

# **Metaphysik zwischen Tradition und Aufklärung**

**Gut zum Druck  
Ready to Print  
Bon à tirer**

© Peter Lang AG, Bern



**Li Juan**

---

**Metaphysik  
zwischen  
Tradition und  
Aufklärung**

---



**PETER LANG**

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

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

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

ISBN 978-3-0351-0942-9 eBook

Diese Publikation wurde begutachtet.

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2016  
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern, Schweiz  
[info@peterlang.com](mailto:info@peterlang.com), [www.peterlang.com](http://www.peterlang.com)

Alle Rechte vorbehalten.

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

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

Printed in Switzerland

## Zusammenfassung

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

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

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

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

# Inhalt

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

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



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

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

# Vorwort

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

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

Shanghai, im August 2015

Li Juan

## *Abkürzungsverzeichnis*

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



für meine Mutter



# Einleitung

## I. Fragestellung und Forschungszustand

### 1. Fragestellung: Ambivalenz der natürlichen Theologie bei Christian Wolff

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

---

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

beispiel für die moderate oder gemäßigte Aufklärungsphilosophie<sup>2</sup>. Sie ist demnach einerseits nicht spätscholastische Philosophie und protestantische Schulphilosophie, die eine apologetische und pädagogische Funktion für die Offenbarungsreligion haben. Andererseits ist Wolff auch von den radikalen Aufklärern zu unterscheiden, die teilweise – wie die Deisten – die natürliche Theologie bzw. die durch Vernunft gewonnene Gotteserkenntnis als Maßstab der kritischen Prüfung der Offenbarungsreligion setzen, teilweise aber auch – wie die Atheisten – die natürliche Theologie verwerfen<sup>3</sup>. Wie die anderen moderaten Aufklärer suchte Christian Wolff einerseits die Harmonie zwischen vernünftiger Gotteserkenntnis und christlicher Offenbarung nachzuweisen, andererseits aber die Radikalen zu bekämpfen. Im Vergleich zum 6. Kapitel der *Deutschen Metaphysik*, das Gott auf 99 Seiten behandelt, werden in der zweibändigen *Theologia naturalis* auf insgesamt 1820 Seiten viele wichtige Themen im Einzelnen aufgerollt. Dabei sichert Wolff nicht nur die *a priori* bewiesene Propositionen zusätzlich durch biblische Aussagen ab, um die Übereinstimmung zwischen der vernünftigen Gotteserkenntnis und den biblischen Glaubenssätzen (*consensus Theologiae naturalis cum scriptura sacra*)<sup>4</sup> zu zeigen. Er hebt auch insbesondere die apologetische Funktion der Kriterien für die göttliche Offenbarung hervor,

---

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

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

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

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



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

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

---

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

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

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

seine Ehre zu retten<sup>8</sup>, in einer Reihe von Schutzschriften von 1723 bis 1726<sup>9</sup> und dann in dem 1729 verfassten Vorbericht zur vierten Auflage der *Deutschen Metaphysik* sowie in der Praefatio und den Prolegomena zur *Theologia naturalis* zur Wehr setzt und die apologetische Funktion seiner Metaphysik bzw. natürlichen Theologie mehrfach betonte. Man könne in seiner Metaphysik alle Waffen gegen die der Religion gefährlichen Strömungen finden, um sowohl die natürliche als auch die christliche Religion zu verteidigen.<sup>10</sup> Zudem betonte Wolff mit allem Nachdruck, dass seine Metaphysik in der Tat „bei den Verständigsten unter den Gelehrten“ und

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

„die Theologie auf unwidersprechliche Gewisheit zu bringen“.<sup>14</sup> Wolff war es als Philosoph auch sehr wohl bewusst, dass er vor einem allgemeinen geschichtlichen Hintergrund philosophierte, den er mit vielen verfolgten Denkern seiner Zeit teilte<sup>15</sup>. Er sah sich also genötigt, ein wissenschaftliches Erkenntnissystem aufzubauen, welches die Bejahung der Offenbarungsreligion ermöglichen und sich durchsetzen konnte.

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

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

---

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

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

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

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

die Religion, die Tugend und den Staat zu fürchten.“<sup>18</sup> Doch scheint dies auf den ersten Blick nicht selbstverständlich zu sein. Daher ist es sehr naheliegend, dass seinen Gegnern zufolge – vor allem dem pietistischen Theologen Joachim Lange sowie den orthodoxen Theologen Johann Franz Budde und Johann Georg Walch<sup>19</sup> – Wolffs rationalistischer Anspruch und die religiöse Forderung nach der Unterordnung der Vernunft unter den Glauben nicht kompatibel sind. Sie erhoben daher folgende Vorwürfe: Seine auf der strengen Methode beruhende mechanisch-kausale Erklärung der Welt und des Menschen schließe einerseits die Möglichkeit und die Wirklichkeit aller christlichen Geheimnisse aus und leugne andererseits die Willensfreiheit und den freien Willen Gottes als den Grund der moralischen Verbindlichkeit. Seine Philosophie führe also zum Spinozismus und Atheismus<sup>20</sup> und zur Abschaffung der christlichen Religion. Sicher standen hinter ihren Angriffen auch politische Interessen und persönliche Motive; dennoch haben sie geahnt, dass Wolffs Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie und Theologie eine fatale Konsequenz für den auf historische Fakten gegründeten christlichen Glauben haben könnte.

---

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

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

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

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

## 2. Bisherige Erforschung der natürlichen Theologie von Christian Wolff

Diese Ambivalenz spiegelt sich auch in der heutigen Forschung der Wolffschen Philosophie wider.<sup>21</sup> Man schätzt einerseits ihre aufklärerischen Elemente: Wolff verteidigt zwar nicht die absolut unbeschränkte Denkfreiheit, die der Gebrauch der philosophischen Methode voraussetze, wie Spinoza meine<sup>22</sup>, aber er fordere die Freiheit, nach der philosophischen Methode selbstständig und ungehindert zu denken;<sup>23</sup> Seine Philosophie

---

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

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

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

sei kein pedantischer Dogmatismus, sondern aufgeklärtes Systemdenken<sup>24</sup>; Er habe auch die sittliche Autonomie der Vernunft zur Geltung gebracht.<sup>25</sup> Man könne nämlich sich Gesetze geben und nach ihnen handeln.

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

---

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

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

sind auch Hermann Samuel Reimarus, der in seiner nachgelassenen *Apologie* die Bekenner der vernünftigen Religion in Schutz genommen hat<sup>28</sup>, und Johann Christoph Gottsched, der die natürliche und vernünftige Redekunst als Gegengift zu der die Jugend verführenden Redekunst der Predigten ansah<sup>29</sup>. Übrigens weist man auch aus der theologiegeschichtlichen Perspektive darauf hin, dass die Rechts- oder theologischen Wolffianer (die Grenzen zwischen den gemäßigten und den radikalen Wolffianern sind durchlässig<sup>30</sup>), wie Reinbeck, nicht wirklich Vertreter der Gedankenwelt Wolffs sind, insofern Wolff einen deistischen Mechanismus vertritt.<sup>31</sup>

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

---

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

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



Philosophie;<sup>32</sup> Seine moralische Autonomie sei nur eine ‚relative‘ Autonomie<sup>33</sup>, weil das Naturgesetz seinen Grund letztlich im göttlichen Verstand findet; Wolffs Naturrecht sei im Grund nichts anderes als die praktische Seite der natürlichen Theologie.<sup>34</sup> Damit hängt zusammen, dass die theoretische Leistung der Wolffschen natürlichen Theologie oft geringgeschätzt ist. Denn man nimmt häufig an, dass er einen scholastischen kosmologischen Gottesbeweis liefert, der von der Kontingenz der materiellen und geistlichen Welt und damit von der Vorstellung Gottes als Existenzgrund der Welt ausgeht, welcher wiederum von Immanuel Kant von Grund auf als falsch abgelehnt und zermalmt wurde.<sup>35</sup> Nicht zuletzt sucht man auf Grund Wolffs zugespitzter religionsapologetischer Position in seinen späteren Briefen zu zeigen, dass die religionskritische Weiterverwendung

---

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

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

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

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

seiner Metaphysik vielmehr eine Entfremdung als eine Konsequenz seines Denkens war.<sup>36</sup>

Beides scheint zutreffend zu sein. Dies ist der Zwiespältigkeit der Wolffschen Philosophie zu verdanken, die ein eindeutiges Urteil erschwert.<sup>37</sup> Es bedeutet jedenfalls nicht, dass diese gegensätzlichen Interpretationen Wolffs eigener Position gerecht geworden sind. Die aufklärerische Interpretation behauptet zwar, dass die christlichen Geheimnisse durch seine mathematische Methode und seinen deistischen Mechanismus ausgeschaltet werden, aber eine solche Interpretation würde Wolff selbst zurückweisen<sup>38</sup>. Die konservative Interpretation weist zwar mit Recht auf die scholastischen und lutherischen Elemente in seiner natürlichen Theologie hin, aber aus diesem Blickwinkel kann man nur schwer verstehen, warum Wolffs natürliche Theologie trotz ihres äußeren Erfolgs bei vielen Zeitgenossen Anstoß erregte. Hier sprechen wir nicht von den theorie-externen Motiven, die hinter den

---

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

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

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

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

In seiner Untersuchung über das Verhältnis Wolffs zur Scholastik in der Metaphysik kam Jean École zu dem Ergebnis, dass sich Wolffs signalisierte Zustimmungen und die impliziten Bezugnahmen nicht auf eine bloße Wiedergabe scholastischer Positionen reduzieren lassen, sondern dass er auch oft seine eigenen Thesen hinzufügt hat bzw. die scholastischen Thesen umwandelte, um sie in sein eigenes System zu integrieren.<sup>40</sup> Fest steht also, dass Wolff die christliche Religion nicht mit einer bloßen apologetischen Absicht verteidigt hat. Gerade im Gegenteil glaubt er: Wenn er zeigt, dass man mit der philosophischen Methode die ‚Notwendigkeit‘ der Offenbarung zwingenderweise ableitet, dann kann er die Theologen von der Gefährlosigkeit und Nützlichkeit des ungehinderten Gebrauchs des Verstandes überzeugen. Denn alle seine Bemühungen zielen letztlich darauf ab, die akademische, kirchliche sowie staatliche Unterstützung und Beförderung der Vernunft- und Moralbildung des Menschen zu gewinnen. Wolff selbst ist auch nie müde geworden, dies zu betonen: Er philosophiert um praktischen Nutzen. Zur Erreichung dieses Ziels braucht man ihm zufolge eigentlich nicht alles Hergebrachte zu zermalmen, oder, wie er selbst oft sagt, „das Kind mit dem Bade aus(zu)giessen“<sup>41</sup>, sondern man soll die Tradition verbessern<sup>42</sup>.

---

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

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

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

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

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

## II. Themen und Gliederung

Um der komplexen Frage nach dem Verhältnis der natürlichen Theologie zur christlichen Religion in all ihren Facetten bei Wolff gerecht zu werden, ist es ratsam, von vier Hauptbeschuldigungen, die damals gegen Wolff erhoben wurden, auszugehen: Die erste Beschuldigung bezieht sich auf seinen Wunderbegriff. Die Zweite zielt auf seine Moralbegründung ab. Bei der Dritten handelt es sich um die atheistische bzw. deistische Konsequenz seiner Religions- sowie Moralphilosophie und die vierte Kritik beinhaltet letztlich das alte Problem vom Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung: Für die Gegner ist es von großem Belang, die absolute Autorität der Offenbarung anzuerkennen. Aber sie glauben, dass Wolffs Lehre gerade das Gegenteil bewirkt: Man kann die Offenbarung leugnen und die christliche Religion für eine Fabel halten<sup>43</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# Kapitel I. Wunder

## 1 Die Wunderdebatte

Wolff äußerte zwar keinen Zweifel an der Möglichkeit von Wundern und versuchte sogar ihre Existenz in der natürlichen Theologie zu beweisen.<sup>44</sup> Aber in Walchs *Philosophischem Lexicon* wird Wolff den Feinden der Wunder zugeordnet.<sup>45</sup> Denn aus der Sicht seiner Gegner redete Wolff zwar viel von ihrer Möglichkeit, machte ihre Faktizität aber ganz zweifelhaft<sup>46</sup> und unterschied sich eigentlich nicht von Spinoza.

