**Religionskritik der Aufklärung**

**I. THEOLOGISCHER Teil: Theologieinterne Kritik**

# Hermann E. Stockinger

**INHALTSVERZEICHNIS**

**1. Die allgemeine weltanschauliche Lage im 17. Jahrhundert**

1.1. Die kopernikanische Lehre: Einsamkeit und prometheisches Selbstgefühl des Menschen angesichts der Unermeßlichkeit des Universums

1.2. Die „Bedrohung“ durch den Atheismus

**2. Der Niedergang der protestantischen Orthodoxie**

2.1. Grundzüge der hoch- und spätorthodoxen Schriftlehre

2.2. Die (Selbst-)Zersetzung der orthodoxen Theologie

2.3. Der Streit der Konfessionen

2.4. Theologie und (aristotelische) Metaphysik

**EXKURS I: I. NEWTON (1642-1727) und die Theologie**

**3. Der Cartesianismus im 17. Jahrhundert und seine Bekämpfung durch die Orthodoxie**

3.1. Der gemäßigte Cartesianer B. BEKKER (1634-1698)

3.2. Der orthodoxe Streiter G. VOETIUS (1588-1676)

**EXKURS II: Der Sozinianismus**

II.1. Geschichte des Sozinianismus

II.2. Der Lehrbegriff des Sozinianismus

II.3. Aufklärung und Sozinianismus

II.4. Sozinianismus und apologetische Polemik anhand einer Episode aus EDELMANNS Leben

**4. SPINOZAS „Tractatus Theologico-Politicus“ (1670)**

4.1. Die Intention Spinozas bezüglich der Abfassung des TTP

4.2. Propheten und Prophetien

4.3. Wunder

4.4. Zeremonien und die Unterscheidung von Volks- und Gelehrtenreligion

4.5. Zur Schriftexegese

4.6. Das Wort Gottes in der Schrift

4.7. Vernunft und Glaube

4.8. Zur Rezeptionsgeschichte des TTP

**5. Die historisch-kritische Theologie**

5.1. Geschichte und Grundzüge der historisch-kritischen Theologie

5.2. Die historisch-kritische Theologie und die Neologie

5.3. R. SIMON (1638-1712): Bibelkritik im Dienste der Kontroverstheologie?

5.4. Johann Lorenz von MOSHEIM (1694-1775)

5.4.1. Leben, Wirken und Werk Mosheims

5.4.2. Mosheims „Kurze Anweisung“ (1756)

5.5. Philologisch-gelehrte Theologie: Johann August ERNESTI (1707-1781) und Johann David MICHAELIS (1717-1791)

5.5.1. Johann August Ernesti (1707-1781)

5.5.2. Johann David Michaelis (1717-1791)

5.6. Das Bibelverständnis der neueren Theologie

5.6.1. Neue Bibelübersetzungen

5.6.2. Bibelkritik und Bibelexegese

5.6.2.1. Historisch-philologisches, rationalistisches und pietistisches Bibelverständnis und das Dilemma des aufklärerischen Geschichtsverständnisses bezüglich der Schrift

5.6.2.2. LICHTENBERGS Resümée des aufklärerischen Bibelverständnisses

5.6.3. Bibel und Weltgeschichte

5.6.4. Die Akkomodationstheorie

5.6.5. Zum Verständnis des AT

**6. „Wolffianische Theologie“: Johann Lorenz SCHMIDT (1702-1749)**

6.1. Die „Wertheimer Bibelübersetzung“

6.2. Die Ablehnungsfront gegen den Wertheimer Bibelübersetzer

**7. Die „Übergangstheologen“ Johann Franz BUDDE (1667-1729), Christian Matthäus PFAFF (1686-1760) und Siegmund Jakob BAUMGARTEN (1706-1757)**

7.1. Die Stellung der Übergangstheologie innerhalb der Theologie der Aufklärung

7.2. Johann Franz BUDDE (1667-1729)

7.3. Christian Matthäus PFAFF (1686-1760)

7.4. Siegmund Jakob BAUMGARTEN (1706-1757)

7.4.1. Leben, Wirken und Werk Baumgartens

7.4.2. Baumgartens Stellung zwischen Orthodoxie und Aufklärungstheologie

7.4.3. Baumgartens theologischer Wolffianismus

7.4.4. Baumgartens Hinwendung zur Geschichte

**8. Johann Salomo SEMLER (1725-1791)**

8.1. Leben und Wirken Johann Salomo SEMLERS

8.2. Die Trennung von Theologie und Religion

8.3. Die Kritik der orthodoxen Schriftlehre durch die historisch-kritische Untersuchung des Kanons

8.4. „Äußere“ und „innere“ Kirche

8.5. Semlers Unterscheidung von AT und NT

8.6. Die Spannung von Vernunft und Glauben

8.7. Der sittliche Gehalt als Kriterium der Bibelexegese

8.8. Semlers Akkomodationstheorie

8.9. Semler und LUTHER

**9. Die Neologie**

9.1. Geschichte und Charakteristika der Neologie

9.2. Vertreter der Neologie

9.2.1. August Friedrich Wilhelm SACK (1703-1786)

9.2.2. Johann Joachim SPALDING (1714-1804)

9.2.2.1. Leben, Wirken und Werk Spaldings

9.2.2.2. Spaldings „Ueber die Nuzbarkeit des Predigtamtes“

9.2.3. Johann Friedrich Wilhelm JERUSALEM (1709-1789)

9.2.3.1. Leben, Wirken und Werk Jerusalems

9.2.3.2. Jerusalems „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“ (1768)

9.2.4. Johann Gottlieb TÖLLNER (1724-1774)

9.2.5. Wilhelm Abraham TELLER (1734-1804)

9.2.6. Johann August EBERHARD (1739-1809)

9.2.7. Friedrich Germanus LÜDKE (1730-1792)

Anhang: Johann Gottfried HERDER (1744-1803)

„Das Ganze ist ein Rätsel, ein Änigma, ein unerklärliches Geheimnis. Zweifel, Ungewißheit und Unentschiedenheit des Urteils scheinen das einzige Ergebnis unserer sorgfältigsten Untersuchung in dieser Angelegenheit zu sein. Die Schwäche der menschlichen Vernunft ist jedoch so groß und die ansteckende Macht der Meinungen so unwiderstehlich, daß selbst dieser besonnene Zweifel kaum aufrecht erhalten werden könnte, wenn wir unseren Blickwinkel nicht erweiterten und die verschiedenen Arten des Aberglaubens durch ihre Gegenüberstellung in Streit miteinander brächten; indessen wir selbst, während sie gegeneinander wüten und toben, glücklich in das ruhige, wenn auch dunkle Gebiet der Philosophie entfliehen.“[[1]](#footnote-1)

(D. HUME)

**1. Die allgemeine weltanschauliche Lage im 17. Jahrhundert**

1.1. Die kopernikanische Lehre: die Einsamkeit des Menschen und die Unermeßlichkeit des Universums[[2]](#footnote-2)

„Doch unter allen Entdeckungen und Überzeugungen möchte nichts eine größere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben, als die Lehre des Kopernikus. Kaum war die Welt als rund anerkannt und in sich selbst abgeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure Vorrecht Verzicht tun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine größere Forderung an die Menschheit geschehen: denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte.“[[3]](#footnote-3) So beschreibt GOETHE drastisch die kopernikanische Wende („Revolution“) in einer Zwischenbetrachtung seiner „Geschichte der Farbenlehre“.

Die Einsicht in die Auswirkungen der kopernikanischen Lehre in den Köpfen der Gelehrten geht nur langsam vonstatten. Die „trina machina rerum“ (Himmel-Erde-Hölle), Erbe des Mittelalters, ist noch immer bestimmend für das Barockzeitalter. Gott steht darüber (was meist auch räumlich verstanden wird) und ist das Sein schlechthin; christliche Theologie ist hier eng verbunden mit dem alten aristotelisch-ptolemäischen Weltbild, das die Erde im Mittelpunkt eines kugelförmigen Universums sieht.[[4]](#footnote-4) Die „analogia entis“ schlägt die Brücke zwischen ungeschaffenem und geschaffenem Sein.[[5]](#footnote-5) Dieser triadischen Weltgliederung wird der ordo-Gedanke[[6]](#footnote-6) hinzugefügt, der Gedanke, der als Lehre von der großen Kette des Seins/ der Wesen ausgestaltet wird; mit Hilfe der analogia entis wird auf die (eingeschränkte) Vollkommenheit der Welt geschlossen, wenn auch die Betonung darauf liegt, daß das (materielle) Seiende im Gegensatz zum Geistigen ontologisch minder und defizient ist.

Die Auflösung dieser christlich-aristotelischen ordo-Vorstellung, in der der Mensch seinen festgefügten Platz in der anthropozentrisch ausgerichteten Welt besitzt, durch die neuzeitliche Wissenschaft, v.a. durch das kopernikanische Weltbild, führt zu einer *Vereinzelung* des Menschen, der sich mit dem Verlust des alten Weltbildes auch seines (religiös-existenziellen) Lebenssinnes beraubt fühlt;[[7]](#footnote-7) ein einsames Ich steht einem unendlichen All gegenüber.[[8]](#footnote-8) Einerseits empfindet der Mensch des Barocks eine starke Jenseitsbezogenheit - das Irdische hat keine wahre Eigenbedeutung -, andererseits erscheint der Hiatus von Jen- und Diesseits so groß und unüberwindbar, daß ersteres keine Sicherheiten im realen Leben auf Erden mehr geben kann.[[9]](#footnote-9) Ist der Mensch bezüglich der Unermeßlichkeiten des Universums bloß ein verschwindendes Nichts, wie erst dann bezüglich Gott!

Dieses Zerbrechen alter Ordnungen führt im Barock zu einem kosmischen Pessimismus[[10]](#footnote-10), der die Welt als Nichts, als eitel und vergänglich betrachtet (am besten versinnbildlicht in den vanitas-Gedichten von A. GRYPHIUS (1616-1664)[[11]](#footnote-11)) und der von einem intensiven Einsamkeitsgefühl, einem Verloren-Sein des Menschen begleitet wird.[[12]](#footnote-12) In der Erbauungslitersatur der Zeit wird vom „Seelenfünkchen“, das der Mensch sei, gesprochen; am eindrucksvollsten drückt es PASCAL aus, der verzweifelt ausruft: „Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie“.[[13]](#footnote-13) Wenn dann noch Philosophen wie LEIBNIZ auftreten, die diesen Tatbestand als Argument in ihren Theodizeen verwenden, ist Gott zwar gerechtfertigt, der Mensch aber beileibe nicht getröstet und von seiner Unsicherheit befreit. Leibniz schreibt in § 19 des 1.Teils seiner „Theodicée“: es steht fest, daß die Zahl der ewig Verdammten wesentlich höher ist als die der Geretteten, und es steht weiter fest, daß das Übel, verglichen mit dem Guten, fast wie ein Nichts erscheint. Wie ist nun ersteres mit der Güte Gottes vereinbar, wie ist zweiteres angesichts des tagtäglichen Leids und Elends auf der Erde vorstellbar? Die Lösung bietet die Unermeßlichkeit des Weltalls: „Möglicherweise sind alle Sonnen von seligen Geschöpfen bewohnt, und nichts zwingt uns zu glauben, hier gäbe es viele Verdammte“; der (hypothetische) „große leere Raum jenseits der Sternenwelt ..., dieser ungeheure, die ganze Welt umgebende Raum kann von Glück und Seligkeit erfüllt sein. ... Was wird da aus der Betrachtung unserer Erde und ihrer Bewohner? Ist sie nicht unvergleichlich weniger als ein physischer Punkt ... So verliert sich der bekannte Teil des Universums, verglichen mit dem unbekannten, den wir dennoch annehmen müssen, beinah in Nichts, und alle Übel, die man uns entgegenhalten kann, haben nur Geltung, bezogen auf dieses Beinah-Nichts: muß man da nicht sagen, daß alle Übel, verglichen mit den Gütern dieser Welt, auch nur ein Beinah-Nichts sind?“[[14]](#footnote-14) M.a.W.: das Universum im Ganzen ist voller Glückseligkeit, alleiniglich auf einem unbedeutenden Planeten namens Erde herrscht Leid, und finden sich Übel en gros.[[15]](#footnote-15) Das ungute Gefühl, hier werde menschliches Elend mit zynischer Attitüde in einem schönen, spekulativen System aufgelöst, begegnet einem in allen Theodizeen und macht daher auch das Ungenügen aller Theodizeen aus.

Nicht nur die räumliche Unendlichkeit macht den Menschen schaudern, auch die unermeßliche Zeit, die Winzigkeit des Menschen angesichts der Flüchtigkeit der Zeit und der Kürze des Lebens (vita brevis). So klagt BOSSUET in seinem „Sermon sur la mort“: „Wenn ich den Blick über mich hinaus richte, welch unendlicher Raum, in dem ich nicht mehr bin ! Wenn ich ihn rückwärts richte, welch schreckliche Zeitenfolge, in der ich nicht gewesen bin, und ich nehme wenig Raum ein in diesem ungeheuren Schlund der Zeit.“ Und: „*Ich bin nichts*. Diese kleine Zwischenzeit ist nicht imstande, mich vom Nichts abzuheben, in das ich eingehen muß.“[[16]](#footnote-16)

Dieselbe Grundstimmung des barocken Sich-Verloren-Fühlens herrscht auch in der Rede des von Gott Abgefallenen, der sich in der Welt nicht mehr zurechtfindet: „Ringsum sehe ich nichts als Unendlichkeiten, die mich wie ein Atom, wie ein Schatten umschließen, der nur einen Augenblick dauert ohne Wiederkehr.“ „Wie ich nicht weiß, woher ich komme, weiß ich auch nicht, wohin ich gehe; ...Das also ist meine Seinslage, voll von Schwäche und Ungewißheit. Und aus all dem folgere ich, daß ich die Tage meines Lebens zu verbringen habe, ohne darüber nachzudenken, was mit mir geschehen wird !“[[17]](#footnote-17) In dieser Stelle klagt PASCAL einerseits den „barocken Nihilismus“ seiner Zeit an - Vanitas-Stimmung und Ontologismus sind im Grunde bloß zwei Seiten einer Medaille -, andererseits den Menschen, der der Gottessuche müde ist, der Gott in seinem Herzen nicht mehr findet und sich so im (sinnentleerten) Lebensfluß treiben läßt.[[18]](#footnote-18) In der Barockzeit gilt daher ein wie auch immer gearteter Ontologismus als Ketzerei, da er allzuleicht in einen Pan(en)theismus umschlagen kann. So schreibt BLOCH: „Mit Bruno tritt ein Minnesänger kosmischer Unendlichkeit [...] auf, bezeichnend für die fast durchgängige weltimmanente Durchbrechung der Endlichkeit wie für die aktive Belebung des Transzendierenden und den Abbruch der Transzendenz durch die Renaissance.“[[19]](#footnote-19) Daß sowohl G. BRUNO (1548 oder 1550-1600) als auch L. VANINI diese für ihre Zeit allzu gewagten Thesen dennoch aussprechen und teuer dafür bezahlen, ist hinreichend bekannt:[[20]](#footnote-20) beide werden verbrannt; so setzt W. PHILIPP den Beginn des Barocks mit dem Jahre 1600 fest, als Bruno am 17. Februar auf dem „Blumenfeld“ in Rom dem Scheiterhaufen übergeben wird.[[21]](#footnote-21)

Die Reformation(szeit) dagegen ist noch von einem so im Zentrum stehenden soteriologischen Interesse geprägt, daß für kosmologische Spekulationen wenig Raum bleibt. Daher empfindet die Reformation noch nicht diese radikale Einsamkeit in der Vereinzelung wie z.E. Pascal: es ist CASSIRER zuzustimmen, wenn er meint:„So bleibt der religiöse „Individualismus“, den die Reformation vertritt, durchweg auf rein objektive, übernatürlich-bindende Realitäten [i.e. Bibel, Dogma] bezogen und an sie gebunden.“[[22]](#footnote-22)

Es nimmt daher ebenfalls nicht wunder, daß die Konsequenzen der kopernikanischen Wende von den Theologen des 16. Jahrhunderts nicht erkannt werden; ja, es muß gesagt werden, daß diese „nicht einmal für Fachleute wirklich überschaubar waren“.[[23]](#footnote-23) Zu Zeiten eines LUTHER und MELANCHTHON wird die kopernikanische Frage überhaupt nicht als akut empfunden.[[24]](#footnote-24) Alles ändert sich im 17. Jahrhundert mit dem im Jahre 1633 gegen GALILEI angestrengten Prozeß - plötzlich wird offenbar, welche einschneidenden Auswirkungen das neue naturwissenschaftliche Weltbild für die Theologie und das christliche Selbst- und Weltverständnis haben könnte resp. wird.[[25]](#footnote-25) Während Galilei selbst der drohenden Gefahr noch nicht inne geworden ist, warnt der Monsignore G. CIAMPOLI, der Sekretär des einflußreichen Kardinals M. BARBERINI, Galilei bereits 1615 in einem Brief: „Kardinal Barberini, der, wie Ihr wißt, Euch gegenüber immer die größte Wertschätzung gehegt hat, sagte mir gestern abend, daß er sich hinsichtlich dieser Meinungen größere Vorsicht wünsche, indem man nicht über die von Ptolemäus und Kopernikus benutzten Argumente hinausgehen und innerhalb der Grenzen von [offensichtlich aristotelischer] Physik und Mathematik bleiben solle. Denn die Auslegung der Schrift wird von den Theologen als ihr ureigenstes Feld beansprucht, und wenn neue Dinge eingebracht werden, selbst von einem bewunderungswürdigen Geist, ist nicht jeder in der Lage, sie so aufzufassen, wie sie gesagt wurden. Der eine verstärkt sie, der nächste verändert sie, und was von dem Munde des Autors kam, wird in der Verbreitung so verändert, daß er es in der Verbreitung nicht länger als sein Eigenes wiedererkennen kann. Und ich weiß, wovon er spricht. Eure Meinung über die hellen und dunklen Flecken auf dem Mond stellt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Mondkörper und der Erde her; jemand erweitert das und sagt, Ihr hättet dem Mond menschliche Bewohner zugesprochen; und der nächste beginnt zu fragen, wie diese von Adam abstammen können, oder ob sie in der Arche Noahs waren, und viele Extravaganzen mehr, von denen Ihr in Euren kühnsten Träumen nichts ahnen könnt.“[[26]](#footnote-26)

Es ist nicht bloß die katholische Kirche, die in Selbstherrlichkeit und Intoleranz gegen Galilei vorgeht. Zur gleichen Zeit erheben der Reformierte Gisbert VOETIUS (1588-1676) und der dänische Mathematiker und lutheranische Theologe P. BARTHOLINUS ihre Stimme gegen das kopernikanische Weltbild; deren Waffe ist allerdings die Feder und das Wort. So treten im 17. Jahrhundert die konfessionellen Streitigkeiten gegenüber der Diskussion um das neue (naturwissenschaftliche) Weltbild zurück. Ab den dreißiger Jahren bilden Protestanten und Katholiken eine gemeinsame Front gegen den „Kopernikanismus“.[[27]](#footnote-27)

Daß sich die Querele an Galilei und nicht an KEPLER entzündet, hat vornehmlich den einfachen Grund, daß Galilei als der populärere Wissenschafter weitaus bekannter, v.a. durch seinen „Sidereus Nuncius“ (1610) und seinen „Dialog über die Weltsysteme“ (1632), zu seiner Zeit ist als Kepler, der vielleicht auch den christlichen Glauben tiefer empfindet als Galilei.[[28]](#footnote-28)

Durch den allmählichen Sieg des kopernikanischen Weltbildes wird die Beziehung Mensch-Gott um einiges komplizierter. Gott kann nicht mehr im empyräischen Himmel lokalisiert werden. Außerdem: „Wollte man jetzt an der Allgegenwärtigkeit Gottes festhalten, so wurde es äußerst problematisch, den Begriff der *Person* Gottes zu retten, die überall gegenwärtig sein sollte. Da es möglicherweise, ja sogar höchstwahrscheinlicherweise, unzählige andere Welten gab, konnte es nur Hybris sein, wenn die Menschen sich vorstellten, Gott kümmere sich ausschließlich um sie.“[[29]](#footnote-29)

Auf das kopernikanische System reagieren die Menschen nicht bloß mit einem barocken kosmischen Nihilismus“ oder „Pessimismus“, sondern gleichzeitig mit der Empfindung von menschlicher Freiheit und Größe und Erhabenheit der Natur und des Kosmos, die Werke des Schöpfers sind.[[30]](#footnote-30) Einerseits fühlen sich die Menschen ausgesetzt in einem unendlichen Weltall, andererseits beschert es ihnen ein Gefühl der Befreiung; so antwortet FONTENELLE in seinen „Entretiens sur la pluralité des mondes“ (1686) auf die bestürzten Exklamationen der Marquise: „Soll dieser ganze unermeßliche Raum, der unsere Sonne und unseren Planeten enthält, nur ein winziges Teilchen des Universums sein? Soll es ebenso viele ähnliche Räume wie Fixsterne geben? Das bestürzt mich, ängstigt mich, entsetzt mich“ mit folgenden Worten: „Und mich ... beruhigt es. Wenn der Himmel nur dieses blaue Gewölbe sein sollte, an dem die Sterne wie Nägel befestigt wären, so erschiene mir das Universum klein und eng, ich würde in ihm gleichsam unter Atemnot leiden; gegenwärtig, da man diesem Gewölbe eine unendlich größere Ausdehnung und Tiefe gegeben hat, indem man es in tausend und aber tausend Wirbel aufteilte, scheint es mir, daß ich freier atme und daß ich in einem weiträumigeren Luftreich lebe, und gewiß hat das Universum nun eine ganz andere Großartigkeit.“[[31]](#footnote-31)

Einerseits wird der Mensch erhoben, der lernt, „in Gedanken durch Welträume zu fliegen“, andererseits wird Gott und Gottes Allmacht erhöht, da er Schöpfer dieses unendlichen und dennoch wohlgeordneten Weltalls ist.[[32]](#footnote-32) Am schönsten hat diesen Sachverhalt vielleicht der französische Moralist VAUVENARGUES in einem seiner Aphorismen ausgedrückt:

„O Sonne, o Himmel, wer seid ihr? Wir haben das Geheimnis und Gesetz eurer Bewegung erlauscht. Blinde und vielleicht gefühllose Kräfte in der Hand des Wesens aller Wesen, verdient die Welt, über die ihr herrscht, unsere Ehrfurcht? Der Umsturz der Reiche, das wechselnde Antlitz der Zeiten, die Völker, die geherrscht haben, und die Menschen, die das Schicksal dieser selben Völker bestimmt, die wesentlichsten religiösen Anschauungen und Gebräuche, die Religion, die Kunst, Moral und Wissenschaft -, all das, als was kann es erscheinen? Ein fast unsichtbares Atom, das man Mensch nennt, das auf der Oberfläche der Erde kriecht, dessen Lebenszeit nur einen Tag währt und das mit einem Blick das Schauspiel des Weltalls zu allen Zeiten umspannt.“[[33]](#footnote-33)

Die Erde wird zu einem Planeten unter tausenden, und die anderen Gestirne (Mond, Venus, etc.) werden ihrer Unveränderlichkeit entkleidet und zu veränderlichen Himmelskörpern wie die Erde. Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen sublunarer und supralunaren Sphären mehr. Dieses Universum ist nicht nur infinit nach „oben“, wie das FONTENELLE in seinen o.a. „Entretiens“ popularisiert, sondern auch nach „unten“, wie die Entdeckungen mittels des Mikroskops durch A. van LEEUWENHOEK (1632-1723) beweisen.[[34]](#footnote-34) „Eine der anregendsten Entdeckungen war die des Antony van Leeuwenhoek, daß es in jedem Wassertropfen vor lauter kleinen Tierchen wimmelte. Hier war der vollendete Mikrokosmos entdeckt, den man dem Makrokosmos des Weltraums gegenüberstellen konnte.“[[35]](#footnote-35)

Es ist auch nicht verwunderlich, daß auch GALILEIS Name mit den Entdeckungen des Fernrohrs und des Mikroskops, das er ursprünglich „Occhialino“ genannt hatte, verknüpft ist.[[36]](#footnote-36) Galileis Fernrohre waren die besten seiner Zeit und auch sein Mikroskop verursachte erhebliche Irritation; so schreibt der Linceo J. FABER an den Prinzen CESI: „ ... Ich betrachtete eine Fliege, wozu Signor Galileo selbst mich aufgefordert hatte. Ich war erstaunt und sagte zu Signor Galileo, daß dieses Instrument wahrlich ein Schöpfer sei, denn es macht Gegenstände sichtbar, von denen bisher niemand wußte, daß sie geschaffen waren.“[[37]](#footnote-37) FÖLSING adnotiert dazu: „In diesen Worten wiederholt sich noch einmal die Irritation, die Galileis Zeitgenossen schon beim Fernrohr zu schaffen gemacht hatte, als durch ein Instrument neue Dimensionen der Wahrnehmung erschlossen wurden. Daß Gegenstände vom Schöpfer ohne Bezug auf die Wahrnehmung durch den Menschen geschaffen sein sollten, war eine tiefgreifende Erschütterung der teleologisch ausgerichteten anthropozentrischen Weltsicht“.[[38]](#footnote-38)

Nichtsdestotrotz wird diese Erweiterung des Seienden in Folge als eine Bestätigung des Prinzips der Fülle (principle of plenitude) angesehen; für die Physikotheologie wird dieses Prinzip der stärkste Beweis für die Existenz Gottes sein;[[39]](#footnote-39) für die Naturwissenschaften gegenüber den Theologen die beste Legitimation, freie Forschung zu betreiben.

1.2. Die „Bedrohung“ durch den Atheismus[[40]](#footnote-40)

Die wohl wichtigste Studie zum Atheismus des 17. Jahrhundert ist die von H.-M. BARTH (1971), allerdings mit der Einschränkung, daß im Blickpunkt des Interesses die christliche Apologetik steht. Doch gibt es andere Quellen als die christliche Apologetik? Dies muß augenscheinlich verneint werden, sofern man nicht z.E. den ohnedies nicht überaus bekannten KNUTZEN oder den sehr wohl bekannten SPINOZA als Schriftsteller des Atheismus versteht; zumindest Spinoza versteht sich selbst auf jeden Fall beileibe nicht als Atheist. Uns ist kein Beispiel eines öffentlichen Bekenntnisses zum Atheismus bekannt, und man würde auch im Hinblick auf das 18. Jahrhundert kaum fündig werden, von einigen, wenigen Ausnahmen abgesehen.[[41]](#footnote-41) Ist also der Kampf der christlichen Apologetik gegen den Atheismus, der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreicht, ein Kampf gegen Windmühlen? Sind die Potemkinschen Dörfer des Atheismus vielleicht von den Theologen selbst imaginiert? Fast scheint es so, und doch steckt hinter all dieser wilden Polemik und Eristik ein wahres und ernstzunehmendes Anliegen. Die Theologie der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts - und in der zweiten Hälfte liegt der Schwerpunkt der Apologetik gegen den Atheismus[[42]](#footnote-42) - fühlt sich bedroht und gefährdet, Sicherheiten werden schwankend, Fragment um Fragment eines als unantastbar gehaltenen Weltbildes zerbröckeln. Doch die Theologie hat Mühe, den Feind auszumachen. Wo ist er am Werke? Hinter welcher Verkleidung verbirgt er sich, der Unerkannte?[[43]](#footnote-43) Die Lösung ist einfach: es ist das Fraglich-Werden des alten Weltbildes, das nicht nur von einigen Progressiven, „Modernen“, vorangetrieben wird, sondern im Herzen eines jeden einzelnen, v.a. in der Schicht der Gebildeten und damit auch der Geistlichen, Fraglichkeiten und Zweifel hochsteigen läßt, die sich nicht mehr mit innigem Gebet und heiliger Andacht vertreiben lassen. Die extremste Gefährdung des Menschen ist die einer verlustig gehenden Sicherheit und Stimmigkeit des Weltbildes, mithin der eigenen Identität.[[44]](#footnote-44) Hier ist nicht in erster Linie das Kopernikanische Weltbild angesprochen, sofern man damit eine naturwissenschaftliche Revolution benennt, die den Menschenplaneten Erde aus dem Zentrum des Universums in die Unbedeutendheit schleudert. Hier sind die Folgen der Glaubenskriege und des 30-jährigen Krieges zu bedenken, die an Autoritätsgläubigkeit und Wahrheitsanspruch der Religion, sei es der katholischen, lutheranischen, reformierten, sozinianischen oder auch mohammedanischen (Türkenkriege !), rütteln. Auch an die großen Entdeckungsreisen, die den Geisteshorizont eminent erweitern, muß gedacht werden. Man muß weiters den moralischen Verfall in Rechnung stellen, der sich einerseits im Klerus breitmacht und andererseits die Höfe der absolutistischen Könige und der Aristokratie in Verruf bringt. Das altchristliche Ideal des Glaubensgehorsams (oboedientia fidei), der den Inbegriff christlicher Moralität darstellt, steht und fällt mit unhinterfragter Akzeptanz der Hierokratie. Anstelle des Glaubensgehorsams müssen sittliche Normen für praktisches Handeln zur Verfügung gestellt werden, die nunmehr primär das diesseitige Leben betreffen. Der krasse barocke Dualismus mit seinen Vergänglichkeitsbildern und seiner Jenseitssehnsucht kann dem nicht Abhilfe schaffen; Handlungsorientierungen für das hic et nunc sind gefragt.

Speziell im Bereich der Theologie macht sich eine allesumfassende Erschlaffung und Ermattung breit; man ist sich nicht mehr ganz sicher, der Religionsgemeinschaft anzugehören, die die einzige und wahre ist. Der ganze scholastisch-aristotelische Formalismus hat es zudem nicht vermocht, auch nur *einen* dogmatischen Streitpunkt zu klären oder gar endgültig zu entscheiden.[[45]](#footnote-45) Und: wenn keiner ganz recht hat, hat vielleicht niemand recht. Daß Religion immer auch mit Macht und (Einzel-)Interessen zu tun hat, war allen bekannt. Ist Religion bloß ein Instrument der Mächtigen?

Der auf die Spitze getriebene Bibliozentrismus mit seiner Verbalinspirationstheorie, der biblischen Astronomie, Geographie, Chronologie, etc. war nicht mehr zu halten. Der Zuwachs in allen (auch von der Theologie betriebenen und forcierten- man denke an die historisch-kritische Theologie und die Altertumswissenschaft-) Sparten der Wissenschaft führte zwangsweise zum Konflikt mit den orthodoxen Anschauungen. Die Theologie hatte sich von diesem Zuwachs zuerst eine Stütze und eine Festigung ihrer jeweils eigenen Anschauungen und eine Unterminierung der Anschauungen der anderen erhofft und konnte die in Schwung gebrachte Forschungsarbeit nicht mehr stoppen, als ihr eigener theologischer Standpunkt davon in Mitleidenschaft gezogen wurde.

Diese mehr als skizzenhaften Ausführungen könnten beliebig fortgesetzt werden; im Detail werden sie fortwährend im Laufe dieser Arbeit zur Sprache kommen und einer näheren Analyse unterworfen. Wenn sie auch zusammengenommen hier als eine Krise größten Ausmaßes erscheinen, darf nicht vergessen werden, daß die einzelnen Krisenmomente in den Köpfen der Gebildeten des 17. Jahrhunderts bloß zaghaft, schemenhaft und undeutlich ins Bewußtsein traten.

Fazit: Es sind nicht die Atheisten, die das Christentum im 17. Jahrhundert bedrohen, es ist das Zerbröckeln eines Weltbildes, das ziemlich einheitlich in jedem einzelnen verankert war und an dem die Theologie unwissentlich fest mitgearbeitet hat.[[46]](#footnote-46) Es gibt keinen Angriff auf das Christentum, es ist eine „Bewegung“ der Zeit, die althergebrachte Fundamente erschüttert.

Und: es ist psychologisch einleuchtend, daß gegen das (eigene) Fraglich-Werden des Weltbildes, gegen die eigene Unsicherheit schwer angekämpft werden kann; man benötigt einen konkreten Gegner, der „Schuld hat“ und mit dessen Besiegung die alte Weltorientierung und Lebenssicherheit wiederhergestellt werden kann. Kurz: ein Feindbild ist gefragt. Es kommt nicht von ungefähr, daß man bei diesen Worten an den Hexen- und Teufelswahn des 17. Jahrhunderts erinnert wird. Der Kampf gegen Atheisten und gegen Hexen und Zauberer sind funktional äquivalent.[[47]](#footnote-47)

**2. Der Niedergang der protestantischen Orthodoxie**

Unter der (altprotestantischen) Orthodoxie versteht man die Theologie der Lutheraner und Reformierten im Zeitraum zwischen dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und dem Ende des 17. Jahrhunderts, wobei die bedeutendste Zäsur vielleicht das Erscheinen von SPENERS pietistischer Schrift „Pia desideria“ von 1675 darstellt;[[48]](#footnote-48) gemeinhin ist auch der Beginn des Aufklärungszeitalters in der Zeit Speners anzusetzen- egal, ob man nun die allgemein-europäische Aufklärung mit dem Erscheinen des „Tractatus Theologico-Politicus [TTP]“ (1670) von SPINOZA oder die speziell-deutsche mit dem Erscheinen des „Discours von der Nachahmung der Franzosen“ (1687) von THOMASIUS, der begleitenden Programmschrift zu dessen 1. Vorlesung in deutscher Sprache, ansetzt. Um 1700 ist die Vorherrschaft der Orthodoxie in der Theologie gebrochen, wenn auch das 18. Jahrhundert noch Männer wie LÖSCHER, CYPRIAN, CARPZOV und GOEZE kennt, die sich der Orthodoxie verpflichtet fühlen und damit Feinde aller Neuerungen sind; ihr orthodoxes Eiferertum spiegelt sich in vielen Querelen wider, deren Auslöser sie sind; vornehmlich Löscher und Goeze tauchen im Laufe dieser Arbeit immer wieder auf.

Meist wird die Orthodoxie chronologisch in Frühorthodoxie (bis zu J. GERHARD resp. bis 1630), Hochorthodoxie (die Blütezeit) und Spätorthodoxie, die in die letzten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts fällt (also ab ca. 1680), eingeteilt.[[49]](#footnote-49)

Das hervorstechendste Merkmal der altprotestantischen Orthodoxie ist ihr unbedingtes Zutrauen zur absoluten Wahrheitserkenntnis, was sich in ihrer Dogmatik niederschlägt.[[50]](#footnote-50) Die Schattenseite dieses Zutrauens ist die harsche Intoleranz gegenüber Andersgläubigen, wie sie sich in Polemik und Kontroverstheologie zeigt.

Die darauffolgende Zeitspanne zwischen SPENER und SEMLER wird gemeinhin als eine gärende Zeit des Übergangs angesehen, in der sich langsam und diskontinuierlich der sogenannte Neuprotestantismus unter dem Eindruck der prosperierenden Aufklärung entwickelt. Beide o.a. Theologen markieren eine „Wende“ innerhalb der Theologie. „In dieser Doppelung darf freilich nicht ein Widerspruch gesehen werden, so sehr sich auch beide Theologen voneinander unterscheiden. Die Wende, die sich in Speners Theologie und Praxis vollzog, betraf Christentum und Kirche insgesamt, die Wende, welche Semler herbeiführte, betraf vorerst im besonderen die wissenschaftliche Theologie. Zwischen diesen beiden einigermaßen fixierbaren Wendemarken fällt die Zeit „um 1740“, in der sich in der deutschen Öffentlichkeit ein stimmungsmäßiger Umschwung vollzog, welchen äußere Ereignisse wie der Regierungsantritt Friedrichs II. in Preußen und die Rehabilitierung des 1723 aus Halle verbannten Philosophen Christian Wolff signalisieren.“[[51]](#footnote-51)

2.1. Grundzüge der hoch- und spätorthodoxen Schriftlehre[[52]](#footnote-52)

Die bekanntesten Vertreter sind Abraham CALOV (1612-1686), Johann Andreas QUENSTEDT (1617-1688) und David HOLLAZ (1648-1713).[[53]](#footnote-53) Die Bibel ist die alleinige Offenbarungsquelle, sie ist absolut zuverlässig und unfehlbar (Infallibilismus der Schrift); es gilt die Integrität, Authentizität und Inspiration der Bibel; das Schriftwort wird gleichgesetzt mit dem Gotteswort; daraus wird die Verbalinspirationslehre und die Diktattheorie entwickelt.

Die Verbalinspirationslehre, auf M. „Illyricus“ FLACIUS (1520-1575) zurückgehend, besagt schlicht und einfach, daß die heilige Schrift in ihrem Wortlaut göttlich inspiriert und daher unfehlbar, frei von jedem Irrtum ist.[[54]](#footnote-54) Die klassische Formulierung findet sich bei QUENSTEDT: „Die Autorität der heiligen Schrift und die Gottes sind eins ... Die Autorität der Schrift ist die Folge eines Beschluss Gottes und der Tatsache, daß sie mit göttlicher Inspiration abgefaßt wurde.“[[55]](#footnote-55) Die Verfasser der Bibel sind somit bloße Werkzeuge Gottes. Die Inspiration[[56]](#footnote-56), die durch Theopneustie erfolgt, ist weiters nur den Propheten (bezüglich des AT) und Aposteln gegeben, daher müssen auch alle neutestamentliche Schriften von Aposteln geschrieben worden sein, andernfalls wären die Schriften nicht inspiriert, mithin göttlich.

Daß diese Beweisführung zirkulär ist, bedarf keiner weiteren Ausführung: die offenbarte, „von Gott eingegebene“ Schrift ist eine Offenbarung Gottes, die durch inspirierte Verfasser niedergeschrieben wird; daraus folgt die Wahrheit und Autorität der Schrift.[[57]](#footnote-57) Das ist, kurz gefaßt, Basis und Voraussetzung aller Theologie; als solche Basis kann und darf sie nicht hinterfragt werden; sie muß sich auch nicht legitimieren - sie muß „dogmatisch“ gefordert werden.

Die Verbalinspirationslehre erfährt im Laufe des 17. Jahrhunderts eine immer stärker werdende Betonung (Gott als causa principialis und die Propheten und Apostel als causae instrumentales), sodaß der Inspirationsvorgang zum Diktat des heiligen Geistes erweitert wird (Diktattheorie). Die biblischen Schriftsteller sind „amanuenses“, „notarii“ oder „manus“ Gottes. Nunmehr steht einem Minimum an menschlicher Mitwirkung ein Maximum an Göttlichkeit (und Sicherheit) gegenüber. Daraus folgt:

1) Bei einer Überlieferung der Schrift ohne Fehler wird jede Form einer Textkritik illegitim.

2) Die Möglichkeit einer jeden geistes- und religionsgeschichtlichen Betrachtung wird negiert.

3) Alle geschichtlichen und alle „wissenschaftlichen“ Aussagen, die in der Bibel getroffen werden, sind verbindlich („biblischer Realismus“).

4) Die Selbstevidenz der Bibel ist unabhängig vom testimonium spiritus sancti internum jedes einzelnen Gläubigen.

Mit der Gleichsetzung von Schriftwort und Gotteswort (der Identitätsthese) fällt der Unterschied zwischen res leviores und res graviores in der Bibel weg. Es gibt keine Trennung von wichtigen und unwichtigen Bibelstellen, alle sind gleichbedeutend (QUENSTEDT).

Dieses extrem intellektualistische und dogmatische Glaubensverständnis bringt natürlich einen Wust von Problemen mit sich, sowohl was die innere Kohärenz dieser Auffassung als auch was die Reibungsflächen mit einer moderneren Theologie betrifft. Neben dem Glauben als Gnadengeschenk Gottes wird dieser „primär die intellektuelle Zustimmung zu den dogmatischen Lehren“.[[58]](#footnote-58) Der Mensch muß durch Begründung und Darbietung der Glaubenslehren zum seligmachenden Glauben geführt werden, was eine gewaltige intellektuelle Anstrengung erfordert; das wird wohl nicht jedem zuzutrauen sein. Der Moment der persönlichen Glaubenserfahrung, geschweige denn einer des Herzens, ist sekundär und vernachlässigbar. So wird der Glauben zum Autoritätsglauben. Da alleiniglich der Intellekt den Weg zum wahren Glauben weisen kann, herrscht ein unerschütterliches Vertrauen in das metaphysische Erkenntnisvermögen der Vernunft.[[59]](#footnote-59) Die These von der Endlichkeit der menschlichen Vernunft wird nur dann aufgegriffen, wenn sich letztere anmaßt, etwas den Dogmen Widersprechendes anzuführen. Auch HORNIG deutet auf diese Ambivalenz in der Auffassung der menschlichen Vernunft hin: „Die Orthodoxie ist stolz auf die rationale Argumentation, mit der sie die Anliegen des christlichen Glaubens zu sichern meint, aber sie erkennt der Vernunft das Recht der Kritik nicht zu. Gemäß der orthodoxen Auffassung ist die in der Heiligen Schrift fixierte göttliche Offenbarung der Vernunft übergeordnet und Vernunftargumente werden von seiten der orthodoxen Theologie nur dann akzeptiert, wenn sie eine Bestätigung von Lehren darstellen, welche durch die Schrift bereits ausreichend legitimiert worden sind.“[[60]](#footnote-60) So ist sie z.E. in der Lage, durch rationale Argumentation die Existenz und die Attribute Gottes zu erweisen; der lutherische deus absconditus ist verschwunden.

HORNIG resümiert: „Sie [i.e. die Orthodoxie] hat durch ihr intellektualistisches Glaubensverständnis den Rationalismus der Aufklärungstheologie vorbereitet und durch ihren Objektivismus die auf eine persönliche Heilsaneignung drängende Reaktion des Pietismus ausgelöst.“[[61]](#footnote-61)

2.2. Die (Selbst-)Zersetzung der orthodoxen Theologie[[62]](#footnote-62)

Je stärker die Unfehlbarkeit der Schrift (Verbalinspirationslehre, Diktattheorie und Identitätsthese) betont wird und somit die menschliche Mitwirkung minimiert wird, desto stärker wird der Intellekt des Menschen, seine metaphysische Erkenntnisfähigkeit aufgewertet, da der (gelehrte) Mensch ja auch dieses unfehlbare Buch verstehen können muß. Alleiniglich die Unfehlbarkeit der Bibel anzunehmen bei gleichzeitiger Annahme der Endlichkeit und Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft (die auch nicht durch Gnadeneinwirkung auf den Weg des Glaubens geführt wird), wäre theologischer Zynismus. Die Vernunft muß in der Lage sein, die Schrift richtig und adäquat interpretieren zu können; sie muß wissen, welche der verschiedenen Auslegungen, die die einzelnen Konfessionen anbieten, die wahre ist. Sie ist eine affirmative hinsichtlich der eigenen Glaubensüberzeugung resp. des eigenen Schriftverständnisses, jedoch eine kritische und negierende im Rahmen dessen, was Kontroverstheologie genannt wird.

Dieses dadurch übersteigerte Selbstbewußtsein der Vernunft, das sich innerhalb der aristotelisch-scholastischen Theologie herausbildet, richtet sich letztendlich gegen die Restriktion durch Dogma und Autorität der Bibel, die der Vernunft präskribieren will, wann und wo die Vernunft ihre ausgezeichnetes Vermögen benutzen soll. Die Vernunft rebelliert gegen die apologetische Vereinnahmung durch die Theologie und fordert auch kritische Kompetenz. Und in dem Maße, wie sie an sich selbst zweifelt und sich ihre Erkenntnisgrenzen eingesteht, weist sie auch die Erkenntnisanmaßungen der Theologie zurück. Die Vernunft emanzipiert sich und gibt Bereich, Methodik und Wahrheitskriterien an, in dem, mit der und unter denen sie ihre Vermögen adäquat zur Verfügung stellen kann.

Genau dies geschieht einerseits im Cartesianismus mit seinem intellektuellen Optimismus und seiner mathematischen Methodik und andererseits generell im Bereich der (nicht nur cartesianisch ausgerichteten) Naturwissenschaften (die in ihrer methodologischen Restringierung intellektuelle Zurückhaltung übt).

Im Laufe des 17. Jahrhunderts wird es immer klarer, daß es im Streit zwischen den orthodoxen und progressiven Kräften um Grundsätzliches geht, nämlich um das Aufeinanderprallen zweier *Weltbilder*. Die Orthodoxen beharren darauf, daß die Theologie, gestützt auf die heilige Schrift, Grundlage aller Wissenschaften ist, sodaß das Weltbild ein durch und durch theologisch geprägtes, mithin bibliozentrisches ist. Ihre „mundozentrischen“ Gegner propagieren eine Trennung von Theologie und profanen Wissenschaften, deren Erkenntnisgegenstand das Diesseits (das Seiende) ist, wobei jedoch stets auf die Einheit der Wahrheit (- die Aufdeckung von Gesetzesmäßigkeiten und Ordnung in der Natur widerspricht nicht der Religion, sondern verherrlicht vielmehr die Größe Gottes und das „Wunder“ der Schöpfung -) gepocht wird.

Durch diese Abtrennung der Theologie von den Wissenschaften ist ein Konflikt dieser beiden vorprogrammiert. Die Bibel als selbständige Erkenntnisquelle, eine Theologie, die Autorität hinsichtlich allem ist, und ein dogmatischer Wahrheitsbegriff (z.E. der von HOLLAZ: „Quicquid sacra scriptura docet, infallibiliter certum est.“) müssen Steine des Anstoßes für die aufstrebenden Wissenschaften werden.

Es ist die Tragik der Orthodoxie, daß sie der neuen Zeit mit vollkommenem Unverständnis begegnet.[[63]](#footnote-63) Sie versagt sich einer intellektuellen Offenheit, die auch Neues fruchtbar aufzunehmen weiß. „Der Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaften wäre wahrscheinlich vermeidbar gewesen, hätte die Kirche noch über jene intellektuelle Elastizität verfügt, die ihr etwa im Hochmittelalter die Synthese aus Offenbarungsglauben und antiker Philosophie ermöglicht hatte.“[[64]](#footnote-64) Die neuen naturwissenschaftlichen Ergebnisse werden meist einfach unter Hinweis auf deren Inkompatibilität mit den Aussagen der heiligen Schrift zurückgewiesen; bekannt ist der Ausspruch LUTHERS über KOPERNIKUS: „Der Narr will die ganze Kunst Astronomiae umbkehren. Aber wie die heilige Schrift anzeiget, so hieß Josua die Sonne still stehen, und nicht das Erdreich.“[[65]](#footnote-65) Alles, was nicht orthodox und schriftgemäß ist, wird schlicht und einfach als atheistisch denunziert. Der kampfeslustige G. VOETIUS schreibt: diejenigen sind verdächtig, „die die Autorität der hl. Schrift verdächtigen, weil ihnen dort vieles begegnet, was ihrem fleischlichen Sinn nicht paßt, und die die mosaische und schriftgemäße Physik, die doch vom hl. Geist diktiert ist, so gering achten, daß sie ihr ihre eigenen Anschauungen von der Welt und der Natur der Dinge vorziehen; sie bestreiten die Göttlichkeit der Schrift, beschuldigen implicite den Heiligen Geist der Torheit und fördern damit den Atheismus.“[[66]](#footnote-66) Zugrunde liegt dabei die Lehre von der Verbalinspirationslehre resp. die Diktattheorie. Das einzige Argument resp. die einzige Verteidigung ist stets bloß der Verweis auf das sola scriptura-Prinzip: „Die orthodoxe Lehre von der Verbalinspiration der Bibel drückt in gewisser Weise ebensosehr die Größe wie auch die Grenze dieser Theologie aus. Die Größe besteht vor allem darin, daß hier das reformatorische Schriftprinzip, das sola scriptura also, als wissenschaftliche Norm und damit als das wissenschaftliche Erkenntnisprinzip schlechthin gesetzt worden ist.“ Die strenge Betonung des „sola“ im Schriftprinzip ist natürlich gegen den Katholizismus gerichtet; alle menschlichen Autoritäten und damit auch die kirchliche Lehrtradition (das Traditionsprinzip) sollen eliminiert werden.[[67]](#footnote-67) „Wird dieses *sola* mit seinem exklusiven Anspruch nicht anerkannt, dann fällt nach den Urteil der Reformatoren die Bibel fortgesetzt menschlicher Spekulation, Torheit und Eitelkeit zum Opfer.“[[68]](#footnote-68)

Die Grenze des Schriftprinzips liegt klar zutage: „ ... nur allzu schnell häuften sich im 17. Jahrhundert auch in Deutschland die Belege dafür, daß die Bibel weder als wissenschaftliches Lehrbuch dienen noch als Norm für wissenschaftliche Erkenntnisse genügen konnte.“[[69]](#footnote-69) Aber noch 1677 schreibt der reformierte Theologe LEYDEKKER: „Ich will lieber mit den hl. Schriften irren, nicht nur mit der breiten Masse, sondern auch mit den Propheten, als zusammen mit den Neuern ein Vorurteil gegen die Bibel fassen“.[[70]](#footnote-70) Dieses geradezu bockig-verbissenen Festhalten Leydekkers am orthodoxen Schriftprinzip bestätigt nur mehr die Aussichtslosigkeit des Kampfes gegen die „Neuerer“.[[71]](#footnote-71) „Indem der Glaube an das inspirierte Buch sich wider die neu erstehende wissenschaftliche Weltansicht wandte, hat er - gemäß der unerbittlichen Logik der Geschichte - kräftig an seiner eignen Vernichtung gearbeitet.“[[72]](#footnote-72)

Erst das Aufbrechen dieser bibliozentristischen Lehren durch die historisch-kritische Theologie gibt die Möglichkeit frei, Schrift und Naturwissenschaften miteinander zu versöhnen oder sie zumindest nicht in Konflikt miteinander geraten zu lassen (mit Hilfe der Akkomodationstheorie, des Begriffes des „Skopus“, etc.).[[73]](#footnote-73)

Auch SCHOLDER stellt fest, „daß die Orthodoxie in der zweiten Hälfte des [17.] Jahrhunderts mehr und mehr den Truppen des Leonidas glich, die einen Paß verteidigten, der längst umgangen war.“[[74]](#footnote-74) Die Orthodoxie steht den neuen Entwicklungen auf den Gebieten der Philosophie und der Naturwissenschaften, die zumeist gegen erstere verbündet sind, verständnislos gegenüber und versucht alte Antworten auf neue Fragen zu geben, die (zumindest in der Retrospektive gesehen) dem Verdikt des Anachronismus verfallen. Es ist der Orthodoxie nicht einsichtig, daß es nunmehr zuwenig ist, engstirnig die Offenbarungswahrheiten, ja das biblische Weltbild in toto zu verteidigen. Eine Disziplin, die keine neuen Fragestellungen produziert und bloß zur Festigung eingefahrener Positionen fähig ist, verliert ihre Fruchtbarkeit und damit ihre Kompetenz, auch in Zukunft dem menschlichen Bedürfnis nach einem genügenden Weltbild in Zeiten rascher Veränderungen Rechnung zu tragen.

Insofern ist wiederum SCHOLDER vollauf recht zu geben: „Aber auf dem Hintergrund der Entwicklung des europäischen Geistes, von der die Theologie ja nicht dispensiert ist, hat sie [die protestantische Orthodoxie] nach der Jahrhundertmitte [des 17. Jahrhunderts] - salvo doctorum ecclesiae respectu - kaum noch eine Rolle gespielt.“[[75]](#footnote-75) Die Betonung muß in diesem Zitat auf „der Entwicklung des europäischen Geistes“ liegen, denn im realen gesellschaftlichen Leben spielt die Orthodoxie sehr wohl eine hervorragende Rolle;[[76]](#footnote-76) die Acht von heterodoxen Denkern ist an der Tagesordnung; die politische potestas ist noch immer durchaus strafausführender Handlanger der Orthodoxie - was sich mit dem Erstarken absolutistischer Staatsführung und dem Staatsräson-Denken allerdings teilweise abschwächt. Die Trennung in orthodoxe und progressive Theologen (Philosophen) gilt auf jeden Fall auch für das 18. Jahrhundert - man denke nur an den Streit zwischen GOEZE und LESSING !

Es entspricht leider noch immer einer latent teleologisch orientierten, deutschen Geschichtsschreibung, zumal der über die Aufklärung, rückblickend alleiniglich die modernen, progressiven Köpfe der deutschen Theologie anzuführen; dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch die Theologie des 18. Jahrhunderts nach wie vor von einer machtvollen Orthodoxie beherrscht wird, deren innere, kirchliche Macht, die auch auf das gesellschaftliche Leben den beherrschenden Einfluß ausübt, weiterhin ungebrochen ist.[[77]](#footnote-77) Noch im Jahre 1771 schreibt NICOLAI einen Brief an LESSING (vom 8.März 1771), in dem es heißt: „Die Orthodoxen sind durch Gesetze und Besitz so mächtig geschützt, daß, wenn sie den geringsten Beystand bekommen, sich die denkenden Leute gar nicht merken lassen werden, daß sie freyer denken, als andere“.[[78]](#footnote-78) Nur, und das muß betont werden, existiert nicht mehr *die eine* „Orthodoxie“. Die Theologie ist vielgestaltiger und aufgesplitterter. WOLFFS Kampf mit den Halleschen Pietisten zeigt, daß auch neue Strömungen, wie eben die des Pietismus, nach einer Phase der Konsolidierung und Festigung sich der weltlichen Machtgeber versichern und diese zu ihrem Vorteil und hinsichtlich ihrer Interessen zu manipulieren und zu beeinflussen suchen.[[79]](#footnote-79) Im Falle Wolffs ist das gelungen.

In dieser wildbewegten Zeit zu Ende des 17. und (zu Anfang) des 18. Jahrhunderts mit all ihren theologischen Kontroversen ist auf jeden Fall eines klar, wie HIRSCH nüchtern feststellt: „Man darf einfach jeden Streit als einen Ruck vorwärts im Sinne der Aufklärung ansehn.“[[80]](#footnote-80)

2.3. Der Streit der Konfessionen

Gibt es auch durch die Osnabrücker und Münsterer Friedensverträge von 1648 eine politische Lösung der Glaubensspaltung[[81]](#footnote-81), so kann man eigentlich nicht von einer theologischen Lösung sprechen.[[82]](#footnote-82) Zwar stimmt es, wenn VOLTAIRE urteilt: „L’Allemagne serait un désert couvert des ossements des catholiques, évangéliques, réformés, anabaptistes, égorgés les uns par les autres, si la paix de Westphalie n’avait pas procuré enfin la lberté de conscience.“[[83]](#footnote-83) Aber das den Kern der Religion betreffende theologische Problem bleibt, nämlich das der Wahrheit der christlichen Religion; die eine, unteilbare Wahrheit wird konfessionell geteilt;[[84]](#footnote-84) daraus resultiert eine allerorten zu spürende Unsicher- und Ungewißheit.[[85]](#footnote-85) Jeder einzelne fragt sich ständig: „Bin ich im Besitze der einzig wahren Glaubensrichtung oder lebe ich in einer Häresie, im Abfall von der alleine seligmachenden Wahrheit?“ Nach wie vor gibt es Konfessionsstreitigkeiten, auch das ganze 18. Jahrhundert hindurch.[[86]](#footnote-86) Das äußert sich sogar im alltäglichen Leben, wie ERMATINGER mit einer Anekdote SCHNABELS dokumentiert.[[87]](#footnote-87) Schnabel erzählt von einem Streit (wenn auch von Schülern ausgetragen) zwischen einem lutheranischen Gymnasium und einem Jesuitenkollegium. In der Nähe der Stadt gibt es ein Echo, mit dessen Hilfe sie sich gegenseitig schmähen:[[88]](#footnote-88)

„Quid est Lutheranus? .... Anus.

Quid est Lutheri aemulus? .... Mulus.

Quomodo vocatur Lutheranorum studiosus? .... O sus !“

Daraufhin die Gymnasiasten:

„Quid est Jesitulus? .... Vitulus.

Nonne nequam est Jesuita? .... Ita.“

Die Bemühungen der Theologen richten sich v.a. nach dem Ende des dreißigjährigen Krieges darauf, eine Methode aufzufinden oder Argumente zu konstruieren, die eine eindeutige Entscheidung liefern können, wer im Besitz der Wahrheit ist; oder, m.a.W.: die eigene Lehre soll so aufgerüstet werden, daß sie als „certo, necessario, infallibiliter“ nicht mehr erschüttert und zu Fall gebracht werden kann. Zu diesem Behufe ist philosophisches Handwerkszeug vonnöten, mit Hilfe dessen nunmehr entschieden werden soll, *welche* Autorität Gewißheit besser zu verbürgen vermag. Autorität per se genügt zur Absicherung des Glaubens nicht mehr, da ja verschiedene Autoritäten miteinander um diesen Anspruch streiten.[[89]](#footnote-89) Es ist daher naheliegend, daß die Theologie nach Demonstrationen und Regeln sucht, die analog zu der Notwendigkeit eines mathematischen Beweises die Evidenz des Glaubens aufweisen sollen.[[90]](#footnote-90) Generell ist noch anzumerken, daß die Autorität der Bibel von niemandem bestritten wird; alleiniglich wie und mit welchen Mitteln man sich der Autorität der Bibel versichern kann, ist Zankapfel.

Der zu seiner Zeit bekannte Kapuzinermönch VALERIANUS MAGNI (1581-1661) tritt mit seinem Buch „De acatholicorum credendi regula iudicium“ (Prag, 1628; eine mit Repliken vermehrte Ausgabe an seine Gegner erscheint in Wien, 1641) in die Diskussion um den „iudex controversiarum“ und der „norma fidei“ ein. SCHOLDER beschreibt ihn als jemanden, „der nicht durch Zwang und äußere Gewalt, sondern durch die Kraft der besseren Argumente zu siegen hoffte.“[[91]](#footnote-91) Er ist damit ein Vertreter einer neuen Gelehrtentradition, die ansatzweise bereits eine tolerante Gesprächsbasis propagieren, die jedoch nicht humanistischen Idealen entspringt, sondern einzig und allein den Zweck verfolgt, die eigenen Argumente mittels Überzeugung die Oberhand über die anderen gewinnen zu lassen.

Valerianus forscht nach „regula credendi“, die jeden Irrtum in der res fidei ausschließen sollen, um den Weg freizumachen für eine Vereinigung aller Christen in unam veram fidem. Auf Seite 3 der Ausgabe von 1641 schreibt er: „Regula est instrumentum secundum quod, qui regulatim ducunt lineas, eas necessario ducunt rectas: unde illa norma quam qui sequuntur non errant in credendo, dicitur regula credendi.“[[92]](#footnote-92) Quasi ein „theologischer Algorithmus“ soll Schritt für Schritt, „necessario“, von der Anwendung von feststehenden, nicht bezweifelbaren Regeln über den Ausschluß von Irrtümern (Häresien) zum wahren Christentum führen.[[93]](#footnote-93) Das wahre Christentum ist für Valerianus natürlich die katholische Religion. Er muß daher aufzeigen, daß der protestantische Weg der „Biblistae“, wie er sie nennt, nicht zur Glaubensgewißheit führt. Dies bewerkstelligt er, indem er den Protestantismus ad absurdum führt: Auf der Grundlage, daß alle Christen irren können, auch Konzilien, ist jeder einzelne aufgerufen, alles sorgsam zu prüfen; dies setzt voraus, daß ein jeder bestens Bescheid weiß in theologicis, daß er uneingeschränkte Kompetenz in literis sacris besitzen muß, und das ist einem Individuum nicht möglich (- man beachte, daß hier intellektuelle Fähigkeiten gefordert werden ! -). Valerianus argumentiert: „Wenn es außer der Schrift keine Autorität gibt, die über Glaubensfragen verbindlich entscheiden kann, so ist also jeder Einzelne sub poena mortis aeterna gehalten, sich aus der Schrift selbst Gewißheit zu verschaffen.“ Das übersteigt die menschlichen Fähigkeiten. Darüber hinaus ist es nicht ausgemacht, daß die Schrift (zumindest für die Menschen) *eindeutig und klar* sei. Die Tatsache, daß bereits seit über 1500 Jahren über Sinn und Auslegung der Schriftstellen disputiert wird, macht dies äußerst unwahrscheinlich.[[94]](#footnote-94) Ja, mehr noch: man kann auch unterstellen, daß der einzelne nicht so sehr ergründen will, was die Schrift in Wahrheit besagt, sondern vielmehr das hineinlegt, was er selbst glaubt oder glauben will, in diesem Kontext kann eine Stelle in de „Lettres persanes“ von MONTESQUIEU gelesen werden: „Diese Autoren [scil. die Bibelexegeten] ... haben in der Schrift nicht das gesucht, was man glauben soll, sondern das, was sie selbst glauben. Sie haben sie nicht als ein Werk angesehen, das die Glaubenssätze enthält, die sie übernehmen sollten, sondern als ein Werk, das ihren eigenen Ideen Gewicht verschaffen könnte. Deshalb haben sie seinen Sinn überall entstellt und alle Textstellen verfälscht. Die Heilige Schrift ist ein Gebiet, in das Anhänger aller Sekten eindringen wie zur Plünderung. Sie ist ein Schlachtfeld, auf dem sich die verfeindeten Nationen begegnen und kämpfen und wo sie einander auf vielerlei Art angreifen und Gefechte liefern.“[[95]](#footnote-95)

Fazit der Überlegungen von VALERIANUS: der Katholizismus ist dem Protestantismus mit seinem Schriftprinzip, das nichts zur Gewißheit in Glaubensangelegenheiten beiträgt, vorzuziehen. Die Argumentationslinie ist im Grunde diejenige der gegen das Ende des 17. Jahrhunderts einsetzenden aufklärerischen Bibelkritik, über die ebenso (von einem protestantischen Standpunkt aus) geurteilt werden kann wie über Valerianus Magni: „Wer so rational, so logisch, so ganz vom Menschen her eine Theologie auffaßt wie Magni, der kann das lutherische Schriftprinzip nur philosophisch oder psychologisch verstehen und damit mißverstehen.“[[96]](#footnote-96)

2.4. Theologie und (aristotelische) Metaphysik

Eine der Hauptangriffspunkte sowohl der theologischen als auch der philosophischen Aufklärung ist der „Scholastizismus“ der Orthodoxie, der gemeinhin mit einer aristotelisierenden Metaphysik ineins gesetzt wird, die sich in Spekulationen verliert, rein akademischen (Elfenbeinturm-)Charakter trägt und mit Religion und Glauben nichts mehr zu tun hat. Diese Einschätzung der theologischen (Schul-)Metaphysik des 17. Jahrhunderts durch die Aufklärung ist nun eine grobe Simplifizierung; diese Einheitlichkeit einer „scholastisch-aristotelischen“ Theologie des 17. Jahrhunderts existiert nicht, wie WUNDT (1939) gezeigt hat.[[97]](#footnote-97)

Natürlich wird aristotelisiert; die aus der Bibel geschöpften Lehrsätze müssen ja zu einem kohärenten und geschlossenen System (qua Metaphysik) verknüpft werden - Vorbild ist immer der Aquinat. Förderer dieser neuen Entwicklung sind u.a. der italienische Humanist und (!) Aristoteliker G. ZABARELLA (1533-1589) und der spanische Jesuit F. SUAREZ (1548-1617).[[98]](#footnote-98) So schreibt auch GRESCHAT: „In dem Maße jedoch, in dem die Offenbarung als Lehre begriffen wurde, bedurfte es dazu der wissenschaftlichen Methode; Lehrsysteme predigt man nicht, sie werden rational und logisch entfaltet. Mithin lag es nicht nur nahe, sondern war aufgrund der theoretischen und praktischen Gegebenheiten nahezu zwingend, daß auch die altprotestantische Orthodoxie die allgemein anerkannte und gehandhabte wissenschaftliche Methode des Aristoteles benützte.“[[99]](#footnote-99)

Ein Unbehagen über diese Tendenz macht sich schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts breit; es entwickelt sich eine Linie innerhalb der Theologie, die einen neuen Frömmigkeitstypus aufstellt und schließlich in den Pietismus einmündet, allen voran exemplifiziert durch J. ARNDT (1555-1621). So laufen Scholastizismus und Kritik daran im Laufe des 17. Jahrhunderts parallel.

„Viele orthodoxen lutheranischen Theologen haben allerdings die Annahme scholastischen Gedankengutes und die philosophisch-metaphysische Behandlung von theologischen Fragen bekämpft; darin erblickten sie die Hybris, nämlich den arroganten Versuch, den unendlichen und unfaßbaren Gott in die Grenzen rationalen Denkens hineinzupressen, ihn dem System der (onto)logischen Kategorien zu unterwerfen und somit einen künstlichen und zerebralen Gottesbegriff herauszubilden, der dem echten religiösen Gefühl mehr oder weniger fremd wäre. Kritiker scholastischer Metaphysik wie etwa J. Thomasius [der Vater von Chr. THOMASIUS] werfen ihr vor, Gott herabzusetzen, da sie nicht von ihm ausgeht, sondern ihn erst aus dem unfangreicheren Begriff des Seienden deduzieren muß.“[[100]](#footnote-100)

Diesem Zitat ist zu entnehmen, daß die problematischen theologischen Themen, die die Aufklärung intensiv beschäftigen, schon bei den Kritikern der scholastisch orientierten Orthodoxie zu finden sind:

1) Hybris der Vernunft: der der Scholastik inhärente Intellektualismus mißachtet die Grenzen seines Vermögens; dessen Weg führt von einem überheblichen Vertrauen in die Stärke der Vernunft zur Gotteserkenntnis - Gott ist jedoch Anfang aller Erkenntnis; wer ihn „deduziert“, verendlicht (ontologisiert) ihn. Das, was die eine Seite der Metaphysik als Wissenschaft von den immateriellen Substanzen verhindern will, nämlich die Gefahr eines Ontologismus (in allen seinen Spielarten), wird durch den Ausbau der Metaphysik i.a. (Ontologie, Psychologie, Kosmologie- so explizit dann bei WOLFF) konterkariert.

2) Viele Theologen sehen in dieser Durchdringung von Theologie und Metaphysik einen Abfall von Luthers Glaubensverständnis; Luthers Abneigung gegen Metaphysik und Intellektualismus (nicht umsonst ist sein Gottesbegriff ein eher voluntaristischer), sowie sein Biblizismus würden mittels dieser Amalgamierung aufgegeben; mit dieser Kritik an der Orthodoxie wird es verständlicher, wieso sich die aufklärerischen Theologen (z.E. SEMLER) als Fortführer und Vollender der lutherischen Reformation ansehen.

3) Die „Geisterwelt“ der Metaphysik hat den Blick auf den einzelnen, gläubigen Menschen verloren, der sich allein gelassen fühlt. Der Ruf nach einer praktischen Theologie (Homiletik, etc.) wird laut. „In dem Maße wie diese [i.e. die orthodoxe] Theologie Letztaussagen [auf die man sich in ihrer Voraussetzungslosigkeit unbedingt verlassen konnte] offerierte, sagte sie praktisch nichts über die Gestaltung eines christlichen Alltagslebens aus.“[[101]](#footnote-101) Diese Lücke besetzen die Erbauungsschriftsteller, die nunmehr die individuelle und psychologische Situation jedes Standes, ja jedes Einzelnen berücksichtigen. Diese Erbauungsbücher bieten Weltorientierung, das, was die Menschen nach allen Konfessionskriegen am nachdrücklichsten benötigten. Das individuelle Glaubensleben gewinnt in dieser Entwicklung beständig an Wert, und die Sensibilität gegenüber Mißständen im kirchlichen Bereich (angefangen bei der Lebensführung der Geistlichen) wächst.

Dieser Sehnsucht nach einer neuen Frömmigkeit, nach einer christlichen Hilfe in praktischen Lebensfragen trägt dann der Pietismus von SPENER und FRANCKE Rechnung.

**EXKURS I: I. NEWTON (1642-1727) und die Theologie[[102]](#footnote-102)**

Es ist relativ unbekannt, daß ungefähr die Hälfte von Newtons (teilweise noch unpublizierten) Opus der Erklärung und Interpretation der Bibel und der Frage der biblischen und natürlichen Offenbarung gewidmet ist. Bereits publiziert sind „The Chronology of Ancient Kingdoms Amended“ (London, 1728), die „Observations on Daniel and revelation“ (1732)[[103]](#footnote-103), ein Essay von 1737 und zwei Briefe an LOCKE (1743), die die Trinität betreffen.

Nach POPKIN ist Newton „quite avant-garde in his views about the Biblical text“.[[104]](#footnote-104) So ist Moses nicht der Autor des Pentateuch, sondern es müssen mehrere Autoren resp. Kompilatoren angenommen werden. Das NT ist mit der Zeit korrumpiert worden, „by wicked characters like Saint Athanasius“; das Dogma der Trinität findet sich nicht in frühen und originären Texten, ja, das frühe Christentum bekennt sich nicht zur Trinität. Auch Newton, genauer: der esoterische Newton, ist Anti-Trinitarier (oder Arianer, wenn man so will), wie die zwei Briefe an J. LOCKE belegen; er hält den holländischen Remonstranten Jean LE CLERC[[105]](#footnote-105) davon ab, diese Briefe zu publizieren, um diese seine heterodoxe Auffassung zu verbergen.[[106]](#footnote-106)

Newton hat einen zweifachen Zugang zur Bibel: Erstens ist die Bibel ein historisches Dokument; so ist sie zwar historisch exakt und stimmt mit der allgemeinen Geschichte überein, wie der Schrift „The Chronology of Ancient Kingdoms Amended“ zu entnehmen ist: „Ich habe die chronologischen Tafeln aufgestellt, damit die Chronologie in Übereinstimmung gebracht werde mit dem Lauf der Natur, mit der Astronomie, mit der heiligen Geschichte, mit Herodot, dem Vater der Geschichte, und mit sich selbst.“[[107]](#footnote-107) Das heißt aber auch, daß sie auch offen für eine unvoreingenommene Untersuchung ist wie jedes andere Dokument, auch was mögliche, vorhandene Defekte betrifft. Zweitens - und das ist wohl kaum in Übereinstimmung mit dem ersten Zugang zu bringen - ist die Heilige Schrift ein „cryptogram telling us of God’s historical plan“.[[108]](#footnote-108) Das heißt die scriptura sacra ist „verbum Dei“, die Geschichte ist providentielle Geschichte, aber- und das ist das Eigentümliche an Newtons Auffassung- dieses Kryptogramm muß zuerst entschlüsselt werden, und zu diesem Behufe benötigt man auch die Hilfe der Wissenschaft.

Diese seltsame Verschränkung von historisch-wissenschaftlichem und theologisch-hermetischem Zugang zur Bibel zeigt sich auch an einer äußerst unbekannten Schrift Newtons: die „Abhandlung über die heilige Elle der Juden (auch Hebräer oder Israeliten genannt) und über die Ellen von verschiedenen Völkern; in welcher von den Dimensionen der großen ägyptischen Pyramide, wie sie Mr. John Greaves geliefert hat, die alte Elle von Memphis bestimmt wird“.[[109]](#footnote-109) Einerseits stellt er einen realen historischen Zusammenhang zwischen dem Bau der Pyramiden (altägyptische Elle) und dem Bau des Tempels Salomons (sakrale Elle) her: „Aus der Vermessung der Dimension der Cheopspyramide läßt sich nicht nur mit großer Exaktheit die altägyptische Maßeinheit, die Elle von Memphis, berechnen, sondern es läßt sich auch von dieser der wahre Wert der sakralen Elle bestimmen.“[[110]](#footnote-110) Andererseits ist es für ihn zweifellos, daß die sakrale Elle der Juden, die ja die von Gott offenbarte Urelle darstellt und die zum Bau der Arche Noah verwendet worden ist, älter sein muß als die altägyptische. Zu diesem Behufe wird solange an den Regierungszeiten der ägyptischen Herrscher gebastelt- Newtons Lösung ist eine nette Variation der Priesterbetrugstheorie: aus Prestigegründen werden die Zeitmaßstäbe von den ägyptischen Priestern wesentlich erhöht -, bis der Tempel Salomons älter als die ägyptischen Pyramiden ist.

Das „core of Scripture“ ist für Newton das Buch Daniel[[111]](#footnote-111) und die Offenbarung des Johannes;[[112]](#footnote-112) die Begründung, die Newton für diese These präsentiert, ist äußerst interessant:[[113]](#footnote-113)

1) Wieso sonst hätte uns Gott in diesen beiden Büchern so viele Hinweise in Form von kryptischen Symbolen gegeben, wenn nicht darum, sie zu enträtseln.

2) Im Buch Daniel heißt es: Der Weise wird verstehen, der Schlechte nicht. M.a.W.: „If one sees no message, that show one’s moral deficiencies, but is no comment of the message.“

3) Die Prophezeiungen von Daniel und der Apokalypse haben sich im Laufe der Geschichte bestätigt und erfüllt.

Daß diese Begründungen nicht gerade einer fortschrittlichen Theologie zugehören ist augenfällig. Argumente, wie: je änigmatischer eine Schrift, desto „göttlicher“, oder: kann jemand keine Botschaft erkennen, dann ist er kein Weiser resp. steht sittlich nicht hoch genug, oder: die überaus dunklen Prophezeiungen der Apokalypse haben sich erfüllt, genügen nicht den Anforderungen einer historisch-kritischen Theologie. Zwar finden sich einige „moderne“ Anschauungen wie die über die Verfasserschaft des Pentateuch; aber die Newtonschen Harmonisierungsversuche zwischen heidnischer Profan- und biblischer Geschichte, die noch tendenziell eher als Anbequemungen der heidnischen an die biblische Geschichte anzusehen sind, verwandeln sich alsbald zur Akkomodationstheorie, die physikalische und chronologische Aussagen der Bibel historisch relativieren wird.

Nichtsdestotrotz wird Newton zu seiner Zeit heftigst von „the visionary and cantankerous theologian“ J. HUTCHINSON (1674-1737) angegriffen.[[114]](#footnote-114) Dieser sieht alle Wahrheit im Pentateuch offenbart; Moses ist der bedeutendste Philosoph aller Zeiten, wie er in seinem Werk „Moses’s Principia“ (London 1724-1727) darlegt. Auch in seinem „Treatise of Power Essential and mechanical“ (London 1732) attackiert er die Physik Newtons, da sie von der im Pentateuch anzufindenden Physik verschieden ist. Ein langandauernder „pamphlet-war“ zwischen „Hutchinsonianern“ (J. BATE (1711-1771), G. HORNE (1730-1792)) “, der Hutchinson wie Newton überdauert, und „Newtonianern“ ist die Folge.[[115]](#footnote-115) Das zeigt, daß Newtons Anschauungen in den Augen der Orthodoxen sehr wohl als der Theologie gefährlich und die Bibel zersetzend angesehen werden.

**3. Der Cartesianismus im 17. Jahrhundert und seine Bekämpfung durch die Orthodoxie**

Der Begriff „Cartesianismus“ steht für folgende - uns hier interessierende - allgemeine Überzeugungen:[[116]](#footnote-116)

1) Für die Emanzipation der Vernunft, vornehmlich gegenüber der Tradition resp. Autorität, für ein unbedingtes Selbstvertrauen der Vernunft.

2) Für eine Methodengläubigkeit (Infallibilität der Methode); die Methode gibt absolute Sicherheit im Prozeß der Erkenntnis und Wahrheitsfindung. Wahrheit - der Wahrheitsbegriff ist an der Mathematik, an der Klarheit und Stringenz des mathematischen Beweises, angelehnt - und Zweifelsfreiheit sind erreichbar. In seinem „Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences“ von 1637 (Leiden) mahnt DESCARTES, „niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die ich nicht als solche sicher und einleuchtend erkennen (évidemment connaitre; certo et evidenter cognoscere) würde, das heißt sorgfältig die Übereilung und das Vorurteil zu vermeiden und in meinen Urteilen nur soviel zu begreifen, was sich meinem Geist so klar und deutlich (clairement et distinctement, clare et distincte) darstellen würde, daß ich gar keine Möglichkeit hätte, daran zu zweifeln.“[[117]](#footnote-117)

BOSSUET ist von erstaunlicher Scharfsinnigkeit, wenn er in prophetischer Geste warnt: „Ich sehe ... sich im Namen der cartesianischen Philosophie einen großen Kampf gegen die Kirche vorbereiten. Ich sehe aus ihrem Schoß und aus ihren, nach meiner Meinung falsch verstandenen Grundsätzen [scil. die Regel, man dürfe nur das annehmen, was man deutlich begreift, d.h. wovon man eine klare und deutliche Idee hat] mehr als eine Ketzerei entstehen, und ich sehe voraus, daß die Folgerungen, die man aus ihr gegen die Dogmen, denen unsere Väter angehangen haben, zieht, sie zum Abscheu machen und die Kirche all jener Früchte verlustig gehen lassen werden, die sie sich davon erhoffen konnte, um den Philosophen die Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Seele zu beweisen.“[[118]](#footnote-118)

Wenn ein Gelehrter (P. COLLET) in seiner Schrift mit dem Titel (!) „Historia rationis“ (1685) zu Ende des 17. Jahrhunderts ausruft: „Nulla nunc celebrior, clamorosiorque secta quam Cartesianorum“, so ist das für Frankreich und Holland durchaus zutreffend.[[119]](#footnote-119) Deutschland dagegen bleibt vom Cartesianismus relativ unberührt;[[120]](#footnote-120) Holland dagegen nimmt den Cartesianismus begierig auf.[[121]](#footnote-121) DORNER schreibt: „Schon um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hatte Cartesius in Holland Einfluß genommen. Die freie Republik war für den in der katholischen Kirche gebornen Philosophen Adoptiv-Vaterland und Lehrsaal geworden. Er gewann sich zuerst in Leyden an *Heidanus* [1597-1678], dann auch in dem orthodoxen Utrecht an Fr. *Burmann*, dessen Schwiegersohn, ferner an Wittich [1625-1687], Braun, Allinga [?-1692] u.A. eine Schule.“[[122]](#footnote-122) So auch an B. BEKKER (1634-1698), der, mit cartesianischem Rüstzeug versehen, den Kampf gegen den Hexenglauben aufnimmt, aber auch bibelkritisch gesinnt ist.[[123]](#footnote-123) Nimmt man den cartesianischen Dualismus an die Hand, muß die Einwirkung von Geistern und Dämonen auf den (menschlichen) Körper (qua res extensa) geleugnet werden.[[124]](#footnote-124)

Der Radikalcartesianer Ludwig MEYER (1629-1681), der Amsterdamer Arzt und Freund SPINOZAS, spricht in seiner 1666 erschienenen Schrift „Philosophia S[acrae] Scripturae Interpres“ (1666) die Hoffnung aus, „daß die philosophischen Gefilde in unseren Tagen, da ihr größter Erneuerer und Förderer, Renatus Des Cartes, der wissenschaftlichen Welt die Fackel vorangetragen hat und ihr mit seinem Beispiel vorausgegangen“ nach allen Richtungen hin ausgedehnt werden.[[125]](#footnote-125) Die (cartesianische) Philosophie soll nach Meyer der einzige Maßstabe der Auslegung der Bibel sein; eine Trennung der Kompetenzbereiche von Philosophie und Theologie wird nicht mehr, wie bei den gemäßigteren Cartesianern, vollzogen. „Mit diesen Ansichten wurde Meyer geradezu zur Verkörperung der Befürchtungen des konservativen Flügels der Reformierten Kirche, wonach ein Votum für den Cartesianismus tatsächlich auf eine Unterwerfung der Theologie unter die Philosophie, also auf eine Umkehrung der rechten Ordnung der Wissenschaften, hinauslaufen müsse.“[[126]](#footnote-126) Es verwundert nicht, daß sich auch gleichzeitig die Gegner formieren, so G. VOETIUS (1588-1676) und seine Schüler, die „Voetianer“ Peter van MASTRICHT und Melchior LEYDEKKER in Utrecht und Gerhard de VRIES (1668-1705), die sich von Anfang an der Tatsache vollauf bewußt sind, daß es sich in dieser Auseinandersetzung nicht um ephemeres Tagesgeplänkel, sondern um Grundsätzliches, um die Theologie in ihren Grundfesten Bedrohliches handelt.[[127]](#footnote-127)

Die Orthodoxie steht dem Cartesianismus von Anfang an ablehnend gegenüber, und sie reiht sich, wie SCHOLDER in seinem ausgezeichneten Werk richtig bemerkt, „damit automatisch in die Front der Gegner von Wissenschaft und Fortschritt ein - ein Stigma, von dem sie sich nie wieder ganz hat befreien können.“[[128]](#footnote-128) Für die Orthodoxie ist die cartesianische Entscheidung, nicht mehr die Schrift oder Autorität, sondern die Vernunft auf dem Richtstuhl zu setzen, eindeutig das alte Laster der Hybris der Vernunft (superbia): „Hoc vero est rationem humanam Deum facere“ schreibt der Antisozinianer und Anticartesianer N. ARNOLDUS (1618-1680), Professor der Theologie in Franeker[[129]](#footnote-129), und setzt fort: „Videsne hominem atheum? Hoc est negare lapsum primi hominis et consequentem ex lapsu in intellectu humano caecitatem ... negare statum miseriae, necessitatem regenerationis.“[[130]](#footnote-130)

ARNOLDUS sieht in der Herrschaft der Vernunft die Gefahr des Atheismus, nicht zuletzt deshalb, weil der Vernunftkult im Widerspruch zum Dogma des Falles/ der Erbsünde steht; damit wird auch die Sündhaftigkeit des Menschen geleugnet und eine Wiedergeburt ist nicht mehr notwendig. In diesem Falle kann man Arnoldus nur zustimmen; er hat recht, auch wenn man ihm „Konsequenzenmacherei“ unterstellen könnte. Tatsächlich haben die wenigsten Cartesianer diese Schlüsse gezogen, zumindest nicht offen. Der Konflikt zwischen Philosophie (Primat der Vernunft) und Theologie (verbum Dei scriptum, Autorität, Offenbarung) liegt ab nun offen zutage. Jeder einzelne muß sich für eine Partei entscheiden. LEYDEKKER z.E. beschwört bekenntnishaft seine Treue zum Schriftprinzip: „Quod viri sancti theopneustoi et theodidaktoi scripserunt, simul id crediderunt et docuerunt ... malum ego errare juxta scripsuras, non tantum cum vulgo, verum et prophetis, quam cum novatoribus sentire in S. Scripturae praejudicium. Anima mea non istis cum philosophis sed prophetis moriatur.“[[131]](#footnote-131)

3.1. Der gemäßigte Cartesianer B. BEKKER (1634-1698)

Es formiert sich auch eine cartesianische „Mittelpartei“, die mediatisierend den Ausgleich zwischen Theologie und Philosophie sucht. Balthasar BEKKER ist neben Christoph WITTICH, dem unbestrittenen theologischen Haupt der cartesianischen Mittelpartei[[132]](#footnote-132), mit seiner „De philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera“ (1668)[[133]](#footnote-133), ein Vertreter derselbigen. Er trennt Theologie und Philosophie sowohl in ihrer Erkenntnisweise als auch in ihrem Gegenstandsbereich. Erstere benutzt die revelatio und bezieht sich auf die res divinae seu supranaturales, letztere wird von der ratio geleitet und untersucht die res naturales. Vernunft und Offenbarung widersprechen einander nicht und können es auch gar nicht, weil: „Et deus tam rationis quam revelationis autor, perinde ut fons omnis est boni.“ SCHOLDER hat eindeutig recht, wenn er meint: „Im Grund widersprachen sich die beiden Prinzipien der Trennung und der Widerspruchsfreiheit, weil diese forderte, was jene bestritt, nämlich die Übereinstimmung von Schrift und Vernunft.[[134]](#footnote-134)

In der „Des *Authoris* generale Vorrede“ zu seiner berühmten Schrift „Die bezauberte Welt“ (Leeuwarden 1691; dt.: Hamburg 1693) erörtert Bekker ausführlich die Beziehung von Schrift und Vernunft, nicht zuletzt aufgrund der gegen ihn erhobenen Vorwürfe, „daß ich eine neue Stellung aus meinem Haupt erdichte/ darnach ich alsdenn die Vernunfft und Schrifft beuge/ oder daß ich die Vernunfft zu einer Richtschnur nehme/ die Schrifft darnach einzurichten.“[[135]](#footnote-135) Als erstes betont er zu seiner Rechtfertigung das Nebeneinander der beiden Prinzipien, die den „festen Boden oder Grund“ seiner Untersuchung ausmachen und die er mit anderen Konfessionen und Religionen (zumindest die Vernunft) gemein hat: „Der erste [Theil] ist die Vernunfft/ die allen Menschen zu einem Licht sich erstrecket/ so fern als sie rein ist/ und mit Vor-Urtheil und Gemüths-Neigungen nicht verhindert und benebelt. Der ander ist die Schrifft von Gott eingegeben/ aber ingleichen rein/ an ihr selber/ so von uns betrachtet/ als ob wir niemahls die Schrifft gelesen hetten; und also ausser aller Menschen Vor-Urtheil/ von Ubersetzung aus dem Hebreischen und Grichischen/ darinn sie ursprunglich beschrieben ist/ und der Außlegung alter oder neuer Lehrer. Diese stehen nicht eine unter der andern/ sondern eigentlich neben einander.“[[136]](#footnote-136) In diesem Zitat deutet sich bereits an, daß die Beziehung von Schrift und Vernunft etwas komplizierter ist: die Vernunft ist dann rein, wenn sie frei von Leidenschaften und Vorurteilen ist; die Schrift ist nur dann rein, wenn sie frei von Menschenwerk ist. Nun ist sie aber gerade von Gott für den Menschen übermittelt worden; ja, sie ist unumgänglich und notwendig für ihn, für sein Seelenheil; er muß sie rezipieren, verstehen, auslegen und übersetzen; dadurch aber geht die Schrift ihrer Reinheit verlustig. Bevor Bekker diesen Gedanken weiterspinnt, unternimmt er eine neuerliche Klärung: „Aber die Warheit ist es/ daß die Vernunfft vor der Schrifft vorher gehen muß/ weil die Schrifft die Vernunfft vorher stellet; ich sage/ die gesunde Vernunfft/ welcher sich die Schrifft muß offenbahren und blicken lassen/ daß sie von Gott ist. Darnach stehet die Vernunfft neben der Schrifft/ als von Dingen redend/ davon die Schrifft schweiget; und die Schrifft stehet neben der Vernunfft/ weil sie uns etwas gantz anders lehret/ und welches dem Untersuchen unsers Verstandes gantz nicht unterworffen ist. Endlich so ist es dennoch daß die Schrifft über die Vernunfft ist/ nicht als Frau und Meisterin/ (denn sie jedweder ihre unterschiedene Haushaltungen haben) als eine/ die von höhern Adel und von grössern Mitteln ist; weil uns Gott darinnen offenbahret hat/ was niemahls von Menschlichen Verstand begriffen war.“[[137]](#footnote-137) Eine zweite Stelle soll noch zitiert werden: „Doch ist darinn gleichwol noch dieser Unterscheid/ daß die Vernunfft der Grund ist/ und die Regel der Erkändtniß der natürlichen Dinge/ von welchen die Schrifft nicht handelt/ uns zu lehren/ sondern davon allein redet/ als von Dingen/ die uns in ihrer Arth bekandt/ davon/ nebenst den Bürgerlichen/ auch in den Geistlichen einen guten Gebrauch zu machen. Aber in den Sachen der Seeligkeit ist GOttes Wort allein der Grund und die Regel des Glaubens und Lebens; ohne daß die Vernunfft etwas darbey thun kan oder davon nehmen/ oder verendern. jedoch hat sie dennoch allhier noch zweyerlei Gebrauch: der erste ist/ daß sie die Schrifft prüfet/ die man sagt von Gott zu seyn/ oder aus der Erkändtniß/ die der Mensch natürlich von Goit [sic] hat/ die Merck-Zeichen dieser Göttligkeit zeigen; und darnach/ daß sie aus dem Sinn der Worte verstehen muß/ was es für Lehren sind/ die uns darinn zur Seligkeit beschrieben stehen.

Darzu kommt denn noch/ daß Schrifft und Vernunfft in Sachen einander betreffend/ einander Hülffe bieten. Denn so die Schrifft auff keine natürliche Weise von natürlichen Dingen redet/ weil sie dennoch niemahls lieget/ so muß die Vernunfft lehren/ wie man da die Schrifft/ nach Erforderung der Sachen/ soll verstehen. Also ist es mit der Beschreibung des Lauffs und des Lichts der Sonnen in dem 19 Psalm/ Und dergleichen Oerter sind viel.“[[138]](#footnote-138)

Diese zwei Zitate enthalten folgende Argumente:

- Vernunft und Schrift stehen gleichberechtigt nebeneinander, da sie unterschiedliche Gegenstandsbereiche (natürliche Dinge; Seligkeit und „was niemahls von Menschlichen Verstand begriffen“) abdecken.

- Die Schrift setzt die Vernunft bereits voraus, da nur sie die Schrift als von Gott stammend erkennen kann. Ohne die Vernunft als Erkenntnisinstrument, das ja auch von Gott stammt, wäre die Schrift ohne Wirkung.

- Der Schrift gehört das Primat bezüglich ihrer höheren Würde („höhern Adel“).

- Die Vernunft kommt allerdings auch in geistlichen Belangen zum Zug: 1) in der natürlichen Theologie, 2) in der Bibelexegese; sie muß prüfen, ob und wo menschliche Zusätze eingeflossen sind; sie muß den Sinn der Stellen ergründen (!), die die Seligkeit betreffen, und sie muß den Sinn der Stellen, die „auff keine natürliche Weise von natürlichen Dingen“, also allegorisch oder akkomodativ, etc., reden, herausfinden.[[139]](#footnote-139)

Bekker glaubt, diese Argumente nicht genug erläutern zu können: „ ... Also lasse ich auch die Vernunfft stehen [i.e. ich entbinde mich der Leitung der Vernunft]/ so bald als ich in das Heiligthum Gottes unfehlbahren Worts getreten bin.

Nemlich/ ich lasse die Vernunfft stehen/ so fern als sie zum Grund oder der Regel die Schrifft außzulegen sich erstrecken solte/ aber nicht als ein Mittel den Verstand der Schrifft zu erforschen/ denn das mochte ich nicht vorbey. Ohne die Vernunfft oder den Verstand mitzunehmen würde ich nur ein unvernünfftig Thier bey Gott seyn/ der zu keinen unvernünfftigen Thieren sondern zu vernünfftigen Menschen redet. Die Vernunfft kan allein in ihren Sachen forthgehen ohne die Schrifft; denn die Wissenschaften und Künste werden aus der Vernunfft in und durch die Vernunfft erforschet/ das ist/ der Mensch stellet darinnen seinen eigenen Verstand zu Werck/ und hat darzu keinen Unterricht aus Gottes Wort vonnöthen/ er bedarff sie dazu nicht. Aber zu höhern Sachen die Gottes Willen zu der Menschen Seligkeit betreffen/ ist die Schrifft vonnöthen/ als der Grund/ darauff die Gewißheit beruhe; Jedoch muß die Vernunfft hier mit gehen/ unter der Leitung des Geistes Gottes den Sinn der Schrifft zu verstehen.“[[140]](#footnote-140)

Die Vernunft soll also nicht Richtschnur und Regel der Auslegung der Schrift, sie soll aber das Instrument sein, den Sinn der Schrift zu ermitteln. Sie soll nicht ergründen, ob sich Wahrheit in der Schrift findet, sondern wie diese Wahrheit auszulegen ist; es wird ihr quasi eine inhaltliche, aber keine formale Wahrheitskompetenz zugestanden. Dies jedoch mit der Einschränkung, die Bekkers Distinktion eigentlich wieder obsolet werden läßt: die Vernunft soll ja göttliches Wort von menschlichen Zusätzen trennen, und sie soll uneigentliche Reden (also v.a. bezüglich physikalisch-astronomischer Vorstellungen wie eben in Psalm 19) in eigentliche transformieren. Inhaltliche Vorgaben entscheiden, was formal als göttliche Wahrheit anzusehen ist und was nicht. Es begegnet uns hier wieder der Teufelskreis, der sich daraus ergibt, daß sich die Schrift nicht selbst auslegen kann, sondern dazu einer erkennenden und urteilenden Vernunft bedarf. Erschwerend kommt hinzu, daß, abgesehen von der Endlichkeit der Vernunft im allgemeinen, diese de facto in Reinheit (die die Vernunft als von Gott geschaffen ausweist) nicht existiert, da sie beim Menschen stets durch Leidenschaften und Vorurteile verdunkelt ist; des weiteren ist ebenso die Schrift mit dem Stigma menschlicher Zusätze behaftet, also nicht rein und in all ihren Teilen göttlich. Dieses Dilemma ist unlösbar. Bekker neigt als Cartesianer dazu, der Vernunft eher zu vertrauen als der Schrift, die ja ohnedies nur im Gewande scholastisch-dogmatischer Auslegung, die wiederum von realen, jedoch vorurteilsbeladenen Menschen vorgenommen wird, ihren Wahrheitsanspruch behauten kann.

3.2. Der orthodoxe Streiter G. VOETIUS (1588-1676)

Der bedeutendste Bekämpfer auf seiten der (reformierten) Orthodoxie ist eindeutig der bezeichnenderweise in den Niederlanden, wo ja die Rezeption cartesianischer Gedanken auf besonders fruchtbaren Boden fällt, wirkende Gisbert VOETIUS (1588-1676).[[141]](#footnote-141) Seit 1634 bekleidet er die theologische Professur in Utrecht; ab dieser Zeit beginnt sein Kampf gegen den Kopernikanismus, der nicht seine einzige zu bekämpfende (Welt-)Anschauung/ Konfession darstellt. Neben dem Cartesianismus, der für ihn zum Atheismus führt, kämpft er auch gegen den Jansenismus.

Er bekämpft auch die Remonstranten: „Voetius’ Gottseligkeit war kämpferischer Art; ... Voetius sah im Remonstrantentum [in den Arminianern] die größte Gefahr für die reformierte Kirche: Gerade weil sie mit den orthodoxen Reformierten aufs engste verwandt waren, bildeten die Remonstranten eine arglistige Bedrohung, die sehr leicht zum Libertinismus und Atheismus hinführte.“ Voetius ist das jüngste Mitglied auf der Dordrechter Synode von 1618/19, die mit der Exkommunikation der Arminianer endet.

Kennzeichnend für sein Wirken ist die Verbindung von theologischer Wissenschaft scholastisch-orthodoxer Prägung und kirchlicher und persönlicher Praxis, die auf die Bedürfnisse des einzelnen Gläubigen und des kirchlichen Lebens eingeht. „Seine Arbeit als reformierter Theologieprofessor war eine Fortsetzung seiner pfarramtlichen Tätigkeit und blieb bei unterschiedlichen Aufgaben in beiden Perioden immer auf dasselbe Ziel gerichtet: die Kirche zu bauen und zu behüten, und zwar in einem streng orthodoxen Sinne.“ So sind auch in seinem dogmatischen Hauptwerk „Selectae disputationes theologicae“ (5 Bde., 1648-1669) Band 3 und 4 ganz der theologia practica gewidmet. „Fromm und gelehrt huldigt er doch der scholastischen Methode“, so schreibt DORNER.[[142]](#footnote-142)

Voetius ist stark vom englischen Puritanismus beeinflußt. Im Wissen um die menschliche Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit führt Voetius ein „Beichtbüchlein“, in dem er gewissenhaft seine Sünden verzeichnet. Dieses Beichtbüchlein ist durchaus als ein Vorläufer pietistischen Schrifttums zu verstehen.

Er ist als Reformierter Anhänger der strikten Prädestinationslehre: der Mensch kann nichts zu seiner Seligkeit beitragen. Wer dies leugnet, verfällt dem Fatalismus (!) und verringert die Herrlichkeit Gottes.

Erste Attacken VOETIUS gegen die neue Lehre des Cartesianismus erfolgen bereits noch vor der Veröffentlichung der „Meditationen“ (Amsterdam 1641):[[143]](#footnote-143) 1639 warnt Voetius in einer Leichenrede auf den Cartesianer H. RÉGNIER (Henricus REGIUS) vor der Gefährlichkeit der cartesianischen Lehre, ohne Descartes direkt beim Namen zu nennen; zuvor hatte er Regius, der als Mediziner und Physiker (Iatromechaniker) über W. HARVEYS Theorie über den Blutkreislauf disputiert hatte, schon zur Einstellung seiner physikalischen Vorlesungen gezwungen. 1641 nimmt er dann an der These „ex mente et corpore non fieri unum per se, sed per accidens“ des o.a. Regius Anstoß.[[144]](#footnote-144) In der darauffolgenden Debatte, an der sich auch Descartes beteiligt, erscheint eine „Schmähschrift übelster Sorte“, die Schrift „Admiranda Methodus novae philosophiae Renati Des Cartes“ des Groninger Professors und Voetius-Schülers M. SCHOOCK. Der Art und Weise der Beschuldigungen dieses Pamphlets werden alle weiteren „Schriften wider den Atheismus“ folgen, wenn auch nicht alle auf dem gleichen Niveau. Um Descartes von Anfang an zu diskreditieren, wird er in eine Reihe mit dem verketzerten VANINI gestellt. Zwar beweist Descartes die Existenz Gottes, aber dieser Beweis ist so dürftig - es ist klar, daß der z.E. in den „Meditationen“ vorgelegte Gottesbeweis für die traditionelle Theologie inakzeptabel ist -, daß er vielmehr den Glauben an Gott wankend macht. Der im weiteren Verlauf der Geistesgeschichte beliebteste Kunstgriff ist der der „Konsequentienmacherei“, also der Hinweis auf die (möglichen) Konsequenzen.[[145]](#footnote-145) Es wird der Vorwurf des Enthusiasmus und des Atheismus erhoben. Ersterer wird wegen seines intellektualistischen Zugangs zum Gottesproblem („mentem abducendam esse a sensibus ut Deum contemplemur“) und seines daraus resultierenden quasi-ontologischen Gottesbeweises ausgesprochen, letzterer einfach behauptet.

Der lang andauernde Streit endet damit, daß am 12. Juni 1645 das Verbot erlassen wird, künftig für oder gegen Cartesius zu schreiben.[[146]](#footnote-146) Dieses Verbot bedeutet nicht viel mehr als einen vorübergehenden Waffenstillstand, der allerdings das weitere Vordringen des Cartesianismus (F. BURMANN, L. von WOLZOGEN[[147]](#footnote-147)) nicht aufhalten kann - trotz erbitterter Verteidigungsschriften von Paul VOETIUS für die Sache seines Vaters.

Gisbert VOETIUS legt seine Auffassung über den Atheismus und im speziellen über den Cartesianismus als eine Spielart von letzterem in seinen „Disputationen über den Atheismus“ dar, die in seinen „Disputationes Selectae“ zu finden sind.[[148]](#footnote-148)

In guter scholastischer Tradition nimmt Voetius eine Unzahl von Begriffsdistinktionen[[149]](#footnote-149) vor, was gleich darauf hinweist, daß: „Was Voetius und die Seinen tatsächlich verteidigen, das ist der Aristotelismus und die Geltung der überkommenen Gottesbeweise, aber nicht der biblische Gottesbegriff.“[[150]](#footnote-150) In den Diskussionen des 17. Jahrhunderts geht es nicht um den christlichen Glauben, sondern um eine Theologie, die in scholastisch-aristotelischen Termini abgefaßt ist, mithin um eine theologisch motivierte Metaphysik, die rational argumentiert und nicht so sehr, wie es dann im 18. Jahrhundert immer öfters geschieht, auf die Offenbarung verweist.[[151]](#footnote-151)

Der „Atheismus“ wird in den „eigentlichen“ („summum ac perfectissimum Atheismi gradum“) und den partizipierenden (Förderung des Atheismus, Partizipierung an fremder Sünde) aufgespalten. Der eigentliche ist entweder ein direkter oder ein indirekter (Atheismus als Konsequenz); der praktische Atheist lehnt ab oder vernachlässigt die Religion durch Leben und Sitten (Machiavellisten),[[152]](#footnote-152) der theoretische negiert Gott aufgrund der Konsequenzen seiner Anschauungen;[[153]](#footnote-153) sind diese Konsequenzen unmittelbar ( Leugnung der Göttlichkeit oder Gewißheit der Schrift, Leugnung (der certitudo) des lumen naturale (!)[[154]](#footnote-154)) oder betreffen sie notwendige Voraussetzungen, ist der Atheismus „primär“ zu nennen;[[155]](#footnote-155) sind sie bloß mittelbar, aber augenscheinlich (Arminianismus, Sozinianismus), dann heißt er „sekundär“.

Mit diesen Differenzierungen von Voetius ist klar, daß vielerlei, ja fast beliebig viele Anschauungen unter „Atheismus“ subsumiert werden können. Besonderen Augenmerk legt er jedoch auf die verschiedenen Formen eines „verkappten“ Atheismus, der sich sogar, wie z.E. im Falle von VANINIS „Amphitheater“, als apologetische Schrift wider den Atheismus tarnen kann.

Die Ursachen des Atheismus, die Voetius anführt, sind ebenfalls für unsere Belange interessant:[[156]](#footnote-156) causa principalis ist natürlich der Teufel; causae impellentes sind entweder innere oder äußere; die inneren teilen sich auf in solche, die im Intellekt, und solche, die im Willen liegen. Im Intellekt entsteht der Atheismus aus dem Skeptizismus, der alle Studien verachtet oder, wenn der Intellekt in seinem Erkenntnisdrang zu anmaßend wird, an sich selbst verzweifelt.[[157]](#footnote-157) Andere Atheisten wollen nicht über die Natur und über die Sinne hinausgehen; darunter sind welche (die „Neuen Sadduzäer“), die nicht an übernatürliche Dinge (Geister, etc.) glauben resp. dafür mathematische Beweise fordern.[[158]](#footnote-158)

Die im Willen liegenden Ursachen sind Hochmut, Ungeduld und die Verachtung (contemptus) aller Wahrheiten und alles Wissens der Tradition.[[159]](#footnote-159)

Die äußeren Ursachen sind erstens die bereits o.a. Pseudo-Widerlegungsschriften des Atheismus, zweitens ein Übermaß an Glauben an übernatürliches Geschehen (da nach Entdeckung der natürlichen Erklärung des Geschehens dann alles Übernatürliche mittels natürlicher Gesetzmäßigkeiten erklärt wird)[[160]](#footnote-160) und drittens „ruchlose Lehrer“, die da die libertas philosophandi et prophetandi (des Redens) predigen; diese libertas philosophandi führt jedoch zum Skeptizismus (zur skeptischen Enthaltung des Urteils). Der Skeptizismus ist eines der herausragenden Schreckbilder von Voetius;[[161]](#footnote-161) jeglicher Zweifel ist bereits gotteslästerlich: „Der Weg des Zweifels ist an sich sündig, weil er den Menschen, selbst wenn es nur versuchsweise geschieht, in den Stand des Unglaubens versetzen will.“[[162]](#footnote-162) Auch der orthodoxe PETER van Mastricht exklamiert: „Indem Gott befiehlt zu glauben, verbietet er zu zweifeln, weil der göttliche Glaube mit dem Zweifel, der den assensus aufhebt, unvereinbar ist“.[[163]](#footnote-163)

Damit sind jedoch die Distinktionen nicht zu Ende: Voetius unterscheidet einen habitualen von einem aktualen Atheismus. Da es für ihn eine angeborene natürliche Erkenntnis Gottes gibt - das Gegenteil zuzugeben, hieße, dem Atheismus in die Hände zu spielen -, ist de facto nur der aktuale Atheismus vorzufinden, und zwar „negativ“ (Akt der Gotteserkenntnis wird nicht vollzogen, z.Bsp. bei Kindern), „privativ“ (Akt der Gotteserkenntnis wird aus verwerflichen willentlichen Gründen nicht vollzogen) und „konträr“ (contrarie) (die Existenz Gottes wird äußerlich, als Lippenbekenntnis, verneint, oder man verbleibt innerlich in Raisonnement über diese, also unentschieden, oder man gelangt zu einem negativen Ergebnis). Da die Cartesianer in der Haltung des Zweifels verharren, gehören sie zu dieser Gruppe.

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen fragt Voetius: „An praestantissima, expeditissima, sufficientissima et unica ratio sit probandi Deitatem contra atheos et apud homines, quicumque tandem sint ... ex revelationibus factis in vetere et novo Testamento?“[[164]](#footnote-164) Die Sozinianer und Arminianer beantworten diese Frage affirmativ. Gegen sie spricht jedoch die gesamte theologische Tradition; auch wären die Gottesbeweise hinfällig und Personen, die nicht an die Schrift glauben, so Heiden, könnten somit nicht überzeugt werden.

Die bisherige Methode der Gottesbeweise entspricht auch im Gegensatz zu der der Neuerer der Schrift. Die alte Methode tätigt den Schluß von der Wirkung (Werken) auf die Ursache (Schöpfer), und auch auf die Sinneserfahrung wird zurückgegriffen.[[165]](#footnote-165) Gerade die Erfahrung wird bei den Gottesbeweisen von der neuen Philosophie nicht gelten gelassen; dies bezeugt ihren skeptischen und die Schrift mißachtenden Charakter. Daß hier Voetius den kosmologischen Gottesbeweis (als Teil der natürlichen Theologie) so vehement verteidigt, zeigt wiederum, daß er nicht so sehr den christlichen Glauben, als vielmehr ein von der scholastisch-aristotelischen Metaphysik getragenes System der Theologie verteidigt. Das aber wird bald überholt sein.

Fazit der Auseinandersetzung mit dem Atheismus ist für VOETIUS: DESCARTES ist zwar kein „direkter“ Atheist, aber er wird des „indirekten“, „konträren“ Atheismus beschuldigt, und zwar aufgrund seiner Methode und den Konsequenzen seiner Anschauungen: die Methode des Zweifels ist zweifellos Sünde;[[166]](#footnote-166) die Ablehnung des kosmologischen Gottesbeweises widerspricht einigen Stellen der Schrift; Descartes leugnet daher deren Göttlichkeit und fördert damit den Atheismus.

**Exkurs II: Der Sozinianismus[[167]](#footnote-167)**

„Tota ruit Babylon; disjecit tecta Lutherus,

Calvinus muros, et fundamenta Socinus.“[[168]](#footnote-168)

II.1. Geschichte des Sozinianismus[[169]](#footnote-169)

Der der Reformationszeit verpflichtete Sozinianismus entwickelt sich unter humanistischen und täuferischen Einflüssen; letzteres überrascht; der Anknüpfungspunkt der Sozinianer an die Anabaptisten, also Wiedertäufer und „Schwärmer“ i.a., sind die bei beiden Parteien vertretenen radikal-sozialpolitischen Ideen, auf die v.a. die frühen Sozinianismus-Forscher (des 18. Jahrhunderts) hingewiesen haben.[[170]](#footnote-170) Diese formative Phase des „Sozinianismus“ ist also bestimmt von einer innerlichen Disparatheit; eine einheitliche konsistente Lehre ist nicht vorhanden.[[171]](#footnote-171) „Von diesem noch uneinheitlichen Erscheinungsbild in der ersten Phase hebt sich nun dasjenige der *weiteren Entwicklung*, die man unter dem Namen des *Sozinianismus* zusammenzufassen pflegt, deutlich ab. Die diese Entwicklung einleitende Konsolidierung hat etwa 1565 eingesetzt, als nämlich auf der Synode zu Petrikau die Loslösung der Bewegung, bis dahin noch ecclesia minor genannt, von der ecclesia major, der reformierten Kirche erfolgte. Entscheidender als dieses Ereignis war jedoch der Zuzug der kleinen Schar italienischer Glaubensflüchtlinge, die nach Errichtung der Inquisition (1542) ihre Heimat verlassen mußte, dank der in Polen damals allen Verfolgten gewährten Freiheit dort Aufnahme fand, sich mit Gleichgesinnten polnischer und deutscher Herkunft zusammenschloß, Gemeinden bildete und der zusehends wachsenden Bewegung mit dem 1569 gegründeten Zentrum Raków entscheidende Impulse gab.“[[172]](#footnote-172)

Der italienische Jurist Lelio SOZZINI (1525-1562)[[173]](#footnote-173), der in der Schweiz eines natürlichen Todes gestorben ist, und sein Neffe Fausto SOZZINI (1539-1604)[[174]](#footnote-174) gelten als die eigentlichen Väter dieser heterodoxen Richtung des Christentums.[[175]](#footnote-175) Letzterer organisiert ab 1579 in Polen, das sich unter der Regentschaft des letzten Jagellonen, SIGISMUNDS II. (1548-1572) einer religiösen Liberalität erfreut hatte, die unitarische Kirche (Rakower Katechismus von 1605 in polnischer Sprache);[[176]](#footnote-176) aufgrund der polnischen Gegenreformation werden die Sozinianer westwärts gedrängt (Ausweisung der sogenannten „Polnischen Brüder“ aus Polen im Jahre 1658[[177]](#footnote-177)) und verbreiten sich in Deutschland, Holland, England und Amerika. Er wird allerorten und von allen großen Konfessionen bekämpft.[[178]](#footnote-178) „Wo auch die Papisten und andere die *Socinian*er selbst leiblich nicht verbrennen können, haben sie es doch an ihren büchern gethan, welches gemeiniglich vor die nachdrücklichste wiederlegung gehalten worden.“[[179]](#footnote-179) Die Gründe, wieso sich die Sozinianer nicht in Deutschland festsetzen können, werden von TAZBIR angegeben: „Einerseits spielte hierbei die Aversion der lutherischen Orthodoxie dem wie die Pest gefürchteten Arianismus gegenüber eine entscheidende Rolle, andererseits aber war es aber auch die Hartnäckigkeit der Polnischen Brüder selbst, die um jeden Preis und, wie wir wissen, auch mit Erfolg bemüht waren, ihre Lehre unter der Bevölkerung zu verbreiten.“[[180]](#footnote-180) ARNOLD schreibt, „daß wol gantz Teutschland mit dieser lehre würde eingenommen seyn, wo man nicht mit äusserster gewalt entgegen gegangen wäre.“[[181]](#footnote-181) Um allerdings Volksreligion zu werden, dazu ist der (entwickelte) Sozinianismus in seinen Anschauungen zu philosophisch-radikal und zu wenig volkstümlich.[[182]](#footnote-182) In gebildeten, jungen Kreisen dagegen übt er eine eigenartige Faszination aus. „Fast an allen deutschen Universitäten bildeten sich unter den Studenten geheime unitarische Zirkel, in denen die Rakower Werke gelesen und kommentiert wurden. Beispielhaft ist hierfür die Tätigkeit des als Mediziner an der Universität Altdorf wirkenden Ernst Soner“.[[183]](#footnote-183) Neben dem Altdorfer Sozinianer-Kreis führt WALCH noch folgende deutsche Sozinianer oder die im Verdacht stehen, dem Sozinianismus anzuhängen, an:[[184]](#footnote-184) H. HUTHMANN, D. CNORRIUS, O.Chr. DAMIUS, C.E. TRILLER, J.H. REITZ und J.Chr. SEITZ.

SCHOLDER stellt sich die Frage, wieso der Sozinianismus, der nie eine wirkliche Machtposition innehatte und eine „ecclesia minor“ blieb, so heftig und unnachgiebig bekämpft wurde. Er kommt zu dem Schluß, „daß hier Fragen erörtert wurden, die an den Nerv der Orthodoxie rührten“.[[185]](#footnote-185) Die orthodoxen Protestanten distanzieren sich teilweise deshalb so vehement von den Sozinianern, da die katholische Kirche beide undifferenziert in *einem* Kontext sieht: die Sozinianer seien bloß der „radikale“, der „linke“ Flügel der Reformation; im Sozinianismus offenbare sich der religionsvernichtende Kern der Reformation.

Letztendlich verbinden sich die Reste der Sozinianer mit den übriggebliebenen Arminianern (Remonstranten)[[186]](#footnote-186) zur Sekte der „Kollegianten“ oder „Reinsburger“.[[187]](#footnote-187) Diese verwerfen einen institutionalisierten Lehrstand und die Geltung der symbolischen Bücher; sich an Kriegen zu beteiligen oder obrigkeitliche Ämter zu bekleiden, gilt ihnen als Frevel und ist verpönt. NICOLAI erzählt von ihnen - etwas verklärt - in seinem „Sebaldus Nothanker“: „Die Kollegianten, laßen zu ihren brüderlichen Versammlungen alle Christen, ohne auf besondere Lehrmeinungen oder Konfessionen, zu sehen; weil sie sagen: *daß man in die Stadt Gottes durch verschiedene Thore eingehen könne*. jeden unbescholtenen Mann, und der keine Meinungen vorträgt, die *ausdrücklich* der Bibel zuwider sind, lassen sie nicht allein zum gemeinschaftlichen Genusse des Abendmahls, sondern verstatten ihm auch, öffentlich über gemeinnützige Wahrheiten zu reden, wozu sie keine besonders bestellte Lehrer haben. Denn jeder, der Kraft in sich fühlt, nützliche Lehren von sich zu geben, trägt sie, ohne Lehrton, wie ein Freund an Freunde vor, und pflegt, am Ende seiner Rede die Versammlung, bescheiden zu fraagen: Ob jemand wider diesen Vortrag etwas einzuwenden habe, oder zur fernern Aufklärung der Wahrheit noch etwas beytragen wolle. Und hierauf fährt fort, wer will, mit gleicher Bescheidenheit seine Gedanken zu eröfnen.“[[188]](#footnote-188)

Hervorstechende Kennzeichen des Sozinianismus sind sein Antitrinitarismus[[189]](#footnote-189), die Ablehnung der göttlichen Natur Christi (die Menschlichkeit Jesu Christi wird betont) und der Kindertaufe, sowie seine Stellungnahme für eine rationale Bibelinterpretation.[[190]](#footnote-190) Der gesunde Menschenverstand steht anfangs neben und letztendlich über dem Bibelwort. Die Dogmatik wird stark eingeschränkt; in der Meinunng der Sozinianer handelt es sich bei den meisten Dogmen um Erfindungen des Papismus. Die Moralität wird stark aufgewertet - diese „ethische“ Interpretation des Christentums betont v.a. A. RITSCHL. Es werden auch Einwände gegen die Unsterblichkeit des Menschen erhoben.[[191]](#footnote-191)

Der Antitrinitarismus hat bereits eine lange (vorsozinianische) Tradition; soferne man nicht bis in die Zeiten des arianischen Streites zurückgehen möchte, sind folgende, zumeist unter humanistischen Einflüssen stehende Personen zu nennen:[[192]](#footnote-192) in der Schweiz J. DENCK, L. HETZER, C. BASSEN - beide letzteren sterben durch das Schwert - oder der bekannte spanische Arzt M. SERVET (1511-1553)[[193]](#footnote-193); D. JORIS in den Niederlanden, J. CAMPANUS in Deutschland,;[[194]](#footnote-194) nicht zuletzt G. BIANDRATA (der 1563 nach Siebenbürgen geht), V. GENTILE (1566 in Bern hingerichtet), B. O(C)CHINO (gest. 1564 in Mähren) und G.P. ALCIATI (gest. 1565 in Danzig) in Italien.

II.2. Der Lehrbegriff des Sozinianismus

Der Lehrbegriff des Sozinianismus soll hier bloß mit für unsere Belange wichtige Themen dargestellt werden, da eine ausführliche Erläuterung des Lehrbegriffs bereits bei FOCK (1847) konzise unternommen worden ist, der wir im großen und ganzen folgen.[[195]](#footnote-195)

Quaestio 1 des Rakower Katechismus: was ist der christliche Glaube? wird so beantwortet:[[196]](#footnote-196) „Religio Christiana est via patefacta divinitus vitam aeternam consequendi.“ Echte Religion ist nur die christliche; diese kennt allerdings Vorstufen, wie wir sie auch bei den Aufklärungstheologen antreffen werden. Die erste erstreckt sich von Adam bis auf Abraham, die zweite von Abraham bis auf Christus. Die erste Phase ist noch frei von allgemeinen Geboten und Vorschriften; es waltet das Urteil des gesunden Menschenverstandes. Noah kennt schon ein moralisches und ein Zeremonialgesetz. Gebote sind eher Drohungen als Verheißungen. Die zweite Phase ist durch die Zäsur Moses bestimmt. Die mosaische Zeit ist durch eine größere Deutlichkeit und Vollkommenheit der Gebote und Verheißungen gegenüber der Zeit von Abraham bis Moses geprägt. Die mosaische Religion ist auf die irdische Glückseligkeit abgezweckt und daher noch sarkisch-chthonisch verhaftet; die Macht der Sinnlichkeit kann nicht gebrochen werden. Eine höhere Art der Gottesverehrung ist notwendig, die durch Jesus Christus begründet wird; diese vollkommenere Lehre trägt ebenso gesetzlichen Charakter wie die alttestamentliche; sie besteht aus Ge- und Verboten, die das praktische Verhalten des Menschen in bezug zum göttlichen Willen steuern sollen.[[197]](#footnote-197) Die Unzulänglichkeit der alten Verheißungen wird durch die der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens ausgeräumt.

Das Evangelium ist also nicht etwas vollkommen Neues, sondern bloß etwas Vollkommeneres; diese Auffassung ist der Grund, wieso auch vorchristliche Fromme - ohne Wissen von und Glauben an Christus - vor Gott gerechtfertigt sind![[198]](#footnote-198)

Der Offenbarungsbegriff des Sozinianismus zielt auf die Form der göttlichen Mitteilung an die Menschen ab; die Offenbarung geschieht äußerlicher Weise.[[199]](#footnote-199) Die Notwendigkeit einer solchen ergibt sich aus der Tatsache, daß der Mensch von Gott nichts weiß, er besitzt keine natürliche Gotteserkenntnis/ Religion.[[200]](#footnote-200) Gott hat sich allerdings dem Menschen, der es seinen Nachkommen tradierte, von Anfang (der Menschheit) an offenbart: „Verum animadvertum erat, ab ipso initio quum homo creatus fuit, Deum se illi patefecisse, qui primus homo quum nongentis triginta annis vixerit, posteros suos facile divinitatis opinione imbuere potuit.“ (F. SOZZINI)[[201]](#footnote-201)

Allerdings treten hier erhebliche Schwierigkeiten auf, denn: „Entweder, wir haben das Gottesbewußtsein nicht von Natur in uns, und können es auch nicht aus der endlichen Schöpfung entwickeln, so dass es nur von aussen an uns herankommen kann, - dann fehlt uns aber auch jegliches Kriterium, durch welches wir uns von der Wahrheit der Offenbarung überzeugen können, und wir müssen mithin alles, was sich dafür ausgiebt, als göttliche Offenbarung annehmen; oder, wollen wir dies nicht, wollen wir hier zwischen Falschem und Wahrem unterscheiden, und irgend eine Offenbarung als wahre *erweisen*, so ist dies nicht möglich ohne die Voraussetzung eines irgendwie von Natur und innewohnenden Gottesbewusstseins, oder wenigstens der Möglichkeit, durch Schlussfolgerung aus dem endlichen Weltzusammenhang zu einer wenn auch nur relativen Gotteserkenntniss zu gelangen.“[[202]](#footnote-202) Die Aporie der Verifizierung einer Offenbarung bleibt aber auf jeden Fall bestehen. Eine stringente natürliche Religion kann, wenn überhaupt, nur beweisen, *daß* ein Gott existiert. Daher kann sie nicht entscheiden, welche eine wahre Offenbarung ist. Bezüglich der näheren Spezifizierung der Religion/ Gottes herrscht allerorten dissensus, schon innerhalb des Christentums! Dieser Problemkreis ist uns im Laufe und wird uns im Laufe dieser Arbeit immer wieder begegnen.[[203]](#footnote-203)

J. CRELL und auch SCHLICHTING, WOLLZOGEN und WISZOWATY gehen bereits von der Ablehnung der natürlichen Gotteserkenntnis ab - kontroverstheologisch, sowie auch zur Stabilisierung des eigenen religiösen Systems, ist dies unumgänglich. Crell kennt neben dem Autoritätsbeweis aus der Schrift drei Argumente: „Triplici autem argumentorum genere ad id probandum utemur. Primum enim ex universa rerum natura ducemus argumenta: deinde ex rebus humanis, sive a natura, sive ab alia superiore caussa ortis; denique ex iis, quae praeter naturam sunt aut fiunt.“[[204]](#footnote-204) Der physikotheologisch-deistische Gottesbeweis ist der wichtigste: „Denn wie? Deutet das Werk nicht auf seinen Werkmeister? lässt nicht das weite Gebäude der Welt, die Mannichfaltigkeit, der Nutzen, die Schönheit, die Ordnung aller Dinge auf eine unermessliche, mit der höchsten Weisheit verbundene Macht des Schöpfers schliessen? leuchtet nicht seine ewige Allmacht und ihre Verwirklichung in der beständigen Regierung der Welt, so wie die mit ihr verbundene Vorsehung, wodurch er Alles erhält und für Alles sorgt, und endlich seine höchste Güte daraus hervor“?[[205]](#footnote-205)

Interessant ist nun, welche Funktionen die Offenbarungen Gottes für Crell haben; erstens: sie sind vorerst nicht dazu da, die Religion zu vervollkommnen, auf eine neue, höhere Stufe zu stellen, und/oder eine Periode des religiösen Verfalls (Polytheismus, Idolatrie, Priesterwillkür, Veräußerlichung) zu beenden, sondern um unkultivierten, i.e. in der Sprache des 18. Jahrhunderts: unaufgeklärte bzw. die christliche Religion (noch) nicht kennenden Völkern Gott, so begrifflich unbestimmt dieser auch sein möge, nahezubringen; m.a.W.: Völker ohne natürliche Gotteserkenntnis, also ohne natürliche Religion, benötigen Offenbarungen, die wiederum nicht mehr offenbaren als das, was die natürliche Religion bereitstellen könnte - diese Konzeption wird der Aufklärung unbekannt sein. Gott half den Menschen, „indem er von Anfang an der Welt durch mannichfaltige Erscheinungen des Menschen sich offenbarte, und auf diese Weise bewirkte, dass wenigstens irgend welches Gottesbewusstsein unter den Menschen existirte, welches sich auch unter den uncultivirtesten Völkern erhielt; so dass sie wenn gleich den wahren Gott nicht kennend nichts desto weniger doch überhaupt eine Gottheit anerkannten und verehrten. Wozu noch kommt, dass obwohl der Glaube an Gott nicht durchaus unserer Natur eingepflanzt ist (*denn unser Geist ist gleich einer tabula rasa, welche mit Nichts beschrieben ist, mit Allem aber beschrieben werden kann, und alle unsere Einsicht geht zuerst von der sinnlichen Wahrnehmung aus*), doch die so durchstehende Meinung fast aller Völker, falls sie nicht völlig thierisch sind, auf eine Geneigtheit unserer Natur zum Glauben und zur Verehrung einer Gottheit schliessen lässt.“[[206]](#footnote-206)

Zweitens: die Offenbarung ist notwendig, um den Menschen den *spezifisch christlichen* Glauben resp. deren Inhalte (im Gegensatz zu o. allgemeinen Gottesglauben) zu übermitteln, damit jene den sicheren Weg zum Heil, zur Unsterblichkeit finden können. Hier fungiert die Offenbarung wieder nicht nur als Förderung, sondern auch als Hilfe zur Vervollkommnung des Glaubens.

Wir folgen wiederum FOCK, der resümiert: „Zwei Richtungen stehen also im Socinianismus hinsichtlich der Frage, ob eine natürliche Gotteserkenntnis möglich sei, einander gegenüber; die eine verneint die Frage, und leitet schlechthin alles Gottesbewusstsein von äusserlicher Offenbarung ab; die andere bejaht sie, und lässt der Offenbarung nur die Bedeutung einer Förderung und Vervollständigung dessen, was der menschliche Geist aus sich selber vermag. An der Spitze der Einen steht F. Socinus selbst, an der Spitze der Anderen Joh. Crell.“[[207]](#footnote-207)

II.3. Aufklärung und Sozinianismus

Der Begriff „Sozinianismus“ teilt mit vielen anderen -Ismen das Los, ein Schimpf- und Schmähwort für den Gegner zu sein.[[208]](#footnote-208) In unserem Falle sind es zumeist die Aufklärer, die damit belegt werden. So stellt sich die Frage nach dem Gemeinsamen und dem Trennenden von Aufklärung und Sozinianismus: ANER gibt folgende Punkte an:

*Das Gemeinsame*:[[209]](#footnote-209) 1) die Toleranzidee, die von beiden Seiten sorgfältig vom Indifferentismus abgerückt wird.[[210]](#footnote-210) Diese Toleranzidee wird sogar dezidiert in der Vorrede zum sozinianischen Katechismus gefordert - eine längere Passage daraus soll dies darlegen; dieser ihr Katechismus, so die Herausgeber (- die zweite Ausgabe von 1665 ist wahrscheinlich von A. WISZOWATY und J. STEGMANN jun. herausgegeben -), solle keine Kriegserklärung gegen Andersgläubige sein, wie man es bei Bekenntnisschriften anderer Konfessionen gewohnt sei. „Und das deshalb, weil jene Bekenntnisschriften und Catechismen darauf angelegt sind, die Gewissen daran zu binden und den Christenmenschen das Joch aufzulegen, auf Menschenwort und Menschensatzungen zu schwören, und dies als Glaubensnorm aufzustellen; den aber, der auch nur einen Fingerbreit davon abzuweichen wagt, mit dem Blitz des Anathems zu treffen, ihn als Häretiker, als den Schlechtesten und Abscheulichsten der Menschen zu brandmarken, ihn vom Himmel geächtet zur Hölle hinabzustossen und der ewigen Flammenqual zu adjudiciren. Fern sei uns ein solcher Sinn, oder vielmehr eine solche Sinnlosigkeit. Indem wir einen Catechismus schreiben, schreiben wir Niemand etwas vor; wenn wir unsere Ansicht ausdrücken, wollen wir Niemand unterdrücken. Jedem stehe sein Urtheil in religiöser Beziehung frei; nur sei es auch uns gestattet unsere Ueberzeugung von göttlichen Dingen ohne Jemandes Beleidigung und Verfolgung auszusprechen. Denn das ist die goldene prophetische Freiheit, welche die heil. Schriften neuen Testaments uns so dringend ans Herz legen und worin die urchristliche apostolische Kirche uns durch ihr Beispiel die Fackel vorgetragen hat. - - Oder führt ihr allein den Schlüssel des Wissens, dass euch Nichts verschlossen wäre in der heil. Schrift, Nichts versiegelt: dass was ihr aufschliesset, Niemand zuschliessen könnte, und was ihr zuschliesset, Niemand aufzuschliessen vermöchte? Warum seid ihr nicht eingedenk, dass nur einer unser Meister ist, dem dies zusteht, Christus; wir aber alle Brüder sind, deren keine Macht und Herrschaft über das Gewissen des Anderen gegeben ist? Denn wenn auch an Geistesgaben ein Bruder über dem anderen steht, so sind doch in der Freiheit und dem Recht der Sohnschaft Alle einander gleich.“[[211]](#footnote-211) Das aufklärerische Pathos in diesen Zeilen verblüfft, wiewohl miteinberechnet werden muß, daß hier eine religiöse *Minderheit*, die stets um ihr Überleben kämpfen muß, Religionstoleranz erheischt; zwar wird die Eindeutigkeit der Schrift nicht geleugnet, aber die Anmaßung des endlichen Menschen, er wisse um die genaue Interpretation letzterer und sei daher berechtigt, seinen andersgläubigen „Mitbruder“ zu verketzern, wird zurückgewiesen.

Weitere Gemeinsamkeiten sind nach ANER: 2) die Verwerfung einzelner Dogmen: die Lehre von der Trinität, von der Satisfaktion, vom Sündenfall und der Erbsünde;[[212]](#footnote-212) in der Lehre vom Heilsweg schrumpfte die ordo salutis auf (moralische) Besserung zusammen. Für Prädestination ist kein Raum mehr gegeben. Die Sakramentenmystik wird abgelehnt. 3) Beide Strömungen forcieren, wie schon aus Punkt 1) ersichtlich, eine Humanisierung[[213]](#footnote-213) - in einem weiten Sinne genommen - der Religion, Glaubenslehren werden sub specie hominis behandelt; diese Humanisierung bewirkt einerseits eine Rationalisierung, d.h. eine Anpassung an den natürlichen Menschenverstand (der dem sozinianischen Vernunftbegriff nahekommt) und eine Ethisierung des Christentums, wobei moralische Kategorien als Kriterium in Fragen der Dogmenprüfung fungieren.[[214]](#footnote-214)

Zusätzlich zu den von ANER angegebenen Gemeinsamkeiten sind zu nennen: die Überordnung des NT gegenüber dem AT, das prävalent als Geschichte anzusehen ist; nichts im AT ist von Bedeutung, was nicht im NT anzutreffen ist.[[215]](#footnote-215) Allerdings ist der Sozinianismus von der Infallibilität der Apostel und Evangelisten bezüglich der *wesentlichen* Bestimmungen der christlichen Lehre vollkommen überzeugt. Sie ist auf göttliche Eingebung gegründet. Ebenso wie in der Aufklärungstheologie ist beim Sozinianismus zu beobachten, daß die Tendenz besteht, daß diese wesentlichen Bestimmungen „mehr und mehr zusammenschwinden, bis endlich nur ein ganz kleiner Complexus trivialer Gedanken und moralischer Gemeinplätze übrig bleibt.“[[216]](#footnote-216)

*Das Trennende*:[[217]](#footnote-217) 1) in der Ethik: die sozinianische Ethik ist streng, „kantisch“, eine „Sektenethik“; die aufklärerische Ethik ist eudämonistisch ausgeprägt und ist eine „Volksethik“.[[218]](#footnote-218) 2) Dem Sozinianismus haftet im Gegensatz zur Aufklärung eine völlige Ungeschichtlichkeit an.[[219]](#footnote-219) 3) Der sozinianische Vernunftbegriff ist der des gesunden Menschenverstandes; ihm kommt vielleicht noch der Vernunftbegriff der aufklärerischen Popularphilosophie oder der MWS (Moralischen Wochenschriften) am nächsten. Der Vernunftbegriff der Aufklärung ist um einiges durchdachter und umfangreicher.[[220]](#footnote-220)

Es wäre allerdings falsch zu glauben, der Sozinianismus entspringt einer Aufwertung der ratio; diese bestimmt vielmehr den Endpunkt der Entwicklung. Die beiden Grundsäulen der Sozinianer sind ratio *und* scriptura, die beide nebeneinander gelten gelassen werden und gegen die doctrina ausgespielt werden; die christliche Religion ist im strengen Sinne Offenbarungsreligion; ganz im Gegensatz zu den Aufklärern verneinen die frühen Sozinianer eine natürliche Gotteserkenntnis.[[221]](#footnote-221) Die Begründung der heiligen Schrift als Autorität und einziger Quelle der Offenbarung wird im traditionellen Sinn durch die Auffassung von der certitudo, perspicuitas und sufficientia der Schrift geliefert.[[222]](#footnote-222) Aber - und hier liegt der entscheidende (Wende-)Punkt - die Glaubwürdigkeit der Schrift muß bewiesen werden (um zur certitudo zu gelangen), und dazu benötigt man die Vernunft.[[223]](#footnote-223) Der Richter, der über die Interpretation der heiligen Schrift urteilt, ist weder die Kirche noch der Hl. Geist (resp. das testimonium spiritus sancti internum vel externum) - denn zur Klärung, ob die Erleuchtung durch den Heiligen Geist wirklich eine Inspiration Gottes ist oder nicht vielmehr eine Selbsttäuschung oder ein Blendwerk Satans, bedarf eines übergeordneten Kriteriums -, sondern die gesunde Menschenvernunft (sana ratio):[[224]](#footnote-224) in der „Religio rationalis“ (1685) von WISSOWATIUS steht eindeutig: sicher ist, „ut, in istis controversiis veritas et imprimis vera Sacrae Scripturae sententia, quaenam sit, per rationem sanam, ab homine unoquoque ea praedito dijudicetur.“ [[225]](#footnote-225)Auch die Suffizienz der Heilsaussagen erkennen wir nur durch die Vernunft; im Zuge der Prüfung der Schrift scheidet die Vernunft auch heilsnotwendige von bloß nützlichen Lehren. Man sieht, daß die Vernunft langsam, aber sicher immer mehr an Selbständigkeit erhält und vom instrumentum zum principium cognoscendi mutiert.[[226]](#footnote-226) Die Vernunft unternimmt plötzlich Schriftkritik - ein Unterfangen, das den Anfängen des Sozinianismus völlig fremd war. Diese Entwicklung erhält eine Eigendynamik, und der nächste Schritt ist, daß das Unverständliche in der Bibel resp. im Kanon - die Entscheidung trifft die sana ratio - gestrichen wird; es fällt also das Prinzip der perspicuitas. An die Stelle des Dogmas tritt die sana ratio als Norm. In consequentiam wird das Dogma der Trinität (und damit auch die Christologie plus einige andere) abgelehnt: sowohl die Schrift (die ja in ihren wesentlichen Bestimmungen nichts Unvernünftiges enthält) als auch die gesunde Vernunft sprechen dagegen. Trotz allem wird die Unterscheidung supra rationem et contra rationem beibehalten. So erklärt K. OSTORODT, der sich eng an F. SOCINUS anlehnt, in seiner „Unterrichtung“: „Denn viel ein ander Ding ist’s, dass man etwas mit seinem Verstand nicht begreifen, (denn wir bekennen gern, dass ein Christenmensch viele Dinge schuldig ist zu glauben, die er mit seinem Verstand nicht begreifen kann), und ein ander Dingist es, dass der verstand zeiget, weiset, zeuget und schreiet, dass etwas auf keine Weise sein noch bestehen könne. Derhalben soll man wissen und es gänzlich dafür halten, dass obwohl viele Dinge, so uns zu glauben von Nöthen sind, in heil. Schrift gefunden werden, welche allen menschlichen Verstand übertreffen, dennoch dieselben nicht streiten wider menschliche Vernunft und Verstand“.[[227]](#footnote-227) Was allerdings im einzelnen supra, und was contra rationem anzusehen ist, das verbleibt im Willkürlichen. Für den Sozinianismus sind die berichteten Wunder zumeist supra rationem; die katholischen Hauptdogmen dagegen sind zumeist contra rationem. Erst bei J. STEGMANN d.Ä. beseitigt diese unreflektierte Trennung: er stellt eindeutig in seinem „De judice“ fest: das Evangelium enthält nichts, was über die Vernunft hinausgeht.[[228]](#footnote-228)

Diese progressive Rationalisierung des sozinianischen Glaubensverständnis[[229]](#footnote-229), der im Rakower Katechismus von 1609 (lateinische Fassung) noch nicht zu finden ist - das Verhältnis von scriptura und ratio ist noch in Balance -, wird paradoxerweise durch die Orthodoxie selbst heraufbeschworen: „Aber in demselben Maße, in dem die Sozinianer durch die orthodoxe Polemik zur Reflexion und Präzisierung ihrer Theologie gezwungen werden, ist ein immer stärkeres Überwiegen des rationalen Elements zu beobachten.“[[230]](#footnote-230)

Zwei Persönlichkeiten des Sozinianismus sind zu nennen, die die o.a. Rationaliserung vorangetrieben haben: erstens J. STEGMANN d.Ä. (gest. 1633) mit seiner „Brevis disquisitio“ und der Schrift „De Iudice et norma controveriarum fidei“ (Eleutheropoli 1644), bei dem die Vernunft dezidiert zur *Quelle* der Religionswahrheit erhoben wird, und eine Generation später A. WISZOWATY (1608-1678)[[231]](#footnote-231) mit seinem Traktat „Religio rationalis“ (Amstelaedami 1684).[[232]](#footnote-232) Zentral für beide sind die principia philosophica (Stegmann) resp. die axiomata universalia oder notiones communes (Wiszowaty); sie sind das fundamentale Wahrheitskriterium; sie sind quasi selbstevident, von jeder gesunden Vernunft als eben „vernünftig“ und wahr einsehbar. „Wahre“ theologische Prinzipien und Aussagen können von jenen abgeleitet werden, „falsche“ - und das sind so manche (Dogmen) - müssen negiert werden.

Wiszowaty stellt in seiner „Religio rationalis“ eine Liste von falschen theologischen Lehren auf, zusammen mit einer jeweiligen kurzen Begründung (die im übrigen auch moralisch motiviert sein kann).[[233]](#footnote-233) Da diese Liste überaus interessant ist, soll hier eine längere Passage wiedergegeben werden:[[234]](#footnote-234)

„Gegen die Dreieinigkeit: Das, was ein einziges und einfaches Wesen ist, kann nicht mehrere Dinge bzw. verschiedene Substanzen enthalten, um so weniger mehrere Grundlagen gleichzeitig. Der höchste Gott ist [darum] ein absolut einziges Wesen.

Gegen die Göttlichkeit Christi: Ursprung ist etwas, wodurch eine Sache entsteht. jeder Vater ist immer der Ursprung im Verhältnis zu seinem Sohn. Eine Person, die von einer anderen stammt, kann nicht der höchste Gott sein.

Gegen die Ewigkeit Christi: Jeder, der einen anderen gebiert, ist vor dem Geborenen da, und alles, was geboren wird, ist nach dem Gebärenden da. jeder Vater ist eher da als der Sohn.

Gegen die Eucharistie: Die Eigenschaft existiert nicht durch sich allein, sie kann also nicht tatsächlich ohne Grundlage, deren Akzidenz sie ist, existieren, und zwar so, daß sie unabhängig von ihr bestehen kann.

Gegen die kalvinische Prädestination: Der die Weisheit innehat, verlangt nicht Reue von einem, von dem er mit Sicherheit weiß, daß er in seiner Schlechtigkeit verharren wird, und er erwartet von ihm weder Reue noch gute Taten.

Gegen die Erlösungstat Christi: Wer gerecht ist, straft (im strengen Sinne des Wortes) nicht den Unschuldigen für den Schuldigen.

Gegen die Sühne: Niemand sollte für eine Schuld büßen, die bereits aus Gnade vergeben wurde.“[[235]](#footnote-235)

Diese wahrlich handfesten, logisch-moralischen Argumente werden teils mit scholastisch-aristotelischem Handwerkszeug geführt, das durchaus auch an WOLFF erinnert (- FOCK spricht von „Grundsätzen der formalen Verstandeslogik“ -), teils von einem fast kindlich-unschuldigem Moralismus getragen; wie protoaufklärerisch diese Gedankengebilde bereits geformt sind, zeigt auch der Zusatz von Wiszowaty, der erklärt: die Ursache, daß jemand Zweifel an der Wahrheit dieser Argumente hegen oder sie gar verwerfen könnte, sind die praejudiciae (praeconceptae opiniones) des Menschen. Alles Widervernünftige wird über Bord geworfen, das Übervernünftige als dritte Variante der Kategorisierung ist nicht mehr existent[[236]](#footnote-236) - damit sind die späten Sozinianer weit über die chronologisch nachfolgende mainstream-Aufklärung hinausgegangen !

Der Einfluß des Sozinianismus auf die Aufklärung ist - direkt oder indirekt - sicher nicht zu unterschätzen, wie S. KOT in seiner Standardmonographie, die auf Englisch unter dem Titel „Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians“ (Boston 1957) erschienen ist, betont: „Die ganze damalige Welt brachte ihnen Interesse entgegen. Die Rakower Drucke - obgleich überall verboten, waren gesucht und vergriffen, insbesondere in Deutschland, Holland und England. Die Federn der Theologen aller Kirchen wurden gegen sie geschärft; die sogenannte antisozinianische Literatur des 17. Jahrhunderts würde eine ansehnliche Bibliothek ausmachen. Mit ihrer Lehre haben sie in fernen Kreisen Unruhe hervorgerufen.“[[237]](#footnote-237)

Folgende Episode soll diese vom Sozinianismus induzierte „Unruhe“ exemplifizieren.

II.4. Sozinianismus und apologetische Polemik anhand einer Episode aus EDELMANNS Leben

EDELMANN erzählt in seiner Autobiographie von einem des Sozinianismus verdächtigten und daherowegen vom Predigtamte suspendierten Pfarrers, statt dessen er die Predigten halten mußte:[[238]](#footnote-238) „Ich richtete meine Predigt nach den damaligen Umständen ein, und weil ich gehöret hatte, daß die Socinianer, alles mit der Vernunft zu ergrübeln suchen solten, so schmähte ich, nach Erheischung meines Textes, oder vielmehr, meiner eingewurzelten Vorurtheile, auf die unschuldige Vernunft, so gut ichs gelernt hatte, und erwarb mir dadurch, auf Seiten meiner Blindgläubigen Zuhörer, einen solchen Beyfall, daß, wenn es bey Ihnen gestanden hätte, sie mich (: wie ich sichere Nachricht hatte:) auf der Stelle gleich zu ihrem Pfarrer, an des, auf Beßerung nur zurückgesezten Pastoris, würden ernennet haben.“[[239]](#footnote-239) Edelmann sieht die Socinianer als „Lästerer“ und „Feinde Christi“ an und begegnet so dem in Ungnade gefallenen Pfarrer hart und unfreundlich. „Ich schäme mich dieser unanständigen Aufführung noch diese Stunde“, merkt Edelmann an, setzt jedoch hinzu: „Aber worzu ist man nicht capable, wenn man glaubet, seinem Gott, mit Grobheiten und Ungeschliffenheiten einen Dienst zu thun. In der That, wenn ein jeder, der sich zu dem Namen Christi bekennet, sich so Räckelmäßig gegen widriggesinnte Glaubensgenoßen aufführen wolte, würde nicht alle Artigkeit und Gefälligkeit aus der Gesellschaft der Menschen verbannet, und das Christenthum mit Recht, ein Abscheu aller wohlgesitteten Völcker werden?“ Edelmann zieht jedoch aus dieser und anderen Episoden die Lehre: „... damit ich auf die Art, die Augen beßer aufthun, und sehen lernen möchte, daß in praxi keine gehäßigere und feindseligere Religion auf der Welt zu finden, als die Christliche, die mit Worten soviel von Liebe plaudert.“[[240]](#footnote-240)

Aus dieser Erzählung ersieht man erneut, welcher sozialen Verpönung jemand ausgesetzt war, der verdächtigt wurde, einer heterodoxen Anschauung zu frönen (Edelmann wird dies noch oft genug erfahren !). Und dies konnte leicht geschehen, wenn man Edelmanns Worte, die er im Zusammenhang mit dem sozinianischen Pfarrer von sich gibt, noch einmal liest: „weil ich gehört hatte, daß die Socinianer, alles mit der Vernunft zu ergrübeln suchen solten“. Der Begriff, den Edelmann vom Sozinianismus hat, ist genau der eines Feindbildes: vage und pauschalierend, nur bekannt vom Hörensagen.

