

Li Juan

**Metaphysik
zwischen
Tradition und
Aufklärung**

**Wolffs *theologia naturalis*
im Kontext
seines Gesamtwerkes**

Peter Lang

Das Buch ist die erste deutschsprachige Monographie zu Christian Wolffs *Theologia naturalis*, jenes letzten Teils seines großen metaphysischen Systems. Christian Wolff ist die zentrale Gestalt in der deutschen Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Aus der Sicht seiner Gegner war Wolff nichts anderes als ein Fatalist, Deist und Atheist. Aber er fällt auch durch ausgeprägt konservative Züge auf, die sich in seinen metaphysischen und religionsphilosophischen Arbeiten zeigen. Wolff selbst hielt es für möglich, dass die Anwendung der philosophischen Methode auf die Theologie der christlichen Religion nicht schaden würde. Wie ist dies möglich? Die Autorin prüft Wolffs Wunderbeweis, seine Spinozismus-Kritik und seine Argumente für die natürliche und offenbarte Religion im Kontext seines Gesamtwerkes. Dies sind die Hauptthemen der damaligen philosophischen Auseinandersetzungen. Dadurch tritt der Charakter der Metaphysik Wolffs zwischen Tradition und Aufklärung in ein neues Licht.

Li Juan wurde 1982 in China geboren und absolvierte ihr Studium der Philosophie an der Fudan-Universität und dann in Prag, Luxemburg und Bochum im Rahmen des Erasmus-Mundus-Europhilosophie-Masterprogramms. Sie promovierte an der Philipps-Universität Marburg und ist seit 2015 Dozentin für Philosophie an der Jiao-Tong-Universität in Shanghai.

**Metaphysik
zwischen
Tradition und
Aufklärung**

Li Juan

Metaphysik
zwischen
Tradition und
Aufklärung

Wolffs *theologia naturalis*
im Kontext
seines Gesamtwerkes



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-0343-2074-0 br.

ISBN 978-3-0351-0942-9 eBook

Diese Publikation wurde begutachtet.

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2016
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern, Schweiz
info@peterlang.com, www.peterlang.com

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Switzerland

Zusammenfassung

Wenn man bedenkt, dass Immanuel Kant die klassischen Gottesbeweise schon als schlechthin falsch zermalmt, ist es nicht verwunderlich, dass Christian Wolffs Religionsphilosophie, die diese Gottesbeweise wieder aufgenommen zu haben scheint, weniger Interesse erweckt hat als zum Beispiel seine Moralphilosophie. Tatsächlich wird Christian Wolffs *Theologia naturalis* in jüngster Zeit auch als Paradebeispiel für die so genannte „gemäßigte“ Aufklärungsphilosophie angesehen. Denn er suchte nicht nur die Harmonie zwischen vernünftiger Gotteserkenntnis und christlicher Offenbarung nachzuweisen, sondern auch die Vertreter der „radikalen“ Aufklärungsphilosophie zu bekämpfen. Auf der anderen Seite wurde Wolff selbst damals als Feind der christlichen Religion auf die Anklagebank gesetzt, wie Spinoza und Hobbes. Sein Versuch, die Offenbarung zu rechtfertigen, scheint auch mit den aufklärerischen Anforderungen seiner Philosophie widersprüchlich zu sein. Es stellt sich die Frage, ob Wolffs affirmative Stellungnahme zur christlichen Tradition mit seinem autonomen Rationalismus inhaltlich verträglich ist.

Angesichts des scheinbar widersprüchlichen Zuges der Philosophie Wolffs und der gegensätzlichen Interpretationen von seiner Philosophie sind Detailstudien vonnöten. In der vorliegenden Arbeit wird versucht, Wolffs Argumentationsstrategie in der natürlichen Theologie und der natürlichen Religion genau zu prüfen, um die Frage beantworten zu können: Wie wendete Christian Wolff seine philosophische Methode auf die Theologie an, um es für möglich zu halten, dass der Gebrauch des Verstandes unbeschränkt wird und zugleich dies der Religion nicht schaden würde?

In den vier Kapiteln dieser Arbeit werden der Wunderbeweis, das Verhältnis der natürlichen Religion zur Moral, die Spinozismus-Kritik und der Beweis der Offenbarungsreligion bei Christian Wolff behandelt, da ihm damals vorgeworfen wurde, dass seine Philosophie das biblische Wunder, die natürliche und geoffenbarte Religion abgeschafft und den Weg der Radikalen beschritten hätte. Als Ergebnis wird sich herausstellen, dass der Beweis der Wahrheit der Offenbarungsreligion, um die Begierde der Christen nach dem Naturgesetz zu bestimmen, den roten Faden in Christian Wolffs Lebenswerk ausmacht. Wolffs Argumente für die natürliche und geoffenbarte

Religion sind einerseits durchaus vereinbar mit den Forderungen seiner philosophischen Methode. Seine Gegner haben mit Recht in diesen Argumenten das größte Risiko für die Offenbarungsreligion gesehen. Andererseits hat Christian Wolff die Offenbarungsreligion nicht mit einer bloßen apologetischen Absicht verteidigt. Er war davon sehr überzeugt, dass sein System diese minimale Anforderung erfüllen konnte. Ihm lag mehr an der Frage, wie die christlichen Glaubenssätze die Begierde der Christen bestimmen, sodass sie auch nach dem Naturgesetz handeln können.

Inhalt

Zusammenfassung.....	5
Vorwort.....	11
Einleitung.....	15
I. Fragestellung und Forschungszustand.....	15
1. Fragestellung: Ambivalenz der natürlichen Theologie bei Christian Wolff.....	15
2. Bisherige Erforschung der natürlichen Theologie von Christian Wolff.....	22
II. Themen und Gliederung.....	28
Kapitel I. Wunder.....	31
1 Die Wunderdebatte	31
1.1 Die Wunderbegriffe bei Spinoza und Locke.....	35
1.2 Die protestantische Reaktion.....	39
1.3 Kritik an Wolffs Wunderverständnis.....	43
2 Erkenntnistheoretische Begründung der Gotteserkenntnis.....	44
2.1 Philosophische Erkenntnis.....	47
2.2 Ort der ‚willkürlich‘ konstruierten Begriffe.....	63
2.3 Poppos Kritik und Wolffs Antwort auf die Methodenkritik.....	68
3 Innerliche Möglichkeit des Wunders.....	73
3.1 ‚Willkürliche‘ Konstruktion eines möglichen Wunderbegriffs.....	74
3.2 Wiederherstellungswunder als Abrundung des Wunderbegriffs.....	80
3.3 Das Problem der Verletzung des Prinzips der Sparsamkeit.....	83

4	Äußerliche Möglichkeit des Wunders	86
4.1	„Willkürliche“ Konstruktion eines möglichen Gottesbegriffs	88
4.2	Deduktion der dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute	100
4.3	Der apriorische Beweis des Zwecks des Wundermachens.....	116
5	Nutzen der apriorischen Erkenntnis des Zwecks des Wundermachens	123
	Zusammenfassung.....	129
	Kapitel II. Autonomie der Moral	131
6	Möglichkeit der moralischen Handlung (Theorie)	134
6.1	Erklärung des Mitwirkens Gottes beim Handeln des Menschen in der <i>Theologia naturalis</i>	134
6.2	Natürliche Freiheit des Menschen	141
6.3	Erkenntnis der Richtigkeit der Handlung als Kriterium zur Beurteilung der Gültigkeit des göttlichen Gesetzes	145
6.4	Autonomie der Moral.....	152
7	Wirklichkeit der moralischen Handlung (Praxis).....	156
7.1	Methodologische Überlegungen zur Lösung des Problems.....	157
7.2	Dreistufige Zweck-Mittel-Setzung	163
7.3	Nutzen des Prinzips der Reduktion in der Moralphilosophie.....	182
8	Natürliche Religion und Moral.....	195
8.1	Tugend und Frömmigkeit.....	196
8.2	Allgemeine Regeln der innerlichen und äußerlichen Gottesdienste	200
8.3	Kernpunkt in <i>Oratio de Sinarum philosophia practica</i> : Ohne die Ausübung können nicht einmal wahre Begriffe der moralischen Dinge erworben werden.....	203
	Zusammenfassung.....	212

