

EMANUEL HIRSCH

Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit

Mohr Siebeck

Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit

Die
Umformung des christlichen Denkens
in der Neuzeit

Ein Lesebuch

von

Emanuel Hirsch



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

I 9 3 8

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Vorrede.

Das Lesebuch, das hier aus den Zeiten etwa von Leibniz bis Hegel zusammengestellt ist, will weder ein theologiegeschichtliches oder philosophiegeschichtliches Quellenwerk noch auch ein dogmatisches Kompendium sein. Es beschränkt sich auf den einen Zweck, das Schicksal des christlichen Denkens in der Neuzeit an für uns in Deutschland wichtigen Geschehnissen und Thaten aus dem Reiche des Gedankens zu veranschaulichen.

Sicherlich gehört es zu den Aufgaben des theologischen Unterrichts, den jungen Theologen die Lage deutlich zu machen, in die das christliche Denken und Leben durch die Geschichte des abendländischen Geistes während der letzten Jahrhunderte gekommen ist. Sie müssen die Gedanken kennenlernen, welche da mit zerstörender und mit umformender Macht, in Verstandnislosigkeit und in Verstandnis, vermittelnd und abwehrend, kurz in all den unendlich verschiedenen Tönen, die ein Ja und ein Nein haben kann, an unserm Verhältnis zum Christlichen gearbeitet haben. Sie müssen wissen, wie es den großen Denkern und Dichtern unsers Volks bei ihrer Begegnung mit dem Christentum während der letzten Jahrhunderte ergangen ist, und wie die theologischen Denker, die innerern Anteil hatten an diesem ganzen Geschehen, sich zurechtzufinden versucht haben. Nur so kann ihnen das Schicksal deutlich werden, das an der theologischen und der christlichen Reflexion von uns allen mächtig ist: daß wir e n t w e d e r eine von Grund auf neue Gestalt christlichen Glaubens finden müssen, o d e r aber ein in Wahrhaftigkeit gegründetes Verhältnis zum Christlichen für alle geistig Lebendigen in unserm Volke — und nicht nur in unserm Volke, sondern im ganzen Bereiche der weißen Menschheit — unmöglich wird. Das Tor zur christlichen Vergangenheit ist uns allen zugeschlagen, seitdem dies Schicksal über uns gekommen ist: nur in den Formen der Sehnsucht und des Selbstbetrugs ist für den, an dem die Reflexion der letzten Jahrhunderte ihr Werk getan hat, noch ein Verhältnis zur alten Gestalt christlichen Glaubens und Denkens möglich.

Wie aber führen wir unsre jungen Theologen in dies Schicksal unsers christlichen Denkens hinein? Sicherlich nicht mit der an sich berechtigten Klage, daß es vielen Theologen an Tapferkeit und Bereitschaft fehle, sich mit ihrer christlichen Reflexion in den Strudel dieses Kampfes werfen zu lassen und von ihrem christlichen Glauben und Denken mit Wahrhaftigkeit von Grund auf sich Rechenschaft zu geben. Wir haben auch etwas an ihnen versäumt. Den schweren Ernst der an uns gestellten Frage sieht der nicht, der die Frage nach der Wahrheit des Christlichen allein aus dem oft trüben Niederschlag kennt, den sie im täglichen Kleinkampfe des geistigen Lebens gefunden hat: wer damit allein sich abgibt, wird nicht so tief und schwer in seinem Wahrheitsgewissen verwundet, daß er die Notwendigkeit des Umdenkens begriffe. Nein, man muß schon hin zu den Stellen, da der kochendheiße Sprudel aus der Tiefe emporsteigt, hin zu den großen Denkern und Dichtern und Theologen. Welcher junge Theolog aber hat Zeit

zu den Entdeckungsfahrten, die ihn heranbringen an diese Stellen? Er hört ja wohl, daß er eigentlich Lessing und Hume und Kant und Fichte und Schleiermacher und Hegel und Kierkegaard usw. usw. lesen und studieren müsse, um theologisch auf der Höhe zu sein. Er weiß aber gerade so gut, daß eben die Lehrer, die ihm das sagen, die Erfüllung ihrer Forderung angesichts dessen, was ihm sein Fach sonst noch an Arbeit auflegt, für unmöglich halten. Und so liest er sie überhaupt nicht und lernt statt dessen ein paar Stichformeln aus irgendeinem kirchen- oder philosophiegeschichtlichen Kompendium. So geht das nun schon seit etwa einem Menschenalter. Kann man sich da noch wundern über die Ahnungslosigkeit unsrer Pastoren über das, was theologischer und christlicher Wahrhaftigkeit auferlegt ist im Bereiche unsrer Kultur?

So versucht es dies Lesebuch, dem deutschen Theologen mit einem nicht allzu umfangreichen Bände alles in die Hand zu geben, was er zum Verständnis des Schicksals christlichen Glaubens und Denkens in der Neuzeit braucht. Ich will kalt und klar aussprechen: auch soweit Kant und Schleiermacher in Frage kommen, will das in diesem Buche Gebotene alles bieten, was für einen ordentlichen und vollständigen theologischen Studiengang heute überhaupt noch sinngemäß als Lektüre gefordert werden kann. Aus der Geistesarbeit der Zeit von Leibniz bis Hegel mehr kennenzulernen, als hier geboten wird, ist Sache des, der aus der Reihe der Lernenden und Gelernten hinübertreten will in die der selbständig Forschenden und Denkenden: und auch er wird vielleicht dankbar sein, durch ein solches Lesebuch den Weg hinein in den unübersehbaren Wald gebahnt zu finden.

Nicht alle Stücke, die das Buch enthält, sind leicht zu verstehen. Dem nur durchschnittlich Begabten sei darum geraten, womöglich mit Freunden zusammen in einem Arbeitsfreise das Buch durchzunehmen. Es ist aber nichts aufgenommen, das nicht dem geduldi gen Leser, der immer wieder mit dem Buche umgeht, sich zuletzt auch ohne Hilfe in der Einsamkeit erschließen würde. Er muß nur den Entschluß finden, über Sätze, die er nicht versteht, zunächst hinwegzulesen. Keiner der 28 Paragraphen setzt den andern voraus: die Lektüre kann also, wie es sich für ein Lesebuch ziemt, in freier Auswahl und Reihenfolge geschehen. Das schließt nicht aus, daß ich mir beim Aufbau des Ganzen etwas gedacht habe.