Auch in o.a. Roman von NICOLAI läßt sich eine ähnliche Stelle anführen: Ein gewisser P. HOFSTEDE (1716-1803), Prediger und Professor der Theologie in Rotterdam, polemisiert in seiner Schrift „Des Herrn Marmontel’s herausgegebener Belisair, beurtheilt, und die Laster der berühmten Heiden angezeigt, zum Beweise, wie unbedachtsam man dieselben ihrer Tugend wegen selig gepriesen“[[241]](#footnote-241) gegen die These von der Tugendhaftigkeit der Heiden und der damit verknüpften Hoffnung auf Seligkeit. Diese Schrift in den Augen, schreibt Nicolai: „Wirklich war schon seit geraumer Zeit in Friesland und durch das ganze Südholland, die Meinung gang und gäbe gewesen, das menschliche Geschlecht sey von Natur elend, dumm und zum Guten unfähig. Wenn irgend jemand auf einige Art das Gegentheil behaupten, besonders wenn er sich etwann auf die Tugenden der Heiden berufen wollte, war es sehr gewöhnlich, von Arminianischer Ansteckung, Pelagianischem Sauerteige, und Socinianischem Gifte zu reden, auch wohl zu schreiben.“[[242]](#footnote-242)

Die Vernünftigkeit des Sozinianismus (was auch immer das heißen möge) ist für die Rechtgläubigen und Orthodoxen - wie aus Edelmanns Worten zu erkennen ist - das Wesen und der Kern dieser Religionsgemeinschaft, und damit immer auch die Angriffsfläche für die Kontroverstheologie. „Vernunft“ wird hier vage als etwas Destruktives, der Religion und der Bibel Bedrohliches, als etwas dem Glauben und der Offenbarung Widerstreitendes gedacht; ergo: in den Lehren des Sozinianismus schlummert das Untier des religionsvernichtenden Atheismus.[[243]](#footnote-243)

Der rechtgläubige Christ erweist sich als intolerant und aggressiv gegen Andersdenkende, wie in einer Fußnote zu lesen ist: „Je inniger man dem Herrn angehöret, um so weniger wird man mit den Lästerern desselben auf einem freundschaftlichen Fuße stehen können“.[[244]](#footnote-244)

In einem ersten Schritt greift Edelmann das BAYLESCHE Argument (in seiner Kometenschrift, den „Pensées diverses sur la Comète“) auf, Atheisten seien der menschlichen Gesellschaft nicht schädlich,[[245]](#footnote-245) und verschärft es, indem er es gegen das Christentum richtet: ad maiorem Dei gloriam behandelt man „widriggesinnte Glaubensgenossen“, d.h. Heterodoxe, feindselig, was eine Verbannung aller menschlichen Umgangsformen aus der Gesellschaft bewirke. Daraufhin zeigt er das Pharisäertum dieser Religion: einerseits spricht es von sich als einer Religion der Liebe, andererseits verhält sie sich vollkommen entgegengesetzt zu demjenigen, der sich nicht ihren Doktrinen unterwirft. Dieses Auseinanderfallen von Anspruch und praktischer Verwirklichung im Christentum, von Jesu Botschaft und dem status quo der Auseinandersetzung mit fremden Anschauungen ist Bestandteil der gemäßigten aufklärerischen Religionskritik. Nicht das Evangelium per se ist zu verurteilen, sondern die jetzige praktische Ausübung. Auch Edelmann, trotz aller Verteufelungen, v.a. des Vorwurfs des Spinozismus, bekennt sich nicht zu einem Atheismus, sondern fühlt sich als (wahrer) Christ.

**4. SPINOZAS „Tractatus Theologico-Politicus“ (1670)[[246]](#footnote-246)**

4.1. Die Intention Spinozas bezüglich der Abfassung des TTP

Bereits in einem Brief an seinen Freund H. OLDENBURG im Jahre 1665 schreibt Spinoza von seinen Intentionen bezüglich des TTP: „Ich verfasse eben eine Abhandlung über meine Auffassung von der Schrift. Dazu bestimmen mich: 1. die Vorurteile der Theologen [praeiudicia theologorum]; diese Vorurteile hindern ja, wie ich weiß, am meisten die Menschen daran, sich der Philosophie zuzuwenden; darum widme ich mich der Aufgabe, sie aufzudecken und aus dem Geist der Klügeren zu entfernen. 2. die Meinung, die das Volk hat, das mich unaufhörlich des Atheismus beschuldigt; ich sehe mich gezwungen, diese Meinung womöglich von mir abzuwehren. 3. die Freiheit zu philosophieren [libertas philosophandi] und zu sagen, was man denkt; diese Freiheit möchte ich mit allen Mitteln verteidigen, da sie hier bei dem übergroßen Ansehen und der Frechheit der Prediger auf alle mögliche Weise unterdrückt wird.“[[247]](#footnote-247)

Das zweite, persönliche Motiv tritt in den Hintergrund - auch wird der TTP von seinen Zeitgenossen nicht als Schrift empfunden, die die Sache des Glaubens stärken und die der Atheisten schwächen würde;[[248]](#footnote-248) ganz im Gegenteil !, wie die zahlreichen Reaktionen beweisen.[[249]](#footnote-249)

Die Vorrede stellt die wichtigsten Punkte des TTP in loser Aneinanderreihung heraus - es wird sogleich klar, in welcher Radikalität und Konsequenz hier Religions- und Bibelkritik geübt wird. Spinoza sieht, der religionskritischen Tradition (z.E. HOBBES) folgend, in der Furcht der Menschen (kombiniert mit Hoffnung und Zweifel) den Ursprung des Aberglaubens, der darin besteht, „alles Beliebige zu glauben“.[[250]](#footnote-250) Vieles wird geglaubt, weil es erhofft wird oder Hoffnung geben soll, alles Ungewöhnliche wird als ein Wunder angesehen. Dieser Aberglaube beherrscht die Menge, wird von gewitzten „Wahrsagern“, etc. genährt, ist in ständigem Wandel, und dies ist die „Ursache vielen Aufruhrs und schrecklicher Kriege“.[[251]](#footnote-251) Die Vernunft wird verdammt, Phantasmagorien werden als göttlich angesehen. Um den Wankelmut der Menge einzudämmen, werden Gebräuche und Formen eingeführt, die Religion wird von den Herrschern benutzt, da es in ihrem Interesse liegt, „die Menschen in der Täuschung zu erhalten, und die Furcht, durch die sie im Zaum gehalten werden sollen, unter dem schönen Namen Religion zu verbergen, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil“.[[252]](#footnote-252) Religion wird also als Instrument der Unterdrückung mißbraucht.

Daß man das freie Urteil eines jeden einzelnen einschränkt und unter Androhung von Strafe dazu ermahnt, den von Vorurteilen und fremden Meinungen eingeschränkten Bereich nicht zu übertreten, ist ein Skandalon. Nur Taten, niemals aber Worte dürfen gerichtet werden.[[253]](#footnote-253) Ohne Freiheit des Denkens und der Meinungsäußerung gibt es auch keinen Frieden und keine Frömmigkeit im Staat.[[254]](#footnote-254)

Die jetzigen Anhänger der christlichen Religion sind gekennzeichnet durch gegenseitigen Haß und Streitsucht, nicht aber durch die christlichen Werte der Liebe und Freundschaft; geistliche Würdenträger benutzen ihre Ämter zur persönlichen Bereicherung; „der Drang, die göttliche Religion auszubreiten, sank zur schmutzigen Habgier und Ehrsucht und das Gotteshaus zum Theater herab, in dem sich nicht mehr Kirchenlehrer, sondern Redner hören ließen“.[[255]](#footnote-255) Religion besteht nur mehr aus äußerem Kultus und der Glaube aus Leichtgläubigkeit und Vorurteilen. Frömmigkeit besteht im Verehren widersinniger Geheimnisse, die der Vernunft spotten.

Das, was erst nach genauer und gründlicher Untersuchung erwiesen sein sollte, nämlich die durchgängige Göttlichkeit der Schrift, wird vorausgesetzt. Und diejenigen, die vorgeben, die Schrift zu lehren, lehren vielmehr einen aristotelisch-platonischen Scholastizismus, an den sie die Schrift angepaßt haben.

Die Grundintention bei der Abfassung des TTP ist, auf einen Nenner gebracht, folgende: „Da ich bei mir bedachte, daß das natürliche Licht nicht bloß geringgeschätzt, sondern von vielen geradezu als Quelle der Gottlosigkeit verdammt wird, daß menschliche Erdichtung für göttliche Lehre gehalten, Leichtgläubigkeit als Glaube geschätzt wird, daß die Streitigkeiten der Philosophen in Kirche und Staat mit aller Leidenschaftlichkeit geführt werden und daß wütender Haß und Zwist, durch welche die Menschen leicht zu Empörungen verleitet werden, ..., so habe ich mir fest vorgenommen, die Schrift von neuem mit unbefangenem und freiem Geist zu prüfen und nichts von ihr anzunehmen oder als ihre Lehre gelten zu lassen, was ich nicht mit voller Klarheit ihr selbst entnehmen könnte.“[[256]](#footnote-256)

So kann CASSIRER (1932) behaupten, daß Spinozas „Theologisch-politischer Traktat“ der erste Versuch einer historischen Rechtfertigung und Fundierung der Bibelkritik darstellt.[[257]](#footnote-257) Bereits BAYLE schreibt in einem Brief an MINUTOLI (26. Mai 1679): „J’ai lu un livre ..., intitulé *Traité des Cérémonies superstitieuses des Juifs, tant Anciens que Modernes*, qui est bien le plus rempli de doctrines impies que j’aie jamais lu. Jamais je n’ai vu traiter l’Ecriture sainte si cavalièrement, ...“.[[258]](#footnote-258)

Die Vorrede wird von Spinoza mit der „salvatorischen Klausel“ beschlossen: „Ich weiß, daß ich ein Mensch bin und daß ich habe irren können“ - ein Stereotyp der (frühen) Aufklärungszeit, die sich damit vom rechthaberischen, im Alleinbesitz der Wahrheit wähnenden theologischen Schrifttums abzuheben versucht.[[259]](#footnote-259)

4.2. Propheten und Prophetien

Das erste Kapitel des TTP beschäftigt sich mit der „Prophetie“ als dem Akt, der Weise und dem Inhalt der Offenbarung, das zweite mit den Propheten im besonderen; die Prämisse von Spinozas Untersuchung ist: sich alleiniglich auf die Schrift zu stützen, „und aus ihnen meine Schlüsse zu ziehen wie aus gegebenen Tatsachen der Natur“.[[260]](#footnote-260) Er geht von folgender Definition aus: „Prophetie oder Offenbarung ist die von Gott den Menschen offenbarte sichere Erkenntnis einer Sache“.[[261]](#footnote-261) Der Prophet ist sozusagen der Dolmetscher Gottes (hebr. *nabi*). Aus dieser Definition ist sogleich ersichtlich, daß auch jede natürliche Erkenntnis als Prophetie bezeichnet werden kann, da sie ja von der Erkenntnis Gottes abhängt (Gott ist die Quelle der natürlichen Erkenntnis);[[262]](#footnote-262) da sie jedoch allen Menschen gemeinsam ist und damit „gewöhnlich“, wird sie vom vulgus geringgeschätzt. Sie steht jedoch in ihrer Sicherheit der prophetischen nicht nach; letztere unterscheidet sich bloß von ersterer dadurch, daß sie sich über die Grenzen der natürlichen Erkenntnis erstreckt.[[263]](#footnote-263) Da die Propheten ebenfalls einen bloß menschlichen Geist besitzen, liegt es klar zutage, daß die Natur des Geistes die erste Ursache der göttlichen Offenbarung ist.

Besieht man die Schrift bezüglich ihrer Aussagen über Propheten, erkennt man, daß die Offenbarung entweder durch Worte oder Gesichte geschieht, oder durch beide zugleich. Diese können entweder wirklich (mittelbare Mitteilung) sein oder imaginär (innerhalb des Vorstellungsvermögens) (unmittelbare Mitteilung).[[264]](#footnote-264) Da die Menschen nur das begreifen können (und somit auch die Propheten), was in den „tiefsten Grundlagen unserer Erkenntnis enthalten ist“ oder aus ihnen abgeleitet werden kann, so muß das Vorstellungsvermögen (Worte, Bilder) bei einer unmittelbaren Offenbarung immer zu Hilfe genommen werden. Daraus folgert: zum Prophezeien benötigt man ein lebhafteres Vorstellungsvermögen und nicht einen vollkommeneren Geist.[[265]](#footnote-265)

Wenn die Bibel schreibt, daß der Prophet „im Besitze des Geistes Gottes“ ist, heißt das nichts anderes als daß er besonders tugendhaft und fromm ist, und daß er Gottes Sinn oder Gedanken vernimmt.[[266]](#footnote-266)

Nach welchen Naturgesetzen allerdings diese Offenbarungen, die die Propheten mittels ihres Vorstellungsvermögens empfangen, geschehen, ist Spinoza unbekannt. Sich auf die Macht Gottes zu berufen, ist Nonsens, da diese ja nichts anderes als die Macht der Natur ist; und eben die natürlichen Ursachen einer Offenbarung sind uns unbekannt.[[267]](#footnote-267) Dieses Vorstellungsvermögen, das sich seiner Natur nach in Gleichnissen und Rätseln ausdrückt, ist unbestimmt und schwankend. Wie können sich die Propheten legitimieren, wie können sie sich der Wahrheit ihrer Offenbarungen vergewissern? Eine Antwort darauf versucht das zweite Kapitel zu geben.

Die Propheten des AT waren keine Weisen; dies muß auch so sein, denn: Vorstellungsvermögen und Verstand schließen sich gegenseitig aus; je herrschender das eine, desto geringer das andere. „Wer daher Weisheit und Erkenntnis der natürlichen und geistigen Dinge in den Büchern der Propheten suchen will, der ist auf falschem Wege.“[[268]](#footnote-268) Da die Anschauungswelt (Temperament und Vorstellungsvermögen) jedes Menschen verschieden ist, sind es auch die Prophezeiungen (die mittels des Vorstellungsvermögens empfangen werden). Evident ist auch, daß die Propheten niemals klüger werden von (nach) ihren Prophezeiungen.

Das Vorstellungsvermögen ist seiner Natur nach ungewiß, da es nicht, wie jede klare und deutliche Idee, ihre Gewißheit in sich hat. Die prophetische Gewißheit wird anhand der Schrift durch drei Dinge garantiert: 1) durch die lebhafteste Vorstellung des Offenbarten, 2) durch Zeichen, die bloß den Propheten selbst, aber nicht andere überzeugen und 3) durch die moralische Integrität der Propheten. D.h. die Gewißheit ist eine moralische und keine mathematische. Die Zeichen, ebenso wie die Offenbarung selbst, ist den Anschauungen und der Fähigkeit des Propheten angepaßt.[[269]](#footnote-269) Dies könnte man als *Akkomodationstheorie erster Ordnung* bezeichnen: Gott akkomodiert sich an die Anschauungen des Propheten. In der Vorrede spricht Spinoza noch davon, daß die Lehre der Schrift sich nach der Fassungskraft und den Anschauungen derjenigen richtet, denen die Propheten und Aposteln zu predigen pflegten. Die Verfasser der Schrift resp. die Propheten und Apostel akkomodieren sich an ihre Adressaten (das einfache Volk). Das bezeichnen wir als *Akkomodationstheorie zweiter Ordnung*. Da für Spinoza die Propheten jedoch nicht weiser, sondern nur mit einem besseren Vorstellungsvermögen ausgezeichnet sind als ihre Zeitgenossen, unterscheidet sich wohl die Art und Weise der Akkomodationen erster und zweiter Ordnung nicht wesentlich; einen Unterschied gibt es jedoch in der Überzeugung von der Gewißheit der Offenbarung. Bei der Akkomodationstheorie zweiter Ordnung ist das Volk wahrscheinlich nur durch o.a. Punkt 3, die moralische Integrität (Autorität), zu überzeugen.[[270]](#footnote-270)

Für die Richtigkeit der Akkomodationsthese (erster Ordnung) führt Spinoza vielerelei Bibelstellen heran, die auch belegen, „daß die Propheten von Dingen, die sich bloß auf die Spekulation, aber nicht auf die Liebe und die Lebensführung beziehen, nichts zu wissen brauchten und auch tatsächlich nichts gewußt haben und von entgegengesetzten Anschauungen beherrscht waren.“[[271]](#footnote-271) Daraus folgt: Wir sind den Propheten nur das zu glauben verpflichtet, was den Kern der Offenbarung betrifft; „in allem übrigen [scil. in natürlichen und geistigen Dingen] steht es uns frei, zu glauben, was einem jeden beliebt.“

4.3. Wunder

Das sechste Kapitel behandelt die Wunder.[[272]](#footnote-272) Das Wunder ist „ein Werk, dessen Ursachen dem gewöhnlichen Volk unbekannt ist“.[[273]](#footnote-273) Wunder wird alles genannt, was die Fassungskraft des Menschen übersteigt resp. dessen Ursachen nicht angegeben werden können. In der Anschauung des einfachen Menschen wird bei einem Wunder die Naturgesetzlichkeit außer Wirkung gesetzt, „besonders wenn das Ereignis ihm einen Nutzen oder Vorteil bringt.“ Das Wunder wird als Beweis für das Dasein Gottes angesehen. Die unreflektierte Vorstellung, die dahintersteht, ist, daß zwei „Mächte“, die Gottes und die der Natur (der natürlichen Dinge), antagonistisch wirken. Im „normalen“ Lauf der Dinge (die allerdings von Gott geschaffen sind) ist Gott nicht tätig, erst bei einer Wunderhandlung.[[274]](#footnote-274) Die Begriffe „Gott“ und „Natur“, wie auch deren Beziehung bleiben völig unbestimmt. Das Widersprechende dieser willkürlichen Trennung zeigt sich, wenn das Volk von „staunenerregenden“ Werken Gottes spricht, die eben nur *Werke* sind. „Denn in Wirklichkeit ist doch alles Natürliche Gottes Werk und besteht und wirkt allein durch die göttliche Macht.“[[275]](#footnote-275) Spinoza hält fest: 1) Nichts geschieht gegen die Natur. 2) An den Wundern können wir weder das Wesen noch das Dasein Gottes erkennen; aus der unveränderlichen Ordnung der Natur dagegen schon. 3) Auch die Schrift versteht unter den Willensakten Gottes nichts anderes als die Ordnung der Natur und 4) Wunder berichte werden meist falsch ausgelegt.[[276]](#footnote-276)

Punkt 1 erklärt Spinoza mit seiner Auffassung, daß alles, was Gott will, Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließt; ein Wunder würde Gottes eigenem Ratschluß resp. seiner eigenen Natur zuwiderlaufen.[[277]](#footnote-277) Allgemeine Naturgesetze sind Gottes Ratschlüsse, „die aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen.“ Das Wunder als Aufhebung der Naturgesetze ist eine contradictio in se.[[278]](#footnote-278)

Spinozas Wunderkritik erwächst also aus seiner monistischen Grundhaltung:[[279]](#footnote-279) die Macht der Natur ist nichts anderes als die Macht Gottes. Die Möglichkeit eines Wunders ist nur dann gegeben, wenn es eine wie auch immer geartete Trennung, also einen Dualismus von Gott und Welt gibt, der ein „Eingreifen“ gestattet. Ein solches Eingreifen heißt aber, daß die Welt nicht zum besten gestaltet ist, daß also Korrekturen nötig sind, die obendrein noch den Lauf der Dinge verändern würden; Wunder würden also die Macht oder die Güte Gottes schmälern; zwei Wege der „Lösung“ stehen offen: entweder werden Wunder als Mysterien bezeichnet- dann braucht sich der endliche Verstand des Menschen nicht mehr den Kopf zu zerbrechen, oder Wunder werden als vorherbestimmt angesehen; Gott hat sie bei Erwählung und Erschaffung dieser Welt bereits eingeplant. „Man kann auch sagen, wenn alles derart bestimmt ist, vermag Gott keine Wunder zu tun. Allein die Wunder, welche in der Welt geschehen, waren schon in derselben Welt, als reine Möglichkeit betrachtet, enthalten und als möglich vorgestellt; und Gott, der sie tut, hat sich damals, als er diese Welt erwählte, entschieden, sie zu tun.“[[280]](#footnote-280) Diese Ehrenrettung Gottes läßt allerdings wiederum offen, wie man sich das Wundergeschehen in einer von (göttlichen) Naturgesetzen bestimmten Welt vorzustellen hat.

Spinoza lehnt diese auch ab. Er stimmt Leibniz zu, wenn er Wunder auf die Unkenntnis des Menschen zurückführt, die noch eine verworrene Idee von Gott haben- das Dasein Gottes ist nicht an sich bekannt.

Ad 2): Ein Wunder ist ein begrenztes Werk und ist daher für den Schluß auf Gott als einen unendlich mächtigen nicht geeignet.[[281]](#footnote-281) Ja, der Wunderglaube macht vielmehr an der Existenz Gottes und in Folge an allem zweifeln, und ubiquitärer Zweifel ist resp. führt zu Atheismus.[[282]](#footnote-282) Ein Geschehen, das den Naturgesetzen widerstreitet, zernichtet nämlich unser ganzes Wissen. Übersteigt dieses Geschehen unsere Fassungskraft, können wir keine Erkenntnis daraus ziehen.[[283]](#footnote-283) Nur die genaue Kenntnis der Natur ist der Weg zur Kenntnis Gottes: „ ... weil wir wissen, daß alles von Gott bestimmt und eingerichtet ist und die Wirkungen der Natur aus Gottes Wesen folgen, die Naturgesetze aber Gottes ewige Ratschlüsse und Willensakte sind, so müssen wir unbedingt schließen, daß wir Gott und seinen Willen um so besser erkennen, je besser wir die natürlichen Dinge erkennen und je klarer wir erkennen, wie sie von ihrer ersten Ursache abhängen, und wie sie nach ewigen Naturgesetzen wirken.“[[284]](#footnote-284)

Aus all dem wird gleich ersichtlich, daß Spinoza die Unterscheidung von „widernatürlich“ („widervernünftig“) und „übernatürlich“ („übervernünftig“) ablehnt. Ein angeblich „übernatürliches“ Wunder geschieht *in* der Natur und durchbricht deren ansonsten unveränderliche Ordnung- das aber heißt nichts anderes als daß es widernatürlich ist.[[285]](#footnote-285) Alles Seiende ist natürlich und vernünftig, weil es von Gott ist.[[286]](#footnote-286) Rationalität ist für Spinoza allgemeingültig und absolutes Kriterium; es ist kein Begriff, der bloß auf den menschlichen Intellekt appliziert werden kann und daher auch der Endlichkeit und Beschränktheit unterworfen ist. Wäre dem so, würde der Mensch in ein Chaos schrankenlosen Zweifelns gestürzt werden und Gotteserkenntnis wäre eine Unmöglichkeit.

Ad 3) Hier unternimmt Spinoza den altbekannten Versuch, die schrifttreuen Theologen mit Argumenten zu überzeugen, die sie akzeptieren müssen: auch die heilige Schrift, so Spinoza, der Bibelstellen anführt, lehrt, daß Gottes Ratschlüsse im Grunde nichts anderes sind als die Ordnung der Natur.[[287]](#footnote-287) Wird von Wundern berichtet, zeigt sich, wenn die „Nebenumstände“ betrachtet werden, daß diese nicht der Natur widersprechen. Wunder wurden in den alten Zeiten deshalb geglaubt, weil die unaufgeklärten Anschauungen dieser Zeit dem Wunderglauben entgegenkamen.[[288]](#footnote-288)

Generell ist - wie Spinoza nicht müde wird zu wiederholen - hervorzuheben, „daß die Schrift die Dinge nicht nach ihren nächsten Ursachen lehrt, sondern sie nur in solcher Anordnung und mit solchen Redewendungen erzählt, die die Menschen und namentlich das gewöhnliche Volk am ehesten zur Verehrung führen. Aus diesem Grunde redet die Schrift von Gott und von den Dingen sehr uneigentlich, weil sie eben nicht die Vernunft überzeugen, sondern auf die Phanatsie und das Vorstellungsvermögen der Menschen einwirken und sie einnehmen will.“[[289]](#footnote-289)

Ad 4)[[290]](#footnote-290) Es ist den Menschen eigen, daß sie in der Erzählung eines Ereignisses Urteile hineinflechten, die von ihren Vorurteilen und ihren Interessen bestimmt sind; das wird schon dadurch bewiesen, daß verschiedene Personen über dasselbe Ereignis gänzlich verschiedene Berichte abgeben. Ebenso verhält es sich mit den Verfassern der heiligen Schrift. Es ist unbedingt notwendig, deren Anschauungen zu kennen, um deren Berichte wahrheitsgemäß zu interpretieren. Aus diesem Grunde ist es auch äußerst nützlich, sich mit der Begrifflichkeit und den Redewendungen des Hebräischen bekannt zu machen, um das „Lokale“ und „Temporale“ der Schrift herauszufiltern.

Zum Schluß des Kapitels weist Spinoza auf die unterschiedliche Behandlung hin, die seine Untersuchung einerseits des Wunders und andererseits der Prophetien erfährt. Das Thema der Prophetien wird anhand der Offenbarungen der Schrift behandelt; sie übersteigen die menschliche Fassungskraft und stellen somit eine rein theologische Frage dar. Das Thema des Wunders ist dagegen eine rein philosophische Frage, die mittels des natürlichen Lichts geklärt werden muß.

Diese unterschiedliche Behandlung ist jedoch völlig unklar. Auch Offenbarungen greifen in den Lauf der Natur- v.a. wenn man des spinozanischen Naturbegriffs eingedenk ist- ein, auch hinsichtlich des Wunders könnte es Spinoza dabei belassen, indem er meint, ein Wunder übersteige (prinzipiell?) die menschliche Fassungskraft; es würde dann offenbleiben, wie man sich den Akt des Wunders vorzustellen habe. Wie es scheint, möchte Spinoza der Gefahr entgehen, daß die Schrift völlig ihrer Göttlichkeit entkleidet wird; wenn schon Wunder nicht die Autorität von Propheten legitimieren können, muß zumindest der Offenbarungscharakter mancher Schriftstellen, der Prophetien erst ermöglicht, bewahrt bleiben. Allerdings betrifft ja der Kern der Offenbarung bloß moralische und nicht natürliche Wahrheiten; auch wird die Beweisfähigkeit einer Offenbarung stark angezweifelt.

Nichtsdestotrotz ist hier eine Inkonsequenz des TTP zu konstatieren.

4.4. Zeremonien und die Unterscheidung von Volks- und Gelehrtenreligion

Spinozas Ausgangspunkt bei diesem Thema ist der Unterschied von göttlichen und menschlichen Gesetzen. Letztere dienen der Sicherung des Lebens (des Einzelnen) und des Staates. Erstere zielen auf das höchste Gut, das in der wahren Erkenntnis und Liebe Gottes besteht.[[291]](#footnote-291) Kennzeichen des göttlichen= natürlichen Gesetzes sind: 1) Allgemeingültigkeit; 2) der „Glauben an Geschichten“ wird nicht benötigt; 3) Zeremonien werden nicht erfordert; und 4) der höchste Lohn des Gesetzes ist das Gesetz selbst resp. die Erkenntnis Gottes.[[292]](#footnote-292)

Mit dieser Unterscheidung wird klar, daß die Zeremonien der Hebräer, wie sie v.a. im AT angeführt sind, oder die Sittenlehre der fünf Bücher Mose nichts mit dem göttlichen Gesetz zu tun haben; sie sind bloß zeitlich-örtlich für das damalige hebräische Volk gültig; sie sind diesem „angepaßt“.

Nach Spinoza ist Moses der Gesetzgeber für die Juden, jedoch kein machtgieriger Betrüger; „Moses did what was necessary to constitute a Hebrew state, when the Jews had fallen back into the state of nature.“[[293]](#footnote-293) Das mosaische Gesetz ist alleiniglich die Rechtsordnung für den alten hebräischen Staat und nichts mehr.[[294]](#footnote-294) Auch die Zeremonien bezwecken alleiniglich das leiblich-weltliche Wohl (des Staates/ der Gesellschaft). Damit ist aber das AT eigentlich seiner Göttlichkeit beraubt, wie POPKINS bemerkt: „By putting the development of religious ceremonial law into human contexts, and into human causal sequences, [Spinoza] made the process rather natural than supernatural.“[[295]](#footnote-295) Jesus Christus dagegen lehrt allgemein-moralische Doktrine, aber keine Gesetze, die der Staatssicherung dienen sollen.[[296]](#footnote-296)

Jesus Christus dagegen ist ein Lehrer und kein Gesetzgeber wie Moses; Jesus wollte die Gesinnungen und nicht die Handlungen verbessern.[[297]](#footnote-297) Daher kann auch keine Autorität, wie z.E. der Papst, über Religionsdinge, wie z.E. über die Auslegung der Schrift, entscheiden. „Denn Einfalt und Wahrhaftigkeit der Gesinnung wird den Menschen nicht durch Herrschaft der Gesetze noch durch eine öffentliche Autorität eingeflößt“.[[298]](#footnote-298) HIRSCH hat den Jesus des TTP sehr schön charakterisiert: „Wer Christi Erkenntnis und Lehre fassen will, muß sie ohne Rücksicht auf die besondern Offenbarungen, Meinungen und Einbildungen der alttestamentarlichen Propheten fassen. Christus selbst hat Erkenntnis Gottes von Geist zu Geist gehabt, ohne Vermittlung der Einbildungskraft und unter Abtun aller Gott nicht angemessenen Meinungen. D.h. er ist, so dürfen wir Spinoza auslegen, der über seine Umwelt erhobne vollkommene Philosoph, der in der geistigen Erkenntnis und Liebe Gottes lebt. Hier hat sich Gott ohne Anbequemung an menschliche Art und Schwäche einem menschlichen Geist offenbart: Spinoza unterläßt es als Diplomat nur, den Leser daran zu erinnern, daß jeder, der sich in die Wahrheit des begrifflichen Denkens erhebt, Gott ebenso angemessen erkennt.“[[299]](#footnote-299)

Wäre der Mensch immer vernünftig, wäre das allgemeine Sittengesetz suffizient; da jedoch die Menschen „meist von der Begierde und den Gemütsaffekten beherrscht“ sind, bedarf es menschlich-weltlicher Gesetze, denen als Autorität gehorcht werden muß, um eben diese Leidenschaften zu zügeln.[[300]](#footnote-300) Auch der Zweck der Zeremonien liegt im Gehorsam: „die Menschen sollten nicht nach eignem Gutdünken, sondern alles auf fremdem Befehl tun und beständig in ihrem Denken und Tun bekennen, daß sie ganz und gar nicht nach eignem, sondern unter fremdem Rechte stünden.“[[301]](#footnote-301)

Daraus leitet nun Spinoza zwei „Arten“ von Religion ab:[[302]](#footnote-302) erstens eine Gelehrtenreligion, in der alle religiösen Wahrheiten aus Vernunftaxiomen abgeleitet werden und die keine äußeren Vergewisserungen benötigt; zweitens eine Religion für das allgemeine, einfache Volk, das seine religiösen Überzeugungen aus sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen hernimmt, die seiner eingeschränkten intellektuellen Fassungskraft angepaßt sind. Auch die „Kenntnis und der Glauben an sie [scil. die heilige Schrift]“ ist „nur für das gewöhnliche Volk höchst notwendig ..., weil sein Geist nicht imstande ist, die Dinge klar und deutlich zu erfassen.“[[303]](#footnote-303) Die Kenntnis der Geschichten der Schrift - aber nur der *wesentlichen* - fördert die Demut und den Gehorsam des Volkes, gottgefällig zu leben.[[304]](#footnote-304) Für die richtige Auslegung werden Priester benötigt, auf die der Gelehrte jedoch nicht angewiesen ist.

4.5. Zur Schriftexegese

Mit dieser Konstellation: Priester als Bibelausleger und Volk als gehorsamer und demütiger Empfänger der Auslegungen, nach denen er sein Leben einrichten sollte, liegt es nach Spinoza im argen. Die Priester mißbrauchen ihre Monopolstellung und das Volk lebt so gar nicht nach der Schrift. Der Beginn des 7. Kapitels ist eine laute und bittere Anklage dieser Mißstände:

„Es ist zwar in aller Munde, daß die Heilige Schrift das Wort Gottes sei, das die Menschen die wahre Glückseligkeit oder den Weg des Heils lehrt. Tatsächlich aber denkt man ganz anders. Denn das gewöhnliche Volk scheint um nichts weniger besorgt zu sein, als nach den Lehren der Heiligen Schrift zu leben, und wir sehen, daß fast alle ihre Hirngespinste für das Wort Gottes ausgeben und an nichts anderes denken, als unter dem Vorwand der Religion die übrigen zu zwingen, ihre Meinung zu teilen. Wir sehen, sage ich, daß die Theologen meistens darauf bedacht gewesen sind, ihre Erfindungen und Einfälle aus der Heiligen Schrift herauszupressen und sie auf die göttliche Autorität zu stützen. Es gibt nichts bei dem sie so skrupellos und leichtfertig zu Wege gingen wie bei der Auslegung der Schrift oder der Gedanken des Heiligen Geistes, und wenn sie eine Sorge dabei haben, so ist es nicht die Furcht, dem Heiligen Geist einen Irrtum anzudichten und vom Wege des Heils abzuirren, sondern bloß die Besorgnis, die anderen möchten ihnen einen Irrtum nachweisen, wodurch ihre Autorität zu Fall käme und sie der Verachtung der anderen preisgegeben würden. Wenn die Menschen das, was sie mit Worten von der Bibel bezeugen, aufrichtig meinten, dann müßten sie auch eine ganz andere Lebensweise haben; dann würden nicht so viele Zwistigkeiten sie in Aufregung versetzen, sie würden sich nicht mit solchem Hasse befehden, und es würde sie nicht dieser blinde und unbesonnene Eifer beherrschen, die Schrift auszulegen und Neues in der Religion zu ersinnen; sie würden im Gegenteil gar nicht wagen, etwas als Lehre der Schrift anzunehmen, was sich nicht so klar wie möglich in ihr findet. Endlich auch würden sich jene Schändlichen, die sich nicht gescheut haben, die Schrift an vielen Stellen zu fälschen, vor einem solchen Verbrechen gehütet und ihre Frevlerhände davon gelassen haben. Aber Ehrgeiz und Ruchlosigkeit haben es so weit gebracht, daß nicht mehr der Gehorsam gegen die Lehren des Heiligen Geistes, sondern das Vertreten menschlicher Hirngespinste als Religion gilt, so daß die Religion nicht mehr in der Liebe, sondern in der Saat der Zwietracht und im Verbreiten des wütendsten Hasses besteht, den man mit dem falschen Namen göttlichen Eifers und glühender Hingabe verdeckt. Zu solchen Übeln kam der Aberglaube hinzu, der die Menschen lehrt, Vernunft und Natur zu verachten und bloß das zu bewundern und zu verehren, was diesen beiden widerstreitet.“[[305]](#footnote-305)

Diese Stelle - 1670 und damit am Beginn der Aufklärungszeit abgefaßt - drückt vielleicht am komprimiertesten das aus, was als Kernpunkte aufklärerischer Religionskritik (und Bibelkritik) angesehen werden kann. Darüber hinaus werden nur noch radikale Vertreter der Aufklärung gehen; der mainstream der Aufklärung bleibt in den von Spinoza gesteckten Grenzen.

Folgende Punkte seien in dieser Stelle hervorgehoben:

1) Lehre und Leben der „Christen“ klaffen auseinander;[[306]](#footnote-306) die Berufung auf die Religion ist Vorwand (eigennütziger Interessen); das gemeine Volk ist noch am ehesten zu entschuldigen, da es aus *Ignoranz* - sie wissen nicht, was sie tun ! -Hirngespinsten nachjagt und dem Aberglauben frönt; die Priesterschaft ist am wenigsten zu entschuldigen, da sie als Ausleger der Schrift und Stellvertreter Gottes auf Erden *wissentlich* gegen christliche Lehren verstoßen- das aber nennt man Betrug. Ihre Motivationen und Ambitionen sind rein weltlicher Natur. Auch als eingesetzte Lehrer des Volkes haben sie offensichtlich versagt, aus ebendenselben Gründen: sie sind nicht auf das Seelenheil und die Glückseligkeit der in ihre Obhut übergebenen Herde bedacht, sondern auf eigenen Vorteil; obendrein sind sie ebenfalls nicht frei von Aberglauben, was im Prinzip nichts anderes heißt als der Vernunft und der Natur *nicht* zu folgen, da sie mit aller Gewalt, dem Volk hierin um nichts nachstehend, die christliche Lehre mystifizieren wollen. Das wird be-“wundert“ und der Idolatrie anheimgegeben, was der Vernunft und der Natur widerstreitet. Schwärmerei ist die Folge, Fanatismus und Haß; im namen Gottes unternimmt man alles, was dem Gebot der Liebe entgegensteht.

2) Hinsichtlich der Bibel und ihrer Exegese heißt das: sie wird nicht als (sittliches) Lehrbuch benützt, sondern als Instrument, eigene Interessen oder (sektiererische) Verblendungen zu legitimieren, mißbraucht; die piae resp. impiae fraudes sind ein Beispiel dafür. Neues wird in die Schrift hineingelegt, das sich nicht in ihr findet.[[307]](#footnote-307) Die Wahrheiten, die sich in ihr finden, sind jedoch klar und einfach (simpel), mithin vernünftig.[[308]](#footnote-308) Letztendlich ist das Christentum eine Religion der Liebe und nicht mehr.

3) Das göttliche Gesetz ist nach Spinoza „dem menschlichen Geist angeboren und sozusagen eingeschrieben“.[[309]](#footnote-309) Irgendwie muß dieses im Menschen vorzufindende Gesetz jedoch im Angesicht obiger Kritik „vergessen“ oder „verdrängt“ worden sein. Handlungen und Lebensführung der meisten Menschen sprechen augenscheinlich nicht für ein Angeboren-Sein. Hier muß Spinoza auf ein altehrwürdiges Muster zurückgreifen, nämlich das des Antagonismus von Leidenschaften und Vernunft; Leidenschaften verdunkeln die ansonsten klaren Ideen; die „Macht der Vernunft“ muß den Leidenschaften Einhalt gebieten, um zu einer reinen Gotteserkenntnis zu kommen.[[310]](#footnote-310) Innerhalb Spinozas alles umfassender Naturkonzeption ist die natürliche Vernunft eindeutig von „höherem Wert“ als die natürlichen Leidenschaften. Es gibt eine Rangordnung von Erkenntnisarten und von Vollkommenheit; in dieser Rangordnung schneidet der Weise klarerweise besser ab als der Unwissende. Dieser Unwissende darf jedoch nicht hinsichtlich seines Heils und seiner Glückseligkeit benachteiligt sein - ansonsten wäre mutatis mutandis die augustinische Konzeption der geringen Schar von Auserwählten wieder hereingeholt. Daher besteht auf der einen Seite zwar das höchste Gut in der reinen, vernunftmäßig erreichten Erkenntnis Gottes (die auch die bewiesene Erkenntnis der Attribute Gottes miteinschließt); auf der anderen Seite aber ist die Erlangung dieser Erkenntnis, die nicht allen Gläubigen zuteil wird, nicht notwendig für deren Heil; der Gehorsam gegen Gott, der in der Liebe zum Nächsten erfüllt wird und in der Bibel von jedermann leicht nachzulesen ist, ist ausreichend.[[311]](#footnote-311)

4) Aus all dem ergibt sich, daß eine wahre Auslegung der Schrift vonnöten ist, die ein für allemal einen Riegel vor Willkür und Mißbrauch mit allden schädlichen Folgen vorschiebt. Zu diesem Behufe wird eine sichere Methode, die keine andere als die der Naturerklärung sein kann, und feste Regeln der Auslegung erfordert.[[312]](#footnote-312)

Die Methode der Schriftauslegung ist auch die der Naturerklärung.[[313]](#footnote-313) Das heißt nun gerade nicht, daß die Schrift mittels der Vernunft (dem natürlichen Licht) untersucht werden soll, da ja gerade der Vernunft nicht zugängliche Offenbarungen in der Schrift enthalten sind. Die Schrift enthält vorerst zweierlei: Geschichten, die mit Wundern durchsetzt sind (die den Anschauungen der Geschichtsschreiber angepaßt sind) und Offenbarungen (die den Anschauungen der Propheten angepaßt sind). Menschliche Fassungskraft wird hier überstiegen. „Darum muß die Erkenntnis von allen diesen Dingen, d.h. fast von allem, was in der Schrift enthalten ist, aus der Schrift selbst geschöpft werden, gerade so wie die Erkenntnis der Natur allein aus der Natur.“ Alleiniglich die Sittenlehren, die in der Schrift enthalten sind, könnten aus allgemeinen Prinzipien deduziert werden. Göttlich ist die Schrift nur insofern, als sich solche Sittenlehren in ihr finden.

Diese Ausführungen Spinozas klingen etwas kraus und eminent doppelbödig; was Spinoza wirklich sagen will, ist folgendes:

1) Das Wunder ist von Spinoza schon als nicht denkbar zurückgewiesen worden. In den Geschichten kann nur ermittelt werden, was der Geschichtsschreiber gemeint hat; das gleiche gilt auch für Offenbarungen und die Propheten. Die historische Tatsachenwahrheit eines Wunders oder einer Offenbarung oder gar die Göttlichkeit kann nicht ermittelt werden. Wunder und Offenbarung sind somit durch das historisch-kritische Herangehen Spinozas de facto aufgelöst.

2) Spinoza scheint glauben machen zu wollen, daß er dem Prinzip der Selbstauslegung der Schrift anhängt. Dem ist nicht so. Indem die Bibel hermeneutisch-philologisch untersucht wird, fallen von vornherein Auslegungshilfen wie Dogmatik, kirchliche Tradition oder auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse weg. Der Anspruch einer solchen Untersuchung ist auch nur derjenige, eben den Sinn zu ermitteln.[[314]](#footnote-314) Generell ist der Sinn bezüglich der Lebensführung leichter zu ermitteln als der bezüglich der Spekulationen der einzelnen Propheten, die je nach Anschauung und Vorurteilen der einzelnen Propheten sehr differieren.[[315]](#footnote-315)

3) Die Göttlichkeit der Schrift wird nicht durch Autorität (des Papstes) oder Tradition erwiesen. *Die in ihr zu findenden Sittenlehren sind nicht deshalb göttlich, weil sie sich in der Schrift finden, sondern die Schrift ist insofern göttlich, weil sich allgemeine (göttliche) Sittenlehren in ihr finden*. Diese Sittenlehren werden aber von der Vernunft erkannt; d.h.: die ausdrücklichen Lehren der Schrift sind im Einklang mit der Vernunft und widerstreiten ihr nicht.[[316]](#footnote-316)

4) Aus all diesem wird deutlich, daß die Vernunft der Interpret der Schrift ist und sonst niemand.[[317]](#footnote-317) Allerdings analysiert die Vernunft nur, und sie urteilt nicht im Sinne eines Anlegens von Prinzipien natürlicher Erkenntnis zum Zwecke der Wahrheitsfindung.[[318]](#footnote-318)

Allerdings stehen der Bibelexegese etliche Schwierigkeiten entgegen. Erstens existiert keine vollständige Geschichte der hebräischen Sprache, deren Struktur überdies der Doppelsinnigkeit viel Raum gibt.[[319]](#footnote-319) Weiters sind uns die Überlieferungen der einzelnen Bücher kaum bekannt, ja oft nicht einmal der Verfasser; die Originale (die Schriften in der Originalsprache) sind ebenfalls verlorengegangen.[[320]](#footnote-320) Fazit: „bei sehr vielen Stellen kennen wir den Sinn der Schrift entweder gar nicht oder vermuten nur aufs Geratewohl, ohne Gewißheit.“[[321]](#footnote-321) Diese nur anscheinend resignative Feststellung betrifft nur „unbegreifliche Dinge“, also Prophetien, Offenbarungen, etc.. Alles, was wir mit dem Verstand erfassen können (wo wir uns also nicht ausschließlich auf die Schrift beziehen müssen) - Spinoza führt Aussagen mit „moralischer Gewißheit“ und die Lehrsätze des EUKLID als Beispiele an - entgeht dieser Ungewißheit. Solche Aussagen mit „moralischer Gewißheit“, also Sittenlehren, „Lehren der wahren Frömmigkeit“, sind leichtverständlich; sie werden in gebräuchlichen Begriffen ausgedrückt, sind allgemeingültig und einfach. „Daraus folgt ganz offenbar, daß wir über den Sinn der Schrift in bezug auf die Dinge, die zum Heile führen und zur Glückseligkeit notwendig sind, Gewißheit erlangen können. Darum ist kein Grund vorhanden, uns um das übrige so sehr zu sorgen, da wir es mit Vernunft und Verstand zumeist nicht erfassen können und es mehr den Wert der Seltsamkeit als der Nützlichkeit besitzt.“[[322]](#footnote-322)

Hier spricht Spinoza folgenschwere Thesen aus, die die aufklärerische Religionskritik übernehmen und zentrale Bedeutung erlangen wird. De facto werden alle „Seltsamkeiten“, alles Unbegreifliche der Religion verbannt; sie sind unverständlich und nutzlos, ohne Bedeutung für das Seelenheil. Die ganze Dogmatik, die auf solchen Seltsamkeiten gebaut ist, wird somit umgestürzt. Die wahre Religion ist vernünftig; nur das Vernünftige ist für den Menschen von Interesse, da nur das Vernünftige klar und deutlich erkannt werden kann. Übrig bleiben moralische Gewißheiten; die Bibel ist ein moralisches Lehrbuch (und das auch nur für die Ungebildeten); diese wenigen Wahrheiten - und nun geht es nicht mehr um den Sinn, sondern um Wahrheit: Lehrsätze des Euklid oder der Sittlichkeit sind klar und begreiflich (clare et distincte);[[323]](#footnote-323) natürlich ist ihr Sinn damit auch vollkommen gewiß - sind *einfach.* Das aufklärerische Prinzip der Simplizität ist aufgestellt, das v.a. JERUSALEM, gebrauchen wird.

4.6. Das Wort Gottes in der Schrift

Alles, was den Menschen zur Verehrung Gottes bestimmt ist, ist göttlich und heiligt die Schrift.[[324]](#footnote-324) Die Verehrung Gottes besteht aber in nichts anderem als der Befolgung der Hauptlehre, die da lautet: Gott zu lieben und seinen Nächsten wie sich selbst, samt der dazugehörenden Sittenlehre.[[325]](#footnote-325) Diese einfachen Lehren sind auch unverfälscht (von „menschlicher Bosheit“) auf uns gekommen.

Der Kern des Glaubens ist also die Verehrung Gottes, die Spinoza auch als Gottesgehorsam (oboedientia) bezeichnet. Somit wird der Glauben von Spinoza folgendermaßen definiert: „dasjenige von Gott denken, mit dessen Unkenntnis der Gehorsam gegen Gott aufgehoben wird und was mit diesem Gehorsam notwendig gegeben ist.“[[326]](#footnote-326) Da der Gehorsam in der einfachen Lehre der Gottes- und Nächstenliebe besteht, ist er allen Menschen möglich und auch von allen leicht in der Schrift nachzulesen. „Schließlich ist es allgemein anerkannt, daß die Schrift nicht allein für Gelehrte, sondern für alle Menschen jeden Alters und Geschlechts geschrieben und verbreitet ist; schon das zeigt aufs deutlichste, daß wir nach dem Geheiß der Schrift nichts zu glauben verpflichtet sind, als was zur Befolgung dieses Gebots unbedingt notwendig ist. Darum ist eben dieses Gebot die einzige Norm des ganzen allgemeinen Glaubens und danach allein sind alle Glaubenssätze zu bestimmen, die jeder anzunehmen verpflichtet ist.“[[327]](#footnote-327) Das hat weitreichende Konsequenzen: gute Werke sind auch dann gefordert, wenn sie von Dogmen abweichen. Daher sollten nur fromme, aber nicht unbedingt wahre Dogmen aufgestellt werden;[[328]](#footnote-328) m.a.W. nur Dogmen, die dem Gehorsam notwendig sind; „wie aber diese Dogmen in Ansehung der Wahrheit genauer zu verstehen sind, das zu bestimmen überläßt sie [scil. die Theologie] der Vernunft“.[[329]](#footnote-329) Diese Anschauung Spinozas versetzt erstens fast der gesamten Dogmatik den Todesstoß- sie werden in den Bereich der Adiaphora abgeschoben- und klammert die Wahrheitsforderung bezüglich des Glaubens vollkommen aus. Der Glaube fordert nur mehr Frömmigkeit, aber nicht Wahrheit.[[330]](#footnote-330)

Jedem steht es frei, die Glaubenssätze seiner Fassungskraft anzupassen, und sie so auszulegen, wie es seiner Beförderung der Frömmigkeit am tunlichsten ist.

4.7. Vernunft und Glaube

Vorweg läßt sich feststellen, daß Spinozas TTP sicherlich vom Primat der Vernunft beherrscht ist. Auch wenn es Spinoza nicht offen ausspricht: Offenbarung ist bloß für den vulgus communis notwendig, die Bibel ist eine „praktische Volksreligion“.[[331]](#footnote-331) Der Weise benötigt sie nicht.[[332]](#footnote-332)

Spinozas Philosophie ist Religionsphilosophie (rationale Metaphysik, die anti-theologisch eingestellt ist) in dreifachem Sinne:[[333]](#footnote-333)

1) als *System*: alle dem Menschen aufgegebenen Fragen ethischen und religiösen Inhalts müssen alleiniglich aus dem Denken und nicht aus den positiven Offenbarungen beantwortet werden (*Suffizienz* der Vernunft, die autonom gegenüber der Theologie ist).

2) als *Kritik* der überlieferten Theologie: der Wahrheitsanspruch der Theologie wird destruiert, und die Überlegenheit der Philosophie behauptet (*Primat* der Vernunft).

3) als *Hermeneutik* der heiligen Schrift: es wird versucht, die Einheit der Wahrheit zu erweisen und philosophische Wahrheit mit der theologischen Tradition zu vermitteln (*Universalität* der Vernunft).

Kehrseite dieses Vertrauens in den Intellekt (die Vernunft) ist ein Mißtrauen in die Offenbarung. Spinozas Besprechung der geoffenbarten Religion ist geprägt von einem tiefgehenden Skeptizismus in rebus divinis (resp. theologicis); teilweise führt diese Besprechung von der Skepsis zu einer offenen Leugnung. Dabei ist Spinozas Skeptizismus kein allumfassender, wie POPKIN betont: „At the same time that Spinoza was so sceptical of religious claims, he was completely anti-sceptical with regard to „rational knowledge“, that is, metaphysics and mathematics.“[[334]](#footnote-334) Popkin weist auch darauf hin, daß diese Einstellung gerade entgegengesetzt zu einem Fideismus ist, wie ihn Spinozas Zeitgenosse PASCAL vertritt.

In der Metaphysik gibt es für Spinoza bloß die Alternative:[[335]](#footnote-335) entweder die klare und deutliche Idee Gottes, die selbstevident ist und von der alles andere sichere Wissen herrührt und gerechtfertigt wird, oder ein notwendiger Skeptizismus, der für Spinoza Ignoranz ist. Der 43. Lehrsatz seiner „Ethik“ lautet: „Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln.“[[336]](#footnote-336) Die klaren und deutlichen Ideen des Geistes, wie z.Bsp. mathematische (geometrische), müssen ebenso notwendig wahr sein wie die Ideen Gottes (Erläuterung von Lehrsatz 43).[[337]](#footnote-337) Auch die Idee *von* Gott (als der einzigen, unendlichen, notwendig existierenden Substanz) ist, sofern sie klar und deutlich erkannt wird, notwendig wahr.[[338]](#footnote-338) Vom (epistemologischen) Skeptiker kann man bloß sagen, daß er keine klare und deutliche Idee (von Gott) besitzt, d.h. über keinerlei sicheres Wissen verfügt, mithin ignorant ist.

Uns interessiert in dieser Arbeit allerdings nicht so sehr der Anti-Skeptizismus resp. dogmatische Rationalismus Spinozas, oder vereinfacht ausgedrückt: der Spinoza der „Ethik“, sondern der bezüglich religiösen Wissens skeptische Spinoza, also der Spinoza des TTP, dem wir uns jetzt wieder zuwenden.[[339]](#footnote-339)

Spinoza trennt Philosophie und Theologie radikal. Die Schrift und der Glaube haben mit der Vernunft und mit der Philosophie nichts gemein.[[340]](#footnote-340) Gegenstand der Philosophie ist veritas, Gegenstand des Glaubens ist oboedientia et pietas. Die Grundlagen und Mittel des Glaubens sind von der natürlichen Erkenntnis völlig verschieden. „Die Philosophie hat zu ihrer Grundlage die Gemeinbegriffe und kann bloß aus der Natur hergeleitet werden. Der Glaube aber hat Geschichte und Sprache zur Grundlage und muß bloß aus der Schrift und aus der Offenbarung hergeleitet werden ... . Der Glaube läßt daher jedem die volle Freiheit zu philosophieren, so daß man über alles denken kann, wie man will, ohne daß es einem zum Verbrechen angerechnet wird, und er verdammt nur diejenigen als Ketzer und Schismatiker, die Meinungen lehren, welche zu Ungehorsam, Haß, Streit und Zorn auffordern; und er hält nur diejenigen für Gläubige, die nach Maßgabe ihres Verstandes und ihrer Fähigkeiten für Gerechtigkeit und Liebe eintreten.“[[341]](#footnote-341)

Natürlich konzediert Spinoza, daß es zwischen dem durch eine exakte Exegese ermittelten Sinn der Schrift und der Vernunft Widersprüche gibt - das läßt sich nicht leugnen. Das heißt aber nur - und folgendes Zitat ist eigentlich nur eine Paraphrase auf das vorangegangene -: „was auch immer sich von dieser Art in der Bibel findet und was die Menschen unbeschadet ihrer Liebe nicht zu wissen brauchen, von dem wissen wir mit Sicherheit, daß es die Theologie oder das Wort Gottes nicht berührt, und daß infolgedessen auch ein jeder darüber denken darf, wie er will, ohne sich eines Verbrechens schuldig zu machen.“[[342]](#footnote-342) In Spinozas Konzeption gibt es keine Heterodoxie oder Häresie, es gibt nur den Ungehorsam gegen Gott (den zu begründen Spinoza schwerfallen würde). Wenn ein solcher Widerspruch die Theologie nicht berührt, kann das nur heißen, daß hier wieder die Philosophie (die Vernunft) gefragt ist.

Bei dieser strikten Trennung von Theologie und Philosophie ergibt sich eine diffizile Schwierigkeit: warum, aus welchen Gründen nehmen wir den Glauben eigentlich an? Die Grundlage der Theologie, daß der Mensch nur durch den Gehorsam selig werden kann, darf ja nicht vernünftig begründet werden. „Darauf antworte ich [Spinoza] so: Ohne Einschränkung behaupte ich, daß sich das Grunddogma der Theologie nicht durch das natürliche Licht ergründen läßt oder daß es wenigstens noch niemanden gegeben hat, der es bewiesen hätte, und daß darum die Offenbarung höchst notwendig gewesen ist; nichtsdestoweniger aber können wir von unserm Urteil Gebrauch machen, um das bereits Offenbarte wenigstens mit moralischer Gewißheit anzuerkennen.“[[343]](#footnote-343) Diese moralische Gewißheit ist nichts mehr oder weniger als die der Propheten; die durch diese Gewißheit erlangte Autorität der Propheten legitimiert die Autorität der Bibel. Damit schließt sich der Kreis: wie o. in 4.2. erläutert, steht die Autorität der Propheten (und damit die der Bibel), gelinde gesagt, auf sehr schwachen Beinen.[[344]](#footnote-344)

4.8. Zur Rezeptionsgeschichte des TTP[[345]](#footnote-345)

Im Jahre 1744 schreibt der maßvolle und um eine ausgewogene Sichtweise bemühte Verfasser des Artikels „Spinosa“ in ZEDLERS „Universal-Lexikon“: „So sehr aber seine äusserliche Aufführung und sein sonst in einigen Stücken gutes Gemüthe an ihm gelobet worden, so sehr hat er sich hingegen durch seinen mehr erwehnten *Tractatum Theologico-Politicum* geschadet, noch mehr aber durch seine nach seinem Tode heraus gekommene Wercke, ..., darinnen er alles zu einem Wesen, und GOtt zu einer Welt gemacht, und von der geoffenbarten Religion übel geschreiben hat: Wodurch er sich einen so abscheulichen Nahmen gemacht, daß er für einen Patriarchen aller Atheisten gehalten wird, und ein Atheist und Spinozist einerley bedeutende Nahmen sind.“[[346]](#footnote-346) Der TTP hat also erstmals Spinozas „Atheismus“ erkennen lassen.

Bereits 1670 fühlt sich Jacob THOMASIUS, der Vater des Doyen der deutschen Frühaufklärung, Christian THOMASIUS, bemüßigt, gegen den (noch) anonymen Verfasser einer gotteslästerlichen Schrift aufzutreten, die da eine libertas philosophandi predigt.[[347]](#footnote-347) Der anonyme Verfasser, also Spinoza, wird als „formalis Atheus“ bezeichnet. Vier Jahre später, 1674, meldet sich auch J. MUSÄUS zu Wort, der bereits den Verfasser des TTP kennt, diesen als „fanaticus“ darstellt und den Vorwurf des Naturalismus erhebt.[[348]](#footnote-348) Und Naturalismus führt immer zu Atheismus; daher ist die Forderung nach Freiheit zu philosophieren und nach religiöser Toleranz bloß ein Vorwand.

Chr. THOMASIUS schreibt in der März-Ausgabe (1688) seiner „Monatsgespräche“: „Wer dieser *Bendictus Spinosa* sey/ ist in Teutschland zur Gnüge bekant/ nach dem Anno 70. sein *Tractatus Theologico-Politicus* herausser kam/ worinnen er behaupten wollen/ daß man in jeder *Republique* einem ieden die Freyheit zu *philosophi*ren lassen müste/ und ihm dieselbige mit guten Gewissen nicht nehmen könne. Er verbarg aber unter der Freyheit zu *philosophi*ren eine gottlose Freyheit/ auch in Religions und Gaubens-Sachen zu lehren/ was man wolle/ und hatte in demselben Tractat viel gefährliche und Gotteslästerliche Meinungen von der heiligen Schrifft als dem *fundament* der Christlichen Religion/ so wohl auch von andern allgemeinen Glaubens Artickeln versteckt.“[[349]](#footnote-349) Sogleich werden Widerlegungsschriften angeführt, nämlich von seinem Vater, J. THOMASIUS, von MUSÄUS und von DURR. Thomasius ist sich des Zusammenhanges von TTP und der „Ethik“ durchaus bewußt- Ausgangspunkt des Atheismus von Spinoza ist dessen erster Teil der „Ethik“, der von Gott handelt. Thomasius ist sich auch klar, daß so manche „Widerlegung“ von Spinoza von inferiorer Intellektualität ist: „Nun haben sich wohl unterschiedene gefunden/ die diese *Ethic* zuwiderlegen sich unterstanden; aber wie es gemeiniglich herzugehen pfleget/ sie seynd nicht alle zum Streit geschickt gewesen/ sondern es haben etliche *bonam causam malè* *defendi*ret“, so z. Bsp. ein gewisser Wilhelm BLEYENBERG.[[350]](#footnote-350)

P. BAYLE, dessen „Dictionnaire“ sich ja in der Aufklärung größter Beliebtheit erfreut und auch großes Ansehen genießt, fällt ein vernichtendes Urteil über den TTP: dieser Traktat ist ein „livre pernicieux et détestable, où il fit glisser toutes les semences de l’athéisme qui se voit à découvert dans ses *Opera Posthuma*.“[[351]](#footnote-351) Erstaunlicherweise folgen die meisten Aufklärer (wie natürlich auch Nicht-Aufklärer) dieser Einschätzung, wiewohl sie alle im TTP zu findenden religions- und bibelkritischen Argumente (dem Spinozanischen System entkleidet) begierig aufgreifen. Während sie sich allerdings als Erneuerer oder Reiniger der Religion sehen und diesen Argumenten eine kathartische Funktion zusprechen, sehen sie diese bei Spinoza bloß als Samen des Atheismus an.

Daß die Orthodoxie eine Sündflut von Widerlegungsschriften produziert, bedarf wohl keiner weiteren Erläuterung; als zwei Beispiele seien hier nur das bekannte Buch von Chr. KORTHOLT „De tribus impostoribus magnis liber“, Kiel 1680 und das ob seiner Zusammenstellung der zwei „Betrüger“ Spinoza und BEKKER interessante Buch von Fr.E. KETTNER „De Duobus Impostoribus, Benedicto Spinosa et Balthasare Bekkero, Dissertatio Historica“ (Leipzig 1694) angeführt - im 2. Teil dieser Arbeit wird der Streit um Spinoza und den Spinozismus ausführlich abgehandelt werden. Eines ist jedoch klar: nach Erscheinen des TTP ist die Orthodoxie nicht mehr dieselbe; die erbitterte Bekämpfung des TTP, die wilde, unsachliche Polemik erweisen nur mehr eines: die Macht- und Hilflosigkeit der Orthodoxie den neuen Ideen gegenüber, nämlich der Aufklärung. Wir können uns dem Urteil SPARNS nur anschließen: „Im Ergebnis muß man vielmehr sagen, daß die protestantische Orthodoxie gerade gegenüber Spinoza an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gekommen ist.“[[352]](#footnote-352)

**5. Die historisch-kritische Theologie**

5.1. Geschichte und Grundzüge der historisch-kritischen Theologie[[353]](#footnote-353)

Die historisch-kritische Theologie beginnt nicht mit SEMLER, wie es der Titel[[354]](#footnote-354) und Inhalt von HORNIGS Schrift nahelegt; in dieser ist zu lesen: „Semler ist in Überwindung der mystischen und erbaulichen, aber auch der dogmatisch-gebundenen Schriftauslegung zum Begründer der historisch-kritischen Theologie des Protestantismus geworden.“[[355]](#footnote-355)

Der Geistesgeschichtler soll sich generell davor hüten, vorschnell einem Denker solche nicht mehr als Epitheta ornantes darstellende Auszeichnungen wie „Begründer“, „Antizipator“, „Vater“ und dergleichen mehr zu applizieren. Dies würde die Idee einer Geistesgeschichte voraussetzen, deren zeitliche Untergliederung durch lauter rigorose Zäsuren bestimmt wären, die durch ein einzigartig neues Denken einzelner großer Persönlichkeiten hervorgerufen worden wäre. Eine solche Darstellung der Geistesgeschichte mag für den didaktisch-pädagogischen Gebrauch nützlich sein, geht aber am realen Ablauf der Geschichte vorbei. Radikale Zäsuren zu setzen oder die Neuartigkeit von Gedanken über das Maß zu betonen zeugt bloß von fehlendem Wissen um das geistige Um- und Vorfeld des in Frage stehenden Denkers.[[356]](#footnote-356)

Die historisch-kritische Theologie beginnt auch nicht mit SPINOZAS „Tractatus Theologico-Politicus“, wie oft in der Sekundärliteratur behauptet wird. So ist nach CASSIRER (1932) Spinozas TTP der „erste Versuch einer historischen Rechtfertigung und Fundierung der Bibelkritik“.[[357]](#footnote-357)

Die Anfänge müssen wesentlich zurückversetzt werden: das 17. Jahrhundert ist dasjenige, in dem die wichtigsten Entwicklungen und Ausformungen der historisch-kritischen Theologie stattfinden; Spinozas „Traktat“ von 1670 ist dann die „Bilanz der ganzen Entwicklung“.[[358]](#footnote-358) Das heißt jedoch nicht, daß die Fragestellungen und Antworten, die die historisch-kritische Theologie des 18. Jahrhunderts, vornehmlich in Deutschland, beschäftigen, ein bloßes Wiederkäuen ihrer Vorgänger gewesen wäre - ganz im Gegenteil: die Theologie muß nun stets ihre Position gegenüber der Aufklärung und den mit dieser verbündeten, radikalen Theologen dar- und klarlegen. Vornehmlich in Deutschland deshalb, weil dort die allgemeine geistige Entwicklung seit dem Ende des dreißigjährignen Krieges der Englands und Frankreichs hinterherhinkt resp. die Zeit der Aufklärung erst später beginnt.[[359]](#footnote-359)

Wie im obigen Abschnitt über den Cartesianismus dargestellt worden ist, ist die historisch-kritische Theologie letztendlich ein Produkt verschiedener, voneinander unabhängiger Elemente: allen voran steht der protestantische (und auch reformierte) Biblizismus, der sich mit einem humanistischen ad fontes-Denken paart;[[360]](#footnote-360) so führt das gleichzeitige Auftreten der Verbalinspirationslehre und intra- sowie interkonfessioneller Streitigkeiten über den Sinn von Bibelstellen fast zwangsläufig zu einem Zurückgehen auf philologische und geschichtliche (Quellen-)Studien (- allerdings mit einem letztendlichen Resultat, das nicht intendiert war -). Der Aufschwung der Naturwissenschaften mit all seinen Konsequenzen fordert von den Naturwissenschaftern, ihre Entdeckungen mit der Schrift in Einklang zu bringen; das kann nur durch eine Historisierung (und damit Relativierung) der Schrift geschehen, wie sie sich in den verschiedenen Ausprägungen der Akkomodationstheorie darstellt.

Das Aufblühen der Altertumswissenschaften (Altorientalistik, Ägyptologie, Hebraistik, etc.)[[361]](#footnote-361), die von theologischer Seite betrieben werden, offenbart Übersetzungsfehler, v.a. der Lutherbibel; gerade so heikle Bereiche wie Trinität (hlg. Geist), Teufelsglaube oder Offenbarung sind davon betroffen; diese Unsicherheiten muß die Theologie schleunigst beheben. Auch Verfasserschaften, wie die des Pentateuch werden strittig;[[362]](#footnote-362) eine Klärung alles dessen kann nicht mehr der Verweis auf Autoritäten liefern, da diese sich untereinander widersprechen und von einem geringeren Wissensstand ausgehen. Nur das historisch-kritische Herangehen, so der allgemeine Tenor kann Klarheit schaffen.

Damit kann man also fachinterne und fachexterne Faktoren der Abgrenzung von der theologischen Orthodoxie unterscheiden:[[363]](#footnote-363)

Allerorten und somit auch in der Theologie wendet man sich in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts immer stärker der Geschichtswissenschaft zu, die sich dadurch zuallererst konstituiert und in den Rang einer Wissenschaft erhoben wird.[[364]](#footnote-364) Die Geschichtswissenschaft soll der drohenden Relativierung durch einen historischen Pyrrhonismus (und auch dem Wolffianismus) entgegengehalten werden. 1752 findet sie dann in der Schrift „Allgemeine Geschichtswissenschaft“ von J.M. CHLADENIUS (1710-1759) seinen programmatischen Ausdruck.

Der prävalente fachexterne (weltanschauliche) Faktor resultiert aus der Brüchigkeit der Einheit von Schrift, Weltbild und Glaube; das neue Wirklichkeitsverständnis des kopernikanischen Weltbildes desavouiert langsam das biblische Welt- und Menschenbild.[[365]](#footnote-365)

Der prävalente fachinterne Faktor ist im Bemühen der nunmehr aufstrebenden, historisch-kritischen Theologie zu suchen, die Schrift nach rein wissenschaftlichen Kriterien zu untersuchen, ohne sich dabei von Vorurteilen jeglicher Art - und wären es auch dogmatische Vorgaben - leiten zu lassen. Paradigmatisch spricht dies R. SIMON aus: „Die, deren Beruf es ist, Kritik zu üben, dürfen sich mit nichts anderem befassen, als den buchstäblichen Sinn ihrer Autoren darzulegen, und müssen alles vermeiden, was nicht ihrem Zwecke dient.“[[366]](#footnote-366)

SCHOLDER stellt am Beispiel BEKKERS richtig fest: „Im übrigen ist Bekkers Arbeit [scil. die „Bezauberte Welt“] ein eindrucksvolles Beispiel dafür, daß die Wurzeln der modernen Bibelkritik keineswegs in einem wie immer gearteten Skeptizismus liegen. Es geht vielmehr darum, Autorität und Freiheit der Schrift auch in einer veränderten Welt zu begründen und sichern.“[[367]](#footnote-367) Die historisch-kritische Theologie ist in ihrem Ursprung aus einem apologetischen Interesse heraus entstanden, sie versucht, allen unnötigen Ballast abzuwerfen, da das Schiff der Theologie in Gefahr schwebt in der heraufkommenden „Sündflut“ der Aufklärung zu kentern.[[368]](#footnote-368)

5.2. Die historisch-kritische Theologie und die Neologie

Die historisch-kritische Theologie in Deutschland hebt sich sowohl von der Orthodoxie - wie oben ausgeführt - als auch von der Neologie und anderen radikaleren theologischen Formen ab. Sie steht „im Zeichen der Sachlichkeit“ (KANTZENBACH) oder ist die „Waffenschmiede“ der Neologie (ANER). So urteilt wohl ANER richtig, indem er ausdrücklich feststellt, daß Semler kein Neologe sei: „Er gehört in die Linie der Mosheim, Ernesti, Michaelis u.a., die gewiß der Neologie durch ihre wissenschaftliche Kritik vorgearbeitet, ja sie noch während ihres Ablaufs mächtig gefördert haben, aber von der spezifisch neologischen Mentalität nicht erfüllt waren und sich die Einreihung unter die Neologen verbeten hätten.“[[369]](#footnote-369)

Wenn die historisch-kritische Theologie der Neologie mit Reserve gegenübersteht, dann nicht so sehr, weil ihre theologischen Anschauungen so differieren, sondern weil die Vertreter dieser Zunft, die allesamt an Universitäten lehren, ihre theologische Arbeit als Wissenschaft verstehen, die fernab von weltanschaulichen Kämpfen oder polemisch ausgedrückt: im akademischen Elfenbeinturm betrieben werden soll.[[370]](#footnote-370) Daher rührt auch ihre Trennung der Theologie als Profession von der Religion, die mehr oder weniger Privatsache ist, sofern die öffentliche Ordnung davon nicht gestört wird. M.a.W.: sie sind gesellschaftlich angepaßt und vermeiden, sich öffentlich zu exponieren.[[371]](#footnote-371) Sie sind Vertreter eines Gelehrtentums, das vor den politisch-gesellschaftlichen Folgerungen ihrer Arbeit die Augen verschließt. Vergegenwärtigt man sich dies, wird auch das Verhalten des späten SEMLERS, so z.E. hinsichtlich des Wöllnerschen Religionsediktes, verständlicher.

Das ist die soziologische Dimension der Abgrenzung der historisch-kritischen Theologen von der Neologie. Darüberhinaus lassen sich auch inhaltliche Differenzen bestimmen. Die historisch-kritische Theologie ist wesentlich vorsichtiger und zurückhaltender im Über-Bord-Werfen von dogmatischem Ballast (Offenbarungs*inhalten*). Der Vernunft wird bei den Neologen ein wesentlich größerer Anteil bei der Behandlung und v.a. Klärung und Korrektur in Glaubensdingen eingeräumt. Ein apologetischer Zug, der sich in mancherlei Inkonsequenzen äußert, ist bei den historisch-kritischen Theologen stärker ausgeprägt.[[372]](#footnote-372) Am Beispiel Semlers wird das näher auszuführen sein. Die große Trias der historisch-kritischen Theologen in Deutschland sind - neben MOSHEIM - sicherlich die drei „Johanns“: Johann August ERNESTI (1707-1781), Johann David MICHAELIS (1717-1791) und Johann Salomo SEMLER (1725-1791).[[373]](#footnote-373)

5.3. R. SIMON (1638-1712): Bibelkritik im Dienste der Kontroverstheologie?

Historische Bibelkritik wird auch von katholischer Seite her unternommen, jedoch fast ausschließlich, um zu zeigen, daß das Vertrauen auf die *alleinige* Wahrheit der Bibel, wie es der orthodoxe Protestantismus lehrt, einer festen Grundlage entbehrt; schon der Zeitgenosse BRUNOS und GALILEIS, der jesuitische Kardinal R. BELLARMIN (1542-1621), versucht eloquent die Unklarheit, Vieldeutigkeit und Widersprüchlichkeit der Hlg. Schrift darzulegen, „um auf diese Weise die Notwendigkeit der Überordnung des päpstlichen Lehramtes über die Bibel vorzuführen.[[374]](#footnote-374) In weiterer Folge unternimmt dies auch Richard SIMON (1638-1712), Oratorianer und Freund Malebranches.[[375]](#footnote-375) Dieser Ansicht - nämlich daß Simon die Festigung des Katholizismus im Auge hat - wird jedoch in neuerer Zeit widersprochen.[[376]](#footnote-376) WOODBRIDGE schreibt: „Father Auvray’s contention that Simon acted as a true defender of the authority of Roman Catholic tradition against the Protestant principle of *Sola Scriptura* should also be reconsidered. Not only did Simon covertly colloborate with the reformed pastors of Paris, but, for money’s sake, he vigorously defended the Protestant cause. Repeatedly in the *Brerewood Additions*, he heaped scorn upon the „nouveaux théologiens de Rome“.“[[377]](#footnote-377) HAZARD scheint zu meinen, daß Simon bei seiner Textkritik sowohl ein apologetisches als auch ein wissenschaftliches Interesse hegt. Einerseits „wettert Richard Simon gegen die Protestanten, die sich allein an die Heilige Schrift halten und damit an einen abgeänderten und verstümmelten Text“;[[378]](#footnote-378) andererseits ist Simon in seinen Untersuchungen bestrebt, alleiniglich wissenschaftliche Kritik (im besten Sinn des Wortes) auch an der Schrift zu üben, ohne durch theologische oder philosophische Normen und Vorgaben prädisponiert zu sein. Die Bibel muß wie jedes andere Buch auch mit dem Instrumentarium einer ausgefeilten Philologie untersucht werden.[[379]](#footnote-379) Dabei zeigt sich, daß die Traditionen der verschiedenen christlichen Kirchen auch auf die beibehaltenen ersten Übersetzungen zurückzuführen sind: „Les Chretiens qui avoient eu dès les commencement de leur Religion des Versions du Nouveau Testament en leurs langues, & qui les avoient lues dans leurs Eglises, continuerent aussi de les lire dans la suite, lors qu’ils ne les entendirent plus. Ils ont eu la meme veneration pour leurs premieres Traductions de la Bible, que les Juifs ont pour les Originaux sacrés, parce qu’elles étoient nées avec leur Religion.“[[380]](#footnote-380)

Simons Prinzip ist: ohne profunde Kenntnisse der Textkritik kann die Schrift nicht adäquat, d.h. sinngemäß, verstanden werden.[[381]](#footnote-381) Das ist die Linie, die alle historisch-kritischen Theologen verfolgen werden, MOSHEIM, SEMLER und auch die Neologen, die sich jedoch damit nicht zufrieden geben werden. Simon kritisiert nur im Namen dieser Textkritik auch LUTHERS Bibelübersetzung. Luther hat nach Simon zu geringe altphilologische Kenntnisse, seine Übersetzung ist zu frei, zu paraphrasierend - vielleicht hat er dem einfachen Volk zu sehr „aufs Maul geschaut“.[[382]](#footnote-382) Simon urteilt folgendermaßen über die Lutherbibel: „Mais il arrive souvent dans ces sortes se Versions [ scil. im Bemühen um perspicuitas], que sous pretexte d’etre clair & intelligible, on debite plutot ses pensées, que celles du St. Esprit. Ce defaut est repandu generalement dans toute la Bible de Luther.

Ses Disciples qui ne peuvent nier un fait qui saute aux yeux de tout le monde, sont obligés d’avouer que leur Docteur est plutot Paraphraste en beaucoup d’endroits, que simple Traducteur.“[[383]](#footnote-383) Simon führt sogleich M. FLACIUS, genannt „Illyricus“ und Schüler Luthers, an: „Il [Flacius] veut au contraire qu’on soit exact à exprimer les mots, sans en oublier aucun comme inutile, & qu’il ne soit pas permis de paraphraser & de donner ses sens tels qu’on juge à propos. Il semble qu’il n’ait eu en cela d’autre veue que de rejetter la Bible Allemande de Luther, qui sous pretexte de ne pint s’assujettir aux paroles de son texte, a fait une Traduction selon son caprice.“[[384]](#footnote-384) Luthers philologische und hermeneutische Kenntnisse müssen stark angezweifelt werden: „Je veux bien croire que Luther n’a rien oublié volontairement de ce qui pouvoit servir à perfectionner sa Version: mais il s’agit icy de scavoir s’il a esté en effet capable d’une si grande entrprise, & s’il a eu une connoissance assez exacte des langues Grecque & Ebraique, & du stile des Livre Sacré, pour en donner une bonne Traduction. C’est ce que les plus scavans hommes de son temps n’ont point reconnu en luy. Il semble meme avoir plutot suivy ses idées, qu’un regle uniforme.“[[385]](#footnote-385) Noch einen weiteren Kritikpunkt, der für die Verbalinspirationslehre desaströse Folgen hat, führt Simon an: „Il y a un autre defaut considerable dans la Version de cet Heresiarque, & qui luy est commun avec plusieurs des nouveaux Traducteurs, sur tout parmy les Protestans. Il a trop limité en quelques endroits les paroles de son texte, specifiant ce qui y est enoncé generalement. Ces sortes de limitations sont plus dangereuses dans une Traduction de l’Ecriture, où il faut representer autant qu’il est possible *la pure parole de Dieu*, que dans toutes les autres Traductions. Je dis autant qu’il est possible, parce qu’il est *presque impossible* qu’un Interprete exprime dans sa Version tout ce qui est dans l’Original.“[[386]](#footnote-386)

Auf jeden Fall wird Simons erstes bedeutendes Buch über die verschiedenen Versionen des AT („Histoire critique du Vieux Testament“ (1678)) gleich nach Erscheinen vorerst von katholischer und jansenistischer Seite heftig attackiert, nicht zuletzt von so notablen Persönlichkeiten wie BOSSUET[[387]](#footnote-387) und NICOLE. Noch im gleichen Jahr, also 1678, wird das Buch konfisziert und ein wenig später den Flammen übergeben; Simon wird auch vom Orden der Oratorianer ausgeschlossen.[[388]](#footnote-388) V.a. die Leugnung, Moses habe das Pentateuch (alleine) geschrieben, macht ihn eines Spinozismus verdächtig.[[389]](#footnote-389) Besieht man Spinozas „Tractatus“ (v.a. Kap. VII-X) und Simons „Histoire“ (v.a. die ersten acht Kap.), sowie weitere Aussagen von Simon näher, so kommt man zu dem Schluß: „Although Simon and Spinoza agree on the nature of many textual problems in the Old Testament, they apparently part company concerning what conclusions should be drawn from these difficulties.“[[390]](#footnote-390) Spinoza geht in seinen Folgerungen weit über Simon hinaus.[[391]](#footnote-391)

Prinzipiell ist zu sagen: auch wenn Simon seine Bibelkritik nicht in den Dienst der Kritik am sola-scriptura Grundsatz des Protstantismus gestellt hat, bleibt nichtsdestotrotz diese Möglichkeit der Kritik für den Katholizismus bestehen, deren sich katholische Apologeten seit dem 16. Jahrhundert auch bedient haben.[[392]](#footnote-392) Im „Avertissement“ seiner „Histoire critique des versions du Nouveau Testament“ (Rotterdam, 1690) schreibt er: „Si j’ay defendu l’ancienne Edition Latine contre les nouvelles Traductions des Protestans, ce n’a point esté par aucun prejugé de ma Religion. J’ay taché de ne rien avancer qui ne fut appuyé sur de bons actes, & souvent meme sur le témoignage des plus habiles Protestans.“[[393]](#footnote-393) Und zwei Absätze weiter: „En un mot, je n’ay eu d’autre dessein que d’établir la creance commune de l’Eglise contre les nouveautés des Protestans, & d’estre utile à ceux qui appliquent à l’étude des Livres Sacrés.“ Im Vorwort zur „Histoire critique du Vieux Testament“ betont er die Wichtigkeit der kirchlichen (eben katholischen) Überlieferung: „Man wird in dieser Arbeit erkennen, daß, wenn man das, was gelten soll, trennt von dem, was gilt, das heißt, wenn man die Heilige Schrift nicht durch die Überlieferung ergänzt, man so gut wie nichts in der Religion für gewiß erklären kann. Es heiß nicht, das Wort Gottes opfern, wenn man es durch die Überlieferung der Kirche ergänzt; denn Gott, der uns auf die heilige Schrift verweist, hat uns auch auf die Kirche hingewiesen, der er dieses heilige Vermächtnis anvertraut hat.“[[394]](#footnote-394)

SEMLER schätzt im übrigen Simons Werk, im speziellen seinen Anti-Dogmatismus und seine akkurate, textkritische und historische Arbeitsweise, die - liest man z.E. die „Histoire critique“ durch - nicht von Apologetik, sondern von Wissenschaftlichkeit durchdrungen ist, auch wenn gelegentliche Spitzen gegen die Protestanten nicht fehlen. So sieht Semler in Simon einen Bundesgenossen im Kampf gegen willkürliche dogmatische Spekulationen[[395]](#footnote-395) und in seinem Opus eine Fundgrube historischen Materials, das bestens als Waffenarsenal gegen die Orthodoxie benützt werden kann. Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, daß die Intentionen beider Theologen grundverschieden sind: „Hat Richard Simon die historische Kritik im Rahmen der Kontroverstheologie schätzen gelernt und mit der Hoffnung verbunden, die Glaubensüberzeugungen der katholischen Kirche aus dem Geiste des ursprünglichen Christentums gegen die Reformation rechtfertigen zu können, so beruft sich Semler auf die Freiheit des moralischen Subjekts, das in moderner Zeit dieselbe Freiheit für sich in Anspruch nehmen muß wie die frühen Christen, die mit der Konstitution des Kanons umrissen haben, welche Schriften sie für die wichtigsten Quellen christlicher Glaubensüberzeugung und Lebenspraxis halten. ... Die Lösung der wissenschaftlichen Bibelexegese vom Glaubensverständnis der Kirche richtet sich also weniger gegen die Glaubensverkündigung der Kirche als gegen die Einschränkung des moralischen Subjekts durch diese Verkündigung.“[[396]](#footnote-396)

Auf den Punkt gebracht heißt dies: während Simon - und es ist hier nicht nötig, zu entscheiden, ob er primordial als apologetischer Kontroverstheologe des Katholizismus seine historisch-kritische Bibelkritik vornimmt, oder nicht - von einem rein wissenschaftlichen Ethos erfüllt ist, ist Semlers Motivation in dem Bestreben, die moralische Lebenspraxis der Christen zu fördern, zu suchen. Damit ist Semler im Gegensatz zu Simon ein Vertreter der Aufklärung, die ja eine Ethisierung der Religion (des Christentums) befördert.

5.4. Johann Lorenz von MOSHEIM (1694-1775)[[397]](#footnote-397)

5.4.1. Leben, Wirken und Werk Mosheims

Mosheim, „der verehrungswürdigste und größte Theologe unsers Landes, und unserer Kirche überhaupt“, wie JERUSALEM urteilt,[[398]](#footnote-398) gebührt ein nicht unbedeutender Platz in der Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, auch wenn er heute eher in Vergessenheit geraten ist. Er ist erstens einer der „Begründer“ der modernen Kirchengeschichtsschreibung[[399]](#footnote-399), zweitens ist ohne ihn die reformatorische Strömung der Neologie undenkbar: „Die großen Vertreter einer historisch-kritischen Theologie im 18. Jahrhundert - ein Mosheim, Ernesti und Semler - wurden die Lehrmeister des Neologengeschlechtes.“[[400]](#footnote-400) Er ist einer der „neologischen Waffenschmiede“. Er wird auch des öfteren zu den „Übergangstheologen“ gerechnet.[[401]](#footnote-401)

Drittens muß er als ein Reformator der Homiletik und viertens als einer der großen Förderer der Etablierung der Theologie als einer Fachwissenschaft, die sich auch den neuen wissenschaftlichen Rationalitätsstandards nicht verschließt, gewürdigt werden.

Daher propagiert er auch eine Reform des Theologiestudiums, bei dem nicht, wie im Franckeschen Pietismus, die persönliche Frömmigkeit im Mittelpunkt steht,[[402]](#footnote-402) sondern eine profunde wissenschaftliche und historische Ausbildung gefordert wird, die sich auf allgemeine Prinzipien exakten Denkens stützt. Der Grund ist natürlich ein apologetischer: der Theologe muß imstande sein, die Wahrheit der christlichen Lehre gegenüber andersartigen Lehren - bei Mosheim präsentiert sich der zu widerlegende Feind vornehmlich als der (englische) Deismus - zu erweisen. Dieses Programm entwirft Mosheim in der weiter unten näher zu besprechenden Schrift „Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen“.[[403]](#footnote-403)

Auch wenn er als „Übergangstheologe“ zwischen Alt- und Neuprotestantismus - weitere Vertreter sind J.F. BUDDE, Chr.M. PFAFF (1686-1760), S.J. BAUMGARTEN (1706-1757)[[404]](#footnote-404) und J.G. WALCH (1693-1775)[[405]](#footnote-405), eventuell noch Chr.A. CRUSIUS (1715-1775) - Konflikte offen auszutragen scheut, ist er eifriger Bekämpfer des allmählich auch (v.a. durch die Apologeten selbst) in Deutschland bekanntwerdenden, englischen Deismus. Seine diesbezügliche, in der Hauptsache gegen TOLAND gerichtete Schrift lautet: „Vindicae antiquae Christianorum disciplinae adversus Tolandi Nazarenum“ (Kiel 1720; 2., erweiterte Aufl.: Hamburg 1722).[[406]](#footnote-406)

Im Bereich des Predigtwesens ist er reformatorisch tätig, indem er die Addressaten mit deren Bildung und Interessen dezidiert berücksichtigt und auch aktuelle Fragestellungen in die Predigt miteinbezieht (Kritik am Lebensstil bei Hofe !).[[407]](#footnote-407) Letztendlich - und damit ist Mosheim ein Kind seiner Zeit - ist ihm die Predigt immer Mittel zur moralischen Vervollkommnung seiner Zuhörer.[[408]](#footnote-408)

Sein Hauptwerk in bezug auf die Kirchengeschichtsschreibung sind die „Institutiones historiae ecclesiasticae“ (1755; weitere Aufl., auch deutsche, für das bürgerliche Bildungspublikum gedachte und englische Übersetzungen).[[409]](#footnote-409) Die Leistungen auf dem Gebiet der Kirchengeschichtsschreibung sind folgende:[[410]](#footnote-410) sein Einbeziehen der quellenkritischen Forschungsarbeit, sein Bemühen um Unparteilichkeit, das Zurücktreten der dogmatischen Interessen (Einschränkung des Supranaturalismus resp. des Wirkens des Teufels und der Anzahl der Wunder)[[411]](#footnote-411), seine Forderung, die Personen des historischen Geschehens auch psychologisch zu durchleuchten, um damit aus der Geschichte allgemeine Lehren fürs Leben extrahieren zu können, einige Ansätze zur Überwindung des historischen Atomismus (Aufsuchen höherer Zusammenhänge mittels einer historischen Ideenlehre; Zurückweisung der Polyhistorie).[[412]](#footnote-412) Kurz gefaßt geschieht bei Mosheim und seiner neuen Auffassung einer Kirchengeschichtsschreibung das, was der allgemeine Trend der Zeit ist: ein Prozeß der kontinuierlichen Säkularisierung und Anthropologisierung.[[413]](#footnote-413)

Zur Kirchengeschichtsschreibung gehört auch die Ketzergeschichtsschreibung, die allerdings mit ebensolcher Sorgfalt unternommen werden muß wie erstere. In der „Einleitung“ zu seinem „Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte“ (1746) kritisiert er die bis dato (äußerst zahlreich) vorliegenden Ketzergeschichten als unvollkommen, fehlerhaft und unwahrhaftig; dies kann schlimme Auswirkungen haben: „Viele fromme, die es so oft hören und lesen, daß die Geschichte der Ketzer mit Unwahrheiten und Verleumdungen angefüllet sey, werden irre und lassen sich den Gedanken einfallen: Wer weiß, ob man uns den wahren Glauben verkündiget, den Jesus und die Apostel der Welt geprediget haben? Wer weiß, ob das rechte Christenthum nicht mit den Ketzern untergegangen sey?“[[414]](#footnote-414) Auch gibt es manche „Verächter des Glaubens“, die diese Zweifel noch schüren. Der in Port-Royal wirkende S. LE NAIN von TILLEMONT (1637-1698) wird gelobt,[[415]](#footnote-415) G. ARNOLD gerügt: „*Gottfried Arnold* hat in der neueren Ketzergeschichte die Worte dererjenigen, die man als Verfälscher des Glaubens anklaget, oft selber angeführet und eine gute Anzahl ihrer Schriften und Bekenntnisse, worin sie selber ihre Meinungen erklären, ganz abdrukken und seiner Arbeit beifügen lassen. Die Absicht dieser Vorsichtigkeit war die reineste nicht. Er suchte weniger die Wahrheit an das Licht zu ziehen, als diejenigen, die den so genannten Ketzern die Hände gebunden haben, anzuschwärzen. Die Ketzer sollten durch ihn Rechtgläubige, und die Rechtgläubigen Ketzer werden.“ Mosheim schließt jedoch versöhnlich: „Indeß ist die Mühe selber wehrt, daß sie mit Dank erkannt werde.“[[416]](#footnote-416) Im Gegensatz zu Arnold finden sich jedoch genügend apologetische Geschichtsschreiber, die den Ketzern und deren Schriften nicht gerecht werden: „unter den Widerlegungen [der Ketzer] sind nicht viele, die rein von allen Fehlern sind, die bald der Haß, bald die Uebereilung, bald eine Mißdeutung, bald andere Schwachheiten des Verstandes und des Willens gebähren. Daher so viele ungewisse, mangelhafte und zum Theil falsche Erzählungen auch von denen Irrgläubigen, die unsere Zeitgenossen sind.“[[417]](#footnote-417) Auch wenn Stellen aus den ketzerischen Schriften zitiert werden, sind jene oft fragmentarisch und damit verfälscht wiedergegeben oder gemißdeutet (wiewohl daran auch die ungeschickte oder kryptische Schreibart des Irrgläubigen schuld sein kann). Der größte Kritikpunkt liegt für Mosheim in der vorurteilsbeladenen Schwarz-Weiß-Malerei der Ketzergeschichten (sei es Arnoldscher oder sei es orthodoxer Provenienz), deren eingeschränkter Gesichtspunkt keinerlei erhöhten, also objektiven Standort der Beurteilung zuläßt: „Ein jeder schreibet von diesen Leuten so, wie es ihm bald die Liebe, bald der Haß, bald die Meinungen, denen er sich ergeben hat, bald der Vortheil der Kirche, der er einverleibet ist, bald andere geheime Ursachen rahten. Hier sind sie heilige Seelen, die von der Gottlosigkeit darum sind verleumdet, verklaget und bestrafet worden, weil sie durch ihre Frömmigkeit verdammet ward: Dort sind es unruhige Köpfe und Friedensstörer, die allein ihrer Herrschsucht zu gefallen die Gewissen der Einfältigen verwirret und einen Anhang geworben haben. Hier sind es erleuchtete Männer, die der Geist des HErrn eine ausserordentliche Salbung gewürdiget hat: Dort sind es blinde Wegweiser, denen entweder ihre natürliche Einfalt nicht erlaubete, gründlich zu urtheilen, oder die Macht des Aberglaubens und die Raserey der Einbildung alles Licht des Geistes geraubet hatten. Hier sind es Lehrer der Wahrheit, die ihre Feinde entweder nicht verstanden haben, weil sie aus guten und löblichen Ursachen die gemeine Weise zu reden verlassen haben, oder nicht haben verstehen wollen, damit es ihnen an einem Scheine ihres Hasses nicht fehlen mögte: Dort sind es Verführer, die nur deswegen eine neue Sprache erdacht haben, damit ihre gefährlichen Irrthümer nicht so gleich in die Augen fallen mögten. Allein wozu dienet eine partheiische und verfälschete Geschichte? Zu nichts, als darzu, daß die Leser falsche Meinungen einsaugen, und hernach aus diesen Meinungen ungerechte Regeln ihrer Handlungen ziehen, die nicht selten zum Unglükke der Welt gereichen.“[[418]](#footnote-418)

Da uns in erster Linie Mosheims Forderung nach Wissenschaftlichkeit innerhalb der Theologie interessiert, wenden wir uns dem Werk zu, das am besten Mosheims Sicht wiedergibt: es ist die „Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen“ (1756).[[419]](#footnote-419)

5.4.2. Mosheims „Kurze Anweisung“ (1756)

In §1 der „Einleitung von der Theologischen Methode überhaupt“ trennt Mosheim die theologische Methode von der Pastoraltheologie und der theologischen gelehrten Geschichte. Die theologische Methode ist die Wissenschaft, sich die Gottesgelahrtheit vernünftig anzueignen, um das Amt eines Lehrers und Geistlichen mit Nutzen verrichten zu können. Pastoraltheologie ist bloß die Anweisung für einen künftigen Prediger, die Methode ist die Anweisung für einen Geistlichen überhaupt- in der Folge trennt Mosheim den Geistlichen (den eigentlichen Theologen) scharf vom Prediger (Seelsorger), der weniger Kenntnisse benötigt, ab-;[[420]](#footnote-420) die theologische gelehrte Geschichte besteht in einer Wissenschaft der für die Erläuterung der Gottesgelahrtheit nützlichsten Bücher.

§2 erläutert, daß die Methode in einer Vervollkommnung des Verstandes und des Geistes besteht, die durch „Wissenschaften und Übungen“ erlangt wird. Diese Methode muß sich nach dem Zweck eines Geistlichen richten: „Ein Diener des Evangelii soll die Glaubenslehre, und Lebenslehre [!], deutlich, faßlich und ordentlich vortragen, solche Geübten und Ungeübten, Starken und Schwachen, lehren; bald muß er dieselbe vertheidigen, wenn sie angegriffen wird; bald die Widerspenstigen auf den rechten Weg durch Lehren und Ermahnungen bringen“.[[421]](#footnote-421)

Die Arbeit des Geistlichen muß sich nach den Fähigkeiten der einzelnen Menschen (und deren Aufgeklärtheit) und nach den Zeitumständen (den Hindernissen) ausrichten, um nützlich wirken zu können. Der Geistliche muß Gelehrter sein, da es auch das gemeine Volk (als z.E. zu Zeiten Luthers) ist (§3). Deren Hindernisse sind zweierlei, nämlich unveränderliche („die unordentlichen Begierden der Menschen“) und veränderliche: das sind 1) der Unglaube 2) der Irrthum 3) der Aberglaube 4) die Sitten. Früher mußte der Geistliche v.a. wider Irrthum und Aberglaube kämpfen, heutzutage vornehmlich gegen den Unglauben in der Form der „Atheisterey und der Naturalisterey“, die ihren Ursprung in England genommen haben.[[422]](#footnote-422)

Nun folgt ein historischer Abriß der theologischen Schulbildung, sowie eine Kritik an den Lehrbüchern der theologischen Methode.[[423]](#footnote-423)

Das erste Hauptstück: „Von den Vorbereitungsmitteln zur Gottesgelahrtheit, und denen Wissenschaften und Uebungen welche den Weg dazu bahnen“ betont noch einmal, daß es für den Gottesgelehrten unumgänglich ist, „sich seines Verstandes sicher und gewiß zu bedienen“, daß er des Witzes und gewisser Wissenschaften bedarf, mit einem Wort: daß er in der Weltweisheit (der Philosophie) geschult werden muß.[[424]](#footnote-424) Der Theologe muß auch in den Prinzipien und Grundwahrheiten der menschlichen (natürlichen) Erkenntnis bewandert sein, nicht nur in den geoffenbarten Wahrheiten, um die bereits o.a. Zwecke erreichen zu können (deutlicher Vortrag der Glaubenslehren, Apologetik, Abwehr der Glaubensfeinde, etc.). Welcher philosophischen Partei gefolgt wird, ist nicht wichtig, da alle „in den Folgesätzen, welche die Religion angehen,“ zusammenkommen.[[425]](#footnote-425)

Zwei Hauptparteien beherrschen das Abendland seit dem 17. Jahrhundert: die eine ist die *mathematische*. Sie legt Mathesis und Geometrie zum Grunde, ist Systemen abhold, gibt sich hinsichtlich der Kenntnis von (metaphysischen) Wahrheiten skeptisch, ist empirisch und experimentell ausgerichtet. Ihr Begründer ist BACON, GASSENDI folgt ihm, NEWTON hat die mathematische Philosophie „auf das höchste gebracht“. Ihr Hauptbuch ist LOCKES „De intellectu humano“ („Versuch über den menschlichen Verstand“). Die andere Partei wird die *metaphysische* genannt. Sie rührt von DESCARTES her, MALEBRANCHE folgt ihm. „Leibniz und Wolff haben sich unter diese Art die Weltweisheit zu treiben am meisten verdient gemacht, sie ausgebessert, ergänzet, und auf den höchsten Gipfel gebracht“.[[426]](#footnote-426) Diese Partei schließt von metaphysischen Grundwahrheiten auf andere Sätze und bildet so ein System.

Überraschenderweise sieht Mosheim in keiner der beiden Parteien, die sich nur in der Gewichtung einzelner Momente unterscheiden, eine Gefahr für die Religion: „Beyde Partheyen müssen ferner ein höchstes Wesen eingestehen, und geben ihm einerley Eigenschaften; aber beyde beschuldigen sich der Atheisterey. Allein keine der beyden Partheyen thut der Religion im Grunde Schaden, und deswegen haben wir uns an diese Vorwürfe, die sie sich einander selbst machen, nicht zu kehren. Das ist die Mode so, daß die Streitenden sich verketzern. In der Moral sind wieder beyde Partheyen einig.“[[427]](#footnote-427) Mosheim erkennt den polemischen Charakter der Verketzerung und des Vorwurfs des Atheismus, ist aber erstaunlicherweise hinsichtlich der englischen Strömungen von Freidenkertum und Deismus sofort und undifferenziert mit einem solchen Vorwurf zur Hand. Ein SPINOZA auf der einen Seite und ein HUME auf der anderen, beide als Feinde der Religion verschrieen, finden keine Erwähnung. Die konziliante Weise, in der „Empirismus“ und „Rationalismus“ von Mosheim behandelt werden, erstaunt aufs höchste, bedenkt man die hitzigen Debattten um Spinozismus, Materialismus, etc., die zu Mosheims Zeiten geführt werden.

Als erstes muß der angehende Theologe Logik, d.h. die Wissenschaft vom richtigen Denken und von der Verhütung des Irrtums, und Metaphysik, die eine „Sammlung derjenigen natürlichen Grundsätze , woraus alle übrigen Particulärwissenschaften hergeleitet werden müssen, oder ihre Beweise nehmen“, darstellt, erlernen. Die Metaphysik ist bereits zweimal, zuerst durch LUTHER und dann durch Chr. THOMASIUS verbannt worden. Auch Theologen haben die Metaphysik abgelehnt, weil einige diese auf die articulos puros angewendet haben und dadurch die Gefahr des Sozinianismus heraufbeschworen haben.[[428]](#footnote-428) Der Nutzen der Metaphysik für die Gottesgelahrtheit besteht in folgenden Punkten: 1) Aufräumung des Verstandes, 2) Klärung von Streitigkeiten, 3) Erklärung der menschlichen Seele und der Freiheit, 4) Trennung des Natürlichen vom Übernatürlichen, 5) Verteidigung der Wirklichkeit Gottes und seiner Providenz gegen Atheisten, und der Wunderwerke gegen Naturalisten.[[429]](#footnote-429) Dabei müssen jedoch immer Glaube und Vernunft getrennt werden. Metaphysik darf nicht „auf die Geheimnisse der Religion und die lauteren geoffenbarten Wahrheiten“ angewendet werden.

Hier wird wieder einmal die Schwäche eines theologischen Systems sichtbar, das Vernunft und Glaube gleichberechtigt nebeneinander stehen läßt. Es kann kein Kriterium für die Grenzziehung angegeben werden. Wieso einige geoffenbarte Wahrheiten durch Vernunftschlüsse zu natürlichen gemacht werden dürfen, die „lauteren geoffenbarten Wahrheiten“ und die articulos puros nicht, ist nicht einsichtig. Ganz abgesehen davon, daß auch das Kriterium wiederum ein vernünftiges sein müßte, das für das Zeitalter der Aufklärung nicht durch Autorität, nicht dogmatisch legitimiert werden könnte. Mosheim glaubt noch, daß durch die Kenntnis der Metaphysik, die ja für ihn bloß eine Grundlagenwissenschaft, die aus natürlichen Aussagen sich konstituiert, wider die „Feinde der geoffenbarten Wahrheiten“ gestritten werden kann. So wie Mosheim jedoch die Metaphysik definiert, kann sie die Offenbarungen weder bestreiten noch widerlegen; ja, legt die (vernünftige) Metaphysik ihre eigenen Rationlitätskriterien bei der Behandlung von Glaubenswahrheiten zu Grunde, verschwindet die Kategorie des Übervernünftigen, und letztere Wahrheiten werden in die Kategorie des Widervernünftigen eingeordnet. Der Versuch der Rettung der Religion durch Erhebung der Theologie zur wissenschaftlichen Disziplin schlägt ebenso wie bei SEMLER fehl und öffnet ungewollt der rationalistischen Religionskritik das Feld.

Nach Logik und Metaphysik muß natürliche Theologie und vernünftige Sittenlehre und Naturrecht erlernt werden (§5). Erstere ist Voraussetzung der geoffenbarten, die letzteren sind Voraussetzung der christlichen Sittenlehre. Mosheim gliedert die natürliche Theologie in die Experimental-Theologie (aus der Betrachtung einzelner Creaturen und Dinge wird auf das Dasein und die Eigenschaften Gottes geschlossen) und die dogmatische („aus allgemeinen Begriffen und Erfahrungen“ wird auf Gott geschlossen). Mit ersterer bezeichnet Mosheim die heute sogenannte Physikotheologie; er zählt DERHAM, AHLWARTS Brontotheologie, LESSIUS, FABRICIUS und NIEUWETYT [sic] auf. Mit der dogmatischen Theologie meint Mosheim wohl die rationale, die a priori resp. a posteriori auf Gott schließt (die klassischen Gottesbeweise).

Die moralische Weltweisheit zu erlernen ist deshalb notwendig, weil die Schrift viele Pflichten als bekannt und bewiesen voraussetzt.

Hat man obige Sparten emsig studiert, soll man mit dem Lesen von von gelehrten und verständigen Männern verfertigten Büchern fortfahren (§§6f.).[[430]](#footnote-430) Des weiteren müssen alte Sprachen, Geschichte[[431]](#footnote-431) und Altertumswissenschaft[[432]](#footnote-432) angeeignet werden (§8). Ohne deren Beherrschung keine exakte Exegese und - auch die Feinde der Religion besitzen davon Kenntnis und benutzen ihr Wissen als Waffen!

Französisch, die Sprache der großen und mondänen Welt, muß gelernt werden, auch Englisch, da viele Schriften für und wider die Religion darin verfaßt sind, und auch das Deutsche muß gepflegt werden (§9).

Das 2. Hauptstück handelt „Von den theologischen Wissenschaften selbst“. Über die einzelnen Sparten, die zu erlernen sind, herrscht allgemeiner Konsens; es sind Glaubenslehre (Dogmatik), Lebenslehre (Moral), Hermeneutik, Homiletik, polemische Theologie, Katechetik und Kirchengeschichte. Die Frage verbleibt, in welcher Ordnung die Studiosi diese Wissenschaften treiben sollen. Die Dogmatik soll an erster Stelle stehen (also nicht ausgedehntes Bibelstudium !), und sie soll sowohl auf biblische als auch auf philosophische Weise gehört werden.[[433]](#footnote-433) Die in der Schrift zu Wort Kommenden haben sich „eines ungekünstelten Vortrags bedient“, um Glaubenslehren zu vermitteln; ebenso ist es für den Geistlichen angebracht, auf der Kanzel, im Beichtstuhle, generell im Umgang mit den Ungebildeten die biblische Methode anzuwenden, die jedoch im Gespräch unter Gelehrten und mit Religionsfeinden nicht zu empfehlen ist. Die Dogmatik ist eine „Wissenschaft der geoffenbarten Glaubenslehren und ihres Zusammenhanges“, darin es eine Kette von Wahrheiten gibt, „wo ein Glied an den anderen hänget. Es müssen Grundwahrheiten darin seyn; aus welchen Folgesätze hergeleitet werden müssen, und diese muß man auf die Grundwahrheiten zurückführen können.“[[434]](#footnote-434) Alle Begriffe und Wahrheiten müssen klar und deutlich erkannt werden.

Obwohl Mosheim der WOLFFSCHEN Philosophie ablehnend gegenüber steht, ist hier eindeutig der Bezug auf Wolffs Wissenschaftsideal zu erkennen, dem auch die Theologie qua scientia genügen soll.[[435]](#footnote-435) Daß allerdings Dogmen wie die Dreieinigkeit oder die Zwei-Naturenlehre nicht klar expliziert werden können, liegt auf der Hand. Auch fordert die Theologie ja prinzipielle Unhinterfragbarkeit der „Grundwahrheiten“, sprich der geoffenbarten, und auch dies sperrt sich eigentlich strenggenommen mit dem Wolffschen Wissenschaftsideal. Mit diesen Schwierigkeiten kämpft jedoch Wolff selbst !

Nach der Dogmatik folgt die Moraltheologie oder „die Wissenschaft der in der heiligen Schrift geoffenbarten Lebenspflichten des Menschen“.[[436]](#footnote-436) Vorweg muß man Dogmatik kennen, da die moralischen Wahrheiten in der Schrift sich auf die Glaubenslehren gründen, ebenso Metaphysik, da die Wahrheiten auch auf die Grundwahrheiten der Seele gründen; ferner ist noch Naturrecht und philosophische Sittenlehre vonnöten, denen die moralischen Wahrheiten nicht widersprechen dürfen.[[437]](#footnote-437)

Erst nun kann „das bedachtsame und überlegte Lesen der heiligen Schrift vorgenommen werden“. Hermeneutik und Sprachenkenntnis sind obligatorisch; weiters wird ein allgemeines Wissen rings um die Bibel erfordert, so auch „einige Nachricht von denen Dingen, die in den Büchern der Bibel als bekant vorausgesetzet werden, aber uns ... nothwendig nicht bekant sind.“[[438]](#footnote-438)

Die biblische Chronologie und Geographie, ebenso wie die Prophezeiungen und Weissagungen sind für Mosheim noch unproblematisch.

Die Streittheologie (die polemische) ist besonders wichtig: „Da nun die Atheisterey und Deisterey heut zu Tage immer mehr und mehr um sich reisset, und die Freygeister den meisten Lerm machen, so hat ein Geistlicher Zeit unter allen Streitigkeiten sich am meisten um diejenigen zu bekümmern, die mit den Freygeistern geführet werden. Nebst diesen sind die nöthigsten, welche die Römischkatholischen betreffen.“[[439]](#footnote-439) Zwar sind durch Streitschriften nur die wenigsten bekehrt worden, aber zumindest werden die Rechtgläubigen vor dem Irrtum bewahrt. Die Grundirrtümer der kirchlichen Parteien bleiben immer gleich, nicht jedoch deren Beweisgänge. Daher müssen die „Waffen“ mit denen die Irrgläubigen zurückgeschlagen werden sollen, immer auf dem neuesten Stand sein. Als Beispiel werden die Streitschriften gegen die Sozinianer angeführt, die bereits veraltet sind, da diese Sekte „mit vielen neuen Gründen“ kämpft.[[440]](#footnote-440) Mosheim empfiehlt zur Erlernung der „Generalpolemic“ (d.i. die allgemeine) WALCHS „Einleitung in die Religionsstreitigkeiten“ und die von SEMLER herausgegebene „Polemik“ von BAUMGARTEN. Drei Querelen bestimmen zur Zeit den theologisch-philosophischen Diskurs:[[441]](#footnote-441) die wichtigste ist die mit den Freigeistern, danach folgt die mit den Papisten und zuletzt die am leichtesten zu bestreitende Auseinandersetzung, nämlich die mit den Schwärmern, die von Mosheim auch nicht weiter erläutert wird. Die Papisten streiten mit Hilfe von List und Gewalt und versuchen, Konvertiten zu machen, indem sie „ihren alten Kohl mit einer bessern Brühe“ auftragen. PFAFF wird in seiner Zurückweisung der papistischen Anmaßungen gelobt.

„Die vornehmsten Streitigkeiten unserer Zeiten erregen die Atheisten und Freygeister. Vor diesen waren die Atheisten in viele Banden getheilet. Allein in unseren Zeiten haben sie ihre Uneinigkeit aufgehoben. Die einzige Bande der Pantheisten und Spinosisten ist noch übrig, die da glauben, daß Gott und die Welt einen Körper und eine Seele ausmachen.“[[442]](#footnote-442) Und nun nimmt Mosheim eine Differenzierung der Feinde der Religion vor: Atheismus ist mit Spinozismus gleichzusetzen und Deismus mit Freigeisterei: „Die Deisten oder Freygeister greifen weiter um sich, als die Atheisten. Die Freygeisterei frißt so entsetzlich um sich, daß schon die Laquaien anfangen, Freygeister zu werden.“[[443]](#footnote-443) Ihr Haupt ist M. TYNDAL [Tindal];[[444]](#footnote-444) ihre Thesen lauten: Jesus ist ein von Gott ausgezeichneter Weisheitslehrer, der die natürliche Religion - und das ist die wahre - von den Verunstaltungen und ihrer Korrumpiertheit wieder reinigen wollte. Die meisten Deisten glauben auch an eine künftige Belohnung/ Bestrafung.

Daß es zur Zeit Mosheims bloß noch die eine „Bande von Atheisten“, nämlich die Pantheisten gegeben hätte, ist unwahr. Der Materialismus z.E. eines LA METTRIE oder eines MESLIER in Frankreich schöpfen nicht aus spinozistischen Quellen, und von denjenigen, die eines Spinozimsus verdächtigt werden, sind die wenigsten echte „Spinozisten“, weder im Sinne einer Nachfolge vom SPINOZA der „Ethica“ noch im landläufigen (polemischen) Sinn.[[445]](#footnote-445) Allerdings sind sie auch nicht protestantisch-orthodox; daher rührt die Verketzerung von Mosheim.[[446]](#footnote-446)

Wieso unterscheidet er nun Deisten von Atheisten? Die Unterschiede, die Mosheim zu sehen glaubt, lassen sich bloß vermuten - seine Ausführungen dazu sind marginal. Für Mosheim kennt der Spinozist keine moralische Verpflichtung in einer deterministischen Welt, die gleichzeitig Gott ist. Alle Grundwahrheiten der Religion sind im Spinozismus rational aufgelöst; Gott ist weder ein persönlicher noch ist er Schöpfer. Dies alles berechtigt, den Spinozismus einen Atheismus zu nennen. Der Deismus hingegen - mit dem sich Mosheim auch viel intensiver auseinandergesetzt hat und über den er dadurch ein gerechteres Urteil fällen kann - bricht nicht vollkommen mit dem Christentum. Er kennt noch Belohnung/ Strafe und Moralität, er kennt einen Schöpfergott (wie auch immer dieser genau zu definieren ist); die Begrenzung auf eine natürliche Religion ist bloß zu eng; daß auch der Deismus die meisten Dogmen (als widervernünftige) verwirft, ist der Kritikpunkt von Mosheim. Die Dogmen dürfen als geoffenbarte und unwiderlegbar wahre keiner Kritik oder rationalen Prüfung unterzogen werden. Das ist das Credo Mosheims. Ansonsten wird der ratio unumschränkte Herrschaft zugestanden, schon alleiniglich zwecks theologischer Kommunikation und a fortiori: theologischer Eristik (Kontroverstheologie, Apologetik und Polemik). Sogar die geoffenbarten Wahrheiten, die Grundfeste des Christentums dürfen und sollen mit rationalen Mitteln aus- und dargelegt werden - ihre Wahrheit darf jedoch nicht in Frage gestellt werden.

Daß diese Konstruktion einer harmonisierenden Theologie und Philosophie nicht lange gutgehen kann und konnte, erscheint klar. Die Magd der Theologie hat bereits zuviel an Freiheitsluft geschnuppert, als daß sie sich noch länger als Hilfskraft mißbrauchen ließe ! Zwar sind Vernunft und Offenbarung quasi gleichberechtigt und können sich nicht widersprechen, denn beide sind göttlichen Ursprungs; die Vernunft ist jedoch seit dem Fall verderbt; daher bedarf der Mensch der Offenbarung:

„Die wahre Vernunft und die Offenbarung kommen beyde von einem Urheber her, der sich in seinen Gedanken und Befehlen nicht widersprechen kan. Die Vernunft ist durch den Fall sehr verderbt; allein nicht ganz erstickt und weggeschafft. Es ist uns etwas Licht übrig blieben. Es hat uns der Fall gewisse unstreitige und allgemeine Wahrheiten gelassen. Und diese können unmöglich gegen die Wahrheit streiten, die uns die Offenbarung vorträget.“[[447]](#footnote-447)

Dort, wo die Vernunft nicht mit der Offenbarung in Konkurrenz tritt, werden der Vernunft Rechte eingeräumt; dort, wo sie die Offenbarung kritisieren könnte, ist sie als verderbt disqualifiziert. Genau die gleiche Konzeption werden wir bei JERUSALEM erneut vorfinden.[[448]](#footnote-448)

Zuletzt findet sich das 3. Hauptstück „Von dem Theologo unserer Zeiten“, das eine Zusammenfassung und letzte Admonition darstellt: „Ein Theologus unterscheidet sich von einem Prediger hauptsächlich, daß er keine besondere Gemeinde hat, sondern für die ganze Kirche arbeitet, sich nicht sowohl mit der Heiligung des Willens der Menschen beschäftiget, sondern vielmehr mit Ertheilung eines gründlichen Unterrichts in den theologischen Wissenschaften, und dadurch geschickte Lehrer der Kirche zuziehet, die Glaubens-und Lebenslehre daher nebst denjenigen Wissenschaften, die einem Geistlichen nöthig sind, vollkommener und gelehrter einsiehet, und insbesondere die Religion gegen alle Angriffe der Feinde schriftlich und mündlich zu vertheidigen geschickt ist.“[[449]](#footnote-449) Die Theologie wird „fast durch alle Arten menschlicher Wissenschaft bestritten“ und das Ansehen der Theologen ist zudem seit längerem gefallen. Daher kann der Verstand, die philosophischen Kenntnisse und der Witz (die Kunst, angenehm vorzutragen und zu belehren) eines Theologen nie zu groß sein.[[450]](#footnote-450) Gerade Religionsspötter haben ihren Witz als Waffen gegen die Religion mißbraucht, so der „französische Skepticus“ MONTAIGNE, der „Epikuräer“ ST. EVREMOND, VOLTAIRE, D’ARGENS und vor allem BAYLE, „ein verschmitzter, schlauer und feiner Verächter der Religion, vor welchem man sich mehr zu fürchten hat, als vor denenjenigen, so die Religion auf eine grobe Weise anfallen.“[[451]](#footnote-451)

Es fällt auf, daß der Theologe bei Mosheim primordial die Aufgabe zugeordnet bekommt, defensor fidei zu sein. Die Kirche zur Zeit Mosheims liefert bloß noch Rückzugsgefechte;[[452]](#footnote-452) sie sucht verzweifelt nach Mitteln adäquater Verteidigung. Mosheim glaubt diese - wie auch in der Nachfolge SEMLER - in der Aufrichtung der Theologie als vernünftiger Wissenschaft gefunden zu haben; es wird sich herausstellen, daß dies nicht der richtige Weg gewesen ist, sondern vielmehr den „Religionsfeinden“ in die Hände gearbeitet hat. Von einer Ethisierung der Religion (s. jedoch u.) - abgesehen von der moralisch ermahnenden Funktion des Predigtwesens - oder Korrekturen in der Dogmatik ist bei Mosheim noch wenig zu bemerken.

Mosheim erweist sich nach dieser Diskussion seiner „Kurzen Anweisung“ als ein Bindeglied zwischen altprotestantischer Orthodoxie und aufklärerischer Theologie.

Diese Mittel- oder Mittlerstellung ist - noch einmal synoptisch zusammengefaßt - anhand seiner Beziehungen zu den philosophisch-theologischen Strömungen seiner Zeit: Orthodoxie-Aufklärung-Pietismus charakterisierbar: „Seine Abneigung gegen ein Zuviel in der Polemik, gegen alle theologische „Rabies“ und Ketzermacherei, sein Eintreten für eine mit Mass gebrauchte Freiheit des Forschens, seine Aufgeschlossenheit für alle aussertheologische Bildung, sein weiter historischer Horizont“ scheiden ihn von den Orthodoxen und rücken ihn in die Nähe der Aufklärung.[[453]](#footnote-453) Mit dieser verbindet ihn: „sein Intellektualismus, seine Ueberzeugung, daß das Christentum den hellsten Schein der Vernunft nicht zu scheuen brauche, die starke Betonung des Ethischen, das Zurücktreten des konfessionell Dogmatischen in Kirchengeschichte und Predigt“.[[454]](#footnote-454) (In den Augen Mosheims) radikalere Richtungen der Aufklärung lehnt er ab, vornehmlich verkörpert durch den (englischen) Deismus, den er mit anderen deutschen Theologen in Deutschland publik macht. Der Wolffianismus muß in seinen Augen abgelehnt werden, da in consequentiam die Wolffsche Methodik und Vernunftkonzeption die Theologie zerstören würde.[[455]](#footnote-455) Mosheim scheitert als vorsichtiger Aufklärer, wie so viele andere auch, sowohl an der undifferenzierten Trennung von Vernunft und Offenbarung als auch an seinem halbherzigen Zugeständnis einer Kompetenzerweiterung der Vernunft.

Zuletzt ist seine Beziehung zum Pietismus eine gespaltene; gemeinsam ist beiden die Abneigung gegen Formalismus, gegen Spekulation und Quisquilienjägerei, eben gegen die „Scholastik“ (im negativen Sinne). Auch die religiöse Grundstimmung der Predigten ist mit denen des Pietismus verwandt. Mosheims Weltoffenheit, sein Sinn für Ästhetik und elegantem Stil, sein faible für (weltliche) Wissenschaft kennzeichnen das Trennende.[[456]](#footnote-456)

5.5. Philologisch-gelehrte Theologie: Johann August ERNESTI (1707-1781) und Johann David MICHAELIS (1717-1791)

5.5.1. Johann August Ernesti (1707-1781)[[457]](#footnote-457)

Ernesti studiert in Wittenberg und Leipzig; dieser Stadt bleibt er treu: 1734 wird er Rektor der Thomasschule, 1756 ordentlicher Professor der Beredsamkeit und bekleidet ab 1759 die theologische Professur; zu seinen Schülern zählen u.a. A. TELLER und K.-Chr. TITTMANN.

Seine Bibelauslegung ist philologisch-historisch orientiert. „Er ist der Hermeneutiker des neologischen Zeitalters geworden und hat die Grundsätze grammatisch-historischer Exegese klassisch fixiert.“[[458]](#footnote-458) Er ist auch Herausgeber des angesehenen Rezensionsorgans „Neue [seit 1770: Neueste] Theologische Bibliothek“ (1760ff.). 1761 erscheint seine „Institutio interpretis NT.“.

„Dogmatik“ ist für Ernesti die „Aufnahme und Bearbeitung der als eine bestimmt gegebene geschichtliche Tatsache aufgefaßte Lehre“.[[459]](#footnote-459) Die Bibelauslegung wird daher von ihm eher philologisch-historisch als theologisch vorgenommen, es darf daher keine theologischen Vorgaben bei der Exegese geben. In der kleinen Schrift „De Theologiae historicae et dogmaticae coniungendae necessitate et modo uniuerso“ von 1759 teilt Ernesti die Theologie als scientia in eine dogmatische und eine historische, wobei erstere Teil der letzteren ist.[[460]](#footnote-460) D.h. die historisch-philologische Betrachtung ist dominant. Die historische Theologie „utitur instrumento literarum hebraicarum, graecarum & latinarum, etiam historiae, cum uniuersae, tum etiam philosophicae, sine qua dogmata doctorum Ecclesiae saepe intelligi & explicari non possunt“.[[461]](#footnote-461) Diese philologischen „instrumenta“ sind das Kernstück der historischen Theologie; die dogmatische wird durch den Begriff der „subtilitas“ charkterisiert; fehlt diese subtilitas, kommt es zu Begriffsverwirrungen; d.h. die subtilitas steht für theologische Aufklärung qua Begriffserläuterung und -explikation. Werden die instrumenta der historischen Theologie nicht ausreichend beherrscht, kann es sogar zu Fehlern in der Dogmatik kommen. So lassen sich die „praedestinationis Caluinianae, & transsubstantiationis monstra“ darauf zurückführen.[[462]](#footnote-462) Da die Fakten, mit denen sich die Theologie beschäftigt, nach Ernesti in der heiligen Schrift überliefert sind, ist die genaue Kenntnis und Anwendung der Philologie so wichtig.[[463]](#footnote-463) Ernestis *methodische* Vorgabe lautet: „Die Schrift hat an jeder ihrer Stellen nur einen Sinn, den vom Schriftsteller beabsichtigten, und dieser ist rein grammatikalisch und historisch festzustellen, so wie bei jeder andern von Menschen verfaßten Urkunde.“[[464]](#footnote-464) Somit kann man ihn als Begründer der rein profan-wissenschaftlichen Bibelerklärung (HIRSCH) bezeichnen.

Doch wird diese methodische Vorgabe nicht immer strikt eingehalten. Letztendlich kann der Ausleger (und damit auch Ernesti) der Spannung zwischen der Einsicht in zeitlich-örtliche Bedingtheiten der Bibel und ihrer philologischen Mängel und dem Glauben an die göttliche Inspiration derselben nicht entgehen.[[465]](#footnote-465) Als Ausweg bietet sich die Akkomodationsthese an, die ja schon eine lange Tradition hat und nicht erst von Spinoza oder Semler aufs Tapet gebracht worden ist.

In seiner „Verteidigung des Willkürlichen in der Religion“ (1765) wendet er sich gegen die Rationalisierung des Christentums, womit er die historisch-kritische Theologie verläßt und sich als Apologet vereinnahmen läßt.[[466]](#footnote-466)

5.5.2.Johann David Michaelis (1717-1791)[[467]](#footnote-467)

Michaelis ist AT-Forscher und Orientalist; eine Bildungsreise nach Holland und England (1741f.) macht ihn mit den progressiven theologischen Strömungen vertraut. 1745 geht er nach Göttingen (wo er bis zu seinem Tode wirkt - daher der Ehrentitel: „Regent von Göttingen -), 1750 wird er Professor der Philosophie (nicht der orientalischen Sprachen ![[468]](#footnote-468)). Sein Vermächtnis sind die voluminösen „Supplementa ad lexica hebraica“ (1784-1792; nach KRAUS: 1786 in 2 Bänden). Er liefert auch eine Übersetzung des NT (1788, 1790), der er Anmerkungen für Ungelehrte zur Übersetzung des NT (1790ff.) beilegt. In diesen Werken trennt er zwar, ebenso wie SEMLER, bereits Lokales und Allgemeingültiges, jedoch in viel geringerem Ausmaße, viel zurückhaltender als Semler. Noch zu nennen ist sein „Kompendium theologiae dogmaticae“ von 1760. Weitere Werke sind: „Mosaisches Recht“ (6 Bde., 1770-1775)[[469]](#footnote-469) und die „Übersetzung des AT“ (1769-1786 in 13 Bänden).[[470]](#footnote-470) Von 1753 bis 1770 ist er Direktor der „Göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen“, seit 1771 gibt er die Zeitschrift „Neue orientalische und exegetische Bibliothek“ heraus.

Michaelis stellt das Kriterium der historischen Apostolizität auf, nach dem die apostolische Herkunft das Merkzeichen göttlichen Ursprungs ist. Markus und Lukas sind folglich fehlbare Evangelisten. Bezüglich des Streites um die Autorschaft des Pentateuch äußert Michaelis typischerweise eine eher halbherzige Meinung: einerseits räumt er vormosaische Quellen ein und andererseits betont er die einheitliche schöpferische Leistung von Moses.[[471]](#footnote-471)

Michaelis verfährt in seiner theologischen Arbeit vorsichtig und nach außen hin orthodox und übt sich auch nicht in Dogmenkritik;[[472]](#footnote-472) Michaelis akzeptiert die Schranken, die der Vernunft gesetzt sind: Trinität und Christologie sind der subjektiven Vernunft nicht einsichtig; sie sind übervernünftig.

Seine Werke sind jedoch streng der Wissenschaftlichkeit verpflichtet; mithin ist auch schon bei ihm der Vernunft ein Tor zu (formaler wie inhaltlicher) Schriftkritik geöffnet. So schreibt auch KANTZENBACH: „Die biblischen Beweisstellen der älteren Dogmatik werden bei ihm oft zur Einkleidung vernünftiger Argumente, durch die er das kirchliche Dogma erweisen möchte.“[[473]](#footnote-473) Die beste Kurzcharakteristik gibt vielleicht der Artikel über Michaelis in der RGG: „Dogmatisch blieb er, trotz gelegentlicher rationalistischer Auflockerungen, der Orthodoxie verhaftet. Michaelis’ besondere Bedeutung liegt in seinen umfangreichen Arbeiten zur hebräischen Wortforschung, zur alttestamentarlichen Textkritik und zur biblischen Altertumskunde sowie zur syrischen Philologie. Seine auf diesen Grundlagen aufbauende, von Dogmatik freie Bibelerklärung hat einer historisch-kritischen Behandlung der Bibel die Bahn bereitet.“[[474]](#footnote-474)

5.6. Das Bibelverständnis der neueren Theologie

„Der ist ein Narr, der nicht der Schrift

Will glauben, die das Heil betrifft,

Und meint, daß er zu Recht so lebe,

Als ob’s nicht Gott noch Hölle gebe,

Verachtend Predigt sowie Lehre,

Als ob er gar nicht säh noch höre.-

[ ... ]

Gott gab, das leidet Zweifel nicht,

Gehör dem Ohr, dem Auge Licht;

Drum ist erblindet und ertaubt,

Der nicht hört Weisheit und ihr glaubt

Und lauscht auf neue Mär und Sage.

Ich fürcht, es kommen bald die Tage,

Daß man mehr neuer Mär werd inne,

Als uns gefall und sei nach Sinne.“[[475]](#footnote-475)

5.6.1. Neue Bibelübersetzungen

Nach dem „Septembertestament“ von 1522, Luthers innerhalb von 80 Tagen auf der Wartburg geschriebenen Übersetzung des NT (aus dem griechischen Urtext), erscheint 1534 die erste vollständige, von Luther aus den Ursprachen übersetzte deutsche Bibel.[[476]](#footnote-476)

Die Lutherbibel gilt allgemein als seine größte literarische Leistung; auch die kaum zu überschätzende Wirkung für die Herausbildung der Neuhochdeutschen Schriftsprache ist hinlänglich bekannt.[[477]](#footnote-477) Durch Luthers Sprachgewalt und durch seine Fertigkeit, „den Leuten aufs Maul“ zu schauen, hat er den Schrifttext „gewissermaßen im Deutschen ein zweites Mal schaffen können.“ Es wird sogar davon gesprochen, daß „Luthers Übersetzung auf Grund von Luthers tiefen religiösen Erfahrungen besser als das biblische Original“ sei.[[478]](#footnote-478)

Folgende Eigenheiten der Übersetzung sind bedeutend für deren Beurteilung in der Aufklärungszeit und die neuen Bibelübersetzungen:

Die Begrifflichkeit und der Sprachduktus ist der Zeit Luthers und ihrer Menschen anbequemt, i.e. akkomodiert.[[479]](#footnote-479) Zum Teil erhebliche Übersetzungsfehler, die auch aus der zu Zeiten Luthers noch eingeschränkteren Kenntnis des Hebräischen und der alten Sprachen i.a. herrühren, vergrößern noch den Abstand zwischen den „Originalen“ und der Lutherbibel, wiewohl der Rückgriff auf die älteren Schriften und Übersetzungen und nicht bloß auf die Vulgata[[480]](#footnote-480) oder deutsche Übersetzungen des Mittelalters[[481]](#footnote-481), zeigen, daß sich Luther auch um Authentizität bemüht.[[482]](#footnote-482)

Zuletzt ist die Lutherübersetzung von „tiefen, religiösen Erfahrungen“ geprägt; diese sehr unverbindliche Wendung deutet wohl darauf hin, daß Luther, in welcher Weise auch immer, „inspiriert“ gewesen sein muß, soll die Wahrheit und Göttlichkeit der Schrift erhalten bleiben; ansonsten - und dagegen kämpft auch Luther selbst - wäre die Übersetzung bloß Ausdruck einer enthusiastisch-separatistischen Religiosität, die sich auf ein innerlich-subjektives Gefühl stützt. Das soll die Lutherbibel natürlich nicht sein, und so werden die religiösen Erfahrungen im Sinne eines testimonium internum sanctum (resp. spiritus sancti) gedeutet werden müssen.

Betrachtet man diese Kurzcharakteristik der Lutherbibel, wird sofort klar, daß sich die neuen Bibelübersetzer auf Luther selbst berufen können, und dies auch meist tun. Jeweils eine Eigenart der Lutherübersetzung wird betont und deren vorrangige Wichtigkeit hervorgehoben; so können sich die Übersetzer allesamt als Nachfolger oder Erneuerer oder Fortsetzer der reformatorischen Arbeit Luthers fühlen.

Vorweg ist eines sofort klar: die Verfechter der strengen Verbalinspirationslehre bezüglich der Schrift, die ihnen ja in Form der Lutherbibel vorliegt, können sich *nicht* auf Luther selbst berufen. Erstens äußert sich Luther zur Frage der Verbalinspiration uneinheitlich und unentschieden[[483]](#footnote-483), und zweitens widerspricht seine Übersetzung - genaugenommen *jede* Übersetzung[[484]](#footnote-484) - dieser Lehre, die erst in der nachreformatorischen Zeit ihre genaue Ausarbeitung erfahren hat. Die Häufigkeit der neuen Bibelübersetzungen ist somit ein eindeutiger Beleg dafür, daß die Verbalinspirationslehre durch eine gemäßigte Realinspirationslehre abgelöst wird. Dies geht Hand in Hand mit einer Betonung bestimmter inhaltlicher Aspekte der Bibel: die praktisch-moralischen Lehren, die erbaulichen Stellen zur Stärkung der je individuellen Frömmigkeit und die soteriologische Komponente werden in verschiedener Gewichtung in den Mittelpunkt gestellt; Bibelstellen, die alleiniglich zur Konstitution eines (immanenten) Weltverständnisses (im Rahmen des christlich-theologischen Weltbildes) dienen, also Stellen, die Aussagen über physikalische, astronomische, chronologische, geographische, profangeschichtliche und auch mythologische Phänomene treffen, werden vernachlässigt oder ihrer lokal-zeitlichen Bedingtheit entkleidet und der jetzigen, also der Aufklärungszeit angepaßt.

Die neuen, *pietistisch* beeinflußten Bibelübersetzungen legen ihren Hauptakzent auf Erbauung und Frömmigkeit und lehnen federfüchsische Gelehrsamkeit und glaubensfremde spekulative Ausdeutungen ab; die Bibellektüre soll nicht mehr einem Buchstabenglauben fördern, Bibelstellen sollen nicht mehr als bloße Bausteine zur Errichtung eines scholastisch-aristotelischen, metaphysischen Systems, in dem Metaphysik, Theologie und Glaube unentwirrbar verflochten sind, fungieren; die Bibel soll nach Luthers eigenen Worten, wieder „Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens“ sein; sie soll lebendiges Zeugnis des Geistes sein, das bei der Lektüre im Herzen des Gläubigen Wurzeln fassen soll.

In diesem Geiste sind verfaßt:

- die sogenannte „Stuttgarter Bibel“, deren Verfasser J.R. HEDINGER (1664-1704) ist; sie wird als „Bibel des Pietismus“ angesehen, die über obigen Kennzeichen hinaus kirchenkritisch und chiliastisch ausgerichtet ist.[[485]](#footnote-485)

- die „Cansteinische Bibel“; Karl Hildebrand Freiherr von CANSTEIN (1667-1719), ein Hallenser Pietist, läßt in Zusammenarbeit mit H.A. FRANCKE von 1710 an das NT und von 1713 an auch das AT in billigen und guten Ausgaben in hoher Auflagenzahl drucken. Hier werden die volkspädagogischen Absichten des Pietismus deutlich.

- die unter der Patronanz von ZINZENDORF stehende „Herrnhuter Bibel“, an der u.a. der würtembergische Pietist F.Chr. OETINGER (1702-1782) teilnimmt. Sie ist dem Zinzendorfschen Gefühlspietismus verpflichtet, wobei auch die starke christozentrische Orientierung der Herrnhuter Brüdergemeine Berücksichtigung findet.

- die sogenannte „Berleburger Bibel“; Johann Heinrich HAUG ist der (Haupt-)Übersetzer dieser „Berleburger Bibel“ (1726-1742; 8 Bde.), die vom separatistischen Grafen CASIMIR gefördert wird. Auch der junge, noch nicht zu seinem reifen und radikalen Denken gelangte J.Chr. EDELMANN nimmt an der Übersetzung teil.[[486]](#footnote-486) Die Übersetzung erfolgt im quietistischen Geiste der Madame GUYON.[[487]](#footnote-487) Die Einführung im ersten Band vom 19.1.1726 spricht die (vermeintliche) Zielsetzung dieser neuen Übersetzung an: „To render the original text literally and as simply as it was written: ... To show the way to the literal understanding of the text. In clarifying difficult passages this will be achieved by referring to other parallel illuminating passages in the Scriptures.“[[488]](#footnote-488)

Der Schein trügt, wenn man annimmt, daß dieses Zitat darauf hinweist, daß diese Übersetzung vom literalen Schriftprinzip und dem Prinzip der Selbstauslegung der Schrift getragen wäre. Hier liegt nämlich ein Selbstmißverständnis der Übersetzer vor, dem allerdings das prinzipielle hermeneutische Problem des Literalsinns (der Schrift) zugrundeliegt. Den Literalsinn eines religiösen Textes, der auch als solcher verstanden werden will, gibt es nicht. Der Literalsinn benötigt als Vorverständnis bereits einen religiösen Kontext, aus dem heraus er erst einen religiösen Sinn bekommt. Der (im wissenschaftlichen Verständnis aufgefaßte) Literalsinn kann nur durch die historisch-kritische Theologie, mit der Kenntnis der alten Sprachen, den damaligen Formen sozialen, ökonomischen, etc. Lebens eruiert werden, kurz: mit dem ganzen Fachapparat der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften.[[489]](#footnote-489) Das aber will die Berleburger Bibel gerade nicht; sie will vielmehr wieder den persönlichen, glaubensstärkenden Zugang zur Bibel eröffnen, deren Lektüre das Lebendig-Werden des Glaubens in der Seele des Menschen und die (pietistisch verstandene) Wiedergeburt besorgen soll. Die Bibel soll eine Anleitung zum praktischen Vollzug des Glaubens im tätigen Leben sein, das seine Erfüllung in der Gottes- und Nächstenliebe sieht.

KAPP schreibt ganz richtig: „Das Auseinanderfallen einer wissenschaftlichen und einer religiösen Lektüre der Heiligen Schrift scheint mir mindestens ebenso folgenschwer zu sein wie die Kritik der aus der Bibel abgeleiteten dogmatischen Lehraussagen durch die erstarkende Naturwissenschaft. Ein Unternehmen wie die *Berleburger Bibel* (1726-1742) verdankt sein Entstehen der Tatsache, daß der Gläubige in den gelehrten Distinktionen und Disputationen der Gelehrten keinen Bezug zu seiner religiösen Betrachtung des Schrifttextes mehr findet und meint, er müsse sich an die dem Pneumatiker zugängliche göttliche Weisheit halten, die der rationalen wissenschaftlichen Einsicht entgegengesetzt wird. Die *Berleburger Bibel* erhellt die damalige Problematik der Schriftlesung: sie erwächst zwar aus der reformatorischen Betonung des Primats der Schrift, ist aber nichtsdestotrotz ein Affront gegen die damalige Auslegung des Solascriptura-Prinzips durch die protestantische theologische Wissenschaft.“[[490]](#footnote-490).

Neben diesen pietistischen Versuchen finden sich die „rationalistischen“, die der Aufklärung verbunden sind, und primordial versuchen, eine zeitgemäße Übersetzung zu liefern, die alles mythologische, alles Vernunftwidrige aus der Schrift insofern zu verbannen suchen, als es einfach rationalisiert wird. Sie sind die Vertreter der aufklärerischen Ausprägung eines Euhemerismus, die die Religion als eine vernünftige erweisen wollen. Sie wollen damit die Rettung der Religion und der Bibel vornehmen, indem sie sie von allem Unvernünftigen säubern. Orthodoxen wie Pietisten ist sofort klar, daß ein solches, ausschließlich rationales Herangehen an die Bibel fatale Folgen haben muß. Zumindest die Kernstücke der Religion müssen der Verfügungsgewalt der Vernunft entzogen bleiben, in den Augen der Orthodoxen ist nun die Bibel eines dieser Kernstücke, da sie eine Offenbarung Gottes darstellt; eine Offenbarung ist übervernünftig, ergo begehen diese neuen Bibelübersetzer eine Blasphemie.

So gilt die 1735 erscheinende „Wertheimer Bibel“ von J.L. SCHMIDT (1702-1749), eine im Geiste des Wolffianismus abgefaßte Übersetzung der fünf Bücher Moses, den orthodoxen und pietistischen Theologen gemeinhin als zu verwerfende Frucht einer rationalistisch ausgerichteten und übersteigerten Aufklärungstheologie, die das Christentum bis zur Unkenntlichkeit entstellt oder sogar zum Atheismus führt. Diese Wertheimer Bibelübersetzung ruft eine der großen theologischen Kontroversen des 18. Jahrhunderts hervor, die zur persönlichen Katastrophe für Schmidt führt: Verfolgung, Haft, Flucht und letztendlich Refugium im liberalen Wolfenbüttel.

Der andere bekannt-berüchtigte Bibelübersetzer, K.Fr. BAHRDT, ist von ähnlichen Schicksalsschlägen in seinem Leben geprägt; ebenso wie Schmidt verfaßt er eine „rationalistische“ Bibelübersetzung: „Die neuesten Offenbarungen Gottes“ (1773-1774), die erneut die theologische Welt in heftigste Unruhe versetzt.[[491]](#footnote-491)

Beide Übersetzungen wirken künstlich und verfehlen gänzlich den auch historischen Charakter der Schrift; diese verkommt, v.a. bei Bahrdt, zu einem bloßen Lehrbuch der Moral, das da in der Hauptsache Gottes- und Nächstenliebe predigt. Jesus wird zum moralischen Volksaufklärer. Stellen, wie etwa die des Sündenfalles, werden entweder allegorisch aufgefaßt oder psychologisch oder auch naturalistisch gedeutet. Alles Wunderbare wird erklärlich; kurz: das aufklärerische Weltbild wird in die Bibel hineinprojiziert.

Eine dritte Klasse von Bibelübersetzungen ist die der streng philologisch orientierten; eine nüchtern-sachliche und wissenschaftliche - Theologie wird hier zur Wissenschaft „erhoben“ - Übersetzung wird vorgelegt; es wird vermieden, weltanschaulich Partei zu ergreifen. Die Übersetzungen des NT und AT von MCHAELIS kommen diesem wissenschaftlichen Ideal am nächsten.[[492]](#footnote-492)

Die beiden letzten Klassen von Bibelübersetzungen sind für das schwankende Geschichtsverständnis der Aufklärung typisch: eine unhistorische, rationalistische Bibelübersetzung steht der akribisch-philologischen, um Authentizität bemühten Übersetzung gegenüber.

5.6.2. Bibelkritik und Bibelexegese[[493]](#footnote-493)

Im Zentrum der historisch-kritischen Theologie steht die Frage nach allumfassender Autorität und Wahrheit der Schrift, diese Frage wird aufgrund der Historisierung und damit Relativierung der Schrift mit einem negativen Urteil bedacht. Die aufklärerische Bibelkritik wird die Entthronung der Bibel als autoritative Quelle aller menschlichen Kenntnisse und Erkenntnisse vorantreiben.

Der Weg der Bibelkritik vom 17. zum 18. Jahrhundert ist klar nachzuvollziehen und besteht in der Einschränkung von Anspruch, Bedeutung und Anwendung der Schrift: „In der großen Auseinandersetzung um Verständnis und Bedeutung der Bibel, die mit dem Aufkommen des neuzeitlichen Denkens im Abendland begann, sind um 1680 die wichtigsten Positionen abgesteckt. Die Aufklärung verändert zwar die historischen Gewichte, aber sie bringt nichts wesentlich Neues. Die Orthodoxie stirbt langsam ab und mit ihr die letzte Gruppe, die mit Entschiedenheit am universalen Anspruch der Schrift festhielt. Dagegen wird die rationale Kritik erweitert und radikalisiert. Dazwischen finden sich vermittelnde Positionen aller Grade und Schattierungen vom theologischen Rationalismus bis zum Suprarationalismus, deren keine sich doch dem Machtanspruch der Vernunft entziehen kann. Je weniger glaubwürdig die historischen Aussagen der Schrift im einzelnen scheinen, umso mehr flüchtet sich die Theologie in die „ewigen“ Wahrheiten“, die sie darin zu finden glaubt und die auch vor dem Forum der Vernunft Bestand haben. Die Bibel wird zu einem Handbuch der Sitte und Moral, deren Lehren für jeden vernünftig denkenden Menschen akzeptabel sind.“[[494]](#footnote-494)

5.6.2.1. Historisch-philologisches, rationalistisches und pietistisches Bibelverständnis und das Dilemma des aufklärerischen Geschichtsverständnisses bezüglich der Schrift

Das schwankende Geschichtsverständnis der Aufklärung in ihren Bibelübersetzungen - wie oben dargelegt: unhistorische, rationalistische Bibelübersetzungen stehen den akribisch-philologischen, identischen Übersetzungen - so z.E. die eines MICHAELIS - gegenüber - offenbart das Grunddilemma der Stellung der Aufklärung zur heiligen Schrift: auf zwei Wegen wird ein neues Verständnis der Schrift und der christlichen Religion gesucht: auf der einen Seite unternimmt eine kritisch-analytische Vernunft, frei von dogmatischen Vorgaben, eine „Reinigung“ der christlichen Lehre, indem sie Verfälschungen und Verirrungen im Laufe der Religionsgeschichte aufzeigt; dahinter steht erstens ein Antiquitätsprinzip, das besagt: je älter und ursprungsnäher, desto wahrer und göttlicher (antiquius - verius); zweitens wird die Bewahrung der Schriftautorität intendiert, indem durch eine solche Reinigung der substantielle und echte Kern, eben das Wesen des Christentums, herausgeschält wird. Die Schriftautorität wird jedoch gemindert und eingeschränkt, da Allzumenschliches, Mythologisches (- das Mythologische wird meistens allegorisch interpretiert oder als heidnisches Einsprengsel ausgesondert -) und Akkomodationen in der Schrift isoliert werden. Diese Gewichtung der einzelnen Bibelstellen heißt nun nichts anderes als eine Bewertung und eine Interpretation hinsichtlich der Bedeutung für den Glauben.