Kapitel III. Atheismus und Spinozismus	215
9 Fatalismus.....	218
9.1 Überblick über das Verhältnis zwischen Fatalismus, Atheismus, Deismus und Naturalismus bei Wolff.....	218
9.2 Vergleich zwischen der weisen Verknüpfung der Dinge und dem Fatalismus.....	221
10 Atheismus und ‚Deismus‘	227
10.1 Grundlage des Atheismus.....	227
10.2 Grundlage des ‚Deismus‘	232
10.3 Wann ist es nötig, den Atheismus oder den ‚Deismus‘ zu widerlegen?.....	235
11 Spinozismus.....	245
11.1 Strategie zur Widerlegung des Spinozistischen Systems.....	245
11.2 Irrtümer der Grundbegriffe in der Ethik.....	248
12 Der praktische Atheismus.....	255
12.1 Größerer Schaden des praktischen Atheismus.....	255
12.2 Hilfsmittel gegen den praktischen Atheismus.....	260
Zusammenfassung.....	263
Kapitel IV. Offenbarungsreligion.....	265
13 Beweisprogramm beim frühen Wolff.....	268
14 Dogmatische Offenbarungstheologie.....	276
14.1 Hermeneutik der Bibel.....	277
14.2 Merkmale der wahren Offenbarung.....	287
14.3 Beweis der theoretischen geoffenbarten Wahrheiten.....	293
15 Moralthologie	304
15.1 Bestimmung der richtigen Handlung des Christen.....	305
15.2 Natürliche Tugend und christliche Tugend.....	310
Zusammenfassung.....	312

Schlussbetrachtung	313
Verzeichnis der zitierten Schriften	319
I. Quellen	319
1. Wolff	319
2. Andere Autoren	323
II. Sekundärliteratur	328
1. Allgemeines	328
2. Erkenntnistheoretisches	330
3. Religionsphilosophisches	332
4. Moralphilosophisches	337

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung über die natürliche Theologie bei Christian Wolff wurde im April 2014 an der Philipps-Universität Marburg als Dissertation im Fach Philosophie angenommen.

Für zahlreiche Anregungen und für seinen Rat während der Abfassung und der Überarbeitung dieser Arbeit danke ich besonders Herrn Professor Dr. Winfried Schröder und Herrn Professor Dr. Walter Jaeschke.

Shanghai, im August 2015

Li Juan

Abkürzungsverzeichnis

WW Wolff, Christian: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Jean École, Hans Werner Arndt, Charles A. Corr, Joseph Ehrenfried Hofmann und Marcel Thomann, Hildesheim 1962 ff.

für meine Mutter

Einleitung

I. Fragestellung und Forschungszustand

1. Fragestellung: Ambivalenz der natürlichen Theologie bei Christian Wolff

Die Metaphysik von Christian Wolff, insbesondere seine *Theologia naturalis*¹, gilt in der neueren Aufklärungsgeschichtsschreibung als Parade-

1 Abgesehen von der einleitenden Logik teilt sich das Philosophiesystem Wolffs in drei Disziplinen: (I) Metaphysik: Ontologie, allgemeine Kosmologie, empirische Psychologie, rationale Psychologie und natürliche Theologie; (II) praktische Philosophie: allgemeine praktische Philosophie, Naturrecht, Ethik, Politik und Ökonomie; (III) natürliche Philosophie oder Physik: experimentale Physik, Kosmologie, allgemeine Physik, spezielle Physik und Teleologie. Wolffs Metaphysik wurde zuerst auf Deutsch verfasst und richtete sich an Studenten. Später wurde sie um der Verbesserung der Wissenschaften willen für ein weiteres Publikum in lateinischer Sprache viel ausführlicher ausgearbeitet. Die *Deutsche Metaphysik* von 1720 besteht dementsprechend aus Ontologie, empirischer Psychologie, Kosmologie, rationaler Psychologie und natürlicher Theologie. Daran anschließend verfasste Wolff seine *Deutsche Ethik* (1720), *Deutsche Politik* (1721), *Deutsche Experimental-Physik* (1721), *Deutsche Physik* (1723), *Deutsche Teleologie* (1723) und *Deutsche Physiologie* (1725). Nach der Veröffentlichung der *Deutschen Politik* hatte Wolff gleich vor, die Teile der Weltweisheit in der lateinischen Ausgabe ausführlicher herauszugeben. Schwaiger, *Christian Wolff. Die zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie*, in: *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, hrsg. von Lothar Kreimendahl, Darmstadt 2000, S. 56, hat mit Recht gesehen, dass Wolff dies nicht einfach bloß für ein internationales Publikum machte. Ein ausländisches Publikum zu haben ist freilich eines der Motive, vgl. Wolffs Vorrede zur zweiten Auflage der *Deutschen Metaphysik* am 24. Dezember 1721. Aber Wolff selbst hatte sich die Ausarbeitung des deutschen Entwurfs zum höchsten Ziel seines Lebens gesetzt, vgl. Brief an Schumacher vom 28.11.1722, in: *WW I*, Bd. 16, *Briefwechsel*, No. 6, S. 8: „...ob ich bei der Station, die mir zugebracht wird, auch meinen höchsten Zweck werde erreichen können, den ich mir in meinem Leben vorgesetzt und in dessen Ansehung ich dasselbe sehr werth halte, dass ich nemlich die Wissenschaften in besseren Zustand bringe, als wie sie bisher haben davon in den deutschen Schriften einen Anfang gemacht, im Lateinischen aber ein weit mehreres erfolgen soll.“ Die lateinischen Hauptschriften sind: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728), die mehrbändigen

beispiel für die moderate oder gemäßigte Aufklärungsphilosophie². Sie ist demnach einerseits nicht spätscholastische Philosophie und protestantische Schulphilosophie, die eine apologetische und pädagogische Funktion für die Offenbarungsreligion haben. Andererseits ist Wolff auch von den radikalen Aufklärern zu unterscheiden, die teilweise – wie die Deisten – die natürliche Theologie bzw. die durch Vernunft gewonnene Gotteserkenntnis als Maßstab der kritischen Prüfung der Offenbarungsreligion setzen, teilweise aber auch – wie die Atheisten – die natürliche Theologie verwerfen³. Wie die anderen moderaten Aufklärer suchte Christian Wolff einerseits die Harmonie zwischen vernünftiger Gotteserkenntnis und christlicher Offenbarung nachzuweisen, andererseits aber die Radikalen zu bekämpfen. Im Vergleich zum 6. Kapitel der *Deutschen Metaphysik*, das Gott auf 99 Seiten behandelt, werden in der zweibändigen *Theologia naturalis* auf insgesamt 1820 Seiten viele wichtige Themen im Einzelnen aufgerollt. Dabei sichert Wolff nicht nur die *a priori* bewiesene Propositionen zusätzlich durch biblische Aussagen ab, um die Übereinstimmung zwischen der vernünftigen Gotteserkenntnis und den biblischen Glaubenssätzen (*consensus Theologiae naturalis cum scriptura sacra*)⁴ zu zeigen. Er hebt auch insbesondere die apologetische Funktion der Kriterien für die göttliche Offenbarung hervor,

metaphysischen Schriften, *Philosophia prima sive ontologia* (1730), *Cosmologia generalis* (1731), *Psychologia empirica* (1732), *Psychologia rationalis* (1734), und *Theologia naturalis* (Pars I, 1736; Pars II, 1737), und die umfangreicheren Schriften der praktischen Philosophie: *Philosophia practica universalis* (Pars I, 1738; Pars II, 1739), *Jus naturae* (Pars I, 1740; Pars II, 1742; Pars III, 1743; Pars IV, 1744; Pars V, 1745; Pars VI, 1746; Pars VII, 1747; Pars VIII, 1748), *Jus Gentium* (1749), *Institutiones juris naturae et gentium* (1750), *Philosophia moralis sive Ethica* (Pars I, 1750; Pars II, 1751; Pars III, 1751; Pars IV, 1752; Pars V, 1753). Leider konnte Wolff die lateinische Politik nicht vollenden und ist vorher am 13. April 1753 in Halle gestorben.

2 Vgl. Israel, *Radical enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001, S. 9 f., 541 ff.; Beck, *Early German Philosophy*, Harvard 1969, S. 274 f., 292; Schröder, Art. „Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1992, Bd. 8, Sp. 717 ff., 721; Theis, *Einleitung*, in: Religion, hrsg. von Robert Theis, Hamburg 2009, S. 6 f.

