

# U n t e r s u c h u n g e n

---

## Siegmund Jakob Baumgarten und seine Stellung in der Aufklärungstheologie

Von Oberpfarrer Dr. Paul Knothe, Bärwalde (Neumark)

Der Hallenser Theologe Siegmund Jakob Baumgarten (1706 bis 1757)<sup>1</sup> darf ein besonderes theologiegeschichtliches Interesse für sich in Anspruch nehmen, weil sich in seiner Person und damit auch für die Hallesche theologische Fakultät der Übergang vom Pietismus zur Aufklärungstheologie vollzog. Die vorliegende Arbeit hat Baumgartens „Evangelische Glaubenslehre“ (3 Bde. 1759—1760) und seine „Untersuchung theologischer Streitigkeiten“ (3 Bde., 1762—1764) zur Quellengrundlage und stellt sich die Aufgabe, zu untersuchen, wie weit und in welcher Gestalt der aufklärerische Rationalismus in das theologische Denken Baumgartens eingedrungen ist. Damit sind die beiden Probleme der Untersuchung gegeben, nämlich erstens das grundsätzliche Verhältnis von Vernunft und Offenbarung und zweitens der Grad der Auswirkung des Rationalismus bei der Darstellung der Glaubenslehre nach seiner formalen Seite und seinem philosophischen Gehalt.

### 1.

In der Einleitung zur Glaubenslehre<sup>2</sup> gibt Baumgarten eine ausführliche Erörterung der für das Verständnis der Glaubenslehre

1) Über sein Leben vgl. Joh. Sal. Semler, Ehrengedächtnis B.s, 1758, und die Artikel in ADB. II, S. 161 f.; RE. <sup>3</sup>II, S. 464 ff.; RGG. <sup>2</sup>I, Sp. 815 f. — Geb. in Wolmirstädt, studierte Bg. in Halle, wurde 1726 Inspektor an den Franckeschen Schulen, 1730 Adjunkt der theol. Fakultät, 1734 ord. Professor. Er war ein überaus wirksamer Lehrer und universeller theol. Schriftsteller; seine zahlreichen Schriften erstrecken sich über fast alle Teile der Theologie. Die Anregungen, die von Bg. hinsichtlich historischer (Dogmengeschichte) und historisch-kritischer Probleme durch Hinweis auf die Wichtigkeit der Berücksichtigung der theol. Forschung des Auslands, insbesondere Englands, ausgegangen sind, werden in der vorliegenden Arbeit, die es mit B.s systematischen Werken zu tun hat, nicht berücksichtigt.

2) Gtbl. I, p. 1—99.

erforderlichen Begriffe. Dabei kommen auch die Erkenntnisquellen der Glaubenslehre, Vernunft und Offenbarung, zur Sprache, freilich leider nicht in einer zusammenhängenden Darstellung, sondern mehr gelegentlich bei Besprechung der Einteilung der Theologie<sup>1</sup>, ihrer Hilfsmittel<sup>2</sup> und des Unterschiedes der theologischen Erkenntnis von andersgearteter Erkenntnis<sup>3</sup>, so daß es zunächst einer das zerstreute Material zusammenstellenden Darstellung bedarf.

Als Grundbegriffe werden die der *theologia naturalis* und der *theologia revelata* eingeführt. Daß jene neben dieser anerkannt wird, entspricht der orthodoxen Tradition<sup>4</sup>, und auch die Tatsache, daß sie vorangestellt wird, gestattet an sich noch nicht den Schluß, daß ihr ein Vorzug vor der *theologia revelata* eingeräumt werden soll. Denn auch diese Voranstellung der *theologia naturalis* war in der protestantischen Orthodoxie allgemein üblich und beruht auf der Annahme, daß die allgemeine Offenbarung, aus deren Quelle die *theologia naturalis* schöpft, die ursprüngliche und allgemeine sei und deshalb auch zuerst abgehandelt werden müsse. Auffallender ist schon die Definition der natürlichen Theologie, die Bg. gibt. Sie leitet nach ihm die natürlich bekannten Wahrheiten her aus dem Zusammenhang der zufälligen Dinge und deren Betrachtung und Nachdenken darüber, ohne daß eine unmittelbare nähere Offenbarung Gottes . . . dazu erfordert werde. Natürliche Wahrheiten nennt Bg. „sowohl die, so durch ausgebesserte Fähigkeiten und deren Gebrauch, als auch aus der Betrachtung der zufälligen Dinge hergeleitet werden können“. Diese so definierte natürliche Theologie — wir kommen auf die Definition unten zurück — teilt Bg. nach dem Vorbild der orthodoxen Dogmatik ein in die *theologia naturalis insita* und *acquisita*<sup>5</sup>. Dabei wird aber erstere zu einer bloßen *dispositio* herabgesetzt und tritt bei Bg., wie es der Wolffschen Philosophie, weiter zurück dem die *ideae innatae* der scholastischen Tradition bekämpfenden Lockeschen Empirismus entspricht, mehr in den Hintergrund. Ihm wie Christian

1) Glbsl. I, p. 16. 17.

2) Ebenda p. 52f.

3) Ebenda p. 74f.

4) Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung* bei Joh. Gerhard und Melancthon, 1891. Vgl. Emil Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, 1907, und: *Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodoxe Dogmatik*, 1908.

5) Ebenda p. 16.

Wolff<sup>1</sup> ist die *cognitio acquisita* ungleich wichtiger, weil sie der kosmologischen Spekulation Raum gewährt. Von dieser allein ist auch in der eben mitgeteilten Definition die Rede.

Gemeint ist die *erudita cognitio* —, die *vulgaris*, die keine Scharfsinnigkeit erfordert, kommt für Bg. nicht in Betracht. Sie wird aus allgemeinen Grundwahrheiten und Begriffen des Zusammenhangs der zufälligen Dinge hergeleitet und ist je nach dem Grade des aufgewandten Scharfsinns verschiedener Stufen fähig. Sie gehört mehr oder weniger zur Wissenschaft. Denn sie beruht auf unumstößlichen Grundsätzen, und die sich ergebenden Folgerungen sind gehörig untereinander verbunden<sup>2</sup>; der aus der Beobachtung des Zusammenhangs der zufälligen Dinge sich ergebende Befund ist Gegenstand rationaler Untersuchung, die möglich ist, wenn die Fähigkeiten des Untersuchenden durch Fleiß und Erudition „ausgebessert“, das heißt gesteigert worden sind. Diese wissenschaftliche Erkenntnis enthält einen empirischen und einen rationalen Faktor, durch dessen Zusammenwirken eine Erkenntnis Gottes gewonnen wird. Bg. betont besonders den rationalen; denn er macht die gewonnene Erkenntnis entsprechend der Wolffschen Demonstrieremethode zu einer zusammenhängenden, gründlichen und scharfsinnigen, beweisfähigen<sup>3</sup>. In allem kommt bei ihm die Hochschätzung der strengen wissenschaftlichen Methode und sein Streben nach einer der pietistischen entgegengesetzten „szientifischen“ Theologie zum beredten Ausdruck.

Kann man hinsichtlich der Darstellungsmethode noch gewisse Verbindungslinien zur Orthodoxie hin ziehen, so ist die *cognitio acquisita* inhaltlich bei Bg. unendlich reicher als die orthodoxe, ebenso benannte. Denn dieser fehlte noch das wissenschaftliche Weltbild, das aus moderner Naturwissenschaft und Philosophie geschaffen war, und dessen Einbau in die Dogmatik Bg. entsprechend der Aufklärungstheologie überhaupt neben der Durchführung der rationalen Methode am Herzen lag. Die Orthodoxie hatte sich noch mit dem kümmerlichen Material begnügen müssen, das die philosophischen Realdisziplinen aristotelischer Herkunft aus der Tradition des Altertums darboten, noch dazu in einer durch

1) Kohnmeyer, Kosmos und Kosmonomie bei Chr. Wolff, 1911, S. 72.

2) Glösl. I, p. 17.

3) Ebenda p. 52.

Kautelen eingeengten und begrenzten Anwendung. Bg. hat demgegenüber ein starkes Gefühl für die Überlegenheit der neuen Naturwissenschaft und Philosophie und will ihre Erkenntnisse auch der Theologie zugute kommen lassen. Dabei imponiert ihm vor allem ihre rationale Evidenz, welche die Sicherheit und Gewißheit ihrer Erkenntnisse gewährleistet; immer wieder<sup>1</sup> betont er die zusammenhängende, gründliche und scharfsinnige Erkenntnis, die aus dem Zusammenhang der zufälligen Dinge erschlossen wird. Man könnte geradezu von einem Einbruch der Naturwissenschaft und ihrer Methode in die Theologie sprechen. In der Wertung der „zufälligen Dinge“ stellt sich Bg. übrigens in Gegensatz zu Leibniz, der auf Grund seiner idealistischen Haltung im Gegensatz zum englischen Empirismus den *res necessariae* vor den *res contingentes* den Vorzug gibt.

Dabei fällt sofort ein weiterer Unterschied gegenüber der orthodoxen Lehre ins Auge. Diese betont den mangelhaften Charakter der natürlichen Erkenntnis<sup>2</sup>, der als durch den Fall verschuldet gilt. Bei Bg. suchen wir in der Einleitung vergebens einen Hinweis auf diese der Orthodoxie so wichtige Idee. Nur in der Überschrift des Abschnittes über die Einteilung der *theologia praesentis status* spricht er von der „Erkenntnis Gottes, die sich nach dem Fall bei den Menschen findet“<sup>3</sup>, aber auch da mit keinem Wort davon, daß diese Erkenntnis minderwertig sei. Im Gegenteil, wir sehen ja, wie hoch er sie entsprechend seiner optimistischen Anthropologie achtet. Erst später, wenn er sie mit der Offenbarungserkenntnis vergleicht, kommt er auf ihre Schwächen zu sprechen; aber auch da wird der Fall als Ursache nicht erwähnt. Das geschieht erst später bei der Lehre vom Sündenfall und der Sünde. In der prinzipiellen Einleitung hat man den bestimmten und sicheren Eindruck, daß Bg. in der natürlichen Erkenntnis eine wertvolle und zuverlässige Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis erblickt. Aus den Beweisen, die Bg. dafür anführt, ersieht man, welche Leistungen er dieser Erkenntnis abfordert.

Als wichtigste Leistung ist der Beweis für die Göttlichkeit der Schrift anzusehen. Die Offenbarung hat sich also vor der Vernunft

1) Glbsl. I, p. 17. 33. 52. 75. 83. 84.

2) Vgl. Herm. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, <sup>6</sup>1876, S. 71.

3) Glbsl. I, v. 16.

auszuweisen. Für die Exegese ergibt sich ihm daraus die Folgerung, daß sie der natürlichen Erkenntnis Gottes gemäß sein muß, und daß Deutungen von Schriftstellen, die dieser widersprechen, falsch sein müssen. Denn — fügt Bg. hinzu — die Offenbarung in der Heiligen Schrift kann der natürlichen Offenbarung nie widersprechen, weil beide Offenbarungen einerlei Urheber und Zweck haben<sup>1</sup>. Die Vernunft ist also durchgehends die kritische Instanz für die Offenbarung in der Heiligen Schrift. Hier zeigt sich wieder deutlich der Einfluß der Zeitphilosophie, ohne daß man feststellen könnte, ob Bg. diesen Vernunftbegriff direkt von den Engländern oder von Wolff übernommen hat. Denn sowohl bei Locke und den Deisten<sup>2</sup>, wie bei Wolff<sup>3</sup> ist die Vernunft die kritische Norm der Offenbarung.

Nachdem nun die Offenbarung durch den Beweis aus natürlichen Wahrheiten in ihrer Würde legitimiert und sichergestellt ist, kann auch Bg. sie positiv als Quelle des Heils benutzen und auswerten. „Die *theologia revelata, supernaturalis*, die geoffenbarte übernatürliche Erkenntnis Gottes muß auf dem Zeugnis und der Versicherung Gottes, durch eine unmittelbare Offenbarung desselben von bisher unbekannt gewesenen Wahrheiten gegründet sein und nach richtiger Auslegung aus der näheren Offenbarung Gottes hergeleitet werden.“<sup>4</sup> Die Offenbarung hat also ein neues Objekt. Dies sind die bisher unbekannt gewesenen Sachen der übernatürlichen Erkenntnis Gottes. Damit ist zugleich ein das Vorige ergänzendes Urteil über die natürliche Theologie gefällt, nämlich daß, obwohl sie mit ihren bündigen

1) Glbsl. I, p. 53.

2) Vgl. L. Zscharnack, *Joh. Tolands Christianity not mysterious*, 1908, Einleitung S. 10. 11; Derselbe, *Lockes Reasonableness of Christianity*, 1915, S. 28. 29; dazu J. Locke, *Über den menschlichen Verstand*, Buch IV, Kap. 18; J. Toland, *Christianity not mysterious II*, Kap. 1, § 7.

3) Chr. Wolff, *Theologia naturalis*, 1739, § 464: *revelatio divina continere nequit, quae rationi vel experientiae contradicunt, seu quod perinde est, in eadem contineri nequeunt, quae contradicunt propositionibus ex principiis rationis demonstratis.* — § 466: *revelatio divina contradicere nequit veritatibus necessariis.* — § 467: *revelatio divina praecipere nequit, quae legi naturae et animae essentiae ac naturae repugnant.* — Vgl. dazu Heilemann, *Die Gotteslehre des Christian Wolff*, Leipziger Dissertation, 1907, S. 57; A. Tholuck, *Geschichte des Rationalismus*, 1869, S. 123; Horst Stephan, *Chr. Wolff*, in *RE<sup>3</sup> XXI*, S. 457.

4) Glbsl. I, p. 17. 18.

Schlüssen die Offenbarung erst als solche ausgewiesen hatte, doch die Erkenntnis, die sie liefert, nicht ausreichend und erschöpfend ist; sie bedarf der Ergänzung durch die übernatürliche Erkenntnis Gottes, die jenseits ihrer Grenzen liegt. Hatten wir oben festgestellt, daß die Vernunft das Kriterium der Offenbarung sei, so daß also bei konsequenter Durchführung der von Troeltsch erwähnte Fall<sup>1</sup> zutreffen müßte, daß die Offenbarung eigentlich nur das Vernünftige und an sich für jedermann Erkennbare offenbare, so trifft das bei Bg. nicht zu, weil die Offenbarung als übernatürlicher Faktor auch neue, übernatürliche Erkenntnis bringt, obwohl wir später auch bei ihm den Gedanken der Erläuterung und Bestätigung der geoffenbarten durch die natürlichen Wahrheiten antreffen werden. Er läßt aber zunächst die natürliche Erkenntnis von ihrem Thron, auf den er sie wegen ihrer starken rationalen Kraft gesetzt hatte, wieder herabsteigen, um der übernatürlichen Erkenntnis der Offenbarung den Vorrang zu überlassen. Bg. biegt damit in die Gedankengänge der Orthodoxie ein: die erste Stelle gebührt der übernatürlichen Offenbarung. Er hat also die Vernunfterkennnis nur dazu benutzt, den Primat der Offenbarung zu rechtfertigen; da dieser nun festgestellt ist, soll sie ihn auch ausüben. Die natürliche Erkenntnis rückt demgemäß an die zweite Stelle. Da sie aber einmal eine Probe ihrer Leistungsfähigkeit abgelegt hat, so ist anzunehmen, daß sie auch von dieser untergeordneten Stelle aus ihren Einfluß und ihre Vernunftansprüche geltend machen wird.