Die Verweise nennen oft nicht die besten, sondern die dem Studenten am leichtesten zugänglichen Ausgaben und Drucke; sie sind möglichst so gehalten, daß ein Nachschlagen in andern Ausgaben als den angegebenen wenig Mühe macht. Ein Stern (*) bezeichnet die Stelle als von mir übersetzt. Spitze Klammern kennzeichnen meine Zitate und Bemerkungen. Bei den Sper run gen und in der Zeichensetzung habe ich mich frei bewegt, das heißt diejenigen Änderungen gegen die Vorlage mit erlaubt, die dem Anfänger das Verstehen erleichtern.

Das Buch trägt andern Charakter als mein 1937 bei Walter de Gruyter u. Co., Berlin erschienenes „Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik“. Es ist kein Lehrbuch, und es ist auch nicht systematisch aufgebaut. Aber als Unterlage für theologische Übungen zur Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte, z. B. für solche über Kant und über Schleiermacher, möchte es gleichwohl in den akademischen Unterricht eindringen.

Inhalt.

Seite

Erstes Kapitel: Die christliche Aufklärung.

1. Gottfr. Wilh. Leibniz und die Grundlegung der christlichen Aufklärung	I
2. Die moderierte Lehrart bei Lorenz von Mosheim	8
3. Joh. Sal. Semlers jugendliches Reformprogramm für die Lehre von Gottes Offenbarung in der Heiligen Schrift	13
4. Joh. Sal. Semlers ausgereifte Lehre vom neutestamentlichen Kanon	20
5. Joh. Sal. Semler über historische, öffentliche und private Religion	23
6. Einzelne Lehrbildungen entschiedener theologischer Aufklärung	29

Zweites Kapitel: Die großen Bewegten.

7. Der von Lessing hervorgerufene Fragmentenstreit	47
8. Lessing als Wahrheitsfucher	64
9. David Humes religiöser Skeptizismus	68
10. Die Zerstörung der wissenschaftlichen Metaphysik durch Kant	79
11. Kants Philosophie des Sittlichen	95
12. Kants Lehre vom höchsten Gut	106
13. Kant über reinen Religionsglauben und Kirchenglauben	111
14. Die religiös am wirksamsten gewordenen Gedichte Goethes	120
15. Goethes Stellungnahme zur geschichtlichen Religion	125
16. Aus Goethes Sprüchen in Reimen und Prosa	131

Drittes Kapitel: Fichte, Schelling und Schleiermacher.

17. Der durch J. G. Fichte hervorgerufene Atheismusstreit	141
18. J. G. Fichtes Gottes- und Religionslehre in seiner berlinischen Zeit	159
19. J. G. Fichte über Christentum und Kirche	174
20. Die Verwandlung des Christentums in spekulative Geschichtsansicht beim jungen Schelling	191
21. Das Verständnis der Religion beim jungen Schleiermacher	200
22. Schleiermachers philosophische Gotteslehre	210
23. Schleiermachers Glaubenslehre	215
24. Schleiermachers Verständnis der geschichtlichen Welt	252

Viertes Kapitel: Hegel und die Stellung der Theologie zu ihm.

25. Hegels philosophisches Begreifen von Religion und Christentum	260
26. Hegel über einzelne christliche Lehren und Vorstellungen	283
27. Ferd. Christ. Baur über den Ursprung des Christentums	303
28. Sören Kierkegaards dialektische Kritik am idealistischen Christentumsverständnis	319

D r u c k f e h l e r b e r i c h t i g u n g .

**S. 29 Zeile 19 f. ist zu lesen: wenn man die christliche Religion an das sogenannte
Lehramt und an eine äußerliche Gesellschaft bindet . . .**

Erstes Kapitel: Die christliche Aufklärung.

§ 1. Gottfr. Wilh. Leibniz und die Grundlegung der christlichen Aufklärung.

- a) Die Harmonie von Glaube und Vernunft: Leibniz, *Essais de Théodicée*, 1710, *Discours de la conformité de la foi avec la raison* § 1 ff. 12, *Opera* Erdmann S. 479 f. 483.

* Ich beginne (das Werk über die Theodizee) mit der Vorfrage nach der U**ber-**e**in-**s**timmung** des G**l**a**u**b**e**n**s** mit der V**er**n**un**f**t**, und nach dem Gebrauch der Philosophie in der Theologie . . . Ich setze voraus, daß zwei Wahrheiten einander nicht widersprechen können; daß der Gegenstand des G**l**a**u**b**e**n**s** die W**ahr**-heit ist, die Gott auf außerordentliche Weise offenbart hat; und daß die V**er**n**un**f**t** der Zusammenhang der Wahrheiten (l'enchaînement des vérités) ist, insbesondere jedoch (wenn man sie mit dem Glauben vergleicht) der derjenigen Wahrheiten, welche der menschliche Geist auf natürliche Weise, ohne das Licht des Glaubens, erreichen kann. Diese Bestimmung der Vernunft, d. i. der g**e**s**u**n**d**e**n** u**nd** w**ah**r**e**n V**er**n**un**f**t**, hat einige Leute verwundert, die gewohnt sind, wider die im undeutlichen Sinne genommene Vernunft zu deklamieren . . . Sie haben mir indessen zugegeben, daß man die Vernunft in dem Sinne, in dem ich sie genommen, nicht tadeln könne. In dem gleichen Sinne setzt man bisweilen die Vernunft der Erfahrung entgegen. Die Vernunft, die in dem Zusammenhang der Wahrheiten besteht, hat ein Recht, auch diejenigen, die ihr die Erfahrung geliefert, einzutnüpfen, um gemischte Schlüsse (conclusions mixtes) daraus herzuleiten; aber die reine und bloße Vernunft, die von der Erfahrung unterschieden ist, hat allein mit von den Sinnen unabhängigen Wahrheiten zu schaffen. Und man kann den Glauben mit der Erfahrung vergleichen. Denn der Glaube hängt in An**se**hung der Beweggründe, die ihn gewiß machen, von der Erfahrung derjenigen ab, welche die Wunder gesehen, auf die die Offenbarung gegründet ist, und weiter von der glaub**w**ür**d**igen Überlieferung, welche sie (die Wunder), sei es durch die Schrift, sei es durch den Bericht derer, die sie aufbewahrt, bis zu uns hat lassen kommen: ungefähr ebenso, wie wir uns auf die Erfahrung derer, welche China gesehen, und auf die Glaub**w**ür**d**ig**ke**it ihres Berichts gründen, wenn wir den Wunderdingen Glauben beimessen, die man uns von diesem fernen Lande erzählt. Vorbehalten sei, andernorts von der inneren B**e**w**e**gung des Heiligen Geistes zu reden, der die Gemüter in Besitz nimmt, sie überredet und sie zum Guten, d. i. zu Glaube und zu Liebe, bringt, ohne immer Gründe nötig zu haben.