3 Vgl. Anonymus, *Traktat über die drei Betrüger*, hrsg., übers. und engl. von Winfried Schröder, Hamburg 1992; Schröder, *Einleitung*, in: Anonymus: *Traktat über die drei Betrüger*, a.a.O., S. VII, kennzeichnet diese Art von Radikalismus als den, „der sich nicht mehr mit einer läuternden – und damit ›rettenden‹ – Kritik des Hergebrachten begnügte, sondern auf dessen Abschaffung aus war“; ders., *Ursprünge des Atheismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

4 *Theologia naturalis*, WW II, Bd. 7.1, § 15. not.

nämlich: gegen deistische Tendenzen seiner Zeit, die Notwendigkeit der Offenbarungsreligion nachzuweisen.⁵ Nicht zuletzt widmet er der Widerlegung der radikalen Ismen, insbesondere des Atheismus, des Fatalismus, des Deismus, des Naturalismus und des Spinozismus, einen beträchtlichen Teil im zweiten Teil der *Theologia naturalis*.

Dabei drängt sich die Frage auf, ob Wolffs affirmative Stellungnahme zur christlichen Tradition mit seinem autonomen Rationalismus inhaltlich verträglich ist. Denn einerseits ist festzustellen, dass Wolff von Anfang an die Beweisbedürftigkeit der Offenbarungsreligion beim Philosophieren berücksichtigte. Diese konservative Linie schlug er nämlich nicht in opportunistischer Weise erst nach seiner Vertreibung aus Preußen im Jahr 1723 ein, welche durch seine 1721 gehaltene brisante *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* ausgelöst wurde.⁶ Schon früh hatte er sich vielmehr mit dem Beweis der Notwendigkeit der christlichen Offenbarung beschäftigt, nämlich in seiner *Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae* von 1707. Auch in der *Deutschen Logik* behauptete er gegen die Feinde der geoffenbarten Wahrheiten die Möglichkeit der christlichen Geheimnisse, wie Dreieinigkeit und Inkarnation.⁷ In späterer Zeit kann man in der *Deutschen Metaphysik*, *Deutschen Ethik* und *Deutschen Politik* auch die Zeilen finden, auf denen er die Vortrefflichkeit der christlichen Religion beweist. So ist es kein Wunder, dass sich Wolff, um

5 *Theologia naturalis*, WW II, Bd. 7.1, § 19. not., § 20. not.

6 Vgl. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Marburg 1957, S. 134, ist auch der Meinung, dass die Annahme, die Verbannung Wolffs teile zwei Perioden seines Denkens, unhaltbar ist: „Es war für ihn wissenschaftliche Wahrheit und religiöses Bekenntnis zugleich“; Zum historischen Hintergrund dieser Vertreibung vgl. neben den Quellen und den alten Untersuchungen z. B. von Hartmann, *Anleitung zur Historie der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie und der darinnen von Hn. Prof. Langen erregten Controvers* (1737), WW III, Bd. 4, Hildesheim 1973, Zeller, *Wolffs Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie*, in: Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, hrsg. von Zeller, Leipzig 1865, S. 108–139, auch die neue Untersuchung von Beutel, *Causa Wolffiana: Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen halleschen Pietismus und Aufklärungsphilosophie*, in: *Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung für Rolf Schäfer zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Ulrich Köpf, Tübingen 2001, S. 159–202.

7 *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, 2. Capitel, § 12, 12. Capitel, § 11.

seine Ehre zu retten⁸, in einer Reihe von Schutzschriften von 1723 bis 1726⁹ und dann in dem 1729 verfassten Vorbericht zur vierten Auflage der *Deutschen Metaphysik* sowie in der Praefatio und den Prolegomena zur *Theologia naturalis* zur Wehr setzt und die apologetische Funktion seiner Metaphysik bzw. natürlichen Theologie mehrfach betonte. Man könne in seiner Metaphysik alle Waffen gegen die der Religion gefährlichen Strömungen finden, um sowohl die natürliche als auch die christliche Religion zu verteidigen.¹⁰ Zudem betonte Wolff mit allem Nachdruck, dass seine Metaphysik in der Tat „bei den Verständigsten unter den Gelehrten“ und

8 Vgl. Brief an Blumentrost vom 1.3.1724, in: WW I, Bd. 16, *Briefwechsel*, No. 12, S. 22.

9 Die Streitigkeiten um 1723 ereigneten sich hauptsächlich zwischen Wolff und Lange und dann zwischen Wolff und Budde. 1723 gab Wolff folgende Schutzschriften heraus: (1) *Sicheres Mittel wieder unbegründete Verleumdungen, wie denselben am besten abzuhehlen* als Reaktion im März auf Daniel Strählers *Prüfung der Vernünftigen Gedanken Wolffs von Gott, der Welt u.s.w.*, (2) *Erinnerung wider diejenigen, die in seiner Metaphysik den Spinozismus entdecken zu haben vermeynen*, ein Aufsatz in: *Neue Zeitungen von gelehrten Sachen*, 1723, Juli, S. 527–528, und (3) *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesium Spinozae luculenta commentatio* im August als Reaktion auf Joachim Langes *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, und (4) *Monitum ad commentationem luculentam de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis* im Oktober als Reaktion auf Joachim Langes *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita*. Nach der Vertreibung aus Halle im November 1723 publizierte er im Jahr 1724: (5) *Anmerkungen über das Buddeische Bedenken von der Wolffischen Philosophie* im Februar als Antwort auf Johann Franz Buddeus *Bedenken über die Wolffianische Philosophie*, (6) *Gründliche Antwort auf Joachim Langes Anmerkungen über des Herrn Hoff. Raths und Professor Christian Wolffens Metaphysicam von denen darinnen befindlichen so genannten der natürlichen und geoffenbarten Religion und Moralität entgegen stehenden Lehren*, (7) *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* im März, (8) *Nötige Zugabe* im August als Antwort auf Johann Georg Walchs *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedenken* und (9) *Klarer Beweis* im September als Antwort auf Johann Georg Walchs *Bescheidene Beweis*. 1726 erschien seine (10) *Ausführliche Nachricht*.

10 Vgl. *Deutschen Metaphysik*, WW I, Bd. 2, Vorbericht zur vierten Auflage; *Theologia naturalis*, WW II, Bd. 7.1, Praefatio, S. 21: „[...] usus Theologiae naturalis, quem habere debet, haud postremus stabilitur, ut scilicet ad revelatam manuducat, & revelatae defendendae inserviat“; *Theologia naturalis*, WW II, Bd. 7.1, Prolegomena, § 12, 20.

sogar bei den „vornehmsten Gottesgelehrten“ Beifall fand, zu denen die Jesuiten und auch die protestantischen Theologen, wie Pfaff, zählen.¹¹

Für unsere Untersuchung ist es also wichtig zu wissen, dass Wolff als einem frühreifen Philosophen sehr wohl bewusst war, dass man – insbesondere derjenige, der keine politische Macht hat, die der Philosophie ungünstigen institutionellen Umstände zu ändern – von vorherein in den öffentlichen Schriften mit Behutsamkeit verfahren soll, um bei den Verständigsten von allen Seiten Beifall zu gewinnen und schließlich die Wissenschaft und die Vernunftbildung des Menschen weiter voranzubringen.¹² Er musste also die möglichen Angriffe von der theologischen Seite vorgesehen haben.¹³ Dabei handelt es sich nicht nur darum, dass der Lutheraner Wolff, wie er in seiner Selbstbiographie rückblickend sagt, von seiner ersten Kindheit an den konfessionellen Streit zwischen Lutheranern und Katholiken in Breslau wahrnahm, und eines der ernststen Anliegen seiner Philosophie eben darin liegt,

11 Vgl. *Deutschen Metaphysik*, WW I, Bd. 2, Vorrede zur zweiten Auflage; *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, in: *Opuscula metaphysica*, WW II, Bd. 9, § 2: „[...] inter hos quoque plurimum Reverendos Patres Societatis Jesu principia mea sana & doctrinis Theologorum conformia agnoscere [...] id quod ad Systema intelligendum necessarium esse, Theologus aequitatis non minus, quam variae eruditionis laude celeberrimus *Christophorus Matthias Pfaffius* cum intelligentibus & cordatis judicat“. Aber der alternde Pfaff erhob 1736 gegen Wolffs Anwendung der demonstrativen Methode auf die Theologie erhebliche Einwände, vgl. Fülleborn, *Zur Geschichte der mathematischen Methode in der deutschen Philosophie*, in: ders., *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*. Bd. II. Jena 1795, S. 110; Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, Bd. 1, S. 177; Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Marburg 1957, S. 130 f.: „Der äußere Erfolg dieser Grundsynthese beruhte wesentlich darauf, daß sie der Konzeption der zeitgenössischen Gesellschaft Jesu nahestand. Es war Wolffs Stolz, daß Hofjesuiten und Zensur in Wien große Stücke auf seine Schriften hielten“.