Zunächst aber hören wir Bg. die Vorzüge der geoffenbarten Theologie im Vergleich zu der natürlichen hervorheben. Er begründet die Vorzugsstellung der Offenbarung zuerst mit „der größeren Bequemlichkeit und leichteren Brauchbarkeit der geoffenbarten Glaubenslehre für jedermanns, auch unfähiger Menschen Begriff und Überzeugung von diesen Wahrheiten, auf eine faßliche und überzeugende Weise erlernt und erkannt zu werden. . . . Der Weg des göttlichen Ansehens in der näheren Offenbarung Gottes hebt die Umwege und mühsame Untersuchung (der rationalen Erkenntnis Gottes) auf und macht sie unnötig; auch ist das Zeugnis der Heiligen Schrift von den wesentlichen Grundwahrheiten der Heilsordnung von einer solchen Faßlichkeit, daß sie auch von un-

1) RE<sup>3</sup> IV, S. 539; vgl. Zscharnack, John Toland, S. 10.

geübten Lesern, ihrem wahren Verstande nach, leicht erkannt werden können“<sup>1</sup>. Die natürliche Theologie erfordere, wenn sie von einigem Umfang sein, auch einige Gewißheit der Überzeugung hervorbringen solle, eine größere Fähigkeit des Nachdenkens und scharfsinniger Untersuchung, eine Fertigkeit, aus allgemeinen Wahrheiten und Begriffen und ihrem Zusammenhange, durch richtige Folgerungen und Schlüsse, Wahrheiten und Schlüsse herauszubringen, wozu nur sehr wenige aufgelegt seien und ohne große vorläufige Übung gelangen könnten. Diese Ausführungen Bg.s, die den Gesichtspunkt der leichten Faßlichkeit und Bequemlichkeit zum Maßstab des Wertes machen — ein Gesichtspunkt, der in die Kategorie des Nutzens einzuordnen wäre —, sind auch sonst der Aufklärungstheologie nicht fremd; sie begegnen selbst im englischen Deismus, sobald man an dem Beweis für die Notwendigkeit des Christentums interessiert ist, schließen freilich die Gefahr in sich, daß man dann die Offenbarung als nur für das Volk notwendig auffaßte, — eine Gefahr, der die radikale Aufklärung deutlich erlegen ist. Bg. bringt sich mit dieser Beweisführung, die bei ihm wirklich auf die Allgemeinnotwendigkeit der Offenbarung abzielt, in manchem in Widerspruch mit sich selbst. Denn die natürliche Erkenntnis, die er sonst, wo er nur kann, gerade wegen ihrer scharfsinnigen Untersuchung, ihrer Schlüsse und Beweise so hoch bewertet, wird hier um derselben Eigenschaften willen herabgesetzt, so daß, was erst Vorzug war, nunmehr als Nachteil erscheint. Dieser Wechsel in der Beurteilung der natürlichen Erkenntnis ist unausgeglichen und muß zutage treten in dem Augenblick, in dem im Gegensatz zu dem ersten Ansatz die Offenbarung an die erste Stelle gerückt wird. Andererseits wird durch jene Verkleinerung der natürlichen Erkenntnis die behauptete Faßlichkeit der Offenbarung nicht einleuchtender. Wenn sie auch in der auch von Bg. wiederholten<sup>2</sup> Lehre von der *perspicuitas* dogmatisch fixiert ist, wird sie doch von Bg. *ad absurdum* geführt, wenn man die unendliche Fülle von exegetischem Streitmaterial in Betracht zieht, das er in seiner Untersuchung theologischer Streitigkeiten zu entwirren sich bemüht.

War das erste Argument für die Vorzüglichkeit der Offenbarung formaler Natur, so betrifft das zweite die größere Hinläng-

1) Glbsl. I, p. 74 ff.

2) Glbsl. III, p. 157 ff.

lichkeit des Inhalts der geoffenbarten Theologie vor der natürlichen<sup>1</sup>. Unter der Hinlänglichkeit versteht Bg. aber auch einen weiteren Umfang, den die Offenbarung vor der natürlichen Theologie voraus habe, also ein größeres Quantum von Wissensstoff, das für die Vereinigung mit Gott erforderlich, also auch qualitativ bedeutsam ist. Dahin gehören Mitteilungen über die Vollkommenheiten Gottes, über sein Verhältnis zur Welt, die Zulassung des Bösen, — alles Probleme, die durch die Offenbarung ihre Lösung finden, während die natürliche Theologie Zweifel übrig lasse. Auch hier ist Bg. eine ungelöste Unklarheit untergelaufen, insofern an anderen Stellen der Einleitung gerade die natürliche Theologie für besonders geeignet erklärt wird, Zweifel zu beheben<sup>2</sup>, augenscheinlich doch solche, die sich aus der Offenbarung ergeben. Zur größeren Hinlänglichkeit der Offenbarung gehört ferner die Lehre von der Versöhnung; denn die natürliche Theologie erkläre nicht, wie die Vereinigung der sündigen Menschen mit Gott aus den natürlich bekannten Eigenschaften Gottes herzuleiten sei, während die Offenbarung mit ihrer Lehre von der Versöhnung den richtigen Weg weise. Die Lehre von der Unsterblichkeit biete nach der natürlichen Theologie keine zuverlässige Gewißheit, ganz anders die geoffenbarte Lehre<sup>3</sup>. Auch gehen von der Offenbarung Willensimpulse, göttliche Kraft und Gnadenwirkungen aus<sup>4</sup>; darum sei die von ihr vermittelte Gotteserkenntnis eine lebendige, während die der natürlichen Theologieerkenntnis eine tote sei, ohne Einfluß auf den Willen<sup>5</sup>. Doch wird dies Urteil über die Unlebendigkeit der natürlichen Theologie bemerkenswerterweise nachträglich wieder zurückgenommen<sup>6</sup>.

Auf Grund der genannten Vorzüge kommt der Offenbarung der unbedingte Vorrang zu. Aufgabe der dogmatischen Wissenschaft ist nun, den ganzen Umfang der Wahrheiten von unserer Vereinigung mit Gott aus der Heiligen Schrift herzuleiten, das heißt begreiflich und erweislich zu machen. Das Ergebnis dieser Bemühungen verdient nach Bg. mit Recht, eine Wissenschaft genannt zu werden. Die Wissenschaft der dogmatischen Theologie trägt infolge des erwiesenen Offenbarungscharakters ihres Inhalts das Prinzip der Gewißheit in sich selbst. Dem orthodoxen Grundsatz

1) Gblsl. I, p. 75f.

2) Ebenda p. 53. 84.

3) Ebenda p. 76.

4) Ebenda p. 77.

5) Ebenda p. 80f.

6) Ebenda p. 81, Nr. 3.

der Selbstevidenz der Schrift<sup>1</sup> wird damit Rechnung getragen. Damit soll freilich die natürliche Theologie nicht beiseite geschoben sein. Bg. betont es immer wieder<sup>2</sup>, und die Durchführung der Glaubenslehre bestätigt es<sup>3</sup>, daß die offenbarten Lehren „sowohl aus der Vernunft oder dem Zusammenhang natürlich bekannter Wahrheiten erläutert oder bestätigt werden können, indem von allen, auch geoffenbarten Wahrheiten, und Geheimnissen einiger, obgleich kein hinreichender Grund derselben in anderweitigen natürlich bekannten und erweislichen Wahrheiten angezeigt werden kann; als auch dieselben mit der Vernunft erkannt und geprüft werden müssen, ohne daß sie um deswillen aufhören, Glaubenslehren zu sein, deren Erweislichkeit eigentlich und vorzüglich aus der näheren Offenbarung herzuleiten ist.“<sup>4</sup> Die hier genannte Erläuterung und Bestätigung der offenbarten durch die natürlich bekannten Wahrheiten besagt aber nichts anderes als die Notwendigkeit der Feststellung der Übereinstimmung der offenbarten Wahrheiten mit der Vernunft trotz der oben betonten Neuheit gewisser Offenbarungswahrheiten. „Keine Lehre kann für geoffenbart in der Schrift ausgegeben werden, wenn sie der Vernunft und unleugbaren Grundsätzen derselben widersprechen sollte.“<sup>5</sup> Folglich ist jede offenbarte Lehre daraufhin zu prüfen, ob sie nicht etwa einen Widerspruch enthalte, und ob „auch einiger Grund der Mutmaßlichkeit in den natürlich bekannten Wahrheiten entdeckt werden könne“<sup>6</sup>. Das bedeutet, daß die natürliche Erkenntnis, die vorher in den Sätzen über die Vorzüglichkeit der Offenbarung als untergeordnet hingestellt wurde, jetzt wieder dem ersten Ansatz entsprechend als kritische Norm eine legitime Stelle im Lehrgebäude zugewiesen erhält. Damit ist der Offenbarung eine beständige Kontrollinstanz beigeordnet. Diese trägt die Tendenz zur Rationalisierung der Offenbarung in sich und kann dieser gefährlich werden. Sie kann aber auch positiv gewertet werden in dem Sinn, daß die festgestellte Übereinstimmung der natürlichen mit der offenbarten Erkenntnis die Hochachtung vor der letzteren befördern soll<sup>7</sup>. Jedenfalls sieht Bg. in der Übereinstimmung der Offenbarung

1) Troeltsch, Vernunft und Offenbarung, S. 18.

2) Glbsl. I, p. 29. 38. 40. 68. 75.

3) Ebenda p. 559, These 4; 564.

4) Ebenda p. 38. 39.

5) Ebenda p. 559.

6) Ebenda p. 39.

7) Ein Beispiel Glbsl. I, p. 558.

mit der natürlichen Theologie ein notwendiges Erfordernis der Glaubenslehre<sup>1</sup>.

Daß Bg. hier von der Lehre der Orthodoxie grundsätzlich abweicht, ist augenscheinlich. Diese läßt ein Urteil der natürlichen Erkenntnis über den Offenbarungsinhalt prinzipiell nicht zu<sup>2</sup>, wenngleich sie dem Vernunftgebrauch auf dem Gebiet der Apologetik mit dem usus *κατα-* und *ἀνασκευαστικός* ein Feld der Betätigung offen gelassen hatte. Von der Notwendigkeit und Wichtigkeit des Vernunftgebrauchs in formaler Beziehung ist auch die Orthodoxie<sup>3</sup> überzeugt. Da besteht zwischen Bg. und der Orthodoxie nur ein gewisser quantitativer Unterschied, wenn er die „Fertigkeit des regelmäßigen, ordentlichen und scharfen Nachdenkens“ fordert und als dessen Voraussetzung eine „Einsicht in die Regeln und Vorschriften der Vernunftlehre und ein Verhalten, das zur Einsicht in den Zusammenhang mehrerer Wahrheiten und zur Überzeugung von der Richtigkeit und Gewißheit derselben nötig ist“<sup>4</sup>. Die Glaubenslehre mit ihrer dogmatisch beweisbaren, verstandesmäßigen Wahrheit und die Untersuchung theologischer Streitigkeiten bestätigen im einzelnen, wie unentbehrlich für ihn dieses Hilfsmittel, das die formale Vernunft an die Hand gibt, für die Anwendung seiner Demonstriermethode gewesen ist.

Sie zeigen aber zugleich, wie weit er nach den in der Einleitung zur Glaubenslehre entwickelten Grundsätzen das Dogma auch inhaltlich als vernunftgemäß zu erweisen unternommen hat. Bei den *articuli mixti* stand ihm der Weg dazu bereits offen, insofern bei diesen auch die Orthodoxie der Vernunft gestattete, ihren Beitrag zur Begründung der geoffenbarten Lehre beizusteuern, allerdings in der Erkenntnis, daß dieser Beitrag nur von sehr bedingter Bedeutung sein könne. Bg. erweiterte das schwache Rinnsal der Vernunftkenntnis zu einem breiten Strom und führte ihm aus den Quellen der neuen Philosophie und Wissenschaften neue Nahrung zu, so daß er sogar über die Ufer trat und das Gelände der Offenbarung überschwemmte. Das rationale Element breitet sich bei ihm aus und wird zu dem beherrschenden, während die Offenbarung und ihre Herleitung aus der Schrift in ihrer Bedeutung

1) Glbsl. I, p. 68. 917, Bd. III, p. 72. 107. 117. 760. 763 und öfter.

2) Troeltsch, Vernunft und Offenbarung, S. 22.

3) Schmid, S. 12; Weber a. a. O.

4) Glbsl. I, p. 54.

für die Begründung der Lehre auffallend zurücktritt. Das bisherige Verhältnis von Vernunft und Offenbarung kehrt sich um, insofern die Vernunft sich vordrängt und mit ihren Beweisen und Schlüssen, ihren philosophischen Doktrinen Leibniz-Wolffscher Art das Dogma zur Gewißheit erheben will.

Zur Ergänzung des Bisherigen müssen wir auf Bg.s Lehre von der Heiligen Schrift noch kurz einen Blick werfen. In ihr wirken sich die in der Einleitung zur Glaubenslehre entwickelten Grundsätze aus. Es handelt sich um das Problem der Begründung der Göttlichkeit der Heiligen Schrift. Die Orthodoxie führte diesen Beweis durch die Lehre von der Inspiration und dem *testimonium spiritus sancti internum*. Daß der naheliegende Einwand eines *circulus vitiosus* gemacht werden konnte, hat auch sie schon gesehen und sich durch die Unterscheidung des *circulus sophisticus* von dem *regressus demonstrativus* zu helfen gesucht, welcher letztere von der *cognitio confusa* zur *distincta* führe<sup>1</sup>. Bg. hat diesen Versuch, den Zirkel zu umgehen, nicht als geglückt angesehen und geht daher einen völlig anderen Weg:

„Selbst der vollständige Wissenschaftsbeweis der Göttlichkeit der Heiligen Schrift und der Richtigkeit der näheren Offenbarung Gottes in derselben muß aus der natürlichen Theologie hergeleitet werden. Er kann ohne Beihilfe erwiesener Sätze der natürlichen Erkenntnis nicht dargetan werden, wenn nicht ein Zirkel und *petitio principii* im 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, vermittels allgemeiner Wahrheiten, geschehen kann, wenn die Merkmale nicht aus natürlich bekannten Wahrheiten hergeleitet werden.“<sup>2</sup>

Im Sinne der Orthodoxie<sup>3</sup> ist es eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* kühnster Art, deren sich Bg. damit schuldig macht, daß er die

1) Vgl. z. B. Hollaz, p. 119, dazu Schmid, S. 31: Si quaeram, unde scis scripturam esse divinam, respondent Lutherani: quia spiritus sanctus in uno quoque per scripturam hoc testatur et obsignat. Si autem quaeram: unde probas, spiritum esse divinum? respondent iidem: quia scriptura testatur, illum esse divinum et obsignationem illius esse infallibilem. Resp.: distingue inter *circulum sophisticum* et *regressum demonstrativum*.

2) Gb. I, p. 53. — Der Beweis steht Gb. III, p. 105 ff. und 751 ff.

3) Vgl. z. B. Gerhard II, S. 362: *ratio humana post lapsum est coeca, errorum caligine obfusata, ignorantiae tenebris implicata, ad percipienda divina mysteria eademque diiudicanda inepta, iisdem adversa* (Schmid, S. 15).

göttliche Autorität der Schrift von dem Urteil der natürlichen Theologie abhängig macht und sie darauf begründet sein läßt. Bg. aber ist völlig davon überzeugt, mittels seines Vernunftbeweises die Autorität der Schrift einwandfrei sichergestellt zu haben. Denn er fährt fort:

„Wenn von einem eigentlichen Beweise, der durch eigenes Nachdenken erhalten wird, durch Überführung, Überzeugung, regelmäßige Hebung der Zweifel und Einwürfe die Rede ist, so ist diese natürliche Erkenntnis Gottes dazu unentbehrlich, indem die Grundwahrheiten von den Vollkommenheiten Gottes, die ihre anderweitige Erweislichkeit aus der Heiligen Schrift haben, dabei notwendig vorausgesetzt werden, indem auch die Merkmale einer Gott anständigen und gemäßen Offenbarung desselben daraus bestimmt werden müssen.“<sup>1</sup>

Der eigentliche Beweis sucht dann zu erhärten, daß eine göttliche Offenbarung durch Schriften 1. möglich, 2. wahrscheinlich, 3. notwendig und 4. wirklich sei. Die Möglichkeit schlechterdings ist gegeben, wenn kein Widerspruch vorliegt und ein hinreichender Grund vorhanden ist. Die zweite Art der Möglichkeit ist relativ und richtet sich nach den Umständen. Auch hier ergibt sich: eine Offenbarung durch Schrift ist den Menschen bequem und ist Gottes nicht unwürdig, vielmehr ein Zeichen weisheitsvoller Güte, daß er Mittel wählt, die zur Erhaltung des Zweckes gemäß sind<sup>2</sup>. Die Notwendigkeit einer solchen Offenbarung wird als moralische bezeichnet, nämlich sofern die Erhaltung eines Zweckes durch das beste hinlängliche Mittel in Frage kommt. Der Zweck ist die Vereinigung der Menschen mit Gott; das Mittel die Offenbarung durch die Schrift, die den Willen der Menschen auf Gott richtet und ihm zuneigt, wozu die natürliche Gotteserkenntnis wegen der ihr eigentümlichen Grenzen nicht geeignet ist<sup>3</sup>.

