

Gotthilf Samuel Steinbart (1738—1809) und seine Stellung in der theologischen Aufklärung des 18. Jhd.s

Von Pfarrvikar Lic. **Gerhard Alberty**, Katscher (Oberschlesien).

1

Es ist auffallend, daß Steinbart bisher in der kirchengeschichtlichen Literatur nur wenig Beachtung gefunden hat¹. Und doch ist er nicht nur derjenige, der an der Universität Frankfurt a. O. die Aufklärung zum Siege geführt hat. In langjähriger akademischer Tätigkeit theologischer und philosophischer Lehrer unzähliger Studenten, hat er durch sie die Aufklärung auch in weite Strecken von Ostdeutschland und der Mark tragen lassen. Seit 1787 gleichzeitig Mitglied des damals neugeschaffenen Oberschulkollegiums in Berlin und seit 1788 Leiter des von ihm den alten Züllichauer Anstalten angegliederten königlichen Schullehrerseminars, gewann er auch Einfluß auf das preußische höhere Schulwesen². Unter

1) Über ihn vgl. Tschackert, Allg. Dtsch. Biographie 35, 1899, S. 687 ff.; Bauke, R. G. G.¹ V, S. 904 f.; ferner Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands IV, 1835, S. 336 ff.; Gustav Frank, Geschichte der protestantischen Theologie III, 1875, S. 119 ff.; Friedr. Jodl, Geschichte der Ethik I, 2, 1906, S. 549 ff.; neuestens Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 85 f. u. ö. Geb. 21. Sept. 1738 in Züllichau, wo sein Vater Direktor des Waisenhauses war, wurde Steinbart im Kloster Bergen durch den pietistischen Abt Steinmetz erzogen, schon dort unter dem Einfluß von Sig. Jak. Baumgartens Dogmatik und Polemik und den Schriften Voltaires. Er studierte dann in Halle unter Baumgarten, in Frankfurt unter Toellner. Mit der Leitung der Züllichauer Anstalten verband er seit 1774 die Tätigkeit als ordentlicher Professor der Philosophie und a. o. Professor der Theologie in Frankfurt. Seit 1787 zugleich Oberschulrat und Mitglied des Oberschulkollegiums in Berlin, wurde er 1806 ordentlicher Professor der Theologie in Frankfurt. Gest. 3. Febr. 1809. Ein Bild von ihm existiert auf dem Titelblatt des 2. Bandes der kleinen Auserlesenen liturgischen Bibliothek für Prediger 1794.

2) Steinbart ist der erste gewesen, der in Frankfurt ein Kolleg über Pädagogik anzeigte; vgl. Lektionskatalog für 1775. Über seine Denkschrift vom 27. Dez. 1787 „Gedanken und Vorschläge über die Verbesserung der städtischen Bürgerschulen“ sowie über seine Mitarbeit an der Schaffung eines vom Theologenstand geschie-

Wöllner wie andere „Neologen“ gemäßregelt¹, gehörte er zu denen, die König Friedrich Wilhelm III. dann gleich nach seiner Thronbesteigung als seine kirchlichen und theologischen Berater heranzog; er wurde erstmals bereits unter dem 15. Dezember 1797 zu einem Gutachten über die Lage in Kirche und Schule aufgefordert, das dann mit seinen scharfen Anklagen gegen Wöllner, Hermes und Hillmer Hand in Hand mit der gleichzeitig erfolgten Eingabe des Oberkonsistoriums den Weg für die kirchliche Reform in Preußen unter Aufhebung des Religionsedikts und der Examinationskommissionen geöffnet hat². Weit über Preußen hinaus aber hat Steinbart als Schriftsteller gewirkt. Selbst ein zeitgenössischer Gegner wie Lavater konnte nicht umhin, trotz all der Ablehnung, die er ihm zuteil werden ließ, seine Hauptschrift, das „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums“, obwohl er ihr Deismus vorwarf, für eine der besten philosophischen Schriften Deutschlands zu erklären³, für die Steinbart von der Hallenser theologischen Fakultät, wohl auf Semlers Veranlassung hin, den Doktorhut erhielt.

Als Steinbart 1774 sein Frankfurter Amt antrat, wurde es binnen kurzem klar, daß mit ihm eine neue Ära sowohl für die philosophische als auch für die theologische Fakultät begann. Während die reformierte theologische Fakultät mit unbedeutenden Professoren besetzt ein Schattendasein führte, ist es Steinbart gewesen, der, obwohl Lutheraner, der Fakultät seinen Stempel aufdrückte, und bis zu seinem Tode 1809, also fast bis zum Ende

denen höheren Lehrerstandes vgl. Paul Schwartz, Der erste Kulturkampf in Preußen um Kirche und Schule (1788—98), 1925, S. 57 ff. 296. 417 ff.

¹) Zunächst erfolgte 1789 die Entziehung des Oberschulratsgehalts, und Steinbart hat während der Wöllnerschen Periode an der praktischen Arbeit des Oberschulkollegiums nicht mehr teilgenommen (Paul Schwartz a. a. O., S. 293 f.). Vom Juni bis Dezember 1797 galt auch sein Züllichauer Seminar als aufgehoben (S. 420 ff.). Betreffs Steinbarts Frankfurter Professur enthält der Brief Friedrich Wilhelms II. an Wöllner vom März 1794 die Bemerkung: „Zu Frankfurt ist Steinbart, der auch da wird fort müssen“ (ebenda S. 479). Über die tatsächliche Erschwerung seiner Lehrtätigkeit s. unten.

²) Walter Wendland, Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms III., 1909, S. 31 f. 41; Erich Foerster, Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms III., Bd. I, 1905, S. 78. 95 ff.; Paul Schwartz a. a. O., S. 19 ff. 448 ff.

³) Joh. Sal. Semler, Herrn C. Lavaters Urtheil über Herrn C. R. Steinbarts System des reinen Christenthums, Halle 1780, S. 6.

der Universität, ist er der spiritus rector der Theologen gewesen. Und was kann schlagender Steinbarts Wertung seitens der philosophischen Fakultät, der er als ordentlicher Professor angehörte, herausstellen, als daß diese in ihrem 1799 herausgegebenen Studienplan den „Streit der Empiriker und Rationalisten, der Materialisten und Realisten und Dualisten, der Kritiker und Transzendenten“ dadurch zu entscheiden versuchte, daß sie die Steinbartsche eklektische Philosophie als die Art zu philosophieren hinstellte „zur Vorbereitung künftiger Geschäftsgelehrten“¹. Der Sieg der Aufklärung ist auch in der philosophischen Fakultät mit dem Namen Steinbart eng verknüpft.

Und diesen Sieg der Aufklärung in Frankfurt hat Steinbart erstritten trotz der Hemmungen, die die Wöllnersche Ära schuf, und trotz der Zurücksetzungen und Beschränkungen, die ihm während dieser Zeit widerfuhren. Schon die Wiederbesetzung der durch den Weggang Loefflers nach Gotha erledigten ordentlichen theologischen Professur, auf die Steinbart einen Anspruch hatte², wurde nach Grundsätzen vorgenommen, die dem Geist des Wöllnerschen Edikts entsprachen³. Die Professur erhielt der Frankfurter Archidiakonus N. F. From, der in seiner Bewerbungsschrift selber versprochen hatte, „die studierende Jugend zu rechtschaffenen Gottesgelehrten nach dem reinen Wort Gottes und den daraus herzuleitenden Bekenntnissen unserer Evangelisch-lutherischen Kirche zu bilden“. Die Motive, die zur Berufung dieses ersten unter Wöllner auf einen Lehrstuhl der Theologie berufenen Professors geführt hatten, erhellen deutlichst aus der die neue Lage grell beleuchtenden Kabinettsordre vom 19. Ok-

1) Staatsarchiv Breslau, Fach 45, Nr. 4.

2) Geh. Staatsarchiv Berlin, R. 76, II, Nr. 177, p. 42.

3) Geh. Staatsarchiv, R. 76, II, Nr. 174, p. 26: Schreiben des Königs an Minister Zedlitz vom 27. April 1788, in dem er dem Minister erklärte, daß diese Stelle mit keinem Ausländer besetzt werden solle: „Ich will, daß Ihr aus Königsberg einen Professor verschreiben sollet, wo es noch wahre Orthodoxe giebt.“ — Ebenda p. 29: Schreiben des Königs vom 15. Juli 1788 (also nach Wöllners Ernennung zum Minister), das Halle zu Vorschlägen aufforderte. — Der Antwort der Hallenser Fakultät (ebenda, p. 35, vom 2. August 1788) liegt ein Brief Semlers an den Minister bei, in dem er charakteristischerweise seiner Freude Ausdruck gibt, „daß durch das weise überlegte Religionsmandat die königlichen Staaten ein Gegenmittel haben wider die bisherige ganz falsche Aufklärung, der ich mich schon viele Jahre, seit 1779 widersetzt habe, als Bahrd hier Professor werden sollte“. — Dann folgte die Bewerbung Froms (ebenda p. 63), die den Ausschlag gab.

tober 1788 an Wöllner: „Da ich vermute, daß er kein sogenannter Aufklärer ist, so solltet Ihr ihm diese Stelle conferieren. Ihr müßtet bei Besetzung der Lehrstellen der Theologie auf Meinen Universitäten vor allen Dingen dafür sorgen, daß Ihr solche Subjecte dazu nehmet, von denen Ihr sicher seid, daß sie die christliche Religion rein und lauter und nicht nach dem jetzigen verwerflichen Modeton lehren, welches Ich Euch auf Euer Gewissen binde . . .“¹.

Die Reihe der akademischen Maßregelungen Steinbarts begann damit, daß ihm verboten wurde, „biblische Exegese nach dem Wörterbuch des Propstes Teller über das Neue Testament zu lesen“². Man ging soweit, die Studenten anzuweisen, „das biblische Hauptcollegium“ bei From zu hören, „unter Bedrohung, sonst keine Versorgung zu erhalten“. Steinbart wollte damals, wie er selbst bekennt, ins Ausland gehen; aber er duldete doch lieber alles, „als von einem Posten zu einer Zeitwende zu weichen, da es höchst wahrscheinlich war, daß meine akademische Lehrstühle von Leuten besetzt werden würden, welche sich durch Heucheley und Intrigen dazu eindrängen wollten“³. Daß die Königliche Examinationskommission auch der reformierten Fakultät auf die Finger sah, zeigt das Vorgehen gegen eine 1793 vorgelegte Promotionsschrift über die Inspiration, deren Leugnung der Promovend sine ullo religionis damno für möglich gehalten hatte, — ein Vorgehen, demgegenüber die Fakultät darum bitten mußte, „eine bescheidene Aufstellung wissenschaftlicher disputablen Gegenstände zur Übung der Studierenden auch bei der hiesigen theologischen Fakultät in Gnaden zu vermerken“⁴. Es war die Zeit, wo man u. a. auch dem Frankfurter Professor Muzel verbot, das von ihm angekündigte Kolleg über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu halten! Die Dogmatik war nach der Epitome theologiae christianae des S. Fr. N. Morus (1789) zu lesen, die ja offizielle Universitätsdogmatik geworden war, und zu der man speziell Steinbart noch 1795 zu

1) Geh. Staatsarchiv, R. 76, II, Nr. 174, p. 62; das Original R. 96, 248 B, p. 1.

2) Ebenda R. 76, II, Nr. 197, p. 28.

3) Ebenda Nr. 177, p. 42 ff.

4) Vgl. Pl. Schwartz a. a. O., S. 344 ff.

zwingen suchte, nachdem schon 1794 einmal die Fakultät gemahnt worden war, nach Morus zu lesen¹.

Die Nötigung zur Darstellung dieser Dogmatik mußte Steinbarts innerste Haltung berühren. Für ihn war es charakteristisch, daß er Dogmatik historisch las; dieser Einstellung entsprechend hat er schon 1777 als Erster in Frankfurt Dogmengeschichte gelesen. Wöllner hatte freilich gerade den „bloß historischen Vortrag“ verboten². Zur Verteidigung seiner historischen Dogmatik hat Steinbart aber nicht nur in der Zeit vor dem Kampf sich immer wieder darauf berufen, daß er da ein System bieten könne, mit dem „die strengsten Orthodoxisten ebenso völlig zufrieden sein können als die freimütigsten Rationalisten“³. Er hat an diesem Urteil auch während der Kampfzeit festgehalten und dabei zugleich den Wert einer auf die Streitfragen der Theologen, auf Sektenhaß u. dgl. verzichtenden Theologie für die Pflege „christlicher Eintracht“ „nach dem Geist unserer Staats- und Kirchenverfassung“ hervorgehoben⁴. Dieser irenische, ja unionistische Wille ist ein Grundzug der Steinbartschen Theologie, aus dem sich auch radikalere Forderungen des Pädagogen, seine Simultanschulidee⁵, seine Wertung der „Natürlichen Religion“ im Unterricht⁶ u. dgl., erklären, und um dessen willen ihn auch seine Aufnahme in die reformierte Fakultät als Ordinarius im Jahre 1806 mit voller Befriedigung erfüllte; denn mit ihr verband sich ihm das Ziel, daß „der Unterschied zwischen reformierten und lutherischen Fakultäten ganz aufgehoben und dafür eine protestantische Fakultät der Theologen eingeführt“ werden, „ein neues Collegium der protestantischen Theologen von beiden Confessionen errichtet werden“ sollte: „Die Herren Reformierten nehmen mich, und ich auf ähnliche Art sie in kirchliche Gemeinschaft auf“⁷.

1) Geh. Staatsarchiv, R. 76, II, Nr. 197, p. 117. 174.

2) Instruktion der Examinationskommission für die theologische Fakultät in Halle, 30. April 1794.

3) Philosophische Unterhaltungen zur weiteren Aufklärung der Glückseligkeitslehre, Züllichau 1782, I. Heft, S. XI.

4) Vgl. den in dieser Hinsicht typischen Neujahrsbrief 1796 an Wöllner, bei Pl. Schwartz a. a. O., S. 419.

5) Pl. Schwartz a. a. O., S. 65.

6) Ebenda S. 418 f.

7) Geh. Staatsarchiv, R. 89, 33A, Aktenstück „Steinbart betr. Vereinigung der reformierten und lutherischen theologischen Fakultäten“; vgl. auch R. 76, II, Nr. 179, Bd. II.