12 Vgl. Brief an Blumentrost vom 16.6.1725, in: WW I, Bd. 16, *Briefwechsel*, No. 23, S. 48: „Sie fangen bey Ihnen die Wissenschaften an zu pflanzen und also ist es leicht, bey der ersten Einrichtung die Fehler zu vermeiden, die sich bey uns nicht ändern lassen, wo derjenige, der sie einsieht, keine Macht dieselben zu ändern hat“; *ibid.*, S. 49: „Bey dem, was im Druck zuerst heraus kommen sol, wird grosse Behutsamkeit nöthig seyn, dass es bey den Verständigsten Beyfall und Approbation finde und überdieses, wenn ein Anfang gemacht worden, auch die Continuation nicht ins stecken geräthet“.

13 Vgl. Schröder, *Aporien des theologischen Liberalismus. Johann Lorenz Schmidts Plädoyer für „eine allgemeine Religions- und Gewissensfreyheit“*, in: *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag, hrsg. von Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 222.

„die Theologie auf unwidersprechliche Gewisheit zu bringen“.¹⁴ Wolff war es als Philosoph auch sehr wohl bewusst, dass er vor einem allgemeinen geschichtlichen Hintergrund philosophierte, den er mit vielen verfolgten Denkern seiner Zeit teilte¹⁵. Er sah sich also genötigt, ein wissenschaftliches Erkenntnissystem aufzubauen, welches die Bejahung der Offenbarungsreligion ermöglichen und sich durchsetzen konnte.

Andererseits zeichnet sich die rationalistische Philosophie von Wolff vor allem durch folgende Elemente aus, die sich der radikalen Position annähern: Erstens hat er sich die durch Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* als zentrales Anliegen der Aufklärung gestellte Forderung der ‚libertas philosophandi‘¹⁶ zu eigen gemacht. Die Freiheit des Philosophierens besteht demnach nicht nur darin, dass man sich in Beurteilung der Wahrheit nach sich selbst richten soll, sondern auch darin, dass man seine philosophische Meinung öffentlich bekannt machen darf.¹⁷ Daher moniert er das Verbrechen gegen die Philosophen mit scharfen Worten. Zweitens fordert seine strenge philosophische Methode, dass man keine Zustimmung zu einem Urteil geben darf, bevor man es aus den richtigen Begriffen und dem gültigen Schluss ableitet. Schließlich ist Wolff auch ein Verteidiger einer autonomen Moral. Es steht nämlich in der Macht des Menschen, die Glückseligkeit zu erreichen, ohne sich auf die christliche Offenbarung stützen zu müssen.

Zwar betont Wolff selbst voller Zuversicht, dass die Zulassung der ‚libertas philosophandi‘ keineswegs die christliche Religion aufs Spiel setzen würde, wenn man nach seiner philosophischen Methode philosophiert. „Wenn die ganze Freiheit zu philosophieren denjenigen gestattet wird, die mit der philosophischen Methode philosophieren, dann ist keine Gefahr für

14 *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, in: *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, hrsg. von Heinrich Wuttke, Leipzig 1841, S. 121; dazu vgl. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Marburg 1957, S. 131.

15 Vgl. *De Peccato in philosophum*, WW II, Bd. 34.2, S. 371–434; dazu vgl. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 1952, S. 33.

16 Vgl. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, in: *Opera*, hrsg. von Günther Gawlick und Friedrich Niewöhner, Darmstadt 2011; Sutton, *The Phrase Libertas Philosophandi*, in: *Journal of the History of Ideas* 14 (1953) S. 310–316; Zenker, *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*, Hamburg 2012, S. 92 ff.

17 Vgl. *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 41; *Discursus Praeliminaris*, WW II, Bd. 1.1, § 151: „Libertas itaque philosophandi est permissio publice proponendi suam de rebus philosophicis sententiam“.

die Religion, die Tugend und den Staat zu fürchten.“¹⁸ Doch scheint dies auf den ersten Blick nicht selbstverständlich zu sein. Daher ist es sehr naheliegend, dass seinen Gegnern zufolge – vor allem dem pietistischen Theologen Joachim Lange sowie den orthodoxen Theologen Johann Franz Budde und Johann Georg Walch¹⁹ – Wolffs rationalistischer Anspruch und die religiöse Forderung nach der Unterordnung der Vernunft unter den Glauben nicht kompatibel sind. Sie erhoben daher folgende Vorwürfe: Seine auf der strengen Methode beruhende mechanisch-kausale Erklärung der Welt und des Menschen schließe einerseits die Möglichkeit und die Wirklichkeit aller christlichen Geheimnisse aus und leugne andererseits die Willensfreiheit und den freien Willen Gottes als den Grund der moralischen Verbindlichkeit. Seine Philosophie führe also zum Spinozismus und Atheismus²⁰ und zur Abschaffung der christlichen Religion. Sicher standen hinter ihren Angriffen auch politische Interessen und persönliche Motive; dennoch haben sie geahnt, dass Wolffs Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie und Theologie eine fatale Konsequenz für den auf historische Fakten gegründeten christlichen Glauben haben könnte.

18 *Discursus praeliminaris*, WW II, Bd. 1.1, § 163: „Si libertas philosophandi integra conceditur iis, qui methodo philosophica philosophantur, nullum hinc metuendum est religioni, virtuti ac Reipericulum“.

19 Budde, der damals ein berühmter orthodox-lutherischer Gelehrter war und auf Aufforderung der halleischen Theologiefakultät an den Streitigkeiten teilnahm, teilt zwar die radikal-pietistische Position Langes nicht, aber sucht zwischen Orthodoxie und Pietismus zu vermitteln, vgl. Holzhey & Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 4, Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa, Basel 2001, S. 1209; Stolzenburg, *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff*, Berlin 1926, S. 33, S. 287 f. Dass die Vernunft den Geltungsanspruch der Offenbarung stützen muss, ist die Grundvoraussetzung auch für Budde. Deswegen haben sowohl Budde und Walch als auch Lange Wolffs Philosophie aus ähnlichen Gründen abgelehnt, vgl. *Anmerkungen über das Buddeische Bedenken von der Wolffischen Philosophie*, in: Kleine Kontroversschriften, WW I, Bd. 17, Vorrede am 7. Feb. 1724, S. [2] (ohne Seitenzahl): „Ich habe schon erinnert / daß Herr Budde weiter nichts thut / als daß er die Langischen Verleumdungen von Wort zu Wort wiederhohlet / und ich demnach ihm auf deutsch antworten muß / was er lateinisch nicht verstehen wollen“.

20 Sie hielten Wolffs Lehrsätze für „höchst schädlich und gefährlich“, weil sie so beschaffen sind, dass „dadurch dem *atheismo* Thür und Thor geöffnet wird“, vgl. Budde, *Bedenken über die Wolffianische Philosophie*, WW III, Bd. 29, S. 116; Walch, *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken*, WW III, Bd. 29, § III, S. 5.

Daraus ergibt sich die Ambivalenz: Ihre markant aufklärerischen Elemente und ihre dezidiert konservative Orientierung verleihen der Wolffschen natürlichen Theologie zumindest auf den ersten Blick einen widersprüchlichen Zug. Bei diesem Widerspruch handelt es sich um die Fragen, wie Wolff seine philosophische Methode auf die natürliche Theologie anwendet, so dass der Gebrauch der Vernunft unbeschränkt wird und zugleich dies der Religion nicht schaden würde, und inwiefern wir sagen können, dass Wolff mit dieser Behauptung recht hat. Diese Fragen zu beantworten ist zugleich auch in erster Linie das Motiv für vorliegende Arbeit.