Am ausführlichsten handelt Bg. über die Wirklichkeit der Offenbarung durch die Schrift. Sie gilt ihm als erwiesen, wenn die drei Merkmale 1. der Wahrheit, 2. der Übereinstimmung mit der natürlichen Offenbarung und 3. der unleugbaren Wirkungen Gottes gegeben sind (= *propositio maior*)<sup>4</sup>. Die Wahrheit, *veritas logica*, ist gewährleistet, wenn nicht sich selbst oder anderen Wahrheiten Widersprechendes vorliegt, und wenn alles hinreichend begründet ist.

1) Glbsl. I, p. 53.

2) Glbsl. III, p. 756.

3) Ebenda p. 757—759.

4) Ebenda p. 760—765.

Die Übereinstimmung der beiden Offenbarungen, wobei das Plus der näheren Offenbarung den Mangel der natürlichen Offenbarung ausgleicht, folgt aus ihrem gemeinsamen Ursprung aus Gott, der einen Widerspruch beider ausschließt und die Prüfung der näheren Offenbarung zum Zweck der Abgrenzung von vorgegebenen Offenbarungen ermöglicht. Unter dem dritten Merkmal, den unleugbaren Wirkungen Gottes, die mit der Heiligen Schrift verbunden sind, ist charakteristischerweise nicht etwa das *testimonium spiritus sancti internum* verstanden; sondern es geht auf die Nachrichten von Dingen, die nur aus der Offenbarung herzuleiten sind, wie zum Beispiel die Erzählung von der Schöpfung, die Mitteilungen über die Menschwerdung des Sohnes und über seine zwei Naturen, ferner die Weissagungen und Wunder. Die *propositio minor*<sup>1</sup> bringt den negativen Nachweis, daß die heidnischen Götterbücher und der Koran dieser drei Merkmale ermangeln<sup>2</sup>, und den positiven, daß einzig und allein die Heilige Schrift sie aufweise<sup>3</sup>. Dies wird im einzelnen nach dem Schema der *propositio maior* nachgewiesen. Damit ist der apriorische Beweis für die Göttlichkeit der Schrift zu Ende. Es folgt der aposteriorische aus eigenen<sup>4</sup> und fremden Erfahrungen<sup>5</sup>. Die erste ist zunächst die intellektuelle Erfahrung von der Richtigkeit des Inhalts der Schrift und der in ihr enthaltenen Vorschläge<sup>6</sup>, dann die Erfahrung von der übernatürlichen Wirkung der Schrift, die nach dem Satz vom hinreichenden Grunde auf die übernatürliche Kraft der Schrift zurückzuführen ist. Hier findet also das *testimonium spiritus sancti internum* seine Stelle<sup>7</sup>, doch mit der bemerkenswerten Einschränkung, daß dieses nur für

1) Glbsl. III, p. 765—773.

2) Ebenda p. 765—767.

3) Ebenda p. 768—773.

4) Ebenda p. 120—122. 773—777.

5) Ebenda p. 123—125. 777—778.

6) Wozu Tholuck, Geschichte des Rationalismus, 1865, S. 140 einen ungenannten Dogmatiker zitiert, der folgende Bemerkung macht: „Demnach würde sich der Christ in der Stelle eines experimentierenden Naturforschers befinden, der durch angestellte Versuche etwas noch Unbekanntes zu entdecken oder etwas in thesi noch Ungewisses zur Gewißheit zu erheben sucht, was ungefähr das direkte Gegenteil von dem ist, was das *testimonium spiritus sancti* besagt.“ Hierzu ist zu sagen, daß Bg. an der genannten Stelle noch gar nicht das *testimonium spiritus sancti internum* nennt und meint, sondern nur die Erfahrung (Überzeugung) von der Richtigkeit des Hauptinhalts der Heiligen Schrift.

7) Glbsl. III, p. 122.

das Subjekt, das diese Erfahrung macht, beweiskräftig ist, „weil es eine unbillige und unbegründete Forderung sein würde, einem anderen zuzumuten, auf unsere Versicherung von der gleichen Erfahrung etwas zu gründen“<sup>1</sup>. Aber auch abgesehen von dieser Einschränkung liegt der Unterschied dieser ganzen Argumentation von der orthodoxen klar zutage. Das geheimnisvoll Transzendente, das nach der orthodoxen Schriftlehre im *testimonium spiritus sancti internum* sich in der Seele des Gläubigen manifestiert und ihm den göttlichen Ursprung der Schrift versichert, ist hier überwuchert und eingeschnürt von einem engmaschigen Netz rationaler Beweisführung, deren Absicht ist, ganz entsprechend den Tendenzen der allgemeinen Gedanken über Vernunft und Offenbarung, dem Dogma von der Göttlichkeit der Schrift den festen rationalen Unterbau zu geben.

Während sonst bei Bg. die rationale Durchdringung des Dogmas seiner Befestigung dient, bedeutet sie in der Inspirationslehre Bg.s seine Erweichung. Die Abweichungen sind auf das Bestreben Bg.s zurückzuführen, der geistigen Aktivität der biblischen Schriftsteller Raum zu verschaffen und sie nicht zu mechanischen Instrumenten der Inspiration herabsinken zu lassen. Seine Begründung findet dies Bestreben Bg.s in der Hochschätzung der „vernünftig freien Beschaffenheit“ der Autoren. Diesen Vernunftcharakter vergewaltigen zu lassen, ist Bg., dem Wolffianer, eine innere Unmöglichkeit. Bg. legt ihnen eigene geistige Initiative bei: eigenes Nachdenken, Gebrauch der Gemütskräfte, Fleiß in der Sammlung historischen Materials und zur Erlangung einer deutlichen Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten. Er zieht daraus die richtige Folgerung, daß die Inspiration nicht in einem Eingießen von Gedanken und Worten bestanden habe, auch von einem Diktat in die Feder nicht die Rede sein könne, schließlich auch die Irrtumsmöglichkeit in historischen, chronologischen und geographischen Kleinigkeiten zugegeben werden müsse<sup>2</sup>. Das widerspricht nicht nur der orthodoxen Lehre, die ausdrücklich die *infusio* und das *dictamen in calamus* behauptet, auch ausdrücklich die *res historicae, chronologicae etc.* in die Inspiration einbezieht<sup>3</sup>, sondern hebt sie auf.

1) Gblsl. III, p. 122 und U. th. Str. III, p. 17.

2) Gblsl. III, p. 37.

3) Vgl. z. B. Hollaz, p. 83. u. 168.

## 2.

Unsere Aufgabe ist es nun, die rationalen Bestandteile, deren sich Bg. bedient, im Zusammenhange darzulegen. Sie sind teils formaler, teils materialer Art.

a) Die formalen bilden die Glieder der neuen Demonstrationsmethode, die Bg. von Wolff übernommen hat, und die in scharfem Gegensatz zur pietistischen Erbaulichkeit steht. Sie soll dazu dienen, die formale Sicherheit der Beweisführung zu gewährleisten und sie der mathematischen anzunähern.

Wie die Mathematik mit Definitionen arbeitet, so auch die Methode Wolffs und Bg.s. Zweck dieser Definitionen ist, klare, scharfe und deutliche Begriffe zu erhalten. Bg. legt auf sie den allergrößten Wert und macht deshalb von ihnen einen sehr ausgiebigen Gebrauch. Jeder Begriff wird definiert und damit erklärt.

Wir lassen einige Beispiele folgen. Der Wille ist „das Vermögen oder die Fähigkeit eines Geistes oder vernünftig denkenden Wesens, 1. sich zu demjenigen, was derselbe Geist sich als gut vorstellt, zu neigen, 2. desselben Wirklichkeit zu beschließen und 3. seine Kraft oder Vermögen dazu anzuwenden, die Wirklichkeit und Bewerkstelligung desselben zu verschaffen“<sup>1</sup>. Die Liebe Gottes besteht darin, daß „sich Gott an Vollkommenheiten vergnüge und allen zufälligen Dingen dieselben aufs Möglichste ihrer Empfänglichkeit nach zu gewähren geneigt und bemühet sei“<sup>2</sup>. Die Schöpfung besteht darin, „daß Gott allen nach seiner höchsten Weisheit erwählten, vorher nicht dagewesenen Dingen ihre Wirklichkeit erteilt habe“<sup>3</sup>. Die Erhaltung ist „die Vollziehung des göttlichen Ratschlusses oder Willens über der fortdauernden Wirklichkeit zufälliger Dinge“<sup>4</sup>. Bei der Gnadenwahl werden vier Definitionen gegeben: 1. bedeutet sie „jeden Ratschluß über künftige Dinge, 2. die Bestimmung der Heilsordnung zur Seligkeit der Menschen, 3. Bestimmung einzelner Menschen zur wirklichen Seligkeit, 4. beschlossene Zulassung der Seligkeit einzelner Menschen“; für die dritte Definition entscheidet sich Bg.<sup>5</sup>. Die Freiheit ist „das Vermögen der Menschen, ihre Wahl aus ihren Einsichten herzuleiten oder durch ihre eigenen deutlichen Vorstellungen zu bestimmen, dasjenige zu erwählen, was ihnen

1) Gtbl. I, p. 403.

2) Ebenda p. 387.

3) Ebenda p. 603.

4) Ebenda p. 805.

5) Ebenda p. 863.

wohl und unter mehreren am besten gefällt, und zu verwerfen, was ihnen übel gefällt oder böse zu sein vorkommt“<sup>1</sup>. Die Rechtfertigung ist die „unverdiente Geneigtheit Gottes, der Menschen Bestes aufs Möglichste zu befördern“<sup>2</sup>. Geboren werden wird definiert als „ein Leben, das ist einen Bestimmungsgrund eigener Veränderung von jemand überkommen“<sup>3</sup>. Natur ist „die Veränderungskraft eines Dinges“<sup>4</sup>. Das Wesen Gottes ist der „Inbegriff der Gott eigentümlichen unendlichen Vollkommenheiten“<sup>5</sup>. Person wird definiert als ein „vor sich Bestehendes, vernünftig Denkendes“<sup>6</sup>. Ehre ist das „Urteil anderer von jemandes Vollkommenheiten und Vorzügen“<sup>7</sup>. Aus dem Namen Jahwe leitet Bg. „das notwendige, selbständige Wesen Gottes“ her<sup>8</sup>. Hier ist die Definition nicht mehr, wie sie es eigentlich sein müßte, analytisch, sondern synthetisch, und die Synthese ist eingetragen. Besonders häufig kommen die Definitionen in Bg.s Exegese vor, wie wir noch sehen werden<sup>9</sup>. Bei allen diesen Definitionen geht die Meinung dahin, daß mit der Erklärung des Wortes eine Erklärung der Sache gegeben ist.

Ein weiteres formales Mittel der demonstrativen Methode Bg.s sind die Begriffszergliederungen, in denen Bg. mit Wolff nach dem Vorgang der orthodoxen Scholastik ein fruchtbares Prinzip der Gedankenentwicklung sieht. Aus dem Subjektbegriff werden die darin enthaltenen Bestimmungen als Prädikat herausgestellt. Nachdem zum Beispiel der Gottesbegriff auf das positive und negative Merkmal der Selbständigkeit und Independenz zurückgeführt ist, wird der Begriff der Selbständigkeit zergliedert und folgender Inhalt darin gefunden: 1. Aseitität, 2. Notwendigkeit, 3. Ursprünglichkeit, 4. *perfectio infinita*. Diese letztere wird wieder in einen positiven — alles, was ohne Widerspruch beisammen gedacht werden kann, — und einen negativen Begriff — Unendlichkeit<sup>10</sup> — zerlegt. Der Begriff des Geistes Gottes wird auseinandergelegt in einen bejahenden, nämlich 1. Leben, das heißt Ursache seiner Handlungen, 2. unendlicher Verstand und Wille, und in einen verneinenden folgenden Inhalts: Gott ist ohne Zusammensetzung, das heißt kein Ding in Gott ist außer dem andern befindlich, 3. keine

1) Glbsl. II, p. 648/49.

2) Ebenda p. 811.

3) Ebenda p. 753. 771. 775.

4) Ebenda p. 7.

5) Glbsl. I, p. 428.

6) Ebenda p. 429.

7) Ebenda p. 113.

8) Ebenda p. 112.

9) Vgl. unten S. 522 f.

10) Glbsl. I, p. 187 f.

Zusammensetzung von Teilen, keine Ausdehnung und Gestalt, 4. keine Teilbarkeit, 5. keine sinnliche Empfindung<sup>1</sup>.

Das wichtigste Mittel der neuen Methode ist der Beweis, von dem Bg. den umfangreichsten Gebrauch macht. Wie in der Mathematik der Beweis die mathematischen Lehrsätze zu unumstößlicher Gewißheit erhebt, so soll er auch den dogmatischen Sätzen den Charakter der unangreifbaren Sicherheit geben. Gemeint ist nicht der Schriftbeweis, der die dogmatischen Aussagen aus der Schrift ableitet, obwohl er noch einen breiten Raum einnimmt, sondern der rationale Beweis. Seine vollkommenste Form ist der Syllogismus mit seinen drei Gliedern: Obersatz, Untersatz, Schlußsatz. So bringt Bg. die *decreta dei* und die Lehre von der Vorsehung<sup>2</sup> in das Schema des Syllogismus. Ausführlich bis ins einzelne ist der Syllogismus durchgeführt, der die Gottheit Christi beweisen will, und zwar bietet Bg. vier bzw. fünf solcher Einzelbeweise<sup>3</sup>. Auch die Sätze über die Gottheit und Persönlichkeit des Heiligen Geistes werden in fünf ausgeführten Syllogismen dargeboten<sup>4</sup>. Ein Syllogismus in großem Stil ist der Beweis für die Göttlichkeit der Schrift, der sich über 13 Seiten erstreckt<sup>5</sup>. Zahlreiche Syllogismen bietet auch die Lehre von den göttlichen Eigenschaften<sup>6</sup> und die Trinitätslehre<sup>7</sup>.

Als Beispiel führen wir einen Syllogismus aus der Beweissammlung mit dem Thema: „Gottheit Christi“ an. Er lautet:

Obersatz: Wem in der Heiligen Schrift göttliche Benennungen . . . beigelegt werden, der muß wahrer Gott sein . . .

Untersatz: Es werden Christo in der Heiligen Schrift göttliche Benennungen beigelegt . . . (Einzelnachweis).

Schlußsatz: Folglich muß der also benannte Christus notwendig wahrer Gott sein<sup>8</sup>.

Häufig ist auch der indirekte Beweis nach folgendem Schema:

Obersatz: Fehlte es Gott an Vollkommenheit, so müßte der Grund entweder außer ihm liegen . . . dann wäre Gott abhängig . . . oder in ihm selbst liegen . . . dann wären seine Vollkommenheiten im Widerspruch zueinander . . .

Untersatz: Beides ist unmöglich.

Schlußsatz: Folglich ist die Annahme des Obersatzes falsch<sup>9</sup>.

1) Glbsl. I, p. 200 ff.

2) Ebenda p. 407. 881. 792—797.

3) Glbsl. II, p. 26—56.

4) Ebenda p. 360—377.

5) Glbsl. III, p. 760—773.

6) Glbsl. I, p. 262. 277. 301 f. 314 f. 329. 349. 360/61.

7) Ebenda p. 465. 467/68.

8) Glbsl. II, p. 26.

9) Siehe Anm. 6.

Eine andere losere Art des Beweises liegt vor, wenn mehrere Sätze aneinandergereiht werden, von denen jeder eine Folgerung des vorangegangenen enthält, zum Beispiel:

1. der Grund der Wirklichkeit der Welt ist eine Handlung des notwendigen Wesens;
2. diese Handlung setzt eine Wahl voraus;
3. die Wahl setzt einen Willen voraus;
4. der Wille muß ein Objekt haben, nämlich die Vorzüglichkeit des Gegenstandes;
5. Voraussetzung des Willens ist die Erkenntnis, das heißt die Vorstellung aller möglichen Dinge, also ein unendlicher Verstand<sup>1</sup>.