Auf den ersten Blick scheint dies nicht verwunderlich zu sein, weil auf der schwarzen Liste der Wunderfeinde nicht nur die radikalen Aufklärer stehen, die das Wunderproblem in dekonstruktiver Weise behandelten, wie Spinoza, Hobbes<sup>47</sup>, Bernhard Connor<sup>48</sup> und die später in Zedlers

---

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

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

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

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

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

Universallexikon ergänzten<sup>49</sup> englischen Deisten Thomas Woolston<sup>50</sup> und Thomas Morgan<sup>51</sup>, sondern auch die moderaten Aufklärer, welche die Verteidigung des Wunderglaubens intendierten, wie Nehemiah Grew<sup>52</sup>, William Fleetwood<sup>53</sup>, Malebranche<sup>54</sup>, John Locke und Jean Leclerc<sup>55</sup>. Unter

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



ihnen standen sich die englischen Deisten und die englischen Empiristen in der Wunderdebatte gegenüber, welche in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England vor allem von der Seite der Wunderverteidiger angestiftet wurde<sup>56</sup>. Die ersten leugneten die Notwendigkeit der Offenbarung und hielten die natürliche Religion für hinreichend. Sie argumentierten nicht unbedingt gegen die theoretische Möglichkeit und die Wirklichkeit des Wunders, wie Morgan<sup>57</sup>, sondern behaupteten vielmehr, dass die Wunder die Wahrheit der christlichen Glaubenslehre nicht glaubhaft machen könnten.<sup>58</sup> Letztere hingegen suchten philosophische Argumentationen für Wunder zu liefern. Im Vergleich zu den Orthodoxen, die auf den irrationalen Fideismus zurückgriffen, waren ihre Argumente trotz der Verschiedenheit oft durch Zirkularität ausgezeichnet.<sup>59</sup> Zum einen nahmen sie an, dass der Literalsinn der Wunder in der Bibel offensichtlich und evident ist, insofern die philosophische Erkenntnis weniger Gewissheit erlangen kann als die Wunderberichte. Zum anderen lieferten sie aber philosophische Argumente, um die Wahrheit der Wunder durch philosophische Erkenntnis abzusichern. Eins steht allerdings fest: Sie beriefen sich nicht einfach auf die Offensichtlichkeit der Wunderberichte in der Bibel, sondern stellten normalerweise eine Reihe von Kriterien für die wahren Wunder auf.

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

---

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

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

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

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

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

liegt darin, dass Gott die natürliche Ordnung aufhebt und der unmittelbare Urheber des Wunders ist, wie viele traditionellen (sowohl scholastischen als auch protestantischen) Wunderbegriffe zeigen können<sup>60</sup>. Budde bemerkte beispielsweise in seinen *Theses theologicae de atheismo* von 1716, dass das Wunder ein Werk ist, durch welches die Gesetze der Natur, auf denen die Ordnung und Erhaltung dieses ganzen Universums beruhen, unterbrochen werden.<sup>61</sup> Einen solchen traditionellen Wunderbegriff kann man als ‚objektiv‘ bezeichnen, sofern die ‚Übernatürlichkeit‘ der Wirkung Gottes die metaphysische Möglichkeit der Wunder gewährleisten kann. Außer dieser Übernatürlichkeit gibt es diesen Theologen zufolge kein anderes Kriterium. Denn aus den subjektiven Wunderbegriffen ergibt sich keine andere Konsequenz, als die vorgeblich übernatürlichen Vorgänge sich auf natürliche Ursachen zurückführen ließen<sup>62</sup>. In dieser Hinsicht gelten sowohl Spinoza als auch Locke als Vertreter der subjektiven Auffassung des Wunders.

Dass die protestantischen Theologen Wolff und die anderen Aufklärer unterschiedslos als Wunderfeinde ansehen, wäre aber nur schwer zu verstehen, wenn wir Wolffs traditionell gefärbte Definition von Wunder und seine Anerkennung von Gottes Urheberschaft von Wunder heranziehen. Ihm zufolge ist Wunder eben etwas übernatürliches, dessen zureichender Grund in dem Wesen und der Natur des *ens* nicht enthalten ist,<sup>63</sup> und Gott kann Wunder machen, wann immer er will. Um die Kritik genau zu verstehen, die gegen Wolffs Wunderverständnis erhoben wurde, muss man sich die Wunderbegriffe bei dem Radikalen Spinoza und dem Moderaten Locke einerseits,

---

60 Zum historischen Hintergrund der Idee des Wunders vgl. Schröder, Art. „Wunder“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 2004, Bd. 12, Sp. 1052–1071.

61 Vgl. Budde, *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Jena 1717, c.III, § 5, S. 289: „Per miraculum, si proprie & accurate loqui velimus, nihil aliud intelligi potest, quam eiusmodi operatio, qua revera naturae leges, quibus totius huius universi ordo & conseruatio innititur, suspenduntur. Quemadmodum itaque solus Deus, tanquam naturae auctor, istas naturae leges constituit; ita solus etiam eas suspendere, adeoque & solus miracula edere potest. Perinde autem est, sive immediate hoc Deus faciat, sive mediate per alios homines. Moses namque aliique prophetae, qui miracula ediderunt, non ex sua potentia, sed ex facultate a Deo illis concessa, hoc fecerunt. Qui ergo miracula admittit, Deum quoque eorum actorem admittat, necesse est“.

62 Schröder, *Ursprünge des Atheismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 274.

63 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 510: „*Supernaturale* est, cuius ratio sufficiens in essentia & natura entis non continetur. Respectu autem corporum in hoc mundo adspectabili & ipsius mundi *Supernaturale* appellatur, cuius ratio sufficiens in essentia & natura corporum non continetur. Dicitur etiam *Miraculum*“; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.2, § 633.

die Wolff selbst kritisch referiert<sup>64</sup>, und den protestantischen Wunderbegriff andererseits vergegenwärtigen.

### 1.1 Die Wunderbegriffe bei Spinoza und Locke

Das Wunder wird von Spinoza und Locke folgendermaßen definiert: (1) Spinoza: „Das Wort Wunder [kann] nur mit Beziehung auf die menschlichen Anschauungen verstanden werden“ und bedeutet „ein Werk, dessen natürliche Ursache wir nicht nach dem Beispiel eines anderen gewohnten Dings erklären können oder wenigstens der nicht erklären kann, der von einem Wunder schreibt oder spricht.“<sup>65</sup> (2) Locke: „A miracle then I take to be a sensible operation, which, being above the comprehension of the spectator, and in his opinion contrary to the established course of nature, is taken by him to be divine.“<sup>66</sup>

(1) Spinoza nimmt hier zweifelsohne eine radikale Position ein: Er leugnet explizit die metaphysische Möglichkeit des Wunders, denn er vertritt einen krassen Determinismus. Das heißt, dass die Dinge auf keine andere Weise und auch in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht sind.<sup>67</sup> Mit anderen Worten: Nichts geschieht gegen die Natur („*Nihil contra naturam contingere*“). Die Aussage, dass ein den Naturgesetzen zuwiderlaufendes Wunder eintritt, bedeutet nach seiner Meinung daher nichts anderes, als dass der wunderverursachende Wille Gottes seinem naturbestimmenden Verstand zuwiderläuft, was schlechterdings widersprüchlich und deshalb absolut unmöglich ist. Denn es gibt „keinen Unterschied zwischen Gottes Verstand und Gottes Willen“<sup>68</sup>. Wie kann Gott sich selbst aufheben, da Gott und Natur dieselbe Sache sind? Aus seinem Argument gegen das objektive Merkmal des Wunders zieht Spinoza demnach den Schluss: Die sogenannten Wunder

---

64 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.2, § 634, 642.

65 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, in: Opera, hrsg. von Günther Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt 2011, cap. 6, 13: „[...] nomen miraculi non nisi respective ad hominum opinionones posse intelligi, et nihil aliud significare, quam opus, cuius causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat“.

66 Vgl. Locke, *A Discourse of Miracles*, in: The Works of John Locke, Vol. IX, S. 256 ff.

67 Vgl. *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 713.

68 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, a.a.O., cap. 6, 8: „[...] quod Dei intellectus a Dei voluntate non distinguitur“.

in der Bibel sind also entweder natürliche Wirkungen, deren Ursache nur dem Volk unbekannt wäre, oder sie können auf eine allegorische Weise interpretiert werden. Hingegen ist die Ordnung der Natur selbst schon die größte Vorsehung Gottes und braucht kein Wunder, um den Menschen Gottes Vorsehung zu zeigen.

Andererseits ist folgendes bemerkenswert: Spinoza macht einen Unterschied zwischen der Wunderkritik und der Interpretation der Prophetie. Die Prophetie wird nämlich aus den Prinzipien der Offenbarung heraus dargelegt, die Möglichkeit der Wunder hingegen aus den Prinzipien der Vernunft erklärt.<sup>69</sup> Das bedeutet: Spinoza bestreitet zwar die Möglichkeit der Wunder aus der absoluten Notwendigkeit der Ordnung der Natur, aber er bestreitet nicht die Wahrheit der Offenbarung. Auf diese Weise baut Spinoza die Gewissheit über die Offenbarung nicht mehr auf den Wundern auf, die aus der Unwissenheit stammen, sondern ganz und allein auf der Wahrheit der der Offenbarung intrinsischen Lehre. So ist zu verstehen, warum er mit großer Ernsthaftigkeit denjenigen Gelehrten kritisiert, der Gott oder Gottes Willen als Ursache der Wunder anerkennt und nur zum Willen Gottes deshalb Zuflucht nimmt, weil er die wahre Bedeutung des Wunders nicht verstehen kann. Das ist „in der Tat eine lächerliche Art, seine Unwissenheit zu bekennen“<sup>70</sup>.

Erst aufgrund der durch die philologische Interpretationsmethode gewährleisteten Wahrheit der Offenbarung wird den Wundern nachträglich besondere Bedeutung zugeschrieben, „solche Dinge zu erzählen, die dem Vorstellungsvermögen tiefen Eindruck machen, [...] und damit dem Gemüte des Volkes Verehrung einzuflößen“<sup>71</sup>. In diesem Sinne räumt Spinoza trotz der Wunderkritik die moralische Funktion der biblischen Wunderberichte ein. Das Volk hat schließlich noch das Recht, an der Existenz der übernatürlichen Wunder zu glauben. Dies lässt sich mit Spinozas politischer Philosophie klären.

Allerdings bedeuten die theoretische Unmöglichkeit der Wunder und die absolute Notwendigkeit der natürlichen Ordnung für seine Gegner, wie schon gesagt, nichts anderes als die Negation der Wahrheit der Offenbarung

---

69 *Ibid.*, cap. 6, S. 223: „[...] daß ich bei den Wundern einer ganz anderen Methode gefolgt bin als bei der Prophetie“.

70 *Ibid.*, cap. 6, 23: „Ii igitur plane nugantur, qui, ubi rem ignorant, ad Dei voluntatem recurrunt; ridiculus sane modus ignorantiam profitendi“.

71 *Ibid.*, cap. 6, 44: „[...] sed tatum eas res narare, quae imaginationem late occupant, ...et consequenter ad devotionem in animis vulgi imprimendum“.

und folglich der Wahrheit der christlichen Religion. Was seine Interpretation der Prophetie angeht, will Spinoza aus Sicht seiner Gegner nur „seine gottlose Gedancken aus der heiligen Schriff erweisen“<sup>72</sup>. So hielten sie die philosophische Lehre von der Identität des unveränderlichen göttlichen Verstandes und der dadurch bestimmten unveränderlichen natürlichen Ordnung (wie bei Wolff) für einen höchstgefährlichen Irrtum.