2. Bisherige Erforschung der natürlichen Theologie von Christian Wolff

Diese Ambivalenz spiegelt sich auch in der heutigen Forschung der Wolffschen Philosophie wider.²¹ Man schätzt einerseits ihre aufklärerischen Elemente: Wolff verteidigt zwar nicht die absolut unbeschränkte Denkfreiheit, die der Gebrauch der philosophischen Methode voraussetze, wie Spinoza meine²², aber er fordere die Freiheit, nach der philosophischen Methode selbstständig und ungehindert zu denken;²³ Seine Philosophie

21 Zu Wolffs natürlicher Theologie ist vor allem auf die Untersuchung von Anton Bis-singer, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970, hinzuweisen, ebenso auf die vorbildhaften Arbeiten von Écoles, *Introduction de l'éditeur*, in: *Theologia naturalis I*, hrsg. von Jean École. WW II, Bd. 7.1, Hildesheim 1978, S. V–CXV; ders., *Introduction de l'éditeur*, in: *Theologia naturalis II*, hrsg. von Jean École. WW II, Bd. 8, Hildesheim 1981, S. V–LXXIX; ders., *Les preuves Wolffiennes de l'existence de Dieu*, in: *Archives de Philosophie* 42 (1979) S. 381–396; ders., *La métaphysique de Christian Wolff*, Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung, Bd. 12.1, Hildesheim 1990; ders., *Christian Wolffs Metaphysik und die Scholastik*, in: *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, hrsg. von Michael Oberhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 115–128, und der von Michael Albrecht herausgegebene Sammelband *Die natürliche Theologie bei Christian Wolff*, Hamburg 2011.

22 Vgl. Bartuschat, *Spinoza über libertas philosophandi in Religion und Politik*, IZEA an der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Halle 2006, S. 9; Zenker, *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*, Hamburg 2012, S. 95.

23 Vgl. Zenker, *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*, Hamburg 2012, S. 245 ff.; Schwaiger, *Denkverbote und Denkfaulheit in der Sicht der deutschen Aufklärer*, in: *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung: Geschichte, Theorie, Praxis*, hrsg. von Wilhelm Haefs und Zork-Gothart Mix, Göttingen 2007, S. 123–132 bemerkt mit Recht, dass Wolff wie Kant sich nicht damit begnügen konnte, „das

sei kein pedantischer Dogmatismus, sondern aufgeklärtes Systemdenken²⁴; Er habe auch die sittliche Autonomie der Vernunft zur Geltung gebracht.²⁵ Man könne nämlich sich Gesetze geben und nach ihnen handeln.

Es ist auch eine verbreitete Auffassung, dass der deutsche Deismus eine Radikalisierung der Wolffschen Philosophie ist,²⁶ insofern die radikalen Wolffianer die bei Wolff noch latent vorhandenen Schlussfolgerungen bei der Anwendung der philosophischen Methode auf die Offenbarungsinterpretation deutlich ausgesprochen haben und das Prinzip der Denkfreiheit propagierten. An erster Stelle ist an Johann Lorenz Schmidt zu denken, den begeisterten Anhänger Wolffs und Übersetzer der berüchtigten „Wertheimer Bibel“ (1735), der „Bibel des Deismus“ *Christianity as Old as the Creation* von Matthew Tindal (1741) und der *Ethica* von Spinoza (1744).²⁷ Zu nennen

Recht auf die Freiheit der öffentlichen Meinungsäußerung einfach nur zu behaupten, sondern [sie] mußten versuchen, es in aller Strenge zu begründen“.

- 24 Vgl. Gerlach, *Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle*, in: Christian Wolff: seine Schule und seine Gegner, hrsg. von Hans-Martin Gerlach, Hamburg 2001, S. 23: „Es gab wohl bis zu Wolff keine philosophische Weltsicht, die tatsächlich von einer derartigen systemgebundenen Abgeschlossenheit und Hermetik, aber auch einer folgerichtigen Gründlichkeit wie die seine ist“; Norbert Hinske, *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit: drei verschiedene Formulierungen einer und derselben Programmidee*, in: *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, hrsg. von Norbert Hinske, Hamburg 1986, S. 5–8.
- 25 Vgl. Joesten, *Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie*, Leipzig 1931, S. 89; Poser, *Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung*, in: *Theoria cum praxi, Studia Leibnitiana Supplementa, Volumen XIX*, Wiesbaden 1980, S. 215 f.; Julia Ching, *China und die Autonomie der Moral: Der Fall des Christian Wolff (1679–1754)*, in: *Gegenentwürfe: 24 Lebensläufe für eine neue Theologie*, hrsg. von Hermann Häring und Karl-Josef Kuschel, München 1988, S. 187–196; Stolzenberg, *Causa Wolffiana. Philosophie versus Theologie*, in: *Scientia Halensis* 3 (2007) S. 10–11.
- 26 Vgl. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1986, S. 568 f.; Zu anderen Vertreter dieser Position vgl. Gawlick, *Christian Wolff und der Deismus*, in: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, hrsg. von Werner Schneiders, Hamburg 1983, S. 145, 1. Anmerkung.
- 27 Zu Schmidt vgl. Gawlick, *Das Problem der Denkfreiheit in der Leibniz-Wolffschen Schule*, in: *Leibniz. Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover 1983, S. 219; Schröder, *Aporien des theologischen Liberalismus. Johann Lorenz Schmidts Plädoyer für „eine allgemeine Religions- und Gewissensfreiheit“*, in: *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und*

sind auch Hermann Samuel Reimarus, der in seiner nachgelassenen *Apologie* die Bekenner der vernünftigen Religion in Schutz genommen hat²⁸, und Johann Christoph Gottsched, der die natürliche und vernünftige Redekunst als Gegengift zu der die Jugend verführenden Redekunst der Predigten ansah²⁹. Übrigens weist man auch aus der theologiegeschichtlichen Perspektive darauf hin, dass die Rechts- oder theologischen Wolffianer (die Grenzen zwischen den gemäßigten und den radikalen Wolffianern sind durchlässig³⁰), wie Reinbeck, nicht wirklich Vertreter der Gedankenwelt Wolffs sind, insofern Wolff einen deistischen Mechanismus vertritt.³¹

Aber andererseits, wenn man Wolffs Argumentation für die Herrschaft und Vorsehung Gottes und die christlichen Geheimnisse in der natürlichen Theologie heranzieht, zieht man oft folgende Konklusionen: Seine Philosophie sei dem Inhalt nach weitgehend konservative metaphysische

18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag, hrsg. von Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 221–237.

- 28 Vgl. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hrsg. von Gerhard Alexander, Frankfurt 1972; dazu vgl. Gawlick, Einleitung zu Hermann Samuel Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1755), hrsg. von Günter Gawlick, Göttingen 1985, S. 9–50; ders., *Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung*, in: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein „bekannter Unbekannter“ der Aufklärung in Hamburg, Göttingen 1973, S. 15–43.
- 29 Vgl. Gottsched, *Ausführliche Redekunst, nach Anleitung der alten Griechen und Römer, wie auch der neuern Ausländer, in zween Theilen verfasst*, Leipzig 1759, Vorbericht der Ausgabe von 1739; dazu vgl. Döring, *Der Wolffianismus in Leipzig. Anhänger und Gegner*, in: Christian Wolff: seine Schule und seine Gegner, hrsg. von Hans-Martin Gerlach, Hamburg 2001, S. 68 f.
- 30 Vgl. Mühlpfordt, *Radikaler Wolffianismus. Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735*, in: Christian Wolff 1679–1754, hrsg. von Werner Schneiders, Hamburg 1983, S. 242; Beck, *Early German Philosophy*, Harvard 1969, S. 292; zu seinen Schülern vgl. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie*, Bd. 3, S. 152 ff.
- 31 Vgl. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Marburg 1957, S. 136 ff., S. 135: „Und hier werden wir den spezifischen deistischen Mechanismus und Intellektualismus Wolffs auch in den unglücklichsten und ärmlichsten Produkten der physikotheologischen Bewegung schwerlich wiederfinden. Die scholastisch-apriorische Ersatzwelt Wolffs ist für die Physikotheologie irrelevant, denn sie bekennt sich aposteriorisch zu Kontingenz, Geschichte und Gegenüber und ergreift die Schöpfungsobjekte im Experiment. Was im letzten unüberbrückbar scheidet, ist das Fehlen der Transzendenz bei Wolff“.