Ähnlich ist der Beweis für die Selbständigkeit und Notwendigkeit Gottes in 13 aufeinanderfolgenden Sätzen ausgeführt<sup>2</sup>:

1. Ontologischer Lehrsatz: dasjenige, woraus begrifflich ist, warum etwas da sei, wird der Grund desselben genannt. Dieser ist hinreichend, wenn alles, was darin gegründet ist, so daraus hergeleitet werden kann, daß kein anderer Grund mehr zur Erweislichkeit desselben erfordert wird.
2. Alle Dinge müssen ihren hinreichenden Grund haben.
3. Was den hinreichenden Grund in sich selbst hat, ist selbständig oder notwendig.
4. Was seinen hinreichenden Grund nicht in sich selbst, sondern außer sich in etwas anderem hat, ist zufällig, das heißt ist auch auf andere Art möglich, also veränderlich.
5. Alle Dinge sind entweder zufällig oder notwendig.
6. Der hinreichende Grund zur Wirklichkeit zufälliger Dinge kann nicht selbst etwas Zufälliges sein, weil ein zufälliger Grund kein hinreichender ist und wieder davon im progressus in infinitum der Grund gesucht werden müßte.
7. Der hinreichende Grund der zufälligen Dinge muß etwas Notwendiges sein.
8. Es kann daher kein zufälliges Ding da sein ohne das Dasein eines notwendigen Dinges.
9. Alles was aus Teilen besteht oder zusammengesetzt ist, ist veränderlich.
10. Wir selbst und viele andere Dinge sind zufällig; denn wir haben Schranken; folglich liegt der Grund unseres Daseins nicht in uns selbst.
11. Die Verbindung dieser zufälligen, zusammenhängenden Dinge wird Welt genannt; sie ist selbst zufällig.
12. Diese zufällige Welt muß ihren hinreichenden Grund haben in einem notwendigen Wesen.
13. Da unstreitig eine zufällige Welt vorhanden ist, so muß ein Wesen da sein, das den Grund seiner selbst und aller anderen Dinge enthalte, — ein Grundwesen, selbständig, notwendig und ursprünglich.

1) Gbbl. II, p. 208/09.

2) Ebenda p. 194—196.

Gewiß sind manche dieser Sätze in dieser oder einer ähnlichen Formulierung traditionelles Gut der orthodoxen Dogmatik. So heißt es zum Beispiel bei Baier: *deus est ens primum, quod a se et ceterorum entium omnium causa est* <sup>1</sup>, und *deus est spiritus independens* <sup>2</sup>. Indessen ist die Beweisführung Bg.s von der der orthodoxen Dogmatik sehr wesentlich verschieden. Diese begründet ihre Definitionen durch Schriftstellen; die Quelle der Definition ist bei ihr also die Offenbarung der Schrift. Wenn nebenher von Argumentationen der natürlichen Theologie in der Frage der Erkenntnis Gottes die Rede ist, so ist das einstimmige Urteil der orthodoxen Dogmatik, daß mit ihren Mitteln nichts auszurichten ist, da die *notitia dei naturalis falsitate permixta est* <sup>3</sup>. Ganz anders bei Bg. Er führt zwar auch Schriftstellen an, um die Definitionen zu belegen; aber sie sind, trotzdem sie oft voranstehen, nicht so betont und nehmen den weit geringeren Raum ein im Vergleich zu den langen, scharfsinnigen philosophischen Entwicklungen, die auf einem freudigen Vertrauen zur Kraft und Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft beruhen. Die Schrift tritt bei ihm zurück; die philosophische Dialektik führt das Wort. Wenn er betont <sup>4</sup>, daß die Heilige Schrift als Bestätigung der Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes gebraucht werden könne und müsse, damit die heilsamen Folgen dieser Wahrheit zutage treten können, so wird doch hervorgehoben <sup>5</sup>, daß Stellen und Aussprüche der Heiligen Schrift als Beweise der Gottheit und der Wirklichkeit Gottes nicht gebraucht werden können, weil dabei eine *petitio principii* begangen wird. Denn die Hypothese von einem untrüglichen Erkenntnisgrunde gewisser Wahrheiten setze den zu erweisenden Lehrsatz von der Wirklichkeit Gottes voraus. Die Schrift ist nicht bestimmt, eine szientifische Lehrart zu gebrauchen <sup>6</sup>.

Besonders in der U. th. Str. zeigt sich Bg. als Meister der Dialektik. Hier handelt es sich darum, die Gegner zu widerlegen; Bg. prüft mit unendlicher Ruhe und Geduld die endlose Reihe der Einwände. Häufig entdeckt er Zweideutigkeiten und Unklarheiten, die er richtig stellt. Er nimmt seinen Standpunkt innerhalb des Dogmas und widerlegt von da aus die Angriffe, die häufig von einem Standpunkt außerhalb des Dogmas ausgehen, indem er sich bemüht, die

1) *Compendium theologiae positivae*, hrsg. von Preuß, 1864, S. 113.

2) Ebenda S. 118.

3) Belege bei Schmid a. a. O., S. 71.

4) U. th. Str. I, p. 431.

5) Ebenda p. 430.

6) a. a. O. p. 413.

Widerspruchslosigkeit des Dogmas nachzuweisen<sup>1</sup>. Mit Meisterschaft weiß Bg. die Waffen der Logik zu führen. Bald ist es eine *petitio principii*, die er aufdeckt, bald eine *fallacia elenchi*; bald beruhen die Einwürfe auf Vorurteilen, die unerweislich oder die erweislich falsch sind; bald beweisen die Einwürfe zu viel, also gar nichts, bald können sie umgekehrt werden, bald ist die Folge unerweislich, bald ist die Voraussetzung falsch; hier wird a *silentio* argumentiert, dort die Unbegreiflichkeit ins Feld geführt, oder ein *asylum ignorantiae* liegt zugrunde usw. Daß Bg. manchmal, von den Gegnern hart bedrängt, zu sophistischen Mitteln greift, die Streitfrage verschleiert oder ihr eine andere Wendung gibt oder auch berechtigten Einwürfen gegenüber sich fest an eine unhaltbare Position anklammert, ist oft zu bemerken<sup>2</sup>. Daß er in der Glaubenslehre manchmal den Gebrauch des Beweises übertreibt und großen Scharfsinn aufbietet, um Selbstverständlichkeiten zu beweisen, liegt wohl daran, daß die demonstrative, „szientifische“ Methode neu war und deshalb, wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, überschätzt und als Universalmittel bei jeder Gelegenheit angewendet wurde. Jedenfalls hat Bg. das Verdienst, das Geschlecht, das zu seinen Füßen saß, und das infolge seiner pietistischen Erziehung dem strengen wissenschaftlichen Denken entwöhnt war, durch die anhaltende Schulung in der Strenge logischen Denkens an die Arbeit der Wissenschaft wieder herangeführt zu haben<sup>3</sup>. Freilich hat er dadurch auch zahlreiche Angriffe auf seine „kalte Subtilität“ von pietistischer Seite veranlaßt.

Mit der Tendenz zum Beweis hängt die Vorliebe für den logischen Schematismus und das Tabellenwesen zusammen, das sich in Bg.s Schriften durchweg findet. Durch unendliche Divisionen und Subdivisionen, zu deren Bezeichnung römische und arabische Ziffern und Buchstaben des deutschen, lateinischen, griechischen und hebräischen Alphabets, oft in doppelter und dreifacher Setzung, verwendet werden, wird der Text atomisiert und zerstückelt und die Lektüre eintönig. Längere Gedankenzusammen-

1) U. th. Str. II, 237—239. 16. 17. 117/18.

2) Ebenda p. 185/86. 189—191. 193—195.

3) Vgl. die Urteile Joh. Sal. Semlers in seiner Lebensbeschreibung I, S. 95 ff. oder Aug. Herm. Niemeyer, Die Universität Halle, 1817, S. 70 ff.; dazu L. Zscharnack, Lessing und Semler, 1905, S. 35 ff.

hänge verlieren die Übersichtlichkeit in hohem Maße; ein besonders deutliches Beispiel bietet die Schriftlehre<sup>1</sup>.

Sämtliche vier Bestandteile der Demonstriermethode hat Bg. von Wolff übernommen, dessen *theologia naturalis* sie alle aufweist: die Definitionen, Begriffszergliederungen, die Beweisformen und den Schematismus.

b) Zu den rationalen Bestandteilen materieller Art gehören zunächst die metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen, wie sie Bg. der Wolffschen Philosophie entnommen hat.

Wolff fragte statt nach der Möglichkeit der Erkenntnis nach der Möglichkeit der Dinge und meinte, sie erwiesen zu haben, wenn nach dem Satz des Widerspruchs das Gedachte keinen Widerspruch aufwies und nach dem Satz vom hinreichenden Grunde seinen hinreichenden Grund hatte. Auf diesen beiden Prinzipien beruht der nexus des gesamten Kosmos<sup>2</sup>. Neben der kausalen Betrachtung kennt Wolff mit Leibniz auch die Betrachtung der Dinge nach Zwecken, die durch bestimmte Mittel erstrebt werden und immer auf die Verwirklichung des „Besten“ hinauslaufen. In dem Gedanken der Verehrung Gottes findet die gesamte Schöpfung ihr Ziel und der Wolffsche Kosmos seine Krönung<sup>3</sup>. Voraussetzung des Handelns nach Zwecken ist der Verstand, der sich alle möglichen Dinge vorstellt und die Wahl des Besten trifft. Die Wahl hat also zur Grundlage deutliche Vorstellungen; aus ihnen leitet sich die Freiheit her. Die Vorstellung ist das primäre psychische Element. Aus der richtigen Einsicht gehen die vernünftigen Neigungen hervor, während undeutliche Vorstellungen das Streben nach Scheingütern zur Folge haben. Die Seele selbst ist eine einfache Substanz und ist mit zwei Stockwerken ausgestattet, in deren oberem Verstand und Willen, die vernünftigen Prinzipien, ihren Sitz haben, während die undeutlichen Vorstellungen, aus denen Affekte und Leidenschaften hervorgehen, im unteren lokalisiert sind. Soweit Wolff<sup>4</sup>.

1) Glösl. III, p. 751—778.

2) Kohlmeier a. a. O., S. 10ff.

3) Ebenda S. 47.

4) Vgl. Kohlmeier a. a. O.; Falckenberg, Geschichte der neuen Philosophie<sup>4</sup>, S. 255 ff.; Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie<sup>2</sup> I, S. 64 ff.

Sämtliche genannten metaphysischen und psychologischen Prinzipien hat Bg. von Wolff übernommen. So begegnet uns verschiedentlich der Satz des Widerspruchs. Der Begriff der Selbständigkeit Gottes enthält unter anderen den Begriff der Notwendigkeit in sich, das heißt, daß deren Gegenteil nach dem Satz des Widerspruchs unmöglich ist; oder den Begriff der *perfectio infinita*, der die Wirklichkeit von allem, was ohne Widerspruch gedacht werden kann, einschließt<sup>1</sup>. Die Möglichkeit der Offenbarung in der Schrift ist gegeben, wenn kein Widerspruch vorliegt<sup>2</sup>, die *veritas logica* der Schrift, wenn nichts in sich selbst oder anderen Wahrheiten Widersprechendes vorliegt<sup>3</sup>. Die Wahrheit Gottes ist deshalb möglich, weil sie keinen Widerspruch einschließt<sup>4</sup>.

Auch der Satz vom hinreichenden Grunde als ein unentbehrliches Mittel rationalen Verständnisses begegnet immer wieder in der Glaubenslehre. Gleich am Anfang der Gotteslehre heißt es von Gott, daß er der Grund seiner selbst und der zufälligen Dinge sei<sup>5</sup>. Aus dem letzteren Argument wird seine Allmacht hergeleitet<sup>6</sup>. Das kosmologische Argument, das, wie in Wolffs *Theologia naturalis*, der Gotteslehre Bg.s zugrunde liegt, ist nichts anderes als die Anwendung des Satzes vom hinreichenden Grunde auf das Verhältnis von Gott und Welt. Die Engel sind, da sie ihren hinreichenden Grund nicht in sich selbst haben können, zufällig<sup>7</sup>. Ihre Gleichheit und Verschiedenheit leitet Bg. aus dem hinreichenden Grunde ab<sup>8</sup>. Alle Veränderungen sind in Gott gegründet, haben aber nicht allein in ihm ihren hinreichenden Grund; sie folgen den Veränderungsgesetzen, haben aber in ihnen nicht den hinreichenden Grund<sup>9</sup>. In der Lehre von der Vorsehung betont Bg. seinen Gegnern gegenüber, daß aus dem Satz vom hinreichenden Grund nur eine hypothetische Notwendigkeit abgeleitet werden könne<sup>10</sup>, und bekennt sich damit zum Wolffschen Standpunkt. Das Wunder hat seinen hinreichenden Grund nicht in dem vorhergehenden Zustand, sondern in der Allmacht<sup>11</sup>. Bei den Urstandsmenschen fehlte ein hinreichender Grund zur Trennung von Leib und Seele; daher ihre Unsterblichkeit<sup>12</sup>. Der hinreichende Grund des Schriftinhalts

1) Gblsl. I, p. 196/97.    2) Gblsl. III, p. 751—778.    3) Ebenda.

4) Gblsl. I, p. 337.    5) Ebenda p. 181.    6) Ebenda p. 151.

7) Ebenda p. 678.    8) Ebenda p. 698/99.    9) U. th. Str. I, p. 594—97. 604.

10) Ebenda p. 609/10.    11) Gblsl. I, p. 836.    12) U. th. Str. II, p. 364—371.

ist in Gott zu finden<sup>1</sup>. Die Offenbarung durch die Schrift ist dann möglich, wenn ein hinreichender Grund vorhanden ist<sup>2</sup>; die übernatürlichen Wirkungen der Schrift weisen nach dem Satz vom hinreichenden Grund auf die übernatürliche Kraft der Schrift hin<sup>3</sup>.

Die finale Kausalbetrachtung ermöglicht Bg., die ursprüngliche Unsterblichkeit der Menschen aus den Endzwecken, die Gott mit ihnen vor hat, nämlich dem Fortgang zu immer größerer Vollkommenheit, zu erweisen<sup>4</sup>. In der Schriftlehre wird die Möglichkeit der Offenbarung aus der Erhaltung des Endzweckes, für den die Schrift das Mittel ist, nachgewiesen. Ähnlich wird auch die Notwendigkeit der Schriftoffenbarung dadurch begründet, daß die Erhaltung des Endzweckes, die Vereinigung mit Gott, durch das beste hinlängliche Mittel, nämlich die Offenbarung der Schrift, erreicht wird<sup>5</sup>. In der Lehre von der Vorsehung rechtfertigt Bg. die Wunder mit dem Argument, daß die Weisheit Gottes zur Verwirklichung der göttlichen Endzwecke Einschränkungen und Ausnahmen des Naturlaufs fordere, die Wunder also notwendig mache<sup>6</sup>. Der Endzweck der gesamten Schöpfung vollendet sich in der Verehrung Gottes und seiner gloria und felicitas.

Das Handeln nach Zwecken setzt Verstand und Willen voraus und führt uns zur Psychologie und Freiheitslehre Bg.s.

In der Frage der *ideae innatae* rückt er dabei deutlich von der idealistischen Tradition der altprotestantischen Philosophie und Theologie ab, indem er die von letzterer behauptete angeborene wirkliche Gotteserkenntnis (*cognitio dei insita*) als eine unvollziehbare Vorstellung ablehnt, „dergleichen wider die Erfahrung und allgemeinen Erfahrungssätze der Psychologie streitet und das Vorurteil angeborener Begriffe voraussetzt, indem gar keine Erkenntnis und Vorstellung einiger Dinge vor allem Unterricht und allem angestellten Nachdenken über gehabte Empfindungen bei den Menschen befindlich ist“<sup>7</sup>. Bg. läßt demgegenüber mit Wolff nur eine *dispositio proxima* als angeborenen Besitz gelten, eine Annahme, in der der Leibnizsche Idealismus und der Lockesche Empirismus eine eigentümliche Verbindung eingegangen sind.

1) Gbbsl. III, p. 33—36.

2) Ebenda.

3) Ebenda p. 122.

4) Gbbsl. II, p. 458.

5) Gbbsl. III, p. 757/58.

6) U. th. Str. I, p. 659.

7) Gbbsl. I, p. 16.