Wegen dieser positiven Ziele, die ihn beherrschen, und weil er als Grundlage die „heilsame Lehre Jesu“, freilich ohne Bindung an kirchliche Autorität oder Tradition ausgelegt, festgehalten zu haben überzeugt war, kann Steinbart sich — fraglos in ehrlichster Überzeugung, ohne jedes Versteckspiel — während seines Kampfes mit Wöllner immer wieder von den aufklärerischen Revolutionären, von „Illuminaten“, „politischen Demokraten“, „Naturalisten“, ja selbst „Rationalisten“ scheiden. Er gliedert sich selber den „exegetischen Aufklärern“ ein, den biblischen Theologen, die nur in der Auslegung der Heiligen Schrift von den früheren abwichen. „Es sind diese echt orthodoxe Protestanten, welche nach Luthers und seiner Gehülfen Vorgänge ... das Studium der Bibel zu ihrer Hauptsache machen, ... durchaus auf den Geist des Christentums oder praktischer Gottseligkeit dringen und die hinzuphilosophierten metaphysischen Lehrbestimmungen des Systems von der Lehre Christi unterscheiden, übrigens jedem es überlassen, in solchen spekulativen Dingen zu denken, wie er es zur Ehre Gottes und Christi nach seiner Philosophie am gemäßesten findet“¹.

Hier liegt eine klare Selbstcharakteristik vor, deren objektive Richtigkeit freilich auf Grund einer genaueren Systemanalyse nachgeprüft werden muß. Zu beachten ist, daß Steinbart dabei selbst auf den philosophischen Einschlag ausdrücklich hinweist. Damit ist tatsächlich ein auch seine Theologie aufs stärkste beeinflussendes Element genannt, und die Untersuchung wird bei seinen philosophischen, zunächst seinen erkenntnistheoretischen Schriften einsetzen müssen, um zunächst hier die Linien aufzuzeigen, die sich in Steinbart kreuzen.

2

Soweit bisher in der einschlägigen Literatur auf Steinbart Bezug genommen wurde, hat man seine geistigen Väter in erster Linie in S. J. Baumgarten und Toellner gesehen. Das ist auch richtig, und Steinbart denkt wohl auch mit an diese beiden, wenn er einmal sagt, er habe bei vier berühmten Philosophen in Halle

¹) Schreiben an Wöllner, 28. Okt. 1788, bei Pl. Schwartz a. a. O., S. 291 f.; vgl. S. 419.

und Frankfurt „mit großer Application“ logische Vorlesungen gehört¹; wer die beiden andern sein mögen, ließ sich nicht ermitteln. Sicher ist, daß hinter Baumgarten Christian Wolff steht; doch man sähe Steinbart falsch, vermutete man in ihm einen ausgesprochenen Wolffianer. Er hat sich vielmehr durch Wolff, für dessen System ja bereits die Verbindung des Leibnizschen Idealismus mit dem englisch-Lockeschen Empirismus charakteristisch ist, über Wolff selbst hinaus direkt zu John Locke führen lassen, der seine Erkenntnistheorie entscheidend beeinflußt hat. Im Vorwort zu seiner Logik erzählt er selbst, daß ihm nach seinen Universitätsjahren John Lockes nachgelassener Aufsatz „Of the conduct of the Understanding“² in die Hände gefallen sei, und er sagt: „ich fand, daß sogleich die erste Durchlesung desselben mir weit mehr Aufklärung gewährte und mich weit stärker zu einer unbefangenen, freymüthigen und regelmäßigen Prüfung des Wahren und Falschen erweckte als alle die logischen Vorlesungen“ der Studentenzeit.

1. Und so beginnt denn gleich der erste Paragraph der „Logik“ mit Worten, die an Lockesche Sätze anklingen. Da heißt es: „Die gesamte menschliche Erkenntniß besteht aus lauter Vorstellungen; das, was wir uns vorstellen, heißt das Objekt des Erkenntnisses.“ Was Steinbart hier „Vorstellung“ nennt, ist nichts anderes als Lockes Begriff der „Idee“, als Bezeichnung dessen, „was bei der menschlichen Denktätigkeit unmittelbares Objekt der Wahrnehmung, des Denkens oder des Verstandes“ ist³, und dessen

1) Gemeinnützige Anleitung des Verstandes zum regelmäßigen Selbstdenken, 2. Aufl. 1787 (fortan als Logik zitiert), S. 3b. — Außer dieser Schrift kommen für Steinbarts Philosophie in Betracht: Anleitung des menschlichen Verstandes zum regelmäßigen Bestreben nach möglichst vollkommener Erkenntniß, 2 Theile, 1780/83; Philosophische Unterhaltungen zur weiteren Aufklärung der Glückseligkeitslehre, 1782ff. (Daraus Heft 3, „in welchem einige Grundregeln, die bey dem Forschen nach wahrer Weisheit zu beobachten sind, ins Licht gesetzt werden“, 1786), zitiert als „Unterhaltungen“; System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre der Christenthums für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landsleute und anderer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet, 1778; Wichtige Zusätze zu seinem System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Besitzer der ersten Auflage aus der zweiten herausgezogen, 1780.

2) In den „Posthumous Works“ 1706 veröffentlicht. Ins Deutsche übertragen von Otto Martin in der Philosophischen Bibliothek 79, 1920.

3) John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand; übersetzt von Carl Winckler, 1913 (Buch I, Kap. 1, § 8; Buch II, Kap. 8, § 8). Vgl. Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1910, Bd. III, 3, S. 1692. Erst

Entstehung Locke im zweiten Buch seines *Essay concerning human understanding* in psychogenetischer Untersuchung in Widerspruch gegen die Theorie von den *ideae innatae* dargestellt hat. In Kampfesstellung auch gegen Herbert von Cherburys angeborene Ideen der natürlichen Religion hatte Locke auf die Frage: „Von wo hat der Mensch das gesamte Material für sein Denken und Erkennen?“ die Antwort gegeben: „aus der Erfahrung“¹, und hatte diese Erfahrung dann zweigeteilt in *sensation* und *reflexion*².

Denselben Weg geht Steinbart. Mitunter könnte man fast meinen, es habe Lockes *Essay* vor ihm gelegen, und er habe nach dessen Aufriß sein Buch geschrieben; der Aufriß, auch die Formulierungen und besonders die Beispiele sind oft dieselben³. Seine erkenntnistheoretischen Grundgedanken stimmen völlig mit denen Lockes überein. Im zweiten Abschnitt der *Logik* lesen wir unter der Hauptüberschrift „Vom Erkenntnis durch die Sinne“ im § 31: „Wir kommen ohne alle wirkliche Erkenntnis mit dem bloßen Vermögen zum Erkennen auf die Welt. Alle unsere Begriffe entstehen ursprünglich aus Empfindungen vermittelt des innern und der äußern Sinne. Unsere Seele kann nicht die geringste Vorstellung selbst erschaffen, wozu ihr nicht das Objekt oder die Elemente, woraus sie den Begriff bildet, durch die Sinne vorher dargeboten werden müßte“⁴. Das ist dasselbe, was Locke gewollt hatte. Genau so wenig aber, wie man Locke wegen der Wertung der „Sinne“ einen Sensualisten nennen kann, darf man dies bei Steinbart tun. Denn beide nehmen — von anderen Gegenständen zunächst abgesehen — zu dem äußeren Sinn, der „von den Objekten der Außenwelt her dem Bewußtsein dasjenige zuführt, was in demselben jene Wahrnehmungen (von Hitze, Kälte, weich, hart usw.) hervorruft“⁵, den inneren Sinn, die Welt des

bei Kant hat ja der Begriff „Idee“ seine ursprünglich tiefere Bedeutung wieder erhalten.

1) A. a. O., Buch II, Kap. I, § 2.

2) Ebenda § 4.

3) Er gesteht das auch selbst in der Widmung an den Leser in der 1. Auflage der *Logik*: „Da J. Locke mein eigentlicher Lehrer in der *Logik* ist, so habe ich auch vieles aus seinen Schriften in dieses Lehrbuch, bisweilen sogar wörtlich, aufgenommen.“

4) *Logik*, 2. Aufl., S. 48.

5) J. Locke a. a. O., Buch II, Kap. I, § 3; vgl. mit Steinbart, *Logik*, § 27, S. 46: „Der äußere Sinn ist das Vermögen der Seele, die Veränderungen des Körpers sich vorzustellen, und dadurch auch von den Objekten, die auf den Körper wirken, Begriffe zu bekommen.“

Geistes, die Selbstbeobachtung hinzu. Lockes reflexion¹ entspricht bei Steinbart „das Vermögen der Seele, sich ihrer inneren Veränderungen bewußt zu werden, welches von einigen auch das Selbstgefühl genannt wird“²; „die Begriffe von dem, was denken, begehren, verabscheuen, lieben ist, entstehen aus der Wahrnehmung der inneren Empfindungen“³. „Empfinden heißt, sich die Veränderungen vorstellen, die gegenwärtig mit unserem Selbst vorgehen“⁴.

2. Solche „Erkenntnis aus den Sinnen“ ist nun für Steinbart nur der eine Weg, um zur Wahrheit zu kommen. Neben ihn stellt Steinbart zwei andere: den der Vernunft (ratio) und den des Glaubens (fides)⁵. Daß die Einführung dieser Begriffe stattfinden muß, erhellt schon aus der Tatsache, daß nach den logischen Sätzen, die Steinbart für die Erkenntnis aus Empfindungen aufgestellt hatte⁶, es nicht möglich ist, durch Empfindungen zu einem „allgemeinen Begriff von einer Gattung der Dinge“ zu gelangen, da „alles, was auf unsere Sinne wirkt, nur einzelne wirkliche Dinge (individua)“ sind⁷. Steinbart mußte also eine Instanz aufzeigen, die dies ermöglicht. Auch hierin folgt er aber wiederum Locke. Denn auch in dessen empiristischem System haben ja sowohl das rationale Element wie der „Glaube“ ihre Stelle gefunden.

Die ratio als eine dem Menschen eigentümliche Fähigkeit, „durch die er sich von den Tieren unterscheidet, und kraft deren er ihnen, wie offen zutage liegt, weit überlegen ist“⁸, gilt Locke als das „Hilfsmittel für alle unsere übrigen geistigen Fähigkeiten“, und schließt zwei in sich, den Scharfsinn und das Folgerungsvermögen. „Mit der Hilfe des einen macht sie die vermittelnden Ideen ausfindig, mit der des anderen ordnet sie dieselben derart, daß die zwischen jedem einzelnen Glied der Kette bestehende Verbindung zutage tritt, durch die die äußersten Enden zusammengehalten werden, wodurch die Wahrheit, die wir suchen, gewisser-

1) A. a. O., Buch II, Kap. I, § 4.

2) Logik, § 27, S. 46.

3) Unterhaltungen, Heft 3, S. 63.

4) Logik, S. 49, § 32, vgl. Unterhaltungen, Heft 3, S. 48: „Empfindungen sind Vorstellungen der Veränderungen, die gegenwärtig mit uns selbst vorgehen.“

5) Logik, § 26, S. 45 u. ö.

6) A. a. O., § 42.

7) § 83, S. 138.

8) Essay, Buch IV, Kap. 17, § I, S. 354; vgl. Steinbart, Logik, § 82, S. 137.

maßen in unseren Gesichtskreis gerückt wird.“¹ Vernunft ist also einerseits Ordnungsprinzip, andererseits aber auch Weg zu neuen Erkenntnissen. Ersterem entspricht es, wenn Steinbart Vernunft in ihrer engeren Bedeutung als „das Vermögen, den Zusammenhang der Begriffe deutlich einzusehen“², definiert und diesem die Bearbeitung der durch die inneren und äußeren Sinne eingesammelten Erkenntnisse in der verschiedensten Form, wie Trennen und Vergleichen der Begriffe, Urteilen und Schließen auf Grund der Begriffe, zuweist³. Aber auch die materiale Seite findet sich; sie liegt für Steinbart in dem Ordnungsprinzip mit eingeschlossen: die Vernunft schafft neue Begriffe. Gerade aus den getrennten Begriffen setzt sie neue zusammen, und sie allein ist es, die letztlich die „Allgemeinen Begriffe — die sogenannten *notiones* — von einer Gattung der Dinge“ klar herausstellt, wozu die „Empfindungen“ nicht imstande sind⁴. Man hat den Eindruck, daß Steinbart hier durch eine gewisse Verschärfung des rationalistischen Elements über den Lockeschen Nominalismus hinausdringt. Aber Ansatzpunkte dazu fand er wieder bei Locke selbst. Vernunft überhöht oder vollendet jedenfalls gleichsam die sinnliche Erkenntnis und schafft höhere Einsichten⁵. Insofern ist sie ihm der zweite Weg zur Erkenntnis.

Auch bei dem dritten Weg, den Steinbarts Erkenntnistheorie aufzeigt, dem Weg des Glaubens, konnte er an Locke anknüpfen. Gerade die Abschnitte, in denen Locke sich über das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft äußert, gehören ja zu den interessantesten seiner Religionsphilosophie in seinem „*Essay*“ sowohl wie in seiner „*Reasonableness of Christianity*“⁶. Wenn Locke Glauben definierte als „die Zustimmung zu einem Satz, der nicht durch die Deduktionen der Vernunft ermittelt ist, aber auf die Glaubwürdigkeit eines Gewährsmannes hin als von Gott kommend und in außergewöhnlicher Weise vermittelt gilt“⁷, so gelten auch

1) *Essay*, Buch IV, Kap. 17, § 2.

2) *Logik*, § 82, S. 137; *Unterhaltungen*, Heft 3, S. 76.

3) *Logik*, § 28, S. 46. 4) § 83. 5) § 244, S. 458; *Unterhaltungen*, S. 12.

6) Vgl. die Übersetzung dieser Schrift durch C. Winkler, mit der ausführlichen Einleitung von L. Zscharnack, 1915.

7) *Essay* IV, Kap. 18, § 2, S. 383.

Steinbart die Einzelbestimmungen des assensus und des Autoritären als fundamental. Glaube ist auch ihm „das Vertrauen auf Autorität oder das Annehmen und Fürwahrhalten eines Satzes auf Versicherung eines andern“¹. Bezeichnenderweise fehlt aber bei Steinbart — und darin zeigt sich wieder die Weiterentwicklung des Rationalismus über die älteren Ansätze hinaus — das dritte Lockesche Element des Empfangens einer übervernünftigen, auf besondere Art ermittelten göttlichen Wahrheit, wofür Locke den Namen Offenbarung festgehalten hatte. Dem entspricht bei Steinbart die fraglos geringe Wertung, die der Glaube als „ein neuer vom Empfinden und eigenem Nachdenken verschiedener Weg zur Erkenntniß, wobey wir anderer Erfahrungen oder Vernunfturtheile an die Stelle der unsrigen setzen“², bei ihm findet. Von seiten derer betrachtet, die diese Erfahrungen haben, kann der Glaube freilich „Unterricht“ genannt werden; und Steinbart gibt auch zu, daß „der Unterricht anderer, durch welchen sie uns bekannt machen, was sie empfunden, gedacht, geurtheilt und geschlossen haben, uns nicht nur eine große Menge von Erkenntnissen darbietet, sondern auch das vorzüglichste Hilfsmittel ist, alle unsere Erkenntnißkräfte zu erwecken“³. Letztlich aber hat der Glaube so doch nur eine dienende Stellung, ist nur Hilfsmittel, und „Urquell“⁴ aller unserer Einsichten sind nur Empfindung und vernünftiges Nachdenken. Zwar ist der Glaubensweg quasi die „große Heerstraße“, „auf welcher die meisten Menschen den größten Theil ihrer allgemeinen Erkenntnisse einsammeln“⁵; denn auctoritati credere magnum compendium, nullus labor⁶. Wer aber denken und selbst sehen will, beschreitet diesen Weg nur im Notfall, nämlich dann, wenn er ein Objekt wirklich nicht selbst erfahren oder durch Nachdenken erkennen kann. Das ist der Fall bei „historischen Dingen“ und manchen Vernunftwahrheiten, wobei aber „gegläubte Erkenntnisse niemals den inneren Werth, nie die vollständige Klarheit, Richtigkeit, Zuverlässigkeit und Anwendbarkeit haben können, welche denjenigen Erkenntnissen eigen ist, die auf eigener Erfahrung und Einsicht

1) Unterhaltungen, Heft 3, S. 96. Ähnlich ebenda S. 37; auch Logik, § 29.