Genau an diesem Punkt setzt das rationalistische und unhistorische Bibelverständnis, das gemeinhin als das aufklärerische bezeichnet wird, ein. Prämisse ist eine omnipotente, allgemeingültige Vernunft, die jedoch ebenso von vorgängigen (weltanschaulich bedingten) Grundentscheidungen ausgehen muß wie die Orthodoxie. Während die Grundentscheidung letzterer diejenige zugunsten einer festgesetzten Dogmatik ist, die immer Maßstab und Richtschnur für die Arbeit der Vernunft (im Dienste der Theologie) ist, ist die Grundentscheidung der „aufklärerisch-rationalistischen“ Theologie eine vorrangig moralische: Religion muß vernünftig sein, was nichts anderes heißt, als daß ihre Lehren „natürlich“ sein müssen; das Natürliche ist immer zugleich auch das sittlich Gute; Religion muß die Sittlichkeit im Rahmen der sittlichen Perfektibilität des Menschen befördern- darin besteht die Nützlichkeit der Religion. Das Christentum ist eine Religion der Liebe, Gott ist ein liebender, gnadenvoller (- natürlich *nicht* im Sinne von AUGUSTINUS -) und nicht strafender, rächender Gott. Jesus als Morallehrer steht im Zentrum eines christologisch orientierten Glaubensverständnisses. Alle Doktrinen, die der Beförderung der Sittlichkeit hinderlich sind (Paradebeispiele hiefür sind die Lehren von der ewigen Höllenstrafe, des Sündenfalles und der Prädestination) oder diese nicht tangieren (Paradebeispiele hiefür sind die Trinitäts- und die Transsubstantiationslehre), erfahren eine Neubewertung. Erstere werden entweder schlichtweg geleugnet oder durch eine Uminterpretation entschärft, letztere sind für den Glauben und die Seligkeit nicht vonnöten - es sind rein fachinterne, theologische Probleme, über die sich der einzelne Christenmensch nicht den Kopf zu zerbrechen braucht und sich auch nicht für eine bestimmte Position entscheiden muß. D.h. egal, ob man einzelne Dogmen, Mysterien als wider- oder übervernünftig ansieht - auf jeden Fall betreffen sie nicht den Kern des christlichen Glaubensverständnisses. Das ist die Auffassung, die als Schreckbild des Indifferentismus von den Orthodoxen verdammt wird.

Die unhistorische Betrachtung der Schrift hat noch eine zweite Seite, die von einem quasi kerygmatischen Interesse geleitet wird und diametral dem streng historisch-kritischen Bibelverständnisses des Schriftgelehrtentums entgegengesetzt ist. Die Bibel soll jedem einzelnen, auch einfachen und ungebildeten Menschen verständlich sein. Hier trennen sich „erbauliche“ Schriftlektüre des Pietismus und „verständige“ Bibellektüre des Rationalismus. Letzterer möchte die Schrift an die jetzige, „aufgeklärtere“ Zeit akkomodieren; erst eine solche Anpassung vermag die sittlich fördernde und seligmachende Lektüre der Bibel hervorzubringen.[[495]](#footnote-495) Man möchte zeigen, daß die Wahrheiten simpel und leicht faßbar sind und nicht erst durch das Schriftgelehrtentum erschlossen werden müssen.

Auch das pietistische Bibelverständnis wendet sich sowohl gegen Orthodoxie als auch gegen eine Verwissenschaftlichung der Schriftlehre. Schon bei EDELMANN - auch wenn er sicherlich kein separatistischer Pietist ist - ist ersichtlich, „daß die geistliche, auf Lebenspraxis hingerichtete Bibeldeutung der Pneumatiker [damit sind vornehmlich pietistisch-separatistische Kreise gemeint] den Keim zur Religionskritik der Aufklärung in sich trug“.[[496]](#footnote-496) EDELMANN stellt in seinem ganzen Opus den lebendigen Gott, den Gott, den Jesus als Gott der Liebe verkündet, dem toten Buchstaben-Gott der Orthodoxie gegenüber.[[497]](#footnote-497)

KAPP sieht darin zu Recht einen „religiösen Aufbruch zum Nachvollzug der Lebensweisheit Jesu ... ins antikirchliche und antireligiöse Freidenkertum einer vernünftigen Religion aus dem philosophischen Geiste des freien Individuums“: „Die Praxis der Liebe wird zur Richterin über die Dogmatik der Theologie einer um das Zentrum der Liebe gebauten christlichen Religion, die durch ihre Verfestigung zu verschiedenen Konfessionen die Befreiung des moralischen Subjekts zur Toleranz des die Liebe praktizierenden, freien Geistes verhindert.“[[498]](#footnote-498) Edelmann sieht, daß die Anschauung eines Gottes der Liebe sich nicht mehr auf die Bibel stützen kann, auch nicht alleiniglich auf das NT. Diese Konsequenz wird von den meisten aufklärerischen Theologen, etwa von SEMLER oder den Neologen, nicht gezogen.

Anhand von ERNESTI stellt AHLERS richtig das Auseinanderklaffen zweier, von uns schon o.a. Intentionen der aufklärerischen Theologie fest, die sich nicht harmonisieren lassen. „Mit der Verlagerung des Schwergewichts auf die Historie ... ist gleichzeitig noch einmal das Verhältnis des Laien zur Theologie problematisiert. Hat der Pietismus versucht, den Laien durch Vereinfachung des dogmatischen Apparats und durch Schriftlektüre an den Gegenständen der Theologie selbst teilhaben zu lassen, so hat bei Ernesti diese neue Form theologischer Arbeit jenen Punkt erreicht, an dem das Schriftverständnis bereits wieder zum Monopol der Experten wird, weil das Auffinden der wahren Bedeutung ein ungeheures Maß an Kenntnis verlangt, das selbst nicht sinnvoll zur Anforderung der Vermittlung an den Laien werden kann. Die Unmittelbarkeit des Schriftverständnisses, in der für hallisch-pietistische Vorstellungen ein Gemeinsames für Theologen und Laien liegt, ist für den Theologen Ernestischer Provenienz dem Bewußtsein des historischen Abstands gewichen. Dieses Bewußtsein kann aber für die Religion nicht ohne weiteres nachvollzogen werden, erschwert es doch den erbaulichen Umgang mit der Schrift, so daß die Ausgestaltung des historischen Interesses in der Theologie zu einem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal von Theologie und Religion wird.“[[499]](#footnote-499)

Einerseits werden die christlichen Lehren als einfach und für jeden Menschen begreiflich gedacht - der theologisch Unbedarfte kann nach aufklärerischem Verständnis nicht vom Heil ausgeschlossen sein ! -, andererseits ist die richtige Auslegung der Schrift, die ja eine conditio sine qua non für das Heil darstellt, in der historisch-kritischen Theologie ohne immensen Gelehrtenapparat nicht möglich. Die „Lösung“ wird in der Trennung von Theologie (als Wissenschaft) und Religion (als individueller Religiosität) gefunden werden, wie sie v.a. SEMLER vornehmen wird.

Eigentlich wird die Möglichkeit der Trennung von Theologie und Religion schon vom Fideismus, so z.E. von dem eines PASCAL, eröffnet, die allerdings unter anderen Vorzeichen steht, denn hier steht die Spannung von fühlendem und glaubendem Herz und skeptisch-beschränktem Verstand im Mittelpunkt. Pascals Sentenz ist bekannt: „*Anordnung; gegen den Einwurf, der Schrift fehle es an Ordnung*. Das Herz hat seine Ordnung; der Geist hat die seine, die besteht in Grundsätzen und Beweisen.

Das Herz hat eine andere. Man beweist nicht, daß man uns lieben solle, durch geordnete Darlegung der Ursachen der Liebe, das würde lächerlich sein.

Jesus Christus, Paulus folgen der Ordnung der Gottesliebe, nicht der des Geistes;“.[[500]](#footnote-500)

Der Kern der christlichen Religion ist der Gottesglaube und der Glaube an die Liebesbotschaft Jesu; diese wird uns in der Schrift übermittelt und kann nur geglaubt werden.[[501]](#footnote-501)

Klar ist jedoch eines: diese zwei Wege des aufklärerischen Schriftverständnisses, der historisch-kritische wie auch der, der Schrift und Glauben wieder verbinden will, entweder pietistisch-erbaulich oder rationalistisch-verständlich, sind gegen das orthodoxe Autoritäts- und Gesetzesdenken und gegen einen inhumanen Biblizismus gerichtet : „Beides - die Einstellung der biblischen Bücher in ihr historisches Milieu und die Transposition der Texte in Gegenwartsstimmungen - beides bedeutete eine Humanisierung des Schriftinhalts.“[[502]](#footnote-502) Diese Humanisierung erfolgt durch die Auswahl sittlich fördernder und durch die Verwerfung sittlich gefährdender Stellen. Sie ist Teil der allgemeinen Ethisierung der Religion.

5.6.2.2. LICHTENBERGS Resümée des aufklärerischen Bibelverständnisses

G.Chr. LICHTENBERGS Anmerkungen zur Bibelkritik können als Resümee der Bemühungen der historisch-kritischen und der aufklärerischen Theologie angesehen werden:[[503]](#footnote-503) „Die Haare stehen einem zu Berge, wenn man bedenckt: was für Zeit und Mühe auf die Erklärung der Bibel gewendet worden ist. Wahrscheinlich eine Million Oktav-Bände jeder so stark als einer der Allgemeinen deutschen Bibliothek. Und was wird am Ende der Preis dieser Bemühungen nach Jahrhunderten oder -tausenden sein? Gewiß kein anderer als der: die Bibel ist ein Buch von Menschen geschrieben, wie alle Bücher. Von Menschen, die etwas anderes waren als wir, weil sie in etwas andern Zeiten lebten; etwas simpler in manchen Stücken waren als wie wir, dafür aber auch sehr viel unwissender; daß sie also ein Buch sei worin manches Wahre und manches Falsche, manches Gute und manches Schlechte enthalten ist. Je mehr eine Erklärung die Bibel zu einem ganz gewöhnlichen Buche macht, desto besser ist sie, alles das würde auch schon längst geschehen sein, wenn nicht unsere Erziehung, unsere unbändige Leichtgläubigkeit und die gegenwärtige Lage der Sache entgegen wären.“[[504]](#footnote-504)

Betrachtet man dieses, sowie die in der Anmerkung angeführten Zitate, wird klar, worum es Lichtenberg in seiner Kritik an der aufklärerischen, v.a. von der historisch-kritischen Theologie, aber auch ebenso von der Neologie professionell betriebenen Bibelkritik und -exegese geht: die genaue Erforschung, was unter jedem Bibelwort, jeder Allegorie zu verstehen ist, die Aufdeckung der verschiedenen Handschriften, Übersetzungen, Quellen, Apokryphen, die penible Darstellung der (fehlerhaften) Überlieferung, etc. trägt absolut nichts zur Bereicherung des Glaubensverständnisses bei; es stärkt weder die Moralität des Menschen, noch verifiziert es die Göttlichkeit der Schrift resp. rettet sie vor Profanierung. Es ist für Lichtenberg bereits eine ausgemachte Sache, daß die Schrift ein Werk von Menschenhand und ein in der Geschichte entstandenes und aus der Geschichte zu verstehendes Buch und daher nicht frei von Fehlern, aber auch nicht ledig eines gewissen Menschenverstandes ist. Das meint Lichtenberg, wenn er schreibt: „Unsere Theologen wollen mit Gewalt aus der Bibel ein Buch machen, worin kein *Menschenverstand* ist.“[[505]](#footnote-505) Aber die Bibel ist ein Buch von Menschen für Menschen geschrieben; als solches muß man es lesen und kann auch Nutzen daraus ziehen. Eine elfenbeinturmene Schulgelehrsamkeit, die die Schrift zu einem Buch mit sieben Siegeln mystifiziert, die nur mehr von wenigen „Auserwählten“, nämlich den Bibelexegeten, verstanden wird, bringt dagegen keinen Nutzen und verweist die Bibel in die Bibliotheken der Gelehrten und Universitäten - dem gemeinen Mann bleibt die Bibel vorenthalten.

Außerdem: wenn die Theologie ein solches hermeneutisch-exegetisches Rüstzeug benötigt, um den Angriffen der Religionsspötter und Atheisten Paroli zu bieten, dann hat sich wohl die Gelehrtentheologie gut verschanzt, aber das Volk „auf dem platten Lande“ im Stich gelassen und dem Feinde anheimgegeben. Die Bewahrung und Sicherung der Religion kann niemals mit dem gelehrten Apparat von Philologie, Hermeneutik und Altertumswissenschaft erbracht werden.

Lichtenberg gibt daher (in den „Vermischten Schriften“) zuletzt den gutgemeint-sarkastischen Rat: „Wäre es nicht gut, die Theologie etwa mit dem Jahre 1800 für geschlossen anzunehmen und den Theologen zu verbieten, fernere Entdeckungen zu machen?“

5.6.3. Bibel und Weltgeschichte[[506]](#footnote-506)

Die Reformationszeit besitzt noch ein unbedingtes Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Schrift als Geschichtsquelle; mit der Zeit häufen sich jedoch die Belege, daß weder die biblische Geographie (ganz zu schweigen von der Kosmologie) noch die biblische Chronologie mit den realen Begebenheiten übereinstimmen kann. Die Berechnungen einzelner Theologen zur biblischen Chronologie differieren beträchtlich, und sie verlieren dadurch an Glaubwürdigkeit; die auf den Tag und die Stunde genauen Angaben über den Schöpfungsakt - 1654 berechnet z.E. der irisch-englische Bischof USSHER (und er ist beileibe nicht der letzte !) anhand der biblischen Genealogie den Schöpfungsbeginn auf den 26. Oktober 4004 v.Chr., um 9 Uhr morgens - werden zunehmend zu einer Skurrilität.[[507]](#footnote-507) Auch Versuche der Harmonisierung überzeugen nicht mehr. So versucht W. WHISTON in seinem Werk „A new Theory of the Earth“ (London 1696)[[508]](#footnote-508), unter Zuhilfenahme der NEWTONSCHEN Astronomie die mosaische Erzählung „bis in alle Einzelheiten hinein im Wortsinn historisch zuverlässig“ zu behandeln; die Sündflut z.E. wurde durch den Vorbeizug eines Kometen am 27. November des 17.000. Jahres nach der Schöpfung hervorgerufen. REVENTLOV merkt an: „Auch wenn es unhistorisch gedacht wäre, über derartige Versuche zu lächeln, konnte eine solche Form der Apologetik doch nicht lange überzeugen und trug auf ihre Weise dazu bei, die Kritik der Deisten an der Bibel zu intensivieren.“[[509]](#footnote-509)

Das Zeitalter der Entdeckungen, v.a. die Amerikas, diskreditiert die Angaben in der Bibel über Gestalt und Aussehen der Erde völlig. Allem voran aber bewirkt der Kontakt mit fremden Zivilisationen und deren Religionen eine erhebliche Relativierung des Christentums und ein Fraglichwerden des Superioritätsanspruches. Eine vergleichende Religionswissenschaft beginnt, die das Christentum in eine Reihe mit anderen Religionen stellt. Auch der zeitliche Primat wird fragwürdig - der sittliche ist nun gar nicht mehr aufrecht zu erhalten - man denke nur an das Wüten der Spanier in Amerika !.

Die Ablösung des biblisch-religiösen Geschichtsbildes geht nichtsdestotrotz nur langsam vonstatten; eindeutig ist jedoch, daß BOSSUETS großangelegtes, christlich-teleologisch ausgerichtetes Geschichtswerk: „Discours sur l’histoire universelle“ zu seinem Erscheinen im Jahre 1681 bereits anachronistische Züge trägt.[[510]](#footnote-510) Die Geschichtswissenschaft emanzipiert sich zu einer Wissenschaft, die frei von theologischen Vorgaben, von einer säkularen Warte aus, sich ihren Gegenstand zuwendet: MOSHEIM definiert „Geschichte“ folgendermaßen: sie „ist eine an einander hangende, fliessende und dabey lebhafte Erzählung gewisser Begebenheiten, worin die Thaten aus ihren Ursachen, so weit als es geschehen kann, hergeleitet, die auftretenden Hauptpersonen nach ihren Neigungen, Gaben und Sitten abgebildet, und alle Dinge so geordnet und vorgestellet werden, daß die gelehrten so wol, als ungelehrten Leser nicht nur dadurch ergötzet, sondern auch in dem Erkenntnisse ihrer selbst so wol, als der Welt, und in der wahren Klugheit unterwiesen werden können.“[[511]](#footnote-511) Geschichte ist vornehmlich Rekonstruktion von kausal verknüpften Ereignissen, nicht (- wohl aber auch -) ein Widerschein göttlicher Heilsordnung. Geschichte soll ergötzen und nützen; (auf das Diesseits gerichtete) Klugheit und nicht vielmehr Frömmigkeit oder Erbauung soll gefördert werden.

Die völlige Hilflosigkeit, mit der die Orthodoxie auch neuen naturwissenschaftlichen Spekulationen über die Erdgeschichte gegenübersteht, dokumentiert der Wittenberger Professor und Dresdner Oberkonsistorialassessor Ernst Valentin LÖSCHER (1673-1749), „der letzte der bedeutenden Orthodoxen“[[512]](#footnote-512), wenn er noch 1722 zur Frage schreibt, ob die Berge Anschwemmungen der Sintflut oder Auswürfe von Vulkanen seien: „Alle diese [scil. die Neptunisten wie die Plutonisten] meistern den Heiligen in Israel, und wollen klüger seyn, als der Geist Gottes, in seinem geoffenbarten Worte. [ ... ] Die heilige Schrift meldet ja mit deutlichen Worten, daß das Wasser der Sündfluth, über die höchsten Berge, gegangen“.[[513]](#footnote-513)

Nach und nach begnügen sich jedoch auch innerhalb der Theologie die historischen und exegetischen Disziplinen nicht mehr, bloße Bestätigungsproduzenten des biblisch-theologischen Lehrsystems und bloße Hilfswissenschaften der Dogmatik zu sein, und so kommt es zu einer Schwerpunktverlagerung in der Theologie von der Dogmatik zur Exegese, Hermeneutik und Kirchengeschichte. Daraus erwächst die historisch-kritische Theologie.[[514]](#footnote-514) Diese will strenge wissenschaftliche Standards auch in diesen Disziplinen einführen.

Somit wird die Kirchengeschichtsschreibung eine von vielen, die dieselben Methoden und Instrumentarien, sowie dieselben Quellen benützt wie z.E. eine Literatur- oder Philosophiegeschichtsschreibung. Sie steht nicht mehr im Dienste der Apologetik und Kontroverstheologie. Es ist auch darauf hingewiesen worden, daß die Friedensverträge von 1648, die als ein Sieg der politischen Vernunft (über die theologisch-konfessionelle) angesehen werden, diese Entwicklung erst ermöglicht haben. Die Kirchengeschichtsschreibung ist dadurch der Funktion entledigt, allgemeine Geistes- und Kulturgeschichte zu sein, die weltanschaulichen Prämissen (im Rahmen eines christlichen Weltbildes) genügen muß. [[515]](#footnote-515)

ANER charakterisiert die neologische Kirchengeschichtsschreibung - und dies ist auch von der der historisch-kritischen Theologie i.a. zu sagen - so:[[516]](#footnote-516)

1) Man bemüht sich um das Erschließen neuer archivalischer Quellen.

2) Gesamtdarstellungen werden gegeben, so von Chr.W.Fr. WALCH: „Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation“ (1762-1785).[[517]](#footnote-517)

3) Neue Zeiteinteilungen werden getroffen; die Gliederung erfolgt nicht mehr nach Jahrhunderten, sondern sachbezogen.

4) Kirchengeschichte ist nunmehr wirklich eine Geschichte der Kirchen und nicht eine der Theologen und ihrer Anschauungen.

5) Die Kirchengeschichte wird säkularisiert; supranaturale Mächte wirken nicht mehr mit.[[518]](#footnote-518)

6) Die Kirchengeschichtsschreibung ist im Sinne von MOSHEIM von einem historischen Pragmatismus geprägt.

7) Die eigene Zeit resp. der momentane Forschungsstand wird etwas unkritisch betrachtet - dies könnte man allerdings von anderen Zeiten auch behaupten !

Als Paradebeispiel einer solchen Kirchengeschichtsschreibung kann man L. SPITTLERS „Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche“ (1782; 3. Aufl.: 1790) betrachten.[[519]](#footnote-519)

Des weiteren ist noch anzuführen, daß eine Zersplitterung in viele „Geschichten“, in einzelne Völkergeschichten, Religionsgeschichten, Kulturgeschichten, etc. zu konstatieren ist, die sich nicht mehr unter den Gesamtaspekt der göttlichen Heilsgeschichte subsumieren lassen.[[520]](#footnote-520) Dies ist eine Folge der Zersplitterung der Wissenschaft in Einzeldisziplinen, unter denen die Theologie nur eine unter vielen ist.

Mit dem Werk eines heute in Vergessenheit geratenen Autors beginnt die neue universalhistorische Auffassung der Weltgeschichte.[[521]](#footnote-521) Es sind die anonym in Holland erschienenen „Prae-Adamiten“ (1655) von Isaac de La PEYRÈRE (1594-1676).[[522]](#footnote-522) Dem Buch war ein großer Érfolg beschieden, es folgte aber auch ein Sturm der Entrüstung.[[523]](#footnote-523) Es ist La Peyrères These von den heidnischen Völkerschaften vor Adam, die den Entrüstungssturm hervorrufen. Adam ist bloß der Stammvater der Juden, nicht mehr. Er begründet seine These mit folgenden Argumenten:[[524]](#footnote-524) 1) der Bibelstelle Röm. 5. 2) die orthodoxen Ansichten widersprechen einander, die exakten Wissenschaften liefern eindeutige Hinweise für die Existenz von Präadamiten. 3) Es existieren genügend nicht-christliche Geschichtsquellen, die nicht mit der Bibel übereinstimmen.

La Peyrère will mit seiner Präadamitenthese nicht das ganze christliche Lehrsystem umstürzen, nein !, sondern er will vielmehr das, was auch so viele andere, von KEPLER und GALILEI bis hin zu SEMLER, erreichen wollen: die christliche Lehre muß den neuen Entwicklungen (in den Wissenschaften) Rechnung tragen, und dazu bedarf es einiger Neuansätze, sowie der Verabschiedung so manches für dogmatisch gehaltenes Lehrstückes in der Theologie. Ansonsten droht ein unauflöslicher Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft. La Peyrère drückt seine Intention klar und deutlich aus: „Per hanc rursum positionem conciliatur fides cum recta ratione“.[[525]](#footnote-525) Er will also „conciliare“ und nicht „fidem destruere“. Auch der Großteil der Aufklärung wird noch von dieser Hoffnung beseligt sein, und so mancher wird enttäuscht werden.

5.6.4. Die Akkomodationstheorie[[526]](#footnote-526)

„Die Absicht des Heiligen Geistes ist es, uns den Weg in den Himmel zu zeigen und nicht den Weg des Himmels.“ (Kardinal BARONIUS, 1598)[[527]](#footnote-527)

Die Akkomodationstheorie als Neu- und Umformulierung der traditionellen Kondeszendenztheorie ist eines der Kernstücke der aufklärerischen Theologie, die heilige Schrift, im besonderen das AT, zeitgemäß zu interpretieren und sie nicht dem Verdikt einer rationalen Bibelkritik auszuliefern; daß dies eine eminent wichtige und notwendige Aufgabe ist, zeigt der Umstand, daß noch 1789 in Holland „Teylers Theologische Gesellschaft“ ein Preisausschreiben die Akkomodationstheorie betreffend veranstaltet !

Die Akkomodationstheorie ist weder eine Erfindung der Neologen noch SEMLERS oder SPINOZAS noch der historisch-kritischen Theologie. Sie ist älter und entstammt in der Neuzeit dem Bedürfnis der Naturwissenschaften ihr neues Weltbild mit der christlichen Religion nicht in Widerspruch zu bringen.[[528]](#footnote-528) So sind KEPLER und GALILEI „aus schlechterdings zwingenden Gründen überzeugt von der Wahrheit des neuen Systems. Und sie sahen zugleich, daß Schrift und Kirche dieser Wahrheit widersprachen. Beide waren also gezwungen, einen Weg zu finden, der ihrer neuen Überzeugung ebenso gerecht wurde wie ihrem Glauben.“[[529]](#footnote-529)

J. KEPLER schreibt in der Vorrede zu seiner „Astronomia Nova“ unmißverständlich: „Iam vero et sacrae literae de rebus vulgaris [sic] (in quibus illorum institutum non est homines instruere) loquuntur cum hominibus humano more, ut ab hominibus percipiantur; utuntur iis, quae sunt apud homines in confesso, ad insinuenda alia sublimiora et divina“.[[530]](#footnote-530)

Zwei Argumente finden sich in Keplers Aussage:[[531]](#footnote-531) 1) Die Schrift redet mit den Menschen humano more. 2) Sie gibt nicht über die res vulgares Auskunft, sondern über die res divinae.[[532]](#footnote-532) Folgerichtig ist für Kepler die Bibel nicht ein Lehrbuch der Astronomie, auch keine Autorität in Fragen der Wissenschaften. Vielmehr ist die Astronomie ein Lehrbuch Gottes; es zeugt von dessen Größe (magnitudo) und Weisheit (sapientia). Kepler stellt die neuzeitliche Wissenschaft damit in den Dienst der Physikotheologie. Nicht mehr die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der Welt verweisen auf ein Jenseits, sondern die Erhabenheit qua Geordnetheit und Schönheit lassen auf einen transzendenten Schöpfer und Gesetzgeber schließen. Die Betrachtung und Erforschung der Natur wird also von Kepler als ein Mittel neben dem Offenbarungszeugnis der Schrift gesehen, zu Gott zu gelangen. Daß bei Kepler bereits ein neues Selbstbewußtsein der Vernunft zu Tage tritt, zeigt folgende Stelle: „Ad placita vero sanctorum de his naturalibus uno verbo respondeo: in theologia quidem auctoritatum, in philosophia vero rationum esse momenta ponderanda.“[[533]](#footnote-533)

Auch GALILEI meint über die biblischen Schriftstellen, daß sie „per accomodarsi alla capacità del vulgo“ reden.[[534]](#footnote-534) So ist auch bei Galilei die exegetische Formel „sriptura est verbum Dei“ verunmöglicht. Die wahre Bedeutung einer Schriftstelle ist nicht dem gemeinen Wortlaut entsprechend. Es bedarf fähiger Ausleger. Und Galilei setzt fort: „Unter diesen Umständen scheint mir, wir sollten in der Diskussion von Naturproblemen nicht von der Autorität der Bibeltexte ausgehen, sondern von der Sinneserfahrung und zwingenden Beweisen. Denn die Heilige Schrift und die Natur gehen gleicherweise aus dem Worte Gottes hervor: jene als Niederschrift des heiligen Geistes, diese als gehorsame Vollstreckerin seiner Gesetze. Und da es der Schrift um der allgemeinen Verständlichkeit willen (per accomodarsi all’ intendimento dell’ universale) möglich ist, manches zu sagen, was nach der reinen Wortbedeutung von der Wahrheit abweicht; die Natur dagegen unerbittlich und unveränderlich niemals die Grenzen überschreitet, die ihr gewiesen sind ... so scheint deutlich, daß Vorgänge in der Natur, die uns entweder die Erfahrung der Sinne vor Augen stellen oder zwingende Beweise bestätigen, unter keinen Umständen auf Grund von Schrifttexten, die wahrscheinlich etwas ganz anderes meinen, in Zweifel gezogen oder gar verurteilt werden dürfen. Denn nicht jeder Ausdruck der Schrift ist so an strikte Bedingungen gebunden wie alle Vorgänge in der Natur es sind: und Gott offenbart sich nicht weniger herrlich in diesen Vorgängen als in den Worten der Heiligen Schrift“.[[535]](#footnote-535)

Dieser Absatz birgt so einiges an Brisanz in sich. Galilei fordert: Die Autorität der Schrift hat bei naturwissenschaftlichen Fragen weder Gewicht noch Relevanz, was vice versa jedoch nicht gilt. Gott hat sich in der Heiligen Schrift (liber Dei) und in der Natur (liber creaturarum) offenbart.[[536]](#footnote-536) Doch Galilei betont die Unterschiede: die Offenbarung in der Schrift hat entschieden Nachteile: 1) Die wahre Bedeutung (der Schriftstellen) ist schwer herauszufinden- dies besagt die Akkomodationstheorie. 2) Vielleicht behandeln die Schriftstellen übervernünftige Dinge, Dinge meta-physischer Natur (oder sie betreffen Heilsbotschaften, moralische Lehren, etc.), die nur „Glauben“ finden können und in keinerlei Beziehung zum Buch der Natur stehen. 3) Der Schrift (und nicht nur der heiligen, sondern einer jeden) mangelt es an Exaktheit, in der Begrifflichkeit, in der logischen Kohärenz. Eine zweifelsfreie Exegese ist ob dieser Mängel kaum möglich.

Das Studium der Natur dagegen hat den Vorteil, daß die Natur starren, ewigen Gesetzen gehorcht, die mittels einer exakten Methodik und Justifikation nicht fehl gehen kann. In der Natur offenbart sich Gott „clare et distincte“;[[537]](#footnote-537) die Schriftauslegung wird durch zahlreiche Mängel beeinträchtigt. Der Naturwissenschafter gewinnt ein präziseres und zweifelsfreieres Gottesbild (einen stringenteren Gottesbeweis) als der Theologe vom Fach.

Nach SCHOLDER ist aber erst der Cartesianer Christoph WITTICH (1625-1687), der übrigens auch verdächtigt worden ist, Spinozist zu sein, der erste Theologe, der die Akkomodationstheorie in kohärenter und stringenter Form verficht. In seinen „Duae dissertationes“ von 1654 heißt es: „scripturam saepe de rebus naturalibus loqui secundum opinionem vulgi, non secundum accuratam veritatem“; „es ist die klassische Formulierung der Akkomodationstheorie, die bis zur Entdeckung des historischen Charakters der biblischen Schriften, also bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die einzige Möglichkeit bleiben wird, die Widersprüche theologisch und philosophisch befriedigend zu lösen.“[[538]](#footnote-538) Die Schrift redet in den gewohnten Ausdrücken ihrer Zeit, und so hat sie natürlich auch die Vorurteile, praejudicia, der Sprache übernommen. Der Exeget muß daher zwischen der Sprache und der Sache unterscheiden.[[539]](#footnote-539) Wittich übt sozusagen eine thomasianische Vorurteilskritik an der Bibel, wenn er den Exegeten empfiehlt: „Wenn die Exegeten die allgemeine Wahrheit gefunden haben, die dem Text genugtut, sollen sie zusehen, ob in diesen Ausdrücken etwa ein Vorurteil impliziert sei, das nicht vom Heiligen Geist, sondern vom gemeinen Sprachgebrauch herrührt, und ob also die Sprache „vulgär“ oder genau ist und die reine Wahrheit zum Ausdruck bringt“.[[540]](#footnote-540)

Für Wittich ist es klar, daß der Skopus der Schrift nicht in der Vermittlung wissenschaftlich zugänglicher Wahrheiten, die zu entdecken der philosophischen Erkenntnis resp. dem lumen naturale obliegt, oder eines Weltbildes besteht, sondern in der Überlieferung (suprarationaler) Glaubenswahrheiten, der Zweck ist: „nos erudire ad salutem“. Anders ausgedrückt: „Wittich sucht den Skopus des Textes in bezug auf den Menschen festzustellen und zeigt, daß diesem kein Abbruch geschieht, wenn man das moderne Weltbild zugrunde legt.“[[541]](#footnote-541)

Die Orthodoxie, Theologen wie ARNOLDUS oder DU BOIS sind sich in ihrer Ablehnung der Akkomodationstheorie einig. Ihre Schwächen liegen auch klar auf der Hand; es handelt sich um eine typische ad-hoc-Hypothese, die oberflächlich Probleme, „Theorienrisse“, also Inkohärenzen, eliminieren soll. Es werden keine Kriterien angegeben, wann, d.h. in welchem Fall sie anzuwenden wäre oder wieweit sie ausgedehnt werden könnte.[[542]](#footnote-542) Wieso z. E. wird sie bloß auf die res naturales angewendet und nicht auch auf die res supranaturales et fidei? Diese Gefahr sieht J.A. OSIANDER (1622-1697), Professor der Theologie in Tübingen, bei der Annahme dieser Theorie in seiner Schrift „Collegium considerationum in dogmata theologica Cartesianorum“, „eine der wenigen anticartesianischen Schriften auf deutschem Boden“[[543]](#footnote-543), aufsteigen: „si enim scriptura in rebus naturalibus et moralibus non loquitur secundum rei veritatem, sed vulgi erroneam opinionem, principium fidei infallibili erit fallax , deus suam et vocis suae sive scripturae authoritatem in discrimine adducet, et viam complanabit dubitandi etiam de rebus fidei, num proditae sint secundum rei veritatem, an vero tantum vulgi opinionem“.[[544]](#footnote-544) Die Akkomodationstheorie ist ein Willkürinstrument. Sie arbeitet des weiteren mit dem bis dato erreichten Wissensstand als rationaler Norm, an der die Bibel gemessen wird; Bibelstellen müssen von zeitbedingten praejudicia gesäubert werden, die erst in der Retrospektive, von der Warte des aufgeklärten Denkens aus, als solche erkannt werden. D.h. die Akkomodationstheorie ist ihrem Wesen nach unhistorisch.

Auch die reformierte Orthodoxie in den Niederlanden, in denen ja der Cartesianismus sich besonders stark ausbreitet, weist auf die Gefährlichkeit der cartesianischen Auffassung hin, die Schrift bediene sich an gewissen Stellen der vulgären Meinung ihrer Zeit und sei mit Vorurteilen affiziert. So schreibt M. LEYDEKKER, Schüler des berühmten G. VOETIUS in Utrecht, in seiner „Fax veritatis“:[[545]](#footnote-545) die cartesianische Auffassung von der akkomodativen Bedeutung mancher Bibelstellen heißt eigentlich, daß das Zeugnis der Schrift falsch ist, daß uns Gott getäuscht hat; damit aber wird die Glaubwürdigkeit der Schrift zerstört und ihre Göttlichkeit geleugnet. Leydekker erkennt auch die crux einer solchen Akkomodationstheorie: bei ihrer Anwendung auf die res naturales der Schrift wird eine doppelte Norm, ja ein doppelter Wahrheitsbegriff aufgestellt; Vernunft und Schrift werden zur Norm und stehen unvermittelt nebeneinander.[[546]](#footnote-546) Diese Auffassung der Vernunftnorm mißachtet auch die Lehre von der Erbsünde: „Ex obliquo negatur rationis humanae corruptio post lapsum“. Das gewichtigste Argument ist allerdings das der bereits o.a. Willkür; an welche Schriftstellen appliziert man die Akkomodationstheorie, wie weit geht man in ihrer Anwendung? Leydekker befürchtet, daß auch die articuli mixti, also Dogmen, die teils auf Vernunft, teils auf Offenbarung beruhen, miteinbezogen werden, um dann letztendlich auch vor den (alleiniglich auf Offenbarung beruhenden ) Mysterien nicht Halt zu machen.

Um dieser schriftzersetzenden Entwicklung einen Riegel vorzuschieben, gibt es bloß ein probates Mittel, und das ist die Unterordnung der Philosophie resp. der Vernunft unter Schrift und Glauben, wobei die unklare Beziehung von Schrift und Glauben unreflektiert bleibt.[[547]](#footnote-547) Der Glaube ist nämlich abhängig „von der vorgängigen Anerkennung bestimmter Wahrheiten, die auf die Autorität der Bibel hin angenommen werden“ müssen.[[548]](#footnote-548) Der Exeget benötigt jedoch ein Instrument, zu erkennen, wie Wahrheiten in der Bibel aufzufinden sind und wodurch sie sich als Wahrheiten präsentieren; die Selbstevidenz von Wahrheiten der Schrift, die sich selbst auslegt, ist ein Leerplatz - die Vernunft ist immer schon bei der Schriftauslegung anwesend; der Schritt von einer bloß affirmativen Vernunft, die eine jeweils tradierte religiöse Lehre (die als System sowohl Theologie als auch Weltanschauung darstellt) bestätigt, zu einer auch kritischen Vernunft ist ein kleiner, den zu setzen auch M. Leydekker nicht mehr verhindern kann.

Der aufklärerischen Akkomodationstheorie ist allerdings kein langes Leben beschieden. Bereits bei HAMANN[[549]](#footnote-549) findet sich die Akkomodationstheorie durch eine Kondeszendenztheorie ab - oder besser ausgedrückt: aufgelöst: Gott, der Schöpfer, „läßt“ sich „herunter“ zu der Schwachheit des Menschen. Die allegorische Exegese, also die Suche nach einer verhüllten, überzeitlichen, höheren Wahrheit, führt zu einer Verflüchtigung der Geschichtlichkeit. Die typologische Exegese, die nun Hamann heranzieht und die heilsgeschichtliche Bezüge aufdeckt, führt zur Vereinheitlichung der Geschichte; alle geschichtlichen Ereignisse sind auf eine wunderbare Weise miteinander verbunden. Sie ist Ausdruck einer soteriologisch ausgerichteten Geschichtstheologie esoterischen Charakters.

5.6.5. Zum Verständnis des AT[[550]](#footnote-550)

In der Vorrede zum AT heißt es bei LUTHER: „Bitte und warne treulich einen jeglichen frommen Christen, daß er sich nicht stoße an der einfältigen Rede und Geschichte, so ihm oft begegnen wird, sondern zweifle nicht daran, wie schlecht es immer sich ansehen läßt, es seien eitel Worte, Werke, Gerichte und Geschichten der hohen göttlichen Majestät, Macht und Weisheit. Denn dies ist die Schrift, die alle Weisen und Klugen zu Narren macht und allein den Kleinen und Albernen offensteht, wie Christus sagt Matth. 11, 25. Darum laß dein Dünkel und Fühlen fahren und halte von dieser Schrift als von dem allerhöchsten edelsten Heiltum, als von der allerreichsten Fundgrube, die nimmermehr genug ausgegründet werden mag. Auf daß du die göttliche Weisheit finden mögest, welche Gott hier so albern und schlecht vorlegt, daß er allein Hochmut dämpfe. Hier wirt du die Windeln und die Krippe finden, da Christus innen liegt, dahin auch der Engel die Hirten weiset. Schlechte und geringe Windeln sind es, aber teuer ist der Schatz, Christus, der drinnen liegt.“[[551]](#footnote-551)

Luther interpretiert also das AT ganz vom NT her; „Das Neue Testament leuchtet in das Alte wie dies in noctem“, so schreibt er. Das AT wird auf die Christologie hin ausgelegt; diesen Weg nehmen auch die historisch-kritischen Theologen, sowie die Neologen. Allerdings wird das AT vermehrt als Propädeutikum, das im NT und auch nunmehr, in den aufgeklärten Zeiten, nicht mehr von Belang ist, aufgefaßt. Die Kondeszendenzlehre, die den Menschen vor Hochmut warnen und in Demut üben soll, wird zur Akkomodationstheorie umformuliert, in der ein Großteil der Erzählungen des AT als unaufgeklärt verworfen wird. Die Tageshelle der Aufklärung beleuchtet nur mehr die geringsten Teile der Nachtfinsternis.

Das AT wird - so erstaunlich das auf den ersten Blick scheinen mag - von der historisch-kritischen Theologie wie auch von der Neologie mit besonderer Vorliebe behandelt; das aber nicht aus dem Grunde, daß es vorrangig zur Aufstellung des je eigenen Glaubensverständnisses herangezogen wird, sondern schlicht und einfach deshalb, weil es am besten *kritisierbar* ist.

Grundlage der teilweise besonders heftigen Kritik am AT sind wiederum penibel-gelehrte Arbeiten historisch-kritischer Theologen. An textkritischen Ausgaben des AT sind zu nennen: Neben J. SIMONIS und dem Oratorianer K.F. HOUBIGANT v.a. Benjamin KENNICOTTS (1718-1783) „The state of the printed hebr. text of the OT considered“ (Oxford 1755), das TELLER 1756 ins Lateinische übersetzt.[[552]](#footnote-552) An alttestamentarlicher Sachforschung ist neben MICHAELIS v.a. W. WARBURTON mit seinem Werk „The divine legation of Moses“ (9 B., 1741; mit weiteren Auflagen) zu nennen, die der Wertheimer Bibelübersetzer SCHMIDT ins Deutsche (1751ff.) übersetzt. MICHAELIS nimmt von 1769-1783 eine „Übersetzung des AT“ vor.

Wir können ANER folgen, wenn er als Kennzeichen der wissenschaftlichen Produktion auf alttestamentarlichem Gebiet zwischen 1760 und 1790 folgende Punkte anführt:[[553]](#footnote-553)

1) Es gibt keine Einengung durch das Inspirationsdogma mehr.

2) Es wird Literarkritik geübt.

3) Wunder sind keine Faktoren der (innertestarmentarlichen) Entwicklung mehr, auch wenn sie nicht offen geleugnet werden.

4) Die Geschichte des biblischen Volkes wird in einen allgemeinen kultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt.[[554]](#footnote-554)

Ergänzend und zugleich erweiternd sind noch folgende Charakteristika hinzuzufügen, die der Kritik am AT einiges an Schärfe hinzufügt:

Das AT per se verliert einerseits immer mehr seine Einheit und Einheitlichkeit[[555]](#footnote-555) und rückt andererseits immer mehr vom NT ab, das als alleinige Quelle der christlichen Religion, die sich als eine Religion der Liebe präsentiert, fungiert. Alle Verbindungen zwischen diesen beiden Teilen der heiligen Schrift werden nach und nach gekappt. Prophezeiungen im AT werden nicht mehr als auf Jesus Christus hinweisend angesehen. Der jüdischen Gesetzesreligion wird die Liebesreligion Jesu gegenübergestellt. Die Ablehnung von Authentizität, durchgängiger Göttlichkeit, Verbalinspiration etc. wird anhand der Kritik am AT ausgesprochen. Das AT ist eine Fundgrube für den Aufweis von abergläubischen, heidnischen und religionsfanatischen Elementen, die das Christentum verunzieren; es ist voll von Unmoral, voll von Mythologie und voll von Aussagen (die Naturwissenschaften betreffend), die die Beschränktheit des damaligen geistigen Horizontes veranschaulichen.[[556]](#footnote-556) Überspitzt formuliert: dem AT - so drängt sich manchmal die Vermutung auf - werden alle Schattenseiten der christlichen Religion angehängt, um das NT umso strahlender hervorzuheben. Das AT ist bestenfalls ein (moralisches) Propädeutikum, das mit dem Erscheinen von Jesus Christus seine Aufgabe verliert.[[557]](#footnote-557) So schreibt JERUSALEM: Die Religion der Juden des AT mit Jehova als ihrem Nationalgott war „ihrer Bestimmung nach nur Vorbereitung“ - sie ist noch keine allgemeine Religion der Menschheit und der Vernunft; „es war alles noch lokal, alles noch zu dürftig, zu knechtisch, alles für den Geist wahrer Kinder Gottes zu niederdrückender Zwang.“[[558]](#footnote-558) Auch der verrufene BAHRDT schreibt in seinem „System der Dogmatik“, das den Beginn seines Abfalls von der Rechtgläubigkeit markiert, über das AT: Das AT ist „das ehrwürdige Geschichtsbuch der grossen Anstalten, die Gott zur Ausführung seines grossen Werks gemacht, und durch die er die Menschen darauf vorbereitet hat. Dieser lezte ist der eigentlich und lezte Zweck des alten Testaments im Ganzen betrachtet, als welches schlechterdings kein vollständiges Lehrbuch der ganzen Religion war, und auch keines seyn sollte.“[[559]](#footnote-559)

J.F.W. JERUSALEM, der Präzeptor der Neologie, besitzt ein besonderes Faible für das AT und im besonderen für die fünf Bücher Moses. Das erstaunt vorerst, wenn man die ersten Beurteilungen von ihm über das AT liest: Im AT gibt es „nichts, was die Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen könnte.“ Es besteht aus bunt zusammengewürfelten Erzählungen, Liedern, Briefen, etc. Ganz augenscheinlich müssen mehrere Verfasser (auch beim Pentateuch), die dem Geiste und dem Stande nach verschieden sind, angenommen werden.[[560]](#footnote-560)

Nirgends findet sich „die Spur eines philosophischen scharfsinnigen Geistes“; da erstaunt es, wenn er einige Zeilen später schreibt, das AT sei „die einzige Quelle aller wahren Philosophie von Gott und der Bestimmung des Menschen“. Begründet wird diese These geschichtlich: erst durch das Auftreten des AT - wo auch immer - ist die Vernunft erleuchtet worden ,und mußte Aberglauben und Leichtsinn weichen. Daran ändert sich auch nichts, wenn die Religionsverächter alle Fehler und Verfälschungen, die es bis dato erfahren hat, aufzeigen. Für Jerusalem ist es Tatsache, daß dort, wo das AT nicht bekannt ist, die Vernunft immer Gefahr läuft, „auf die alten Abwege des Skeptizismus und Unglaubens“ sich zu verlieren.[[561]](#footnote-561) „Diese Wirkungsmächtigkeit der Schrift verleiht ihr als solche göttliche Authentizität.“, wie sich MÜLLER ausdrückt.[[562]](#footnote-562) Nachdem Jerusalem für das AT keine Verbalinspiration mehr angibt, kann er es auch als *historisches* Buch behandeln, mit all seinen zeitlich bedingten Vorstellungen, deren Wahrheitsgehalt nicht mehr penibelst verteidigt werden muß. Die Vorsehung hat das AT genau zu jener Zeit den Menschen überantwortet - und zwar so, daß es für sie verständlich gewesen ist - um ihnen eine sichere Erkenntnis von Gott, sittliche Anweisungen und eine Beruhigung für die Zukunft nach dem Tode zu geben;[[563]](#footnote-563) diese Wahrheiten hätte die Vernunft allein nicht erkannt. Das heißt aber, daß auch Jerusalem Wichtiges (Überzeitliches) von Unwichtigem (Zeitlich-Lokalem) im AT trennt. Springender Punkt ist hier wieder, daß das Kriterium für die Trennung vorweg gewußt werden muß.[[564]](#footnote-564) Denn Jerusalem warnt sogleich: der Leser, von den vielen Bagatellen und „niedrigen, oft anstößigen Anekdoten“ verunsichert, könnte „die Wahrheiten, die er seiner Denkungsart darin gemäß findet, mit Hintansetzung der eigentlich geoffenbarten annehmen und sich einen Deismus daraus machen“, der sich letztendlich durch Aberration aller Wahrheiten, die durch die stetige Verminderung der Anerkenntnis einer göttlichen Autorität hervorgerufen werden würde, in einen allgemeinen Skeptizismus verwandeln würde.[[565]](#footnote-565) Wie erkennt man nun die göttlichen Wahrheiten? Die Antwort befriedigt nicht: „Der Unterricht, den ich darin von meiner Religion finde, hat in seiner innerlichen Vollkommenheit einen so unabhängigen eigentümlichen Beweis seiner Wahrheit“, daß der „Glaube ... nichts von seiner Beruhigung und Stärke verliert“ - trotz aller „einzelnen kleinen [!] historischen oder chronologischen Unrichtigkeiten“.[[566]](#footnote-566)

**6. „Wolffianische Theologie“:[[567]](#footnote-567) Johann Lorenz SCHMIDT (1702-1749)**

6.1. Die „Wertheimer Bibelübersetzung“

Für den Fragmentisten REIMARUS steht es ohne Zweifel fest, daß die Bibelexegese vor unüberwindlichen Schwierigkeiten steht: „Ein Buch, das nicht systematisch, nicht deutlich und ordentlich, sondern so geschrieben ist, daß hundert verschiedene Systemata daraus genommen werden können, erfordern einen Leser, der ganz ungemeine Gelehrsamkeit, Scharfsinnigkeit und Einsicht besitzet und dabei von allen Vorurteilen vollkommen frei ist, wenn er das darin liegende System nur mit einiger Wahrscheinlichkeit herausbringen soll.“[[568]](#footnote-568)

D.h. jedoch mit anderen Worten, daß der lutherisch-orthodoxe Grundsatz: sacra scriptura sui ipsius interpres eine schlichte Tautologie darstellt; eine Bibelexegese muß formal immer schon vorgängig von bestimmten Regeln der Auslegung, im besten Fall von einer exakt definierten Methode geleitet sein, um „das darin liegende System“ aufzuspüren. M.a.W.: das Interpretieren von Schriftstellen führt gezwungenermaßen ein rationales Herangehen mit sich.

Im Jahre 1666 erscheint ein schmales Buch des Amsterdamer Arztes und „spinozistischen Cartesianers“ Ludwig MEYER mit dem Titel: „Philosophia Sacrae Scripturae Interpres. Exercitatio paradoxa, in qua veram philosophiam infallibilem Sacras Litteras interpretandi normam esse apodictice demonstratur et discrepantes ab hac sententia expenduntur ac refutantur“, der diesen Weg einschlägt, ohne jedoch entscheidend radikale Folgerungen zu ziehen.[[569]](#footnote-569)

Meyer möchte mit Hilfe der cartesianischen Methode alle Unsicherheiten in der Theologie zum Verschwinden bringen und den einzigen und wahren Sinn der Schrift ermitteln. Zwar ist die Schrift „in ihrem Sinngehalt unerschöpflich vielfältig“, und die verwendete Sprache immer mehrdeutig, doch enthält die Schrift nur Wahrheit; das Kriterium zur Auslegung ist daher dies, daß sie Wahrheit enthalten muß ! Und es gibt nur *eine ungeteilte* Wahrheit; Vernunft und Offenbarung können sich nicht widersprechen. Daraus folgt: nur der Philosoph kann der wahre Interpret sein; die Schrift als Interpreten ihrer selbst zu postulieren, ist Unsinn: denn dann würden die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Schriftsteller und die Verschiedenheit des Literalsinnes der einzelnen Stellen mißachtet werden. Nur die Philosophie vermag, die endlosen Streitigkeiten um die echte und wahre Auslegung zu beenden.

Rationalität als uneingeschränktes Wahrheitskriterium ist aber von ihren Grundprinzipien her eine duale, die Aussagen in entweder vernünftige (wahre) oder unvernünftige (falsche) scheidet, will die Vernunft nicht ihren Wahrheitsanspruch verlieren; eine solche Unterscheidung kennt daher nichts Übervernünftiges. Das aber heißt, Religion und Theologie den Todesstoß zu versetzen. Eine rationalistische Bibelauslegung kann folglich nur durch autoritär bestimmte Grundsätze (Dogmen), die übervernünftig verankert sind (Offenbarung), in ihrer potentiell alles zersetzenden Wirkung in Schranken gehalten werden. Das wußten die Apologeten der Orthodoxie seit jeher, in diese Richtung stößt auch ihre Kritik an der neueren Theologie; die Vernunft kann - so mahnen sie stets - in theologicis immer nur Instrument, niemals aber Richtschnur und oberster Leitfaden der Exegese sein.

Zu einem solchen obersten Leitfaden macht jedoch J.L. SCHMIDT die Vernunft in seiner berühmt-berüchtigten Bibelübersetzung.

1735 erscheint die sogenannte „Wertheimer Bibel“[[570]](#footnote-570); sie stellt eine Übersetzung der ersten fünf Bücher Moses dar, der eine vollständige Übersetzung der gesamten Bibel folgen sollte - dies haben aber die Gegner Schmidts zu verhindern gewußt.

Schmidt, Sohn - wie so viele - eines Predigers in einem Ratsdorf der Freien Reichsstadt Schweinfurt, in der ein vergleichsweise liberales Klima herrscht, studiert ab 1720 in Jena bei BUDDE Theologie, er widmet sich aber auch dem Studium der Mathematik und eignet sich eine profunde Kenntnis des Hebräischen an. 1725 geht er nach Halle um sich zum Missionar (!) ausbilden zu lassen; er ist dort schon als begeisterter Wolff-Jünger bekannt.**[[571]](#footnote-571)** Halle ist ja bekanntlicherweise die Wirkungsstätte des stark angefeindeten WOLFFS, den er eifrig studiert und rezipiert.[[572]](#footnote-572) So ist Schmidt dem Wolffianismus verpflichtet und bemüht sich infolgedessen um eine Versöhnung von Offenbarung und Vernunft, die letztendlich bei ihm jedoch zu Gunsten der Vernunft ausschlägt. So führt er alle geoffenbarten Wahrheiten auf klare und deutliche Begriffe zurück und verbindet diese mit vernunftgemäßen (Grund-)Sätzen zu einem geschlossenen, „wolffianischen“ System.[[573]](#footnote-573). Er folgt damit eindeutig WOLFF, der auch in die geoffenbarten Wahrheiten Ordnung bringen will, um Unklarheiten, die Anlaß zu Streitigkeiten bieten könnten, zu beseitigen. In seiner „Ausführlichen Nachricht“ schreibt er: „Wenn man die geoffenbahrten Wahrheiten in eine beständige Verknüpffung mit einander brächte, wie eine ihren Grund in der andern hat; so würde man besser einsehen, welche neben einander bestehen könten und welche hingegen wieder einlauffen: welches in der That nicht wenig beytragen würde zu Beylegung der Religions-Streitigkeiten“.[[574]](#footnote-574) Schmidts Intention ist „die Verwandlung des Christentums in ein System sittlich-religiöser Erkenntnis, das der biblischen Offenbarung gemäß und zugleich durch und durch vernünftig ist.“ Somit kann Schmidt als „*der erste klare und entschiedne Rationalist unter den deutschen Theologen*“ genannt werden.[[575]](#footnote-575)

Dies ist nicht so mißzuverstehen, als ob Schmidt Religionszersetzer gewesen wäre, geschweige sich so gefühlt habe. Er ist Gläubiger und vermeint mit seiner Übersetzung dem Glauben gedient zu haben, d.h. er vermeint die christlichen Dogmen durch die Einbettung in ein „System vernünftig zusammenhängender Begriffe“ verständlicher und klarer zu machen.[[576]](#footnote-576) Die Göttlichkeit der Schrift und die Wahrheit der Offenbarung ist ihm durch die Lektüre des englischen Deismus (WOOLSTON, TINDAL) zweifelhaft geworden. Schmidts Übersetzung soll nun, indem sie der Vernunft folgt, das Ansehen der Bibel retten, eben ihre Vernünftigkeit erweisen. Er wird also von einem apologetischen Interesse geleitet. Wunderberichte fallen der vernünftigen Übersetzung zum Opfer; sie sind bloß Akkomodationen an die einfache Vorstellungswelt der damals noch zahlreichen Ungebildeten. Messianische Weissagungen, die auf das Erscheinen Jesu hindeuten, kann Schmidt nicht finden.[[577]](#footnote-577) Eine Entmythologisierung und Historisierung der Bibel wird vorgenommen - das AT ist die Geschichte des Volkes Israel; Schöpfungsgeschichte und Sündenfall werden „rationalisiert“. Der Bibeltext wird mit dem Stand der Naturwissenschaften (v.a. der Astronomie) in Einklang gebracht.

Damit ist sofort klar: dazu können die Orthodoxie, aber auch die gemäßigteren Theologen/ Aufklärer nicht schweigen. Hier steht zuviel auf dem Spiel.

6.2. Die Ablehnungsfront gegen den Wertheimer Bibelübersetzer

Eine breite Front macht sofort nach Erscheinen der Bibelübersetzung mobil.[[578]](#footnote-578) SEMLER verurteilt noch 40 Jahre später die Verfolgungssucht der Theologen: „Schon die Geschichte der Streitigkeiten über die sogenannte *Wolfische Philosophie* entdeckt oft eine zu grosse heftigkeit mancher *theologischer* Gegner, welche es gleichsam gewohnt waren, durch ihre Urtheile andre Einsichten für unerlaubt und algemein gefährlich zu erklären; da doch der *Theologie* vieles abgehen konte, in den Augen anderer, ohne einigen Schaden der christlichen Religion. Von dieser Härte, welche durch ganz *Teutschland* sich zeigte, ist schon der sogenante *wertheimische* Bibelübersetzer ein Beweis; wie sehr nahe man alle Gewonheiten der *Theologie* mit der christlichen Religion selbst, zusammen zu hängen pflegte.“[[579]](#footnote-579) Den Beginn macht J. LANGE mit „Der philosophische Religionsspötter“ (1735);[[580]](#footnote-580) der unermüdliche Kämpfer gegen den Wolffianismus verurteilt die Übersetzung als Machwerk eines Naturalisten und Atheisten. Ein Jahr später schreibt er in seiner „Erläuterung vorstehender Königl. Preußl. Cabinets-Ordre an die theologische Facultät zu Halle“: „Wohin es zum Nachtheil der heiligen Schrifft endlich mit dieser neuen [scil. Wolffischen] Philosophie gekommen sey, das siehet man auch aus dem Wertheimischen Bibelwercke [ ...] Daß aber das heillose Bibelwerck, eine Frucht der vorhin gedachten neuen Philosophie ... sey“, steht ohne Zweifel.[[581]](#footnote-581)

Im allgemeinen Sturm der Entrüstung wird Schmidt auch von den Wolffianern fallengelassen: die Wolffsche Philosophie habe nichts mit dieser Übersetzung zu tun.[[582]](#footnote-582) Einmütigkeit besteht z.E. in der Ablehnung der These, im Pentateuch fänden sich keine Weissagungen von Jesus Christus.

LUDOVICI, Adlatus und Historiograph der Wolffischen Philosophie, findet in seinem „Ausführlichen Entwurf“ besonders heftige Worte gegen Schmidt - und das natürlich nicht ohne Grund: die Wolffianer wollen von vornherein klarstellen, daß ihre Lehre aufs Beste mit der geoffenbarten Religion harmoniert und keineswegs zu einem verderblichen Naturalismus oder gar Atheismus hinführt; die Gegner der Aufklärung sollen durch solche Schriften keine „billigen“ Argumente gegen die Wolffische Philosophie an die Hand bekommen. Hier zeigt sich einmal mehr die Frontstellung von gemäßigter und radikaler Aufklärung. Ludovici eifert mit folgenden Worten: es müsse sogleich der Unterstellung entgegengetreten werden, „als ob dieser Unflat von Neuerungen als eine wahre Geburt der Wolffischen Philosophie anzusehen sey, wodurch die Aufnahme derselben gar leichte in ihrer schönsten Blüte unter solchem darneben aufwachsenden Unkraute ersticken könnte.“[[583]](#footnote-583) Schmidt habe die Lehre Wolffs mißbräuchlich verwendet; sehe man sich das 12. Kapitel von Wolffens „Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes“ an, so werde dies offenbar.[[584]](#footnote-584) Es erfüllt Ludovici, ebenso wie WALCH, mit großer Genugtuung, daß Gottes Strafe für dies lästerliche Treiben (- die weltliche Obrigkeit scheint hier als der verlängerte Arm Gottes zu fungieren -) den Bösewicht sogleich ereilt, sei es in der Deutung providentiellen Geschehens oder eines direkten Eingreifens - darüber könnte wahrscheinlich lange disputiert werden. Also rühmt Ludovici die Gerechtigkeit Gottes: „Die allgewaltige Hand des grossen GOttes, der mit seinem Worte kein Gespötte treiben lässet, und den Frevel solcher verwegener Menschen ohnfehlbar strafet, die durch nach ihrem Kopffe eingerichtete Verdrehungen der heiligen Schrifft, derselben die göttliche Krafft bey den Menschen heimlich zu entführen gedencken; hat sich bereits auch über dieses Wertheimische Bibel-Werck gewaltig ausgestrecket, da sie den Königl. Pohlnischen Churfürstl. Sächßl. Kirchen-Rath in Dresden dahin geneiget, daß derselbe solches als ein allen drey Religionen im Römischen Reich höchst-anstößiges und ärgerliches Buch confisciren, und dessen fernere Einführung und Verkauffung in hiesigem Lande, bey hundert Reichs-Thaler Straffe ernstlich verbieten lassen; welches wir zum ewigen Ruhm des Churfürstl. Sächßl. Hauses und dessen Kirchen-Raths hier nicht haben verschweigen können.“[[585]](#footnote-585)

WOLFF selbst hingegen äußert sich modester; er weist zwar die Insinuation, die Bibelübersetzung sei eine Frucht seiner Philosophie, entschieden zurück, doch fällt er kein abwertendes Urteil: der Streit um die Wertheimer Bibel sei ein *philologischer* und keine philosophischer: „Die Wertheimische Übersetzung wird deswegen angefochten, weil der *Autor* die Stellen, welche als Weissagungen von Christo angenommen werden, so übersetzet, daß sie dem Buchstäblichen Verstande nach nichts vom Meßia in sich enthalten. Der Übersetzer gründet sich in dem Verstande der Hebräischen Sprache, wie auch vor ihm GROTIUS und in Franckreich der P. SIMON gethan, ja schon JOSEPHUS in seinen *Antiquitatibus Judaicis*, was das *Protevangelicum* betrifft. Wie kan nun dieses, worinnen man wider die Wertheimische Übersetzung eifert, eine Frucht von meiner Philosophie seyn? Wer hat sich wohl träumen lassen, daß man aus ihr die Hebräische Sprache erlernen, oder auch daraus beurtheilen kan, was derselben gemäßer ist, oder nach Herrn Langens Sinn dadurch verführet werde, daß man das Hebräische unrecht verstehet?“[[586]](#footnote-586) Es scheint allerdings, als ob Wolff bloß weiteren Zänkereien - der Hader mit Lange und den (pietistischen) Theologen (v.a. in Halle) dauert nun schon Jahre - aus dem Weg gehen will, denn: es muß Wolff klar sein, daß diese Übersetzung auch theologische und philosophische Implikationen besitzt, die eindeutig das Gepräge seiner Philosophie besitzen; die Art der Darlegung und logischen Verknüpfung, die Wahl der Begrifflichkeit und nicht zuletzt der konsequente Versuch, Vernunft und Offenbarung in Übereinstimmung zu bringen, weisen Schmidt eindeutig als Wolffianer aus.[[587]](#footnote-587) Gerade der Modus der Übersetzung (der heiligen Schrift) kennzeichnet ja die weltanschauliche Position des Übersetzers in besonderem Maße, wie bereits dargelegt worden ist.[[588]](#footnote-588)

Auch der letzte Part von WALCHS großangelegtem Opus, den „Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche“ behandelt die Wertheimische Bibelübersetzung.[[589]](#footnote-589) Als Verfasser wird sogleich „Joh. Laurentius Schmidt“ genannt.[[590]](#footnote-590) Für Walch ist sofort klar, daß diese Übersetzung dem Naturalismus und Atheismus frönt; polemisch-zynisch bezeichnet Walch die Verurteilung Schmidts als durch die weise Providenz Gottes verursacht: diese Bibel „war so abgefasset und dahin eingerichtet, daß man die heilige Schrift und mit derselbigen die christliche Religion zuunterdrucken: aus iener gleichsam ein philosophisches Buch zumachen, und also den Naturalismum; mit diesem aber zugleich den Pelagianismum auf den Thron zusetzen, suchte. Da war nöthig, daß man einem so schändlichen, gottlosen und frechen Beginnen öffentlich wiedersprach und allen möglichen Einhalt that, welches auch geschehen, und GOtt hat nach seiner weisen und gütigen Vorsorge die Sache des Herrn JEsu und unserer auf denselbigen gegründeten Seeligkeit wider solche Anläufe des Satans kräftig zuretten, gewust.“[[591]](#footnote-591)

Walch sieht richtig, daß Schmidt den Versuch unternimmt, eine Rationalisierung des Bibelwortes vorzunehmen, die von der These der Suffizienz der natürlichen Religion geleitet wird. Während Schmidt glaubt, nur so die christliche Religion retten zu können, ist Walch der entgegengesetzten Ansicht (und hat wohl insoferne recht): die Schrift zu einer philosophischen machen, heißt: „alle darinnen enthaltene göttliche Aussprüche der Vernunft unterwerfen; von keinen Glaubens-Lehren und Geheimnissen etwas wissen, und andern weis machen wollen, man habe keine andere; als nur eine natürliche und philosophische Religion anzunehmen.“[[592]](#footnote-592) Und: Schmidt ist „auf den thörigten und einfältigen Wahn gekommen, man müsse nichts annehmen, was man nicht mit der Vernunft begreifen könne: alle Lehren der Schrift müssen sich vor derselben, als ihren Richter stellen: sich beurtheilen: in einen richtigen und den philosophischen Principien gemäßen Zusammenhang bringen lassen, damit man eine demonstrativische; oder eine recht gegründete Erkänntnis erlange.“[[593]](#footnote-593)

Es gereicht Walch allerdings nicht zur Ehre, daß auch er mit persönlichen Verunglimpfungen, mit argumenta ad hominem nicht spart, wiewohl natürlich klar ist, daß der sich rechtgläubig Wissende auch psychologische Erklärungen für den Abfall von Gott, wie er bei Schmidt zu erkennen ist, suchen muß; Walch urteilt kurz und bündig: Schmidt habe eine verderbte Seele, der Wille und der Verstand seien schlecht. Innerster Grund dieses Abfalls ist für Walch die rationalistische Überschätzung der menschlichen Vernunft, die ihre eigene Beschränktheit außer acht läßt; der Hinweis auf diese Beschränktheit der Vernunft ist das immer wiederkehrende Hauptargument zur Stützung des Glaubens genau dann, wenn die Vernunft es unternimmt, auch dogmatisch festgelegte Glaubensgewißheiten oder deren Stützung durch Offenbarung oder Autorität kritisch zu untersuchen. „Der Hochmuth hat schon manchen Atheisten, manchen Naturalisten und Ketzer zur Welt gebohren, und die Wertheimische Misgeburt hat ebenfals ihren Ursprung daher.“[[594]](#footnote-594)

Hernach erörtert Walch die Frage, ob die Wertheimer Bibel eine Frucht der Wolffschen Philosophie sei oder nicht.[[595]](#footnote-595) Er kennt einen Großteil der Streitschriften, führt LANGE als einen Bejaher und CARPOV als einen Verneiner dieser Frage an und kommt schließlich auch zu einer affirmativen Beantwortung.[[596]](#footnote-596) SCHMIDT wehrt sich gegen die Anfeindungen mit insgesamt sieben Verteidigungsschriften, die in einem Sammelband vereinigt werden.[[597]](#footnote-597) Eine Replik erfolgt darauf mit einem fünfbändigen Gegenwerk von SINNHOLD.[[598]](#footnote-598)

Auf Betreiben von Lange wird ein Mandat (15.1.1737) erwirkt, das die Konfiskation des Werkes anbefiehlt, sowie die Verhaftung des „Religionsspötters“.[[599]](#footnote-599) Schmidt verbleibt über ein Jahr lang in Wertheimischen Arrest, dann muß und kann er fliehen, da ihm härtere Gefangenschaft droht; er exiliert nach Holland, dann lebt er in den zwei „deutschen Inseln der Freisinnigkeit“, in Hamburg und Altona; er benutzt falsche Namen („Schröder“, „Schröter“), da nach wie vor seine Sicherheit nicht gewährleistet ist. 1746 wird er letztendlich als Informator nach Wolfenbüttel vermittelt. Dort befaßt er sich weiterhin mit seiner Bibelübersetzung; er übersetzt TINDALS „Christianity as old as the Creation“ (1741)[[600]](#footnote-600) und SPINOZAS „Ethik“ (1744). 1749 stirbt er an einem Herzleiden.

Mit diesem Streit um die Wertheimer Bibelübersetzung „kommt es noch einmal zu einem letzten großen Aufstand der alten Rechtgläubigkeit und zu einem letzten Siege des vereinigten theologischen Heerbanns - über einen reichsgräflichen Hauslehrer und Kandidaten der Theologie“, wie HIRSCH sarkastisch resümiert.[[601]](#footnote-601) Aus heutiger Sicht kann man sagen, daß die Zeit Schmidt als einem der Vorreiter des „theologischen Liberalismus“ recht gegeben hat, wenn auch mit dem Zusatz, daß die Warner vor der Schädlichkeit von Denk- und Religionsfreiheit für die traditionelle Religion in den Reihen der orthodoxen Theologie ebenso recht behalten haben.[[602]](#footnote-602)

Die Übersetzung der „Ethik“ erscheint 1744 (Leipzig u. Frankfurt 1743) unter dem Titel „B.v.S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weldweisen unserer Zeit Herr Christian Wolff, aus dem Lateinischen übersetzt“ (samt einer Widerlegung von Chr. WOLFF in Schmidts eigener Übersetzung von Wolffs „Theologia naturalis“ und der Vorrede von Jarig JELLES zu den „Opera posthuma“[[603]](#footnote-603)); sie bleibt bis 1793 die einzige deutsche Übersetzung. Die Rezensionen der Übersetzung sind erstaunlicherweise sachlich und nicht diffamierend; gelobt wird auch die gute Lesbarkeit, wenn auch sich Schmidt natürlich der Wolffschen Terminologie bedient; auch der anonyme Verfasser wird sehr bald als der berüchtigte J.L. Schmidt identifiziert.[[604]](#footnote-604)

Die Intention Schmidts, eine Übersetzung der „Ethik“ vorzunehmen, liegt noch immer mehr oder weniger im Dunklen. Wenn Schmidt im Vorbericht zur Übersetzung schreibt, er wolle den durch Wolff überwundenen Spinoza „öffentlich zur Schau aufführen, damit nicht ungeübte Leite ihn noch länger für ein Gespenste ansehen, sondern sich angewöhnen, sein fürchterliches Gerassel zu verachten“, so ist dies nicht eindeutig.[[605]](#footnote-605) Schmidt ist sicherlich kein Spinozist; er schätzt jedoch sicherlich den bibel- und theologiekritischen Spinoza; es ist wohl auch nicht zu vermuten, daß er- nimmt man ihn beim Wort- mit der Übersetzung Spinoza als einen von Wolff überwundenen Feind präsentieren will;[[606]](#footnote-606) vielmehr bietet der Vorbericht zu TINDALS Übersetzung einen Hinweis: er, Schmidt, wolle „durch Gegeneinanderhaltung der Einwürfe wider die christliche Religion, und die Antworten darauf Gelegenheit geben, die Wahrheiten sowol der natürlichen, als insonderheit auch der geoffenbarten Religion, besser einzusehen ... Denn, wenn Dinge, die einander entgegen sind, neben einander gestellet werden, so werden sie dadurch ... in ein grösseres Licht gesetzet. Zu dem Ende haben wir auch die andere Schrift, als eine Widerlegung des Vorhergehenden beygefüget.“[[607]](#footnote-607)

Schmidt scheint also bei der Ethik-Übersetzung seiner freidenkerischen Gesinnung zu folgen: er möchte, daß Spinoza zuerst gelesen und eine sachliche Diskussion über seinen Standpunkt geführt wird, bevor dieser verurteilt und verketzert wird; das Aufeinanderprallen von Meinungen, das (An-)Hören von heterodoxen Anschauungen hindert nicht, sondern fördert die Suche nach wahrer Erkenntnis. Schmidt erweist sich damit als wahrer und im besten Sinne des Wortes toleranter Aufklärer.

**7. Die „Übergangstheologen“ Johann Franz BUDDE (1667-1729), Christian Matthäus PFAFF (1686-1760) und Siegmund Jakob BAUMGARTEN (1706-1757)**

**7.1. Die Stellung der Übergangstheologie innerhalb der Theologie der Aufklärung**

Vorweg sollen einige Charakterisierungen bedeutenderer Theologiegeschichtsforscher angeführt werden, um hernach die Hauptcharakteristika aus deren Aussagen (samt eventuell nötiger Zusätze) herauszuschälen.

GERICKE (1989) charakterisiert die deutschen „Übergangstheologen“ folgendermaßen:[[608]](#footnote-608) sie nehmen zwar eine konservative Haltung zur lutherischen Tradition ein, sind jedoch für neue Einflüsse offen; allerdings nehmen sie zu WOLFF eine eher ablehnende Haltung ein; sie sind im Gegensatz zum Wolffianismus wesentlich der Bibel und der Kirche und damit auch der Geschichte zugewandt; sie wenden sich trotz ihrer orthodoxen Grundhaltung gegen die theologia scholastica und betonen die praxis fidei et vitae (und treten somit auch in ein Naheverhältnis zum Pietismus): Bibelkritik wird (mit der Ausnahme von ERNESTI) nicht geübt.[[609]](#footnote-609) Die Vernunft und die natürliche Religion stehen bereits gleichberechtigt neben Offenbarung und theologia revelata. Vertreter sind: BUDDE, MOSHEIM, J.G. WALCH, PFAFF und auch noch CRUSIUS und ERNESTI.

Für SCHLOEMANN (1974) bezeichnet der Terminus „Übergangstheologie“ „vielmehr am zutreffendsten den gesamten Hauptstrang der theologischen Entwicklung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, sofern sie sich auf dem Wege nach vorn bewegt.“[[610]](#footnote-610) Die Hauptvertreter sind: J.F. BUDDEUS, Chr.M. PFAFF, J.L. MOSHEIM und S.J. BAUMGARTEN. Diese lassen sich in der unterschiedlichen Akzentuierung ihrer theologischen Arbeit voneinander unterscheiden: „Die Bemühungen von Buddeus und Pfaff könne zu den durch Spener ermöglichten Vorarbeiten für den Neuprotestantismus gerechnet werden, die - im Lehrinhalt noch überwiegend orthodox - nicht nur den Anliegen des Pietismus Raum geben, sondern in der Dogmatik auch die Strenge der neuaristotelischen Methode zugunsten eines philosophischen Eklektizismus mildern und der Vernunft ein neuartiges Recht zugestehen. Obwohl sie zeitweise die Partei des Pietismus gegen Wolff ergreifen, ist ihr Denken schon relativ offen für das Neue. ... Daneben verkörpert der Einzelgänger Mosheim mehr die calixtinische und humanistische Tradition Helmstedts. Bei aller Rechtgläubigkeit verbindet er Irenik im Dogmatischen mit historisch fruchtbarer Unbefangenheit und praktisch-theologischem Engagement.“[[611]](#footnote-611) Baumgarten schließlich wird als Vertreter des theologischen Wolffianismus angesehen.

NACH HIRSCH können folgende Theologen der Übergangstheologie zugerechnet werden: BUDDE, dessen Schwiegersohn J.G. WALCH, PFAFF, MOSHEIM, BAUMGARTEN; auch in anderen europäischen Ländern findet sich analog zu Deutschland eine Übergangstheologie; HIRSCH führt als Beispiel den kalvinistischen Professor der Theologie zu Genf J.A. TURRETIN (1671-1737) an.[[612]](#footnote-612)

Diejenigen Theologen, die sich nicht auf eine Seite der verfeindeten Parteien, auf die der Orthodoxie, des Pietismus oder der Wolffianer, schlagen wollen, wählen die via media sive aurea, nämlich den Eklektizismus. Und das sind eben die Übergangstheologen. „Dazu aber kommt noch eine Offenheit für Fragen und Aufgaben, die jenseits des Gesichtskreises beider streitenden Parteien [scil. von Orthodoxie und Pietismus] liegen. Man hat einen Sinn für gelehrte Forschung. Man vertieft sich weit über die pietistischen Anregungen hinaus in biblische und historische Einzelfragen. Man nimmt die Anregungen des neuen Naturrechts auf und scheut sich nicht, auch von Pufendorf und Thomasius zu lernen. Man hat sogar z. T. sogar Sinn für die neue Philosophie, für Des Cartes oder Locke oder wenigstens die Cambridge School. Man kümmert sich überhaupt um die theologische Arbeit des Auslandes. Aus alledem erwächst dann eine Gestalt der Theologie, welche trotz der Vorsicht, mit der sie einen Bruch mit der Orthodoxie und eine Abschnürung vom Pietismus vermeidet, doch die Aufklärung vorbereitet. Man nennt sie kurz die *Übergangstheologie*.“[[613]](#footnote-613)

DORNER (1867) schließlich findet wenig gute Worte für die Übergangstheologen (PFAFF, J.G. WALCH, J.A: FABRICIUS, von der HARDT, MOSHEIM, BUDDE): sie wollen „sich mit der Bildung der Zeit und ihren Anforderungen auf einen guten Fuß setzen. Im Vorgefühl nahender Stürme suchen sie den beginnenden Abfall des Volks von seiner Kirche durch antideistische Vorlesungen und Werke, aber auch durch Nachgiebigkeit in Puncten, die sie nicht mehr für haltbar ansehen, aufzuhalten. Sie brechen überall dem Dogma seine schroffen Spitzen ab, lassen die confessionelle Polemik besonders gegen die Reformirten verstummen, gehen aufs Unbestimmtere als auf die Hauptsache zurück; ... Diese Theologie hatte nicht eigentlich ein neues positives Princip, das Maaß und Trieb für jene Milderungen gewesen wäre: es fehlte ihr das Schöpferische, daher auch Zeugungsfähige. ... sie that, kleine apologetische Wendungen abgerechnet, nichts dafür, die Offenbarung und das vernünftige Wesen des Menschen einander zu nähern ... Was die *Vernunft* betrifft, so huldigte sie, da die aristotelische Philosophie und die scholastische Methode als pedantisch und leblos in Mißkredit gefallen, eine andere aber noch nicht vorhanden war, einem eclectischen Verfahren, ohne feste Principien oder Methode, wobei dem Geschmack oder dem allgemeinen, natürlichen Menschenverstand eine entscheidende Rolle zufiel. Die *Offenbarung* aber hatte sich großentheils in ihr Gegentheil verwandelt; ihr Inhalt war das *Geheimniß* geworden.“[[614]](#footnote-614)

*a) Die Übergangstheologie zwischen Orthodoxie, Pietismus, Wolffianismus und Eklektizismus*

Die Bezeichnung dieser Theologen, nebst anderer theologi minores, als „Übergangstheologen“ muß eingestandenermaßen als eine Verlegenheitslösung betrachtet werden; als einzige echte Gemeinsamkeit der Übergangstheologen - und darin sind sich alle Theologiehistoriker einig - ist ihr Balancieren zwischen Tradition und Aufbruch, zwischen Festhalten an Altem und Einem-sich-Öffnen für Neues.[[615]](#footnote-615) Sie amalgamieren orthodoxes, pietistisches und wolffianisches Gedankengut; simplifiziert ausgedrückt: *orthodox* ist ihre Einstellung bezüglich der *Dogmatik*, *pietistisch* bezüglich ihrer *praktischen Frömmigkeit*, *wolffianisch* in ihrer *(historisch-kritischen) Methodik* und dem Herangehen an das Problem der *Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung*.

Allgemein *aufklärerisch* sind sie in ihrer *Irenik,* in ihrer Forderung nach (wenn auch nicht unbeschränkter) *Toleranz, Gewissns- und Redefreiheit*. Ketzerschelten sind obsolet, der Anders- oder Irrgläubige soll mit vernünftigen Argumenten dahin gebracht werden, sein Herz dem Glauben wieder zuzuwenden. Sogar der (teilweise noch als böswillig verstockt angesehene) Atheist wird versöhnlicher und konzilianter behandelt. *Thomasianisch* beeinflußt sind sie in ihrer *eklektischen* Vorgangsweise. Keine Partei, keine Meinung wird a priori ausgeschlossen oder zurückgewiesen. Alles wird leidenschaftslos geprüft und das Beste behalten.

*b) Die Übergangstheologie als Brückenschlag zwischen Alt- und Neuprotestantismus*

Es ist SCHLOEMANN zuzustimmen, wenn er meint, daß die Übergangstheologie weniger die Sammelbezeichnung von einigen theologischen Persönlichkeiten darstellt oder ein theologisches „System an der Schwelle“ (zum Neuprotestantismus), sondern vielmehr einen Prozeß in der Geschichte der Theologie, der sich besonders prägnant in einigen Theologen manifestiert hat.

Generell muß festgehalten werden, daß die chronologische Trennung von Alt- und Neuprotestantismus samt dazwischenliegender Übergangstheologie (die als Brückenschlag fungieren soll) eine aus theologischer Perspektive durchgeführte ist. Dabei wird eine Kontinuität suggeriert, die es so nicht gegeben hat. Diese prätendierte Kontinuität soll den Anschein erwecken, als ob der Neuprotestantismus die hervorbrechenden Widersprüche, die in der protestantischen Aufklärungstheologie an die Oberfläche gelangen, in sich aufgenommen, verarbeitet und überwunden hätte. Dem ist nicht so. Sie sind bis in unsere heutigen Tage hinein weiterhin latent vorhanden. Die radikalen Lösungsvorschläge für die innertheologischen Schwierigkeiten durch die radikalen Aufklärungstheologen (und eigentlich auch schon die kompromißbemühten Ansätze dazu in der Neologie) werden aus diesem Schema ausgeschlossen; nach Meinung des Protestantismus hängen jene theologischen Irrwegen, Sackgassen an, die da Rationalismus und Naturalismus lauten. Das ist nur insofern richtig, als sie (gewollt oder ungewollt, bewußt oder unbewußt) eine religionsdestruktive Richtung einschlagen, die keinen Weg zurück gestattet. Aber auch diese Linie findet im 18. Jahrhundert ihre Weiterentwicklung und Rezeption, wenn auch nicht innerhalb der Theologie - man lese nur z.E. FEUERBACH !

Die Zeit der Übergangstheologie ist die eines Nebeneinaders von vielerlei Strömungen, die ihre Sym- und Antipathien untereinander noch nicht geklärt haben. Daher rührt dieses fast verzweifelt zu nennendes Suchen und Ringen der Übergangstheologen nach einer Position, die alle Argumente in Rechnung stellen und in ein versöhntes Miteinander bringen kann. Es ist ihnen klar - und das ist zu jener Zeit nicht selbstverständlich -, daß die Argumente der „Religionsfeinde“, v.a. der Deisten, von ehrlichem Bemühen (um die Religion) getragen sind und ernstgenommen werden müssen. Das was zurückschreckt und was zurückgedrängt werden muß, ist deren Radikalität, die sie mit dem Christentum entzweit. Und diese radikalen Anschauungen können wiederum nur in Rückgriff auf das orthodoxe Lehrsystem eingedämmt werden.

*c) Übergangstheologie, historisch-kritische Theologie und Hinwendung zur Geschichte*

Das Verhältnis von Übergangstheologie zu historisch-kritische Theologie ist ein eindeutig zuordenbares: alle Übergangstheologen betreiben historisch-kritische Theologie, aber nicht alle, die der historisch-kritischen Theologie zugerechnet werden, sind Übergangstheologen. Die historisch-kritische Theologie ist eine europäische Erscheinung; SPINOZA oder der katholische SIMON gehören dazu. Die Übergangstheologie ist eine in Deutschland situierte, protestantische Erscheinung. Antideistische Apologetik, praktische Ausrichtung, pietistischer Einfluß und Eklektizismus ist bei historisch-kritischen Theologen, wie z. Bsp. bei MICHAELIS, weitaus geringer bemerkbar. Die Grenzen sind natürlich fließend: MOSHEIM ist sicherlich auch den Übergangstheologen zuzurechnen; ERNESTI steht in einem Naheverhältnis.

Es bleibt unklar, wieso SCHLOEMANN in seiner Monographie, die prävalent der Herausarbeitung des *historischen Apologeten* Baumgarten gewidmet ist, schreiben kann: es ist „nicht möglich, schon bei Baumgarten von irgendwelcher Art historisch-kritischer Theologie zu sprechen“.[[616]](#footnote-616) Nach ihm können um die Mitte des 18. Jahrhunderts bloß „einzelne Beiträge“ dazu konstatiert werden. Für Schloemann scheinen bei SEMLER die ersten Anfänge und dann im 19. Jahrhundert erst eine („echte“) historisch-kritische Theologie anzutreffen sein ![[617]](#footnote-617)

Die Hinwendung zur Geschichte ist wohl eine der herausragenden Kennzeichen der Übergangstheologie; diese Hinwendung, die von einer bedingten und praktischen Skepsis an Autorität und Dogma genährt wird, ist auch schon durch die Föderaltheologie von COCCEIUS vorbereitet.[[618]](#footnote-618)

Die Klagen über fehlendes (kirchen-)geschichtliches Wissen bei Geistlichen und Professoren werden in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter Gelehrten wie Studenten immer lauter. Der Lehrstuhl für Geschichte z.E. ist in Rostock im 18. Jahrhundert sogar meist unbesetzt. Diesem Mangel wollen die Übergangstheologen abhelfen.

Die Beschäftigung mit der Geschichte wird nicht als Wert an sich angesehen; sie ist zuvorderst von apologetischem Wert: wie sonst könnten die einzelnen Häresien, deren Ursprünge und Entwicklungen, richtig verstanden werden? Wer mit den veteres die Quellen kennt, begreift auch die Häresien der recentiores, so BUDDE in seinen „Institutiones“, 1125b.

Budde und Pfaff beteiligen sich im übrigen auch noch an der v.a. im 17. Jahrhundert blühenden Polemik gegen andere Konfessionen, v.a. gegen den Katholizismus. Der junge Pfaff schreibt die kämpferischen „Démonstrations solides de la vérité de la religion protestante contre la religion prétendue catholique“ (Tub. 1713; dt.: Amsterdam 1714 u. Dantisc. 1734); bekannter ist sein gesetzterer „Nöthiger Unterricht von denen zwischen der Römischen und den Protestantischen Kirchen obschwebenden Religions-Streittigkeiten, aus der gesunden Vernunfft, der Heil. Schrifft und dem gottseeligen Alterthum zum allgemeinen Nutzen unpartheyisch hergeleitet und auff allgemeines Begehren ans Licht gestellet“. Bezüglich Budde kann die „Praefatio nova de origine et caussis errorum in theologicis“ zu F. BECHMANNS „Theologia polemica“ angeführt werden. STOLZENBURG bemerkt jedoch dazu: „Dennoch kann diese ganze Literatur trotz ihres Umfangs und trotz ihrer Intensität nicht darüber hinwegtäuschen, daß man mit sehr vielem nur den usuellen Anforderungen des Amtes genügte und im Grunde, wie die ganze damalige Zeit, des Streites müde war.“[[619]](#footnote-619) Die konfessionellen Unterschiede werden vermehrt geschichtlich festgemacht, das Aufzeigen von errores verliert an Bedeutung; Gemeinsamkeiten werden gesucht.

Die Hinwendung zur Geschichte ist überdies von einem praktischen Interesse getragen. „So ist es ein Hauptanliegen der gesamten Philosophiegeschichte bei Buddeus, jener in den allgemeinen Grundsätzen über die Wissenschaft aufgezeigten Abneigung gegen scholastische Spitzfindigkeiten entsprechend, zu zeigen, wie solche durch falschen Gebrauch der Philosophie, durch Überschreiten der ihr wie allem Menschenwerk mit den praktischen Frömmigkeitsaufgaben gezogenen Grenzen entstehen, und von da aus auch die Philosophie mit der Offenbarung in rechter Verbindung zu erhalten.“[[620]](#footnote-620)

STOLZENBURG bemerkt resümierend richtig: „Ein zusammenfassender Blick auf das Gesamtresultat aller dieser weitverzweigten Bemühungen wird nun allerdings ... feststellen müssen, daß alle diese wertvollen frühen Bewegungen eines geschichtlichen Geistes trotz des im Bundesgedanken gelegenen Antriebs in der Hauptsache nur die Aufhellung einer Menge von Einzelfragen und Teilgebieten gebracht hatte. Vor allem die beschränkte Fassung der Dogmengeschichte mußte größeren Konzeptionen einen Riegel vorschieben.“ Das kirchen- und religionskritische Potential geschichtlichen Forschens wird noch nicht wahrgenommen.

*d) Vernunft und Schriftautorität*

Die Argumentation J.G. WALCHS ist für die Übergangstheologie typisch, wenn er sich gegen R. SIMON verwehrt, der in seiner „Histoire critique du Vieux Testament“ die Schrift als Prinzip der Religion als sowohl dem Protestantismus als auch dem Sozinianismus eigen erklärt. Walch entgegenet: „Ein anders ist die Schrifft als ein Principium erkennen und dafür annehmen, sofern sie nach dem Sinn des heiligen Geistes und nach der Analogie des Glaubens erkläret und verstanden wird; ein anders hingegen, solchergestalt mit der Schrifft umgehen, daß man sie der Vernunfft unterwirfft und nach den einmal angenommenen irrigen Lehr-Sätzen verdrehet.“[[621]](#footnote-621)

Walch will allerdings nicht gänzlich der Misologie verfallen, da dies nur zu Fanatismus und Enthusiasmus führt. So führt er z.E. lobend P. POIRETS (1646-1719) Kritik an Bayles hinterlistigem Unterfangen an, einerseits die Vernunft dem Glauben zu unterwerfen, aber andererseits im Grunde eine Aufwertung und Überordnung der Vernunft zu unternehmen. Walch warnt jedoch vor dem entgegengesetzten Fehler, die (aktive) Vernunft völlig zu mißachten, wie es Poiret im Anschluß an die Madame BOURIGNON tut.[[622]](#footnote-622) Alleine schon als Instrument der Auseinandersetzung mit anderen Parteien muß die Vernunft herangezogen werden: „Und wie hätte er [scil. Poiret] dieses [scil. die Heftigkeit, mit der er wider andere Anschauungen schreibt] thun können? wie hätte er seine Bücher verfertigen und sich vertheidigen mögen, wenn er nicht einen thätigen Verstand gehabt und gebraucht hätte, den er gleichwohl in der Theorie verwirft.“[[623]](#footnote-623)

Es erstaunt, wie weit bereits bei Budde und dem stets etwas progressiveren Pfaff Bibelstellen rationalisiert werden;[[624]](#footnote-624) es kann hier nicht mehr von einer literalsinnmäßigen Exegese gesprochen werden; dieses Vernünftig-Machen ist eindeutig ein aufklärerisches Unterfangen, das sich theologisch nur schwer legitimieren kann. Diese Rationalisierungen sind ein willkürlicher Akt, der im Grunde keine Begrenzung kennt und von keinen Regeln geleitet wird. Werden einzelne Bibelstellen rationalisiert, ist es nur mehr ein Schritt zur Rationalisierung des Supranaturalen, womit dann die Schrift ihrer Göttlichkeit entkleidet ist. Diesen Schritt wagen Budde und Pfaff noch nicht.

Die supranaturale Betrachtungsweise ist bei ihnen noch nicht exkludiert; sogar Satan greift ins Geschehen ein; demgegenüber macht sich jedoch im Rahmen einer allgemeinen Individualisierung und Psychologisierung der „menschliche Faktor“, d.h. seine Triebe und Leidenschaften, die zumeist Verfehlungen und Abirrungen (vom wahren Christentum) verursachen, immer stärker bemerkbar. Gerade in den Depravationsphasen wird auf jene als Erklärung zurückgegriffen.[[625]](#footnote-625) Das Gute kommt von Gott, das Böse vom Menschen. Diese Sicht spiegelt zweierlei wider: erstens rückt das negative Element der aufklärerischen Aufwertung der Sinnlichkeit in den Vordergrund, der eine oberflächliche Übereinstimmung mit dem christlichen Asketismus erwirkt - das Neue daran ist, daß die Leidenschaften als geschichtsstiftend und menschliches Handeln determinierend angesehen werden; zweitens wird der Heilsplan und das Heilshandeln Gottes (auf Kosten des Menschen) gerettet; diese geschichtsmetaphysische Anschauung von geschichtlichen Phasen des religiös-sittlichen Niedergangs und Aufschwungs stellt bereits eine Überwindung der statischen Theodizee dar und ist zugleich Vorbote einer (säkularen) Anthropodizee.

*e) Primat der Exegetik*

FREUND schreibt: „In der Übergangstheologie hat sich die bruchlose Synthese von Glauben, historischer Gewißheit und Vernunftgründen zu einer aller positionellen Differenzen übergreifenden Selbstverständlichkeit entwickelt.“[[626]](#footnote-626) Sogar ein GOEZE kann sich dem Einfluß dieser Übergangstheologie nicht entziehen: so nimmt er erstens als fraglos an, daß die christlichen Lehrsätze der Religion nie den Grundsätzen der Vernunft widersprechen; zweitens setzt er auch die historische Widerspruchslosigkeit biblischer Berichte (v.a. in exegetischer Absicht) als erwiesen voraus. „Faktisch unterwirft er damit in dogmatischer Absicht die Exegese demselben Kanon rationalistischer Hermeneutik, den die Bibelkritik im Dienst einer nicht minder dogmatischen Ratio institutionalisiert hat.“[[627]](#footnote-627) Der Unterschied also zu den Übergangstheologen liegt in diesem Fall bloß in der Führung der Exegetik durch die Dogmatik; dogmatische Lehren sind durch exegetische Erkenntnisse bei Goeze nicht kritiserbar; Goeze selbst ist auf dem Felde der Exegetik vernünftig kritisierbar; daß dies auch Auswirkungen auf die Dogmatik haben könnte, davor verschließt er die Augen.[[628]](#footnote-628)

Für die Übergangstheologie ist dagegen charakteristisch, daß die Exegetik der Dogmatik immer mehr den ersten Platz unter den theologischen Disziplinen streitig macht. Buddes „Isagoge“ folgt noch der Tradition, Pfaff jedoch stellt die Exegetik bereits an die erste Stelle; sie erst kann als totius omnino theologiae basis et fundamentum der Dogmatik Sicherheit geben. „Da (aber) die Glaubens-Lehren aus der heiligen Schrift als ihre eintzige Quelle herzuleiten sind, so siehet ein jeder, daß beyde, die dogmatische und exegetische Theologie unzertrennlich mit einander zu verknüpffen seyn.“[[629]](#footnote-629) Diese an der Oberfläche vorsichtig getroffene Aussage impliziert bereits das Primat der Exegese unmißverständlich. Die Bibelexegese darf nicht von Vorurteilen, und konfessionell bestimmtem Hineininterpretieren unter dem Schlagwort der analogia fidei verfälscht werden. Kenntnis der alten Sprachen ist unumgänglich. Gerade bei den Deisten sehe man, so Pfaff in seiner „Theologia Anti-Deistica“, welche Irrtümer einem Mangel an exegetischem Können entspringen.

Auch bei BAUMGARTEN ist die Schwerpunktverlagerung von Dogmatik zur Exegetik anzutreffen: „Der dogmatische Schriftbeweis bestand also auch bei Baumgarten noch aus einer in der Regel die überlieferte Lehre stützenden Interpretation der klassischen dicta probantia, wobei allerdings eine erhebliche Verbesserung des Verfahrens in Richtung auf eine historische Exegese nicht zu übersehen ist.“[[630]](#footnote-630)

**7.2. Johann Franz BUDDE (1667-1729)[[631]](#footnote-631)**

Budde, der „gelehrteste und der fleißigste wissenschaftliche Theolog seines Zeitalters“[[632]](#footnote-632) wächst in einem pietistisch orientierten Elternhaus auf, erhält seine Ausbildung zuerst im eher rechtgläubigen Wittenberg (Lehrer: SCHURTZFLEISCH, WALTHER, NEUMANN) und dann im gemäßigten, in der Tradition von J. GERHARD stehenden Jena (Lehrer: BECHMANN, BAIER, SAGITTARIUS und POSNER). Budde schätzt daher GERHARD und auch CHEMNITZ. So folgt er ihnen in der Sündenlehre oder der psychologisierenden und ethisierenden Behandlung des ordo salutis.[[633]](#footnote-633)

Auch die Lehre THOMASIUS läßt ihn nicht unbeeindruckt; trotz späterer Differenzen spricht Budde - ebenso wie PFAFF - stets in größter Hochachtung von diesem virum humanissimum.[[634]](#footnote-634) Budde ist jedoch am stärksten vom Pietismus beeinflußt[[635]](#footnote-635), wenngleich er ihm nicht dezidiert anhängt resp. sich dazu bekennt. SPENER verkörpert für Budde „die völlig berechtigte und in dieser Form auch durchaus unbedenkliche Reaktion auf die Einseitigkeiten der Orthodoxie.“[[636]](#footnote-636) Mit FRANCKE (wie auch mit anderen, dem Pietismus zugeneigten Theologen) steht er in regem epistolaren Kontakt. Ja, sogar der nach Jena gehende Sohn von Francke wird gemeinsam mit dem jungen RAMBACH im Hause Buddes liebevoll aufgenommen.

Sein theologisches Leitbild ist LUTHER, der die Theologie vom scholastischen Ballast befreit hat; Luther „was not caught up in speculation and unnecessary controversy but expounded a living faith that nourished the souls of men.“[[637]](#footnote-637) Seinem ruhigen, ausgeglichenen Charakter war jeder Radikalismus, jedes krasses Abweichen von der (Kirchen-)Tradition fremd. Seine von F. BECKMANN beeinflußte Kontroverstheologie versucht, den geschichtlichen Gedanken miteinzubeziehen.[[638]](#footnote-638)

1692/93 lehrt er Griechisch und Lateinisch am ob seiner Gelehrsamkeit bekannten Koburger Gymnasium. Ab 1693 ist er Professor der Moralphilosophie in Halle (bis 1705) und danach der Theologie in Jena; seine wichtigeren Veröffentlichungen lauten:

„Historia ecclesiastica Veteris Testamenti“ (1715-1718); „Theses theologicae de atheismo et superstitione“[[639]](#footnote-639); „Bedencken über die Wolffianische Philosophie“ (Jena 1724), „a pamphlet slight in weight and content“[[640]](#footnote-640); neben vielen anderen geschichtlichen Werken das „Compendium Historiae Philosophicae“ (Halae 1731); „Exercitatio historico-philosophica de Spinozismo ante Spinozam“ (Habita 1701; Resp.: J.F. Werder); „Institutiones theologiae dogmaticae“ (1723), die thematisch die „Polemik gegen die theoretischen Subtilitäten der alten Streittheologie, die Warnung vor der Trennung zwischen Lehre und Leben, *credenda* und *agenda*, die Mahnung zur *praxis pietatis*“ beinhalten.[[641]](#footnote-641) Mit seiner „Isagoge historico-theologica in theologiam universam singulasque eius partes“ (1727) hat Budde „die erste Gesamtübersicht über die Theologie als einen geschlossenen Kreis wissenschaftlicher Disziplin gegeben“.[[642]](#footnote-642)

Budde gebührt u.a. als Vermittler von philosophischem und heterodoxen Gedankengutes ein Platz in der Theologiegeschichte. So ist Budde dafür verantwortlich, die Lehren LOCKES und des im Deutschland des 17. Jahrhunderts eher unbekannten DESCARTES in Deutschland bekannt gemacht zu haben. Wichtiger noch als diese Vermittlung ist sein Kampf gegen (tendenziell) atheistische Werke und Schriftsteller. „Es ist für Buddeus wohl die wichtigste Denkaufgabe überhaupt gewesen, wider die offen oder verhüllt atheistischen Strömungen, welche er durch Europa gehn sieht, die Grundlagen aller wahrhaft des Menschen würdigen Religion in natürlich-vernünftiger Erkenntnis Gottes sicherzustellen.“[[643]](#footnote-643) Die Atheisten und Religionsspötter werden nicht mehr mittels der Berufung auf die Schrift widerlegt, sondern durch den Gebrauch der rechten Vernunft.

Budde stellt nach HIRSCH drei Regeln auf, die den wahren Glauben festlegen sollen und in ihrer Ambivalenz typisch sind:[[644]](#footnote-644)

1) Die in der natürlichen Religion gegebenen Begriffe sind das Fundament aller Religion; was ihnen widerspricht ist Atheismus oder Irr- resp. Aberglauben.

2) Offenbarung ist nur das, was einen von der Vernunft und dem Gewissen empfundenen Mangel der natürlichen Religion auf eine „Gottes würdige Weise“ ausfüllt. Damit meint Budde v.a. Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre.

3) Die Offenbarung muß ebenso universal, an alle Menschen gerichtet, sein wie die natürliche Religion. (Wie das möglich sein soll, steht auf einem anderen Blatt.)

Als Gegner erkürt sich Budde vor allem den Spinozismus, den Wolffianismus und den Deismus (TOLAND).[[645]](#footnote-645) Alle drei Strömungen stehen für Budde in einem bedenklichen Naheverhältnis. Er verfaßt Gegen- und Streitschriften, macht aber auch deren Werke bekannt. Das Ergebnis seiner Bemühungen ist jedoch ein anderes, als er sich gewünscht hat: „Der Antispinozist und Antiwolffianer Franz Budde spielte dabei in Jena eine ungewöhnliche Vermittlerrolle. Seine Angriffe auf Ketzer, Spinozisten, Wolffianer und andere „Atheisten“ (Heterodoxe), auch auf Wolff persönlich, störten schwelende Feuer auf. Sie machten seine Schüler Edelmann, Lorenz, Schmidt, Carpov, Heumann u.a. überhaupt erst oder um so mehr auf jene aufmerksam. Die Studenten und jungen Magister suchten nach den Schriften der Verfemten, verschlangen sie begierig und wurden selbst zu Heterodoxen. Auf diese Weise hat Budde alte Radikalität wachgehalten und neue hervorgerufen. An Buddes Streittheologie geschult, wurden Schmidt, Carpov und Edelmann zu Streitern des Wolffianismus und der radikalen Aufklärung und durch Carpov dessen Schüler Darjes und Kappelier. Bei ihnen hatte Buddes Kontroversschriften gleich denen Langes und gleich der Vertreibung Wolffs aus Halle das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung.“[[646]](#footnote-646)

**7.3. Christian Matthäus PFAFF (1686-1760)**

Der in Württemberg aufgewachsene Pfaff reift, ähnlich wie Budde, in der Atmosphäre einer durch Pietismus, Praxisbezug und Toleranz abgeschwächten Orthodoxie heran. ARNDT und ANDREÄ werden gelesen.

Pfaff wirkt als Theologe in Tübingen; der Universität steht er auch als Kanzler vor, er stirbt 1760 als Theologieprofessor und Univeritätskanzler in Gießen. Er steht dem Pietismus näher und der Orthodoxie ferner als Budde.[[647]](#footnote-647) Gegenüber ZINZENDORF und seine Brüdergemeine verhält sich Pfaff tolerant. Gemeinsam mit WEISMANN, BENGEL und BILFINGER unterzeichnet er das Fakultätsgutachten, welches die Herrnhuter als in der evangelischen Kirche berechtigt und beheimatet anerkennt. Auch sympathisiert er offener mit den mystischen Zweigen des Pietismus, so z.E. mit P. POIRET. Neben vielerelei kirchenrechtlichen und theologiegeschichtlichen Schriften schreibt er die „Institutiones dogmaticae et moralis“ (1719; 2. erweiterte und verbesserte Aufl.: 1721), sowie apologetische, v.a. gegen den Deismus gerichtete Werke: „Entwurff der Theologiae Anti-Deisticae“ (Gießen 1757), „Academische Reden über den Entwurff der Theologiae Anti-Deisticae, da die Einwürffe der unglaubigen Geister wider die Christliche Offenbahrung entwickelt werden“ (Franckfurt 1759).[[648]](#footnote-648)

Pfaff erscheint manchmal als das Inbild des Aufklärers; so z.E., wenn er ausruft: „Leben wir doch in einer Zeit, da wir sehen, daß durch eine besondere Führung Gottes der menschliche Verstand überhaupt, ja alle Wissenschaften sich aufklähren, da man mit Hauffen den alten Schlendrian und die angeerbte Vorurtheile wegwirfft und da man allenthalben Augen-Salbe kauffet, daß man der Wahrheit klar und deutlich unter das Angesicht schauen möge, ja da innerhalb zwanzig oder dreißig Jahren so vieles auch in der Gottes-Gelährtheit selbst sich unter uns besser gefunden hat.“[[649]](#footnote-649)

In der Dogmatik bleibt Pfaff jedoch, wie alle Übergangstheologen, vorsichtig; er möchte nichts umstürzen; die Wichtigkeit der Dogmen wird allerdings abgeschwächt; v.a. für den Laien sind die dogmatischen Streitigkeiten bloße Logomachien, die noch dazu verderbliche Wirkungen zeitigen. Unterschiede werden verwischt: „es ist alles eines, ich sehe wohl einen Unterschied der Worte, aber nicht der Gedancken“. Pfaff zieht sich des öfteren in den neutralen Bereich des Nicht-Wissens und der epoché zurück. Dies deshalb, weil er einerseits vor einem offenen Bruch mit der Orthodoxie zurückschreckt und nicht einem schrankenlosen Rationalismus das Wort reden möchte, andererseits jedoch nicht mehr auf Autorität und Wahrheitsmonopolismus zwecks Immunisierung christlicher Lehren oder Dogmen zurückgreifen möchte. Der Ausweg des sich selbst bescheidenden und in seinen Urteilen zurückhaltende Eklektizismus bietet sich hier an.

Pfaffs Lehre von der Beziehung Offenbarung-Vernunft ist die des Vernünftig-Machens der Offenbarung; die Inhalte der Offenbarung werden im Gegensatz zur Neologie noch nicht durch die Vernunft bestimmt; die Vernunft soll und muß aber die Echtheit der Offenbarung darlegen und sichern - darin erblickt Pfaff noch keinerlei Schwierigkeiten: „Es gehet das Licht der Natur noch weiter. Es entdeckt mir auch die wahren Kennzeichen dieser Offenbahrung. Keine Offenbahrung ist wahr, sie seye denn dem Licht der Natur gemäß und ergäntze solches. Keine Offenbahrung ist wahr, die mit sich selbsten streitet. Eine wahre Offenbahrung muß mir meinen Gott und alle seine Eigenschafften, seine Weißheit, seine Allmacht, seine Heiligkeit, seine Gerechtigkeit, seine Güte usw. aufs höchste verherrlichen und mir einen gründlichen und gewissen Weg zeigen, der mich aus dem Fluch und der Knechtschaft der Sünde heraus reiße und an meine Seele eine göttliche Krafft lege, Gutes zu thun und mich mit Gott, meinem höchsten Gut zu vereinigen. Eine wahre Offenbahrung muß sich demnach an meinem Hertzen als solche erweisen durch eine göttliche Krafft und Überzeugung, die ich deutlich fühle. Und wenn dieselbe durch untrügliche Wunder und durch Weissagungen des Künfftigen, die in eine klare Erfüllung gegangen sind, und durch andere dergleichen Merckmale ... noch weiter als göttlich bestäticket wird, so ist daran nichts auszusetzen. Das sind lauter Wahrheiten, die das Licht der Natur lehret und mich also anleitet und begierig machet, eine solche Offenbahrung zu suchen und auszuforschen, und darnach die wahre Religion zu prüfen“.[[650]](#footnote-650)

Auch das schroffe Inspirationsdogma zerbröckelt bei Pfaff bereits alarmierend. In der „Theologia Anti-Deistica“ schreibt er - eigentlich schon im neologischen Geiste: „Nur das kann in der Schrift als von Gott eingegeben gelten, was zum Wesen der Religion gehöret“, somit „fielen viele Schwürigkeiten von historischen und andern Schriftfehlern und Widersprüchen weg“.[[651]](#footnote-651) Und: „Die Bibel ist nicht deßwegen geschrieben, uns die Astronomie zu lehren, sie spricht auch nicht immer nach der Wircklichkeit der Sache, sondern nur nach der apparenz, aus welcher man aber nicht allezeit die Folgerung auf die Sache selbst machen kan“.[[652]](#footnote-652) Pfaff glaubt nicht, daß die Göttlichkeit der Schrift Schaden nimmt, wenn „1. die H. Schreiber in Sachen, die die Grund-Wahrheiten der Religion nicht betreffen. als da diese und jene historische Umstände, diese und jene Chronologica, Geographica, Genealogica sind, schon gefehlet, und keine Inspiration gehabt haben, oder 2. die Schrifft, als ein so altes Buch durch die Copisten und Librarios hie und da in solchen Punckten corrumpirt worden. Man kan je nicht von punctis historicis etc. auf dogmata schließen, und kann ein Buch aus göttlichem Triebe hergeflossen, und also durch den Geist Gottes eingegeben seyn, wann schon in extraessentialibus Fehler durch ein oder andern Weg eingeschlichen“.[[653]](#footnote-653) Pfaff bedient sich des Tricks der Trennung von Essentialia und Extraessentialia; nur ersteren haftet die Dignität göttlicher Wahrheit an; letztere sind Menschenwerk und daher auch mit Fehlern behaftet. Pfaff wähnt, daß die Essentialia von historischer und exegetischer Kritik freigehalten werden könnten. Er hat sich getäuscht.

Beiden, Pfaff und Budde, ist der Kampf gegen den Deismus gemeinsam, den sie mit all ihren Kräften führen. Die Leugnung (der Notwendigkeit) der Offenbarung, der damit verbundene Naturalismus, also die Beschränkung auf das „natürliche Licht“ und die Ablehnung der (biblischen) Wunder, wie sie von den Deisten vertreten werden, können beide nicht akzeptieren.

Pfaff ist der erste, der vor und neben MOSHEIM, Vorlesungen gegen den Deismus gehalten hat. Für ihn gilt es, „die Ehre unsers allerheiligsten Glaubens wider die Einwürffe der Finsternis zu retten.“[[654]](#footnote-654)

Es ist ihm zwar klar, daß die Apologetik eine indirekte Propaganda für diese Irrlehren darstellt, aber die Größe der Gefahr erfordert eben energische Schritte.

Die „Theologia Anti-Deistica“ vermeidet bloßes Polemisieren in seiner gehässigen Form; Pfaff bemüht sich bei scharfem Urteil um Objektivität. Sowohl bei Pfaff als auch bei Budde zeigt sich eine zutiefst irenische Haltung in ihren Auseinandersetzungen. Diese ist nicht zuletzt auch durch die Einsicht begründet, daß der Irrende, der Häretiker oder Atheist, sich nicht durch subtile Beweisführung zum wahren Glauben hinleiten läßt. Argumente können jene bloß zu einer Herzensänderung motivieren, die aus deren Willen entstammen muß. Sie müssen die Wahrheit in ihrem Inneren finden, sie kann nicht von außen andemonstriert oder aufoktroyiert werden. Hin und wieder taucht auch die Vermutung auf, daß man selbst der Irrende sein und der andere recht haben könnte. Toleranz, Gewissens- und Meinungsfreiheit werden als Werte erkannt und geachtet. Äußere (weltliche) Machtmittel gegen Ketzer - und die Ketzermacher sind weitaus gefährlicher ! - werden abgelehnt. Im übrigen erzeugt Gewalt nur Heuchelei. Pfaff unterstellt den Irrenden auch keine böse Gesinnung mehr; im Gegenteil: er ist von deren Ehrlichkeit überzeugt. Jedes Verdammungsurteil ist zu unterlassen - andere zu richten wäre Anmaßung: er versichert, „man müsse in Glaubens-Sachen den Menschen die Gewissens-Freyheit lassen, weil wir keinen unbetrüglichen Richter auf der Welt dissfalls haben, eben so, als die Philosophen in ihren Sätzen.“[[655]](#footnote-655) Dies gilt für die Deisten und a fortiori für die Ketzer.

STOLZENBURG hat richtig gesehen, daß diese neue, eben aufklärerische Einstellung gegenüber den Andersdenkenden, v.a. in rebus theologicis, weitreichende Konsequenzen mit sich bringt: „Die Macht der Ministerien, Konsistorien und Fakultäten in geistlichen Kontroversen ist gebrochen. Der Individualismus hat gesiegt und spricht mehr oder weniger offen jedem das judicium decisivum in solchen Fragen für seine eigene Person zu. Ketzerei ist kein strafrechtlicher Begriff mehr. Die Kirche ist nur noch Organisation im Staate neben anderen. Der Staat nimmt an ihr mehr ein negatives als positives Interesse. ... Mit dem von der Beobachtung der Wirklichkeit einem voreingenommenen Dogmatismus abgezwungenen Zugeständnis, daß selbst der Atheist in Wirklichkeit gar nicht so schlimm aussieht, wie er der Theorie nach sein müßte, ist wenigstens für so praktisch eingestellte Gestalten, wenn sie es selbst auch nie zugeben würden, faktisch der ganzen Apologetik der Boden entzogen“. Apologetik löst sich auf in eine Historie der Religions-Streitigkeiten und Ketzerei. Das Eindringen von Irenik und Toleranz in die Apologetik nährt bei den Orthodoxen den nicht unbegründeten Verdacht, daß dem Indifferentismus damit Vorschub geleistet werde, nicht zuletzt auch aufgrund der unionistischen Bestrebungen, wie sie sich bei Pfaff zeigen.

**7.4. Siegmund Jacob BAUMGARTEN (1706-1757)[[656]](#footnote-656)**

7.4.1. Leben, Wirken und Werk Baumgartens

S.J. BAUMGARTEN wird als ältester Sohn von Jacob BAUMGARTEN (1668-1722), einem Pfarrer, der zum innersten Kreis des frühen Hallischen Pietismus (FRANCKE) gehört, im Jahre 1706 in der Nähe von Magdeburg geboren.[[657]](#footnote-657) 1722 bezieht er das Pädagogium in Halle; sowohl in seinem Elternhause als auch in der Schule eignet sich der Hochbegabte eine gediegene und universale Bildung an. Er beschäftigt sich mit den Altertumswissenschaften, aber auch mit der Philosophie WOLFFS und unterrichtet an der Waisenschule. 1728 wird er Predigeradjunkt beim jüngeren FRANCKE. Er hält auch philologische und philosophische Vorlesungen an der Universität. 1732 hält er als Fakultätsadjunkt zusammen mit A.G. SPANGENBERG auch theologische Vorlesungen. 1734 wird der Achtundzwanzigjährige Ordinarius an der theologischen Fakultät. Sein Vortrag ist rhetorisch nicht brilliant, aber seine Ausführungen werden begrifflich und argumentativ stringent dargelegt. Die Studenten strömen ihm zu, was ihm sogleich den Neid und Anfeindung von J. LANGE einbringt. Baumgarten muß sich immer mehr mit dem Vorwurf auseinandersetzen, er lehre nach dem Wolffschen System, sei also Wolffianer - eine für die damalige Zeit in Halle üble Bezeichnung, wiewohl Wolffs Ungnade bei Hofe bereits zu verschwinden sich anschickt. D. STRÄHLER, augenscheinlich der Mann fürs Grobe bei den Pietisten, wagt den ersten Angriff mit einer gegen Baumgartens „Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen oder Theologische Moral“ (erst 1738 veröffentlicht) gerichteten Schrift.[[658]](#footnote-658) Eine „Erinnerung“ seiner Fakultätskollegen wird ihm 1736 überreicht. Formal übt sich Baumgarten in seiner Erwiderung in Demut, inhaltlich bleibt er fest. Damit ist die Sache bereinigt. In der Folge arrangieren sich die gegenüberstehenden Parteien, also die Pietisten unter J. LANGE und Baumgarten. 1744 wird er Direktor des Theologischen Seminars, 1748 oder 1749 wird er in die Königliche Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Seine (bei seinem Tode über 22.000 Bände zählende) Bibliothek wird durch die „Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek“ (1748-1751), die 1752 bis 1758 unter Baumgartens Namen als „Nachrichten von merkwürdigen Büchern“ erscheinen, dem Lesepublikum zugänglich gemacht. V.a. ausländische und i.s. englische Publikationen werden besprochen und rezensiert. Heterodoxe Schriften - im Falle Englands v.a. deistische Schriften - werden so dem deutschen Lesepublikum vertraut gemacht.[[659]](#footnote-659) Sein im Laufe seines Lebens immer stärkere Zuwendung zur Geschichte macht ihn zu einer der großen Autoritäten des 18. Jahrhunderts in puncto Historie.[[660]](#footnote-660)

1757 stirbt Baumgarten in Frieden mit sich und Gott.[[661]](#footnote-661)

Als Baumgartens bedeutendere Schriften können angeführt werden:[[662]](#footnote-662) „Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutic“ (1769, hrsg. v. Bertram), „Ausführlicher Vortrag der Theologischen Moral“ (1767, hrsg. v. Semler), „Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nebst einer vollständigen Erklärung“ (1752), „Geschichte der Religionspartheyen“ (1766, hrsg. v. Semler), „Evangelische Glaubenslehre“ (1759f., hrsg. v. Semler unter der Mitarbeit von J.C. Bertram), 3 Bde.[[663]](#footnote-663), „Untersuchung Theologischer Streitigkeiten“ (1762ff., hrsg. v. Semler) und die (ursprünglich englische) „Uebersetzung der Allgemeinen Welthistorie“ (1744-1758), die SEMLER fortsetzt. Der „Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen oder theologische Moral“ (1738), der fünf Auflagen erlebt, ist eine Verschmelzung des hallisch-pietistischen Ansatzes mit der Philosophie von WOLFF.

Baumgarten hat trotz seines immensen Lebenswerkes keine eigene „Schule“ begründet; nichtsdestotrotz haben sich eine staunenswerte Schar von bedeutenden Denkern des 18. Jahrhunderts in seinem Hörsaal, seiner Bibliothek oder an seinem Tische versammelt: SEMLER, mit dem er Zeit seines Lebens im engsten Naheverhältnis steht;[[664]](#footnote-664) die Neologen BÜSCHING, TÖLLNER, LÜDKE, NÖSSELT, STEINBART und EBERHARD; GOEZE und WÖLLNER, sowie sein jüngerer Bruder A.G. BAUMGARTEN und G.F. MEIER.[[665]](#footnote-665)

Er ist mehr der Typus des weltoffenen Gelehrten als der des Frommen, wiewohl es aus Baumgartens Frühzeit auch asketische Veröffentlichungen und Predigten gibt. Er nimmt eine Mittelstellung zwischen den Extremen von religiösem Fanatismus und Freigeisterei ein, er ist Vermittler von Glauben und Vernunft. Keine Kompromisse kennt er allerdings in der Abwehr von Heterodoxien; er ist eifriger Apologet und streitet wider Deisten, Papisten, Deisten oder radikale Piestisten. So lautet das von einem anonymen Verfasser zu Papier gebrachte Trauergedicht anläßlich des Ablebens von Baumgarten:

„Beschämt urteilt man jetzt vom Streite,

Der Glauben und Vernunft entzweite;

Du, Selger, kamst: sie küßten sich.

Du nahmst dem Vorurteil die Binde;

Du dachtst, und Denken war nicht Sünde.

Der Freigeist und der Wahn sind uns jetzt lächerlich.

Die Dummheit sank vor Deinem Wissen;

Der Spötter schwieg bei Deinen Schlüssen,

Und Dein Beweis war Zions Sieg.

Die ihr uns die Versöhnung predigt;

Doch schläfrig euch der Pflicht entledigt:

Bedenket, wer er war und was er überstieg!

Daß wir des Glaubens große Lehren

An heilger Stätte bündig hören:

O Mann ! das wirkte Gott durch dich.

Wie rein war deine Sittenlehre!

Wie rettest Du Gottes Ehre!

Rom, Herrenhut, Socin und Tindal schämten sich.“[[666]](#footnote-666)

Wie es bei einem „Übergangstheologen“, zumal wenn er in Halle wirkt, nicht anders zu erwarten ist, ist man sich in der Sekundärliteratur uneins, ob man in Baumgarten eher einen Vertreter (oder Beeinflußten) des Pietismus oder einen Rückkehrer zur Orthodoxie oder einen Wegbereiter der Neuerer (Neologen, Aufklärungstheologen i.w.S.) sehen soll. Wir werden uns dem Urteil von SCHLOEMANN anschließen, der in seiner lobenswerten Monographie über Baumgarten die These darzulegen versucht, „daß pietistischer Ansatz und orthodoxes Lehrgut auf der Grundlage Wolff’scher Philosophie und theologia naturalis in Baumgartens Dogmatik doch in einem bemerkenswerten Maße zu einem eigenständigen und ziemlich geschlossenen System integriert werden konnte.“[[667]](#footnote-667)

Dreierlei ist bei BAUMGARTEN in den Blick zu bekommen:

*1) die orthodox-pietistische Grundhaltung seiner Dogmatik;*

*2) die damit verbundenen WOLFFSCHEN Elemente, die sowohl formale als auch inhaltliche Umgestaltungen in Baumgartens Theologie mit sich bringen; und*

*3) seine letztendliche Hinwendung zur Geschichte im Rahmen der historisch-kritischen Theologie.[[668]](#footnote-668)*

7.4.2. Baumgartens Stellung zwischen Orthodoxie und Aufklärungstheologie

Trotz seiner Hinwendung zur Geschichte ist es nicht zu einer Neu- und Umformulierung von Baumgartens Dogmatik gekommen; so ist in der „Evangelischen Glaubenslehre“ nichts zu entdecken, was einer solchen Neuformulierung entspräche. Göttlichkeit und Autorität der Schrift bleiben unangetastet. Dogmenkritik ist bei Baumgarten noch nicht anzutreffen. Die Auferstehung Christi ist für ihn z.E. noch eine „Grundwahrheit des Glaubens“, die sich nicht historisch-kritisch legitimieren muß; sie steht exegetisch fest. Daher ist es „kaum möglich, Baumgarten einer Abweichung von den orthodoxen Sätzen zu überführen. Und doch ist alles anders als in der Orthodoxie, vermöge der Beleuchtung, die Baumgartens neue, andre Fragestellung auf die von ihm wiederholten alten Sätze wirft.“ Diese neue Beleuchtung rührt von der WOLFFSCHEN Methodik her. Baumgarten bedient sich des Wolffschen Systems jedoch nicht nur formal (was besagt: Theologie soll wissenschaftlich betrieben werden), sondern auch inhaltlich. Das inhaltlich Wolffianische bei BAUMGARTEN ist im Lichte des ursprünglich pietistischen Ansatzes der Vereinigung des Menschen mit Gott nach SCHLOEMANN Folgendes:

- eine Intellektualisierung

- eine starke Anthropologisierung

- eine verdiesseitigende Lösung des Gottesglaubens vom Wunderglauben.[[669]](#footnote-669)

Der Wunderglauben wird eingeschränkt; BAUMGARTEN lehnt sich in seiner Einstellung zur Wunderfrage eng an WOLFF an. Eingriffe Gottes ins Naturgeschehen werden nicht prinzipiell verneint; jedoch: es „offenbaret sich die unendliche Weisheit Gottes mehr in den Werken der Natur und den Veränderungen, die nach dem Lauf der Natur vorgehen, als in den Wunderwerken, die durch bloßen Gebrauch der Allmacht bewerkstelliget und zur Wirklichkeit gebracht werden“.[[670]](#footnote-670)

Die Schriftautorität und die Inspirationslehre werden neu ausgelegt; die Identitätstheorie (die Schrift ist das verbum Dei) darf nur mehr in uneigentlichem Sinne verstanden werden; sie bezieht sich mehr auf das Inhaltliche als auf das Formale, was auf die SEMLERSCHE Formulierung „scriptura continet verbum Dei“ vorausweist. An der Vorstellung der Theopneustie hält Baumgarten allerdings fest, wiewohl auch schon die menschlichen Züge der Bibel deutlich gesehen werden.

Auch in der Hermeneutik macht sich bei Baumgarten eine Profanierung bemerkbar;[[671]](#footnote-671) er nimmt keine prinzipielle Trennung von hermeneutica sacra und hermeneutica profana mehr vor.[[672]](#footnote-672) Wichtig ist dabei, daß Baumgarten explizit in seiner „Ausführlichen Hermeneutic“ im Anschluß an RAMBACH darauf hinweist, daß die circumstantiae (historicae) bei der Schriftauslegung zu berücksichtigen sind. Nicht nur das in einem Text Erzählte ist ein historisches Datum, sondern der Text selbst ist ein solches. „Im gleichen Maße wie die Inspirationsvorstellung verblaßt und die Diktattheorie verschwindet, rückt das Zustandekommen der biblischen Bücher aus dem Dunkel des Geheimnisses heraus und wird als schriftstellerischer Vorgang in einer bestimmten Situation deutlich bewußt“.[[673]](#footnote-673) Die Bibel bekommt dadurch zunehmend ein menschliches Antlitz. Gegen die pietistische Vermischung von Erbauung und wissenschaftlicher Exegese gerichtet verwehrt sich Baumgarten gegen eine erbauliche Bibelauslegung, die die praktische Anwendung in die historische Auslegung einfließen läßt. „Es kann also die Erbaulichkeit einer Auslegung kein Merkmal ihrer hermeneutischen Richtigkeit sein, wenn mehrere mögliche Arten der Auslegung stattfinden“.[[674]](#footnote-674) Der historisch ermittelte Literalsinn ist das Primordiale. Der sensus mysticus wird stark eingeschränkt.

7.4.3. Baumgartens theologischer Wolffianismus[[675]](#footnote-675)

In seiner Systematik gehen der Hallesche Pietismus und die Wolffsche Philosophie eine eigenartige Symbiose ein.[[676]](#footnote-676) Daß sich Baumgarten im Laufe seines Schaffens immer mehr dem wissenschaftlich-nüchternen Arbeiten zu- und damit zwangsweise der gefühlsbetonten Erbauungstheologie der Pietisten abwendet, ist unumstritten.[[677]](#footnote-677) Trotzdem bleibt sein Denken pietistischen Fragestellungen und Ausgangspunkten Zeit seines Lebens verhaftet, so z.E. die dominierende Rolle des ordo salutis als Lehre vom status gratiae des Menschen. Die oft ausgesprochene These, daß sich Baumgarten wieder der Orthodoxie anheimgegeben habe, besagt aufgrund der zu seiner Zeit bereits abgeschlossenen Annäherung, ja Durchdringung von Orthodoxie und Pietismus, v.a. in Halle, im Grunde nicht viel.

BAUMGARTEN greift auf die Wolffsche Methodik und dessen Instrumentarium vornehmlich deshalb zurück, um den überlieferten dogmatischen Stoff mit den neuesten wissenschaftlichen Mitteln zu modernisieren und an die neuen Zeitumstände anzupassen. Allerdings bedient sich Baumgarten nicht nur der Wolffschen Methodik (in formaler Hinsicht), sondern es fließen daneben auch Gedanken der Wolffschen Metaphysik in Baumgartens Systematik ein.[[678]](#footnote-678) Es darf dabei jedoch nicht verschwiegen werden, daß sich Baumgarten jedoch ebenso noch der scholastischen Methode bedient. Sein Verständnis von Wissenschaft - und die Theologie soll auch eine wissenschaftliche Disziplin sein resp. werden - ist jedoch unmißverständlich an WOLFF orientiert: sie ist eine Fertigkeit, „nicht nur Wahrheiten deutlich einzusehen, sondern auch dieselben und ihren ganzen Umfang und Inbegriff aus unumstößlichen Gründen auf eine richtige Weise herzuleiten, zu erweisen und zu bestätigen“.[[679]](#footnote-679)

Der Vernunft / Philosophie wird also große Kompetenz eingeräumt, sie bleibt jedoch nicht unrestringiert und wird letztendlich mit der Offenbarung/ Theologie versöhnt - zumindest der Versuch wird unternommen. Dieses zähe, aber letztendlich vergebliche Ringen um eine Versöhnung von Vernunft und Offenbarung ist für die Übergangstheologie charakteristisch und macht Größe und Grenze ihres Wirkens aus. O.a. Wissenschaftsideal wird bezüglich der Theologie sofort eingeschränkt: die Theologie, genauer: die Dogmatik, greift auf die Schrift als den „eigentlichen adäquaten Erkenntnisgrund“ zurück, zu dem „die anderweitigen Bestätigungen und Erläuterungen aus natürlich bekanten Wahrheiten nur als Hülfsmittel“ sich beigesellen.[[680]](#footnote-680) Die Schrift ist göttlich und glaubwürdig; dieser Erweis der Glaubwürdigkeit der Schrift kann sich wiederum nach Baumgarten vernünftig darlegen. Neben dem testimonium spiritus sancti internum führt Baumgarten einen „apriorisch-rationalen Beweis in Wolffscher Manier. Dieser Beweis wird geführt aus dem Begriff einer besonderen göttlichen Offenbarung über den Aufweis ihrer Tatsächlichkeit in der Schrift, zusätzlich dann noch durch einen aposteriorisch-empirischen Beweis aus eigener und fremder Erfahrung.“[[681]](#footnote-681) Die Offenbarung ist somit vernünftig legitimiert.

Baumgarten ist sich jedoch bewußt, daß auf die natürliche Theologie zurückgegriffen werden muß, will man nicht bei der Begründung der Göttlichkeit der Schrift resp. Wahrheit der Offenbarung in einen Zirkelschluß verfallen: „Weil selbst der vollständige Wissenschaftsbeweis der Göttlichkeit der heiligen Schrift und der Richtigkeit der nähern Offenbarung Gottes in derselben aus der natürlichen Theologie hergeleitet werden muß, ohne Beihülfe erwiesener Sätze der natürlichen Erkenntnis Gottes nicht überzeugend dargetan werden kann, wenn nicht ein Cirkel und petitio principii in Beweisen begangen und das Zeugnis der heiligen Schrift ohne Zuziehung anderweitiger Grundwahrheiten von Gott dazu allein gebraucht werden soll, da kein scharfsinniger eigentlicher Beweis davon aus Gründen, vermittelst allgemeiner Wahrheiten, geschehen kann, wenn die Merkmale nicht aus natürlich bekannten Wahrheiten hergeleitet werden.“[[682]](#footnote-682) Das heißt nun nicht, daß Baumgarten die geoffenbarte Theologie in einer natürlichen aufgehen lassen will, da es für ihn unerschütterliche Gewißheit ist, daß die natürliche Theologie resp. die Vernunft die Wahrheiten der geoffenbarten Theologie nur bestätigen kann und wird;[[683]](#footnote-683) das kritische Potential, das dann bei den Neologen zur offenen Dogmenkritik führt, wird nicht wahrgenommen. Die Vernunft subordiniert sich dem Glauben und zwar aus *vernünftigen* Gründen ! „Dieses durchgehend zu beobachtende Bestreben nun, bei aller Rechtgläubigkeit in den Einzellehren diese, wo immer nur möglich, als vernünftig begründbar auszuweisen und die Offenbartheit der Schrift selbst, ja sogar die Herrschaft des Glaubens über die Vernunft wiederum als nachweisbar vernunftgemäß darzutun, zeugt von einer gegenüber der Orthodoxie veränderten Geisteshaltung. Nicht nur aus apologetischen Gründen, sondern wohl auch aufgrund eines Gespürs dafür, daß die bisher anerkannten Autoritäten wanken und kritisch hinterfragt werden müssen, wird die Vernunft neben der Schriftoffenbarung zu einer immer wichtiger werdenden Instanz aufgebaut.“[[684]](#footnote-684)

7.4.4. Baumgartens Hinwendung zur Geschichte

Was Baumgarten auch als Übergangstheologen auszeichnet und ihn wiederum in die größere Strömung der historisch-kritischen Theologie einordnet, ist seine Hinwendung zur Geschichte. „Die überwiegende Anzahl aller Veröffentlichungen aus den letzten eineinhalb Jahrhzehnten seines Wirkens, seien es eigene Schriften, Übersetzungen oder Editionen, sind historische oder doch stark historisch orientierte Arbeiten, wozu man auch die Mehrzahl der Eindeutschungen von ausländischen apologetischen Schriften rechnen muß.“[[685]](#footnote-685) Gerade in dieser Hinwendung zur historisch-kritischen Arbeit wird SEMLER seinen Lehrer, der von ersterem des öfteren dafür gerühmt wird, folgen, ja über ihn hinausgehen. Die Pietisten können natürlich das Interesse für historische Forschung nicht gutheißen, da es von der eigentlichen Beschäftigung des Theologen, nämlich der der erbaulichen Bibellektüre, abführt. Baumgarten löst sich mit der Hinwendung zur Geschichte auch vom geschichtsfremden Wolffianismus. Nach WOLFFS „Discursus praeliminaris“ gehören bekanntlich geschichtliche Fakten zu den Tatsachenwahrheiten;[[686]](#footnote-686) die cognitio historica („cognitio eorum, quae sunt aut fiunt“) ist die unterste Stufe der Erkenntnis; die zwei darüberstehenden Erkenntnisarten sind die cognitio philosophica und die cognitio mathematica, die alleiniglich den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben können. Baumgarten möchte allerdings die Geschichte aufwerten, wobei er gleichzeitig dem historischen Pyrrhonismus entgegentreten will, damit aber auchdem Wolffianismus eine Absage erteilt.[[687]](#footnote-687) So schreibt er in der Vorrede zur „Welthistorie“: „Das Vorgeben, die Historie sei keine eigentliche Gelehrsamkeit, ja die historische Erkenntnis die allerniedrigste und schlechteste Art menschlicher Erkenntnis und hindere nicht nur bei einzeln Menschen, sondern auch in menschlichen Gesellschaften die Treibung eigentlicher Wissenschaften, wodurch sich heutzutage viele abhalten lassen, ihren scharfsinnigen Kopf, den sie besser gebrauchen zu können vermeinen, bis zur Historie nicht zu erniedrigen und beinahe zu mißbrauchen, beruhet auf mancherlei verworrnen Vorurteilen und widerspricht der unleugbaren Erfahrung“.[[688]](#footnote-688) Auch in der Geschichtswissenschaft kann man nach Baumgarten, soferne streng methodisch gearbeitet wird, zu einer Gewißheit gelangen, die allerdings von anderer Art (von welcher?) als die mathematische sein soll.[[689]](#footnote-689) Dieser Optimismus ist immer vor dem Hintergrund einer christlichen Apologetik zu sehen, denn: Soferne historisch-kritische Theologie betrieben wird und somit auch die Bibel und die darin vorkommenden Ereignisse untersucht werden, ist es ein Muß, sich vor tendenzieller Relativierung und Ungewißheit zu schützen. Gäbe man einer pyrrhonistischen Geschichtsskepsis nach, was würde dann aus dem biblischen Anspruch auf Wahrheit und Gewißheit?

Die intensive Beschäftigung mit der (Kirchen-)Geschichte vieler Aufklärungstheologen (MICHAELIS, ERNESTI, der jüngere WALCH, auch BAUMGARTEN) läßt - wohl nicht unbegründet - den Argwohn aufsteigen, daß es die Abneigung gegen alles Systematisch-Dogmatische ist, die sie zur historisch-philologischen Arbeit drängt.[[690]](#footnote-690) Allerdings erwartet zumindest Baumgarten auch einen wesentlichen theologischen Nutzen. So bringt die Geschichte der Religionsparteien, also die „zuverläßige Nachricht von dem Ursprunge, Schicksal und Lehrbegriff aller bekanten gottesdienstlichen Gesellschaften“[[691]](#footnote-691), einen usus polemicus, hermeneuticus, historicus, doctrinalis und conversationis mit sich. Die Hinwendung zur Geschichte ist also auch apologetisch motiviert. Die Beschäftigung mit jener, soll „der Überschwemmung des Unglaubens, Aberglaubens, Irrtums, Lasters und ungöttlichen Unwesens“ entgegenwirken.[[692]](#footnote-692) Gerade die Geschichte wird von vielen Freigeistern für ihre Zwecke und Gotteslästerungen „mißbraucht“. So schreibt er in seiner Vorrede zu J. SAURINS „Betrachtungen“: „Nachdem die heilige Schrift durch offenbare Angriffe der feindseligen Widersacher heftig bestritten worden und der Gebrauch historischer Waffen beinahe gefährlicher geworden als der philosophischen ..., so ist die Bemühung der Erläuterung und Rettung der biblischen Historie von nicht geringer Erheblichkeit und Unentbehrlichkeit als irgend eine Vergleichung allgemeiner Wahrheiten der Weltweisheit mit dem geoffenbarten Lehrbegriff sein mag“.[[693]](#footnote-693) Die historische Apologetik ist also für Baumgarten ein zentrales Mittel, die Wahrheit des Christentums darzulegen und Religionsverächter zurückzuweisen - das Christentum ist ja ihrem Wesen nach von geschichtlichem Charakter.[[694]](#footnote-694) Dabei ist allerdings sofort anzumerken, daß Baumgarten, gerade im Falle des AT, nicht bloß den sensus literalis qua sensus historicus ergründen will; er sieht sich vielmehr genötigt, bei bestimmten Stellen (so u.a. bei die Naturwissenschaften tangierenden) eine figürliche oder metaphorische Auslegung anzuwenden, sowie auf die Akkomodationstheorie („ad captum vulgus“) zurückzugreifen. Und: neben der historischen Argumentation bleibt selbstverständlich die demonstrativisch-systematische bei Baumgarten unumgänglich.[[695]](#footnote-695)

In seiner „Geschichte der Religionspartheyen“ (1766) versucht BAUMGARTEN ein objektives, von Vorurteilen befreites Geschichtswerk vorzulegen. Sie gliedert sich in folgende Abschnitte auf: der 1. Abschnitt handelt von den Religionsspöttern und Freigeistern (Atheisten, Deisten und Indifferentisten)[[696]](#footnote-696); der zweite von den Heiden, der dritte von den Juden, der vierte von den Mohammedanern, der fünfte von Irrgläubigen des frühen Christentums, der sechste von den Griechisch-Orthodoxen, der siebte von anderen morgenländischen Religionsparteien (z.E. Kopten oder Armenier), der achte von den Römisch-Katholischen, der neunte von den abgesonderten Parteien vor der Reformation (Waldenser, Hussiten, Böhmische Brüder), der zehnte von den Reformierten, der elfte von den Anglikanern, der zwölfte von den Antitrinitariern (Sozinianer), der dreizehnte von den Taufgesinnten (Mennoniten), der vierzehnte von den Arminianern oder Remonstranten, der fünfzehnte von den enthusiastischen Parteien (Quäker, Inspirierte), der sechzehnte von kleineren fanatisch-separatistischen Gruppen (Böhmisten, Weigelianer oder Herrnhuter, etc.) und der siebzehnte von den Lutheranern.

Schon seine Definition einer „Religionspartei“ zeigt Baumgartens Bemühen um Sachlichkeit deutlich: „Wenn in unentbehrlichen Lehren der geoffenbarten Heilsordnung und dem darin gegründeten Gottesdienst ganze Gemeinden oder durch gemeine Erkentniß und Dienst GOttes verbundene Haufen einander widersprechen, entstehen daraus Religionsparteyen.“[[697]](#footnote-697) Sogar Ungläubige, Freigeister und Religionsspötter können unter dem Begriff der Religionspartei subsumiert werden. *Religion* gibt es dagegen nur *eine*, nämlich die *wahre* - der Apologet behält also zuletzt die Oberhand. In weiterer Folge zählt Baumgarten „verschiedene Gesinnungen gegen Religionsparteyen“ auf, die ihn wiederum als wenn auch gemäßigten Aufklärer auszeichnen: „Die Fertigkeit oder Geneigtheit, um Nebenstreitigkeiten willen Irrende von der Kirchengemeinschaft abzusondern, wird die *Ketzermacherey* oder *blinder Eifer* genant: und im Gegentheil die Geneigtheit, bey unleugbarem Widerspruch in Grundlehren der Heilsordnung mit Irrenden eine Kirchengemeinschaft zu dulden und anzurichten, ein *syncretismus* oder *Religionsmischung*, auch *Gleichgültigkeit*.“ Indifferentisterey ist „die Geneigtheit, gegen allen Widerspruch über göttliche Wahrheiten gleichgültig zu seyn.“[[698]](#footnote-698) Gegen diese falschen Gesinnungen stellt Baumgarten die moderatio theologica und die bürgerliche Toleranz, die „in der Duldung mehrerer gottesdienstlicher Gesellschaften im gemeinen Wesen“ besteht.[[699]](#footnote-699)

BAUMGARTEN veranlaßt, beaufsichtigt oder versieht mit einer Vorrede viele Übersetzungen von ausländischen apologetischen Schriften, die gerade ihre Hauptintention im Bereich der historisch-kritischen Theologie sehen, so: C. F. HOUTEVILLE „Erwiesene Wahrheit der christlichen Religion durch die Geschichte“ (1745), J. SAURIN „Betrachtungen über die wichtigsten Begebenheiten des Alten und Neuen Testaments“ oder A. YOUNG „Historische Untersuchung abgöttischer Verderbnisse der Religion von Anfang der Welt“ (1749). In seiner Kritik an BOLINGBROKE, dessen „Works“ (London 1754) er in seinen „Nachrichten von merkwürdigen Büchern“ (Halle 1757) - und einzelne Schriften davor - rezensiert, wirft er dem englischen Deisten zwar Freigeisterei, fehlende Kenntnisse alter Sprachen und antiker Quellen, sowie methodische und argumentative Unzulänglichkeiten resp. Fehler vor, widerspricht jedoch dem Diktum von Bolingbroke: „facts must be proved“ kein einziges Mal.[[700]](#footnote-700) „Er ist davon überzeugt, daß auf dem Wege historischer Untersuchung, wenn sie nur ernsthaft und gründlich genug betrieben wird, die historischen Einwände der Widersacher gegen den christlichen Glauben widerlegt werden können.“[[701]](#footnote-701) Dieser Glaube wird sich im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts als trügerisch erweisen. Er trennt den Übergangstheologen von den Neologen, die solchen historischen Beweisen äußerst skeptisch gegenüberstehen; für die Radikalen sind solche Beweise ohnedies passé und unaufgeklärte Autoritätsgläubigkeit. LESSING und REIMARUS werden der historischen Apologetik, bereits von z.E. EDELMANN schwer lädiert, den Gnadenstoß verabreichen.