Die psychologische Begründung ist für Bg. ein oft gebrauchtes Mittel rationaler Erklärung. Seine Psychologie ist folgende: Der Mensch hat eine vernünftig freie Seele. Sie ist ein einfaches Wesen mit deutlicher Vorstellungskraft<sup>1</sup>, mit Verstand und Willen, oder ein geistliches Wesen von vernünftig freier Art, ausgestattet mit Einbildungs- und Erinnerungskraft. Sie zerfällt in zwei Teile, den oberen mit deutlichen und den unteren mit undeutlichen Vorstellungen. Sind die ersteren vorhanden, so ist die Freiheit gegeben, das heißt das Vermögen, die Wahl aus vernünftigen Einsichten zu bestimmen, während mit undeutlichen Vorstellungen die Wahl von Scheingütern verbunden ist. Mit den Mitteln dieser Psychologie beschreibt Bg. den Seelenzustand der ersten Menschen, motiviert er ihren Fall<sup>2</sup>, dessen letzte Ursache er in ihren undeutlichen Vorstellungen erblickt. Satans List war es eben, die diese unrichtigen Vorstellungen in ihnen erweckt hat. Die ersten Menschen unterließen, diese eingehender zu prüfen und zur hinlänglichen Deutlichkeit zu erheben, „indem ein Mensch sonst unmöglich etwas Böses als Böses erwählen kann“<sup>3</sup>. Dieser letzte Satz ist aus dem Leibniz-Wolffschen Optimismus heraus geschrieben und von dem schweren Ernst, den die Dogmatik der Orthodoxie in der Beurteilung der Sünde an den Tag legt, weit entfernt. Die Zurückführung des Sündenfalls auf falsche Vorstellungen Adams und Evas liegt auch in der Richtung einer Abschwächung des Ernstes der Sünde und legt den Anschein nahe, als sollte sie gemildert oder entschuldigt werden. Das würde aber Bg.s Ansicht und Absicht nicht treffen. Wenn er auf die unrichtige Beschaffenheit der Vorstellungen so großes Gewicht legt, so liegt das daran, daß nach seiner, das heißt der Wolffschen Psychologie, die Vorstellung der entscheidende Faktor im Prozeß der Willensentscheidung ist. Ebenso wird auch der Fall Satans dadurch verständlich gemacht, daß dieser von dem Vermögen, seine Wahl bis zum Vorhandensein deutlicher Vorstellungen zu suspendieren, keinen Gebrauch gemacht und infolgedessen durch die Wahl des Scheinguts, der Herrschaft über die Welt, sich den Fall zugezogen hat. Auch das Lehrstück von der Erleuchtung gibt Bg. Gelegenheit zu psychologischer Betrachtung<sup>4</sup>. Denn Erleuchtung bezieht sich auf die Verbesserung

1) Glösl. II, p. 441 f.

2) Ebenda p. 522 f.

3) Ebenda p. 516.

4) Ebenda p. 700/01 und 734/35.

der Vorstellungskraft, die zu einer lebendigen Erfassung der Heilsordnung befähigt wird; indessen denkt Bg. auch an den „vorteilhaften Einfluß bei Erklärung schwerer Schriftstellen und die Beförderung der Einsicht natürlicher Dinge“<sup>1</sup>. Die Wirkung der Erleuchtung, das heißt wie sie auf den Willen wirkt und lebendige Erkenntnis schafft, weiß Bg. anschaulich zu schildern und erweist sich damit in psychologischer Seelenanalyse wohl bewandert, den einstigen Pietisten verratend<sup>2</sup>. Auch die Unterscheidung von Erleuchtung und Wiedergeburt wird nach psychologischen Kategorien getroffen, indem die erste dem Verstand, die zweite dem Willen zugewiesen wird<sup>3</sup>. Bei Darstellung des Bekehrungsprozesses tritt wiederum das psychologische Interesse Bg.s klar zutage. Die Grundlage der Bekehrung sind richtige Vorstellungen, die vom Wort Gottes hervorgebracht werden und ihrerseits wieder die entsprechenden Neigungen zur Folge haben. Dementsprechend sind falsche Vorstellungen als Hindernis der Bekehrung anzusehen<sup>4</sup>. Auch bei dem Lehrstück vom Glauben und von den guten Werken fehlt die psychologische Betrachtung nicht<sup>5</sup>. Schließlich wird auch das Leiden psychologisch analysiert und auf sinnliche bzw. vernünftige Unlust und diese wieder auf undeutliche bzw. deutliche Vorstellungen zurückgeführt, die sich zu einem Urteil, das das Leiden zum Inhalt hat, verdichten. Gegenteilige Vorstellungen führen zur Änderung dieses Urteils und damit zur Überwindung des Leidens<sup>6</sup>. Überall ist die Vorstellung der entscheidende Faktor. Daß der Glaubensinhalt dabei nicht zu seinem Rechte kommt, liegt auf der Hand.

Eine besondere Bedeutung kommt der Vorstellung in der Gotteslehre zu, insofern als Bg. hier wiederholt den Leibniz-Wolffschen Gedanken der zugleich stattfindenden Vorstellungen aller Dinge systematisch verwertet. Die dritte Erklärung Gottes, die nach Bg. einer Realdefinition am nächsten kommt, beruht auf diesem Gedanken<sup>7</sup> und lautet, daß Gott sich alle Dinge aufs vollkommenste vorstellt. Die Allwissenheit Gottes wird nicht, wie in der orthodoxen Dogmatik als *cognitio*, sondern als unendliche *perfectissima rerum omnium repraesentatio* definiert<sup>8</sup>. Die Entschlüsse Gottes sind

1) Glbsl. II, p. 732/33.

2) Ebenda p. 734/35, auch 700/01.

3) Ebenda p. 749 (725).

4) Glbsl. III, p. 400. 415. 430.

5) Ebenda p. 452 und Anm.; 480.

6) Ebenda p. 510; II, p. 401.

7) Glbsl. I, p. 184/85.

8) Ebenda p. 282.

nur ein einziger, eben weil er sich alle Dinge auf einmal vorstellt<sup>1</sup>. Dem Heiligen Geist wird in der Lehre von der Dreieinigkeit die allervollkommenste Vorstellung aller Dinge zugeschrieben<sup>2</sup>. In der Lehre von der Vorsehung begründet Bg. die Einzelfürsorge Gottes durch den Gedanken, daß sich Gott alle möglichen Dinge auf einmal in der allervollkommensten Weise vorstellt<sup>3</sup>. Die Veröhnung Christi wird dadurch dem Verständnis zugänglich gemacht, daß er sich *taedia innumera* habe vorstellen können und er *repraesentationes ingratas innumeras simultanee* gehabt habe<sup>4</sup>.

Die Vorstellung bildet weiter die Grundlage des Freiheitsbegriffs<sup>5</sup>, mit dem der Gedanke der *electio optimi* verbunden ist. Wir finden ihn oft bei Bg. Die Allmacht Gottes begründet er mit dem Satz, daß die Welt vermöge der von Gott getroffenen Wahl die beste sei<sup>6</sup>. Die Weisheit Gottes zeigt sich in der allervollkommensten Wahl des Besten<sup>7</sup>, ebenso seine Heiligkeit<sup>8</sup>. Die Schöpfung ist nach einer in seiner deutlichen Vorstellung begründeten Wahl verrichtet und die beste Welt geschaffen worden<sup>9</sup>. Die Vorsehung besteht in dem Vorsatz Gottes, das Beste zu wählen<sup>10</sup>. Bg. überträgt sogar den Gedanken der *electio optimi* auf den Menschen, wenn er ihm die Möglichkeit abspricht, das Böse als Böses zu wählen<sup>11</sup>. Daß der vernünftig freie Mensch infolge seiner deutlichen Vorstellungen auch im Besitz der Freiheit sein muß, setzt Bg. in der Lehre vom freien Willen auseinander<sup>12</sup>. Auch bei Gott ist die Freiheit durch deutliche Bestimmungsgründe des Verstandes und Willens konstituiert<sup>13</sup>, ebenso bei den Engeln<sup>14</sup>.

Damit sind die spezifisch Wolffschen Elemente, die ganz und gar in Bg.s Denkart übergegangen sind, im wesentlichen erschöpft. Dem Leibnizschen *principium identitatis indiscernibilium*, demzufolge das Quantum der Materie und das Verhältnis der einfachen und zusammengesetzten Dinge bei der Schöpfung bestimmt worden sei, begegnen wir nur einmal<sup>15</sup>.

1) Glbsl. I, p. 407.

2) Ebenda p. 494.

3) U. th. Str. I, p. 593.

4) U. th. Str. II, p. 186.

5) Glbsl. I, p. 404/05; II, p. 648.

6) Glbsl. I, p. 278. 598.

7) Ebenda p. 307.

8) Ebenda p. 360.

9) Ebenda p. 595. 598.

10) Ebenda p. 796.

11) Glbsl. II, p. 516.

12) Ebenda p. 652; vgl. auch I, p. 405.

13) U. th. Str. I, p. 131—133. 627/28. 678. 717/18; ferner U. th. Str. II, p. 192.

14) Glbsl. I, p. 692.

15) Ebenda p. 611.

c) Der Leibniz-Wolffsche Optimismus, verbunden mit dem Gedanken der Weltharmonie, zu deren Verwirklichung auch das Böse — in relativer Bedeutung genommen — beitragen muß, taucht auch nur einmal gelegentlich auf im Zusammenhang der Vorsehungslehre<sup>1</sup>. Dort klingt auch der Optimismus in den Ausführungen an, die das Vorsehungswalten Gottes in der Natur schildern<sup>2</sup> und später für die Aufklärung typisch sind. Auch bei der Lehre von der Sünde begegnet in der Ermäßigung der Depravation und bei der imputatio der optimistische Einschlag. Der Abstand von der Orthodoxie liegt hier nicht bloß in der Sündenlehre, auf die später noch genauer einzugehen sein wird, klar zutage; sondern der Orthodoxie liegt auch der Gedanke der Harmonie so fern, wie der der Relativität des Bösen und der Optimismus. Die Betrachtung der Orthodoxie ist eine ganz andere, von schwerem Ernst getragene; zu ihr paßt nicht der lichte Sonnenschein Leibnizscher Denkungsart. Der durch Bg.s Eingehen auf diese neue Philosophie bedingte Abstand von der Orthodoxie muß betont werden, auch wenn man ein Doppeltes feststellen muß, einerseits, daß Bg. damit apologetische Ziele (gegen die „Naturalisten“ u. a.) verfolgt, andererseits aber gewisse orthodoxe Thesen damit zu verbinden gesucht hat. Denn mit dem Hinweis, daß zwar alle Dinge und ihre Veränderungen in Gott begründet sind, aber nicht allein in ihm den hinreichenden Grund ihrer Veränderungen haben, so daß Gott von dem Vorwurf, der Urheber des Bösen zu sein, gereinigt werden kann, befindet sich Bg. wieder auf orthodoxem Boden. Aber er wird sich gar nicht dessen bewußt, daß dieser letzte Gedanke zu den vorherigen Ausführungen in Widerspruch steht. Dort war das Böse relativ, als harmloser und notwendiger Schatten in der Harmonie des Weltbildes gefaßt worden; hier wird es als mit Gott unvereinbar, also als etwas Absolutes, ihm Fremdes angesehen und dem usus und non usus facultatum der Menschen, also dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit zugeschoben<sup>3</sup>.

d) Daß die mathematisch-mechanistische Naturphilosophie, die das überkommene Weltbild veränderte und die Aufklärung in erster Linie mit heraufführte, auch auf Bg.s Gedankenwelt einwirken mußte, nimmt uns nicht wunder. Im Lehrstück von der

1) Glösl. I, p. 595 f.

2) Ebenda p. 818 ff.

3) U. th. Str., p. 594—597.

Schöpfung und Vorsehung geht er ausführlich auf die neuen Fragestellungen ein und ringt mit den Problemen. Bg. will der Offenbarung ihr Recht wahren, aber andererseits sich den neuen Erkenntnissen nicht verschließen. Gehört doch die Lehre von der Schöpfung zu den gemischten Glaubenslehren, deren Aussagen sich einerseits aus der Offenbarung herleiten lassen, deren Hauptinhalt und wesentlichen Stücke aber zugleich zu den natürlich bekannten Wahrheiten zu rechnen sind, und zwar in dem Sinne, daß nicht nur eine Erläuterung, sondern auch eine Herleitung aus diesen möglich ist<sup>1</sup>. Schon bei dem ausführlichen Schriftbeweis<sup>2</sup>, dem er Joh. Apok. 4, 11, Hebr. 11, 3 und Gen. 1 und 2 zugrunde legt, und den daraus gezogenen elf Hauptsätzen begegnen daher hineingewebt die bekannten Fäden philosophischer Spekulation Wolffschen Charakters. Zum Beispiel heißt es im ersten Hauptsatz: „Es ist nichts außer Gott selbst, allein in ihm selbst gegründet oder notwendig und selbständig.“ In den beiden letzten Termini finden wir nicht nur die Sprache Wolffs, sondern auch seine Gedanken von Gott als der *causa necessaria* des Kosmos und der daraus folgenden *contingentia mundi*<sup>3</sup>. „Die Schöpfung ist verrichtet worden durch Gottes Willen, das heißt um seines in der Einrichtung des Besten begründeten Ratschlusses willen, nach einer in seiner deutlichen Vorstellung davon gegründeten Wahl.“ Die Besprechung der Sechstageswerke nimmt bei Bg. einen ziemlichen Raum in Anspruch<sup>4</sup> und gibt ihm willkommene Gelegenheit, die Daten der Schöpfungsgeschichte den naturwissenschaftlichen Anschauungen seiner Zeit anzugleichen und die Weisheit Gottes daran zu exemplifizieren. Bg. geht sehr vorsichtig zu Werke. Er erkennt an, daß der ganze Zusammenhang der Erzählung in wörtlichem Verstande genommen werden müsse; dies schließe aber nicht aus, daß einige Ausdrücke improprie verstanden werden müßten. Gen. 1 sei nicht anzusehen als eine vollständige Abhandlung des gesamten Entstehens aller zufälligen Dinge, sondern nehme Rücksicht auf das Bedürfnis und die Fähigkeit der Leser und sei deshalb vielmehr eine gemeinverständliche Erzählung von der Hervorbringung der Erde und ihrer Körper, sofern sie zur Erkenntnis Gottes und seines Ver-

1) Gbbsl. I, p. 583. 596; U. th. Str. I, p. 491.

2) Ebenda I, p. 584—598.

3) Vgl. Kohlmeier, S. 38f.

4) Gbbsl. I, p. 615—629; U. th. Str. I, p. 494 ff.

hältnisses zu uns nötig und hinlänglich gewesen sei. Einwürfe von seiten der Naturwissenschaft werden richtig gestellt: zum Beispiel wenn Moses den Mond ein Licht nennt, so streitet das nicht gegen die Naturwissenschaft; denn die Frage, ob es eigenes oder erborgtes Licht sei, wird gar nicht erörtert. Dagegen sind Aussagen der Naturwissenschaft über die Entstehung der Geschöpfe und des Weltgebäudes unerweislich, weil nicht auf Erfahrung gegründet. Hier behält also die Offenbarung Raum. Im übrigen aber ist Gen. 1 und überhaupt die Heilige Schrift keine Polymathie und Enzyklopädie aller Wissenschaft. Ihr Zweck ist vielmehr die Vereinigung des Menschen mit Gott. Denselben Grundgedanken finden wir in der Schriftlehre wieder, wenn Bg. nur die Wahrheiten, die zur Vereinigung mit Gott gehören, also die religiösen, nicht aber die in der Schrift vorkommenden philosophischen, physikalischen, mathematischen und historischen Wahrheiten als der *auctoritas judicialis* der Schrift unterliegend bezeichnet<sup>1</sup>.