2) Logik, § 174. 3) Logik, § 29. 4) Ebenda § 244, S. 460 und 484.

5) Unterhaltungen, Heft 3, S. 37. 6) Logik, § 178, S. 347.

in innere Wahrheitsgründe beruhen“¹. Diese Schwierigkeiten, die der wesentlich katholischen Fassung des Glaubensbegriffs und der Wertung des Glaubens als Erkenntnisprinzips erwachsen, haben auch die Engländer oft behandelt und betont, um sich dann doch bei dem Gedanken, daß Gott, der Geber der Offenbarung, weder irren könne noch lügen wolle, zu beruhigen und Offenbarung, „soweit sie seiner würdig ist“, zu bejahen. Hier ist also Steinbart der Radikalere.

3. Die Frage der Gewißheit, die eben hinsichtlich des „Glaubens“ berührt wurde, hat Steinbart auch hinsichtlich der beiden anderen Erkenntniswege stark empfunden. Es ist für ihn charakteristisch, daß er durch Kompensieren die Schwierigkeiten und Gefahren jedes einzelnen Weges zu beseitigen oder doch wenigstens auf ein Minimum zu reduzieren versucht². Feststehender Grundsatz bleibt ihm allerdings: höchste Autorität ist die eigene Erfahrung³ oder Empfindung. Vernunft und Unterricht ergänzen aber die Erfahrung zu einer vollkommenen. Vernunft muß auch Fehlritte und Erschleichungsfehler, die sich bei der Erfahrung auch einstellen können, auszuschließen suchen. Gleichwohl kann aber die Gewißheit, daß die aus der Erfahrung geschöpften Erkenntnisse wahr sind, nur subjektiv sein; man kann sie anderen nicht beibringen, ohne sie zu denselben Erfahrungen veranlassen zu müssen. — Die Vernunft hinwiederum erfährt durch die Empfindungen und den Unterricht ihre Anregungen und wird durch sie in Tätigkeit gesetzt. Irre führen kann sie nicht leicht, es müßte denn sein, daß man sie zu wenig benutzt oder falsche und unvollständige Erfahrungen zur Grundlage macht. Sind diese an sich möglichen Fehlerquellen beseitigt, so kann sie am intensivsten Erkenntnisgewißheit geben durch „die deutliche Einsicht in die Übereinstimmung und den Widerspruch der Begriffe“; und das ist eine allgemeine, für alle gültige Gewißheit, so daß hier der Unterricht eingreifen kann, um diese Gewißheit anderen weiterzugeben. Dieser Unterricht oder Glauben

¹) Unterhaltungen, S. 101.

²) Logik, § 244.

³) Locke würde diese Aussage auf die reflexion beschränken, deren Gewißheit (selfevidence) erst an zweiter Stelle die Gewißheit der rationalen Demonstration und erst an letzter Stelle die der Sensation folgt.

ist freilich, wie schon oben berührt, der unsicherste Weg, mit verschiedensten Graden der Gewißheit und Wahrscheinlichkeit, und doch ist er der Weg der Masse, deren Vernunft „nicht hinlänglich kultiviert“ ist.

Das bisher auf Grund der Steinbartschen Logik gezeichnete Bild mit seiner stark negativen Beurteilung des Glaubens bedarf nun aber der Ergänzung durch Heranziehung seiner „Unterhaltungen zur weiteren Bestätigung der Glückseligkeitslehre“. Da kann er nicht nur, der radikalen Aufklärung des Auslandes (Bolingbroke, Voltaire u. a.) verwandt, feststellen: „Das Volk muß durch Autorität geleitet werden“¹, sondern er kann sich gar zu dem Ausruf versteigen: „Glücklich, ja dreymal glücklich ist der, welcher gläubet! Glücklicher als der tiefsinnigste philosophische Selbstdenker!“² Gewiß ist es bezeichnend, daß Steinbart dies nicht in seiner Logik sagt, wie ja auch bei Locke im „Essay“ das Offenbarungs- und Glaubenselement weniger scharf akzentuiert hervortritt als in der theologischen „Reasonableness“. Wo es sich Steinbart jedoch darum handelt, „welcher von den drey Wegen der sicherste sey, um zu höherer moralischer Glückseligkeit oder zu einer fortdauernden Seelenruhe und Heiterkeit des Gemüths zu gelangen“³, wo er also nicht philosophisch-theoretisch, sondern praktisch, praktisch-ethisch oder praktisch-religiös, eingestellt ist, tritt uns eine positivere, von den Grundsätzen seiner Logik abgehende Wertung des Glaubens entgegen⁴. Sie ist freilich behindert durch einen Skeptizismus, der letztlich alle drei Wege antastet, wenn er gelegentlich äußert, daß „weder eigene Erfahrung und inneres Licht oder Gefühl, noch das vernünftige Nachsinnen, noch auch der Glaube an Autorität hinreichend sind, uns zu festen Einsichten in unsere Wohlfahrt zu führen“⁵. Wenn er hier auch wieder den Glauben an Autorität, den überlieferten Glauben mitverwirft, ist man für die oben

1) Unterhaltungen, S. 31.

2) Unterhaltungen, S. 39.

3) A. a. O., S. 1.

4) Steinbart vollzieht also eine Scheidung zwischen den Wissenschaftsdisziplinen und ihren Gewißheitsnormen, wie ja auch im altprotestantischen System die *experientia universalis* und die *ideae innatae* und der „Syllogismus“ die philosophischen Erkenntnis- und Gewißheitsnormen sind und nur der Theologe darüber hinaus die *revelatio* benutzt.

5) A. a. O., S. 44. Vgl. dazu unten Absatz 4.

zitierte positive Bejahung des Glaubens wohl zu der These gedrängt, daß er da an das innerliche Gläubigsein denkt. Zwischen der philosophischen und, wenn man so sagen darf, der theologischen Erkenntnistheorie scheint jedenfalls ein Bruch vorzuliegen. Aber vielleicht ist es doch nur Schein, und wird dort, wo das Problem in der Logik abbricht oder vielmehr durch das Kompensationsverfahren zu lösen versucht, letztlich aber doch in der Schwebelage gelassen wird (denn auch der Weg der Erfahrung war dort nicht ganz sicher), — der Faden in den „Unterhaltungen“ weitergeführt und das Problem endgültig zu lösen versucht.

4. Diese These gewinnt an großer Wahrscheinlichkeit, wenn man aus dem Vorwort zur ersten Auflage der „Logik“ sich den Satz vor Augen hält: „Des Herrn geheimen Rath Darjes Weg zur Wahrheit führet von da, wo ich aufhöre, weiter ... Beyde Bücher haben eine freundschaftliche Beziehung aufeinander, und machen zusammen, da wir in den Prinzipien eins sind, ein harmonisches Ganzes aus“¹. Und in der Tat wird das Moment, was in der Philosophie von Darjes² die Hauptrolle spielt, von Steinbart in seinen „Unterhaltungen“ als die Instanz angeführt, die allein aus den Schwierigkeiten der drei Wege herausführt. Darjes war es, der, vielleicht unter den Nachwirkungen der schottischen Schule, wohl besonders Thomas Reids, die in Deutschland unter anderem auch auf Jacobi³ gewirkt hatte, vielleicht aber auch unter den Einwirkungen Voltaires, jene popularphilosophische Theorie vom Gemeinen Menschenverstand, vom common sens oder Gemeinsinn, auf den Schild gehoben hatte. Ebendiese Philosophie baut auch Steinbart auf seine Erkenntnistheorie auf als den vierten Weg.

Man muß sich zunächst nochmals vor Augen halten, daß es sich hierbei für Steinbart ganz besonders um die Ausfindigmachung des Erkenntnisweges handelt, der zur „moralischen Glückselig-

1) Logik, 1. Aufl., p. 4.

2) *Via ad veritatem commoda auditoribus Methodo demonstrata*, 2. Aufl., 1764; Weg zur Wahrheit, auf Verlangen übersetzt und mit Anmerkungen erläutert, 1776. — Über Joach. Georg Darjes vgl. A. D. B. IV, S. 758, ferner R. Hönigswald, *Die Philosophie von der Renaissance bis Kant*, Berlin 1923, S. 199 ff.

3) Interessanterweise beruft sich Steinbart selbst an einer Stelle auf ihn. *Unterhaltungen*, S. 92.

keit“, zur „Gemüthsruhe und Lebensweisheit“ führt. Wir haben es also im Grunde nicht mehr mit reiner theoretischer Philosophie zu tun. Die Argumente gegen die Sicherheit der drei Wege zur Erkenntnis, die er hier anführt, sind im großen und ganzen dieselben wie in der Logik. Interessant ist nur, daß beim Weg des „inneren Gefühls“ sich das Bedenken des rationalen Theologen einstellt, der Angst hat vor der Mystik, ihren dunklen Gefühlen und ihren Wirkungen wie Überspannung, Täuschung und Schwermut¹. Unter den Gründen, die er gegen die Anwendung der bloßen Vernunft anführt, steht der Hinweis auf die Erfahrung und die Geschichte. Der Glaube schließlich gilt ihm als das Einfallstor für Täuschung und Betrug, Irrtum und Aberglauben u. ä.² Über all diese Schwierigkeiten soll der common sens hinwegführen. Er soll gleichsam die auf den ersten drei Wegen sich ergebenden Erkenntnisse in „Harmonie“ bringen und ist die Orientierungsnorm für alle Erkenntnis. Es sei „für uns das sicherste Merkmal der praktischen Wahrheit und Zuverlässigkeit unserer Einsichten, wenn sie mit den einförmigen Erfahrungen und daraus unmittelbar hergeleiteten Begriffen und Urtheilen des gemeinen Menschenverstandes übereinstimmen, und daß wir bey allem Weiterforschen nach Erkenntniß, es sey auf dem Wege der Empfindung, oder der Spekulation, oder des Glaubens, uns immerfort nach dem gemeinsamen Menschensinn und was durch diesen schon als Wahrheit erkannt ist, orientieren müssen, wenn wir uns nicht von wahrer Lebensweisheit entfernen und in Träumereyen, die uns der menschlichen Gesellschaft unbrauchbar machen, verirren wollen“³.

Dieses Programm bleibt freilich Programm; Steinbarts „Unterhaltungen“ brechen mit der Themastellung ab und vertrösten den Leser auf ein nächstes, nie erschienenes Heft, wo man erst hätte sehen können, „wie sie (die gewonnenen Erkenntnisse) gemeinschaftlich zu benutzen und die sich darauf uns anbietenden Erkenntnisse nach den Regeln des Gemeinsinns in Harmonie zu bringen sind, um darnach die Lehren der Weisheit auszumitteln

1) Hierbei empfiehlt Steinbart besonders Spaldings Schrift „Über den Werth der Gefühle im Christenthum.“

2) Unterhaltungen, S. 37 ff. 3) S. 45 f.

und festzustellen“¹. Er wollte dies dann tun unter „Anwendung auf die christliche Glückseligkeitslehre, für welche sich die Aussprüche der höchsten Autorität, der gesunden Menschenvernunft und der täglichen und allgemeinen Erfahrung vereinigen“².

Daß es den common sens tatsächlich gibt, zeigt sich ihm zum Beispiel schon an der Tatsache der Sprache und der Verständigungsmöglichkeit durch sie. Denn Gedankenmitteilung ist durch nichts anderes möglich als durch die „Übereinstimmung der Empfindungen aller Menschen von einerley Gegenstand“³, das heißt aber durch den Gemeinsinn. Dieser besteht nicht nur hinsichtlich der äußeren Empfindungen, von denen es gilt, daß alles, „was wir durch äußere Empfindungen übereinstimmig erkennen, auch eine reelle und objektive Wahrheit habe“⁴. Ebenso gilt es für die inneren Empfindungen: man halte sich an die Begriffe, die der Gemeinsinn „aus dem Bewußtsein unserer inneren Veränderungen bildet“⁵. Einer dieser Begriffe ist der der Freiheit, auf den wir an anderer Stelle noch zu sprechen kommen. Im Bunde mit der Erfahrung geht auch die Vernunft den Weg des Gemeinsinns, wenn sie bis zu den einfachen Empfindungsbegriffen vorgedrungen ist, diese miteinander verglichen hat und die „allgemeinen Eigenschaften der Dinge“ erforscht hat, dann daraus den Zusammenhang von Ursache und Wirkung sich möglichst klar gemacht hat und schließlich daraus die „allgemeinen Regeln des Wohlverhaltens“ herleitet⁶. Über das Verhältnis von Glauben und Gemeinsinn schweigt Steinbart sich aus, so daß dieser ganze Abschnitt bei ihm etwas Torsohaftes bleibt, vielleicht auch bleiben muß. Es ist doch immerhin ein Unterfangen, auf Lockesche Erkenntnistheorie und dessen scharfe Kritik des consensus omnium eine Philosophie vom gemeinen Menschenverstand aufpfropfen zu wollen, und das Schicksal von Eklektikern ist es ja zumeist, daß ihr System etwas Wahlloses, Uneinheitliches an sich trägt. Dazu kommt, daß Steinbart im Grunde auch nicht genau weiß, was common sens sein soll. Würde er es, dann dürfte er sich nicht solchen

1) S. 101.

2) S. 102.

3) S. 46.

4) S. 49f.

5) S. 64.

6) S. 89.

Schnitzer erlauben, Kants Kritik der reinen Vernunft für seine Philosophie des Gemeinsinns in Anspruch zu nehmen¹.

5. In diesem System der Erkenntnistheorie ist eines noch genauer zu behandeln: das Problem, das man ja wohl das Zentralproblem aufklärerischer Theologie nennen kann, das aber durchaus Menschheitsproblem ist, nämlich das Verhältnis von Glauben und Vernunft, oder von Offenbarung und Vernunft.