(2) Im Vergleich zu Baruch de Spinoza argumentiert John Locke in der Tat für die biblischen Wunder. Er nimmt einerseits die Offensichtlichkeit der wörtlichen Bedeutung der Wunderberichte an. Aber andererseits bietet er ein Argument, um die Wunder zu beweisen. Sein Beweis wurde als zirkulär kritisiert. Durch seine Philosophie wird die Übernatürlichkeit der Wunder nicht ausgeschlossen, indem der natürlichen Ordnung in Lockes Erkenntnislehre nur eine Wahrscheinlichkeit zugesprochen wird. John Locke sieht demnach seinen subjektiven Wunderbegriff als einwandfrei an, obgleich die Anschauung des *spectator* (einschließlich desjenigen, der an die Geschichte des Wunders glaubt)<sup>73</sup>, wie bei Spinoza, zum Kriterium für die Wunderbeurteilung gemacht wird.

Nach Locke könnte man gegen seinen Wundergriff zweierlei einwenden. Erstens: Das Merkmal, mit dem das Wunder beurteilt wird, ist subjektiv und daher ganz unbestimmt. Zweitens: Das Wunder könnte wohl nicht übernatürlich sein und gilt daher nicht als Beweis der göttlichen Offenbarung. Beide Einwände weisen nur auf das Risiko hin, dass Lockes subjektiver Wunderbegriff zur Untergrabung der Autorität der göttlichen Offenbarung führen könnte. Auf den ersten Einwand antwortet Locke: Auch wenn man ein Wunder nach seiner Übernatürlichkeit beurteilt, ist ein solcher objektiver Wunderbegriff demselben Einwand ausgesetzt. Denn das Urteil über das Naturgesetz ist wieder von der Naturkenntnis und den Begriffen der Naturkraft von den Beurteilern abhängig und daher subjektiv.

Um den zweiten Einwand zu widerlegen, greift Locke wieder auf die Annahme der Offensichtlichkeit der Wunderberichte zurück. Die Anzahl der Wunder als Berechtigungsnachweise (*credentials*) für die Gottgesandten ist in der Tat sehr gering und setzt einen einzigen wahren Gott voraus.<sup>74</sup> Damit

---

72 Walch, *Philosophisches Lexicon*, a.a.O., Art. „Wunder“, Sp. 2969.

73 Locke, *A Discourse of Miracles*, in: *The Works of John Locke*, Vol. IX, S. 256: „He that is present at the fact, is a spectator: he that believes the history of the fact, puts himself in the place of a spectator“.

74 Vgl. Locke, *A Discourse of Miracles*, a.a.O., S. 257–258. Da die Wunder nur als Zeugnisse der Mission von den einzigen wahren Gott zu verstehen sind, während die

wurden nur jene Offenbarungen, die Moses und Christus bekamen, von den Wundern beglaubigt, und demnach kann man nicht daran zweifeln, dass ihre Lehren von Gott kommen. Dementsprechend liegt das Motiv (*inducement*) zur Anerkennung des Wunders in der größten Macht Gottes (*superior power*). Die Kennzeichen dieser größten Macht zeigen sich an den Wundern, nämlich durch ihre Anzahl, Mannigfaltigkeit und Größe. Das heißt: Je mehr, mannigfaltiger und größer die Wunder sind, desto größer ist die göttliche Macht und desto wahrscheinlicher ist die Wahrheit der Offenbarung von den Gesandten.<sup>75</sup> An dem mit den Zeichen der größeren Macht versehenen Wunder lässt sich also die wahre Offenbarung von der vorgetäuschten Offenbarung unterscheiden. Denn anders gesagt: Gott kann einerseits niemals so vorgestellt werden, dass er leidet, dass eine Lüge von einer größeren Macht unterstützt wird, als die Macht, die er für die Bestätigung der geoffenbarten Lehre zeigen will.<sup>76</sup> Andererseits sind die Kennzeichen für die christlichen Wunder so evident, dass alle mit den Augen sehen können, dass die Macht Gottes die größte ist und daher der Offenbarung die höchste Glaubwürdigkeit verleiht.

Das zeigt klar, dass Locke die biblischen Wunder als ‚*credentials*‘ für die geoffenbarte Lehre keineswegs bestreitet. Dabei ist zu beachten, dass Lockes Wunderbegriff die Trennung von Glauben und Vernunft voraussetzt. Sein *Essay* lässt diese Grundunterscheidung deutlich hervortreten.<sup>77</sup> Das heißt, dass nur die Dinge, die über das hinausgehen, was unsere natürlichen Fähigkeiten entdecken können, die eigentlichen Gegenstände des Glaubens sind. Deswegen können die Gegenstände des Glaubens weder die Dinge sein, die durch unsere natürlichen Fähigkeiten erkannt werden können,<sup>78</sup> noch die Dinge, die

---

Pagen viele Götter hatten, von denen kein Gott seine Einzigkeit und Offenbarungen durch Wunder beweisen konnte, dann gab es keine solche Wunder bei Pagen.

75 Locke, *A Discourse of Miracles*, a.a.O., S. 261: „So likewise the number, variety, and greatness of the miracles wrought for the confirmation of the doctrine delivered by Jesus Christ, carry with them such strong marks of an extraordinary divine power, that the truth of his mission will stand firm and unquestionable, till any one rising up in opposition to him shall do greater miracles than he and his apostles did“.

76 Locke, *A Discourse of Miracles*, a.a.O., S. 260: „God can never be thought to suffer that a lie ... should be backed with a greater power than he will show for the conformation and propagation of a doctrine which he has revealed [...]“.

77 Vgl. Locke, *An Essay concerning human understanding*, in: *The Works of John Locke*. Vol. II. London 1824, cap. IV, 18.

78 Locke, *A Discourse of Miracles*, a.a.O., S. 262: „That it cannot be expected that God should send any one into the world on purpose to inform men of things...that are

„einer klaren Vernunftvidenz“<sup>79</sup> widersprechen. Denn es ist nicht denkbar, dass Gott die Grundlage unserer Erkenntnis umwälzen und unsere natürlichen Fähigkeiten nutzlos machen und damit seine eigene Würde verletzen wollte. So versteht es sich, warum Locke sagt: „*there needs no assistance of learning, no deep thought, to come to a certainty in it [miracle]*“<sup>80</sup>.

Immerhin steht es jedoch für die protestantischen Kritiker fest, dass Locke Gott nicht als die Ursache der Wunder in der Definition ausdrücklich angegeben hat. Er macht also die Wunder, die „von der Meinung der Leute“ abhängen, zur Basis der ganzen Religion. So „kann man leicht sehen, worauf sein Concept von der Religion ankomme“. Deswegen ist Locks Wunderbegriff nach ihrer Meinung „von dem Spinozistischen gar nicht unterschieden“<sup>81</sup>.

Dieser kurze Überblick bestätigt, dass Spinoza und Locke trotz unterschiedlicher Absichten dieselbe Schwachstelle der traditionellen Auffassung von Wundern entdeckten: Die traditionelle objektive Wundervorstellung steht auf wackligen Beinen, insofern sie mit den philosophischen und naturwissenschaftlichen Voraussetzungen, dass der Lauf der Natur auf eine mechanistische Weise erklärbar ist, nur schwer verträglich ist.

## 1.2 Die protestantische Reaktion

Durch diese subjektiven Wunderbegriffe wird die auf Wundern beruhende Autorität der christlichen Lehre den protestantischen Theologen zufolge untergraben.<sup>82</sup> Sie fühlten sich bedroht und benötigten die Beseitigung dieser Schwachstelle des traditionellen Wunderbegriffs dringend. Johann

---

knowable by the use of their natural faculties. This would be to lessen the dignity of his majesty in favour of our sloth, and in prejudice to our reason“; vgl. Locke, *An Essay concerning human understanding*, a.a.O., cap. IV, 18, § 4.

79 Locke, *An Essay concerning human understanding*, a.a.O., cap. IV, 18, § 5: „Even original revelation cannot be admitted against the clear evidence of reason“.

80 Locke, *A Discourse of Miracles*, a.a.O., S. 261.

81 Walch, *Philosophisches Lexicon*, a.a.O., Art. „Wunder“, Sp. 2973 f.

82 In Zedler wird die Wichtigkeit der Wunderlehre insbesondere hervorgehoben, dass die Wunder die „stärksten Vormauern“ der christlichen Religion sind, weil sie einerseits der Göttlichkeit der Bibel die „allergrößten Versicherung“ geben und andererseits die Feinde von der Wahrheit der christlichen Religion am kräftigsten überzeugen, vgl. *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Art. „Wunder, Wunderwerke, miracula“, Bd. 59, Sp. 1897.

Georg Walch liefert beispielsweise in seinem Lexikon ein doppeltes Argument für die Wahrheit der biblischen Wunder: das Argument für die theoretische Möglichkeit von Wundern einerseits, und das Argument für ihr tatsächliches Geschehen andererseits.

Zum einen gibt er im Anschluss an Rüdiger einen verbesserten Wunderbegriff als eine Variante zum traditionellen Wunderbegriff an. Wunder sind demnach „die unmittelbaren Handlungen Gottes, die wahrnehmbar sind, nachdem die Natur hergestellt worden war“<sup>83</sup>. Zedlers Universallexikon bietet eine ähnliche Definition: „Wunder, Wunderwercke, lat, *Miracula*, sind übernatürliche Würckungen, welche nicht von denen von Gott erschaffenen Ursachen, sondern von Gott selbst geschehen“.<sup>84</sup> Das wesentliche Merkmal des Wunders liegt nämlich weder in der subjektiven Vorstellung der Außerordentlichkeit, noch in der Übernatürlichkeit der Wirkung an und für sich betrachtet, sondern ganz und allein in der ‚Unmittelbarkeit‘ der Bewirkung Gottes.<sup>85</sup>

Dieser verbesserte Wunderbegriff hat nach Wlach zwei Vorteile. Erstens: Man kann aus dem Gottesbegriff allein die Möglichkeit der Wunder schließen. So wird die Möglichkeit ausgeschlossen, dass die bösen Engel, der Teufel, Zauberer, falsche Propheten, böse Menschen usw. Wunder bewirken könnten. Sie können keine ‚*miracula*‘, sondern nur ‚*mirabilia*‘ tun. Anders gesagt: Aus den wirklich geschehenen Wundern kann man die Existenz Gottes gründlich erfassen. Zweitens: Man braucht nicht dafür zu sorgen, dass die Wunder den schon bekannten Regeln der natürlichen Bewegung widersprechen. Denn die meisten Wunder übersteigen zwar die Kräfte der

---

83 Vgl. Rüdiger, *Physica divina*, Frankfurt 1716, lib. 1, cap. 1, sect. V, § 134: „[...] nempe actiones Dei sensibiles post constitutam naturam, immediatae. Dico post naturam constitutam, ut usui vocabuli inserviam, quo solemus miracula actionibus naturae opponere; actio autem, qua Deus naturam constituebat, nondum habebat oppositam, naturalem puta, unde nec secundum usum, miraculosa dici poterat“.

84 Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Art. „Wunder, Wunderwerke, miracula“, Bd. 59, Sp. 1897.

85 Walch, *Philosophisches Lexicon*, a.a.O., Art. „Wunder“, Sp. 2960: „[...] und sei also eben kein wesentlich Stück eines Wunders, daß es die ordentliche Käfte der Natur überträffe, sondern wenn man wüste, daß Gott etwas unmittelbar gethan, ohnerachtet es auch sonst durch die ordentliche Kräfte der Natur könnte zu wege gebracht werden, so sei es ein Wunder. Allein weil die Wunder hauptsächlich von uns in Ansehung unserer Erkenntnis betrachtet werden, folglich gewisse Kennzeichen vorhanden sein müssen, wodurch wir ein Wunder und eine ordentliche natürliche Würckung von einander unterscheiden können; so würden auf solche Weise dieselben wegfallen“.