So gewinnt er eine Position, die es ihm ermöglicht, der neuen Naturphilosophie das Ihre zu geben und doch die Offenbarung unangetastet zu lassen. Im übrigen sind die einzelnen Probleme — Schöpfung aus nichts; Emanation; Ewigkeit der Materie; Dauer des Schöpfungsaktes; Mittelpunkt des Weltgebäudes; Grenzen der Welt<sup>2</sup>; Vorsehung und Böses (*Theodicee*); Vorsehung und mechanistische Naturphilosophie<sup>3</sup> — gründlich und besonnen erörtert. Bei der letztgenannten Frage steht Bg. wieder weithin auf der Wolffschen Linie im Gegensatz zu der mechanistischen Naturerklärung, wie sie, von Hobbes und Descartes begründet, Gemeingut der Naturwissenschaft wurde und dem Glaubenssatz der Vorsehung gefährlich werden mußte, aber auch im Gegensatz zu Leibniz. Leibniz hatte dies Problem dadurch gelöst, daß er den Mechanismus der Natur rückhaltlos anerkannt hatte und die Ansprüche der Religion unter Beschränkung der Offenbarung durch die natürliche Theologie befriedigt werden ließ. Die mechanischen Gesetze gelten ausnahmslos, sind aber selbst nichts Letztes, sondern sind metaphysisch durch die Endursachen zu begründen und als Ausfluß der Weisheit und Güte Gottes zu verstehen<sup>4</sup>. Bg. teilt den Standpunkt Leibnizens

1) Glösl. III, p. 148. 157.

2) U. th. Str. I, p. 491—493. 503 ff.

3) Ebenda p. 594—597.

4) Vgl. H n r. Hoffmann, Die Leibnizsche Religionsphilosophie, 1903, S. 44 ff.

hinsichtlich der Unveränderlichkeit der Naturgesetze nicht; bei Wunderwerken würden sie aufgehoben. Diese stehen ihm unanfechtbar fest, und der Gedanke, daß sie geleugnet werden könnten, steht ihm außer aller Diskussion. Aus der Tatsache der Wunderwerke folgt aber, daß die Naturgesetze veränderlich sind. Man müßte sonst eine innere wesentliche Notwendigkeit anerkennen, der zufolge sie allein möglich wären und das Gegenteil einen Widerspruch enthielte. Aber diese Notwendigkeit wäre nur dann gesichert, wenn sie apriori erweislich wäre. Von seinem vorkantischen Standpunkt aus mußte Bg. die Möglichkeit eines solchen Beweises bestreiten; damit fällt aber die angenommene Notwendigkeit dahin, zumal das Argument der Wunderwerke sie ohnehin als unbegründet erscheinen läßt. Auch die Annahme, daß die Notwendigkeit ex decreto dei ihren Ursprung habe, läßt Bg. nicht gelten, weil das decretum dei nicht absolut, sondern hypothetisch sei, das heißt sich den Umständen anpasse. So kommt Bg. zu dem Resultat, daß die Veränderungen des Geschehens zwar den Veränderungsgesetzen gemäß erfolgen, aber in ihnen nicht den alleinigen hinreichenden Grund haben<sup>1</sup>. Der philosophische Ort für den Standpunkt Bg.s in dieser Frage wäre demnach wieder durch Wolff bezeichnet, dessen Lehre von der contingentia mundi den Ansatz zur Anerkennung der Wunder darbietet<sup>2</sup>.

Bei der Darstellung der Regierung Gottes bemüht sich Bg., den Spuren Gottes im einzelnen nachzugehen, und verliert sich dabei, von dem Streben nach Vollständigkeit geleitet, in eine ausführliche, pedantische Zerlegung des empirischen Zusammenhangs bis ins kleinste, immer die Beweggründe Gottes aufzeigend. Derselbe Gedanke der weisheitsvollen Regierung Gottes in Natur- und Menschenleben wird in unendlichen, ermüdenden Variationen durchgeführt. Hier zeigt sich Bg. voll und ganz als Glied der vom Leibnizschen Optimismus bestimmten Aufklärung, deren Lieblingsthema es wurde, Gott in der Natur zu finden und zu schildern. Er kommt dabei zu der wiederholt<sup>3</sup> ausgesprochenen Überzeugung, daß 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 sich offenbart, die durch den bloßen Ge-

1) U. th. Str. I, p. 601—603.

2) Kohlmeyer a. a. O., S. 39. 67.

3) Gbbl. I, p. 814. 818. 839.

brauch der Allmacht bewerkstelligt werden“. Die Tendenz dieses Gedankens würde, wenn er folgerichtig durchgeführt würde, zur Beseitigung der Wunderwerke führen, wozu sich auch Leibniz nicht entschließen konnte. Bg. ist sich ihrer kaum bewußt; jedenfalls reflektiert er darüber nicht, sondern sonnt sich in der Freude an der überall auffindbaren göttlichen Weisheit.

e) Ein Merkmal der Aufklärung ist auch die bei Bg. wiederholt vorkommende Betonung des Nutzens. Psychologisch motiviert Troeltsch die Eigenart dieser Erscheinung damit, daß, nachdem die Richtung auf das Rationale, Klare, Bewußte durchgedrungen sei, dem Gemüt nur noch die begeisterte Versenkung in den Nutzen übrig geblieben wäre. Der Lehre von den göttlichen Eigenschaften fügt Bg. eine ausgeführte These über deren Nutzen hinzu, deren Inhalt fünf religiöse Gesichtspunkte aufweist: nämlich 1. richtigere Gotteserkenntnis, 2. fruchtbarere Einsicht in die Werke Gottes, 3. höchste Neigung des Gemüts zu Gott, 4. Beförderung des wahren Gottesdienstes, 5. Beförderung der Nachfolge oder Nachahmung Gottes<sup>1</sup>. Interessant ist hier zu beobachten, wie diese Gesichtspunkte, die offenbar pietistisch sind und mit den „Pflichten“ und „Trostgründen“ der Glaubenslehre (vgl. unten) auf einer Stufe stehen, der Kategorie des Nutzens untergeordnet werden und damit die Verbindung mit der Aufklärung eingehen. Auch die verstandesmäßige Zergliederung des religiösen Inhalts der einzelnen Gedanken trägt das Merkmal des Rationalismus an sich. Man sieht hier, wie der Pietismus in den Rationalismus hinübergleitet. — Auch die Erniedrigung Christi betrachtet Bg. vom Standpunkt des Nutzens aus. Christus habe „sich freiwillig, bloß aus Einsicht des Nutzens, so daraus entstehen würde, auf eine tätige Weise erniedrigt“<sup>2</sup>. — Das Leiden weist einen elffachen Nutzen auf; es ist der religiöse Ertrag des Leidens, den Bg. hier zergliedert, katalogisiert und damit verstandesmäßig bearbeitet. Mit der Einordnung in das Gebiet des Nutzens wird er rationalisiert<sup>3</sup>. — Ebenso wird auch der Nutzen des Gebets von Bg. hervorgehoben<sup>4</sup>. Die natürliche und offenbarte Theologie wird nach dem Nutzen beurteilt und erstere darum als tot, die letztere als lebendig und auf den Willen wirkend

1) Glbsl. I, p. 227 ff.

2) Glbsl. II, p. 293.

3) Glbsl. III, p. 513 ff.

4) Ebenda p. 553. 558/59.

bezeichnet. — Auch in der Trinitätslehre fragt Bg. nach dem Zweck und weist ihn in der Versöhnungslehre auf.

f) Zur Terminologie Bg.s sei bemerkt, daß er vielfach von der orthodox-dogmatischen, aber auch von der pietistischen und der biblischen abweicht. Zum Teil sind es eigene deutsche termini, die er erfindet, zum Beispiel statt *τρόπος υπάρξεως* „Bestehungsart“ oder statt *opera oeconomica* „Haushaltungshandlungen“. Vor allem aber ist es die philosophische Terminologie Wolffs, die er übernimmt. So spricht er von dem „notwendigen selbständigen Wesen“, der „besten Welt“, „den besten Umständen unter allen möglichen“ usw. Ein besonders charakteristisches Beispiel bietet die Gotteslehre. Wenn Bg. da aus der Bedeutung der göttlichen Namen „Merkmale und Unterscheidungsstücke“ zur Vorstellung des Gottesbegriffes ableitet, so befindet er sich damit grundsätzlich in Übereinstimmung mit der orthodoxen Dogmatik. Aber wesentlich ist, welche Begriffe er in den Namen Gottes wiederfindet. Beim Namen Jahwe heißt es<sup>1</sup>: „significat hoc nomen primario ens a se ipso, quod rationem omnis existentiae continet = 1. notwendiges, selbständiges Wesen, 2. ein unveränderliches und wahrhaftiges oder beständiges und zuverlässiges Wesen. Findet auch die orthodoxe Dogmatik, zum Beispiel Baier, in dem Namen Jahwe die *essentia*, das *ens*, quod non potest non esse, so ist das bei Bg. begegnende *ens a se ipso*, das „notwendige selbständige Wesen“, zweifellos der Terminologie Wolffs entnommen, obwohl der Begriff der Aseität Gottes auch schon der mittelalterlichen und altprotestantischen Scholastik geläufig ist. Die Ableitung dieses Begriffs aus Wolff wird durch die Beobachtung gesichert, daß Bg. diesen ersten Begriff der metaphysischen Realität Gottes sofort umsetzt in den der moralischen Realität, wozu ihm der Name Jahwe kein Recht gibt; sondern er zeigt sich hier wieder als den Wolffianer, der mit dem Zauberschlüssel der Begriffszergliederung aus dem Begriff der Notwendigkeit den der sittlichen Beständigkeit ableitet.

g) Bg.s Exegese ist naturgemäß in der Glaubenslehre wie in der Untersuchung theologischer Streitigkeiten Exegese nur einzelner Schriftstellen, die als Belegstellen des Dogmas dienen sollen bzw. von den Gegnern als Ausgangspunkt für die Kritik des Dogmas

1) Glbsl. I, p. 139.

gebraucht werden. Es ist Bg.s sichtliches Bemühen, den ursprünglichen Sinn der betreffenden Stellen zu ermitteln. In den exegetischen Abschnitten, die jedem Lehrstück der Glaubenslehre vorausgeschickt werden, tritt das deutlich hervor. Insofern ist seine Exegese geschichtlich. Sie nimmt aber sogleich eine bestimmte Färbung an, wenn er den übersetzten und durch Paraphrase umschriebenen Text anfängt zu erklären. Die Mittel, deren er sich dabei bedient, sind Wolffisch. Dahin gehört die scharfe Herausstellung der Begriffe und ihre Erklärung. Man kann von einer Erklärungs-sucht sprechen; denn auch das Selbstverständlichste, zum Beispiel der Begriff „geben“, „Licht“, „König“<sup>1</sup>, — beinahe jedes vorkommende Substantiv wird lang und breit erklärt, um den darin liegenden Begriff deutlich herauszustellen. Auch die Auflösung des Textes in einen tabellarischen Schematismus, dessen einzelne Abschnitte mit Buchstaben verschiedener Alphabete bezeichnet sind, ist Wolffisch. Oft genug fließen in die Erklärung philosophische Termini Wolffscher Herkunft ein, wenn zum Beispiel Jahwe das notwendige, selbständige Wesen genannt wird<sup>2</sup>, oder der Geist ein vernünftig denkendes Wesen<sup>3</sup>; wir verweisen hier auf die Ausführungen besonders der Gotteslehre. Daß Bg.s Exegese vielfach dogmatisch ist, soll nur nebenbei bemerkt werden. Die Akkommodationstheorie, zu der sich Bg. bekennt<sup>4</sup>, gehört dem Rationalismus an und bot das willkommene Mittel, um die der neuen Naturphilosophie nicht mehr entsprechenden biblischen Vorstellungen mit der Vernunft in Einklang zu bringen, ohne die Autorität der Schrift selbst anzutasten. Bg. bedient sich ihrer zum Beispiel bei der Erklärung von Gen. 1, indem er die Schrift, wie oben schon berührt, auf die Fassungskraft der Leser Rücksicht nehmen läßt und damit für die Berücksichtigung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse Raum gewinnt<sup>5</sup>.

## 3.

a) Die Anwendung der dargelegten rationalen Prinzipien auf das Dogma war im Sinne Bg.s ein Dienst am Dogma, insofern als die dogmatischen Aussagen durch die rationale Erklärung einleuchtender gemacht werden sollten. Sie trug aber den Keim der Auflösung in das Dogma ein, der sich später entfalten mußte.

1) Gbbl. I, p. 113. 119. 120.

2) Ebenda p. 112.

3) Ebenda p. 115.

4) U. th. Str. III, p. 181 f.

5) Gbbl. I, p. 591.

Schon bei Bg. sehen wir, welchen breiten Raum die rationalen Erörterungen in vielen Fällen einnehmen. Vereinzelte Symptome legen die Vermutung nahe, als wenn Bg. sich selbst der Gefahr bewußt gewesen sei, die in der Anwendung der rationalen Prinzipien auf das Dogma liegt. Denn ein gewisses unsicheres Schwanken im Gebrauch der rationalen Erklärung läßt sich an einzelnen Stellen nicht verkennen, sei es, daß er sich das eine Mal gestattet, was er im andern Falle wieder zurücknimmt, oder er nimmt zwar für sich den ungehinderten Gebrauch der rationalen Erklärung des Dogmas in Anspruch, weil er nach seiner Meinung sich in angemessenen Grenzen hält und seine Befugnisse nicht überschreitet, während er dem Gegner das Recht dieses Gebrauchs bestreitet. Ganz deutlich sehen wir dieses Schwanken in seiner Darlegung der Trinitätslehre. Dort verlangt er ein Prüfungsrecht der Offenbarung durch die Vernunft<sup>1</sup>; den Gegnern, die dasselbe Recht für sich in Anspruch nehmen, will er es nicht zubilligen<sup>2</sup>. Bg. läßt die Schrift bei den Menschen eine gewisse Freiheit in spiritualibus voraussetzen<sup>3</sup>; den Pelagianern verwehrt er aber, sich auf solche Stellen zu beziehen<sup>4</sup>. Oder der erstgenannte Fall: Bg. eignet sich die Leibniz-Wolffsche optimistische Beurteilung des Bösen an, auch den Gedanken der Weltharmonie<sup>5</sup>; dann führt er wieder nach orthodoxer Weise das Böse auf den Mißbrauch der Freiheit zurück<sup>6</sup>. Der Fall der ersten Menschen zieht die Verderbnis der gesamten Vorstellungskraft nach sich<sup>7</sup>, so heißt es an der einen Stelle; nach der andern bleibt die Vorstellungskraft ungeschwächt<sup>8</sup>. Während ganz allgemein in der Orthodoxie und auch bei Bg. die Gleichung gilt, daß die *lex naturae* gleich der *lex divina* ist, will Bg. nicht Wort haben, daß, was nach der *lex naturae* und der Vernunft geschieht, gut sein müsse<sup>9</sup>. Es befremdet diese Stellungnahme Bg.s um so mehr, als er sogar die Gebote Christi in der Bergpredigt selbst auf die *lex naturae* zurückführt<sup>10</sup>. Doch liegt darin bei Bg. nicht eine Zerreißung der genannten Gleichung, also kein Zugeständnis an die Aufklärung, keine Verselbständigung der *lex naturae* auf Kosten der *lex divina*, etwa im Sinne einer all-

1) Glbsl. I, p. 559.

2) U. th. Str. I, p. 354.

3) Glbsl. II, p. 654.

4) U. th. Str. II, p. 561.

5) U. th. Str. I, p. 595.

6) Ebenda p. 597.

7) Glbsl. II, p. 526.

8) Ebenda p. 441.

9) U. th. Str. II, p. 725.

10) Ebenda p. 252.

gemeinen autonomen Vernunftreligion nach der Art der deistischen Auffassung, wie wir sie etwa bei Tindal finden<sup>1</sup>.