Wir hatten oben gesehen, daß Steinbart trotz sonstigen Anschlusses an Locke in der Definition, die er vom Glauben gegeben hat, das von Locke bejahte Moment der übervernünftigen, auf besondere Art vermittelten Wahrheit ausgeschlossen hat. Bei Locke war es doch noch so, daß die Offenbarung zwar nicht der Vernunft widersprechen, aber doch über sie hinausgehen durfte. Es klingt an Locke an, wenn Steinbart sagt: „Es wird uns etwas geoffenbart, so oft uns bekannt gemacht wird, was wir bisher noch nicht wußten“². Das könnte aufs Erste so klingen, als wenn hier bei dem „bisher uns Unbekannten“ von einer Übersteigerung der natürlich-vernünftig möglichen Erkenntnis die Rede wäre. Tatsächlich würde er zwar eine der Vernunftkenntnis zuvorkommende Offenbarung zugestehen, aber nicht zugeben, daß uns da Geheimnisse offenbart werden, die von uns selbst schlechterdings niemals entdeckt worden wären. Und damit entscheidet Steinbart sich wie gegen seinen Lehrer Baumgarten³ so auch gegen Locke. „Zu einer göttlichen Offenbarung ist nicht erforderlich, daß die geoffenbarten Wahrheiten der menschlichen Vernunft durchaus unentdeckbar seyn müßten“⁴. Die Offenbarung kann nur „in den deutlichen Einsichten der Vernunft“ gefunden werden. Die Offenbarung muß nicht nur vor der Vernunft bestehen können, sondern der Glaube selbst ist Steinbart letztlich ja Wirkung der Vernunft in dem Sinne, daß nur durch die Vernunft die

1) Logik, Vorwort, S. 6b.

2) Unterhaltungen, S. 69. S. 70 heißt es: „noch garnicht, oder noch nicht völlig richtig oder nicht mit genugsamer Gewißheit wußten“.

3) Vgl. Paul Knothe, Siegm. Jak. Baumgarten und seine Stellung in der Aufklärungstheologie (ZKG. XLVI, N. F. IX, 1929, S. 495).

4) Unterhaltungen, S. 69; vgl. auch System, S. 69: „Dies ist das proton pseudos, die Urquelle alles Unrichtigen und aller Verwirrung im theologischen System, daß man von einer göttlichen Offenbarung Entdeckungen solcher Begriffe und Sätze erwartet, die nicht in der Natur der Dinge gegründet sind.“

„gegläubten höhern Wahrheiten eingesehen und die Gründe des Glaubens und der Göttlichkeit der Lehren geprüft werden“ können¹. Darum wäre es geradezu widersinnig, „in Sachen der Religion die Vernunft und ihren Gebrauch zu verwerfen“². Es läßt sich vielleicht das Wort „Vernunft“ hier noch etwas klarer machen, besser umschreiben: Offenbarung und Gewissen, Offenbarung und „der vor Augen liegende Naturplan der Werke und Regierung Gottes“ müssen harmonieren³. Bei Steinbart ist aber im Grunde nicht nur der Vorrang der Natur vor der Offenbarung und der normative Charakter von Vernunft und Natur betont, sondern Vernunft und Offenbarung sind ihm dasselbe. Hierin steht er jenseits der noch supranatural eingestellten Neologie und gehört auf die Linie des eigentlichen Rationalismus als der letzten Stufe der Aufklärungstheologie, obwohl er an anderen Punkten den Zusammenhang mit der Neologie aufrecht erhält⁴. Von da aus erklärt sich auch letztlich „seine Hochwertung“ der „Natürlichen Religion“ im Unterricht, auf die eingangs hingewiesen war.

6. Damit haben wir Steinbarts Erkenntnistheorie in den wichtigsten Grundzügen charakterisiert, soweit es sich nämlich handelt um die Frage: wie entsteht unsere Erkenntnis? Wir haben nun ergänzend auf seine Psychologie einzugehen.

Der beherrschende Begriff der Vorstellung war uns schon in der Erkenntnistheorie entgegengetreten. Mit ihm bewegt sich Steinbart in den Bahnen seines Lehrers S. J. Baumgarten, wenn man es noch weiter zurückverfolgen will, in der Psychologie Wolffs. Und wie für Wolff, so ist für Steinbart die Vorstellung der entscheidende Faktor auch im Prozeß der Willensentscheidung. Er kennt keinen Willen als „eine besonders wirkende

1) Unterhaltungen, S. 76.

2) Ebenda.

3) Unterhaltungen, S. 73. Neben diesem Kriterium der Übereinstimmung von Offenbarung und Natur stehen als Kriterium für die Offenbarungsurkunden die Fragen, ob sich die Urzeugen nicht geirrt haben und wahrhaftig sind, ob man den Zwischenzeugen trauen darf, ob unsere hermeneutischen Hilfsmittel auch ausreichen, den Sinn der Urkunden zu entdecken (Logik, S. 440f., § 238).

4) Wenn K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 85f., ihn ohne jede Unterscheidung innerhalb der Neologenreihe Sack, Jerusalem, Spalding usw. aufmarschieren läßt, so scheint mir dies dem Tatbestand nicht voll gerecht zu werden.

Kraft“¹; vielmehr läßt sich der Wille stets von den „Einsichten des Verstandes leiten“. Und wenn es auch nur „ein Schein des Erkenntnisses“ ist, der unsere „Begierden bestimmt“, — es ist „schlechterdings unmöglich, daß wir etwas, wovon wir gar keine Vorstellung haben, begehren oder fliehen könnten“. Das ist das Grundgesetz des menschlichen Begehrens: „Was sich mir als gut oder unter mehrern Guten als das Beste im Augenblick der Wahl vorstellt, das will ich, darnach bestrebe ich mich; und was sich mir als böse und unter mehrern Übeln als das größte darstellt, das will ich nicht, dessen Wirkung auf mich suche ich möglichst zu hindern.“² Man könnte also hier in der Tat von einem Primat der Vernunft über den Willen reden, — eine interessante Analogie zur mittelalterlichen Psychologie!³ Dem entspricht es, daß auch der Freiheitsbegriff die Vorstellung zur Voraussetzung hat.

Steinbart betont im Sinne der deutschen Aufklärung die Notwendigkeit des Freiheitsbegriffs. Wenn er auf die Folgen hinweist, die sich aus einer Ablehnung der Freiheit ergeben würden: „Ohne Freiheit ist der Mensch keiner Moralität, keiner Verpflichtung durch Gesetze, keiner Belohnung noch Strafe fähig, sondern Maschine“⁴ — so ist dies eine Formulierung, die zeigt, daß der in der französischen Aufklärung auch in die Anthropologie eingebrochene Mechanismus (l’homme machine) die deutsche Aufklärung in ihrer antideterministischen Haltung nur noch gestärkt hat. Beweis für die Freiheit ist ihm dabei das Vorhandensein des Freiheitsbewußtseins im „inneren Sinn“, indem die Freiheitsvorstellung einem jeden durch den „gemeinsamen Menschensinn sehr wohlthätig im Bewußtsein und durch das Gewissen“ dargeboten wird als Grundlage für das „Gefühl von moralischer Würde“ und für die „Betriebsamkeit, sich zu vervollkommen“⁵. Wie das untere Erkenntnisvermögen, das der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, durch die Sinnlichkeit bestimmt und durch die Passivität der

1) Logik, § 1.

2) Logik, S. 110, § 70.

3) Bezeichnend ist, daß dieses Verhältnis von Verstand und Willen auch auf Gott übertragen wird: „Gott kann nicht ungerecht handeln, weil sein Verstand nicht irren kann.“ Gottes Güte ist durch seine Weisheit bedingt. Siehe System, S. 156, § 64, 3 a.

4) Unterhaltungen, Heft 3, S. 66.

5) Ebenda.

Seele charakterisiert ist, während das obere Erkenntnisvermögen „auf der freien Selbsttätigkeit der Seele, ihre Vorstellungen selbst zu ordnen“, beruht¹, so ist auch das untere Begehrungsvermögen die Sphäre der Sinnlichkeit, der Triebe, während das obere Begehrungsvermögen — der freie Wille — charakterisiert ist durch die „Selbsttätigkeit, sich nach eigenem Belieben sowohl nach sinnlicher als auch nach vernünftiger Erkenntnis bestimmen zu können“². Die genannten Unterscheidungen wie die Betonung der bestimmenden Rolle der Erkenntnis auch im Ethischen entstammen der Wolffschen Psychologie³.

7. Viel selbständiger gegenüber der Wolff-Baumgartenschen Tradition bewegt sich Steinbart auf dem Gebiet der Logik. Er hat zwar aus dieser Tradition die Sätze vom Widerspruch, von der Einstimmung und vom zureichenden Grunde als Grund aller unserer Erkenntnisgewißheit festgehalten⁴ und kennt auch die dort übliche Demonstrieremethode. Aber hier hat ihm der bei ihm vorhandene englisch-philosophische Einschlag eine gewisse Zurückhaltung auferlegt. Denn gerade in dem Charakteristikum dieser „geometrischen Methode“, ihrem Definieren und ihrem Versuch, alles „aus lauter allgemein anerkannten Wahrheitsgründen“ zu erweisen (*cognitio certa ex certis*)⁵, sieht er das Gefährliche. In der Mathematik läßt diese Methode sich wohl anwenden; jedoch mit den physikalischen und moralischen Wahrheiten hat es eben eine andere Bewandnis⁶. In der Mathematik hat man es mit Zahlen zu tun, „deren ganzes Sachwesen wir durchschauen können“, aber in der Physik und Moral eben mit „denkenden Kräften, deren innere Natur wir nicht durchaus kennen, sondern nur aus ihren mannigfaltigen Wirkungen, die uns nach und nach bemerkbar werden, gleichsam zu errathen suchen müssen“⁷. Und solange man damit rechnen muß, „unvollständige

1) Logik, S. 18f. 2) Ebenda S. 19, § 12, Anmerkung.

3) Vgl. über diese M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Auflage, Bd. I, S. 64 ff.

4) Unterhaltungen, Heft 3, S. 85.

5) Ebenda, S. 90.

6) Hier geht Steinbart problemgeschichtlich den gleichen Weg wie Leibniz, der auch dagegen polemisierte, daß man mathematische Wahrheiten (besonders den Satz des Widerspruchs) auch als „Fundament für die von der Mathematik unabhängigen physikalischen Prinzipien“ gebrauchte. Siehe Vorländer, Geschichte der Philosophie II, 7. Auflage, 1927, S. 137.

7) Unterhaltungen, Heft 3, S. 90.

und willkürliche Definitionen und Hypothesen“ als Voraussetzung zu haben, solange kann nie und nimmer etwas mit Gewißheit daraus herausdemonstriert werden. Bleibt man sich aber bewußt, daß alle Folgerungen, die man anstellt, nur bedingte Wahrheit und Gewißheit haben, „nämlich insoweit als unsere allgemeinen Begriffe von den Dingen bereits durchaus richtig und vollständig sind“¹, dann kann man auch nach Steinbarts Urteil die Wolffsche Methode mit Nutzen beibehalten. Und unter diesen Kautelen finden wir Steinbart die vier Wege gehen, die Knothe auch für Baumgartens Glaubenslehre aufgezeigt hat².

Dabei spielen die Definitionen³, die sich selbstverständlich in der „Logik“ ganz besonders zahlreich finden, auch in seinem theologischen „System“ eine bedeutende Rolle⁴. — Hinsichtlich der Methode der Zergliederung berichtet er⁵, schon als Schüler habe er nach Baumgartens Methode „Begriffe kunstmäßig spalten und bis in solche kleine Theile zergliedern müssen, die nicht mehr mit dem bloßen Verstande, sondern nur vermittelt dazu ganz eigentlich zugespitzter technischer Redformeln annoch gefaßt werden könnten“. Was man ihm aber nicht habe beibringen können, sei dies, „aus allen Splittern wiederum ein richtig zusammenhängendes Ganze, einen vollständig deutlichen Sachbegriff zusammensetzen“. Am Begriff der Taschenuhr sei es ihm aufgegangen, daß es sinnlos ist, nun selbst „die Räder in ihre Zähne zu zerspalten und aus jedem Stift noch neue Theile zu machen“; dadurch werde die Vorstellung von der Uhr in der Tat „mehr verwirrt als aufgeklärt“. Aber wenn auch Steinbart nun aus dieser Erkenntnis heraus erklärt, er habe „in der Folge diese ganze Kunst als für sich unfruchtbar aufgegeben“, so stimmt das doch nur zum Teil. Er hat diese Kunst nur aufgegeben in ihren Ausartungen. Aber er braucht sie; denn sie ist ihm das „erste Geschäft der Philosophie“⁶, das einzige Mittel, um Urtheile und Sätze

1) Unterhaltungen, Heft 3, S. 92.

2) Paul Knothe a. a. O., S. 505 ff.

3) Über „Definitionen“ handeln die §§ 120—126 der Logik.

4) Vgl. z. B. Unterhaltungen, S. 10 die Definition von Seligkeit; ebenda S. 151 von Gottes Heiligkeit; Heft 3, S. 152 von Gottes Gerechtigkeit; ebenda S. 179 von Buße; System S. 223 von Gebet.

5) System, 1. Auflage, 1778, Anrede an das lesende Publikum, S. III f.

6) Zweite Aufgabe der Philosophie ist nach Steinbart, „das Wesen jedes erheblichen Gegenstands unserer Erkenntniß aufzusuchen und deutlich anzugeben“.

zu prüfen. Erst dann, wenn man sich durch Zergliedern der Worte die Sachbegriffe deutlich und klar vor Augen gestellt hat, so daß sie nicht mehr verworrene Vorstellungen für uns sind, versteht man den Satz selbst¹. Aber man wird auch an Punkte kommen, wo das Zergliedern keinen Sinn mehr hat; es gibt Begriffe, die man nicht weiter zergliedern kann; das sind die „einfachen Empfindungsbegriffe“. Bei diesen muß man stehen bleiben und sie „als die reellsten Grundtheile aller unserer Erkenntniß ganz und ungesplittert beybehalten, wenn man sich nicht in leere Spekulationen verlieren will“². Solche Begriffe sind z. B. „die Begriffe von Bewegung, Denken, Begehren, Selbstthätigkeit, Freyheit, Kraft, angenehm, widrig“ usw. — Was die dritte Methode, die des Beweises (Syllogismus) betrifft, so haben nach Steinbart „alle Folgerungssätze nur eine bedingte Wahrheit und Gewißheit, nämlich insoweit als unsere allgemeine Begriffe von den Dingen bereits durchaus richtig und vollständig sind“³. Unter dieser Kautele hat der Syllogismus für Steinbart aber auch seine Berechtigung⁴. Es ist aber zu beachten, daß sein theologisches „System“ von diesem Verfahren keinen Gebrauch macht. — Bei dem logischen Schematismus und dem Tabellenwesen endlich, die für Baumgarten typisch waren, legt sich Steinbart auch in den philosophischen Schriften größere Zurückhaltung auf. Seine Unterteilungen bewegen sich gegenüber Baumgarten noch immer im Maß des Erträglichen und gehen nicht bis zur Benutzung hebräischer oder doppelter Buchstaben. Aber im Prinzip ist auch hier Übereinstimmung mit Baumgarten vorhanden.