Natur nicht und könnten auch auf natürliche Weise geschehen, aber sie werden übernatürlich genannt, indem sie „vor diesesmal, und in den Umständen“ keine natürliche Ursache haben, sondern von Gott unmittelbar verursacht werden.<sup>86</sup> Dadurch wird angeblich nicht nur die Schwachstelle des traditionellen Wunderbegriffs behoben, sondern der gefährliche subjektive Wunderbegriff und andere falschen Wunderbegriffe<sup>87</sup> werden widerlegt.

Zum anderen sah Walch sich genötigt, noch zu beweisen, dass die biblischen Wunderberichte tatsächlich geschehen sind. Denn die theoretische Möglichkeit des Wunders allein ist nach ihm bei weitem nicht hinreichend, die Wahrheit der christlichen Religion glaubhaft zu machen. Das ausschlaggebende Merkmal, das wirklich für die Wahrheit der Wunderberichte spricht, liegt also viel weniger darin, dass Gott Wunder ‚tun kann‘, als darin, dass Gott Wunder wirklich ‚getan hat‘. Dabei handelt es sich um den Beweis der Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte darüber, was zu den Zeiten des Alten und des Neuen Testaments geschehen ist<sup>88</sup>. So muss man beweisen, dass die Geschichte, in der die Wunderwerke, insbesondere von Moses, Christus und seinen Aposteln, berichtet werden, so glaubwürdig ist wie irgendeine andere alte Geschichte. Die Frage, ob die erzählte Geschichte in der Schrift wahrhaftig geschehen ist, kann also in eine andere Frage verwandelt werden: Was ist das Merkmal für die Glaubwürdigkeit der erzählten Geschichte in der Bibel?

---

86 Vgl. Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Art. „Wunder, Wunderwerke, miracula“, Bd. 59, Sp. 2026 f.

87 Vgl. *ibid.*, Sp. 1978 ff.

88 Dabei ist zu beachten, dass die Lutheraner nur die in der Schrift berichteten Wunder zu den wahren Wundern rechnen, nämlich die Wundertaten im ersten Weltalter und die von Mose, Josua, Elias, Elia, Jesus und seinen Aposteln. Im Gegensatz zur katholischen Kirche, die noch immer neue Wunder nach den Zeiten der Apostel zur Bestärkung der Kirche für erforderlich hält, sehen die Lutheraner einen neuen Boten von Gott als unnötig an. Man braucht daher nur die biblischen Wunderberichte zu lesen, die „uns allein zur Regel des Glaubens und Lebens“ gegeben ist. Hingegen erkennt die katholische Kirche durch die Heiligsprechung noch immer neue Taten als Wunder an. Denn sie rechnet die Wunder unter die Kennzeichen der Kirche. Die katholische Kirche warf z. B. der Lehre Luthers vor, dass Luther kein Wunder gemacht hatte und folglich seine Lehre mit keinem Wunder bewiesen werden konnte. Vgl. Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Art. „Wunder, Wunderwerke, miracula“, Bd. 59, Sp. 1976, 2064 ff., 2066 f.: „Welche noch jetzt Wunder zur Bestärkung der Religion erfordern, handeln als Leute, welche sagen, sie wolten alsdenn erst zu gestehen, daß es Tag sey, wenn sie noch eine Sonne am Himmel sehen würden. Sie würden gewiß nicht glauben, wenn auch die Welt hundert Sonnen bekäme“.

Die Antwort Johann Georg Walchs lautet: Die Kennzeichen einer historischen Glaubwürdigkeit sind die menschlichen Zeugnisse. Da die meisten Wunder im Beisein vieler Menschen verrichtet wurden, mussten sie wahrhaftig geschehen sein. Sein Argument ist einfach: Warum wurden so viele Leute, die den Orten, Ämtern und Meinungen nach sehr unterschiedlich waren, unter sich eins darüber, zu bezeugen, dass sie die Wunderwerke gesehen hatten? Warum entdeckte niemand den Betrug? Der Grund kann nur darin liegen, dass die Zeugen keinen Betrug begangen haben. So mussten sie aufrichtig und nicht heuchlerisch sein. Sonst ist es nicht zu begreifen, wie sie über eine betrügerische Aussage eins hätten werden können, ohne dass ihr Betrug entdeckt wurde.<sup>89</sup> Kurz: „Freunde und Feinde sind, was die Historie der Thaten betrifft, eins: nur darinnen äussert sich ein Unterschied, daß sie dieselben unterschiedenen Ursachen zuschreiben.“<sup>90</sup> Genauer gesagt: Die Wahrheit des Alten Testaments gründet sich auf die Schriften Moses und die Wahrheit des Neuen Testaments beruht auf den Geschichten der Evangelisten. Die Geschichte, die Moses geschrieben hat, war damals „eine ganz bekannte Sache“ und wurde von Generation zu Generation überliefert; die Wunderwerke, die Moses hervorbrachte, geschahen „vor den Augen des ganzen Volkes“ und niemand entdeckte damals, dass sie Betrug waren. Sogar die Heiden lassen in ihren Schriften die Geschichte Moses gelten. Und die Geschichten der Evangelisten wurden auf dieselbe Weise bezeugt wie die Geschichte Moses. Die Geschichte und die Wunder waren so ‚weltkündig‘, dass die jüdischen und heidnischen Geschichtsschreiber den christlichen Autoren ein unverwerfliches Zeugnis geben.<sup>91</sup>

Jedoch ist Walchs Argument für das zureichende Zeugnis unhaltbar. Es war gerade eine der üblichen Strategien der Wunderkritik: Die Bezeugung der Wunder ist unzureichend, insofern es keine Berichte unparteilicher Zeugen im Alten und Neuen Testament gibt.<sup>92</sup> Walchs Behauptung der Unfehlbarkeit der Zeugen ist also letztlich auf den irrationalen Fideismus zurückzuführen.

Zusammengefasst sei gesagt: Sowohl die Wunderkritik der radikalen Aufklärer als auch der Wunderbeweis der moderaten Aufklärer aus England verwiesen auf die Unmöglichkeit, die biblischen Wunder in den

---

89 Walch, *Philosophisches Lexicon*, a.a.O., Art. „Wunder“, Sp. 2962 f.

90 Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Art. „Wunder, Wunderwerke, miracula“, Bd. 59, Sp. 2053.

91 *Ibid.*, Sp. 2037, 2044, 2049 ff.

92 Vgl. Schröder, *Ursprünge des Atheismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 271 ff.

kausalen Naturlauf zu integrieren. Sie führen die Wunder also entweder auf ‚*hominum opiniones*‘ zurück (Spinoza) oder interpretieren sie durch die Unterscheidung zwischen philosophischer Gewissheit und historischer Wahrscheinlichkeit (Locke). Die protestantischen Theologen hingegen sahen sich genötigt, nicht nur die theoretische Möglichkeit der Wunder durch eine verbesserte ‚objektive‘ Definition zu bestätigen, sondern auch die Faktizität der biblischen Geschichte zu postulieren (durch die willkürliche Behauptung der Unfehlbarkeit der Zeugnisse).

### 1.3 Kritik an Wolffs Wunderverständnis

So ist es kein Wunder, dass die protestantischen Theologen Wolff und die anderen Aufklärer unterschiedslos als Wunderfeinde ansahen. Da Wolff ausdrücklich sagt, dass alles in der Welt auf eine mechanische Weise notwendigerweise geschehen muss, ist es für seine Gegner selbstverständlich, dass sein Mechanismus die Wunder *de facto* ausschaltet. Die Kritik an Wolffs Wunderverständnis ist unter folgenden zwei Aspekten zu betrachten.

Zum einen erstellt Wolff unter der Voraussetzung des Mechanismus ein Konzept der Wunder, durch welche die ganze Reihe der zukünftigen Dinge verändert würde: Wenn die geringste Veränderung geschähe, müsste eine ganz andere Welt entstehen<sup>93</sup>. Aus der Sicht seiner Gegner ist dieses Konzept „falsch und anstößig“<sup>94</sup>. Da Wolff diese gegenwärtige Welt als die beste ansehe, folgere man aus seinem Konzept nichts weiter, als dass Gott entweder keine Wunder tun könne, oder wenn er sie tut, so verschlimmere er die Welt<sup>95</sup>.

Zum anderen stellt Wolff daher einen ganz seltsamen Begriff ‚*miraculum restitutionis*‘ (Wunder der Wiederherstellung) auf. Das heißt: Soll die vorherige Welt wiederhergestellt werden, so muss ein neues Wunder geschehen. Dies kommt seinen Gegnern ganz lächerlich vor. So fragt etwa Walch: „Ich möchte wissen, wie sich dieses der Herr Wolff vorstelle?“<sup>96</sup> Auf solche Weise sollte Wolff ohne Zweifel göttliche Wunder völlig abgelehnt

---

93 Walch, *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken*, WW III, Bd. 29, § XII, S. 55.

94 *Ibid.*, § XIV, S. 70.

95 *Ibid.*, § XIV, S. 70.

96 *Ibid.*, § XIV, S. 72.

haben. Wolffs Wunderinterpretation müsste daher „zum grossen Nachtheil der christlichen Religion“ gereichen<sup>97</sup>.

Auch nach Meinung heutiger Forscher spiegelt sich die aufklärerische Seite des Wunderbegriffs von Wolff gerade darin wider, dass er durch seine mechanistische Vorstellung des Laufes der Natur und den Begriff ‚*miraculum restitutionis*‘ jedes weitere Wunder aus dieser Welt ausschließt, nachdem die Schöpfung als das ursprüngliche Wunder geschehen war.<sup>98</sup> Die konservative Interpretation behauptet zwar, dass Wolff die Gotteserkenntnis auf eine scholastische und dogmatische Weise dargestellt hat. Es sei aber unstrittig, dass das wissenschaftliche Weltbild Wolffs die Wunder tatsächlich ausgeschaltet hatte.<sup>99</sup> Diese beiden Interpretationen unterscheiden sich nur darin, ob Wolff die Wunder mit apologetischer Absicht verteidigen wollte oder nicht. Die konservative Interpretation behauptet, dass er dies wollte, und die aufklärerische leugnet es.

## 2 Erkenntnistheoretische Begründung der Gotteserkenntnis

Der Kern des Anliegens des Wunderbeweises bei Wolff wird dennoch durch diese beiden Interpretationen insofern nicht getroffen, als sie die Position vertreten, dass Wolff mit seinem Wunderbeweis allerdings gescheitert ist, mag er es absichtlich getan haben oder nicht. Wolffs Wunderbeweis sei allzu dogmatisch und habe keinen theoretischen Wert. Die neuere Erforschung hat zwar mehrfach gegen die lange beherrschende Kritik des erfahrungsfernen

---

97 *Ibid.*, § XIV, S. 67.

98 Vgl. Nach Madonna, *Die Vernunft als Grundlage des Glaubens. Zu Christian Wolffs kritischer Theologie*, in: Die natürliche Theologie bei Christian Wolff, hrsg. von Michael Albrecht, Hamburg 2011, S. 49 f., argumentiert Wolff zu Gunsten der „ontologische[n] Überlegenheit der Schöpfung“ und dadurch schließt er die Möglichkeit weiterer Wunder aus. Wolffs vollkommene Welt schließe auch Wunder aus, „genau wie das neue wissenschaftliche Weltbild sie ausgeschlossen hatte“; Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Marburg 1957, S. 128: „In seiner Wunderauffassung hebt sich Wolff offensichtlich ebenso scharf von der Orthodoxie wie von der Physikotheologie ab. Er steht voll unter dem deistischen Systemzwang des determinierten Mechanismus.“

99 Vgl. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1986, S. 546.

Rationalismus gezeigt, dass Wolff eine empirische Methodologie entwickelte, die das ‚*connubium*‘ von Erfahrung und Theorie fordert und sich auf alle Teile der Weltweisheit überträgt.<sup>100</sup> Jedoch ließ sie die wolffsche natürliche Theologie immer als ein schlechtes Beispiel für die Anwendung dieser empirischen Methodologie außer Acht. Denn trotz seiner Bemühung, die Teleologie als ‚*theologia experimentalis*‘ zu erstellen, sei Wolffs Beweis der Existenz und der Eigenschaften Gottes in der natürlichen Theologie allzu dogmatisch und naiv.