**8. Johann Salomo SEMLER (1725-1791)[[702]](#footnote-702)**

8.1. Leben und Wirken Johann Salomo Semlers

Johann Salomo Semler (1725-1791) entstammt einem alten thüringischen Predigergeschlecht; 1743 studiert er an der Uni Halle Sprachen, Geschichte, Logik und Mathematik und beginnt ein Jahr später unter S.J. BAUMGARTEN (1706-1757) mit dem Studium der Theologie. Baumgartens Einfluß ist bei Semler immer zu spüren, wenn auch die von Wolff mitgeprägte Systematik Baumgartens von Semler nicht kritiklos übernommen wird.[[703]](#footnote-703) 1750 dissertiert er mit einer gegen W. WHISTON[[704]](#footnote-704) gerichteten Schrift; nach einer Professur der Historie und lateinischen Poesie in Altdorf im Jahre 1751 wird er im darauffolgenden Jahr auf Vorschlag Baumgartens hin als ordentlicher Professor nach Halle berufen; 1753 tritt er diese Professur an. 1757 stirbt sein Mentor Baumgarten, dessen Opus Semler herausgeben wird.[[705]](#footnote-705) Er macht sich um die Übersetzung vieler ausländischer Werke verdient. So veranlaßt er deutsche Übersetzungen von R. SIMON, den er trotz seiner katholischen Konfession überaus schätzt. Er wird zu einem der renommiertesten Theologen seiner Zeit, von allen geachtet und geschätzt. Nicht zuletzt deshalb, weil er nie auf den Ausschließlichkeitsanspruch seiner eigenen Meinung pocht, sondern immer und immer wieder betont, daß seine eigene nur eine von vielen Deutungen ist. Jeglicher starrer Dogmatismus, nicht nur auf seiten der Orthodoxie, sondern auch auf seiten der Aufklärer wird abgelehnt.[[706]](#footnote-706) Er ist ebenfalls einer der herausragenden Köpfe der historisch-kritischen Theologie, die bei ihm zwei Wurzeln entstammt: erstens einem gründlichen Bibelstudium und zweitens einem gründlichen Geschichtsstudium.[[707]](#footnote-707)

1771 (1776 in 2., überarbeiteter Auflage) veröffentlicht er die „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“, die zu „den wichtigsten Werken der Theologie des 18. Jahrhunderts“ gehört,[[708]](#footnote-708) da dieses Werk entschieden das gesetzliche und formalistische Kanonverständnis der Orthodoxie als veraltet zurückweist. Die Bekanntheit dieses Werkes macht jedoch auch darauf aufmerksam, daß Semler in einem Belange von den Musen stiefmütterlich behandelt worden ist; dieses Leiden durchzieht die gesamte Geistesgeschichte Deutschlands; ein weiteres prominentes Opfer ist u.a. auch KANT. Und zwar handelt es sich - man vermutet es schon - um die Fähigkeit, ein einigermaßen akzeptables Deutsch hinsichtlich des Stils und der Verständlichkeit zu schreiben. Das geht Semler entschieden ab. Bereits J.G. EICHHORN rügt Semlers stilistische Fähigkeiten[[709]](#footnote-709), und auch HIRSCH fällt das wenig schmeichelhafte Urteil: „wohl das schlechteste [Deutsch], das je ein Deutscher von geistigem Rang geschrieben hat.“[[710]](#footnote-710) Zuletzt noch ANER: Semler schreibt ein „unerträgliches Deutsch“.[[711]](#footnote-711)

1774 erscheint das lateinisch abgefaßte Werk „Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam“, das von Seiten der Orthodoxie als anstößig und heterodox empfunden wird; es erscheint eine vernichtende Rezension in der „Hirtischen Bibliothek“. Durch diese seine Opposition zur Orthodoxie kommt es 1775 zur Anklage bei dem Corpus Evangelicorum in Regensburg durch PIDERIT, die jedoch ohne ernste Folgen bleibt. In der „Vorrede“ zu seinem „Versuch einer freiern theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines [o.a.] lateinischen Buches“ (1777) verwehrt er sich gegen die Angriffe der Rezension resp. von PIDERIT.

Die Rezension wirft ihm Folgendes vor:[[712]](#footnote-712) er sei ein „Unchrist, ein *Socinianer, Naturalist, Indifferentist*“,- also die üblichen Titulierungen. Dies sei daran erkennbar, daß erstens eine Verbesserung des Herzens durch die Religion auch ohne deutliche Erkenntnis Gottes und Christi stattfinden könne, daß zweitens nach Semlers Meinung die meisten Lehren der Religion bloß Dekrete der Kirchenversammlungen seien, daß er drittens glaube, daß es auch ohne Prediger, Taufe und Abendmahl gute Christen gebe, und daß er zuletzt sich noch anmaße zu behaupten, es gebe auch Christen außerhalb der Kirche.

Semler antwortet vorweg mit einer quasi „Spinoza“-Rechtfertigung: alleine an seiner Aufführung und seinem Leben sei ersichtlich, daß er keine „Apologie der Feinde der Religion“ abgefaßt habe; den vier Kritikpunkten stellt Semler als erstes seine Auffassung des Kanons gegenüber, wie er es schon in seiner „Abhandlung“ dargelegt hat. Der Kanon ist seit jeher veränderlich, er war nie starr und für alle Zeiten festgeschrieben. Schon alleine deshalb kann man nicht jedem einzelnen Wort des Kanons eine Theopneustie beilegen. Daher wird es immer Dispute über den Umfang des Kanons geben, dessen Kenntnis damit nicht zu den Grundartikeln des christlichen Glaubens gehört. Der Kanon ist etwas „worüber sich Theologi bis ans Ende der Welt nicht vereinigen mögen, ohne daß es die christliche Religion nur im allergeringsten anrüren kan.“ Es ist die Aufgabe der wissenschaftlich arbeitenden Theologen über unsichere theologische Lehrsätze zu disputieren, das berührt jedoch nicht den christlichen Glauben per se. Wäre die Theologie die wahre Erkenntnis Gottes, wovon das ewige Leben abhängt, würden bloß Gelehrte dieser ewigen Seligkeit teilhaftig werden, und das widerstreitet der Güte und Gnade Gottes.

Diese Anschauung Semlers ist eingebettet in seine Trennung von Theologie und Religion. Das Arbeitsgebiet und die Sprache der Theologie ist das Dogma, das Lehrgebäude und die Sprache der Religion betrifft das Kerygma. Die Lehrart muß sich der jeweiligen Zeit anpassen (ohne daß damit die Grundsätze der christlichen Religion verändert werden würden). So wie der Kanon im ganzen ist auch die heilige Schrift nicht Wort für Wort geoffenbart. Zwar ist sie der Erkenntnis*grund* der offenbarten Wahrheiten, aber nicht alle Teile der Schrift sind geoffenbarte Wahrheiten (so die Bücher Ruth, Esther, Nehemiae, Richter, ...). Teile der Bibel beinhalten bloß Erzählungen menschlicher, gewöhnlicher Historien. Die mosaische Schöpfungsgeschichte, die Engellehre oder der Teufels- und Dämonenglaube sind „allotrion“, „Meinungen jener abergläubischen Juden“. Daraus folgt für Semler: „woran sich der Christ in der Schrift stößt, das ist er alsdenn berechtigt wegzuwerfen.“ Er beruft sich auf BENGELS Diktum: „Nemini *totum* (scripturae) necessarium est; alium alia pars ad salutem ducit.“[[713]](#footnote-713) Semler schreibt in seiner „Lebensbeschreibung“: „ich konnte mich doch nicht davon überzeugen, daß diese Bücher [scil. die heiligen Schriften], die durchaus nur als besondere einzelne Mittel bei den so verschiedenen Gemeinden einen damaligen Endzweck zunächst befördern sollten, hintennach eine solche Beschaffenheit wirklich bekommen hätten, daß sie ohne allen Unterschied von allen noch so verschiedenen Zeitgenossen, Lesern und Lehrern gleich gut in ihrer ganz anderen Lage angewendet werden könnten, ja sogar müßten“.[[714]](#footnote-714) Jedem Menschen steht eine eigene Meinung frei bei allem, was nicht zur „heilsamen Ausübung des Christentums“ nötig ist, also z. E. bei theologischen Querelen.

Dies klingt nun alles sehr fortschrittlich und doch bleibt Semler zunehmend in seinen reformatorischen Anliegen hinter denen der jüngeren, radikaleren Generation von Theologen und der mit ihnen verbündeten aufklärerischen Geister zurück- deren Wegbereiter er zweifellos ist. „So mußte es denn Semler erleben, daß seine Zeitgenossen von ihm nahmen, was er ihnen von Waffen gegen das positive Christenthum bot, daß sie aber das von ihm verschmähten, was er dann noch vorbrachte, um es zu halten.“ (SCHMID)

Oft wird von einer Wandlung, einem Bruch in seinem Denken gesprochen, der sich als erstes in seiner Distanzierung von den von LESSING herausgegebenen Fragmenten äußert: 1779 erscheint seine „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“, in der er die historische Zuverlässigkeit der NTlichen Berichte über Tod und Auferstehung verteidigt. Er begibt sich damit in Gesellschaft eines M. GOEZE, d.h. eines Vertreters der orthodoxen Hardliner.

Es zeugt von Mut, sich einen Mann wie Lessing zum Gegner zu erkiesen, der ja bekanntlich ein Meister des polemisch-eristischen Stils ist. So erscheint es nicht klug von Semler, wenn er seiner Schrift einen ironisch-satirischen Anhang beigibt, der in der Form einer fingierten Rede den Herausgeber der anstößigen Fragmente als einen Geisteskranken diffamiert, den man ins Tollhaus stecken müsse.[[715]](#footnote-715) Lessing kontert auch mit einer scharfen Replik. Es lohnt sich, diese kurze, in zwei Teile zerfallende Replik hier wiederzugeben; der erste Teil erweist Lessing als Meister der spitzen Feder, der zweite, ernste läßt erkennen, daß er ganz genau die schwachen Punkte der Semlerschen Theologie aufzuspüren weiß - diese Schwachpunkte werden im Laufe der Besprechung Semlers in den folgenden Kapiteln noch zur Sprache kommen -:

„1. Es hat Ew. HochEhrwürden beliebt, Ihre sonst ganz ernsthafte Widerlegung des Wolffenbüttelschen Fragments vom Zweck Jesu und seiner Jünger mit einem lustig gründlichen und gründlich lustigen Nachspiele zu beschließen und zu krönen, in welchem ich die Ehre habe ins Tollhaus verwiesen zu werden.

Nun bin ich mit dem großen Tollhause, in welchem wir alle, mein Herr Doktor, leben, zu wohl bekannt, als daß es mich besonders schmerzen sollte, wenn die Tollhäusler der mehrern Zahl mich gern in ein eignes Tollhäuschen sperren möchten.

2. Wenn wir von Herrn Semler nicht glauben sollen, daß er im Grunde mit meinem Verfasser einerlei Meinung sei, so muß er uns ohne Anstand deutlich und bestimmt sagen,

1) Worin die *allgemeine* christliche Religion bestehe.

2) Was das *Locale* der christlichen Religion sei, welches man jedes Orts, unbeschadet jener Allgemeinheit, ausmerzen könne.

3) Worin eigentlich das *moralische* Leben bestehe, und die beste Ausbesserung eines Christen, (S.70) welche durch jenes Locale nicht verhindert werde.“[[716]](#footnote-716)

Das zweite Indiz für eine Meinungswandlung sind seine Angriffe auf K.F. BAHRDT und J.D. BASEDOW als Vertreter eines Deismus und Naturalismus, die er 1779/80 ausführt.[[717]](#footnote-717) Der Göttinger Exeget J.G. EICHHORN, der erste „Semler-Forscher“, spricht von einer Abkehr seiner ursprünglichen, progressiven Haltung und einer Rückkehr zur Verteidigung des „symbolischen Lehrbegriffs“.[[718]](#footnote-718) Eichhorn schreibt in seinem Nekrolog auf Semler: „Mit großer Freimütigkeit und Unbefangenheit hatte Semler 30 Jahre über geschrieben und gelehrt, als er plötzlich, wie in einem Augenblick in seinem ganzen theologischen Wesen umgeändert, 1779 auftrat. In seiner Beantwortung des Bahrdtischen Glaubensbekenntnisses (das niemand billigen wird) gab er eine Schutzschrift für das kirchliche System heraus, in welcher man den kühnen Theologen nicht mehr findet, der in so vielen Schriften auf die Beförderung der freien Denkart in der Theologie durch historische und exegetische Schriften hingearbeitet, die theologische Lehrart in manchen Stücken abgeändert, und für Toleranz und Gewissensfreiheit mit männlicher Standhaftigkeit gefochten hatte. Er machte darin Anspruch auf einen wohlverdienten Platz unter den kirchlich-orthodoxen Theologen unsres Vaterlands, und von dem Widerspruch seiner Zeitgenossen angefochten, leugnete er von nun an geradezu, daß er je von der kirchlich-orthodoxen Lehre abgewichen sei ... Semler verleugnete dadurch sein ganzes früheres Leben und System.“[[719]](#footnote-719) Auch in der überaus bissigen Broschüre, dem „Theologischen Beweis, daß der Doctor Bahrdt schuld an dem Erdbeben in Kalabrien sei“ (1785), die eine Frucht des Streites zwischen der theologischen Fakultät zu Halle und Bahrdt ist, wird Semler nicht verschont. Die Autorschaft wurde zwar Bahrdt zugeschrieben, der dies jedoch geleugnet hat. In dieser Schrift heißt es: „Seitdem aber Herr D. Semler sich Mühe gegeben hat, kein Ketzer mehr zu scheinen, ob er gleich noch fortfährt einer zu sein; seitdem er in Halle der erste geworden ist, der öffentlich gegen den Bahrdtium die Lärmtrommel schlug, so ist es nach der hallisch-theologischen Vernunft (nach welcher man, wie wir vorhin gesehen haben, etwas zugleich sein und nicht sein kann) nicht mehr wie billig, daß man alles Unheil in der Welt künftig den Bahrdtium allein verantworten lasse.“[[720]](#footnote-720)

Wenn nun SCHMID schreibt: „Das Glaubensbekenntnis Semler’s ist nicht viel verschieden von dem Bahrdt’s, und nicht die Glaubensüberzeugungen Bahrdt’s kämpft Semler an“, sondern „daß dieser seine Glaubensüberzeugungen zur allgemeinen machen und so einen Bruch mit Christenthum und Kirche herbeiführen will.“[[721]](#footnote-721), so ist das wohl nicht richtig. Beide bekämpfen die orthodoxen Anschauungen von Autorität und Ausschließlichkeits- und Infallibilitätsanspruch der Theologie samt der Unterdrückung der Gewissensfreiheit des einzelnen Christenmenschen;[[722]](#footnote-722) es ist jedoch alleiniglich der unvermittelten Trennung Semlers von privater und öffentlicher Religion zuzuschreiben, daß er einen „Bruch“ vermeidet. Zwar fordert er Toleranz und Gewissensfreiheit hinsichtlich der privaten Religion; er sieht jedoch nicht, daß eine solche Forderung nur dann Sinn hat, wenn sie auch öffentlich-gesellschaftlich getragen wird.[[723]](#footnote-723) Dadurch käme es zu einem unaufhebbaren Dilemma: öffentliche Religionstoleranz führt automatisch zu einer Unterminierung von Kirche, die zu einem reinen Forum äußerlicher Religionsausübung, an der man teilnehmen kann oder auch nicht, verkommen würde. Bahrdt ist schlicht und einfach der konsequentere.[[724]](#footnote-724)

Gänzlich unbegreiflich - begreiflicher nur durch das o.a. - ist Semlers Verhalten in der Ära WÖLLNERS.[[725]](#footnote-725) Seine „Verteidigung des Königl. Edikts vom 9. Juli 1788 wider die freimütigen Betrachtungen eines Ungenannten“ (Halle 1788) befremdet auch noch heute. ANER „fragt sich immerzu: glaubt Semler wirklich all das Schiefe, den Sinn des Gesetzgebers Umbiegende, das Übertriebene oder Banale, auch geschichtlich Unhaltbare, das er vorbringt?“[[726]](#footnote-726) Da Semler jedoch auch nach 1779 freisinnige und heterodoxe Gedanken ausspricht, wird das Urteil über Semler wohl unentschieden bleiben müssen, „aber im Blick auf die Schärfe seines Kampfes gegen die neologische Aufklärung ist er vom Vorwurf der Unehrlichkeit nicht freizusprechen.“[[727]](#footnote-727)

Wenn HORNIG in seinem Buch über Semler immer wieder die Überzeugung ausspricht, daß es in Semlers Leben und wissenschaftlicher Arbeit keinen (dieses Mal: biographisch-diachronen und nicht werkimmanenten) Bruch gebe, so hat er insofern recht, als in Semlers Lehre orthodoxe Anschauungen und reformatorische Gedanken unvermittelt nebeneinander stehen, und jeweils die Gewichtung in Anbetracht des Gegners anders vorgenommen wird. Je mehr durch eine neue, radikalere Theologengeneration an den Grundfesten der Religion gerüttelt wird, desto mehr zieht sich Semler auf traditionelle Positionen zurück. Semler will und kann nicht den Schritt zu einer sich selbst in Frage stellenden Vernunftreligion wagen. Sein praktisch-religiöses Interesse, das immer im Hintergrund seiner Meinungen präsent bleibt, läßt ihn einerseits die herkömmliche Orthodoxie kritisieren, andererseits vor den Folgen einer radikalen Vernunftkritik zurückschrecken.

So verwundert es nicht, daß Semler von beiden Seiten kritisiert wird:[[728]](#footnote-728) die Orthodoxie klagt ihn als Zerstörer des christlichen Glaubens an, als Förderer der Aufklärung; er sei „Naturalist“ - dieser Vorwurf wird immer wieder, vor allem nach Erscheinen seines „Canons“ erhoben. Die Aufklärer hinwiederum kritisieren, daß er bloß ein *versteckter* Naturalist sei und sich nicht offen, coram publico, deklariere. Ab 1779, nach Veröffentlichung seiner Pamphlete gegen die Fragmente und gegen Bahrdt fällt er der Verachtung der Progressiven anheim: Semler sei Reaktionär geworden!

Eine vorweggenommene, kurze Darstellung der Position Semlers zu Pietismus, Orthodoxie und Deismus soll eine erste Annäherung an eine Positionierung der Semlerschen Position in den geistesgeschichtlichen Koordinaten seiner Zeit geben:

*a) Semler und der PIETISMUS*

Der Pietismus ist vernunft- und wissenschaftsfeindlich und neigt zu einem religiösen Individualismus, vor dem allerdings auch Semler mit der Konzeption seiner „Privatreligion“ nicht gefeit ist.[[729]](#footnote-729) „Zwar respektiert Semler den Bekehrungsernst der Pietisten, fühlt sich aber von ihrem starren Bekehrungsschematismus, ihrer Berufung auf private Erleuchtungen und Offenbarungen, ihrer quietistischen Weltflucht (der Asketismus resp. die Sinnenfeindlichkeit des Pietismus) und Wissenschaftsfeindlichkeit abgestoßen.“[[730]](#footnote-730) Der erbaulichen Schriftauslegung der Pietisten stellt Semler seine historisch-kritische Textinterpretation gegenüber. Semler stimmt mit dem Pietismus in der Betonung der persönlichen Heilsaneignung und in der Tendenz zur Verinnerlichung und Individualisierung des Christentums überein. In der „Vorrede zu seinem „Versuch einer freiern theologischen Lehrart“ lobt er SPENER und FRANCKE als „denkende theologische Schriftsteller“, die an der „Verbesserung der armseligen academischen Theologie“ arbeiten;[[731]](#footnote-731) letztere hat nämlich mit ihrem Schrift- und Lehrsystem den Endzweck des religiösen Lehramtes völlig aus den Augen verloren; die akademische Theologie spekuliert über dogmatische Probleme oder über den Umfang des Kanons - das alles betrifft nun überhaupt nicht die Grundartikel des christlichen Glaubens; damit vernachlässigt sie das Kerygma und die (moralische) Unterweisung des Christenvolkes.

Auch die Illuminaten werden kritisiert. Deren introspektive Seelenanalyse führt zu einem religiösen Individualismus und Separatismus; alle erhabenen Gefühlsregungen werden als Erleuchtung und Heiligung mißinterpretiert. Im ersten Stück des zweiten Bandes des „Magazins zur Erfahrungsseelenkunde“ von K.Ph. MORITZ (Berlin, bei August Mylius 1784) erscheinen die „Selbstgeständnisse des Herrn Doktor Semler von seinen Charakter und Erziehung“[[732]](#footnote-732). Semler kritisiert darin an der „Parthei der sogenannten Frommen“ [scil. der Herrnhuter], daß es ihnen an Psychologie und menschlicher Erfahrung fehle. „Alles hieß Erbauung oder Wirkung der Gnade, was gar begreiflicher menschlicher Mangel und Fehler war.“[[733]](#footnote-733)

*b) Semler und die ORTHODOXIE*

Die Orthodoxie repräsentiert nicht den wahren Glauben. Sie ist zu dogmatik- und autoritätsgläubig und biblizistisch ausgerichtet. Die Dogmen der Prädestination, der Kindertaufe und der Erbsünde stellen inhumane Ausprägungsformen des christlichen Glaubens dar, die die Orthodoxie verantworten muß.[[734]](#footnote-734) Das starre Festhalten am Kanon kann durch nichts begründet werden. Semler schreibt sarksatisch: „und es muß jemand noch zu den Kindern in der christlichen Gelehrsamkeit gehören, der es für notwendig und ächt lutherisch hält, daß ja an keinem Buch des Canon gezweifelt werde.“[[735]](#footnote-735) Demgegenüber muß betont werden, daß die Gottesgelehrten samt ihren Auslegungen fehlbar sind; sie sind nicht „über den Stand der Menschen erhoben“. Der Kanon muß voraussetzungslos, eben frei untersucht werden dürfen.[[736]](#footnote-736) Das aber wird von den orthodoxen Gelehrten, „welche sich gleichsam selbst dafür halten, sie hätten die Ober- und Untergerichte über den Verstand und Einsichten der Christen, denen Christus doch die Freiheit zu denken und zu glauben so teuer erworben hat“, in Anmaßung eigener Infallibilität verwehrt.[[737]](#footnote-737) Die Folgen dieser auch von Machtbesessenheit getragenen Anmaßung sind bekannt:[[738]](#footnote-738) Intoleranz, Gewissensrepression und Verketzerungssucht. Die Orthodoxie hat über ihren sublimen Spekulationen, kontroverstheologischen Disputen, eben über ihrer elfenbeinturmenen Scholasterei das praktisch orientierte Christentum und die Religion i.e. Sinne vergessen.

In der positiven Beurteilung der Rechtfertigungslehre und des Lebens Jesu bleibt Semler obenhin der Tradition verhaftet. Allerdings: die Rechtfertigungslehre ist zwar ein articulus purus, also ein Grundartikel, nicht jedoch- und das hebt ihn wieder von der Orthodoxie ab- die Lehrteile darüber.[[739]](#footnote-739)

Ebenso verhält es sich mit der Christologie; deren Auslegung ist nicht wesentlich für die Religion.[[740]](#footnote-740) Auch die Historie Christi ist in dem Sinne der Religion nicht wesentlich als „daß Christus *caussa moralis* und nicht *physica* von unsrer **moralischen** Wohlfart ist“.[[741]](#footnote-741)

*c) Semler und der DEISMUS[[742]](#footnote-742)*

Vom Deismus trennt Semler nicht die Kritik an der traditionellen Theologie, sondern die Beibehaltung des Schriftprinzips, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die die historische und supranaturalistische Deutung des Lebens und der Auferstehung Christi nach sich zieht (Semlers Christozentrismus).[[743]](#footnote-743) Auch der anthropologische Optimismus, der durchwegs die Deisten wie auch die Aufklärer erfüllt, ist Semler fremd. „Von dem moralischen Optimismus und dem naiven Vertrauen auf die Güte der menschlichen Natur unterscheidet sich Semler dadurch, daß er sehr nachdrücklich „die Herrschaft der Sünde“ und den Hang des Menschen zum Bösen betont.“[[744]](#footnote-744) Dazu ist zu sagen: die These vom (durchgängigen) moralischen Optimismus der Aufklärung ist ein Mythos, der sich jedoch hartnäckig in der Sekundärliteratur zur Aufklärung hält. Die generelle Aufwertung der Sinnlichkeit (der „Natur“ i.e. S.) trägt ein Janusgesicht.[[745]](#footnote-745) Einerseits werden die „edlen“ Triebe und Gefühle, die ja auch ein Geschenk Gottes sind, als „natürlich gut“ empfunden; das allerorten anzutreffende Wörtchen „edel“ zeigt jedoch an, daß es sich um die „höhere“ Schicht der Sinnlichkeit handelt, die tendenziell vergeistigt wird (Bekämpfung des cartesianischen Dualismus);[[746]](#footnote-746) die „niedere“ Schicht dagegen, meist als „Leidenschaften“ bezeichnet, wird weiterhin als gefährlich für die Sittlichkeit angesehen; gäbe es diese Leidenschaften nicht, wäre jedes sittliche Pathos der Aufklärung hinfällig; die Gefährlichkeit besteht in ihrer „Brutalität“ und Heftigkeit; gegenüber solchen Leidenschaften ist der Intellekt machtlos; sie werden dann zum determinierenden Faktor des Verhaltens. Hier ist der Punkt erreicht, an dem der aufklärerische Pessimismus auftritt.[[747]](#footnote-747)

Auch die intellektuelle Unzulänglichkeit der Menschen, sich von Aberglauben und Vorurteilen zu befreien, schlägt in der Aufklärung immer wieder durch; SPINOZA und TOLAND erkennen diese, auch REIMARUS; Akkomodationstheorie und das Konzept von „äußerer“ und „innerer“ Kirche hat nur vor diesem Hintergrund einen Sinn.

8.2. Die Trennung von Theologie und Religion

Vor dem Hintergrund der Vorarbeiten von ERNESTI und HEILMANN kommt Semler das Verdienst der klaren, begrifflichen Unterscheidung von Theologie und Religion zu. Diese Unterscheidung wird alsbald allgemein akzeptiert, so daß der Schluß naheliegt, daß diese Trennung schon des längeren „in der Luft gelegen war“ und als Lösung eines anstehenden Problems empfunden wird.[[748]](#footnote-748)

Dieser Ausgangspunkt des Semlerschen Denkens, den die Unterscheidung von Theologie und Religion darstellt, ist vielleicht der wichtigste Beitrag Semlers zur Theologie des 18. Jahrhunderts. Die Theologie soll Wissenschaft sein oder besser: werden - man könnte Semler als den „Kant der Theologie“ bezeichnen: um die Theologie zu einer Wissenschaft zu machen, analog zur Bemühung Kants hinsichtlich der Metaphysik, wird sie radikal beschnitten -, wohingegen die Religion in der persönlichen Glaubensüberzeugung und Frömmigkeit besteht.[[749]](#footnote-749) Die Aufgabe der Theologie ist es, „durch einen wissenschaftlichen Unterricht den zukünftigen Lehrern und Geistlichen das für die Ausübung ihres Amtes erforderliche Wissen mitzuteilen“.[[750]](#footnote-750)

Daneben soll sich die wissenschaftliche Theologie um die „Forschung“ kümmern, sie muß strittige Lehren untersuchen, sie kann und soll über letztere disputieren und streiten; dabei darf die Theologie jedoch nie vergessen, daß sie als Wissenschaft selbstkritisch und auch selbstkorrigierend vorgehen muß, d.h. sie darf nicht immun gegen Veränderung sein.[[751]](#footnote-751) Sie ist veränderlich, wie auch die Theologiegeschichte zeigt, mithin nicht göttlich oder unfehlbar. Ein guter Christ muß nicht Theologe sein.[[752]](#footnote-752) Die Erlangung der Seligkeit, das soteriologische Ziel der *Religion*, darf *nicht* von der Zustimmung/ Ablehnung bestimmter Lehren abhängig gemacht werden. Dies würde zu einem Dogmen- und Autoritätsglauben führen. Leider wird von den meisten Orthodoxen die These, daß die allgemeinen Grund-Artikel des christlichen *Glaubens*  zum Glaubensgrunde ausreichend sind - CALIXT wird angeführt -, als „Indifferentismus“ und „Naturalismus“ verurteilt; sie wollen nicht erkennen, daß die *kirchlichen* Grund-Artikel, die von den Theologen einer bestimmten Religionsrichtung vertreten werden und sich daher von Religionsgemeinschaft zu -gemeinschaft unterscheiden, nichts mit obigen Artikeln zu tun haben. Sie sind bloß Lehrbestimmungen, articuli fundamentales, für die Lehrer (Theologen) der einzelnen Kirchen.[[753]](#footnote-753)

Eine Synopsis soll die Unterscheidung von Religion und Theologie veranschaulichen:[[754]](#footnote-754)

THEOLOGIE RELIGION

„scholastisch“ (im positiven wie im negativen Sinne) „christlich“

Wissenschaft Glaubensüberzeugung[[755]](#footnote-755)

veränderlich unveränderlich[[756]](#footnote-756)

vernünftig übervernünftig

äußerliches Ansehen und Absichten innere Gewissenhaftigkeit[[757]](#footnote-757)

Gegenstand: non elementaria elementaria[[758]](#footnote-758)

Funktion: Unterricht der Geistlichen Funktion: Erlangung der Seligkeit

Ziel: Vervollkommnung der (Gottes-)Erkenntnis Ziel: moralische Vervollkommnung[[759]](#footnote-759)

konfessionell gebunden[[760]](#footnote-760) überkonfessionell (negativ ausgedrückt: „indifferent“)

„gelerte historische Kentnis“ „lebendige Erkentnis der christlichen Wahrheiten“

theoretisch („freie Untersuchung des Wahren“) praktisch („freie Tätigkeit des Individuums“)[[761]](#footnote-761)

gesellschaftlich individuell

Der „richtige Begriff der christlichen Theologie“ muß so verstanden werden, „daß sie eine den Lehrern der christlichen Religion eigentümliche Geschicklichkeit eigentlich ausmacht, die christlichen Wahrheiten sowol aufs beste ihren Zeitgenossen zu empfelen, als auch die verschiedenen Vorstellungen und Verknüpfungen derselben, wodurch besondre Secten oder Parteien der christlichen Religion entstanden sind, richtig zu beurtheilen“; diese Theologie ist „sowol an sich veränderlich, als auch eines steten Wachsthums fähig, folglich aber auch eben deswegen gewissen Mängeln immer ausgesetzt“.[[762]](#footnote-762) AHLERS folgert aus dieser Definition richtig:[[763]](#footnote-763) die Theologie ist in zweierlei Hinsicht historisch bedingt: ihr Material oder ihr Gegenstand ist erstens ein historischer (die Vorstellungen der einzelnen Religionsparteien); zweitens ist Theologie qua Wissenschaft und qua menschliche Tätigkeit „dem historischen Prozeß unterworfen“; dieser doppelte Aspekt von Historizität schließt eine Praktischwerdung der Theologie aus;[[764]](#footnote-764) sie bleibt theoretisch; sie ist eine Wissenschaft wie jede andere, in epistemologischer, methodologischer oder auch pragmatischer Hinsicht.

Theologie wird zu einem „Funktionärswissen“, sie ist eine akademische Tätigkeit; theologische Schulstreitigkeiten müssen genau bezüglich dieser Charakterisierung gemessen werden; solche Streitigkeiten betreffen nicht die Religion an sich, es sind fachinterne Meinungsverschiedenheiten, wie es sie in jeder Wissenschaft gibt - nicht mehr und nicht weniger.

FEIEREIS weist richtig darauf hin, daß diese Trennung von Theologie und Religion, wie sie auch von TÖLLNER, allerdings mit weniger Nachdruck vertreten worden ist, einen entscheidenden Beitrag (der Neologie) zur Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie geleistet hat. Ist schon die damalige intensive Beschäftigung mit der Religionsgeschichte beachtenswert, so ist durch die prinzipielle Trennung von Theologie und Religion „der Weg für eine eigenständige, von der Theologie unabhängige wissenschaftliche Behandlung der Religion und aller mit ihr im Zusammenhang stehenden Probleme vorgezeichnet.“[[765]](#footnote-765)

8.3. Die Kritik der orthodoxen Schriftlehre durch die historisch-kritische Untersuchung des Kanons

Die Ausgangspunkte beider Richtungen (hinsichtlich der Schrift) sind bereits grundverschieden: während die Orthodoxie mit ihrer Schriftlehre eine Glaubensabsicherung bezweckt, hat die historisch-kritische Exegese nach Semler „streng genommen einzig und allein die Aufgabe festzustellen, was mit den biblischen Texten zur Zeit ihrer Abfassung gemeint war.“[[766]](#footnote-766)

Semler zeigt, daß es nie einen unveränderlichen, verbalinspirierten corpus canonicum gegeben hat. In den älteren Zeiten verstand man unter dem „Canon“ ein „Verzeichnis von Büchern, welche in den Zusammenkünften {einer besonderen Partei} öffentlich vorgelesen wurde“.[[767]](#footnote-767) „Es gab vom Anfange der christlichen Religion *besondre* von einander unabhängige christliche Gesellschaften“ mit verschiedenen Lehren, ja es existierten sogar viele Christen außerhalb von diesen besonderen Kirchen. Erst die Konzilien bemühten sich um die Verbindlichkeit und Übereinstimmung in äußeren Dingen und auch hinsichtlich des Kanons.[[768]](#footnote-768) Es entstand jedoch unter den verschiedenen Religionsparteien und -gesellschaften das Bestreben, die Frage zu klären, welche Bücher in den Kanon aufgenommen werden solten und welche allein göttlich heißen dürften, sodaß letztendlich seit dem 4. und 5. Jahrhundert n.Chr. der Kanon durch Kirchengesetze als festgelegt und fixiert gelten kann. Diese Fixierung regelte die öffentliche Religionsausübung.[[769]](#footnote-769)

Die Festlegung des Kanons war also eine dezisionistische, mithin historisch zufällige, also ein kirchenrechtlicher Akt. Der „Kanon“ ist die kirchliche Schriftsammlung, welche das zu verkündigende Wort Gottes enthält, aber in Umfang und Gestalt ein menschlich-kirchliches Werk ist.[[770]](#footnote-770) Die „gemeine Vorstellung *von der steten Einförmigkeit und Gleichheit des Canons*“ ist also ein von orthodoxen Kreisen in Schwange gebrachter Mythos und mit Sicherheit historisch falsch.[[771]](#footnote-771)

Schon alleine deshalb muß die rigorose Verbalinspiration (die durchgängige Göttlichkeit der Schrift) aufgegeben werden. Die Verbalinspiration zerstört auch die Unterschiede von AT und NT; dies kann Semler aufgrund seiner Präferenz des Evangeliums und seines Christozentrismus nicht akzeptieren. Mit der orthodoxen Schriftlehre geht auch ein Biblizismus einher, der in offenen Widerspruch zu den Erkenntnissen der neuzeitlichen Wissenschaft gerät. Die durchgängige Verbalinspiriertheit der Bibel, und damit aller Stellen, in denen Geschichtsberichte und Naturvorstellungen kundgetan werden, ist vor dem Hintergrund des immensen Aufschwungs der Naturwissenschaften und der Altertumswissenschaft (darunter griechische, hebräische und orientalische Altphilologie, etc.) für Semler nicht mehr denkbar.

Daß Semler die orthodoxe Schriftlehre ablehnt, hängt natürlich von seiner methodologischen Prämisse ab: das Primat des historischen und hermeneutischen Herangehens an den Kanon impliziert die Subordination der dogmatischen Betrachtungsweise. Für die Orthodoxie stehen Verbalinspiration der Schrift und die daraus abgeleitete certitudo der Dogmen fest. Mit Hilfe letzterer wird wiederum die Schrift interpretiert. Das bedeutet dreierlei:

Erstens stabilisieren sich Schrift und Dogma gegenseitig; mit anderen Worten ausgedrückt heißt dies jedoch nichts anderes, als daß es sich hiebei um einen circulus vitiosus, einen Begründungs- und Rechtfertigungszirkel handelt. Durch das Überhandnehmen der Dogmatik in der Blütezeit der (Hoch-)Orthodoxie passiert es darüber hinaus, daß die Orthodoxie eine heimliche Überordnung der Dogmatik über die Schrift vornimmt und damit reformatorisches Gedankengut verleugnet.[[772]](#footnote-772)

Zweitens wird nicht in Betracht gezogen, daß die Schriftexegese, auch wenn sie von Dogmen geleitet wird, immer von einem jeweils konkreten Exegeten durchgeführt wird, der notwendigerweise schon ein Vorwissen haben muß, wie der verbalinspirierte Text zu verstehen ist. Die Schrift muß, ob verbalinspiriert oder nicht, immer interpretiert werden. Um nun den richtigen Sinn der Schriftstellen zu ermitteln, muß der Exeget ebenfalls inspiriert sein, damit er zu einer absolut sicheren Exegese gelangt. Die Verbalinspiration mißachtet sozusagen den „menschlichen Faktor“;[[773]](#footnote-773) ja, es wird noch komplizierter: da aufgrund des Dogmas der Erbsünde die menschliche Vernunft endlich und fehlbar ist, bleibt dem normalen Exegeten der wahre, vollständige Sinn der Schrift immer verborgen. Die Lehre der Verbalinspiration ist prinzipiell für die Wahrheitsfindung in rebus theologicis nicht brauchbar.

Drittens wird von Semler und allen Neologen und historisch-kritischen Theologen zumindest *bezweifelt,* daß die Dogmen aus der Schrift hergeleitet sind. Bei einer genetischen Untersuchung des Kanons wird nicht nur offenbar, daß letzterer niemals unveränderlich und feststehend gewesen ist, sondern auch, daß die Dogmen erst im Laufe der Kirchengeschichte festgeschrieben wurden und in der jetzigen Form nicht durch Bibelstellen zu belegen sind. Dogmen sind Lehr-, aber nicht Glaubensverpflichtung; sie sind historisch bedingt, indem sie als Abgrenzungskriterium gegenüber häretischen Richtungen dienten.[[774]](#footnote-774) Eine kritische Dogmengeschichtsschreibung muß das Diktum TERTULLIANS „Quicquid est antiquius est verius“ fallenlassen; die autoritative Stellung der Kirchenväter und die Macht des Traditionalismus soll gebrochen werden. Die Tradition kann nicht zum Kriterium der (Il-)Legitimität christlicher Erkenntnis gemacht werden. So wird in der Frage der Trinität oder der Christologie (Zwei-Personen-Lehre) diese Tatsache von den kritischen Theologen, den Neologen und auch von Semler immer wieder betont.[[775]](#footnote-775) Semler hält am Dogma der Trinität[[776]](#footnote-776)und der Christologie[[777]](#footnote-777) fest resp. er verwirft die Dogmen nicht- lediglich von metaphysischen Spekulationen, die bloß Glaubensspaltungen und Verketzerungen vorantreiben, will sich Semler fernhalten. Wie diese Dogmen inhaltlich zu interpretieren sind, kann und wird von Glaubensrichtung zu -richtung verscheiden sein, und es obliegt den einzelnen Theologen, darüber nachzusinnen. Die inhaltliche Fixierung von Dogmen betrifft nicht den Wesenskern der Religion; jeder Gläubige ist frei, darüber zu befinden.

SCHMID fällt über Semlers Schriftverständnis ein ziemlich rüdes Urteil - er zitiert zuvor eine Stelle aus Semlers „Canon“ (I, 41) -: „Wir sehen also wohl, es ist bei Semler nicht daran zu denken, daß er einfach das, was in der hl. S., auch im N.T., steht, für wahr hält, darum weil es da steht. Er macht vielmehr eine Interpretationsweise geltend, der zu Folge auch die Wahrheiten, welche wir dogmatische zu nennen pflegen, beseitigt werden. Seine Interpretationsmethode scheint demnach mehr angethan zu sein, ein Mittel darzubieten, durch welches man sich allem dem entziehen könne, was unbequem scheint, als daß sie ein Mittel darböte, das herauszufinden, was der bleibende Inhalt der hl. Schriften sei, mehr ein Mittel um von dem Zwang frei zu werden, welchen die alte Theologie dem Ausleger auflegte.“[[778]](#footnote-778) Wie o. ausgeführt, geht es Semler jedoch nicht um eine *Beseitigung* der Dogmen, sondern bloß um die Freiheit der Explikation der Dogmen, wie sie ja als Faktum in der Theologiegeschichte anzutreffen ist.[[779]](#footnote-779) Wir stimmen jedoch Schmid in seinem Urteil über Semlers laxe und willkürliche Methodik zu.

Semler wirft der Orthodoxie des weiteren vor, daß sie sich in ihrer Verbalinspirationslehre samt einer damit einhergehenden Diktattheorie nicht auf die heilige Schrift stützen könne. Die Orthodoxie wird also mit ihren eigenen Waffen geschlagen. Der locus classicus der Verbalinspirationslehre, 2.Tim. 3,16, wird von Semler nicht im orthodoxen Sinne interpretiert, wie überhaupt aus der Schrift nichts Näheres und Bestimmtes über den Inspirationsvorgang gezogen werden kann. Die Diktattheorie ist schon alleine deshalb zu verwerfen, da der verschiedene Sprachduktus der verschiedenen Schriften eindeutig zu erkennen ist. Es muß auch bedacht werden, daß keine Originalschriften mehr vorhanden sind, bloß noch Abschriften; diese Abschriften waren vielen Veränderungen unterworfen und veränderten die Schriften erheblich; davon ist aber nur die scriptura, quam dicunt christiani sacram, und ihre forma externa, nicht jedoch das Wort Gottes betroffen.[[780]](#footnote-780)

Auch jegliche Übersetzung würde im strengen Sinne der Verbalinspirationslehre den eigentlichen Sinn der Schrift entstellen.[[781]](#footnote-781) M.a.W.: Die Tatsache der Abschriften und Übersetzungen bringen die These von der durchgängigen Inspiriertheit der Bibel zu Fall. „Blos die alte unleugbare Geschichte der Abschriften der Bücher unsers neuen Testaments reicht hin, die neuere theologische Vorstellung von einer solchen Theopneustie, die sich auf alle Perioden und Worte erstreckte, als historisch unwahr zu erkennen.“[[782]](#footnote-782)

Für Semler ist auf jeden Fall klar, daß *historische* Sachverhalte mittels historischer Forschung und nicht mit dogmatischen Behauptungen examiniert werden müssen. Die Lehrsätze der Dogmatik *und* der Moral[[783]](#footnote-783) müssen von der exegetischen Arbeit bestimmt werden und nicht vice versa. Die Hermeneutik wird bei Semler zum fundamentum theologicum. Er fordert eine historische Textinterpretation (sensus litteralis historicus).[[784]](#footnote-784) Diese ist die Basis für eine genaue Trennung von Historien und (göttlich inspirierten) Inhalten (zum Zwecke der moralischen Vervollkommnung).

Das Zeugnis der Kirche (zumindest für die Protestanten) besteht „bloß in einer *historischen* Anzeige, sowohl von dem ehemaligen *Dasein* als auch von der ehemaligen {kirchlichen} *Annahme* dieser Bücher“.[[785]](#footnote-785) Daraus folgt: „Alles *Zeugnis* also der sogenannten *jüdischen* und *christlichen* Kirche ist für einen Forscher des Wahren in Absicht solcher Bücher, die von Gott herkommen sollen, zur eignen Überzeugung {ganz} unzulänglich; er hört eine *drei- oder vierfache Erzählung* von einer und derselben Sache.“[[786]](#footnote-786) Damit ist jedoch die Göttlichkeit nicht bezeugt. Das Zeugnis der Kirche kann wie jedes historisches Zeugnis nur von einer äußeren Begebenheit etwas bejahen oder verneinen. Der in Frage stehende göttliche Ursprung der Bücher ist jedoch keine solche äußere Begebenheit.

Es hilft auch nicht, ein Buch als göttlich anzusehen, das folgende drei Kennzeichen trägt: 1) Widerspruchslosigkeit mit der natürlichen und moralischen Erkenntnis; 2) Hinausgehen über die natürliche Erkenntnis, da ansonsten eine Offenbarung überflüssig wäre, wenn sie auch natürlicherweise erkannt werden könnte; 3) übernatürliche Entstehung (Wunder), denn: was unter natürlicher Erkenntnis, was unter übernatürliche Entstehung zu verstehen sei, hat sich im Laufe der Zeit deutlich gewandelt. So ist bei einzelnen Menschen, bei den Christen oder im jetzigen 18. Jahrhundert sicherlich eine höhere Einsicht und eine moralische Höherwertigkeit zu finden als bei den Juden des AT.[[787]](#footnote-787) Viele Teile der Bibel sind dadurch entwertet worden und nicht mehr vereinbar mit göttlichen Wahrheiten.[[788]](#footnote-788) Es muß immer miteinberechnet werden, daß die Juden des AT viel unkultivierter, unfähiger und unwissender gewesen sind.[[789]](#footnote-789) Gerade bezüglich des Wunderglaubens ist dies ersichtlich: „Die Gewonheit, ohne eignes Nachdenken, durch äusserliche wunderbare oder auffallende Dinge, die einzigen Beweise einer göttlichen Bestätigung zu erwarten: ist zu den Mängeln dieser Zeitgenossen [scil. der Juden nach der babylonischen Gefangenschaft] zu rechnen“.[[790]](#footnote-790) Wenn auch in der Historie Jesu solche Begebenheiten anzutreffen sind, so gelten sie nur für die damalige Zeit; solche Wunder sind „äusserliche Beweise“, die alleiniglich (subjektiv) die fidem humanam befördern. Generell warnt Semler vor der Meinung, die Wunder seien „die einzige gültige und unwidersprechliche Beweisart“: dies „gehört zu den Mängeln der Lehrer, und hat lauter Betrügereien, Schwärmereien und stete Unwissenheit und Bosheit unter den Christen fortgepflanzet. **Geist** und **Wahrheit**, oder eignes Nachdenken und Betrachtung ist die Quelle einer christlichen Ueberzeugung.“[[791]](#footnote-791)

Göttliche Wahrheiten sind demgegenüber allgemeingültig - analog zu den Naturgesetzen - und befördern die Sittlichkeit zu allen Zeiten und in allen Ländern. „Diese [moralischen] Wahrheiten kommen überhaupt von Gott und verbinden daher durch den allgemeinen göttlichen Inhalt und durch daran hängenden guten Veränderungen und neuen Folgen alle Menschen aller Zeiten.“[[792]](#footnote-792)

Semler vertritt im Gegensatz zur orthodoxen Verbalinspiration eine *Realinspiration*. Die Autorität der apostolischen Verkündigung ist rein inhaltlicher Art. Nur die forma interna scripturae ist gewiß und göttlichen Ursprungs. Die neutestamentlichen Verfasser sind Urheber der Schrift (nicht nur Stenotypisten Gottes). Allerdings ist Gott der Urheber der darinnen enthaltenen geoffenbarten Wahrheiten. D.h. der Inhalt der Schrift beruht auf einer „Eingebung“ - Semler verzichtet auf eine nähere Erläuterung und (psychologische) Deskription dieses Begriffes. Was unter „Inspiration“ oder „Theopneustie“ genau zu verstehen ist, läßt Semler offen. Er verzichtet mithin auf eine Rationalisierung. Schon die Propheten und Apostel waren darüber verschiedener Meinung und auch jetzt gibt es keinen Konsens.[[793]](#footnote-793) Sicher ist für Semler, daß nicht die ganze Bibel inspiriert ist; die Diskussion um die Theopneustie muß die Theologie führen; sie betrifft nicht die christliche Religion.

Die Heilige Schrift wird zum „menschlich-geschichtlichen Zeugnis der Offenbarung Gottes“.[[794]](#footnote-794) Mit diesem Ausdruck wird sogleich die Zerrissenheit der Semlerschen Position ersichtlich: einerseits kann die Bibel als menschlich-geschichtliches Zeugnis wissenschaftlich untersucht werden, mit dem historisch-kritischen (hermeneutischen) Instrumentarium und mit Hilfe von Geschichts-, Sprach- und anderer Wissenschaften. In dieser Hinsicht ist aber die Schrift ein Buch wie jedes andere: es wird profanisiert und ihrer Autorität und Göttlichkeit entkleidet. Andererseits ist sie ein Zeugnis der Offenbarung Gottes. Das ist ein Postulat Semlers, oder besser: eine unhinterfragbare Selbstverständlichkeit des Gläubigen Semler. Denn: wie kann die Göttlichkeit „bewiesen“ werden? Semler antwortet: Der einzige Beweis für die Göttlichkeit der Schrift ist das testimonium spiritus sancti internum.[[795]](#footnote-795) Dieses testimonium ist nun nichts anderes als „die Erfahrung der Selbstbezeugung der Schrift“[[796]](#footnote-796) (in der personalen Innerlichkeit des Menschen). Semler verläßt hier den Boden rationaler Argumentation und Beweisführung (und nähert sich dem Pietismus an). Man gibt den christlichen Lehren nicht deshalb Beifall, weil man den inneren Zusammenhang und Grund deutlich einsieht, sondern „um des höchsten Ansehens GOttes willen“, durch seine göttliche Wirkung.[[797]](#footnote-797) Daher kann man auch verschiedene Vorstellungen von z. Bsp. der Trinität haben. Der Schrift muß bezüglich der Grundartikel immer geglaubt werden, die Vorstellungen über ihre Inhalte können jedoch verschieden sein!

8.4. „Äußere“ und „innere“ Kirche

Hierin, in der Trennung von ecclesia externa und interna, folgt er nicht nur MOSHEIM, sondern auch der allseits geschätzte ARNOLD bekennt sich, wenn auch in eher pietistischer Orientierung, dazu. G. ARNOLD unterscheidet zwischen privater („Christ-Sein“) und öffentlicher Religion, die geschichtlicher Entwicklung und Wandlung unterworfen ist. Semler beruft sich auch auf andere Theologen; so schreibt er: „Aber sehr lieb war es mir zu finden, daß schon Voetius einen Unterschied gemacht habe, unter Glaubensartikeln, die den Menschen innerlich der Gnade Gottes theilhaftig machen; und unter necessitas professionis dogmatum ad externam unionem et communionem ecclesiasticam, in einer äußerlichen Kirche.“[[798]](#footnote-798)

Die Kirche i.a. ist für Semler „die Summe der individuell denkenden Christen, die nach seiner Meinung schon einen dogmatischen Kern der christlichen Religion bejahen“. So ist es wohl richtig, wenn KANTZENBACH folgert: „Auf kirchlicher Ebene hat er die Unterhöhlung kirchlichen Christentums *gefördert*.“[[799]](#footnote-799) Wenn Semler die Frage stellt, ob die äußerliche, allgemeine Kircheneinigkeit auch der Beförderung der christlichen inneren Religion dient, kommt er zu einem eher negativen Ergebnis. Alleiniglich für Unwissende ist die einheitliche, äußerliche Ausübung der Religion (als Mittel) nützlich.[[800]](#footnote-800) In der Vorrede zu BAUMGARTENS „Geschichte der Religionspartheyen“ (1766) schreibt Semler eindeutig: „Blos das freie eigene nachdenken machte in den ersten Jahrhunderten Christen; und es stund ihnen eben so frey, sich zu der oder jenen christlichen besondern Partey, nach ihrer besten Einsicht, zu halten. Nur der grössere Haufe, die grössere Kirche fürt nach und nach eine äusserliche *monarchische* Regierungsart ein, weil sie nun die Religion in lauter äusserliche Handlungen setzte, worüber es allerdinngs befele und Gebote geben kan; dergleichen aber bey Einsichten und eigenen Uebungen des Verstandes unmöglich gebraucht werden können, wenn jemand zu jenen aufgelegt ist. Der allergröste Theil der Menschen ist freilich nicht im Stande die Art und Weise festzusetzen, worin er seine Religion an den Tag legen wil; es sind also Ordnungen und Einschränkungen nötig und rechtmäßig, damit die bürgerliche Geselschaft nicht durch übertriebene ungeschickte Religionsübungen zerrüttet werde. Hier ist der Grund der Rechte der Obrigkeit in Ansehung der äusserlichen Religion oder des Gottesdienstes, so fern er sich auf äussere Umstände, auf Zeit und Ort, beziehet. Es ist unvernünftig, boshaft, oder *fanatisch*, wenn man hier mit dem Wort *geistlich, heilig*, ein Blendwerk machen wil; und dies ist die vornehmste Quelle aller kirchlichen Zerrüttung und Uebertreibung der bischöflichen geistlichen Macht“.[[801]](#footnote-801)

Entscheidend ist jedoch die „innere“ Religion, die Moral und Tugend betrifft. Die äußerliche Einkleidung der (universalen) Religion ist von Volk („Societät“) zu Volk unterschiedlich und daher nicht wesentlich.[[802]](#footnote-802) Diese Äußerlichkeiten sind auch u.a. für die Unterscheidung der verschiedenen Kirchen verantwortlich.

AHLERS charakterisiert Semlers Kirchenauffassung so: „Die „kirchliche Einrichtung“ ist diejenige Organisation von Religion, die eine bestimmte Gesellschaft hervorgebracht hat. Kirche ist eine gesellschaftliche Institution“.[[803]](#footnote-803) Und Theologie ist immer eine partikuläre, „welche mit der äusserlichen Gesellschaft, als solcher, unmittelbar zusammenhängt.“ Daher ist auch der dogmatische Bestand kulturell, gesellschaftlich und historisch bedingt und variabel. Er sichert die religiöse Identität der „localen“ Kirchen oder Religionsparteien. Das ist ein kirchengeschichtliches Faktum und nicht weiter beunruhigend, da ja der christliche Lehrer keinerlei dogmatischen Grundsätze benötigt, um Tugend und moralische Vervollkommnung zu befördern. Zwar ist der Endzweck der Kirche die „größte Verherrlichung Gottes“, der Mittelendzweck ist jedoch die „größte Wohlfahrt des Menschen“, die auch die bürgerliche inkludiert.

Die Differenz von unsichtbarer Kirche (in der das Gewissen jedes Christenmenschen gefordert und gefragt ist) und sichtbarer als einer gesellschaftlichen Institution hat weitreichende Konsequenzen:[[804]](#footnote-804) erstens darf die Theolgie heterodoxe Anschauungen eines Gläubigen seiner oder einer anderen Kirche nicht mehr verdammen oder unterbinden. Das heißt zweitens, daß die Forderung nach einer Religionstoleranz erhoben wird, die soweit geht, wie nicht die Grundwahrheiten der Religion negiert werden. Gerade die kirchliche Entwicklung vor der Reformation hat die Gefährlichkeit (für die Religion) einer ungebührlichen Erweiterung der äußeren Religion, die zu einer Fessel der inneren wird und diese erstickt, gezeigt.[[805]](#footnote-805) Semler drückt dies so aus: „Alle **Verderben** der Religion ist blos daher entstanden, wenn sie blos zu einem äusserlichen Handwerk ist gemacht worden.“[[806]](#footnote-806)

Die Bekämpfung der Veräußerlichung der Religion, die sich nur mehr in Zeremonien, Riten, Formeln und Lippenbekenntnissen bei Hintansetzung echter Frömmigkeit und wahren Glaubens ergeht, ist ein Herzstück aufklärerischer Religionskritik, dem kein Aufklärer entsagt; Pietismus und Aufklärung stehen in einer Front; die Tendenz zur Verinnerlichung des Glaubens ist unübersehbar.

8.5. Semlers Unterscheidung von AT und NT

Semler bekämpft wie viele andere, so z.E. J.G. TÖLLNER in seinem Aufsatz „Der Unterschied der heil. Schrift und des Wortes Gottes“, das orthodoxe Diktum: scriptura sacra est verbum Dei. Dem stellt er sein „scriptura continet verbum Dei“ gegenüber. Hier ist zu fragen, was in der Schrift nun verbum Dei ist und was nicht. Welche Kriterien trifft Semler zur Unterscheidung von Gottes- und (bloßes) Menschenwort? Die Antwort ist einfach: Gotteswort ist alles, was den christlichen Glauben betrifft, und dieser entspringt der neutestamentlichen Christusbotschaft.[[807]](#footnote-807) Der „Glaubensgrund“ ist die Historie Christi. „Das Wort Gottes ist nach Semler die Mitteilung eines bestimmten historischen Geschehens, nämlich der Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi.“[[808]](#footnote-808)

Damit ist Semler ein Vertreter eines extrem christozentrischen Schriftverständnisses[[809]](#footnote-809), das zu Folgeproblemen führt. Das NT gerät in Spannung zum AT.[[810]](#footnote-810) Letzteres kann nur mehr als Vorwegnahme des NT angesehen werden; solche Vorwegnahmen sind Weissagungen und Prophezeiungen im AT; nur manche Bücher des AT sind im „Geiste Christi“ abgefaßt, einige enthalten kein einziges Wort Gottes. Diese allegationes veteris testamenti in novo haben „nur für *jene Juden, in jenen Umständen*, zu einem leichtern Eingange dienen sollen.“[[811]](#footnote-811) HIRSCH sieht die Konsequenzen noch drastischer: durch die radikale Trennung von AT und NT versperrt Semler den Weg, innerhalb der Bibel eine Heilsgeschichte dargestellt zu sehen.[[812]](#footnote-812) Richtig ist, daß die Kontinuität der Bibel bei Semler zerbrochen ist. Das AT verkommt genaugenommen zu einem (heilsgeschichtlich notwendigen) Propädeutikum zum NT.

Semler beruft sich in seiner Trennung von AT und NT auf Christus und Paulus.[[813]](#footnote-813) Beide haben das AT „*nicht allen Menschen* anempfohlen“. Gerade das nomos-Denken wird von Paulus heruntergesetzt.[[814]](#footnote-814) Bekanntlich waren die ersten Christen Juden; daher wurde das AT aus didaktischen Gründen von Jesus (und den Aposteln) herangezogen, um bekehrungswillige Juden leichter überzeugen zu können.[[815]](#footnote-815) So haben sie „gute allgemeine Wahrheiten“ aus dem AT wiederholt, ohne daß darum diese Bücher selbst für göttlich ausgegeben wurden.[[816]](#footnote-816) Die Bedeutung von Jesus liegt in folgenden drei Punkten: 1) er hat die Grundsätze einer allgemeinen (nicht mehr partikulären) Religion gelehrt; 2) er hat das Leben und Betragen der damaligen Lehrer getadelt; 3) er hat die äußerliche Religion zurückgewiesen und „eine richtigere Erkentnis und Verehrung GOttes durch sein Beispiel bestätiget“. Er hat „daher wirklich eine neue Religionsgeselschaft angefangen“. [[817]](#footnote-817)

Wie radikal *im Grunde* die Trennung ist, die Semler vornimmt, zeigt die folgende Gegenüberstellung:[[818]](#footnote-818)

AT NT

Alter Bund Neuer Bund

jüdische Gesetzesreligion christliche Gnaden- und Liebesreligion

jüdischer Partikularismus[[819]](#footnote-819) christlicher Universalismus

Gesetz Evangelium[[820]](#footnote-820)

Gesetzesforderung Heilsverkündigung

Gesetzesgerechtigkeit Glaubensgerechtigkeit

Mosaisches Gesetz moralisches Gesetz Christi

ecclesia externa ecclesia interna

futurische Eschatologie präsentische Eschatologie und individuelle Jenseitseschatologie

kultisch-zeremonielle Religion Gewissensreligion

Deus Puniens[[821]](#footnote-821) Gott der Güte

Sünde Gnade

autoritär antiautoritär

größtenteils Historie göttlich inspirierte Inhalte zum Zwecke der moralischen Verbesserung[[822]](#footnote-822)

Wenn Semler meint: „Gesetz und Evangelium ist das Wort Gottes“, so ist damit nicht eine Gleichwertigkeit oder gar Gleichsetzung ausgedrückt, sondern eine zeitliche Sukzession, die sich religions- bzw. heilsgeschichtlich in zwei Etappen gliedert:[[823]](#footnote-823) das (mosaische) Gesetz ist quasi ein Pädagogus bis zur Zeit Christi; die jüdische Religion verdirbt mit der Zeit immer mehr und so schickt Gott Jesus.[[824]](#footnote-824) Das Evangelium überwindet den Gesetzesglauben und schafft ihn ab; das Gesetz Moses ist zwar das Wort Gottes, es geht uns heutige Menschen allerdings nichts mehr an. Die heiligen Bücher der Juden, also das AT, sind historische Nachrichten einer Nation.[[825]](#footnote-825) Moses ist der Begründer eines jüdischen Staatsgebildes; im Rahmen dieser Staatsgründung führte er neue (sinnliche) Gebräuche ein, die jedoch nicht von Gott herrühren, sondern größtenteils von anderen Völkern übernommen worden sind; weiters ist Moses ein Gesetzgeber: er führt bürgerliche, gottesdienstliche und moralische Gesetze ein. Erstere beiden sind äußerliche Gesetze und sind von Jesus Christus aufgehoben worden; alleiniglich die moralischen sind allgemeingültig resp. göttlichen Ursprungs. [[826]](#footnote-826)

Bereits bei der Annahme der Bücher durch die ersten Christen lassen sich zwei Motive oder Wege angeben: „(1) Manche Lehrer von der einen niedrigern Classe empfahlen eben diese Bücher um der ihnen wirklich von ihnen selbst beigelegten und eingestandenen Göttlichkeit willen, indem sie in gemeiner *jüdischen* Denkungsart, die sich unter den gemeinen Christen durch die 70 Dolmetscher-Übersetzung[[827]](#footnote-827) fortpflanzte, solche *Prophezeiungen* {politischer Veränderungen unter den Heiden} in diesen Büchern voraussetzten, welche nach und nach wider das bisherige römische Reich {zu ihrem Vorteil} eintreffen sollten.“[[828]](#footnote-828) PAULUS nennt diese, die da auf ein säkulares Königreich des Messias hoffen, fleischliche, unfähige Christen (Sarkiker). (2) Die andere Klasse (sozusagen, um in gnostischer Terminologie zu bleiben, die Pneumatiker) besitzt ein Wissen um die Kraft moralischer Wahrheiten und lehnt die Historien und Prophezeiungen der alten Bücher (den buchstäblichen Sinn betreffend) ab. „Desto mehr aber haben sie geistliche allgemeine Begriffe und Lehrsätze durch eine {*mystische*,} *allegorische stete Auslegungsart* zu empfehlen gesucht.“[[829]](#footnote-829)

Semler sieht jedoch im NT nicht den Abschluß der christlichen Lehre (hinsichtlich der menschlichen Aneignung), sie kann und muß weiter vervollkommnet werden;[[830]](#footnote-830) so schreibt er: „“Das NT bietet eine unvollkommne Anfangsgestalt christlicher Lehre, und es ist die Aufgabe der Christenheit, über diese Gestalt hinauszuwachsen. Das Wesentliche dieses Vorgangs ist die Herauslösung der gemeinen Wahrheit aus orientalisch-jüdischer Sprach- und Anschauungsweise.“[[831]](#footnote-831) „Die göttlichen Wahrheiten haben gleichsam einen unendlichen unaufhörlichen Fortgang {unter den Menschen von einer Zeit in die andre}“. Die Religionen stehen nach Semler in einer Entwicklungsfolge; der Anfang dieser Entwicklung ist zugleich der Anfang der Menschheitsgeschichte;[[832]](#footnote-832) die Entwicklung folgt zugleich einer Stufenfolge, „in der die jeweils spätere Stufe die frühere hinsichtlich ihrer Nähe zur vollkommeneren Religion übertrifft.“[[833]](#footnote-833) Diese Entwicklung folgt natürlich der Providenz und dem Heilswillen Gottes. Die Vorsehung erstreckt sich „auf den moralischen Wachstum und Besserung des menschlichen Geschlechts“ als auch auf die „Mittel“ dazu, nämlich auf das Reich der Natur.[[834]](#footnote-834) Ein zusätzliches Kennzeichen einer höheren Stufe ist die größere Allgemeinfähigkeit der Religion.[[835]](#footnote-835)

Mit diesen Sätzen wird eine tiefe Verwandtschaft zu Lessings Geschichtsphilosophie noch mehr spürbar, die Ähnlichkeit des Gedankenganges in dessen „Erziehung des Menschengeschlechts“ unübersehbar.

Das Evangelium lehrt nach Semler bloß ein erstes und einziges Gebot: das der Nächstenliebe. Die jüdisch-partikularistische Gesetzesreligion wird durch das Evangelium von der christlichen Gnaden- und Liebesreligion abgelöst. So lehrt Jesus und seine Apostel, {daß die jüdische Religion nur nach der schlechten Fähigkeit des Volkes ehedem eingerichtet, nun aber der Weg und das Reich Gottes viel besser bekanntgemacht werde}“.[[836]](#footnote-836) Der Glaube und die daraus erwachsende Liebe machen das Wesen der christlichen Religion aus. Alleine der Glaube und die Liebe haben (nach dem Versöhnungswerk Christi) für die Erlangung des Heils Bedeutung.[[837]](#footnote-837)

8.6. Die Spannung von Vernunft und Glauben

Das Fundament letzter Sicherheit (für die Göttlichkeit der Schrift) liegt jenseits der Vernunft. Dies ist Semlers Bollwerk gegen einen uneingeschränkten theologischen Rationalismus. Nur muß er sich dessen bewußt sein, daß auch er, ebenso wie die Orthodoxie, willkürlich, ohne Kriterien dafür aufstellen zu können, zwischen Gebrauch und Nichtgebrauch einer rationalen Argumentation hin- und herlaviert. Die Grenzen des Extrarationalen sind nur enger abgesteckt als in der Orthodoxie und gewähren der Vernunft mehr Spielraum und dem Individuum mehr religiöse Freiheit.

Nur der „Inbegriff der christlichen Religion“ ist der Bereich des reinen Glaubens, wo die Vernunft dem Glaubensgehorsam weichen muß (Semler beruft sich auf PAULUS). Alle nachherigen Gedanken und Lehrsätze bedürfen des Vernunftgebrauches; auch die Offenbarung soll reflektiert und untersucht werden; die Auslegung der Schrift ist nur mit Hilfe der Vernunft zu bewerkstelligen. Gerade das zeichnet den Protestantismus gegenüber dem Papismus aus. Die Papisten dürfen nur glauben, was die „Oberen“ behaupten, ohne sich ein eigenes Urteil bilden zu dürfen.[[838]](#footnote-838)

Daß im Christentum die Vernunft so in Verruf gekommen ist, liegt nach Semler daran, daß die Unterscheidung von Historien für die unfähigeren Christen (Homilien, piae fraudes), die zwecks besserem Lehren herangezogen werden, und der logikos-Lehrart für die Fähigen (philosophische Lehrart) vergessen wurde. Dadurch wurde eigenes Nachdenken zur Sünde und ein Werk der verderbten Vernunft.[[839]](#footnote-839) Der Gebrauch der Freiheit zur eigenen Meinung, die sich natürlicherweise auf Grund der je verschiedenen Fähigkeiten und moralischen Vervollkommnung von anderen unterscheidet, wurde als „ketzerisch“ verschrieen. Die paulinische Vorstellung einer „vernünftigen Religion“ („logike latreia“; Röm. 12,1) wurde vergessen.[[840]](#footnote-840) TERTULLIAN tat sich in der Verdammung der Vernunft besonders hervor; Semler spricht abschätzig von dessen „fanatischer Denkungsart“, „Thorheit“ und „Fantasei“.[[841]](#footnote-841)

Die Folge dieser Inkriminierung des Vernunftgebrauches in Religionssachen ist bekannt und an der Geschichte der Theologie abzulesen: die Vernunftverleugnung wurde zur „Quelle vieler Misbräuche und wissentlichen Betrügereien“; die „ungeheuresten Lügen und Fabeln“ wurden geglaubt. „Ganz unzählig sind die Myriaden Mirakel, welche nun den Lehrern und Pfaffen zu Diensten stunden;“[[842]](#footnote-842) die Philosophie wurde unter die Knute der Theologie gestellt, mit dem Ergebnis, daß der Aberglauben und die Herrschaft der Klerisei dadurch sehr gefördert wurde.[[843]](#footnote-843) Der Grund für die Irrtümer in der christlichen Lehre (seit dem 6./ 7. Jahrhundert), die sogar zu Lehrsätzen werden konnten, ist darin zu suchen: „daß von nun an die obern Geistlichen, die vornehmen Bischöfe im *Orient* und *Occident*, eine *äussere Gewalt*, eine gebieterische Macht über ihre Kirchenglieder gebrauchen konten.“[[844]](#footnote-844) Eigenes Nachdenken[[845]](#footnote-845), eigene Beförderung der größeren Erkenntnis der Wahrheit wurde verboten, die Entscheidung aller Glaubenslehren durfte bloß vom Papst oder von Pfaffen getroffen werden. „Daher entstehen nun die Samlungen der *dogmatischen* Stellen der vorigen Schriftsteller, so in der *lateinischen* Kirche den Grund zu aller *dogmatischen* eigentlichen *Theologie* nach und nach ausmachten. Dieser unbillige Zwang, diese Unterdrückung der christlichen Vernunft, ist eigentlich die Ursache der so vielen Wendungen und Distinctionen in der scholastischen Theologie; und die Scholastiker sind es in der That ganz allein, welche noch einige vernünftige Erkentniss ...in der Kirche erhalten haben; die Furcht für der Ketzerey aber machte es, daß sie so viel Weitläufigkeit und Ausbreitung der möglichen Vorstellungen zu Hülfe namen, um sich wider die gefärlichen Censuren sicher zu stellen.“[[846]](#footnote-846)

Die Anstrengungen der neuzeitlichen Philosophie, sich der aristotelischen Lehrart zu entledigen, sind insofern sehr zu loben, als sie auch in der Theologie einer freieren Denkungsart und einer wieder zunehmenden Hochschätzung der Vernunft den Weg gebahnt haben.[[847]](#footnote-847) So präsentiert sich in Semlers Einschätzung die Theologie des 18. Jahrhunderts in folgender Gestalt:[[848]](#footnote-848) 1) die Sprachkenntnisse in Absicht der Bibel sind stark erweitert; das hermeneutisch-philologische Handwerkszeug hat sich bedeutend verbessert; 2) ein stetiges Anwachsen der Kenntnis der Geschichte der christlichen Lehre (Dogmengeschichtsschreibung, etc.) ist bis dato zu verzeichnen; 3) auch die Kenntnis der Kirchengeschichtsschreibung ist nunmehr profunde;[[849]](#footnote-849) so kann man erkennen, daß die (pietistische) Vorstellung von der Vortrefflichkeit der ersten, alten Kirchen ein Mythos ist; und zuletzt 4) die Philosophie ist viel freier und emanzipierter; alle, auch religionskritische Schriften fördern den Erkenntnis-Fortschritt: „Eine grosse Menge von solchen Schriften, die man gemeiniglich *atheistische*, *deistische, naturalistische* überhaupt nent, worunter man zuweilen auch einige *herrnhutische* gezälet hat, hat zu dieser bessern Prüfung der *Theologie*, und zur Unterscheidung der christlichen Religion, welche zu eigner und gemeinschaftlicher Glückseligkeit unentberlich ist, sehr vieles bisher beigetragen; obgleich manche von leichtsinnigen und unempfolenen Verfassern herrüren.“[[850]](#footnote-850)

Auch wenn man „unter Christen geboren und erzogen“ worden ist, muß ein „wahrheitsliebender und vernünftiger Mensch“ untersuchen und prüfen, wie die Verbindung der Begriffe von Gott mit der Bibel, die ja göttlichen Ursprungs sein soll, beschaffen ist. Der bequeme Weg, den die „äußerlichen Christen gehen: „Die gemeinere Meinung, die häufigere Gewohnheit dienet ihnen statt aller eignen Erkenntnis und Einsicht“, ist abzulehnen.[[851]](#footnote-851)

Semler steht dem Offenbarungsbegriff prinzipiell positiv gegenüber. In Übereinstimmung mit der Tradition sieht er in der Offenbarung die Mitteilung göttlicher Wahrheiten, die an bestimmte, historische Personen mitgeteilt werden, die beauftragt werden, diese Wahrheiten schriftlich oder mündlich zu verkünden und zu verbreiten.[[852]](#footnote-852) Die heilige Schrift ist eine solche (schriftlich fixierte) Verkündigung. Allerdings setzt Semler sie nicht mit der Offenbarung gleich - und hier spricht wieder der historisch-kritische Bibelkritiker -, „weil dadurch das menschlich-geschichtliche Element negiert wird. Nach Semler wird die Offenbarung im Medium menschlicher Auffassung, Wiedergabe und Überlieferung bewahrt, aber zugleich in zeitgeschichtliches Gewand gehüllt.“[[853]](#footnote-853) Er sieht nicht die Schwierigkeit, daß die Offenbarung vor dem Hintergrund dieses Mediums und in dieser Verschleierung Gefahr läuft, ihre Konturen zu verlieren und zu verblassen. Es besteht immer die Tendenz, daß die Anthropologisierung und die Historisierung das Religiöse, Heilige vereinnahmt und schluckt.[[854]](#footnote-854) Gerade die Christusoffenbarung nimmt eine prekäre Sonderstellung ein; sie ist historisch und supranatural zugleich.[[855]](#footnote-855) Anders ausgedrückt: hier tut sich die Zerrissenheit von historisch-kritischem Schriftverständnis: Leben und Leiden Christi als historisches Geschehen (Tatsachenwahrheiten) und von persönlichem Glaubensgrund: die Historie Christi als Versöhnungs-, Erlösungswerk, das Sühnopfer und die Stellvertretung Christi kund. Der Glaube an Versöhnung etc. ist bei Semler von einem stark soteriologischen Interesse bestimmt, von dem er als gläubiger Christ und nicht als wissenschaftlicher Theologe bestimmt ist.[[856]](#footnote-856)

Das Festhalten an einer revelatio specialis bringt ihn in Gegnerschaft zu den Strömungen des Deismus und des Naturalismus. So erklärt er: „Es ist eine ähnliche Anmaßung und ungerechte Übertreibung der Liebe zur Aufklärung, wenn man manche bisher christlichen, zumal protestantischen Begriffe durchaus wegschaffen und ganz und gar aufheben will: als daß es kein Wunder, nichts Übernatürliches, keine besondere Offenbarung Gottes, keine *Versöhnung* und *Stellvertretung* in keiner wahren Bedeutung geben könne“.[[857]](#footnote-857) Zwar weiß Semler, daß Wunderberichte oft nur auf Unwissenheit oder Aberglauben, ja auch auf Betrug zurückzuführen sind, und daß Wunder in Gegenüberstellung zur Geordnetheit des Universums weit weniger zu bewundern sind, aber er möchte sie nicht schlichtweg leugnen. Sie können zum Plan Gottes, zu seiner Vorsehung und weisen Regierung Gottes gehören (gubernatio extraordinaria).[[858]](#footnote-858)

Die allgemeinen christlichen Wahrheiten, die die Offenbarung den Menschen eröffnet, sind nicht mit den natürlichen Wahrheiten ineinszusetzen, denn ansonsten bedürften sie nicht der Offenbarung, die als das Wort Gottes die einzige Quelle des christlichen Glaubens darstellt. Auch die allgemeine Menschenliebe fließt nicht aus dem Glauben; sie entstammt dem Naturrecht; alleine die christliche Gottes- und Nächstenliebe entstammt dem Glauben. Zuletzt ist auch die theologische Moral, die die Realität der Sünde in Rechnung stellen muß, in erster Linie von der Christusoffenbarung abgeleitet, denn letztere präsentiert sich ja als Versöhnungswerk.

Hier zeigt sich das Bemühen Semlers, die Offenbarung als das Fundament der christlichen Religion vor ihrer Liquidierung durch Deismus und radikale Aufklärung und auch durch die Neologie, der er ja sonst nahe steht, aufrechtzuerhalten. Semler schafft dies, indem er alleiniglich die aus der Christusoffenbarung genommenen Lehren als den Kern des Christentums ausgibt; alle theologischen Streitpunkte, und das sind eigentlich alle Dogmen (die übervernünftig sind), werden als nicht zu diesem Kern gehörig, vom Glauben getrennt. Verschiedene Interpretationen der Dogmen sind möglich, nichts darf als unveränderlich gelten; sie müssen wissenschaftlich diskutiert werden. Wie dies allerdings geschehen kann, da sie übervernünftig sind, beantwortet Semler nicht. Auch alle durch natürliche Erkenntnis erworbenen Wahrheiten, und somit auch die natürliche Religion, betreffen nicht den Glaubenskern; sie sind nützlich und förderlich, reichen aber im soteriologischen Sinne nicht aus.

Übrig bleibt eigentlich eine christozentrische Liebesreligion und nicht mehr.

Im § 32 des „Versuchs“ behandelt Semler die „natürliche Religion“.[[859]](#footnote-859) Semler betrachtet darin Heiden- und Judentum als unvollkommenere Religionen, die dem Christentum zeitlich vorgelagert sind. Das Heidentum hat die allgemeine Offenbarung Gottes in der Natur erfahren, die Juden die besonderen Offenbarungen durch die Propheten. Zwischen Heidentum und Christentum besteht nur ein allgemein menschheitsgeschichtlicher Zusammenhang, zwischen Judentum und letzterem ein offenbarungsgeschichtlicher.[[860]](#footnote-860)

Die jüdische und christliche Religion besitzen schriftliche Urkunden und Quellen, „welche bey allen andern Völkern nicht gebraucht werden konten, ohne daß diese andern Völker deswegen gar keine gehabt hätten. Das so genante **Naturgesetz**, lehren die Kirchenväter [!], war zu dem Endzweck GOttes unter diesen Völkern, hinreichend; und würde es ferner geblieben seyn, wenn nicht Laster und Abgötterey sich unter den Menschen weiter ausgebreitet hätten.“[[861]](#footnote-861) Daher schickte Gott von der Zeit Abrahams an „neue Hülfsmittel“, bis diese ebenfalls ungenügend wurden, „und GOtt durch Christum eine algemeine vollkommene Religion ausbreiten lies.“ Über Ausbreitung und Anschauungen der ersten natürlichen Religion gibt es wenig Nachrichten; sicher ist, daß alle kultivierten- Semler will sich anscheinend nicht festlegen, ob es auch „Wilde“, also unkultivierte Völker gibt oder gegeben hat- Völker eine höhere Macht kannten, die privat und öffentlich verehrt wurde und die ihnen bestimmte Pflichten auferlegte; „guten tugendhaften Menschen gestunden andre gern den Vorzug und das Recht zu, sie zu belehren, wegen nähern Umgangs mit der Gottheit [scil. mittels Träumen oder Inspiration], und wegen mancher geheimen Kentnisse“.[[862]](#footnote-862) D.h., daß auch so mancher tugendhafte Heide und heidnische Philosoph den Platz und die Funktion der alttestamentarlichen Propheten übernommen hat. Wahrscheinlich war jedoch die Anzahl der „Liebhaber“ einer gottgefälligen Verehrung gering.

Tatsache ist, daß auch unter den Heiden moralische Wahrheiten bekannt waren.[[863]](#footnote-863) Mithin muß den Heiden auch „diese Fertigkeit, welche Glauben heißt,“ zugesprochen werden, sowie die prinzipielle Möglichkeit der Erlangung der Seligkeit. Eine zu lobende Aufgabe wäre es, auch bei den heidnischen Religionen die moralischen Begriffe und Lehrsätze von Gott von Lokalem und Charakteristischem jener Zeit, von Idololatrie und äußerlicher (politischer) Religion zu trennen. Dies würde die wahre und wirkliche Religion sehr befördern.[[864]](#footnote-864)

Es ist Semler vollkommen klar, wieso die natürliche Religion so sehr herabgesetzt wird: „**Flacius** hat besonders die sogenante natürliche Erkentnis gar sehr heruntergesetzt, aus Uebertreibung seines Begrifs vom natürlichen Verderben“, das Aberglauben und Abgötterei mit sich führt. Sehr hellsichtig bemerkt hier Semler eine Inkonsequenz der Apologetik, wenn er darauf hinweist, daß „doch unsere **Theologi** selbst nicht weniger gestritten haben, als wider den **Socinus**, der es leugnete*, homini naturaliter inesse diuinitatem alicuius opinionem*“.[[865]](#footnote-865) Diese Ablehnung natürlicher Erkenntnis in rebus divinis ist die sozinianische Kehrseite der exklusiven Bedeutung der Schrift, die den Kern der sozinianischen Lehre ausmacht. Die „Tragik“ des Sozinianismus liegt darin begründet, daß die auslegende Vernunft umso mehr erhoben wird, je mehr die Exklusivität der Schrift hinsichtlich der Gotteserkenntnis behauptet wird.

Der Schlußsatz dieses Paragraphen weist erneut Semlers ambivalentes Religionsverständnis aus; auch wenn die natürliche Religion (in den damaligen Zeiten) hinreichend war, sollte man nun nicht das Seelenheil leichtfertig aufs Spiel setzen, indem man die christliche Religion auf eine natürliche zurechtstutzt; bloß einer Veräußerlichung der Religion (durch Priesterbetrug), wie sie zu allen Zeiten beobachtet werden kann, ist entgegenzuwirken: „Daß aber der Aberglauben, Laster und Schanden sich sogar in die Religion einmischete, ist den vorsetzlichen Betrügereien der bösen Pfaffen und Vorsteher der Religion eben so zuzuschreiben, als die chrsitliche Religion sehr bald durch Betrügereien ihre Gestalt verändert hat. Am gewissesten ist es, daß wir uns kein Urtheil anmassen sollen über einen Zusammenhang, den wir nicht kennen; daß wir noch weniger die christliche wahre Religion hintan setzen, und eine natürlich geringere ihr vorziehen dürfen, ohne den Umfang unserer Wohlfart selbst zu verringern.“[[866]](#footnote-866) Das Festhalten an der überlieferten christlichen Religion erscheint hier fast als eine Art von Klugheitsregel, nur ja nicht das eigene Seelenheil durch Umgestaltung oder Verkürzung der Lehre zu gefährden; argumentativ begründet wird dieses Festhalten nicht.

8.7. Der sittliche Gehalt als Kriterium der Bibelexegese

Semlers Maßstab für die Beurteilung der kanonischen Bücher ist ihr Gehalt an „moralischem Unterricht“ zur Besserung.[[867]](#footnote-867) Daraus folgt: „Das Verständnis des Christentums als einer Lehre, die allein auf die Besserung des Menschen gerichtet ist, erzwingt die Unterscheidung von Wort Gottes und Heiliger Schrift.“[[868]](#footnote-868) Anders ausgedrückt: Religion ist für Semler von moralischer Natur und richtet sich auf das Individuum, das aufgrund eigener Einsicht den Weg des Heils einschlägt.[[869]](#footnote-869) Die in der traditionellen Theologie der heiligen Schrift zugeordneten Eigenschaften der Deutlichkeit (perspicuitas), Hinlänglichkeit und Vollkommenheit (perfectio) gelten bei Semler nur mehr hinsichtlich der moralischen Begriffe und Wahrheiten.[[870]](#footnote-870) Daher kann auch Semler eine Gewichtung der Schriftstellen aufgrund dieser Eigenschaften treffen: „**Was nirgend** in der heilgen Schrift **klar** und **deutlich** befindlich, dessen Kenntnis ist auch zur Seligkeit nicht nötig.“[[871]](#footnote-871) Die meisten (alle) Dogmen sind erstens nicht klar und deutlich in der Schrift dargelegt und befördern zweitens nicht den sittlichen Progreß. So ist die rechtgläubige Kenntnis der Transsubstantiations- und Abendmahlslehre - Semler beruft sich auf ERNESTI und seine „Programma“ - für moralische Vervollkommnung und Seligkeit des einzelnen Christen nicht notwendig.[[872]](#footnote-872)

„Semlern ist die heilige Schrift nicht göttlich in dem Sinn, wie die Dogmatik das Wort bisher brauchte, göttlich ist ihm die heilige Schrift nur in so fern, als in ihr sich Vieles findet, was sittlich fördert, und dem Einzelnen wiederum ist nur das darin göttlich was gerade ihn zu fördern geeignet ist.“[[873]](#footnote-873) Jeder Mensch besitzt einen unterschiedlichen Grad an moralischer Vollkommenheit; daher ist der moralische Nutzen von Bibelstellen für jeden Menschen unterschiedlich; so wird ein moralisch fortgeschrittener Mensch z. E. die Apokalypse (mit ihren Drohungen gegen die Heiden, etc.) nicht mehr schätzen können.[[874]](#footnote-874) Auch sind manche Vorträge Jesu (- was natürlich a fortiori für mosaische Lehren gilt -) für seine Zeit gehalten und sind für die jetzige Zeit von geringem moralischen Nutzen.[[875]](#footnote-875) Wenn SCHMID meint, daß Semler das Lokale und Temporäre vom Allgemeingültigen scheidet und daß letzteres die moralischen Wahrheiten sind,[[876]](#footnote-876) ist das noch zu ungenau. Denn es gibt moralische Wahrheiten, die für die Menschen z.E. des AT von Belang waren, für die Menschen des 18. Jahrhunderts jedoch nicht mehr. Auch bei HIRSCHS Darstellung liegt der Fall ähnlich: Die Kriterien für den Exegeten für die Göttlichkeit einer Mitteilung (in der Bibel) sind folgende: 1) die Wahrheit des sittlich-religiösen Inhalts und 2) die Kraft, uns tugendhafter zu machen.[[877]](#footnote-877) Diese Aussage Hirschs ist erstens insofern zu relativieren, als Punkt 2) ja von der „Aufgeklärtheit“ des Menschen abhängt, also historisch zu relativieren ist. Zweitens läßt Semler erkennen, daß Bücher (und somit auch die Schrift) nicht heilig-göttlich sein müssen, um den Menschen moralisch zu bessern.[[878]](#footnote-878) Wahrheiten sind und bleiben Wahrheiten, mit oder ohne Inspiration.[[879]](#footnote-879) D.h., daß der moralische Gehalt eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Göttlichkeit darstellt. Der moralische Gehalt trifft jedoch zumindest die Auswahl; er trennt die Historien vom i.e.S. „Religiösen“ (eben vomMoralischen) der Bibel.

„Diese Abzweckung auf das Moralische wirkt sich aus als selektive Bedingung derjenigen Lehrsätze, die zum Unterricht in der Religion dienen können.“[[880]](#footnote-880) D.h. Religionswahrheiten oder christliche Grundsätze können nur solche sein, die als Bestimmungsgründe für praktisches Verhalten herangezogen werden können. Moralische Wahrheiten fungieren für Semler als Kriterium zur Beurteilung von Bibelstellen.[[881]](#footnote-881) Er exemplifiziert das anhand zweier Stellen: die Hauptsache des ersten Buches Mose ist die Wahrheit, daß Gott der Urheber aller Dinge außer ihm ist; nebensächlich dagegen, ob er dies in sechs Tagen getan hat. Die Hauptsache bei der Erzählung des Sündenfalles ist die Lehre, daß die Schuld und der Anfang des Bösen beim Menschen selbst durch falsche Urteile und Verirrungen liegt; nebensächlich ist es, ob eine wirkliche Schlange oder ein böser Geist in der Verkleidung einer Schlange am Fall mitgewirkt hat.[[882]](#footnote-882) Das Wichtigste bei der Bibelauslegung ist, abgesehen davon, daß jeder Mensch sie nach bestem Wissen und Gewissen auslegen soll und kann,[[883]](#footnote-883) daß man nicht die moralischen Inhalte (Wahrheiten) über den Wust von Historien vergißt.

8.8. Semlers Akkomodationstheorie

Semler ist beileibe nicht der erste, der die sogenannte Akkomodationstheorie vertritt. Sie findet sich bereits bei KEPLER und GALILEI, bei SPINOZA, bei den (englischen) Deisten, ja bei allen religionskritischen Denkern, die sich einerseits von orthodoxen Vorstellungen abwenden und andererseits der Bibel doch noch eine Bedeutung für ihr Verständnis des Christentums einräumen wollen. Sie leistet viel, da „Akkomodation“ alles Mögliche bedeuten kann, und sie als ad-hoc-Hypothese- ohne Kriterien angeben zu müssen, wann und wo sie eingesetzt werden darf- immer dann herangezogen wird, wenn der (literale) Sinn der Bibel vom eigenen Glaubensverständnis oder anerkannten (wissenschaftlichen) Wahrheiten abweicht.

Die Akkomodationstheorie bedeutet bei Semler primär, daß die alttestamentarlichen Verfasser und v.a. Jesus und die Apostel sich bei der Verkündigung der besonderen Redeweise, den religiösen Vorstellungen und dem allgemeinen Weltbild ihrer Zuhörer bedienten.[[884]](#footnote-884) In den biblischen Schriften gibt es vieles, „*das bloß nach den ganz besondern Umständen der damaligen Zuhörer eingerichtet wurde* ... Es gibt also ganz gewiß in allen Schriften dieses sogenannten *Canons solche Stellen und Teile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen*“.[[885]](#footnote-885) Daß sich in den vier Evangelien Lehrdifferenzen finden, und sie sich in Begrifflichkeit und Darstellungsart unterscheiden, ist ebenfalls darauf zurückzuführen, daß sich die Evangelisten der religiösen und nationalen Herkunft ihrer Leser angepaßt haben.[[886]](#footnote-886) Ja, die schnelle Ausbreitung des Christentums ist eigentlich auf die akkomodativen Qualitäten der Verkünder zurückzuführen: „So ist denn nach Semlers Einsicht die Voraussetzung falsch, daß Frömmigkeit, Einfalt und religiöser Eifer der urchristlichen und frühkirchlichen Lehrer die ungehinderte Ausbreitung des Christentums bewirkt haben sollen [wie die Pietisten glauben]. Vielmehr muß den akkomodativen Fertigkeiten [von Jesus und den Aposteln] ein hoher Stellenwert für die Christianisierung eingeräumt werden. Folgerichtig lehnt Semler es ab, von einer besseren Frömmigkeit der frühen im Verhältnis zu späteren Lehrern der stärker institutionalisierten Kirche zu sprechen, derzufolge das Urchristentum der nachfolgenden Kirche überlegen sei.“[[887]](#footnote-887)

Semler kann nicht nur auf religionskritische Denker zurückgreifen, sondern auch auf die Orthodoxie, die ebenfalls schon eine Akkomodationstheorie kennt; so vertritt QUENSTEDT die Auffassung, der heilige Geist habe sich beim Diktat dem Stil und der Ausdrucksweise der verschiedenen biblischen Verfasser akkomodiert; dies ist der Grund für den unterschiedlichen Sprachduktus in den einzelnen Schriften.[[888]](#footnote-888) Die apologetische Funktion ist eindeutig: es soll im voraus jeder philologische Einwand, der die Verbalinspirationstheorie resp. die Diktattheorie unterhöhlen könnte, abgeblockt werden. Bei Quenstedt betrifft die Akkomodierung also die Beziehung Gott- biblische Verfasser. Es ist unklar, wieso, da ja das Diktat ohnedies durch Theopneustie erfolgt, sich der heilige Geist akkomodieren muß. Diese Anwendung der Akkomodationstheorie zeigt deutlich, daß die Orthodoxie gegenüber einer historisch-kritischen Theologie sich bereits in einem Rückzugsgefecht befindet. Die letztere greift nun diese Theorie auf, ebenfalls in einem, wenn auch eingeschränktem apologetischen Interesse: das scheinbar Unvernünftige der Schrift muß wegerklärt werden. Religion muß auch vernünftig sein;[[889]](#footnote-889) die Akkomodationstheorie wird einfach auf die Beziehung biblische Verfasser (plus Jesus, Apostel)- gemeines (unwissendes) Volk übertragen.

Erstens sind manche Natur- und Geschichtsvorstellungen der Bibel nicht mehr aufrecht zu erhalten; schon Semlers Lehrer BAUMGARTEN, wie viele andere, sieht, daß die These, die Bibel sei auch ein Lehrbuch der Geschichte und der Naturwissenschaften, bereits einen Atavismus darstellt.[[890]](#footnote-890) Vielmehr versucht er z.E. bei der Darstellung des Sechstagewerkes dieses durch Erkenntnisse der zeitgenössischen Naturwissenschaften zu untermauern, ohne dabei jedoch zum Physikotheologen zu werden.[[891]](#footnote-891) Baumgarten wendet die Akkmodationstheorie auf „uneigentliche Ausdrücke“ der Schrift an, die eine „Accomodation der Schrift ad captum vulgi“ darstellen;[[892]](#footnote-892) der Vulgus früherer Zeiten hatte eine geringere erkenntnismäßige Fassungskraft; nunmehr müssen jedoch diese uneigentlichen Ausdrücke „interpretiert“ werden. Baumgarten vermeidet es tunlich, den Wahrheitsaspekt in dieser Frage ins Spiel zu bringen, ja auch das Wort „Irrtum“ hinsichtlich der Schriftaussagen wird vermieden.

Aufgrund der Akzeptanz der Erkenntnisse der neuen Naturwissenschaften stellt sich natürlich sofort die Frage, wie diese nicht nur in Beziehung zur Bibel, sondern auch zur Religion gestellt werden sollen. Diese Frage wird elegant gelöst: die neuen Erkenntnisse in Astronomie, Naturkunde, etc. sind beredte und beweisträchtige Belege für die weise Vorsehung und Regierung Gottes. Es sind zwei, wenn auch verwandte Wege, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse für die Religion dienstbar zu machen: erstens im Rahmen der Physikotheologie, der Semler wenig Beachtung schenkt: Hier wird v.a. Gott als Weltenbaumeister, als Demiurg einerseits und die Wohlgeordnetheit und Schönheit der Natur andererseits gepriesen.[[893]](#footnote-893) Der zweite Weg ist eben der, die Erkenntnis, daß in der Natur alle Dinge wohlkomponiert sind, und der Ablauf letzterer wohlgeregelt ist, als Bestätigung für die weise Regierung Gottes zu sehen. „Es ist folglich aber wahr, daß die Erkentnis der Menschen, von diesem grossen Geschäfte GOttes [scil. der fortgehenden, fortgesetzten Schöpfung], ebenfals fortgesetzt, und erweitert werden kan und sol; wenn auch in ältern Zeiten man viel kleinere Vorstellungen sich von der Sache oder ihren Mitteln gemacht hat. Die Lehre selbst ist kein Eigentum der Christen; sie ist eine *mixta doctrina*; das grosse **Buch der Natur** und der Geschichte, lehret hier alle Menschen von diesen grossen und unbegreiflichen Thaten GOttes“.[[894]](#footnote-894) Die Brücke zu einer eher vom Gefühl getragenen Physikotheologie (einer Gottesschau in und durch die Natur, die primär der Gläubige und nicht der Naturforscher erfährt) ist leicht geschlagen; Semler deutet es nur an: „Es ist weiter ausgemacht, daß je mehr christliche Lehrer oder Beobachter die sogenante Naturkentnis sich zum Geschäfte machen: sie desto stärkere, fast ganz unwiderstehliche Beweistümer dieser gleichsam fühlbaren Vorsehung und Regierung GOttes, entdecken, und sich zum frölichen Erstaunen vorhalten können. Hierher gehören die Beobachtungen der **Astronomie**, die **physicalischen** unendlichen Entdeckungen , über Feuer, Wasser, Blitz, Insecten, Pflanzen, **Anatomie**, etc. hier ist nichts klein; alles ist groß, durch Zusammenhang, durch Einheit und Unfehlbarkeit.“[[895]](#footnote-895)

Der Meinung HORNIGS, der schreibt, „daß die Akkomodationstheorien der Aufklärungstheologie ursprünglich vor allem die Funktion gehabt haben, die mangelnde Übereinstimmung der biblischen Naturvorstellungen mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft zu erklären“, pflichten wir bei.[[896]](#footnote-896) Allerdings wird bald klar, daß manche biblischen Aussagen über Naturvorgänge (chronologische Daten, etc.) schlicht und einfach falsch sind, und daß die Nützlichkeit einer Akkomodation in solchen Belangen nicht zu belegen ist. So bezieht sich Semlers Akkomodationstheorie nicht primär auf Naturvorstellungen; vielmehr meint er, daß die biblischen Verfasser die (falschen) Naturvorstellungen ihrer Zeit geteilt hätten. Dies ist jedoch unwesentlich, da die in Frage stehenden Bibelstellen nicht zu den religiösen Wahrheiten gehören. Semlers Akkomodationstheorie bezieht sich auf religiöse Vorstellungen. Das ist die zweite Anwendung. Das heißt aber bloß, daß das Ausmaß der Bibelstellen, hinsichtlich derer eine Anwendung der Theorie vonnöten ist, eingeschränkt wird. Nicht mehr die Bibel in toto, sondern bloß religiöse Aussagen, vornehmlich solche, die in Gleichnissen, Parabeln, etc. vorgetragen werden, haben akkomodativen Charakter. Biblische Naturvorstellungen sind zeitbedingt, mythologisch und nicht historisch zuverlässig- ganz im Gegensatz zu moralischen Aussagen (vornehmlich der Evangelisten). Die moralischen Normen glaubt Semler einerseits aus der Bibel zu ziehen, andererseits sind sie Kriterium dafür, was zu den zentralen Glaubenslehren zu gehören hat. So ist für Semler klar, daß die Person des Teufels eine mythologische Vorstellung ist; die eschatologische Naherwartung ist ebenso eine Akkomodation.[[897]](#footnote-897) Was mythologisch oder was gleichnishaft gemeint ist, und was eine historische Tatsache darstellt, muß die Vernunft entscheiden. Die Schrift ist für Semler das menschlich-geschichtliche Zeugnis von Gottes Offenbarung, das mit Hilfe der Vernunft analysiert werden muß.[[898]](#footnote-898)

Semler setzt voraus, daß die Bibel der eigentliche Erkenntnisgrund des christlichen Lehrbegriffs darstellt; ein Lehrbegriff kann jedoch biblisch sein, „ohne mit einem andern, der es auch ist und heißt, den Worten, den Theilen und der Zusammensetzung nach übereinzukommen“; d.h., „daß dieser Erkenntnisgrund es nicht ist, in Ansehung der Worte, auch nicht der Zahl oder Ordnung der Theile oder Sätze, woraus ein Lehrbegrif entstehet.“[[899]](#footnote-899) Die biblischen Schriften sind „Bücher vernünftiger Urheber ... ,welche anfänglich für besondere Leser, in einem besondern Lande, zu besondrer Zeit, und ohnerachtet sonstiger algemeinen Brauchbarkeit, doch unter einer bestimten Veranlassung, sind aufgesetzt worden.“[[900]](#footnote-900) Gott hat sich also mit seiner schriftlichen Offenbarung der damaligen Zeit und den damaligen Leuten akkomodiert. Zusätzlich hat sich Gott so offenbart, daß der menschliche Geist die Offenbarungen trotz der Beschränktheit seines Verstandes hat fassen können. Den Menschen wurde nichts mitgeteilt, was gänzlich ihre Fassungskraft überstiege. Daraus folgt: Offenbarungen[[901]](#footnote-901) stehen nie in Widerspruch zu natürlich erkannten, allgemeinen Wahrheiten.[[902]](#footnote-902)

Die Vernünftigkeit des Menschen[[903]](#footnote-903) (auch nach dem Fall) muß für die heilige Schrift vorausgesetzt werden, denn ansonsten wäre der Mensch nicht fähig, eine echte von einer bloß dafür ausgegebenen Offenbarung zu unterscheiden, und auch der Nicht-Christ könnte ohne vernünftige Untersuchung Anspruch auf eine wahre Offenbarung erheben.[[904]](#footnote-904) Überdies gibt es ja unter den Christen Übereinstimmung hinsichtlich der Deutlichkeit und Gewißheit der zentralen Lehren der Schrift.

Auch die Mittelspersonen der schriftlichen Offenbarungen, d.h. die Schreiber/ Verfasser der Schrift, sind vernünftige Geschöpfe, die allerdings die Eingebung Gottes (die von Semler nicht näher spezifiziert wird) erfahren haben: jedoch ist es gewiß, „daß eben diese Eingebung Gottes weder auf einer andern Art statfinden können, als mit Voraussetzung der sonstigen Gesetze und Gründe menschlicher Erkentnis und natürlicher Einrichtung der Vorstellungen, noch auch daß in ihnen GOtt selbst gedacht, und also ihre sonstige Art, Vorstellungen zu verbinden und sie durch Ausdrücke mitzutheilen, ganz und gar wäre aufgehoben worden; wie man so wol *a priori* unumstöslich gewis weis, daß GOtt gewis nichts durch ein Wunderwerk thut, was er kan durch ordentliche natürliche Mittel erreichen, als auch *a posteriori* sonnenklar siehet, aus der offenbaren Verschiedenheit der Schreibart, so auf Verschiedenheit der Denkungsart, und ihrer mehrern oder wenigern sonstigen Uebung und Verbesserung, weiter beruhet.“[[905]](#footnote-905)

Der größte Teil des Bibelinhalts besteht aus natürlich bekannten Wahrheiten; die nähere, unmittelbare Offenbarung gibt Zusätze und Ergänzungen, die der Verdeutlichung dienen, darf jedoch der natürlichen nicht widersprechen. Ja, auch der Grundsatz der näheren Offenbarung: die Menschen müssen das glauben, was Gott un/mittelbar befiehlt, „ist ein Stück der Erkentnis, die wir von Natur, wie man zu reden pflegt, haben und haben sollen.“[[906]](#footnote-906) Was das heißen soll, wird nicht weiter erläutert; es ist schon bezeichnend, daß Semlers Aussage über ein „natürliches Stück der Erkenntnis“ gleichzeitig deskriptiv und normativ getätigt wird. Die natürliche Offenbarung ist Gegenstand der Philosophie, die nährere ist der Gegenstand der Theologie; somit gilt: „quicquid verum est in philosophia, verum etiam est in theologia.“[[907]](#footnote-907) Korrekturen muß der Bibelausleger treffen; wenn ein Exeget die Astronomie nach biblischen Aussagen konstruieren wollte, ist dies so, als ob dieser sich Gott anthropomorphistisch mit Armen und Beinen vorstellen würde.[[908]](#footnote-908) „Fanatische Leute“, die das Gegenteil behaupten, also biblizistische Fundamentalisten, arbeiten nur den Deisten in die Hände !

Auch bei Semler zeigt sich, daß die Akkomodationstheorie bloß ein Willkürinstrument darstellt, das Widersprüche innerhalb der Schrift und Widersprüche zwischen Schrift und Vernunft ausräumen soll. Es ist eigentlich die Verbalinspirationsthese, die mit ihrem rigorosen literalen Schriftverständnis die innerbiblischen und interdisziplinären Widersprüche erst (ungewollt) deutlich hervorhebt. Um diese zu beseitigen, nimmt man die Akkomodationstheorie zur Hand- und muß damit gleichzeitig auch die Verbalinspirationsthese fallen lassen.[[909]](#footnote-909)

Drei Funktionen der Akkomodationstheorie sind somit hervorzuheben: geschichtlich primordial steht das Bemühen, Naturwissenschaft und Schrift in Einklang zu bringen; weiters das Bemühen im Rahmen der Ethisierung der Religion moralische Aussagen weiterhin als Aussagen Gottes, der ein Gott der Liebe ist, verstehen zu können und alle Aussagen, die damit nicht in Übereinstimmung gebracht werden können, als „mythologisch“ oder lokal-und zeitbedingt abzutun. Drittens wird mit der Akkomodationstheorie erreicht, daß die Anwendung der historisch-kritischen Theologie nicht in einen Relativismus, mithin zur Destruktion der Schrift als Offenbarung, führt.[[910]](#footnote-910) Unter der historischen Ebene der Schrift befinden sich- in der Verkleidung der Akkomodation- religiöse, ewige Wahrheiten.

Eine weitere Anwendung findet sich noch bei Semler: die Akkomodationstheorie kann man auch die Theorie von der doppelten Lehrart, nämlich der sinnlichen (exoterischen) und der geistigen (esoterischen) nennen.[[911]](#footnote-911) Diese Lehre benützt nun Semler in seiner Auseinandersetzung mit REIMARUS. Mit ihrer Hilfe wird die „sachliche Kontinuität der Lehre Jesu und seiner Apostel“ konstatiert. Jesus hat sich als geistiger, nicht als weltlicher Erlöser empfunden, und bloß weltliche, „sarkische“ Adepten hätten in ihm einen politschen Messias, der eine äußerliche Revolution entfachen würde, gesehen.[[912]](#footnote-912) Auch die Apostel haben sich erst nach und nach von sinnlichen Vorstellungen gelöst und in Jesus den geistigen Soter erblickt: „sie [haben] nach und nach abgelegt, was kindisch war, und sind ein vollkommener Mann in Christo, oder gründlicher Kenner und Vertheidiger seiner neuen Grundsätze geworden“.[[913]](#footnote-913) In diesem Fall hat das (gemeine) Volk die akkomodative Rede- und Lehrweise Jesu Christu mißverstanden! Hier zeigt sich am deutlichsten die Willkür der Anwendung der Akkomodationstheorie: Jesu hat sich akkomodiert, um besser verstanden zu werden, aber: das Volk nimmt die sinnlich-gleichnishafte Redeweise für bare Münze und mißversteht so Jesus. Wozu dann eine Akkomodation, wenn eine solche das Volk auf den falschen Weg führt?

8.9. Semler und LUTHER

Semler sieht sich als Theologe in der Nachfolge Luthers; eigentlich die gesamte Aufklärungstheologie sieht sich als zweite reformatorische Bewegung an, die die Lutherische Reformation einerseits erneuert und andererseits fortführt und weiterentwickelt.[[914]](#footnote-914) Aussagen wie die des späten Neologen LÜDKE sind zahlreich anzutreffen: „Unser Luther war ein vortrefflicher Mann, ein wahrer Schutzengel für die Rechte der Vernunft, der Menschheit und christlichen Gewissensfreiheit. Sein größtes Verdienst bestand darin, daß er die Christen von dem Glauben an den Papst und die Konzilienaussprüche abbrachte und sie zu dem Glauben an die Bibel allein, als den einzigen Grund ihrer Religionserkenntnis zurückführte“.[[915]](#footnote-915)

Wie unschwer zu erkennen ist, ist das Lutherbild der Aufklärung ein idealisiertes[[916]](#footnote-916)- ein solcher „Schutzengel“ ist Luther wahrhaftig nicht gewesen! Diese Idealisierung deutet darauf hin, daß die Berufung auf Luther wichtige Funktionen transportiert. Erstens ist es die Funktion der Legitimierung des eigenen Standpunktes: auch wenn des öfteren davor gewarnt wird, Luther nicht zu einem nunmehr protestantischen Papst zu erheben, fungiert er als Autorität, die Gewicht hat; steht man in seiner Nachfolge, steht man auch in der *Tradition* des Protestantismus, d.h. daß der Vorwurf des Neuerertums (der „Neologie“) oder der Heterodoxie damit als unbegründet erscheint. Zweitens wird die Berufung auf Luther als polemisch-eristisches Argument benützt: man wirft den Gegnern, also der Orthodoxie, vor, von dem von Luther eingeschlagenen Weg abgewichen zu sein. Die Orthodoxen sind also die Apostaten, und nicht man selbst!

Die lutherische Hochorthodoxie des 17. Jahrhunderts ist also deswegen zurückzuweisen, da sie sich vom Erbe Luthers abgewandt haben. „Das reformatorische Schriftprinzip impliziert nach Semler bereits die hermeneutische Einsicht, daß sich alle kirchlichen und theologischen Traditionen [und so auch Luther] der Heiligen Schrift unterzuordnen haben.“[[917]](#footnote-917) Dies haben die Orthodoxen mit ihrer Dogmengläubigkeit und ihrem Vertrauen in die Unfehlbarkeit Luthers vernachlässigt. Dogmen sind jedoch historisch relativ und nicht zentral für den Glauben, und Luther ist ebenso wie der Papst nicht infallibel.

Semler übt auch Kritik an Luther. Er lobt zwar einerseits dessen couragiertes und kompromißloses Auftreten gegen das Papsttum, bemängelt andererseits dessen doktrinäres und intolerantes Vorgehen gegen die Gegner.

Wichtiger ist Semlers Urteil über Luthers Abneigung gegen die Vernunft (ratio). Semlers Haltung ist ambivalent.

Er geht einerseits durchaus konform mit der Lutherischen Schrifttheologie; er anerkennt die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesu oder das Versöhnungswerk Jesu zum Zwecke des Heils des Menschen (die Historizität der Heilsereignisse von Tod, Auferstehung und Himmelfahrt); auch mahnt Semler wieder und immer wieder, daß die Vernunft niemals Erkenntnisgrund der geoffenbarten Sätze sein dürfe. „Ich will gewiß unsere wenige und arme Vernunft nicht zur Meisterin und Anführerin des seligmachenden Glaubens machen oder zum eigentlichen Erkenntnisgrunde theologischer ... Wahrheiten“.[[918]](#footnote-918) Semler ist also sicherlich nicht als theologischer Rationalist zu bezeichnen, soferne man darunter die Auffassung versteht, „welche sich auf die natürliche, angeborene Gotteserkenntnis (ideae innatae) und bzw. oder durch die Vernunft erworbene Gotteserkenntnis beschränkt und demzufolge die besondere Offenbarung Gottes in Jesus Christus als überflüssig erklärt oder gar ihre Möglichkeit leugnet“.[[919]](#footnote-919) Für Semler benötigt man eine Offenbarung, um zu den „Grundideen des Christentums“ zu kommen. Vernunftwahrheiten als Kriterien- das sieht Semler deutlich- würden zu einer Relativierung, wenn nicht gar Beiseiteschaffung der Christusoffenbarung führen. Die Inhalte des christlichen Glaubens können und dürfen nicht alle vernünftig sein.

Andererseits kritisiert Semler Luthers Geringschätzung der Vernunft, insofern er (Luther) sie - im Gegensatz zu MELANCHTHON - nicht als „Instrument“ der Theologie qua Wissenschaft ansieht. Die Vernunft ist einer historisch-kritischen Theologie unentbehrlich. Darf die Vernunft auch nicht Erkenntnisgrund rerum supernaturalium sein, so ist sie doch zur näheren Erforschung und Explikation der Offenbarungsinhalte dienlich.[[920]](#footnote-920) Die Fortschritte, die die wissenschaftliche Theologie gemacht hat, sind natürlich eine Leistung der Vernunft; letztere zu diskreditieren, wie es Luther vorgenommen hat, heißt den wissenschaftlichen Progreß zu behindern. Eine Folge davon wäre auch, daß Theologie und Philosophie (im Sinne von Wissenschaft) wie bei den Gnesiolutheranern getrennt, und die Theologie zu einer Art „Geheimwissenschaft“ verkommen würde![[921]](#footnote-921)

Die abschätzige Meinung über die Vernunft, die Rede vom „Mißbrauch der Vernunft“ kann auch dazu mißbraucht werden, das „vernünftige Nachdenken und Untersuchen als überflüssig zu erklären, um die Christen an den Autoritätsglauben an bestimmte Schriftauslegungen und dogmatische Systeme zu binden.“[[922]](#footnote-922) Nur der unbeschränkte Gebrauch der Vernunft schützt vor Autoritätshörigkeit und Dogmatismus![[923]](#footnote-923)

Semler erweist sich als der Aufklärung zugehörig, wenn er auch in zwei dogmatischen Grundlehren mit (dem augustinischen) Luther nicht übereinstimmt. Es sind dies die Prädestinationslehre und die Erbsündenlehre. Semler lehnt die absolute und die doppelte Prädestination ab, d.h. die Lehren, daß erstens der größere Teil der Menschen nach Gottes Ratschluß zur ewigen Verdammnis verurteilt ist (massa perditionis), und daß zweitens der kleinere Teil, die electi, durch Gottes Gnade zum ewigen Heil gelangt.[[924]](#footnote-924) Auch die Verwerfungslehre, daß alle diejenigen, die entweder nicht getauft sind, oder das Symbolum nicht gelernt haben oder die Kirche nicht anerkannt haben oder nicht kennen, der Verdammnis überantwortet werden, kann von Semler nicht akzeptiert werden. Einerseits ist die Prädestinationslehre für Semler nicht schriftgemäß[[925]](#footnote-925), andererseits muß in seinem soteriologisch ausgerichteten Glaubensverständnis Platz für die in Jesus Christus angebotene Gnade Gottes sein.

Semler lehnt auch die Erbsündenlehre sowohl in der flacianischen Konzeption ab, in der von einer Substanzveränderung im Menschen, als auch in der (engeren) Konzeption, in der von einer allgemeinen Schwächung des Erkenntnisvermögens gesprochen wird.[[926]](#footnote-926) Bei einer solchen Schwächung des Menschen resp. seiner Vernunft wäre nämlich weder eine wissenschaftliche Theologie möglich noch ein Verständnis des Wortes Gottes schlechthin.[[927]](#footnote-927) Semler gesteht nur eine Verdorbenheit des Menschen „in Ansehung geistlicher Dinge“ zu. Das ursprüngliche Gottesverhältnis ist zerbrochen. Die Geschichte des Falls (im Pentateuch) ist nicht wörtlich zu nehmen, sondern als Parabel.

Erst die Annahme der Heilsbotschaft (und der Sündenvergebung), also: der Christusglaube, stellt das rechte Gottesverhältnis wieder her. Auch im Pietismus ortet Semler die flacianische Konzeption. Erst durch Erleuchtung und Wiedergeburt kann im Pietismus das Wort Gottes verstanden werden.[[928]](#footnote-928) Die pietistische Auffassung der Erleuchtung führt nach Semler „zu einem religiösen Subjektivismus, weil die Lehrer „*aus ihrem Herzen lehren*, anstatt *aus der Bibel*“.[[929]](#footnote-929)

**9. Die Neologie**

[ ... ] Verwirf die Phantasey,

Daß ein Theologus den Menschenwitz verlassen,

Die Weisheit, die Vernunft und das Naturlicht hassen,

Ja ganz verschwören muß. Sey stets der Wahrheit Freund,

Dem Aberglauben gram, und aller Spötter Feind.“[[930]](#footnote-930)

9.1. Geschichte und Charakteristika der Neologie[[931]](#footnote-931)

Als Zeitraum, in der die Neologie als eigenständige, theologische Richtung gewirkt hat, wird ein halbes Jahrhundert, nämlich von 1740 bis 1790, angegeben. (Nicht unwidersprochener) Standard ist, wie in allen Fragen über die Neologie, ANER. Auch HIRSCH setzt die Zeit der Neologie zwischen 1740 und 1786 an. Es wird bei Aner nicht ganz klar, ob die „Theologie der Lessingzeit“ mit dem Zeitraum des Wirkens der Neologie gleichgesetzt wird. Tatsache ist, daß die meisten (wichtigen) Schriften der Neologen eher am Ende dieses Zeitraumes geschrieben werden, abgesehen von den ersten Schriften SACKS und SPALDINGS. Die Publikation des ersten Bandes der „Betrachtungen“ von JERUSALEM, der auch als Gründungsvater der Neologie bezeichnet wird, fällt erst in das Jahr 1768. Nichtsdestotrotz ist die Einberaumung von 1740-1790 wohl gerechtfertigt, da um 1740 „neologisches“ Gedankengut, das letztendlich nur eine Fort- oder Weiterführung der historisch-kritischen Theologie darstellt, quasi „in der Luft“ liegt.[[932]](#footnote-932) Generell ist anzuführen, daß die Neologen in ihrem Eigenverständnis sich nie als eine eigenständige, von anderen Strömungen abgegrenzte Gruppe gefühlt haben. Daher sind sie auch für alle Einflüsse offen; MÜLLER meint, daß die Neologie eine eklektizistische Strömung sei; es ließen sich Leibnizsche, Wolffsche und deistische Gedanken finden.[[933]](#footnote-933) Diesem Urteil ist wohl in seiner Vagheit zuzustimmen. Allerdings kommt kein deutscher Denker des 18. Jahrhunderts an WOLFF oder LEIBNIZ vorbei; die Beschäftigung mit dem Deismus ist eine intensive, wobei jedoch dessen Konzeption der natürlichen Religion den Neologen bereits zu radikal erscheint. Eines ist sicher: sie fühlen sich allesamt den neuen Ideen der Aufklärung gegenüber aufgeschlossen und wollen mittels dieser in der Theologie den Orthodoxismus überwinden und die Religion erneuern.[[934]](#footnote-934)

Das letzte Jahrzehnt bringt eigentlich keine Innovationen und fruchtbaren Weiterentwicklungen mehr. „Die *Mentalität der beati possidentes* erfüllt überhaupt die Neologen des Jahrzehnts von etwa 1780 bis 1790.“[[935]](#footnote-935) Ein neues Religionsverständnis, wobei HERDER als Bindeglied anzusehen ist, keimt empor, das sich als „schöpferischer Durchbruch im deutschen Geistesleben“ (HIRSCH) im Sturm und Drang und der darauffolgenden Klassik literarisch widerspiegelt. An der ersten Strömung einer aufbegehrenden Jugend nehmen GOETHE und SCHILLER teil, die zweite verkörpern sie. Philosophisch steht dieses Jahrzehnt bereits im Bannkreis der Kritiken von KANT. Theologisch steht es noch unter dem Schock der von LESSING veröffentlichten Fragmente. So ist für TIMM die intellektuelle Atmosphäre um 1785 nicht zuletzt durch die Agonie des neologischen Protestantismus gekennzeichnet, die v.a. durch die Wolfenbütteler Fragmente, die man förmlich an die Adresse SEMLERS gerichtet sehen kann, ausgelöst worden ist.[[936]](#footnote-936)

Das heißt aber nicht, daß, wie PHILIPP meint, die Neologie anfänglich als revolutionär empfunden wird, wohingegen sie am Ende den Nimbus des Reaktionären erhält.[[937]](#footnote-937) Allgemein ist in den geistesgeschichtlichen Werken zu lesen, daß die Aufklärung gegen Ende des 18. Jahrhunderts als platt, überholt und erledigt anzusehen wäre; das ist nur insofern richtig, als die Zeit ihres monolithisch-prävalenten Wirkens vorbei ist. Als Geisteshaltung, die alle späteren geistesgeschichtlichen Tendenzen bis heute durchdringt, ist sie allerorten spürbar - trotz der Witzeleien eines GOETHE und SCHILLER, trotz entgegengesetzter Aussagen HEGELS. In genau diesem Sinne muß auch das weitere Schicksal der Neologie gesehen werden.

Für das Selbstverständnis und -bewußtsein der Theologie von 1760-1790 - und damit ist die Neologie gemeint - ist eine Äußerung SPITTLERS[[938]](#footnote-938), auch wenn aus der Retrospektive geurteilt, typisch: „Im ganzen haben wir durch diese Revolution der letzteren dreißig Jahre außerordentlich gewonnen, und sie werden sich wahrscheinlich einst als die glänzendste Periode der Lutherischen Kirchengeschichte auszeichnen. Wann ist je die Bibel mit so viel kritischer Mühe behandelt, ihr erster historischer Sinn mit einem solchen Vorrat der mannigfaltigsten Kenntnisse untersucht worden? In welchem Zeitalter hat die Aufklärung des Alten Testaments durch Reisebeschreibungen, durch den Gebrauch verwandter Dialekte und durch eine an der klassischen Literatur geübte Interpretationskunst so viel gewonnen? Welcher Zeitpunkt der Lutherischen Kirche hat so viele philosophisch-aufgeklärte, philologisch gelehrte und geschmackvolle Theologen gehabt als unser Zeitalter? Wie schwesterlich nähert sich die Theologie immer mehr der Religion? Wieviel wurde nicht durch kritischen Fleiß in der Kirchengeschichte aufgeklärt? War es nicht einer Gärung wert, um die Lehre vom Kanon so berichtigt zu erhalten, als wir sie jetzt haben?“[[939]](#footnote-939)

Diese (Selbst-)Einschätzung Spittlers umfaßt erstaunlicherweise nicht die hervorstechendsten oder essentiellen Kennzeichen, die die Theologiegeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts der Neologie zuschreibt. Er spricht vielmehr die Kennzeichen an, die man gemeinhin und vornehmlich der historisch-kritischen Theologie zueignet, deren Ursprünge um einiges weiter zurückliegen als die Neologie; das heißt aber nur, daß Spittler entweder Neologie und historisch-kritische Theologie nicht trennt- was de facto bei vielen Theologen, so auch bei SEMLER, schwer ist, oder die von der Neologie diskutierten Themen nicht als die prägenden dieser Epoche ansieht.

Vorweg ist sicherlich Spittlers divinatorische Aussage von der „glänzendsten Periode der Lutherischen Kirchengeschichte“ nicht eingetroffen; sie wird sogar teilweise (so von der Theologie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts oder schon vom „Gefühls“- oder „Existenzphilosophen“ JACOBI) eher als theologische Abirrung verstanden, die der Aufklärung gegenüber zu kompromißbereit und Türöffner eines schrankenlosen und religionszerstörenden Rationalismus gewesen ist, worauf schon die damaligen Kritiker hingewiesen haben. So schreibt ein Anonymus 1807: „Neologen sind die meisten neueren Theologen, die Michaelis’ Dogmatik zuerst aufklärte, und die nun unter dem Vorwand einer reineren Exegese, echter Hilfsmittel der Interpretationen und besonders einer gesunden eklektischen Philosophie einer alten Lehre nach der anderen das orthodoxe Gewand abziehen, bis endlich vom Christentum nichts mehr übrig ist“.[[940]](#footnote-940) M.a.W.: der Verfasser glaubt, daß die Neologie zwangsläufig zum Rationalismus führt.

Spittler spricht auch vom „historischen Sinn“. Nun ist dieser historische Sinn der Aufklärung i.a. und der Neologie i.s. (vor allem im postaufklärerischen 19. Jahrhundert) bestritten worden. Dagegen erklärt ANER, „daß die angeblich unhistorische Denkungsart der deutschen Neologie zu den unhaltbaren Requisiten einer völlig veralteten Anschauung der Aufklärungszeit gehört.“[[941]](#footnote-941) Im übrigen ganz im Gegensatz zu dem Fragmentisten, dem ein Mangel an historischer Denkungsart, nicht bloß von Zeitgenossen, sondern auch von Aner vorgeworfen wird.

Was ist mit dem „unhistorischen“ Sinn der Aufklärung gemeint, den die Neologen mit z.Bsp. einem VOLTAIRE oder einem ARNOLD gemeinsam haben sollen? Es geht um das Entstehen der sogenannten „kritischen“ Geschichtswissenschaft.[[942]](#footnote-942) In dieser schreibt sich der Aufklärer „der ganzen Vergangenheit gegenüber eine grundsätzliche Überlegenheit“ zu; der Aufklärer ist rationalistischer Beurteiler historischer Ereignisse vom archimedischen Punkt der Objektivität; Maßstab seiner Beurteilung ist der Mensch der Gegenwart, also der Aufklärung. Vergangenheit wird dem kritischen Geschichtswissenschafter nichts anderes „als entweder Licht, sofern sie sich als Vorbereitung und Sockel der besser und immer besser werdenden Gegenwart erweist ... oder eben Finsternis.“[[943]](#footnote-943) Arbeitet der Aufklärer oder aufklärerische Theologe jedoch wieder historisch-kritisch, hält er sich wohl an den sensus historicus.[[944]](#footnote-944)

Drei Themenkreise beherrschen die neologische Arbeit: erstens die Praktischwerdung der Religion (mit der eine Ethisierung einhergeht), zweitens das alte Thema der Beziehung von Vernunft und Offenbarung (die keine definitive Klärung durch die Neologie erfährt) und drittens der (von letzterer Beziehung abhängender) Komplex der Dogmenkritik. Alle drei Themen sind eng miteinander verknüpft, sodaß auch in folgender Darstellung keine abstrakte Trennung vorgenommen worden ist, um die gegenseitige Dependenz der Themen zu betonen.

a) Scheidung von Theologie und Religion; Praktischwerdung und Ethisierung der Religion

Am erstaunlichsten aber ist Spittlers These von der „schwesterlichen Annäherung von Theologie und Religion“. Vielmehr muß man von einem Bruderzwist reden, der auch manchmal ein Zerwürfnis zur Folge hat. Die neologische Trennung von (wissenschaftlicher) Theologie und (individueller Glaubens-)Religion ist ein Produkt und eine notwendige Folge des Praktischwerdens der Religion und ihrer Moralisierung. Schon SEMLER mahnt: „man solte ja alles auf die rechte **Praxin** richten, mit Vermeidung der Kälte, die aus **theoretischer** Entwickelung zu entstehen pflegt.“[[945]](#footnote-945) Die Aufgabe der deutschen Aufklärungstheologie „hieß: einer Zeit, die an der Existenzberechtigung des Christentums überhaupt zu zweifeln begann, den Sinn und die Notwendigkeit der christlichen Religion zu beweisen. Der Weg, den die Neologie zur Lösung dieser Frage beschritt, war überall und einhellig derselbe. Er lautete, auf eine kurze Formel gebracht: Den Beweis für Sinn und Notwendigkeit der christlichen Religion kann nicht die Lehre, sondern nur das Leben, nicht die theologische Reflexion, sondern nur die praxis pietatis, nicht der Glaube, sondern nur die Heiligung erbringen.“[[946]](#footnote-946) Das Christentum kann sich nur als praktisches legitimieren.

Daß das moralische Bewußtsein im Vordergrund neologischen Denkens steht,[[947]](#footnote-947) ist ein weiterer Grund der praktischen Ausrichtung der neologischen Lehre. Das ethisch-praktisch realisierte Christentum ist Ziel der Bemühungen. Hier findet sich die Neologie in Übereinstimmung mit dem Pietismus- „praktische Frömmigkeit“ ist einer der Zentralbegriffe des Pietismus. „Die Ansprüche, Aufgaben und probleme des rationalistischen Zeitalters versucht die Neologie in die Theologie aufzunehmen und sinngemäß zu bewältigen. Dabei wird man jedoch nicht übersehen dürfen, daß in der neologischen Phase der Aufklärung unter dem Eindruck des Pietismus neben dem rationalen Gesichtspunkt psychologische und moralische Orientierungen maßgebend sind.“[[948]](#footnote-948)

Aufgrund dieses Primats der sittlichen Vernunft hat diese in der Neologie die Funktion eines dogmatischen Kriteriums. Nicht zufälig wird Luther hauptsächlich als ein ethischer Reformer gepriesen und der rigorose Dogmatismus der protestantischen Orthodoxie als eine Quelle von sittlichen Defizienzen abgelehnt.[[949]](#footnote-949)

Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß praktisches Christentum immer schon verständliches Christentum heißen muß, ansonsten könnte es eben nicht praktisch werden.[[950]](#footnote-950) Hier fließt also über einen Umweg (über die praxis pietatis) ein rationalistischer Zug in Theologie und Kirche ein ![[951]](#footnote-951)

b) Beziehung von Vernunft und Offenbarung

Neben diesen Charakteristika ist das am intensivsten in der Sekundärliteratur besprochene das der neuen Beziehung von Vernunft und Offenbarung; über die Charakterisierung dieser Beziehung herrscht bei den Theologiegeschichtlern seltene Einmütigkeit, die nicht anders als durch Übernahme zu erklären ist. HIRSCH, KANTZENBACH und auch der Philosoph CASSIRER sind aller Wahrscheinlichkeit nach ANER verpflichtet.[[952]](#footnote-952)

Aners bereits als klassisch zu titulierendes Buch „Die Theologie der Lessingzeit“ behandelt die Geschichte der Theologie im neologischen Zeitalter (1740-1790), und für die Erforschung der Neologie ist sein Buch, wie schon betont, noch immer grundlegend.[[953]](#footnote-953) Das Schema, das Aner seiner Untersuchung zugrundelegt, ist, verkürzt wiedergegeben, folgendes:

Die Neologie ist die „mittlere Phase der deutschen Aufklärung zwischen dem wolffianischen Stadium und dem Rationalismus“.[[954]](#footnote-954) Das mehr oder weniger ausgesprochene Ziel der Neologie war es, das Joch des kirchlichen Dogmas abzuschütteln.[[955]](#footnote-955) Der Unterschied der drei Etappen macht Aner anhand der Verschiedenheit der Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung klar.[[956]](#footnote-956) Für den Wolffianismus sind (ein Teil der) Offenbarungswahrheiten über-, aber nicht widervernünftig. Die Neologie entfernt das Widervernünftige, und das ist im Grunde der gesamte traditionelle christliche Offenbarungsbestand, läßt jedoch den Offenbarungs*begriff* unangetastet. Er wird mit religiösen Vernunftwahrheiten angefüllt. Der Rationalismus letztendlich entledigt sich des Offenbarungsbegriffes und ersetzt die Offenbarungsinhalte durch Vernunftwahrheiten. Wer jedoch genau der Vertreter des theologischen Rationalismus sein soll, wird nicht angeführt - abgesehen von LESSING selbst, der nach Aner ein Wegbereiter dieses Rationalismus ist.[[957]](#footnote-957)

Diesem Schema schließen sich die meisten an, so CASSIRER, wenn er schreibt: „Sie [i.e. die Neologie] bedient sich der Vernunft nicht mehr lediglich zur Stütze und zum formalen Beweis eines durch andere Quellen gegebenen und gesicherten Glaubensinhalts; sondern sie will mittels ihrer die *Bestimmung* eben dieses Inhalts vollziehen.“[[958]](#footnote-958)Aus dem Dogma wird das entfernt, was nicht durch diese Bestimmung gewonnen werden kann. „Der Offenbarungs*bestand* wird dadurch wesentlich reduziert, während der Offenbarungs*begriff* als solcher zunächst noch unangetastet bleibt.“[[959]](#footnote-959)

Auch KANTZENBACH ist Aner verpflichtet: [[960]](#footnote-960) Das Ziel der Neologie ist die historisch-kritische Überwindung des kirchlichen Dogmas, das gegen die Prinzipien der Vernunft verstößt. Der Offenbarungsbegriff bleibt bestehen, er wird aber mit religiösen Vernunftwahrheiten angefüllt.[[961]](#footnote-961) Lehren aus dem Komplex der Offenbarungswahrheiten, die der Vernunftkritik nicht standhalten, werden gestrichen. Der Deismus streicht die Idee der Offenbarung und behält alleine eine natürliche Religion, die in radikalerer Ausprägung zum Naturalismus wird.

FEIEREIS will folgende „Grundansichten“ der Neologie erkennen:

„1. Die christliche Offenbarung geht in ihrem Wesen und Ziel über die natürliche Religion nicht hinaus.

2. Der Hauptinhalt von natürlicher und geoffenbarter Religion besteht in der Lehre vom Sinn des menschlichen Lebens, seiner Abhängigkeit vom Schöpfer und der Hinführung zur Glückseligkeit schon hier auf Erden, aber auch nach dem Tode.

3. Die Offenbarung erscheint vornehmlich unter dem Aspekt der Bestätigung der natürlichen Religion.“[[962]](#footnote-962)

Es ist Feiereis zuzustimmen, allerdings mit der Einschränkung, daß sich die Neologen schwer tun würden, einer solchen Charakterisierung zuzustimmen - so direkt würd das keiner von ihnen aussprechen; es ist ein allgemeines Zögern zu konstatieren, den Offenbarungsbegriff fahrenzulassen und damit der theologischen Tradition vollends den Rücken zu kehren resp. die Orthodoxie vollends zu brüskieren.

Daß die Neologie das Problem der Vermittlung von Vernunft und Offenbarung nicht lösen, sondern vielmehr vernebeln resp. verdrängen, bleibt hellsichtigen Geistern sowohl konservativer als auch progressiver Provenienz nicht unbemerkt. So läßt die Kritik GOEZES „eine erstaunliche Affinität zu Lessings Polemik erkennen. Im Visier war hier wie dort, freilich aus verschiedenen Blickwinkeln, die „erschlichene“ Vermittlung der Neologie. Beide zentrieren ihren Angriff auf die usurpatorisch-totalitären Implikationen der propagierten Religionssynthese: die Christianisierung der autonomen Vernunft (Lessing) und die Naturalisierung des dogmatischen Christentums (Goeze), also auf komplementäre Aspekte desselben Syndroms.“[[963]](#footnote-963) Die Herausgabe der Wolfenbüttelschen Fragmente durch LESSING ist dann als eine Aufforderung an die Neologie zu sehen, in dieser Hinsicht eine klare Position zu beziehen.[[964]](#footnote-964)

c) Dogmenkritik

Nach ANER ist also der entscheidende Schritt vom Wolffianismus zur Neologie (die Theologie betreffend) folgender: während der Wolffianismus noch die Übereinstimmung von Vernunft und Offenbarung darzulegen versucht, macht sich die Neologie an die vernünftige Untersuchung der einzelnen Lehren; jedes einzelne Dogma wird der Kritik unterzogen und muß sich vor dem Richterstuhl der Vernunft legitimieren.[[965]](#footnote-965)

Daß nicht alle Dogmen dieser strengen Examination der Neologen zum Opfer fallen, hat vornehmlich den einen Grund: „Ihre Dogmenkritik ist nicht aus der *ratio* geboren, sondern aus dem ethischen und dem Gemütsbedürfnis. Nicht der Erkenntnisdrang des Wahrheitssuchers löste die Zweifel aus, sondern die Frage nach dem Wert der überlieferten Lehren für die praktische Frömmigkeit.“[[966]](#footnote-966)

Zu dieser treffenden Aussage gibt es einiges anzumerken:

1) Der Vernunftbegriff der Neologie unterscheidet sich wesentlich von dem Wolffs. Der Wolffsche Vernunftbegriff ist ein rein analytischer, der am logisch-mathematischen Erkenntnisideal ausgerichtet ist, wohingegen der neologische eine eigentümliche Konjunktion von Verstand, Gemüt und moralischem Bewußtsein eingeht.[[967]](#footnote-967) Ethische Prämissen sind der Ausgangspunkt neologischer Untersuchungen, denen sich der analytische Verstand immer unterzuordnen resp. denen er immer als Instrument zur Verfügung zu stehen hat. Auf den Punkt gebracht heißt dies, daß in der Neologie eine Prävalenz des Ethos vor dem Intellekt herrscht. So ist es für alle Neologen ein zentrales Anliegen, „*die Menschen in ihrer Beziehung auf Gott, auf ihr* *Gewissen und auf die zukünftige Welt glücklich zu machen*“.[[968]](#footnote-968) D.h. auch die Neologen sind Teil der großen, aufklärerischen Strömung, die eine Ethisierung der Religion vorantreiben, die dadurch Gefahr läuft, zu einer bloßen Glückseligkeitslehre zu verkommen. Die aufklärerische Ethik ist immer eine der Nützlichkeit. Nützlichkeit erfordert jedoch nicht Wahrheit- das Nützliche kann sich nur im praktischen Lebensvollzug bewähren. Daher ist es richtig, wenn SCHOLDER darauf hinweist, daß die theologische Aufklärung in Deutschland, und das ist vornehmlich die Neologie, fast niemals die *Wahrheit* der traditionellen dogmatischen Lehrstücke bestritten hat, sondern bloß deren *Nutzen* für Lehre und Verkündigung, v.a. hinsichtlich des Predigtamtes.[[969]](#footnote-969)

Auch taucht in obiger Bestimmung die deistische Trias Gott-Tugend-Unsterblichkeit als Wesenskern der Religion (was eine extreme Verkürzung des Christentums darstellt) versteckt auf, die ja noch KANT in seinen kritischen Schriften benutzen wird.[[970]](#footnote-970)

2) Dogmentreue darf nicht mehr das Kriterium der Rechtgläubigkeit sein; es darf und muß darüber diskutiert werden, verschiedene Meinungen müssen erlaubt sein; die Dogmen sind nicht mehr essentiell für den Glauben und das individuelle Seelenheil. Die Dogmenkritik ist einerseits historisch-kritisch und andererseits aufklärerisch, i.e. einem Humanismus verpflichtet, der sich theologischen Archaismen (- man könnte auch von „Augustinismen“ sprechen-) verweigert; dahinter verbirgt sich ein Menschenbild, das den Menschen nicht mehr als ein auf Gedeih und Verderben einem nicht nur gnädigen, sondern auch tyrannischen Gott ausgeliefertes Geschöpf ansieht; ein neues Selbstwertgefühl des Menschen, der sein Schicksal (das oft durch den Begriff der Providenz ein religiöses Mäntelchen umgehängt bekommt) in die eigene Hand nimmt und bestimmt.[[971]](#footnote-971)

3) Der unvoreingenommene, interesselose Erkenntnisdrang des Wahrheitssuchers, wie er in vielfältigen Bildern v.a. der Frühaufklärung dargestellt wird (Schatzsucher, Wünschelrutengänger, der Wanderer am trivium, etc.)[[972]](#footnote-972) ist ein Ideal, das - auch von den Neologen - aufgestellt wird, um den autoritäts- und vorurteilsverhangenen Geist von Scholastik und Orthodoxie zu diskreditieren; der mit diesem Erkenntnisdrang verbundene Zweifel untergräbt die gegnerische Position und stärkt die eigene. Dies ist insoferne leicht möglich, als am Gegner der kritisch-analytische Verstand am Zuge ist, während die eigene Position durch den von moralischen Prämissen und dem „natürlichen“ Gemüt geleiteten (gebändigten) Verstand gefestigt wird.

4) Der „Richterstuhl der Vernunft“ findet sich schon in der „Theodizee“ von LEIBNIZ und deutet eine radikale Neubestimmung der Bezeihung von Vernunft und Offenbarung an. Während bei Leibniz die Vernunft noch in apologetischer Geiselhaft in Verwahrung genommen ist, nimmt sie bei der Neologie tatsächlich den Richterstuhl ein - die Offenbarung ist nur mehr ein bestätigender, quasi „beglaubigender“ Zeuge. Bei Leibniz hat die Vernunft den Glauben zu bestätigen; nicht der Glaube trägt die Beweislast, sondern der Zweifler am Glauben.[[973]](#footnote-973) An den Mysterien des Glaubens kann aber gar nicht vernünftig gezweifelt werden, da sie ihrem Wesen nach eben dunkel und letztendlich übervernünftig sind. So ist der Apologet stets im argumentativen Vorteil: „Wer die Wahrheit eines Mysteriums verteidigt, darf die Unfaßbarkeit dieses Mysteriums zugestehen; genügte dieses Zugeständnis schon zu seiner Besiegung, dann hätte es gar keines Einwandes bedurft.“[[974]](#footnote-974) Kurz gesagt, dient bei Leibniz die Vernunft noch dem Glauben.

Im Gegensatz zur Leibnizschen Konzeption, macht die Neologie mit dem „Richterstuhl der Vernunft“ ernst: „Sie [die Neologie] erwartete nicht eine Unterstützung des Offenbarungsglaubens durch die Ratio, sondern umgekehrt die Sicherung der Vernunftpostulate durch die Urkunde der Offenbarung.“[[975]](#footnote-975) Nunmehr muß sich der Glauben verantworten, die Vernunft ist Ankläger und Richter zugleich. Religion qua Offenbarungsreligion verkommt immer mehr zu einem volkspädagogischen Mittel oder einer Etappe im geschichtstheologischen Prozeß (in der Erziehung des Menschengeschlechts). Kein Neologe leugnet die Offenbarung explizit; sie wird dann kritisiert, wenn die Orthodoxie kritisiert werden soll, und dann hervorgehoben, wenn die Neologie sich von den „Radikalen“ oder Rationalisten (Spinozisten, etc.) abgrenzen muß.

5) Die Kritik BAYLES an denjenigen, die bloß einzelne Dogmen vor das Tribunal der Vernunft bringen wollen, um sie zu Fall zu bringen, andere hingegen als durch die Offenbarung bestätigt und legitimiert ansehen, trifft im besonderen Maße die Neologie. Deren Beurteilung der einzelnen Dogmen haftet etwas Willkürliches an; sei es, daß nach ethisch-humanistischen Gesichtspunkten, die nicht primär religiös oder biblisch legitimiert sind, Dogmen angenommen oder verworfen werden, sei es, daß meist die Ablehnung eines Dogmas durch eine historisch-kritische Analyse erfolgt, wohingegen ein anderes plötzlich wieder geoffenbart ist- der Verdacht methodischer Beliebigkeit (und damit der Inkohärenz) drängt sich auf. BAYLE sieht wie immer klarsichtig, daß jede Halbherzigkeit hier inkonsequent und unredlich ist.

In Bayles Werk „Réponse aux questions d’un Provincial“ (ab 1704 und postum) wird mit noch größerer Entschlossenheit die Inkompatibilität von Philosophie (Vernunft) und Religion (Offenbarung, Mysterium) behauptet. *Wenn* man die Offenbarung anerkennt, sind auch die Dogmen wahr; die Offenbarung ist jedoch unbeweisbar. Der Glaube ist eine Grundentscheidung. Es gibt keinen Kompromiß zwischen Glaube und Vernunft. Und wenn man die Offenbarung akzeptiert, muß man auch *alle* daraus hergeleiteten Dogmen akzeptieren. Im 3. Band (1706), Kap. CXXVIII, heißt es: „Ich glaube in einigen Ihrer Briefe bemerkt zu haben, daß sie behaupten, hinsichtlich der Dreifaltigkeit und einiger anderer christlicher Glaubensartikel müsse die Vernunft sich der Autorität Gottes unterwerfen; aber was den Sündenfall Adams und alle seine Folgen beträfe, müsse man die Heilige Schrift vor das Tribunal der Philosophen bringen. Sie täten mir leid, wenn Sie tatsächlich so dächten und den Widersinn so weit trieben“.[[976]](#footnote-976)

Johann Jakob GRIESBACH hat in seiner Vorrede zu seiner „Anleitung zum Studium der populären Dogmatik“ (1779) den gleichen Sachverhalt, den BAYLE kritisiert, in seiner Faktizität der akademischen Buchproduktion, wenn auch mit anderen Worten, beschrieben: „Wer in unseren Zeiten eine Dogmatik schreibt, kann mit Gewißheit voraussehen, daß ein Teil der Leser über die Anhänglichkeit des Verfassers an alte Orthodoxie mitleidig die Achseln zucken wird, während dem ein anderer Teil über vermeinte Heterodoxien (Neologie nennt mans itzt) bedenklich den Kopf schüttelt.“[[977]](#footnote-977)

HIRSCH scheint diese Schwäche der Neologie auch zu bemerken, wenn er urteilt: „Die Neologie ist der Beginn der Selbstentfremdung der Theologie den kirchlichen Überlieferungen entgegen, welche dem Verhältnis zum Dogma etwas Subjektiv-Willkürliches, nicht mehr durch innre Notwendigkeiten der Aneignung und Abstoßung Bestimmtes verleiht.“[[978]](#footnote-978)

FEIEREIS beschäftigt sich in seinem lesenswerten theologiegeschiichtlichen Werk mit der Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie im Laufe des 18. Jahrhunderts. Zu dieser Umprägung leistet die Neologie entscheidende Beiträge, die hier, Feiereis folgend, aufgelistet werden sollen:[[979]](#footnote-979)

- Trennung von Theologie und Religion (SEMLER)

- Popularisierung der natürlichen Theologie zur Lehre von der natürlichen Religion

- Glauben an die absolute Gewißheit der Vernunfterkenntnis

- Gottesverehrung als Erweckung subjektiver Främmigkeit

- alle Religionswahrheiten können und müssen geprüft werden

- das Christentum ist die Wiederaufrichtung und Erfüllung der natürlichen Religion

- die Beschäftigung mit der natürlichen Religion läßt die Dogmatik zur Bedeutungslosigkeit herabsinken[[980]](#footnote-980)

- Versuch der Verständigung / Versöhnung mit Philosophie

- Beschäftigung mit der Frage nach dem Wesen der Religion (Existenz Gottes, Vorsehung, Weiterleben)

- ethische und religiöse Akte sind nicht wesentlich voneinander unterschieden

- Frage nach der Verschiedenheit der Religionen

- Glaube, daß nur *eine* die wahre Religion sein könne; dies kann jedoch nicht durch einen gelehrten Streit (über doktrinäre Unterschiede) entschieden werden; auch kann kein *historischer* Glaube Basis einer Weltreligion sein; jene ist in der natürlichen Religion zu finden.[[981]](#footnote-981)

Schlußendlich soll noch en passant auch auf die Aussagen PHILIPPS eingegangen werden, die allerdings wenig Nützliches zur Erforschung der Neologie beitragen. Für Philipp, dessen Thesen zur Aufklärungstheologie immer wieder erstaunen, ist Th. BURNET, königlicher Hofkaplan in London, Physikotheologe und als Geologe Begründer des „Diluvianismus“, der Gründungsvater der Neologie.[[982]](#footnote-982) Er verknüpft die Geogonie der Bibel mit naturwissenschaftlichen Wissen, spricht von der Mosaischen Erzählung als von etwas Parabelhaftem, das „nicht genau nach dem Buchstaben auszulegen ist“, und bedient sich bereits der „Akkomodationstheorie“, wenn er schreibt: „Wir müssen annehmen, daß Mose den Teil [hinsichtlich der Paradieseserzählung] für das Ganze und ein Beispiel für alles andere dem Volke vor Augen stellte. Denn es war ihrem Geist und Fassungsvermögen *angemessener* ...“.[[983]](#footnote-983) Es finden sich nach Philipp bereits alle Fragestellungen der Neologie bei Burnet. Geistesgeschichtlich gesehen ist das eindeutig falsch, schon alleine deshalb, weil die Neologie eine spezifisch deutsche Ausformung der progressiven Theologie darstellt.[[984]](#footnote-984)

Weitere Kennzeichen der Neologie sind nach PHILIPP folgende:[[985]](#footnote-985)

- ein geschichtliches Verständnis der Bibel;

- Verfechten der Leitidee der „Großen Kette der Wesen“;[[986]](#footnote-986)

- Interesse für Biologie;

- Akkomodationstheorie: Jesus hat in seiner Verkündigung dem Volks(aber-)glauben seiner Zeit Rechnung getragen;

- Wunderkritik;

- Trennung von „Wort der Schrift“ und „Wort Gottes“, sowie von „christlicher Theologie“ und „christlicher Religion“.

