus von Cues. Ich möchte mit den Worten von P. Chapelle schließen (der sich den Vorbehalten Claude Bruaires gegenüber der hegelschen Gnosis nicht anschließen mag<sup>24</sup>): «Man darf sich die göttliche Erschaffung der Naturwelt nicht als... ein unumkehrbares und überholtes Ereignis vorstellen. Es handelt sich vielmehr um das ewige und unendliche Wirken Gottes. Gott hat die Welt nicht «einmal» und «für alle Ewigkeit» erschaffen. Er ist in seiner Ewigkeit für ewig der Schöpfer. «In Gott», in der Absolutheit der logischen Idee und der tätigen Unendlichkeit ihres Begriffes, entsteht «ewig» die Welt.»<sup>25</sup>

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> THÉODORE DE RÉGNON, *Étude de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 Bde. Paris 1892-1898.
- <sup>2</sup> JULES LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, 2 Bde., Paris 1927-28.
- <sup>3</sup> *Summa Theologica* I, q. 44-49. Vgl. dazu den Kommentar von A. SERTILLANGES, *La Création*, in der französischen Übersetzung der *Summa* (éd. *La Revue des Jeunes*).
- <sup>4</sup> CHATEAUBRIAND: «L'éternel célibataire des mondes» (*Le Génie du christianisme*, I. Teil, Kap. 1, § 9); GERMAINE DE STAËL: «le grand célibataire du monde» (*De l'Allemagne* III, 7) – allerdings wird das hier vom Menschen gesagt.
- <sup>5</sup> PAUL VALÉRY, *Ébauche d'un serpent*: «Comme las de son pur spectacle,/Dieu lui-même a rompu l'obstacle/De sa parfaite éternité;/Il se fit Celui qui dissipe/En conséquences son Principe,/En étoiles son Unité.»
- <sup>6</sup> *Werke* (1833) III, S. 36.
- <sup>7</sup> Vgl. dazu u.a. HENRI GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris 1926.
- <sup>8</sup> H. GOUHIER, *op.cit.*, S. 33.
- <sup>9</sup> NICOLAS MALEBRANCHE, *Traité de la Nature et de la Grâce*. 2<sup>ème</sup> Disc., 2<sup>e</sup> P. LVIII (éd. G. DREYFUS, Paris 1958, S. 237).
- <sup>10</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris 2000.
- <sup>11</sup> PAUL CLAUDEL, *Die Legende der Prākṛiti*, in: *Religion* (Gesammelte Werke VI). Einsiedeln 1962, S. 99-125. Vgl. die Anm. des Übersetzers (*ebd.* S. 847): «Prākṛiti (Sanskrit) bezeichnet in der Terminologie der Hinduphilosophie die Natur, die Ursprungsquelle der materiellen Welt.»
- <sup>12</sup> PLATON, *Timaios* 50 c; vgl. 51 a. Übers. F.SUSEMIHL.
- <sup>13</sup> «Commencer est un grand mot», JULES LEQUIER, *Oeuvres complètes*, éd. J. Grenier, S. 44). «La philosophie de Lequier n'est qu'une prise au sérieux du mot créer» (JEAN GRENIER, *La philosophie de Jules Lequier*, S. 210).
- <sup>14</sup> Der Modalismus vertritt die Auffassung, Sohn und Geist seien nur Ausformungen (*modi*) des Vaters; Sabellius lehrte, sie seien nur verschiedene Benennungen oder Erscheinungsweisen des Vaters – dies um die Einheit Gottes zu wahren (Anm.d.Ü.).
- <sup>15</sup> HANS JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt/M. 1984. Simone Weil spricht sogar von einer *décréation*, einer «Entschöpfung», d.h. einer äußersten Entleerung und Zernichtung.
- <sup>16</sup> VICTOR DILLARD, *Au Dieu inconnu*. Paris 1938 – eine Schrift über den Heiligen Geist.
- <sup>17</sup> WLADIMIR SOLOWJEW, *Russland und die Universale Kirche*, in: *Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der Theokratie II* (Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 3) Freiburg 1954, S. 326.
- <sup>18</sup> G.W.F. HEGEL, *Philosophie der Religion* (Jubiläumsausgabe, ed. Glockner), XX, S. 341; oben *ebd.*, S. 193.
- <sup>19</sup> Faustzitat in der *Phänomenologie des Geistes*.
- <sup>20</sup> ALBERT CHAPPELLE, *Hegel et la religion. II La dialectique. A. Dieu et la Création*. Paris 1967; dort S. 131-137: «La négativité créatrice».
- <sup>21</sup> *op.cit.* S. 141.
- <sup>22</sup> *op.cit.* S. 142-145.
- <sup>23</sup> *op.cit.* S. 160.
- <sup>24</sup> CLAUDE BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Paris 1967. Vgl. A. CHAPPELLE, *op.cit.* S. 102-103, 107-108.
- <sup>25</sup> A. CHAPPELLE, *op.cit.* S. 216.