Aber die Behauptung, die Wolffsche natürliche Theologie habe keine erkenntnistheoretische Begründung, lässt sich nicht rechtfertigen. Denn Wolff hatte neben der empirischen Methodologie auch eine neutrale Methode für die Gewinnung der Begriffe, die nicht auf die Erfahrung zurückzuführen sind und trotzdem als ein eigenständiger philosophischer Erkenntnistyp anerkannt werden dürfen. Die Möglichkeit des Wunderbegriffs wird durch diese methodologischen Überlegungen in seiner Logik bedingt. Der einzig mögliche Wunderbeweis muss nämlich nach Wolff von den ‚willkürlich‘ konstituierten Begriffen seinen Ausgang nehmen, die keine Gegenstände in der Erfahrung haben können. Gerade auf solche Weise hielt Wolff es für möglich, dass sein Wunderbeweis der Vernunft kein äußerliches Joch auferlegt und zugleich der christlichen Religion nicht schaden würde. Mehr noch: Dieser Beweis kann Wolff zufolge die christliche Religion bestärken, insofern die Feinde des Christentums aus seinem deduktiven Beweis nicht die Schlussfolgerung ziehen können, dass das Wundermachen nicht notwendig ist.

Es ist also kein Zufall, dass Wolff von Rüdiger, Crusius und dem vor-kritischen Kant vorgeworfen wurde, dass er die philosophische Methode mit der mathematischen Methode vermischte, indem er die durch die willkürlich erdichteten Begriffe repräsentierten Sachen, die bloß möglich sind und gar nicht existieren können, zu Gegenständen der Philosophie gemacht

---

100 Vgl. Madonna, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, WW III, Bd. 62, Hildesheim 2001, S. 47–82; École, *En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?* in: *Studia Leibnitiana* XI (1979) S. 45–61; Kreimendahl, *Empirische Elemente im Denken Wolffs*, in: *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph, *Christian Wolff Gesammelte Werke*, III. Abteilung, Bd. 101, Teil 1, Hildesheim 2004, S. 95–112; Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelle Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 58: „Wer heute die Schlüsselfigur der deutschen Hochaufklärung immer noch glatterdings als ‚Rationalisten‘ abstempeln wollte, wäre nicht mehr auf dem Stand der Forschung“.

hat.<sup>101</sup> Diese Methodenkritiker tun Wolff sicherlich insofern unrecht, als sich dieser gerade genötigt sah, die empirischen Wissenschaften und das deduktive Verfahren miteinander kompatibel zu machen<sup>102</sup>. Ihre Kritik ist aber andererseits insofern nicht gegenstandslos, als sie gefühlt hatten, dass Wolffs Anerkennung der ‚willkürlichen Bestimmung‘ (*arbitraria determinatio*) als eines legitimen Begriffsbildungswegs ein Risiko in sich birgt, Gott und die christlichen Geheimnisse den reinen intellektuellen Konstruktionen zu unterwerfen.

So ist es ratsam, nicht so pauschal zu sagen, dass Wolff eine einheitliche Methodologie auf die Totalität des Möglichen überträgt. Um seinen Wunderbeweis sowie Gottesbeweis genau zu verstehen, darf man nicht die Differenzen innerhalb der philosophischen Erkenntnis nivellieren. Es ist also durchaus sinnvoll, sich einen Überblick über den Ort der durch ‚*arbitraria determinatio*‘ gebildeten Begriffe im ganzen Bereich der philosophischen Erkenntnis zu verschaffen.

---

101 Die nachhaltige und fruchtbare Debatte über die Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie und Theologie in der deutschen Aufklärung ist Wolff zu verdanken, vgl. Fülleborn, *Zur Geschichte der mathematischen Methode in der deutschen Philosophie*, a.a.O., S. 108 f.; Schepers, *Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen*, Kantstudien, Ergänzungshefte 78, Köln 1959, S. 120: „Wolffs Verfahren dagegen richtet sich bekanntlich auf die Totalität des Möglichen, als der Gesamtheit aller innerlich widerspruchsfrei mit ausschließlicher Hilfe der Syllogistik aufzubauenden Wahrheiten, aus denen erst nachträglich die realen Wahrheiten ausgesondert werden. Wir könnten sagen: während Rüdigers Lehrsätze auf dem Prinzip der Vererbung materialer Wahrheit durch formale Deduktion beruhen, bedürfen die formalen Wahrheiten der Wolffschen Theorie der Verifizierung durch die Erfahrung. Das ist der unüberbrückbare Grundgegensatz dieser beiden Methodologien“; Ciafardone, *Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius*, in: Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 289–305.

102 Vgl. Madonna, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, a.a.O., S. 81: „So kann die Auffassung dieser Tradition über die Abfolge der Schritte im Forschungsprozeß in folgendem Schema zusammengefaßt werden: Erfahrung–Vermutung–Theorie–Ableitung–Erfahrung“; Engfer, *Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant*, in: Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, hrsg. von Werner Schneiders, Hamburg 1983, S. 48, hat gezeigt, dass die von Kant konzipierte philosophische Methode in *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* bei Wolff vielmehr in Ausführlichkeit entwickelt ist, und eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen beiden Autoren besteht.

## 2.1 Philosophische Erkenntnis

### 2.1.1 Einteilung der Erkenntnis

Die menschliche Erkenntnis ist Wolff zufolge eine Handlung der Seele, durch die man den Begriff oder die Idee der Sache gewinnt.<sup>103</sup> Man kann die Erkenntnis auf zweifache Weise betrachten. Einerseits können die gewonnenen Begriffe nach den verschiedenen Deutlichkeitsgraden eingeteilt werden.<sup>104</sup> Denn ich werde mir eines Gegenstandes nur dann bewusst, wenn ich den Unterschied der Gegenstände bemerke.<sup>105</sup> Dies erfordert wiederum, dass ich die Ähnlichkeiten im Mannigfaltigen bzw. die Merkmale bemerke<sup>106</sup>. Mit den Merkmalen (*nota*) meint Wolff die den Gegenständen intrinsischen Dingen, aus denen man die Gegenstände erkennen und voneinander unterscheiden kann.<sup>107</sup> Die begriffliche Vorstellung von den Merkmalen in einem Gegenstand bildet dann einen Begriff oder eine Idee in uns und zwar eine Vorstellung der Sachen in der Seele („*rerum in mente repraesentatio*“)<sup>108</sup>. Je mehr Merkmale in einem Gegenstand man aufzählen kann, und je deutlichere Begriffe von den Merkmalen selbst man haben kann, desto deutlicher ist der Begriff von dem Gegenstand. Die Begriffe können daher nach den verschiedenen Deutlichkeitsgraden so eingestuft werden: (1) Der Begriff ist ‚dunkel‘ (*obscurus*), wenn meine Gedanken nicht ausreichen, den vorkommenden Gegenstand zu erkennen.<sup>109</sup> Der dunkle Begriff ist im eigentlichen Sinne kein Begriff, weil man den Unterschied der Gegenstände nicht bemerkt. (2) Der Begriff ist ‚klar‘ (*clarus*), aber undeutlich bzw. ‚verworren‘ (*confusus*), wenn sich meine Gedanken einerseits Vorstellungen von den

---

103 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 4, §. 52: „Cognitio est actio animae, qua notionem vel ideam rei acquirit“.

104 Zu den wichtigen Unterschieden zwischen Leibniz' Einteilung der Begriffe und Wolffs Einteilung vgl. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 139 ff.

105 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 731 f.

106 Zur wichtigen Rolle des Ähnlichkeitsbegriffs in Wolffs Metaphysik vgl. Poser, *Die Bedeutung des Begriffs „Ähnlichkeit“ in der Metaphysik Christian Wolffs*, in: *Studia Leibnitiana* 11 (1979) S. 62–81.

107 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 79: „Notas appello rebus intrinseca, unde agnoscuntur & a se invicem discernuntur“.

108 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 34.

109 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 80: „Notio clara est, quae nobis notas exhibet ad rem agnoscendam atque ab aliis discernendam sufficientes; obscura vero, quae notas insufficientes continet“.

Merkmalen machen, so dass ich den durch sie repräsentierten Gegenstand erkennen und von anderen unterscheiden kann, aber andererseits ich einem anderen die Merkmale nicht deutlich mitteilen kann, an denen man die vorkommende Sache erkennt<sup>110</sup>. Ich kann beispielweise zwar einen Menschen von einem Tier unterscheiden, aber ich kann nicht die Merkmale dieses Menschen deutlich aufzählen. (3) Der Begriff ist ‚klar‘ und ‚deutlich‘ (*distinctus*), aber ‚unvollständig‘ (*incompletus*), wenn ich einerseits aufzählen kann, aus welchen Merkmalen ich den vorkommenden Gegenstand erkenne, andererseits aber nicht alle Merkmale unterscheiden kann.<sup>111</sup> Wenn ich beispielweise zeigen kann, dass der Mensch Verstand hat, so habe ich einen deutlichen, aber unvollständigen Begriff von ihm. (4) Der Begriff ist ‚klar‘, ‚deutlich‘ und ‚vollständig‘ (*completus*), aber ‚inadäquat‘, wenn man einerseits alle Merkmale aufzählen kann, andererseits aber noch keine deutlichen Begriffe von den Merkmalen selbst hat. So kann man den durch ihn repräsentierten Gegenstand jederzeit von den anderen unterscheiden. Wenn ich zum Beispiel weiter zeigen kann, dass der Mensch Körper und Seele hat und die Seele einerseits die von den Sinnen abhängigen Vermögen hat, nämlich Sinne, Einbildung und Affekt, und andererseits noch die Fertigkeit (*habitus*), nämlich Verstand, Wille und den Bewegungsvermögen des Körpers (*facultas locomotiva*) hat, dann habe ich einen deutlichen und vollständigen Begriff vom Menschen. (5) Der Begriff ist ‚klar‘, ‚deutlich‘, ‚vollständig‘ und ‚adäquat‘ (*adaequatus*), wenn man letztlich auch deutliche Begriffe von den Merkmalen selbst hat<sup>112</sup>. Wenn ich zum Beispiel den vollständigen Begriff vom Menschen noch weiter zergliedern und zeigen kann, was Sinnen, Einbildung, Affekt, Verstand, Willen etc. sind, dann habe ich einen adäquaten Begriff vom Menschen.

Andererseits unterscheidet Wolff bekanntlich nach ihren Quellen drei Arten der Erkenntnis: die historische, mathematische und philosophische

---

110 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 88: „Notio clara, quam habemus, distincta est, si notas, quas nobis sistit, distinguere valemus; confusa vero est, si eas distinguere non possumus“.

111 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 91: „Fieri potest, ut rem oblatam agnoscentes vel notas omnes distinguamus easque enumerare valemus, vel saltem aliquas.“ *Ibid.*, § 92: „Notio completa est, quae notas sufficientes exhibet ad rem in statu quolibet agnoscendam & ab aliis distinguendam; incompleta vero, quae notas insufficientes continet“.

112 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 94: „Si notionem habemus distinctam, notarum, quae eam ingrediuntur, denuo habemus vel distinctam, vel confusam.“ *Ibid.*, § 95: „Notio distincta in notiones distinctas notarum, quae eam ingrediuntur, a cognoscente resolubilis dicitur adaequata; in casu opposito inadaequata“.