Dazu ist zu bemerken: es ist schon ausgeführt worden, daß die Akkomodationstheorie, die Harmonisierungsversuche von Bibel und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, die historische Bibelexegese, etc. bereits bei einzelnen Naturwissenschaftern (GALILEI), sowie bei allen Vertretern der historisch-kritischen Theologie (den cartesianisierenden Theologen v.a. in Holland und den aufklärerisch beeinflußten Theologen in Deutschland, den englischen Deisten, ...) zu finden sind. Daß die Neologen ein großes Interesse an der Biologie, die ohne Zweifel um die Mittes des 18. Jahrhnderts die Vorreiterrolle der Naturwissenschaften übernimmt und die Physik von diesem Platz verdrängt, gehabt hätten, können wir nicht bestätigen. Auch die Kette der Wesen spielt keine große Rolle im Denken der Neologen. Obige, von Philipp angesprochenen Anschauungen Burnets sind auch nicht zentral für die Neologie; zentrale Themen der Neologie sind, wie schon erläutert, die Beziehung von Offenbarung und Vernunft, die Trennung von Theologie und Religion, Dogmenkritik und die Praktischwerdung und Ethisierung der Religion.[[987]](#footnote-987)

9.2. Vertreter der Neologie

Welcher Theologe resp. Denker zu der Neologie gerechnet werden kann und welcher nicht, welcher bloß ein „neologisches Stadium“[[988]](#footnote-988) durchlaufen hat oder welcher bloß von einer „neologischen Grundeinstellung“ (HERDER)[[989]](#footnote-989) durchdrungen ist, ist wohl ein müßiger, der Willkür ausgesetzter Disput; die Grenzen verfließen; die jeweiligen Positionen, so z. Bsp. hinsichtlich einzelner Dogmen, sind so differenziert und auch so schwankend, daß die Entscheidung über die (Nicht-)Zugehörigkeit zur Neologie vielleicht eine eher akademische ist.

Schon alleine die Persönlichkeit J.S. SEMLERS bereitet offenkundig Probleme; nach ANER (und mit ihm die meisten der Theologiegeschichtler) kann er nicht als Neologe bezeichnet werden; HIRSCH möchte sich nicht direkt entscheiden - Semler ist als eine der herausragenden Theologen des Aufklärungszeitalters sozusagen einmalig und will sich auch selbst nicht gesellschaftlich exponieren, indem er sich zu einer bestimmten theologisch-philosophischen Strömung explizit bekennt.[[990]](#footnote-990)

In dieser Arbeit begnügen wir uns mit der Darstellung einzelner Neologen, die als solche im wesentlichen unbestritten sind: Johann Friedrich Wilhelm JERUSALEM (1709-1789), Johann Joachim SPALDING (1714-1804), Johann Gottlieb TÖLLNER (1724-1774) und Johann August EBERHARD (1739-1809).

ANER führt noch Christoph August HEUMANN (1681-1764) als Neologen an.[[991]](#footnote-991) Er wirkt in Göttingen- so wird er als „kryptoradikale[r] Mitbegründer der Göttinger Aufklärung“ tituliert[[992]](#footnote-992) - und ist bekannt durch seine Abendmahlsketzerei. Als Theologe hat er sich in der neutestamentlichen Wissenschaft einen Namen gemacht. Er ist zu seiner Zeit „Monopolist“ in diesem Fache. Er übersetzt das NT (1748, 1750) und verfaßt „Erklärungen“ dazu, die in 12 Bänden (1750-1763; plus einem Anmerkungsband von 1764) erscheinen. Nicht zuletzt ist er der Herausgeber der ersten philosophiegeschichtlichen Fachzeitschrift, die von 1715 bis 1728 bei Renger in Halle erscheint.

HIRSCH nennt noch als Vertreter der Neologie Johann August ERNESTI (1707-1781) und Johann David MICHAELIS (1717-1791), die wir der historisch-kritischen Theologie zugerechnet haben.

G. LESS (1736-1797)[[993]](#footnote-993), J.D. HEILMANN (1727-1764)[[994]](#footnote-994) und J.P. MILLER können der Neologie nach ANER nicht zugerechnet werden;[[995]](#footnote-995) der erste wird nach SCHOLDER (1966) doch als Neologe bezeichnet, der zweite nach HIRSCH (1960).

Friedrich Germanus LÜDKE (1730-1792), Johann Christoph DÖDERLEIN (1745 oder 1746-1792)[[996]](#footnote-996) und Franz Volkmar REINHARD (1753-1812)[[997]](#footnote-997) gehören bereits der jüngeren Neologengeneration an. Weitere Vertreter dieser Generation sind: Ernst Jakob DANOV (1741-1782):[[998]](#footnote-998) Danov ist Schüler HEILMANNS. In seiner „Institutio theologiae dogmaticae“ (1772) übt er Kritik an den Lehren von der Inspiration, der Erbsünde und der Rechtfertigung. Er verübt Selbstmord. Johann Jakob GRIESBACH (1745-1812), Bahnbrecher der neutestamentlichen Textkritik und Mitarbeiter an der ADB. Johann Gottfried EICHHORN (1752-1827), Schüler von MICHAELIS und dem klassischen Philologen Chr.G. HEYNE; er ist der „große Enzyklopädist der alttestamentlichen Wissenschaft“[[999]](#footnote-999), gehört dem Kreis um NICOLAI an und ist als Quelle zu SEMLERS Leben und Schaffen bedeutend.[[1000]](#footnote-1000)

GERICKE nennt folgende Vertreter der Neologie: Spalding, A.F.W. Sack, Fr.S. G. SACK (1738-1817), der Sohn des vorhergehenden, Jerusalem, Töllner, Döderlein, J.Fr.GRUNER (1723-1778), Eberhard, Steinbart, J.Fr.Chr. LOEFFLER (1752-1816), Eberhard, Heumann, Teller, Schulz, Bahrdt, Lüdke und Nicolai.[[1001]](#footnote-1001)

Man kann wohl auch noch Johann August NÖSSELT (1734-1807)[[1002]](#footnote-1002) und August Hermann NIEMEYER (1754-1828) bedingt zu den Neologen rechnen.

Nösselt studiert an der Universität Halle unter BAUMGARTEN, dessen Lehre er zeitlebens verpflichtet bleibt, daher aber auch wenig Originelles und Schöpferisches in der Theologie leistet. Mit SEMLER verbindet ihn eine enge Freundschaft. Das Christentum ist für ihn ein praktisches, d.h. auf die Seligkeit und Glückseligkeit des Menschen ausgerichtetes; er ist überzeugt, „daß das Christentum durchaus praktisch sey, ich meine, daß es uns, nach seiner ganzen Absicht, zur Seligkeit führen, und uns also das jenige zeigen solle, was wir zu thun und zu lassen, zu glauben und zu hoffen haben, um uns über unser künfftiges Schicksal beruhigen zu können, daß es über dem ein allgemein dienliches Mittel seyn solle, alle Menschen, die Gott der Erkentnis desselben würdiget, zur Seligkeit zu führen.“[[1003]](#footnote-1003) Der Mensch fühlt ein bedürfnis nach Religion, da er Sicherheit und beruhigung einerseits und (Glück-)Seligkeizt andererseits von Natur aus anstrebt. Daher kann Nösselt sagen: „Das ganze Christenthum läßt sich gewissermaßen ... auf den einzigen Satz zusammenziehen: *daß Gott uns, um Jesu Christi willen, ewig glücklich machen wolle*.“[[1004]](#footnote-1004) Das Christentum ist also bei Nösselt zu einer eudämonistischen Glückseligkeitslehre zusammengeschrumpft. Da er auch eine philosophische, zur psychologia rationalis gehörende Defintion von „Glückseligkeit“ kennt, ist dieser Begriff schon größtenteils von seiner transzendenten Bindung losgelöst. Die natürliche Erkenntnis (zu der „ein blosser gemeiner Menschenverstand ausreicht) resp. die natürliche Theologie ist der geoffenbarten methodisch - im Sinne des principium cognoscendi - vorgeordnet.[[1005]](#footnote-1005)

NIEMEYER (1754-1828) ist ein Urenkel des Pietisten A.H. FRANCKE.[[1006]](#footnote-1006) 1771 beginnt er mit dem Studium der Theologie in Halle; seine Lehrer sind FREYLINGHAUSEN, SEMLER, GRIESBACH, NÖSSELT und in der Philosophie G.Fr. MEIER. In seinem Buch „Die Charakteristik der Bibel“ (1775-1782) werden die Gestalten der Bibel als menschliche Persönlichkeiten dargestellt und damit ihrer Heiligkeit und Erleuchtetheit entkleidet.[[1007]](#footnote-1007) Aufgrund dieser Schrift erhält er 1779 eine außerordentliche Professur und wird Inspektor am Theologischen Seminar. 1784 wird er ordentlicher Professor und Inspektor des Königlichen Pädagogiums. Zeit seines Lebens, das er in Halle verbringt, beschäftigt er sich einerseits mit theologischen, andererseits mit pädagogischen Fragen. Sein pädagogisches Hauptwerk lautet: „Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts“ (1796). Der Tugendbegriff steht im Zentrum seines Denkens: „Tugendhaftigkeit [ist] das höchste in der menschlichen Natur, und die *Annäherung zu dem Ideal der Tugend* das ... wodurch der Mensch allein einen wahren Werth bekommt“.[[1008]](#footnote-1008) In seiner Anthropolgie i.a. und der Vermögenslehre i.s. ist er Meier verpflichtet.[[1009]](#footnote-1009) In der Erziehung soll gemäß der Lehre von der „Stufenfolge der Erkenntniskräfte“ die Bildung des moralischen Gefühls der des religiösen vorangehen. Widersprüche, die sich zwischen dem christlichen Glauben (der auf der Schrift beruht) und der moralisch-vernünftigen Gotteserkenntnis ergeben, will Niemeyer aus dem Unterricht ausschließen; alles, „was für den menschlichen Verstand völlig **ungedenkbar**, und mit den ausgemachten Vernunftwahrheiten in dem offenbarsten **Widerspruch** stehet“, soll beiseite gelassen werden; die historisch-kritische Schriftexegese hat die Aufgabe, diese Widersprüche zu lösen und den wahren Sinn der Schrift aufzudecken.[[1010]](#footnote-1010) Auch die natürliche Religion soll als Vermittler fungieren. In ihr wird „der Mensch durch sein eignes moralisches Gefühl, oder durch sein Nachdenken über sich und die Natur zur Erkenntniß Gottes geführt“.[[1011]](#footnote-1011)

Zwar versteht Niemeyer die Natur als Schöpfung, die Schöpfungsgeschichte in Gen 1 ist allerdings aufgrund der „deutlichen Spuren einer damals noch unvollkommenen Kentniß der Natur“ im Sinne der Akkomodationstheorie zu verstehen; sie verweist bloß auf Gott als den Urheber der Welt. Physikotheologische Betrachtungen lassen ebenfalls auf einen Welturheber, sowie auf eine göttliche Vorsehung und Weltregierung schließen;[[1012]](#footnote-1012) Niemeyer ist sich, KANT vor Augen, klar, daß es sich um keinen objektiven Beweis im strengen Sinne handelt; nichtsdestotrotz spricht er ihm „subjektive“ Beweiskraft zu. Der „moralisch-theologische Beweis“, der von der Vernünftigkeit des menschen ausgeht, sowie dem „Vermögen, sich nach Freyheit durch ein Gesetz über Recht und Unrecht bestimmen zu lassen“, führt tiefer auf das dasein Gottes.[[1013]](#footnote-1013)

9.2.1. August Friedrich Wilhelm SACK (1703-1786)[[1014]](#footnote-1014)

Sack, der „Nestor“ der Neologie[[1015]](#footnote-1015), da er an chronologisch erster Stelle steht, ist in Berlin als Hofprediger tätig; seit 1745 ist er auch ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften. Sack ist nach KANTZENBACH ein Kämpfer gegen die Verabsolutierung der Vernunft,[[1016]](#footnote-1016) ebenso wie JERUSALEM. Das ist nur insofern richtig, als er - der Wolffschen Philosophie verbunden - Vernunft und Offenbarung als die zwei Quellen der Wahrheit erachtet. In seinem „Vertheidigten Glauben der Christen“ (1748ff.)[[1017]](#footnote-1017) betont Sack, daß die begrenzte Vernunft der Ergänzung durch eine Offenbarung bedarf. Die Offenbarung bezeichnet Sack als „Fernglas der Vernunft“, ohne das die Vernunft die wichtigsten religiösen Wahrheiten nicht oder sehr schwer entdecken würde. In der Vorrede zu seiner „Abhandlung von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ zieht H.S. REIMARUS diesen Vergleich heran und korrigiert ihn dahingehend, daß er meint, daß das „Fernglas der Vernunft“ ohne „die Gabe des natürlichen Gesichtes“ nutzlos sei; auch alles Geistige muß letzten Endes auf die natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen bezogen werden[[1018]](#footnote-1018), was soviel heißt, als daß eine Offenbarung ohne die Legitimation durch die Vernunft nutzlos, mithin obsolet ist.[[1019]](#footnote-1019)

Sacks „Vertheidigter Glaube“ ist jedoch noch in einer anderen Hinsicht interessant. Die Intention der Publikation dieser Schrift ist, der für Sack alarmierend anwachsenden Freigeisterei im friederizianischen Berlin einen Riegel vorzuschieben. Der Gläubige soll geschützt werden, und - die Freigeister sollen durch Sacks andemonstrierte Argumente von ihrem Irrtum ablassen, d.h. überzeugt werden. Das ist insofern bedeutend, als ein vom rechten Glauben Abgewichener nicht bloß mehr „verketzert“ wird oder mittels Androhung diesseitiger oder Ausmalung ewiger Höllenstrafen in die Gemeinschaft Gottes zurückgeholt werden soll, sondern mittels vernünftiger Argumente von sich selbst aus zur Einsicht kommen soll. Das ist eine der praktisch-aufklärerischen Auswirkungen der Wolffschen Philosophie, die nicht zu gering veranschlagt werden kann. Im ersten Stück seiner Verteidigungsschrift wird der Freigeist ganz traditionell charakterisiert: er ist Religionsspötter, führt die „unerfahrene und leichtsinnige Jugend“ vom rechten Weg ab, versucht, Proselyten zu machen, und stört die Ruhe der menschlichen Gesellschaft.[[1020]](#footnote-1020) In Folge trifft jedoch Sack eine für seine Zeit nicht selbstverständliche Distinktion zwischen einem „Freigeist“, einem „Atheisten“ und einem „Skeptiker“. Der Atheist ist Gottesleugner und will „von gar keinem natürlichen Gesetz der Tugend etwas wissen“.[[1021]](#footnote-1021) Der Atheist ist für Sack ein Verlorener, dem er keinen Versuch der Rettung widmet, da der Atheismus der Vernünftigkeit ermangelt (- die christliche Religion ist vernünftig, daher ist der Gottlose unvernünftig und durch Vernunftargumente nicht zu bekehren ! -). Auch mit den Skeptikern will er keine Zeit verlieren, da diese „gar keine Principia und Gründe der menschlichen Erkenntniß annehmen“;[[1022]](#footnote-1022) auch bei diesen versagt der rationale Diskurs. Der Freigeist hingegen leidet an einem Mangel des Verstandes oder des Willens, und dieser kann behoben werden, wozu eben Sack mit seiner Schrift einen Beitrag leisten will. Es gibt auch noch eine weitere Spezies von Freigeistern, die keine Religionsspötter sind, tugendhaft leben und nützliche Mitglieder der Gesellschaft sind. „Sie haben würklich viel Religion im Herzen und im Wandel, aber wenig im Verstande.“[[1023]](#footnote-1023) Diese Freigeister haben in ihrer Jugend einen schlechten Unterricht in der christlichen Lehre erhalten[[1024]](#footnote-1024) oder vielleicht schlechte Erfahrungen mit korrumpierten Geistlichen, Bekanntschaft mit Doppelmoral, dogmatischem Zwang und „päpstlicher“ (= falscher) Autorität gemacht; da sie aber bloß vom Christentum im engeren Sinne und nicht von der natürlichen Religion abgefallen sind, werden sie durch glaubwürdige Vorbilder und vernünftige Rede nicht allzuschwer zur besseren Einsicht gebracht.

Für Sack ist nämlich „von der natürlichen Religion zur Christlichen ... der Schritt überaus nahe und leicht“.[[1025]](#footnote-1025) Dies wird deutlich bei seiner Aufzählung der christlichen Glaubensartikel, die eindeutig seine neologische Grundhaltung bezeugt:

„Es ist ein GOTT.

Es ist eine Vorsehung.

Es ist ein zukünftiges Leben nach dem Tode.

Die Bibel ist eine würkliche Offenbahrung GOttes an die Menschen um dieselbe zu seiner Erkäntniß und Verehrung, zur Heiligkeit und Tugend im Wandel, zur Geduld und Hofnung im Leiden, zum Troste und Beruhigung im Gemüth, und zur ewigen Seligkeit nach dem Tode zu führen.“[[1026]](#footnote-1026)

9.2.2. Johann Joachim SPALDING (1714-1804)[[1027]](#footnote-1027)

9.2.2.1. Leben, Wirken und Werk Spaldings

Spalding, der v.a. von englischen Persönlichkeiten wie Shaftesbury oder Foster beeinflußt ist und auch Übersetzungen von diesen vorlegt, wirkt in Berlin als Propst der Nikolaikirche und als Oberkonsistorialrat, als der er gegen das Wöllnersche Religionsedikt protestiert. Er erbittet und erhält auch 1788 seine Entlassung.

Spaldings Einstellung kann man als Synthese von Gefühl, Rührung und Intellekt charakterisieren.

1748 (13. Aufl. Im Jahre 1794 !) erscheinen seine „Gedanken über die Bestimmung des Menschen“, die ihm gleich die Feindschaft von J.M. GOEZE, der damals noch in Aschersleben weilt, einbringt,[[1028]](#footnote-1028) wohingegen seine „Gedanken über den Werth der Gefühle im Christentum“ (1761; mit weiteren Aufl. bis 1784) ihn in Opposition zur zweiten Generation der Hallenser Pietisten bringen. Auch sein „Von der Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung“ (1.Aufl.: 1772. 2.Aufl.: 1773 u. weitere Aufl.) beschert ihm Kritik, diesmal von Herder.[[1029]](#footnote-1029) In diesem Werk behandelt er die Nützlichkeit - ein aufklärerischer Zentralbegriff ! - des Predigtamtes. Predigten sollten allgemeinverständlich und auf sittliche Besserung durch Vermittlung der ethisch-religiösen Wahrheiten ausgerichtet sein.[[1030]](#footnote-1030)Theologische Religionslehren sollen völlig wegfallen. Der Prediger muß Volkslehrer und -erzieher sein. Nach Spaldings Vorstellung soll der Geistliche „Depositär der öffentlichen Moral“ sein.[[1031]](#footnote-1031)

Spalding ist auch als Übersetzer tätig; so übersetzt er das Werk des Engländers John BUTLER „The Analogy of Religion, natural and reveald, to the constitution and course of Nature“ (London 1736)[[1032]](#footnote-1032) oder das Werk von Jacob FOSTER „Discourses on all the Principal Branches of the Natural Religion and Social Virtue“, Vol.I u.II (London 1749 u.1752).[[1033]](#footnote-1033)

In seinem schmalen Buch „Die Bestimmung des Menschen“ stellt SPALDING die „Grundfrage, die hinter allen Schriften Spaldings, auch hinter seinen Predigten, steht“[[1034]](#footnote-1034): nämlich die Frage, „warum ich da bin und was ich vernünftiger Weise seyn soll“[[1035]](#footnote-1035) Das „Warum“ fragt nach dem Telos des Menschen, nach seinem Ziel, eben seiner Bestimmung. Die Antwort darauf ist eigentlich bloß die Explikation der zweiten Frage: das, was der Mensch *vernünftiger* Weise sein soll. Heute würde man sagen, Spalding fragt existenzialistisch nach dem Sinn des Lebens; diese Analogie kann man umso mehr ziehen, als Christentum und Offenbarungsreligion in Spaldings Antwort ausgespart bleiben. Wieso dem so ist, erklärt Spalding in einem „Anhang“, der ab der 3.Aufl. von 1749 angehängt ist: er wil bloß von Beweisen Gebrauch machen, die, „ohne dem natürlichen Glauben an Gott das geringste von seinem Werthe zu benehmen, einen jeden vernünftigen und ehrlichen Mann zu der aufrichtigsten und tiefsten Hochachtung gegen die Lehre Christi bewegen müssen“.[[1036]](#footnote-1036)

Die Bestimmung des Menschen liegt nicht in einem Leben, das der Sinnlichkeit geweiht ist, vielmehr gelangt man von den Vergnügungen des Geistes (ästhetisches Erlebnis und Erkenntnis[[1037]](#footnote-1037), v.a. von Tugend, Gott und Unsterblichkeit) zu eben dem letztgenannten Ternar. Das Gute zu wollen, bereitet einem Glückseligkeit. Der moralische Trieb ist gegenüber dem sinnlichen und dem nach Vergnügungen des Geistes der stärkste. Von der Tugend gelangt Spalding weiter zur Betrachtung der geordneten Natur, des Kosmos. Diese öffnet den Weg zur Religion (zu Gott) und fungiert quasi als Gottesbeweis: die Ordnung und Schönheit der Natur „giebt mir die Vorstellung von einem Urbilde der Vollkommenheiten, von einer ursprünglichen Schönheit, von einer ersten und allgemeinen Quelle der Ordnung“.[[1038]](#footnote-1038) Dieser Geist, der Ursprung von all diesem, ist Gott. Spalding begnügt sich jedoch nicht mit einem solchen, allgemein gehaltenen Gottesbeweis der physikotheologischen Art. Um echter Beweis zu sein, muß Gott auch in der Seele empfunden werden![[1039]](#footnote-1039)

Zuletzt stößt der Mensch auf die Idee der Unsterblichkeit: Gott ist der allmächtige Garant der moralischen Weltordnung; die Hoffnung auf das ewige Leben stärkt den Tugendhaften auch im Leid.

Wie bestimmt nun Spalding die Beziehung von Vernunft und Glauben? Seine „Bestimmung des Menschen“ ist ohne einen (offenbarten) Glauben ausgekommen. Spalding gibt in dem bereits o.a. „Anhang“ Auskunft.[[1040]](#footnote-1040) Vorweg kann es Spalding nicht glauben, daß jemand, der die Wahrheiten der natürlichen Religion erkannt hat, nicht auch eine Glaubenslehre (das Christentum) hochachtet, die genau dasselbe sagt. Und: unsere Vernunft wäre unfähig, diese natürlichen Wahrheiten zu erkennen, hätte es nicht eine Ur-Offenbarung gegeben: „Je weiter man durch Erfahrungen und nachdenken in der Erkenntniß der menschlichen Natur gekommen, destomehr ist man überzeigt worden, daß unsere Vernunft für sich und ohne alle Anweisung schlechterdings unvermögend ist, sich über die sinnlichen Dinge bis zu den Wahrheiten der Religion zu erheben.Die allererste Anweisung also hat nothwendig eine göttliche Offenbarung seyn müssen“. Und noch heute werden die natürlichen Wahrheiten dort am besten erkannt, „wo das Licht des Evangeliums die Geister aufgekläret hat“. „Natürliche“ Religion heißt also die mit Hilfe der an die Menschen ergangenen ersten Uroffenbarung vernünftige Lehre (Erkenntnis) von Gott. „Natürlich“ und „offenbart“ verschwimmen völlig- und stehen dadurch in keinem Gegensatz mehr, zumindest für Spalding. Die Religionsgeschichte, die sowohl Universal- als auch Geistesgeschichte ist, verläuft folgendermaßen: Ur-Offenbarung - „natürliche“ Religion“ - (fast völliger) Verfall der „natürlichen“ Religion - christliche Offenbarung (Schrift, Propheten, Jesus) - Erneuerung, Reinigung und Bestätigung der „natürlichen“ Religion - nunmehr Blüte: „natürliche“ Religion und Christentum bestätigen einander und harmonieren.

Die Versöhnungslehre allerdings geht über die natürliche Religion, die als Gegenstände dieTrias Gott-Vorsehung-Unsterblichkeit zum Thema hat, hinaus. Diese läßt den Menschen trotz seiner Verstöße gegen das (göttliche) Sittengesetz auf Gnade hoffen. In der Versöhnungslehre sind auch die mit ihr verbundenen Lehren, wie Christologie, Sündenlehre, etc. - mithin die klassischen Dogmen -, mit einbegriffen.

Somit erscheint Spaldings „Bestimmung des Menschen“ als Versöhnung von Vernunft und Offenbarung, und von Orthodoxie (Dogmen) und Aufklärung (primäre Diesseitigkeit der Bestimmung).

9.2.2.2. Spaldings „Ueber die Nuzbarkeit des Predigtamtes“[[1041]](#footnote-1041)

Im Vorwort zur dritten Auflage, die an PISTORIUS gerichtet ist, erklärt sich Spalding zu seinen Motiven, dieses Buch geschrieben zu haben: „Die Vorstellung von dem Nuzen und der Würde eines wohl verwalteten Predigtamtes überhaupt führete mich auf die Hindernisse , die sich der Wirkung desselben, auch gewissermaßen von außen her, in den Weg legen, und unter diesen insonderheit auf gewisse, noch herrschende Denkungsarten, welche, nach meiner Ueberzeugung, durch die, der religiösen Lehrart gesetzten, menschlichen Schranken, den allgemeinen Einfluß der wahren christlichen Glaubenslehre sehr merklich aufhalten und schwächen.“[[1042]](#footnote-1042) Hier geht es Spalding also um eine ganz der Aufklärung verpflichtete emendatio intellectus, um „Aufklärung, Berichtigung und Ermunterung“, wie er sich etwas später ausdrückt; aber auch in seiner positiven Zielrichtung erweist er sich als Teil der Aufklärung: er ist von dem Gedanken erfüllt, „daß nämlich den Lehrern der Religion vor allen Dingen das eigentliche Hauptaugenmerk bey ihrem Geschäfte, die wirkliche christlichmoralische Besserung ihrer Gemeinen, äußerst wichtig und eindrücklich gemacht werde“. Zu diesem Behufe müssen sich die Prediger „über einen gewissen gewohnten Mechanismus und Formalismus in ihren Amtspflichten, ..., edelmüthig erheben“.[[1043]](#footnote-1043) Spalding ist optimistisch, er vertraut in das „mächtige Fortstreben des menschlichen Geistes“ und glaubt, daß das „fast unausbleibliche, selbst stärker und allgemeiner aufdringende Gefühl von dem wahren Bedürfnisse der vernünftigen Seele“ gegen die „Verirrungen in leichtsinnigem Unglauben, unfruchtbarer Polemik, andächtelnder Schwärmerey und zügelloser Sinnlichkeit“ die Oberhand gewinnen wird.[[1044]](#footnote-1044)

Spalding betont die Ehrwürdigkeit und Wichtigkeit des Predigtamtes, um dieses von den „herrschsüchtigen Priestern der ältern oder neuern Zeiten“ abzuheben, die dieses Amt bloß zu ihrem eigenen Vorteil benutzten, „Die Welt hat noch lange nicht alles das Elend verwunden, welches die Einbildung, oder das Vorgehen der Geistlichen von einer besondern Heiligkeit und Macht ihres Standes, über sie gebracht hat“.[[1045]](#footnote-1045) Spalding erklärt, was der Priester *nicht* ist: „Wir sind keine Opferbringer für das Volk; keine abgesonderte Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen; keine geweihte Besorger heiliger Gebräuche, die nach eigener Willkür, vermittelst einer magischen kraft, Heil oder Elend über Andere bringen könnten; keine thätige Austheiler der Vergebung der Sünden; keine privilegirte Inhaber der Schlüssel zum Himmel oder zur Hölle.“[[1046]](#footnote-1046) Die Prediger sind einmal sozusagen „*verordnete* Ausleger und Erklärer des göttlichen Gesetzes, Lehrer der Weisheit und Tugend“, die jedoch nicht den Anmaßungen der Obergewalt und Autorität unterliegen dürfen.[[1047]](#footnote-1047) Sie sind insofern Nachfolger der ersten Boten Jesu, als einerlei Zweck verfolgt wird: der „der Belehrung, der Besserung und der Glückseligkeit des Menschen“.[[1048]](#footnote-1048) Spalding betont wieder und immer wieder, daß der Geistliche nicht eine größere Heiligkeit besitze als der Gemeine; auch der Priester ist bloß ein - Mensch.

Der Nutzen des Predigtamtes muß die Beförderung der Gottseligkeit und der Gemütsruhe sein.[[1049]](#footnote-1049) Der Prediger muß aus innerer Überzeugung heraus predigen, sonst wird er zum Heuchler. Die Stellung des Predigtamtes ist nur dann wirklich ehrenvoll, wenn sie nützlich ist, dem Einzelnen für das Seelenheil und der Gemeinschaft in seiner allgemeinen Prosperität.[[1050]](#footnote-1050) Das Wohl des Einzelnen und das Wohl des Gemeinwesens sind unabtrennbar miteinander verbunden.[[1051]](#footnote-1051) Somit kann auch nicht Diesseits und jenseits getrennt werden, denn jeder Fortschritt, „von dem ersten Aufkeimen der moralischen Vernunft an bis alle Ewigkeiten hindurch, bringt den Menschen um eine Stuffe der Vollkommenheit näher“.[[1052]](#footnote-1052)

Das wahre praktische Christentum befördert das Wohl der Gemeinschaft; Spalding verwehrt sich allerdings dagegen, „daß es also, zur Steurung der allgemeinen Sittenlosigkeit und der daraus entstehenden Zerrüttung bürgerlicher Gesellschaften, durchaus nothwendig sey, mit eben derselben Sorgfalt für die beständige Erhaltung und Fortpflanzung jener hinzugesetzten unfruchtbaren Theorien, als für die Befestigung des Glaubens an die wirklich christlichen, bessernden und beruhigenden Grundwahrheiten zu wachen. ... Herrschende Lasterhaftigkeit aus Abweichungen von bloß speculativen Punkten eines Kirchensystems herzuleiten, und, dem zu Folge, den Abweichenden, als einen Verderbenstifter, zu behandeln, verräth eine überaus schlechte Logik, und mehrentheils eine noch weit schlechtere Moral.“[[1053]](#footnote-1053)

Welche Fähigkeiten muß der Geistliche nun esitzen? Er muß Gelehrter sein, d.h. er muß in den Grundsätzen der Religion bewandert sein, in Exegetik samt deren Instrumenten und Methoden; er muß Kenntnis der menschlichen Natur haben und auch Einsicht besitzen. Ansonsten würde er sich „in dem Urtheile der Aufgeklärteren“ zum Gespött machen.[[1054]](#footnote-1054)

Der Prediger muß vornehmlich die christliche Sittenlehre verkünden. Diese ist keine andere „als die Sittenlehre der reinen Vernunft und der ursprünglichen von Gott angelegten Natur, nur in größerer Bestimmtheit, von leichterer Faßlichkeit und lebhafterem Eindruck für den allgemeinen Verstand, und durch höhere Bewegungsgründe verstärkt“.[[1055]](#footnote-1055) Einwendungen dagegen, nämlich daß die Moral des Evangeliums nicht für eine menschliche Gesellschaft passend sei, wie sie z.E. von einem „dialektischen Kopf“ wie BAYLE[[1056]](#footnote-1056) vorgebracht worden sind, werden durch die diesmals auf res morales angewandte Akkomodationstheorie (und eine Kritik an Lehren einzelner Kirchen, die vom Weg Jesu abgewichen sind) entkräftet: „Sobald nur so viel vernünftige Billigkeit gebraucht wird, Arten der Vorstellung und des Ausdrucks von einer fremden Sprache nach ihrem Sinn zu verstehen zu lernen, den im Ganzen deutlich hervorscheinenden Geist und Zweck dieser ihres göttlichen Ursprungs so sehr würdigen Anweisung von einigen hie und da vorkommenden anstößig scheinenden Vorschriften zu unterscheiden, bey diesen letztern zum Theil die offenbare Beziehung auf damalige Zeiten, Umstände und Personen nicht in allgemeine und ewige Gebote zu verwandeln, und dann die willkührlichen Andächteleyen, oder absichtsvollen Aufbürdungen besonderer Kirchen nicht der Sittenlehre Jesu selbst zur Last zu legen: so wird man die letztere in allen Verhältnissen des menschlichen Lebens [so] durchaus nutzbar finden“.[[1057]](#footnote-1057)

Bei Spalding findet sich auch die aufklärerische Verschränkung von Tugend und Glück. Die „thätige gute Gesinnung“ ist Bedingung und wirkende Ursache der wahren menschlichen Glückseligkeit. „Es ist nämlich die Einrichtung Gottes in unserer Natur, daß dasjenige, was wir rechtmäßige, tugendhafte Gesinnung nennen, so wohl in dem unmittelbaren Bewußtseyn, als auch in seinen Folgen, an und für sich allemal etwas Angenehmes bey sich führet, daß es eine Art von Verbesserung, Erhöhung und größerer Vollkommenheit unsers Wesens schafft; und diese Verbindung zwischen Tugend und innerlichem Glücke, als Ursache und Wirkung, bleibt so lange, als wir Menschen bleiben.“[[1058]](#footnote-1058)

Ist das Kernstück der Religion aber Sittenlehre (Moral, Tugend), dann heißt das aber nicht, Moral der Glaubenslehre gegenüberzustellen und letztere beiseitezuschieben. Sittlichkeit führt zur Glückseligkeit und zur Seelenruhe. „Aber dann wird offenbar für ein abhängiges, eingeschränktes, unvollkommenes Geschöpf noch etwas mehr erfordert, wenn seine Zufriedenheit, sein Wohlseyn, so viel es die Fähigkeit seiner Natur es verstattet, vollendet werden soll.“ Zu dieser Vollendung benötigt der Mensch den Glauben an die Existenz Gottes mit all seinen Attributen, an ein Leben nach dem Tode und „an die Begnadigung des sich bekehrenden Sünders. Wo diese Ueberzeugungen fehlen, da fehlen auch unschätzbare Beruhigungen, welche die Tugend allein nicht geben kann“.[[1059]](#footnote-1059)

Spaldings Bemühen richtet sich auf eine bessere, eben volksnähere Vermittlung des Christentums.[[1060]](#footnote-1060) Daher muß der Prediger auch die Denkungsart und das Fühlen der Gemeinen kennen: „Soll die praktische Wahrheit den Gemüthern nahe genug gebracht werden, um etwas in ihnen zu wirken, so müssen wir über die herrschende Denkungsart unserer Gemeinen, ihre Versuchungen, ihre Vorurtheile und Ausflüchte studierte Beobachtungen aufstellen, uns in ihre Begriffe hineindenken, die verschiedenen Seiten ihres Herzens, an welchen wir ihnen mit unsern Vorstellungen am wirksamsten beykommen können, ausforschen, sie aus ihren eigenen Grundsätzen und Empfindungen zu der Billigung der Wahrheit führen“[[1061]](#footnote-1061). Der Prediger muß also ein Volkspsychologe sein, um mit psychologischem Wissen eine Wirkungshomiletik anzustrengen ! Akademische Kanzel- und Kompendiengelehrsamkeit ist ihm ein Greuel.[[1062]](#footnote-1062) Die Sprache und die Modus der Unterweisung müssen reformiert werden, damit das gemeine Volk einen auch verstehen kann.[[1063]](#footnote-1063) Nicht Glaubenslehren, sondern Tugend müssen gepredigt werden. Nicht Spekulationen, die für das unwissende Volk bloß leere Worte und Formeln darstellen, sondern eine „Anleitung zu einer Gott wohlgefälligen Gemüthsfassung“ sollen vermittelt werden.[[1064]](#footnote-1064)

In jedem Menschen steckt ein natürliches Bedürfnis nach Religion; die „Empfindung für das Gute und Edle und für die Religion“ ist die Basis alles Glaubens; das moralische Sittengesetz kann jeder in sich, durch intellektuelle Wahrnehmung, entdecken;[[1065]](#footnote-1065) gestärkt wird die natürliche Tugend durch den Gottesglauben. So kann Kantzenbach resümieren: „Das Christliche erscheint ihm [scil. Spalding] als die Erfüllung des in der menschlichen Natur Angelegten.“[[1066]](#footnote-1066)

In der Nachfolge von Mosheim unterscheidet Spalding eine unsichtbare und eine sichtbare Kirche;[[1067]](#footnote-1067) letztere ist eine menschlich-gesellschaftliche Einrichtung. Spalding verwirft eine hierarchisch strukturierte, sakramentenzentrierte Kirche. Der unsichtbaren gehört das Primat zugesprochen.

Damit zusammenhängend sieht er das Kriterium für die Unterscheidung von Haupt- und Nebenlehren in dem Christentum im „Maaß seines Einflusses in die Besserung und den Trost der Menschen“[[1068]](#footnote-1068). Die allzuheftige Betonung und Versteifung auf Nebenlehren führen bloß zu “der für Wahrheitseifer gehaltenen Verdammungssucht“.[[1069]](#footnote-1069)

Die Offenbarung in der Bibel wird nicht prinzipiell verneint,[[1070]](#footnote-1070) aber nicht alle (in der Schrift von Gott offenbarten) Lehren sind Religionswahrheiten, die geglaubt und gepredigt werden müssen. „Darum, daß eine Aussage in der Bibel stehet, wird sie nicht zu einer eigentlichen Glaubenslehre, zu einem Theile der Religion, in so ferne diese den Weg zu einer wahren und ewigen Glückseligkeit enthält.“[[1071]](#footnote-1071) Nicht die Schriftlehre, sondern die Lehre Jesu ist entscheidend.[[1072]](#footnote-1072) Deutlich müssen Religionslehrer und Exeget voneinander unterschieden werden. Das Geschäft des Exegeten besteht in der Auslegung und (soweit es möglich ist) in der Verständlich-Machung von geoffenbarten Stellen der Schrift, was jedoch keine Beförderung der Glückseligkeit zur Folge hat. Genau auf diese Beförderung muß aber der Prediger abzielen.Lehren wie die der Trinität, der Christologie oder der satisficatio vicaria[[1073]](#footnote-1073) sind ebenso wie für Semler keine Hauptlehren mehr. Fast schon müßig ist es zu erwähnen, daß auch Spalding die Lehre von der alleinseligmachenden Kraft des Glaubens ohne Werke[[1074]](#footnote-1074) und die augustinische Erbsündenlehre[[1075]](#footnote-1075) mit den einhergehenden Lehren von der Prädestination und der Gnade nicht akzeptieren kann - der augustinische Gott ist ein Willkürgott: Wäre der Mensch schon verdammt, bevor er für sein Handeln verantwortlich gemacht werden kann, und wäre der Mensch durch die Erbsünde völlig unfähig zum Guten: alle Sittlichkeit würde vernichtet werden, der Gott der Liebe wäre unglaubwürdig. Diese Bestreitung der augustinischen Auffassung ist wohl die Standardkonzeption der Neologen; sie findet sich allerorten.

Spalding lobt die Reformatoren, da sie sich „aus der langen unnatürlichen Verstandessclaverey in Ansehung der Religion“ herausgerissen und „das Recht der Christen zur eigenen freyen Erforschung der Wahrheit in der heiligen Schrift“ betont haben.[[1076]](#footnote-1076) Aber auch sie waren bloß Menschen und das Wissen ist stets einer Vergrößerung und Vervollkommnung fähig. Alles Wissen ist Stückwerk und also durchsetzt mit Irrtum, auch das traditionell überlieferte Wissen. Daher gilt für Spalding: „Alles zu prüfen und nur das Gute zu behalten“.[[1077]](#footnote-1077) Den Trieb zum Wissen und zur „Verdeutlichung des nicht genug Verstandenen“ hat der Schöpfer der menschlichen Seele eingepflanzt. Wissensdurst und curiositas werden ganz antiaugustinisch zu christlichen Werten! Leider wurden „in den Zeiten der ehemaligen Finsterniß“ religiöse Wahrheiten desto höher geschätzt, „je weniger sie mit diesen [scil. allen anderen Erkenntnissen der Menschen] in Ansehung der ersten Erkenntnißgründe gemein hätten ... Dieß ward denn auch, leider, bald genug eine der giftigsten Quellen des Unglaubens, sobald nämlich nur die Menschen im Weiterdenken zu der Einsicht kamen, daß nimmermehr in einer Wissenschaft etwas unwidersprechlich wahr heißen könne, was sonst überall in andern, aus zugestandenen, von Gott selbst der vernünftigen Natur eingepflanzten, Grundsätzen, als erweislich falsch, anerkannt werden muß.“[[1078]](#footnote-1078) Daraus folgt zweierlei: Offenbarungwahrheiten werden damit de facto diskreditiert und theologische und (natur-)wissenschaftliche Wahrheiten können sich nicht widersprechen.

Das Bedeutsamste dieser Schrift ist wohl die Verschränkung von Religion, Praxis und Tugendlehre; insoferne können wir uns dem Urteil von SCHÜTZ anschließen: „Weil in der Aufklärung Religion und Moral so eng zusammenhängen, ist der Predigt dieser Zeit eine Tendenz zum Moralisieren eigen, eine Richtung auf Verwirklichung im Leben. Diese Neigung zum Praktizieren ist vielleicht die bedeutsamste Eigenart der ganzen Aufklärungspredigt. Von den zahlreichen Predigttheorien der Zeit ist keine so einflußreich gewesen wie Spaldings homiletisches Werk „Über die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung“.“[[1079]](#footnote-1079)

9.2.3. Johann Friedrich Wilhelm JERUSALEM (1709-1789)[[1080]](#footnote-1080)

9.2.3.1. Leben, Wirken und Werk Jerusalems

Jerusalem wird als „Vater der kritischen Dogmengeschichtsschreibung“ bezeichnet,[[1081]](#footnote-1081) wie auch als Vater der Neologie.[[1082]](#footnote-1082) Er ist Schüler GOTTSCHEDS in Leipzig und somit Wolffianer resp. wolffianisch beeinflußt. Er liest GERHARD, CHEMNITZ[[1083]](#footnote-1083) und MUSÄUS[[1084]](#footnote-1084), ist Schüler von CARPZOV und macht sich mit den Schriften von GROTIUS, CLERICUS und R. SIMON bekannt.[[1085]](#footnote-1085) Reisen nach Holland, wo er auch „die reichste Gelegenheit zur Bekanntnschaft mit der Naturgeschichte“ (so z.E. BOERHAAVE oder FAHRENHEIT) vorfindet, und England machen ihn mit den holländischen Remonstranten und mit der englischen deistischen Literatur bekannt.[[1086]](#footnote-1086) Diese ausgedehnten Auslandsaufenthalte bilden Jerusalem zu einem Menschen, der große Toleranz in Glaubensdingen an den Tag legt. Anläßlich seines Verweilens in Amsterdam schreibt er in seinem „Entwurf“ rückblickend: [ich/Jerusalem] suchte besonders die Bekanntschaft mit den angesehensten Männern aus allen Sekten, hatte bei allen das Vergnügen, die würdigsten und rechtschaffensten Menschen kennen zu lernen, und machte, je mehr seine Bekanntschaft und Freundschaft mit ihnen zunahm, die glückliche und für jeden rechtschaffenen Verehrer Jesu entzückende Erfahrung, wie fruchtbar die wesentlichen Grundlehren des Christenthums, in guten Seelen, bei allem übrigen Unterschied der Lehrbegriffe sind“.[[1087]](#footnote-1087) 1742 kommt er nach Braunschweig (Wolffenbüttel), wo er drei Jahre später das Collegium Carolinum gründet. Von 1745 bis 1770 ist er Direktor dieses Instituts. Als Abt von Riddaghausen - davor war er Abt von Marienthal - hat er die Leitung des Predigerseminars über (von 1752 bis zu seinem Tode). Seinen Plan, ein Armenhaus nach englischem Muster zu errichten, erfüllt sich nicht.[[1088]](#footnote-1088) Auch sein Schüler Friedrich Gabriel RESEWITZ (1725-1806)[[1089]](#footnote-1089) zählt zu den Neologen.

Auch Jerusalem behält sich einen Schuß Skepsis gegen die Allmachtsansprüche der Vernunft vor. Die Vernunft erkennt die Eigenschaften Gottes, aber nicht Gott selbst. Einerseits wird in diesem Sinne die Offenbarung als unabdingbar angesehen, andererseits charakterisiert Jerusalem die Offenbarung als „leichteres“ Mittel der Erkenntnis als die Schlüsse der Vernunft; sie wird durch „Deutlichkeit“ und (!) durch Erfahrung, womit vornehmlich Empfinden gemeint ist, bestätigt. Daß die christliche Religion nicht nur durch Schlüsse und Beweise der Vernunft abgesichert wird, sondern auch die Erfahrung als eine Stütze christlicher Wahrheit dienen soll, ist an folgendem Zitat Jerusalems abzulesen: „Aber hierin besteht ihre größte Stärke nicht ... sie läßt sich auch empfinden. Die Erfahrungen [des empfangenen Seelenfriedens] sind ihre stärksten Gründe.“[[1090]](#footnote-1090) (B.I, 208) Die Endlichkeit des Verstandes wird auch herangezogen, um die Übel dieser Welt annehmbar zu machen: der Mensch kann in seiner Endlichkeit den Willen Gottes nicht erforschen.

Der Sündenfall wird durch die Sinnlichkeit des Menschen bewirkt; dies hat eine Trübung der (natürlichen Gottes-)Erkenntnis zur Folge. Erst durch Offenbarung resp. eine ratio illuminata wird eine Gotteserkenntnis wieder möglich.[[1091]](#footnote-1091) In diesem Punkt unterscheidet sich Jerusalem von Wolff, da für ihn ohne die Hilfe der Offenbarung keine (natürliche) Gotteserkenntnis möglich ist. Jerusalem schwankt in seinem Urteil über die Wider- oder Übervernünftigkeit hinsichtlich religiöser Grundwahrheiten. Einerseits darf die Vernunft prüfen, ob diese Widersprüche enthalten, andererseits gibt es auch übervernünftige Glaubenslehren.

Der erste Band der „Vornehmsten Wahrheiten“ stellt die natürliche Religion aus „drei großen Wahrheiten, die der Grund aller Religion sind“, bestehend dar: diese sind die altbekannte Trias Gott- Vorsehung- Unsterblichkeit:[[1092]](#footnote-1092)

1) Es ist *ein Gott*, ein unendlich vollkommenes, weises, gütiges und freies Wesen, von dem die Welt ihren ersten Ursprung hat.

2) Es ist eine *Vorsehung*, die sich auch über alle einzelnen Teile der Natur erstreckt, und ihre besonderen Schicksale mit eben der Weisheit und Güte leitet, womit die allgemeinen Gesetze der Natur geordnet sind.

3) Unser gegenwärtiges Leben ist nur die erste Stufe unserer Existenz, der noch ein *vollkommeneres* *Leben* bestimmt ist, in dem die Kräfte unserer Natur sich freier werden entwickeln können.[[1093]](#footnote-1093)

Jerusalem begnügt sich jedoch nicht mit dieser Trias - die spezifischen christlichen Wahrheiten, wie z.Bsp. das Versöhnungswerk, kommen hinzu. Jerusalem entwickelt einen Parallelismus von Vernunft (theologia naturalis) und Offenbarung (theologia revelata), der allerdings für die Aufklärung und im speziellen für die Neologie bloß einen Aufschub der Lösung der Frage nach ebenjener Beziehung bedeutet. Für Jerusalem ist das Christentum Vernunftreligion, insofern die (erleuchtete) Vernunft die Lehre als begründet erkennt und Beweise für die Echtheit einer Offenbarung geprüft hat; es ist Offenbarungsreligion, insofern die Vernunft von sich aus nicht darauf gekommen wäre. Diese Konstruktion kann nur ein vorläufiger Kompromiß sein; er stellt beide Seiten, die sich jeweils in ihren Eigenrechten bedroht fühlen, nicht zufrieden. Kein Denker des 18. Jahrhunderts von Rang (oder auch nur von Anmaßung), sei es ein Theologe oder Philosoph, kann an dieser Schlüsselfrage vorbei. An der Frage der Beziehung von Vernunft und Offenbarung klären und formieren sich Positionen und Fronten. Jerusalems Antwort, daß die ganze Religion vernünftig und offenbart zugleich ist, ist die Position der Mitte, mit der zwar die meisten Denker liebäugeln, aber die in ihrer kompromißbereiten, ambivalenten Haltung nicht haltbar ist.

Jerusalem ist von Leibniz (Gottesbeweis, Theodizee) und Wolff (Ethisierung der Religion, Auffassung der Perfektibilität des menschlichen (irdischen) Daseins) beeinflußt.

Riten und Zeremonien, sowie dem Aberglauben, d.s. Dämonen, Gespenster, etc. steht er wie alle kritischen Geister seiner Zeit ablehnend gegenüber.

In seinem Nachlaß findet sich auch die kontroversielle Auffassung, daß das christliche Dogma ein Produkt des hellenistischen Geistes sei.

Die Religion und die Lehre Jesu ist nicht das, was die Kirchengeschichte daraus geformt, wozu sie es deformiert hat. Für Jerusalem ist der zentrale Gedanke des Christentums die Liebe. „Dies ist unsere Religion; die Liebe Gottes, die sich in einer allgemeinen Wohltätigkeit und Menschenliebe tätig macht.“[[1094]](#footnote-1094) Daher kann er auch sagen: „Religion oder Tugend ist ihrer Natur nach eins“.[[1095]](#footnote-1095) Beachtet man stets das Gebot der Menschenliebe kann man nie vom rechten Wege abkommen. „Alle Heiligung, die nicht zur allgemeinen Menschenliebe führt, ist Fanatismus, und alle Religion, die ihnen diese Rechtschaffenheit und Menschenliebe und die Versicherung der Gnade Gottes und der ewigen Seligkeit verspricht, ist Lüge.“[[1096]](#footnote-1096) Auch Jerusalems Religionsauffassung folgt dem allgemeinen Trend zur Ethisierung. „Alle Religion, die nicht auf die Vervollkommnung der Menschen geht, nicht die Tugend, die Besserung der Menschen zum Endzweck hat, kann Gott nicht gefallen“.[[1097]](#footnote-1097) Und: „Diese Sittenlehre enthält kein großes Register von Tugenden und Lastern, das nur den Stolz nährt, die Moral dem Herzen nimmt“; es gibt nur ein Gebot, und das lautet: Du sollst Gott und deinen Nächsten lieben![[1098]](#footnote-1098)

So ist Jerusalem auch ein Gegner der herkömmlichen Satisfikationslehre. Jesu Tod ist kein Opfer für die Sünden, sondern er soll im Menschen eine Gesinnungsänderung hervorrufen, die gottgefällig ist; er soll zu einem sittlich besseren Leben aufgerufen werden.

Simplizität als Verstehbarkeit der Religion, die ohne ein besonderes dogmatisches Vorverständnis auskommt, steht im Mittelpunkt des Denkens von Jerusalem. „Sie ist ihm wichtig, da Religion nicht als auf wahr geglaubten Dogmen beruhen soll, sondern auf einem allgemein nachvollziehbaren und am Lauf der Welt überprüfbaren Wissen.“[[1099]](#footnote-1099) Alle Menschen sollen ja die Lehren, die den Weg zur Glückseligkeit und zur Bestimmung des Menschen anzeigen, verstehen können. „In simplicitate fides“ sagt schon HILARIUS (von Poitiers; 315-367). Auch der Genfer Theologe TURRETIN hebt schon hervor, daß die Fundamentalartikel des Christentums, die durch Vernunft und Gnade offenbart und unserer Aufnahmefähigkeit vollkommen angepaßt sind, simpel sind: sie sind clara, popularia, a scholae tricis salebrisque aliena, dann auch noch numero pauca; sie haben alle einen direkten usus ad pietatem. Wie kann man an diesen Artikeln zweifeln, wie über sie streiten?, so fragt Turretin.[[1100]](#footnote-1100)

„Das neologische Kriterium für die Wahrheit und Bedeutung einer religiösen Aussage liegt jetzt über die zeitgeschichtlich bedingte biblische Aussage hinaus bei bestimmten Inhalten: Es geht hier besonders um den Erweis der Existenz Gottes, die Versicherung über das Leben nach dem Tod und die Sittlichkeit als der adäquaten Gestalt religiösen Lebens.“[[1101]](#footnote-1101)

Seine wichtigsten Schriften sind: „Briefe über die mosaischen Schriften und Philosophie“ (1762; 2.Aufl.: 1772; 3.Aufl.: 1783), „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“ (4 Bde., 1768ff.: 1.Bd.: 1768 (bis 1776 vier weitere Aufl.); 2.Bd.: 1774 (zusammen mit den „Fortgesetzten Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“ (1772)); 3.Bd.: 1779; 4.Bd.: 1792= Bd.1 der nachgelassenen Schriften („Fortgesetzte Betrachtungen“)

Die beiden Predigtensammlungen (1745 u. 1752) sind in der Christologie , der Trinitätslehre oder der Inspirationslehre noch orthodoxem Gedankengut verpflichtet.

9.2.3.2. Jerusalems „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“ (1768)[[1102]](#footnote-1102)

Bd.1 (1768): philosophische Gotteslehre, Theodizee, Freiheit [B1][[1103]](#footnote-1103)

Bd.2 (1774): Bedeutung der Offenbarung für die Religion [B2]

Bd.3 (1779): Ursprung und Genese der Religion bis Moses [B3]

Bd.4 (1792): Christologie und Trinität (gegen orthodoxe Dogmen) (Jesus als Gesandter Gottes, als Vorbild und Lehrer in einem tätigen Christentum: Vorbildchristologie) [N1]

Jerusalems Ansicht zur Offenbarung und deren Verhältnis zur Vernunft zeichnet sich nicht durch Klarheit aus.[[1104]](#footnote-1104) Einerseits versucht er, die Notwendigkeit einer Offenbarung für das Erreichen der moralischen Bestimmung des Menschen darzulegen und damit Allmachtsansprüchen der Vernunft entgegenzuwirken, andererseits verschwimmen die Grenzen von Vernunftserkenntnis, Offenbarung und Vorsehung, da Jerusalem den Einwurf zurückweisen will, Gott müsse durch fortlaufende Offenbarungen „Korrekturen“- das gleiche gilt für Wunder- an seinem Schöpferwerk, das zweckvoll und wohlgeordnet ist, vornehmen.[[1105]](#footnote-1105)

Jerusalems Prämissen lauten: der Mensch kann nur durch Religion seine moralische Bestimmung erlangen. Die wesentlichen Grundsätze der Religion sind Rechtschaffenheit, die Gewißheit von der Gnade Gottes und eines zukünftigen Lebens. Dies muß auf eine klare und deutliche Erkenntnis Gottes und seiner (vollkommenen) Attribute gegründet sein.

Diese Prämissen sind nun keineswegs sicher und unbezweifelbar; gerade die Offenbarung soll ja derlei Aussagen ihren Wahrheitsgehalt geben. D.h. die Exposition, was „Offenbarung“ sei, ist zirkulär, und sie ist es notwendigerweise. Jede Verständigung darüber, was unter diesem Begriff zu verstehen sei, muß von gemeinsamen Vorgaben ausgehen. Eine voraussetzungslose Prüfung durch die Vernunft ist ein Unding: sie zerstört den Offenbarungsbegriff notwendigerweise. Der Offenbarungstheologe benötigt jedoch zur Darstellung und begrifflichen Klärung seines Offenbarungsbegriffes die Vernunft, die jedoch immer in Schranken gehalten werden muß, damit sie sich nicht als autonomes Erkenntnisvermögen gegen die Offenbarung wendet. Der theologische Disput wird darüber geführt, von welchen Prämissen ausgegangen werden muß und welche Freiheiten der Vernunft eingeräumt werden können oder dürfen. Die Schlüsselstelle bei Jerusalem hinsichtlich dieser Frage lautet: „aber zu bestimmen, wie sich Gott habe offenbaren müssen, wie dieser Unterricht beschaffen sein müsse, auf was für Art, in welcher Ordnung in welchem Grad des Lichts, hierüber hat die Vernunft gar kein Recht. Das einzige Recht, was sie hat, ist dies; daß sie die Beweise, worauf sich die Wahrheit dieser Offenbarung gründet, prüfen darf. Aber auch dies mit der Ehrerbietung und Aufmerksamkeit, die eine göttliche Offenbarung fordert.“[[1106]](#footnote-1106)

An dieser Stelle zeigt sich die schwankende Haltung Jerusalems ganz deutlich: man ist vorerst erstaunt zu hören, daß der Wahrheitsanspruch einer Offenbarung durch die Vernunft geprüft werden soll; das aber kann die Vernunft, wie schon gesagt, nicht; sie kann bloß entweder eine negative Antwort geben oder sich einer Antwort mit Berufung auf ihre Schwäche und Endlichkeit entschlagen (epoché); letzteres ist aber keine Bestätigung einer Offenbarung sondern ein Eingeständnis von (prinzipieller oder interimistischer) Unwissenheit. Was hier Jerusalem meint, scheint dieses zu sein: daß die Vernunft echte von falschen Offenbarungen (Betrügereien oder vorschnelle Leichtgläubigkeit bei „wundersamen“ Begebenheiten) trennen soll. Jerusalem stellt daher einige Bedingungen auf, der eine Offenbarung genügen muß:[[1107]](#footnote-1107) 1) Gott darf sich selbst nicht widersprechen. 2) Die allgemeinen Naturgesetze dürfen durch eine Offenbarung nicht aufgehoben werden. 3) Ihre Verordnungen dürfen „den wesentlichen Verhältnissen, die unmittelbar aus der Natur der Dinge fließen, nicht entgegen sein“.[[1108]](#footnote-1108) 4) Diese Verordnungen dürfen nicht den Grundbegriffen der natürlichen Erkenntnis und der Moralität widersprechen. 5) Die Offenbarung muß eine „wesentliche Hilfe“ für die moralische Vervollkommnung des Menschen sein. Mit diesen Konditionen wird es schwierig, eine Offenbarung als wahr anzuerkennen. Daher die ständige Ermahnung, daß die Vernunft in ihrer Beschränktheit (echte) Offenbarungen nie anzweifeln, geschweige denn sie negieren dürfe - wer dürfe schon mit Gott rechten? -; auch dann nicht, “wenn ich wegen einiger einzelner Dunkelheiten, wovon ich nicht auf einmal die volle Aufklärung fände, oder weil alles meinen vorausgesetzten Begriffen darin nicht gemäß wäre“, unsicher bin.[[1109]](#footnote-1109) Damit verkommt aber die o.a. Stelle, nämlich daß die Vernunft die Beweise für die Wahrheit einer Offenbarung prüfen müsse, zu einer hohlen Phrase ohne Bedeutung; die Vernunft ist, der traditionellen Theologie entsprechend, bloße Dienerin einer christlichen Apologetik, die alleiniglich die Affirmation ihrer Lehrsätze durch die Vernunft zuläßt, aber keine Kritik (zumindest nicht am eigenen Standpunkt).

Diese Apologetik Jerusalems soll nun kurz dargelegt werden; uns interessiert, wie das Verhältnis der Offenbarung zur natürlichen Erkenntnis verstanden wird. Wie oben schon ausgeführt benötigt der Mensch zu seiner moralischen Bestimmung Religion, und für diese die Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten. Ist diese Erkenntnis eine natürliche oder übernatürliche? „Sollte ein unendlich weises und gütiges Wesen den Menschen zu einer so wichtigen und erhabenen Bestimmung erschaffen und ihm die hinreichenden Kräfte dazu nicht gegeben haben?“[[1110]](#footnote-1110)

Doch! antwortet Jerusalem; die Kontingenz dieser Welt und ihre weise, planvolle und zusammenhängende Einrichtung läßt auf einen weisen und guten Schöpfer schließen. Jerusalem befürwortet also den Kontingenzbeweis und den physikotheologischen für die Existenz und die Attribute Gottes. Die Vernunft, die solche Schlüsse ziehen kann, ist allerdings nicht die ursprüngliche, es ist die „aufgeklärte“ zur Zeit Jerusalems und des Europa des 18. Jahrhunderts.[[1111]](#footnote-1111) Die Geschichte der Menschheit ist nämlich die Geschichte der Vernunft.[[1112]](#footnote-1112) Das ist nun nicht im Sinne von LESSINGS geschichtsphilosophischen Überlegungen (so in seiner Erziehungsschrift) mißzuverstehen. In Opposition zur These HUMES, dem Polytheismus sei das zeitliche Primat vor dem Monotheismus einzuräumen,[[1113]](#footnote-1113) sieht Jerusalem ersteren als Verfallserscheinung. Die ältesten Völker hingen dem Monotheimus an.[[1114]](#footnote-1114) „Die Vielgötterei ist offenbar nichts als eine Ausartung dieser ursprünglichen reinen und erhabenen Idee; ... Die Vergötterung der Gestirne, der Menschen, ist sichtbarlich nichts als dieser in einen allgemeinen und in allen Geschöpfen besonders lebenden Weltgeist ausgeartete Begriff und der übrige Aberglaube ursprünglich nichts als allegorische oder symbolische Vorstellungen von den Eigenschaften und Wirkungen dieses Geistes oder daraus entstandenen niederen Gottheiten und Naturkräfte, die die Einbildung und der Enthusiasmus immer noch mehr vervielfältigt und verunstaltet haben.“[[1115]](#footnote-1115)

Drei Fragen knüpfen hier an:

Erstens, woher rührt der Eingottglaube (der Glaube an den wahren Gott und Weltenschöpfer, an eine Vorsehung und an ein zukünftiges Leben) der ersten Menschen? Nach Jerusalem fand eine Ur-Offenbarung statt, um die Menschen gleich auf den Weg zur Erlangung ihres Endzweckes zu leiten.[[1116]](#footnote-1116) Wieso hat Gott aber den menschlichen Verstand mit Kräften ausgestattet, die eine Offenbarung unnötig machen? Eine Analogie dient zur Aufhebung dieser Schwierigkeit: der Mensch „bekam auch Augen, um damit zu sehen, und dennoch, ehe er dieselben brauchen konnte, mußte er erst das Licht erwarten; wo dem Auge dieses scheint, da hat es alle Fähigkeit, auch die kleinsten und entferntesten Vorwürfe nach dem Grade der Deutlichkeit, worin sie ihm dargestellt werden, zu prüfen und mit Sicherheit zu beurteilen. Ist das Auge nun deswegen unnütz, daß es das Licht nicht in sich selbst hat? Ebensowenig hatte auch der erste Mensch die Vernunft umsonst.“[[1117]](#footnote-1117) Dieser Vergleich ist offensichtlich nicht überzeugend. Jerusalem verkennt, daß eine Analogie zum besseren Verständnis, zur Veranschaulichung dient, aber niemals einen Beweis ersetzen kann. Die erste Frage ist damit von Jerusalem nicht beantwortet worden.

Zweitens, wodurch ist der Verfall zum Polytheismus bedingt? Schuld trägt die Sinnlichkeit des Menschen: „Und da alle Menschen von Natur wegen ihrer Sinnlichkeit eine Trägheit und Abneigung gegen alle Wahrheiten haben, die nur mit einer reinen Vernunft gefaßt werden können, und noch besonders gegen die, welche ihre sinnlichen Neigungen einschränken, so sind die Wahrheiten der Religion diesem Verfall noch am weitesten unterworfen.“[[1118]](#footnote-1118) Jerusalem spricht hier nicht davon, wieso Gott diesen Verfall eigentlich zuläßt, sondern rettet sich mit einer Schuldzuweisung an den (schwachen) Menschen.[[1119]](#footnote-1119) Die Position, die Jerusalem einnimmt, ist die klassische der Aufklärungszeit. Handelt es sich um die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, werden Offenbarung und Vernunft gegeneinander ausgespielt; die Vernunft ist diejenige, die sich ihrer Grenzen bewußt werden muß, die sich nicht anmaßen soll, Autorität in rebus divinis zu sein. Jerusalem macht auch darauf aufmerksam, daß die Vernunft immer erleuchteter [im profanen Sinne] werden kann, ohne daß der finsterste Aberglaube in bezug auf die Religion abnimmt.[[1120]](#footnote-1120) Handelt es sich jedoch um den Menschen hier in dieser Welt (Welt (Natur) versus Mensch) werden Vernunft und Sinnlichkeit als Antagonistenpaar aufgestellt. Nunmehr kommt die Vernunft viel besser davon, die religiösen Wahrheiten, die „nur mit reiner Vernunft gefaßt werden können“, werden durch die chthonische Sinnlichkeit vergessen.

Drittens, wodurch wird der Verfallsprozeß wieder rückgängig gemacht und die wahre Religion wieder emporgerichtet? Wäre es nicht von Gott am weisesten, immer dann, wenn der Verfall fortschreitet, eine neue Offenbarung den Menschen zu übermitteln, um sie wieder auf den rechten Weg zu führen? Nein! schreien die Deisten - Jerusalem nennt TINDAL und VOLTAIRE -, eine Uroffenbarung ja, „aber auch nachher in dem wirklichen Lauf der Natur noch immer neue wiederholte Offenbarungen zu behaupten, dies ist die unvernünftigste Verleugnung aller Allwissenheit Gottes“,[[1121]](#footnote-1121) da er damit zugeben würde, bei seiner Schöpfungstätigkeit nicht die beste aller möglichen Welten gewählt zu haben. Jerusalem antwortet folgendermaßen: Alle Spekulationen („unbestimmte idealistische Deklamationen“), was Gott in seiner Weisheit und Allmacht hätte tun sollen oder müssen, sind Hybris - es wird also vorerst mit einem Verbot, darüber vernünftig zu reflektieren, geantwortet. Jerusalem warnt erneut vor den Unsicherheiten des Vernunftgebrauchs, wenn der Mensch sich bereits im Verfallsstadium („Verlust der nötigen Erleuchtungsmittel“) befindet; auch die „natürliche Trägheit“ und der „Hang zum Aberglauben und zum Leichtsinn“ beeinträchtigen in diesem Fall die wahre Erkenntnis. Daher: keine Spekulationen, sondern: „Wir müssen sehen, was Gott tut“![[1122]](#footnote-1122) Und da Gott allmächtig, allwissend und gut ist, sah er alle Unvollkommenheiten und Schwächen voraus, „aber um vollkommenerer Absichten willen ließ sie seine Weisheit zu, so daß wir es dieser seiner Weisheit und Güte sicher zutrauen können, daß die Welt, mit allen den einzelnen Unvollkommenheiten, wie sie ist im ganzen, dennoch die beste sei.“[[1123]](#footnote-1123) Jerusalem stellt dem Einwand der Deisten eine Behauptung gegenüber, die er als eine Widerlegung ebendieses Einwandes ansieht. Diese Argumentation ist die seit Leibnizens „Theodizee“ gängige, sozusagen klassische hinsichtlich der prekären Beziehung von Absolutem (Vollkommenem) und Relativem (Unvollkommenem) oder von Gott und Welt.[[1124]](#footnote-1124) Sie hat apologetische Funktion, d.h. sie ist keine interesselose, rein rationale Argumentation, und sie ist offensichtlich extrem zirkulär. Nachdem der Einwand der Deisten abgekanzelt wurde, steht für Jerusalem wieder die Lösung offen, daß Gott durch erneute Offenbarungen, die bereits beim Akt der Schöpfung in die Vorsehung eingegliedert wurden, die Menschen vor der völligen Abkehr von der wahren Religion bewahrt. Diese neuen Offenbarungen sind - nicht überraschend- mit den Namen Moses und Jesus verbunden, jeweils nach Verfallsstadien (Polytheismus, diesseitige Messiashoffnung der Juden[[1125]](#footnote-1125)).

Wenn im vorhergehenden davon gesprochen worden ist, daß die Vernunft bei Jerusalem Dienerin des apologetischen Interesses ist, so ist diese Feststellung das Ergebnis der Kritik an Jerusalems Anschauungen; diese Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung entspricht jedoch nicht dem Selbstverständnis von Jerusalem. Schon die immerwiederkehrende Phrase „Religion und Vernunft“, die suggeriert, keinem der beiden Begriffe das Primat eingeräumt zu haben, verdeutlicht dies. „Es ist ganz Absicht, ursprüngliche Absicht des Schöpfers, daß er durch Vernunft und Religion erzogen werden soll; diese Notwendigkeit der Erziehung ist menschliche Natur selbst“.[[1126]](#footnote-1126) Und in der Tat sind beide für die Erreichung des Endzweckes des Menschen, nämlich der moralischen Vervollkommnung/ Vollkommenheit notwendig. Das Vermögen zur moralischen Vervollkommnung besitzt die Vernunft, sie muß jedoch den Anstoß durch Offenbarung erhalten, zum richtigen Zeitpunkt und Ort, in der richtigen Art und Weise (hier kommt die Akkomodationstheorie ins Spiel!)[[1127]](#footnote-1127), sodaß die Vernunft sich die Botschaft der Offenbarung auch aneignen kann - das impliziert, daß die Offenbarung rational einsehbar sein muß.[[1128]](#footnote-1128) Rational einsehbar heißt für Jerusalem nicht, daß die Vernunft den Offenbarungsinhalt rechtfertigt; gerechtfertigt ist er durch Gott; rational nachgeprüft kann allerdings der Offenbarungsakt werden; die Kriterien hiefür sind bereits o.a. worden (unserer Ansicht nach zerstören diese Kriterien jedoch den Offenbarungsglauben, insofern nicht a priori ein bestimmter Gottesglaube vorausgesetzt wird). Daß die Offenbarungen ihren Zweck erfüllen, dafür sorgt die weise Vorsehung Gottes, der ohne Abstriche hinsichtlich seiner Weisheit und Allmacht in seiner Vorsehung den unabänderlichen Lauf der Dinge in dieser besten aller möglichen Welten mit einzelnen Offenbarungen zum Wohle der Menschen verknüpft (hat).

Jerusalems Offenbarungsbegriff ist auf diese Gedanken hin abgestimmt definiert: „Eine Offenbarung ist überhaupt eine von Gott mitgeteilte Erkenntnis solcher Wahrheiten, worauf der Mensch durch seine eigene Einsicht entweder gar nicht oder eben nicht zu der Zeit gekommen wäre oder die er in dem Grade von Licht nicht erhalten hätte.“[[1129]](#footnote-1129) Diejenigen „Offenbarungen“, die zu entdecken (resp. aufzunehmen) die Vernunft prinzipiell imstande ist, nennt Jerusalem „Veranlassungen“;[[1130]](#footnote-1130) „Bei allem ihrem Stolz hat sie [scil. die Vernunft] die größten Entdeckungen [damit meint Jerusalem „allgemeine vernünftige Wahrheiten und Erkenntnisse“] , denen die Welt ihre vorzüglichste Erleuchtung schuldig ist, nicht sich, sondern ganz unerwarteten zufälligen Veranlassungen zu danken; Veranlassungen, wovon sie sich auch die Möglichkeit nicht denken konnte, ehe sie sich ihr in dem Lauf der Vorsehung darboten.“[[1131]](#footnote-1131) Inwiefern wirkt nun Gott hiebei mit?: Erstens ist er der Urheber des einmal geordneten Laufs der Dinge, in dem diese Veranlassungen geschehen; zweitens ist er der Urheber unseres so und so beschaffenen Erkenntnisapparates, der uns diese Veranlassungen wahrnehmen und nutzen läßt; drittens müssen sich die Vernunft (der Erkenntnisapparat) und die in der Welt sich ereignenden Veranlassungen auch „begegnen“.[[1132]](#footnote-1132) Jerusalem adnotiert schließlich: „So wenig wir aber nun vorauswissen oder Richter sein können, durch welche Veranlassung Gott unsre natürliche Erkenntnis befördern will, so wenig können wir auch voraussagen, durch welches Mittel Gott die Erleuchtung in der Religion befördern und unterhalten wolle.“[[1133]](#footnote-1133) Daß eine Offenbarung qua Wunder nicht den vorweg geordneten Weltenlauf unterbricht oder stört, dafür sorgt die Vorsehung Gottes. Wenn die „Weisheit Gottes Ursachen gehabt habe, es [scil. ein Wunder, eine Offenbarung] zu wählen, so gehört auch dies Wunder als Wunder in diesen Lauf“.[[1134]](#footnote-1134) Das mag wohl für den Lauf der Vorsehung stimmen, aber dann ist nicht ersichtlich wie der Lauf der Dinge, der unabänderlichen und allgemeinen Gesetzen gehorcht, mit dem Lauf der Vorsehung harmonieren kann. Diese Harmonie muß postuliert werden resp. hier muß auf die Unerforschlichkeit Gottes verwiesen werden.

Die letzte Bastion theologischer Argumentation ist erreicht: der deus absconditus. „Ob uns also Gott wirklich eine Offenbarung gegeben und wie es seiner Weisheit gefallen, dieselbe einzurichten, dies müssen wir ehrerbietig erwarten. Welche Vernunft dürfte sich das Recht anmaßen zu beweisen, was Gott nach seiner Gnade oder nach seiner Weisheit schuldig sei.“[[1135]](#footnote-1135)

Nichtsdestotrotz weiß Jerusalem um die Vollkommenheit Gottes resp. seine Attribute gut Bescheid. Vorerst wird aber die Frage nach der Existenz Gottes gestellt: „Ist ein Gott oder ist keiner; ist ein allerhöchstes vernünftiges Wesen, von dem die Welt mit ihrer Natur und Ordnung ihren Ursprung hat, oder sollen wir alles als Wirkungen eines ewigen Nichts, eines blinden Ungefährs oder als ewige Folgen einer ewig toten Notwendigkeit ansehen?“[[1136]](#footnote-1136) Jerusalem bietet als Alternativen- und fast alle aufgeklärteren Theologen seiner Zeit formulieren diese Frage in dieser Form (und beantworten sie gleich)- entweder eine bereits sehr spezifizierte theistische Antwort (monotheistisch, „vernünftig“ mit allen seinen Implikationen, guter Schöpfergott) oder eine onto-nihilistische (creatio ex nihilo sine creatore) oder eine epikureische oder eine materialistische (mechanistische).[[1137]](#footnote-1137) Ein Nichts als wirkende Ursache alles Seienden anzunehmen widerstreitet jeder gesunden Vernunft, eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen ohne eine erste Ursache ebenfalls.[[1138]](#footnote-1138) Des weiteren führt die materialistisch-mechanistische Antwort diese Welt auf eine blinde, tote Notwendigkeit zurück; diese Welt ist „eine Maschine, aus Millionen Rädern zusammengesetzt“,[[1139]](#footnote-1139) eine Maschine ohne Urheber und Endzweck. Das Leben schlechthin, die allgemeine Harmonie und nicht zuletzt der Mensch im besonderen wären in diesem System völlig unverständlich. Der Mensch, ein denkendes und selbstreflektierendes Wesen- nichts weiter als ein Tier? Ein Wesen, „das sich über alle Himmel erhebt, und in dem Augenblick ein Fraß der Würmer“? So müßte dieser Erdenkloß Mensch sein Schicksal verfluchen: „O hätte mich doch, wie ich meine Existenz erhielt, das Los eines Tieres getroffen! So hätte ich die mühselige Chimäre, der Vorschrift meiner Vernunft und meines Gewissens beständig zu folgen, nie gekannt; ... so kennte ich die Reizungen der Wahrheit und Tugend nicht; so kennte ich die reizenden Aussichten einer Ewigkeit nicht“.[[1140]](#footnote-1140) In dieser Welt hätte der Mensch also weder Sinn noch Bestimmung, Sittlichkeit wäre eine Chimäre, und er wäre jeder Hoffnung beraubt. Das darf nicht sein. Mit der Vorstellung eines höchsten vernünftigen Wesens (das natürlich Garant der Sittlichkeit und eines zukünftigen Lebens, etc. sein muß) verflüchtigen sich diese peinigenden Gedanken und es wird dem Menschen einsichtig, wieso er auf „die höchste Stufe dieser sichtbaren Natur“ gesetzt ist. Der Mensch hat eine Bestimmung. Dieses höchste Wesen ist nur als ein von Ewigkeit her Existierendes, das durch sich selbst notwendig ist, denkbar.[[1141]](#footnote-1141) Es ist unmöglich, daß es nicht ist, also kontingent wäre. Allerdings: „Ich kann zwar die Art einer solchen ewigen Existenz nicht begreifen, aber dies kommt von meiner eingeschränkten Fähigkeit her.“[[1142]](#footnote-1142) Das heißt, Jerusalem hält dieses Wesen für onto-logisch notwendig, aber nicht für vorstellbar. Nichtsdestotrotz wird in der Folge dieses nicht begreifbare Wesen sehr wohl mittels Attributen inhaltlich bestimmt.

Nunmehr stellt sich die Alternative: dieses Wesen („Gott“) kann entweder die Welt (die Materie) selbst, also „ein ewig totes Wesen“ sein oder ein vernünftiges, freies, lebendiges, von dieser Welt unterschiedenes Wesen. Von dieser Untersuchung hängt „unsere Einsicht, unsere Ruhe und zugleich unsere ganze Moralität“ (erneut) ab.[[1143]](#footnote-1143) Ersteres Wesen wäre ohne alles Bewußtsein, ohne alle Empfindung, ohne alle Wirksamkeit; wie sollte dieses Wesen lebende, denkende Teile hervorbringen?[[1144]](#footnote-1144) Außerdem ist es für Jerusalem selbstverständlich, daß die Natur dieses Wesens in Anbetracht dieser Welt alle Vollkommenheiten (Leben, Vernunft, Freiheit) in sich faßt, es kann daher nicht ein totes Wesen sein.

Einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten böte der Spinozismus: das ewige, notwendige Wesen ist die Welt selbst; sie ist als unendliche Substanz vorzustellen; alle verschiedenen Geschöpfe, alles Leblose bis zu denkenden Kreaturen wären bloß Modifikationen dieser Substanz. Somit wären auch alle diese Modifikationen notwendig; und hier setzt die Kritik Jerusalems an: er meint: den Begriff von Unendlichkeit können wir uns beim Begriff eines durch sich selbst notwendigen Wesens nicht wegdenken. „Aber ein einzelnes Geschöpf, einen Planeten, ein ganzes Sonnensystem kann ich mir in der Welt weniger denken, ohne daß meine Vorstellung von der Welt dadurch im geringsten leidet. Hier ist der Unterschied des absolut Notwendigen und Möglichen.“[[1145]](#footnote-1145) Jerusalem scheint einmal mehr mit Leibnizschen Termini zu argumentieren.[[1146]](#footnote-1146) Die Welt des Spinoza ist absolut notwendig - dies erkennt Jerusalem richtig; daß die Welt in Einzelheiten anders sein könnte, als sie ist, wird von Jerusalem bloß behauptet, aber nicht bewiesen. Jerusalem stellt dem Spinozismus die These gegenüber, die Welt sei kontingent; sofern er LEIBNIZ folgt - und es hat den Anschein - ist diese Welt bloß hinsichtlich der Wahl Gottes, welcher der unendlich vielen Welten er zur Aktualisierung bringen will, kontingent; die Güte Gottes ist der Grund, daß die beste aller möglichen gewählt wird (in der wir nunmehr leben); jede dieser einzelnen möglichen Welten ist jedoch in sich widerspruchsfrei und geschlossen; jede dieser Welten kann nur so und so (räumlich und zeitlich) beschaffen sein, nicht das geringste Ereignis könnte anders ablaufen, als es de facto abläuft; in jeder dieser Welten herrscht Gewißheit resp. hypothetische Notwendigkeit. Daraus muß geschlossen werden: Jerusalem hat unrecht, wenn er sich in dieser speziellen Welt irgendetwas auch anders vorstellen kann.[[1147]](#footnote-1147) Der wahre Grund für die Abneigung gegen das spinozistische System ist ein ethischer. Der Streit, der auch heute noch hitzig geführt wird, nämlich wie es nun um sittliches Handeln und sittliche Präskriptionen in der spinozistischen Welt bestellt sei, ist für Jerusalem und auch für alle seine Zeitgenossen längst entschieden: der Spinozismus ist eine Form des immoralistischen Fatalismus und fördert somit den Unmoralismus. Alle Verbrechen, jegliche Schandtat ist gerechtfertigt, ja absolut notwendig als Modifikation dieser einen Substanz (die da Gott heißt). „Alle Irrtümer, alle Bosheiten, alle Gotteslästerungen, (für diese Folge zitterte Spinoza selbst) es sind alles Modifikationen dieser einzigen allerhöchsten Natur, die alle gleich absolut notwendig sind“.[[1148]](#footnote-1148)

Somit bleibt nur noch die eine Alternative übrig: Es existiert ein allerhöchstes vernünftiges Wesen, das Schöpfer der Welt mit ihrer Natur, Ordnung und Schönheit ist. Ob man den Himmel betrachtet oder das kleinste Lebewesen, überall drängt es einen, auszurufen: „Ich sehe überall eine Schönheit und bei der unendlichen Mannigfaltigkeit eine Harmonie, worin meine Seele sich mit Entzücken verliert.“[[1149]](#footnote-1149) Der für die Frühaufklärung so typische physikotheologische Gottesbeweis, der immer zugleich ein teleologischer und „ästhetischer“ ist, gleitet auch bei Jerusalem teilweise in etwas platte anthropozentristische Sichtweisen ab. In der Lobpreisung der Herrlichkeiten der Natur vergißt Jerusalem völlig, daß er sich ein einzelnes Geschöpf oder ein Planetensystem weniger denken kann, ohne daß seine Vorstellung von der Welt im geringsten darunter leidet. Jerusalem gerät ins Schwärmen: „In dieser Ordnung allein ist es Vollkommenheit, Schönheit, Reichtum, aber ein Reichtum wie in einem wohlgeordneten Haus, wo für die Notdurft und das Vergnügen der Einwohner mit der wohltätigsten Weisheit gesorgt ist, wo nichts mangelt, wo auch für den Zufall abgerechnet ist, aber auch nichts unnütz verschwendet wird. ... nichts ist umsonst und allein für sich, es muß alles zugleich zur Erhaltung des andern, und zuletzt zur besten Vollkommenheit aller lebendigen Geschöpfe und endlich des Menschen nützlich werden.“[[1150]](#footnote-1150)

Damit diese Ordnung und Harmonie immer statthat, müssen Gott „also alle möglichen Verbindungen und Folgen der Dinge bis in alle Ewigkeit in seinem unendlichen Verstande gegenwärtig sein.“[[1151]](#footnote-1151) Auch das Schicksal jedes einzelnen Menschen, seine Gedanken und Handlungen müssen Gott bekannt sein, mithin auch alle (zukünftigen) freien Handlungen. In der moralischen (geistigen) Welt darf man sich allerdings nicht in Analogie zur körperlichen Welt von der Vorstellung einer Kette von Ursachen und Wirkungen leiten lassen.[[1152]](#footnote-1152) Dann würde nämlich keine Freiheit herrschen, und diese wird von Jerusalem vorausgesetzt. Sie ist unbegreiflich, vielleicht sogar dem „höchsten Engel“. Um ein unbegreifbares Phänomen verständlicher zu machen, greift man zu einem (anthropomorphistischen) Vergleich, und das tut auch Jerusalem, der offensichtlich auf Leibniz zurückgreift.[[1153]](#footnote-1153) „Wenn ich mit der Denkungsart und dem Grade der Empfindung eines Freundes bekannt bin, so kann ich mit einem großen Grade von Wahrscheinlichkeit wissen, was er in den Umständen, worin er sich befindet, für Entschließungen nehmen werde; würde ich die Umstände länger vorher sehen, so würde ich die Entschließungen auch so viel länger vorher sehen.“ Jerusalem setzt jedoch hinzu: „Ich unterstehe mir’s nicht, die göttliche Vorhersehung hieraus zu erklären.“[[1154]](#footnote-1154) Er ist von einer Vorsehung überzeugt und zwar nicht nur von der providentia generalis, sondern auch von einer providentia specialissima, da er ja ansonsten eines Deismus verdächtigt werden könnte. D.h. der Schöpfer hat sich, nachdem er „den allgemeinen Mechanismus der Welt geordnet“ hat, nicht zurückgezogen. „Denn was soll ich mir von einer Bestimmung von allgemeinen Gesetzen oder Kräften denken, wobei die einzelnen Teile, woraus diese Kräfte bestehen, oder worauf diese Gesetze sich beziehen, absolut vernachlässigt wären?“[[1155]](#footnote-1155) Und dies gilt sowohl für das organische als auch für das moralische Reich.[[1156]](#footnote-1156) Die Frage der Vereinbarkeit von Providenz und (Willens-)Freiheit stellt sich hier natürlich erneut.

Hinsichtlich der Theodizee ist Jerusalem einerseits Leibniz verpflichtet, legt aber seiner Theodizee (es geht um das moralische und nicht das physische Übel) eine der Aufklärung verpflichtete Anthropologie zugrunde; letzteres bedeutet, daß das anthropologische Moment, als Erklärungsbasis für die Existenz des Bösen, bereits betont wird (und damit die metaphysische Erklärung in den Hintergrund tritt); diese anthropologische Erklärung findet ja bekanntlicherweise mit Kant und seiner Idee des „radikal Bösen“ seinen Höhepunkt.[[1157]](#footnote-1157) Vorweg stellt Jerusalem klar: „Das eigentliche Böse kommt erst durch uns; durch die Unordnung unserer Leidenschaften .... Der Schöpfer ist unschuldig.“[[1158]](#footnote-1158) Es wird nicht mehr auf den Sündenfall und die Erbsünde rekurriert, das Böse ist menschlichen Ursprungs - damit aber auch implizit das Gute. Diese „Unordnung“ macht „diese Welt, die nach ihrer Anlage bei all ihrer natürlichen Unvollkommenheit eine Wohnung der Zufriedenheit und des Vergnügens sein könnte, zu dem fürchterlichsten Schauplatze von Unordnung und Elend“. Also: trotz metaphysischer und damit auch physischer Übel in dieser besten aller möglichen Welten sind die moralischen Übel (und damit die Menschen) die Hauptverantwortlichen für das Elend dieser Welt. Die Existenz des moralischen Übels wird mittels Analogie zu den physischen (metaphysischen) erklärt. Ebenso wie es im physischen Reich Stufen der Vollkommenheit gibt - und je mannigfaltiger die Stufen, desto größer die Herrlichkeit Gottes -, ist es auch im moralischen Reich bestellt.

Nun legt Jerusalem seine Anthropologie dar: ein dem moralischen Reich zugehöriges Geschöpf, mithin ein sittliches, kann nur als mit Selbstliebe und Vernunft bedacht vorgestellt werden. „Die Selbstliebe ist der erste Grundtrieb der ganzen lebenden Natur; sie ist ... das große Mittel, wodurch die Weisheit Gottes ihre Liebe tätig macht.“[[1159]](#footnote-1159) Die Empfindungen sind das Maß der Selbstliebe, je deutlicher und mannigfaltiger letztere, desto vollkommener und glücklicher das Geschöpf. Bei vernunftbegabten Geschöpfen bleibt der Grundtrieb der Selbstliebe, aber er bekommt „eine ganz andere Natur“. Die von der Selbstliebe abgeleiteten Triebe „werden mannigfaltiger und edler, ihre Empfindungen werden zu deutlichem Bewußtsein erhöht und führen zu einer wahren Glückseligkeit.“[[1160]](#footnote-1160) Die vernünftige ist mit der sinnlichen Natur genau verbunden.[[1161]](#footnote-1161) Was hier Jerusalem unternimmt, ist durch das Schlagwort der „Vergeistigung der Sinnlichkeit“ bekannt. Diese soll einem anthropologischen Dualismus vorbeugen[[1162]](#footnote-1162) und gleichzeitig die Sinnlichkeit aufwerten. Prinzipiell ist das Natürlich-Sinnliche im Menschen gut. Ohne die Selbstliebe wäre „die ganze Schöpfung tot“. Der Vernunft ist die Leitung dieses Triebes überantwortet; jedoch sind die sinnlichen Empfindungen so schnell und lebhaft, daß die Vernunft „übereilt“ werden kann.[[1163]](#footnote-1163) Hier taucht mutatis mutandis das alte thomasianische praejudicium praecipitantiae wieder auf. Das Böse ist folglich: (nackte) Sinnlichkeit ohne die Leitung der Vernunft. Das Gute: „veredelte“ Sinnlichkeit (mittels der Vernunft). Selbstliebe per se ist sittlich indifferent.

Diese Anthropologie ist, wie sofort zu erkennen ist, äußerst undeutlich. Sinnlichkeit und Vernunft stehen sich als Antagonistenpaar gegenüber, deren Beziehung unklar ist. Der sinnliche Grundtrieb der Selbstliebe wird in seinen einzelnen Ausformungen[[1164]](#footnote-1164), je mannigfaltiger und edler und bewußter diese sind, immer „vernünftiger“. Die allem Leben zugehörige Selbstliebe ist zunächst nicht mit Moralität verknüpft, wird aber beim vernünftigen Geschöpf, dessen Vernunft jedoch zu schwach, eben endlich, ist, um die Sinnlichkeit zu kontrollieren, zur Quelle der moralisch bösen Leidenschaften („Leidenschaft“ ist meist der Terminus für moralisch negativ bewertete Sinnlichkeit).

Das Böse ist der Preis für die Harmonie unserer Natur, die letztendlich wiederum bloß ein Teil dieser besten aller möglichen Welten ist. Grund aller Übel ist also, der Leibniz-Wolffschen Tradition entsprechend, eine notwendige metaphysische Defizienz.

Auch die Zusatzargumente, die nie überzeugen können, fehlen bei Jerusalem nicht: erstens, „daß bei aller herrschenden unordentlichen Sinnlichkeit die Summe des Guten gegen die Summe des Bösen, wie in der körperlichen Natur, im Ganzen immer ein überwiegendes Gewicht behält.“ Zweitens, „daß zur Erhaltung dieses Übergewichts das Böse selbst mit helfen muß, und daß, so wie dasselbe steigt, es durch das physische Übel so daraus entsteht, sich allemal seine eigene Arznei bereitet, und daß von diesem physischen Übel nur allemal so viel in der Welt ist, als zu dieser heilenden Absicht nötig ist.“[[1165]](#footnote-1165) Jerusalem spricht auch vom „heilenden Übel“.[[1166]](#footnote-1166)

Wurde bis jetzt von Jerusalem der Versuch unternommen, angesichts der Theodizee-Frage die Welt als so harmonisch und vollkommen wie möglich darzustellen, so ist ihm doch klar, daß die Vorstellung einer vollkommenen Welt moralisches Handeln konterkariert, indem in einer solchen Welt alle Handlungen legitimiert wären; auch die böse Tat wäre ja sinnvoll, da die Vorsehung sie eingeplant hat. Daher ist es für Jerusalem *auch* „eine unwidersprechliche Wahrheit, daß die Welt durch mehrere Tugend, nämlich wenn die Leidenschaften durch Vernunft und Religion mehr geleitet und gemäßigt würden, ... vollkommener sein würde.“[[1167]](#footnote-1167) Um nicht in Widersprüche zu verfallen, muß Jerusalems Konzeption seiner vollkommenen Welt den Entwicklungsgedanken miteinbeziehen: Vollkommenheit bezieht sich nicht auf das hic et nunc, sondern muß als dynamischer Prozeß verstanden werden- in dem berühmten Satz von POPE: „Whatever is, is right“ sieht er diesen Zusatz nicht ausgesprochen.[[1168]](#footnote-1168) Das Dilemma bleibt jedoch grundsätzlich bestehen: eine Ethik lebt von der Hoffnung auf eine bessere Welt, im Rahmen einer Theodizee muß die beste bereits realisiert sein. In der Theodizee sind alle tatsächlichen Übel entweder bloß vermeintliche oder sinnvolle (sie befördern letztendlich das Gute), in einer Ethik sind sie Widerstände, die auf dem Wege zur Verwirklichung eines Idealzustandes überwunden werden müssen.[[1169]](#footnote-1169)

Letzte Zuflucht Jerusalems ist wie üblich - fast langweilt es, es anzuführen - die Unerforschlichkeit Gottes: „Gott, der allein die Verbindung der Dinge mit allen ihren Folgen übersieht ... kann die weisesten und besten Ursachen haben, die wir nimmer übersehen können, ohne daß wir nötig haben anzunehmen, daß er um des Ganzen willen das Schicksal der einzelnen Geschöpfe übersehe“.[[1170]](#footnote-1170)

9.2.4. Johann Gottlieb TÖLLNER (1724-1774)[[1171]](#footnote-1171)

Töllner wird als Sohn eines Predigers in Charlottenburg (Berlin) geboren; er besucht die FRANCKESCHE Waisenhausschule in Halle, wo ihn auch MICHAELIS unterrichtet. Im Rahmen seines Studiums in Halle (ab 1741) gerät er unter den Einfluß von S.J. BAUMGARTEN, über den er schreibt: „In den Händen dieses großen Gottesgelehrten, dessen Namen und Verdienste so wenig in der Kirche, als in der gelehrten Welt untergehen können, erhielt alles eine andere und vollkommnere Gestalt, als es vorhon gehabt hatte“.[[1172]](#footnote-1172) Sowohl über Baumgarten, als auch über die Teilnahme an Vorlesungen bei dem großen Aufklärungsphilosophen selbst wird Töllner mit der WOLFFSCHEN Philosophie (und v.a. dessen natürlicher Theologie, die er anfänglich überaus schätzt) vertraut.[[1173]](#footnote-1173) Durch die Vermittlung Wolffs ist Töllner auch, wie die meisten seiner Gesinnungsgenossen, von LEIBNIZ beeinflußt. Diese Beeinflussung stellt PFIZENMAIER so dar: „In seinen Aussagen über die Welt als bestmögliche ebenso wie in denjenigen über das Böse in der Welt geht Töllner deutlich auf Leibniz zurück. Dieser Einfluß zeigt sich vor allem dort, wo Töllner im Gefolge von Leibniz ausgesprochen ontologisch denkt und schreibt. Hingegen zeigt sich das Wolffsche Erbe zum einen in der psychologisch-moralischen Abzweckung philosophischer Aussagen, zum anderen in der Verwendung des Begriffes der Vollkommenheit (Gottes, der Welt), den Töllner mit Wolff mehr im Sinne rationalistischer Zweckmäßigkeit als wie Leibniz in der Rückbindung an die Ontologie gebraucht. Der Einfluß von Wolff schlägt sich auch in der Methode der Darstellung nieder, indem Töllner in vielen seiner Werke die mathematisch-demonstrative Weise der Darstellung verwendet.“[[1174]](#footnote-1174)

Nach den Stellen eines Hauslehrers und Erziehers, sowie eines Feldpredigers wird Töllner 1756 außerordentlicher Professor für Theologie an der Uni Halle; ab 1760 ist er Professor für Philosophie an der Uni Frankfurt/Oder. Für Gotthilf Samuel STEINBART (1738-1800)[[1175]](#footnote-1175), der sich auch als (radikaler) Neologe einen Namen gemacht hat, ist er ein väterlicher Freund. Auch Töllner entwickelt sich, wie so viele andere Aufklärungstheologen, vom konservativen zum progressiven Theologen. In seinen „Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie“ von 1759 und dem ein Jahr später erscheinenden „Grundriß der dogmatischen Theologie“ (1760) folgt Töllner im großen und ganzen der Tradition; die Vernunft wird nur begrenzt für theologische Fragen herangezogen.[[1176]](#footnote-1176) Einige Jahre später hat sich das Bild gewandelt; Töllner ist Neologe geworden, der fordert: „Der *Gottesgelehrte* muß schlechterdings alles, was er lehrt, wohl verstanden, und innerlich und äußerst möglich, und vernunftmäßig, und für den Zweck der Religion mehr oder weniger erheblich befunden haben. Er muß schlechterdings über die Glaubenswahrheiten in allen Bedeutungen philosophiren: und über eine jede derselben philosophiren.“[[1177]](#footnote-1177)

Sein Leben und Werk ist durchdrungen - wie bei vielen Theologen der Aufklärung - von parallel einhergehender wissenschaftlicher Verstandesarbeit und Herzensfrömmigkeit. In Töllners Predigtensammlung von 1755 sind beide harmonisch miteinander verbunden.

Seine Hauptthesen, summarisch angeführt, sind:

- In seinen „Wahren Gründen, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlichern Beweisen versehen hat“ (Leipzig u. Züllichau 1764) meldet Töllner Zweifel an, ob die geoffenbarte Religion neben der natürlichen der Seligkeit förderlich sein kann.[[1178]](#footnote-1178)

- Die göttliche Eingebung (der Verfasser der heiligen Schrift) kann durch die Vorsehung ersetzt werden; demnach wird die Schrift nicht mehr als das Wort Gottes angesehen.

- Im Hauptwerk „Der thätige Gehorsam Jesu Christi“ (Breslau 1768) wird die These vertreten, daß alleiniglich der passive, aber nicht der aktive Gehorsam Christi für dessen Genugtuung im Blick auf die Sünde des Menschen relevant sei.[[1179]](#footnote-1179)

- Töllner vertritt eine christozentrische Lehre: allein die Lehre Jesu ist der Inbegriff aller christlichen Wahrheit und zugleich der Sittenlehrer der Menschheit. Bei Töllner verbinden sich, ebenso wie bei den anderen Aufklärungstheologen, ein Christozentrismus mit der Ethisierung der Religion so, daß ersterer allmählich unter dem Gesichtspunkt der Ethisierung gesehen wird: „Die „Wahrheiten“ der „Person“ Jesu Christi“ und die „vollkommene(n) Sittenlehre“ werden zwar noch unterschieden, aber doch bedenklich nahegerückt. Damit wird die Tendenz erkennbar, die Wahrheit der Person Jesu Christi in ihrer Sittlichkeit zu locieren; m.a.W.: Das Kontingent der Christologie gerät in Gefahr, zu einer Lehre verallgemeinert zu werden, deren Ziel die neue (alte !) Sittlichkeit ist.“[[1180]](#footnote-1180)

- Die Trinität wird aus den Bereich der Hauptlehren verbannt, sodaß arianische oder monarchianische (sabellianische) Häresien nicht mehr als solche bekämpft werden müssen („Ist die Lehre von der Dreieinigkeit eine Grundlehre des Glaubens?“, 1769).

- Wie fast alle Neologen neigt er dazu, die Erbsünde psychologisch aufzufassen, indem er sie in ein Entwicklungsstufenmodell des Menschen einbaut.[[1181]](#footnote-1181) Gott vergibt den Bereuenden aus *Liebe* (Was und wieviel aus der Lehre von der Erbsünde gehört in die Erkenntnisse des gemeinen Christen?“, 1770).

- Interessant ist seine optimistische Anthropologie, in der die „gute Natur“ des Menschen im Mittelpunkt steht und nicht mehr die dessen Kreatürlichkeit samt der damit einhergehenden Fehlbar- und Sündenhaftigkeit. Der Mensch ist seiner Natur nach vernünftig und ein sittlich gut handelndes Wesen.[[1182]](#footnote-1182)

Ein abschließendes, überzeugendes Bild von seinem Charakter und seinen Anschauungen geben folgende Worte, die er drei Tage vor seinem Tode der Nachwelt übermittelt: „Ich bin ... überzeugt von der göttlichen Sendung Jesu und von der Wahrheit der Geschichte, die unmöglich erdichtet seyn kann. Ich bin überzeugt von der Göttlichkeit seiner Lehre, darin ich vorzüglich dreyerlei finde: eine schöne Moral, die geschickt ist, gute und selige Menschen zu machen, in Verbindung mit dem versöhnenden Tode Jesu, als dem wichtigsten Bewegungsgrund zur Befolgung derselben; das Verhältniß Gottes gegen uns als unseres versöhnlichen Vaters, davon der Tod Jesu mir ein Beweis, eine Wirkung und Vermittlung desselben bleibt; und endlich die Lehre der Unsterblichkeit und eines kommenden bessseren Lebens. Ich kenne für die Wahrscheinlichkeit dieser Lehre Alles, was mir die Vernunft darreicht, meine Gewißheit giebt mir aber allein das Wort Jesu: Ich lebe und ihr sollt auch leben. Nun übersehe ich das wahrhaftig Wesentliche in der Religion abgesondert von den Subtilitäten, die Nichts zu meiner Beruhigung beytragen ! -“[[1183]](#footnote-1183)

9.2.5. Wilhelm Abraham TELLER (1734-1804)[[1184]](#footnote-1184)

TELLER studiert seit 1751 Theologie in Leipzig; er wird, seit 1761 Generalsuperintendent und ordentlicher Professor in Helmstedt, als „einer der einflußreichsten Vertreter der Neologie im 18. Jahrhundert“ bezeichnet. Einflüsse auf Teller kommen aus England, so z.E. von Th. BURNET, teils auch über Vermittlung von JERUSALEM und SACK; auch von TURRETIN erfährt er Anregungen.

Teller ist Zeit seines Lebens, wie so viele Aufklärer, die einer kompromißlerischen Haltung abhold sind, der Verfolgung und Verketzerung ausgesetzt. Gemäßigte Neologen/ Aufklärer distanzieren sich; so auch ERNESTI, sein ehemaliger Gönner und Lehrer in Leipzig, dem Tellers erstes Werk, das „Lehrbuch des christlichen Glaubens“ (1764) gewidmet ist.[[1185]](#footnote-1185) 1767 muß er Helmstedt aufgrund seiner zunehmend radikalen Einstellung verlassen.[[1186]](#footnote-1186)

Er erhält auf MÜNCHHAUSENS Vorschlag hin einen Ruf nach Berlin - damit beginnt nach GABRIEL die zweite Periode des Lebens Tellers[[1187]](#footnote-1187) - und an die Akademie der Wissenschaften; 1768 sehen wir ihn in Berlin. Er ist Probst an St. Petri und Oberkonsistorialrat; er arbeitet u.a. an NICOLAIS ADB (seit 1765) und an der Berlinischen Monatsschrift mit und stellt sich couragiert - nicht gerade zu seinem eigenen Vorteil - in der Unruhezeit des WÖLLNERSCHEN Religionsedikts (1788) hinter den „Zopfprediger“ SCHULZ.[[1188]](#footnote-1188)

Er bleibt hinfort in Berlin und stirbt daselbst 1804.

Nach GABRIEL (1914) kann Tellers Leben in drei Schaffensperioden eingeteilt werden:

1) die Zeit bis 1767 (Helmstedter Zeit);

2) die Zeit von 1768 bis ca. 1790 in Berlin; und

3) die Zeit von ca. 1790 bis zu seinem Tode.

Simplifiziert dargestellt könnte man in der ersten Periode den jungen Teller als Vertreter einer gemäßigten historisch-kritischen Theologie oder auch der Übergangstheologie bezeichnen; in der zweiten und dritten entwickelt er sich zuerst zum Neologen und nähert sich allmählich den Anschauungen der radikalen Theologen an - mit dem Vorbehalt, daß sich bei letzteren keine Art von theologischer Geschichtsmetaphysik findet wie bei Teller. Die dritte Periode hebt sich von der zweiten dadurch ab, daß er von geschichtlichem Denken abrückt und seine Vorstellung von Religion seiner Zeit anbequemen möchte. Es wird versucht, keine unüberwindliche Kluft zwischen Kirche und aufgeklärter Theologie entstehen zu lassen.

Ad 1): Frühzeitig gilt Tellers Interesse der orientalischen Philologie und dem Bibelstudium. Ein Bibelstudium ohne gründliche Kenntnis in den Altertumswissenschaften und v.a. in den alten Sprachen ist für Teller unmöglich. Mittels der Hilfsmittel aus der Kirchengeschichte und der „philosophischen Kenntniß der alten Sprachen“ unternimmt es Teller, „das reine Metall des Christenthums von den Schlacken einer sectirischen Philosophie oder abergläubischen Schwärmerey zu scheiden.“[[1189]](#footnote-1189)

Die erste Periode seines Schaffens (bis 1768) ist noch vom Nebeneinander von Altem und Neuem geprägt. Sein „Lehrbuch des christlichen Glaubens“ (1764) trägt noch durchwegs orthodoxen Charakter, so behauptet das Wunder noch breiten Raum. Die Wundergeschehen im Leben Jesu werden nicht hinterfragt, geschweige denn angezweifelt. Herausragendstes Beispiel dafür ist das der Auferstehung. Teilweise wird noch streng am Literalsinn festgehalten: die Eva versuchende Schlange wird noch als eine natürlich angesehen; auch von den Engeln, guten und bösen, weiß Teller noch viel zu berichten. An der Versöhnungslehre wird festgehalten, die ratio ist noch eine korrumpierte, verdorbene; die Dogmen der Trinität und Christologie werden einer exegetisch bestimmten Kritik unterzogen, ohne daß dabei Teller jedoch in die Heterodoxie abgleitet.[[1190]](#footnote-1190) Das „Lehrbuch“ ist geprägt von einem „neologischen Biblizismus“ (GABRIEL); d.h. die Bibel (und nicht die Dogmatik) ist Autorität, sie muß allerdings historisch-kritisch aufgearbeitet werden. „Alles, was die durch den Schriftinhalt gezogenen Grenzen durchbricht, ist menschliche Muthmaßung,“[[1191]](#footnote-1191) so ist im „Lehrbuch“ des öfteren zu lesen. Das Studium der Bibel muß dem Studium der Dogmatik unbedingt vorangehen.[[1192]](#footnote-1192) (Primat der Exegetik) Und: Autorität beanspruchen kann nur das in der Bibel, was vorher durch Erfahrung und Vernunft legitimiert worden ist.

Hier zeigt sich bereits das Vorwärtsweisende in Tellers theologischem Denken; als Neologe erweist er sich auch schon im Rahmen seiner historisch-kritischen Schriftbetrachtung bezüglich des Verhältnisses von At und NT: die beiden Teile der Bibel fallen auseinander; das AT hat eigentlich für die Dogmatik keinerlei Bedeutung mehr; das NT ist nach Teller (ebenso wie das AT, wenn auch in geringerem Maße) von innerlicher Disparatheit. Auch die Akkomodationstheorie kommt bereits zur Anwendung: „Eine universelle Proposition muß nach den Einschränkungen verstanden werden, welche die Zeit, der Ort und die Personen notwendig machen.“[[1193]](#footnote-1193) Jesus hat den Juden auch ihre sinnbildlichen Darstellungen vom ewigen Leben gelassen, weil sie sittlich unbedenklich sind, und „weil er das große Werk der Aufklärung ihrer Begriffe seinen Aposteln vorbehalten hatte“.[[1194]](#footnote-1194) Dieser Aufgabe sind jedoch die Apostel anscheinend nicht nachgekommen, denn, so erklärt Teller später, auch jene haben sich in ihrem Vortrag dem Volke und den Umständen akkomodiert.

Ad 2): In der *zweiten Periode* seines Lebens wird das Übernatürliche im Christentum zunehmend durch die natürliche Religion verdrängt. Das Übernatürliche (das Wunder) wird natürlich erklärt, die Geschichte wird in den Dienst einer dogmenfeindlichen Gesinnung gestellt und ein allgemeines Christentum, das auf eine Moral- resp. Glückseligkeitslehre eingeschmolzen wird, wird propagiert.

Die Geschichte lehrt vorrangig, daß sich auch die christliche Lehre beständig verändert hat. Die „trübenden Einwirkungen menschlicher Unvollkommenheit“ müssen mitbedacht werden. Vorstellungen, Sitten und Hoffnungen (z.E. auf einen irdischen Messias) sind einem stetigen Wandel unterworfen, sie entstehen und vergehen. Die Lehre, die Teller aus der Beschäftigung mit der Geschichte zieht, ist die Hochhaltung von Toleranz; die Wahrheit liegt nicht in den Händen einer Kirchengemeinschaft oder eines Theologieprofessors; sie speist sich aus vielen Quellen, die zusammenfließen. Diese Umformungen des Christentums im Laufe der Geschichte sind leider sehr oft eher Mißbildungen denn Weiterbildungen gewesen.

Ad 3): In der *dritten Periode* geht Teller über die geschichtliche Betrachtungsweise der Bibel hinaus: er will die Bibel und das NT im speziellen vergegenwärtigen, dem Aufklärungszeitalter gemäß bestimmen.[[1195]](#footnote-1195) Dies wird durch eine Adaptierung der Glaubenslehre an das aufgeklärte Zeitalter der Vernunft erreicht. Nach der Ausscheidung des Übernatürlichen, Supranaturalen aus dem Christentum unternimmt Teller eine Adaptierung dieser nunmehr aufgeklärten Glaubenslehre an die konkreten historischen Bedingungen seiner Zeit. In einem Brief an HERDER vom 22.9.1774 schreibt Teller unmißverständlich: „ich sehe nicht, wie man mit Anstand einem neuen Kleid einen alten Lappen anflicken könne, ich will sagen, unseren Zeiten, bei ganz anderen Sitten, bei dieser Kultur der Wissenschaften und der Künste, die patriarchalische Lehrart angepaßt werden könne, und wo die Aufklärung des Verstandes sich in die untersten Klassen ausgebreitet hat, die hieroglyphische Sprache der Religion noch ferner mit Nutzen angewandt werden könne !“[[1196]](#footnote-1196) GABRIEL spricht von einer „Verkirchlichung des aufgeklärten Christentums“. Diesem Ziel, dem der Versöhnung von Kirche und aufgeklärt-vernünftigem Christentum, dient das von Teller herausgegebene „Neue Magazin für Prediger“.

Sein „Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre“ (1772, 6.Aufl.: 1805) samt seinem 1792 als Beilage zur 5. Auflage erschienenen Werk „Die Religion der Vollkommnern“[[1197]](#footnote-1197) zeigt am ersichtlichsten seine extrem aufklärerische Auffassung von Religion (des Christentums).

*Ethisierung der Religion*

Das Christentum wird als „die beste Weisheitslehre zu einer immer höher steigenden Glückseligkeit“ verstanden. Das Christentum geht bei Teller fast völlig in der Moral auf. Im o.a. Brief an HERDER lautet der vorausgehende Satz des Zitats: „Ich kenne durchaus keine Dogmatik ohne Moral, keine Religion, in der nicht Glaubenslehre die goldene Einfassung, Sittenlehre der Edelstein wäre“.[[1198]](#footnote-1198) Moral ist für Teller zumindest der Maßstab dafür, was in der Schrift von unvergänglicher Bedeutung ist und was als wichtige (helle) oder unwichtige (dunkle) Stelle zu gelten hat. Auch Tellers Jesus-Bild fügt sich der Ethisierung der Religion: Jesus ist Lehrer der Glückseligkeit und Vorbild. Er hat die wichtigsten Lehren der natürlichen Religion „ad intelligentiam usumque omnium plebeiorum ut sapientiorum prorsus apte atque efficaciter“ überliefert.[[1199]](#footnote-1199) Er ist der „Aufklärer, der Religion und Gewissen durch vernünftiges Denken adeln wollte.“[[1200]](#footnote-1200) Die Schrift wird im Rahmen eines radikalen Christozentrismus extrem mutiliert. „Die Autorität der Bibel wird angerufen, freilich nicht die Autorität der ganzen Bibel, sondern nur des NTs, noch näher der Lehre Jesu, die mit der reinsten Philosophie identisch ist.“[[1201]](#footnote-1201) Daß Vernunft und reines Evangelium letzten Endes zusammenstimmen, ist ausgemacht.

*Dogmatik, Exegetik, Trennung von Theologie und Religion, Praktischwerdung der Religion*

Das NT wird bis auf einige wenige Ideen und Thesen zusammengestrichen. So kristallisiert sich ein „dogmenloses Vernunftchristentum“ heraus; So verwirft Teller an der Erbündenlehre die These, daß die Neigung zum Bösen dem Menschen wesentlich sei und daher niemals völlig zu überwinden sei; dies würde jegliche Motivation zur Besserung entgegenwirken, ja aufheben. Auch die Lehre von der zukünftigen Welt ist ein Stimulans zu christlich-sittlichem Leben. Die Existenz des Teufels, die Versöhnungs-, sowie die Zwei-Naturenlehre werden gestrichen,[[1202]](#footnote-1202) ja er weicht eigentlich in allen Fragen des Dogmas von den symbolischen Büchern ab - allerdings nur im orthodoxen Sinne, denn das „Wörterbuch“ will ja keine Kritik am NT üben, sondern an den falschen Auslegungen desselben (und obige Dogmen sind falsche Auslegungen).[[1203]](#footnote-1203)

Teller erklärt sofort in der Vorrede am Anfang des „Wörterbuches“: er will mit seinem „Wörterbuch“ nicht den unzähligen Konkordanzen eine weitere hinzufügen; diese Konkordanzen „wollte mehr den Mängeln des Gedächtnisses durch Sammlung aller Schriftstellen, in denen ein Wort vorkömmt, abhelfen, als Urtheile über den Inhalt der Religion selbst veranlassen“. Teller will mit seinem Wortregister vielmehr „die Ausdrücke und Redarten unsrer christlichen Religionsbücher in Einem Verzeichnisse [zu] erklären, von denen die richtige Einsicht in das ganze Christenthum abhängt und aus welchen man den Kern der Religion herausnehmen muß.“[[1204]](#footnote-1204)

Die richtige Exegese kann nur mittels einer historischen und philologischen Analyse der Texte und Begriffe erreicht werden. Dann steht der Weg zu einem adäquaten Verständnis des Bibelwortes frei: „So sollten wir, ..., uns nur als berufene Dollmetscher der Reden Christi und der Vorträge seiner Apostel betrachten, die in dem zu jeder Zeit gültigen Deutsch ihren Zuhörern sagen sollen, was der damaligen Welt in ihrer Sprache zuerst verkündiget worden“.[[1205]](#footnote-1205) Dieses wissenschaftliche Herangehen an das Bibelwort ist nicht Selbstzweck, sondern verfolgt ein eminent praktisches Interesse: Teller ist „mit dem Vorsatz zu Werke gegangen ... das Meinige dazu beyzutragen, mehr Klarheit und Reinigkeit in den Lehrbegriff zu bringen, die Religion Jesu von Menschensatzungen, die es mir nach gesetzter Prüfung sind, zu scheiden, und uneingenommenen Gemüthern im Lehrstande es immer wichtiger zu machen, die Religion nicht als eine gelehrte Wissenschaft zu behandeln, und ihr Studium derselben nicht auf Spitzfindigkeiten des Verstandes oder Spiele der Einbildungskraft, sondern auf ihre heilsame Anwendung bei ihren Gemeinen zu richten. Hierzu steht nun aber kein anderer Weg offen, als daß man selbst die Schrift verstehe, nach der man andere zur Glückseligkeit anweisen soll.“[[1206]](#footnote-1206)

An anderer Stelle heißt es: „Ich bin völlig überzeugt, daß Religion und Theologie, das Christenthum nach der Schrift und das Christenthum nach dem System unendlich weit von einander unterschieden sind. Ich sehe dieses für ein Gebäude an, welches dem Scharffsinne des menschlichen Verstandes Ehre macht, an welchem viele Kunst verschwendet ist, und welches man also wohl ein und das andremal zur Bewunderung der Kunst bestehen kann, aber gewiß nicht beziehen muß, wenn man gesund und ruhig wohnen will.“[[1207]](#footnote-1207) Ebenso wie SEMLER unternimmt Teller also eine scharfe Trennung von Theologie und Religion. Wichtig für die Seligkeit des einzelnen ist nicht gelehrtes theologisches Wissen, nicht die exakte Kenntnis der Bibel, sondern gute Gesinnung und innerlicher Glauben (der sich jedoch nicht zu Schwärmereien hinreißen lassen darf); dann ist er Teil der ecclesia invisibilis: „Mir gereicht es zu einer fühlbaren Gemüthserhebung, so oft ich denke, daß der gutgesinnte Mensch, ohne eben schulgerecht zu seyn und wo er lebt, Gott gefällig, der Geist Christus in ihm, auch er ohne alle schwärmerische Nebenbegriffe von Gott gelehret sey; daß, wo er das äussere Wort Gottes nicht hat oder verstehen kann, er durch das innere zu seiner Seligkeit geleitet werde, und das unsichtbare Reich der Freunde Gottes und des Guten größer sey, als es oft im Sichtbaren erscheinet.“[[1208]](#footnote-1208)

Innerlicher Glaube qua Frömmigkeit, die in der vita contemplativa ihr Genügen findet, ist für Teller noch nicht ausreichend; der Mensch wird erst durch die vita activa zum wahren Christen, durch das Tätigsein in der Gesellschaft. In diesem Sinne ist Tellers Aussage: Frömmigkeit soll nicht nur in der Kirche und im Sterbebett angebracht sein, nein!, sie soll täglich, auch zu Hause, ausgeübt werden, zu verstehen. Der Glauben muß sich im diesseitigen Leben, im Dienste am Menschen bewähren. Die Praktischwerdung der Religion, die alleiniglich die Verbesserung des Menschen im Auge hat, erreicht bei ihm einen Höhepunkt, wenn er schreibt:[[1209]](#footnote-1209) die Religion ist „nicht um Gottes willen da, daß ihm damit gedient, und das ist, genützt werde; sondern um des Menschen willen, daß dem dadurch geholfen werde.“[[1210]](#footnote-1210) Im Aufsatz „Das Wesentliche in der Religion“ drückt er es noch einmal explizit aus: das Wesen der Religion liegt „nicht im Glauben, sondern im Leben, nicht in der Erkenntnis, sondern in Handlungen.“[[1211]](#footnote-1211)

Diese Vorstellung eines praktischen Christentums zeigt sich natürlich auch in besonderem Maße in der Homiletik. „Der Prediger hat keine andere Aufgabe, als die, seine Hörer zu bessern. Er soll nicht gefallen. Er soll den Text auf die konkreten Verhältnisse der Hörer anwenden. Er soll nicht dogmatisch predigen, dann wirkt er leicht trocken, nie zu allgemein bei praktischen Fragen, sonst entsteht bei dem Hörer leicht der Ekel. Bei der Auswahl des Stoffes ist das Gemeinnützige der leitende Gesichtspunkt“, so charakterisiert GABRIEL Tellers Ansicht über das Predigtamt.[[1212]](#footnote-1212) Eine Predigt muß immer auf die Nutzbarkeit abgezweckt sein, ein Thema seiner Predigten lautet: „Das ein wohlgeordneter Glaube auch in irdischen Umständen hilft“. Eine Predigt, die bloß erbaut oder das Herz rührt, ist zu wenig.

*Tellers Akkomodationstheorie*

GABRIEL erkennt das Unhistorische und Willkürliche am Akkomodationsgedanken, indem er (vorrangig) bezüglich seiner dritten Phase argwöhnt: es scheint, „als hätte Teller seinen historischen Sinn, der ihn den Abstand seiner Zeit von den Zeiten der Bibel lehrte, verloren. Er deutet die Bibel um. Das war ja auch das Einzige, was er tun konnte, wenn die Bibel, die durch die bisherige Betrachtung in den historischen Zusammenhang eingespannt war, ihren Ewigkeitscharakter zeigen sollte.. Sie mußte, von Tellers Standort aus gesprochen, aus dem historischen Zusammenhang gelöst und auf die Höhe der Zeit gehoben werden. Diese gewaltsame Bewegung rechtfertigte in Tellers Augen der Akkomodationsgedanke.“[[1213]](#footnote-1213)

Die Akkomodationstheorie stellt sich bei Teller folgendermaßen dar: eEs herrscht nach Teller eine breite Übereinstimmung, daß ein großer Unterschied zwischen der Lehre des Christentums und der verschiedenen Art des Vortrags desselben, in den Unterweisungen Christi und der Apostel, herrscht. („tropos paedeias“) „Nur hat es von jeher an einer eigentlichen Anweisung gefehlt, um nach sicheren Grundsätzen beurtheilen zu können, was bloß zur Lehrart gehöre und was dann die Lehre selbst.“[[1214]](#footnote-1214) „Zugestanden ist also eine verschiedene Lehrart derselben Religionswahrheit nach Zeiten, Umständen und Personen des Schriftstellers wie der Leser, und eben so, daß sich Christus und die Apostel mit ihm in sinnlicher Darstellung der Wahrheit nach den Fähigkeiten und der Fassungskraft ihrer Zuhörer oder Leser gerichtet haben. Weniger eingeräumt hat man, daß sie auch gewissen Volksideen in ihren Belehrungen nachgegeben.“[[1215]](#footnote-1215)

Wie lauten nun die Kriterien zur Unterscheidung von Lehre und Lehrart:

1) Das sicherste ist, „wenn der Redende selbst nicht unbedeutende Winke giebt, er richte sich nach Umständen, füge sich nach diesem und jenem herrschenden Begriffe.“[[1216]](#footnote-1216)

2) Man muß dann zur Akkomodationstheorie greifen, wenn ansonsten „mehrere von der Schrift selbst bestätigte Vernunftwahrheiten würden aufgehoben werden“.[[1217]](#footnote-1217)

3) Das dritte Kriterium - Teller spricht von „Merkmal“ - ist: „Wenn die Apostel mit tropischen Ausdrücken und Vorstellungen so abwechseln, daß die Bedeutung von allen auf einen Einzigen Lehrsatz angewendet werden kann, und nun denn auch jene biblischen Vorstellungen alle aus der Landesöconomie des Volks, bey welchem sie dieselben brauchen, hergenommen sind: so ist dieser Lehrsatz die allgemeine Wahrheit, und jenes Bildliche gehört zu ihrer besondern Lehrart nach Zeiten und Umständen.“[[1218]](#footnote-1218)

Bedeutend darin ist, daß Teller zumindest den Versuch einer Eliminierung des Willkürlichen aus der Akkomodationstheorie unternommen hat, indem er eine Merkmals-Liste aufstellt; Erfolg ist ihm, wie leicht ersichtlich ist, dabei nicht beschieden.

*Tellers Geschichtstheologie*

Teller glaubt an eine ins Unendliche fortschreitende Aufklärung in der Religion, wie er in der „Religion der Vollkommnern“ erläutert.[[1219]](#footnote-1219) Das Christentum schreitet zu immer höherer Vollkommenheit fort; daher kann es nicht mehr das sein, was es einmal war. Daher glaubt Teller, „daß Glaube an Christum, Zurechnung seines Verdienstes, Rechtfertigung für ein schon längst in ihren Vorfahren begnadigte Christennation nicht weiter die gewöhnliche Anwendung verstatte.“[[1220]](#footnote-1220)Es ist der Vorzug des Christentums, daß es gegenüber den anderen positiven Religionen den Menschen immer weiser, heiliger und seliger macht. Teller erwartet vom Christenmenschen nicht mehr Zerknirschung, Sündenreue und Gnadenerheischung, sondern die Ambition einer aktiven Besserung, die zur allgemeinen Vervollkommnung beiträgt. Es heißt daher nicht: „Thut Buße“, sondern es wird durch ein „Bessert euch“ ersetzt..[[1221]](#footnote-1221)

Teller kennt drei Stufen (der subjektiv-objektiven Perfektibilität):[[1222]](#footnote-1222) das Glaubenschristentum, das Vernunftchristentum und das reine(re) Christentum; die vollkommene Religion kann hienieden nicht erreicht werden, man kann sich ihr nur annähern. Das Tor zum Vernunftchristentum, das die Autoritäten und das Sinnliche abschüttelt, wird den dazu Fähigen von Jesus und seinen Aposteln aufgetan. Auch das NT führt zum reinen Christentum hin, das bei einer gewaltigen Beschränkung des Lehrgehaltes in bloßer Gottes- und Menschenliebe besteht. Gegenüber den Religionsparteien, deren Systemen und Querelen empfindet der „Reine“ alleiniglich Duldsam- und Gleichgültigkeit. NICOLAI rühmt Teller als einen der „vorzüglichsten Männer, die den Geist der Unduldsamkeit und des blinden Eifers ... vermindern halfen“.

Mittels seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion glaubt Teller ein Argument in der Hand zu haben, warum der aufgeklärte Christ ein Recht in der Kirche hat. Teller will jedoch niemanden zwangsweise missionieren, Traditionen zerstören oder einen Bruch mit der offiziellen Kirche riskieren. Er will behutsame, schrittweise Änderungen. Gerade der Prediger soll sich seinen anvertrauten Schafen anbequemen; er soll nicht gegen Dogmen polemisieren, vorausgesetzt, daß es sich um moralisch unschädliche Dogmen handelt. Dogmen haben in einer Predigt nichts verloren; nur wenn die Menschen noch „rohe Begriffe“ von einzelnen Dogmen besitzen, sollen diese Vorstellungen gemildert werden. Generell ist Tellers letzte Periode - man vergesse nicht, daß er ja als Oberkonsistorialrat in Berlin wirkt - durch Mäßigung und Ausgleich (mit der öffentlichen Kirche) bestimmt. Dies belegen seine Ansichten über das Predigt- und Pastoralamt oder über die Liturgie.

Teller ist (in seinen späteren Jahren) dem Naturalismus resp. Deismus gewogener als z.E. SEMLER - nicht zuletzt deshalb, weil seine Einstellung sich jenen Strömungen immer mehr annähert. Er glaubt allerdings, daß sich der Deismus, die reine Vernunftreligion, sozial (noch) nicht halten werden könne; er bedarf des Anschlusses an die Kirche, auch Riten und Zeremonien würden wohl nicht alle exkludiert bleiben können. Das ist einerseits als Zugeständnis an das einfache Volk gedacht, andererseits kann es als politisch-pragmatische Haltung Tellers gegenüber seiner Zeit interpretiert werden. So hat sich Teller auch aus Rücksicht auf sein Programm, dem aufgeklärten Christentum in der Kirche Raum zu schaffen, nicht offen zum Naturalismus bekannt, dem er eigentlich von seinen Anschauungen her in seiner dritten Phase zugehört.[[1223]](#footnote-1223)

9.2.6. Johann August EBERHARD (1739-1809)

Eberhard ist Professor in Halle, wo auch die Neologen Fr. GRUNER, Joh. Aug. NÖSSELT und Aug. Hermann NIEMEYER wirken, die der jüngeren Neologengeneration angehören. Eberhard wird auch Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin; 1808, ein Jahr vor seinem Tod, bekommt er den Titel eines Doktors der Theologie zugesprochen.

Eberhards bekannteste Schrift ist die „Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung von der Seligkeit der Heiden“ (Berlin und Stettin bei Nicolai, 1772).[[1224]](#footnote-1224) In dieser Schrift kämpft er gegen die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe;[[1225]](#footnote-1225) diese ist verbunden mit der augustinischen Erbsündenlehre, die auch in der Bibel, wie er betont, nur in einer Stelle, nämlich Röm 5,12ff., zu finden ist, sowie mit Satisfaktions- und Gnadenlehre.

Die Vorgeschichte zu dieser Schrift ist folgende:

J.-F. MARMONTEL (1723-1799), Schriftsteller und Mitarbeiter an der Enzyklopädie, läßt in seinem philosophischen Roman „Belisaire“ (1767) seinen gleichnamigen Protagonisten die Hoffnung aussprechen, im Himmel dereinst edle Heiden zu treffen. Daß tugendhaften Heiden die Seligkeit verweigert wird und daß diese nur die Ewigkeit der Höllenstrafen erwartet, ist für Belisaire aus tiefstem Herzen nicht glaubhaft: „Je ne puis résoudre à croire qu’entre mon ame et celle d’Aristide, de Marc Aurel et de Caton il y-ait un éternel abime; et si je le croyais, je sens qu’en aimerois moins l’Etre excellent qui nous a faits.“[[1226]](#footnote-1226) Ein untrügliches moralisches Gefühl in seinem Inneren überzeugt Belisaire, daß die Lehre von der ewigen Verdammnis falsch sein müsse.

Das Stück Marmontels zieht einen Sturm der Entrüstung in Frankreich nach sich; Streitschriften wuchern, und sogar die Sorbonne verurteilt Marmontel in ihren „Les 37 vérités opposées aux 37 impiétés de Belisaire“.[[1227]](#footnote-1227)

Nicht zuletzt aufgrund dieses Skandals verfaßt J.A. EBERHARD eine „Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden“.[[1228]](#footnote-1228) Eberhard stellt zwei Fragen: 1) Muß ein Heide aufgrund seiner Religion willen notwendig verdammt sein? Eberhard antwortet mit einem klaren Nein. 2) Ist ein Heide zu dem notwendig Moralisch-Gutem unfähig? Auch in diesem Falle ist die Antwort: nein.[[1229]](#footnote-1229)

Eberhard argumentiert folgendermaßen: prinzipiell muß vorausgeschickt werden, daß weder die Verdammnis der Heiden stets eine allgemeine Glaubenslehre gewesen ist, noch daß allgemeine Übereinstimmung unter den Theologen geherrscht hat, wie diese zu verstehen sei.[[1230]](#footnote-1230)

Diese These wird von der Vorstellung eines rigoros voluntaristischen Gottes getragen: „So unschädlich es ist, seine Unwissenheit über die Rathschlüsse Gottes zu bekennen, und sich blos daran zu halten, daß alle Rathschlüsse Gottes die reinsten Ausflüsse seiner Weisheit und Güte sein müssen, daß diese Eigenschaften dabei allein wirksam sind: so schädlich ist es für die Ruhe und die moralischen Grundsätze des Menschen, alle Entschließungen Gottes aus seiner Allmacht allein herzuleiten.“[[1231]](#footnote-1231) Eine Überbetonung des Attributes der Allmacht Gottes impliziert also eine Diminuation seiner moralischen Attribute (seiner Güte) und damit auch eine Schwächung der Moralität der Menschen. Gott wird so zu einem Tyrannen; wenn er ohne erkennbare und einsichtige Gründe handelt, „so können seine Entschließungen nichts andres, als das Werk des Ohngefährs oder einer blinden Nothwendigkeit sein.“[[1232]](#footnote-1232)

Einerseits wird die Unergründlichkeit Gottes auf die Spitze getrieben- so Eberhard-, und andererseits spricht man von der Genugthuung, dessen Notwendigkeit aus der Beleidigung Gottes durch die Sünden des Menschen abgeleitet wird. Hier wird Gott die anthropomorphe Vorstellung eines Beleidigt-Seins zugeschrieben; es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß solche menschlichen Gefühlsregungen auch auf Gott zutreffen. Aus der unendlichen Beleidigung wird auf die unendliche Verdammnis geschlossen; das aber ist keine Strafgerechtigkeit, keine würdige Vorstellung von göttlichen Strafen. Strafen „sind Uebel, und erhalten ihre Güte blos von ihrer Schicklichkeit zu Endzwecken, die überwiegend gut sind, und ohne sie nicht könnten erreicht werden.“[[1233]](#footnote-1233) D.h. Strafen dienen zur Besserung des Sünders; diese muß möglich sein, und wenn sie eingetreten ist, muß auch die Strafe nachlassen- ansonsten wäre die Strafe ohne jeden Sinn. „Nur wenn man annimmt, daß alle vernünftige Wesen endlich einmal zur Glückseligkeit gelangen, lassen sich die Strafen in dem Reiche Gottes rechtfertigen: nur auf diesem Wege hören sie auf unnütze und absichtslose Qualen zu sein.“[[1234]](#footnote-1234)

Eine für Eberhard völlig untragbare Folgerung der Verknüpfung von der Lehre der Erbsünde und der der Satisfaktion ist, daß auch ungetaufte Kinder, die sterben, der ewigen Verdammnis überantwortet werden. Diese Folgerung ist „den ersten Grundwahrheiten zuwider, allen menschlichen Empfindungen peinlich, und der Gottheit unanständig“.[[1235]](#footnote-1235)

Die ebenfalls mit der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe zusammenhängende Lehre von den Gnadenwirkungen zerstört ebenfalls die Sittlichkeit und Freiheit des Menschen. „Nun denke man sich bei jeder tugendhaften Handlung ... den Einfluß einer übernatürlichen aus Gnade wirkenden Macht, die die menschliche Maschine durch ihre einwirkenden Triebfedern in Handlung setzt: so hört aller eigner moralischer Werth, alle eigene Vervollkommnung auf“.[[1236]](#footnote-1236) Der Mensch wäre eine Marionette in den Händen Gottes !

Eberhard möchte auch mittels des gängigen neologischen Schemas des Ablaufs der Religionsgeschichte zeigen, daß auch die Heiden (im speziellen die Griechen und Römer) stets der wichtigsten Glaubenswahrheiten eingedenk waren.[[1237]](#footnote-1237) Eine unerschütterliche Gewißheit der Deisten wie der Neologen ist: „Die Wahrheit ist älter als der Irrthum“.[[1238]](#footnote-1238) Daher ist der Polytheismus zeitlich sekundär gegenüber dem Ein-Gottglauben. Allerdings ist der ursprüngliche Monotheismus gekennzeichnet durch eine „Überzeugung von einer wenig aufgeklärten Empfindung“, die noch wenig gefestigt war, durch viele Interessen, die im Menschen durch die Entstehung von Gesellschaften entstehen, kommt es zum Glauben an den Polytheismus. Während dieses Religionsverfalls bestehen jedoch vier wichtige Glaubenswahrheiten weiter:

„1) Daß man Gott dienen müsse;

2) daß die Tugend, Frömmigkeit und Menschenliebe ihm der angenehmste Dienst sei,

3) daß man durch aufrichtige Reue zu dem Wege der Rechtschaffenheit zurückkehren müsse, wenn man ihn verlassen hat,

4) daß es Strafen und Belohnungen in dem gegenwärtigen [!] und zukünftigen Leben giebt.“[[1239]](#footnote-1239)

Damit dieses triadische Schema nicht zu einem zyklischen wird, sondern zu einem progressiven, erfordert „der Begriff von der Unendlichkeit des göttlichen Wesens“ Ideen, die „so abstract und transcendental“ sind, „daß es kein Wunder ist, wenn der menschliche Verstand sie erst spät ganz rein erhalten hat“.[[1240]](#footnote-1240) Es erfordert viel Übung und viel Nachdenken, kurz: viel Aufklärung im Sinne einer Erhellung des Verstandes. Auch „das Wachsthum der Sittenlehre hängt von der Aufklärung des Verstandes des Menschen ab.“[[1241]](#footnote-1241) Es existiert eine Anlage zum Guten, wie auch eine „natürliche Tugend“- diese werden allerdings erst durch Aufklärung zur wahren Sittlichkeit.

Eine Verderbnis der Sittenlehre geschieht nicht durch das Heidentum oder Vielgötterei, sondern durch eine Verachtung der natürlichen Tugend, d.h. durch Hintansetzung der Vernunft und des „natürlichen Gewissens“. Eine solche Hintansetzung geschieht in der „theologischen Tugend“, die Eberhard mit den Mönchstugenden gleichsetzt.[[1242]](#footnote-1242) Diese mißachten Vernunft, gesunde Selbstliebe,[[1243]](#footnote-1243) wie auch alles natürliche Empfinden.[[1244]](#footnote-1244) Daraus sind Aberglauben, Schwärmerei, Priesterbetrug und geistliche Tyrannei erwachsen.

Diese Mönchstugend nimmt auch eine überaus schädliche Trennung von Fleisch und Geist resp. Natur und Offenbarung vor; analog dazu werden auch religiöse Empfindungen von natürlichen moralischen Empfindungen gechieden.[[1245]](#footnote-1245) Letztere werden als fleischlich verworfen. Diese „edlen Triebe des Wohlgefallens an unmaterieller Schönheit, die edlen gemeinnützigen Gefühle“ sind jedoch Geschenke Gottes, durch die er sich „Beförderung der Ordnung und des Wohlseins“ verspricht. Nur „blödsinniger Aberglaube“ verdammt die „edlen Triebe“. Mit diesem Gedankengang huldigt Eberhard einerseits dem Antiasketismus der Aufklärung und andererseits der Vergeistigung der Sinnlichkeit, die letztere aufwerten soll.

Fazit von Eberhards Ausführungen: Soferne der christliche Gott ein Gott der Liebe, und zwar der weisen Liebe ist, kann er „die tugendhaften Seelen des Heidenthums nicht verwerfen, noch weniger ewig verwerfen.“[[1246]](#footnote-1246)

9.2.7. Friedrich Germanus LÜDKE (1730-1792)[[1247]](#footnote-1247)

Lüdke ist „Nicolais rechte Hand“ bei der Herausgabe der ADB; so ist er der Rezensent der Fragmente und der darauf folgenden Werke zum Fragmentestreit (ADB 40, II). Seine Werke sind zu Unrecht weithin unbekannt: „Vom falschen Religionseifer“ (1767), „Über Toleranz und Gewissensfreiheit“ (1774), von dem ANER anmerkt, daß es „wie kaum ein anderes Werk jener Zeit auf so geringem Raum die Stellung der Neologie zu Bibel, Dogma, Kirchenrecht usw. widerspiegelt“; zuletzt noch die „Gespräche über die Abschaffung des geistlichen Standes“ (1784), das in der Nachfolge Spaldings steht und die Nutzbarkeit des Predigerstandes hervorhebt.

In seiner Schrift „Vom falschen Religionseifer“ stellt er „unter der Flagge der Toleranz“ die Forderung der „völligen Indifferenz gegenüber allen religiösen Lehren, die nicht unmittelbaren Einfluß auf das moralische Leben haben“.[[1248]](#footnote-1248) Diese Extremreduktion des Christentums auf Ethik kann verständlicherweise von der Orthodoxie nicht hingenommen werden. Es begegnet uns wieder der „streitbare Zionswächter“ GOEZE, der die (ausnahmsweise unpolemische) Gegenschrift „Die gute Sache des wahren Religionseifers“ (1770) verfaßt. Lüdke erhält von TELLER in der ADB Rückenstärkung und auch der Berliner Oberkonsistorialrat A.Fr. BÜSCHING stellt sich mit seiner Schrift „Allgemeine Anmerkungen über die symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche und besondere Erläuterungen der Augsburger Konfession“ (1770) an Lüdkes Seite.

In dieser Auseinandersetzung geht es um sehr viel, nämlich um die Bewertung der symbolischen Bücher, die das Fundament der protestantischen Kirche ausmachen. Die aufklärerischen Argumente wider die übersteigerte Geltung der symbolischen Bücher lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:[[1249]](#footnote-1249)

1) Die symbolischen Bücher sind „Hemmnisse des theologischen Fortschritts“, indem sie den Gläubigen autoritätshörig machen.

2) Sie sind- ein schlimmer Vorwurf in protestantischen Kreisen- sie sind, werden sie als norma fidei ausgegeben, „katholizistisch“. Die symbolischen Bücher sind Menschenwerk und nicht göttlichen Ursprungs; alleiniglich die Bibel kann beanspruchen, norma fidei zu sein (bei Lüdke allerdings quasi bloß als ein ethisches Lehr- und Exempelbuch).

3) Es muß nach Maßgabe der moralischen Relevanz zwischen Haupt- und Nebenlehren (Fundamentalartikeln und nichtfundamentalen) unterschieden werden.

4) Das Gesetzesdenken der Hochorthodoxie mit Rücksicht auf die symbolischen Bücher verführt zu Fanatismus und Eiferertum, zu Verketzerung und Intoleranz.

Anhang: Johann Gottfried HERDER (1744-1803)[[1250]](#footnote-1250)

Nach ANER besitzt neben Fr. NICOLAI, der zu den Neologen gehören soll, auch J.G. HERDER (1744-1803) eine „neologische Grundeinstellung“.[[1251]](#footnote-1251) In BAHRDTS „Kirchen- und Ketzeralmanach auf das Jahr 1781“ kommt Herder nicht gut weg. Er wird folgendermaßen gezeichnet: „Ist ein Kraftgenie. Und man weiß ja, wie diese Herren sind. Sie rennen überall den Leuten wider die Stirn, schlagen links und rechts um sich, sehen alles was ihnen in den Weg kommt, für unsers Herrgotts Hornvieh an, und denken sich immer als die Einzigen vernünftigen Geschöpfe, die unter dem Monde leben. ... Im Jahre 1774 entdeckte er sich vollends ganz: da er in seiner ältesten Urkunde und denen darauf erfolgten funfzehn Provinzialblättern alle seine Vorgänger in der Schriftauslegung, namentlich einen Grotius, (den er als Buben und Schurken behandelt) desgleichen Herrn Michaelis, Spalding, und mit ihnen fast alle neuere Theologen, denen die Welt ihr bischen Aufklärung in der Religion zu verdanken hat, als Grützköpfe aufstellte und sich vor denjenigen ausgab, der allein die Ehre des Heiligthums retten, und Gesichtspunkt, Sinn und Deutung der alten Religionsurkunden aufzufinden - vom Himmel gesandt sei.“[[1252]](#footnote-1252)

Besieht man seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784-1791; unvollendet), ein äußerst voluminöses Werk, erkennt und distinguiert man in Religionsfragen einerseits allgemein von der Aufklärung übernommenes Ideengut - das, was ANER wohl „neologische Grundeinstellung“ nennt - als auch eigenständiges, das ihn bereits einer neuen Generation zuweist - das, was BAHRDT dazu antreibt, von ihm als „Kraftgenie“ zu reden.[[1253]](#footnote-1253) Zwei Beispiele aus o.a. Buch mögen dies belegen:

1) Für Herder ist die „Anlage zur *Vernunft, Humanität und Religion*, der drei Grazien des menschlichen Lebens“ gemeinschaftlicher Besitz der Menschheit, der sich in allen Gegenden, zu allen Zeiten und unter allen Völkern findet. „Religion endlich, so verschieden ihre Hülle sei, auch unter den ärmsten, rohesten Volke am Rande der Erde finden sich ihre Spuren.“[[1254]](#footnote-1254) Die Völker haben nun ihren Gottesdienst nicht „etwa wie eine natürliche Theologie erfunden [!]“, sondern sie folgen der Tradition (mos maiorum); diese religiöse Tradition bedient sich, ebenso wie Vernunft und Sprache der *Symbole* (dieser Symbolbegriff scheidet ihn bereits von der Aufklärung). Diese Symbole oder Zeichen betreffen „entweder eine unsichtbare Idee oder eine vergangene Geschichte“; diese Sprache der Religion ist daher die älteste und dunkelste;[[1255]](#footnote-1255) die Bedeutung der Symbole wurden bald dem gemeinen Volk ebenso wie den „Geweiheten selbst“ unverständlich. Und nun kommt die altbekannte Priestertrugtheorie ins Spiel: „Es konnte also nicht fehlen, daß *die Priester, die ursprünglich Weise der Nation waren, nicht immer ihre Weisen blieben*. Sobald sie nämlich den Sinn des Symbols verloren, waren sie stumme Diener der Abgötterei, oder mußten redende Lügner des Aberglaubens werden. Und sinds fast allenthalben reichlich geworden; nicht aus vorzüglicher Betrugsucht, sondern weil es die Sache so mit sich führte. ... ein falscher Schein tritt an die Stelle der verlornen Wahrheit. Dies ist die Geschichte aller Geheimnisse auf der Erde, die anfangs allerdings viel Wissenswürdiges verbargen, zuletzt aber, insonderheit seitdem menschliche Weisheit sich von ihnen getrennt hatte, in elenden Tand ausarteten; und so wurden die Priester derselben bei ihrem leergewordenenen Heiligtum zuletzt arme Betrüger.“[[1256]](#footnote-1256) Bei Herder werden die Priester also fast notwendigerweise zu Betrügern und nicht aufgrund von Eigeninteressen oder Machtgier.