In der Christologie und der Sakramentslehre enthält sich Bg. so gut wie ganz der Versuche, die Offenbarung durch rationale Erwägungen zu erläutern. Nur ganz vereinzelt kommen in der Glaubenslehre Ansätze dazu vor, zum Beispiel wenn er den Begriff der Zeugung symbolisch versteht<sup>2</sup>, oder wenn in der Genugtuungslehre der Leibniz-Wolffsche Gedanke der Vorstellung aller möglichen Dinge zugleich auf Christus bezogen wird, der sich bei seinem Tode taedia innumera vorgestellt habe<sup>3</sup>. Im übrigen bleibt hier das Dogma unberührt von jedem rationalen Erklärungsversuch. Zwar wird auch hier alles bewiesen; aber die Beweise nehmen ihren Standpunkt innerhalb des Dogmas und wollen seine logische Widerspruchslosigkeit und damit nach Wolffscher Lehre seine Wahrheit nachweisen. In der U. th. Str.<sup>4</sup> ist das einzige Bestreben Bg.s, alle rationale Kritik am christologischen Dogma, die an ihm Widersprüche oder Ungereimtheiten aufspürte, mit der Logik des Dogmas selbst abzuschlagen und dieses als logisch widerspruchlos, das heißt nach Wolffscher Auffassung als wahr, wenn auch nicht als begreiflich, darzutun. Daß dabei Bg. häufig die Behauptung des Dogmas als Beweis verwendet, daß oft die Auseinandersetzung in scholastisch-logischen Untersuchungen verläuft, daß sich Bg. auch berechtigten Einwendungen unzugänglich erweist, kann oft beobachtet werden. In der Genugtuungslehre behaupten zum Beispiel die Sozinianer: es bestehe ein Widerspruch zwischen Schrift und Dogma, insofern die erstere aussage, daß die Vergebung der Sünden umsonst und aus Gnaden geschehe, letzteres dagegen durch Genugtuung und Bezahlung<sup>5</sup>. Der Einwurf redet von Gott, wie er die Vergebung gibt. Bg. dagegen redet in seiner Erwiderung vom Menschen, der die Vergebung in jedem der beiden Fälle umsonst empfangt, weil im Fall der Genugtuung Christus ihm seine Schuld abnimmt. „Ein Almosen bleibt ein Almosen, wengleich ein Fonds dazu bestimmt worden, davon dasselbe genommen wird“, wobei dieser Fonds eben durch die Genugtuung Christi gespeist zu denken ist. Diese Gegenüberstellung läßt erkennen, wie Bg. auf die Frage,

1) Troeltsch, Deismus, RE.<sup>3</sup>, Bd. IV, S. 543.

2) U. th. Str. I, p. 274.

3) U. th. Str. II, p. 186.

4) Ebenda p. 237 ff.

5) Ebenda p. 185 f.

die die Sozinianer gestellt hatten, gar nicht eingeht, wie der Begriff „umsonst“ ihm die Möglichkeit gibt, von der Fragestellung abzubiegen und dem Gedanken eine andere Wendung zu geben, in der für ihn die Widerlegung der Sozinianer beschlossen liegt. Das ist gewiß gewandt und geschickt, für den ersten Augenblick bestechend; aber es ist damit nichts geleistet, wenn auch das Dogma als Sieger aus dem Kampf hervorgeht. In Wirklichkeit steckte in dem sozinianischen Einwurf ein Problem, allerdings eins, das weder die Sozinianer, noch Bg. lösen konnten, sondern erst das geschichtliche Verständnis des Neuen Testaments.

b) Zeigt sich an den zuletzt berührten Punkten die Nachwirkung der orthodoxen Tradition und die Bindung an das Dogma, so lassen sich auch Nachwirkungen der pietistischen Vergangenheit Bg.s in seiner Glaubenslehre trotz deren bewußt antipietistisch-„szenitfischer“ Haltung unschwer nachweisen. Wir stellen den pietistischen Einschlag in folgenden Punkten fest: 1. Jedem dogmatischen Lehrstück werden Abschnitte über „Pflichten“ und „Trostründe“ angehängt. Diese Abschnitte haben den Zweck, den Inhalt des abgehandelten Lehrstücks für die praktische Frömmigkeit fruchtbar zu machen. Dies Bestreben ist pietistisch. Der praktische Wert wird allerdings dadurch wieder herabgesetzt, daß so unzählig viele Pflichten und Trostgedanken aufgezählt werden, daß ihre Beherzigung unmöglich gemacht wird. Es ist die von Wolff übernommene Neigung zur Katalogisierung, die sich mit dem pietistischen Interesse kreuzt. — 2. Bg. enthält sich, der Gepflogenheit des Pietismus entsprechend, in seiner Glaubenslehre der Bezugnahme auf die symbolischen Bücher. Nur an einer Stelle, beim Lehrstück vom freien Willen, kommt ein Hinweis auf die Augustana vor<sup>1</sup>. — 3. Bg. hat, wie wir gesehen haben, ein stark ausgeprägtes psychologisches Interesse, nicht nur nach der rationalen Seite hin, wie sie bei der psychologischen Analyse des Falles Adams und der Engel in Erscheinung tritt, sondern — und das kommt hier in Betracht — nach der empirischen Seite hin. Hier liegt eine Anlehnung an pietistisches Erbe vor. Denn der Pietismus ist ein religiöser Empirismus, wie Gaß ihn genannt hat<sup>2</sup>. So weiß Bg. die Seelenvorgänge, wie sie sich bei der Berufung und Erleuchtung ab-

1) Glbsl. II, p. 635.

2) Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 1862, Bd. III, S. 161.

spielen, anschaulich zu schildern und erweist sich damit als wohl-erfahren in der Beobachtung und Analyse seelischer Zustände<sup>1</sup>. Auch der Erfahrungsbeweis für die Offenbarung der Heiligen Schrift gehört hierher<sup>2</sup>, sowie auch der Einspruch, den er mit dem Pietismus gegen den Mißbrauch der Rechtfertigungslehre erhebt<sup>3</sup>. Dieser liegt in der Annahme, daß die Zurechnung des Verdienstes Christi uns von der Pflicht der Heiligung entbinde. Wirklich vermieden konnten diese üblen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre nur dann werden, wenn sie wieder für die praktische Frömmigkeit fruchtbar gemacht wurde. Dies versucht zu haben, ist das Verdienst des Pietismus. Da er aber nicht die Kraft dogmatischer Neugestaltung hatte, so bot sich ihm der Begriff der Wiedergeburt, auf den der Hauptnachdruck gelegt wurde. In der Art, wie es geschah, zeigt sich die enge pietistische Eigenart: in der Wiedergeburt sollte sich die Echtheit des Rechtfertigungserlebnisses ausweisen. Das schien nur dadurch möglich, daß der Einzelne durch ängstliches Betasten seines Seelenzustandes prüfte, ob seine Gefühlsspannungen hoch genug und seine sittlichen Kräfte stark genug seien, um die Tatsache der vollen Rechtfertigung zu verbürgen, eine Praxis, die dazu führen mußte, die individuelle Geltung der Rechtfertigung von Empfindungen über den eigenen inneren Zustand abhängig zu machen. Diese pietistische Art begegnet uns auch bei Bg. wieder. Wenn er auch in erster Linie den Glauben an die göttlichen Zusagen betont, so ist ihm doch wichtig, „daß wir eine Empfindung davon zu erhalten suchen, diese Versicherung des Glaubens durch Versicherung der Empfindungen zu bestätigen bemühet sein . . ., welche Wirkungen des Geistes Gottes denn als Siegel, Merkmale, Bestätigung und Versicherungsgründe derselben anzusehen sind“<sup>4</sup>. Bg. gibt zu, daß dabei die Gefahr der Selbsttäuschung nicht ausgeschlossen ist<sup>5</sup>.

Damit dürfte aber auch der pietistische Einfluß nach seiner positiven Seite hin, soweit er bei Bg. nachwirkt, erschöpft sein. Indessen hat sich Bg. auch dem Pietismus gegenüber kritisch verhalten. Das kommt zum Ausdruck in der ganzen Tendenz der Glaubenslehre. Denn die rationale Begründung des Dogmas vermittelt Wolffischer Gedanken ist ja etwas dem Pietismus durchaus Fremdes

1) Glbsl. II, p. 700 f. 734 f.

2) Glbsl. III, p. 120 ff.

3) Glbsl. II, p. 834.

4) Ebenda.

5) Ebenda p. 836.

und Abgewandtes, insofern das Dogma dabei rein intellektuell verstanden und der Vernunft zugänglich gemacht werden soll. Auch die wissenschaftliche Energie, die Bg. entwickelt, ist ein Protest der Tat gegen den wissenschaftlich im Rückstand gebliebenen Pietismus. Im Einzelnen sehen wir Bg. abrücken von der pietistischen Lehre vom Bußkampf, in welchem der Wendepunkt der Bekehrung sich vollziehen sollte, und von aller religiösen Tändelei, von der der Pietismus sich nicht frei gehalten hat. Nach Bg. geschieht die Bekehrung sukzessive und nicht per saltum oder in instanti. Gegenüber den mit der unio mystica verbundenen Gefahren der Schwärmerei und Empfindungslosigkeit betont Bg. den Glauben, der aus dem Worte Gottes schöpft, und sieht die Wirkungen der unio, der er eine ethische Wendung gibt, in einem religiös-sittlichen Leben.

c) Im Gegensatz zu der in a und b aufgezeigten Kontinuität mit der Vergangenheit stehen gewisse Teile der Glaubenslehre, in denen Bg. trotz seiner im allgemeinen konservativen Haltung am stärksten zu einem Bruch mit dem traditionellen Dogma oder doch zu dessen Umdeutung oder Abschwächung gekommen ist. Obwohl die Aussagen des Dogmas in der Regel unangetastet bleiben, begegnen solche Abschwächungen oder Umdeutungen, abgesehen von der schon eingangs behandelten Prinzipienlehre und dem gleichfalls schon berührten Optimismus, besonders deutlich greifbar in der Trinitätslehre, sowie in den Lehren vom Urstand, von der Erbsünde, dem freien Willen und der Prädestination.

Bei der Trinitätslehre handelt es sich um eine von der Leibnizschen antisozinianischen bzw. antiunitarischen Polemik nicht unbeeinflusste spekulative Umdeutung, die inmitten anderer rationaler „Mutmaßungen“ begegnet. Bg. gibt zwar zunächst die kirchliche Trinitätslehre wieder mit ihren scharfen trinitarischen Unterscheidungen. Er ist sich auch bewußt, mit dieser Lehre vor einem göttlichen Geheimnis zu stehen, dessen Quelle die Offenbarung ist<sup>1</sup>. Er belehrt sogar die Gegner des Dogmas ausdrücklich: „Geheimnisse müssen wir so annehmen und glauben, wie sie in der Offenbarung angetroffen werden, ohne daß uns eine Wahl freistehe oder eine Befugnis stattfinde, sie begreiflicher zu machen, als sie in der Heiligen Schrift bekannt gemacht werden. In philo-

1) Gbbl. I, p. 501.

sophischen Lehrbegriffen müsse *conceptibilitas rei* die Sache entscheiden, in Geheimnissen aber *conceptibilitas exegetica*<sup>1</sup>. Während er hier also den Versuch einer rationalen Erfassung des Dogmas rundweg ablehnt, kommt es ihm aber in seiner Glaubenslehre im Interesse des Dogmas doch selber darauf an, auch dieses Dogma begreiflicher zu machen, als es in der Heiligen Schrift bekannt gemacht worden ist. Die rationale Tendenz tritt freilich besonders hier noch nicht selbstbewußt und anspruchsvoll auf, sondern vorsichtig tastend, überwiegend in den Geleisen der orthodoxen Apologetik und Polemik und geleitet von dem vermeintlichen Bestreben, damit der Offenbarung einen Dienst zu erweisen. Behutsam betont er, daß die Erläuterung der Trinitätslehre aus natürlich bekannten Wahrheiten nicht den Zweck verfolge, etwa die Gewißheit des Dogmas darauf zu gründen oder einen Beweis der Offenbarung zu führen; sie diene vielmehr nur zum Ansporn<sup>2</sup>, dieser offenbarten Lehre schärferes Nachdenken zu widmen, und empfehle sich aus apologetischen Interessen, um manchen Einwüfen der Gegner dieser offenbarten Wahrheit wirksam zu begegnen. Er fügt hinzu, daß es ja im übrigen gar keine eigentlichen Beweise seien, sondern nur entferntere Mutmaßungsgründe, „daraus die anderweit erweisliche Wahrheit, wenn sie sonst ihre Richtigkeit hat, wahrscheinlicher wird“<sup>3</sup>. Immerhin erfüllen sie den Zweck, auf den es ihm seinen allgemeinen Grundsätzen entsprechend ankommt, nämlich das Dogma als vernunftgemäß zu erweisen. Denn keine Lehre, so sagt er ausdrücklich, kann als aus der Schrift geoffenbart ausgegeben werden, wenn sie der Vernunft und unleugbaren Grundsätzen derselben widersprechen sollte. Der Punkt der Trinitätslehre, auf den es dabei ankommt, ist immer der, die Dreiheit der Personen mit der Einheit ihres Wesens zu vereinigen. Dazu dienen ihm zunächst verschiedene Gleichnisse, wie sie schon die Kirchenväter herangezogen haben, zum Beispiel das Gleichnis des Körpers mit seinen drei Dimensionen oder der Lichtstrahlen mit ihrer dreifachen Wirkung, das Gleichnis des Stromes (Becken der Quelle, Quelle, Strom), ferner das des Dreiecks, des Dreieinigkeitsringes, des Gewächses (Wurzel, Stamm, Zweige), der drei Hauptfarben des Regenbogens<sup>4</sup>. Eine zweite Reihe von Parallelen nimmt Bg.,

1) Glbsl. I, p. 373 Anm.; vgl. p. 354 Anm.

2) Ebenda p. 557.

3) Ebenda p. 558 f.; U. th. Str. I, p. 457.

4) Glbsl. I, p. 560 f.

gleichfalls der Tradition folgend, vom Menschen selbst her. So bietet zum Beispiel die Dreiheit vom Gedächtnis, Verstand und Wille, auf dem einen Wesen der Seele beruhend, eine Parallele, wie sie in ähnlicher Weise schon Augustin mit seinem Beispiel der menschlichen Seele, die in ihren Akten Subjekt und Objekt und in der Vereinigung beider sie selbst ist (*amans et quid amator et amor*), und später Leibniz zur Rechtfertigung der Trinität herangezogen hatte (Macht, Verstand, Willen). Bg. gibt selbst zu, daß die bisher aufgeführten Parallelen nur eine *illustratio remota* bedeuten. Die dann folgenden philosophischen Gedankengänge<sup>1</sup> sind von dem Gedanken der Vollkommenheit Gottes und von dem der Vorstellung Gottes von sich selbst beherrscht. Uns interessieren hier besonders zwei dieser Gedankengänge: Der eine geht aus von dem aus der Güte Gottes zu erklärenden und in der Schöpfung erkennbaren Triebe Gottes, sich an Vollkommenheiten zu belustigen, sowie von dem Triebe, geehrt, das heißt in seinen Vollkommenheiten von anderen erkannt zu werden. Wenn dieser Trieb Gott eigen ist, so sei nicht anzunehmen, daß er ihn erst bei der Schöpfung betätigt habe. Es sei vielmehr wahrscheinlich, daß er sich „auf die vollkommenste Weise in seinem Wesen selbst mitgeteilt habe“, um sich „an den höchsten Vollkommenheiten der verschiedenen Personen in seinem Wesen und deren Mitteilung vergnügen und belustigen“ zu können. Auch seine Ehre könne nicht erst nach der Schöpfung angefangen haben, sondern wise ebenfalls darauf hin, daß schon „vor der Erschaffung zufälliger Dinge in Gott selbst verschiedene denkende Dinge oder Personen gewesen seien, bei denen eine vollkommene Erkenntnis und ein darin gegründetes Verhalten gegen die anderen oder eine gegenseitige unendliche Verehrung habe stattfinden können“. — Das andere Argument, das sich auf die notwendige Vorstellung Gottes von sich selbst gründet, entwickelt den Gedanken: Die Weisheit Gottes hat die Eigentümlichkeit, die vorgestellten Dinge wirklich werden zu lassen. Da er nun von sich selbst eine Vorstellung hat, und zwar eine unendliche und notwendige, verbunden mit der höchsten Neigung gegen sich selbst, so ist wahrscheinlich, daß diese Vorstellung seiner selbst, sich in einer zweiten Person realisiere. Auch dieser zweiten Person schreibt Bg. dieselbe Vorstellung ihrer selbst zu, die dann

1) Gbbl. I, p. 565ff.

in der dritten Person in Erscheinung trete. Man könnte gegen diesen Gedankengang Bg.s einwenden, daß dieser Prozeß der Selbstvorstellung und Realisierung einer weiteren Person dann in unendlicher Reihe fortschreitend gedacht werden müsse, da kein Grund vorliegt, der dritten Person diese Vorstellung von sich selbst nicht auch zuzuschreiben. Indessen warnt er selbst vor Unbehutsamkeit und Übertreibung, weil sich unbeantwortliche Schwierigkeiten ergeben würden. Er scheint sich also diesen Einwurf selbst gemacht zu haben. Jedenfalls sieht man deutlich den beginnenden Versuch einer spekulativen Deutung des Trinitätsdogmas, wie ihn schon Leibniz gegen die Sozinianer unternommen hat und später Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ fortsetzt.