*

Damit können wir die Erörterungen über den Philosophen Steinbart schließen. Es ergab sich das Bild eines typischen Eklektikers. Seine Logik ist Wolffsch; seine Psychologie ist Wolffsch; seine Erkenntnistheorie ist ein Gemisch aus Locke und

Wesentliche Bestimmungen einer Sache sind die, die sie „nothwendig haben muß, wenn sie ein Ding derjenigen Arth seyn soll, wovon sie den Namen hat“. Der Gegensatz von wesentlich ist zufällig. Diese Definitionen aus den Unterhaltungen, Heft 3, S. 83 sind wichtig auch für die Frage nach dem Wesen des Christentums, s. unten S. 29.

1) Logik, S. 249, § 134.

2) Unterhaltungen, Heft 3, S. 82.

3) Ebenda S. 92.

4) Logik, §§ 135 ff.

der Philosophie des common sens. An keinem Punkte Selbständigkeit, wenn man nicht in dieser Verbindung der einzelnen Philosophien das Selbständige sehen will. Und dabei einerseits an gewissen Punkten ein Hinausgehen über die noch konservativen Züge bei den genannten Vorgängern, und anderseits ein Festhalten an ihrem Intellektualismus, zu einer Zeit, wo auf deutschem Boden längst die idealistische Gegenbewegung eingesetzt hatte, die gegen den Intellekt die Empfindung, die Phantasie, das Unbewußte u. dgl. als das Schöpferische zu werten begonnen hatte.

Es erhebt sich nun die Frage, ob von dieser philosophischen Grundlage aus eine Brücke hinüberführt zu dem, was Steinbart als Theologe zu sagen hat.

3

Steinbart als Theologen zu zeichnen, ist zunächst nicht ganz einfach; denn er hat kein geschlossenes dogmatisches System aufgestellt. Er hat keine Dogmatik im landläufigen Sinne des Wortes geschrieben; vielmehr hat er das bewußt abgelehnt. Und wenn er auch dem Buch, in dem er in erster Linie seine „Theologie“ niedergelegt hat, den Namen „System“ gegeben hat, so wollte er doch nicht mehr liefern als nur „eine Zusammenordnung der allgemeinsten Religionswahrheiten, wodurch Glaube, Liebe und Hoffnung unmittelbar erzeugt werden“¹. Das Ganze trägt also einen etwas zwanglosen, essayhaften Charakter an sich, im Gegensatz zu dem, was Steinbart bei seinem Lehrer S. J. Baumgarten gelernt hatte, und was er in seiner philosophischen „Logik“ doch noch durchzuführen versucht hatte. Äußerlich, auf die Darstellungsmethode gesehen, geht, wie oben schon berührt, das „System“ vielfach andere Wege, so daß man fast meinen könnte, der Philosoph und der Theologe Steinbart seien zwei ganz verschiedene Menschen.

1. Und doch findet man bei aufmerksamer Untersuchung bald den Faden, der beide Systeme miteinander verbindet und eine gewisse Einheitlichkeit zutage treten läßt. Dieser Begriff, von dem aus sich die Linie leicht ziehen läßt, stammt nicht aus der Logik, auch nicht aus der Erkenntnistheorie (auf das, was sich

¹) System, S. 292.

an theologischen Konsequenzen aus der Erkenntnistheorie ergab, gingen wir gelegentlich schon ein, als es sich um das Verhältnis der Erkenntnis aus Vernunft und der aus Offenbarung handelte). Vielmehr findet sich dieser Begriff in der Psychologie Steinbarts. Es ist der Begriff „Vorstellung“, von dem aus die Linie über die Freiheit hin zur Moral führt, und aus der anschauenden Vorstellung heraus erwachsen auch die Begriffe, die schließlich zusammengenommen den Inhalt dessen bilden, was der Kern des Christentums ist. Dabei erweckt der Begriff „anschauende Vorstellung“¹ unser besonderes Interesse, weil er, obwohl sich nicht sagen läßt, woher Steinbart ihn hat, jedenfalls ideengeschichtlich in den spinozistisch beeinflussten Idealismus hineingehört und an das für die antirationalistische, antiintellektualistische Umformung auch der Religions- und Christentumsauffassung grundlegende Prinzip der Anschauung auf der Linie Hamann, Herder, Goethe, Schleiermacher erinnert. Die Folgerungen aus diesem Prinzip hinsichtlich der Wertung des Historischen, überhaupt des Plastischen, fehlen freilich bei Steinbart durchaus.

Als die zentralen Begriffe nennt Steinbart die Zufriedenheit und das Vergnügen. Die Zufriedenheit erwächst nach Steinbarts Definition „aus dem Bewußtsein des Übergewichts der Vollkommenheiten unseres gesamten Zustandes über die Unvollkommenheiten desselben, besonders in Beziehung auf die Zukunft“². Je mehr also die Vollkommenheiten unseres Lebens über die Unvollkommenheiten überwiegen, desto größere Zufriedenheit kann „gegründet“ stattfinden; aber erst dann wird sie auch wirklich emp-

1) Steinbart unterscheidet gelegentlich die anschauende Erkenntnis von der symbolischen: „Unsere Erkenntnis von einem Objekt wird symbolisch genannt, wenn wir uns dasselbe mehr vermittle des Zeichens, als durch eine wirkliche Abbildung desselben, in der Seele vorstellen; und sie heißt anschauend (intuitiva), wenn sich die Sache so in uns vorstellt, wie sie empfunden wird.“ Alle Allgemeinbegriffe bleiben notwendig symbolisch (Logik, S. 10). „Sobald die Objekte anschauend oder sinnlich klar vorgestellt werden, empfinden wir sogleich Gemütsbewegungen, die der Beziehung derselben auf unsere Grundtriebe gemäß sind; um Erkenntnisse von Objekten lebendig zu machen; stelle man sich solche möglichst so vor, wie sie auf die Sinne wirken oder empfunden werden würden, das ist, umständlich im concreto und anschauend.“ Logik, S. 122. Das könnte fast anklingen an Kants Unterscheidung der diskursiven und intuitiven Deutlichkeit.

2) System, S. 11.

funden, „wenn das Übergewicht des Guten von uns gehörig bemerkt und anschauend vorgestellt wird“¹. Aus anschauernder Vorstellung erwächst Zufriedenheit. — Aus ihr erwächst auch das Zweite: das Vergnügen. Es „entsteht aus der anschauenden Vorstellung des Anwachsens unserer Vollkommenheiten“². Beruhte die Zufriedenheit mehr auf der „Vorstellung von den fort-dauernden guten Bestimmungen unseres Zustandes, insofern wir sie als Gründe guter Folgen betrachten“, so entspringt das Vergnügen „aus der Vorstellung eines neuen Guten oder eines Anwachsens der Vollkommenheit, folglich aus den Veränderungen des Zustandes“³. — In solchem „Bewußtsein des Übergewichts der Vollkommenheiten des Zustandes endlicher Geister über die Unvollkommenheiten, mit wahrscheinlicher Hoffnung der Fortdauer und des ferneren Anwachsens desselben“⁴, d. h. aber nichts anderes als in dem „Zustand einer fort-dauernden Zufriedenheit und des herrschenden Vergnügtseyns unseres Gemüths“⁵, besteht nun aber die Seligkeit. Je mehr der Mensch Zufriedenheit und Vergnügen aus anschauernder Vorstellung heraus empfindet, um so seliger ist er. Für diese Seligkeit, „das höchste Ziel unserer Wünsche, dem alle übrige kleinere Güter allenfalls aufgeopfert, und alle übrige Zwecke untergeordnet werden müssen“⁶, hat Steinbart den anderen Namen Glückseligkeit. Und unter diesen Gedanken stellt er sein ganzes System.

Bei der bisherigen Betrachtung konnten wir den Gedanken der Freiheit ausschalten; der Weg von der Vorstellung zur Glückseligkeit war ein direkter. Aber auch der Weg von der Vorstellung über die Freiheit führt zum Steinbartschen Kernproblem. Wie wir schon oben sahen, ist der Freiheitsbegriff ein einfacher, aus dem Selbstgefühl sich ergebender Empfindungsbegriff. All das nun, was in unseren Handlungen „von der Freyheit unseres Willens abhängt, oder wobey eine Wahl nach eigener Einsicht stattfindet“, nennt Steinbart *moralisch*⁷. Je mehr nun ein Mensch *moralisch* gute Handlungen tut, desto mehr „verbessert sich sein gesamter Zustand; und dabei entsteht wieder das „Bewußtsein des wachsenden Übergewichts der Vollkommenheiten unseres ge-

1) Ebenda, S. 12.

2) A. a. O., S. 14.

3) S. 17.

4) S. 20.

5) S. 10.

6) S. 1.

7) S. 33.

samen Zustandes“, d. h. aber wiederum Glückseligkeit. Je höher die Erkenntnis eines Menschen, desto besser seine moralischen Gesinnungen, desto besser seine moralischen, d. h. freien Handlungen, desto höher auch die moralische Glückseligkeit. Alle Grade der menschlichen Glückseligkeit hängen also auch nach dieser Ableitung von der „Moralität der Denkungsart“ ab.

Das ist die Brücke, die von der Psychologie Steinbarts, also der philosophischen Grundlegung, hinüberführt zum theologischen Problem, und dieses theologische Problem spitzt sich zu im Begriff „Glückseligkeit“. Wie die vorangehende Analyse bereits zeigte, ist diese Seligkeit als ein „innerer Zustand der Seele“ zu verstehen, nicht etwa, wie Steinbart es von der protestantischen Tradition her kannte, als „ein Zustand einer süßen Ruhe nach dem Tode“¹. Seligkeit ist ihm also kein eschatologischer Begriff, sondern ein diesseitig-zeitlicher. Und alles was wir Menschen tun, tun wir nicht deshalb, weil wir uns nach irgendeiner transzendenten Norm richten, sondern heraus aus der Rücksicht auf ganz diesseitige Normen. Denn Zufriedenheit und Vergnügen sind der Inhalt dieser Normen. Wenn man mit Carl Stange² zwischen der imperativen Moral und der Güterlehre unterscheidet, dann handelt es sich hier in der Tat um eine Güterlehre, d. h. um eine Ethik, die in aufklärerisch-utilitaristischer Art das sittliche Handeln als ein Handeln nach Zwecken bestimmt; „indem sie darauf ausgeht, die sittlichen Normen zu begründen, hält sie sich an den Inhalt derselben, d. h. an die Zweckvorstellungen, welche dem sittlichen Handeln zu Grunde liegen, und sucht diesen Inhalt dadurch zu begründen, daß sie die einzelnen Zwecke auseinander und letzten Endes aus einem einheitlichen, gemeinsamen Endzweck ableitet“³. Für diese Güterlehre trifft hier der von Stange gesetzte Fall ein, daß nämlich „der höchste Zweck alles menschlichen Handelns im handelnden Subjekt“, aber eben nur „in der Eudämonie des handelnden Subjekts, d. h. in dem physischen und geistigen Wohlbefinden oder der Lust des Subjekts“ gefunden werden kann⁴. Vergnügen und Zufriedenheit sind nichts anderes als Lust und Wohl-

1) S. 9.

2) Carl Stange, Einleitung in die Ethik, 1901.

3) A. a. O., S. 21.

4) A. a. O., S. 22.

befinden des Subjekts, so daß wir hier in Steinbarts Ethik oder Glückseligkeitslehre eine eudämonistische Ethik vor uns haben. In solcher Ethik kann man keine ethischen Werte etwa neben den Lustwerten gelten lassen; die ethischen Werte — und zwar, wie ausdrücklich betont werden muß, in streng sittlicher Fassung¹ — sind ja eben Lustwerte. Dann kann man auch nicht das sittliche Handeln gegenüber dem natürlichen Handeln abgrenzen; das Sittliche fällt mit dem Natürlichen, dem Angenehmen und Nützlichen, zusammen. Steinbart sagt das selbst auch, daß wir von unseren „uneigennützigsten“ Handlungen „den allergrößten und dauerhaftesten Nutzen“ erwarten². Die Formulierung bekundet einen Utilitarismus, dessen Parallelen wiederum in der englischen Geistesgeschichte der Aufklärungszeit liegen.

Man könnte noch viele Stellen nachweisen, aus denen sich diese Haltung des weiteren ergibt. Wir beschränken uns auf die eine Stelle, in der Steinbart selbst diese Theorie des Eudämonismus als allgemein anerkannte Voraussetzung bezeichnet. Er sagt da: „Ich setze als zugestanden voraus, daß alle Menschen bey ihren Bemühungen nach Erkenntniß der Religion und bey allen praktischen Uebungen derselben, die Absicht haben, sich der Gotttheit gefällig zu machen, um durch deren Begünstigung ihre Wohlfahrt zu sichern und zu erhöhen: folglich, daß alle Religion als eine Glückseligkeitslehre vernünftig freyer Wesen zu betrachten sey“³. Wir wählten diese Stelle, weil sie uns nicht nur deutlich sagt, daß es Steinbart um das Wohlbefinden des Menschen, also seine Eudämonie, geht, sondern auch deswegen, weil uns an ihr ein Zweites klar wird: daß es sich nämlich ebensosehr um die Religion wie um die Moral handelt, wenn von Glückseligkeitslehre die Rede ist. Man kann nach Steinbart zwischen Religion und Moral nicht scheiden. Und gerade daß in manchen Lehrbüchern der Moral zwar von Glückseligkeit die Rede war, aber dann in der Glaubenslehre auf sie keine Rücksicht genommen wurde, ist Steinbart ein Stein des Anstoßes; „gerade als ob die moralische Glückseligkeit eine ganz andere wäre als die, welche

¹) Darauf legt z. B. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 85 mit Recht den Ton.

²) System, S. 227.

³) Unterhaltungen, Heft 2, S. 38.

der Glaube bewirken soll“¹. Man sieht also hier den moralistischen Einschlag, durch den die Religion wie zur Moral, so schließlich auch zur eudämonistischen Moral wird.