2) Im Kapitel „Ursprung des Christentums, samt den Grundsätzen, die in ihm lagen“ wird ein aufklärerisches Erbe bei Herder besonders deutlich. Als „nähere Züge ..., die zum Bau der Christenheit nicht weniges beitrugen“, führt er an:[[1257]](#footnote-1257)

1.*Die menschenfreundliche Denkart Christi,* die das Christentum zu einem echten Bund der Freundschaft und Bruderliebe macht. Dadurch wurden jedoch Mitleid und Almosengeben in ihrem Wert überhöht. „Schenkungen an die Gemeine wurden zum Geist des Christentums erhoben, und die Sittenlehre desselben durch die übertriebenen Lobsprüche dieser Guttaten verderbet.“ Daher ist es gewiß, „daß, wenn man die menschliche Gesellschaft nur als ein großes Hospital und das Christentum als die gemeine Almosenkasse desselben betrachtet, in Ansehung der Moral und Politik zuletzt ein sehr böser Zustand daraus erwachse.“[[1258]](#footnote-1258)

2. *Das Christentum sollte eine Gemeine sein, die ohne weltlichen Arm von Vorsehern und Lehrern regiert würde*. Dadurch geschah es allerdings bald, daß „unmündige Folgsamkeit“ zu einer christlichen Tugend erhoben wurde; „es ward eine christliche Tugend, den Gebrauch seiner Vernunft aufzugeben und statt eigner Überzeugung dem Ansehen einer fremden Meinung zu folgen“. Eigene Meinungen wurden „halsstarrige Ketzereien“.[[1259]](#footnote-1259)

3. *Das Christentum hatte eine Bekenntnisformel, mit welcher man zu ihm bei der Taufe eintrat*. Vielerlei Mißstände waren die Folge: das Dogma der Trinität; das Abrücken von der Institution des Christentums als einer zum Wohle der Menschheit gestifteten Anstalt; es wurde fortan immer mehr „jenseits der Grenzen des menschlichen Verstandes“ spekuliert, sodaß der ganze Unterricht der christlichen Lehre zum Geheimnis wurde; der Kanon wurde aufgestellt, und alles aus diesen heraus bewiesen. „Damit häuften sich Ketzereien und Systeme, denen zu entkommen man das schlimmste Mittel wählte, *Kirchenversammlungen und Synoden*.“[[1260]](#footnote-1260)

4. „*Das Christentum bekam heilige Schriften, die, einesteils aus gelegentlichen Sendschreiben, andernteils, wenige ausgenommen, aus mündlichen Erzählungen erwachsen*, mit der Zeit zum Richtmaß des Glaubens, bald aber auch zum Panier aller streitenden Parteien gemacht und auf jede ersinnliche Weise gemißbraucht wurden.“[[1261]](#footnote-1261)

5) *Das Christentum hatte nur zwei sehr einfache und zweckmäßige heilige Gebräuche*; es wollte nicht zu einem Zeremoniendienst entarten, wie es leider durch Aufnahme von jüdischen und heidnischen Gebräuchen geschah.[[1262]](#footnote-1262)

6. *Christus lebte ehelos, und seine Mutter war eine Jungfrau; so heiter und fröhlich er war, liebte er zuweilen die Einsamkeit und tat stille Gebete*.[[1263]](#footnote-1263) Daraus resultierten: das Zölibat und der christliche Asketismus i.a.: Anachoretentum, körperliche Kasteiungen, Diesseitsverachtung mit all den Folgeerscheinungen wie Doppelmoral, Heuchelei und exzessiven Ausbrüchen sinnlicher Leidenschaften. Paradebeispiel ist die monastische Lebensart, die weder dem einzelnen noch der Gesellschaft nützlich ist. Klöster sind „Kerker der Religion und des Staats, Werkstätten der Grausamkeit, des Lasters und der Unterdrückung oder gar abscheulicher Lüste und Bubenstücke“. In den Klöstern walten „leere Träume überirdischer Beschaulichkeit oder die Kabalen des wütenden Möncheifers.“[[1264]](#footnote-1264)

7. *Das Christentum hat ein Reich der Himmel auf Erden gründen wollen*. Das hat leider einen „falschen Enthusiasmus genährt, der fast von seinem Anfange an unsinnige Märtyrer und Propheten in reicher Zahl erzeugte.“ Indem sie das Himmelreich auf Erden errichten wollen - Herder denkt an Chiliasten, Wiedertäufer, etc. - zerrütten sie die gesellschaftliche Ordnung, ohne sie irgendwie zu bessern; „und unter der Hülle des christlichen Eifers versteckte sich pöbelhafter Stolz [scil. Widerstand gegen die Obrigkeit], kriechende Anmaßung, schändliche Lust, dumme Torheit.“[[1265]](#footnote-1265)

Von HERDER werden - darin der Aufklärung resp. der Neologie folgend - fast alle Dogmen und die Sakramentenmystik abgelehnt, das „äußere“ Christentum kritisiert, scharfe Bibel-und Kanonkritik geübt, sowie christlicher Asketismus und Sinnenfeindlichkeit gerügt;[[1266]](#footnote-1266) mit einem Wort: das ganze aufklärerische Inventar der Religionskritik, wenn auch in neuer Einkleidung, ist bei Herder noch präsent.

1. HUME (1984a), „Die Naturgeschichte der Religion“, 71f. [↑](#footnote-ref-1)
2. Zur Frage, ob die Unendlichkeit des Universums als „Säkularisat“ der Unendlichkeit Gottes anzusehen sei, cf. BLUMENBERG (1996), 88ff.. WEIZSÄCKER bejaht sie, BLUMENBERG verneint sie (mit in unseren Augen guten Gründen). Zum Säkularisationsbegriff cf. T. V, 1. Abschn., Kap. 2.1. ! [↑](#footnote-ref-2)
3. GOETHE (1988), Bd. 14, „Geschichte der Farbenlehre“, 81 (7-269) [↑](#footnote-ref-3)
4. Cf. HIRSCH (1949), 1.Bd., 113ff. [↑](#footnote-ref-4)
5. PHILIPP (1988), Einl., XV. Zur Bedeutung der analogia entis cf. den Exkurs des 1. Kap.im 2.Abschn. des II.Teils dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-5)
6. Paradigmatisch bei THOMAS (1985), 1.Bd., qu.47, 210ff. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf. HIRSCH (1949), 1.Bd., 122; cf. auch FRIEDELL (o.J.), 552f.. [↑](#footnote-ref-7)
8. PHILIPP (1988), XXXII. Weiters ist es durch den Wegfall der ordo nicht mehr selbstverständlich, daß der Mensch ein „von Natur aus soziales und politisches Wesen“ ist, wie es der Thomismus lehrt. Dies fördert die Entwicklung von kontraktualistischen Gesellschaftstheorien, die mehr oder weniger sich auf ein Naturrecht stützen. Die verschiedenen Ausprägungen sind am Vergleich HOBBES-GROTIUS-PUFENDORF gut zu erkennen. (Cf. KONDYLIS (1986), 147ff.) [↑](#footnote-ref-8)
9. Cf. dazu auch WUNDT (1939), 275ff.. [↑](#footnote-ref-9)
10. Zur Kritik an einem einseitigen Verständnis des „Barockpessimismus“, wie ihn v.a. PHILIPP vertritt, um jenen die Physikotheologie als positiven Gegenbegriff gegenüberzustellen cf. KROLZIK (1988), 136. [↑](#footnote-ref-10)
11. Zentrales Thema bei Gryphius ist Pred. 1,2: „Es ist alles eitel.“ Das Leben ein Schauspiel („Das große Welttheater“), es ist nicht viel mehr als ein Traum, ja „schlechter als ein Traum“. (GRYPHIUS (1987), „Uber seinen Traum von Glueckseligkeit der Seeligen“, 107) Auch die Taten des Menschen, der ein „Spiel der Zeit“ (Ibid., 8) ist, sind „ein mit herber Angst durchaus vermischter Traum“. (Ibid., 9) Gedichttitel von Gryphius Oden wie „Vanitas Mundi“ , „Vanitas! Vanitatum Vanitas!“ oder „Verleugnung der Welt“ sind wohl bezeichnend; die Themen der Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen sind vorherrschend; Ruhm, Wissen, Freude, Reichtum, Ehre, Macht, Krone, Jugend, die ganze Welt - alles ist nichtig (cf. ibid., 92ff.).

    Das Gefühl der radikalen Einsamkeit hienieden entspringt nicht einem Glaubenszweifel, einem Zweifel an der Wahrheit der Glaubensinhalte - der Glaube, Gott und die Transzendenz sind das einzig Sichere -, sondern radikalem Selbstzweifel: man fürchtet eine Schwächung der Glaubenskraft, die den Menschen in bodenlose Hoffnungslosigkeit stürzen würde. (Cf. das Nachw. v. A. ELSCHENBROICH, 143 in: ibid.) Am besten fassen vielleicht folgende Zeilen die barocke vanitas-Stimmung zusammen:

    „Nim was mich und die Welt verkuppelt ! nim doch hin

    Der Suenden schwere Last: Laß ferner keinen Dunst

    Verhuellen mein Gemueth/ und alle Phantasie

    Der Eitel-leeren Welt sey fuer mir als ein Traum/

    Von dem ich nun erwacht ! und laß nach disem Tod

    Wenn hin/ Dunst/ Phantasie/ Traum/ Tod/ mich ewig stehn.“ (Ibid., „Verleugnung der Welt“, 97)

    Ein weiteres Beispiel wäre CALDERON de la Barca (1600-1681) mit seinem bereits bezeichnenden Titel „Das Leben ein Traum“. (Cf. CALDERON (1957)) Das Gefängnis von Prinz Sigismund ist Gleichnis für die Welt als Gefängnis. [↑](#footnote-ref-11)
12. In einer sehr freien Assoziation kann die Monadologie LEIBNIZENS als philosophisches Pendant angesehen werden. Positiv gewendet heißt dies, daß erst die Leibnizsche Monadenlehre die Fassung des Menschen als Individuum ermöglicht. Cf. die Einl., 8 in: STIEHLER (1966). Das deshalb, weil „jede einzelne Monade von jeder anderen verschieden ist.“ (LEIBNIZ (1982), § 9, 14) Die Monade ist außerdem selbsttätig und aktiv (Ibid., § 11, 14f.). Das alles darf darüber nicht hinwegtäuschen, daß es sich bei der Monadologie von Leibniz um ein metaphysisches Konzept handelt, wohingegen der vanitas-Gedanke des Barock ein religiös-existenzieller ist. Die Monadologie Leibnizens als Ausfluß barocken Weltgefühls zu sehen ist mehr als fragwürdig.

    Auch NEWTONS Gravitationstheorie, die eine actio in distans nahelegt „ist im höchsten Maße repräsentativ für das damalige Lebensgefühl: die Newtonschen Weltkörper berühren sich nicht, sondern ziehen, durch geheimnisvolle Fernkräfte gelenkt, einsam durch den leeren Weltraum“. (FRIEDELL (o.J.), 553) [↑](#footnote-ref-12)
13. PASCAL (1972), S.105. „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume macht mich schaudern.“ (PASCAL (1980), 36 (206)) [↑](#footnote-ref-13)
14. Cf. LEIBNIZ (1968), 1.T., § 19, 108ff.; die Zitate finden sich ibid., 109f.. [↑](#footnote-ref-14)
15. Natürlich ist die „Theodizee“ zu einem Großteil der Aufgabe gewidmet, die Übel, die diese Erde und ihre Menschen heimsuchen, zu negieren, herunterzuspielen und als „notwendige Übel“ (im Rahmen der besten aller möglichen Welten, hinsichtlich der Erlangung von einem Mehr an Gutem) erträglich zu machen. [↑](#footnote-ref-15)
16. Zit. bei ARIÈS (1991), 438. Der „Sermon sur la mort“ basiert auf der Jugendschrift Bossuets: „Méditation sur la brièveté de la vie“. [↑](#footnote-ref-16)
17. PASCAL (1980), 166 (194); PASCAL (1972), S. 95: „Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui mènferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu’un instant sans retour. [...] „Comme je ne sais d’où je viens, aussi je ne sais où je vais; ... Voilà mon état, plein de fablesse et d’incertitude. Et de tout cela, je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à chercher ce qui doit m’arriver.“ [↑](#footnote-ref-17)
18. Cf. auch ibid., S. 81 resp. PASCAL (1980), 171 (257). [↑](#footnote-ref-18)
19. E. BLOCH „Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen“ (Frankfurt 1977), 178; zit. im Nachwort v. A. SCHMIDT „Giordano Bruno als Wegbereiter eines spekulativen Materialismus“, 177 in: BRUNO (1986). [↑](#footnote-ref-19)
20. Der Paradeketzer G. BRUNO ist allerdings nicht nur ein Wegbereiter eines Monismus welcher Spielart auch immer, sondern auch ein spitzzüngiger Verächter christlicher Enggläubigkeit: „Bruno hat sich eine maßlose Verhöhnung des christlichen Glaubens geleistet, die mit Ketzerei nicht das geringste mehr zu tun hat. Seine frivole Spötterei ist aus dem Geiste der Renaissance zu verstehen, wo sogar Päpste sich in geschmacklosen Blasphemien gefielen.“ (NIGG (1986), 457) [↑](#footnote-ref-20)
21. PHILIPP (1988), XXX. Mit divinatorischem Weitblick, was die europäische Geistesgeschichte für die Kirche noch bringen möge, hat Bruno auf die Verkündigung des Todesurteils erwidert: „Mit größerer Furcht verkündigt ihr vielleicht das Urteil gegen mich, als ich es entgegennehme.“ (Zit. bei NIGG (1986), 461) [↑](#footnote-ref-21)
22. CASSIRER (1932), 186. Aus aufklärerischer Perspektive klingt dies etwas anders; so sieht SEMLER „in der Reformation aber auch den Wegbereiter für den religiösen Individualismus der „inneren eigenen Religion“, durch den die subjektive Kenntnis und Erfahrung ein erhebliches Gewicht für das Christsein gewonnen hat. ... Es gehört zu den bleibenden Verdiensten Luthers, daß er „jedem Christen die Freiheit zugestund, über die christlichen Begriffe und Wahrheiten selbst zu denken und seinem Gewissen zu folgen.““ (G. HORNIG „Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers ...“, 209 (198-211) in: NZ f. Systemat. Th. u. Religionsph. 21 (1979), H. 1. Das eingeschobene Zitat stammt aus: J.S. SEMLER „Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt“ (Halle 1782), 2. Th., 183. Zu Semlers Lutherbild cf. Kap. 8.9. dieses Teiles ! [↑](#footnote-ref-22)
23. SCHOLDER (1966), 64 [↑](#footnote-ref-23)
24. Daß die Lehre des Kopernikus „ihr erstes Bekanntwerden und ihre erste Ausbreitung ganz allein der Erneuerung der Wissenschaften durch die lutherische Reformation“ verdankt, ist wohl eher dem Beschönigungswillen des evangelischen Theologen HIRSCH zuzuschreiben und nicht einer adäquaten historischen Analyse. (Cf. HIRSCH (1949), 1.Bd., 115) Nicht nur MELANCHTHONS Autorität hat es verhindert, daß die kopernikanische Lehre nicht „größeres Ansehn“ (Ibid., 116) bei den Lutheranern genoß; die Ablehnung dieser Lehre als reale und nicht nur mathematisch-hypothetische Beschreibung des Universums ist einhellig. [↑](#footnote-ref-24)
25. FÖLSING bemerkt richtig: „Im historischen Kontext stellte sie [scil. die säkulare, emanzipatorische Naturwissenschaft] eine dramatische Aufwertung der Natur gegenüber dem irdischen Jammertal der Theologie dar.“ (FÖLSING (1996), 21) [↑](#footnote-ref-25)
26. G. GALILEI „Le opere di Galileo Galilei“ (Ed. Nazionale, hrsg. v. A. Favaro), Bd. XII, Brief von Ciampoli vom 28. Februar 1615, 145; zit. ibid., 296f.. Die Existenz der Mondflecken legt Galilei der Öffentlichkeit in seiner eilig niedergeschriebenen Schrift „Sidereus Nuncius“ im März 1610 (Venedig) vor. (Cf. GALILEI (1980), „Sidereus Nuncius“, 87ff. (76-131)) [↑](#footnote-ref-26)
27. Cf. SCHOLDER (1966), 13 [↑](#footnote-ref-27)
28. Zur besseren Orientierung ein ganz kurzer Abriß bedeutender Ereignisse:

    1543 N. KOPERNIKUS „De revolutionibus orbium caelestium“

    1600 Verbrennung G. BRUNOS auf dem Blumenfeld (campo di fiore) in Rom

    1609 „Astronomia Nova“ von J. KEPLER

    1616 Das Werk Kopernikus’ wird auf den Index gesetzt

    1633 Die römische Inquisition macht G. GALILEI den Prozeß

    Weitere Gründe dürften sein: Galilei nimmt eine schärfere Trennung von Wissenschaft und Theologie (Glauben) vor; die Frage der Existenz der Jupitertrabanten, der „Hörner“ der Venus oder der Sonnenflecken sind für Galilei keine Themen, die die Theologie betreffen (sollten). Es scheint, als ob Galilei sich der Sprengkraft seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse (anfänglich) nicht sehr bewußt gewesen wäre. Weiters stehen Galilei auch mächtigere Gegner: die katholische Kirche i.a., der Dominikanerorden und nicht zuletzt die Peripatetiker gegenüber. Letztere, die eigentlich den Kreuzzug gegen Galilei (schon in den Zeiten von Padua) begonnen haben, gehen ein Bündnis mit den Theologen ein. Im Rückblick gesehen war die Verbindung von Aristotelismus und Theologie für beide Seiten desaströs. Diese Verbindung produzierte statt einer gegenseitigen Befruchtung und Öffnung für Neues vielmehr eine gegenseitige Hemmung und Immunisierung. [↑](#footnote-ref-28)
29. SAINE (1987), 23 [↑](#footnote-ref-29)
30. Genau diese Empfindung erfüllt schon G. BRUNO; sie findet sich in seinen Schriften immer wieder neu ausgedrückt. Cf. auch NIGG (1986), 465f.. [↑](#footnote-ref-30)
31. FONTENELLE (1989), „Gespräche ...“, 5. Abend, 91 (12-119). Cf. auch KROLZIK (1988), 166ff.. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cf. SAINE (1987), 25 [↑](#footnote-ref-32)
33. VAUVENARGUES „Reflexionen und Maximen“, 164f. in: SCHALK (1980) [↑](#footnote-ref-33)
34. Fontenelle weist in seinem o.a. Werk auch auf Leeuwenhoeks Untersuchungen hin: „Wir können von einem Elefanten bis zu einer Milbe alles sehen, mehr erfaßt unser Blick nicht; doch mit der Milbe beginnt eine unendliche Vielzahl von Tieren, und die Milbe ist für sie der Elefant, während unsere Augen sie nicht ohne Hilfsmittel wahrnehmen können. Mit Vergrößerungsgläsern hat man sehr kleine Tropfen Regenwassers, Essigs oder anderer Flüssigkeiten untersucht, die von kleinen Fischen oder kleinen Schlangen wimmelten, von denen man niemals geahnt hatte, daß sie dort lebten“. (FONTENELLE (1989), „Gespräche über die Vielzahl der Welten“, 3. Abend, 66 (12-119))

    A. van LEEUWNHOEKS bekannteste Schriften sind: „Arcana naturae detecta“ (Delft 1695) und „Arcana naturae ope microscopiorum detecta“ (Delft 1708). [↑](#footnote-ref-34)
35. SAINE (1987), 19 [↑](#footnote-ref-35)
36. Die Begriffe „Teleskop“ und „Mikroskop“ stammen von der intellektuellen Gesellschaft der „Lincei“, der ja auch Galilei angehört. Zur Darstellung der Entdeckung und Funktionsweise des Fernrohrs cf. GALILEI (1980), „Sidereus Nuncius“, 84ff. (76-131).

    Welch einschneidende, geistesgeschichtliche Wirkung diese optischen Geräte im 17. Jahrhundert gehabt haben, läßt sich daran erkennen, daß soger Th. HOBBES in seinem 1658 erschienenen Werk „De homine“ (= „Elementa philosophiae II“) jenen ein eigenes Kapitel einräumt. (Cf. HOBBES (1977), „Vom Menschen“, 9. Kap., 14 [- allerdings ist dieses Kapitel in o.a. Ausgabe bloß in Auszügen resp. mit Anführung der Titel der Paragraphen angeführt. -]) [↑](#footnote-ref-36)
37. Zit. bei FÖLSING (1996), 359. Dem Paduaner Peripatetiker C. CREMONINI wurde „vom Fernrohr ganz schwindlig“, wie P. GUALDO, der Oberpriester der Kathedrale vom heiligen Antonius berichtet. (Cf. ibid., 206) Allerdings hat sich Cremonini zeit seines Lebens geweigert, durch das Fernrohr zu blicken, da es bloß „seinen Kopf verwirren könnte“, wie er in einem Brief vom 6.6.1611 an ebendiesen Gualdo schreibt. (Cf. H. BLUMENBERG „Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit“, 10 (7-75) in: GALILEI (1980)) [↑](#footnote-ref-37)
38. FÖLSING (1996), 359 [↑](#footnote-ref-38)
39. Cf. LOVEJOY (1966), 236 [↑](#footnote-ref-39)
40. Der Atheismus wird eingehend (im Rahmen der religionsphilosophischen Strömungen der Aufklärung) in T. II, 2. Abschn., Kap. 8, besprochen; an dieser Stelle wird die Sichtweise der voraufklärerischen Zeit gegenüber dem Phänomen „Atheismus“ zur Darstellung gebracht. [↑](#footnote-ref-40)
41. Das hat natürlich auch damit zu tun, daß ein öffentliches Bekenntnis eine sehr gefährliche, ja bisweilen sogar letale Angelegenheit zu jener Zeit war. Die nunmehr einsetzende intensive Beschäftigung mit der klandestinen Literatur der Aufklärung wird vielleicht einige versteckte Atheisten entdecken. BERMAN (1988), 3, zumindest behauptet, daß „the first published avowal of speculative atheism appeared in 1770 on the Continent and in 1782 in Britain.“ Damit meint er HOLBACHS „System der Natur“ und „An Answer to Dr. Priestley’s letters to a philosophical unbeliever“ von W. HAMMON und M. TURNER. [↑](#footnote-ref-41)
42. BARTH (1971), 15 [↑](#footnote-ref-42)
43. So schreibt auch Barth: Die „Atheisten“ treten „selbst nur selten deutlich und identifizierbar in Erscheinung .. . Sie werden vorgestellt als schwer zu greifende Zeitgenossen, die nach außen Kirchlichkeit heucheln, aber in ihrem Herzen der Moderne huldigen, und als imaginäre Predigthörer, denen an einer aus der Antike herüberwirkenden Philosophie mehr liegt als am Evangelium“. (Ibid., 13) Barth zweifelt nicht, daß es diese „Atheisten“ gegeben hat (14), aber ist obige Charakteristik eine hinreichende Definition des „Atheisten“? Doch eher nein, würden wir meinen. [↑](#footnote-ref-43)
44. Diese Untrennbarkeit der Kopplung von Weltbild und Identität wird schön bei KONDYLIS (1984), I.Kap.: „Entscheidung als Machtanspruch“ dargelegt. „Identität“ wird definiert als eine „genaue Verortung des Subjekts innerhalb der aus Ent-scheidung hervorgegangenen Welt, d.h. als erschöpfende Bestimmung seiner Verhältnisse zu den Bestandteilen oder hierarchischen Stufen des jeweiligen Weltbildes“; anders ausgedrückt: Identität wird durch die „Identifizierung mit jenem Entscheidungsakt oder -vorgang“ hervorgerufen, „der sich im Entwerfen eines Weltbildes niederschlägt“ und der die Fähigkeit schafft, „sich fest und leicht zu orientieren und dabei in verschiedenen Situationen mit stabiler Zielsetzung und gleichförmiger Zweckmäßigkeit zu agieren.“ (Ibid., 17) [↑](#footnote-ref-44)
45. H. HEINE bemerkt sarkastisch: „In der ganzen Kirchengeschichte gibt es keine verwickeltere Partie als die Streitigkeiten der protestantischen Theologie seit dem Dreißigjährigen Krieg. Nur das spitzfündige Gezänke der Byzantiner ist damit zu vergleichen; jedoch war dieses nicht so langweilig, da große, staatsinteressante Hofintrigen sich dahinter versteckten, statt daß die protestantische Klopffechterei meistens in dem Pedantismus enger Magisterköpfe und Schulfüchse ihren Grund hatten.“ (HEINE (1961), 5.Bd., „Zur Geschichte der Religion ...“, 2.B., 239f.) [↑](#footnote-ref-45)
46. Das geben die Apologeten auch indirekt zu, wenn sie nicht müde werden, darzulegen, daß, abgesehen von einem unreflektierten Atheismus, der spekulative Atheismus nicht existent sei. In einer Art apologetischen Paranoia wird in einem Atemzug sowohl die Existenz von spekulativen Atheisten geleugnet als auch der Atheismus argumentativ verurteilt und widerlegt. (Cf. BERMAN (1988), Kap. 1, 1-47) [↑](#footnote-ref-46)
47. Cf. dazu NOLA (1993), 276ff., der dieses Feindbildschema in eine allgemeine (anthropologische) Aggresionstheorie (die allerdings das Phänomen des Hexenwesens nicht völlig abdeckt) einbettet. „Mehrheiten, die das jeweils geltende Kulturmodell tragen, ... [können] ihrerseits die eigenen Aggressionen auf die Randgruppen richten, indem sie sie ins Dämonische abdrängen; sie benutzen diese Gruppen, um ihre eigenen Konfliktsituationen zu lösen, indem sie sie verfolgen und ihnen ihr eigenes Versagen anlasten. Mit anderen Worten: Der Teufel übernimmt die Funktion eines Sicherheitsventils in Form eines Fantasiegebildes, das die Macht garantiert. Diese Ambivalenz der aggressiven Kräfte tritt, zumindest in der Geschichte des westlichen Hexenwesens, ganz offenkundig in Erscheinung, da es einigen (katholischen und reformierten) Institutionen die historische Möglichkeit verschafft, unter Zuhilfenahme des Teufels die Ursachen für das eigene Unbehagen, den eigenen Kultur-Schuld-Sühne-Komplex auf Randgruppen (Hexen und Hexer) abzuwälzen [ ... ] Das Phänomen der Hexerei tritt in der Tat verstärkt in Epochen auf, die eine ausgeprägte Unzufriedenheit mit den Strukturen der eigenen Zeit aufweisen“. (Ibid., 278f.) [↑](#footnote-ref-47)
48. Cf. (auch zum folg.) F. LAU Art. „Orthodoxie, altprotestantische“, Sp.1719f. (1719-1730) in: RGG (Hrsg. K. GALLING), 4.Bd. (1960). Cf. auch G. CHRIST II.T.: Das konfessionelle Zeitalter, 197-382 und A. GESTRICH III.T.: Vom Barock zur Aufklärung, 383-465 in: BECKER, W. et alt. (1996); dieses neuerdings erschienene Buch bietet einen gerafften, aber die großen Entwicklungslinien gut und transparent aufbereiteten Überblick über die deutsche Kirchengeschichte. [↑](#footnote-ref-48)
49. Diese Einteilung erfolgt im groben in Analogie zur kunst- und literaturgeschichtlichen Einteilung in Früh-, Hoch- und Spätbarock. Philosophiegeschichtlich gesehen ist der Epochenbegriff „Barock“ sehr schwer in Beziehung zum philosophischen Entwicklungsgang dieser Zeit zu setzen. [↑](#footnote-ref-49)
50. Cf. ibid., Sp.1722. Mit diesem Merkmal läßt sich eine auffällige Parallele zum unbedingten Erkenntnisoptimismus des Cartesianismus ziehen. [↑](#footnote-ref-50)
51. SCHLOEMANN (1974), 14. Diese Zeit zwischen Spener und Semler wird von den sogenannten Übergangstheologen bis ca. 1740 besetzt; danach formiert sich die Strömung der Neologie. Cf. dazu Kap. 7 ! [↑](#footnote-ref-51)
52. Für das Folgende cf. u.a. HORNIG (1961), 40-55, der eine kurze, aber informative Übersicht über die Grundzüge der orthodoxen Schriftlehre gibt. [↑](#footnote-ref-52)
53. Weiters sind als frühere Vertreter zu nennen: Leonhard HUTTER (1563-1616)und Johann GERHARD (1582-1637).

    Johann Andreas QUENSTED (1617-1688) ist der Enkel von Johann GERHARD; sein bedeutendstes Werk stellt der „Dialogus de Patrum illustrium DOCTRINA“ (Wittenberg, 1691) dar. Hollaz’ herausragende orthodox-lutherische Dogmatik nennt sich „Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens“ (Stargad 1707 [Repro Darmstadt 1971]). Cf. zu dieser Schrift (im Vergleich mit Jerusalems Werk) MÜLLER (1984), 130-155. [↑](#footnote-ref-53)
54. Sie stützt sich vornehmlich auf 2.Tim 3,16 (auch auf 2.Petr 1,21 und Joh 14,26). Auch wenn in der Orthodoxie Luther immer mehr zum unfehlbaren Lehrer, der von Gott zur Reformation der Kirche berufen worden ist, hochstilisiert wird, findet sich bei letzterem keine eindeutige Aussage bezüglich der Annahme oder Ablehnung einer Verbalinspirationslehre; vielmehr lassen sich Stellen in Luthers Schriften sowohl für eine Verbalinspirationslehre als auch für eine Realinspirationslehre als auch für eine Trennung von Schrift und Wort Gottes anführen. (Cf. LOHSE (1982), 162f.; für das Lutherbild der Orthodoxie cf. ibid., 214f.) [↑](#footnote-ref-54)
55. J.A. QUENSTEDT „Theologia Didactico-Polemica sive systema Theologiae“ (Leipzig 1702; [EA 1685]), P.I.C.4.5.29.7.. Zit. in der Einl. v. W. GROSSMANN, VIII in: EDELMANN (1972) [↑](#footnote-ref-55)
56. Cf. A. BEA Art. „Inspiration“, Sp.703-711 in: LThK (Hrsg. J. HÖFER u. K. RAHNER), Bd.5 (1960): „Inspiration“ ist eigentlich die Übersetzung des griechischen Wortes „theópneustos“, „von Gott eingegeben“ (nach 2 Tim 3,16). Inspiriert können Personen oder Schriften (PAULUS) sein. Das Kriterium für die Inspiriertheit eines Buches ist eine göttliche Offenbarung [!].

    Zum orthodoxen Inspirationsdogma cf. auch KRAUS (1956), 27ff.. An anderer Stelle schreibt er: „*Das Inspirationsdogma mit allen seinen hermeneutischen Konsequenzen ist der entscheidende Faktor, der die Kritik geradezu herausfordert*.“ (Ibid., 34)

    Die heutige katholische Lehre von der Inspiration lautet: „Jedes biblische Buch ist nach Inhalt und nach Form bestimmt vom *Willen Gottes*, der sich des Hagiographen so bedient, daß dieser das *und nur das schreibt, was Gott will, und so, wie Gott es will.* Der Hagiograph ist aber nicht ein bloß mechanisches Werkzeug, das nach „Diktat“ schriebe, sondern Gott wirkt auf ihn so ein, daß er mit voller Einsicht, freiem Willen und völligem Gebrauch seiner individuellen Anlagen und Kräfte das niederschreibt, was Gott will und wie Gott es will.“ (Ibid., Sp.705) Die Verbindung von dem wirksamen, göttlichen Einfluß und dem freien Willen des Verfassers ist ein Mysterium. Durch das Verwerfen der Diktattheorie und die Annahme des Gebrauches „individueller Anlagen“ wird Platz für eine Akkomodationstheorie geschaffen. Der letztendliche Unterschied der protestantischen von der katholischen Auffassung ist die Ablehnung der Lehrautorität der Kirche samt ihres Traditionsprinzips. [↑](#footnote-ref-56)
57. Cf. dazu FOCK (1847), 336: „Die altprotestantische Dogmatik bewies bekanntlich die Glaubwürdigkeit [= certitudo] der heil. Schrift aus ihrer Inspiration, und diese wieder aus der heil. Schrift, womit man zugleich eingestand, dass die Inspiration eigentlich gar nicht bewiesen werden könne. Da man diese Consequenz aber doch möglich zu entgehen suchte, so ging man von der objectiven Seite auf die subjective zu dem inneren Zeugniss des Geistes hinüber. Während indessen die reformirte Dogmatik hier als bei der höchsten Instanz stehen blieb, ging die lutherische noch einmal wieder auf die objective Seite der Schrift zurück.“ SEMLER z.E. nähert sich wieder der reformierten Auffassung an.

    Cf. auch G. ROHRMOSER „Aufklärung und Offenbarungsglaube“, 303 (303-325) in: Collegium Philosophicum (1965): „Dieses Dogma [scil. der Inspiration] aber enthält in sich einen Zirkelschluß; der Wahrheitsgehalt einzelner Sätze der Bibel wurde dadurch bewiesen, daß man sagte, das ganze Buch sei inspiriert. Andererseits aber wurde dieses Buch als inspiriert geglaubt auf Grund bestimmter Sätze, die in ihm vorkamen. Man kam nur auf grund eines Salto mortale des Intellekts in dieses System hinein, aber man konnte aus diesem System nicht wieder herauskommen. Akzeptierte man dieses Grunddogma, mußte man das gesamte andere Lehrgebäude auch akzeptieren. gegen diese Gleichsetzung von Gottes Offenbarung mit dieser bestimmten Bibel (Wort der Bibel = Wort Gottes = Gott selbst) wandte sich die Aufklärung.“

    Die von vielen Theologen des 17. Jahrhunderts getroffene Unterscheidung von Offenbarung und Inspiration ist für unsere Belange unerheblich; sie entspringt eher der scholastischen Distinktionsschwelgerei und gibt substantiell wenig her. Bezüglich BAUMGARTENS bezeichnender Einstellung zu dieser Unterscheidung cf. SCHLOEMANN (1974), 219f.. [↑](#footnote-ref-57)
58. HORNIG (1961), 49. Cf. auch PÜNJER (1880), 105, der unter Bezugnahme auf Quenstedts Definition der Theologie als des „praktischen Habitus der Erkenntniss über die wahre Religion, durch welche der mensch nach dem Fall durch den Glauben an Christum vom heiligen Geistes und aus dem geschriebenen Wort zum Leben hingeführt werden soll“, meint: „Danach erscheint die Theologie und damit die Religion noch als Sache des Lebens; nähere Betrachtung aber zeigt, daß sie nur Sache des Wissens ist. Die Dogmatik, auf die Schrift gegründet, aber durch die symbolischen Bücher confessionell normirt, wird bis auf die untergeordneten Lehrsätze hin ausgearbeitet.“ [↑](#footnote-ref-58)
59. Das Rüstzeug dazu liefert die aristotelisch-scholastische Tradition. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibid., 52; cf. auch 75f. [↑](#footnote-ref-60)
61. Ibid., 51. Cf. auch BIZER (1963), 6, der anhand des Offenbarungsbegriffes ebenso zu o.a. Urteil kommt.

    Der „Glaube“ im Sinne einer sich selbstgenügenden Gewißheit der christlichen Wahrheit ist damit preisgegeben; Gott wird nicht mehr „geglaubt“, sondern „gewußt“. Diese Rationalisierung des Glaubens wird LESSING später mit folgenden Worten in seinem „Wissowatius“ spöttisch kommentieren: „Er *glaubte* ! Wenn ich doch nur wüßte, was man mit diesem Worte sagen wollte. In dem Munde so mancher neuern Theologen, muß ich bekennen, ist es mir wenigstens ein wahres Rätsel. Diese Männer haben seit zwanzig, dreißig Jahren in der Erkenntnis der Religion so große Schritte getan, daß, wenn ich einen ältern Dogmatiker gegen sie aufschlage, ich mich in einem ganz fremden Lande zu sein vermeine. Sie haben so viel dringende Gründe des Glaubens, so viel unumstößliche beweise für die Wahrheit der christlichen Religion an der Hand, daß ich mich nicht genug verwundern kann, wie man jemals so kurzsichtig hat sein können, den Glauben an diese Wahrheit für eine übernatürliche Gnadenwirkung zu halten.“ (LESSING (1976), Bd. 7, „Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit“, 223 (198-225)) [↑](#footnote-ref-61)
62. Nach PÜNJER lassen sich drei oppositionelle Bewegungen innerhalb des Protestantismus angeben: dir rein verständige, die im Sozinianismus gipfelt, die mystische oder spiritualistisch-theosophische, die durch J. BÖHME verkörpert wird, und die religiös-praktische, die vom Pietismus getragen wird. (Cf. PÜNJER (1880), 142f.) Dazu ist erstens zu bemerken, daß alle drei Strömungen (mit Ausnahme des entwickelten Pietismus im 18. Jahrhundert) niemals Teil der etablierten protestantischen Kirche gewesen sind, und zweitens (- das ist eine der Thesen, die hier vorgetragen wird -), daß sie am Niedergang der protestantischen Orthodoxie weit weniger Anteil haben als diese selbst. Die Stärke ihrer Bekämpfung durch die Orthodoxie ist allerdings ein guter Indikator für den kritischen Zustand der protestantischen Kirche. [↑](#footnote-ref-62)
63. Das ist allerdings bei einem Aufeinanderprallen zweier Weltbilder nicht verwunderlich. Weltbilder versuchen ja gerade die Totalität alles Seins, vornehmlich hinsichtlich menschlicher Lebensorientierung, zu erfassen. Das bedingt ihre Inkommensurabilität mit anderen Weltbildern. Weltbilder werden nicht nach ihrem Wahrheitsgehalt bewertet, sondern nach ihrer Verwendbarkeit zu eben o.a. Lebensorientierung - das ist der tiefere Grund, wieso die Orthodoxie mit ihrem (noch durchwegs mittelalterlich geprägten) Weltbild den kürzeren zieht. [↑](#footnote-ref-63)
64. FÖLSING (1996), 15f.. Das Scheitern einer solchen neuen Synthese ist eben (u.a.) durch die nachreformatorische Überstrapazierung des Offenbarungsbegriffs bedingt. [↑](#footnote-ref-64)
65. LUTHERS Tischgespräche (Weimarer Ausg., I, Nr.855); zit. bei FÖLSING (1996), 145. Die zitierte Bibelstelle ist Josua 10,13. [↑](#footnote-ref-65)
66. „ ... qui Scripturae autoritatem suspectam habent propter nonnulla, quae ibi occurrunt carnali ipsorum sensui minime congruentia, ... qui physicam Mosaicam et scripturariam a Spiritu Sancto dictatam tam parvi faciunt, ut suos conceptus de universo et rerum natura illi longe praeferre videantur ... quique consequenter deitatem Scripturae labefactant et Spiritum Sanctum ineptiae et pseudographematis in probatione Deitatis tacite insimulant et sic manus atheorum atque infidelium confirmant“. (G. VOETIUS „Disputationes Selectae I, „De atheismo“, 177 (114-226); zit. bei BIZER (1968), 321f. u. 322 Anm. 1.) [↑](#footnote-ref-66)
67. Übrig bleibt alleiniglich die göttliche Autorität. Menschliche Fehlbarkeit scheint verbannt zu sein; was allerdings inhaltlich die göttliche Autorität in der Bibel den Menschen mitteilt, muß wiederum vom Menschen und das heißt von einer sich objektiv gebärdenden Vernunft ergründet werden. [↑](#footnote-ref-67)
68. KRAUS (1956), 5 [↑](#footnote-ref-68)
69. M. GRESCHAT „Orthodoxie und Pietismus. Einleitung“, 12 (7-35) in: GRESCHAT (1982) [↑](#footnote-ref-69)
70. Zit. bei SCHOLDER (1966), 144. [↑](#footnote-ref-70)
71. Allerdings gibt es auch so skurrile Versuche wie den des Nachweises, daß die Bibel „kopernisire“, so z.E. J.J. ZIMMERMANN „Scriptura S. Copernizans“ (Hamburg 1706) ! (Cf. DORNER (1867), 5. Bd., 678) [↑](#footnote-ref-71)
72. HIRSCH (1949), 1.Bd., 117. Ob es allerdings eine „unerbittliche Logik der Geschichte“ gibt, möchten wir bezweifeln. [↑](#footnote-ref-72)
73. So bemerkt ALBERT, daß seit der Neuzeit und im besonderen seit der Aufklärung die Theologie in ihrem Versuch, ihren spezifischen Glauben an die neuen Weltaufassungen anzupassen, den Charakter einer Immunisierungsstrategie trägt. (Cf. ALBERT (1979), 180) [↑](#footnote-ref-73)
74. SCHOLDER (1966), 129 [↑](#footnote-ref-74)
75. Ibid., 11 [↑](#footnote-ref-75)
76. So urteilt auch HIRSCH: „Vielfach, besonders in abgelegenen Gebieten und in den von den großen europäischen Bewegungen nicht erfaßten unteren Volksschichten, hat diejenige Kirche, der die Herrschaft [seit 1648] zugefallen ist, unangefochten die Stellung der einzigen Trägerin der christlichen Offenbarung. Bis zur französischen Revolution hin darf man auch für die meisten evangelischen Länder nicht nur von einem selbstverständlichen christlichen Volksbewußtsein, sondern auch von einer kaum erschütterten Macht der öffentlichen Kirche im Volksleben sprechen.“ (HIRSCH (1949), 1.Bd., 4) [↑](#footnote-ref-76)
77. Dies ist auch die Meinung OTTES (1989), 49; er bezieht sich dabei auf die Auseinandersetzungen LÖSCHERS, die Kontroversen um die Wolffsche Philosophie und den lokalen „Stader Katechismusstreit“. [↑](#footnote-ref-77)
78. LESSING (1905), Bd. 20, 25 [↑](#footnote-ref-78)
79. Das heißt, daß „Orthodoxie“ im 18. Jahrhundert nicht mehr bloß „Rechtgläubigkeit“ in bezug auf die symbolischen Bücher- auch die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts war eigentlich rechtgläubig mehr bezüglich ihres theologisch-scholastischen Weltbildes und ihrer ausgearbeiteten Schriftlehre als bezüglich der symbolischen Bücher- heißt, sondern auch als diejenige Gruppe von Theologen definiert werden kann, die die vorherrschende geistige Macht in einem Duodez-Fürstentum oder in welcher politischen Einheit auch immer ausübt und sich darüber hinaus weltlich-politischer Unterstützung erfreuen darf. [↑](#footnote-ref-79)
80. HIRSCH (1960), 4.Bd., 89. Trotz dieser Rucke vorwärts ist die Theologie immer einen Schritt zurück, wie BARTH gestehen muß „Die Theologie des 18. Jahrhunderts hat sich also freilich im Sinn und in der Richtung ihrer Zeit bewegt, nur eben immer etwas hinter ihrer Zeit her, so daß sie, obwohl sie sich wahrhhaftig absolut genommen sehr lebhaft bewegte, relativ betrachtet doch immer etwas überholt und altmodisch dastand, für das allgemeine Bewußtsein immer den Anschein einer Hüterin von wer weiß was für einer altertümlichen Tradition hatte, ...“. (BARTH (1961), 115) [↑](#footnote-ref-80)
81. Cf. R. van DÜLMEN „Entstehung des frühneuzeitlichen Europas 1550-1648“, 409f. (Bd. 24 (1984) der Fischer Weltgeschichte; Fischer: Frankfurt) [↑](#footnote-ref-81)
82. Es kündigt sich mit diesen Friedensverträgen schon ein Primat der säkularen Politik vor der Geistlichkeit(/ der Kirche an, die Ausdruck im Absolutismus findet und in der Aufklärung zu einer progressiven Säkularisierung führt. Ziel dieser Veträge ist es ursprünglich, Frieden und Sicherheit ohen konfessionelle Streitigkeiten und Kriege zu gewährleisten [↑](#footnote-ref-82)
83. VOLTAIRE (1989b), ch. V, 55 [↑](#footnote-ref-83)
84. Dieser Kampf um die Wahrheit hat sich eigentlich seit 1648 verschärft, denn im Gegensatz zum Augsburger Religionsfrieden von 1555 werde (auf Druck der schwedischen Fraktion) in den Friedensverträgen von 1648 auch die Reformierten (also die Anhänger ZWINGLIS und v.a. CALVINS) als dritte christliche Konfession anerkannt (Art. VII des Osnabrücker Friedensvertrag). (Cf. A. GESTRICH III. T.: Vom Barock zur Aufklärung“, 389 in: DINZELBACHER (1996)) [↑](#footnote-ref-84)
85. Cf. SCHOLDER (1966), 16. Auf das Buch von Scholder soll hier ganz eindrücklich hingewiesen werden; es ist nach wie vor unerläßlich für eine Beschäftigung mit der Bibelkritik des 17. Jahrhunderts. [↑](#footnote-ref-85)
86. Für das Barock ist naürlich der paränetische Prediger ABRAHAM a Sancta Clara (1644-1709) zu nennen, dessen Scharfzüngigkeit bekannt ist. Er kritisiert nicht nur gesellschaftliche Mißstände und „närrisches“ Verhalten, sondern beteiligt sich besonders intensiv an konfessioneller Polemik: „Die eigentlichen Feinde Abrahams ... sind die Moslems, die Juden und die ketzerischen Protestanten. Hier wird sein Ton gehässig, die Satire unanständig.“ (A. HAAS Nachw., 71 (69-76) in: ABRAHAM (1991)) HAAS meint resümierend: „Abraham erweist sich durchweg als Vertreter eines eng konfessionellen katholischen Standpunktes konservativster Art.“ (Ibid., 72)

    Die mit dieser konfessionellen Polemik einhergehenden, gegenseitigen Verketzerungen beklagt und kritisiert z.E. MOSHEIM (1995), Einl., 19ff.. Die Relativierung der Dichotomie von Ortho-und Heterodoxen würde eine allgemeine Glaubensunsicherheit mit sich führen, dessen ist sich MOSHEIM bewußt, wenn er anhand des Streites zwischen dem heterodoxen NESTORIUS und dem orthodoxen (in römisch-katholischem Verständnis) CYRILLUS von Alexandrien darauf hinweist, daß beide ihre Schwächen und Vorzüge gehabt hätten. „Allein was würde daraus werden, wenn sie es [scil. die unvoreingenommenen Kirchen- resp. Ketzergeschichtsschreiber die Vorzüge und Schwächen beider] der Welt kund machen wollten? Sind die Heiligen keine grössere und vollkommenere Menschen, als die Ketzer, die von ihnen sind verfolget, abgesetzet und in das Elend geschikket worden, und hat das Ansehen der Personen mehr, als die Wahrheit, bey den Vätern zu Ephesus gegolten, so weiß Niemand mehr, woran er sich halten und was er glauben soll.“ (Ibid., 21)

    Auch Johannes SCHEFFLER (Angelus Silesius) (1624-1677) ist hier zu nennen; der schlesische Protestant konvertiert 1653 zum Katholizismus und verfaßt zu Ende seines Lebens polemische kontroverstheologische Schriften gegen den Protestantismus, die von Intoleranz, Fanatismus und Bekehrungssucht geprägt sind; solche ohne jegliche rationale Argumente polemisierende Streitschriften sind im 18. Jahrhundert nicht mehr möglich ! [↑](#footnote-ref-86)
87. Es ist bei Ermatinger nicht ersichtlich, um welchen Autor es sich bei dieser Anekdote handelt; vielleicht ist J.G. SCHNABEL, der Verfasser der vielgelesenen „Insel Felsenburg“, gemeint. [↑](#footnote-ref-87)
88. Cf. ERMATINGER (1935), 57ff. [↑](#footnote-ref-88)
89. Konkret heißt das am Beispiel der Konkurrenz von Katholizismus und Protestantismus: Können Konzile, Synoden, etc. Gewißheit besser verbürgen oder der einzelne Mensch? Die Fragestellung, die bereits die Wende der neuzeitlichen Philosophie zur Anthropologie qua Subjektivität und qua Primat der Gnoseologie voraussetzt, ist in dieser Form bereits polemisch: Natürlich würde man auf diese Frage antworten: einer Gruppe von (gelehrten) Männern sollte mehr Glauben geschenkt werden als einem einzelnen. Frägt man allerdings auf folgende Weise: „Wer ist vom Heiligen Geist inspiriert?“, so fällt die Beantwortung bereits schwerer- die aufklärerische Religionskritik wird hier anknüpfen: es gibt keine sicheren Kriterien, die über Inspiriertheit entscheiden könnten.

    Ganz kniffelig wird es, wenn die Autorität der heilgen Schrift herangezogen wird: Wer ist der vertrauenswürdigste (erleuchtete) Exeget und Interpret der Schrift Wer ist die Autorität, der die Autorität der Bibel auslegt? Die Forderung nach Begründung und Legitimation von Autoritäten untergräbt letztere nach und nach, bis sie sich auflösen. Die Autorität qua Autorität lebt davon, eben nicht hinterfragbar oder legitimierbar zu sein (Gott als Letztlegitimation heranzuziehen, ist in der Problemkonstellation des 17. Jahrhunderts bereits ein unlauteres Mittel.). [↑](#footnote-ref-89)
90. Es ist nicht unwichtig hier darauf hinzuweisen, daß den Theologen der damaligen Zeit der Umstand klar vor Augen liegt: bei dem Verlust der Autorität oder der Gewißheit des Glaubens können die Einwände von Atheisten und Skeptikern nicht mehr zurückgewiesen werden. [↑](#footnote-ref-90)
91. SCHOLDER (1966), 21 [↑](#footnote-ref-91)
92. Zit. ibid. [↑](#footnote-ref-92)
93. Der Begriff „Häresie“ kommt vom griechischen „aíresis“, was soviel wie „die erwählte Meinung“ bedeutet; er ist schon im NT zu finden; in einer eindeutig negativen Konnotation verwendet ihn erstmals Bischof IGNATIUS von Antiochien (Terminus ante quem seines Märtyrertodes ist 117 n.Chr.). Cf. auch SEMLER (1777), § 54, 167f.: Die frühe Kirche (ekklesia) bezeichnete eine Religionsgemeinschaft (unter vielen); es gab also viele Kirchen mit unterschiedlichen Gebräuchen und Lehrsätzen; jedermann stund es frei, einer Gemeinschaft beizutreten oder sich von ihr zu trennen, wie auch die Gemeinschaft ein Mitglied aufnehmen oder auszuschließen. „Unter diesen Umständen entstehet der Name airesis nun für besondre christliche Geselschaften eben so, als er für **philosophische** oder **jüdische** Secten schon gebräuchlich war; er beziehet sich zunächst auf dis äusserliche Verhältnis, ob jemand sich ferner zu einer Geselschaft nicht mehr halten wil, oder nicht mehr halten darf.“ Erst viel später wird der Begriff der Häresie auf die Verschiedenheit der Lehrsätze übertragen, was viel menschliches Leid (Ketzermacherei, etc.) verursacht hat. Zur Etymologie von „Häresie“ und Ketzer“ cf. auch BAUMGARTEN (1766) Vorl. Einl., § 1, 5f.. „Ketzer“ ist wahrscheinlich nicht von den Katharern abgeleitet, sondern von den griechisch-orthodoxen Gazarern, skythisch-thrakischen Völkern im 10. und 11. Jahrhundert, die bei ihrer Ausbreitung und ihren Einfällen in Deutschland als Irrgläubige angesehen worden sind. [↑](#footnote-ref-93)
94. Demgegenüber ist gerade die Verschärfung der protestantisch-orthodoxen (Verbal-)Inspirationslehre als eine Antwort auf den Streit der Konfessionen und als Waffe gegen die anderen Konfessionen zu sehen, wie FREUND feststellt: „Sind es das leidenschaftliche Interesse an der Wahrheit des christlichen Glaubens und die Ehrfurcht vor dem Worte Gottes Hl. Schrift, die namentlich in der Hochorthodoxie zur extremen Ausbildung der Verbalinspiration geführt haben, um die Infallibilität des mit der Schrift identifizierten Wortes Gottes einzuschärfen, so zeigt sich hier [am Beispiel GOEZES] bereits, daß sich die Lehrbildung weniger der reformatorischen Erkenntnis vom freien Wesen des Wortes Gottes als der apologetischen Abwehr römisch-katholischer Gegner und kritischer Exegeten humanistischer und sozinianischer Schule verdankt.“ (FREUND (1989), 192). Allerdings vertreten wir im Gegensatz zu FREUND die Ansicht, daß bereits in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts diese Entwicklung zu beobachten ist und nicht erst zur Zeit GOEZES, wie ja ex contrario aus o. Äußerungen von Valerianus erkannt werden kann. Auch die lauteren Intentionen der Hochorthodoxie klingen, en passant bemerkt, in o. Zitat etwas geschönt. [↑](#footnote-ref-94)
95. MONTSQUIEU (1991), 134. Br., 249. Etwas weniger sarkastisch und polemisch ausgedrückt, könnte man auch sagen, daß die konfessionelle Dogmatik bestimmt, was in der Schrift zu lesen ist (- quasi, im Gegensatz zur Verbalinspirationslehre, ein Maximum an menschlicher Mitwirkung bei gleichzeitigem Minimum an Autorität der Schrift ! -). [↑](#footnote-ref-95)
96. SCHOLDER (1966), 28 [↑](#footnote-ref-96)
97. Cf. auch KONDYLIS (1990), II, 6, 251-272. Die theologische Metaphysik als eine Wissenschaft von den immateriellen Substanzen zwecks Absicherung des Geistes und Gottes gegen die ontologische Aufwertung der Natur, wie sie schon die italienischen Renaissancephilosophen betreiben, wird von der Aufklärung besonders bekämpft. [↑](#footnote-ref-97)
98. Nicht von ungefähr ist die WOLFFSCHE Verschränkung von Kosmologie, Ontologie und Theologie in einer intellektualistischen Betrachtung der Natur eine bewußte Weiterführung von Gedanken von Suarez. (Cf. ibid., 271f.) Zu Zabarella cf. ibid., 129ff.. [↑](#footnote-ref-98)
99. M. GRESCHAT „Orthodoxie und Pietismus. Einleitung“, 11 (7-35) in: GRESCHAT (1982). Cf. auch DORNER (1867), 443: „Zwar schien die scholastische auf Aristoteles zurückgehende Methode Anfangs Manchem verdächtig, weil sie den praktisch religiösen Interessen Gefahr drohe. Aber das Interesse, man darf sagen die Nothwendigkeit, den gewonnenen Besitz sicher zu stellen, wirkte mit unwiderstehlicher Macht auf die Einbürgerung einer Methode hin, die wie keine andere geeignet war, den wissenschaftlichen Trieb statt auf Erforschung des Inhalts, vielmehr auf die Bearbeitung von Gegebenem, auf Vertheidigung des bestehenden Dogma als einer unveränderlichen Größe zu richten.“ [↑](#footnote-ref-99)
100. KONDYLIS (1990), 264 [↑](#footnote-ref-100)
101. GRESCHAT „Orthodoxie ...“, 14 in: GRESCHAT (1982) [↑](#footnote-ref-101)
102. Zur Beziehung Newtons zur Physikotheologie cf. T. II., 2. Abschn., Kap. 3.2.2. ! [↑](#footnote-ref-102)
103. Die „Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John“ wurden erst 1922 veröffentlicht ! [↑](#footnote-ref-103)
104. POPKIN (1992), 176 („Newton’s Biblical Theology ...“, 172-188). Cf. dagegen REVENTLOV (1980), 546ff., der urteilt: „Die Ansichten Newtons auf den traditionelleren Gebieten der Theologie sind keineswegs singulär, sondern sie reihen sich durchaus in das uns bekannte Bild ein.“ Ohne seine naturwissenschaftlichen Forschungen würde ihm Reventlov „keinen besondern Platz in der Theologiegeschichte sichern“. [↑](#footnote-ref-104)
105. Zu Johannes CLERICUS resp. Jean LE CLERC cf. KRAUS (1956), 64ff.. In seinem Werk „Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l’histoire critique du Vieux Testament, composée par Richard Simon de l’Oratoire“ (Amsterdam 1685) setzt er sich mit SIMON auseinander. In seinem textkritischen Werk „Ars critica“ (1697) stellt er sich „dar als Gelehrter mit unübertrefflicher Umsicht und bewährter Methodik.“ (Ibid., 65) [↑](#footnote-ref-105)
106. Cf. POPKIN (1992), 177f. [↑](#footnote-ref-106)
107. I. NEWTON „Opuscula“ (Lausanne-Genf 1744), Bd.3., 7f..; zit. bei OESER (1979), Bd.1, 59, der dazu anmerkt: es ist „der ausdrücklich von Newton hervorgehobene methodische Hauptgesichtspunkt seiner chronologischen Werke, die Angaben der heidnischen Historiker mit den Angaben der Bibel in der Weise zu harmonisieren, daß sie durch astronomische Berechnung gestützt werden können“. [↑](#footnote-ref-107)
108. POPKIN (1992)., 184 [↑](#footnote-ref-108)
109. Diese Schrift findet sich nur in der lateinischen Ausgabe der Opuscula Newtons: „Isaaci Newtoni Opuscula, Collegit partimque Latine vertit ac recensuit Joh. Castillioneus“ (Lausanne- Genf 1744), Bd.3, 493ff.. Zu dieser Schrift cf. OESER (1979), Bd. 1, 43-62. [↑](#footnote-ref-109)
110. NEWTON (1744), „Opuscula“, Bd.3, 506; zit. ibid., 58. [↑](#footnote-ref-110)
111. Das Buch Daniel ist ein im 17. Jahrhundert vieldiskutiertes; schon CALVIN oder GROTIUS haben darüber geschrieben. Auch B. BEKKER verfaßt einen 700 Seiten starken, gelehrten Kommentar zum Buch Daniel; es ist „zugleich ein Dokument seiner Abkehr von der coccejanischen Bibelexegese. Indem er sich auf das Buch *Daniel* bezog, berührte er das Herzstück der sogenannten „prophetischen Theologie“ von Coccejus. Diese Theologie läßt sich am ehesten als eine gemäßigte Variante des Chiliasmus ... kennzeichnen. Der vor allem in England des 17. Jahrhunderts verbreitete Chiliasmus beruhte auf der Vorstellung, die im Buch *Daniel* und der Apoklaypse prophezeiten Chronologien seien ein Schlüssel zum Verständnis der Geschichte und der künftigen Schicksale des Christentums“. (W. van BUNGE Einl., 22 (7-61) in: BEKKER (1997), Bd. 1) Bekker steht diesen Vorstellungen sehr skeptisch gegenüber. [↑](#footnote-ref-111)
112. Newton ist sich sicher, daß das physische Ende der Welt, das nicht mehr lange auf sich warten läßt, in der Form stattfindet, in der es die Apokalypse prophezeit. (Cf. OESER (1979), Bd. 1, 57) „Newtons „Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie“ beschreiben nichts anderes als jene zeitliche Periode der physischen Welt zwischen den beiden absoluten Polen der Schöpfung und Zerstörung.“ (Ibid.) [↑](#footnote-ref-112)
113. Cf. POPKIN (1992), 181. Die Apokalypse ist bekanntlicherweise ein in der Aufklärung größtenteils geringgeschätztes Buch, abgesehen von den chiliastischen Ausformungen des späteren Pietismus. [↑](#footnote-ref-113)
114. Cf. SMOLLETT (1990), Notes (by P.-G. BOUCÉ), 479 u. 483. In diesem, erstmals 1753 erschienenen Werk wird Hutchinson als „Sir Mungo Barebones“ karikiert. (Cf. ibid., ch. 39, 242ff. und ch. 41, 252f.) In letzterem Kapitel heißt es: „ ... he trusted in God, that in a very little time he [Barebones] should be able to confute and overthrow the false philosophy of the moderns, and to restore the writings of Moses to that pre-heminence and veneration, which is due to an inspired author. He spoke of the immortal Newton with infinite contempt, and undertook to extract from the Pentateuch, a system of chronology, which would ascertain the progress of time since the fourth day of the creation to the present hour with such exactness, that no one vibration of a pendulum should be lost!, nay, he affirmed that the perfection of all arts and sciences might be attained by studying those sacred memoirs; and that he himself did not despair of learning from them the art of transmuting baser metals into gold.“ (Ibid., 252f.) [↑](#footnote-ref-114)
115. Cf. dazu G.N. CANTOR „Revelation and the Cyclical Cosmos of Hutchinson“, 3-22 in: L.N. JORDANOVA a. R.S. PORTER (eds.) „Images of the Earth“ (Chalfont St. Giles 1979). [↑](#footnote-ref-115)
116. Cf. SCHOLDER (1966), 131ff. u. 137. Die tiefgreifenden Neuerungen Descartes sind ja bekannt: Primat der Erkenntnistheorie (des Subjekts) vor der Ontologie (des Objekts); daraus folgend steigt die Bedeutung von Anthropologie und eines wie auch immer gearteten Subjektivismus. Schaffung eines Freiraumes für die Wissenschaften durch seinen rigorosen Dualismus von res cogitans und res extensa.

     Es ist allerdings richtig, daß die Neuzeit qua Aufklärung Descartes gerade wegen seines Dualismus nicht gefolgt ist, wie G. MARTIN feststellt. (MARTIN (1973), 86) Der Aufklärung ist eine tendenziell monistische Grundhaltung eigen. Zu einer generellen Charakterisierung der „Grundlinien Cartesianischen Denkens“ cf. KONDYLIS (1986), III, 2, S. 174-190. Auf einen Satz zusammengeschmolzen: Descartes vollbringt „nichts anderes als den Abschluß des gedanklichen Ansatzes der mathematischen Naturwissenschaft durch philosophische Mittel“. (Ibid., 174) Allerdings hält er am logischen Primat der Metaphysik fest. (Cf. ibid., 175f.) Letztendlich präsentiert sich Descartes System als metaphysischer Dualismus „in der streng intellektualistischen Orientierung mathematisch inspirierter und strukturierter Methodik.“ (Ibid., 177) Daß die Betonung der einen Seite seines Dualismus (des Bereiches der res extensa) in einen mechanizistischen Materialismus umschlagen kann, zeigt die Geistesgeschichte deutlich. [↑](#footnote-ref-116)
117. DESCARTES (1982), 2.Kap., 18f.. Wäre dieser Ausspruch weniger an der Mathematik orientiert und mehr von einem eklektischen Geiste durchdrungen, könnte es auch ein Ausspruch THOMASIUS’ sein ! [↑](#footnote-ref-117)
118. Bossuet an einen Schüler von Malebranche (21. Mai 1687) und an Huet (18. Mai 1689); zit. bei HAZARD (1939), 255. [↑](#footnote-ref-118)
119. Zit. ibid., 161. Der Ausspruch trifft auch teilweise für Italien zu; so ist die Iatromechanik eines BAGLIVI oder BORELLI ein Produkt des Cartesianismus. [↑](#footnote-ref-119)
120. Meist wird Johannes CLAUBERG (1622-1665) „als ein vereinsamter, zufällig auf deutschen Boden versprengter Cartesianer“ angeführt. Er muß jedoch eindeutig zur holländischen Schule gerechnet werden, auch wenn er die Verbreitung von cartesianischem Gedankengut in Deutschland befördert hat. Sein Werk ist im übrigen noch ebenso von scholastischer Schulphilosophie durchsetzt. (Cf. WUNDT (1939), 93ff.) Das zeigt sich in seiner Verschränkung von ontologischer und erkenntnistheoretischer Fragestellung. (Cf. KONDYLIS (1990), 267f.) [↑](#footnote-ref-120)
121. Zu dem allmählichen Übergang von scholastischer Philosophie zur cartesianisierenden in Holland cf. WUNDT (1939), 86-93. V.a. dem Utrechter Mediziner und Regent Lambert VELTHUYSEN (1622-1685), einem gemäßigten Cartesianer, der sich z.E. von MEYER distanziert, mit seinem Werk „De initiis primae philosophiae, iuxta fundamenta clarissimi Cartesii, tradita in ipsius Meditationibus, nec non de Deo et mente humana“ (1662) muß hier Erwähnung getan werden, wie auch SPINOZAS „Cogitata metaphysica“ (1663).

     Die beste Sekundärliteratur zum holländischen Cartesianismus ist nach wie vor C. L. THIJSSEN-SCHOUTE „Nederlands cartesianisme“ (Amsterdam 1954, Reprint: Utrecht 1989). [↑](#footnote-ref-121)
122. DORNER (1867), 465. Der Groningener Gräzist T. ANDREAE (1618-1679), ein Lehrer von BEKKER, ist ein früher Propagator cartesianischer Ideen; späte Radikalcartesianer sind neben Bekker und MEYER noch A. ROELL und H. HULSIUS, der in Duisburg tätig ist; dieser leugnet unter Berufung auf die Lehre von den angeborenen Ideen leugnet er eine Trübung der Vernunft durch die Erbsünde. (Cf. ibid., 468f.) [↑](#footnote-ref-122)
123. Cf. ANON. „Gedancken über Balthasar Beckers Schriften“, 300 in: „Unschuldige Nachrichten von Alten und neuen Theologischen Sachen“ (1702; hrsg. v. V.E. LÖSCHER); der anonyme Verfasser kritisiert, daß Bekker bei der Bibelexegese nicht dem literalen Sinn der Schrift folge und die Akkomodationstheorie verwende. [↑](#footnote-ref-123)
124. DORNER paraphrasiert BEKKER: „Die Dämonischen seien vielmehr nur eine Art Kranker. Die heilige Schrift stelle keine offenbarte Lehre vom Teufel auf, accomodire sich an Vorgefundenes, sie sei überhaupt nicht dazu da, uns natürliche Dinge wie sie an sich sind zu lehren, sondern fasse die Dinge auf in Beziehung auf Gottes Ehre und unsere Seligkeit.“ (Ibid., 466f.)

     Cf. zur Kritik an der Teufelslehre i.a. T. III, Kap. 20 resp. zu Bekkers Kritik i.s. Kap. 20.1. ! [↑](#footnote-ref-124)
125. Zit. bei SCHOLDER (1966), 139. Ludwig MEYERS radikalcartesianische Schrift wird 1776 „cum notis variis et praefatione“ von SEMLER - ohne Angabe des Verfassers - unter folgendem Titel herausgegeben: „Philosophia scriptura [sic] interpres. Exercitatio paradoxa, tertium edita et appendice Joachimi Camerarii aucta“ (Halae 1776). Obiges Zitat findet sich in Semlers Ausgabe auf S. 180. [↑](#footnote-ref-125)
126. W. van BUNGE Einl., 15 (7-61) in: BEKKER (1997), Bd. 1 [↑](#footnote-ref-126)
127. Die reformierte Orthodoxie setzt in Holland, Bern, Marburg, Herborn, nicht aber in Duisburg, wo CLAUBERG lehrt, verbietende Edikte durch. (Cf. DORNER (1867), 465) [↑](#footnote-ref-127)
128. SCHOLDER (1966), 137. Die Voetianer führen einen Zwei-Frontenkrieg, einen gegen die Cartesianer, den anderen gegen die Cocceianer, also die Anhänger von J. COCCEJUS (1603-1669) mit seiner Föderaltheologie. „Cartesianer und Cocceianer galten lange - zumal aus voetianischer Sicht - als natürliche Verbündete. In der Sache aber gab es kaum eine wesentliche Verwandtschaft zwischen der philosophischen Schule und der theologischen Richtung. Philosophisch verband sie immerhin die Abkehr von der scholastischen Tradition, während Voetius und seine Anhänger auf Aristoteles als den besten Bundesgenossen in ihrem Widerstand gegen den sich ausbreitenden Cartesianismus setzten. In theologischer Hinsicht war Cartesianern und Coccejanern die Ansicht gemeinsam, bei dunklen Bibelstellen sei die Figuralexegese dem Verständnis im buchstäblichen Sinne vorzuziehen. So konnten die Cartesianer etwa ihren Kopernikanismus ungeachtet möglicher Einwände, die sich aus der Bibel herleiten ließen, aufrechterhalten. Die Coccejaner waren bekannt für ihre elaborierte philologischen Methoden, mit denen sie den allegorischen Charakter vieler alttestamentlicher Stellen nachzuweisen versuchten. Aus der Sicht der Voetianer jedoch war damit in beiden Fällen die göttliche Autorität des Wortes der Heiligen Schrift untergraben.“ (W. van BUNGE Einl., 18f. (7-61) in: BEKKER (1997), Bd. 1 [↑](#footnote-ref-128)
129. ARNOLDUS schreitet auch gegen das Werk „De Vaste Pyse der Volmaakten“ (1670) von BEKKER ein, da es heterodoxe, „sozinianische“ Ideen beinhalte. [↑](#footnote-ref-129)
130. N. ARNOLDUS „Dissertatiuncula de Theologiae supra Philosophiam dominio cum brevibus stricturis ad librum sub titulo Philosophia scripturae interpres“ (Franeker 1667), 31. Eine Absicht dieses Buches ist also, das cartesianische Werk von MEYER zu bekämpfen. [↑](#footnote-ref-130)
131. M. LEYDEKKER „Fax veritatis, seu exercitationes ad nonnullas controversias quae hodie in Belgio potissimum moventur, multa ex parte Zheologico-Philosophicae“ (Leiden 1677), 24f.. Zit. bei SCHOLDER (1966), 144. [↑](#footnote-ref-131)
132. Zur Biographie Christoph Wittichs cf. ADB 43, 631ff.. Zur Wittischschen Beziehung zum Spinozismus cf. OTTO (1994), 79f.. Chr. Wittich darf nicht mit seinen Neffen Jacob WITTICH (1677-1739) verwechselt werden ! [↑](#footnote-ref-132)
133. Eine zweite lateinische Ausgabe wird 1693 von van DALEN besorgt. Zu dieser (für jene Zeit zwar typische, aber keineswegs originelle) Schrift cf. van BUNGE Einl., 13f. in: BEKKER (1997). Cf. zum Folg. SCHOLDER (1966), 146ff. [↑](#footnote-ref-133)
134. SCHOLDER (1966), 148. Bekker betont auch, daß die Philosophie nicht restringiert werden darf, da die Freiheit (libertas) „philosophiae quasi peculium est“ und: „frustra alienis legibus subjici philosophorum rempublicam, cui pro ipsa lege libertas est“. [↑](#footnote-ref-134)
135. BEKKER (1997), Vorrede, 10 [↑](#footnote-ref-135)
136. Ibid., 11 [↑](#footnote-ref-136)
137. Ibid. [↑](#footnote-ref-137)
138. Ibid., 12f. [↑](#footnote-ref-138)
139. Allerdings heißt es kurz nach jener zitierten Stelle: „Doch das fürnehmste ist/ daß uns selbst die Schrifft von Sachen/ die Natur betreffend/ unterrichtet/ die zu ferne von der Vernunfft ab seyn/ dieselbe zu erreichen“ (ibid., 13), so vom Anfang der Welt, also von der creatio ex nihilo,von der Schöpfung des Menschen oder vom „Ursprung der Finsterniß“, also vom Sündenfall. [↑](#footnote-ref-139)
140. Ibid., 14 [↑](#footnote-ref-140)
141. Cf. zum Folg. A. de GROOT „Gisberus Voetius“, 149-162 in: GRESCHAT (1982) [↑](#footnote-ref-141)
142. DORNER (1876), 431 Anm. 3. Neben diesen Disputationen ist noch seine „Politia ecclestica“ (4 Bde., 1663-1676) bekannt. [↑](#footnote-ref-142)
143. In der 2. Auflage von 1642 findet sich der Bericht seiner Auseinandersetzung mit der Orthodoxie von Utrecht, die E. BIZER in seiner vorzüglichen Arbeit „Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus“, 306-372 in: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 55 (1968) abzeichnet. Wir folgen seiner Zitierungsquelle: DESCARTES Werke (Hrsg. ADAM-TANNERY); die Darstellung der Auseinandersetzung findet sich ibid., Bd. III, 563ff. und Bd. VIII, 2, 203ff.. [↑](#footnote-ref-143)
144. Cf. BIZER (1968), 308f. (307-372) [↑](#footnote-ref-144)
145. Die bei Descartes angeführten Stellen sollen hier in vollem Wortlaut wiedergegeben werden:

     „In secundo capite pag. 225 meam Methodum recta ad enthusiasmum ducere dicitis, hoc nullo alio probantes argumento, quam quod scripserim mentem abducendum esse a sensibus ut Deum contemplemur.“ (DESCARTES, Bd. VIII, 2, 171)

     „Deinde pag. 258 sic loquimini: Deum sibi inexistentem Cartesianus quis deprehendit per ideam; cur non ergo instar enthusiastae sic etiam concludet: „Deus in me est, et ego in Deo, ergo per Deum inexistentem omnia ago et consequenter neque fallo neque pecco neque peccare possum.“ Quas consequentias fateor solis enthusiastis, deliris et vestri similibus elici posse.

     In tertio capite pag. 261 affirmatis me Atheismum docere et propagare. Additis quidem, si prae ignorantia id faciam, me esse commiseratione dignum; si vero prae malitia puniendum. Sed non vultis dubitare quin faciam; imo omni arte, omni industria, id persuadere conamini; ac postquam milta ea de re verba fecistis, serio concluditis pag. 265, me in imperitorum animis thronum erigere laborare ... Atque ad hoc unum confirmandum et hominibus persuadendum, totum vestrum librum composuisse videmini; nam in praefatione pag. 13 promittitis vos in reliquo tractatu ostensuros: me subdole ac admodum occulte atheismi venenum aliis affricare.“ (Ibid., 172) [↑](#footnote-ref-145)
146. BIZER (1968), 314 [↑](#footnote-ref-146)
147. Wolzogen wird von G. ARNOLD zu den Sozinianern gerechnet. (Cf. ARNOLD (1967), 1.Bd., Th. II, B.XVII, C.XIII, 1033f.) Johann Ludwig WOLLZOGEN (geb. um 1599) hält sich in Österreich, Polen, Danzig und Basel auf; er schreibt das sozinianische „Compendium religionis Christianae“ und eine Radikalkritik an der Dreieinigkeitslehre (1646); darüber hinaus verfaßt er auch - und deshalb wird er auch als „Cartesianer“ angesehen - die „Annotationes in meditationes metaphysicas renati Des Cartis“. (Cf. FOCK (1847), 202f.) [↑](#footnote-ref-147)
148. G. VOETIUS „Disputationes Selectae“, I, 114-226 („De atheismo“, Juni/ Juli 1639); zum Folg. cf. BIZER (1968), 314ff.. [↑](#footnote-ref-148)
149. Der Begriff des „Atheismus“ wird dichotomisiert und zu einem schönen arbor Porphyriana aufgespalten. BIZER spricht von einem „schönen Beispiel für die analysierende Methode dieser Orthodoxie“. (Ibid., 325) [↑](#footnote-ref-149)
150. Ibid., 311 [↑](#footnote-ref-150)
151. Letztbegründungen geben natürlich nur die Bibel(stellen). [↑](#footnote-ref-151)
152. „Ad hanc classem referri possunt, qui neutrales et indifferentes sunt ad cuiuscumque religionis susceptionem et professionem, quique religione utuntur ut nommo, modo aiunt, modo negant, simulant, dissimulant.“ (G. VOETIUS „Disp. Select.“, I, 119) [↑](#footnote-ref-152)
153. Die Separation von theoretischem und praktischem Atheismus ist bloß von akademischem Charakter; realiter treten sie stets in Verbindung auf. Der praktische verdirbt die Sitten- das ist für Voetius evident und bedarf keiner Begründung- ergo auch der theoretische (spekulative). Atheismus ist immer zugleich auch Libertinismus. Cf. BIZER 81968), 319. [↑](#footnote-ref-153)
154. Die Betonung des lumen naturale indiziert, daß Voetius die christliche Religion im Gewande der scholastisch-aristotelischen Metaphysik verteidigt. [↑](#footnote-ref-154)
155. Als unmittelbare Konsequenz wird angeführt: „ut ex gr. si quis neget omnem Dei providentiam, is proxima et immediata consequentia negat Deum.“ (G. VOETIUS „Disp. Select.“, I, 119)

     „Cum generalitas est negati antecedentis, quia scil. principium generale est religionis, ut si quis neget divinitatem Scripturae cum ethnicis aliisque extraneis, aut in duvium trahat cum pontificiis; aut si neget lumen naturale eiusque certitudinem, quae tamen post Scripturas est omnis cognitionis rerum tum divinarum tum humanarum principium.“ (Ibid.)

     „Cum generalitas est negatorum consequentiam seu conclusionum quo fit ut Deus negetur. Sic ex gr. si quis aut omnia aut pleraque Dei attributa neget, is consequenter Deum negat.“ (Ibid., 120) „Cum per consequentiam non tantum certam et proximam, sed etiam lumine naturali evidentem negatur Deitas, ex gr. cum quis negat Dei praescientiam.“ [↑](#footnote-ref-155)
156. Zum Folg. cf. BIZER (1968), 316ff.. [↑](#footnote-ref-156)
157. „In intellectu, quando quis aut cum Scepticis et Pyrrhionis sive antiquis sive hodiernis omne scibile, omnem scientiae certitudinem explodit, ridet, in dubium trahit, aut quodlibetica quidlibet pro re nata amplectendo aut repudiando omnem naturalem veritatis conscientiam, omnem eius amorem, omne naturale sciendi desiderium hominibus inditum (iuxta Philosophum Metaph. I, 1) quantum in se excutit.“ (G. VOETIUS „Disp. Select.“, I, 126) [↑](#footnote-ref-157)
158. „Ad hanc classem refer novos Sadducaeos, qui operationes et apparitiones spirituum aut ad causas naturales aversis vestigiis et obtorto collo trahunt aut tamquam fabulas rident.“ (Ibid.) [↑](#footnote-ref-158)
159. Die Absicht eines völligen Neuanfangs wird von Voetius heftig kritisiert; damit soll natürlich allen voran DESCARTES getroffen werden.

     Es erstaunt nicht, daß (- in THOMASIANISCHER Diktion formuliert -) das praeiudicium praecipitantiae gerügt und das praeiudicium autoritatis gelobt wird. Ersteres deshalb, weil ja nicht ein Selbstdenken propagiert wird, sondern vielmehr das Gegenteil: der Ungeduldige verabsäumt, die Wahrheiten der Alten, der Tradition einzuholen! [↑](#footnote-ref-159)
160. Analog dazu warnen dann die Aufklärer vor (einem Übermaß an) Aberglauben; wird nämlich dieser als solcher erkannt, wird plötzlich an nichts mehr geglaubt und alles als Betrug angesehen, und das führt notwendig zum Atheismus. [↑](#footnote-ref-160)
161. „Der Grund [scil. für die Verdammung des Cartesianismus durch die (reformierte) Orthodoxie] war vornehmlich des Cartesius Lehre von der *Nothwendigkeit des Zweifels* um zur Erkenntniß zu gelangen. ... War ferner der Zweifel entfesselt [so argumetieren die Orthodoxen], oder gar als das letzte wissenschaftlich Erreichbare angesehen, so konnte Unglaube oder Atheismus das Ende werden.“ (DORNER (1867), 465) [↑](#footnote-ref-161)
162. BIZER (1968), 321 [↑](#footnote-ref-162)
163. PETER van Mastricht „Novitatum Cartesianarum Gangraena ...“(Amsterdam 1677), cap. 2; zit. ibid., 359. Ebenso wie für LEYDEKKER rührt die Zweifelsucht für Peter vom Teufel her. [↑](#footnote-ref-163)
164. G. VOETIUS „Disp. Select.“, I, 169 [↑](#footnote-ref-164)
165. Cf. ibid., 172ff. Als Bibelstellen für den Schluß von der Wirkung auf die Ursache werden u.a. Rom. 1, 19f., Ps. 8, 2.4 und 19,1ff., Hiob 38f., Jes. 40, 21.22.26, Jer. 10, 10f. angegeben. Hinsichtlich der Sinneserfahrung sind Jes. 40, 21.26, Ps. 19, 1ff. und 8, 4 und Rom. 1, 19f. zu nennen. Alle diese Stellen sind aber mehr oder weniger vage, und es ist daher nicht verwunderlich, daß manche Stellen in beiderlei Hinsicht angeführt werden. [↑](#footnote-ref-165)
166. BIZER ist zuzustimmen, wenn er dazu bemerkt: „Der Vorwurf des Skeptizismus ist nicht bloß formal unberechtigt; er verkennt den Erkenntnisoptimismus, der dieser Lehre eigen ist; er verwechselt den methodischen mit den skeptischen Zweifel“. (BIZER (1968), 325f.) Cf. auch KONDYLIS (1986), 177: „Das methodische Ideal [der mathesis universalis] zehrt vom Traum des allumfassenden Wissens.“ [↑](#footnote-ref-166)
167. Als Standardwerk gilt nach wie vor die Monographie von FOCK (1847); wichtig, v.a. für den polnischen Bereich ist WRZECIONKO (1977). Über das Werk von Fock heißt es: „Das entscheidende und im ganzen 19. Jahrhundert wichtigste Werk über den *Sozinianismus* ... ist jedoch das von Otto Fock.“ (P. WRZECIONKO „Die Sozinianer und der Sozinianismus im Widerstreit der Beurteilungen“, 268 (244-272) in: WRZECIONKO (1977)). Cf. auch BAUMGARTEN (1766), 12. Abschn., §§ 150ff., 908-956. [↑](#footnote-ref-167)
168. J. TOLAND „Socinianism truly stated being an Example of fair Dealing in all Theological Controversies. To which is prefixt, Indifference in Disputes: Recommended by a Pantheist to an Orthodox Friend“ (1705), Eingangsmotto. FRITZ (1829), 3.Bd., 2.Abth., 317 (Art. „Sozinianismus“, 310-326), kennt eine Variante dieses Zweizeilers, den er als Epitaph für F. SOCINUS angibt:

     „Tota licet Babylon destruxit tecta *Lutherus*.

     Muros *Calvinus*, sed fundamenta *Socinus*.“

     Der Artikel von Fritz gibt nicht viel her; die Hauptcharakteristika des Sozinianismus sind für jenen die Verleugnung der Gottheit Christi, sowie: „Diese Gesellschaft, von ihren literärischen und philosophischen Einsichten geblähet, stellte eine, nach selbstgezogener philosophischer Richtschnur geformte Hermeneutik und Exegese auf, der zu Folge sie Nichts als geoffenbart anerkannte, was sie nicht in der Bibel deutlich niedergeschrieben erblickte, das heißt: was dem Verstande einleuchtet.“ (Ibid., 311) Der Sozinianismus ist ein Kind der Reformation. (Cf. ibid., 310) [↑](#footnote-ref-168)
169. Der Begriff „Sozinianismus“ wird schon von der altprotestantischen Orthodoxie nach F. SOZZINI in einem polemischen Sinne geprägt; in deutschen Landen ist dieser Ausdruck seit der Sammlung „Scripta antisociniana“ (3 Bde., Ulm 1689) von A. CALOV üblich. Die Sozinianer werden schon im 16. Jahrhundert auch Antitrinitarier, Neue Arianer oder Servetianer (nach M. SERVET) genannt. Auch die (Ketzer-)Namen „Photinianer“ (nach PHOTIN, gest. 376), „Ebioniter“ (hebr.-aram- „Arme“, eine judenchristliche Urgemeinde), „Kerinther“ (doketistische Gnostiker), etc. tauchen auf. (Cf. BAUMGARTEN (1766), 12. Abschn., § 150, 908ff.) Heutzutage werden sie auch als Unitarier, Arianer oder Polnische Brüder bezeichnet. LetzterernAusdruck, neben „ecclesia minor“ im Unterschied zur reormierten Kirche“, die „ecclesia major“ genannt wird, und ganz einfach „Christiani“, verwenden die Sozinianer für sich selbst.

     An diesen Selbst- und Fremdbezeichnungen erkennt man sogleich das Polemische der Auseinandersetzung; während die Orthodoxen (aller Konfessionen) den Gegner sogleich mit einem ihrer Hauptangriffspunkte assoziieren, werden sie nicht nur als Häretiker *innerhalb* des Christentums angesehen, sondern als Apostaten desselben; für jene ist nämlich die Leugnung der Trinität gleichbedeutend mit Atheismus ! Die Sozininaer hingegen verwenden schlichte, modeste Ausdrücke; sie wollen ihre Lehre nicht auf einzelne Lehrsätze eingeschränkt wissen, schon gar nicht auf den Antitrinitarismus; in ihrem Selbstverständnis leugnen sie auch gar nicht die Trinität - sie verstehen nur unter „Trinität“ etwas anderes als die herkömmlichen Konfessionen (s.u.) ! [↑](#footnote-ref-169)
170. So BAUMGARTEN-CRUSIUS in seiner Dogmengeschichte, § 77, 564 [Es handelt sich um den Theologen L.F.O. Baumgarten-Crusius, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewirkt hat !]; cf. P. WRZECIONKO „Die Sozinianer und der Sozinianismus im Widerstreit der Beurteilungen“, 248 (244-272) in: WRZECIONKO (1977). [↑](#footnote-ref-170)
171. So auch die Meinung von FOCK (1847), 123 [↑](#footnote-ref-171)
172. P. WRZECIONKO „Die Sozinianer ...“, 249 in: WRZECIONKO (1977) [↑](#footnote-ref-172)
173. FOCK schreibt über ihn: „Lelio Sozzini durch Servet’s Ende gewarnt begnügte sich seine Ansichten in Form von zweifelnden Fragen und scheinbar in der Tendenz eines besseren belehrt zu werden den Führern der protestantischen Orthodoxie vorzulegen, und wusste den hie und da entstandenen Verdacht durch zweideutige Erklärungen zu beschwichtigen. Seine Zweifel betrafen die Dreieinigkeit, die Satisfication, die Rechtfertigung, die Sakramente, die Auferstehung des Fleisches und Anderes, worüber es jener Zeit ein Verbrechen war, von der Orthodoxie abweichende Ansichten zu haben.“ (FOCK (1847), 136) [↑](#footnote-ref-173)
174. Zu dessen Leben (u.a. am Hofe zu Florenz (1562-1574), in Basel (1574-1578), in Siebenbürgen und ab 1579 in Polen) cf. ibid., 159ff.. Ab 1579, so schreibt FOCK, „sehen wir ihn rastlos und unermüdlich und ungeschreckt durch mannichfachen Widerstand die Aufgabe verfolgen, den vielfältig zerspaltenen und in Gegensätze zerfahrenen Unitarismus in *eine* grosse Gemeinschaft zu vereinigen.“ (Ibid., 164) [↑](#footnote-ref-174)
175. Zur Geschichte des frühen Sozinianismus, sowie zu den beiden Sozzinis cf. auch WALCH (1985 resp. 1736), Bd. IV.1, V. Cap., § XXXVff., 247ff.. [WALCHS fünftes Kapitel „Von den Religions-Streitigkeiten mit den Antitrinitariis und Socinianern“ seiner „Historischen und Theologischen Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der Evangelisch-Lutherischen Kirche“ (1733-1736, hier: 1736 = Bd. IV.1) wird in zwei Teile getrennt; der erste Teil handelt von den Antitrinitariern überhaupt (§§ 1-XXXIII), der zweite die Sozinianer im besonderen (§ XXXIV-XCIV). Dieser zweite Teil wird von Walch wiederum in drei Abschnitte zergliedert: erstens wird die Geschichte des Sozinianismus dargelegt, sodann die Beschaffenheit der sozinianischen Religion und deren Lehrsätze, und zuletzt wird diese Häresie, wie üblich, einer Widerlegung unterzogen.] [↑](#footnote-ref-175)
176. 1608 erscheint eine deutsche Übersetzung, 1609 die bekannte lateinische Fassung; weitere Auflagen: 1665, 1680 und 1684 (jeweils Amsterdam).

     1638 wird das sozinianische Zentrum Rakow übrigens auf Betreiben der Jesuiten vollständig zerstört. 1627 war bereits in Lublin die sozinianische Gemeinde und Kirche durch den von Jesuiten fanatisierten Pöbel zerstört worden. [↑](#footnote-ref-176)
177. Die Vorgänge rund um dieses Ereignis werden penibel beschrieben von J. TAZBIR „Die Sozinianer in der zweiten Hälftes des 17. Jahrhunderts“, 9-77 in: WRZECIONKO (1977). „Das vom Reichstag am 20.7.1658 beschlossene Gesetz befahl den Polnischen Brüdern - falls sie dem Sozinianismus die Treue halten sollten, ihre Güter im Lauf der nächsten drei Jahre, also bis 1661, zu verkaufen und das Land zu verlassen. Im Fall der Nichtbefolgung dieser Anordnung sah das Dekret die Todesstrafe vor. Ferner wurden den Sozinianern mit der Verkündigung des Gesetzes alle politischen Rechte sowie das der freien Religionsausübung abgesprochen.“ (Ibid., 33)

     Der König von Polen, Johann KASIMIR, bekommt ob seines Eifers für den wahren (katholischen) Glauben von Papst ALEXANDER VII. den Titel eines regis orthodoxi verliehen. (Cf. WALCH (1985 resp. 1736), Bd. IV.1, § XXXVIII, 262) [↑](#footnote-ref-177)
178. So schreibt P. JURIEU eine Streitschrift: „Le Tableau u Socinianisme“, in der er v.a. anklagt, daß die Geheimnisse der Religion im Sozinianismus verlustig gegangen sind. In England erscheint „The Rise, Growth and Danger of Socinianism“ von F. CHEYNELL. [↑](#footnote-ref-178)
179. ARNOLD (1967), Bd.1, Th.II, B.XVII, C.XIII,, 1029 (1026-1046). In diesem Abschnitt seiner „Kirchen- und Ketzer-Historie“ redet Arnold „von denen *Socinian*ern im XVIIden *seculo*“. [↑](#footnote-ref-179)
180. J. TAZBIR „Die Sozinianer ...“, 61 in: WRZECIONKO (1977). Wider den Sozianismus streitende Orthodoxe sind z.E. der Superintendent von Friedrichstadt, J. REINBOTH (1609-1673), oder der Heidelberger Theologe Johann Ludwig FABRICIUS (1632-1697). [↑](#footnote-ref-180)
181. ARNOLD (1967), Bd. 1, 1027. Noch 1829 schreibt FRITZ in seinem „Ketzer-Lexicon“: „In Deutschland wurde die Giftschale des Socinianismus im achtzehnten Jahrhunderte weit und breit zum Kosten umhergeboten, und wird es noch.“ (FRITZ (1829), 3.Bd., 2. Abth., 323) [↑](#footnote-ref-181)
182. Cf. J. TAZBIR „Die Sozinianer ...“, 17 in: WRZECIONKO (1977) u. FOCK (1847), 218f.. [↑](#footnote-ref-182)
183. P. WRZECIONKO „Die Sozinianer ...“, 256 in: ibid.. Ernst SONER (1572-1612) ist durch seinen Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik (posthum 1657) bekannt. Cf. auch FOCK (1847), 235ff.. [↑](#footnote-ref-183)
184. Cf. WALCH (1985 resp. 1736), Bd. IV.1, V. Cap., § LII, 322ff. Sozinianer in der Pfalz (A. NEUSER), in der Mark Brandenburg und in Preußen werden bei Walch eigens abgehandelt. [↑](#footnote-ref-184)
185. SCHOLDER (1966), 35; cf. auch P. WRZECIONKO „Die Sozinianer und der Sozinianismus im Widerstreit der Beurteilungen“, 253 (244-272) in: WRZECIONKO (1977). Als sozinianischer Theologe ist in Deutschland eigentlich nur S. CRELL (1660-1747), der Enkel Joh. CRELLS, bekannt geworden. Er hat u.a ein unter dem Pseudonym Artemonius herausgegebenes Glaubensbekenntnis verfaßt, das für FRIEDRICH II. bestimmt war. Männer wie BAYLE, LA CROZE, SHAFTESBURY, NEWTON u.a. haben ihn hochgeschätzt. Allerdings kann er „bereits nicht mehr in Allem als genuiner Ausdruck des Socinianismus gelten“, wie er auch selbst bekennt. (FOCK (1847), 290) [↑](#footnote-ref-185)
186. Gründer der Sekte der Arminianer oder Remonstranten ist der Professor der Theologie Jakob ARMINIUS (1560-1609), der im Streit über die Prädestinationslehre mit dem orthodox (calvinistische Frühorthodoxie) gesinnten Franz GOMARUS (1563-1641) und den Calvinisten i.a. liegt. In der „Remonstration“ von 1610 mit seinen fünf Artikeln wird eine Abschwächung der strikten Gnadenlehre gefordert:

     Nach Arminius kann ein Gläubiger durch eigene Schuld vom Glauben abfallen und damit seine Seligkeit verlieren; während die Calvinisten lehren, daß der Mensch prädestiniert sei, damit er glaube, vertreten die Arminianer den Standpunkt, daß der Mensch auserwählt werde, weil er glaube. Der Arminianismus ist von humanistisch-liberalem Geist geprägt und so nimmt es nicht wunder, daß GROTIUS und OLDENBARNEVELDT ihm positiv gegenüberstehen.

     Zur Person von J.Arminius cf. G.J. HOENDERDAAL „Jacob Arminius“, 51-64 in: GRESCHAT (1982). Hoenderdaal weist darauf hin, daß neben theologischen auch andere Motive im Streit zwischen Arminius, der als ein „sanftmütiger und bescheidener Mann“ (ibid., 62) beschrieben wird, und Gomarus, von dem letzteres nicht behauptet werden kann, eine Rolle gespielt haben. Es wäre sonst kaum verständlich - v.a. in Rücksicht auf den damaligen Bildungsstand (der Bevölkerung *und* der Priester) -, „wie ein ganzes Volk durch einen akademischen Streit derart in Aufregung kommen konnte.“ (Ibid., 59)

     In der Dordrechter Synode wird der Heidelberger Katechismus und die Confessio Belgica bestätigt und so kommt es 1618/19 zur Verurteilung der Arminianer. 1630 errichten sie eine eigene Kirche. [↑](#footnote-ref-186)
187. „Reinsburger“ nach dem Ort Rhynsberg bei Leiden, wo die freigesinnteren Religiösen jährlich zweimal Versammlungen abhielten. Cf. S.F. RUES „Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande der Mennoniten oder Taufgesinnten, wie auch der Kollegianten oder Reinsberger“ (Jena 1743), 241ff.. Cf. auch BAUMGARTEN (1766), 16. Abschn., § 190, 1126-1131. Im Reisetagebuch (1704) von STOLLE-HALLMANN heißt es, gemäß Angaben von Gerard NOOTH (1647-1725), Professor der Rechte in Nijmegen, Franeker und Leiden: „Es kämen Jährlich zwei mahl über 700 Persohnen aus Holland in Rinsburg zusammen, daselbst sie ihren öffentlichen Gottes Dienst verrichten. Die Bindeten sich an keine Secte, und könnte man nicht sagen, welcher sie comparative am meisten zugethan wären. Sie erkennen jeden für ihren Bruder, der nur glaube, daß das wahrhafte Christenthum in unermüdeter Außübung der Liebe bestehe, und davor halte, daß Er sich in der Welt um nichts mehr als um die Verläugnung sein selbst bekümmern müste. Sie predigten nicht, sondern es redeten mehr denn vier Personen nach ein ander, und Ihre Versammlung würde nur mit erbauelichen Gesprächen zugebracht, dadurch sie einander zum Christenthumb aufmunterten.“ (Zit. bei SPINOZA (1998), T. 1, 139) [↑](#footnote-ref-187)
188. NICOLAI (1991), 7.B., 3.Abschn., 339f.. Nicolai schöpft aus der Arbeit von RUES.

     Eine Stelle von BAUMGARTEN relativiert diese gefällige Schilderung: durch eine Mißdeutung des ersten Briefes an die Korinther wird „allen Fremden, die der Versamlung zum ersten mal beywohnen, die Freyheit einer Anrede an die ganze Versamlung verstattet .., ingleichen [lassen] ausser den gewöhnlichen Lehrern die übrigen Aeltesten der Gemeinde zuweilen Ermahnungen an dieselbe ergehen“. Daher werden die Collegianten auch „Prophetanten“ benamst. Baumgarten merkt jedoch dazu an: „Einige schwärmerische Glieder dieser Gemeinde haben solche Benennung behauptet und sich derselben bemächtiget, unter dem Vorwande einer göttlichen Eingebung, und einer Nothwendigkeit, sich alles menschlichen Fleisses, Nachdenkens und Vorbereitung zum öffentlichen Vortrage zu enthalten; welches aber sehr bald wieder abgekommen, da, ohnerachtet einer jeden Mannsperson in dieser Gesellschaft ein öffentlicher Vortrag verstattet wird, doch allezeit gewisse Glieder, sonderlich bey feyerlichen Versamlungen, vorherbestellet werden, ja von den ältesten Gliedern einige Wochen vorher bestimmet wird, wer bey dieser und jener Gelegenheit den Anfang des Vortrags machen, und denselben auch im Fall, daß niemand weiter zu reden im Stande sey oder Lust habem fortsetzen solle.“ (BAUMGARTEN (1766), 16. Abschn., § 190, 1127f.) [↑](#footnote-ref-188)
189. Zum Unterschied der protestantisch-orthodoxen und der sozinianischen Auffassungen bezüglich der Trinität cf. P. WRZECIONKO „Die Sozinianer ...“, 261ff. in: WRZECIONKO (1977); cf. auch WALCH (1985 resp. 1736), Bd. IV.1, V. CAP., § LXI, 386ff.. [↑](#footnote-ref-189)
190. Cf. dazu die etwas oberflächlich-schablonenhaften (positiven) Urteile von W. DILTHEY „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“, 129-144 in: „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ (Ges. Schriften, Bd. II, Leipzig u. Berlin 1923). [↑](#footnote-ref-190)
191. Cf. ARNOLD (1967), Bd.1, 1042. Diese Einwände sind überaus interessant; Argumente sind die Endlichkeit des Menschen, der auch von Natur aus sterblich ist und durch den Sündenfall zum ewigen Tode verdammt ist. Das ewige Leben, nach dem der Mensch eine unstillbare Sehnsucht von Natur aus empfindet, ist ein superadditum donum Gottes, gehört also nicht notwendig zum Wesen des menschen. Hier tun sich Widersprüche auf, wie FOCK aufzeigt. (Cf. FOCK (1847), 298ff.) Weiters: der Körper des Menschen hört nach dessen Tode auf, zu existieren, und damit auch die Person bis zur Auferstehung, sofern sie nicht absoluter Vernichtung anheimfällt, wie sie dem Gottlosen droht. Auch der unsterblichen Seele (des Frommen) bleibt bloß die nackte Existenz, da sie ja ohne Körper weder fühlen noch empfinden und wahrnehmen kann. (Cf. ibid., 714-722) [↑](#footnote-ref-191)
192. Cf. BAUMGARTEN (1766), 12. Abschn., § 152, 917ff. [↑](#footnote-ref-192)
193. SERVET ist dem Humanismus und pantheistisch-neuplatonischem Gedankengut verpflichtet; in seinen Schriften „De trinitatis erroribus“ (1531) und „Restitutio Christianismi“ (1553) übt er an der Trinitätslehre Kritik. Am 27.10.1553 wird er in Genf als Ketzer verbrannt. Cf. auch FOCK (1847), 127ff.. [↑](#footnote-ref-193)
194. Cf. F. TECHSEL „Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin“ (Heidelberg 1839) [↑](#footnote-ref-194)
195. WALCH behandelt das Lehrsystem und Wesen des Sozinianismus ab § LVff., 341ff., in: WALCH (1985 resp. 1736), Bd. IV.1. Der Sozinianismus ist für Walch 1) antitrinitarisch, 2) pelagianisch und naturalistisch, da geglaubt wird, die Seligkeit durch Naturkräfte erlangen zu können, und 3) rationalistisch, da die Vernunft zum Prinzip der Theologie erhoben wird.

     WALCH kennt also nur das polemische Bild des Sozinianismus. [↑](#footnote-ref-195)
196. Cf. zum Folg. FOCK (1847), 291-324. [↑](#footnote-ref-196)
197. Die in der Aufklärung immer stärker aufbrechende Kluft zwischen AT und NT ist also dem Sozinianismus noch unbekannt; dies hängt mit der präskriptiven Moralauffassung des Sozinianismus zusammen, der im Evangelium des NT nicht bloß eine „Liebesreligion“, als die es tendenziell von den Aufklärern aufgefaßt wird, sieht. [↑](#footnote-ref-197)
198. Das Argument in „Fragm. Catech. prioris F.S. qui periit Cracoviensi rerum ipsius direptione B.F.P.I.“, 677, lautet: „Neque enim fides in Christum quidquam novi attulit, quod attinet ad ipsum rei genus, sed novas tantum quasdem qualitates ei addidit, quatenus Christus - - - perfectiora et praestantiora tum praecepta tum promissa Dei nomine nobis proposuit.“ (Zit. ibid., 297 Anm. 9) [↑](#footnote-ref-198)
199. Innere Offenbarungen, im Sinne eines testimonium spiritus sancti internum, werden vom Sozinianismus nicht in Betracht gezogen. [↑](#footnote-ref-199)
200. Dies ist letztendlich durch die Transzendenz Gottes bestimmt, die für den Menschen unerkennbar ist; der Sozinianismus ist also stark dualistisch geprägt. [↑](#footnote-ref-200)
201. Zit. ibid., 307 Anm. 29. [↑](#footnote-ref-201)
202. Ibid., 313f. [↑](#footnote-ref-202)
203. Cf. u.a. T. II, 2. Abschn., Kap. 1., sowie T. III, Kap. 2., 8., 12. u. 13. ! [↑](#footnote-ref-203)
204. J. CRELL „De Deo et ejus attributis“, cap. 1ff. („De vera religione“ I, cap. 1) [diese Schrift ist zu finden in: „Bibliotheca Fratrum Polonorum“ (1665-1668), Bd. III]; zit. ibid., 315 Anm. 37.

     Der volle Titel lautet nach WALCH: „Bibliotheca fratrum Polonorum, quos unitarios vocant, instructa operibus omnibus Fausti Socini, Ioannis Crellii, Ionae Schlichtingii, Io. Lud. Wolzogenii, quae omnia simul iuncta totius novi testamenti explicationem complectuntur“ (Irenopolis [Amsterdam] 1656 [?]), 6 Bde.. Zu näheren Angaben bezüglich der einzelnen Bände cf. WALCH (1985 resp. 1736), Bd. IV.1, V. Cap., § XC, 596ff.. [↑](#footnote-ref-204)
205. Bibl. Fratr. Pol. III, 79; zit. FOCK (1847), 316. [↑](#footnote-ref-205)
206. Bibl. Fratr. Pol. III, 86; zit. ibid., 316f.. [↑](#footnote-ref-206)
207. Ibid., 319f. FOCK setzt fort: „Beide, so verschieden sie aussehen mögen, sind doch nur die Consequenzen desselben socinianischen Princips. Wenn der Mensch von Gott, wie das Endliche von dem Unendlichen überhaupt, als wesentlich verschieden vorgestellt wird, so kann er auch weder seiner Natur nach von Gott etwas wissen, noch auch den Gedanken Gottes aus den Werken der Schöpfung abstrahiren, und hier ist also die Ansicht Faustus eine vollkommen richtige Consequenz. Geht man indessen einen Schritt weiter, so muss man die Crell’sche Ansicht nicht minder consequent finden. Denn soll doch trotz der Trennung der beiden Seiten auch wiederum eine Offenbarung Gottes an den Menschen statt finden, so muss dieser in seiner Natur nicht nur für die Aufnhame disponirt sein, sondern er muss auch in sich oder in der Welt des Endlichen überhaupt Kriterien besitzen, an denen er die Offenbarung als göttliche zu erkennen vermag, so dass also hier, nachdem die Scheidung in aller Schärfe vollzogen ist, das Uebergewicht doch wieder auf die Seite des Menschen, des Endlichen fällt, wenn auch zunächst in der Weise, dass er die formalen Kriterien der Offenbarung und Gotteserkenntnis in sich enthält; und da denn die Form niemals ohne Inhalt sein kann, so erweitert sich jenes formal kritisches Vermögen des Menschen allmählich zu dem Begriff der natürlichen Religion, und diese, der geoffenbarten Anfangs nur in untergeordneter Stellung beigeordnet, dehnt sich nach und nach in dem Maasse aus, dass sie die geoffenbarte mehr und mehr überflüssig macht und endlich ganz in sich absorbirt.“ (Ibid., 320) [↑](#footnote-ref-207)
208. Scholder spricht vom „Ursprung und Inbegriff aller modernistischen Ketzereien überhaupt“. (SCHOLDER (1966), 37) [↑](#footnote-ref-208)
209. Cf. ANER (1964), 45-52 [↑](#footnote-ref-209)
210. So betont auch FOCK das Verdienst des Fausto Sozzini, „die Grundsätze der Humanität, der Toleranz und der Bruderliebe gepredigt zu haben in einer Zeit, wo der Protestantismus uneingedenk seines Ursprungs an verketzerungssüchtiger Intoleranz und pfäffischer Engherzigkeit mit seinem rämischen Nebenbuhler wetteiferte.“ (FOCK (1847), 182f.) [↑](#footnote-ref-210)
211. Ibid., 185f. [↑](#footnote-ref-211)
212. Zur sozinianischen Kritik daran cf. STRAUSS (1840), 1. Bd., 709-712 [↑](#footnote-ref-212)
213. So auch KRAUS (1956), 37: „Als Hüter des großen humanistischen Erbes traten die Sozinianer hervor.“ [↑](#footnote-ref-213)
214. So spricht auch BARTH in seinem bekannten Standardwerk „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“ von vier Problemkreisen der Theologie im 18. Jahrhundert, die im Rahmen einer allgemeinen Humanisierung behandelt werden: 1) Verstaatlichung der Theologie; 2) Verbürgerlichung/ Moralisierung; 3) Individualisierung/ Verinnerlichung und 4) Verwissenschaftlichung/ „Philosophierung“. (Cf. BARTH (1961), 65) [↑](#footnote-ref-214)
215. Cf. FOCK (1847), 325ff. [↑](#footnote-ref-215)
216. Ibid., 334 [↑](#footnote-ref-216)
217. Cf. ANER (1964), 52-60 [↑](#footnote-ref-217)
218. Die Auffasung von der strengen sozinianischen Ethik ist zu relativieren: Ziel der Religion ist die Erlangung des ewigen Lebens; dieses wird erreicht, wenn man das göttliche Wohlgefallen erlangt; der Weg dazu ist die „moralische Uebereinstimmung des Menschen mit dem Ausspruche seines von Natur ihm innewohnenden Gewissen.“ (FOCK (1847), 322) Nicht von ungefähr nennt deshalb OGONOWSKI die sozinianische Ethik „stoisch gefärbt“. (Z. OGONOWSKI „Der Sozinianismus und die Aufklärung“, 134 (78-156) in: WRZECIONKO (1977)) [↑](#footnote-ref-218)
219. Ob die Aufklärung einen Sinn für das Geschichtliche hat oder nicht, ist eine alte Streitfrage, die zumindest ANER positiv beantwortet. [↑](#footnote-ref-219)
220. Diese These ANERS kann und soll angezweifelt werden: der Vernunftbegriff wird in der Aufklärung nur selten reflektiert; er fungiert meistens als Gegenbegriff zu revelatio, fides, superstitio, praejudicium, etc. und basiert ebenso wie der sozinianische Vernunftbegriff auf dem Satz vom Widerspruch und dem Satz der Identität, ist also bloß kritisch-analytisch. Cf. dazu T. V, 1. Abschn., Kap. 5!

     KRAUS schreibt: „*Der Sozinianismus kündigt den vulgären Rationalismus und Anthropozentrismus des 18. Jahrhunderts an*.“ (KRAUS (1956), 37) Kraus paraphrasiert H.E. WEBER „Reformation, Orthodoxie und Rationalismus“, Bd. II, 192. [↑](#footnote-ref-220)
221. F. SOZZINI untermauert diese Auffassung mit Bibelstellen und Nachrichten aus fremden Ländern: es gibt ganze Völker (in der Neuen Welt), die keinerlei Kenntnis einer Gottheit besitzen. [↑](#footnote-ref-221)
222. Cf. FOCK (1847), 336-374 [↑](#footnote-ref-222)
223. So sieht dies auch G. ARNOLD: „Im Rackauischen catechismo wird die gewißheit, vollkommenheit und klarheit der heiligen schrifft zwar weitläuffig bekannt, aber die meisten puncte werden durch hülffe der vernunfft daraus gezogen, wie es schon von vielen allzudeutlich gewiesen worden.“ (ARNOLD (1967), Bd. 1, 1039)

     Cf. auch Z. OGONOWSKI „Der Sozinianismus und die Aufklärung“, 88 (78-156) in: WRZECIONKO (1977): „Und nur auf der Grundlage, daß die Vernunft die göttliche Herkunft der Schrift für bewiesen hält, wird die Schrift zur *Glaubensnorm*.“ [↑](#footnote-ref-223)
224. Cf. FOCK (1847), 376ff. [↑](#footnote-ref-224)
225. A. WISSOWATIUS „Religio rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religionis adhibendo tractatus 1685“, 8; zit. ibid., 381. [↑](#footnote-ref-225)
226. Cf. SCHOLDER (1966), 47 [↑](#footnote-ref-226)
227. K. OSTORODT „Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der Christlichen Religion“ (Rakow 1604), VI, 43. Zit. bei FOCK (1847), 283. F. SOCINUS drückt es prägnanter aus: „Sed praeterea animadvetendum est, longe aliud esse, quidpiam *mente non capere*, et *capere mente*, quidpiam *esse non posse*“. Beide Aussprüche (von Ostorodt und Socinus) finden sich auch bei Z. OGONOWSKI „Der Sozinianismus und die Aufklärung“, 103 Anm. 52 und 101 Anm. 47 (78-156) in: WRZECIONKO (1977) [↑](#footnote-ref-227)
228. Cf. ibid., 106ff. Diese Auffassung wird von der Mehrzahl der Sozinianer allerdings nicht aufgenommen. [↑](#footnote-ref-228)
229. Es ist eine allgemeinverbreitete, wenn auch nicht unumstrittene These - die allerdings meist von den Protestanten bestritten wird -, daß der Sozinianismus eine konsequente Weiterführung der Reformation darstellt und letztendlich auch die rationalistisch-aufklärerischen Strömungen der Neuzeit. (Cf. P. WRZECIONKO „Die Sozinianer und der Sozinianismus im Widerstreit der Beurteilungen“, 251f. (244-272) in: ibid.) Die Sozinianer haben sich auch auf M. LUTHER, v.a. im Kampf gegen Rom berufen! [↑](#footnote-ref-229)
230. SCHOLDER (1966), 54. Diese Entwicklung erfolgt notwendigerweise: Jede Kontroverse fördert die Rationalisierung, da es um den Austausch von Argumenten geht, die rational sein müssen, will man sich verstehen. Die Rationalisierung in der traditionellen Theologie bleibt beschränkt, da diese durch Dogmen, die nicht in Frage gestellt werden dürfen, eingedämmt wird. Daher rührt das erbitterte Festhalten der Orthodoxie an den Dogmen: werden auch diese einem rationalen Diskurs unterstellt, löst sich die Theologie auf.

     Die Sozinianer haben natürlich auch gesehen, daß der Vernunftgebrauch in der Kontroverstheologie und Polemik (gegen die Orthodoxen aller konfessionellen Richtungen) eine schier unschlagbare Waffe darstellt: „Diese Vertheidigung der rechte der Vernunft, welche besonders in dem letzten Argument [scil. daß auch „diejenigen, welche der Vernunft in theologischen Dingen kein Gehör geben wollen“] sich der Vernunft bedienen müssen, um zu erweisen, daß man sich eben jener nicht bedienen dürfe (WISZOWATY)] die höchste Spitze ereicht, war gegen die Orthodoxie nothwendig, da diese sich, wenn sie sich vom Socinianismus durch Verstandesargumente in die Enge getrieben sah, endlich immer den Ausweg ergriff, dass der Vernunft in Sachen der Offenbarung kein Urtheil zustehe. Zu diesem Aeussersten flüchtete man sich indessen nur, wenn man mit einer vernünftigen Beweisführung zu Ende war, während es man auch sonst gar nicht verschmähte, sich dieser Waffe gegen den Gegner zu bedienen.“ (FOCK (1847), 399) [↑](#footnote-ref-230)
231. Zu dessen Biographie cf. ibid., 205-209. [↑](#footnote-ref-231)
232. Cf. zu den beiden Z. OGONOWSKI „Der Sozinianismus und die Aufklärung“, 89ff. (78-156) in: WRZECIONKO (1977). [↑](#footnote-ref-232)
233. Anscheinend sind moralische Grundwahrheiten in den notiones communes impliziert, ohne daß dies jedoch ausgesprochen wird. [↑](#footnote-ref-233)
234. Wir übernehmen diese Passage ungekürzt aus: ibid., 90f.. Cf. auch FOCK (1847), 388ff. [↑](#footnote-ref-234)
235. Johann Gottfried ZEIDLER veröffentlicht unter dem Pseudonym „Synesius Philadelphus“ eine deutsche Übersetzung der „Religio rationalis“; WISZOWATY wird mit „Arsenius Sophianus“ angesprochen. Der deutsche Titel lautet: „Vernünftige Religion, das ist gründlicher Beweis, daß man das Urteil gesunder Vernunft auch in der Theologie und in Erörterung der Religionsfragen brauchen müsse“ (Mit einer Vorrede v. Synesius Philadelphus, Amsterdam 1703) LEIBNIZ erkennt zwar, in seinen „Anmerkungen zu dem Werk des Sophianus“ daß es sich bei Sophianus um einen „Unitarier“ und „Sozinianer“ handeln muß, aber nicht, daß es sich um den ihm bekanten Wissowatius handelt. Am Schluß meint Leibniz: „[E]tliche Socinianische Sachen müßten aus, so würde ein überaus schön Büchlein daraus werden, so die evangelische Theologie würde billigen können.“ Er pflichtet Sophianus bei, daß die Schrift nach der Vernunft und nicht nach den Worten erklärt werden müsse. (Cf. LEIBNIZ (1996a), Bd. 1, 404-407) [↑](#footnote-ref-235)
236. Das deutet sich allerdings schon bei SOZZINI selbst in einer paradoxen Formulierung an: „multa quidem divinitus patefiunt supra rationem et humanum captum: nihil tamen contra rationem sensumque ipsum communem“. (Zit. ibid., 100 Anm. 46) Sie erinnert an den sog. „rationalistischen Supranaturalismus“, der sich bei LOCKE und beim jungen TOLAND findet. Cf. T. II, 2. Abschn., Kap. 4.3. und 4.5.3.2. ! [↑](#footnote-ref-236)
237. S. KOT „Socinianism in Poland. ...“ (Boston 1957), 219; zit. bei Z. OGONOWSKI „Der Sozinianismus und die Aufklärung“, 80 (78-156) in: WRZECIONKO (1977).

     Nach K. POMIAN hat der Sozinianismus Bayle, der letzteren in Holland kennengelernt hat, dazu gebracht, seine Auffassung von der Unversöhnbarkeit von Vernunft und Glauben aufzustellen. (Cf. ibid., 83ff.)

     Zum Einfluß des Sozinianismus in England cf. die uns nicht zugänglichen Bücher: H.J. McLACHLAN „Socinianism in Seventeenth-Century England“ (Oxford 1957), und E.M. WILBUR „A History of Unitarianism, Socinianism and ist Antecedents“ (Cambridge, Mass. 1947). Wilbur ist der Übersetzer o.a. Buches von S. Kot.

     Zu Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Sozinianismus und des Deismus cf. T. II, 2. Abschn., Kap. 4.5.3.2.3. ! [↑](#footnote-ref-237)
238. Dieser Pfarrer ist Adam SEGNER (1680-1741). Zu diesem und den näheren Umständen dieser Geschichte cf. GROSSMANN (1976), 45f. [↑](#footnote-ref-238)
239. EDELMANN (1976), 1.T., § 262 (132) [↑](#footnote-ref-239)
240. Ibid., § 263 (133) [↑](#footnote-ref-240)
241. Diese Schrift wird 1769 (Leipzig) von M.D. STENIGKE vom Holländischen ins Deutsche übersetzt. Zu MARMONTELS „Belisaire“ und die aufgrund des Erscheinen dieses Buches ausbrechende Auseinandersetzung um die Seligkeit der Heiden cf. T. I, Abschn. 9.2.6., sowie i.a. das Kap. 9.1. über die Heiden im III. Teil dieser Arbeit! [↑](#footnote-ref-241)
242. NICOLAI (1991), 7. B., 2. Abschn., 331 [↑](#footnote-ref-242)
243. Dieser gegen den Sozinianismus vorgebrachte Gedankengang pflegt wieder einmal die von WOLFF so gerügte „Konsequentienmacherei“. [↑](#footnote-ref-243)
244. Die Fußnote stammt von C.R.W. Klose, der die Ausgabe Berlin 1849 veranstaltet hat. Diese ist jedoch nicht als Affirmation der Edelmannschen These anzusehen, sondern Klose erachtet seine Aussage als Kritik an Edelmann; ein solches Verhalten, d.i. auf Distanz zum „Lästerer“ zu gehen, ist dem Christentum gemäß und sollte auch nicht durch Heuchelei verdeckt werden, denn er setzt die Fußnote fort: „bloße Höflichkeitsformeln aber haben die Apostel nicht geben wollen.“ (132) Cf. auch das Nachwort v. B. Neumann, 499 in: EDELMANN (1976). [↑](#footnote-ref-244)
245. Cf. T. IV, Kap. 2.5.! [↑](#footnote-ref-245)
246. Der Traktat (im folg. TTP abgekürzt) erscheint erstmals 1670 anonym in Hamburg [Amsterdam]. Der lateinische Titel lautet: „Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate, & reipublicae pace posse concedi: sed eandem nisi cum pace reipublicae, ipsaque pietate tolli non posse“. Eine deutsche Ausgabe erscheint erstmals 1787: „Benedikt von Spinoza über Hlg. Schrift, Judenthum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freyheit zu philosophiren“ (Gera 1787, III-VI).

     Cf. auch HAZARD (1939), 172ff.. Auch HIRSCH (1949), 1. Bd., 256-271, gibt eine kurze Darstellung, der wir im großen und ganzen beipflichten. Er folgt der Darstellung von G. BOHRMANN „Spinozas Stellung zur Religion“ (1914). [↑](#footnote-ref-246)
247. SPINOZA Opera, Bd. IV, 165 (Brief 30), hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg o.J. (1924-1926; ND 1973); zit. in der Einl. v. G. Gawlick, XII in: SPINOZA (1994). [↑](#footnote-ref-247)
248. Spinoza baut den Vorwürfen, er fördere den Unglauben, vor, indem er zugesteht, daß einige „daraus [aus dem TTP und im speziellen aus der These, die Schrift sei fehlerhaft] die Freiheit zu sündigen herleiten können“. Denn es ist ein bekanntes Proverb: „usus non tollit abusum“. (Ibid., 12. Kap., 196) [↑](#footnote-ref-248)
249. Cf. das 6. Kap. über den Spinozismus im II. Teil, 2. Abschn.! Am 19.7.1674 wird der TTP (ebenso wie HOBBES „Leviathan“) durch einen Erlaß des Hofes von Holland verboten. [↑](#footnote-ref-249)
250. Ibid., Vorrede, 3 [↑](#footnote-ref-250)
251. Der Aberglaube ist für Spinoza eine anthropologische Konstante: „Ich weiß auch, daß es ebenso unmöglich ist, dem Volk den Aberglauben zu nehmen wie die Furcht.“ (Ibid., 12) [↑](#footnote-ref-251)
252. Ibid., 5f. [↑](#footnote-ref-252)
253. Cf. auch ibid., 10f.. Der Glaube muß nach Taten beurteilt werden, da die Sinnesart der Menschen sehr verschieden ist, muß die „Freiheit des Urteils und die Möglichkeit, die Grundlagen seines Glaubens nach seinem Sinne auszulegen“, gefordert werden. [↑](#footnote-ref-253)
254. Das möchte Spinoza vornehmlich im zweiten Teil des TTP (ab Kap. 16) aufzeigen. [↑](#footnote-ref-254)
255. Ibid., 7 [↑](#footnote-ref-255)
256. Ibid., 8f.. D.h. mit anderen Worten, daß Spinoza sich anschickt, eine Trennung von Theologie (Glauben) und Philosophie (Vernunft) vorzunehmen.

     Die Bedeutung des TTP liegt in seiner sachlichen, unpolemischen Kritik. Theologie und Bibel werden nicht mittels eines neuen Wertecodex kritisiert, sondern die Kritik wird mittels einer exakten Auslegung (der Ausleger ist allerdings die unvoreingenommene Vernunft) der Bibelstellen unternommen. Es geht an der Oberfläche des TTP nicht um die Bekämpfung und Leugnung der Prophetie oder des Wunders (auch wenn dies eine Konsequenz von Spinozas Untersuchung ist), sondern um eine (begriffliche) Klärung, was unter „Prophetie“ oder „Wunder“ überhaupt verstanden werden kann, sofern man sich nur auf die Schrift stützt. (Natürlich hält Spinoza nicht immer strikt an dieser Vorgehensweise fest.) [↑](#footnote-ref-256)
257. CASSIRER fügt auch richtigerweise hinzu, daß dieser Versuch aus seiner monistischen Grundhaltung erwächst: es gibt keinen Primat der Bibel, keinen Primat des Geistigen. [↑](#footnote-ref-257)
258. Der Brief ist abgedruckt in BAYLE (1983), 152 (151f.). Der o.a. „Traité“ ist eine Übersetzung des „Tractatus“ von Sieur SAINT-GLAIN, wie DESMAISEAUX in seiner Edition der „Oeuvres Diverses“ von Bayle anmerkt. Bayle schreibt im selbigen Brief auch am Ende: „Ce qu’il dit sur la fin, que le Prince est le souverain maitre de la religion, me ferait penser que L’auteur est le fameux Spinoza, qui a composé de semblables pensées son *Tractatus theologico-politicus*.“ (Ibid.)

     Zu ST. GLAIN cf. auch ZEDLER (1997 resp. 1744), Bd. 39, Sp. 81; nach dem Verfasser des Artikels über „Spinosa“ (der sich wiederum auf REIMANN beruft) ist ST. GLAIN der französische Übersetzer von zwei Ausgaben des TTP mit verschiedenen Titeln. Der Verfasser einer dritten Übersetzung mit dem Titel „Reflexions curieuses d’un esprit desinteresse sur les matieres les plus importantes au salut tant public que particulier“ dagegen soll der Haager Arzt D. LUCAS sein; in welcher Beziehung dieser zu Jean Mavimilian LUCAS steht, entzieht sich unserer Kenntnis. O.a. dritte Übersetzung soll überaus gefragt gewesen sein, „weil einige kurtze Anmerckungen darzu gekommen, welche **Spinoza** selbst beygesetztet hat, conf. *Nouvelles Literaires* T.X.P.I. Bayle Lettre XXVII, p.119.“ (Ibid.,) [↑](#footnote-ref-258)
259. SPINOZA (1994), 13. Dieses Pathos ist allerdings bei Spinoza nicht angebracht. Aufgrund seiner, in der Nachfolge von Descartes stehenden Auffassung von „Wahrheit“, die in der Selbstevidenz einer klaren und deutlichen Idee besteht, „weiß“ sich Spinoza im Besitz ebendieser. Auf die Frage einer seiner Schüler, wie er wisse, daß seine Philosophie die beste unter allen jemals gelehrten sei, antwortet Spinoza apodiktisch: „I do not presume that I have found the best philosophy. I know that I understand the true philosophy.“ (Elwes translation) Er weiß dies mit ebenso unerschütterlicher Sicherheit, als er weiß, daß die Summe dreier Winkel eines Dreiecks gleich der Summe zweier rechter Winkel ist. Zit. bei POPKIN (1979), 245. [↑](#footnote-ref-259)
260. SPINOZA (1994), 1. Kap., 29. Man muß sich auf die Schrift stützen, da ja in solchen Dingen wie Offenbarungen wir kein sicheres Wissen besitzen. D.h. vom Standpunkt der Vernunft aus gibt es kein sicheres theologisches Wissen. [↑](#footnote-ref-260)
261. Ibid., 14. GAWLICK weist darauf hin, daß Spinoza stets von Nominaldefinitionen ausgeht; werden diese akzeptiert, müssen auch die Folgen hieraus akzeptiert werden. Der theologische Gegner allerdings wird wohl kaum solchen Definitionen zustimmen. (Einl. v. G. GAWLICK, XXVI in: ibid.) [↑](#footnote-ref-261)
262. Der menschliche Geist ist Teil des unendlichen Verstandes Gottes. (Brief an OLDENBURG vom Nov. 1665) in: SPINOZA (1976), 330f.) Dieser Gedanke wird im 2.Teil der „Ethik“ („Von der Natur und dem Ursprung des Geistes“) entwickelt. [↑](#footnote-ref-262)
263. Wie das möglich ist, ist vorerst nicht klar- die Propheten besitzen ja keinen „außermenschlichen“ oder „übermenschlichen“ Geist. Spinoza erklärt sich an anderer Stelle: „Da also die Propheten mit Hilfe des Vorstellungsvermögens die Offenbarungen Gottes empfangen haben, so haben sie ohne Zweifel auch vieles empfangen, was über die Grenzen des Verstandes hinausgeht; denn aus Worten und Bildern lassen sich viel mehr Ideen bilden als bloß aus den Grundsätzen und Begriffen, auf denen sich unsere ganze natürliche Erkenntnis aufbaut.“ (SPINOZA (1994), 29f.) Diese Ideen nun sind aber weder klar noch sicher! [↑](#footnote-ref-263)
264. Ibid., 17. Es ist zu beachten, daß „Vorstellungen des Geistes an und für sich betrachtet keinen Irrtum enthalten“; außer er wird betrachtet „als der Idee entbehrend, welche die Existenz jener Dinge, die er sich als gegenwärtig vorstellt, ausschließt.“ (SPINOZA (1976), II, 17. Lehrsatz, Erl., 73) [↑](#footnote-ref-264)
265. SPINOZA (1994), 22 [↑](#footnote-ref-265)
266. Ibid., 28; cf. auch ibid., Vorrede, 9. Spinoza erklärt nur, was es *heißt*, im Besitz des Geistes Gottes zu sein, sagt aber nicht, daß die Propheten in realiter auch tugendhaft und fromm gewesen *sind*. [↑](#footnote-ref-266)
267. Ibid., 29 [↑](#footnote-ref-267)
268. Ibid., 2. Kap., 32 [↑](#footnote-ref-268)
269. Ibid., 34 [↑](#footnote-ref-269)
270. Cf. ibid., 6. Kap., 104f. [↑](#footnote-ref-270)
271. Ibid., 2. Kap., 46. Es ist eben nicht das Kennzeichen der Propheten, weise zu sein; ja, in vielen Belangen sind sie unwissend, auch hinsichtlich des Wesens Gottes. (Cf. ibid., 38ff.) [↑](#footnote-ref-271)
272. Schon in seinen „Cogitata metaphysica“, die der Schrift „Renati Des Cartes Principia Philosophiae“ als Anhang beigefügt ist, lehnt Spinoza das Wunderhandeln Gottes (supra naturam) entschieden ab. (Cf. SCHOLDER (1966), 166f.) [↑](#footnote-ref-272)
273. SPINOZA (1994), 6. Kap., 93 [↑](#footnote-ref-273)
274. Gott wird als Herrscher *über* die Natur aufgefaßt. [↑](#footnote-ref-274)
275. Ibid., 1. Kap., 24 [↑](#footnote-ref-275)
276. Ibid., 6. Kap., 94f.. Der vierte Punkt, nämlich die Auslegung der Wunder in der Schrift, wird im nächsten, siebenten Kapitel behandelt. [↑](#footnote-ref-276)
277. Cf. auch ibid., 4. Kap., 74: Gott handelt aus der Notwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit. Seine Willensakte resp. seine göttlichen Gesetze sind ewige Wahrheiten. Dieses Gottesbild wird im 1.Teil („Von Gott“) seiner „Ethik“ dargelegt. [↑](#footnote-ref-277)
278. Wenn Wunder unter der Annahme des Satzes: „deus sive natura“ für Spinoza einen Widerspruch in sich bedeuten, so bedeutet die Spinozanische Argumentation für BAYLE eine petitio principii resp. einen Zirkelschluß: „ils [scil die Spinozisten] allèguent cette raison, que Dieu et la nature sont le meme etre: de sorte que si Dieu faisait quelque chose contre les lois de la nature, il ferait quelque chose contre lui-meme; ce qui est impossible. Parlez nettement et sans équivoque; dites que les lois de la nature n’ayant pas été faites par un législateur libre, et qui connut ce qu’il faisait, mais étant l’action d’une cause aveugle et nécessaire, rien ne peut arriver qui soit contraire à ces lois. Vous alléguerez alors contre les miracles votre propre thèse: ce sera la pétition du principe; mais au moins vous parlerez rondement.“ (BAYLE (1983), Art. „Spinoza“, (R), 84 resp. BAYLE (1982), I, 2, Art. „Spinoza“, (R), 1080 (264) [Die Schreibart in BAYLE (1983) ist an das moderne Französisch adaptiert worden.])

     Es ist offensichtlich, wo der punctus saliens der Auseinandersetzung liegt: ein Monismus gestattet per definitionem kein Wunder; daher ist das Wunder für den Monisten eine Kontradiktion, und daher ist für den Kritiker resp. einen Dualisten die Bestreitung des Wunders eine petitio principii. Durch die Unterschiedlichkeit desr grundsätzlichen Standpunkte bedingt verwenden Bayle und Spinoza auch einen unterschiedlichen Naturbegriff; daher der Baylesche Vorwurf der Äquivokation. Bayle hat insofern recht, als der allumfassende Naturbegriff Spinozas ein leerer ist, insofern er sich einer De-finition entzieht; ob allerdings Bayles Naturbegriff klarer ist, ist zu bezweifeln. Eine Natur, die nicht Gott, sondern „von Gott“ ist (Gott als Gesetzgeber hinsichtlich der Naturgesetze, Gott als fabricator mundi hinsichtlich der materiellen oder ausgedehnten Natur) zieht die Schwierigkeit nach sich, wie die Beziehung/ Dependenz Natur- (von) Gott zu denken ist.

     Man kann diese Diskussion auch als eine um den Gottesbegriff auffassen: der (skeptische) Bayle tendiert zu einem voluntaristischen Gottesbegriff, der (dogmatische) Spinoza vertritt einen intellektualistischen. [↑](#footnote-ref-278)
279. Cf. KONDYLIS (1990), 223: „Spinozas philosophischer Ausgangspunkt ist vielmehr die Vereinheitlichung des Weltbildes, wie sie durch die mathematische Naturwissenschaft ausgeführt wurde. Spinoza überträgt aber diese Vereinheitlichung auf alle ontologischen Ebenen.“ [↑](#footnote-ref-279)
280. LEIBNIZ (1968), I, § 54, S.130. Zum Wunder als Mysterium cf. ibid., III, § 249, S.292; an dieser Stelle (S.291f.) präsentiert Leibniz auch eine dritte Erklärung: Wunder sind Begebenheiten, die den Naturgesetzen gehorchen, aber für uns, in subjektiver Hinsicht, nicht durchschaubar sind. Die Verwandlung von Wasser in Wein könnte so eine Art von Wunder sein. [↑](#footnote-ref-280)
281. Cf. SPINOZA (1994), 6. Kap., 99 [↑](#footnote-ref-281)
282. Cf. ibid., 98ff. [↑](#footnote-ref-282)
283. Spinozas Intellektualismus verbietet es, vom Unerklärlichen, vom unsere Fassungskraft Übersteigenden auf (einen voluntaristischen) Gott als „Erklärung“ zu „schließen“ (Es darf niemals vergessen werden, daß Verstand und Willen Gottes für Spinoza eins sind.). Für Spinoza wäre dies nur eine Kaschierung unserer Unwissenheit. Unsere Unwissenheit kann niemals ein Argument für die Existenz Gottes sein, sondern bloß für einen atheistischen Skeptizismus. [↑](#footnote-ref-283)
284. Ibid., 99. Cf. ibid., 4. Kap., 74: Gott handelt bloß aus der Notwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit. Die göttlichen Willensakte sind die ewigen Wahrheiten. [↑](#footnote-ref-284)
285. Cf. ibid., 6. Kap., 106 [↑](#footnote-ref-285)
286. Cf. auch ibid., 4. Kap., 68 [↑](#footnote-ref-286)
287. Die Schrift empfiehlt auch „das natürliche Licht und das natürliche göttliche Gesetz“. (Ibid., 78) [↑](#footnote-ref-287)
288. „Wunder“ können daher auch von Betrügern volbracht werden. [↑](#footnote-ref-288)
289. Ibid., 6. Kap., 105 [↑](#footnote-ref-289)
290. Cf. ibid., 106ff. [↑](#footnote-ref-290)
291. Ibid., 4. Kap., 67 [↑](#footnote-ref-291)
292. Cf. ibid., 69f. [↑](#footnote-ref-292)
293. POPKIN (1992), 143. Cf. SPINOZA (1994), 17. Kap., 248ff. [↑](#footnote-ref-293)
294. Cf. ibid., Vorr., 9 und 5. Kap., 80f.. Es ist der große Irrtum der Pharisäer, zu glauben, daß alleiniglich durch die Beachtung der weltlichen Gesetze und der Riten der Gottesgehorsam erfüllt wird. [↑](#footnote-ref-294)
295. POPKIN (1992), 144 [↑](#footnote-ref-295)
296. Cf. SPINOZA (1994), 81. Auch die christlichen Zeremonien, wie Taufe oder Abendmahl sind - abgesehen davon, ob sie überhaupt von Christus oder den Aposteln bereits eingesetzt worden sind - bloß äußerliche Zeichen der Kirche, die nichts zur Glückseligkeit beitragen und mit Rücksicht auf die Gesellschaft eingeführt worden sind. Cf. auch ibid., 7. Kap., 120. [↑](#footnote-ref-296)
297. Cf. ibid. [↑](#footnote-ref-297)
298. Ibid., 136. Die mosaischen Gesetze betreffen das öffentliche Recht, und dieses benötigt zur Aufrechterhaltung eine öffentliche Autorität, die die Handlungen jedes einzelnen hinsichtlich des Gesamtwohls in Übereinstimmung bringt. [↑](#footnote-ref-298)
299. HIRSCH (1949), 1. Bd., 259f. [↑](#footnote-ref-299)
300. SPINOZA (1994), 5. Kap., 84 [↑](#footnote-ref-300)
301. Ibid., 87 [↑](#footnote-ref-301)
302. Cf. ibid., 88ff. [↑](#footnote-ref-302)
303. Ibid., 89 [↑](#footnote-ref-303)
304. Die wesentlichen Geschichten sind eben die, die Demut und Gehorsam am besten fördern! [↑](#footnote-ref-304)
305. Ibid., 7. Kap., 113f. [↑](#footnote-ref-305)
306. Cf. auch ibid., 5. Kap., 91: „Wenn darum einer die Geschichten der heiligen Schrift liest und sie in allen Stücken glaubt, aber dabei nicht auf die Lehre achtet, die sie verkünden sollen, und sein Leben nicht bessert, der hätte ebensogut den Koran oder die Schauspiele der Dichter oder einfache Chroniken mit der im Volke üblichen Aufmerksamkeit lesen können. Umgekehrt, wie gesagt, wer sie gar nicht kennt und trotzdem heilsame Anschauungen und den wahren Lebenswandel hat, der ist unbedingt glückselig und hat in Wahrheit Christi Geist in sich.“ Es gibt also den „athée vertueux“, der durch seine Tugendhaftigkeit ja nicht einmal ein Atheist in den Augen Gottes ist. [↑](#footnote-ref-306)
307. „Kein Ketzer ohne Buchstaben“; daher ist eine richtige Auslegung wichtig, die nicht vergißt, daß nicht alles in der Bibel göttliches Gesetz ist. (Cf. ibid., 14. Kap., 212) [↑](#footnote-ref-307)
308. Hier zeigt sich einer der Widersprüche der Aufklärung, der auch sprachlich bedingt ist: die „einfache Wahrheit“ wird mit der cartesianischen „klaren und deutlichen Idee“ identifiziert. Daraus resultieren mehrfache Mißverständnisse und Ungereimtheiten: einerseits sind Wahrheiten simpel, also eigentlich auch dem gemeinen Manne verständlich; andererseits ist eine klare und deutliche Idee nur durch eine erschöpfende Verstandestätigkeit zu erhalten, also nur von Weisen und Philosophen erreichbar. Einerseits ist die Bibel dem gemeinen Intellekt angepaßt, der vornehmlich sinnlich affizierbar ist, andererseits muß die Bibelauslegung von allen Vorurteilen und Leidenschaften gereinigt und von einer strengen Methode geleitet werden. Dieser Grundwiderspruch liegt im doppelten, inkompatiblen Anspruch der Aufklärung verwurzelt, einerseits eine emendatio intellectus mittels Kritik an scholastisch-spekulativer Gelehrsamkeit durch Begriffsklärung und eine eruditio mittels der Befreiung von praeiudiciis zu erreichen (der Gelehrte klärt sich selbst und auch seine gelehrten Widersacher auf) und andererseits Volksaufklärung zu betreiben, die eine Beschränkung der (für das Seelenheil und die Glückseligkeit) notwendigen Wahrheiten, die jedermann verständlich sind, die jedermann als Mensch „natürlich“ eigen sind, propagiert. [↑](#footnote-ref-308)
309. Ibid., 5. Kap., 79. Es ist für diesen Belang egal, ob man diese Aussage cartesianisch als „idea innata“ interpretiert oder als eine logische Folge seines Monismus ansieht. [↑](#footnote-ref-309)
310. Der gesamte fünfte Teil der „Ethik“ nimmt sich dieses Themas an. (Cf. SPINOZA (1976), V. Teil, 269ff.) [↑](#footnote-ref-310)
311. Cf. SPINOZA (1994), 13. Kap., 206f. [↑](#footnote-ref-311)
312. Es ist stets zu beachten, daß die wahre Auslegung der Schrift nicht bedeutet, daß die Schrift auch damit schon als göttlich ausgewiesen ist. Die Wahrheit ist nur in bezug auf den Sinn der Schrift resp. der Autoren zu ergründen, ebenso wie bei jedem anderen Buch. Anders ausgedrückt: der hermeneutische Sinn hat nichts mit dem Wahrheitsanspruch des Inhalts eines Textes zu tun. [↑](#footnote-ref-312)
313. Zum Folg. cf. ibid., 7. Kap., 115f.. [↑](#footnote-ref-313)
314. Spinoza spricht dies deutlich aus: Schriftstellen können nur dunkel oder hell sein- das aber sind Sinnkriterien; „denn bloß um den Sinn der Rede, nicht um ihre Wahrheit handelt es sich. Ja, man muß sich vor allem hüten, solange der Sinn der Schrift in Frage steht, daß man sich nicht durch eigene Erwägungen, soweit sie auf den Prinzipien natürlicher Erkenntnis beruhen (ganz zu schweigen von den Vorurteilen), dazu verleiten läßt, den wahren Sinn einer Stelle mit der Wahrheit ihres Inhalts zu verwechseln.“ (Ibid., 116f.) [↑](#footnote-ref-314)
315. Cf. ibid., 121f.. Dies ist wohl als Warnung vor der Dominanz der Dogmatik in Religionsdingen zu verstehen. [↑](#footnote-ref-315)
316. Cf. ibid., Vorrede, 9 [↑](#footnote-ref-316)
317. Am Ende des Kapitels schreibt dann Spinoza ganz deutlich: „Denn da die höchste Autorität der Schriftauslegung jedem einzelnen zusteht, so kann es auch für die Auslegung keine andere Norm geben als das allen gemeinsame natürliche Licht, also weder eine übernatürliche Erleuchtung noch eine äußere Autorität.“ (Ibid., 7. Kap., 137) [↑](#footnote-ref-317)
318. Die Hauptregeln der (hermeneutischen) Schriftauslegung werden in Folge dargelegt. (Cf. ibid., 116ff.) [↑](#footnote-ref-318)
319. Cf. ibid., 124f. [↑](#footnote-ref-319)
320. Cf. ibid., 127ff. [↑](#footnote-ref-320)
321. Ibid., 129. Zuvor erklärt schon Spinoza: „Lesen wir ein Buch, das unglaubliche oder unbegreifliche Dinge enthält oder in sehr dunklen Ausdrücken abgefaßt ist, und von dem wir den Verfasser nicht kennen und auch nicht wissen, zu welcher Zeit und bei welcher Begebenheit es geschrieben wurde, so werden wir vergebens versuchen, über seinen Sinn Gewißheit zu erhalten.“ (Ibid., 128) [↑](#footnote-ref-321)
322. Ibid., 130 [↑](#footnote-ref-322)
323. Spinoza spricht das nicht explicite aus, da es ja in diesem Kapitel um die Auslegung der Schrift ihrem Sinn nach geht. [↑](#footnote-ref-323)
324. Cf. ibid., 12. Kap., 198 [↑](#footnote-ref-324)
325. Ibid., 203. Zu diesen Grundlehren gehören auch die Existenz Gottes, seine Allmächtigkeit und Gnade, die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Schlechten. Das führt Spinoza jedoch an dieser Stelle nicht weiter aus. Sie werden im 14. Kapitel angeführt. (Cf. ibid., 14. Kap., 217f.) [↑](#footnote-ref-325)
326. Ibid., 14. Kap., 214 [↑](#footnote-ref-326)
327. Ibid. [↑](#footnote-ref-327)
328. Wie man weiß führt die verschiedene Sinnesart der Menschen zu verschiedenen Meinungen, die ihren Niederschlag in verschiedenen Dogmen finden. (Cf. ibid., 216) [↑](#footnote-ref-328)
329. Ibid., 15. Kap., 226 [↑](#footnote-ref-329)
330. Cf. ibid., 14. Kap., 219. Man drückt den gleichen Sachverhalt aus, wenn man sagt: Gott verdammt den Ungehorsam, aber nicht die Unwissenheit. Das gilt zumindest für den Gott der Bibel. [↑](#footnote-ref-330)
331. Nach HIRSCH (1949), 1. Bd., 268 [↑](#footnote-ref-331)
332. „Da ausnahmslos alle Menschen [der Schrift] gehorchen können und nur sehr wenige (verglichen mit der ganzen Menschheit) durch die bloße Leitung der Vernunft eine tugendhafte Lebensführung erreichen, so müßten wir an dem Heil fast aller Menschen zweifeln, wenn wir das Zeugnis der Schrift nicht hätten.“ (SPINOZA (1994), 15. Kap., 231) [↑](#footnote-ref-332)
333. WALTHER (1971), Einf., VII [↑](#footnote-ref-333)
334. POPKIN (1979), 229. Der Titel von Popkins Essay heißt auch „Spinoza’s Scepticism and Anti-Scepticism“ (ch. XII, 229-248). [↑](#footnote-ref-334)
335. Die dogmatische Metaphysik Spinozas kann hier nicht ausgeführt werden; sie gehört auch nicht zu unserem Thema. Es soll hier bloß verdeutlicht werden, daß der Skeptizismus hinsichtlich von religiösem (geoffenbartem) Wissen immer durch die Überzeugung von sicherem Wissen im Rahmen der natürlichen Erkenntnis (einer philosophischen Metaphysik, einer natürlichen Theologie, ...) kompensiert werden muß, will man weiterhin von/über Gott sprechen und nicht einem schrankenlosen Skeptizismus verfallen.