Philosophie;³² Seine moralische Autonomie sei nur eine ‚relative‘ Autonomie³³, weil das Naturgesetz seinen Grund letztlich im göttlichen Verstand findet; Wolffs Naturrecht sei im Grund nichts anderes als die praktische Seite der natürlichen Theologie.³⁴ Damit hängt zusammen, dass die theoretische Leistung der Wolffschen natürlichen Theologie oft geringgeschätzt ist. Denn man nimmt häufig an, dass er einen scholastischen kosmologischen Gottesbeweis liefert, der von der Kontingenz der materiellen und geistlichen Welt und damit von der Vorstellung Gottes als Existenzgrund der Welt ausgeht, welcher wiederum von Immanuel Kant von Grund auf als falsch abgelehnt und zermalmt wurde.³⁵ Nicht zuletzt sucht man auf Grund Wolffs zugespitzter religionsapologetischer Position in seinen späteren Briefen zu zeigen, dass die religionskritische Weiterverwendung

32 Vgl. Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg/München 1974, S. 14, spricht vom „Paradox einer der Form nach modernen, dem Inhalt nach aber weitgehend konservativen metaphysischen Philosophie [...] denn Wolff und seine Schule [...] denken nicht so sehr praktisch kritisch, sondern mehr metaphysisch affirmativ“; ders., *Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland*, in: ders., *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie*, Berlin 2005, S. 114: „Seine methodische Systematik lieferte, soweit sie überhaupt die Wirklichkeit erfaßte, wenigstens in der Theorie eine rationale Sicherheit gegen alles das, was dann in Gesellschaft und Glauben als irrational angesehen werden konnte – auch wenn dieser Rationalismus oft nur eine Scheinsicherheit bot“.

33 Vgl. Bissinger, *Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik*, in: Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, hrsg. von Werner Schneiders, Hamburg 1983, S. 156.

34 Vgl. Bender, *Zur Geschichte der Emanzipation der natürlichen Theologie*, in: *Jahrbuch für protestantische Theologie* 9 (1883) S. 531 ff.

35 Vgl. Wood, *Kant's Rational Theology*, Ithaca and London 1978; Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin 1990, S. 49; Russell, *Why I am not Christian*, London 2004, S. 5; Schwaiger, *Philosophie und Glauben bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten*, in: *Die natürliche Theologie bei Christian Wolff*, a.a.O., S. 222 f.; Corr, *The existence of God, natural theology and Christian Wolff*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 4 (1973) S. 109, 116 f.: „There ist in the whole range of Wolff's writings no treatise or separate section which could be said to set forth a developed theory of knowledge. In natural theology this deficiency is manifested in two principal ways: the absence of traditional scholastic confrontation with the problem of whether it is possible for finite human beings to obtain any knowledge of an infinite God; and, secondly, the failure to offer a theory of analogy or some other account of the way in which predication applies to the divine essence“.

seiner Metaphysik vielmehr eine Entfremdung als eine Konsequenz seines Denkens war.³⁶

Beides scheint zutreffend zu sein. Dies ist der Zwiespältigkeit der Wolffschen Philosophie zu verdanken, die ein eindeutiges Urteil erschwert.³⁷ Es bedeutet jedenfalls nicht, dass diese gegensätzlichen Interpretationen Wolffs eigener Position gerecht geworden sind. Die aufklärerische Interpretation behauptet zwar, dass die christlichen Geheimnisse durch seine mathematische Methode und seinen deistischen Mechanismus ausgeschaltet werden, aber eine solche Interpretation würde Wolff selbst zurückweisen³⁸. Die konservative Interpretation weist zwar mit Recht auf die scholastischen und lutherischen Elemente in seiner natürlichen Theologie hin, aber aus diesem Blickwinkel kann man nur schwer verstehen, warum Wolffs natürliche Theologie trotz ihres äußeren Erfolgs bei vielen Zeitgenossen Anstoß erregte. Hier sprechen wir nicht von den theorie-externen Motiven, die hinter den

36 Vgl. Bronisch, *Naturalismus und Offenbarung beim späten Christian Wolff. Mit der Edition eines Briefes von Wolff*, in: Die natürliche Theologie bei Christian Wolff, hrsg. von Michael Albrecht, Hamburg 2011, S. 200.

37 Vgl. Gawlick, *Das Problem der Denkfreiheit in der Leibniz-Wolffschen Schule*, in: Leibniz. Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover 1983, S. 219: „Noch zu Wolffs Lebzeiten wurde klar, daß die von ihm bereitgestellten Argumentationspotentiale zur Bestreitung ebenso wie zur Verteidigung der Religion eingesetzt werden konnten, auch wenn er selber sie nur in der letztgenannten Absicht verwendet wissen wollte“; ders., *Christian Wolff und der Deismus*, in: Christian Wolff 1679–1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur, hrsg. von Werner Schneiders, Hamburg 1983, S. 144; Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Marburg 1957, S. 130 f.: „In der eigentümlichen Synthese des konsequenten Maschinismus mit der konsequenten Ontologie, bei der das göttliche *ens a se* in seiner Eigenschaft als Ingenieur das tertium comparationis darstellt, beruhen offenbar bis heute die Interpretationsschwierigkeiten des Wolffschen Systems. Tritt das erste Moment ins Gesichtsfeld, so gilt Wolff als Naturist-Fatalist; hinsichtlich des zweiten gilt er als konservativer Dogmenchrist. [...] Zusammenfassend darf man Wolff wohl als späten echten Vertreter des Barockismus betrachten, der einerseits Descartes (von Jena her) und den deistischen Briten, andererseits der Barockontologie nahesteht“.

38 Vgl. Casula, *Die Theologia naturalis von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung*, in: Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, hrsg. von Werner Schneiders, Hamburg 1983, S. 137.

Streitigkeiten standen. Die Angriffe waren in der Sache nicht gegenstandslos: Gerade die aus der logischen und methodologischen Reflexion hervorgegangene Gotteserkenntnis beunruhigte seine theologischen Gegner.³⁹

In seiner Untersuchung über das Verhältnis Wolffs zur Scholastik in der Metaphysik kam Jean École zu dem Ergebnis, dass sich Wolffs signalisierte Zustimmungen und die impliziten Bezugnahmen nicht auf eine bloße Wiedergabe scholastischer Positionen reduzieren lassen, sondern dass er auch oft seine eigenen Thesen hinzufügt hat bzw. die scholastischen Thesen umwandelte, um sie in sein eigenes System zu integrieren.⁴⁰ Fest steht also, dass Wolff die christliche Religion nicht mit einer bloßen apologetischen Absicht verteidigt hat. Gerade im Gegenteil glaubt er: Wenn er zeigt, dass man mit der philosophischen Methode die ‚Notwendigkeit‘ der Offenbarung zwingenderweise ableitet, dann kann er die Theologen von der Gefährlosigkeit und Nützlichkeit des ungehinderten Gebrauchs des Verstandes überzeugen. Denn alle seine Bemühungen zielen letztlich darauf ab, die akademische, kirchliche sowie staatliche Unterstützung und Beförderung der Vernunft- und Moralbildung des Menschen zu gewinnen. Wolff selbst ist auch nie müde geworden, dies zu betonen: Er philosophiert um praktischen Nutzen. Zur Erreichung dieses Ziels braucht man ihm zufolge eigentlich nicht alles Hergebrachte zu zermalmen, oder, wie er selbst oft sagt, „das Kind mit dem Bade aus(zu)giessen“⁴¹, sondern man soll die Tradition verbessern⁴².

39 Vgl. Döring, *Der Wolffianismus in Leipzig. Anhänger und Gegner*, in: Christian Wolff: seine Schule und seine Gegner, hrsg. von Hans-Martin Gerlach, Hamburg 2001, S. 67: „Indem die Religion ihrer Transzendenz beraubt wird, verliert sie ihren Charakter als Geheimnis, wird zu einem System trockener Vernunftsätze und erfährt damit eine Zerstörung in ihrer Substanz; das Christentum wird auf eine bloße Morallehre reduziert“.

40 Vgl. École, *Christian Wolffs Metaphysik und die Scholastik*, in: Vernunftkritik und Aufklärung: Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts, hrsg. von Michael Oberhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 128: „Um ein zutreffendes Urteil über das Verhältnis von Wolffs Metaphysik zur Scholastik zu fällen, muß man die Elemente im Werk Wolffs berücksichtigen, die der Scholastik fremd sind, und das – wir haben darauf aufmerksam gemacht – schon deshalb, weil sich Wolffs signalisierte Zustimmungen und die impliziten Bezugnahmen nicht auf eine bloß Wiedergabe scholastischer Positionen reduzieren lassen. Anstatt sie bloß wiederzugeben, fügt Wolff oft seine eigenen Thesen hinzu bzw. er wandelt die scholastischen Thesen um, um sie in sein eigenes System zu integrieren“.

41 *Anmerkungen*, WW I, Bd. 3, § 232 (ad § 630).