Über die Wahrheiten der Vernunft sind von zweierlei Art. Die e**i**n**e**n (1) sind das, was man die e**w**i**g**e**n** W**ah**r**h**e**i**t**e**n nennt, welche absolut notwendig sind, also daß das Gegenteil einen Widerspruch einschließt; und solcherart sind die Wahrheiten,

deren Nothwendigkeit logisch, metaphysisch oder geometrisch ist, welche man nicht zu leugnen vermag, ohne Widersinnigkeiten die Thür zu öffnen. Es gibt dann *and re* (2) Wahrheiten, die man die *t a t s ä c h l i c h e n* (positives) nennen kann, weil sie theils die Gesetze sind, die es Gott gefallen hat der Natur zu geben, theils abhängen von solchen Gesetzen. Wir erfassen sie entweder (2b) durch die Erfahrung, d. h. *a posteriori*, oder (2a) durch die Vernunft und *a priori*, d. i. durch Betrachtungen über die Ungemessenheit, die Gott zu ihrer Wahl bestimmt hat. Diese Ungemessenheit hat auch ihre Regeln und Gründe; aber es ist Gottes freie Wahl und nicht eine geometrische Nothwendigkeit, die zur Bevorzugung des Ungemessenen führt und es ins Dasein bringt. Demgemäß kann man sagen, daß die *p h y s i s c h e N o t w e n d i g k e i t* auf die *m o r a l i s c h e N o t w e n d i g k e i t*, d. h. auf die Wahl des Allweisen, die seiner Weisheit würdig ist, gegründet ist, und daß sowohl die eine als die andere von der *g e o m e t r i s c h e n N o t w e n d i g k e i t* unterschieden werden muß. Diese physische Nothwendigkeit ist es, die die Ordnung der Natur ausmacht, und besteht in den Regeln der Bewegung und andern allgemeinen Gesetzen, welche es Gott gefallen hat den Dingen zu geben, als er ihnen das Dasein gab. Es ist also wahr, daß Gott sie nicht ohne Grund (*sans raison*) gegeben hat, denn er wählt nichts aus Laune und gleichsam blindlings oder in lauterer reiner Gleichgültigkeit; aber die allgemeinen Gründe des Guten und der Ordnung, die ihn dazu bestimmt haben, können in einzelnen Fällen durch die gewichtigeren Gründe einer höheren Ordnung überwogen werden.

Das macht klar, daß Gott die Kreaturen von den Gesetzen, die er ihnen vorgeschrieben hat, dispensieren und in ihnen etwas hervorbringen kann, was ihre Natur nicht vermag, indem er ein *W u n d e r* tut . . . Indessen bleibt es immer wahr, daß die Gesetze der Natur der Verfügung (*dispensation*) des Gesetzgebers unterworfen sind; wohingegen die ewigen Wahrheiten, z. B. die der Geometrie, ganz und gar indispensabel sind und der Glaube ihnen nicht zuwider zu sein vermöchte. Und deshalb ist's unmöglich, daß es einen unwiderleglichen Einwurf wider die Wahrheit gebe. Denn wenn er eine durch einen Zusammenhang der ewigen Wahrheiten gebildete Demonstration ist, welche entweder Prinzipien oder unbestreitbare Tatsachen zum Grunde hat, dann ist der Schluß gewiß und unumgänglich, und was ihm entgegensteht, muß falsch sein; sonst würden ja zwei einander widersprechende Aussagen zu gleicher Zeit wahr sein können. Wenn aber der Einwurf nicht demonstrativ ist, so vermag er nur ein Wahrscheinlichkeitsargument zu bilden, und ein solches hat keinerlei Kraft wider den Glauben, da man ja darüber einig ist, daß die Geheimnisse der Religion dem Wahrscheinlichen entgegen sind . . .

Die protestantischen Theologen, und ebenso auch die der römischen Partei, kommen mit den soeben festgestellten Maximen überein, sofern sie die Materie mit Sorgfalt behandeln, und alles, was man wider die Vernunft sagt, hält nur wider eine vorgebliche Vernunft Stroh, welche verderbt und durch falschen Augenschein getäuscht ist. Es ist daselbe mit den Begriffen der Gerechtigkeit und der Güte Gottes. Man spricht bisweilen so von ihnen, als ob wir von ihnen keine Idee und keine Definition hätten. Aber alsdann hätten wir keinen Grund, ihm diese Attribute zuzuschreiben oder ihn um ihretwillen zu preisen. Seine Güte und seine Gerechtigkeit und ebenso seine Weisheit sind von den unsern nur dadurch unterschieden, daß sie unendlich vollkommener sind. Demgemäß können die einfachen Begriffe, die nothwendigen Wahrheiten und die demonstrativen Folge-

rungen der Philosophie gar nicht der Offenbarung entgegen sein. Und wenn einige philosophische Maximen in der Theologie verworfen worden sind, so kommt es daher, daß man hält, sie seien nur von physischer oder moralischer Notwendigkeit, welche nur von dem, was gewöhnlich statthat, spricht und folglich auf das Wahrscheinliche sich gründet, welche aber aussetzen kann, wo Gott es für gut befindet . . .