Woher Steinbart diesen Eudämonismus hat, läßt sich nicht sagen; vielleicht haben Einflüsse, die wir nicht kennen, auf ihn eingewirkt. Sicher ist, daß selbst Männer auch der vernünftigen Orthodoxie und der Neologie den Eudämonismus abgelehnt hätten. Und doch könnte man versucht sein, gerade an diesem Punkte zwischen Steinbartscher Aufklärung und Orthodoxie die geistigen Verbindungslinien zu sehen. Ja, man könnte sagen, daß der Glückseligkeitsgedanke — bei Steinbart allerdings der Transzendenz entkleidet — geistiges Erbe aus der Orthodoxie in gröberer Form ist. Sowie diese auf die analytische Methode in ihrer Dogmatik verfiel und vom finis, also von der Seligkeit aus, ihr Gebäude aufrichtete, war der Glückseligkeitsgedanke zum Ansatz des Ganzen gemacht. Allerdings war für die Orthodoxie die Seligkeit ein eschatologischer Begriff, und darin liegt auf der anderen Seite wieder der starke Unterschied; Steinbart und Orthodoxie grenzen sich hier gegeneinander ab.

2. Wenn von Glückseligkeitslehre die Rede ist, handelt es sich bei Steinbart nicht um irgendeine Religion, sondern um das Christentum. Christentum ist Glückseligkeitslehre; es gibt die „moralische Hilfe“, die ein Mensch braucht bei seinem Bestreben nach „Wohlfahrt und Seligkeit“, oder, wie Steinbart an anderer Stelle sagt: „Jesu Lehre ist ein Unterricht zur Glückseligkeit“². Christentum stimmt also im Ziel, in seinem Wesen mit dem überein, was Steinbart als philosophische Weisheitslehre entworfen hatte. Dann darf also im Christentum nichts enthalten sein, was Zufriedenheit und Vergnügen und Wohlfahrt irgendwie in ihrem Bestand und in ihrem Wachstum hindern könnte.

Wir stoßen damit auf die Frage nach dem Wesen des Christentums, die, wie Heinrich Hoffmann³ unter Eingehen auch auf Steinbart nachzuweisen versucht hat, schon vor Steinbart

1) System, S. 6. 2) Unterhaltungen, Heft 2, S. 41.

3) Heinr. Hoffmann, Zum Aufkommen des Begriffs „Wesen des Christentums“ (in ZKG., N. F. VIII, 1927, S. 452 ff.). Vgl. auch: Derselbe, Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie (Harnack-Ehrung 1921, S. 353 ff.).

akut geworden war durch Crusius und A. F. W. Sack. Steinbart steht also schon in einer Tradition verwurzelt, wenn er die Frage nach dem „Wesen“ des Christentums erhebt. Wenn in der ersten Auflage seines „Systems“ der Begriff „das Wesen“ selbst noch nicht vorkommt, sondern nur von der „wesentlichen Lehre“¹ die Rede ist, so ist, auf die Sache gesehen, damit doch schon dasselbe gesagt, was „Wesen“ ausdrücken soll. Aber es ist immerhin möglich, daß erst im Laufe der sich um das „System“ entspinnenden Debatte Steinbart von seinen Gegnern diesen Begriff aufgenommen hat. Schon in seiner „Logik“ hat er ihn, wo sich neben „wesentlich“ auch „Wesen“ findet: Als Aufgabe der Philosophie gilt es ihm, das Wesen eines Gegenstandes aufzusuchen. Er versteht dabei „unter wesentlichen Bestimmungen diejenigen, welche eine Sache nothwendig haben muß, wenn sie ein Ding derjenigen Arth sein soll, wovon sie den Namen hat“². „Wesentlich“ ist also als Gegensatz zu „zufällig“ gemeint, entsprechend der Leibnizschen Tradition: *res necessariae* — *res contingentes*. Über diese Begriffsbestimmung geht Steinbart aber in seinen „Unterhaltungen“ hinaus und prägt dort den Begriff, den man natürlicherweise als den Gegenbegriff erwartete, nämlich „außerwesentlich“³. Diese neue Begriffsbestimmung ist besonders bei der Frage nach dem Wesen des Christentums zu beachten. Hier wird eine Umformung der Frage nach den „fundamentalen“ und den „nichtfundamentalen“ Glaubenswahrheiten⁴ vorgenommen, wie sie von den alten Irenikern und Unionsfreunden, denen Steinbart, wie Eingangs berührt, im Ziel sich verwandt fühlte, behandelt worden war. Zum Außerwesentlichen nämlich, „worüber man der Glückseligkeit unbeschadet, ungewiß bleiben kann“, gehören all die Wahrheiten und Lehrmeinungen, um die in der Christenheit die Gelehrten streiten und sich nicht haben einigen können. Dann besteht aber „das Wesen des Christentums“ als Glückseligkeitslehre nur in den „wenigen Wahrheiten, worüber alle christliche

¹) 1. Auflage, S. 79.

²) Unterhaltungen, Heft 3, S. 83 f. (zitiert oben S. 21, Anm. 6). Vgl. Logik, § 90, S. 151.

³) Unterhaltungen, Heft 1, S. 6.

⁴) Vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. IV, 1925; Derselbe in R. G. G., 2. Aufl., II, S. 76 ff.

Religionsparteien von jeher enig gewesen sind“¹, worin die „apostolischen Lehrvorträge“ übereinstimmen². Für diese wenigen Wahrheiten finden sich noch Ausdrücke, die dasselbe besagen sollen, wie das „reine Christentum“³, „der Geist des Christentums“⁴, der „Geist der Religion Jesu“⁵ — letztere also unter Verwendung desseit Montesquieu aufgekommeneu esprit-Begriffes, der innerhalb der theologischen Aufklärung auf deutschem Boden (Jerusalem, Storr u. a.), mehr noch im deutschen Idealismus (Herder u. a.) Aufnahme gefunden hatte.

Die „Einigkeit des Glaubens und des Geistes“, die „das einzige ächte Symbolum der wahren allgemeinen christlichen Kirche“ ist, konzentriert sich Steinbart zunächst in dem historischen Jesus, d. h. in seiner Verkündigung. Hier geht er also methodisch den üblichen Weg der „Neologen“, die im Namen der Bibel Kritik am Dogma üben durch Scheidung des Späteren vom Ursprünglichen. Dieses Ursprüngliche sieht Steinbart insonderheit in der Liebesforderung des johanneischen Christus, in dem Satz: „Liebe zu Gott und zu unseren Mitmenschen“⁶. Mit dieser Definition geht parallel jene, in der die Rede ist von Liebe und Vertrauen zu Gott, von Rechtschaffenheit, Menschenliebe und „vernünftiger Betriebsamkeit zu allem Guten“, wo dann gesagt wird: „In diesen Gesinnungen liegt die Quelle der Seligkeit, sie machen das Wesen und den Geist des Christenthums aus“⁷. Man könnte also sagen: das Wesen des Christentums besteht im tätigen Glauben, d. h. in der Liebe. Steinbart scheint aber zu fühlen, daß damit noch nicht genug gesagt ist, daß mindestens auch der Gottesglaube irgendwie dabei berührt werden muß. Auch für die Herausstellung des Wesens der Religion im allgemeinen konzentrierte sich ihm alles in dem einen Satze: „Es gibt einen höchstgütigen Regierer der Welt, der allen vernünftig freyen Wesen so viel Gutes zutheilet, als sie nach ihrem moralischen Verhalten zu empfangen fähig werden“⁸. Dann muß auch in die Wesensbestimmung des Christentums der Gottesglaube einbezogen werden, und in dem berühm-

1) Unterhaltungen, Heft 1, S. 6.

2) System, S. 275.

3) 1. Auflage des Systems, S. 79.

4) System, S. 317.

5) Ebenda S. 70.

6) System, § 90, S. 267.

7) S. 317.

8) Unterhaltungen, Heft 2, S. 40.

testen Paragraphen seines „Systems“, gegen den sich die meisten Gegner erhoben, im § 81, hat er ihn auch berücksichtigt¹. Ja, wenn man dort jene fünf Hauptsätze genau analysiert, ergibt sich auch noch ein drittes konstitutives Element, das die Eschatologie einschließt, so daß man in der Tat als Wesen des Christentums jene deistische Trias von „Gott, Tugend und Unsterblichkeit“ herauschälen kann. Unzweifelhaft ist diese letzte Wesensbestimmung die weitere, umfassendere; aber sie schließt die am johanneischen Christus orientierte nicht aus, begreift sie vielmehr in sich.

Von jenen fünf Hauptsätzen beschäftigen sich die ersten beiden Sätze mit dem Gottesgedanken. Gott, der Schöpfer dieser Welt und alles dessen, was in ihr ist, ist „Geist von dem allerhöchsten und vollkommensten Verstande“. Er ist „größmüthigste und uneigennützigste Güte“, die ihre Freude daran hat, allen Wesen nur Gutes zu tun; und da er seine Güte durch seinen Verstand leiten läßt, ist sie „heiligste, gerechteste Güte, deren Wirkungen durchaus die besten und vollkommensten sind“ (dementsprechend ist auch diese Welt gut, die beste aller Welten!). In ihm kann daher keine Willkür herrschen², und Furcht vor ihm kann nicht sein Wille sein³. Er ist der Heilige, wenn alles glücklich ist⁴. — Neben diesem Zentralgedanken der Güte Gottes steht der der Providenz. Ohne Gottes „Vorherwissen und Genehmigung“ geschieht nichts in der Welt. „Es gibt eine göttliche Vorhersehung für jedes Geschöpf, so, daß alles zu desselben möglichstem Besten in Absicht der ganzen Zeit seiner Dauer abzielet und mitwirkt.“ Gott ist immer am Werk, eine Vorstellung, die beachtenswerterweise von der deistischen Gottesvorstellung fernab liegt.

Diese Lehre der gütigen Vorhersehung Gottes ist nun „ganz allein die Quelle, woraus wahrer Trost für Menschen geschöpft werden kann“⁵, die Quelle der „Glückseligkeit“: Wenn der Mensch sich ergibt in Gottes Führung, dann hat er die „Zu-

¹) System, S. 210 ff.

²) S. 68. Vgl. auch S. 161: Die größte moralische Unglückseligkeit ist die „Vorstellung einer über uns zürnenden Gottheit“.

³) A. a. O., S. 73.

⁴) A. a. O., S. 160.

⁵) S. 84.

friedenheit mit seinem gegenwärtigen Zustande“ und „getrosten Muth in Absicht der Zukunft“. Aus solcher Ergebung in Gottes Willen, solcher Zustimmung zum „Plan Gottes und allen Regeln der Ordnung desselben“ entspringt der Wille, sie zu befolgen. Aus der anschauenden Erkenntnis der Liebe und Güte Gottes heraus, die er gegen den Menschen hegt, erwächst die „dankbare Liebe gegen Gott“ und die Liebe zum Nächsten von seiten des Menschen, d. h. die Tugend¹. Das ist nichts anderes als der Ansatz Luthers, wenn es so ist, daß bei Luther die Ethik aus dem Gefühl der Dankbarkeit heraus entspringt. Diese Linie von Luther her zur Aufklärungsethik, vielleicht über den pietistischen Einfluß Zinzendorfs hinweg, ist nicht zu übersehen, so sehr auch auf der anderen Seite der Abstand zwischen beiden betont werden muß, der sich in der Fassung der Ethik als Güterlehre bei Steinbart zeigte².

Der vierte und fünfte der Sätze, die das Wesen des Christentums ausmachen, ist dann der Unsterblichkeit gewidmet. In einem etwas bombastischen, zum Teil geschmacklosen Stil redet Steinbart von Tod und ewigem Leben. Im Tode werden in Steinbarts Sprache „die gröberen fremden Theile, welche unseren ursprünglichen Schematismus angeschwängert und ausgedehnet haben, wieder aufgelöst“. ... Aber wie der Keim im Samenkorn durch den Tod zu neuem Leben ersteht, so soll auch nach unserem Tode der im Körper liegende „Grundstoff zu einem neuen Empfindungswerkzeuge eine weitere Ausbildung erhalten“, ... durch eine abermalige „Anschwängerung“; und dann werden all die Anlagen im Menschen, die sich hier nur wenig ausgebildet haben, sich zur Vollkommenheit verwandeln. Neben dieser aufklärerischen Ausdeutung des Auferstehungsgedankens steht schließlich die Hoffnung auf ein ewiges Leben. Dabei ist zwischen Zeit und Ewigkeit kein eigentlicher Bruch; sondern jenes zukünftige Leben ist „ganz eigentlich Fortsetzung des gegenwärtigen Lebens“. All unsere „innere Denkart und moralische Fertigkeit“ wird durch den Tod nicht verändert; sondern alles wird sich dort „völlig äußern“ und „aufklären“. „Welche

1) S. 191.

2) Vgl. oben S. 26.

Aufmunterung zur Rechtschaffenheit, zur uneigennütigen Wohlthätigkeit, zum Fleiß in unserem Beruf, bietet eine solche Aussicht dar!“

So dienen sowohl Gottesgedanke wie Eschatologie jenem einen Zentralpunkte: der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Und dies alles ist der „ganze wesentliche Inhalt aller göttlichen Offenbarungen oder Anweisungen zur Glückseligkeit; die ganze praktische Philosophie des Christentums“, das Wesen des Christentums.

3. Dabei ist aber eins zu beachten. Das, was Steinbart hier als das Wesen des Christentums herausgestellt hat, kann durchaus nicht von allen Menschen als solches eingesehen werden. Diese drei Hauptwahrheiten sind nur für denkende Menschen ein „vollständiges System“, die in der Lage sind, die „transzendenten“ Wahrheiten ohne weiteres einzusehen¹. Aber für die „Einfältigen“², d. h. also für die Masse der Menschen, an die Steinbart in seiner Erkenntnistheorie zunächst allein gedacht hatte, wenn er vom Glauben redete³, muß man einen Unterschied machen zwischen dieser „Philosophie des Christentums oder den eigentlichen Anweisungen desselben zur Glückseligkeit“ einerseits und dem „in Geschichte eingekleideten Christentum“⁴ andererseits. Dem großen Haufen, der nur sinnlich denken kann, muß das Christentum sinnlich, d. h. in Geschichte eingekleidet, geboten werden; den geistigen Begriffen muß „einige Haltung und sinnliche Unterstützung“⁵ gegeben werden, während der denkende, vernünftige Mensch ohne das Historische auskommt.

Damit begibt sich Steinbart auf die Bahnen der Akkommodations- oder, wie sein göttingischer Rezensent⁶ es nennt, der Condescendenztheorie. In der Form, wie sie hier ausgesprochen

1) Das heißt: ohne erst „nach Arabiens Wüste zu reisen und Hor und Sinai zu erklettern“, S. 5.

2) S. 89. 3) Vgl. oben S. 11 und 13.

4) System, S. 93. Die anschauende Vorstellung (s. oben S. 24) gehört zusammen mit der Einkleidung in Geschichte. A. a. O., S. 90f.: die Einkleidung in Geschichte macht die höheren Religionswahrheiten dem großen Haufen leichter „verständlich, anschauend und zuverlässig“.