Erkenntnis.<sup>113</sup> (1) Die historische Erkenntnis entspringt den Sinnen und dabei geht es darum, was in der körperlichen Welt und der Seele ist oder geschieht. Dazu gehört alles auf eigener Erfahrung beruhendes Wissen und alles traditionell überkommenes Wissen. Diese sind ‚klare‘, aber ‚verworrene‘ Begriffe. Denn die Tatsache ist bloß, dass „unsere Empfindungen größten theils undeutlich und dunkel“ sind und nicht alle intrinsischen Eigenschaften in einer Sache und ihre Relation zu anderen Sachen „deutlich gleichsam vor Augen“ liegen können.<sup>114</sup> (2) Die mathematische Erkenntnis entspringt der Einbildungskraft und betrifft die Größe. Die dazugehörigen Begriffe sind ‚notiones imaginaria‘. Diese sind auch ‚verworren‘ und noch nicht deutlich, insofern sie auf ‚sensu percepta‘ zurückzuführen sind. Denn die Geometer fragen nur, wie groß eine Sache ist, aber nicht, wie sie beschaffen ist. (3) Die philosophische Erkenntnis entspringt dem Verstand und bezieht sich auf den Grund der historischen Erkenntnis: Warum sie so ist. Philosophie bietet also dem Menschen den einzig sicheren Weg zur ‚certa cognitio‘ der historischen Begriffe an. Der Mathematiker kann zwar viel Einsicht in die Mathematik erlangen, aber in der Metaphysik ist er noch ein Lehrling. So betont Wolff immer: Es ist die Aufgabe und Pflicht (*officio suo, munia sua*) der Philosophie, die ‚deutlichen‘ Begriffe zu gewinnen. Erst aus den deutlichen philosophischen Begriffen kann man die Möglichkeit des durch die verworrenen Begriffe repräsentierten Gegenstandes verstehen. Aber worin gründet dann die Möglichkeit der philosophischen Erkenntnis?

### 2.1.2 Prinzip des Widerspruchs und Syllogismus

Die philosophische Erkenntnis der Möglichkeit eines Gegenstandes in der körperlichen und geistlichen Welt ist insofern möglich, als ihr wiederum das Prinzip des Widerspruchs und das Prinzip des zureichenden Grundes zugrunde liegen. Diese zwei vorausgesetzten Prinzipien ermöglichen die philosophische Erkenntnis. Sie sind im Folgenden hinsichtlich des Syllogismus und der Möglichkeit des Gegenstandes näher zu untersuchen.

Erstens: Unter der Voraussetzung des Prinzips des Widerspruchs („Es kann etwas nicht zugleich sein und auch nicht sein“<sup>115</sup>) ist man berechtigt, einen Gegenstand unter einen bestimmten Begriff zu bringen. Wenn wir

---

113 Vgl. *De differentia notionum metaphysicarum et mathematicarum*, WW II, Bd. 34.3, S. 385–479.

114 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 316.

115 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 27, 52; *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 10.

über etwas (*aliquid*) aussagen, müssen wir also von ihm einen bestimmten Begriff schon immer in der Seele haben.<sup>116</sup> Diese Beziehung zwischen dem Gegenstand und seinem Begriff kann durch einen auf der psychologischen Ebene erklärten Syllogismus wiedergegeben werden<sup>117</sup>: (1) In der Gegenwart schaue ich einen Gegenstand an, egal ob dieser Gegenstand ein mathematisches Zeichen, ein empirisch Gegebenes, oder ein Name ist, und dieser Gegenstand bringt mir den mit ihm verbundenen Allgemeinbegriff S ins Gedächtnis – Das ist der Minor; (2) Vom Begriff S weiß ich schon: Das Prädikat P kommt zu S hinzu – Das ist der Major; (3) Also bin ich mir der Aussage gewiss, dass das Prädikat P auch dem Gegenstand zukommen kann. Hierbei macht Wolff auf den Unterschied zwischen zwei Arten der Gewissheit aufmerksam: die Gewissheit einer Proposition selbst und die gewisse Zustimmung zu einer Proposition.<sup>118</sup> Meine Aussage über den Gegenstand ist also möglich und gewiss nicht nur deshalb, weil die Prädikate schon im Begriff S enthalten sind (Gewissheit einer Proposition), sondern auch deshalb, weil ich die Bestimmtheit der Prädikate durch den Begriff S in meinen Gedanken begriffen habe (gewisse Zustimmung zu einer Proposition). Ich bin also davon überzeugt, dass das Prädikat P dem Gegenstand zukommt. In diesem Sinne bezeichnet Wolff das Prinzip des Widerspruchs als das Prinzip der Gewissheit (*principium certitudinis*) oder die Quelle aller Gewissheit (*fons omnis certitudinis*). Ohne dieses Prinzip vorauszusetzen, wird die Gewissheit aller Erkenntnis gleich verschwinden<sup>119</sup>.

Ein gutes Beispiel hierfür ist der Beweis der Existenz der Seele bei Wolff. Sein Beweis der Existenz der Seele unterscheidet sich wesentlich von dem bei Descartes.<sup>120</sup> Denn der Grund der Gewissheit des von Descartes als erstes Erkenntnisprinzip aufgestellte ‚*Cogito ergo sum*‘ ist aus

---

116 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 75. not. Etwas heißt eben das, dem ein Begriff entspricht:

„Aliquid est, cui notio alia respondet“; *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 883.

117 Vgl. *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 4, § 2.

118 Vgl. *De successiva Assensus generatione*, WW II, Bd. 34.1, § 1, S. 271.

119 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 55: „Patet adeo principium contradictionis esse fontem omnis certitudinis, quo posito, ponitur certitudo in cognitione humana; quo sublato, tollitur omnis certitudo“.

120 Dies sagt Wolff deutlich im ersten Kapitel von *Deutscher Metaphysik*. Dieses Kapitel entfällt zwar in seiner lateinischen *Ontologie*, aber diese Frage wird von Wolff in der Diskussion des Prinzips des Widerspruchs verschoben. Vgl. *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 55; Blackwell, *Christian Wolff's Doctrine of the Soul*, in: *Journal of the History of Ideas* 22 (1961) S. 340 ff, hat den wesentlichen Unterschied zwischen Wolff und Descartes auch richtig gesehen.

Wolffs Sicht im Prinzip des Widerspruchs anzutreffen.<sup>121</sup> Für Wolff sollte der wahre Grund der Gewissheit dieses Satzes aus dem verborgenen syllogistischen Schließen von einem Allgemeinbegriff auf den behaupteten Satz kommen, nämlich: (1) Wir sind uns unserer und anderer Dinge bewusst (Minor, eine gegenwärtige Erfahrung); (2) Dies bringt uns einen unbeweisbaren Satz ins Gedächtnis: Wer sich seiner und anderer Dinge bewusst ist, der ist (Major, eine Nominaldefinition); (3) Also sind wir (Schluss). Dabei sind zwei wichtige Punkten hervorzuheben. Erstens: Die gegenwärtige empirische Anschauung als der Minor spielt eine wichtige Rolle in der Bildung eines gegenwärtigen Urteils über den Gegenstand. Zweitens: Der ins Gedächtnis gerufene Allgemeinbegriff als der Major ist entscheidend dafür, welche Prädikate wir dem gegenwärtigen Gegenstand zuschreiben.<sup>122</sup>

Entgegen dem ersten Anschein handelt es sich dabei also keineswegs nur um kosmetische Korrekturen des scholastischen Syllogismus.<sup>123</sup> Im Vergleich zu Leibniz, der den Syllogismus als eine Art der ‚universalen Mathematik‘ ansieht,<sup>124</sup> geht es bei dem Syllogismus nach Wolff, wie schon

---

121 In der *Deutschen Metaphysik* nimmt zwar Wolff den Paragraph „wir sind uns unserer und anderer Dinge bewußt [...] Und demnach ist klar, daß wir sind“ als den Anfang im kurzen ersten Kapitel. Aber er gibt nicht einfach den Satz Descartes wieder. Obwohl das erste Kapitel der *Deutschen Metaphysik* in der späten Reihe des lateinischen metaphysischen Werkes entfällt, ist diese Veränderung nicht für einen Beweis zu halten, dass Wolff den cartesianischen Einfluss im späteren Werk beseitigte und den Stand der Ontologie hob. Z. B.: Max Wundt (*Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, S. 225 f.) und Dirk Effertz (Einleitung zu Wolffs *Erste Philosophie oder Ontologie*, Hamburg 2005, S. XV) erwähnten diese Veränderung, um zu zeigen, dass obwohl Wolff bei der *Deutschen Metaphysik* noch ein bisschen kartesianisch war, er in der späten lateinischen Reihe den Weg des Realismus einschlug. Eigentlich kann man eben in diesem Kapitel den Nachweis finden, dass Wolff nicht einfach den Satz Descartes wiedergibt.

122 Vgl. auch Blackwell, *Christian Wolff's Doctrine of the Soul*, a.a.O., S. 342.

123 Wolff gesteht zu, dass ihm der scholastische Syllogismus vorher auch nicht gefiel. Aber nach einer eingehenden Untersuchung der Mathematik sieht er das demonstrative Wesen des Syllogismus ein, vgl. *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, C. 4, § 23; *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 545. not.: „Wenn ich in der Logik die drei Operationen der Seele [nämlich: Definition, Urteil und Syllogismus] legitim erklärt habe, wurde dies eigentlich schon von den Scholastikern gemacht, außer dass es ihnen an deutlichen Begriffen mangelte. Diesen Mangel haben wir abgeholfen“.

124 Die Debatte über Syllogismus kann man auch in Leibniz' *Nouveaux Essais* finden, vgl. Leibniz, *Nouveaux Essais*, § 4. Locke sieht die aus den Sinnen stammenden Ideen als die wesentliche Grundlage für Erkenntnis an. So ist der scholastische Syllogismus für ihn nur ein nutzloses Werkzeug der ‚reason‘. Er vergleicht den Syllogismus mit Brillen,

gezeigt, um eine für sowohl wissenschaftliche Beweise als auch alltägliche und schlichteste Gedanken einheitliche Form.<sup>125</sup> Alle Gedanken können durch syllogistische Form wiedergegeben werden.<sup>126</sup> Diese syllogistischen Analysen sind nach Wolff auch keineswegs als „unnütze Subtilitäten“ anzusehen<sup>127</sup>. Denn man könne daraus nicht nur ein Urteil aus seinen Prämissen mit Gewissheit schließen, sondern auch die in ihnen enthaltenen stillschweigend vorausgesetzten Prämissen ausdrücklich ans Licht bringen, denen die meisten Menschen keine Aufmerksamkeit geschenkt haben. So hatte Wolff „nach reiffer Ueberlegung die Sache gantz anders gefunden“ und scheute sich nun „aus Liebe zur Wahrheit“ nicht, diese Form der Schlüsse zu verteidigen<sup>128</sup>. Er kritisiert also Descartes, Spinoza, Tschirnhaus und Locke an vielen Stellen, dass sie zwar die mathematische Methode gut erkennen,

---

die die Funktion der Augen nicht ersetzen können, d. h. man kann ohne Brillen die Dinge auch klar sehen. Denn die unmittelbaren Gegenstände unseres ‚raisonnement‘ (Reasoning) und unserer Erkenntnisse sind nur die ‚besonderen Ideen‘ (particular ideas), die mit den ‚einzelnen Dingen‘ übereinstimmen. Locke beschränkt daher die Leistungsfähigkeit der reason auf den Bereich der Ideen, die aus der Sinnlichkeit (sensation) oder der Reflexion kommen. Im Gegensatz dazu sieht Leibniz den Syllogismus als eine Art der ‚universalen Mathematik‘ an. Der Syllogismus enthält daher eine Kunst der Unfehlbarkeit. Obwohl die Scholastik ihn in gewissem Maße missbraucht, verhindert das nicht, seine wahre Bedeutung in den Blick zu bringen. Leibniz führt den scholastischen Syllogismus auch auf eine ‚logische Form‘ zurück. Diese ‚logische Form‘ darf nicht als das Ganze der abgesonderten Sätze selbst verstanden werden. Denn sie ist sowohl vollständig „quant à la matiere“ als auch klar „quant à la l’ordre et à la force des consequences“. Diese ‚Materie‘ bedeutet die zwei fundamentalen Prinzipien: das Prinzip des Widerspruchs und das des zureichenden Grundes.