Bei den anderen, deutlich vom Dogma abweichenden Lehren der anthropologischen Lehrgruppe handelt es sich um katholisierende Abschwächungen, die durch ethische und Freiheitstendenzen motiviert sind und zum Teil auch mit dem schon in anderem Zusammenhang berührten Leibnizschen aufklärerischen Optimismus zusammenhängen.

Als ein Novum gegenüber der protestantischen traditionellen Glaubenslehre erscheint schon sein Begriff der dem Urstandsmenschen eigentümlichen und auch nach dem Fall erhalten gebliebenen Gottesebenbildlichkeit. Es ist für Bg. von entscheidender Bedeutung, daß der Mensch eine „vernünftig freie Seele“ hat oder „ein einfaches Wesen mit deutlicher Vorstellungskraft, nämlich Verstand und Willen“ ist. Dadurch ist der Mensch auch nach dem Fall vor dem traurigen Geschick bewahrt worden, zu einem bloß sinnlichen Geschöpf herabzusinken, bei dem der Anknüpfungspunkt zur Erneuerung und Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes nicht mehr vorhanden gewesen wäre<sup>1</sup>. Bg. stattet also den Menschen des Urstands mit der Seelenbeschaffenheit des normalen Menschen Wolffscher Psychologie aus und läßt bei ihm diese geistige Organisation unvermindert nach dem Fall fortbestehen. Wenn also nach dem Fall eine Verminderung geistiger Fähigkeiten bei dem Menschen eintritt, so handelt es sich dabei nicht um diese Vernunftanlage, vermöge deren der Mensch sich als erkennendes und wollendes Wesen betätigt. Also eine Depravation der Vernunft in dem Sinne,

1) Glösl. II, p. 441 f.

daß das ganze Denk- und Erkenntnisvermögen heillos zerrüttet wäre, lehrt Bg. nicht und nähert sich damit dem katholischen Dogma und zugleich dem Leibnizschen Optimismus. Vielmehr bleiben die evidenten rationalen Prinzipien, über deren Reichweite sich Bg. an dieser Stelle nicht ausspricht, auch nach dem Fall in ungebrochener Gültigkeit<sup>1</sup>. Um das zu ermöglichen und doch gleichzeitig die Bedeutung des Falles nicht abzuschwächen, müssen die in engerem Sinn gottesebenbildlichen Eigenschaften und Fähigkeiten des Urstandsmenschen über das natürliche Maß überhöht werden. Hier mündet dann Bg.s Ausführung wieder in die der Orthodoxie ein, die ebenfalls den status integritatis in idealstem Lichte erscheinen läßt.

Die Umstände, unter denen der Sündenfall stattfand, waren also, wie Bg. in seiner Auseinandersetzung mit den Gegnern der orthodoxen Urstandslehre unter Verwendung der Leibniz-Wolffschen Terminologie ausführt, „die besten unter allen möglichen“, die freilich eine Verhinderung der Versuchung, wenn dem Menschen die Freiheit und damit die Möglichkeit einer sittlichen Entwicklung erhalten bleiben sollte, ausschlossen<sup>2</sup>. Der Begriff der Freiheit ist ihm unentbehrlich. Fragen die Gegner: Cur non fecit hominem illabilem?, so antwortet Bg. in ausführlicher Untersuchung des Begriffs der illabilitas, daß die absolute und notwendige illabilitas dem Menschen seinem Wesen nach nicht zukommen könne, ebensowenig die, die die Freiheit des Menschen aufhebe und ihn zum unvernünftigen Geschöpf mache; es bleibt also nur denkbar eine vorläufig anerschaffene illabilitas, die der Freiheit Raum läßt und die Möglichkeit der labilitas einschließt; die nachfolgende illabilitas, die erst ein Produkt der Heiligung ist, scheidet als nicht anerschaffen aus. Bg.s Antwort ist also der Indeterminismus, an dem er um der sittlichen Entwicklung des Menschen willen festhält<sup>3</sup>.

Diese Übernahme des Wolffschen indeterministischen Freiheitsbegriffs durch Bg. führt ihn in der Lehre vom freien Willen notwendig zur Ablehnung der orthodoxen Lehre vom arbitrium servum, die in Konsequenz der Erbsündenlehre die Freiheit zum Guten ausdrücklich ausschließt. Bg. sieht vielmehr in den Drohungen und Verheißungen der Heiligen Schrift einen an den Menschen gerichteten

1) Ebenso Buddeus, Compendium theologiae dogmaticae, 1724, I. III, cap. 2, § 16. 2) U. th. Str. II, p. 414—421. 3) Ebenda p. 411—413.

teten Appell, seine Entschlüsse danach zu fassen. „Die ganze Wirkung der Heiligen Schrift geschieht durch Hervorbringung gewisser Einsichten des Menschen. Folglich muß die Wahl des Menschen, die durch solche Einsichten erhalten werden soll, eine freie Wahl sein, und der Mensch, der durch die Heilige Schrift gebessert werden soll, Freiheit haben.“ Ja schon apriori erweist sich die Bestimmung des Menschen zur Verherrlichung Gottes darin, daß der Mensch nach Einsicht der göttlichen Vollkommenheiten die Wahl trifft, sich mit Gott zu vereinigen. Die Freiheit ist also die Voraussetzung zur Verehrung Gottes<sup>1</sup>. Hier ist Bg. also wieder ein beredter Anwalt der menschlichen Freiheit auch in göttlichen Dingen. Er bleibt freilich wiederum dabei nicht stehen, sondern biegt in die Aussage des Dogmas wieder ein, allerdings ohne sich die Härten des Dogmas anzueignen. Sein Freiheitsbegriff bot ihm das Mittel dazu in willkommener Weise dar. Nach ihm ist die Grenze der Freiheit mit der des Verstandes und der Vernunft identisch. Nun ist aber das Gut, das in der Vereinigung mit Gott und in der dazu erfordernten Heilsordnung enthalten ist, dem Verstand bzw. der Vernunft nicht hinlänglich erreichbar. „Der Mensch kann diese Einsicht aus eigenem Vermögen nicht hervorbringen oder verursachen, sondern es bleiben alle seine Einsichten, Vorstellungen und Überzeugungen, solange bis übernatürliche Wirkungen des Heiligen Geistes dazu kommen, mangelhaft, leblos, zur rechtmäßigen Bestimmung, völligen Entschließung des Willens und überwiegenden Neigung gegen Gott unzulänglich“<sup>2</sup>. „Das menschliche Unvermögen besteht also in dem Mangel der hinlänglichen Einsicht des Guten und Bösen oder der Bewegungsgründe in Absicht der Vereinigung mit Gott“<sup>3</sup>. Immerhin nimmt Bg. auch bei dieser Aneignung des Dogmas einen gemäßigten Standpunkt ein. Die schroffe Äußerung der Konkordienformel, daß dem Menschen *ne scintillula quidem spiritualium virium* übrig geblieben sei, findet sich bei ihm nicht. Er redet stets nur davon, daß das menschliche Vermögen unzulänglich oder nicht hinlänglich sei. Wenn Quenstedt den Kirchenbesuch und das Hören oder die Lektüre des Gotteswortes ausschließlich den Wirkungen der zuvorkommenden Gnade zuschreibt<sup>4</sup>, so läßt Bg. hier „noch einiges Vermögen des Menschen, so zwar un-

1) U. th. Str. II, p. 654. 655.

2) Ebenda p. 660.

3) Ebenda p. 661.

4) Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche<sup>6</sup>, p. 190.

zulänglich ist“, gelten. Auch das Wort der Konkordienformel vom *truncus und lapis*, deren Bewegungslosigkeit ein Spiegelbild der menschlichen Unfähigkeit, von sich aus etwas zur Bekehrung beizutragen, sein soll, läßt Bg. nur gelten, wenn der Mensch der göttlichen Bearbeitung Widerstand entgegengesetzt<sup>1</sup>. Die Behauptung, daß die Werke unbekehrter, bloß natürlicher Menschen tot und untauglich seien, wird durch die Erwiderung eingeschränkt, daß auch die Werke der Gläubigen mangelhaft seien<sup>2</sup>. Der Kompromißcharakter der Bg.schen Ausführung dieses Lehrstücks, aber auch die Abschwächung der der Orthodoxie eigentümlichen Haltung liegt auf der Hand.

d) Unter den neuzeitlichen Philosophen, von denen Bg. bestimmt gewesen ist, steht fraglos Christian Wolff an erster Stelle. Er ist auch der Übermittler Leibnizscher Ideen an Bg., und auf ihn muß auch der Lockesche empiristische Einschlag, soweit er bei Bg. vorhanden ist, zurückgeführt werden. Für seinen formalen und materialen Einfluß auf Bg. sind oben eine große Zahl von Beispielen angeführt worden. Als Beweis dafür, wie stark sich Bg. streckenweise in den Gedankengängen Wolffs bewegt, möge hier nur noch die mit dem kosmologischen Argument als dem Ausgangspunkt arbeitende Gotteslehre beider in ihren parallelen Sätzen herangezogen werden:

Bg., Glbsl. I, p. 187: Durch die unabhängige Selbständigkeit oder Independenz Gottes wird verstanden, daß er den hinreichenden Grund seiner selbst nicht in einem andern Dinge außer sich, sondern in sich selbst habe. Independent sein = den hinreichenden Grund seines Daseins selbst enthalten. — Wolff, *Theologia naturalis* I, § 25: *Ens necessarium non indiget vi entis alterius ad existendum*; § 26: *vi propria existit, seu sibimet ipsi sufficit ad existendum*; § 30: *Ens a se independens est*; § 31: *rationem existentiae in essentia sua habet*; § 72: *Deus per essentiam suam existit*; § 113: *Deus vitam habet in se, independenter ab omni ente alio*.

Bg., p. 188: Gott ist das ens a se ipso. Aseitias = er reicht vollkommen hin, ohne eines andren Dinges zu bedürfen. — Wolff, § 28: *aseitias existentiae est independentia ab ente alio*; § 70: *deus existit independenter ab omni alio ente ac sibimet ipsi sufficit ad existendum*.

Bg., p. 188: Gott ist notwendig, besitzt die Notwendigkeit im höchsten Verstande. — Wolff, § 32: *ens a se necessario existit et eius existentia absolute necessaria est*; § 71: *existentia dei est absolute necessaria*.

Bg., p. 189: Gott kann nichts und niemand vor sich haben. — Wolff, § 92: *omnibus entibus praeexistit independenter*; § 75: *nullum fingi potest tempus, quo non existit*.

1) Glbsl. II, p. 661.

2) Ebenda p. 666.

Bg., p. 189: Gott enthält den Grund aller Dinge. — Wolff, § 64: mundus hic adspectabilis, elementa rerum naturalium rationem sufficientem existentiae suae non habent nisi in ente a se.

Bg., p. 195: Die Welt ist zufällig. Sie muß ihren hinreichenden Grund in einem notwendigen Wesen haben. — Wolff, § 55: mundus adspectabilis non est ens necessarium, sed contingens; § 67: deus est ens a se, in quo continetur ratio sufficiens existentiae mundi adspectabilis.

Bg., p. 200: Gott ist ohne Zusammensetzung; Gott ist einfach. — Wolff, § 47: ens a se non est ens compositum; § 49: est simplex.

Bg., p. 201: Kein Ding in Gott ist außer dem anderen befindlich. — Wolff, § 86: impossibile est spatium esse deum vel aliquid attributum divinum.

Bg., p. 201: Gott hat keine Ausdehnung. — Wolff, § 48: ens a se extensum esse nequit; § 85: deus non est extensus.

Bg., p. 201: Gott ist keiner sinnlichen Empfindungen fähig. — Wolff, § 87: deus est insensibilis; § 157: deus sensu caret.

Bg., p. 203: Unveränderlichkeit Gottes. — Wolff, § 109: deus prorsus immutabilis est.

Bg., p. 203: Zur Spiritualität Gottes gehört das Leben. Leben = principium operationum et actionum, perpetua necessaria actuositas. — Wolff, § 111: deus est vivus; vivus dicitur, qui habet principium actionum in se; § 105: deus omnino actuosus est.

Bg., p. 204: Gott ist Geist; als solcher kommt ihm Verstand und Willen zu. — Wolff, § 124: deus est spiritus; deo competit intellectus; § 122, 123: voluntas libera.

Bg., p. 208: Der hinreichende Grund der Wirklichkeit der gegenwärtigen Welt besteht in einer Handlung des notwendigen Wesens; bei dieser Handlung Gottes ist eine Wahl der gegenwärtigen Welt unter mehreren möglichen Welten geschehen; die Wahl hat ihren hinreichenden Grund in den vorzüglichen Verhältnissen des Gegenstandes der Wahl. — Wolff, § 325: deus hunc mundum ex ceteris elegit ob maiorem perfectionem, quae ipsi quam ceteris inest.

Diese Gegenüberstellung der einzelnen Sätze Bg.s und Wolffs zeigt die völlige Übereinstimmung beider in der Lehre vom Wesen Gottes. Sie würde noch mehr in Erscheinung treten, wenn man die Beweise Wolffs zu den einzelnen Sätzen mit denen Bg.s vergleichen würde. Auch die dritte Erklärung des Wesens Gottes, die Bg. darbietet<sup>1</sup>, aber nicht weiter im folgenden berücksichtigt, zeigt den Einschlag der Wolffschen Philosophie in aller Deutlichkeit. Sie lautet: „Gott ist das Wesen, welches die ganze Welt auf das vollkommenste erkennt und sich vorstellt. Nimmt man dazu den Satz, in dem gesagt wird<sup>2</sup>,

1) Glöbl. I, p. 184.

2) Ebenda p. 208 d.

daß Gott die gegenwärtige Welt unter vielen anderen vorgestellten gewählt habe, so finden wir in Bg. einen ausgesprochenen Vertreter der Leibniz-Wolffschen Kosmologie. Ihr entspricht es auch, wenn in der Lehre von den Eigenschaften Gottes zum Beispiel die Allwissenheit definiert wird als *actus perpetuus repraesentandi sibi omnia perfectissime*<sup>1</sup>. Hier klingt ganz deutlich die Leibnizsche Lehre von den Monaden bzw. der höchsten Monade nach, die sich das Universum vorstellt, oder die entsprechende Lehre Wolffs, daß Gott sich alle Dinge vorstellt<sup>2</sup>. Wenn Bg. von der Weisheit Gottes aussagt, sie bestehe in der Verknüpfung der allerbequemsten Mittel zu den allerbesten Endzwecken oder noch kürzer in der allervollkommensten Wahl hinsichtlich des besten, nämlich der Endzwecke und Mittel, so ist die straffe Formulierung zwar sein Werk. Aber der Gedanke stammt wieder von Wolff, wenigstens was die Verbindung von Mittel und Endzweck betrifft<sup>3</sup> und ihre Unterordnung unter den Begriff der Weisheit<sup>4</sup>.

\* \* \*

Faßt man das Ganze zusammen, so ergibt sich das spezifische Bild einer Übergangstheologie, die in ihren konservativen Teilen den Zusammenhang mit Orthodoxie und Pietismus gewahrt, aber andererseits nicht nur methodisch, sondern an entscheidenden Punkten auch materiell den Anschluß an das neuzeitliche Denken gesucht hat. Es wird aber verständlich, daß schon die fortgeschritteneren unter seinen Schülern bei aller Verehrung für den Meister, der ihnen die Wege zu einer „wissenschaftlichen“ Theologie gewiesen hat, seinen Verstand doch „mehr regelrecht und scharf als lebendig und schaffend“ genannt haben, und daß seine Schule sich nach so verschiedenen Richtungen hin hat entwickeln können, wie sie einerseits durch den Namen J. S. Semlers, andererseits durch den Wöllners gekennzeichnet sind.

1) Gtbl. I, p. 282.

2) Wolff, § 121: *deus mundos omnes posibles sibi repraesentavit.*

3) Ebenda § 607: *perfectio mundi est medium, quo finis, quem deus per existentiam mundi intendit, obtinetur.*

4) Ebenda § 603: *de sapientia et bonitate dei.*