42 Vgl. Riedel, „*Emendation*“ *der praktischen Philosophie. Metaphysik als Theorie der Praxis bei Leibniz und Wolff*, in: ders.: *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu*

Hier sind zweifellos weitere Detailstudien vonnöten. Erst aufgrund einer sorgfältigen Prüfung seiner Argumentationsstrategie in der natürlichen Theologie und der natürlichen Religion kann es deutlich werden, wie Wolff seine philosophische Methode auf die Theologie anwandte, so dass er es für möglich hielt, dass der Gebrauch des Verstandes unbeschränkt wird und dies zugleich der Religion nicht schaden würde.

II. Themen und Gliederung

Um der komplexen Frage nach dem Verhältnis der natürlichen Theologie zur christlichen Religion in all ihren Facetten bei Wolff gerecht zu werden, ist es ratsam, von vier Hauptbeschuldigungen, die damals gegen Wolff erhoben wurden, auszugehen: Die erste Beschuldigung bezieht sich auf seinen Wunderbegriff. Die Zweite zielt auf seine Moralbegründung ab. Bei der Dritten handelt es sich um die atheistische bzw. deistische Konsequenz seiner Religions- sowie Moralphilosophie und die vierte Kritik beinhaltet letztlich das alte Problem vom Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung: Für die Gegner ist es von großem Belang, die absolute Autorität der Offenbarung anzuerkennen. Aber sie glauben, dass Wolffs Lehre gerade das Gegenteil bewirkt: Man kann die Offenbarung leugnen und die christliche Religion für eine Fabel halten⁴³.

In der vorliegenden Arbeit wird die Wolffsche natürliche Theologie bzw. natürliche Religion in ihrem Spannungsverhältnis zur Offenbarungsreligion einerseits und zur autonomen Moral andererseits untersucht. Wir werden auf die Gründe eingehen, aus denen der größte Rationalist und Systematiker der deutschen Hochaufklärung die Möglichkeit der christlichen Geheimnisse und die Offenbarungsnotwendigkeit angenommen und die Radikalen verworfen hat.

Die Gliederung der Arbeit orientiert sich an diesen vier Themen. Die Interpretation innerhalb der einzelnen Kapitel ist systematisch, weil sie die

Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Frankfurt am Main 1975, S. 218–236.

43 Lange, *Des Herrn Doct. und Prof. Joachim Langens etc.*, in: Kleine Kontroverschriften, WW I, Bd. 17, S. 26.

betreffenden Begriffe aus deren systematische Funktion im Begründungszusammenhang zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Theorie und Praxis erläutert. Im vierten Kapitel wird auch der Entwicklungsgeschichte von Wolffs Argumentation für die Wahrheit der Offenbarungsreligion ein Abschnitt gewidmet.

Das erste Kapitel über Wolffs Verständnis des Wunderbegriffs geht von einem Vergleich zwischen dem Wunderbegriff bei Spinoza und Locke sowie dem Wunderbeweis der protestantischen Theologen aus und bietet dann eine analytische Rekonstruktion von Wolffs ‚Wunderbeweis‘. Diese Rekonstruktion geht aber nicht über den Horizont dessen hinaus, was Wolff selbst bewusst war. Denn alle Bedingungen, unter denen die Konsistenz seines Wunderbeweises steht, werden von Wolff selbst in *Logica*, *Ontologia*, *Cosmologia*, *Psychologia empirica*, *Psychologia rationalis* und dem Gottesbeweis in *Theologia naturalis* offengelegt. Ziel ist es dabei gerade nicht, einen formalen Wunderbeweis darzulegen. Vielmehr soll das ursprüngliche Reflexionsniveau Wolffs nachgewiesen werden: Der Wunderbegriff bezieht sich auf keinen realen Gegenstand und verfügt nur unter einer Reihe von Prämissen über eine reine logische Gültigkeit. Dabei wird sich zugleich herausstellen, dass die Einbeziehung der ‚*arbitraria determinatio*‘ in die Frage nach der Möglichkeit der religiösen Geheimnisse ein Risiko trägt, die traditionelle Wundervorstellung zu untergraben.

Im zweiten Kapitel wird Wolffs praktische Philosophie im Zusammenhang mit seiner natürlichen Theologie betrachtet werden. Es gibt dort zwei inhaltliche Schwerpunkte. Zum einen wird Wolffs Begründung des Naturgesetzes im theoretischen Teil der praktischen Philosophie dargestellt. Zum anderen wird gezeigt werden, dass Wolff im praktischen Teil der praktischen Philosophie die dreistufige Mittel-Zweck-setzende Methode entwickelt hat, um die allgemeinen Handlungsregeln zur Ausführung der richtigen Handlung zu erfinden. Am Schluss dieses Kapitels wird das Verhältnis von natürlicher Religion und Moral erklärt werden. Es wird sich entgegen der Behauptung der intellektualistischen Moralauffassung von Wolff herausstellen, dass das praktische Problem, wie eine richtige Handlung ausgeführt werden kann, in Wolffs praktischer Philosophie tatsächlich größeres Gewicht erhält. Dabei wird deutlich werden, dass Wolff wirklich eine autonome Moral – trotz der Rede von den Pflichten gegen Gott – konzipiert hat.

Das dritte Kapitel befasst sich mit Wolffs Spinozismus-Kritik. Um Wolffs Verständnis des Spinozismus gerecht werden zu können, wird zuerst seine Kritik an Fatalismus, Atheismus, Deismus und Naturalismus geprüft.

Denn Wolff schreibt den Spinozismus dem Begriff des ‚Deismus‘ zu und sein Spinoza-Kapitel endet gerade mit einem Vergleich des Spinozismus mit dem Fatalismus und dem Atheismus. Es wird dann gezeigt werden, dass Wolff durch seine Spinoza-Kritik nicht einfach den Spinozismus-Vorwurf abwehren wollte. Die philosophischen Hypothesen dieser radikalen Ismen sind nicht wesentlich mangelhaft. Schließlich wird Wolffs Kritik an den praktischen Atheisten bzw. den pietistischen Theologen zusammengefasst. Für Wolff sind diese Pietisten noch die größeren Feinde der Religion.

Rückblickend wird im vierten Kapitel die Entwicklungsgeschichte seiner Argumentation über die Wahrheit der christlichen Religion dargestellt. Es wird sich zeigen: Trotz einiger kleiner Veränderungen bleibt seine Argumentationsstrategie aus seiner Frühschrift *Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae* bis zur *Theologia naturalis* unverändert.

Wolffs merkwürdige Anerkennungsweise der Möglichkeit des Wunderbegriffs spielt einerseits beim Beweis der natürlichen Religion und bei der Wiederlegung des Atheismus und des Spinozismus, andererseits durch den Offenbarungsbegriff beim Beweis der Offenbarungsreligion eine tragende Rolle, so dass sie sozusagen den roten Faden der ganzen Arbeit ausmacht. Seine Stellungnahme zu der Offenbarungsreligion ist einerseits nüchtern und sozusagen im tiefsten Sinne ›kritisch‹, auch wenn er versuchte, den Eindruck zu erwecken, dass er nur in apologetischer Absicht den Einklang zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungsreligion nachgewiesen hatte. Andererseits aber erkennt er zweifelslos der Offenbarungsreligion große Bedeutung zu, insofern er sie der Sache nach auf eine Morallehre reduziert.

Kapitel I. Wunder

1 Die Wunderdebatte

Wolff äußerte zwar keinen Zweifel an der Möglichkeit von Wundern und versuchte sogar ihre Existenz in der natürlichen Theologie zu beweisen.⁴⁴ Aber in Walchs *Philosophischem Lexicon* wird Wolff den Feinden der Wunder zugeordnet.⁴⁵ Denn aus der Sicht seiner Gegner redete Wolff zwar viel von ihrer Möglichkeit, machte ihre Faktizität aber ganz zweifelhaft⁴⁶ und unterschied sich eigentlich nicht von Spinoza.

Auf den ersten Blick scheint dies nicht verwunderlich zu sein, weil auf der schwarzen Liste der Wunderfeinde nicht nur die radikalen Aufklärer stehen, die das Wunderproblem in dekonstruktiver Weise behandelten, wie Spinoza, Hobbes⁴⁷, Bernhard Connor⁴⁸ und die später in Zedlers

44 Die diesbezüglichen Äußerungen befinden sich hauptsächlich in: *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.2, § 633 ff., § 688 ff., § 1039 ff.; *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 510 ff., § 569 ff.; *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 363 ff., § 470 ff., § 553 ff., § 770 ff., II, WW II, Bd. 8, § 450 ff., § 491 ff., § 713.