125 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 344, S. 200 f.: So sagt Wolff ausdrücklich, dass „wir die innere Beschaffenheit einer Demonstration recht einsehen lernen, und um so viel eher begreifen, daß das Demonstriren nicht allein zu den Zahlen und Figuren gehöre, weil es auch so gar bey den gemeinsten und schlechtesten Verrichtungen statt finden, ja die Art der Demonstration mit der natürlichen Art zu gedencken völlig einerlei, und nichts gekünsteltes an sich hat“; *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 332: „Syllogismus est oratio, qua ratiocinium seu discursus distincte proponitur.“ Ebenso muss jeder Syllogismus drei Sätze und drei Termini haben.

126 Zu den zahlreichen Beispielen vgl. *Kurtzer Unterricht, von der mathematischen Lehrart*, in: Anfangs-Gründe, WW I, Bd. 12, § 22; *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, §§ 341, 343.

127 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 344, S. 199; *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 4, § 22.

128 *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 4, § 22.

aber sie leider die Funktion des Syllogismus in der Heuristik und der Erklärung nicht richtig gesehen haben.<sup>129</sup>

### 2.1.3 *Prinzip des zureichenden Grundes und Möglichkeit des Gegenstandes*

Zweitens: Unter der Voraussetzung des Prinzips des zureichenden Grundes („Nichts ist ohne zureichenden Grund, warum es vielmehr ist, als nicht ist“<sup>130</sup>) ist man berechtigt, die deutlichen philosophischen Begriffe als die richtige Bedeutung der Worte festzulegen, mit denen die verworrenen Begriffe verbunden sind. Trotz seiner Bemühung, dieses Prinzip *a priori* zu

---

129 Wolff führt zwar in seinen Anfangs-Gründe von 1710 Locke, Malebranche und Tschirnhaus, die „besten Kenner des menschlichen Verstandes“, als die Beispiele an, die den Nutzen der mathematischen Methode für alle anderen Wissenschaften anerkennen, vgl. *Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften*, WW I, Bd. 12, Vorrede zu „Kurtzer Unterricht, von der mathematischen Lehrart“, S. 1 (ohne Seitenzahl): „Ich begnüge mich jetzt, nur den Locke in seinem Tractate von der Leitung des menschlichen Verstandes p. 30. (welcher nebst einigen seiner anderen Werke nach seinem Tode zu London 1706 herausgekommen,) den Malebranche in seinem Werke von der Erfindung der Wahrheit (lib. 6. c. 4 & 5.) und den Hrn. v. Tschirnhausen in seiner Einleitung zur Mathesi und Physica, darinnen er den Nutzen dieser beiden Wissenschaften vorstellt und die Art selbige zu studiren beschreibt, anzuführen. Und zwar führe ich diese drey Männer für allen andern darum an, weil sie vor die besten Kenner des menschlichen Verstandes gehalten werden“, vgl. Locke, *Of the Conduct of the Understanding*, London 1706, § 7, S. 30: „[...] For in all forts of Reasoning, every single Argument should be managed as a Mathematical Demonstration, the Connection and dependence of Ideas should be followed 'till the Mind is brought to the source on which it bottoms, and observes the coherence all along“. Aber Wolff ist mit der Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie bei ihnen nicht zufrieden, vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 349: „Wer nun den Beweiß nur oben ansiehet, der bildet sich aus Uebereilung ein, er könne alles deutlich begreifen und erweisen, ohne daß er sich an die Forme der Schlüsse zu kehren habe. Und daher ist es geschehen, daß Cartesius, ob er gleich in der Geometrie demonstrieren, auch durch eigenes Nachsinnen neue beredet, die Lehre von den Schlüssen in der Vernunft-Kunst sey unnütze, und werde weder in Erfinden, noch den Beweisen gebraucht, dem nach diesem bey uns Deutschen der Herr von Tschirnhausen in seiner *Medicina Mentis*, und bey den Engländern Locke in seinem Werke von dem Verstande gefolget“, *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, Vorrede zur ersten Auflage, S. 106.

130 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 71; vgl. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis*, Bonn 1970, S. 137.

beweisen<sup>131</sup>, nimmt Wolff es als das zweite grundlegende Prinzip unserer Erkenntnis und aller möglichen Dinge an. Dieser Satz ist, wie Wolff immer betont, keineswegs mit dem scholastischen Satz „alles muss eine Ursache haben“ zu vermengen.<sup>132</sup> Mit dem zureichenden Grund meint Wolff in der Tat die Summe aller bestimmenden Gründe (*determinantia*) eines zu bestimmenden (*determinati*)<sup>133</sup>. Erst wenn alle bestimmenden Gründe zugleich gesetzt sind, ist der zureichende Grund des zu bestimmenden gesetzt.<sup>134</sup> Der zu bestimmende Gegenstand ist bei Wolff nicht mehr das leibnizsche Individuum<sup>135</sup>, weil Wolff es für unmöglich hält, das Einzelding völlig zu begreifen. Je nach dem zu bestimmenden Gegenstand sind die erforderlichen bestimmenden Gründe unterschiedlich. Setzen wir die Möglichkeit eines Gegenstandes in der körperlichen und geistlichen Welt als das zu bestimmende, dann sind ihre bestimmenden Gründe im ontologischen Sinne zu verstehen; Setzen wir die Wahrheit der Aussage über einen Gegenstand als das zu bestimmende, dann sind ihre bestimmenden Gründe im logischen Sinne anzusehen.

Im ersten Fall ist die Möglichkeit eines Gegenstandes wieder auf doppelte Weise zu betrachten: entweder an und für sich zu betrachten – dabei geht es um die innerliche Möglichkeit des Gegenstandes (Was ist er?) – oder in der Beziehung auf anderen zu betrachten – dabei geht es um seine äußerliche Möglichkeit (Wie kann er geschehen?). Ein ‚innerlich Mögliches‘ wird definiert als etwas, was keinen Widerspruch einschließt, wenn

---

131 Vgl. Karl-Furthmann, *Der Satz vom zureichenden Grunde von Leibniz bis Kant*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 30 (1976) S. 110 f.; Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis*, Bonn 1970, S. 138 ff.

132 Vgl. *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 19. not.: „Viele Leute, die dies Prinzip verteidigen, begreifen nicht, was eigentlich der zureichende Grund ist. Denn *Leibniz* hat diesen nicht durch Definition erklärt, indem er weder systematisch geschrieben hat, noch hätte vor, ein System aufzustellen. Viele Leute vermengen den zureichenden Grund und die Ursache miteinander“ (Multi sunt, qui hoc principium defendunt, quid vero sit ratio sufficiens non capiunt, a Leibnitio definitione non explicata, cum systematice non scripserit, nec systema quoddam condere sibi proposuerit, quamvis subinde eandem insinuare videatur. Hinc etiam videas, multos rationem sufficientem cum causa confundere).

133 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 116: „Determinantia sunt ratio sufficiens determinati“.

134 Vgl. Karl-Furthmann, *Der Satz vom zureichenden Grunde von Leibniz bis Kant*, a.a.O., S. 111, hat diese Bedeutung mit Recht gesehen, aber nicht weiter behandelt.

135 Vgl. Karl-Furthmann, *Der Satz vom zureichenden Grunde von Leibniz bis Kant*, a.a.O., S. 110; vgl. H. J. Enfer, Art. „Principium rationis sufficientis“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1989, Bd. 7, Sp. 1328.

es an und für sich betrachtet wird.<sup>136</sup> Unter einem ‚äußerlich Möglichen‘ versteht Wolff etwas, was im Zusammenhang der Dinge oder in dieser sichtlichen Welt gegründet ist.<sup>137</sup> Dementsprechend liegen (1) die bestimmenden Gründe der innerlichen Möglichkeit des Gegenstandes in den ihm intrinsischen Merkmalen, und (2) die bestimmenden Gründe seiner äußerlichen Möglichkeit liegen in den ihm Koexistierenden und Vorhergehenden.<sup>138</sup>

Zu (1): Alle begriffliche Merkmale sind entweder beständig oder veränderlich und können in ‚*essentialia*‘, ‚*attributa*‘ und ‚*modi*‘ eingeteilt werden: Die wesentlichen Merkmale (*essentialia*)<sup>139</sup> wohnen dem Gegenstand beständig inne und sind das Erste, das im Gegenstand begriffen wird. Die Merkmale gelten als wesentlich und unveränderlich, insofern man durch sie die Gattung (nämlich: Ähnlichkeit der Arten<sup>140</sup>) und Art (nämlich: Ähnlichkeit der Individuen<sup>141</sup>) eines Gegenstandes erkennen und sie von anderen unterscheiden kann<sup>142</sup>. Sie können nicht von einander bestimmt werden und sind miteinander möglich. Die Attribute (*attributa*) wohnen dem Gegenstand auch beständig inne und gründen in den wesentlichen Bestimmungen allein. Das heißt, dass sie aus den ‚*essentialia*‘ unmittelbar geschlossen werden können. Sie zählen aber trotzdem nicht zu den ‚*essentialia*‘, weil sie überflüssig für eine wesentliche Definition sind. Die möglichen Bestimmungen (*modi*)<sup>143</sup> sind veränderlich, insofern nur ihre Möglichkeiten in den

136 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 111: „*Intrinsece possibile est, quod in se spectatum tale est, hoc est, in se consideratum contradictionem nullam involvit*“.

137 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 111: „*Extrinsece possibile est, quod determinatam causam in mundo adspectabili habet, hoc est, quod in eodem existere valet. Extrinsece possibilia dicuntur quoque Possibilia huius mundi, quia cetera ipsis opposita existere nequeunt in hoc mundo, adeoque extrinsece impossibilia sunt*“; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.2, § 572.

138 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 112. not.: „*Possibilitas rei intrinseca constituitur per ea, quae rei insunt; extrinseca autem per ea, quae eidem coexistunt eamque praecedunt*“.

139 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 64: „*Ea, quae constanter insunt, sed per essentialia simul determinantur, attributa dico*“; vgl. *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 143: „*Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituunt*“; *ibid.*, § 145: „*Si quid per essentialia determinatur, id enti constanter inesse debet*“.

140 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 44.

141 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 45.

142 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 70: „*Per essentialia genera & species determinantur*“.

143 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 148: „*Quod essentialibus non repugnat, per essentialia tamen minime determinatur, Modus a nobis dicitur. Scholastici Accidens appellant idque praedicabile*“ vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 67: „*Mutabilia, quae enti insunt,*

wesentlichen Bestimmungen gründen. Außer den wesentlichen Bestimmungen sind also noch äußere Bedingungen erforderlich, damit die Modi zur Wirklichkeit kommen. Sie sind trotzdem auch zu den dem Gegenstand intrinsischen Merkmalen zu zählen, da ihre Möglichkeiten in den ‚*essentialia*‘ gründen. Daraus erhellt, dass die Gegenstände durch ihre Wesensbestimmungen voneinander unterschieden sind.

Zu (2): Äußerliche Möglichkeit, Wirklichkeit und Existenz sind bei Wolff deutungsgleich.<sup>144</sup> Die Gegenstände, die einerlei Wesen (Gattung und Art) haben, können hinsichtlich ihrer ‚*modi*‘ weiter voneinander unterschieden werden.<sup>145</sup> Das Unterscheiden von ähnlichen Gegenständen kann nur dann erfolgreich sein, wenn man die äußeren Bedingungen des Geschehens des Modus bestimmen kann. Die ähnlichen Gegenstände werden durch die feineren Artbegriffe voneinander unterschieden.<sup>146</sup>

Im zweiten Fall gilt eine Aussage über einen Gegenstand als wahr, wenn man einen deutlichen Begriff von der innerlichen oder äußerlichen Möglichkeit eines Gegenstandes mit Worten zum Ausdruck bringt<sup>147</sup> und

---

nec per essentialia determinantur, Modos appellare soleo.“ vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 62: „Quae mutabilia sunt, ea de ente nonnisi sub certa conditione enunciari possunt & contra“.