     Die meisten Aufklärer gehen diesen Weg, in England und Frankreich und teilweise auch in Deutschland. [↑](#footnote-ref-335)
336. SPINOZA (1976), II, prop. XLIII (S.93) [↑](#footnote-ref-336)
337. Popkin adnotiert: „Spinoza disposed of one of the basic issues that generated scepticism in Montaigne and which Descartes tried to overcome. An idea is not a lifeless object that one tries to evaluate by criteria, which themselves require justification. Spinoza insisted an idea is a mode of thinking whose truth or falsity shows itself.“ (POPKIN (1979), 244) [↑](#footnote-ref-337)
338. Spinoza unternimmt eigentlich einen ontologischen Gottesbeweis (der mit dem kosmologischen verknüpft wird), wie aus seinen Realdefinitionen am Anfang der „Ethik“ klar wird. „Der Beweis aus der Definition der Substanz reproduziert auf die kürzestmögliche Weise den ontologischen Beweis der Tradition.“ (WALTHER (1971), 38) [↑](#footnote-ref-338)
339. Wiewohl auch im TTP der antiskeptische Spinoza präsent ist. O.a. Überlegungen lauten im TTP so: Ohne Gott kann nichts sein noch begriffen werden [cf. SPINOZA (1976), I, prop.XV (S.14)]; daher schließt jedes Ding den Begriff Gottes in sich und drückt ihn je nach seinem Wesen seiner Vollkommenheiten aus. „Je mehr wir daher die natürlichen Dinge erkennen, desto größer und vollkommener wird auch unsere Erkenntnis Gottes“. Das höchste Gut und die höchste Glückseligkeit ist folglich der amor Dei intellectualis. (SPINOZA (1994), 4. Kap., 68) [↑](#footnote-ref-339)
340. Cf. ibid., Vorrede, 10 und 15. Kap., 221ff. [↑](#footnote-ref-340)
341. Ibid., 14. Kap., 220 [↑](#footnote-ref-341)
342. Ibid., 15. Kap., 227 [↑](#footnote-ref-342)
343. Ibid.. Es scheint allerdings, daß es doch jemanden gibt, der es bewiesen hat: nämlich Spinoza selbst in seiner „Ethik“! [↑](#footnote-ref-343)
344. Auch wenn dies Spinoza an dieser Stelle nicht wiederholt. [↑](#footnote-ref-344)
345. Als wichtiger Aufsatz ist zu nennen: W. SPARN „Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza“, 27-63 in: GRÜNDER & SCHMIDT-BIGGEMANN (1984). In diesem Aufsatz findet sich auch eine genaue Darstellung der Kritik an Spinoza von J. Thomasius und Musäus, Kortholt und Löscher, sowie Budde. Als letzterschienenes Werk zur Spinozarezeption in Deutschland cf. auch OTTO (1994), 15-58, der solide und profunde die Wege der Vermittlung Spinozas (vornehmlich des TTP) (15-36) und die Reaktionen darauf (36-58) im deutschen Raum nachzeichnet; kurz beleuchtet wird die Bedeutung des TTP für die historisch-kritische Bibelkritik (347-358). Für Frankreich cf. VERNIÈRE (1954), I, ch. IV, 121-219. Für generelle Urteile über Spinoza cf. ALTKIRCH (1924)

     Zur genaueren und ausführlichen Darstellung der Rezeptionsgeschichte cf. das 6. Kap. über Spinozismus im II. Teil, 2. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-345)
346. ZEDLER (1997 resp. 1744), Bd. 39, Sp.80 [↑](#footnote-ref-346)
347. J. THOMASIUS „Programma L: Adversus Anonymum, De libertate philosophande“, 571-581 in: „Dissertationes LXIII ... editae a Filio Christiano Thomasio ...“, Halle 1693. Eine deutsche Übersetzung findet sich in ALTKIRCH (1924), 26. [↑](#footnote-ref-347)
348. J. MUSAEUS „Tractatus Theologico-Politicus, Quo Auctor Quidam Anonymus, conatu improbo, demonstratum ivit, Libertatem Philosophandi, h.e. doctrina religionis pro lubitu judicandi, sentiendi et docendi, Non tantum salva pietate et Reipublicae pace posse concedi, sed eandem, nisi cum pace Reipublicae ipsaque pietate tolli non posse; Ad veritatis lancem examinatus“, Jena 1674 (Resp. Chr.F. KNORR). Ein ins Deutsche übersetzter Auszug findet sich in ALTKIRCH (1924), 34.

     Andere frühe Gegenschriften sind: eine von J.C. DÜRR aus Altdorf (1672) und eine des niederländischen Anticartesianers S. MARESIUS und eine von J. MELCHIOR. LEIBNIZ ist bereits 1671 mir dem TTP bekannt, wie einem Brief an GRAEVIUS vom 5.5. 1671 zu entnehmen ist: „Spinozae librum legi.“ Es kommt noch im gleichen Jahr zum Briefkontakt zwischen Leibniz und Spinoza. (Cf. OTTO (1994), 15-19) [↑](#footnote-ref-348)
349. THOMASIUS (1972), 338f. [↑](#footnote-ref-349)
350. Ibid., 341 [↑](#footnote-ref-350)
351. BAYLE (1982), I, 2, Art. „Spinoza“, 1071 (255) resp. BAYLE (1983), Art. „Spinoza“, 22 [↑](#footnote-ref-351)
352. W. SPARN „Formalis Atheus? ...“, 29 (27-63) in: GRÜNDER & SCHMIDT-BIGGEMANN (1984) [↑](#footnote-ref-352)
353. Einen guten Überblick (bezüglich der historisch-kritischen Erforschung des AT) gibt das Standardwerk von KRAUS (1956); für unsere Belange sind die ersten sechs Kapitel von Bedeutung. Für Kraus bietet das 16. Jahrhundert „Ansätze zur kritischen Erforschung“, das 17. „Vorboten der historisch-kritischen Forschung“, und im 18. ist die „Entstehung der historisch-kritischen Wissenschaft“ anzusetzen, wobei v.a. MICHAELIS und SEMLER gewürdigt werden. Sein Werk beginnt mit der Reformation, da mit dieser die „Wiederentdeckung der biblischen Autorität“ einsetzt (ibid., 3). Das „Hauptproblem einer geschichtlichen Untersuchung über die protestantische Bibelforschung“ fokussiert sich in folgender Frage: „*Was ist aus dem reformatorischen Bekenntnis sola scriptura unter dem Anwachsen der historischen Kritik geworden? Schließlich haben die Reformatoren doch in ihrer totalen Zuwendung zur Heiligen Schrift den ganzen Prozeß heraufgeführt, der sich in der historisch-kritischen Forschung abwickelt*.“ (Ibid., 3f.) [↑](#footnote-ref-353)
354. G. HORNIG (1961) „Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther“. Die Monographie Hornigs ist ansonsten äußerst ergiebig, was die Theologie Semlers, nicht jedoch was dessen geistiges Umfeld betrifft. [↑](#footnote-ref-354)
355. Ibid., 11 [↑](#footnote-ref-355)
356. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß diese (gerade zur jetzigen Zeit moderne und akzeptierte) Sicht des geistesgeschichtlichen Verlaufs auch bloß eine relative und zeitbedingte ist; überdies abstrahiert die geistesgeschichtliche Betrachtung natürlich von den sozialen und ökonomischen Faktoren. [↑](#footnote-ref-356)
357. Nach NIGG (1986), 471, ist er der „Vater der kritischen Bibelwissenschaft“. NIGG sieht (vielleicht etwas zu dramatisierend) in der Entstehung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft „eines der einschneidendsten Ereignisse in der abendländischen Geistesgeschichte, die sich mit ihrer Auflösung als eines der größten religiösen Erdbeben ausgewirkt hat“. (Ibid., 472) [↑](#footnote-ref-357)
358. SCHOLDER (1966), 165. Auf Scholders wertvolles Buch stützen wir uns im wesentlichen bei der Besprechung der historisch-kritischen Theologie des 17. Jahrhunderts. [↑](#footnote-ref-358)
359. Dies ist ein Allgemeinplatz der Forschungsliteratur zu diesem Zeitraum, doch erscheint uns die Behauptung Scholders denn doch übertrieben, daß die Rezeption der modernen Ideen in Deutschland fast um ein Jahrhundert verzögert stattgefunden habe- auch wenn dies nur für die Theologie gelten sollte. (Ibid., 11) Wenn Scholder fortfährt: „Bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein hat die Frage der Neuzeit die deutsche Theologie und Philosophie kaum ernsthaft berührt.“, so ist dem sicherlich nicht zuzustimmen. Diese Anschauung Scholders ist vielleicht darauf zurückzuführen, daß er die Neuzeit zu einseitig mit dem Cartesianismus in Verbindung bringt, und letzterer ist ja bekanntlich im 17. Jahrhundert in Deutschland nicht maßgeblich präsent. [↑](#footnote-ref-359)
360. Cf. KRAUS (1956), § 5 (21-25); v.a. bei MELANCHTHON und CALVIN ist dies bemerkbar.

     Das Verhältnis von Humanismus und Reformation ist für Kraus von grundlegender Bedeutung für den Protestantismus: sie „standen in einem wechselseitigen Miteinander und Gegeneinander. In ihres Wesens Tiefe aber waren sie durch einen Abgrund geschieden. ... *Die Geschichte der protestantischen Bibelforschung bekommt einen eigenartigen Antrieb durch dieses in der Reformation nicht bis zum Ende ausgetragene Gegeneinander*. Der Humanismus ist durch die Reformation und ihre bewegte Nachgeschichte zunächst verdrängt worden. Seine elementaren Geisteskräfte sollte er nicht ausspielen können. Die letzte Zuspitzung der um die Autorität des Menschen ringenden Forschung konnte also nicht zum Ausdruck kommen. Wie ein zugedecktes Feuer glomm der mächtige humanistische Impuls lange Zeit unter der Asche eines von Religionskriegen zerrütteten Landes. Im Sozinianismus, in Hugo Grotius schießen einzelne Flammen aus der nun auch noch mit orthodoxen Lehren erstickten Glut - bis dann in der Zeit der Aufklärung das alte Feuer der neuen Entdeckung und Aufhellung wieder Luft finden und nun schnell um sich greifen kann.“ (Ibid., 24f.) [↑](#footnote-ref-360)
361. Sogar numismatische Werke wie die „Chronologiae ex nummis antiquis restitutae prolusio de nummis Herodiadum“ (1693) eines Pater J. HARDOUIN (1646-1729) sind hier von Nutzen. So verwendet es z.E. Edelmann für seine radikale Schriftkritik in seinem „Moses“. (Cf. EDELMANN (1972), 1.Anb., 85) [↑](#footnote-ref-361)
362. Das gilt auch teilweise für das NT; bezüglich der Verfasserschaft der einzelnen Teile, der zeitlichen Datierung und ihrem Zusammenhang mit dem AT beginnen sich immer mehr Zweifel zu regen; so schreibt z.E. Th. HOBBES im „Leviathan“, III, cap. 32: „Libri testamenti novi ab altiore tempore derivari non possunt, quam ab eo, quo rectores ecclesiarum collegerant.“ Aufgrund dieses Urteils positioniert LANGE die Hobbesschen Ausführungen bereits im Rahmen der Anfänge einer historisch-kritischen Behandlung der Bibel. (Cf. LANGE (1974), 1.Bd., 257) [↑](#footnote-ref-362)
363. Die näheren Umstände der Abgrenzung werden weiter unten detailliert behandelt ! [↑](#footnote-ref-363)
364. Zum Folg. cf. D. FLEISCHER Einl., IIIff. (III-XLV) in: MOSHEIM (1995) [↑](#footnote-ref-364)
365. Cf. auch SCHOLDER (1966), 9 [↑](#footnote-ref-365)
366. R. SIMON „Histoire critique du Vieux Testament“ (1678), Bd.III, Kap.XV; zit. bei HAZARD (1939), 220. Mit diesem Werk „wird sich die Kritik ihrer Macht bewußt.“ (Ibid.) [↑](#footnote-ref-366)
367. SCHOLDER (1966), 158 [↑](#footnote-ref-367)
368. Es ist mit CASSIRER darauf hinzuweisen, daß die aufklärerische Philosopie des 18. Jahrhunderts bloß mehr auf die Resultate und Folgerungen der fachinternen, theologischen Bibelkritik hinweist, sich aber größtenteils nicht mehr daran beteiligt. (Cf. CASSIRER (1932), 251) [↑](#footnote-ref-368)
369. ANER (1964), 98 [↑](#footnote-ref-369)
370. So werden die meisten Fehden mit spitzer Feder geführt, auf akademischen (universitären) Duellplätzen -ein deutsches Spezifikum im Gegensatz zu England und Frankreich. [↑](#footnote-ref-370)
371. Das gilt mutatis mutandis und a fortiori auch für die Neologie im Verhältnis zu den radikalen Aufklärungstheologen. Cf. T. II, 1. Abschn., Kap. 1.0. ! [↑](#footnote-ref-371)
372. Die Neologen werden durchaus von einer apologetischen Absicht geleitet. Ihre Apologie ist die des wahren, des vernünftigen Christentums, das von abergläubischen, widervernünftigen und dogmatischen Makeln gesäubert ist. Das läßt sich *auch* von den radikalen Theologen behaupten. [↑](#footnote-ref-372)
373. Ob man nun diese drei Theologen von der Neologie scharf abgrenzt oder nicht, ist für unsere Belange nebensächlich. Von allen dreien ist das kritische Potential gegen das traditionelle Verständnis des Christentums gewollt oder ungewollt gefördert und vergrößert worden. Abgesehen von o.a. Gründen für ihre Distanz zur Neologie fällt bei der Durchsicht der Sekundärliteratur Folgendes auf: es scheint, daß Ernesti und Michaelis meist zu den Neologen deshalb geschlagen werden, da man nicht weiß, unter welche theologische Strömung sie sonst subsumiert werden könnten. Das rührt daher, daß sie sich vornehmlich auf ihre akademisch-wissenschaftliche Arbeiten beschränken und sich nur zögernd in weltanschauliche Auseinandersetzungen einschalten.

     Semler wird meist nicht zu den Neologen gerechnet. Ausschlaggebend dafür dürfte seine Selbsteinschätzung, sowie seine Attacken gegen Bahrdt, den Fragmentisten u.a. und seine Haltung bezüglich des Wöllnerschen Religionsediktes sein. Seine Streitschriften und sein persönliches Verhalten widersprechen teilweise seinen eigenen („neologischen“) Schriften. Für Näheres cf. das Kap. 8. über Semler !

     Es gibt einfach keine klaren und festgelegten Abgrenzugskriterien, ob jemand nun den Neologen zuzurechnen ist oder nicht. Es gibt Trennendes gegenüber der Orthodoxie, dem Deismus, den „Radikalen“ (Naturalisten, Rationalisten) und auch der Physikotheologie, die jedoch niemals eine theologische Strömung im engeren Sinne verkörperte; die Nähe oder Ferne zu anderen Strömungen variieren jedoch von Person zu Person beträchtlich. [↑](#footnote-ref-373)
374. M. GRESCHAT „Orthodoxie ...“, 11 in: GRESCHAT (1982). Ab 1576 hat Bellarmin den Lehrstuhl für Kontroverstheologie am Collegium Romanum inne, der zur Aufgabe hat, die theologischen studiosi für die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus vorzubereiten. Seine „Disputationes de controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticos“ (1586-1593) werden zu einem schier unerschöpflichen Arsenal der Katholiken im Kampf gegen die „häretischen“ Protestanten. [↑](#footnote-ref-374)
375. Cf. CASSIRER (1932), 246f. So auch V. KAPP „Der Einfluß der französischen Spiritualität ...“, 35 in: GRÜNDER & RENGSTORF (1989). Zu Simons Lehrer B. PEREIRA und dessen Lehrer A. MASIUS cf. KRAUS (1956), § 9, 34-37; bezüglich des AT bringt Kraus in diesem Paragraphen das Dilemma der Bibelkritik auf den Punkt: „*Die rückhaltlose Aufhellung der Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Bücher entzieht den Schriften den bisher selbstverständlich vorausgesetzten geschichtlichen Realgrund*.“ (Ibid., 35f.) [↑](#footnote-ref-375)
376. Cf. John D. WOODBRIDGE „Richard Simon´s Reaction to Spinoza´s „Tractatus Theologico-Politicus““, 201-226 in: GRÜNDER & SCHMIDT-BIGGEMANN (1984). In diesem Beitrg wird vornehmlich der Einfluß von Spinozas Bibelkritik auf Simons Buch „Histoire crritique du Vieux Testament“ (1678) diskutiert. Aufrund des Auffindens eines mehr als 240 Jahre verschollenen Manuskripts von Simon, „Additions aux „Recherches curieuses sur la diversité des Langues et Religions“ d’Edward Brerewood“(205 und 224 Anm.51), muß die spätestens seit dem Erscheinen der Biographie von Pater P. AUVRAY „Richard Simon 1638-1712 ...“, Paris 1974 anerkannte These, daß die „apparent parallelisms“ im „Tractatus“ von Spinoza und in Simons „Histoire“ darauf zurüchzuführen sind, daß sie „lived in an era when exegetes dealt with common textual problems“(204), revidiert werden: „Not only was Simon aware of the *Tractatus* when he penned the preface and portions of the HCVT’s [i.e. die „Histoire“] text but he had ample time to revise his manuscript with Spinoza’s volume in mind.“(220: Conclusions) [↑](#footnote-ref-376)
377. Ibid., 213. Alle diese seine „sub-rosa activities“, seine vielen, nicht mehr vorhandenen Schriften machen es schwierig bis unmöglich, Simons „own religious beliefs“ zu ergründen: „In sum, Richars Simon scrupulously guarded the secrets of his interior life“.(220) Auch J. DRYDEN beurteilt Simon in seinem Gedicht „Religio Laici“ (1682) mit folgenden Worten:

     „For some, who have his secret meaning guess’d,

     Have found our author not too much a priest“. (Zit. ibid., 226 Anm.76) [↑](#footnote-ref-377)
378. HAZARD (1939), 229 [↑](#footnote-ref-378)
379. „Mit Richard Simon trat die Kritik zum erstenmal in ihrer vollen Reinheit und der ihr eigenen Unerbittlichkeit in Erscheinung. Weder die Philosophie noch die Dogmen beeinflußten seine Entscheidungen“. (Ibid., 222) [↑](#footnote-ref-379)
380. SIMON (1967), chap.I., 4f. [↑](#footnote-ref-380)
381. Cf. auch KRAUS (1956), 63f.. VERNIÈRE untersucht die Übereinstimmungen und die Abhängigkeit von Simons Bibelkritik mit (von) Spinozas TTP (s. auch Anm. o.). Offensichtlich ist - aufgrund des Vergleichs der ersten acht Kapitel des ersten Buches von Simons „Histoire critique du Vieux Testament“ mit den Kapiteln VII-X des TTP -, daß: „Pour Richard Simon comme pour Spinoza, la seule méthode légitime d’exégèse est la méthode critique fondée sur l’expérience et la raison. Toutes les ressources de l’érudition philologique et historique sont nécessaires pour retrouver ce sens littéral“. (VERNIÈRE (1954), I, ch.IV, 139 (137-142)) Die Intention Simons ist jedoch eine andere: „son but est de concilier la science et la religion, d’établir untexte critique de l’Écriture sans diminuer son autorité.“ (Ibid., 141) [↑](#footnote-ref-381)
382. Cf. dazu die Ausführungen über die Lutherbibel in Abschn. 5.6.1. ! LUTHER schreibt in seinem „Briefe vom Dollmetschen“: „Man muß nicht die *Buchstaben* in der lateinischen (und wie ich hinzusetze in der griechischen und hebräischen) Sprache fragen, wie man soll deutsch reden, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf den Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt fragen, wie sie reden, und darnach dollmetschen, so verstehn sie denn und bemerken, *daß man deutsch mit ihnen redet*“. (Zit. bei TELLER (1792), Vorrede zur ersten Aufl., 6) [↑](#footnote-ref-382)
383. SIMON (1967), chap.XLIII, 520 [↑](#footnote-ref-383)
384. Ibid. [↑](#footnote-ref-384)
385. Ibid., 521. Allerdings verteidigt Simon zwei Seiten weiter Luther gegen die Vorwürfe katholischer und kalvinistischer Kontroversisten, Luther habe die Bücher des NT verdorben. (Cf. ibid., 523f.) Simon zieht die deutsche Version der Zürcher Anhänger von ZWINGLI vor, „parce qu’ils ont eu une connoissance plus exacte des langues Grecque & Ebraique, que Luther. Ils se sont aussi moins émancipés que luy dans leur maniere de traduire.“ (Ibid., 527) [↑](#footnote-ref-385)
386. Ibid., 524 [unsere Sperrung] [↑](#footnote-ref-386)
387. Zu BOSSUETS Verhältnis zu Simon cf. VERNIÈRE (1954), 148-153. [↑](#footnote-ref-387)
388. Simon läßt sich durch diese Kalamitäten nicht entmutigen; 1689 erscheint seine „Histoire critique du Texte du Nouveau Testament“, 1690 die „Histoire critique des Versions du Nouveau Testament“, sowie schließlich 1693 die „Histoire critique des Commentaires du Nouveau Testament“. [↑](#footnote-ref-388)
389. Daß Simon nicht als Anhänger des Spinozas gelten will, drückt er deutlich in seinem Urteil über Spinoza aus: „Je dis Athée: car d’appeller Spinosa Héretique, c’est trop peu dire. Cet homme n’a été ni Juif, ni Chrétien. Il a été opposé également aux deux religions, & il n’a reconnu le Souverain Dieu, qu’il appelle quelquefois „un etre souverainement parfait & absolument infini“, que de nom seulement.“ (R Simon „Bibliothèque critique ...“, 4 vols., Amsterdam, 1708-1710: vol. III, 514; zit. J.D. WOODBRIDGE „Richard Simon´s Reaction ...“, 218 in: GRÜNDER & SCHMIDT-BIGGEMANN (1984) Auch etikettiert Simon Schriften seiner Gegner mit dem polemischen Begriff „Spinozismus“. [↑](#footnote-ref-389)
390. Ibid., 216 [↑](#footnote-ref-390)
391. Simon leugnet nie die Inspirationslehre. So erklärt er im Falle des Pentateuch nicht nur Moses, sondern auch die Sekretäre und Annalisten, die beim Abfassen dieser Bücher mitgewirkt haben, für inspiriert. Hier findet sich ein schwacher Punkt: daß alle Autoren des Pentateuch inspiriert gewesen sind, läßt sich aus seiner philologischen Textkritik nicht ableiten. Dies ist keine wissenschaftlich fundierte Aussage, sondern ein Glaubenssatz. (Cf. HAZARD (1939), 230) [↑](#footnote-ref-391)
392. So meint POPKIN (1979). [↑](#footnote-ref-392)
393. SIMON (1967), Avertissement, \*2 [↑](#footnote-ref-393)
394. Zit. bei HAZARD (1939), 228 [↑](#footnote-ref-394)
395. Cf. HORNIG (1961), 184ff.. Semler empfiehlt die Lektüre der Schriften Simons auch seinen Studenten. Zwischen 1776 und 1780 ediert Semler die deutsche Übersetzung der „Histoire critique“ in drei Teilen: „Richard SIMONS Kritische Schriften über das neue Testament.“ (Halle 1776, 1777 und 1780) [↑](#footnote-ref-395)
396. V.KAPP „Der Einfluß der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts“, 35 (25-42) in: GRÜNDER & RENGSTORF (1989) [↑](#footnote-ref-396)
397. Eine kurze Biographie Mosheims gibt D. FLEISCHER in seiner Einleitung, IIIff. in: MOSHEIM (1990). Mosheim studierte Theologie an der Uni Kiel, die damals von der Lehre G. CALIXTS (1786-1656) geprägt gewesen ist; 1723 wird er ordentlicher Professor der Theologie in Helmstedt (ab 1725 übernimmt er den Lehrstuhl für Kirchengeschichte); 1726 wird er Abt des Klosters Marienthal, später auch Abt des Klosters Michaelstein; ab 1732 steht er der Deutschen Gesellschaft zu Leipzig (gegr. 1727), deren Mitglied er seit 1728 ist, als Präsident vor (mit dem „Senior“ der Gesellschaft, Gottsched, steht er seit 1728 in Briefkontakt); 1747 folgt er dem Ruf als Kanzler und Professors der Theologie an die erst vor kurzem gegründete Uni Göttingen, an der er bis zu seinem Tode 1755 bleibt. Mit dem Begründer der Universität, dem kurbraunschweigischen Minister Gerlach Adolf von MÜNCHHAUSEN, ist er bis zu seinem Tode befreundet.

     Das Standardwerk über Mosheim ist nach wie vor HEUSSI (1906), das allerdings eher biographisch ausgerichtet ist. [↑](#footnote-ref-397)
398. „Entwurf einer Lebensgeschichte des Verfassers“, 26 in: JERUSALEM (1991) [↑](#footnote-ref-398)
399. Cf. HEUSSI (1906), 222 [↑](#footnote-ref-399)
400. ANER (1964), 204 [↑](#footnote-ref-400)
401. So z.E. SCHLOEMANN (1974), 16f. oder HIRSCH (1951), Bd. 2 [↑](#footnote-ref-401)
402. So z.E. das einflußreiche, tendenziell wissenschaftsfeindliche Werk „Idea Studiosi Theologiae“ (1712; 5.Aufl.: 1758) von A. H. FRANCKE. [↑](#footnote-ref-402)
403. Diese Schrift ist neben J.S. SEMLERS „Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleisse in der ganzen Gottesgelersamkeit für angehende Studiosus Theologiae“ (Halle 1757) die bedeutendste Programmschrift zur Reform des Theologiestudiums.

     Daß sowohl Mosheims wie auch Semlers Schrift in Fronstellung zu Franckes „Idea“ stehen, wird von allen Zeitgenossen, trotz gegenteiliger Beteuerungen der beiden, empfunden. Cf. SCHULZ (1988), 42 Anm.2. [↑](#footnote-ref-403)
404. Diese drei Übergangstheologen werden in Kap. 7. eingehend behandelt !

     CRUSIUS ist für uns *kein* Vertreter der Übergangstheologie. [↑](#footnote-ref-404)
405. Von allen Vieren wird noch die Rede sein; Budde ebenso wie Walch bezüglich ihrer Ausführungen zu Atheismus, Naturalismus, Spinozismus, etc., Pfaff bezüglich seiner schwankenden Haltung in der Frage der Beziehung von Vernunft und Offenbarung und Baumgarten als Lehrer Semlers.

     Crusius wird in dieser Arbeit nicht behandelt; er ist bekannt, in der Nachfolge von A. RÜDIGER und A.F. HOFFMANN stehend, Gegner der Wolffschen Philosophie zu sein, v.a. der prästabilierten Harmonie und der Wolffschen Interpretation des Satzes vom Grunde; er reiht sich damit in die pietistischen Gegner Wolffs ein. [↑](#footnote-ref-405)
406. Cf. HEUSSI (1906), 51ff.. Mosheim übersetzt auch in einer gewaltigen Arbeitsleistung R. CUDWORTHS „The true intellectual system of the universe“ (1678) ins Lateinische: „Systema intellectuale universitatis [...]“ (1733). CUDWORTH ist das Haupt der neuplatonischen Schule von Cambridge, die den Naturalismus bekämpft. (Cf. ibid., 131ff.) Zu Cudworth und der Schule von Cambridge cf. auch HIRSCH (1949), 1.Bd., 188ff.. [↑](#footnote-ref-406)
407. Cf. MOSHEIM (1990), 2.Hst., §12, 182ff.. Übrigens empfiehlt Mosheim an dieser Stelle SPENERS „Theologische Bedenken“ ! (Dieser Abschnitt wird bei der unten erfolgenden, genaueren Besprechung dieses Buches nicht abgehandelt.)

     Die Predigtensammlung „Heiligen Reden über wichtigste Wahrheiten der Lehre Jesu Christi“ (1725) sind ein großer literarischer Erfolg. [↑](#footnote-ref-407)
408. Zu Mosheim als Prediger cf. HEUSSI (1906), 106-121 [↑](#footnote-ref-408)
409. Die „Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris“ (1755) dürfen nicht mit seiner Schrift „Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti“ (1726; in seiner Helmstedter Zeit verfaßt), die eine der vielen „Vorarbeiten“ darstellt, verwechselt werden, wie das oft der Fall ist.

     Des weiteren verfaßt er auch den „Versuch einer unpartheyischen Ketzergeschichte“ (Helmstedt 1748) und den „Anderweitigen versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte“ (Helmstedt 1748), die im Gegensatz zu ARNOLDS berühmter „Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie“ mit dem Ethos der Unparteilichkeit Ernst zu machen versucht. Sie behandelt die Geschichte SERVETS. Im gleichen Jahr erscheint auch die „Beschreibung der neuesten chinesischen Kirchengeschichte“. (Cf. HEUSSI (1906), 211) [↑](#footnote-ref-409)
410. Cf. dazu ibid., 214-224 [↑](#footnote-ref-410)
411. Ibid., 218f. [↑](#footnote-ref-411)
412. Für das geistesgeschichtliche Umfeld cf. K. WETZEL „Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660-1770“ (Gießen/ Basel 1983). [↑](#footnote-ref-412)
413. Cf. MOSHEIM (1990), 2.Hst., §11, 177ff. Diese neue Art der Kirchengeschichtsschreibung wird (schon von Mosheim selbst) die „pragmatische Methode“ genannt. HEUSSI charakterisiert die „pragmatische Methode“, die er einer die nackten Tatsachen aufzählenden Geschichtsschreibung gegenüberstellt, so: die Geschichte ordnet sich einem praktischen Zweck unter: sie soll „zu einer Lehrmeisterin der Frömmigkeit, der Lebensklugheit, der Tugend und des selbständigen Urteils“ werden. Die Geschichte steht nicht mehr im Dienste der konfessionellen Apologetik und Polemik, sowie der Rechtfertigung der dogmatischen Position, sondern eines moralischen Anliegens. (HEUSSI (1906), 217f.)

     Cf. auch BARTH (1961), 131f., der Mosheims Definition der Kirchengeschichte in seiner „Kirchengeschichte des Neuen Testaments“ (1726) anführt: sie ist „eine deutliche und aufrichtige Erzählung der äußerlichen und innerlichen Begebenheiten in der Gesellschaft der Christen, in einer solchen Verbindung der geschehenen Dinge mit ihren Ursachen vorgetragen, daß wir die göttliche Vorsehung bei ihrer Stiftung daraus einsehen und weiser und frömmer werden können.“ Barth erkennt richtig, daß das nur scheinbar religiöse Element der Vorsehung in dieser Konzeption der Kirchengeschichte destruktives Potential in sich birgt: „ ... was heißt Offenbarung, wenn sie nun doch schon auf- und untergegangen zu sein scheint in dem umfassenderen Begriff einer vom Historiker sehr wohl direkt (d.h. nicht *in* der Kirche, im Hören dessen, was die Kirche hört, sondern *in Betrachtung* der Kirche) einzusehenden Vorsehung? Und was kann die angekündigte Weisheit und Frömmigkeit mit Offenbarung zu tun haben, wenn es notorisch solche „Einsicht“ ist, die den Menschen weise und fromm zu machen fähig ist?“ (Ibid., 132)

     Als Beispiel eines negativen Urteils über Mosheim und dessen neue Kirchengeschichtsschreibung - bei gleichem Ergebnis der Analyse - sei hier DORNER (1867), 5. Bd., 675f. Anm. 3, angeführt: „Der feine, elegante, gelehrte Kanzler ... besaß eine seltene Gabe, dogmengeschichtliche Systeme zu reproduciren ... Er ist fern von dem Rigorismus oder dem ascetischen Sinn der Hallenser, huldigt dagegen schon der Glückseligkeitslehre und einem philosophischen Eclecticismus in gewählter ästhetisch gehaltener Sprache und versteht sich darauf, die Theologie in die gute Gesellschaft einzuführen. ... er ist der Abbé der Kirchenhistoriker mit starkem weltlichem Anfluge. Ohne tieferen religiösen Sinn hat er für das selbständige Wesen der Kirche in Lehre und Leben , ja für die Idee der Kirche kein Aug und Verständnis. Sie ist ihm eine Gesellschaft von Menschen, die er nicht ohne territorialistische Anklänge in Analogie mit dem Staate zu denken liebt. Obwohl er die Ereignisse objectiver, historisch und unparteiischer betrachtet, so ist ihm die Kirchengeschichte doch nicht eine eigentliche Lebensgeschichte der Kirche nach eigenem Princip, sondern mehr nur die Erzählung der Schicksale, welche sie durch äußere Mächte erfuhr. Die Bewegungen und Veränderungen in der Lehre sieht er nur durch die Ketzer veranlaßt, welche von fremden, besonders philosophischen Principien aus die Kirche bestreiten, wozu er noch nimmt, daß ein Gemeinwesen Gesetze bedarf (Dogmen). Daß das Princip des Christenthums selbst eine Geschichte setze, in Lehre und Leben sich selbst entwickeln und ausgestalten wolle, dafür fehlt ihm das Verständnis. So ist aber auch ihm das Christenthum mehr etwas Stehendes als etwas Schreitendes; die geschichtliche Bewegung fällt ihm mehr nur auf die Seite des der Kirche feindlichen Fremden, dem er daher auch mehr eingehende Theilnahme schenkt. Mit einem Wort, die Kirchengeschichte ist ihm mehr Pathologie als Lebensgeschichte der Kirche.“ [↑](#footnote-ref-413)
414. MOSHEIM (1995), Einl., 6 [↑](#footnote-ref-414)
415. Zu TILLEMONT cf. B. NEVEU „Un historien à l’Ecole de Port-Royal. Sébastien le Nain de Tillemont (1637-1698)“ (1966; Intern. Archives of the Hist. of Ideas, Bd. 15) [↑](#footnote-ref-415)
416. MOSHEIM (1995), Einl., 13. Cf. auch ibid., 19f.: Mosheim beklagt, daß durch die Schrift Arnolds nunmehr zwei Parteien gegenüberstehen, die sich gegenseitig einer voreingenommenen Geschichtsschreibung beschuldigen. [↑](#footnote-ref-416)
417. Ibid., 15 [↑](#footnote-ref-417)
418. Ibid., 18 [↑](#footnote-ref-418)
419. Zit. wird nach der 2.Aufl. von 1763, die ebenfalls wie die erste Aufl. von Christian Ernst von WINDHEIM, Mosheims Schwiegersohn, herausgegeben worden ist (MOSHEIM (1990)). Dieses Werk wird etwas ausführlicher dargestellt, da es in der ansonsten durchaus üppigen Sekundärliteratur über die Theologie des 18. Jahrhunderts eher stiefmütterlich behandelt worden ist. [↑](#footnote-ref-419)
420. Cf. MOSHEIM (1990), Einl., § 6, 29f. [↑](#footnote-ref-420)
421. Ibid., § 2 Erkl., 5 [↑](#footnote-ref-421)
422. Ibid., § 3 Erkl., 9f.. Cf. auch § 5 Erkl., 29. Mosheim differenziert, seiner Zeit gemäß, kaum zwischen Atheisten, Naturalisten, Freidenkern und Deisten. Cf. dagegen ibid., § 10, 167-177 (s.u..). [↑](#footnote-ref-422)
423. Auch Luthers Anweisung zur theologischen Gelahrtheit: „trie [sic] faciunt theologum: oratio, meditatio, tentatio“ wird kritisiert. (Ibid., § 5, 20ff.) [↑](#footnote-ref-423)
424. Ibid., 1.Hst., § 2, 36ff.. SPENER und die Pietisten bekämpfen unter dem Titel „Weltweisheit“ vornehmlich die aristotelische Weltweisheit und Metaphysik, und nicht die Philosophie i.a., wie MOSHEIM scharfsinnig erkennt. (Cf. ibid., 41) [↑](#footnote-ref-424)
425. Ibid., § 3, 42 [↑](#footnote-ref-425)
426. Ibid., § 3 Erkl., 44 [↑](#footnote-ref-426)
427. Ibid., 47f. [↑](#footnote-ref-427)
428. Ibid., § 4 Erkl., 55. Daß „einige Metaphysici viele geoffenbarte Wahrheiten zu den metaphysischen gezogen, und durch ausgeformte Beweise der Vernunft sie zu natürlichen Wahrheiten gemacht haben“, ist sogar zu loben ! [↑](#footnote-ref-428)
429. Cf. ibid., 56f. [↑](#footnote-ref-429)
430. Hinsichtlich der historia litteraria theologica schätzt Mosheim zuvorderst BUDDES „Isagogen in historiam theologicam“. Cf. ibid., § 10, 99. Für die Kenntnis der Geschichte der Philosophie wird BRUCKERS Philosophiegeschichte genannt. [↑](#footnote-ref-430)
431. BOSSUETS „Discours sur l’histoire universelle“ wird anempfohlen. Cf. ibid., § 10, 93 [↑](#footnote-ref-431)
432. Mosheim schlägt auch Reisebeschreibungen zur Lektüre vor, da die Morgenländer noch eben so leben wie in alten Zeiten. [↑](#footnote-ref-432)
433. Cf. ibid., 2.Hst., § 2, 117ff.. Da für Mosheim auch die philosophische Methode in der Dogmatik wichtig ist, hegt er in dieser Hinsicht für die Scholastik- übrigens ebenso wie Semler- Sympathien, da sie es gewesen ist, die diese Methode hochgehalten hat. [↑](#footnote-ref-433)
434. Ibid., § 3 Erkl., 124f. [↑](#footnote-ref-434)
435. Cf. z.E. Chr. WOLFF „Discursus praeliminaris de Philosophia in genere“ (der der „Philosophia rationalis sive logica“ (1.Aufl.: 1728) vorangestellt ist), § 30: „Per scientiam ... intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi“. Cf. auch WOLFF (1965), 7.Cap., § 1ff., 200ff., sowie v.a. 12.Cap. (§ 1-§ 12), 228-231.

     Allerdings bezieht sich Mosheim an dieser Stelle vielleicht auf die deutsche Schulmetaphysik, die er ja nicht prinzipiell ablehnt und von der Wolff in nicht geringem Maße beeinflußt ist. [↑](#footnote-ref-435)
436. MOSHEIM (1990), § 5, 141 [↑](#footnote-ref-436)
437. Cf. ibid., 143f.: „Die heilige Schrift hat oft nur die Hauptlehren der Gottseeligkeit angezeiget, ohne die Wörter zu erklären. Sie hat die Bedeutungen derselben nicht angezeiget, weil der Mensch schon aus dem natürlichen Lichte der Vernunft solche weiß. Sie hat manche Lehren nur kurz berühret, weil sie schon in dem Buche der Natur so klar vorgeschrieben sind.“ [↑](#footnote-ref-437)
438. Ibid., § 6, 149f. [↑](#footnote-ref-438)
439. Ibid., § 10, 167 [↑](#footnote-ref-439)
440. Mosheim erkennt, daß der Sozinianismus seit seinen Anfängen eine große innere Entwicklung durchgemacht hat. Cf. den Exkurs II über die Sozinianer ! [↑](#footnote-ref-440)
441. Cf. ibid., § 10, 170ff. [↑](#footnote-ref-441)
442. Ibid., 173. Unter dem Deckmantel, Spinoza zu widerlegen, ist die Schrift „Refutation des erreurs de B. Spinoza -- par Boullainvillier“ (Bruxelle 1731) die eifrigste Verteidigung desselben.Die beste Widerlegung (in den „Memoires de l’Academie de Berlin“) stammt von Herrn von JARIGES. [↑](#footnote-ref-442)
443. Ibid., 174 [↑](#footnote-ref-443)
444. Des weiteren zählt Mosheim HERBERT, SHAFTESBURY, HOBBES, TOLAND, COLLINS, MANDEVILLE, DODWELL, WOOLSTON, MORGAN und CHUBB zu den „Deisten“. Um den Deisten begegnen zu können, wird dem angehenden Theologen folgende Lektüre ans Herz gelegt: GROTIUS „De veritate religionis christianae“, Schriften von ABBADIE, VERNET, „Die offenbarte Deisterey“ von SCELTON (dt. Übersetzung bei Schröder, Hamburg), LELANDS Abriß deistischer Schriften (3 Th., Hannover 1755), sowie eine Schrift LILIENTHALS.

     Nach PHILIPP (1957), Litverz., 211: Philipp Skelton „Die offenbarte Deisterey oder unparteyische Untersuchung der Angriffe und Einwendungen gegen das Christentum“. (Übersetzt von Theodor Christian Mittelstedt), Braunschweig 1756. Mit Lilienthal ist wohl Theodor Christoph LILIENTHAL gemeint*,* Theologe in Königsberg; er gilt als Harmonisator in theologischen Fragen; die empfohlene Schrift ist wohl „Die gute Sache der in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes enthaltenen göttlichen Offenbarungen, wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet“, Bd.I-XVI (Königsberg 1750-1782). Allerdings kann auch, wenn auch weniger wahrscheinlich Michael LILIENTHAL gemeint sein; von ihm ist bekannt: „Theologische Bibliothec, Das ist: Richtiges Verzeichniß, zulängliche Beschreibung, und bescheidene Beurtheilung der dahin gehörigen Vornehmsten Schriften welche in Michael Lilienthals ... Bücher-Vorrath befindlich sind.“ (Königsberg 1741; 2.Aufl.: 1754)

     Auch die BOYLE Lectures werden gelobt, aber „einige ihrer Verfasser bequemen sich zu sehr zu den Deisten“. (MOSHEIM (1990), 176) Hier hat Mosheim eventuell S. CLARKE im Sinn. [↑](#footnote-ref-444)
445. Cf. das 6. Kap. über den Spinozismus im II. Teil, 2. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-445)
446. Mosheim weiß, daß Spinoza „nicht anders als aus den tieffsten Gründen der Metaphysic widerleget werden“ kann. Mosheim scheint zu glauben, daß Spinoza auf eigenem Terrain, nämlich philosophischem, geschlagen werden könne. Er sieht nicht, daß seine eigene Metaphysik bereits auf theologischem Boden steht.

     Generell wird Philosophie - und dies entspricht durchaus der christlichen Tradition - nur herangezogen, um Andersgläubige und theologiekritische Philosophen zu widerlegen und um die eigene Theologie zu bestätigen. Die Anwendung als kritisch-prüfende Instanz auf sich selbst wird von der Theologie strikt, aus verständlichen Gründen, abgelehnt. [↑](#footnote-ref-446)
447. Zit. bei HEUSSI (1906), 174f.. Das Zitat stammt aller Voraussicht nach vom 1.Bd. seiner „Sittenlehre der Heiligen Schrift“ (1735). [↑](#footnote-ref-447)
448. Cf. das Kap. 9.2.3. über Jerusalem ! [↑](#footnote-ref-448)
449. MOSHEIM (1990), 3. Hst., § 1, 200 [↑](#footnote-ref-449)
450. Das augustinische „sapienter et eloquenter dicere“ im Falle der Beredsamkeit. [↑](#footnote-ref-450)
451. Ibid., § 2 Erkl., 208f. [↑](#footnote-ref-451)
452. Über das Bild des bloß Rückzugsgefechte liefernden Theologen des 18. Jahrhunderts cf. die schöne, zwischen poetischem und militärischem Sprachduktus schwankende Darstellung von BARTH (1961), 117f.. [↑](#footnote-ref-452)
453. HEUSSI (1906), 231f. [↑](#footnote-ref-453)
454. Ibid., 233. Wir stimmen Heussi zu, wenn er unter „Intellektualismus“- entgegen unserer Terminologie- ein starkes Vertrauen in den Vernunftgebrauch, auch in theologischen Belangen, versteht. Die „starke Betonung des Ethischen“ kommt in o. diskutierter Schrift Mosheims nicht zum Ausdruck; allerdings sind uns seine ethischen Schriften, so z.E. seine „Sittenlehre der Heiligen Schrift“, die von seinem Schüler J.P. MILLER (1725-1789) vollendet worden ist, nicht bekannt. Zur „Sittenlehre“ cf. BARTH (1961), 133ff.. [↑](#footnote-ref-454)
455. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß Mosheim und Wolff Kinder einer Zeit sind. [↑](#footnote-ref-455)
456. HEUSSI (1906), 232f. [↑](#footnote-ref-456)
457. Zu Ernesti cf. auch den Art. „Ernesti“, Sp.600f. in: RGG (Hrsg. K. GALLING), 2.Bd. (1958), sowie GERICKE (1989), 79f.. Gericke stellt Ernesti zu den Übergangstheologen, auch wenn er konzediert, daß er eine „weiterentwickelte Übergangstheologie“ vertritt, die stark auf das Kommende, auf die Neologie und auf SEMLER verweist. [↑](#footnote-ref-457)
458. ANER (1964), 219. Wichtige Vorarbeiten liefert J.J. RAMBACH mit seinem damals weitverbreiteten Lehrbuch „Institutiones hermeneuticae sacrae“ (1723; weitere Aufl.). Cf. dazu P. HERBERS „Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambachs“ (Diss. Heidelberg 1952; Masch.) [↑](#footnote-ref-458)
459. HIRSCH (1960), 4.Bd., 11 [↑](#footnote-ref-459)
460. Zim Folg. cf. AHLERS (1980), 87-92. Die o.a. Schrift von Ernesti findet sich in: J.A. ERNESTI „Opuscula theologica“ (Leipzig 1773), 565-590. [↑](#footnote-ref-460)
461. Ibid., 569; zit. bei AHLERS (1980), 88. [↑](#footnote-ref-461)
462. Ibid., 576; zit. bei AHLERS (1980), 89. [↑](#footnote-ref-462)
463. D.h. Ernesti verwendet das philologische Rüstzeug nicht dafür, Bibelkritik zu üben, sondern vielmehr falsche Bibelauslegungen zurückzuweisen. Der Schritt zur Bibelkritik ist jedoch nur mehr ein kleiner- hier wird wieder deutlich, daß die Theologie selbst die Grundlagen der aufklärerischen Bibelkritik gelegt hat.

     Auch AHLERS erkennt den Schwachpunkt: „Die Restriktion historischer Methode auf die affirmativ-hermeneutische Funktion läßt sich allerdings nur um den Preis aufrecht erhalten, daß die in der Methode wirksame ratio selbst restringiert wird.“ (Ibid., 91) Eine unrestringierte ratio wendet sich sofort gegen die Schrift selbst. [↑](#footnote-ref-463)
464. Nach HIRSCH (1960), 4.Bd.. Zu Ernesti cf. ibid., 10-14. [↑](#footnote-ref-464)
465. So auch die Meinung von GERICKE (1989), 80. [↑](#footnote-ref-465)
466. Ein Ausschnitt dieser Arbeit findet sich bei PHILIPP (1988), 153ff. [↑](#footnote-ref-466)
467. Zu seinem Leben cf. auch seine (damals übliche) „ ... Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst, mit Anmerkungen von Hassencamp; nebst Bemerkungen über dessen literarischen Charakter von Eichhorn, Schulz, und das Elogium von Heyne“ (Rinteln u. Leipzig 1792). [↑](#footnote-ref-467)
468. Dies meint KRAUS (1956), 87. [↑](#footnote-ref-468)
469. Dieses Werk ist im Geiste MONTESQUIEUS geschrieben, auf den sich Michaelis explizit beruft. Interessant ist, daß Michaelis Montesquieus Klimatheorie aufnimmt, um eine Akkomodationstheorie der (mosaischen) Gesetze zu entwerfen: die Kenntnis fremder Völker ist wichtig, da dem Gelehrten manches als „notwendig“ erscheine, „was doch bei anderen Umständen anders sein muß: das Willkürliche des Rechts, das nach jedem Himmelsstrich und nach hundert andern Umständen Veränderliche der gesetzgebenden Klugheit, fällt ihm nicht in die Augen“; gute Gesetze müssen den besonderen „Umständen des Volks“ entsprechen; diese Umstände sind klimatische, geographische, politisch-historische, sozio-kulturelle, etc. Faktoren. (J. D. MICHAELIS „Mosaisches Recht“, I (1770), 2 u. 23ff.; zit. bei R. VIERHAUS „Montesquieu in Deutschland. Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert“, 418 (403-437) in: Collegium Philosophicum (1965)) [Nach VIERHAUS ist das „Mosaische Recht“ in 6 Teilen zwischen 1770-1774 erschienen.]

     Eine solche Akkomodationstheorie der mosaischen Gesetze relativiert und historisiert sie: sie sind nicht mehr allgemeingültiges, notwendiges, göttliches Recht, sondern eines, das Gott Moses entsprechend den damaligen „Umständen“ übermittelt hat; es ist für uns jetzt Lebende (und Aufgeklärte) nicht mehr von Bedeutung. [↑](#footnote-ref-469)
470. Somit ist Michaelis ein guter Kenner des Judentums. Die tendenzielle Abqualifizierung des AT (und damit auch der jüdischen Religion) und Querelen mit MENDELSOOHN über das Stück „Die Juden“ von LESSING im Jahre 1754 und über die emanzipatorische Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ von Chr. W. von DOHM, bei der Mendelssohn beratend mitgewirkt hatte, im Jahre 1782 haben Michaelis in den Ruf eines Antisemiten gebracht. (Cf. A.-R. LÖWENBRÜCK „Johann David Michaelis und Mendelssohn. Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung“, 315-332 in: ALBRECHT, ENGEL u. HINSKE (1994)) Löwenbrück charakterisiert (den im übrigen „exzentrischen, durch seinen Geiz wenig beliebten“) Michaelis und dessen Einstellung den Juden gegenüber wenig schmeichelhaft mit folgenden Worten: Michaelis ist einer von denjenigen, „die unter dem Eindruck des von der Aufklärung propagierten rationalistischen, wissenschaftlichen Denkens die traditionellen, christlich-religiös legitimierten Vorurteile gegenüber den Juden in scheinbar objektive, pseudowissenschaftlich fundierte Argumente gegen die Judenemanzipation umgestalteten“. (Ibid., 332)

     Dieser Vorwurf wurde und wird auch gegen manch anderen aufgeklärten Theologen und die Neologie i.s. erhoben. [↑](#footnote-ref-470)
471. Cf. dazu Kap. 5.6.5. dieser Arbeit ! Michaelis lehnt übrigens die ASTRUCSCHE Hypothese ab. [↑](#footnote-ref-471)
472. Cf. auch GERICKE (1989), 120. Gericke setzt Michaelis neben SEMLER und ordnet ihn keiner bestimmten Strömung zu. [↑](#footnote-ref-472)
473. KANTZENBACH (1965), 219 [↑](#footnote-ref-473)
474. Art. „Michaelis“, Sp.934 (934f.) in: RGG (Hrsg. K. GALLING), 4.Bd. (1960). Diese Meinung vertritt auch KRAUS (1956), 87. Durch seine „von Dogmatik freie Bibelerklärung“ gehört er nach unserer Terminologie eindeutig der historisch-kritischen Theologie an und bereitet letzterer daher nicht nur die Bahn. [↑](#footnote-ref-474)
475. BRANT (1988), 11.Verachtung der Heiligen Schrift, 45f. [↑](#footnote-ref-475)
476. Für einen kurzen, aber informativen Überblick zum Ursprung und der Entstehung der deutschen Bibel für den nicht einschlägig theologisch Gebildeten cf. THOMPSONS Studienbibel (1986), Studienteil, 1731ff.. Neben Luther arbeiten noch Ph. MELANCHTHON, M. AURAGALLUS und C. CRUZIGER an der Übersetzung mit. [↑](#footnote-ref-476)
477. „Insbesondere zeichne sich Luthers Bibel durch größere Kürze, tiefere Einfalt und ihre sinnliche Kraft [im Vergleich mit älteren deutschen Übersetzungen] aus, so daß sie mit Recht zu einem klassischen Werk der deutschen Sprache geworden sei. Die Bibel sei in Luther neu geworden, aus seiner Seele neu geboren.“ (LOHSE (1982), 123) Lohse paraphrasiert den Luther-Forscher G. ROETHE. [↑](#footnote-ref-477)
478. Ibid., 124; cf. auch ibid., 125: „Zugespitzt gesagt: nachdem Gott einst durch die biblischen Autoren auf hebräisch und auf griechisch gesprochen hatte, sprach er nun dasselbe Wort auf deutsch, und zwar durch Luthers Übersetzung.“ [↑](#footnote-ref-478)
479. Wenn von einer „Aktualisierung des göttlichen Wortes“ an die zeitgeschichtliche Situation gesprochen wird (ibid.), verschleiert diese Ausdrucksweise die Problematik einer- nach unserer Terminologie- Akkomodierung der Schrift an die lokal-zeitlichen Gegebenheiten. [↑](#footnote-ref-479)
480. Es ist bezeichnend, daß im Katholizismus das Tridentinum (1546) die Authentizität der Vulgata von HIERONYMUS bestätigt wird, und zwar aufgrund der langen Verwendung in der vom heiligen Geist geleiteten Kirche. Die katholische Kirche hat durch ihr kirchliches Traditionsprinzip weitaus geringere Probleme mit der Authentizität und damit auch mit der Autorität der Schrift resp. der Übersetzungen. [↑](#footnote-ref-480)
481. So ist für SIMON Luthers Übersetzung nicht so herausragend: „On a fait voir ailleurs, que les Allemans ont eu des Versions de l’Ecriture en leur langue avant celle de Luther, & qu’on avoit traduit aussi-bien en Allemagne, qu’en France, en Italie & en Espagne, les Evangiles & les Epitres de toute l’année avec des *Apostilles* ou Scolies pour l’instruction du peuple. La Traduction de ce Patriarche du Nord ne parut pas plutot, que les Catholiques luy en opposerent d’autres.“ (SIMON (1967), chap.XLIII., 518) [↑](#footnote-ref-481)
482. Auch heute noch wird die Bibel „nach der Übersetzung Martin Luthers“ vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in einer revidierten Fassung ediert. Allerdings gehen kaum noch zwei Drittel des Textes direkt auf Luther zurück. Viele schockierende Stellen wurden entschärft. Wenn es z.E. in 1. Chr. 20,3 in der Lutherbibel heißt: „Aber das volck drinnen füret er er aus/ und teilet [im Sinne von „töten“, „entzweihauen“] sie mit Segen/ und eisern Hacken und Keilen.“, so heißt es in der revidierten Fassung von 1984 (THOMPSONS Studienbibel (1986)): „Aber das Volk führte er heraus und ließ sie mit Sägen und eisernen Hacken und Äxten Frondienste leisten.“ (Cf. DESCHNER (1986), 86f.) [↑](#footnote-ref-482)
483. Cf. KRAUS (1956), 6, der die drei verschiedenen Varianten Luthers zur Beziehung von Wort Gottes und heiliger Schrift anführt. Kraus spricht vom „dynamisch-christologischen Schriftverständnis“ Luthers. [↑](#footnote-ref-483)
484. Schon SIMON (1967), chap.I., 1ff. weist darauf hin, daß bereits in den ersten Jahrhunderten n.Chr. die Bibel viele Übersetzungen in die jeweilige Landessprache erfahren hat; auch die Liturgie (die Messe) wurde in der (jeden dort verständlichen) Landessprache gehalten. „L’une & l’autre ont esté écrites dans la langue des peuples, & elles composoient également l’Office de l’Eglise.“ (Ibid., 3) [↑](#footnote-ref-484)
485. Cf. WALLMANN (1990), 127. Der Rückgriff auf die Bibel, wenn auch mittels einer neuen Übersetzung, impliziert immer auch eine Kritik an der Kirche(ngeschichte), die das in der Schrift offenbarte Wort Gottes resp. die in ihr enthaltenen Wahrheiten verfälscht. Der chiliastische Zug im Pietismus, wie er sich v.a. im würtembergischen Pietismus findet (BENGEL), ist bekannt. [↑](#footnote-ref-485)
486. Cf. das Kap. 1.1.1. im II.Teil , 1. Abschn. dieser Arbeit ! Der quietistische, sinnenfeindliche Zug entfremdet Edelmann dem „inspirierten“ Kreis von GROSS und MARSAY. [↑](#footnote-ref-486)
487. Jeanne Marie GUYON (1648-1717), französische Mystikerin und Hauptvertreterin des Quietismus. Propagator ihrer Ideen ist Peter POIRET, der 1716 den „Discours“ der Madame Guyon herausgibt und kommentiert. [↑](#footnote-ref-487)
488. Zit. bei GROSSMANN (1976), 91. [↑](#footnote-ref-488)
489. Wie das o. Zitat schon erklärt, ist die Bibel „simply written“; d.h. die vorzufindenden Wahrheiten sind simpel und für jedermann zu erkennen, sodaß Gelehrsamkeit von keinerlei Nutzen für das Bibelstudium ist. [↑](#footnote-ref-489)
490. V. KAPP „Der Einfluß der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts“, 33 (25-42) in: GRÜNDER & RENGSTORF (1989); cf. dazu M. HOFMANN „Theologie und Exegese der Berleburger Bibel (1726-42)“, Gütersloh 1937 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 39) [↑](#footnote-ref-490)
491. Die Kontroversen um beide Bibelübersetzungen werden jeweils in den Kapiteln über Schmidt (6. Kap.) und Bahrdt (II. T., 1. Abschn., Kap. 1.2.4.) besprochen werden. [↑](#footnote-ref-491)
492. Dies jedoch mit Vorbehalten; Michaelis deutet z. Bsp. den Sündenfall platt naturalistisch ! [↑](#footnote-ref-492)
493. Will man einen ersten Überblick über die Bibelkritik der Aufklärung erhalten, kann man das Buch von MICHEL „Anfänge der Bibelkritik“ (1985) heranziehen. In diesem sind kurze Auszüge aus Quellentexten von Flacius und Grotius bis zu Hamann zu finden; die Einführungen dazu sind allerdings vom eher theologisch-exegetischen Blickwinkel aus verfaßt und werden daher den Quellen, zumal denen, die aufklärerisch-kritischen Inhalts sind, nicht gerecht. Dies ist allein schon im Vorwort ersichtlich, wenn Michel schreibt: „Man sollte z.B. wissen, daß sie [die Anfänge der Bibelkritik] von der Schriftlehre und dem dogmatischen Anspruch der lutherischen bzw. reformierten Orthodoxie nicht gering herausgefordert wurde“. (Ibid., 5) Ob sein Buch zur „Versachlichung der Diskussion“ beiträgt, wie er im gleichen Absatz schreibt, ist fraglich. [↑](#footnote-ref-493)
494. SCHOLDER (1966), 171 [↑](#footnote-ref-494)
495. D.h. die „unhistorische Betrachtung“ betrifft die Schrift in ihrem Eigenwert als ein in der Geschichte entstandenes Werk im Rahmen einer allgemeinen Heilsgeschichte, wie sie wieder von HAMANN et alt. entdeckt wird. Es wird versucht, bloß allgemeine Vernunftwahrheiten aus der Schrift herauszudestillieren- alles andere ist Beiwerk, historischer Ballast. Im Gegenzug dazu ist dieses Bibelverständnis insofern *nicht* unhistorisch, als sie die Historizität der Schrift- im Unterschied zur strengen Orthodoxie: die allumfassende Wahrheit der untrüglichen Schrift ist zeitlos- anerkennt und die Zeit der Aufklärung auch als eine (intellektuell vorangeschrittene) Etappe im Geschichtsablauf begreift, die es nötig macht, die religiösen Wahrheiten in ein neues, modernes, dem Weltbild der Zeit angepaßtes Gewand einzukleiden. Wahrheiten sind zeitlos und ewig, ihre Darbietung, Vermittlung und Verständlichmachung nicht. [↑](#footnote-ref-495)
496. V.KAPP „Der Einfluß der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts“, 35 (25-42) in: GRÜNDER & RENGSTORF (1989) [↑](#footnote-ref-496)
497. So z.E. in EDELMANN (1969), Bd. IX, 146; diese Stelle zitiert KAPP; allerdings sind die Stellen, die als Beleg angeführt werden könnten, Legion. [↑](#footnote-ref-497)
498. V. KAPP „Der Einfluß ...“, 36 in: GRÜNDER & RENGSTORF (1989) [↑](#footnote-ref-498)
499. AHLERS (1980), 91f. [↑](#footnote-ref-499)
500. PASCAL (1980), 30 [283]. Der volle Wortlaut dieses „Gedanken“ lautet im französischen Original: „*L’ordre. Contre l’objection que l’Écriture n’a pas d’ordre*.- Le coeur a son ordre; l’esprit a le sien, qui est par principe et démonstration, le coeur en a un autre. On ne prouve pas qu’on doit etre aimé, en exposant d’ordre les causes de l’amour: cela serait ridicule.

     Jésus-Christ. saint Paulus ont l’ordre de la charité, non de l’esprit; car ils voulent échauffer, non instruire. Saint Augustin de meme. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours.“ (PASCAL (1972), S. 136f.) [↑](#footnote-ref-500)
501. Im Grunde ist das auch die Basis des aufklärerischen Glaubensverständnisses; die Aufklärung verkennt bloß den im Prinzip immer fideistischen (oder, wenn man so will: irrationalistischen) Ursprung des Glaubens (der im übrigen nicht nur einem religiösen, sondern jedem Weltverständnis zugrundeliegt). Die Aufklärung wähnt, ihre Religion sei „vernünftig“- schon alleine das zähe Ringen um die Lösung der Theodizee zeigt, daß dem nicht so ist. Wie schon BAYLE, so im Artikel „Manichéens“ oder „Pauliciens“ gezeigt hat, ist angesichts der Übel dieser Welt die Annahme *eines* gütigen und liebenden Gottes, wie ihn die Aufklärung kennt, gerade nicht vernünftig. Daher auch die immer wiederkehrende Ermahnung Bayles: „Il faut captiver son entendement sous l’obéissance de la foi, & ne disputer jamais sur certaines choses.“ (Cf. BAYLE (1982), I, 2, Art. „Pauliciens“, (F)) [↑](#footnote-ref-501)
502. ANER (1964), 206 [↑](#footnote-ref-502)
503. Cf. auch eine Passage aus BAHRDT (1789), 147f.: „Wer weiß nicht, daß die Bibel gerade das Buch ist, welches am mannigfaltigsten in der Welt ist gedeutet und gedolmetscht worden. Und wie konte es anders seyn? Es ist das älteste Buch, das in der ältesten und jetzt längst abgestorbenen Sprache geschrieben worden ist. Was gehört da für Kentniß der alten Sprachen, der Geschichte, der Alterthümer dazu, und wie viel kritisches Urtheil wird erfodert, um ein solches Buch richtig zu erklären. Wie ist es demnach möglich, daß so viel tausend Menschen, bei so verschiednen Fähigkeiten und Hülfsmitteln, bei so verschiednen Vorurtheilen und Leidenschaften, bei so verschiednen Eigenommenheiten für Sekte und Parthei, einerlei streitlose Wahrheit in der Bibel finden konten? War es zu verwundern, daß aus eben der Bibel der katholik sein Fegefeuer, seine Messe, seine rasende Untrüglichkeit der Kirche, seine Transsubstantiation, seine Verdienste der Werke u.d. herausexegesierte, aus welcher der Lutheraner nebst den entgegenstehenden Lehren, von der sakramentlichen Union, von der Rechtfertigung ohne Werke u.s.w. der Kalvinist seine Prädestination, der Zinzendorfer seine Lammstheologie, der Socinianer seine Opposition gegen alle die übrigen Sekten und selbst ein Bahrdt seine dreiste Behauptungen, daß Christus ein Naturalist gewesen, daß er nicht wirklich gestorben und auferstanden sey, daß er selbst allen Glauben an Wunder verworfen, seine Gottheit öffentlich abgeläugnet habe u.d. hervorzuholen wissen. Wer hat nun unter allen diesen, zum Teil sehr gelehrten und einsichtsvollen Bibelerklärern recht?“ [↑](#footnote-ref-503)
504. LICHTENBERG (1984), 354 [J 12 nach Leitzmann/J 17 nach Promies]. Lichtenberg kann in seiner Kritik an der neuen Bibelexegese der Aufklärung nicht genug bekommen. Zwei Passagen aus seiner Satire „Timorus, das ist, Vertheidigung zweyer Israeliten, die durch die Kräftigkeit der Lavaterischen Beweisgründe und der Göttingischen Mettwürste bewogen den wahren Glauben angenommen haben, von Conrad Photorin der Theologie und Belles Lettres Kandidaten“ (1773) - zur Entstehung und Intention des „Timorus“ cf.: GRIMM (1979), Anm. zu Lichtenberg, 273-279 - mögen das bezeugen: „Man bedenke nur selbst: Auf den meisten deutschen Universitäten sind, wie man sicher annehmen kann, gewiß täglich an die zwey hundert Federkiele, die Bleystifte nicht einmal gerechnet, beschäftigt, das Wort so rein als möglich zu halten, ja man hat daselbst durch die sinnreichsten und tiefsinnigsten sowol aus den Schätzen, als dem Kehricht des Morgenlandes hergeholten Erklärungen, schweren und feinen Rettungen, schweren und feinen Muthmassungen und gleichsam durch eine Art von exegetischen Selbstschüssen, Pallisaden, spanischen Reutern und Karteschen, die Religion so verrammelt und verschanzt, daß man glauben sollte, dem Satan selbst müsse endlich einmal der Kützel vergehen, die Leute anzuzapfen, die innerhalb des Walles wohnen, und dennoch thut er es. Nun denke man einmal: Wenn es in der Vestung so zugeht, was will aus dem platten Lande werden?“ (G. Chr. LICHTENBERG „Timorus ...“, 140 (137-173) in: ibid.)

     Die zweite Passage lautet: „Wieder auf die Gelehrten zu kommen, wer unpartheyisch seyn will, der muß bekennen, daß sich in unsere Bibelerklärungen ein gewisser schädlicher Luxus eingeschlichen hat, so daß man wünschen möchte, Michaelis, Kennicot und Schultens hätte die Küsten von Arabien nie befahren. Sie haben uns allerley Leckerbißlein von dorther zugeführt, ohne die sich so gar die Weibsstühle in den Kirchen jetzt nicht mehr wollen abspeisen lassen. Wie viel bequemer und gesünder wäre es, wenn sie uns in unserer Einfalt, bey unserem Roggencaffee und Gerstenbier, ich meine bey Luthers Uebersetzung gelassen hätten, so könnte man sein Gedächtniß auf andere Dinge verwenden, womit dem Menschen mehr gedient wird; die Prediger könnten ihr Geld, das jetzt für arabische Lexica, Reisebeschreibungen und neue Bibelübersetzungen weggehet, in der Haushaltung gebrauchen, ihre Besoldungen würden hinreichen und sie hätten nicht nöthig, den ganzen Tag die Arbeitsleute zu hüten oder auf der Zehntwache zu stehen.“ (Ibid., 154f.) [↑](#footnote-ref-504)
505. LICHTENBERG (1984), 372 [J 262 /J 277 nach Promies] [↑](#footnote-ref-505)
506. Zum theologischen Bild der Weltgeschichte des 16. und 17. Jahrhundert, das chiliastische und eschatologische Züge trägt cf. HIRSCH (1949), 1.Bd., 126f. [↑](#footnote-ref-506)
507. J. USSHERS „Annales Veteris testamenti“ (1650) ist eines der bekanntesten Beispiele für chronologische Berechnungen, die auf den Zahlenangaben der Bibel basieren.

     In einem deutschen Kompendium der Weltgeschichte von 1722 wird das Datum der Welterschaffung mit 26.11.3947 v.Chr. angegeben ! [↑](#footnote-ref-507)
508. Dieses Werk erlebt viele, weitere Auflagen; unter dem lateinischen Titel „Nova telluris theoria“ (Frankfurt 1713) erscheint es auch in deutscher Sprache.

     Whiston schließt an Th. BURNETS „Theoria sacra telluris“ an. Zu Whistons geogonischen Spekulationen cf. WASCHKIES (1987), § 17, 307-347. [↑](#footnote-ref-508)
509. REVENTLOV (1980), 557. Der vollständige Titel der Schrift lautet: „A new Theory of the Earth, from its Original, to the Consummation of all Things, wherein the Creation of the World in six Days, the Universal Deluge, and the great Conflagration, as laid down in the oly Scriptures, are shewn to be perfectly agreeable to Reason and Philosophy. With a discourse concerning the Mosaick History of the Creation“ (1696). [↑](#footnote-ref-509)
510. Der „Discours“ dient den Aufklärern sozusagen als „negatives Vorbild“, so z.E. VOLTAIRE bei Abfassung seines „Essai sur les moeurs“ (Genf 1756). Auch die „Betrachtungen über Größe und Niedergang der Römer“ von MONTESQUIEU ist gegen den „Providentialismus“ BOSSUETS gerichtet. (Cf. STAROBINSKI (1991), 82) MOSHEIM (1995), Einl., 33, kritisiert ihn eher en passant. PFAFF kritisiert Bossuet ob seiner mangelhaften Quellenbenutzung, ebenso übrigens wie die „Unschuldigen Nachrichten“. (Cf. STOLZENBURG (1926), 84) [↑](#footnote-ref-510)
511. MOSHEIM (1995), 35 [↑](#footnote-ref-511)
512. KETELSEN (1974), 60 [↑](#footnote-ref-512)
513. V.E. LÖSCHER „Merkwürdige Werke Gottes inn den Reichen der Natur, der Kunst, und des Glücks“ (Dresden 1753; 3.Aufl.); zit. ibid..

     Der Streit zwischen Neptunisten und Plutonisten hat noch eine weitere, folgenschwere Implikation: es geht um die Frage der Fossilien: sind diese bloß „Naturspiele“, wie noch SCHEUCHZER 1702 glaubt, oder sind es versteinerte Lebewesen, wie schon LEIBNIZ angesichts der Fossilien im Manschfelder Kupferschiefer argwöhnt: „Wie aber, wenn wir sagen, daß ein großer See mit seinen Fischen durch ein Erdbeben, durch Wassergewalt oder durch eine andere mächtige Ursache mit Erde verschüttet wurde, die dann, zu Stein erhärtet, die Reste der eingepreßten Fische bewahrte, die wie erhabene Bilder der zuerst weichen Masse eingeprägt und schließlich, als die tierischen Überreste längst zerstört waren, mit metallischem Stoff ausgefüllt wurden.“ (G.W. LEIBNIZ „Protogea“; zit. bei OESER (1974), 43) Diese These ist den Theologen deshalb so suspekt, weil man schon lange weiß, daß manche Fossilien keiner der bekannten Tierarten entsprechen. Der Schöpfungsglaube fordert jedoch das Kontinuitätsprinzip (verknüpft mit dem Prinzip der Fülle) im Bereich des Lebendigen; demnach kann es kein Entstehen, Verändern oder Vergehen einer Art geben ! Eine Übergangslösung wird dann die Katastrophentheorie von CUVIER sein. [↑](#footnote-ref-513)
514. Cf. HORNIG (1961), 57 [↑](#footnote-ref-514)
515. So erklärt GRESCHAT: nach dem 30jährigen Krieg setzt das schnelle Auseinandertreten von Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichtswissenschaft ein. (Cf. M GRESCHAT „Orthodoxie ...“, 24 in: GRESCHAT (1982)) [↑](#footnote-ref-515)
516. ANER (1964), 331ff.. Zum ausländischen Einfluß auf die deutsche Kirchengeschichtsschreibung cf. SCHLOEMANN (1974), 310ff.. [↑](#footnote-ref-516)
517. Chr. Wilh. Franz WALCH (1726-1784), seit 1757 ordentlicher Professor für Theologie in Göttingen; „ein bienenfleißiger Gelehrter, besonders auf dem Gebiet der Patristik, doch an historischer Schöpferkraft weit von dem älteren Mosheim und dem gleichaltrigen Semler überstrahlt.“ (Ibid., 228 Anm.1) Er legt mit seinen „Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre“ (1756) eine Dogmengeschichte vor, die sich nicht in den Dienst der Aufklärung stellt. Weitere Werke: „Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrtheit“ (Göttingen 1760). Er darf nicht mit Johann Georg WALCH verwechselt werden. [↑](#footnote-ref-517)
518. Säkularisierung heißt vornehmlich, daß die (nunmehrige Profan-)Geschichte nicht mehr in einen universalen, göttlichen Heilsplan eingeordnet wird. Die Heilsgeschichte muß einer „Universalgeschichte“ weichen. (Cf. SCHLOEMANN (1974), 176ff.) [↑](#footnote-ref-518)
519. PFAFFS „Institutiones Historicae Ecclesiasticae“ (Tübingen 1721) stellen eine typische Kirchengeschichtsschreibung der sogenannten „Übergangstheologen“ dar; diese Kirchengeschichte ist in vier Abschnitte unterteilt: 1) die Zeit von Augustus bis Konstantin, also die Zeit der Glaubensverbreitung und der Verfolgung, 2) von Konstantin bis zu Karl dem Großen, 3) bis zur Reformation, und 4) bis zur Zeit Pfaffs. Urzeit des Christentums und reformation sind zeiten der „Reinheit“; dazwischen liegen Phasen der Depravation. (Cf. STOLZENBURG (1926), 69f.) [↑](#footnote-ref-519)
520. Auch an den Geschichtsakribiker und -zergliederer BAYLE ist hier zu denken. [↑](#footnote-ref-520)
521. SCHOLDER (1966), 81. Cf. auch E. TROELTSCH „Die Aufklärung“, 255ff. (245- 74) in: KOPITZSCH (1976). [↑](#footnote-ref-521)
522. Der volle Titel lautet: „Praeadamitae sive exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio et decimoquarto capitis quinti epistolae D. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi homines ante Adamum conditi“. Cf. auch KRAUS (1956), 53ff., der einige Zitate aus dem o.a. Werk präsentiert. [↑](#footnote-ref-522)
523. Die „fabula praeadamitica“, wie sie noch S.J. BAUMGARTEN nennt - in seiner „Geschichte der Religionspartheyen“ (1766) spricht er von „Erdichtung“ - wird von allen Konfessionen einhellig verdammt. (BAUMGARTEN (1766), 70) La Peyrères Werk wird 1656 öffentlich vom Henker verbrannt. La Peyrère wird in Brüssel gefangengesetzt und wird erst nach dem Abschwören seiner Ketzereien wieder in Freiheit gesetzt. Der Stettiner Rektor Joannes MICRÄLIUS drückt seinen Abscheu stellvertretend für alle aufrechten Christen mit folgenden Worten aus: „Ego dico, nunquam pestilentiorem haeresin in Ecclesia aparsam esse, quam hac fit opinione.“ (Zit. bei SCHOLDER (1966), 103.) [↑](#footnote-ref-523)
524. Cf. ibid., 98ff. [↑](#footnote-ref-524)
525. Zit. ibid., 105 [↑](#footnote-ref-525)
526. Cf. auch die erhellenden Bemerkungen von HARRISON (1998), 133-138 [↑](#footnote-ref-526)
527. Zit. bei G. GALILEI „Le opere die Galileo Galilei“ (Ed. Nazionale, hrsg. v A. Favaro), Bd.V, Brief an die Großherzogin Christine, 319 [↑](#footnote-ref-527)
528. Die Akkomodationstheorie ist schon bei den Kirchenvätern (AUGUSTINUS) aufgeboten worden, um widrige Bibelstellen zu entschärfen. „Scriptua humane loquitur“; die Bibelsprache paßt sich der Vorstellungswelt des gemeinen Volks an. [↑](#footnote-ref-528)
529. SCHOLDER (1966), 68. Die entscheidende Schrift GALILEIS ist der bereits o.a. Brief an die Großherzogin CHRISTINA von 1615, in dem der Nutzen biblischer Quotationen in Fragen der Wissenschaften diskutiert wird. [↑](#footnote-ref-529)
530. J. KEPLER „Opera omnia“, III, 153 (Hrsg. v. Ch. Frisch), Frankfurt 1854ff. [↑](#footnote-ref-530)
531. Cf. SCHOLDER (1966), 68f. [↑](#footnote-ref-531)
532. Diese zwei Argumente bilden eine brisante Mischung: soferne Gott mittels der Schrift mit dem Menschen humano more redet, kann es nicht plausibel gemacht werden, was die Offenbarung (mit Ausnahme der Abfassung der Schriften im Rahmen, z.E., der Diktattheorie) noch im theologischen Diskurs verloren hat. Aussagen humano more werden wahrscheinlich am besten mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen (und dem Gefühl, dem Herzen) verstanden und ausgelegt. Allerdings betreffen die humano-more-Aussagen res divinae. Wie sollen nun Wahrheiten die res divinae betreffend als in menschlich verständlicher Form verpackt, „akkomodiert“, noch als religiöse Wahrheiten begriffen (und legitimiert) werden? Das ist offenbar nur dann möglich, wenn die religiösen Wahrheiten zugleich vernünftige sind; dann brauche sie aber nicht humano more schriftlich fixiert werden, da sie die menschliche (aufgeklärte) Vernunft ohnedies begreifen kann. Der ad-hoc-Ausweg: Die Menschen zur Zeit der Abfassung der heiligen Schriften waren noch zu wenig vernünftig, zu wenig aufgeklärt. Das ist der Weg, den LESSING (in seiner Erziehungsschrift) et alt. beschreiten werden. Der Offenbarungsglaube wird damit hinfällig.

     Diese Gedankengänge bestimmen jedoch noch nicht Kepler. Er versucht mit seiner Auffassung (der Akkomodationstheorie) sich Freiraum für seine naturwissenschaftlichen Forschungen zu schaffen, diese auch zu rechtfertigen und eine Ko-Existenz von Biblismus (Schriftprinzip) und Wissenschaft zu garantieren. [↑](#footnote-ref-532)
533. Zit. bei SCHOLDER (1966), 70f.. Cf. auch DIJKSTERHUIS (1956), 357, der neben der Anwendung der mathematischen Denkweise bei der Aufstellung und Ausarbeitung von Hypothesen und der peniblen Prüfung der Resultate durch exakte empirische Daten zwei weitere Punkte als charakteristisch für Kepler anführt: „1. Verwerfung aller Argumente, die nur Auf Tradition und Autorität beruhen.

     2. Selbständigkeit der naturwissenschaftlichen Forschung allen philosophischen und theologischen Lehrsätzen gegenüber. [ ... ]

     Wir bemerken dazu noch, daß die in 2. genannte Selbständigkeit der Naturwissenschaft gegenüber Philosophie und Theologie, als Wissenschaft betrachtet, natürlich nicht einschließt, daß das Denken unabhängig geworden ist von metaphysischen und religiösen Überzeugungen, sondern lediglich, daß diese in der naturwissenschaftlichen Praxis als solcher keine Rolle mehr spielen dürfen.“ [↑](#footnote-ref-533)
534. Diese Wendung findet sich in einem Brief Galileis an CHRISTINE von Lothringen, die Mutter von COSIMO MEDICI, „eine[m] der bemerkenswertesten Dokumente zur Geschichte der Bibelkritik“. (SCHOLDER (1966), 72) [↑](#footnote-ref-534)
535. Zit. ibid., 73. Eine längere und instruktivere Passage dieses berühmten Briefes an seinen Schüler und Freund CASTELLI vom 21. Dez. 1613, das sozusagen das Credo Galileis bezüglich des Verhältnisses von Glauben/ der Bibel und der Naturwissenschaft darstellt, ist zu finden in FÖLSING (1996), 272ff.; der Brief findet sich im fünften Band, 281ff., der „Le opere die Galileo Galilei“ (Ed. Nazionale, hrsg. v A. Favaro). [↑](#footnote-ref-535)
536. RAIMUNDUS von SABUNDE (gest. nach 1436): In seinem „Buch der Geschöpfe“ („Theologia naturalis seu Liber creaturarum“)lehrt er, daß die gesamte Erkenntnis aus den zwei „Büchern“ stammt: dem „liber Dei“ (der Bibel, dem geschriebenen Buch der Offenbarung) und dem „liber creaturarum“ (dem lebendigen Buch der Natur).Diese These wird schon vom Kirchenvater CLEMENS von Alexandria ausgesprochen. Naturphilosophie und Theologie werden im liber creaturarum verschmolzen und so der Nachweis der Harmonie von natürlicher und übernatürlicher Welt erbracht. Auf diese Distinktion sich berufend, rechtfertigen sich die Physikotheologie der Neuzeit, ja die ganze neuzeitliche Wissenschaft, gegenüber Anschuldigungen der Theologie. Cf. die Kap. 3.1. und 3.2. (über die Physikotheologie) im II.Teil, 2. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-536)
537. Noch MONTESQUIEU schreibt gehässig: „Die Kenntnis von fünf oder sechs Wahrheiten [scil. die allgemeinen, unwandelbaren und ewigen Naturgesetze] hat ihre Philosophie [scil. das naturwissenschaftliche Weltbild] mit Wundern erfüllt und erreicht, daß sie fast ebenso viele Wunder tun ,wie man von unseren heiligen Propheten berichtet.“ (MONTESQUIEU (1991), 97.Br., 181) [↑](#footnote-ref-537)
538. SCHOLDER (1966), 149f. [↑](#footnote-ref-538)
539. „Non quaeritur, an Scripturae sit credendum? An Scriptura falsum loquatur? An Scriptura falsitatibus scateat? ... Sed quaestio est: An non Scriptura utatur sermone e trivio desumpto et phrasibus, quae ex praeiudiciis habent ortum, non tamen illa ipsa praeiudicia docendo, sed veritatem generalem talibus verbis quasi involutam? ubi ego affirmantium sententiam sequor.“ (Chr. WITTICH „Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta“ (Leiden 1682), Praef., 7; zit. bei BIZER (1968), 343) [↑](#footnote-ref-539)
540. „Ut postquam (interpretes) per generalis veritatis significationem scopo Spiritus Sancti satisfactum esse viderint, videant, num in iis formulis forte praeiudicium aliquod sit implicatum, quod non a Spiriti Sancto, sed a vulgo, dum tali formula utitur, significatur, atque sic sint vulgares, num accuratae et nudam veritatem exprimant.“ (WITTICH „Consensus veritatis ...“, 209; zit. ibid., 344) [↑](#footnote-ref-540)
541. Ibid., 346 [↑](#footnote-ref-541)
542. Für den Befürworter der Theorie liegen die Dinge natürlich einfach; ein gemäßigter Akkomodationstheoretiker wendet seine Theorie immer dann an, wenn Bibelstellen den Ergebnissen zeitgenössischer Wissenschaft resp. dem zeitgenössischen Bildungsniveau widersprechen. Der radikale kennzeichnet alle Stellen, die der Vernunft widersprechen (die contra rationem, aber nicht unbedingt supra rationem sind), als „akkomodiert“. [↑](#footnote-ref-542)
543. SCHOLDER (1966), 151 Anm.74 [↑](#footnote-ref-543)
544. J.A. OSIANDER „Collegiom considerationum in dogmata theologica Cartesianorum“ (Stuttgart 1684), 24. Zit. ibid., 151. [↑](#footnote-ref-544)
545. Zum Folg. cf. BIZER (1968), 367ff. [↑](#footnote-ref-545)
546. „Volunt duplicem esse normam credendorum et interpretationis S. Scripturae, ipsam S. Scripturae et rationem humanam (quae huiusque apud orthodoxos in theologicis numquam regulae aut normae vicem obtinuit) cum Socinianis et Remonstrantibus.“ (M. LEYDEKKER „Fax veritatis“ (Leiden 1677), II, 2, 4, S. 30; zit. ibid., 368) Den Fehler, die Vernunft als Norm aufzustellen,begehen also auch die Sozinianer und Remonstranten. [↑](#footnote-ref-546)
547. „Interpres S. Scripturae extra S. Scripturam est fides, cui ratio et philosophia subordinari debet ac subicii.“ (M. LEYDEKKER „Fax veritatis“, II, 2, 6, S. 35; zit. ibid.) [↑](#footnote-ref-547)
548. Ibid., 371 [↑](#footnote-ref-548)
549. Cf. das Nachw. v. J.-A. JORGENSEN, 169ff. (163-191) in: HAMANN (1983) [↑](#footnote-ref-549)
550. Cf. i.a. KRAUS (1956), 1.- 6. Kap.. Die erste vollständige Ausgabe des hebräischen AT erscheint im Jahre 1488 in Soncino; LUTHER hat die Ausgabe aus Brescia (1494) verwendet; das „Meisterwerk“ jener Zeit stellt die Complutensische Polyglotte („Biblia sacra V.T. multiplici lingua nunc primo impressum“) dar. (Cf. ibid., 10f.)

     Ansätze zur historischen Kritik finden sich schon bei LUTHER und CALVIN.

     Weitere wichtige Werke und Personen sind u.a.: L. CAPPELLUS, H. GROTIUS „Annotata ad Vetus testamentum“ (Paris 1644), J. COCCEJUS, SPINOZA, R. SIMON und J. CLERICUS.

     Der für dieses Thema in seiner Radikalität äußerst wichtige „Moses mit aufgedeckten Angesichte“ von J.Chr. EDELMANN wird im Abschn. über Edelmann (II. T., 1. Abschn., Kap. 1.1.4.3.) ausführlich behandelt ! Auch SEMLERS Trennung von AT und NT wird in einem separaten Kapitel (8.5.) erörtert. [↑](#footnote-ref-550)
551. Zit. bei KRAUS (1956), 16f.. Er merkt dazu richtig an: „Das Alte Testament ist also als Ganzes ein einziges Zeugnis der Selbsterniedrigung Gottes, die in Jesus Christus geschehen ist.“ (Ibid., 17) [↑](#footnote-ref-551)
552. Nach GABRIEL (1914), 15: „Dissertatio super ratione textus hebraici V.T. in libris editis atque scriptis in duas partes divisa 1755“. [↑](#footnote-ref-552)
553. ANER (1964), 320. Allerdings gilt dies schon für viele historisch-kritische Theologen, wie auch für radikalere Geister wie Edelmann. [↑](#footnote-ref-553)
554. Die Nachbarvölker, deren Religion, Sitten, Sprache und allgemeine Lebensweise werden eingehend studiert und deren Einflüsse auf das biblische Volk untersucht. Als willkürlich ausgewähltes Beispiel sei hier ist das gelehrte Werk „Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum“ (1700) des Oxforder Orientalisten Thomas HYDE (1636-1703) angeführt, das eine der bedeutendsten Studien über die alten Perser für das 18. Jahrhundert darstellt. [↑](#footnote-ref-554)
555. Beim späten Neologen EICHHORN, in seiner „Einleitung in das AT“ (1780-1783), ist die Einheit des AT bereits völlig preisgegeben. [↑](#footnote-ref-555)
556. Hier muß doch ausdrücklich darauf hingewiesen werden: dies alles wird natürlich nicht vom Gros der aufklärerischen Theologen in dieser Radikalität vertreten, die Tendenz ist jedoch nicht zu verkennen. [↑](#footnote-ref-556)
557. Ein GROTIUS äußert sich noch sehr vorsichtig: er vertritt die Meinung, „daß, was das Alte Testament in Beziehung auf sittliche Tugenden vorschreibt, von ihm [scil. dem NT] ebenfalls und in noch höherem Maße geboten wird.“ (GROTIUS (1950), Vorrede, § 48, 42) Das AT wird mit Erscheinen des NT nicht obsolet; aus dem AT kann kein Naturrecht gezogen werden, da vieles darin aus dem freien Ratschluß Gottes stammt. Auch das NT bietet kein Naturrecht, da Grotius überzeugt ist, „daß uns in diesem heiligsten aller Gesetze eine höhere Heiligkeit gelehrt wird, als sie das Naturrecht für sich allein verlangt.“ (Ibid., § 50, 42) Jenes ist also, so kann man schließen, nicht suffzient. [↑](#footnote-ref-557)
558. JERUSALEM (1991), 243 [= N 1, 59f.] [↑](#footnote-ref-558)
559. BAHRDT (1785), 1.Bd., 2.Th., 1.Cap., XXVIII, 100 [↑](#footnote-ref-559)
560. Dies nennt man die sogenannte Urkundenhypothese (Quellenbenutzungstheorie) für die mosaischen Bücher, wie sie vor Jerusalem schon Jean ASTRUC, der Leibarzt LUDWIG XIV., in seinen „Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moyse s’est servi pour composer le livre de la Genèse“ (1753) propagiert hat: Moses ist sozusagen der Editor verschiedener Berichte und Erzählungen, nicht aber alleiniger Verfasser. Cf. die Rezension von BAUMGARTEN in seinen „Nachrichten von merkwürdigen Büchern“, 5 (1754), 72-77; Baumgarten lehnt die These von Astruc (ebenso wie MICHAELIS) ab. PFAFF kennt im Pentateuch schon einen Redaktor. (Cf. STOLZENBURG (1926), 99)

     Cf. auch KRAUS (1956), 86, der auch darauf hinweist, daß der Hildesheimer Pfarrer H.B. WITTER in einer 1711 veröffentlichten Schrift erkannt hat, daß Moses vorpentateuchische Quellen und mündliche Traditionen kompiliert hat. (Cf. ibid., 84f.)

     Diese Urkundenhypothese legt Jerusalem in seinen „Briefen über die Mosaischen Schriften und Philosophie“ (Braunschweig 1762; 2.Aufl.:1772, 3.Aufl.: 1783) dar. Auszüge davon finden sich in JERUSALEM (1991), 10.Kap. „Vom Verfasser der Bücher Mose“, 156-175 [= Br 86ff.]. Cf. auch KRAUS (1956), 141, der darauf hinweist, daß erst J.G. EICHHORN „Astruc zu einer allgemeinen Anerkennung“ verhilft, während sich Jerusalem noch „in boshafter Gehässigkeit über Astrucs Analysen ausgesprochen“ habe.

     Nicht ganz uninteressant ist es vielleicht zu erwähnen, daß - parallel zur Frage der Verfasserschaft des Pentateuch - die Aufklärung auch die philologische Querele kennt, ob Homer der alleinige Verfasser der „Ilias“ und der „Odysee“ sei oder vielmehr bloßer Kompilator; in beiden Fällen wird mit den gleichen Argumenten, nämlich philologischen resp. historisch-kritischen, disputiert. [↑](#footnote-ref-560)
561. Ibid., „Betrachtungen“, 9. Kap.: „Von der Bedeutung des Alten Testaments“, 146 [= B2, 92] [↑](#footnote-ref-561)
562. MÜLLER (1984), 53. Die Göttlichkeit des AT muß nach Jerusalem nicht mehr von „erwiesenen Kanons“, von Verbalinspiration oder „ängstlichen Rechtfertigung aller darin vorkommenden Handlungen“ erbracht werden. (JERUSALEM (1991), 152 [= B 2, 103]) [↑](#footnote-ref-562)
563. Alle Unvollkommenheiten des AT „gehören eigentlich nicht zur Religion, aber sie gehören zu dieser Geschichte der Menschheit und der Vernunft, es sind alles soviel authentische Beweise von dieser ihrer natürlichen Schwäche, und indem sie zugleich den Gang zeigen, wie die Vorsehung dieser Schwäche zu Hilfe gekommen und wie viele Anstalten sie gebraucht hat, um die Menschheit zu der vollkommeneren Erkenntnis zu leiten, die uns in unserm jetzigen Licht so natürlich scheint, so erhält eben durch diese scheinbaren Unvollkommenheiten dies Buch im ganzen einen Charakter der Göttlichkeit“. (Ibid., 151 [= B2, 101]) [↑](#footnote-ref-563)
564. Ein „Kriterium“ ist die „Simplizität der Lehren“. [↑](#footnote-ref-564)
565. Ibid., 149f. [= B2, 98f.] [↑](#footnote-ref-565)
566. Ibid., 152 [= B2, 103f.] [↑](#footnote-ref-566)
567. Cf. dazu auch OTTO (1994), 149-160, der WOLFFS Stellung zur Theologie hinsichtlich der Folgen für die Einstellung gegenüber Spinoza beleuchtet. Es ist bekannt, daß die Gegner Wolffs - und deren sind Legio - Wolffs Philosophie des öfteren ineins mit der Spinozas gesetzt haben. [↑](#footnote-ref-567)
568. LESSING (1976), Bd.7, 2. Fr.: „Unmöglichkeit einer Offenbarung ...“, 377f. (344-388) [↑](#footnote-ref-568)
569. Cf. BIZER (1968), 329ff.. Dieses Buch wird 1776 von SEMLER in Halle neu herausgegeben.

     1668 erscheint die Gegenschrift „De scriptuarum interprete adversus exercitatorem paradoxum“ (Utrecht 1668) des Utrechter Professors Ludwig von WOLZOGEN, der ebenfalls der cartesianischen Partei zuzurechenen ist. Auch bei ihm ist die Vernunft letzte Instanz und Maßstab der Auslegung. [↑](#footnote-ref-569)
570. „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messiä Jesus. Der erste Teil, worinnen die Gesetze der Jisraelen enthalten sind, nach einer freien Übersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätiget wird“ (Wertheim 1735). Schmidt ist ein profunde gebildeter Hebraist, er benutzt den klassischen Kommentar von J. CLERICUS (von PFAFF 1733 neu hrsg.). [↑](#footnote-ref-570)
571. Cf. U. GOLDENBAUM „Die erste deutsche Übersetzung der Spinozaschen „Ethik““, 109 (107-125) in: DELF, SCHOEPS, WALTHER (1994)

     Zur „Wolffianischen Theologie“ cf. auch das Kap. 13.3. („Theologischer Wolffianismus“) im III. Teil dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-571)
572. „Er gehörte zu den vielen Jenaer und halleschen Studenten, die sich durch das Eifern und Wüten gegen Wolff nur um so stärker zu ihm hingezogen fühlten.“ (G. MÜHLPFORDT „Die Jungwolffianer - ...“, 73 (63-76) in: Dt. Zeitschr. f. Ph., H. 1/ 1982) [↑](#footnote-ref-572)
573. WALCH spricht von der „Frucht der Wolffschen Philosophie“, die nach Ansicht ihrer Kritiker in consequentiam zum Naturalismus führt, in seinem Werk: „Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten Der Evangelisch-Lutherischen Kirche“, Bd.5, 1348ff., Jena 1733ff. (2.Aufl.). [↑](#footnote-ref-573)
574. Chr. WOLFF „Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben / auf Verlangen ans Licht gestellet.“ (1733), § 36, 116 (Ges. Werke, Abt.I, Bd. 9, mit einer Einl. von H.W. Arndt; Olms: Hildesheim- N.Y.,1973) [↑](#footnote-ref-574)
575. HIRSCH (1951), 418 (417-438) [↑](#footnote-ref-575)
576. „Und er hat sich dabei auch nicht wie die Reinbeck, Carpov und Canz mit einem halben und zuletzt unverbindlichen Raisonnement begnügt, welches die geoffenbarten Wahrheiten sozusagen der Vernunft ein wenig schmackhaft zu machen sucht, sondern die wirkliche Strenge des ganzen Wolffischen Denkverfahrens mit einer selbst Wolff übertreffenden pedantischen Genauigkeit und Gründlichkeit an die Sache gesetzt.“ (Ibid., 419) [↑](#footnote-ref-576)
577. Damit zerstört er den heilsgeschichtlichen Zusammenhang von AT und NT. [↑](#footnote-ref-577)
578. Eine „bibliographie raisonnée“ der Kontroversschriften findet sich im Artikel „Wertheimische Bibel“ in: ZEDLER (1755 [1732ff.]), Bd. 55, 595-662. In WALCH (1985b/1739), Bd. V,2, 1277ff., findet sich ebenfalls eine Auflistung der Streitschriften wider die Wertheimer Bibel.

     Auch der gemäßigte PFAFF, der übrigens ebenfalls mit dem Gedanken einer freien deutschen Bibelübersetzung gespielt hat, beteiligt sich mit seinen „Bedenken über das wertheimische Bibelwerk, welches auf Begehren eines andern Gottesgelehrten von demselben aufgesetzt worden, aus der Handschrift abgedrucket: nebst der Antwort des Verfassers von dem Bibelwerk auf dieses Bedenken“ (1736), 444-462 in: „Samlung derjenigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerks ...“ (Frankfurt u. Leipzig 1738). Pfaff steht Schmidt durchaus wohlwollend gegenüber; neben dem Aufzeigen einiger Irrtümer rügt er Schmidts Voreiligkeit (praejudicium praecipitantiae) und „Neuerungssucht“; Schmidt hätte den Grundsatz der epoché beherzigen sollen: „Es scheint demnach, daß derselbe [scil. Schmidt] in dem Grund der Gotteslehre nicht erfahren, und daß der Eckel, den er vor den Schrifften unserer Gotteslehrer hat, und die Begierde zu neuen seltsamen Meynungen bey ihm herrsche. Man muß nicht so schnell im Urtheilen seyn, sondern alles vorher wohl überlegen, ehe man schreibet.“ (Ibid., 461; zit. bei STOLZENBURG (1926), 110.)

     Eine solche epoché ist im Rahmen des aufklärerischen Eklektizismus zu sehen, der einerseits autoritätskritisch eingestellt ist, andererseits eine säkularisierte Form der christlichen Abneigung vor der curiositas, vor jeglicher Neuerungssucht darstellt; erst wenn alles geprüft ist, alle Thesen, Urteile und Anschauungen gegeneinander abgewogen worden sind, darf geurteilt werden, ansonsten hat man sich eines Urteils zu enthalten. Cf. T. V, 1. Abschn., Kap. 4 ! [↑](#footnote-ref-578)
579. SEMLER (1777), „Vorbereitung ...“, § 29, Anm. [↑](#footnote-ref-579)
580. J. LANGE „Der Philosophische Religions-Spötter, in dem ersten Theile Des Wertheimischen Bibel-Wercks verkappet ...“ (Halle 1735); im Abschnitt „Von Derjenigen Philosophie, welche den Auctorem zu der intendirten und bisher entdeckten Religions-Spötterey verleitet hat“ (23-32) wird WOLFFS Name noch nicht genannt, obwohl letzterer natürlich gemeint ist. Erst im darauffolgenden Jahr erfolgt der direkte Angriff: „Kurtzer Abriß derjenigen Lehrsätze, Welche in der Wolffischen Philosophie der natürlichen und geoffenbahrten Religion nachtheilig sind ...Nebst des Regierungs-Raths Wolffs vermutliche Antwort darauf“, der unter Teilnahme von J.G. REINBECK 1736 erscheint. Die Front Lange-Wolff existiert allerdings schon seit den zwanziger Jahren. [↑](#footnote-ref-580)
581. J. LANGE I. „Erläuterung ...“, 13f. in: LUDOVICI (1976), T.I. Cf. auch XVI. „Veramanders Anmerckungen über die in der Langischen und Wolffischen Streitigkeit ...“, 255 in: ibid.. Hinter dem Pseudonym „Veramander“ verbirgt sich der dritte Sohn J. Langes. [↑](#footnote-ref-581)
582. Proben und Auszüge der Bibelübersetzung wurden vor der Veröffentlichung angesehenen Gelehrten zugeschickt, um deren Meinung einzuholen - sie ist meistens wohlwollend positiv; so auch die REINBECKS, eines gemäßigten Wolffianers, der in einem Brief vom 16. Juli 1733 schreibt: „Das Vorhaben, die heilige Schrift nach der migetheilten Probe zu übersetzen, halte ich meines Theils für eine löbliche Bemühung, die schon ihre Liebhaber finden würde“. (Dieser Brief findet sich in: ANON. „Geschichte der gerichtlichen Inquisition gegen den Wertheimer Bibelübersetzer zum Theil aus ungedruckten Urkunden“, 213 in: „Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz. Ein freywilliger Beytrag zum Archiv der neuesten Kirchengeschichte“, 3. & 4. Lieferung 1797; zit. bei BOEHART (1988), 116) *Nach* der Veröffentlichung der Bibelübersetzung und der daran anschließenden heftigen Diskussion findet REINBECK ganz andere Worte ! [↑](#footnote-ref-582)
583. LUDOVICI (1977), XIII. Cap., § 203, 178 (177ff.) [↑](#footnote-ref-583)
584. Liest man allerdings dieses Kapitel, kommt man vielmehr zur Überzeugung, daß sich Schmidt sehr getreulich und korrekt der Wolffischen Lehrsätze zur „Erklärung einer mit Verstand geschriebenen, und insonderheit der Hlg. Schrift“ bedient hat. (Cf. WOLFF (1965), 12. Cap., §§ 1-12, 228-231) Die Wolffische Einstellung zur Beziehung von Philosophie und Theologie/ Religion und zu einer wahrhaftigen Bibelexegese wird in T. IV, 2. Abschn., Kap. 4.5.-4.7., eingehend einer Untersuchung unterzogen ! [↑](#footnote-ref-584)
585. LUDOVICI (1977), XIII. Cap., § 203, 178f. [↑](#footnote-ref-585)
586. Chr. WOLFF „Ausführliche Beantwortung der ungegründeten Beschuldigungen Hrn. D. Langens, die er auf Ordre Ihro Königl. Majest. in Preussen entworffen“ (1737), 105f. in: LUDOVICI (1976), I.Th., V. [↑](#footnote-ref-586)
587. Gerade eine solche „Vermittlungstheologie“, die Vernunft und Offenbarung zu harmonisieren bestrebt ist, wird von REIMARUS in seiner „Kritik der Wertheimer Bibel“ kritisiert. (Cf. REIMARUS (1994), 299-332) M.a.W.: Für Reimarus ist Schmidt „noch nicht radikal genug“, wie BOEHART (1988), 118, meint. Das allerdings wird erst vor dem Hintergrund der „Apologie“ klar, wiewohl schon die „Vernunftlehre“ das Instrumentarium der in der „Apologie“ vorgetragenen Bibelkritik bereitstellt. [↑](#footnote-ref-587)
588. Cf. T. I, 5.6.2.1. ! [↑](#footnote-ref-588)
589. Cf. WALCH (1985b/1739), Bd. V,2, § LII, 1276-1374 [↑](#footnote-ref-589)
590. Ibid., 1280 [↑](#footnote-ref-590)
591. Ibid., 1276f. [↑](#footnote-ref-591)
592. Ibid., 1284. Walch zitiert ausführlich aus Schmidts Werk. [↑](#footnote-ref-592)
593. Ibid., 1285 [↑](#footnote-ref-593)
594. Ibid., 1287 [↑](#footnote-ref-594)
595. Ibid., 1347-1356, § LXX [↑](#footnote-ref-595)
596. Ibid., 1359-1363, § LXXIII. Walch folgt in seiner Argumentation im Prinzip Lange. [↑](#footnote-ref-596)
597. [J.L. SCHMIDT] „Sammlung derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbige zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen“ (Frankfurt /M., 1738) [↑](#footnote-ref-597)
598. J.H. SINNHOLD „Ausführliche Historie der verrufenen Wertheimischen Bibel“ (Erfurt, 1737ff.), 5 Bde. [↑](#footnote-ref-598)
599. WALCH (1985b/1739), Bd. V,2, § LII, 1280f., schildert die Eriegnisse der Verurteilung von Schmidt. [↑](#footnote-ref-599)
600. Schmidt schreibt zur Übersetzung Tindals einen knapp 100 Seiten starken „Vorbericht“, in dem unter dem Einfluß von COLLINS und SPINOZA die Notwendigkeit der Denk-und Redefreiheit und einer allgemeinen Religions- und Gewissensfreiheit fordert. (Cf. W. SCHRÖDER „Aporien des theologischen Liberalismus. Johann Lorenz Schmidts Plädoyer für „eine allgemeine Religions- und Gewissensfreyheit““, 226f. (221-237) in: KREIMENDAHL (1995) [↑](#footnote-ref-600)
601. HIRSCH (1951), 436 [↑](#footnote-ref-601)
602. Cf. W. SCHRÖDER „Aporien ...“, 221 in: KREIMENDAHL (1995) [↑](#footnote-ref-602)
603. Diese Vorrede enthält eine kurze Biographie SPINOZAS, wobei die moralische Integrität und das aufrichtige Wahrheitsstreben Spinozas hervorgehoben wird, sowie eine Refutation der gängigsten Vorwürfe gegen das Spinozasche System. (Cf. U. GOLDENBAUM „Die erste deutsche Übersetzung der Spinozaschen „Ethik““, 117f. (107-125) in: DELF, SCHOEPS, WALTHER (1994)) [↑](#footnote-ref-603)
604. Cf. ibid., 107f., 115f.. C. BUSCHMANN „Wolffs „Widerlegung“ der „Ethik“ Spinozas“, 130ff. (126-141) in: ibid. dagegen kritisiert zumindest die Übersetzung der Wolffschen „Widerlegung“ (der lateinisch geschriebenen Theologia naturalis) durch SCHMIDT. [↑](#footnote-ref-604)
605. [J.L. SCHMIDT] Vorbericht, 1f. in: „B.v.S. Sittenlehre ...“ (Leipzig u. Frankfurt 1743); zit. ibid., 113 [↑](#footnote-ref-605)
606. Dieser Überzeugung frönt SCHRÖDER (1987), 13ff. [↑](#footnote-ref-606)
607. [J.L. SCHMIDT] Vorbericht, 98f. in: Beweis, daß das Christenthum so alt wie die Welt sey, nebst Herrn Jacob Fosters Widerlegung derselben. Beydes aus dem Englischen übersetzt“ (Frankfurt u. Leipzig 1741); zit. bei GOLDENBAUM, 124 Anm.25 in: DELF, SCHOEPS, WALTHER (1994) [↑](#footnote-ref-607)
608. Cf. GERICKE (1989), 77-80 [↑](#footnote-ref-608)
609. ERNESTI wird bei uns, wie bei den meisten Theologiegeschichtsforchern, als historisch-kritischer Theologe behandelt. Cf. T. I, 5.5.1. ! [↑](#footnote-ref-609)
610. SCHLOEMANN (1974), 17. „Nach vorn“ will wohl heißen: nicht gegen die Aufklärungstheologie i.a., also in Richtung Neuprotestantismus, wobei letzterer sicherlich keine lineare Fort- und Weiterentwicklung der Aufklärungstheologie darstellt. Die theologischen Positionen gegen Ende des 18. Jahrhunderts sind extrem disparat und polyperspektivisch. [↑](#footnote-ref-610)
611. Ibid., 16f. [↑](#footnote-ref-611)
612. Cf. HIRSCH (1951), Bd. 2, 389f.. TURRETINS bekannteste Schriften sind: „Nubes testium“ (1729), sowie die Sammlung „Cogitationes et disquisitiones theologicae“ (1737). Er beeinflußt auch SEMLER; Zu dessen Einschätzung von Turretin und seinen Werken cf. SEMLER (1781), 1. Th., 328ff. [↑](#footnote-ref-612)
613. HIRSCH (1951), Bd. 2, 24. Kap., 318f. [↑](#footnote-ref-613)
614. DORNER (1867), 5. Bd., 675f. [↑](#footnote-ref-614)
615. Es ist daher auch müßig, darüber zu streiten, ob unsere Zuweisung von MOSHEIM zur historisch-kritischen Theologie, gerechtfertigt ist oder nicht. Ein terminologisches Schubladensystem ist einer fruchtbaren Erforschung des historischen Geschehens nur abträglich. [↑](#footnote-ref-615)
616. SCHLOEMANN (1974), 171. Allerdings wird dadurch verständlich, wieso er die Übergangstheologie als den „gesamten [progressiven] Hauptstrang der theologischen Entwicklung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ ansieht, wie oben angeführt worden ist. [↑](#footnote-ref-616)
617. Cf. ibid., 213f. Anm. 199, sowie unsere Darstellung in T. I, Kap. 5.1. ! [↑](#footnote-ref-617)
618. Der Föderalismus ist für STOLZENBURG eine Überleitung von der Frömmigkeit zur Aufklärung. (Cf. STOLZENBURG (1926, 321ff.) Cf. auch ibid., 55, wo Stolzenburg resümierend über Budde und Pfaff schreibt: „Dogmatisches Zurückgehen auf ein Minimum religiös-ethischer Praxis, föderalistische Einkleidung, relativistischer Unionismus und geschichtliches Forschen stehen also bei unseren Theologen in enger innerer Verbindung miteinander.“ [↑](#footnote-ref-618)
619. Ibid., 129 [↑](#footnote-ref-619)
620. Ibid., 71 [↑](#footnote-ref-620)
621. WALCH (1985 resp. 1736), Bd. IV.1, V. Cap., § LV, 345 [↑](#footnote-ref-621)
622. Für POIRET existiert bloß der *leidende* Verstand, der das göttliche („innere) Licht aufnehmen kann. (Cf. ibid., V.2., § LVIII, 937ff.) [↑](#footnote-ref-622)
623. Ibid., § LVII, 937 [↑](#footnote-ref-623)
624. Wir zitieren die bei STOLZENBURG (1926), 108f., angeführten Beispiele: „“Eine der Vernunft unmögliche Vorstellung wie die Apok. 6, 13 wird in der Weise rationalisiert, daß es sich um Feuer handeln soll, welches im Sturm herunterfällt. Moses sieht nicht das Land Kanaan, sondern schaut nur in die Richtung. Josuas Sonnenwunder wird von Buddeus in der Hist. eccl. V.T. noch mit allen Künsten der Exegese unter Ablehnung jeder Akkomodation und schließlich mit der Autorität der inspirierten Schrift aufrecht erhalten. Für Pfaff bedeutet es nicht mehr eine Unterbrechung der Umdrehung, sondern nur noch eine Fortdauer der Strahlen. Auch daß die Ursache der Finsternis beim Tode Jesu nicht mehr in einer Sonnenfinsternis, sondern in einem Jerusalem bis zum Dämmerzustand verschleiernden Gewölk gesehen wird, kann die Überleitung zu späterem stärkerem Radikalismus bilden. Jonas wird von einem Schiff namens Walfisch aufgenommen. Simson führt die ihm zugeschriebenen Taten nicht allein aus, sondern ist nur der Anführer eines Haufens, wobei dann dem Führer der Sieg beigemessen wird. Die Beschwörung Samuels durch die Hexe von Endor, der Buddeus noch einen stark supranaturalen Gehalt abgewinnt und bei der auch Pfaff 1733 noch direkte Satanswirkung als beteiligt annimmt, hält der alte Pfaff einfach für einen Betrug der Hexe, die behauptet, Samuel zu sehen, und selbst seine Stimme nachahmt. Ob Christus wirklich Blut geschwitzt? Ihm genügt für die Schriftstelle Luk. 22, 44 die Erklärung, der Schweiß sei so dick gewesen wie Blutstropfen.“ [↑](#footnote-ref-624)
625. Cf. ibid., 76f. Zu den Depravationserscheinungen gehören natürlich auch Rom, der Papismus und Katholizismus. M.a.W.: diese Geschichtssicht liefert auch kontroverstheologische und polemische Munition. [↑](#footnote-ref-625)
626. FREUND (1989), 189 [↑](#footnote-ref-626)
627. Ibid. [↑](#footnote-ref-627)
628. GOEZES theologische Ansichten werden dargestellt in T. II, 2. Abschn., Anhang, A-3.1. ! [↑](#footnote-ref-628)
629. Chr. M. PFAFF „Acad. Disc.“, 44; zit. ibid., 90. [↑](#footnote-ref-629)
630. SCHLOEMANN (1974), 211 [↑](#footnote-ref-630)
631. Als Standardwerk bezüglich BUDDE und PFAFF ist nach wie vor STOLZENBURG (1926) anzusehen. Ein Mangel dieser überaus gelehrten Monographie ist die kryptische Zitierweise resp. das Fehlen eines Werkregisters der beiden Theologen. [↑](#footnote-ref-631)
632. HIRSCH (1951), Bd. 2, 319. Hirsch spart bekanntlicherweise nicht mit Superlativen. [↑](#footnote-ref-632)
633. Cf. STOLZENBURG (1926), 243f. [↑](#footnote-ref-633)
634. Cf. SCHLOEMANN (1974), 305ff. [↑](#footnote-ref-634)
635. Zu seiner Beziehung zum (Halleschen) Pietismus cf. STOLZENBURG (1926), 245ff.. Vor allem mit A.H. FRANCKE ist er zutiefst freundschaftlich verbunden. [↑](#footnote-ref-635)
636. Ibid., 245 [↑](#footnote-ref-636)
637. GROSSMANN (1976), 12 [↑](#footnote-ref-637)
638. J.F. BUDDEUS „Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten, aus Hrn. Johann Francisci Buddei Collegio herausgegeben, auch mit Anmerkungen erläutert und vielen Zusatzen vermehret von Joh. Georg Walchen“ (Jena 1724; 1.lat. Aufl.: 1716, 1.dt. Aufl.: 1717) [↑](#footnote-ref-638)
639. Deutsch: „Lehrsätze von der Atheisterey und dem Aberglauben mit gelehrten Anmerckungen erläutert/ zum Behueff seiner Auditorium in lateinischer Sprache herausgegeben, wegen des daraus zu hoffenden Nutzens aber zu iedermanns Gebrauch ins Teutsche übersetzet Durch Theognostum Eusebium [A.W. von GOHREN], Jena 1717 (auch 1723). Wir zitieren aus: „Ioan. Francisci Buddei Theol. D. et P.P.O. Theses theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae et in usum recitationum academicarum editae“, editio II, Ienae apud Ioan. Felic. Bielckium MDCCXXII (BUDDE (1722)). [↑](#footnote-ref-639)
640. GROSSMANN (1976), 16 [↑](#footnote-ref-640)
641. BARTH (1961), 120. Zu Buddes Dogmatik cf. HIRSCH (1951), Bd. 2, 325ff. [↑](#footnote-ref-641)
642. Ibid., 320. Cf. auch die Wertschätzung dieses Werkes durch STOLZENBURG (1926), 66. [↑](#footnote-ref-642)
643. HIRSCH (1951), Bd. 2, 321 [im Original kursiv] [↑](#footnote-ref-643)
644. Cf. ibid., 324f. [↑](#footnote-ref-644)
645. Zur Auseinandersetzung mit TOLAND cf. T. II, 2. Abschn., Kap. 4.5.3. ! [↑](#footnote-ref-645)
646. G. MÜHLPFORDT „Die Jungwolffianer - ...“, 75f. (63-76) in: Dt. Zeitschr. f. Ph., H.1/1982

     Zur Orthodoxie als Verbreiterin heterodoxen Gedankengutes cf. auch T. II, 1. Abschn., Kap. 1.1.4.8.1. !

     Zum Streit mit WOLFF (Buddes „Bedencken über die Wolffianische Philosophie“) cf. T. V, 2. Abschn., Kap. 4.6.1. ! [↑](#footnote-ref-646)
647. „Daß Pfaff weniger als Buddeus mit ihr [scil. der Orthodoxie] den Zusammenhang gewahrt, hat also außer einer weniger konservativen Naturanlage schon auf dieser Linie in doppelter Beziehung, in der stärkeren Beherrschung seiner Jugendumgebung vom Pietismis [sic] wie in der Gestalt der ihm begegnenden Rechtgläubigkeit [in Gestalt der Familie OSIANDER, die in Wittemberg seit ca. 100 Jahren eine radikalorthodoxe Linie propagiert], seine guten Gründe gehabt.“ (STOLZENBURG (1926), 262) [↑](#footnote-ref-647)
648. Cf. ibid., 144. Ob die von Stolzenburg verwendete Abkürzung „Th. A. D.“ einer dieser Schriften entspricht, oder ob sie eine eigene darstellt, entzieht sich unserem Wissen. [↑](#footnote-ref-648)
649. Zit. ibid., 23 [↑](#footnote-ref-649)
650. Zit. ibid., 219. Cf. dazu BARTH (1961), 123, der auch dem Werk von Stolzenburg diese Stelle von Pfaff entnommen hat. [↑](#footnote-ref-650)
651. Chr. M. PFAFF „Theologia Anti-Deistica“, 565 [↑](#footnote-ref-651)
652. Ibid., 542 [↑](#footnote-ref-652)
653. Ibid., 558f. Alle drei Stellen sind zit. bei STOLZENBURG (1926), 105f. Anm. 84. [↑](#footnote-ref-653)
654. Chr. M. PFAFF „Theologia Anti-Deistica“, 2; zit. ibid., 143. [↑](#footnote-ref-654)
655. Chr. M. PFAFF „Theologia ...“, 615; zit. ibid., 164. Man beachte den kleinen Seitenhieb auf die demonstrativische Philosophie, also den Wolffianismus, seiner Zeit ! [↑](#footnote-ref-655)
656. Das wichtigste Buch über Baumgarten ist das von SCHLOEMANN (1974). Cf. weiters: HIRSCH (1951), Bd. 2, 370-388, sowie die Arbeit von P. KNOTHE „Siegmund Jacob Baumgarten und seine Stellung in der Aufklärungstheologie“ (1928). [↑](#footnote-ref-656)
657. Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1714-1762), der Begründer der deutschen Ästhetik und Verfasser der von KANT vielbenutzten „Metaphysica“ (Halle 1739), ist der jüngere Bruder von S.J. Baumgarten. [↑](#footnote-ref-657)
658. Zu Verlauf und den näheren Umständen cf. SCHLOEMANN (1974), 42ff.. [↑](#footnote-ref-658)
659. Cf. ibid., 52f. [↑](#footnote-ref-659)
660. Baumgarten ist es, „der wie kein anderer durch seine planmäßige Vermittlung alter und neuer Literatur und durch Hereinholen der ausländischen Geschichtsforschung der deutschen Öffentlichkeit die allgemeinhistorische Perspektive freizulegen half, ohne die man sich die geistige Bewegung der folgenden Zeit nicht vorstellen kann“. (Ibid., 174) [↑](#footnote-ref-660)
661. „In der Würdigung von Baumgartens Charakter werden immer wieder seine ruhige Gelassenheit, seine milde Friedfertigkeit und seine bei allem wissenschaftlichen Selbstbewußtsein demütige Geduld mit anderen hervorgehoben.“ (Ibid., 54) [↑](#footnote-ref-661)
662. Eine umfassende Bibliographie der Schriften Baumgartens gibt ibid., 243-279. [↑](#footnote-ref-662)
663. Zu den Schwierigkeiten einer Einschätzung und Einordnung dieses Werkes cf. ibid., 98ff. [↑](#footnote-ref-663)
664. SEMLER ist Vormund von Baumgartens Kindern und Verwalter des literarischen Nachlasses und der Bibliothek. [↑](#footnote-ref-664)
665. Cf. ibid., 20ff. [↑](#footnote-ref-665)
666. Zit. ibid., 23. [↑](#footnote-ref-666)
667. Ibid., 97 [↑](#footnote-ref-667)
668. SCHLOEMANN erläutert dies folgendermaßen: es zeigt sich, „daß Baumgarten in doppeltem Sinne ein Übergangstheologe genannt werden kann. Was sein früh konzipiertes dogmatisches System betrifft, so verbindet sich in ihm die hallisch-pietistische Rezeption des orthodoxen Lehrgutes mit dem philosophischen Denken Christian Wolffs. Dem theologischen Thema der Vereinigung des Menschen mit Gott wird die gesamte Systematik untergeordnet. Obgleich dies wegen der Wolffschen Denkvoraussetzungen mit gewissen inneren Verschiebungen verbunden ist, verbleibt Baumgartens dogmatische Lehre im ganzen doch im Rahmen der altprotestantischen Überlieferung. Die Wolffsche Philosophie hat er vom Beginn seiner Lehrtätigkeit an in Dienst genommen, um nach jahren der Vernachlässigung der systematischen Theologie in Halle der lutherisch-pietistischen Glaubenslehre endlich festen wissenschaftlichen Halt zu geben. Damit gehört Baumgarten auch zu der Richtung des „Theologischen Wolffianismus“, der etwa seit 1730 in verschiedener Ausprägung weithin das Bild der lutherischen und reformierten Theologie in Deutschland und darüber hinaus bestimmte.

     Verschiedene Äußerungen und Indizien ließen aber erkennen, daß diese pietistisch modifizierte Orthodoxie mit Wolffschem Einschlag, wie Baumgarten sie in seinen Kollegs vortrug, nicht nur seine weiterstrebenden Schüler, sondern auch ihn selbst im Laufe der Jahre immer weniger befriedigt hat. Anstatt ein dogmatisches Lehrbuch zu veröffentlichen, richtete er in den späteren Jahren seine Aufmerksamkeit ganz überwiegend auf historische Fragen. Die durch neuerdings immer stärker historische Kritik am Christentum veränderte Situation der Apologetik und die dementsprechend umgeformte Frage der Glaubensvergewisserung machte die Arbeit auch auf diesem anderen Felde theologischer und allgemeiner Gelehrsamkeit erforderlich. Unter Anspannung aller Kräfte ging er in seinen späteren Jahren daran, durch eigene Veröffentlichungen, Übersetzungen und Literaturberichte sowie durch methodologische Überlegungen die deutsche Theologie auf breiter Front mit historischen Fragestellungen zu konfrontieren.“ (Ibid., 202f.) [↑](#footnote-ref-668)
669. Cf. ibid., 203f. [↑](#footnote-ref-669)
670. BAUMGARTEN (1759), Bd. I, 818; cf. dazu auch SCHLOEMANN (1974), 77f.. [↑](#footnote-ref-670)
671. Verständlicherweise hat sich DILTHEY damit eingehend beschäftigt: W. DILTHEY „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“, 115ff. in: Ges. Schriften, Bd. II (Göttingen 1957ff.). [↑](#footnote-ref-671)
672. Cf. SCHLOEMANN (1974), 226ff. [↑](#footnote-ref-672)
673. Ibid., 229 [↑](#footnote-ref-673)
674. S.J. BAUMGARTEN „Ausführliche Hermeneutic“, 73; zit. ibid., 233. [↑](#footnote-ref-674)
675. Im „theologischen Wolffianismus“ bedient sich die Theologie des Wolffianismus, solange er dienend bleibt, während in der „wolffianischen Theologie“ von SCHMIDT sich die Theologie dem Wolffianismus unterzuordnen hat. [↑](#footnote-ref-675)
676. Cf. (auch zum Folg.) ibid., 59ff. Schloemann polemisiert an dieser Stelle gegen A. RITSCHLS „Geschichte des Pietismus“, 3 Bde., Berlin 1966 [Nachdr. v. Bonn 1880-1886], der meint, Baumgarten habe sich vom Pietismus distanziert und sich der Orthodoxie zugewendet. [↑](#footnote-ref-676)
677. BARTH schreibt über Baumgarten: „ ... so etwas an systematischer Bestimmtheit, historischer Übersichtlichkeit, begrifflicher Präzision, didaktischer Geschicklichkeit, so etwas wirklich an kühlster nüchternster Sachlichkeit, wie man es in den theologischen Darlegungen dieses Mannes findet, ist sicher auch vorher nicht allzu oft und vielleicht nachher überhaupt nicht mehr da gewesen.“ (BARTH (1961), 140) [↑](#footnote-ref-677)
678. Cf. SCHLOEMANN (1974), 66ff. Für Baumgarten sind allerdings Aussagen der Bibel gesicherte Prämissen, aus denen dann Schlüsse gezogen werden können. [↑](#footnote-ref-678)
679. BAUMGARTEN (1759), Bd. I, 29 [↑](#footnote-ref-679)
680. Ibid. [↑](#footnote-ref-680)
681. SCHLOEMANN (1974), 72. Als Belegstellen führt SCHLOEMANN BAUMGARTEN (1759), Bd. I, 915ff und BAUMGARTEN (1760), Bd. III, 105ff. u. 751ff. an. [↑](#footnote-ref-681)
682. BAUMGARTEN (1759), Bd. I, 53 [↑](#footnote-ref-682)
683. Diese These wird mit üblicher Begründung vorgetragen: „ ... indem die nähere Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift der natürlichen Offenbarung nie widersprechen kann, da beide einerlei Urheber und Zweck haben“. (Ibid.) Es ist bezwichnend, daß an dieser Stelle der Terminus der „natürlichen Offenbarung“ verwendet wird. [↑](#footnote-ref-683)
684. SCHLOEMANN (1974), 75 [↑](#footnote-ref-684)
685. Ibid., 110 [↑](#footnote-ref-685)
686. WOLFF gebraucht den Begriff des Historischen in einem weiten, nämlich im alten Sinne, wie er seit HERODOTS „Historien“ bekannt ist; die Historie ist die Nacherzählung oder Beschreibung (des Hestors) von einer mit den Sinnen erfahrenen Begebenheit. Sie enthält keine explikativ-kausale Komponente, sondern ist rein deskriptiv. Für Wolff ist Wissenschaft (scientia) eine „Fertigkeit des Verstandes, alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstößlich darzuthun.“ (WOLFF (1965), Vorbericht, § 2) Daher ist die cognitio historica nicht wissenschaftlich, deren Erkenntnisse besitzen nur einen Grad von Wahrscheinlichkeit.

     Cf. dazu T. III, Kap. 2.3. und T. V, 2. Abschn., Kap. 4.7. ! [↑](#footnote-ref-686)
687. Einem solchen Pyrrhonismus frönen z.E. Lord BOLINGBROKE mit seinen „Letters on the Study and Use of History“ (4. Brief) (1752 London; postum), der Jesuit J. HARDUIN (1646-1729) oder H. von der HARDT (1660-1746). [↑](#footnote-ref-687)
688. S.J. BAUMGARTEN „Uebersetzung der Algemeinen Welthistorie ...“, 1. Th. (Halle 1744), Vorrede, 36; zit. bei SCHLOEMANN (1974), 142. [↑](#footnote-ref-688)
689. Im Gegensatz zu WOLFF führt bei Baumgarten eine Kumulation von hoher Wahrscheinlichkeit eines historischen Ereignisses - im übrigen auch im Gegensatz zu CHLADENIUS - zur von Baumgarten so genannten „moralischen“ Gewißheit, wobei unklar bleibt, inwieweit diese auch einen objektiven Anspruch erheben kann. Beim Mathematiker Wolff gibt es keine Brücke von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit. [↑](#footnote-ref-689)
690. Cf. ibid., 157 [↑](#footnote-ref-690)
691. BAUMGARTEN (1766), § 3, 12 [↑](#footnote-ref-691)
692. S:J: BAUMGARTEN „Die Heilige Schrift ...“ (1752), III, Vorrede, Bl. cv; zit. bei SCHLOEMANN (1974), 159. [↑](#footnote-ref-692)
693. S.J. BAUMGARTEN Vorrede zu: J. SAURIN „Betrachtungen über die Wichtigsten Begebenheiten des Alten und Neuen Testaments“ (1745), I, 17 Anm. 13; zit. ibid., 160. [↑](#footnote-ref-693)
694. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, „den hohen Wert der Geschichtsbücher der heil. Schrift und die Weisheit sowohl als Güte Gottes in Veranstaltung derselben zu erkennen und pflichtmäßig zu nutzen: indem die jüdische und christliche Religion oder ganze geoffenbarte Glaubenslehre auf Begebenheiten beruhet, die demnach nicht nur zur Erweislichkeit derselben, sondern auch zum richtigen und fruchtbarn Verstande der damit verknüpften Lehrsätze und sogar der darunter begriffenen Geheimnisse gereichen“. (S.J. BAUMGARTEN „Englisches Bibelwerk“, V (1756), Vorrede, Bl. b2r; zit. ibid., 167 Anm. 335.)

     „Gottesgelehrte kommen weder mit der richtigen Auslegung der heil. Schrift, noch mit der Einsicht und Verteidigung des gottesdienstlichen Lehrbegriffs, dessen unentbehrlichen Einschränkungen, Kunstworte und Bekenntnisse auf vorgefallenen Streitigkeiten beruhen, noch auch mit richtiger und gegründeter Beobachtung nötiger Kirchenverfassungen, gottesdienstlicher Gebräuche und menschlicher Kirchengesetze, ohne Gebrauch der Geschichte unmöglich zurechte“. (S.J. BAUMGARTEN „Uebersetzung der Algemeinen Welthistorie“, I (Halle 1744), Vorrede, 34; zit. ibid., 167 Anm. 336.) [↑](#footnote-ref-694)
695. „Demonstrativisch-systematisch“ kann sowohl wolffianisch-philosophisch als auch dogmatisch-theologisch verstanden werden. [↑](#footnote-ref-695)
696. Dieser Abschnitt von Baumgartens Schrift wird in T. II, 2. Abschn. in den jeweiligen Kapiteln eingehend besprochen ! [↑](#footnote-ref-696)
697. BAUMGARTEN (1766) Vorl. Einl., § 1, 3 Anm. A [↑](#footnote-ref-697)
698. Ibid., § 2, 10 Anm. H u. 10 [↑](#footnote-ref-698)
699. Ibid., 11 [↑](#footnote-ref-699)
700. Es kommt Baumgarten offensichtlich nicht in den Sinn, daß Bolingbroke dieses Diktum perfiderweise auch desahalb äußert, weil er sich sicher ist, daß die das Christentum angeblich stützenden Fakten (die in der Schrift enthalten sind) nicht zu beweisen sind. Cf. dazu T. II, 2. Abschn., Kap. 4.7. ! [↑](#footnote-ref-700)
701. SCHLOEMANN (1974), 162 [↑](#footnote-ref-701)
702. Für das Kapitel über Semler stützen wir uns in erster Linie auf die hervorragende Monographie von G. HORNIG „Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther“, Göttingen 1961, in der auch alle Schriften von Semler chronologisch aufgelistet sind. Das unseres Wissens zuletzt erschienene, ebenfalls ansprechende Werk über Semler stammt vom Hornig-Schüler H. SCHULZ, „Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums“ (1988), auf das wir ebenfalls rekurrieren. Ältere Arbeiten, wie z.E. die von SCHMID (1858) oder ZSCHARNACK (1905) werden bloß gelegentlich benutzt. Noch zu erwähnen ist die Dissertation von H.-E. HESS „Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts“, Diss. KiHo Berlin, Augsburg o.J. (1974), mit der auch Schulz sich des öfteren auseinandersetzt. Einen kurzen Überblick gibt G. HORNIG in dem Aufsatz: „Johann Salomo Semler“, 267-279 in: GRESCHAT (1983), sowie FEIEREIS (1965), 51-58.

     Von Semlers Schriften werden vorrangig seine „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“ (1771-1775 und 1776; zit. wird die eigentliche Programmschrift (der 1.Theil) von 1771, die 1776 in 2., erweiterter Fassung noch einmal herausgegeben wurde. Die Zusätze der 2. Auflage werden mit einer geschwungenen Klammer kenntlich gemacht. Der Anhang, die „Antwort auf die tübingische Vertheidigung der Apocalypsis“, fehlt im Neudruck von 1967) und sein „Versuch einer freiern theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches“ (1777; bei dem lateinischen Buch handelt es sich um die „Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam, auditorum usui destinata“ von 1774) zur Darstellung seiner Anschauungen herangezogen. Auch die „Vorrede“ und die „Historische Einleitung in die Dogmatische Gottesgelersamkeit“, die jeweils den drei Bänden der von Semler herausgegebenen „Evangelischen Glaubenslehre“ (1759f.) von S.J. BAUMGARTEN vorangestellt werden, werden herangezogen. [↑](#footnote-ref-702)
703. Cf. SCHLOEMANN (1974), 101 [↑](#footnote-ref-703)
704. William WHISTON (1667-1752), Theologe und Mathematiker; Newtons Nachfolger in Cambridge. Er wird 1710 wegen arianischer Überzeugungen des Amtes enthoben; seine Verteidigungsschrift, das voluminöse Werk „Primitive Christianity Reviv’d“ (5 Bde., 1711/1712) wird von der Konvokation verurteilt. [↑](#footnote-ref-704)
705. SEMLER veröffentlicht die „Evangelische Glaubenslehre“ von seinem Lehrer S.J. BAUMGARTEN in 3 Bänden 1759f.. Er setzt jeweils eine (kurze) Vorrede und eine lange „Historische Einleitung“ voran; auch fügt er neben J.Chr. BERTRAM Anmerkungen zu denen Baumgartens hinzu. Bd.1: 1759; Bd.2: 1760 u. Bd.3: 1760. Die Vorrede und die „Historische Einleitung“ wird zitiert als SEMLER (1759) resp. (1760a) resp. (1760b).

     J.C. BERTRAM (1730-1802) ist Magister und Bibliothekar in Halle; W. SUCHIER schreibt in seiner „Kurzen Geschichte der Universitätsbibliothek zu Halle 1696-1878“ (Halle 1913), 17, über ihn: „Eine zwar bibliothekarisch begabte, aber schwächliche Persönlichkeit, dabei ein Querulant“; zit. bei SCHLOEMANN (1974), 98 Anm. 8. [↑](#footnote-ref-705)
706. „Als Reaktion auf den starren und unduldsamen Dogmatismus, der sich sowohl auf seiten der Orthodoxie als auch der ihr entgegengesetzten radikalen Aufklärungstheologie feststellen läßt, zeigt sich bei dem Historiker Semler eine Tendenz zum Relativismus und religiösen Individualismus.“ (HORNIG (1961), 105) [↑](#footnote-ref-706)
707. So berichtet der Göttinger Exeget EICHHORN. (Cf. ibid., 15) [↑](#footnote-ref-707)
708. Ibid., 11 [↑](#footnote-ref-708)
709. Cf. ibid., 16 Anm.17. Allerdings schreibt Eichhorn auch, Semler sei „der erste Reformator unserer neuen Theologie, der kühnste und belesenste, der an Erforschungen und Resultaten reichste Theologe“. (Zit. bei KRAUS (1956), 95.) [↑](#footnote-ref-709)
710. HIRSCH (1960), 4.Bd., 50 [↑](#footnote-ref-710)
711. ANER (1964), 236 [↑](#footnote-ref-711)
712. Zum Folg. cf. SEMLER (1777), Vorrede (unpag.). [↑](#footnote-ref-712)
713. Johann Albrecht Bengel (1687-1752) ist neben F. Chr. OETINGER (1702-1782) der wichtigste Vertreter des würtembergischen Pietismus. (Cf. WALLMANN (1990), 129ff.) Er ist v.a. durch seine NTlichen Arbeiten bekannt. Seine Theologie ist ein Amalgam aus pietistischen, chiliastischen und spekulativen Elementen, die er jedoch immer mit der kirchlichen Lehre in Übereinstimmung zu bringen gewillt ist. Bengel wird auch -vielleicht etwas überschwenglich- als „Vater der modernen Textkritik“ bezeichnet, zumindest hinsichtlich der Johannesapokalypse. (Ibid., 134) Sein Hauptwerk ist „Gnomon Novi Testamenti“ (1742).

     Auch wenn sich Semler an dieser Stelle auf Bengel beruft, erkennt man an der kurzen Charakterisierung Bengels, daß beide nicht allzuviele Gemeinsamkeiten in ihren Anschauungen aufzuweisen haben. [↑](#footnote-ref-713)
714. J.S. SEMLER „D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt“, 150, 2.Th., Halle 1782 [↑](#footnote-ref-714)
715. Cf. jedoch dazu LESSING (1976), 7.Bd., 957f.. Der Bearbeiter dieses Bandes, H. GÖBEL, macht wahrscheinlich, daß nicht Semler der Verfasser dieses „Nachspieles“ sei. Auch Lessing scheint dies zu wissen; cf. ibid, 681 (2.Brief an Walch). [↑](#footnote-ref-715)
716. Ibid., 663f. [↑](#footnote-ref-716)
717. „Antwort auf das Bahrdtische Glaubensbekenntnis“ (Halle, 1779). Der Rezensent dieser eristischen Schrift, die „nur mit den Mitteln übelster wortklauberischer Sophistik möglich“ war (ANER (1964), 103), in der ADB, Bd.43, I, 45ff., wirft Semler zu Recht vor, daß Semler selbst in seinen früheren Schriften gleichlautende Heterodoxien vorgebracht hätte. Semler reagiert darauf cholerisch. (Cf. ibid., 103ff. Anm.4) [↑](#footnote-ref-717)
718. Cf. HORNIG (1961), 16f.. NÖSSELT und SCHÜTZ, zwei andere Nachfolger Semlers, widersprechen Eichhorn. (Ibid., 17) [↑](#footnote-ref-718)
719. Zit. bei ANER (1964), 100f. [↑](#footnote-ref-719)
720. Zit. bei MARTIN von Geismar (1963), 1.Bd., I.H., 58 [↑](#footnote-ref-720)
721. SCHMID (1858), 194 [↑](#footnote-ref-721)
722. Auch gibt es genug Trennendes im Glaubensbekenntnis beider; gerade im Verständnis der Historie Jesu unterscheiden sie sich z.Bsp. völlig. [↑](#footnote-ref-722)
723. Diese beiden Termini sind gesellschaftlich-politische; hinsichtlich der abstarkten Privatheit des Individuums verlieren sie jeglichen Sinn. Toleranz und Gewissensfreiheit sind relationale, auf die Beziehung Individuum-Gesellschaft gemünzte Begriffe. [↑](#footnote-ref-723)
724. Cf. das Kap. 1.2. (über Bahrdt) im II. Teil, 1. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-724)
725. Cf. dazu das Kap. 1.2.6. (über das Wöllnersche Religionsedikt) im II. Teil, 1. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-725)
726. ANER (1964), 108 [↑](#footnote-ref-726)
727. Ibid., 111. Der § 186 von Semlers „Versuch“ läßt dessen unklare Haltung der Beziehung von Individuum-Kirche-Staat offen zu Tage treten: Sowohl Kirche als auch Staat sind aufgefordert, bürgerliche Wohlfahrt zu befördern; Inquisition oder Repression sind keine geeigneten Mittel. Der Staat muß auch Monopol- und Machtansprüche einzelner Kirchen zurückweisen. Die potestas ecclesiastica muß subordinativ gegenüber dem Staat bleiben. Der Einzelne muß sich weltlicher Obrigkeit beugen. Er soll jedoch innerliche Religions- und Gewissensfreiheit vom Staat fordern dürfen. Über die äußerlichen Religionseinrichtungen entscheidet in letzter Instanz die weltliche Obrigkeit, die auch Toleranz walten lassen sollte. Es scheint nun, als ob das Wöllnersche Religionsedikt für Semler ein solcher Fall ist, bei dem man der Obrigkeit gehorchen muß. Semler sieht vielleicht in der radikalen Aufklärung eine echte Gefahr für Religion i.a. und bürgerliche Wohlfahrt i.s. (Cf. SEMLER (1777), § 186, 661ff.) Nichtsdestotrotz: der Inhalt des Edikts ist mit Semlers Anschauungen nicht in Einklang zu bringen.

     Etwas klarer wird Semlers Einstellung, wenn man Folgendes miteinberechnet: die Freiheit der Privatreligion ist gegen Katholizismus und Orthodoxismus und deren ideal einer alle Staatsbürger umfassenden Religionseinheit gerichtet; aber: der Fortbestand einer öffentlichen Religionsgesellschaft wäre gefährdet, „wenn der Inhalt der öffentlichen Lehre und Unterweisung eben so oft geändert würde als oft jemand seine Gedanken in die öffentliche Lehre verwandeln dürfte“. Daher: „Um die christliche Gewissensfreiheit für den protestantischen Laien zu festigen und ihren Bereich zu erweitern, plädiert Semler dafür, die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher auf die „öffentliche“ Religion und ihre Amtsträger zu beschränken, den Bereich der christlichen „Privatreligion“ aber davon gänzlich freizuhalten.“ (Cf. G. HORNIG „Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers ...“, 203 u. 207 in: NZ f. Systemat. Th. u. Religionsph. 21 (1979), H. 1. Das oben eingeschobene Zitat stammt aus: J.S. SEMLER „Einleitung zu Thomas Townsons Abhandlung über die vier Evangelien“ (Leiptig 1784), 2. Th., XXVII.