5) A. a. O., S. 208.

6) Die Göttingischen Gelehrten Anzeigen vom 14. April 1781, 15. Zugabe; auch abgedruckt als Beilage zum ersten Heft von Steinbarts „Unterhaltungen“, 1782, S. 127.

ist, stammt sie vermutlich von Woolston¹. Damit tut Steinbart kund, wie sehr er die Distanz zwischen der Form des Evangeliums Jesu und dem eigenen Denken und Sprechen empfindet. Denn zu dem in Geschichte eingekleideten Christentum gehört nicht nur das Christentum, das sich in 17 Jahrhunderten bis zu Steinbart hin ausgebildet und durch die verschiedensten Einflüsse seine sinnliche Einkleidung ausgeprägt hat; auch Jesus selbst und die ersten „Lehrer“ des Christentums gehören zu denen, die ihre Lehre in historischer Einkleidung bieten mußten. Nur dadurch, daß sie sich „herabließen“ zur Denkart des Volkes und anknüpften an die Erkenntnisse, die da waren, konnten sie weiterbauen, das Volk bessern und eine größere Aufklärung und Seligkeit nach und nach bewirken². Deswegen sind die apostolischen Schriften nicht ein „Unterricht des menschlichen Geschlechts überhaupt“³, sondern sie sind zunächst nur für besondere Orte und Personen, „in Beziehung auf Lokalumstände und herrschende Sitten und Vorurtheile abgefaßt worden“.

Zu diesen Lehren, die da eine „Brücke“ sind von dem Standort der Juden zur Zeit Jesu hin zum Christentum, gehörten bekanntlich, nach den Auffassungen der Aufklärung, in erster Linie die Dämonenvorstellung und die Lehre vom Versöhnungstod Jesu. Auch Steinbart wertet sie als solche⁴. Das ist nichts Besonderes. Interessant ist aber, daß von ihm schließlich das ganze Leben Jesu als solche Akkommodation, als Einkleidung der höheren Religionswahrheiten, die dem einfachen Verstande zu denken zu schwierig sind, in Sinnlichkeit und Historie aufgefaßt wird, wobei das Leben Jesu gleichsam symbolhaften Charakter bekommt.

1) Der göttingische ungenannte Rezensent hat die Parallelen zwischen Steinbart und Woolston herausgekehrt. Er verweist auf Woolstons Moderator und die Six discourses on the miracles; ferner auf Damms Buch vom historischen Glauben und die Betrachtungen über die Religion; ebenda S. 127. Vgl. L. Zscharnacks Artikel über Deismus, R. G. G. II, 2. Aufl., S. 1805 ff.

2) System, S. 232. Von hier aus gewinnt Steinbart auch seine hermeneutischen Grundsätze: erste Regel muß sein, daß man sich ganz „in die Situation und Erkenntnisse der ersten Lehrer hineindenkt“. Das, was diese damals gedacht haben, ist der einzige hermeneutisch richtige Sinn (S. 232). Dann hat jedes Wort auch nur einen „Wort- und Sachverstand“ (S. 294). Daneben erkennt Steinbart die erbauliche Schriftauslegung an; aber aus apologetischen und praktisch-theologischen Gründen, weil dadurch das Ansehen der Bibel und ihr erbaulicher Gebrauch gestärkt wird (S. 295).

3) S. 232.

4) S. 285 ff.

Aus der Tatsache der Menschwerdung des Logos, der einst das Licht erschuf, wird dem einfachen Menschen die „ganze Denkart Gottes gegen die Menschen“ klar. Gott wurde Mensch, und aus der Geschichte dieses Menschen leuchtet „die väterliche, nachsichtsvolle und wohlthätige Menschenliebe Gottes in jeder Beziehung in die Augen“. Dieser Mensch Jesus hat gelitten, hat sein „verdienstvolles Leben“ mühselig unter Verfolgungen hinführen müssen und es mit dem Tode gebüßt; aber Gott hat ihn erhöht. Was kann der „schwächste Verstand“ anderes daraus ersehen, als daß „der arme, geringe und unterdrückte Wahrheitsfreund“ von Gott nicht weniger geliebt ist als der Gewaltige, und daß „der Lohn der Tugend und Freimüthigkeit“ um so größer ist, je mehr der Mensch gelitten. Christi Opfertod ist Zeichen dafür, daß es keines Opfers, keiner Satisfaktion mehr bedarf; und die Tatsache der Auferstehung am dritten Tage ist „dem gemeinen Christen eine größere Gewißheit seiner künftigen Wiederauflebung, als noch kein Philosoph sich durch die tief-sinnigste Demonstration hat verschaffen können“. So bietet schließlich das ganze Leben Jesu als historisches Faktum dem „Nachahmungstrieb“ das höchste Muster der Vollkommenheit“ dar¹. Die Akkommodationstheorie steht, verbunden mit der Idee der Imitatio Christi, im Dienste der Anweisung zur Glückseligkeit, im Dienste der Moral.

Da aber Glückseligkeit, der Sinn des Lebens, auch Ziel der Geschichte ist, so steht diese Theorie auch im Dienste von Steinbarts Geschichtsphilosophie. Die Akkommodation Jesu an seine Zeit war nötig, da die Juden von damals „im Zeitalter der Kindheit“ lebten, Kindheitsgottesdienst hielten². Sie waren in die „Kinderschule“ gegangen; Mose als der „Kinderlehrer“ hatte sie „im Alter der Minderjährigkeit, da sie nur bloß sinnlicher Begriffe fähig gewesen, durch sinnliche Gesetze und willkürliche Strafen vor Ausschweifungen zurückhalten müssen“³. Ab und zu aber erschienen Männer, von Gott erweckt, durch die wie in der jüdischen Religion so auch in den Volksreligionen nach und nach vieles Kindische verbessert wurde. Mose war der

1) S. 89 ff., § 39.

2) S. 76, vgl. auch S. 181.

3) S. 73.

erste unter ihnen; aber auch er hatte noch vieles Sinnliche beibehalten müssen¹, und dann „erschien Christus“², um durch seinen „Unterricht zur Glückseligkeit“ die Juden aus ihrem sinnlichen Alter herauszuführen³. Er, der göttliche Wegweiser zu höherer Glückseligkeit⁴, hat sie aus „der Kinderzucht entlassen“, sie „für majorenn erklärt“, in völlige „Freiheit gesetzt“, ins Zeitalter der „Volljährigkeit“. Nun, da die Zeit erfüllt war, hat er das „Sinnliche und Willkürliche“ für unbrauchbar erklärt, und sie berechtigt, „nach den eigenen Einsichten ihrer Vernunft zu handeln“⁵, wenngleich das Volk diese „geistigere Religion“ auch damals noch nicht verstehen konnte und damals wie heute die Einkleidung in Geschichte nötig war. Denn auch heute sind wir de facto noch im Zeitalter der Kindheit, nachdem besonders im Mittelalter die Vernunft erneut „verkündert“⁶ war. Aber die „Aufklärung“ kommt einmal, wenn sie das Eigentum aller geworden ist; nur: „alles entwickelt sich allgemach“. Darum wird es auch bis ans Ende der Welt eine „Mannigfaltigkeit der Religionen und der besonderen Lehrbegriffe über das Christentum geben“⁷. Aber das ist nur die „Vorbereitung“ des Menschengeschlechts „zu seiner weiteren Bestimmung“, bis sich der „höhere Plan der moralischen Erziehung des Menschengeschlechts zu seiner Bestimmung“ verwirklicht⁸.

1) Von hier fällt ein Licht auch auf die Wertung des AT. durch Steinbart. Es ist „Vordämmerung zu dem helleren Licht des Christenthums“ und für uns daher nichts anderes als eine „ehrwürdige, historische Urkunde von der großen Unvollkommenheit der Religionsbegriffe vor Christo, und von der allmählichen zunehmenden Dämmerung bis zum Anbruch des Tages bey Erscheinung Christi“. A. a. O., S. 252 und 266.

2) A. a. O., S. 315.

3) Unterhaltungen, Heft 2, S. 89 und 41.

4) S. 166.

5) System, S. 72.

6) S. 316f. Derjenige, dem die Schuld daran zugeschrieben wird, ist Augustin. Er hat sein „Privatsystem“ in die Kirche eingeführt, zusammen mit all dem „afrikanischen Brast der willkürlichen Lehrbestimmungen“, der der Kirche bis zu Steinbarts Zeiten hin vielfach angehangen hat. A. a. O., S. 95, 110 u. a. Daher lautet auch Steinbarts Lösung: „Heraus aus dem Labyrinth und den Irrgängen des Kirchensystems“, S. 4.

7) S. 316f. Beim Problem der Mannigfaltigkeit der Religionen erhebt sich auch die Absolutheitsfrage, die damals Männer wie Lessing, Teller oder Krug beschäftigte. Interessant ist, daß auch Steinbart keine andere Lösung weiß, als jede religionsgeschichtliche Fragestellung auch nur finden kann: Bisher ist das Christentum das Höchste; „es ist noch nicht ein einziger Satz gefunden worden, welcher uns mehr Zufriedenheit, mehr Geneigtheit zur Tugend, mehr Muth und Hoffnungen einflößen könnte, als die Wahrheiten, die Christus schon versichert“ und „mit der erhabensten Simplizität vorgetragen hat“. A. a. O., S. 231f.

8) S. 304.

Der Erziehungsgedanke als Prinzip der Religionsgeschichtsbetrachtung, — das läßt uns Steinbart und Lessing auf einer Ebene sehen. Ob persönliche Berührungen zwischen beiden stattgefunden haben, ist nicht bekannt; der Name Steinbart begegnet bei Lessing nirgends, weder in seinen Schriften noch in seinen Briefen, und Steinbart selbst schreibt nirgends etwas davon, daß er Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“, von der beim Ersterscheinen von Steinbarts „System“ ja auch nur der erste, als Gegensatz zu den Reimarschen Fragmenten veröffentlichte Teil (seit 1777) vorlag, oder überhaupt Lessing gekannt habe. Daher wird man zum mindesten vorsichtig sein müssen mit der Vermutung einer Abhängigkeit Steinbarts von Lessing. Denn die Idee der Erziehung ist ja nicht bloß Lessing eigen, sondern auch Zinzendorf z. B. hatte schon früher die Konfessionen gewertet als tropoi paideias¹. Auch in den Einzelheiten unterscheiden sich Lessing und Steinbart. Verlieft bei Lessing die Erziehung des Menschengeschlechts in drei Perioden, so kennt Steinbart im Grunde doch nur zwei: das Zeitalter der Kindheit und das durch Christus heraufgeführte der Volljährigkeit. Lessings Gedanken des neuen ewigen Evangeliums hat er nicht; was er als endliche Aufklärung erhofft, ist ja schließlich doch nur die Vollendung der Volljährigkeit, die durch das Zurückfallen in den Zustand der Kindheit aufgehalten war. Hier taucht bei ihm der Gedanke der Depravation auf, der gleichsam das Band ist, durch das alle aufklärerische Geschichtsbetrachtung sich miteinander verbunden fühlt.

4. An die letztberührte Frage nach der Vollendung des Christentums schließt sich nun ein letzter Problemkreis an, der hier herausgestellt werden soll: Steinbarts Stellung zur überlieferten protestantischen Dogmatik und ihren Begriffen. Sein Buch ist zwar, wie schon oben erwähnt, keine Dogmatik im herkömmlichen Sinne des Wortes, und doch ist Steinbart gezwungen, an den verschiedensten Stellen die Begriffe zu bringen, mit denen es die protestantische Dogmatik zu tun hatte.

¹) Vielleicht liegt auch hier pietistisches Erbe vor. Auf andere Schriftsteller des 18. Jhd.s weist Gustav Krüger, Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts, 1913, S. 33f. hin.

Der Offenbarungs- und Gottesbegriff sind schon gelegentlich an anderer Stelle herangezogen worden. Als besonders typisch und wichtig soll hier zunächst das geprüft sein, was die Tradition unter dem Titel „de homine“ abzuhandeln pflegte¹, die Probleme vom status integritatis und status corruptionis. In Steinbarts Anthropologie ist das, was diesen Lehren in der Orthodoxie jenen ungeheuer ernsten, man könnte fast sagen, pessimistischen Ton gegeben hat, ganz abgestreift. Schon Steinbarts Lehrer S. J. Baumgarten hatte hier Erweichungen des orthodoxen Systems vorgenommen². Jetzt ist die Säkularisierung des Dogmas gänzlich durchgeführt, und an Stelle des düsteren Gefühls der Zerrissenheit zwischen Gott und Mensch, das auf den Urstand folgte, tritt ein ausgeprägter Optimismus und das Prinzip der Harmonie, — zwei Gedanken, die orthodoxer Haltung ganz fern lagen, aber für das moderne Lebensgefühl des Neuprotestantismus des 18. Jahrhunderts, in Aufklärung und Idealismus, typisch sind. Oberster Satz von Steinbarts Weltbetrachtung und Anthropologie ist der Popesche Satz: Was immer ist, ist gut, und das gilt ihm auch als neutestamentliche Lehre, „daß die Natur, womit wir geboren werden, gut ist“³. Die Leibnizsche Lehre der Harmonie, sowohl auf Gott⁴ wie auch auf die Schöpfung angewandt, von Steinbart in die Worte gekleidet, „daß in dem ganzen Plan Gottes lauter Harmonie sey, und auch unsere Naturtriebe an sich keine Dissonanz veranlassen“⁵, ist ja nur eine Folge aus diesem Optimismus. Zu beachten ist freilich, daß die Vorstellung, der Mensch werde auch noch nach Adams Fall gut geboren, von Steinbart doch nicht ganz konsequent durchgeführt werden kann. Der Sündenfall macht ihm offensichtlich Schwierigkeiten; und so kann er einmal auf den Ausweg verfallen, Stadien des Gutseins festzustellen, um einerseits seinen Optimismus nicht aufzugeben und andererseits den Fall zu verwerten. Denn die Tatsache, daß der Mensch ganz gut ist, würde ja jede Lehre zur Glückseligkeit unnötig machen. So wird denn erklärt, daß

1) Vgl. Heinr. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1876, 6. Aufl., S. XIII f.

2) Siehe Paul Knothe a. a. O., S. 517 f. und 631 f.

3) System, S. 50.

4) S. 77. 5) S. 150.

allerdings die Kinder mit an sich guten Trieben auf die Welt kommen; aber diese guten Triebe machen sie doch bloß einer „tierischen Wohlfahrt“ fähig. Kinder können nur sinnlich denken und daher auch nur Sinnliches wollen; das erfordert schon die Wolffsche Psychologie. „Kinder der Natur überlassen, heißt sie zu Raubthieren bestimmen“¹. So müssen denn alle die guten Triebe durch Erziehung „modifiziert“ werden. Diese Theorie bedeutet aber eine Abschwächung und Verflüchtigung des Begriffs „gut“. Der status corruptionis unterscheidet sich seinerseits vom status integritatis nur durch Grade; im Grunde sind beide dieselben geblieben, da für sie beide das Wort „gut“ gilt. Und doch sind beide wiederum voneinander verschieden, wenn die gute Natur, mit der der Mensch geboren wird, zu einer sinnlichen „tierischen“ Natur gestempelt wird und überhöht werden muß, falls der Mensch zu wahrer Tugend gelangen will.