45 Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726, Art. „Wunder“, Sp. 2967 ff.

46 Der Vorwurf gegen Wolffs Wunderbeweis kann unter dem folgenden Satz von Christian Gottlieb Kluge zusammengefasst werden: „Sie [nämlich: Wolffianer] reden ein Langes und ein Breites von den Wunderwerken, und von ihrer Möglichkeit; und in der That hegen sie solche Meynungen, welche die Würcklichkeit der Wunderwerke ganz zweifelhaft machen“, in: Christian Gottlieb Kluge, *Anmerkungen über den Vorbericht und die Vorrede zu den Reinbeckischen Gedanken von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele*. Wittenberg 1740, S. 225; vgl. Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*. Leipzig 1744, Art. „Wunder, Wunderwerke, miracula“, Bd. 59, Sp. 1990.

47 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, c. 37.

48 Bernhard Connor (1666–1698) war ein irischer Physiker. In seiner aufsehenerregenden Schrift *Evangelium Medici* von 1697 sucht er die biblischen Wunder auf eine natürliche Weise zu erklären, vgl. Connor, *Evangelium Medici: seu Medicina Mystica; de suspensis Naturae Legibus, sive de Miraculis*, London 1697, Artic. V, S. 42 ff.; Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726, Art. „Wunder“, Sp. 2970.

Universallexikon ergänzten⁴⁹ englischen Deisten Thomas Woolston⁵⁰ und Thomas Morgan⁵¹, sondern auch die moderaten Aufklärer, welche die Verteidigung des Wunderglaubens intendierten, wie Nehemiah Grew⁵², William Fleetwood⁵³, Malebranche⁵⁴, John Locke und Jean Leclerc⁵⁵. Unter

-
- 49 In Zedlers Universallexikon wird der gesamte Wunderartikel von Walch nur wiederholt, und manche Themen werden weiter aufgegliedert und erklärt, vgl. *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Art. „Wunder, Wunderwerke, miracula“, Bd. 59, Sp. 1897–2084.
- 50 Thomas Woolston (1668–1733) war ein englischer Deist. In *Zedler* wird er als „einer der größten Feinde der Christlichen Religion“ in der List der vornehmsten Feinde der wahren Wunder beigefügt. In seiner aufsehenerregenden Schrift *The Moderator between an Infidel and an Apostate* von 1725 sagt er: „wenn man Christi Wunderwerke dem Buchstaben nach erkläre, so erwiesen sie nicht, daß er der Messias sei“, vgl. *Zedler, Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Art. „Wunder, Wunderwerke, miracula“, Bd. 59, Sp. 1937–1954.
- 51 Thomas Morgan (?–1743) war damals auch ein berühmter Deist. Seine Schrift *The Moral Philosopher* von 1738 wird in *Zedler* als die „höchst ärgerliche Lästerschrift“ gezeichnet. Vgl. Günter, Einleitung zu Thomas Morgan: *The Moral Philosopher*, hrsg. von Günter Gawlick. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969, S. 5–36.
- 52 Nehemiah Grew (1641–1712) war ein englischer Botaniker. In seiner *Cosmologia sacra* von 1701 versteht Grew ein Wunder als „the extraordinary Effect, of some unknown Power in Nature, limited by Divine Ordination and Authority, to its Circumstances, for a suitable End“, vgl. Grew, *Cosmologia sacra, or a discourse of the universe as it is the creature and kingdom of God: chiefly written, to demonstrate the truth and excellency of the Bible, which contains the laws of his kingdom in this lower world: in five books*, London 1701, Book IV, c. V, of the Miracles, 12, S. 196; Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726, Art. „Wunder“, Sp. 2971.
- 53 William Fleetwood (1656–1723) war ein englischer Hofprediger. Seine Schrift *An Essay upon Miracles* von 1701 wurde 1705 von M. Johann Ulrich Henrici ins Deutsche übersetzt als *Gründliche Untersuchung der Wunder-Wercke...am Ende sind beygefüget M. Pascals Sonderbahre Gedancken von Wundern*. Diese Schrift besteht aus zwei Gesprächen zwischen Person A und Person B. Die Person B gibt von Anfang an eine übliche Definition von Wunder: „An extraordinary Operation of God, against the known Course, and settled Laws of Nature, appealing to the Senses“. Dagegen meint die Person A, dass einige Wunder nach dem ordentlichen Lauf der Natur geschehen könnten, vgl. Fleetwood, *An Essay upon Miracles*, London 1701, S. 2; Walch, *Philosophisches Lexicon*, a.a.O., Art. „Wunder“, Sp. 2972 f.
- 54 Vgl. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, in: *Œuvres complètes*, hrsg. von André Robinet, Tome V, Paris 1958, XX. Additions, S. 34: „[...] je fais voir, que tout ce qui se fait maintenant, ou qui s’est fait sous la Loi des Fuifs contre les loix naturelles qui nous sont connues, n’est pas toujours un miracle [...]“; Walch, *Philosophisches Lexicon*, a.a.O., Art. „Wunder“, Sp. 2973.
- 55 Jean Leclerc, oder Johannes Clericus, (1657–1736) war ein Schweizer Theologe. Seine französische Schrift *De l’incrédulité* von 1696 wurde 1697 ins Englische übersetzt als

ihnen standen sich die englischen Deisten und die englischen Empiristen in der Wunderdebatte gegenüber, welche in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England vor allem von der Seite der Wunderverteidiger angestiftet wurde⁵⁶. Die ersten leugneten die Notwendigkeit der Offenbarung und hielten die natürliche Religion für hinreichend. Sie argumentierten nicht unbedingt gegen die theoretische Möglichkeit und die Wirklichkeit des Wunders, wie Morgan⁵⁷, sondern behaupteten vielmehr, dass die Wunder die Wahrheit der christlichen Glaubenslehre nicht glaubhaft machen könnten.⁵⁸ Letztere hingegen suchten philosophische Argumentationen für Wunder zu liefern. Im Vergleich zu den Orthodoxen, die auf den irrationalen Fideismus zurückgriffen, waren ihre Argumente trotz der Verschiedenheit oft durch Zirkularität ausgezeichnet.⁵⁹ Zum einen nahmen sie an, dass der Literalsinn der Wunder in der Bibel offensichtlich und evident ist, insofern die philosophische Erkenntnis weniger Gewissheit erlangen kann als die Wunderberichte. Zum anderen lieferten sie aber philosophische Argumente, um die Wahrheit der Wunder durch philosophische Erkenntnis abzusichern. Eins steht allerdings fest: Sie beriefen sich nicht einfach auf die Offensichtlichkeit der Wunderberichte in der Bibel, sondern stellten normalerweise eine Reihe von Kriterien für die wahren Wunder auf.

Im Gegensatz zu diesen beiden Richtungen betonten die protestantischen Theologen mit allem Nachdruck: Da sowohl die Wunderkritiker als auch die empiristischen Wunderverteidiger meistens die subjektive Anschauung der Zeugen zum Kriterium für die Wunderbeurteilung machen, werden die physische oder metaphysische Möglichkeit der Wunder in der Tat geleugnet. Denn das einzige Kriterium für den richtigen Wunderbegriff

A treatise of the causes of incredulity. Er verteidigt zwar die Wahrheit der Wunder, aber glaubt, dass auch die Engel Wunder tun könnten, vgl. Le Clerc, *A treatise of the causes of incredulity*, London 1697, S. 307; Walch, *Philosophisches Lexicon*, a.a.O., Art. „Wunder“, Sp. 2974.

56 Vgl. Burns, *The great debate on miracles*, London 1981, S. 18; Schröder, Art. „Wunder“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 2004, Bd. 12, Sp. 1052–1071.

57 Vgl. Burns, *The great debate on miracles*, London 1981, S. 14: „It is in fact easy to find affirmations of belief in the Christian miracles in the writings especially of the earlier but also some of the later Deists, e.g., Blount, Tindal, Toland, or Morgan. This lack of unanimity can, I think, be only partially accounted for by motives of personal safety. This might probably be true of Blount, but it is very probably not true in the case of a man such as Thomas Morgan“.

58 Vgl. Burns, *The great debate on miracles*, London 1981, S. 70 ff.

59 Vgl. Burns, *The great debate on miracles*, a.a.O., S. 99 f.