     Unklar bleibt dabei, wie es nun um die Freiheit der wissenschaftlichen Theologie der Amtsbrüder und deren Status als „Privatpersonen“ bestellt ist. [↑](#footnote-ref-727)
728. Zum Folg. cf. SCHMID (1858), 176ff.. Das oben eingeschobene Zitat stammt aus: J.S. SEMLER „Einleitung zu Thomas Townsons Abhandlung über die vier Evangelien“ (Leiptig 1784), 2. Th., XXVII. [↑](#footnote-ref-728)
729. So sieht das auch G. HORNIG „Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers ...“, 198-211 in: NZ f. Systemat. Th. u. Religionsph. 21 (1979), H. 1; zum Beitrag des Pietismus bezüglich der Förderung des religiösen Individualismus cf. ibid., 199. Cf. auch T. V, 2. Abschn., Kap. 8.1. ! [↑](#footnote-ref-729)
730. HORNIG (1961), 167f.. Cf. Auch J.S. Semler „Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleisse in der ganzen Gottesgelehrsamkeit für angehende Studiosus Theologiae, Halle 1757, 56

     Zum starren Bekehrungsschematismus des Pietismus bemerkt SCHINGS: „Der Druck auf den einzelnen ist außerordentlich, weil das Vorbild des pietistischen Hofes [scil. von Halle] und die Gemeindedisziplin den jeweiligen Status der Bekehrung zu einer Angelegenheit des gesellschaftlichen Prestiges werden lassen. Wer die Flucht in die Heuchelei verschmäht, richtet sich unausweichlich zugrunde.“ (SCHINGS (1977), 136) Semler schreibt dazu in seiner „Lebensbeschreibung“: „Eine Historie der eigenen Erfarung und Erbauung wurde die Regel für andere, es ja eben so zu machen, gerade wie zur Zeit der Mönchsorden.“ (J.S. SEMLER „Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt“, Bd.I, 47f., Halle 1781) Nach Semlers Andeutungen in weiterer Folge der „Lebensbeschreibung“ stirbt sein Bruder Ernst Johann an diesem sozial-religiösen Druck der Bekehrung, an der „pietistischen Krankheit, an religiöser Melancholie“ (nach Schings). (Cf. ibid., 49ff.) [↑](#footnote-ref-730)
731. SEMLER (1777), Vorrede (unpag.) [↑](#footnote-ref-731)
732. MORITZ (1979b), 2.Bd., 1.St, 96-114 [↑](#footnote-ref-732)
733. Cf. auch HORNIG (1961), 103 [↑](#footnote-ref-733)
734. Daß gestorbene, ungetaufte Kinder wegen der Erbsünde der ewigen Verdammnis anheimfallen, wie AUGUSTINUS lehrt, ist für Semler ein Skandalon höchsten Ausmaßes; er wird nicht müde, diese Lehre zu bekämpfen. So. z. Bsp. SEMLER (1777), § 104, 354, § 105, 360, § 156, 538 oder § 193, 692ff..

     Die Geschichte der Erbsünde (1.Mos. 3) ist allegorisch und improprie zu verstehen. Die Bibel spricht nicht von allgemeiner Sünde (in abstracto), so daß die Frage der Zurechnung der ersten Sünde an alle Menschen unentschieden bleiben muß. (Cf. ibid., §§ 104, 351ff.) Schon Semlers Definition der Sünde zeigt aufklärerischen Charakter: „**Sünde** der Menschen, heißt aller unrichtige wissentliche Gebrauch ihres Daseyns, der ihrem besten Endzweck, also der unveränderlichen Ordnung GOttes widerspricht.“ (Ibid., § 102, 346) [↑](#footnote-ref-734)
735. Ibid., Vorrede (unpag.). Cf. auch G. HORNIG „Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers ...“, 202 (198-211) in: NZ f. Systemat. Th. u. Religionsph. 21 (1979), H. 1: „Er kritisiert vor allem die Vorstellung der zeitgenössischen Orthodoxie, daß es eine heilsnotwendige „reine Lehre“ gebe, zu deren Anerkennung jeder Christ verpflichtet ist.“ [↑](#footnote-ref-735)
736. Cf. SEMLER (1967), § 11, 46 [↑](#footnote-ref-736)
737. Ibid., § 24, 91 [↑](#footnote-ref-737)
738. Semler rügt immer wieder die im Laufe der Geschichte zu beobachtende Machtanhäufung der Klerisei, die vom Volk blinden und unbedingten Gehorsam fordert und auch „so gar die ganze bürgerliche Macht den Kaisern und Königen entreissen“ wollte. (SEMLER (1777), § 181, 645f.) [↑](#footnote-ref-738)
739. Cf. ibid., § 162, 556ff. Letztendlich hängt die geistliche wahre Wohlfahrt von dem „wirklich neuen bessern Zustand des Menschen“ ab, „der durch den geistlichen Zustand aus christlichen Wahrheiten entstehet.“ (Ibid., § 163, 567) Cf. auch ibid., § 131, 453f., wo Semler TÖLLNER als Beispiel anführt, wie gefärlich es ist, sich frei- wie es auch Semler fordert- über die Satisfaktionslehre zu äußern. R. BAXTER wird anempfohlen. [↑](#footnote-ref-739)
740. Cf. ibid., §§ 115ff., 403ff. [↑](#footnote-ref-740)
741. Cf. ibid., § 109, 386f. und § 112, 396 [↑](#footnote-ref-741)
742. Semler setzt diesen, durchaus der Auffassung seiner Zeit folgend, teilweise mit dem Naturalismus gleich, wie auch aus seiner Schrift „Zusätze zu Lord Barringtons Versuch über das Christentum und den Deismus. Allen innerlichen Christen und tugendhaften Christen zugeeignet“ (Halle 1783) hervorgeht. Der Deist qua Naturalist erkennt nur die natürliche Offenbarung an. Cf. EHRHARDT-REIN (1996), 145.

     Zur Semlerschen Einschätzung des Naturalismus (dem er übrigens in der Spielart des „biblischen Naturalismus“ durchaus wohlwollend gegenübersteht) cf. T. II, 2. Abschn., Kap. 2.2.3. ! [↑](#footnote-ref-742)
743. Cf. HORNIG, 148 [↑](#footnote-ref-743)
744. Ibid. [↑](#footnote-ref-744)
745. Am besten ist das am Frühaufklärer THOMASIUS zu dokumentieren. Cf. die Kap. 2.3.-2.6. im V. Teil, 2. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-745)
746. Anhand von SHAFTESBURY bis zu Fr. SCHILLER belegbar. Cf. Kap. 10 im V. Teil, 1. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-746)
747. Anhand der (voraufklärerischen) französischen Moralisten bis zu ROUSSEAU belegbar. Der radikale (immoralische) Materialismus ist in dieser Hinsicht nur konsequent. Cf. den Exkurs II und Kap. 10.3. im V. Teil, 1. Abschn., sowie Kap. 10 (Rousseau) im V.Teil, 3. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-747)
748. Cf. AHLERS (1980), 101f. [↑](#footnote-ref-748)
749. Religion wird von Semler einerseits als „Wesen der christlichen eigenen [privaten] Religion“ aufgefaßt, andererseits als „Wesen der christlichen Religion [i.a.]“. Semler negiert nicht eine objektive Wesensbestimmung des Christentums, aber diese objektive Bestimmung muß ja jeweils von konkreten Personen vorgenommen werden. „Objektiver, wesentlicher Inhalt des Christentums und individuelles Christentum im Sinne eines besonderen Habitus sind stets eng aufeinander bezogen, nie voneinander abtrennbar“. (Cf. SCHULZ (1988), 86ff.) Das Denken der konkreten Personen ist notwendig orts- und zeitbedingt; Semler jedoch will die lokalen und historischen Akkomodationen streng vom Wesen der Religion abgetrennt sehen. Dieser Widerspruch bei Semler ist nicht zu lösen- er ist der Preis für die Historisierung des Glaubensverständnisses.

     Wir stimmen Schulz zu, wenn er meint, daß Semlers Trennung von christlicher Privatreligion und öffentlicher Religion „vielmehr gerade dem Kampf gegen jeden Glaubens- und Gewissenszwang“ dient. (Ibid., 103) Allerdings ist hinzuzufügen, daß diese Auffassung auch als Schutz und Immunisierungsinstrument gegen kirchlich-staatlich-öffentliche Repressalien, also als ein Arrangieren mit bestehenden Verhältnissen gewertet werden kann.

     Es ist Semlers Verdienst, die Termini „Privatreligion“ („religio privata“), „Privatglaube“, etc. in die theologische Diskussion und dann in den allgemeinen Sprachgebrauch eingeführt zu haben. (Cf. G. HORNIG „Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers ...“, 198 in: NZ f. Systemat. Th. u. Religionsph. 21 (1979), H. 1) „Privatreligion“ meint bei ihm „den persönlichen Gottesglauben in Bindung an das in der Heiligen Schrift enthaltene „Wort Gottes“ ... . Die Selbstbestimmung der Privatreligion bedeutet ..., daß der einzelne in seinem Christusglauben und im Vollzug der persönlichen Heilsaneignung weder an Lehrtraditionen noch an kirchliche Autoritäten gebunden ist.“ (Ibid., 200) [↑](#footnote-ref-749)
750. ANER (1964), 58. So sieht es auch HIRSCH (1960), deren Meinungen und Urteile überhaupt überraschend oft konvergieren: die Theologie wird zu einer „Fach- und Berufsangelegenheit“, „welche den Lehren [sic !] der christlichen Religion den zur Ausübung ihres Berufes nötigen oder nützlichen Inbegriff von Wissen, Einsicht und Bildung vermittelt“. (HORNIG (1961), 34f.). Damit löst sich Semler vom traditionellen Verständnis der Theologie als einer theologia revelata. [↑](#footnote-ref-750)
751. Cf. SEMLER (1777), „Vorbereitung“, 1.B., § 1 [↑](#footnote-ref-751)
752. Cf. ibid., § 61, 193ff. [↑](#footnote-ref-752)
753. Cf. ibid., § 62, 196ff. Diese kirchlichen Grundartikel betreffen die Trinität, die Erbsünde, die Prädestination, die Bilderverehrung, Heilige, Reliquien, Transsubstantiation, Klostergelübde, Messe und Abendmahl. [↑](#footnote-ref-753)
754. Cf, dazu ZSCHARNACK (1905), 280ff., der schreibt: „Da kann ohne Schaden der Religion „[Zitat Semlers aus seinem „Canon“:]in dem so ungleichen Inbegriff der Lehrsätze der Gottesgelehrten“ vieles in Verfall kommen; deren Urteile sind nie „zugleich Ansprüche der unveränderlichen natürlichen Wahrheit““. Die Scheidung von Theologie und Religion ist die vom Wesentlichen und Unwesentlichen des Christentums. HORNIG (1961), 25, bemerkt dazu, daß Semler jedoch keine absolute Trennung von Theologie und Religion intendiert hat, denn beiden ist gemeinsam, daß sie sich auf die heilige Schrift als Erkenntnisquelle und Norm berufen. Cf. auch die kurze Stellungnahme von H.E. BÖDEKER „Die Religiosität der Gebildeten“, 151ff. (145-195) in: GRÜNDER & RENGSTORF (1989), sowie HESS (1974), 100-111 und KRAUS (1956), 101f..

     Semlers Wertschätzung von G. ARNOLDS „Kirchen- und Ketzerhistorie“ liegt darin begründet, daß Arnold eben nicht Theologie und Glaube/ Religion vermischt. [↑](#footnote-ref-754)
755. „Glaube bezeichnet also diejenigen Sätze, die Gegenstand von Religion sind; Glaube ist das Glaubensbekenntnis.“ (AHLERS (1980), 120) [↑](#footnote-ref-755)
756. Natürlich ist Religion bezüglich des gläubigen Einzelnen veränderlich; die Grundwahrheiten der Religion und die daraus folgende Bestimmung des Menschen sind unveränderlich. [↑](#footnote-ref-756)
757. Cf. SEMLER (1777), Vorbereitung, § 12, 28ff. [↑](#footnote-ref-757)
758. Cf. AHLERS (1980), 118f. [↑](#footnote-ref-758)
759. Bei Semler findet sich „die moralische Besserung des Individuums als Teil einer Vorstellung vom universalen Heilswillen Gottes, der sich auf den einzelnen insofern richtet, als er teil der Menschheit überhaupt ist, die Gottes Heilplan unterliegt.“ (AHLERS (1980), 129) Cf. auch G. HORNIG „Der Perfektibilitätsgedanke bei J.S.Semler“, 381-397 in: ZThK 72 (1975), H.4. [↑](#footnote-ref-759)
760. „Theologie ist konfessionell gebunden, sofern sie diejenige Institution ist, die die öffentliche Religion in zweifacher Weise sichern soll: zum einen durch die Wahrhung ihrer Grundsätze, zum anderen durch Ausbildung der Amtsträger für eben die Gesellschaft, die sich in dieser ihrer öffentlichen Religion repräsentiert.“ (AHLERS (1980), 123) [↑](#footnote-ref-760)
761. Cf. ibid., 123-128 [↑](#footnote-ref-761)
762. SEMLER (1777), § 1, 1 [↑](#footnote-ref-762)
763. Cf. AHLERS (1980), 104f. [↑](#footnote-ref-763)
764. „ ... die ganze gelerte Theologie hat diesen Zweck [scil. die Unterweisung des Volkes zwecks moralischer Vervollkommnung] nicht zunächst, nicht unmittelbar; sondern will geschickte, nützliche, treue Lehrer dieser Geselschaft bilden; die nun, nicht ihre Theologie und eigenen gelerten Kentnisse, wodurch sie zum Lehrstand taugen, sondern die Grundsätze der christlichen Religion den anwachsenden Gemeinen so gut beibringen sollen, daß es glückliche Menschen und practische Christen werden.“ (J.S. SEMLER Vorwort zum „Magazin für die Religion“ (Halle 1780) [unpag.]) Cf. auch SEMLER (1777), § 60, 193.

     Es stellt sich hier allerdings die Frage, ob die Theologen mit ihren gelehrten Kenntnissen wirklich „zum Lehrstand taugen“; theologisches Wissen ist ja nach Semler gänzlich irrelevant für die praktische Religionsausübung und für die Erreichung des Seelenheils; letztere sind aber die Themen, die der Geistliche homiletisch dem Volk nahebringen und verständlich machen soll. [↑](#footnote-ref-764)
765. FEIEREIS (1965), 67 [↑](#footnote-ref-765)
766. HORNIG (1961), 210 [↑](#footnote-ref-766)
767. SEMLER (1967), § 3, 19. Cf. auch SEMLER (1777), § 44, 130ff.. Der Endzweck des Kanons kann nur ein äußerer sein. [↑](#footnote-ref-767)
768. Cf. ibid., „Vorbereitung“, 1.B., §§7f. [↑](#footnote-ref-768)
769. Cf. SEMLER (1967), § 4, 24. Diese Überlegung findet sich in allen Schriften Semlers; cf. z.E. J.S. SEMLER Vorrede, 4ff. in: BAUMGARTEN (1766). [↑](#footnote-ref-769)
770. Cf. HORNIG (1961), 194 [↑](#footnote-ref-770)
771. SEMLER (1967), § 4, 21 [↑](#footnote-ref-771)
772. „Man kann beobachten, wie insbesondere auf dem Boden der lutherischen Orthodoxie die Auslegung der Bibel durch dogmatische Zielsetzungen stark beeinträchtigt wird. Der Hauptgesichtspunkt der doctrina läßt die Exegese in ein bedenkliches Abhängigkeitsverhältnis treten.“ (KRAUS (1956), 28) [↑](#footnote-ref-772)
773. Wir sprechen hier im Grunde von nichts anderem als vom hermeneutischen Zirkel DILTHEYS ! Es ist jedoch hinzuzufügen, daß auch ein historisch-kritisches Herangehen an die Schrift diesem Zirkel nicht entkommt. Allerdings vertritt der historisch-kritische Theologe nicht den rigorosen Wahrheitsanspruch wie der orthodoxe; damit ist jedoch klar, daß die Aufgabe dieses Wahrheitsanspruches immer Gefahr läuft, in einen Relativismus umzukippen, auch bei Semler. [↑](#footnote-ref-773)
774. Cf. HORNIG (1961), 189 [↑](#footnote-ref-774)
775. Die Querelen zur Frage der Trinität sind „scholastische Spitzfindigkeiten“, die den Glauben nicht betreffen. Cf. SEMLER (1777), 3.B., 3.Kap., 290-304 [↑](#footnote-ref-775)
776. Cf. SCHULZ (1988), 149ff. [↑](#footnote-ref-776)
777. Cf. ibid., 162 [↑](#footnote-ref-777)
778. SCHMID (1858), 121. Cf. auch ibid., 112ff. [↑](#footnote-ref-778)
779. Freiheit der Explikation impliziert Toleranz; daher dürfen unterschiedliche Auffassungen einzelner Dogmen keine Verketzerungen nach sich ziehen. [↑](#footnote-ref-779)
780. Cf. SEMLER (1967), § 21, 85 [↑](#footnote-ref-780)
781. Cf. SEMLER (1777), § 70, 238: „Und man kan es wol nicht leugnen, daß die gemeinste Beschreibung, (*scriptura sacra est verbum Dei*,) alle historische Untersuchung verdränget hat; und daß man die jetzigen Gedanken, von der unveränderlichen Beschaffenheit der heiligen Schrift, (der geschriebenen Bücher,) an die Stelle der so erweislichen Geschichte der **Abschriften** gesetzt hat, und nicht einmal dergleichen spätere **Zusätze** oder Einschiebsel zugeben wollen, als sich doch an den Tag legen, wenn man Untersuchungen und Handschriften, zumal der Bücher des neuen Testaments, vergleicht.“ [↑](#footnote-ref-781)
782. Ibid., § 46, 143 [↑](#footnote-ref-782)
783. Es wird sich zeigen, daß die Lehrsätze der Moral bei Semler nicht durch Exegese bestimmt werden, sondern bereits vorgängig festgelegt sind. Semlers allgemeine Moralvorstellung ist die der Aufklärung(stheologie). Semlers Kritik an der Orthodoxie ist nicht nur von wissenschaftlichen Motiven geleitet, sondern auch und vornehmlich von praktisch-religiösen. [↑](#footnote-ref-783)
784. Damit befindet er sich im Gegensatz zur erbaulichen Schriftauslegung des Pietismus. Cf. HORNIG (1961), 79ff.

     Die Beschränkung auf den literalen Sinn ist schon bei den Reformatoren gegeben. Die traditionelle Unterscheidung zwischen sensus historicus sive litteralis und sensus spiritualis sive mysticus (der sich wiederum in sensus allegoricus, tropologicus (moralis) und anagogicus aufteilt) wird verworfen. „Gegen diese Lehre vom mehrfachen Schriftsinn richtet sich nun die entschlossene Polemik Luthers, Melanchthons, Calvins und der anderen Reformatoren. Luther fordert, man solle überall bei der einfachen, lautern und natürlichen Bedeutung der Worte bleiben, wie sie die Grammatik und der Sprachgebrauch geben, den Gott den Menschen anerschaffen hat.“ (KRAUS (1956), 8) [↑](#footnote-ref-784)
785. SEMLER (1967), § 6, 29 [↑](#footnote-ref-785)
786. Ibid., 31 [↑](#footnote-ref-786)
787. Cf. ibid., § 7, 32ff. [↑](#footnote-ref-787)
788. Als Beispiel wird das Buch „Ruth“, eine „einheimische *Landeshistorie*“ angeführt, die ohne jegliche Inspiration niedergeschrieben worden ist. Cf. ibid., § 8, 35ff.. [↑](#footnote-ref-788)
789. Cf. ibid., § 14, 54ff. [↑](#footnote-ref-789)
790. SEMLER (1777), § 40 Anm., 119 [↑](#footnote-ref-790)
791. Ibid. [↑](#footnote-ref-791)
792. SEMLER (1967), § 9, 38 [↑](#footnote-ref-792)
793. Cf. SEMLER (1777), § 70, 235ff. und § 72, 240ff. [↑](#footnote-ref-793)
794. HORNIG (1961), 74 [↑](#footnote-ref-794)
795. Der ganze Fragenkomplex, der die (durchgängige) Göttlichkeit der Schrift betrifft, ist für Semler wiederum eine Angelegenheit der Theologie und betrifft nicht die christliche Religion. Zugespitzt formuliert Semler: „Das Christentum ist da, wenn gemeine Christen auch **gar nichts von** allen Büchern des alten und neuen Testaments wüsten. So haben alle älteren Theologi gelehret; blos neuere haben den Beweis, von dem göttlichen Ursprunge und Ansehen der christlichen Lehre, verwechselt mit einem Beweise von gleicher Göttlichkeit aller Bücher, welche in verschiedener Zahl und ungleicher Beschaffenheit ihres Textes, den Canon (oder die Bibel) ausmachen; dessen Ansehen doch nur menschlich und äusserlich ist, für die Lehrer, zu einem äusserlichen Endzweck; und niemalen göttlich gewesen ist“. (SEMLER (1777), § 37, 108) [↑](#footnote-ref-795)
796. HORNIG (1961), 76. Diese Vorstellung Semlers ist auch eine Reaktion gegen den Objektivismus der Orthodoxie. Semlers Verständnis des testimonium ist jedoch nicht einfach als eine Hinwendung zur Innerlichkeit, zu einem Subjektivismus zu verstehen. Er grenzt sich von den Pietisten dadurch ab, daß er der Überzeugung ist, daß die Rezeption des heiligen Geistes im Herzen des Menschen an das äußerliche Wort der Schrift gebunden ist, und nur dadurch der Mensch zur fides divina gelangen kann. Semler lehnt Privatverkündigungen/-eingebungen, der Lutherkritik an den Schwärmern folgend, ab. (Cf. ibid., 76f.) [↑](#footnote-ref-796)
797. Cf. SEMLER (1777), Vorbereitung, § 11, 24ff.. Daher ist die Sprechweise von den „Mysterien“ - obwohl sie bei den frühen Christen bloß ihre geheimen Handlungen bezeichneten, und die Rede von „Mysterien“ erst bei TERTULLIAN auf die christlichen Lehrsätze angewendet wurden - in Ordnung. Cf. dazu auch TOLAND (1964), sect.3, ch.5, §§ 84ff., 164ff.. [↑](#footnote-ref-797)
798. Zit. bei KANTZENBACH (1965), 224 [↑](#footnote-ref-798)
799. Ibid., 224f. [↑](#footnote-ref-799)
800. Cf. SEMLER (1967), § 4, 24f. [↑](#footnote-ref-800)
801. J.S. SEMLER Vorrede, 16f. in: BAUMGARTEN (1766) [↑](#footnote-ref-801)
802. Cf. SEMLER (1967), § 12, 50 [↑](#footnote-ref-802)
803. AHLERS (1980), 108 [↑](#footnote-ref-803)
804. Cf. ibid., 116f. [↑](#footnote-ref-804)
805. Cf. J.S. SEMLER Vorwort zum „Magazin für die Religion“, Bd.2 [unpag.]; zit. ibid., 113. [↑](#footnote-ref-805)
806. SEMLER (1777), § 179, 632 [↑](#footnote-ref-806)
807. Semler kennt noch keine Distinktion von Lehre (Evangelium) Jesu und paulinischer Verkündigung (Evangelium *von* Jesus). [↑](#footnote-ref-807)
808. HORNIG (1961), 86 [↑](#footnote-ref-808)
809. Der Christozentrismus samt dem starken soteriologischen Impetus zeigt sich auch in Semlers Verwendung des Ausdrucks „moralisch“: „Alles, was mit Christi Heilswerk, dem christlichen Glauben und der Gewinnung der ewigen Seligkeit zu tun hat, verdient nach Semler das Prädikat des Moralischen.“ (Ibid., 111) [↑](#footnote-ref-809)
810. Cf. ibid., 89ff.. Die Implikationen dieser Spannung können im o.a. Überblicksabschnitt abgelesen werden ! [↑](#footnote-ref-810)
811. SEMLER (1967), § 20, 78. Semler beruft sich auf die „Histoire critique du Nouveau Testament“ von R. SIMON. [↑](#footnote-ref-811)
812. HIRSCH (1960), 4.Bd., 61ff. [↑](#footnote-ref-812)
813. Semler kann sich auch auf LUTHER berufen, der allerdings die Trennung von AT und NT nicht konsequent durchführt. (Cf. KRAUS (1956), 17f.) Luther betont auch die innere Einheit des AT. CALVIN spricht im 2. Band seiner „Institutio Religionis Christianae“ bezüglich des AT ausdrücklich von der „paedagogia Dei“, die Kraus so umreißt: „Gottes Erziehung hat demnach zunächst eine weltliche und verhüllte Offenbarung im kindlichen Zeitalter des Alten Testaments dargeboten.“ (Ibid., 20) [↑](#footnote-ref-813)
814. Cf. SEMLER (1967), § 17, 70f. [↑](#footnote-ref-814)
815. Cf. ibid., § 19, 73ff. [↑](#footnote-ref-815)
816. Cf. ibid., § 18, 71ff. [↑](#footnote-ref-816)
817. SEMLER (1777), § 51, 160 [↑](#footnote-ref-817)
818. Diese Scheidung ist natürlich keine so rigorose, wie o. dargestellt; das AT wird nicht vollkommen verworfen oder devalidiert. Diese Tafel ist bloß zur besseren Übersicht hier eingeschaltet. Cf. SCHULZ (1988), 88ff. und 126ff. [↑](#footnote-ref-818)
819. Cf. SCHULZ (1988), 120ff.. Der spätere Semler entdeckt im jüdischen exklusiven Partikularismus eine Analogie zum Katholizismus, denn letzterer macht die Seligkeit abhängig von der Kirchenordnung und nicht von der individuellen Frömmigkeit. (Ibid., 122) [↑](#footnote-ref-819)
820. Cf. zur Beziehung Gesetz-Evangelium ibid., 209; sowie HORNIG (1961), 192. Semler definiert das Evangelium folgendermaßen: es „ist die unverdiente Predigt der Gnade Gottes, welche den Menschen das Verdienst Christi, mit allen dadurch erworbenen Wohlthaten, anbietet; durch den Glauben auch mittheilet, und also die Ehre Gottes und die Seligkeit der Menschen gar merklich vergrößert.“ (SEMLER (1777), § 172, 595) [↑](#footnote-ref-820)
821. Generell ist die Beschreibung Gottes im AT nicht die vollkommenste. (Cf. ibid., § 79, 263ff.) [↑](#footnote-ref-821)
822. Bei dem Wort „moralisch“ ist Obacht geboten. Wie auch für andere Zeitgenossen Semlers steht „moralisch“ für das Reich des Geistigen, Religiösen im Gegensatz zu “physisch“, das das Reich der Natur bezeichnet ! [↑](#footnote-ref-822)
823. Diese Konzeption kann man als einen Vorläufer der Lessingschen Konzeption der „Erziehung des Menschengeschlechts“ sehen. Cf. LESSING (1991), v.a. §§16ff. (S.10f.) und §§53ff. (S.21). In den „Werken“ sind diese Stellen in den „Gegensätzen des Herausgebers IV“ (- d.i. der Anhang zu den „Papieren eines Ungenannen“ -) zu finden; cf. LESSING (1976), 7.Bd., 479f. u. 488 (§ 53). [↑](#footnote-ref-823)
824. Cf. SEMLER (1777), § 169, 583ff. und § 171, 589ff. [↑](#footnote-ref-824)
825. Cf. ibid., § 37, 106ff.. Allen diesen Büchern eine göttliche Eingebung zuzuschreiben, sie also als schriftliche Offenbarungen zu begreifen, ist erst „in neuern Zeiten“ aufgekommen. [↑](#footnote-ref-825)
826. Cf. ibid., § 36, 103ff.. An anderen Stellen unterscheidet Semler in dem Begriff „Gesetz“ erstens das mosaische, das vom Evangelium streng separiert werden muß, zweitens das „geistliche Gesetz Christi“, das gleichbedeutend mit dem Evangelium ist und nur äußerst vage als Nächstenliebe bestimmt wird, und drittens das (Semler nicht sehr interessierende) lex naturalis, das als natürliches Sittengebot Teil des Evangeliums ist. (Cf. auch HORNIG (1961), 99) Hier scheint Semler von H. GROTIUS und seinem „De iure belli ac pacis“ (1625 resp. 1646) beeinflußt zu sein. (Cf. HIRSCH (1949), 1.Bd., 17ff.) [↑](#footnote-ref-826)
827. Zu Semlers Beurteilung dieser Übersetzung cf. SEMLER (1777), § 41, 121ff.. [↑](#footnote-ref-827)
828. SEMLER (1967), § 20, 75f. [↑](#footnote-ref-828)
829. Ibid., 76f.. Jesus und die Apostel haben schon zwischen unfähigen und geübten Zuhörern unterschieden. (Cf. ibid., § 21, 81f.) [↑](#footnote-ref-829)
830. Semler bestreitet im übrigen auch die Vortrefflichkeit der ersten Kirche. (Cf. SEMLER (1777), § 181, 644) Er entwirft also kein geschichtstheologisches Verfallsszenario, wie es z.E. ARNOLD getan hat. Es richtet sich wohl auch gegen die Deisten mit ihren Lobpreisungen der „Urchristen“. [↑](#footnote-ref-830)
831. Zit. bei HIRSCH (1960), 4.Bd., 66 [bei Hirsch alles kursiv !]. Hirsch adnotiert: „wohl der kühnste Satz Semlers überhaupt“. [↑](#footnote-ref-831)
832. SEMLER (1777), § 35, 83ff. [↑](#footnote-ref-832)
833. AHLERS (1980), 112 [↑](#footnote-ref-833)
834. SEMLER (1777), § 109, 384 [↑](#footnote-ref-834)
835. Cf. ibid., § 52, 161 [↑](#footnote-ref-835)
836. SEMLER (1967), § 21, 81 [↑](#footnote-ref-836)
837. Semler vertritt sowohl die Imputations- wie auch die reformatorische Rechtfertigungslehre, die schriftgemäß sind. [↑](#footnote-ref-837)
838. Cf. SEMLER (1777), § 63, 207ff. [↑](#footnote-ref-838)
839. Ibid., § 6, 10ff. [↑](#footnote-ref-839)
840. SEMLER (1967), § 2, 17f. [↑](#footnote-ref-840)
841. SEMLER (1777), § 63, 206. Cf. auch ibid., § 52, 161ff.: Die christliche Lehre wurde durch fanatische Christen verdorben. [↑](#footnote-ref-841)
842. Ibid., 206 [↑](#footnote-ref-842)
843. Ibid., Anm. zu § 12, 30f.. Daher rührt auch die Geringschätzung des christlichen Glaubens durch die Mohammedaner ! (Ibid., § 22, 52) [↑](#footnote-ref-843)
844. SEMLER (1759), § 24, 135 [↑](#footnote-ref-844)
845. Semler weist an anderer Stelle darauf hin, daß Luther hinsichtlich des Bibelverständnisses „unser eigen vernünftig Nachdenken, die ganze objectivische Vernunft“ anempfohlen hat. (SEMLER (1760a), 144, Anm.92) [↑](#footnote-ref-845)
846. Ibid., 137 [↑](#footnote-ref-846)
847. SEMLER (1777), § 24. Semler lobt GASSENDI, DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ, LOCKE, BACON, BECKER, aber auch SPENER und FRANCKE hinsichtlich ihrer Hinwendung zum Praktischen (- die Misologie der beiden letzteren schätzt Semler verständlicherweise nicht -). [↑](#footnote-ref-847)
848. Zum Folg. cf. ibid., § 29 [↑](#footnote-ref-848)
849. Semler hat sich neben MOSHEIM auch große Verdienste um die Kirchengeschichtsschreibung erworben. ANER rühmt ihn: „Er säuberte die ersten Jahrhunderte von dem falschen Glanz unhistorischer Idealisierung, brachte dafür manchen Häretiker [so z.E. Pelagius] zu Ehren, zerstörte Wunderlegenden und zeigte Fanatismus und Schwärmertum im strengen Licht der Wahrhaftigkeit.“ (ANER (1964), 329) [↑](#footnote-ref-849)
850. SEMLER (1777), § 29, 74. In den Anmerkungen fügt Semler hinzu, daß alle diese so heterogenen und unterschiedlichen Schriften eines WOOLSTON, WHISTON, DIDEROT, HUME, SHAFTESBURY, TOLAND, VOLTAIRE, etc. insgesamt „mehr Nutzen als Schaden gebracht“ haben. Auch zwei Schriften von LA METTRIE finden Erwähnung: „Weder *l’homme plante*, *l’homme machine*, noch *despotisme oriental* und *christianisme devoilé* sind ernsthaft und gelehrt genug geschrieben.“ (Ibid., § 29, Anm., 75) [↑](#footnote-ref-850)
851. SEMLER (1967), § 1, 13f. [↑](#footnote-ref-851)
852. Semler bejaht auch, Röm. 1, 19ff. folgend, die Möglichkeit einer Physikotheologie, also der revelatio generalis im Gegensatz zur revelatio specialis. Dies fällt jedoch aus dem Interessensgebiet Semlers heraus. Er ist „Schrifttheologe“. [↑](#footnote-ref-852)
853. HORNIG (1961), 100 [↑](#footnote-ref-853)
854. Das Heilige und das Profane müssen durch einen tiefen Graben voneinander getrennt werden; jede Berührung oder Durchdringung führt auf Dauer unabweislich zur Vernichtung eines der beiden Bereiche. [↑](#footnote-ref-854)
855. Diese Sonderstellung nimmt natürlich jede Offenbarung ein; in der Person Christi fokussieren sich jedoch die meisten theologischen Probleme, die der Zeit Semlers aufgegeben sind. Die Christusoffenbarung ist zugleich der Kern der Glaubensauffassung von Semler; eine allgemeine Offenbarung ist daher zuwenig; der Mensch bedarf auch einer speziellen, einer Heilsoffenbarung. [↑](#footnote-ref-855)
856. Semlers Schriftlehre ist ständig in ihrer Einheitlichkeit gefährdet, da er einerseits eine historisch-kritische Exegese vornimmt und andererseits diese Exegese von einem starken soteriologischen Interesse getragen wird. Hier widerstreiten einander der wissenschaftliche Theologe und der Gläubige. [↑](#footnote-ref-856)
857. J-S. SEMLER „Neuer Versuch die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des neuen Testaments zu befördern“, 230, Halle 1786. Zit. HORNIG (1961), 104 Anm. 86. [↑](#footnote-ref-857)
858. SEMLER (1777), § 101, 342: Wunder sind „Wirkungen der Almacht selbst, ohne oder über die gemeinen natürlichen Gesetze, welche **unterbrochen** oder **überstiegen** werden. Sie geschehen entweder in dem sonstigen Reiche der Natur, oder in dem Reiche der Gnaden und Heilordnung; zu dessen Fortgang und Wachstum alle *miracula* ein Verhältnis haben“. Nunmehr schränkt Semler ein: die aufgeklärteren Menschen benötigen Wunder nicht mehr so wie früher, und unser Wissen um die Vorsehung (und die Wunder) ist im übrigen begrenzt: „sie sind aber in nachherigen Zeitumständen keineswegs eben so nötig, als sie in der ältern Zeit waren. Eine ganz genaue Einsicht dieser unendlich grossen und weisen Regierung GOttes, können Menschen, in ihrem kleinen Kreis nicht erreichen“. [↑](#footnote-ref-858)
859. Ibid., § 32, 83-90. Cf. auch die Kap. 1. und 2. (über die natürliche Theologie und den „Naturalismus“ im II. Teil, 2. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-859)
860. Cf. SCHULZ (1988), 128f. [↑](#footnote-ref-860)
861. SEMLER (1777), § 32, 84 [↑](#footnote-ref-861)
862. Ibid.. Semler schränkt jedoch ein: „sehr bald ist auch wol frommer oder listiger Betrug in die Religion für andre gemischt worden.“ Das betrifft jedoch alle drei Religionen. [↑](#footnote-ref-862)
863. Semler beruft sich auf ZWINGLI und weist auch in überaus vorsichtiger Manier auf HERBERT hin: „Wenn auch das kleine Buch des **Herbert Cherbury** *de religione gentilium* manche Mängel hat: so ist doch deswegen der Widerspruch dagegen nicht ganz unumgänglich, wenn er gleich von **Theologis** vornemlich dafür geachtet wurde.“ (Ibid., Anm., 86) MUSÄUS wird gerügt. [↑](#footnote-ref-863)
864. Cf. ibid., 89 [↑](#footnote-ref-864)
865. Ibid.. Semler weiß auch, daß es vor allem der zweideutige Begriff des Wörtleins „natürlich“ ist, der Schwierigkeiten bereitet. [↑](#footnote-ref-865)
866. Ibid., 90 [↑](#footnote-ref-866)
867. Auch die einzelnen Religionsparteien, ja sogar die Wahrheiten selbst, werden danach beurteilt: „Unter allen christlichen Religionsparteien ist Wahrheit; je mehr sie *practisch* ist, und ihre Anhänger in *moralischen* Uebungen fördert, desto wichtiger ist die Wahrheit. ... es komt hier vornemlich darauf an, ob Wahrheiten eine Kraft zur Besserung, zur Gottseligkeit für alle Menschen enthalten, oder ob sie sich nur beziehen auf vorzügliche Fertigkeiten und Uebungen, welche wir gemeiniglich bey den so genanten Gottesgelerten suchen oder voraussetzen.“ (J.S. SEMLER Vorrede, 18 in: BAUMGARTEN (1766)) [↑](#footnote-ref-867)
868. K. SCHOLDER „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland“, 475 (460-486) in: LIEBING u. SCHOLDER (1966) [↑](#footnote-ref-868)
869. Cf. SEMLER (1777), § 51, 158f. [↑](#footnote-ref-869)
870. Cf. ibid., § 74, 250f.. Semler setzt fort: man muß gestehen, „daß es sowol in den **Sachen** selbst, die man *mysteria* nent, vieles giebt, so man nicht verstehet; als auch in den **Beschreibungen**, die sich auf ehemalige **Historie, Zeitrechnung**, Erdbeschreibung, Altertümer, Gewonheiten, beziehen.“ [↑](#footnote-ref-870)
871. Ibid., § 68, 228. In dieser Hinsicht ist die Schrift Norm und Regel des Glaubens. [↑](#footnote-ref-871)
872. Gerade die Abendmahlslehre hat überdies Anlaß zu vielen Greueln und Religionsstreitigkeiten gegeben: „Seit dem 16ten Jahrhundert ist dieser Artikel mehr als irgend ein anderer, den Christen unserer Gegenden ein Anstos und eine Gelegenheit zu grossen Trennungen worden; welches eben von keinem geistlichen Wachstum in der wahren Religion zeuget. Man verfolgte einander, man brachte Christen greulich ums Leben, weil sie eine eigene gewissenhafte Erkentnis, ein ernstliches erbauliches Leben manchen Meinungen vorgezogen, welche sonst lange geherschet hatten.“ (Cf. ibid., § 178, 620ff.) [↑](#footnote-ref-872)
873. SCHMID (1858), 124 [↑](#footnote-ref-873)
874. Die Apokalypse enthält für Semler nichts zur beförderung der Moralität und ist daher zu verwerfen. Cf. die „Antwort auf die Tübingische Verteidigung der Göttlichkeit von dem Buche so Apocalypsis genannt wird“, das als Anhang zum „Canon“ vorliegt. Semler bezieht sich auf Chr. Fr. SCHMIDT (1741-1778), der in der „Philologischen und kritischen Bibliothek“ (Bd.1, Leipzig 1769/70) die Göttlichkeit der Schrift verteidigt.

     ANER (1964), 323, schreibt sogar: Die Apokalypse „erschien auch ihm [scil. Semler] als ein apokryphes Buch von einem chiliastischen Schwärmer.“ [↑](#footnote-ref-874)
875. Cf. SEMLER (1967), § 5, 26ff. [↑](#footnote-ref-875)
876. Cf. SCHMID (1858), 122 [↑](#footnote-ref-876)
877. HIRSCH (1960), 4.Bd., 57f. Hirsch merkt dazu an, daß Semler hier eigentlich eine Umdeutung des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes für die Göttlichkeit unternimmt. [↑](#footnote-ref-877)
878. Cf. SEMLER (1967), § 5, 28 [↑](#footnote-ref-878)
879. Cf. ibid., § 21, 84. Den Streit, ob eine Wahrheit nun inspiriert ist oder nicht, kann man den gelehrten Theologen überlassen. Die Lösung dieser fachinternen Frage ist für die moralische Veränderung des einzelnen Christen ohne jede Bedeutung. [↑](#footnote-ref-879)
880. AHLERS (1980), 111 [↑](#footnote-ref-880)
881. Zum Folg. cf. SEMLER (1967), § 13, 51ff. [↑](#footnote-ref-881)
882. Die nebensächlichen Fragen sind nicht nur deshalb nebensächlich, weil sie nichts zur Beförderung der moralischen Vervollkommnung beitragen, sondern auch deshalb (!), weil Semlers vorgängige Interpretation sie zu solchen macht: die Schöpfungsgeschichte wird „{in dieser Einkleidung beschrieben, um ihn [scil. den Lehrsatz, daß Gott der Urheber der Welt ist] diesem Volke bekannt und eindrücklich zu machen. An physikalische, astronomische, mathematische Untersuchungen, zu denen Menschen aufgelegt sind nach ihren ganz andern Umständen, ist in jener Zeit, unter diesem Volke der Juden, gar nicht gedacht worden.}“(Ibid., 52) Die Art und Weise der Erzählung des Vorgangs der Schöpfungsgeschichte ist also bereits durch die Anwendung der Akkomodationstheorie disqualifiziert. Die Erzählung des Sündenfalles ist symbolisch (allegorisch) zu verstehen und nicht im literalem Sinne. Auch diese symbolische Einkleidung hat den Zweck, moralische Wahrheiten den Menschen der damaligen Zeit verständlich zu machen und sie zu einem guten Leben anzuführen. Cf. auch ibid., § 10, 41ff.. [↑](#footnote-ref-882)
883. Semler betont immer wieder, daß es jedem Menschen hinsichtlich seiner *privaten* Religionsausübung frei steht, die Bibel zu untersuchen und eine Auswahl zu treffen. [↑](#footnote-ref-883)
884. Cf. SEMLER (1777), § 45, 136 [↑](#footnote-ref-884)
885. SEMLER (1967), § 9, 40. Auch die in der Bibel vorgestellten Prophetien sind zeit- und ortsbezogen; es ist absurd, Prophetien auf die Gegenwart zu beziehen, wie es anhand der Schlacht bei Mühlberg geschehen ist. (Cf. ibid., § 16, 61ff.) [↑](#footnote-ref-885)
886. Cf. ibid., § 21, 83f. Cf. dazu HORNIG (1961), 178 und auch ibid., 201: Die Schriften des NT sind „Missionsschriften, die auch in ihren historischen Berichten mit der bestimmten Absicht geschrieben wurden, Glauben hervorzurufen.“ Nicht alles ist göttlich eingegeben. [↑](#footnote-ref-886)
887. SCHULZ (1988), 47 [↑](#footnote-ref-887)
888. Cf. ibid., 214 [↑](#footnote-ref-888)
889. Nunmehr heißt es: „So muß unwidersprechlich gewiß sein, daß die schriftliche Offenbarung demjenigen nicht widersprechen kann, was die menschliche Vernunft erkennt“. (SEMLER (1759), 49) [↑](#footnote-ref-889)
890. Das kann BAUMGARTEn umso leichter tun, als er in der Schrift zwischen Aussagen unterscheidet, die dem Endzweck, nämlich der Vereinigung des Menschen mit Gott, dienen, und solchen, die das nicht tun. Ersteren wird infallibilitas und auctoritas zugeschrieben; letztere sind u.a historische und naturwissenschaftliche Aussagen. „Folglich müssen die philosophischen, natürlichen Wahrheiten von der Natur und Einrichtung der Körperwelt, ingleichen auch historische Dinge, die bloße Umstände erzählter Begebeneheiten betreffen und nicht eigentlich zum Endzweck der heiligen Schrift und ihres Inhalts gehören, davon ausgeschlossen werden; indem das richterliche Ansehen der heiligen Schrift nicht auf Wahrheiten der Physik und mathematischer Wissenschaften auszudehnen ist, die nur beiläufig in der heiligen Schrift berühret, aber nicht darin abgehandelt werden.“ (BAUMGARTEN (1760), 148) [↑](#footnote-ref-890)
891. Cf. SCHLOEMANN (1974), 76f. [↑](#footnote-ref-891)
892. BAUMGARTEN (1760b), 3.Bd., 181. Cf. auch HORNIG (1961), 215ff. [↑](#footnote-ref-892)
893. Zur Semlerschen Beurteilung des Verhältnisses von Theologie und Naturerkenntnis cf. EHRHARDT-REIN (1996), 144-154. [↑](#footnote-ref-893)
894. SEMLER (1777), § 100, 339f. [↑](#footnote-ref-894)
895. Ibid., § 101, 343. Die Genesis teilt uns übrigens nichts über die Art der Entstehung aller Dinge und des Menschen mit. Das müssen wir selbst im Laufe des wissenschaftlichen Progresses herausfinden. Diese Mehrung der Kenntnisse legt auch die „weiseste Providenz GOttes“ an den Tag. „Der Naturkundige, der Astronom, der Mathematiker, in der und jenen Zeit, ist von dem Forscher eben dieser Gegenstände eben derselben oder einer andern Zeit, merklich unterschieden. Zu aller Zeit wird aber so viel entdeckt, als zu dem nächsten Nutzen und Bedürfnissen der Zeitgenossen nötig war.“ (Ibid., § 98, 331) Die Übereinstimmung der Ausführung Semlers mit JERUSALEM ist nicht nur hinsichtlich dieses Themas frappant ! [↑](#footnote-ref-895)
896. HORNIG (1961), 219 [↑](#footnote-ref-896)
897. Semler vertritt die johanneische präsentische Eschatologie. Das „Reich Gottes“ bezeichnet die unsichtbare Kirche in den Herzen der Gläubigen. Alle konkreten Bilder von Himmel, Hölle, Engel, Teufel und Dämonen entstammen der vorchristlichen, orientalischen Mythologie. (Cf. ibid., 235) [↑](#footnote-ref-897)
898. Semler betont, daß bei der Auffassung der verbalinspirierten Schrift Vernunft und Schriftzeugnis in Widerspruch kommen würden. [↑](#footnote-ref-898)
899. SEMLER (1759), § 2, 35 [↑](#footnote-ref-899)
900. Ibid., § 3, 35 [↑](#footnote-ref-900)
901. Semler unterscheidet traditionellerweise eine natürliche Offenbarung, die durch das lumen naturale (den menschlichen Geist) erkannt werden kann, von einer „nährern“ Offenbarung, i.e. die der heiligen Schrift. [↑](#footnote-ref-901)
902. „Die Menschen haben also nicht den Erfolg zu erwarten gehabt, daß durch solche Offenbarung dasjenige, was sie vor dieser nähern Offenbarung von GOtt und ihrer eignen Beschaffenheit wußten und durch damaliges Denken herausgebracht hatten, oder was wirklichem Grunde oder Folge noch darin enthalten war, durch natürliche Anwendung ihrer Erkentniskraft auf die mit ihnen verbundene Dinge, solte geradehin als falsch, und unnütz aufgehoben werden; daß sie andere Vorstellungsgesetze von nun an bekommen und befolgen solten, als diejenigen waren, wornach sie auf solche algemeine Warheiten gekommen waren.“ (Ibid., § 3, 36f.) [↑](#footnote-ref-902)
903. Für das folg. cf. auch ZSCHARNACK (1905), 226ff. [↑](#footnote-ref-903)
904. SEMLER (1759), § 4, 39 [↑](#footnote-ref-904)
905. Ibid., § 5, 40 [↑](#footnote-ref-905)
906. Ibid., § 7, 48 [↑](#footnote-ref-906)
907. Ibid., 49 [↑](#footnote-ref-907)
908. Ibid. [↑](#footnote-ref-908)
909. So erfordert die Akkomodationstheorie auch eine Trennung der NTlichen Lehre von ihrer ATlichen Einkleidung! [↑](#footnote-ref-909)
910. Die Gefahr des historischen Relativismus wird auch durch den Glauben an die (moralische) Perfektibilität des Christentums gebannt. (Cf. HIRSCH (1960), 4.Bd., 86) [↑](#footnote-ref-910)
911. Cf. SCHULZ (1988), 93ff. [↑](#footnote-ref-911)
912. Die damalige Erwartung der in naher Zukunft bevorstehenden Ankunft des Messias war „eine menschliche unrichtige Idee“. (Cf. SEMLER (1967), § 22, 88) Cf. auch SEMLER (1777), § 43, 129. [↑](#footnote-ref-912)
913. J.S. SEMLER „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten ....“, 194, Halle 1779; zit. bei SCHULZ (1988), 97 [↑](#footnote-ref-913)
914. Insoferne ist Semler auch dem Humanismus der Renaissance verbunden (- trotz der Querelen zwischen Luther und Erasmus -). Cf. J. WALLMANN „Johann Salomo Semler und der Humanismus“, 201-217 in: TOELLNER (1980) [↑](#footnote-ref-914)
915. Fr.G. LÜDKE „Über Toleranz und Gewissensfreiheit“ (1776), 204; zit. bei ANER (1964), 264 Anm.2 [↑](#footnote-ref-915)
916. Cf. LOHSE (1982), 220ff. [↑](#footnote-ref-916)
917. HORNIG (1961), 120 [↑](#footnote-ref-917)
918. SEMLER (1759), 1.Bd., 103. Cf. auch ibid., 67, sowie SEMLER (1760a), 2.Bd., 24 [↑](#footnote-ref-918)
919. HORNIG (1961), 125. Daß allerdings Semler, wenn auch wider Willen, einem theologischen Rationalismus den Weg geebnet hat, wie ZSCHARNACK (1905), 380, meint, ist unserer Ansicht nach unbestritten. [↑](#footnote-ref-919)
920. SEMLER (1759), 1.Bd., 45 [↑](#footnote-ref-920)
921. Auch die Aussagen einer biblischen Theologie müssen logisch kohärent sein, d.h. auch in der Theologie müssen der Satz vom Widerspruch und der Satz der Identität ihre Gültigkeit haben.

     HORNIG (1961), 132, weist auf einen weiteren, wichtigen Aspekt von Semlers Lutherkritik hin: „Einen aktuellen Anlaß zu dieser Lutherkritik fand Semler auch in der Geringschätzung der Vernunft und Verachtung der theologischen Wissenschaft durch die Vertreter des Hallenser Pietismus.“ Diese sehen alle Wissenschaft als Gefahr für die individuelle Frömmigkeit und das Seelenheil an. [↑](#footnote-ref-921)
922. SEMLER (1777), 2.B., 208 [↑](#footnote-ref-922)
923. Cf. auch das Urteil SCHMIDS: „Er [Semler] meint die Freiheit der Forschung und der subjektiven Ueberzeugung gesichert zu haben, ohne damit das wahre Christenthum beeinträchtigt zu haben.“ (SCHMID (1858), 173) Schmid ist nicht Semlers Ansicht. [↑](#footnote-ref-923)
924. Cf. SEMLER (1777), § 85, 282ff. [↑](#footnote-ref-924)
925. So beruht nach Semler die augustinische Konzeption auf einer falschen Bibelauslegung. (Cf. ibid., § 86, 284ff.) [↑](#footnote-ref-925)
926. Zum Urteil Semlers über die Erbsündenlehre cf. auch HORNIG (1961), 137ff. [↑](#footnote-ref-926)
927. Cf. SEMLER (1759), 57 [↑](#footnote-ref-927)
928. Cf. ibid., 81f. [↑](#footnote-ref-928)
929. HORNIG (1961), 140 [↑](#footnote-ref-929)
930. J. Chr. Gottsched „Daß ein heutiger Gottesgelehrter auch in der Vernunft und Weltweisheit stark seyn müsse. Als Hr. Christian Gottlieb Jöcher den 23. Sept. 1734 den theolog. Doctorhut in Leipzig erhielt.“, 452-456 in: 1.Bd. (1968): Gedichte und Gedichtübertragungen; hrsg. v. J. Birke (GOTTSCHED (1968ff.)) [↑](#footnote-ref-930)
931. Der Terminus „Neologie“ ist ursprünglich ein literaturkritischer; der Abbé DESFONTAINES (1685-1745) versteht sich in seinem „Dictionnaire Néologique“ (1726) als Sprachreiniger. Chr. O. Freiherr von SCHÖNAICHS (1725-1807) „Die ganze Aesthetik in einer Nuss oder Neologisches Wörterbuch“ (1754) kritisiert die sprachlichen und stilistischen Neuerungen eines BODMER, GELLERT, HALLER, KLOPSTOCK oder LESSING. Auch der Begriff „Neologie“ im theologischen Sinne ist ein ursprünglich pejorativer. (Cf. G. HORNIG Art. „Neologie“, Sp.718f. (718-720) in: HWP (Hrsg. J. RITTER u. K. GRÜNDER), Bd.6 (1984)) [↑](#footnote-ref-931)
932. Es erstaunt, wenn HORNIG (1961), 56, schreibt, daß erst die Neologie die Verbalinspirationslehre preisgibt. GALILEI, KEPLER, die cartesianische und die historisch-kritische Theologie haben sich de facto schon von ihr verabschiedet.

     Eine nette, wenn auch vielleicht ungewollte Erläuterung, was unter „Neologie“ zu verstehen sei, gibt TELLER (1792), Vorrede zu den Zusätzen der zweyten Aufl., 25ff.. [↑](#footnote-ref-932)
933. Cf. das Vorw. v. MÜLLER, 11f. in: JERUSALEM (1991) [↑](#footnote-ref-933)
934. Zur Geschichte der protestantischen Theologie (in) der Aufklärung cf. i.a. GERICKE (1989), den „Klassiker“ DORNER (1867), 5. Bd., 2. B., sowie das neuerschienene Werk von ROHLS (1997), T. A. [↑](#footnote-ref-934)
935. ANER (1964), 305 [↑](#footnote-ref-935)
936. Cf. TIMM (1974), 21ff.. Die Fragmente sind, abgesehen von der daran sich anschließenden Querele, auf Dauer merkwürdig folgenlos geblieben. [↑](#footnote-ref-936)
937. Cf. PHILIPP (1988), LXXXVI. Philipp denkt hier vielleicht an den intellektuellen Lebensweg SEMLERS. [↑](#footnote-ref-937)
938. Der Kirchenhistoriker Ludwig Timotheus Spittler (1752-1810) lehrte ab 1779 in Göttingen, neben Joh. Gottfried Eichhorn (1752-1827) und Gottlieb Jak. Planck (1751-1833). Spittler war zwischen 1779 und 1787 auch Mitarbeiter der ADB. [↑](#footnote-ref-938)
939. Ludwig Tim. SPITTLER Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche (1790, 3. Aufl.), 488; zit. bei ANER (1964), 337 Anm.1. Cf. die inhaltlich übereinstimmende Einschätzung von der (damaligen) aufgeklärten, wissenschaftlich-progressiven Zeit bei BAHRDT (1789), 98f.. [↑](#footnote-ref-939)
940. ANON. „Aufhellungen der neueren Gottesgelehrten in der christlichen Glaubenslehre von 1760-1805“ (1807), 42; zit. bei GABRIEL (1914), 79. [↑](#footnote-ref-940)
941. Ibid., 309 Anm.1. Cf. auch E. TROELTSCH „Die Aufklärung“, 256 (245- 74) in: KOPITZSCH (1976); Troeltsch schreibt: „Wenn man die Aufklärung unhistorisch nennt, so kann das nur heißen, daß sie die Geschichte nicht um ihrer selbst willen, sondern um der aus ihr zu entnehmenden Beweise oder Angriffsmittel, um ihrer politischen und moralischen Lehren willen betrieb“, sowie SCHLOEMANN (1974), 129ff., der diese Frage differenzierter sehen will; Unterschiede seien zwischen der deutschen und der westeuropäischen Aufklärung zu konstatieren; auch eine chronologische Differenzierung müsse vorgenommen werden.

     SCHLOEMANN (1974), 129-170, sieht bereits bei dem „Übergangstheologen“ BAUMGARTEN ein Abgehen von der „Geschichtsfremdheit des Wolffianismus“; alleiniglich letzterer ist also von einer „unhistorischen Denkungsart“ affiziert. [↑](#footnote-ref-941)
942. Cf. auch die Abschn. 5.6.2. und 5.6.3. ! [↑](#footnote-ref-942)
943. BARTH (1961), 39 und 40. Diesen Vorwurf kann man jedoch auch gegenüber den nachfolgenden Strömungen erheben: „Es liegt eine eigentümliche Ironie darin, daß die Romantik in der Anklage, die sie namens der Geschichte wider die Aufklärung erhoben hat, eben jenem Fehler verfällt, dessen sie den Gegner zeiht.“ (CASSIRER (1932), 264) [↑](#footnote-ref-943)
944. Dieses aufklärerische Dilemma ist uns bereits bei den Bibelübersetzungen untergekommen; cf. 5.6.2.1. ! Cf. auch GERICKE (1989), 78, der den gleichen Sachverhalt mit anderen Worten ausdrückt: „Es ist häufig erklärt worden, der Aufklärung habe es an historischem Bewußtsein gemangelt. Dies ist jedoch keineswegs der Fall gewesen. Allerdings hat die Aufklärung ein ambivalentes Verhältnis zur Geschichte gehabt. Das kommt daher, daß sich in ihr empirische und rationale Gesichtspunkte mischen. Die empirische Komponente führt zur Befreiung der Geschichtswissenschaft von dogmatischen Fesseln, wie sie von den sogenannten Historikern erreicht wird; die rationalistische gelangt zu einer praktischen Geringschätzung der „zufälligen Geschichtswahrheiten“ gegenüber den „notwendigen Vernunftwahrheiten“, so wie etwa bei Lessing: „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“.“ [↑](#footnote-ref-944)
945. SEMLER (1777), § 161. 553. Semler beruft sich auf PFAFF. [↑](#footnote-ref-945)
946. K. SCHOLDER „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland“, 464 (460-486) in: LIEBING & SCHOLDER (1966) [↑](#footnote-ref-946)
947. Aner spricht richtig von einer „moralistischen Artung des gesamten Jahrhunderts“. (ANER (1964), 155) [↑](#footnote-ref-947)
948. KRAUS (1956), 95 [↑](#footnote-ref-948)
949. Cf. ANER (1964), 156f. [↑](#footnote-ref-949)
950. „Praktisch“ hat hier einen äquivoken Sinn: einerseits „praktisch“ in bezug auf die vita activa, als praktisches *Handeln*, und andererseits als theoretische Exposition dessen, was unter „praktisch“ zu verstehen ist, also im Sinne KANTS. [↑](#footnote-ref-950)
951. Cf. K. SCHOLDER „Grundzüge ...“, 471 in: LIEBING & SCHOLDER (1966) [↑](#footnote-ref-951)
952. ANERS Standardwerk ist erstmals 1929 erschienen. [↑](#footnote-ref-952)
953. Cf. dazu die ätzende Kritik BARTHS an Aner, der in den Augen Barths bloß eine „Heldengeschichte der Neologie“ schreibt. (Cf. BARTH (1961), 142ff.) Für Barth hebt Aner die (gering zu veranschlagenden) Leistungen der Neologie gegenüber der vorangehenden Orthodoxie und Übergangstheologie zu positiv hervor. Die Neologen sind allesamt keinen großen Denker; sie sind unsystematische und oberflächlich-empfindsame Moralisierer. [↑](#footnote-ref-953)
954. ANER (1964), 1 [↑](#footnote-ref-954)
955. Ibid., 3 [↑](#footnote-ref-955)
956. Ibid., 4 [↑](#footnote-ref-956)
957. Wir werden in Folge von „Radikalen“ anstatt von „Rationalisten“ sprechen- der Terminus „Rationalismus“ ist begrifflich zu verschwommen. Auch die Radikalen argumentieren nicht nur rational(istisch). Cf. das Kap. 1.0. im II. Teil, 1. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-957)
958. CASSIRER (1932), 235 [↑](#footnote-ref-958)
959. Ibid., 236 [↑](#footnote-ref-959)
960. Cf. KANTZENBACH (1965), 191 [↑](#footnote-ref-960)
961. Cf. ibid., 126 [↑](#footnote-ref-961)
962. FEIEREIS (1965), 40 [↑](#footnote-ref-962)
963. FREUND (1989), 128. Dieser Hinweis erhellt bereits, daß die Charakterisierung Lessings als Wegbereiter des Rationalismus (ANER) zu kurz greift. [↑](#footnote-ref-963)
964. Cf. den „Anhang“, A-1., zu T.II, 2. Abschn. ! [↑](#footnote-ref-964)
965. Cf. ANER (1964), 143ff. Aner spricht von einem „neuen Kapitel in der Geschichte der Apologetik: die Wendung von der Gesamtrechtfertigung des supranaturalen Wahrheitskomplexes vor der Vernunft zur Verteidigung der einzelnen Dogmen“. (Ibid., 145) Allerdings wird sofort klar, daß die neologische „Apologetik“ eine theologische Dogmenabspeckung zur Folge hat. Zu verteidigende Dogmen fallen der unabhängig agierenden und interesselosen Apologetik einer „objektiven“ Vernunft zum Opfer.

     Ein so abfälliges Urteil, wie das von DORNER, trägt wenig zum Verständnis bei: „Eine so willkürliche und oberflächliche Weise, mit dem Dogma sich abzufinden, wie die aufklärerische Neologie sie übte, konnte dem Ernst deutschen Geistes und seiner Gewissenhaftigkeit nicht zusagen.“ (DORNER (1867), 5. Bd., 700) [↑](#footnote-ref-965)
966. Ibid., 151 [↑](#footnote-ref-966)
967. Dies ist auch die Meinung ANERS. (Cf. ibid., 152) Der neologische Vernunftbegriff ist approximativ mit dem gemeinhin aufklärerischen ident! Cf. das Kap. 5 (über die aufklärerische Vernunft) im V. Teil, 1. Abschn., dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-967)
968. HIRSCH (1960), 4.Bd., 21. Hirsch spricht an späterer Stelle explizit von einer „Moralisierung des Christentums durch die Neologie“. (Ibid., 30) [↑](#footnote-ref-968)
969. Cf. K. SCHOLDER „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland“, 468ff. (460-486) in: LIEBING u. SCHOLDER (1966) [↑](#footnote-ref-969)
970. Aus diesem Grunde wurde oft die Behauptung aufgestellt, KANT habe den Übergang von der Neologie zum Rationalismus bewirkt (FRANK). Ohne darauf näher einzugehen, ist diese Ansicht eindeutig falsch. [↑](#footnote-ref-970)
971. Diese neue Autonomie im Hinblick auf Religion kann man durchaus als „Säkularisation“ begreifen, auch wenn dieser vieldiskutierte Begriff etwas in Verruf geraten ist. (Cf. BLUMENBERG (1996), 1.T., VI, 73ff.) [↑](#footnote-ref-971)
972. Cf. SCHNEIDERS (1990), Kap.II, 49-109. [↑](#footnote-ref-972)
973. Cf. LEIBNIZ (1968), „Einl. Abhandlung“, § 27f., 54 und § 72, 83f. (Leibniz setzt sich an dieser Stelle mit BAYLE auseinander.) [↑](#footnote-ref-973)
974. Ibid., § 76, 87. Die Möglichkeit des Mysteriums ist für dessen Annahme bereits ausreichend. (Cf. ibid., § 79, 89f.) [↑](#footnote-ref-974)
975. ANER (1964), 248 [↑](#footnote-ref-975)
976. Zit. bei HAZARD (1939), 143 [↑](#footnote-ref-976)
977. J.J. GRIESBACH „Anleitung zum Studium der populären Dogmatik besonders für künftige Religionslehrer“ (Jena 1786, 2.Aufl.), Vorrede [unpag.]; zit. bei K. SCHOLDER „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland“, 464 (460-486) in: LIEBING u. SCHOLDER (1966); dasselbe Zitat findet sich auch bei W. SPARN „Vernünftiges Christentum“, 21 (18-57) in: VIERHAUS (1985) [↑](#footnote-ref-977)
978. HIRSCH (1960), 4.Bd., 35 [bei Hirsch alles kursiv] [↑](#footnote-ref-978)
979. Cf. FEIEREIS (1965), 66f. Die Liste kann auch als ein Kurzporträt der Neologie verstanden werden. [↑](#footnote-ref-979)
980. Es ist interessant, daß viele Aufklärungstheologen, so z.E. TÖLLNER oder der radikalere BAHRDT am Anfang ihres Schaffens mit einer (traditionell-orthodoxen) Dogmatik beginnen, um diese dann Schritt für Schritt zu demontieren. [↑](#footnote-ref-980)
981. Wie im Folg. zu zeigen sein wird, überschätzt FEIEREIS vielleicht die bedeutung der natürlichen Religion innerhalb der Neologie. Die Wichtigkeit (wenn auch teilweise nicht mehr die Notwendigkeit) der supranaturalen Offenbarung wird von keinem Neologen dezidiert geleugnet. Diese Beibehaltung der Offenbarungslehre erscheint jedoch manchmal als gekünstelt resp. als Zugeständnis an noch herrschende kirchliche Machtverhältnisse, die auch als eine Form von traditionellen Grundgewißheiten in der Psyche der einzelnen Denker internalisiert sein können. [↑](#footnote-ref-981)
982. PHILIPP (1988), LXXXIVf.. Bekannt sind die „Telluris Theoria sacra“ (2 Bde., 1681-1689) und die „Archaeologiae Philosophicae“ (London 1692) von BURNET. Er darf nicht mit den Latitudinarier G. BURNET verwechselt werden. Th. Burnet wird in REVENTLOVS großangelegtem Werk über die Religionsgeschichte von der Reformation bis zur Aufklärung nur zweimal erwähnt ! (Cf. REVENTLOV (1980), 473 und 557)

     Zu Burnets Beiträgen zur Physikotheologie und Kosmogonie cf. WASCHKIES (1987), 62f., 317-322 u. 327ff.. [↑](#footnote-ref-982)
983. Ibid., 124f.. Es handelt sich um eine Stelle von Thomas BURNETS „Archaeologiae Philosophicae: sive Doctrina Antiqua de Rerum Originibus“, Libri Duo, London 1692, S. 283f.. [↑](#footnote-ref-983)
984. Mit dem Ausdruck der „*progressiven* Theologie“ soll keineswegs eine Wertung vorgenommen werden; „progressiv“ soll lediglich die Frontstellung gegen die orthodoxe (i.e. traditionelle) Richtung der Theologie verdeutlichen ! [↑](#footnote-ref-984)
985. PHILIPP (1988), LXXXIIIff. [↑](#footnote-ref-985)
986. Auf diese Leitidee bezieht sich vielleicht folgende These Philipps: „Ihre [i.e. die neologische] Theodizee ist in der Regel die plotinische.“ (Ibid., LXXIX) Als eine der Belegstellen sieht vielleicht Philipp z. Bsp. folgende an: „ ... die mannichfaltige Weisheit GOttes hat vielmehr so viel Stufen abgetheilet in dem unsichtbaren Reiche der Moral, als in dem Reiche der Natur von uns bemerkt worden.“ (SEMLER (1777), § 109, 385) [↑](#footnote-ref-986)
987. Es sollen an dieser Stelle noch die vier Programmpunkte, die nach SIERIG die Neologie charakterisieren sollen, erwähnt werden:

     1) die Einführung der historischen Wissenschaften in die Bibelexegese (critica prophana);

     2) das AT gilt nur mehr in Auswahl, die nach moralischen Kriterien erfolgt;

     3) die Bibel wird voraussetzungslos, und zwar historisch und literarkritisch interpretiert (Entdogmatisierung);

     4) das geschichtliche Moment wird besonders betont. (Cf. H. SIERIG „Die große Veränderung. Reimarus - Lessing - Goeze“, 14f. (7-34) in: REIMARUS (1967)) [↑](#footnote-ref-987)
988. So J.J. HESS nach HIRSCH (1960), Bd.4, 192-203. [↑](#footnote-ref-988)
989. Daher wird Herder auch in einem Anhang kurz besprochen. [↑](#footnote-ref-989)
990. Erstaunlicherweise führt G. HORNIG im Art. „Neologie“ (HWP, Bd.6 (1984), Sp.719 (718-720)) Semler als Neologen an ! Auch KRAUS bezeichnet Semler als Neologen. (Cf. KRAUS (1956), 94) [↑](#footnote-ref-990)
991. Cf. ANER (1964), 89f. und 214f. [↑](#footnote-ref-991)
992. G. MÜHLPFORDT „Die Jungwolffianer - ...“, 75 (63-76) in: Dt. Zeitschr. f. Ph., H.1/1982; Heumanns geistige Wurzeln liegen nach MÜHLPFORDT im „Jenaer Freisinn und Frühwolffianismus“. (Ibid.) [↑](#footnote-ref-992)
993. Zu LESS cf. FEIEREIS (1965), 65ff.. Less ist Nachfolger von Chr.W.F. WALCH auf dessen theologischen Lehrstuhl in Göttingen und schreibt eine „Geschichte der Religion“ (Göttingen 1784); Moral und Religion sind für ihn eins; er ist auch deshalb zu erwähnen, weil er sich als einziger - im Gegensatz z. E. zu G.W. ALBERTI oder M. CLAUDIUS - wahrhaftig mit der Wunderkritik von HUME (mit dessen Essay „On Miracles“, der als Abschnitt X in den „Philosophical Essays Concerning Human Understanding“ Eingang gefunden hat) auseinandersetzt. (Cf. GAWLICK-KREIMENDAHL (1987), 146f.) [↑](#footnote-ref-993)
994. Heilmann ist vornehmlich von S.J. BAUMGARTEN beeinflußt; seit 1758 ist er Professor der Theologie in Göttingen; 1761 erscheint sein „Compendium Theologiae dogmaticae“. Zu seiner Trennung von theologischem und Laien-Wissen in seiner Schrift „De eo quod interest inter diuinas notitias Theologi et Christiani“, das eine Vorstufe zur Trennung von Theologie und Religion darstellt, cf. AHLERS (1980), 92-100. [↑](#footnote-ref-994)
995. Aner stellt die führenden Neologen in Kap.II, 61-143 (ANER (1964), vor. [↑](#footnote-ref-995)
996. Cf. KANTZENBACH (1965), 207ff. und ANER (1964), 112f.. Döderlein vertritt „klassische“, neologische Positionen, so z.Bsp., daß die Offenbarungsreligion, die zeitliche Priorität besitzt, zu einer Vernunftreligion weiterentwickelt werden muß, oder daß die Erlangung der Seligkeit nicht nur von der geoffenbarten Religion abhängen darf, denn das würde einen ungerechten und grausamen Gott implizieren. [↑](#footnote-ref-996)
997. F.V. REINHARD, Dozent zu Wittenberg und anschließend Oberhofprediger in Dresden, ist noch ob seiner beiden, rationalistisch ausgerichteten Werke „System der christlichen Moral“ (5 Bde., 1788-1815) und seinem „Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf“ (1781; 5.Aufl.: 1830) bekannt. Der Wunderglaube und die Göttlichkeit Christi werden rationalistisch aufgeweicht. Die Liebe ist das Kernstück des Christentums: „Das Gesetz der Liebe wurde das unzertrennliche Band, durch welches Jesus Moral und Religion auf immer miteinander vereinigte“. Die Religion muß mit der Vernunft vermählt werden. Cf. SCHWEITZER (1951), 31ff. [↑](#footnote-ref-997)
998. Cf. ANER (1964), 111f. [↑](#footnote-ref-998)
999. KRAUS (1956), 120 [↑](#footnote-ref-999)
1000. J.G. EICHHORN „Johann Salomo Semler“ in: Allgem. Bibliothek der biblischen Litteratur, Bd.V, Leipzig, 1793. Er ist auch Autor der „Einleitung ins Alte Testament“ (3 Th., Leipzig 1780-1783), in dem er Moses als Verfasser des Pentateuch mittels historisch-kritischen Argumenten anführt. Cf. OTTO (1994), 350f.. Eine ausführliche Würdigung gibt KRAUS (1956), 5. Kap., 120-140. [↑](#footnote-ref-1000)
1001. Cf. GERICKE (1989), 95-113. Loeffler hat bereits „die Schwelle zum entschiedenen Rationalismus überschritten“ (ibid., 103); Schulz und Bahrdt werden als „radikale Neologen“ eingestuft. „Rationalisten“ - offensichtlich nicht im Sinne ANERS - sind dann anfangs des 19. Jahrhunderts J.A.L. WEGSCHEIDER (1771-1849) und J.Fr. RÖHR (1777-1848). [↑](#footnote-ref-1001)
1002. Die Charakterisierung durch EHRHARDT-REIN trifft in ihrer Allgemeinheit eigentlich auf alle Neologen zu: „Neben der apologetischen Begründung christlicher Theologie und der exegetischen Arbeit am Neuen Testament, den beiden wichtigsten Aspekten seiner Arbeit als theologischer Universitätslehrer, war Nösselt am praktischen Christentum, an Moral und Erziehung zu individueller Frömmigkeit interessiert. Dieses Interesse war von einem christlich-moralischen Erkenntnisoptimismus geprägt“. (EHRHARDT-REIN (1996), 155)

      Für Leben und Werk NÖSSELTS ist noch immer maßgebend resp. singulär: A.H. NIEMEYER „Leben, Charakter und Verdienste Johann August Nösselts ...“, 1. („Biographie und Charakteristik“)u. 2. (Sammlung Nösseltscher Aufsätze und Fragmente“)Abth. (Halle u. Berlin 1809). Niemeyer steht Nösselt natürlich äußerst wohlwollend gegenüber. [↑](#footnote-ref-1002)
1003. J.A: NÖSSELT „Kurze Anweisung für unstudirte Christen zur Erlangung einer zuverlässigen Gewißheit von ihrer Religion“ (Halle 1773), 4; zit. bei EHRHARDT-REIN (1996), 156. [↑](#footnote-ref-1003)
1004. J.A. NÖSSELT „Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der Christlichen Religion“ (Halle 1783 5., verb. u. verm. Aufl.), 55 Anm. \*; zit. ibid.. [↑](#footnote-ref-1004)
1005. Cf. dazu ibid., 157ff. [↑](#footnote-ref-1005)
1006. Zu seiner Biographie cf. K. MENNE „August Hermann Niemeyer. Sein Leben und Wirken“ (Halle 1928). Zu Folg. cf. EHRHARDT-REIN (1996), 164-181. [↑](#footnote-ref-1006)
1007. Cf. ANER (1964), 150 Anm. 1 [↑](#footnote-ref-1007)
1008. A.H. NIEMEYER „Grundsätze ...“ (Hrsg. v. H.-H. Groothoff u. U. Herrmann, Paderborn 1970), 75; zit. bei EHRHARDT-REIN (1996), 166. [↑](#footnote-ref-1008)
1009. Zu MEIER cf. T. V, 2. Abschn., Kap. 7 ! [↑](#footnote-ref-1009)
1010. A.H. NIEMEYER „Grundriß der unmittelbaren Vorbereitungswissenschaften zur Führung des christlichen Predigtamts. Ein Leitfaden akademischer Vorlesungen“ (Halle 1803), 48; zit. ibid., 171. [↑](#footnote-ref-1010)
1011. A.H. NIEMEYER „Lehrbuch für die oberen Religionsclassen gelehrter Schulen“, II: Religions- und Sittenlehre (Halle 1802, 2. Aufl.), 6; zit. ibid.. [↑](#footnote-ref-1011)
1012. Niemeyer kennt auch die romantisch-ästhetisierende Naturbetrachtung, die einen veranlaßt, Gott zu preisen; allerdings ist auch bei Niemeyer die Tendenz vorhanden, mehr die Schöpfung (Natur) als den Schöpfer zu bewundern. [↑](#footnote-ref-1012)
1013. A.H. NIEMEYER „Brief an christliche Religionslehrer“ (Halle 1796-1799), 2. Samml., 137f.; zit. ibid., 177. Was genauer unter diesem Beweis zu verstehen sei, wird nicht weiter ausgeführt. [↑](#footnote-ref-1013)
1014. Eine Kurzcharakteristik seiner Anschauungen gibt HETTNER (1929), II.Th., 27ff.. Hettner sieht die Bildung von SACK, wie auch von SPALDING und JERUSALEM, in den „Anregungen der englischen Freidenker“ verwurzelt. [↑](#footnote-ref-1014)
1015. ANER (1964), 61 [↑](#footnote-ref-1015)
1016. KANTZENBACH (1965), 123ff. [↑](#footnote-ref-1016)
1017. „August Friedrich Wilh. Sacks vertheidigter Glaube der Christen“, Haude und Spener: Berlin, 1748ff. in acht Stücken [↑](#footnote-ref-1017)
1018. Cf. CASSIRER (1932), 237, sowie ANER (1964), 64 [↑](#footnote-ref-1018)
1019. In GELLERTS „Fabeln und Erzählungen“ von 1748 findet sich die Fabel „Der Knabe“; ein Knabe möchte wie sein Vater mit Hilfe des Sehrohrs die Sterne betrachten; da er jedoch nicht viel sehen kann, erinnert er sich, daß sein Vater oft bei der Betrachtung der Sterne blinzelt:

      „Und hurtig hielt er sich die beiden Augen zu,

      Und sah durchs Sehrohr nach den Sternen.

      Der Narr ! Was sah er denn? Das alles, was du siehst,

      Wenn du, um durch die Schrift Gott deutlich sehn zu lernen,

      Dir die Vernunft vorher entziehst.“ (GELLERT (1986), 150) [↑](#footnote-ref-1019)
1020. SACK (1748ff.), 1.St., 4ff.. Die Zitate finden sich bei SAINE (1987), 201ff.. [↑](#footnote-ref-1020)
1021. SACK (1748ff.), 1.St., 35 [↑](#footnote-ref-1021)
1022. Ibid., 36 [↑](#footnote-ref-1022)
1023. Ibid., 50. Bei diesen verirrten Schäfchen scheint nur noch die Sorge um deren Seelenheil das Motiv für Sacks Bekehrungsversuch zu sein. (Cf. SAINE (1987), 204f.) [↑](#footnote-ref-1023)
1024. Daher legt Sack in seiner Tätigkeit als Hofprediger besonderes Augenmerk auf die praktische Wirksamkeit des geistlichen Berufes und des Predigtamtes. Diese Betonung auf das praktische Engagement weist Sack als Vertreter der Neologie aus. [↑](#footnote-ref-1024)
1025. SACK (1748ff.), 1.St., 55 [↑](#footnote-ref-1025)
1026. Ibid., 9f. [↑](#footnote-ref-1026)
1027. Eine kurze Übersicht gibt FEIEREIS (1965), 38-42. [↑](#footnote-ref-1027)
1028. Nach ANER ist diese Schrift auch gegen LA METTRIE gerichtet.

      GOEZE veröffentlicht die Schrift „Gedanken über die Betrachtung von der Bestimmung der Menschen, in einem Sendschreiben entworfen. Nebst Abdruck gedachter Betrachtung selbst“ (Halle 1748) anonym. Goeze kritisert, daß bei der Lektüre von Spaldings Schrift der Eindruck entstehen könne, die Vernunft sei alleine zur höchsten Religion fähig und bedürfe der Offenbarung nicht; somit befördere es die Lehre von der Suffitzienz der natürlichen Religion resp. den Naturalismus. (Cf. FREUND (1989), 124ff.; BOEHART (1988), 151ff.) [↑](#footnote-ref-1028)
1029. Auch Ernesti und Döderlein üben an Spaldings undogmatischer Predigtweise Kritik.

      Weitere Schriften von Spalding: „Vertraute Briefe die Religion betreffend“ (1784, anon.; die weiteren Aufl. namentlich); „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ (1796). [↑](#footnote-ref-1029)
1030. Dies ist auch die Meinung Semlers im Rahmen seiner Lehre von der doppelten Lehrart (als Prediger im kirchlichen Unterricht und als Theolge in der wissenschaftlichen Arbeit). (Cf. auch HIRSCH (1960), 4. Bd., 81) Auch Bahrdts Predigten zielen auf die moralische Ausbesserung der Menschen ab. (BAHRDT (1983), 2.T., 23.Kap., 235 [645])

      Zum aufklärerischen Predigtwesen cf. T. III, Kap. 4.3. ! [↑](#footnote-ref-1030)
1031. ANER (1964), 80 [↑](#footnote-ref-1031)
1032. „Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem ordentlichen Laufe der Natur“ Deutsche Übersetzung von Johann Joachim Spalding (Tübingen 1779) [↑](#footnote-ref-1032)
1033. „Betrachtungen über die vornehmsten Stücke der natürlichen Religion und der gesellschaftlichen Tugend“ Aus dem Englischen übersetzt (v. J. J. Spalding), T.I (Leipzig 1751), T.II, nebst einigen auf das vorhergehende sich beziehende Andachten (Leipzig 1753) [↑](#footnote-ref-1033)
1034. SCHOLLMEIER (1967), 56 [↑](#footnote-ref-1034)
1035. SPALDING (1908), 15. Zit. wird nach der Ausg.: „Bestimmung des Menschen (1748) und Wert der Andacht (1755)“ (Mit Einl. neu hrsg. v. H. Stephan) (St. zur Gesch. des neueren Protestantismus, 1. Quellenh.), Gießen 1908. Die originäre erste Ausg., der o.a. Ausg. folgt, lautet: „Betrachtung über die Bestimmung des Menschen“, Greifswald 1748 [↑](#footnote-ref-1035)
1036. Zit. bei SCHOLLMEIER (1967), 66 [↑](#footnote-ref-1036)
1037. SPALDING (1908), 34 [↑](#footnote-ref-1037)
1038. Ibid., 24 [↑](#footnote-ref-1038)
1039. Dieses „mystische Element“, wie es SCHOLLMEIER (1967), 62, nennt, tritt im Laufe der Zeit bei Spalding in den Hintergrund. [↑](#footnote-ref-1039)
1040. Zum Folg. cf. SCHOLLMEIER (1967), 66ff. [↑](#footnote-ref-1040)
1041. Zit. wird nach: J.J. SPALDING „Ueber die Nuzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung“, 3. neuvermehrte Aufl., Frankfurt u. Leipzig. 1791.. [↑](#footnote-ref-1041)
1042. SPALDING (1791), VI [↑](#footnote-ref-1042)
1043. Ibid., VIf. [↑](#footnote-ref-1043)
1044. Ibid., X. Daß die christliche Sittenlehre den Menschen seit dem Erscheinen Jesu nicht merklich moralisch gebessert hat, liegt an den Hindernissen, die dieser Besserung entgegenstehen; „die christliche Lehre an sich hilft sicherlich der Tugend auf, wenn es nur keine Fanatiker und Scholastiker giebt, die sie mit ihren Zusätzen theils unkräftig, theils gar verderblich machen.“ (Ibid., 71) [↑](#footnote-ref-1044)
1045. Ibid., 1.Abth., 2f.. Spalding beruft sich zu diesem Thema, auf Seite 8, auf den scharfsinnigen D. HUME, den er auch ausführlich zitiert (ibid., 8-13). Spalding liegt Humes „Essays and Treatises on several Subjects“, Vol.I, London, 1760, vor. Für Spalding ist Hume der Ansicht, alle Religion sei Aberglaube (ibid., 15). Cf. auch ibid., 88f. [↑](#footnote-ref-1045)
1046. Ibid., 3 [↑](#footnote-ref-1046)
1047. Cf. auch ibid., 100f.: „Am allerweitesten aber wird wohl ein Jeder, der es nur einigermaaßen mit der Religion und mit dem Wohl der Menschen gut meinet, den Gedanken von sich entfernt halten, daß das höhere Ansehen des religiösen Lehrstandes auf irgend Etwas von zwingender Autorität, von Antheil an weltlicher Macht, oder nur von einigem amtsmäßigen Einfluß in dieselbe, gegründet werden solle. Geschichte und Erfahrungen aller Zeiten lehren uns, wie gefährlich es sey, wenn diejenigen, welche so schon, vermittelst ihrer Ueberredungen in den, als heilig und für das Seelenglück wichtig erkannten Dingen, eine gewisse Gewalth über die Gemüther besitzen, sich auch, aus einem abergläubiger Weise ihnen eingeräumten Recht oder auch aus übel verstandener Nachsicht, in bürgerliche und weltliche Händel einmischen dürfen. Beides vereinigt, führet gar leicht in die Versuchung, das Erstere zum Dienste des Letzteren, und gar oft zu den unwürdigsten Absichten des Eigennutzes, der Herrschsucht und der Rachgier zu mißbrauchen. Dieser Mißbrauch aber hat so viel Elend über die Welt gebracht, hat der Religion selbst und ihrer wahren Abzweckung so sehr geschadet, und stehet uns noch bis auf diese unsere Tage in seinen unglückseligen Wirkungen so schreckend vor Augen, daß der Abscheu vor ihm und vor Allem, was ihn veranlassen kann, von selbst entstehen muß.“ [↑](#footnote-ref-1047)
1048. Ibid., 6 [↑](#footnote-ref-1048)
1049. Cf. ibid., XVI. „Diejenigen Erkenntnisse der christlichen Lehre, welche wirklich gottselig und ruhig machen, sind hinreichend“; alle verschiedenen Theorien und Überzeugungen der einzelnen Parteien sind gegenüber echter Redlichkeit und Gottesfurcht sekundär, ja ephemer. (Ibid., XIV) Cf. auch ibid., 2.Abth., 111 [↑](#footnote-ref-1049)
1050. Ibid., 23. Cf. auch ibid., 72: „die Zubereitung menschlicher Seelen und die Leitung der Sitten zum Besten der gemeinen Ordnung und Ruhe“. [↑](#footnote-ref-1050)
1051. Cf. auch ibid., 74 [↑](#footnote-ref-1051)
1052. Ibid., 80 [↑](#footnote-ref-1052)
1053. Ibid., 87 [↑](#footnote-ref-1053)
1054. Cf. ibid.,23ff. [↑](#footnote-ref-1054)
1055. Ibid., 64 [↑](#footnote-ref-1055)
1056. Gegen Bayle wird MONTESQUIEU mit seinem „De l’Esprit des loix“ (B.XXVI, Kap.6) zitiert, „Autorität gegen Autorität“ gesetzt. [↑](#footnote-ref-1056)
1057. Ibid., 65 [↑](#footnote-ref-1057)
1058. Ibid., 115 [↑](#footnote-ref-1058)
1059. Ibid., 126 [↑](#footnote-ref-1059)
1060. Spalding ist das „Haupt der praktisch-kirchlich gerichteten Neologie“. (ANER (1964), 30) [↑](#footnote-ref-1060)
1061. SPALDING (1791), 205f. [↑](#footnote-ref-1061)
1062. „Es kann unmöglich damit genug seyn, daß wir überhaupt annehmen, die christliche Glaubenslehre, welche von jedermann für eine Lehre der Gottseligkeit erkannt werde, sey einmal nach ihrem ganzen Umfange und nach ihren nöthigen Bestimmungen in den kirchlichen Bekenntnißbüchern, in den Katechismen und in den größeren dogmatischen Werken der Gottesgelehrten, begränzt und festgesetzt“. (SPALDING (1791), 119) [↑](#footnote-ref-1062)
1063. Die Predigt könnte dadurch verbessert werden, „daß der Prediger von Zeit zu Zeit, insonderheit an solchen Stellen, die eigentlich auf das Herz und die Empfindung gehen, seinen Vortrag unterbräche, seine Gemeine zum Singen einer, mit der vorhergegangenen Vorstellung übereinstimmenden, rührenden Strophe eines Liedes veranlassete, sie damit ... die Bewegung des Gemüths beförderte, durch welche allemal die praktische Wahrheitso viel eindringender und wirksamer wird.“ (SPALDING (1791), 94) Cf. auch ibid., 121ff. und 261f. [↑](#footnote-ref-1063)
1064. Cf. ibid., 139f. [↑](#footnote-ref-1064)
1065. Nicht umsonst hat Spalding 1745 Shaftesburys „Sittenlehre“ übersetzt ! Auch bei Spalding verschwimmt die Grenze zwischen „Empfindung“ und „intellektueller Wahrnehmung“, d.h. zwischen Geistig- uns Sinnlichkeit, wie es der Aufklärung eigen ist. Cf. ibid., 101 [↑](#footnote-ref-1065)
1066. KANTZENBACH (1965), 199 [↑](#footnote-ref-1066)
1067. Cf. SPALDING (1791), 181f. [↑](#footnote-ref-1067)
1068. Ibid., 127. Cf. (auch für das Folg.) HIRSCH (1960), 24ff., der die angeführte Stelle nicht exakt wiedergibt. Spalding schreibt weiters: „Wir finden nirgends eine Anzeige oder Vorschrift, daß uns an unserer seite sonst nocht etwas willkührlich von Gott Verordnetes, außer dem, was sich auf die Rechtschaffenheit und Beruhigung unsers Geistes beziehet, nöthig sey, um den ganzen Zweck unserer Erschaffung zu erreichen“. (SPALDING (1791), 118) [↑](#footnote-ref-1068)
1069. Ibid., 165 [↑](#footnote-ref-1069)
1070. Spalding macht, wie so viele andere, auf die Endlichkeit der Vernunft aufmerksam, die einer Offenbarung bedarf. Dieser Hinweis geht jedoch über den Status einer bloß formelhaft bekannten Phrase nicht hinaus. Die Offenbarung wird (für die Glückseligkeit des Menschen) mehr und mehr zu einer quantité négligeable. [↑](#footnote-ref-1070)
1071. Cf. ibid., 129ff. [↑](#footnote-ref-1071)
1072. Cf. ibid., 116f. [↑](#footnote-ref-1072)
1073. Die zahllosen Auslegungen der Satisfikationslehre sind unnütze Spekulationen. (Cf. ibid., 150ff.) [↑](#footnote-ref-1073)
1074. Cf. ibid., 176ff.. „So lange sie [scil. die Prediger] noch Zuhörer haben, die sich bey ihrem sündlichen Leben mit dem Vorwande beruhigen und rechtfertigen, daß man ja nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben allein, vor Gott gerecht und selig werde, so lange ist das ein richtiger Beweis, daß über Glauben und Werke nicht recht geprediget, nicht recht katechisiret worden.“ (Ibid., 188f.) [↑](#footnote-ref-1074)
1075. Cf. ibid., 190ff. [↑](#footnote-ref-1075)
1076. SPALDING (1791), 216 [↑](#footnote-ref-1076)
1077. Ibid., 218 [↑](#footnote-ref-1077)
1078. Ibid., 221f. [↑](#footnote-ref-1078)
1079. W. SCHÜTZ „Die Kanzel als Katheder der Aufklärung“, 151 (137-171) in: SCHULZ (1974) [↑](#footnote-ref-1079)
1080. Cf. zum Folg. KANTZENBACH (1965), 125-132, FEIEREIS (1965), 43-51, und ANER (1964), 64-79 (zu Jerusalems Biographie). Jerusalem steht in Aners klassischem Werk im Mittelpunkt seiner Ausführungen über die Neologie ! Die wichtigste neue Schrift zu Jerusalem ist MÜLLER (1984), der auch der Herausgeber der „Betrachtungen“ (JERUSALEM (1991)) ist. In letzterem Buch findet sich auch Jerusalems „Entwurf einer Lebensgeschichte des Verfassers“, der allerdings wirklich als nicht viel mehr als ein flüchtiger, unvollständiger Entwurf angesehen werden muß. [↑](#footnote-ref-1080)
1081. KANTZENBACH (1965), 193 [↑](#footnote-ref-1081)
1082. Ibid., 126. Für ANER ist Jerusalem wegen seiner Verkürzung der Erbsündenlehre der „erste Neologe“. (ANER (1964), 195) [↑](#footnote-ref-1082)
1083. Martin CHEMNITZ (1522-1586) ist der bedeutendste Schüler von MELANCHTHON, folgt jedoch diesem nicht auf dessen Weg zum Calvinismus; er gilt als der eigentliche Autor der Konkordienformel von 1577. Sein bekanntestes Werk sind die „Loci theologici“ (1791/92; postum). [↑](#footnote-ref-1083)
1084. Johannes MUSÄUS (1613-1681) ist einer der bedeutendsten Theologen der Hochorthodoxie. Er sieht als einer der ersten- damit die Aufklärung bereits erahnend-, daß es bisweilen unterschiedliche Auffassungen geben müsse (bei rechtgläubigen Theologen), wie die christliche Lehre gelehrt, erklärt und gerechtfertigt wird. Er schreibt die gegen HERBERT gerichtete Schrift „De luminis naturae et ei innixae theologiae naturalis insufficientia ad salutem“ (1688); sein Hauptwerk ist die „Introductio in theologiam“ (1679). [↑](#footnote-ref-1084)
1085. Cf. „Entwurf einer Lebensgeschichte des Verfassers“, 8f. in: JERUSALEM (1991) [↑](#footnote-ref-1085)
1086. In England hört er den Unitarier J. FOSTER, und pflegt Umgang mit WHISTON oder DESMAIZEAUX (Jerusalem schreibt „Desmaiseour“), den Vertrauten von BAYLE. (Ibid., 17f.) Die These ANERS, Jerusalem sei von keinem anderen Theologen so stark beeinflußt worden wie von Foster, ist von MÜLLER bestritten worden. Weder die Betonung der Erfahrung, die sich bei Jerusalem selbst gar nicht finden läßt, noch das Prinzip der Simplizität oder der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung von Jerusalem weisen auf eine Beeinflussung von Foster. Cf. ANER (1964), 149f. und MÜLLER (1984), 209-223. [↑](#footnote-ref-1086)
1087. Ibid., 10f. [↑](#footnote-ref-1087)
1088. Jerusalem verfaßt die Programmschrift „Über die Wohltätigkeit öffentlicher Armen-Anstalten, besonders öffentlicher Arbeitshäuser“, die er als Vorwort einer aus dem Englischen übersetzten Schrift „Nachricht von denen Armen- und Arbeits- oder Werck-häusern in Engelland“ voranstellt. (In: Nachgelassene Schriften, Bd.2, Braunschweig 1793) Zu dem Collegium und dem Armenhaus cf. auch Jerusalems „Entwurf einer Lebensgeschichte des Verfassers“, 24ff. in: JERUSALEM (1991) [↑](#footnote-ref-1088)
1089. Cf. ANER (1964), 131ff. [↑](#footnote-ref-1089)
1090. Zit. ibid., 148 (Es wird bei Aner nicht klar, aus welcher Schrift Jerusalems er zitiert.) [↑](#footnote-ref-1090)
1091. So schreibt JERUSALEM: „Denn weil eine herrschende Sinnlichkeit die Erkenntnis der wichtigsten Wahrheiten nach und nach bei ihm gänzlich auslöschen würde, so gab ihm Gott eine Offenbarung, damit er bei seiner *geschwächten Vernunft* hier nunmehro alle nötige Erkenntnis seines Gottes, seiner Pflichten uns seines Heils in ihrer göttlichen Lauterkeit und Einfalt finden und vor Augen behalten möchte.“ („Zweite Sammlung einiger Predigten“= II, 215 [?]). (Zit. ibid., 185f.) [↑](#footnote-ref-1091)
1092. Ibid., 188. Im 4. Bd. der „Betrachtungen“ [N 1] spricht er von „vier großen Wahrheiten, die die Seele des Christentums sind: nämlich die Lehre von der Einheit Gottes, von seiner moralischen Vorsehung, von der Unsterblichkeit der Seele und dem künftigen Vergeltungszustand und der göttlichen Sendung des Erlösers“, die sich trotz Aberglauben, Schwärmerei, Fanatismus und Verketzerung erhalten haben. (JERUSALEM (1991), 240 [= N 1, 11f.]) [↑](#footnote-ref-1092)
1093. Cf. auch ibid., 234 [= B 3, 750] [↑](#footnote-ref-1093)
1094. Ibid., 109 [= B 1, 358]; cf. auch ibid., 246 [= N 1, 64] [↑](#footnote-ref-1094)
1095. Ibid., 110 [= B 1, 360] [↑](#footnote-ref-1095)
1096. Ibid., 114 [= B 1, 379] [↑](#footnote-ref-1096)
1097. Ibid., 291f. [= N 1, 303] [↑](#footnote-ref-1097)
1098. Ibid., 294 [= N 1, 307f.]. Cf. auch ibid., 295 [= N 1, 311f.] [↑](#footnote-ref-1098)
1099. Vorw. v. MÜLLER, 12 in: ibid.. Cf. auch MÜLLER (1984), 76ff. [↑](#footnote-ref-1099)
1100. Cf. BARTH (1961), 130 [↑](#footnote-ref-1100)
1101. Vorw. v. MÜLLER, 10 in: JERUSALEM (1991) [↑](#footnote-ref-1101)
1102. Zit. wird nach der Ausg. von 1768 (Braunschweig, im Verlag der Fürstl. Waisen-Buchhandlung, 1768), 1774 (Braunschweig), 1779 (Braunschweig) und 1792 (Hrsg. v. Ph.Ch. Jerusalem; Braunschweig), v. W.E. Müller ausgewählt u. hrsg.. (JERUSALEM 1991) In dieser Ausg. finden sich weiters: eine Einleitung v. W.E. Müller, ein Abschnitt (Kap.10) aus den „Briefen über die mosaische Religion“ (2.Aufl. v. 1772 [1.Aufl.: 1762; verschollen]) [Br] und der Fragment gebliebene „Entwurf einer Lebensgeschichte“ (Vorbericht v. 1789). Das Kap. vom Sündenfall entstammt der Ausg. von 1779 (also von Bd.3), da hier eine allegorische Interpretation vorgenommen wird.

      Hinsichtlich der verwendeten Siglen folgen wir MÜLLER (1984), der sie in JERUSALEM (1991) erneut verwendet. Müllers Darstellung der „Betrachtungen“ ist konzise und erschöpfend; wir werden daher primär einzelne, für unser Thema besonders brisante Punkte abhandeln, mit besonderem Augenmerk auf eine kritische Analyse, die die Schwächen und „faulen Kompromisse“ von Jerusalem aufdecken soll, da Müller auf eine solche (bewußt) verzichtet. [↑](#footnote-ref-1102)
1103. Der 1. Band der „Betrachtungen“ weist viele Ähnlichkeiten mit dem ähnlich lautenden Werk von H.S. REIMARUS, „Die vornehmsten Wahrheiten der Religion“ (1754ff.) auf. [↑](#footnote-ref-1103)
1104. JERUSALEM (1991), 8.Kap. „Von der Offenbarung“, 119-143 [=B2,1 bis B2,86]. Cf. auch MÜLLER (1984), 41-50 [↑](#footnote-ref-1104)
1105. Es muß darauf hingewiesen werden, daß die starke Betonung des Providenz-Gedankens, der sich in der Aufklärungstheologie und vor allem (!) in der Literatur der Aufklärung findet, eine Säkularisierungsfunktion transportiert: das Geschehen ist auf das Diesseits beschränkt; Offenbarungen und Wunder werden eigentlich durch das providentielle Geschehen unnötig; die Vorsehung sorgt bereits für Bestrafung/ Belohnung böser/ guter Taten in diesem Leben; kurz gefaßt: Der *natürliche* Lauf der Dinge und die Geschichte der Menschheit werden als providentielles Geschehen gedeutet. [↑](#footnote-ref-1105)
1106. JERUSALEM (1991), 142 [=B2,84] [↑](#footnote-ref-1106)
1107. Ibid., 141f. [=B2,83f.] [↑](#footnote-ref-1107)
1108. Diese Bedingung läßt einen weiten Spielraum der Interpretation offen- das wird wohl auch Jerusalem klar gewesen sein ! [↑](#footnote-ref-1108)
1109. Ibid., 142 [=B2,85] [↑](#footnote-ref-1109)
1110. Ibid., 119 [=B2, 1f.] [↑](#footnote-ref-1110)
1111. Wenn jemand behauptet, „unsere jetzige so aufgeklärte Religion, soweit wir sie natürlich nennen, wäre eine so ganz eigentümliche Kraft unserer Vernunft, die dem Licht, das Jesus in die Welt brachte, nichts zu verdanken hätte“, so ist zu entgegnen: die Zeit, als das Licht des Evangeliums aufging, war noch nicht aufgeklärt; den einzelnen „herrlichen Einblicken“ der Vernunft hätte es „an Sicherheit und Festigkeit, an hinreichender Deutlichkeit und Kraft ... gefehlt“. (Ibid., 239 [= N 1, 9) [↑](#footnote-ref-1111)
1112. Ibid., 120 [=B2,4]; cf. auch ibid., 236 [= N 1, 4] [↑](#footnote-ref-1112)
1113. Cf. dazu T. III, Kap. 1.4. ! [↑](#footnote-ref-1113)
1114. Ibid., 128f. [=B2,30ff.] [↑](#footnote-ref-1114)
1115. Ibid., 129f. [=B2,33]. Bei dieser religiösen Depravation haben auch die Priester ihre Hände im Spiel; Jerusalem zieht also auch die Priestertrugtheorie heran, jedoch nur für die Verfallserscheinung des Polytheismus. Er schreibt: die Priester „sind die Vertrauten dieser Gottheiten, sie heiligen sich ihnen besonders; besondere Reinigungen, Enthaltungen- und je mühsamer und unnatürlicher diese sind, je heiliger werden sie selbst in den Augen des Volks; und je größer und furchtbarer sie dem Volk die Götter machen können, desto größer wird bei demselben ihr eigenes Ansehen.“ (Ibid., 123 [=B2,13]) Und: „Die Priester haben einen geheimen Umgang mit ihnen, sind die Ausleger ihrer Gesinnungen, ihrer Freundschaft, ihrer Rache. Wer jene zum Freunde haben will, muß sich zuvörderst um dieser ihre Freundschaft bewerben. Sie sind ihre Vertrauten; sie wissen am besten, wodurch sie in ihren guten Gesinnungen zu erhalten oder in ihrem Zorne zu besänftigen sind; und je rachgieriger die Götter, je grausamer die Versöhnungsmittel sind, desto leichter ist es, das Volk in seiner Ehrfurcht gegen sie und die Götter zu erhalten.“ (Ibid., 124 [=B2,15]). Inwieweit hier Jerusalem auch eine leise Kritik am christlichen Pfaffentum anklingen lassen will, sei dahingestellt. [↑](#footnote-ref-1115)
1116. Cf. auch MÜLLER (1984), 45f. [↑](#footnote-ref-1116)
1117. JERUSALEM (1991), 132 [=B2,51] [↑](#footnote-ref-1117)
1118. Ibid., 133 [=B2,54] [↑](#footnote-ref-1118)
1119. Auch MÜLLER (1984), 43, spricht von einer „anthropologischen“ Erklärung. [↑](#footnote-ref-1119)
1120. JERUSALEM (1991), 125 [=B2,22]. D.h. ohne Offenbarung, die die Vernunft leitet, keine wahre Gotteserkenntnis. Allerdings ohne den Gebrauch der durch Offenbarung gestärkten Vernunft auch keine moralische Vervollkommnung. [↑](#footnote-ref-1120)
1121. Ibid., 134 [=B2,56] [↑](#footnote-ref-1121)
1122. Ibid., 136 [=B2,59] [↑](#footnote-ref-1122)
1123. Ibid., 136 [=B2,74f.] [↑](#footnote-ref-1123)
1124. Zum Einfluß der „Theodizee“ auf Jerusalem cf. MÜLLER (1984), 163-180, v.a. 178ff.. Zum Verhältnis Vernunft -Offenbarung heißt es: „Jerusalem will intentionsmäßig die Vernunft von der vorangestellten Offenbarung abhängig machen, während Leibniz beide zunächst auf verschiedene Wahrheitsbereiche bezieht, sie aber in Gott gründet und der Vernunft eine dienende Funktion gegenüber dem Glauben zuweist.“ (Ibid., 179) Zum Verständnis der besten aller möglichen Welten, die auf Gott verweist, der wiederum die beste aller möglichen Welten garantiert, schreibt Müller: Jerusalems entwicklungsgeschichtliches Denken ordnet „das Bestehende durch die Vorstellung der Perfektibilität dem Finalprozeß der Vervollkommnung“ unter. LEIBNIZ’ Denken ist im Ansatz kausalbezogen, Jerusalems finalbezogen. (Ibid., 179f.) Dieser Darstellung von Leibniz’ These der besten aller möglichen Welten als der Realisation des Besten im momentanen Weltgeschehen können wir nicht zustimmen. Diese Darstellung wäre genau diejenige, deren sich die Kritiker dieser These, so VOLTAIRE im Candide, so WEZEL im Belphegor, etc., befleißigt haben, um sie lächerlich zu machen. Das zeitlich-finale Moment findet sich auch bei Leibniz. [↑](#footnote-ref-1124)
1125. Das „unglückliche Volk“ der Juden lebte auch in Verblendung, „da es aus Nationalstolz die hohen Absichten Gottes nicht erkennen wollte, sondern es mit wütender Eifersucht für die ungerechte Kränkung der wegen seiner Abstammung ihm allein zugehörenden Vorzüge ansah, daß das menschliche Geschlecht dieselben jetzt mit ihm teilen und an der Vaterliebe Gottes gleichen Anteil haben sollte.“ Dies ist auch der Grund für den „wütenden Haß gegen Jesus von Nazareth“. (JERUSALEM (1991), 246 [= N 1, 63f.]) [↑](#footnote-ref-1125)
1126. JERUSALEM (1991), 231 [= B 3, 721]. Einige Absätze weiter schreibt Jerusalem: „Religion ist die große Lehre für den Menschen, die Vernunft und das Herz zugleich zu bilden; und nirgends müßte bei der reinsten Tugend mehr gesunde, reine, aufgeklärte, von allem Aberglauben, von aller finsteren Schwärmerei gereinigte Vernunft sein als im Christentum. Ich setze aber noch hinzu, daß mit der Religion zugleich noch mehr auf die allgemeine Bildung der Vernunft gesehen werden möchte. Gebildete Vernunft ist kein Vorzug einzelner Stände oder Klassen der Menschen; sie ist allgemeines Menschenrecht“. (Ibid., 233 [= B 3, 748]) [↑](#footnote-ref-1126)
1127. Zur Akkomodationstheorie von Jerusalem cf. MÜLLER (1984), 66-76 [↑](#footnote-ref-1127)
1128. Es muß immer berücksichtigt werden, daß für Jerusalem die Vernunft immer schon erleuchtete- durch die Ur-Offenbarung und durch die von Gott eingerichteten Fähigkeiten und Vermögen der menschlichen Vernunft, die die Offenbarungen nur dadurch aufnehmen kann- Vernunft ist und niemals autonome. Jede natürliche Erkenntnis ist auch zu einem geringen Teil übernatürliche. Alleiniglich in der Verfallszeit erreicht die Vernunft beinahe den Punkt, an dem sie ihr göttliches Erbe völlig vergißt. [↑](#footnote-ref-1128)
1129. Ibid., 137 [=B2, 76f.] [↑](#footnote-ref-1129)
1130. Jerusalem vermeidet es, diese Veranlassungen „Offenbarungen“ zu titulieren- aus gutem Grund: sie sind es nämlich im orthodoxen Sinne nicht, und Jerusalem läßt es offen, inwieweit Gott direkt und unmittelbar seine Hand im Spiel hat. (Cf. ibid., 138 [=B2,77]) [↑](#footnote-ref-1130)
1131. Ibid., 137 [=B2,76]. „Zufällig“ ist hier im subjektiven Sinne, für uns endliche Menschen, zu verstehen.

      Jetzt wird es verständlicher, wieso Jerusalem die Geschichte der Menschheit mit der Geschichte der Vernunft gleichsetzen kann. (Cf. o.) Deutlich spricht es Jerusalem noch einmal im 4.Bd. aus: „wir haben zwei Erfahrungen, die beide gleich unwidersprechlich sind. Die eine ist: daß die Vernunft, wenn sie einmal durch hinreichende Veranlassungen erweckt worden, durch ihre innere eigentümliche Kraft in der ferneren Anwendung dieser Veranlassungen, wenn die übrige Lage, Zeit und andere unüberwindliche Hindernisse ihr nicht im Wege stehen, solche Fortschritte machen und mit einer solchen elastischen Kraft sich heben kann ... Auf der anderen Seite ist dagegen auch die Erfahrung, daß die Vernunft, solange sie durch dergleichen Veranlassungen und Reizen nicht erweckt wird, dieser ihrer herrlichen Kräfte sich völlig unbewußt“ ist. (Ibid., 235 [= N 1, 2f.] [↑](#footnote-ref-1131)
1132. Gott hätte uns auch mit einer so starken Vernunft ausstatten können, daß wir einer Offenbarung nicht mehr bedurft hätten; „eine solche eigentümliche Stärke der Vernunft hätte mit dieser unserer sinnlichen Natur, mit unserem gegenwärtigen Zustand in der Welt kein Verhältnis gehabt, im ganzen würde es eine größere Unvollkommenheit gewesen sein.“ (Ibid., 141 [=B2,82]) [↑](#footnote-ref-1132)
1133. Ibid., 139 [=B2,79] [↑](#footnote-ref-1133)
1134. Ibid., 140 [=B2,81f.] [↑](#footnote-ref-1134)
1135. Ibid., 141 [B2,83] [↑](#footnote-ref-1135)
1136. Ibid., 35 [=B1,1] [↑](#footnote-ref-1136)
1137. Ob mit dem „blinden Ungefähr“ das epikureische System gemeint ist, bleibt unklar; es wird zumindest nicht weiter erörtert. Das, was „von Ungefähr“ kommt, wird im weiteren im Rahmen des mechanistischen Weltbildes angeführt. Das „von Ungefähr“ soll wohl so viel ausdrücken wie „der toten Notwendigkeit entsprungen, plan-und zwecklos“. Das materialistische Weltbild wird in Folge in das mechanistische, das keinen Ursprung kennt, das materialistische, das die tote Materie selbst als notwendige Ursache ansieht, und das spinozistische, das im Gegensatz zu letzterem eine lebende Substanz samt ihren Modifikationen als Erstursache kennt, geschieden. Es kann nur vermutet werden, daß mit der zweitletzten Position ein System gemeint ist, bei dem ein Schöpfergott Materie, die nicht bloß leidend ist, sondern der auch die Fähigkeit zu empfinden und zu denken immanent ist, und Naturgesetze hervorbringt und dann die Welt alleine läßt, die sich entwickelt und von sich aus Leben, etc. hervorbringt. Mithin wäre eine Spielart des Deismus damit gemeint. Dies läßt sich allerdings am Text nicht belegen. [↑](#footnote-ref-1137)
1138. Ibid., 38f. [=B1,15f.]. Cf. MÜLLER (1984), 92ff. Auch der Zufall, der keine Ursache hat, ist widersprüchlich. (JERUSALEM (1991), 57 [=B1,91])

      Diese ewige Reihe von Ursachen und Wirkungen ist übrigens logisch nicht widersprüchlich und läßt des weiteren auch andere Interpretationen (z.E. viele Erstursachen) zu. Cf. KUTSCHERA (1990), 23ff. Das kosmologische Argument für die Existenz Gottes ist nicht schlüssig, weder in der Form des ersten Bewegers oder der Erstursache (und auch nicht in der des notwendigen Wesens). Das sind die ersten drei Wege von Thomas von Aquin. Cf. THOMAS (1985), 1.Bd., I, 2.qu., 3.art., 22ff. [↑](#footnote-ref-1138)
1139. JERUSALEM (1991), 36 [=B1,8] [↑](#footnote-ref-1139)
1140. Ibid., 36 [B1,9 und B1,10f.] In diesem Weltbild droht die völlige Annihilation. [↑](#footnote-ref-1140)
1141. Der dritte Weg von THOMAS; cf. o. [↑](#footnote-ref-1141)
1142. Ibid., 39 [=B1,17f.] [↑](#footnote-ref-1142)
1143. Ibid., 40 [=B1,22] [↑](#footnote-ref-1143)
1144. „So ist aber mein Bewußtsein nichts anders als Figur, und mein Denken nichts anders als Bewegung.“ (Ibid., 41 [=B1,23] [↑](#footnote-ref-1144)
1145. Ibid., 45 [=B1,38] [↑](#footnote-ref-1145)
1146. Cf. T. IV, Kap. 3. ! [↑](#footnote-ref-1146)
1147. Dieser Vorwurf trifft übrigens auch Leibniz selbst, ebenso Wolff ! [↑](#footnote-ref-1147)
1148. Ibid., 46 [=B1,40]. Jerusalem setzt hinzu, daß dieser deus sive natura auch weder Freiheit noch Macht besitzt. [↑](#footnote-ref-1148)
1149. Ibid., 35 [=B1,2]. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß der physikotheologische Beweis fast immer mit einem „Naturentzücken“, also einer Empfindung, die das Gemüt anspricht, verbunden ist. Cf. auch ibid., 50 [=B1,66f.]

      Die folgenden Ausführungen von Jerusalem muten heutzutage etwas naiv an: So z.E.: „Wer befahl dem Mond, diese Erde beständig zu begleiten, und wer maß seinen Abstand so genau, daß der Ozean dadurch in seiner beständigen Bewegung erhalten wird, aber auch nie aus seinen gesetzten Ufern treten kann?“ (Ibid., 36 [=B1,3] [↑](#footnote-ref-1149)
1150. Ibid., 42 [=B1,30] Der Mensch steht in einer harmonischen Beziehung zur Welt; er, seine Kräfte und Sinne sind „ganz nach dieser Welt abgemessen“, was natürlich auch vice versa gilt. (Ibid., 41 [=B1,27f.] [↑](#footnote-ref-1150)
1151. Ibid., 48 [=B1,61] [↑](#footnote-ref-1151)
1152. Cf. auch ibid., 61f. [=B1,108] [↑](#footnote-ref-1152)
1153. Jerusalem gesteht offen, daß er bei der Untersuchung der göttlichen Vollkommenheiten auf Anthropomorphismen (Analogien) angewiesen ist: „Es ist wahr, ich habe fast kein anderes Mittel, von den göttlichen Eigenschaften mir einen Begriff zu machen, als daß ich sie von meiner eigenen Natur entlehne.“ (Ibid., 51 [=B1,68]) .Das Vermögen zu denken und zu wollen ist jedoch eine „wesentliche Vollkommenheit“, die man daher dem Schöpfer beilegen kann, wenn man dieses Vermögen in Unendlichkeit denkt. Und: Ein unendlicher Verstand ist vollkommenste Weisheit, ein unendlicher Wille vollkommenste Güte. (Ibid., 51f. [=B1,69f.] [↑](#footnote-ref-1153)
1154. Ibid., 49f. [=B1,64] [↑](#footnote-ref-1154)
1155. Ibid., 54 [=B1,86]. Cf. auch 55f. [=B1, 87ff.] [↑](#footnote-ref-1155)
1156. Für die moralische Welt heißt besondere Vorsehung, „daß sein Gott ihn [scil. den Menschen] mit seiner Liebe kennt, daß derselbe als ein heiliger und gerechter Gott alle seine Absichten, seine Handlungen, seine Schwachheiten kennt und daß alle seine Verbindungen, alle Veränderungen und Schicksale seines Lebens von seiner ewigen Weisheit und Güte hiernach gewählt und geleitet, und wenn sie auch nicht unmittelbar gewählt, dennoch aus den weisesten Absichten von ihm zugelassen sind“. (Ibid., 60 [=B1, 102]) Nur Gott als Regent dieser Welt kann „diese glückliche Verbindung so vieler willkürlichen Handlungen mit den zufälligen Begebenheiten der Welt“ erklären. (Cf. ibid., 69 [= B1, 174f.]) Also auch die Kompatibilität und Übereinstimmung von physischer und moralischer Welt liegen in Gottes Händen. Cf. auch ibid., 237 [= N 1, 6] [↑](#footnote-ref-1156)
1157. Cf. KANT (1981), 1.St.: „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur“, 20-68, bes. 38ff.. Im Unterschied zu Jerusalem ist die Sinnlichkeit bei Kant nicht der Grund des Bösen. Durch den Gebrauch der Freiheit kann der natürliche Hang des Menschen zum Bösen aktualisiert werden. Für Jerusalem ist der Gebrauch der Freiheit nicht notwendige Bedingung des Bösen, denn Gott hätte „auch freie Geschöpfe ... erschaffen können, die einen würdigeren und sicheren Gebrauch von ihrer Freiheit gemacht hätten.“ (JERUSALEM (1991), 64 [= B1, 153f.]) Jerusalem argumentiert im Gegensatz zu Kant noch theologisch. [↑](#footnote-ref-1157)
1158. Ibid., 64 [= B1, 152] [↑](#footnote-ref-1158)
1159. Ibid., 65 [= B1, 155] [↑](#footnote-ref-1159)
1160. Ibid., 65 [= B1, 156] [↑](#footnote-ref-1160)
1161. An anderer Stelle spricht dies Jerusalem explizit aus: „Unsere Natur ist nicht bloß Vernunft, sie ist nicht bloß Gefühl oder Trieb; sie ist beides zugleich.“ (Ibid., 100 [= B 1, 308]) Jedoch mit dem Zusatz: „Denn wir mögen das angeborne Gefühl mit noch so edlen Namen belegen, so wird es in dem Maße doch allemal veredelt, als es durch die Vernunft erhöht wird. ... Die Größe des Triebs schwächt das Verdienst der Tugend, die Größe der Überlegung veredelt es.“ (Ibid., 101 [= B1, 309]) [↑](#footnote-ref-1161)
1162. Zum Leib-Seele-Problem will sich Jerusalem nicht äußern. Cf. ibid., 83 [= B1, 247f.] [↑](#footnote-ref-1162)
1163. Dem Einwand, daß Gott den Trieb der Selbstliebe schwächer und unsere Empfindungen stumpfer hätte machen können, wird folgendermaßen entgegnet: „Aber so würden die zarten Empfindungen des Vergnügens und der Freude, die jetzt die ganze vorzügliche Glückseligkeit unsrer Natur ausmachen, und die edlen Triebe der Freundschaft, der Menschenliebe und Großmut auch so viel stumpfer und schwächer geblieben sein“. Der zweite Einwand, nämlich daß Gott unsere Vernunft so hätte stärken können, daß er die sinnliche Natur völlig beherrschen würde, wird mit dem Hinweis zurückgewisen, daß ja dann die Harmonie von sinnlicher und vernünftiger Natur völlig aus dem Lot gebracht werden würde. (Cf. ibid., 66 [= B1, 159f.]) [↑](#footnote-ref-1163)
1164. Diese verschiedenen Ausformungen sind durch Gottes weise Vorsehung so nach Neigungen und Graden verteilt und gewichtet, daß sie sich gegenseitig hemmen; ansonsten würden „so viel ungestüme und blinde Triebe ... die Natur in eine ewige Gärung setzen“. (Ibid., 68f. [= B1, 172ff.]) Wie können aber Modifikationen des einen Urtriebes, der Selbstliebe, antagonistisch wirken? [↑](#footnote-ref-1164)
1165. Ibid., 67 [= B1, 162f.] [↑](#footnote-ref-1165)
1166. Das Gute muß das Böse überwiegen, denn: „Bei einem das Verhalten der Sittlichkeit im Ganzen überwiegenden Übel würde die ganze Natur zugrunde gehen; bei einer in Vergleichung mit dieser Sittlichkeit zu vollkommenen Natur würde sie eben so wenig bestehen können. Die Natur kann nie vollkommener werden als die Sittlichkeit ist, und sie darf es nicht.“ (Ibid., 72 [= B1, 179] Dafür sorgt die Vorsehung. [↑](#footnote-ref-1166)
1167. Ibid., 70f. [= B1, 177] [↑](#footnote-ref-1167)
1168. Dies wird zu Unrecht von Jerusalem insinuiert. POPE schlägt sich in seinem Lehrgedicht „An Essay on Man“ genau mit demselben Problem, vor dem hier Jerusalem steht, herum.

      Dieser berühmte Ausspruch Popes findet sich am Ende der ersten Epistel. (POPE (1964), Ep.I, v. 294) [↑](#footnote-ref-1168)
1169. Auch M. MACK meint, daß die Idee der „perfect world“ resp. des Optimismus i.a. die Ethik paralysiert und setzt hinzu: „though the presence of such ambivalences in a variety of religious philosophies supplies no answer to the logical problem, it suggests that psychologically the combination of acceptance as a state of mind with moral effort as a rule of conduct is both possible and sound.“ (M. MACK Introd., XLVI in: ibid.) [↑](#footnote-ref-1169)
1170. Ibid., 75 [= B1, 187] Das ist de facto eine Einschränkung seiner providentia specialissima ! [↑](#footnote-ref-1170)
1171. Cf. KANTZENBACH (1965), 200f., HIRSCH (1960), 4.Bd., 36ff.. Die einzige uns bekannte Monographie zu Töllner stammt von PFIZENMAIER (1986); in diesem Werk findet sich ein kurzes Kapitel über dessen Leben (ibid., X-XX); ansonsten ist es im Hinblick auf die (Umformung der) Rechtfertigungslehre innerhalb der Theologie der deutschen Aufklärung geschrieben. Der letzte Absatz dieses Werkes gibt die komprimierteste Zusammenfassung von Töllners Rechtfertigungslehre: „Wir haben in der Aufklärungstheologie Töllners im Blick auf das Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gott um Jesu Christi willen allein aus Gnade eine erhebliche *Verschiebung* zu verzeichnen: Der Artikel von der Rechtfertigung erfährt eine *Verengung* auf den Erlaß der Sündenstrafen; eine christologische *Einschränkung*, indem Begnadigung als satisficatio verstanden wird und eine *Ethisierung*, sofern das Heilgeschehen in die ethisch aufgefaßte Heiligung eingebunden wird.“ (Ibid., 595) [↑](#footnote-ref-1171)
1172. J. G. TÖLLNER „Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie“ (Frankfurt/Oder, 1759), Vorrede; zit. bei PFIZENMAIER (1986), XIIIf.. [↑](#footnote-ref-1172)
1173. Es ist für Töllner eine Grundgewißheit, daß die menschliche Vernunft „das wirkliche Dasein Gottes“ erkennen kann. (Cf. TÖLLNER (1760), § 43, 37) Dabei verwendet auch Töllner eine zirkuläre Beweisführung bezüglich Der Existenz Gottes und der Schriftoffenbarung: „Die Offenbarung Gottes in der Schrift sezt das wirkliche Dasein Gottes, wie solches von der Vernunft erkannt, und in der natürlichen Theologie erwiesen wird, voraus (§ 1): und verweiset dieserhalb auf die davon vorhandnen vernünftigen Beweise, deren Richtigkeit sie bestätigt Röm. 1,19.20: obgleich von der Wirklichkeit einer nähern Offenbarung auch rückwärts auf die Wirklichkeit Gottes geschloßen werden kan.“ (Ibid.) Im nächsten Paragraphen erfolgt eine Art (psycho-)ontologischer Gottesbeweis, der jedoch nicht weiter ausgeführt wird. (Cf. ibid., § 44, 38) [↑](#footnote-ref-1173)
1174. PFIZENMAIER (1986), 101f. [↑](#footnote-ref-1174)
1175. Cf. ANER (1964), 85f. und KANTZENBACH (1965), 201ff. [↑](#footnote-ref-1175)
1176. Darauf weist auch FEIEREIS (1965), 58, hin. Es ist zu bedenken, daß diese Schriften in eine für seine akademische Laufbahn sehr wichtige Zeit fallen ! [↑](#footnote-ref-1176)
1177. J.G. TÖLLNER „Theologische Untersuchungen“, 1.Bd., 1.St., 290; zit. bei FEIEREIS (1965), 59. [↑](#footnote-ref-1177)
1178. In einer weiteren Schrift wird Töllner deutlicher: „Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führt“ (Züllichau 1766).

      PFIZENMAIER schreibt: „Für Töllner unterscheidet sich, im Unterschied zur Orthodoxie, die natürlich-vernünftige von der übernatürlichen Gotteserkenntnis nicht mehr qualitativ, sondern nur noch graduell.“ (PFIZENMAIER (1986), 3) Die Offenbarung *steigert* bloß die Seligkeit, den Glauben i.a., christliche Lehren i.s. (- so die vom zukünftigen Leben -), die Macht des Guten im Menschen, etc.. [↑](#footnote-ref-1178)
1179. Cf. PFIZENMAIER (1986), 392-505; zur christozentrischen Lehre cf. ibid., 217-320; zur Trinität cf ibid., 321-342, zur Erbsündenlehre cf. ibid., 118-216. Pfizenmaier legt Töllners Anschauungen konzis und kompetent dar; es wird daher hier auf eine eingehendere Erörterung verzichtet. [↑](#footnote-ref-1179)
1180. Ibid., 365. Pfizenmaier zeigt allerdings, daß bei Töllner Jesus Christus mehr als nur ein Sittenlehrer ist, nämlich der göttliche Mittler der Menschen. (Cf. J.G. TÖLLNER „Die Leiden des Erlösers in neun Abhandlungen“ (Franckfurt/O. 1757), 395f.) [↑](#footnote-ref-1180)
1181. In seinen Ausführungen im „Grundriß der dogmatischen Theologie bleibt Töllner (nicht nur in diesem Belang) ziemlich moderat resp. orthodox: die Erbsünde ist eine dem Menschen angebohrne Fähigkeit zu sündigen“ (TÖLLNER (1760), § 153, 116), die von den ersten Menschen auf ihre Kinder „fortgepflanzt“ wird (ibid., § 158, 120f.); der Satan ist „der Urheber des Falles, und aller Sünde in den Menschen“ (ibid., § 159, 121). Allerdings ist Gott gnadenvoll und vergebend, nicht strafend und rächend, wie er ibid., 3.B., 6. Lehre, §§170ff., 130ff., ausführt. Orthodox sind u.a. auch die Abschnitte „Von den Engeln“ (2.B., 3. Hst., 82-90) oder „von der Vorsehung“ (2.B., 4. Hst., 90-104). [↑](#footnote-ref-1181)
1182. Cf. PFIZENMAIER (1986), 118-216. Diese optimistische Anthropologie Töllners wird anhand von Pfizenmaier eingehend in T. V, Abschn. 1, Kap. 11.1. besprochen ! [↑](#footnote-ref-1182)
1183. Dieses „Vermächtnis“ Töllners ist angegeben bei Fr.C.G. HIRSCHING „Historisch-litterarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen, welche in dem achtzehnten Jahrhundert gelebt haben. Fortgesetzt und hrsg. v. J.H.M. Ernesti“, 14. Bd., 2. Abth. (Leipzig 1810); zit. bei PFIZENMAIER (1986), XIX. Die Quelle (Hirsching) scheint zuverlässig zu sein, wie Pfizenmaier betont; letzterer gibt nicht an, auf welcher Seite des Buches von Hirsching o. Zitat zu finden ist. [↑](#footnote-ref-1183)
1184. Zum Folg. cf. HINSKE (1986), 81f.. Die Monographie von P. GABRIEL „Die Theologie W.A. Tellers“ (Gießen, 1914) ist unseres Wissens nach nach wie vor die letzterschienene Schrift üer Teller !

      Gabriel betont des öfteren eine frappante inhaltliche Üereinstimmung der Ansichten von SEMLER und Teller (die zweifelsohne in erstaunlichem Maße vorhanden sind), ohne jedoch eine direkte Beeinflussung annehmen zu müssen. [↑](#footnote-ref-1184)
1185. Teller ist niemals Hörer von ERNESTI gewesen; alleiniglich die Schriften Ernestis haben auf Teller einen tiefen Eindruck hinterlassen. Ernesti vermittelt Teller schließlich nach Helmstedt.

      Teller schreibt ein Buch. „Des Herrn Joh. August Ernesti Verdienste um die Theologie und Religion, ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts“ (Berlin 1783). [↑](#footnote-ref-1185)
1186. Die Trinitätslehre wird bei Teller einfach nicht mehr behandelt: „Von der Dreyeinigkeit habe ich in keinem besondren Capitel gehandelt.“ (W.A: TELLER „Lehrbuch des christlichen Glaubens“, Widmung an Ernesti [unpag.]; zit. bei FEIEREIS (1965), 61.) [↑](#footnote-ref-1186)
1187. Cf. GABRIEL (1914), 2 [↑](#footnote-ref-1187)
1188. Cf. das Kap. 1.3. über Schulz und 1.2.6. über das WÖLLNERSCHE Religionsedikt im II. T., 1. Abschn. dieser Arbeit ! [↑](#footnote-ref-1188)
1189. TELLER (1792), Vorrede zu den Zusätzen der zweyten Aufl., 17 [↑](#footnote-ref-1189)
1190. Die antisupranaturalistische Auflösung von Dogmatik in Dogmengeschichte wird dann von Teller anhand von Christologie und Trinität im 2. Exkurs zu Th. BURNETS „De fide et officiis Christianorum“ (Halle 1786), 263f., unternommen. [↑](#footnote-ref-1190)
1191. GABRIEL (1914), 7 [↑](#footnote-ref-1191)
1192. Über diese Schrift Tellers cf. ibid., 6ff. [↑](#footnote-ref-1192)
1193. W.A. TELLER „Lehrbuch des christlichen Glaubens“ (Helmstedt u. Halle 1764), 243 u. 247; zit. ibid., 19. [↑](#footnote-ref-1193)
1194. W.A: TELLER „Lehrbuch ...“, 539f.; zit. ibid., 40. Teller rügt an ERNESTIS „Institutio interpretis N.T.“, daß sich in ihr kein besonders Kapitel über die Akkomodation der neutestamentlichen Schriftsteller finden lasse. [↑](#footnote-ref-1194)
1195. Teller ist sich allerdings keines Bruches in seiner theologischen Entwicklung in den Berliner Jahren (1768-1804) bewußt. Cf. GABRIEL (1914), 61 [↑](#footnote-ref-1195)
1196. Zit. ibid., 34. [↑](#footnote-ref-1196)
1197. Nicht: „Die Religion der Vollkommenheit“, wie oft geschrieben wird; auch nicht, nach SCHOLDER, 465 (in: LIEBING u. SCHOLDER (1966)): „Die Religion der Vollkommenern ... des Christentums“; richtig heißt es: „Die Religion der Vollkom*mn*ern ... als Beylage zu desselben Wörterbuch und Beytrag zur reinern Philosophie des Christen*th*ums“, Berlin, bey August Mylius. 1792. (5. von neuen durchgesehene Aufl.).

      Nach SCHOLDER, 472 (in: ibid.), ist die 6.Aufl. des „Wörterbuches“ im Jahre 1806 erschienen. [↑](#footnote-ref-1197)
1198. Zit. bei GABRIEL (1914), 34. [↑](#footnote-ref-1198)
1199. Zit. ibid., 54. [↑](#footnote-ref-1199)
1200. Ibid., 57 [↑](#footnote-ref-1200)
1201. Ibid., 75 [↑](#footnote-ref-1201)
1202. Cf. KANTZENBACH (1965), 204-207, sowie T. III, Kap. 14.1. u. 19.4. ! [↑](#footnote-ref-1202)
1203. Cf. TELLER (1792), Vorerinnerungen zur dritten Aufl., 56ff. [↑](#footnote-ref-1203)
1204. Ibid., Vorrede zur ersten Aufl., 2 [↑](#footnote-ref-1204)
1205. Ibid., 6 [↑](#footnote-ref-1205)
1206. Ibid., 4f. [↑](#footnote-ref-1206)
1207. Ibid., Vorrede zu den Zusätzen der zweyten Aufl., 15 [↑](#footnote-ref-1207)
1208. Ibid., Vorerinnerungen zur dritten Aufl., 64 [↑](#footnote-ref-1208)
1209. Diese Anthropozentrisierung der Religion kann durchaus als ein Prozeß der Säkularisation verstanden werden. [↑](#footnote-ref-1209)
1210. Ibid., „Die Religion der Vollkommenern ...“, 39. Er setzt fort: dem Menschen ist geholfen, „indem sie [scil. die Religion] den Genuß höherer Glückseligkeit verschaft, als er ohne sie haben würde; ihn über so vieles beruhiget, was seinem herzen Bekümmerniß und Sorge verursacht und die Erfüllung seiner Pflichten ihm leichter und theurer macht.“ Cf. auch K. SCHOLDER „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland“, 465 (460-486) in: LIEBING u. SCHOLDER (1966) [↑](#footnote-ref-1210)
1211. Zit. ibid., 467. Die „Hauptsache aller Christuslehre“ ist: „Gott ehren, Liebe üben, und in gleichförmigen guten Gesinnungen voll guter froher Erwartung für Zeit und Ewigkeit seyn“. (TELLER (1792), Vorerinnerungen zur dritten Aufl., 53) [↑](#footnote-ref-1211)
1212. GABRIEL (1914), 23 [↑](#footnote-ref-1212)
1213. Ibid., 56 [↑](#footnote-ref-1213)
1214. TELLER (1792), Vorerinnerungen zur dritten Aufl., 42. SEMLERS Verdienst ist es, auf diese Unterscheidung stets aufmerksam gemacht zu haben; er hat jedoch auch keine bestimmten Kriterien zur Unterscheidung angeben können. [↑](#footnote-ref-1214)
1215. Ibid., 43 [↑](#footnote-ref-1215)
1216. Ibid., 44 [↑](#footnote-ref-1216)
1217. Ibid., 45 [↑](#footnote-ref-1217)
1218. Ibid., 48 [↑](#footnote-ref-1218)
1219. Cf. (auch zum Folg.) GABRIEL (1914), 63ff. [↑](#footnote-ref-1219)
1220. TELLER (1792), „Die Religion der Vollkommenern ...“, 11 [↑](#footnote-ref-1220)
1221. Ibid., Vorrede zur ersten Aufl., 9 [↑](#footnote-ref-1221)
1222. Teller sieht diese auch in (kirchen-)geschichtsphilosophischer Perspektive, nicht nur in individuell-subjektiver. [↑](#footnote-ref-1222)
1223. Cf. GABRIEL (1914), 78. Vielleicht ist Teller jedoch in der Tradition auch fester verwurzelt als z.E. ein RIEM oder BAHRDT. [↑](#footnote-ref-1223)
1224. Weitere Schriften von Eberhard sind angeführt bei MARTIN von Geismar (1963), 1.Bd., H.II, 6 (Anm.1) [↑](#footnote-ref-1224)
1225. In diesem Zusammenhang wird auch MOSHEIM kritisiert. (Cf. ibid., 49) [↑](#footnote-ref-1225)
1226. Zit. bei ANER (1964), 270 [↑](#footnote-ref-1226)
1227. In einer zweiten Schrift: „Censure de la faculté de Theologie de Paris contre le livre, qui a pour titre, Belisaire“ setzt die Sorbonne die verdammenswerten Thesen auf 15 herab. Zur Geschichte dieser Querele cf. MARTIN von Geismar (1963), 1.Bd., H.II, 3ff.. In diesem Heft ist J.A. EBRHARDS „Neue Apologie des Socrates“ abgedruckt. [↑](#footnote-ref-1227)
1228. Cf. auch ANER (1964), 271ff. [↑](#footnote-ref-1228)
1229. Generell wird das augustinische Verdikt über die Heiden: „Non virtutes, sed vitia iudicanda sunt“ geschlossen von allen Aufklärern abgelehnt. [↑](#footnote-ref-1229)
1230. MARTIN von Geismar (1963), 1.Bd., H.II, 8. Eberhard macht darauf aufmerksam, daß „gänzliche Verdorbenheit der menschlichen Natur durch die erste Sünde Adams [ganz zu schweigen von der Lehre der Supralapsarier, wie sie z.E. von F. GOMARUS vertreten worden ist], Begnadigung des Sünders wegen einer vertretenden Genugthuung, gänzliches Unvermögen der Tugend, übernatürliche Wirkungen in dem Menschen zur Hervorbringung tugendhafter Gesinnungen vermittelst einer geoffenbarten Glaubenslehre, Verdammung derjenigen, die diese Glaubenslehre nicht haben annehmen können, oder gar nicht erhalten haben, Austheilung der übernatürlichen Wirkungen nach einem unbedingten Rathschlusse“ zusammengehören. Die Widerlegung einer dieser Ansichten würde die Widerlegung aller anderen mit sich ziehen. (Ibid., 11) [↑](#footnote-ref-1230)
1231. Ibid., 10 [↑](#footnote-ref-1231)
1232. Ibid., 12 [↑](#footnote-ref-1232)
1233. Ibid., 15 [↑](#footnote-ref-1233)
1234. Ibid., 50 [↑](#footnote-ref-1234)
1235. Ibid., 22 [↑](#footnote-ref-1235)
1236. Ibid., 24f.. Eberhard ist fest überzeugt, daß das künftige Schicksal eines jeden Menschen von seiner eigenen Tugend abhängt. (Cf. ibid., 31) [↑](#footnote-ref-1236)
1237. Daß sie tugendhaft waren, steht für Eberhard ohne Zweifel fest. Generell findet sich in allen Menschen zu allen Zeiten dieselbe Anlage zum Guten. (Ibid., 37) [↑](#footnote-ref-1237)
1238. Ibid., 33 [↑](#footnote-ref-1238)
1239. Ibid., 35 [↑](#footnote-ref-1239)
1240. Ibid., 32 [↑](#footnote-ref-1240)
1241. Ibid., 36 [↑](#footnote-ref-1241)
1242. Cg. ibid., 39 [↑](#footnote-ref-1242)
1243. Die Selbstliebe ist „eine gerechte Schätzung seiner selbst“, eine, „die ihre höchsten intellektuellen Vortheile kennt, und diese durch Erlangung würdiger Gesinnungen, durch tugendhaftes Bestreben und gemeinnützige Handlungen befördern will“. (Cf. ibid., 38) [↑](#footnote-ref-1243)
1244. Eberhard ist sich bewußt, daß der Mensch ein sinnliches Wesen ist, dessen Sinnlichkeit die Triebfeder der Handlungen sind. „Die Urtheilskraft mag von der Vortrefflichkeit ihrer Wahl noch so deutlich überzeugt sein, wenn diese Vortrefflichkeit dem Herzen nicht klar wird und es mit der Heftigkeit einer Empfindung fortreißt: so wird keine Entschließung erfolgen.“ (Ibid., 42) Das Herz ist bei Eberhard so etwas wie ein Vermittler zwischen Verstand und Trieben. [↑](#footnote-ref-1244)
1245. Cf. ibid., 45 [↑](#footnote-ref-1245)
1246. Ibid., 50 [↑](#footnote-ref-1246)
1247. Cf. ANER (1964), 123-131 [↑](#footnote-ref-1247)
1248. Ibid., 255 [↑](#footnote-ref-1248)
1249. Cf. ibid.,264f. [↑](#footnote-ref-1249)
1250. Herders für die Theologie bedeutende Schriften sind: „An Prediger“ (Leipzig 1774), „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ (2 Bde., Riga 1774/76), „Briefe, das Studium der Theologie betreffend“ (3 T., Weimar 1780f.) und „Christliche Schriften“ (1.-4. Slg., Riga 1794-98). [↑](#footnote-ref-1250)
1251. Cf. ANER (1964), 134. Für FEIEREIS (1965), 122, gehört Herder zu den Gegnern der deutschen (theologischen) Aufklärung; es zeigt sich „zwischen ihm und dem Rationalismus der Neologie eine deutliche Kluft“.

      Für PÜNJER ist Herder zunächst LESSING (der als wahrer, aber über diese in der geschichtlichen Betrachtungsweise hinausgehenden Aufklärer charakterisiert wird, der aber auch von LEIBNIZ beeinflußt ist) durch ebendiese Kennzeichnungen verwandt. Er erneuert „Leibniz’ Betonung der Individualität und Werthschätzung der dunkelsten Erkenntniss im Gefühl. ... Herder ist es, der neben der negativ-dogmatischen Kritik der Neologie und der historischen eines *Ernesti, Michaelis, Semler*, mit Nachdruck auf eine historisch-ästhetische Würdigung der Bibel hingewiesen hat.“ (PÜNJER (1880), 436) Cf. dazu auch KRAUS (1956), § 30ff. (103-119).

      Auf die Unterschiede im Denken Herders zu den Neologen und Aufklärern wird hier nicht näher eingegangen. Soviel soll hier nur gesagt werden: es ist unbestritten, daß sich bei Herder mehr Trennendes als Verbindendes in seiner Beziehung zur Aufklärung(stheologie) und zur Neologie im speziellen findet. Die Aufnahme Herders in einem Anhang zum I. Teil verfolgt den Zweck, zu demonstrieren, daß aufklärerisches Gedankengut nichts ist, daß von den nachfolgenden Strömungen ad acta gelegt und als überholt angesehen werden könnte; vielmehr durchdringt es mutatis mutandis auch die sogenannten post- und antiaufklärerischen Bewegungen, die sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts zu regen beginnen. Das soll anahnd der Person Herders kurz exemplifiziert werden. [↑](#footnote-ref-1251)
1252. Zit bei MARTIN von Geismar (1963), 1.Bd., I.H., 45. Cf. dazu das egomanische Pathos in der „Ältesten Urkunde“, Bd. I, 211 (in: Sämtl. Werke, VI, Berlin 1877ff.): „ ... ich erkläre und rette ein Jahrtausende her verdunkelte und verunzierte *Offenbarung Gottes*.“ (Zit. bei FEIEREIS (1965), 126) Ein *solches* Pathos ist der Aufklärung fremd, ja zuwider. [↑](#footnote-ref-1252)
1253. Für BAHRDT ist Herder, dieser neue Typus von Gelehrten bereits fremd; so vor allem die Naturphilosophie Herders, die eine Umformung von pantheistischen Gedanken darstellt und mit einer Geschichtsphilosophie verknüpft wird. „Kraftgenie“ ist bei Bahrdt also bloß ein polemischer Begriff, wie er von den Aufklärern gegen die neue Generation benutzt wird. [↑](#footnote-ref-1253)
1254. HERDER (1985), 2.T., 9.B., V.Kap., 245. Die innere Anlage zur Humanität ist „so allgemein als die menschliche Natur“, ja ist diese „Natur selbst“. [...] Nein, gütige Gottheit ... den Tieren gabst du Instinkt, dem Menschen grubest du dein Bild, Religion und Humanität in die Seele“. (Ibid., 248) Diese Religion in der Seele ist „eine Art religiösen Gefühls unsichtbarer wirkender Mächte im ganzen Chaos der Wesen, das ihn umgab, mußte also jeder ersten Bildung und Verknüpfung abgezogner Vernunftideen vorausgehen und zum Grunde liegen.“ (Ibid., 247) [↑](#footnote-ref-1254)
1255. Herder spricht immer von der „Uroffenbarung“, die erst das menschliche Geistesleben hervrogerufen habe und letzteres alleiniglich erklären könne. (Cf. FEIEREIS (1965), 127f.) [↑](#footnote-ref-1255)
1256. HERDER (1985), 2.T., 9.B., V.Kap., 246 [↑](#footnote-ref-1256)
1257. Zum Folg. cf. ibid., 4.T., 17.B., I.Kap., 444ff. [↑](#footnote-ref-1257)
1258. Ibid., 444f. [↑](#footnote-ref-1258)
1259. Ibid., 445 [↑](#footnote-ref-1259)
1260. Ibid., 445f. [↑](#footnote-ref-1260)
1261. Ibid., 446 [↑](#footnote-ref-1261)
1262. Ibid., 446f.. Die zwei ursprünglichen gebräuche sind Taufe und Abendmahl, ersteres wurde im „After-Christentum“ zur Teufelbeschwörung, letzteres, das „Gedächtnismahl eines scheidenden Freundes“, „zur Schaffung eines Gottes, zum unblutigen Opfer, zum sündenvergebenden Mirakel, zum Reisegeld in die andre Welt gemacht“. [↑](#footnote-ref-1262)
1263. Jesus Christus ist für Herder im übrigen ein „Mensch wie wir“; erst die Dogmatik hat ihn zu einem „göttlichen Pantom“ und zu einem „exhumanen Blendwerk“ gemacht. (J.G. HERDER „Briefe, das Studium der Theologie betreffend“, II, 239 in: Sämtl. Werke; zit. bei FEIEREIS (1965), 128) [↑](#footnote-ref-1263)
1264. HERDER (1985), 4.T., 17.B., I.Kap., 447 [↑](#footnote-ref-1264)
1265. Ibid., 447f. [↑](#footnote-ref-1265)
1266. Zur Kritik des AT bei Herder cf. KRAUS (1956), § 33, 116-119. [↑](#footnote-ref-1266)