Die Reformatoren, und vor allem Luther, . . . haben bisweilen geredet, wie wenn sie die Philosophie verwürfen und wie wenn sie sie für eine Feindin des Glaubens hielten. Aber, wenn man genau achtgibt, so sieht man, daß Luther unter der Philosophie nur das verstand, was dem gewöhnlichen Laufe der Natur gemäß ist, oder vielleicht sogar das, was man damals in den Schulen lehrte. So, wenn er sagt, es sei unmöglich in der Philosophie, d. i. in der Ordnung der Natur, daß das Wort Fleisch werde; oder, wenn er soweit geht zu behaupten: was in der Physik wahr sei, das könne in der Moral falsch sein. Der Gegenstand seines Zorns war Aristoteles, und er hatte schon seit dem Jahre 1516, als er vielleicht noch nicht daran dachte, die Kirche zu reformieren, die Absicht, die Philosophie zu reinigen. Aber endlich ließ er sich besänftigen und duldete es, daß man in der Apologie der Augsburgerischen Konfession vorteilhaft von Aristoteles und seiner Moral sprach. (Bef.:Schr. 1930 S. 164; Apol. IV B. d. Rechtf.) Melancthon, ein gründlicher und gemäßigter Geist, verfaßte kleine Systeme von einzelnen Teilen der Philosophie, welche den Wahrheiten der Offenbarung angepaßt und im bürgerlichen Leben nützlich waren und auch heute noch verdienen gelesen zu werden.

b) Die religiösen Motive von Leibniz' Weltanschauung.

(Entwurf aus jüngeren Jahren: de vita beata, Opera Erdmann S. 74. — Leibniz stellt Anweisungen zusammen, um den Frieden der Seele in jeder Lage zu bewahren.)

* 4. Wir sollen bedenken, daß ein Gott ist, d. i. ein aufs höchste vollkommenes Wesen, von dem das Dasein aller Dinge in jedem einzelnen Augenblicke abhängt; der da mit einem einzigen Gedanken alles schaut, was da gewesen ist, ist, sein wird und sein kann; dessen Vollkommenheiten unendlich, Gewalt unermesslich, Ratschlüsse unfehlbar sind. Denn aus dieser Erwägung lernen wir, unsre Zufälle mit gleichem Mute zu nehmen, dieweil sie uns von Gott wohlweislich auferlegt sind; und da wahrer Gegenstand der Liebe die Vollkommenheit ist, so finden wir uns, wenn einmal wir unsern Geist zur Betrachtung von Gottes Natur erheben, so natürlich dazu geneigt, ihn zu lieben, daß wir auch aus unsern Trübsalen Freude schöpfen, sobald wir daran denken, Sein Wille erfülle sich eben dadurch, daß wir in sie fallen.

(Brief an Wagner vom 4. Juni 1710, Opera Erdmann S. 466 f.) * . . . aus meiner Ansicht, daß . . . alles Lebendige, alle Seelen, alle Geister, alle ursprünglichen Entelechien Fortdauer haben . . . Wenn aber auch meine Prinzipien ganz allgemein sind und bei Mensch und Tier gleichermaßen statthaben, so ragt der Mensch doch wunderbar über die Tiere hinaus und tritt in den Kreis der Geister (ad genios accedit), weil er wegen des Gebrauches der Vernunft der Gemeinschaft mit Gott und alsodenn der Belohnung und Bestrafung im göttlichen Weltregiment fähig ist. Daher bleibt ihm nicht nur wie den Tieren

Leben und Seele, sondern auch Bewußtsein seiner selbst (*conscientia sui*), und Erinnerung an den einstigen irdischen Stand, mit einem Worte also die *P e r s o n* erhalten. Und er ist nicht allein physisch, sondern auch moralisch unsterblich: weswegen im strengen Sinne allein der menschlichen Seele Unsterblichkeit zukommt. Denn wenn der Mensch im andern Leben nicht wüßte, daß ihm die Strafen und Belohnungen wegen dieses Lebens auferlegt werden, dann wäre in Wahrheit weder Strafe noch Lohn, und es wäre hinsichtlich des Moralischen ebenso, als wenn nach Auslöschung meiner Person ein anderer, der glücklicher oder unglücklicher ist, mein Nachfolger geworden wäre. Daher behaupte ich, daß die Seelen zwar, solange sie in den tierlichen Saaten von Anbeginn der Welt an verborgen sind, nicht vernünftig sind, bis sie durch Empfängnis zum menschlichen Leben bestimmt werden; wo sie aber einmal vernünftig worden sind und des Bewußtseins (*conscientiae*) und der Gemeinschaft mit Gott fähig gemacht sind, da, meine ich, legen sie die Person eines *B ü r g e r s* im *G o t t e s s t a a t* niemals mehr ab; und da dieser aufs gerechteste und schönste regiert wird, so folgt, daß nach den Gesetzen der Natur selbst, wegen des Parallelismus des Gnaden- und des Naturreiches, die Seelen vermöge ihrer Handlungen zu Belohnungen und Bestrafungen mehr geeignet werden. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Tugend sich selbst den Lohn, das Verbrechen sich selbst die Strafe bringe, weil nach einer natürlichen Folge gemäß dem letzten Zustande der Seele, je nachdem ob sie versüht oder unversüht von hinnen geht, eine natürliche Scheidung eintritt, welche von Gott in der Natur vorverordnet und den göttlichen Verheißungen und Drohungen, auch der Gnade und Gerechtigkeit angemessen ist; wobei noch die Dazwischentunft der guten und bösen Geister hinzutritt, je nachdem welchen wir uns zu Genossen gemacht haben, und deren Wirksamkeit ist durchaus eine natürliche, wiewohl ihre Natur erhabener ist als die unsre . . .