Sünde ist dabei nicht ein dem Guten absolut entgegengesetztes Prinzip — so erfordern es Paulinismus und Reformation —, sondern eine Abschwächung oder Krankheit des Guten, immer ein „Noch-nicht“, wie es der vom Neuplatonismus herkommenden Linie der Dogmengeschichte entspricht. Sünde entspringt bei Steinbart also nicht der Natur; sie hängt letztlich auch nicht mit dem Willen zusammen; sondern da über dem Willen ja die Erkenntnis steht, ist Steinbarts Sündenbegriff am Begriff des Erkennens orientiert. Sünde ist der Umstand, daß wir nicht „Weisheit“ genug haben, „alle Handlungen zu vermeiden, deren physische Folgen uns elend und unglücklich machen“²; Sünde besteht darin, daß wir den Gebrauch unserer Vernunft vernachlässigt haben³. Darum verwirft Steinbart konsequent auch den Begriff der Erbsünde und Erbschuld. Das sind für ihn Theorien, die durch Augustin⁴ und Anselm erst aufs Christentum aufgefropft worden sind, aber mit dem ursprünglichen Christentum nichts zu tun haben, auch nicht mit Paulus. Allerdings weiß Steinbart, daß schon bei Paulus das Problem liegt; aber nur scheinbar werden nach ihm Augustins Theorien von der Erb-

1) S. 57.

2) S. 134.

3) S. 118.

4) Nur aus den afrikanischen „Vorstellungen einer materiellen Fortpflanzung der Seelen“ konnte die Erbsündenlehre entstehen. A. a. O., S. 114.

sünde und ihrer Fortpflanzung durch den Römerbrief begünstigt. Paulus redet für Steinbart nicht von einer Verderbnis der Natur, sondern nur — und hier tritt die Verflüchtigung zutage, die Steinbart an Paulus vornimmt, — „von einem Verderbniß der damaligen Nationen in Absicht der unter ihnen herrschenden Grundsätze, Gottesdienstlichkeiten und Laster“¹. Der Heiden Laster sind nur Strafe dafür, daß sie die in ihnen vorhandene Wahrheit in Lügen verwandelt haben, daß sie ihre Vernunft, ihr natürliches Gewissen und die „übrigen äußeren Gelegenheiten zu besserer Erkenntnis“ nicht gebraucht haben. Bei der Ablehnung der Erbsündenlehre spielt auch die pädagogische Erwägung eine Rolle, daß bei ihrer Annahme „der Mensch seine Vergehungen dann nicht sich selbst, sondern der Verdorbenheit seiner Natur, wofür er selbst nichts kann, zur Last legt, auch es für vergeblich hält, auf seine Verbesserung Mühe zu verwenden“². Dasselbe wird gegen die Erbschuldtheorie eingewandt. Der Begriff der imputatio der Sünden Adams gilt ihm als Erfindung menschlichen Witzes ohne biblischen Grund³, voll von inneren Widersprüchen. Gott sieht den Menschen so, wie er in seinen Gesinnungen und in seinem Verhalten beschaffen ist, und nicht „in Rücksicht auf irgendeinen andern“, also Adam⁴.

Es ist selbstverständlich, daß von diesem Sündenbegriff alles weitere im dogmatischen System beeinflußt wird. Das zeigt sich besonders hinsichtlich der Erlösungs- und Versöhnungslehre. Daß Christus uns von unseren Sünden erlöst oder befreit hat, heißt wieder entsprechend der Steinbartschen Wertung des Wissens und Erkennens nichts anderes, als daß er uns durch seine Lehre nun die Weisheit übermittelt, die nötig ist, um Handlungen zu vermeiden, die uns unglücklich machen, daß er uns den besseren Unterricht zur Glückseligkeit gibt⁵. Aber mehr noch: Christus hat uns auch von den natürlichen Folgen unserer Handlungen befreit. Nicht so, daß er uns den „inneren Verdruß“, das „moralische Mißvergnügen“⁶ genommen hätte; aber die Folgen, die sich für die Gestaltung des Gottesbegriffs ergeben müssen, hat er beseitigt: Furcht vor Gott, dessen Gesetz übertreten ist, den

1) S. 116 ff.

2) S. 115 f.

3) S. 111.

4) S. 114.

5) S. 140.

6) S. 135.

Versuch, ihm zu entfliehen und sich zu verbergen. Die Verkündigung des liebenden Vatergottes ist der zweite Sinn seiner Erlösungstat¹. Diese bestand, obwohl Steinbart dabei auch auf den Tod Jesu zurückgreift, nicht etwa darin, daß Christus grausame Strafen des Willkürgottes auf sich genommen hätte, stellvertretend für uns. Diese Theorie der *satisfactio vicaria* wird von Steinbart schroff abgelehnt², wenn er Jesu Tod als Vergewisserung der Gnade Gottes wertet, wie er auch die inhaltlich der Erlösung gleichstehende Versöhnung nicht dahin deutet, daß Gott ausgesöhnt werden sollte³, sondern als Umstimmung des Menschen faßt. „Lasset euch versöhnen mit Gott“ will dazu mahnen, „erfreulichere Begriffe von ihm zu fassen“⁴, das heißt „alle fürchterliche Begriffe von willkürlichen Behandlungen Gottes aufzugeben, und Vertrauen und Freudigkeit zu ihm zu fassen, und nunmehr gern seinen väterlichen Rathgebungen zu folgen“⁵.

Dieses Moment der Umstimmung des Menschen führt uns hinüber zu dem, was die Dogmatiker die *gratia spiritus sancti applicatrix* nannten, zu den Stufen, die den *ordo salutis* ausmachen. Steinbarts Darlegungen beschränken sich im großen und ganzen auf zwei Begriffe: den des Glaubens und den der Bekehrung. Er tut das bewußt und schaltet all die anderen Begriffe aus, weil dadurch „blos schwankende und verworrene Begriffe, zum Theil auch nur Worterkenntnisse selbst bey Theologen veranlassen und unterhalten werden“⁶. Wiedergeburt, Geburt aus Gott, neue Schöpfung, Vereinigung mit Gott und Christo, Hervorbringung eines neuen Geistes und Herzens, Rechtfertigung und Heiligung sind ihm solche unklaren Begriffe.

Soweit dem Begriff des Glaubens erkenntnistheoretische Bedeutung zukam, mußte schon im ersten Teil auf ihn eingegangen werden. Hier handelt es sich aber um die Frage, welche Stellung ihm im *ordo salutis* gebührt; und da ist er das Fundament, auf

1) S. 137 ff. 2) S. 142—162.

3) Vgl. schon W. A. Teller, Wörterbuch des NT. 1772, im Artikel „Versöhnen“ zu 2 Kor. 5, 19; Joh. Gottl. Toellner, Der thätige Gehorsam Jesu Christi, 1768; dazu Albr. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, 2, 1882, S. 388 ff.; Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 285 ff. — Gegen Steinbart schrieb der Erlanger Georg Friedrich Seiler, Über den Versöhnungstod Jesu Christi, Bd. II, 1779.

4) S. 150.

5) S. 141.

6) S. 169.

dem sich alles aufbaut. Und zwar ist da nicht vom Glauben schlechthin die Rede, sondern — was gerade wegen der oben festgestellten Erweichung der Christologie betont werden muß — vom Glauben an Christus. An Christus, an seinen Namen glauben, heißt: ihm „die höchste Autorität in der Religion“ zueignen, und also „völliges Vertrauen zu seinen Anweisungen“ haben¹. Dieser Glaube bringt die *μετάνοια*, die „Veränderung der Denkart in der Religion“ mit sich; und schon allein dieser Glaube, dieses bloße Vertrauen zu Christus genügt, um „auf dem Wege zum Leben zu seyn“, wenn auch noch so mangelhafte Erkenntnisse von den einzelnen „Anweisungen“ Jesu vorhanden sind². Die zweite Stufe, die sich auf diesem (also wieder stark intellektualistisch gefaßten) Glauben aufbaut, ist der Wille, von Jesus zu lernen und ihm nachzufolgen.

Je mehr der Mensch nun Jesu Unterricht³ versteht, je mehr sich seine Einsichten in Gottes Gesinnungen erweitern, desto mehr Seligkeit entsteht in seiner Seele. Diesen Prozeß nennt Steinbart die Bekehrung⁴. Bekehrung ist für ihn nicht die plötzliche Umwandlung der Gesinnung, sondern ein langsamer Umbildungsprozeß. Und wenn sie wirklich irgendwo plötzlich erfolgt ist, dann versteht auch hier Steinbart, seine pietistische Erziehung nicht verleugnend, die Technik meisterhaft, alles auf psychologische Gesetze zurückzuführen und einen Entwicklungsprozeß daraus zu machen⁵. Ergebnis dieses Prozesses ist die Umbildung des Menschen, der Zustand der Harmonie, was die Dogmatiker wiederzugeben pflegten mit Ausdrücken wie: „Der Glaube heiligt und schafft ein neu Herz, er erfüllt mit dem Geist Gottes, er vereinigt den Menschen mit Gott, er macht uns göttlicher Natur

1) S. 166 f.

2) Das ist nichts anderes als die Annahme der Lehre von der *fides implicita*.

3) Auffallend ist der Wechsel zwischen „Anweisung“, „Lehre“ und „Unterricht“. Unzweifelhaft wird aber bei Steinbart die ethische Orientierung durch die intellektualistische überwogen: am meisten ist von Jesu Lehre und Unterricht die Rede; Jesus selbst ist ja „göttlicher Lehrer“, die christliche Religion die „Gesundheitslehre“ oder „Unterricht zur Glückseligkeit“ (System, S. 275, Unterhaltungen, S. 35. 41).

4) Den Ausdruck „Buße“ für Bekehrung lehnt Steinbart ab, weil er leicht den Klang von „betrübt und niedergeschlagen sein“ an sich trägt; und Bekehrung ist eine doch „durchaus erfreuliche“ Sache. S. 178.

5) S. 187 ff.

teilhaftig.“ Der Mensch wird nach Steinbarts Terminologie, aus der wieder das pietistisch-mystische Erbe hindurchklingt, „gottesgeistig“, er hat „den Sinn Christi“, d. h. nun will der Mensch, was Gott will, und er tut, was Gott will, und „wirket mit Gott zu einerley Zweck, zur allgemeinen Wohlfahrt und Glückseligkeit“¹. Das ist der Zustand der „höheren moralischen Glückseligkeit oder der Gnade bey Gott“.

Es ist unleugbar, daß in diesen Gedankengängen neben dem pietistischen Erbe ursprünglich lutherisch-reformatorische Erinnerungen anklingen: Die Umschaffung des Menschen, die Gottesgeistigkeit, ist ihrem tiefsten Wesen nach nichts anderes als Luthers These von der Notwendigkeit des Bruches und des Aufbaus einer Ethik erst auf der Grundlage des vollzogenen Bruches. Es läßt sich allerdings auch nicht verkennen — und das muß auch hervorgekehrt werden —, daß der von Luther verlangte Bruch hier nur in verkürzter Form vorliegt. Denn Voraussetzung bei Luther ist doch nun die Anerkennung des schlechthinnigen Gegensatzes von Gott und Mensch; diese Voraussetzung ist für Steinbart unmöglich, da er an der Güte des Menschen irgendwie festhalten will. Gleichwohl darf darüber nicht übersehen werden, wie reformatorisches Gut doch auch in der Aufklärungsdogmatik noch nachzuwirken imstande ist.

*

Überblickt man diese nur an Beispielen charakterisierte Theologie, so tritt uns auch in ihr wie in der Philosophie Steinbarts der Eklektiker entgegen, der Altes und Neues zu verarbeiten unternimmt. In weitgehender Abstoßung des Überlieferungsstoffes mit der alten Unionstheologie einig, ist er der Neologie seiner Zeit entsprechend willens, das biblisch Ursprüngliche in seiner Christentumsauffassung zur Geltung zu bringen. Wenn sich besonders in seinen prinzipiellen erkenntnistheoretischen Ausführungen über Vernunft und Offenbarung und seiner pädagogischen Wertung der natürlichen Theologie ein schärferer Rationalismus findet, und wenn er durchgehends das aus der Tradition Übernommene bewußt nach den aufklärerischen Leitgedanken

¹) S. 173f.

umgestaltet hat, so fühlt er sich selbst gleichwohl in so starkem Zusammenhang mit dem „Wesentlichen“ der christlichen Tradition, daß er sich, wie eingangs berührt, von einem revolutionären Rationalismus oder gar Naturalismus scheiden zu können glaubte. Diese Selbstwertung hat wegen der Geltung von ratio und natura in Steinbarts „Logik“ und „System“ ihre Schwierigkeiten, wird aber bei allem nur graduellen Unterschied, der zwischen Steinbart und jenen Schroffsten bestand, respektiert werden müssen. Jedenfalls vertritt er auf Grund der eigenartigen Mischung deutscher und englischer Erkenntnistheorie einerseits, neologischer und rationalistisch-theologischer Gedanken andererseits einen besonderen Typ deutscher Aufklärungstheologie, der zwecks Herausarbeitung des Gesamtbildes Beachtung erfordert, und der zugleich zeigt, wie wenig die damals doch schon vorhandene idealistische Gegenbewegung trotz Aufnahme auch gewisser Begriffe (vor allem des Anschauungsbegriffs) zunächst die rationalistische Linie umzubiegen imstande gewesen ist. Im Blick auf sie und ihre Durchschlagskraft in der Zukunft müßte man fast sagen, daß Steinbart sich einer alternden, veralteten Theologie verschrieben hatte. Aber ebenso fraglos ist, daß sein „System“ zu seiner Zeit noch starke Wirkungskraft gezeigt hat¹ und Steinbart noch zu Ende des Jahrhunderts zu den Führenden im theologischen und kirchlichen Leben gerechnet worden ist. Seine Gestalt ist also als für seine Zeit typisch zu bewerten.

1) Nicht bloß der radikale Friedrich Bahr dt urteilte im „Kirchen- und Ketzer almanach“, 1781, S. 171: „Seine Glückseligkeitslehre verdient das allgemeine Kompendium der Religion zu werden!“ Auch Herder nennt das Buch, trotz Kritik im einzelnen, „unwidersprechlich schön und brauchbar“. Vgl. Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 85f. — Lavaters Urteil ist oben, S. 2 zitiert.