Daher braucht niemand von dieser Lehre gefährliche Folgen zu fürchten: da vielmehr eine *w a h r h a f t e n a t ü r l i c h e T h e o l o g i e*, welche der *o f f e n b a r s t e n W a h r h e i t* nicht allein nicht widerstreitet, sondern ihr sogar *w u n d e r b a r g ü n s t i g* ist, aus meinen Prinzipien mit den allerbesten Gründen erwiesen wird. Welche aber den Tieren die Seele und den andern Teilen der Materie die Empfindung (*perceptionem*) und den organischen Charakter abstreiten, die erkennen nicht genugsam die göttliche Majestät: denn sie führen etwas ein, das Gottes unwürdig und ungeschlacht ist, nämlich ein Vakuum in der Welt der Vollkommenheiten und der Formen, welches das metaphysische Vakuum heißen könnte und nicht minder zu verwerfen ist als das Vakuum in der Welt der Materie, das physische Vakuum. Welche aber den Tieren wirkliche Seelen und die Perzeption geben und dennoch behaupten, ihre Seelen gingen natürlich zugrunde, die heben auch in bezug auf uns die Demonstration auf, durch die gezeigt wird, daß unsre Seelen nicht natürlich zugrunde gehen können, und fallen damit auf das Dogma der *Socinianer*, welche meinen, die Seelen blieben allein kraft eines Wunders oder vermöge der Gnade erhalten, aber von Natur müßten sie zugrunde gehen; welches heißt die natürliche Theologie um ihren beträchtlichsten Teil verstümmeln.

(*Théodicée*, 1710, II § 118, Opera Erdmann S. 535.) * Ich bin damit einverstanden, daß das Glück der vernünftigen Geschöpfe das Hauptstück der Pläne Gottes ist,

denn sie sind ihm an ähnlichsten; aber ich sehe indessen nicht, wie man beweisen kann, daß es sein einziger Endzweck ist. Es ist wahr, daß das Reich der Natur dem Reich der Gnade dienen muß; aber wie alles in dem großen Plan Gottes verbunden ist, muß man glauben, daß das Reich der Gnade auch in gewisser Weise dem Reich der Natur angepaßt ist, alsodaß letzterem die größte Ordnung und Schönheit bewahrt bleibt, um das aus beiden Zusammengesetzte so vollkommen wie nur möglich zu machen. Und es ist kein Raum für das Urteil, daß Gott, um irgendein moralisches Übel weniger zu erhalten, die ganze Ordnung der Natur umwerfen würde. Jede Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in der Kreatur hat ihren Preis, aber es gibt keine, die einen unendlichen Preis hätte. Demgemäß übertrifft das moralische oder physische Gut oder Übel der vernünftigen Geschöpfe keineswegs unendlich das Gut oder Übel, welches bloß metaphysisch ist, d. i. in der Vollkommenheit der andern Geschöpfe besteht . . . Als Gott dem Propheten Jona Rechenschaft von der Verzeihung gab, die er den Bewohnern Ninives bewilligt hatte, da berührte er sogar das Interesse der Tiere, welche in den Untergang dieser großen Stadt verwickelt worden wären. Kein Wesen (substance) ist absolut verächtlich oder absolut kostbar vor Gott . . . Es ist sicher, daß Gotte ein Mensch wichtiger ist als ein Löwe; indessen weiß ich nicht, ob man versichern darf, daß Gott einen einzigen Menschen dem ganzen Geschlecht der Löwen unter jedem Gesichtspunkte vorzieht: aber selbst wenn das wäre, würde noch nicht folgen, daß das Interesse einer bestimmten Zahl von Menschen über die Betrachtung einer allgemeinen Unordnung, die sich über eine unendliche Zahl von Geschöpfen ausbreitete, das Übergewicht haben würde. Diese Meinung würde ein Rest der alten genug verschrieenen Maxime sein, daß alles einzig und allein um des Menschen willen erschaffen worden ist.

(Théodicée I § 15, Opera Erdmann S. 507 f.) * Denn abgesehen davon, daß diese Klagen (über das Elend der Welt) schlecht gegründet sind, heißt es in Wirklichkeit: murren wider die Verordnungen der Vorsehung. Man darf in dem Staat, in dem man lebt, nicht leichtlich zu den Mißvergünstigten zählen, und man darf es überhaupt nicht im Gottesstaat, wo man es lediglich mit Ungerechtigkeit kann.

(Der 'Optimismus' Leibniz, d. i. seine Lehre von der besten aller möglichen Welten, gründet sich entscheidend in seinem Glauben an Gott, freilich einem Glauben, der sich dann durch Gründe als mit der Vernunft in Harmonie zu rechtfertigen sucht.)

c) Die Idee des Geisterreichs unter Gott: Leibniz, Monadologie 1714, § 83—90 (Schluß des Werks), Opera Erdmann S. 712.

* 83. Unter den übrigen Unterschieden, welche es zwischen den gewöhnlichen Seelen (= nicht vernunftbegabte Seelen) und den Geistern (= vernunftbegabte Seelen) gibt (von denen ich einen Teil schon angegeben habe), findet sich auch der, daß die Seelen im allgemeinen lebendige Spiegel oder Bilder des Universums der Geschöpfe sind, aber die Geister sind überdies Bilder der Gottheit selbst oder des Urhebers der Natur, fähig, das System des Universums zu erkennen und einiges davon durch architektonische Muster nachzubilden, indem jeder Geist in seinem Bereiche eine kleine Gottheit ist.

84. Daher kommt es, daß die Geister fähig sind, in eine Art Gemeinschaft mit Gott

zu treten, und er hinsichtlich ihrer nicht allein das ist, was ein Erfinder gegen seine Maschine ist (so wie Gott es ist in Beziehung auf die andern Geschöpfe), sondern überdies das ist, was ein Fürst ist gegen seine Untertanen und sogar ein Vater gegen seine Kinder.

85. Daraus ist leicht zu schließen, daß die Vereinigung aller Geister den Gottesstaat (la Cité de Dieu) ausmachen muß, d. h. den allervollkommensten Staat, wie er unter dem allervollkommensten der Monarchen möglich ist.

86. Dieser Gottesstaat, diese wahrhaft universale Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen Welt, und damit das erhabenste und göttlichste unter Gottes Werken, und in ihm besteht in Wahrheit die Ehre Gottes. Denn es würde nichts von Ehre Gottes geben, wenn seine Größe und seine Güte nicht gekannt und bewundert würden durch die Geister: auch ist es die Beziehung auf diesen göttlichen Staat, in der Gott eigentlich Güte hat, wohingegen seine Weisheit und seine Macht sich allenthalben zeigen.

87. Wie wir oben eine vollkommene Harmonie zwischen den beiden natürlichen Reichen, dem der Wirkursachen und dem der Endursachen, aufgestellt haben, so müssen wir hier noch eine andre Harmonie bemerken: zwischen dem physischen Reich der Natur und dem moralischen Reich der Gnaden, d. h. zwischen Gott, sofern er als Baumeister der Maschine des Universums betrachtet wird, und Gott, sofern er als Monarch des göttlichen Staats der Geister betrachtet wird.

88. Diese Harmonie bewirkt, daß die Dinge eben auf den Wegen der Natur zur Gnade führen, und daß z. B. dieser Erdball auf natürlichen Wegen zerstört und neu gemacht werden muß, in eben den Augenblicken, wo die Regierung der Geister es fordert um der Züchtigung der einen und der Belohnung der anderen willen.

89. Man kann auch noch sagen, daß Gott als Baumeister in allen Stücken Gott als Gesetzgeber zufriedenstellt, und daß demgemäß die Sünden ihre Strafe mit sich bringen müssen gemäß der Ordnung der Natur und sogar kraft des mechanischen Gefüges der Dinge, und daß desgleichen die guten Handlungen sich ihre Belohnungen zuziehen auf mechanischem Wege vermöge der Beziehung zum Leibe, wiewohl dies nicht immer auf der Stelle eintreten kann und muß.

90. Endlich wird es unter dieser vollkommenen Regierung keine gute Handlung ohne Belohnung, keine schlechte ohne Züchtigung geben, und alles muß zum Besten dienen den Guten, d. i. denen, die nicht mißvergnügt sind in diesem großen Staate, die nach erfüllter Pflicht auf die Vorsehung trauen, und die den Urheber alles Guten gebührend lieben und ihm nachahmen und sich in der Betrachtung seiner Vollkommenheiten gefallen gemäß der Natur der wahren, der r e i n e n L i e b e, welche an dem Glück dessen, das man liebt, Gefallen finden läßt. Das läßt die weisen und tugendhaften Personen an alledem arbeiten, was dem präsumptiven oder vorhergehenden göttlichen Willen gemäß erscheint, und läßt sie sich unterdessen zufrieden geben mit dem, was Gott durch seinen geheimen nachfolgenden und endgültigen Willen wirklich geschehen läßt. Sie erkennen nämlich, daß wir, wenn wir die Ordnung des Universums genugsam verstehen könnten, es finden würden, daß sie alle Wünsche der Weisesten übertrifft, und daß es unmöglich ist, sie besser zu machen als sie ist, nicht allein für das Ganze im allgemeinen, sondern auch für uns selbst im besonderen, sofern wir dem Urheber des Ganzen gebührend anhängen, — nicht allein als dem Baumeister und der Wirkursache unsers Seins,

sondern auch als unserm Meister und der Endursache, welche den ganzen Endzweck unsers Willens ausmachen soll und allein unser Glück ausmachen kann.

(Dazu: Leibniz, *Système nouveau de la nature*, 1695, Opera Erdmann S. 126.)

* 8. Unterdessen folgen die vernünftigen Seelen weit erhabeneren Gesetzen und sind ausgenommen von allem, was ihnen die Eigenschaft von Bürgern des Geistes verderben könnte; da Gott hier so gut Vorforge getroffen, daß alle Veränderungen der Materie ihnen die moralischen Eigenschaften ihrer Persönlichkeit nicht zu verderben vermögen. Und man kann sagen, daß alles sich richtet auf die Vollkommenheit, nicht allein die des Universums im allgemeinen, sondern auch dieser Geschöpfe im besonderen, die zu einem solchen Grade von Glück bestimmt sind, daß das Universum daran Interesse nimmt kraft der göttlichen Güte, welche sich einem jeglichen soweit mitteilt, als die allerhöchste Weisheit es erlauben kann.

(Ferner: *Théodicée*, 1710, II § 181, Opera Erdmann S. 559 f.)

* Die Tugenden sind allein deshalb Tugenden, weil sie der Vollkommenheit dienen oder die Unvollkommenheit verhindern, bei denen, die tugendhaft sind, oder sogar bei denen, die mit ihnen (den Tugendhaften) zu tun haben. Und sie (die Tugenden) haben das kraft ihrer Natur und kraft der Natur der vernünftigen Geschöpfe, ehedenn Gott beschließt, sie zu erschaffen. (Gleichnis dafür.) . . . Ebenso kommen die Tugenden dem Idealzustande des vernünftigen Geschöpfes zu, ehedenn Gott beschließt, es zu erschaffen, und eben deshalb halten wir den Satz aufrecht, daß die Tugenden gut sind kraft ihrer Natur.

d) Erweichung dogmatischer Härten: Leibniz, *Théodicée*, 1710, III § 283, Opera Erdmann S. 588.

* Was die Dogmen selber der Augustinschüler anlangt, so vermöchte ich die Verdammung der nicht wiedergeborenen Kinder nicht anzuerkennen, und ganz allgemein nicht die Verdammung, die allein wegen der Erbsünde geschieht. Ebenfowenig vermöchte ich zu glauben, daß Gott diejenigen verdammt, die des nötigen Lichts der Erkenntnis ermangeln. Man kann mit mehreren Theologen glauben, daß die Menschen mehr (Gnaden-)Beistand empfangen, als wir wissen; und wenn es auch nur im Sterben geschähe. Es scheint mir ebenso nicht nötig, daß alle, die selig werden, es immer durch eine an sich selbst wirksame Gnade und unabhängig von den Umständen werden. Ich finde es auch nicht nötig zu sagen, daß alle Tugenden der Heiden unecht seien oder daß alle ihre Handlungen Sünden seien; wiewohl es wahr ist, daß das, was nicht aus dem Glauben oder aus der Aufrichtigkeit der Seele vor Gott kommt, von Sünde angesteckt ist, mindestens der Möglichkeit nach (virtuellement). Endlich halte ich dafür, daß Gott nicht gleichsam von ungefähr handle durch ein absolut absolutes Dekret oder durch einen Willen, der von vernünftigen Motiven unabhängig ist. Und ich bin überzeugt, daß er in der Verteilung seiner Gnaden stets durch Erwägungen bestimmt ist, in welche die Natur der Gegenstände Eingang hat; sonst würde er nicht nach seiner Weisheit handeln.

Doch gebe ich freiwillig zu, daß diese Gründe nicht notwendig gebunden sind an die guten oder weniger schlechten natürlichen Eigenschaften der Menschen, so als ob Gott niemals seine Gnaden gäbe als im Gefolge solcher guten Eigenschaften; wiewohl ich . . . dafür halte, daß sie wie alle andern Umstände in Erwägung gezogen werden, da es nichts gibt, das vernachlässigt werden könnte in den Augen der höchsten Weisheit.

(Die Ewigkeit der Höllestrafen hat Leibniz bekanntlich in seinem Entwurf der Theodizee mit in Rechnung gebracht, II § 19 (Erdmann S. 509). Gegen den Einwand, es sei ungerecht, die ihrer Natur nach endliche Sünde des Menschen mit unendlicher Strafe zu belegen, hat er darauf aufmerksam gemacht, daß die Verdammten durch Gotteshaß fortfahren zu sündigen und so bis ins Unendliche immer neue Strafe verdienen, II § 133. III § 266 (Erdmann S. 543. 584). Die Möglichkeit einer bis ins Unendliche fortschreitenden Minderung von Sünde und Strafe ist vorsichtig berührt, III § 269. 271 f. (Erdmann S. 584 ff.). Die Lehre von der Wiedereinbringung aller ist gut berichtet, I § 17 (Erdmann S. 508) und ihre Urheber sind durch das Wort 'gelehrt, aber kühn' (mais hardies) sehr sanft getadelt.)

§ 2. Die moderierte Lehrart bei Lorenz v. Mosheim.

(L. v. Mosheim, *Elementa theologiae dogmaticae*, ed. Chr. E. v. Windheim, Nürnberg 1758.)

a) Der Unterschied von Glaube, Religion und Theologie, a. D. S. 13 ff. 44 f. (Glaube hier = fides quae creditur).

* . . . ist klar, daß der Glaube und die Religion von der Theologie unterschieden sind. . . . Der Glaube ist ein roher Inbegriff der Prinzipien der Wissenschaft vom Heil. Mithin verhält sich der Glaube zur Theologie, wie sich der einfache Inbegriff der Prinzipien einer Wissenschaft zum kunstmäßigen Inbegriff der Wahrheiten einer Wissenschaft verhält. Die Religion, wenn dies Wort streng und genau genommen wird, bezeichnet Gestalt und Art der Verehrung Gottes. Mithin ist die Religion Frucht des Glaubens und der Theologie, und verhält sich zur Theologie so, wie sich Schlüsse zu ihrem Prinzip verhalten . . .

* Da die Theologie . . . ein kunstmäßiger Inbegriff ist und Jesus Christus und die Apostel nur einfältig und ohne Kunst die Religion gelehrt haben, darum meinen und streiten viele, in der christlichen Kirche sei Theologie nicht vonnöten und den Christen sei genug eine einfältige Darlegung der göttlich offenbarten Wahrheiten. Und allerdings ist es wahr, daß die Theologie oder die kunstmäßige Kenntnis der göttlichen Wahrheiten unmittelbar und unbedingt zur Seligkeit nicht nötig ist. Aber es ist einleuchtend, daß die Theologie nötig ist: 1. zum Erreichen des Zwecks des kirchlichen oder Lehramts; 2. zum Erklären, Bewahren und Verteidigen des Mittels zur Seligkeit, nämlich des Glaubens. Denn da der Glaube teils verkehrt und verdorben, teils bekämpft wird, so bedarf es einer gründlichen und bestimmten Kenntnis der offenbarten Wahrheiten oder des Glaubens, auf daß der Glaube gegen seine Verderber geschützt und verteidigt werden könne . . .

Wer einfältig glaubt: 'Jesus Christus ist wahrer Gott und Mensch', der kann zur ewigen Seligkeit gelangen, ob er gleich diesen Satz nicht erklären und verteidigen könnte. Aber es gibt jedoch verkehrte Erklärungen dieses Satzes; mithin ist's nötig, daß in der Kirche Menschen seien, die ihn zu erklären und zu verteidigen tüchtig sind.

* Die fundamentalen Glaubensartikel, außerhalb ihrer Verknüpfung betrachtet und gesetzt, heißen Glaube; wenn aber ebendieselben Artikel in ihre natürliche Ordnung gesetzt und ordnungsmäßig miteinander verknüpft werden, dann heißen sie Analogie oder Regel des Glaubens, Röm. 12₆. Mithin ist die Analogie des Glaubens der kunstmäßige Inbegriff der fundamentalen Glaubensartikel . . .

Es spricht aber Paulus hier (Röm. 12₆) die Lehrer oder 'Weissagenden' an, die das Volk unterrichteten . . .

⟨Fundamentalartikel ist für Mosheim nur das, was mit dem Glaubensfundament 1. Kor. 3₁₁ einen zugleich notwendigen und unmittelbaren Zusammenhang hat. Was mit den unmittelbaren Voraussetzungen und Folgen dieses Glaubensfundaments durch m e h r a l s E i n e n Schluß vermittelt wird, ist nicht mehr fundamental, S. 37.⟩

b) Die Abwandlung in der Lehre von der Heiligen Schrift, a. D. S. 110. 120. 151.

* Unter der inspirierten Heiligen Schrift verstehen die meisten nicht nur den Inhalt (materiam) der Schrift, sondern auch ihre Form; nicht allein die Wahrheiten selbst, die die Heilige Schrift enthält, sondern auch die Zeichen, durch welche die Wahrheiten erklärt und ausgedrückt werden; welche Meinung sie bewähren aus Sprüchen der Schrift: Matth. 10₁₉ f.; 2. Tim. 3₁₆. Aber andere, welche Luthern und seinen Mitarbeitern folgen, verstehen unter der inspirierten Schrift allein den Inhalt oder die Wahrheiten der Heiligen Schrift, und setzen, daß die Form, oder die Zeichen für die Wahrheiten, sei aus dem Ingenium der Apostel und Propheten hervorgegangen; welche Meinung sie zu bewähren pflegen mit der Verschiedenheit des Stils, die in den göttlichen Büchern wahrgenommen wird . . .

* Die Inspiration ist ein unmittelbarer Akt des Heiligen Geistes, dadurch er den heiligen Schriftstellern teils Rat und Vorsatz zu schreiben eingegeben, teils die zu schreibenden Sachen (ipsa scribenda) dargereicht, teils ihren Sinn beim Schreiben gelenkt und geleitet, 2. Petr. 1₂₁. Diese Inspiration kann hinsichtlich des Gegenstandes etlichermaßen geteilt werden. Nämlich Gegenstand der Inspiration sind entweder schon bekannte oder noch unbekannte Wahrheiten; daher wird die Inspiration geteilt in die Offenbarung und die Inspiration im eigentlichen Sinne. Die Offenbarung ist die Eingebung unbekannter Wahrheiten. Die Inspiration aber ist die Eingebung schon vorher bekannter Wahrheiten. Diese Unterscheidung hat in den neuerlichen Streitigkeiten über die Inspiration der Heiligen Schrift nicht geringen Nutzen.

⟨Auf die üblichen Argumente für die Inspiration der Schrift folgt ein neues:⟩

* Kürzer ist Weg und Weise, die Göttlichkeit der Heiligen Schrift zu erweisen, wenn der Anfang dabei genommen wird, die Inspiration des Neuen Testaments zu bewähren. Aber die göttliche Inspiration des Neuen Testaments wird mit diesem Argument bewährt und erwiesen: Alle Gesandten Gottes müssen in den Sachen und Reden, so ihr Amt betreffen, von Gott sonderlich geleitet und inspiriert werden. Aber die Schriftsteller

des Neuen Testaments sind göttliche Gesandte gewesen, und die Bücher, welche sie hinterlassen haben, betreffen den Zweck des Amtes, das Gott ihnen anbefohlen hatte. Mit hin haben sie ohne Zweifel beim Schreiben solcher Bücher sich einer sonderlichen göttlichen Leitung und Inspiration bedient. Ist aber die Göttlichkeit des Neuen Testaments bewährt, dann ist die Göttlichkeit des Alten Testaments durch sich selber klar. Denn Christus und die Apostel haben im Neuen Testament den ganzen Roder des Alten Testaments als einen göttlichen Roder angenommen und gelobt.

c) Die Verteidigung des überlieferten Begriffs von Schöpfung, a. D. S. 334. 339 f.

* Die erste Schöpfung ist der Akt des göttlichen Willens, durch den die Materie der Welt ihre Existenz empfangen hat. Wir sagen gewöhnlich, die erste Schöpfung sei die Hervorbringung der Materie aus Nichts, und das ist nicht unrecht gesagt, wiewohl es der Erklärung bedarf. Gen. 1¹; Röm. 4¹⁷; Hebr. 11³. Die menschliche Vernunft erreicht diese erste Schöpfung nicht in jedem Stücke: aber da an diesem Dogma nichts Widerstreitendes oder Widersprüchliches ist, so hat die menschliche Vernunft auch keinen Grund, weshalb sie dies Dogma verwerfen möge. Ueberdies hat das entgegengesetzte Dogma von der Ewigkeit der Materie nicht geringere, sondern größere Schwierigkeiten, als das Dogma von der Schöpfung aus Nichts . . .

* Welche die erste Schöpfung leugnen, gehn in zwei Sekten auseinander. Die erste behauptet eine ewige Materie, und sagt, Gott habe sie bei der Schöpfung nur in eine Ordnung gebracht. Dies System hat zweierlei Sinnwidriges: 1. Es kann nicht begriffen werden, wie die Materie habe durch sich können existieren; denn da sie aus Theilen zusammengesetzt ist, hat sie eine Ursache außer sich. 2. Es kann nicht erklärt werden, wie Gott habe eine ungeordnete Materie können bewegen und in Gestalt bringen. Die andre Sekte behauptet eine Emanation aller Dinge aus Gott, und lehrt: alle Materie sei von Ewigkeit in Gott beschlossen gewesen, sie sei aus Gott emaniert, Gott habe sie in eine Ordnung gebracht, und sie werde dereinst in den Schoß der Gottheit zurückkehren. Dies System ist uralte. Es wird ihm jedoch eine zweifache Widersinnigkeit vorgeworfen. Es verwandelt nämlich 1. Gott in eine körperliche und materielle Natur; denn wenn alle Körper aus Gott geflossen sind, so ist gewiß, daß alle einmal in Gott gewesen sind; daher kann Gott nicht für einen Geist gehalten werden. Alsdann 2. führt dies System geraden Weges zum Pantheismus und Spinozismus. Wenn Sonne, Mond und unsre Seelen aus Gott emaniert sind, so wären sie Theile der göttlichen Wesenheit, und alsdenn wäre die Gesamtheit der Dinge (rerum universitas) nicht geschieden von Gott; darin besteht der Spinozismus. Im übrigen vergleiche vor allem (Ralph) Cudworth, The true Intellectual system of the Universe (1678; lat. von Mosheim herausgegeben 1733) . . .

(Die zweite Schöpfung ist dann das Sechstagerwerk, d. i. die Bildung des Weltgebäudes aus der in der ersten Schöpfung geschaffenen Materie der Welt.)

d) Das genus maiestaticum der Communicatio idiomatum, a. D. S. 663 ff.

* Die Schwierigkeit, welche bei diesem Genus begegnet, wird von den Theologen behoben durch die Unterscheidung der mittelbaren und unmittelbaren Mittheilung. Es