144 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 112. not.: „Unde non mirum, quod numerus intrinsece possibilium plurimum superet numerum extrinsece possibilium & numerus extrinsece possibilium adaequet numerum actualium [...] is facile intelligent, cur actualia cum extrinsece possibilibus coincidere debeant“ (die Nummer der innerlich Möglichen mehr als die Nummer der äußerlich Möglichen ist, und die Nummer der äußerlich Möglichen gleich der Nummer der Wirklichen ist).

145 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 177 f.; vgl. Schnepf, *Allgemeine Metaphysik als erste Philosophie. Zum Problem kategorialer Begriffsbildung in Christian Wolffs Ontologie*, in: Christian Wolff und die europäische Aufklärung, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 101. Teil 1. Hildesheim 2004, S. 191 f.

146 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 179.

147 Wolff hat 1703 dem Sprachproblem besonderes Interesse in seiner *Disquisitio philosophica de Loquela* gewidmet. Siehe „Disquisitio Philosophica de Loquela“, WW II, Bd. 35, *Meletemata mathematico-philosophica*, S. 244–267. Darin bestimmt Wolff die „loquela“ als eine instantane Handlung, durch die wir die Gedanken unserer Seele mit den anderen gegenwärtigen Leuten kommunizieren: „... actionem instantaneam, qua mentis nostrae cogitata cum praesentibus aliis communicamus.“ *Ibid.* § 1, S. 244; vgl. Arndt, *Einführung des Herausgebers*, in: *Deutsche Logik*, hrsg. von Hans Werner Arndt. Hildesheim 1978, S. 13 f. In Anlehnung an die Mathematik kann man sich durch die allgemeine Begriffsbestimmung der Gedanken über die Bedeutung ihrer entsprechenden Zeichen (signa) verständigen. Jede Sprache darf nur als Spezialfall



die Aussage daraus ableitet. Mit Wort (*terminus*) meint Wolff die Aussprache oder den Namen, mit dem wir den anderen sowohl den Begriff als auch den dadurch vorgestellten Gegenstand nennen<sup>148</sup>. Die Worte oder die Zeichen im allgemeinen Sinne dienen also der Deutlichkeit, insofern die mit ihnen verbundenen Begriffe deutlich sind. Diese Rede (*oratio*), durch die ein vollständiger und einem Wort entsprechender Begriff bedeutet wird, nennt Wolff Definition.<sup>149</sup>

Im ausdrücklichen Anschluss an Leibniz unterscheidet Wolff zwei Arten von Definitionen<sup>150</sup>: (1) die Nominaldefinition (*definitio nominalis*) und (2) die Realdefinition (*definitio realis*). Zu (1): Die Nominaldefinition, oder in Wolffs deutscher Terminologie ‚Wort-Erklärung‘<sup>151</sup>, gibt die wesentlichen Merkmale an. Die Attribute und die Modi sind zwar überflüssig, insofern sie nicht in der Nominaldefinition aufgezählt werden. Aber eine Nominaldefinition kann erst dann festgelegt werden, wenn man zuerst möglichst viele Merkmale des Gegenstandes erkannt und sie in Wesensbestimmungen, Attribute und Modi unterschieden hat.<sup>152</sup> Im Unterschied zur Leibnizschen Nominaldefinition, die auch ein trügerischer Begriff sein könnte,<sup>153</sup> kann die

---

dieser Zeichen angesehen werden, mag es Lateinisch oder Deutsch sein. Wahrscheinlich sieht Wolff noch vor den Einfluss von Leibniz auf ihn die Notwendigkeit, ein universales Begriffssystem aufzustellen.

148 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 36, 37.

149 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 152: „Definitio est oratio, qua significatur notio completa atque determinata termino cuidam respondens“.

150 Vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 191. not.: „Hoc definitionum nominalium atque realium discrimen docuit Leibniti in Actis E. 1684. p. 540“; *ibid.*, § 193. not; Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, IV, S. 424–425: „Atque ita habemus quoque discrimen inter definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat rem esse possibilem“; Arndt, *Einführung zur Deutschen Logik*, hrsg. von Hans Werner Arndt, Hildesheim 1978, S. 19; *Ratio praelectionum Wolfianarum*, Sect. II, cap. 2, § 27. Nach Arndt haben Leibniz’ *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* unter allen Schriften von Leibniz die nachhaltigste Wirkung auf Wolff ausgeübt haben.

151 Vgl. *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, § 41.

152 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 730: „Patet adeo, definitiones nominales non posse condi, nisi ante multa rei praedicata cognoveris atque ea in essentialia, attributa & modos distinguere noveris“; vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 731; *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 732 ff.: Dies erfordert, dass wir zuerst den Inbegriff des mannigfaltigen in einer Sache „durch eine merkliche Zeit“ behalten, und dann „ihn gleichsam von sich selbst“ durch die Teile der Zeit unterscheiden, und schließlich „ihn gegen ihn selbst“ halten und das, was sich nicht verändert, erkennen.

153 Vgl. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684) und *Discours de metaphysique* (1686), in: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1965, 32 ff., 56 ff.:

Wolffsche Nominaldefinition nur wahr sein, weil sie aus dem methodisch gesicherten Prozess der Begriffsbildung resultiert<sup>154</sup>. Nominaldefinitionen können also nicht jene sein, die bloß aus anderen Wörtern bestehen, die ebenso viel wie das definierte Wort bedeuten, oder die, die einander bestimmen. Z. B. darf man nicht die anziehende Kraft des Magneten als Kraft bestimmen, durch die der Magnet das Eisen an sich zieht.<sup>155</sup> Man darf auch nicht einerseits die Tugend als eine Fertigkeit bestimmen, seine Handlungen nach dem Gesetz der Natur einzurichten, andererseits aber das Gesetz der Natur als eine Richtschnur tugendhafter Handlungen bestimmen<sup>156</sup>. Das bedeutet: Nur ein sehr geübter Mensch ist imstande, eine Nominaldefinition aufzustellen.<sup>157</sup> Zu (2): Mit der Realdefinition meint Wolff die Definition, welche die Art und Weise (*modus*) zeigt, wie etwas geschehen kann.<sup>158</sup> Die Realdefinition bedeutet den Begriff der ‚besonderen Art‘ und gibt die Bedingungen an,

---

Leibniz bezeichnet die cartesianischen Ideen (z. B. die der Größe, der Gestalt, der Zahl usw.) als willkürliche „nominaldefinitiones“. Die Idee ist eine Nominaldefinition, insofern man noch zweifeln kann, ob der definierte Begriff möglich ist, z. B. die Definition der „vis sans fin“ (Kraft ohne Ende). Die Idee ist hingegen eine „Realdefinition“, und zwar eine adäquate Definition, insofern sie die Eigenschaft hat, die dazu beiträgt, die Möglichkeit der Sache zu erkennen. Bei den realen Ideen handelt es sich daher um die Möglichkeit der Dinge: 1. Wenn der Beweis der Möglichkeit der Dinge *a posteriori* (par experience) ist, ist die Definition allein real (z. B. in der Definition des Quecksilbers); 2. wenn der Beweis der Möglichkeit der Dinge *a priori* ist, ist die Definition sowohl real als auch kausal; s. a. Alexander Wiehart-Howaldt, *Essenz, Perfektion, Existenz. Zur Rationalität und dem systematischen Ort der Leibnizschen Theologia naturalis*, Studia Leibnitiana, Sonderheft 25, Stuttgart 1996, S. 90 ff.

154 Vgl. Arndt, *Zum Wahrheitsanspruch der Nominaldefinition in der Erkenntnislehre und Metaphysik Christian Wolffs*, in: *Autour de la philosophie Wolffienne*, hrsg. von Jean École, *Christian Wolff Gesammelte Werke*, III. Abteilung, Bd. 65, Hildesheim 2001, S. 30.

155 *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, § 43.

156 *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, § 44.

157 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 1141: „[...] definitio[n]em nominalem in ejus potestate esse colligimus, quem rei definiendae multa praedicata cognita habere ac in essentialibus, attributis atque modis distinguendis probe exercitatum novimus.“ (die Nominaldefinition ist in der Macht desjenigen, der bekanntlich viele Prädikate der zu definierenden Sache erkannt hat und in der Unterscheidung zwischen essentialia, Attributen und Modi sehr geübt ist.)

158 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 194: „Definitio modum exponens, quod aliquid fieri potest, realis est.“ vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 195: Er definiert „obligatio“ als die Verbindung des Motivs mit der freien Handlung („per connexionem motivi cum actione libera“). Daraus kennt man den Modus, wie einer verbunden werden kann. So wird die „obligatio“ als möglich verstanden.

unter denen der Gegenstand zur Wirklichkeit gebracht wird oder ein möglicher Modus in diesem Gegenstand determiniert wird. Die Nominaldefinition und die Realdefinition sind auf die deutlichen Begriffe der innerlichen und äußerlichen Möglichkeit des Gegenstandes umkehrbar eindeutig bezogen. Da das Urteil über einen gegenwärtigen Gegenstand, wie oben schon gezeigt, immer aus zwei vorhergehenden Prämissen (das Minor, eine gegenwärtige zweifellose Erfahrung, und das Major, eine Definition) herrührt, macht die Definition allein noch nicht den zureichenden Grund für die Wahrheit des gegenwärtigen Urteils aus. Sie bestimmen nach Wolff die feste Bedeutung der Worte („*significatus fixos terminorum*“) und geben nur die ersten Prinzipien der Schlüsse („*prima ratiocinandi principia*“) an.<sup>159</sup> Außer der Definitionen sind also noch andere Prämissen erforderlich, die in den Syllogismus eingehen. Damit liegen ihre bestimmenden Gründe in der Summe der Prämissen.<sup>160</sup> Ein solches syllogistisches Verfahren nennt Wolff auch Beweis. Unter Beweis (*demonstratio*) versteht Wolff eine Art des Erweises (*probatio*), wenn man in den Syllogismen, die miteinander verbunden sind, keine anderen Prämissen benutzt als Definitionen, zweifellose Erfahrungen (Minor), unmittelbar aus Definitionen gezogene Axiome und Propositionen, die vorher schon demonstriert werden.<sup>161</sup> Sie beruhen also schließlich auf Definitionen und zweifellosen Erfahrungen. So betont Wolff: „Alle Propositionen, die in den Beweis einer Proposition gehen, sind Prinzipien des Erkennens.“<sup>162</sup>

Diesen zwei Fällen entsprechend macht Wolff einen begrifflichen Unterschied zwischen metaphysischer Wahrheit und logischer Wahrheit. Ohne die Ordnung in den Sachen würde es keine logische Wahrheit geben. Das Prinzip des zureichenden Grundes im ersten Fall samt dem Prinzip des Widerspruchs macht die Quelle der metaphysischen oder ‚transzendentalen‘

---

159 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 197: „Definitiones nominales significatus fixos terminorum constituunt, ut eos non tribuamus nisi rebus, quibus indigitandis destinantur, atque earum ope has obvias agnoscamus. Praebent quoque prima ratiocinandi principia, ut quae de rebus cognosci possunt inde deducantur“.

160 Vgl. Enfer, Art. „Principium rationis sufficientis“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1989, Bd. 7, Sp. 1328, hat diesen Punkt mit Recht bemerkt.

161 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 495: „In specie autem probatio Demonstratio dicitur, si in syllogismis, quos inter se concatenamus, non utamur praemissis, nisi definitionibus, experiētiis indubitatis, axiomatis & propositionibus jam ante demonstratis“.

162 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 876. not.: „Omnes adeo propositiones, quae ingrediuntur demonstrationem alicujus propositionis, sunt principia cognoscendi“.

Wahrheit in den Sachen („*fons veritatis in rebus*“)<sup>163</sup> aus, indem diese Wahrheit so verstanden wird, dass sie in den Sachen selbst steht („*rebus ipsis inesse intelligitur*“). So wird der scholastische Begriff von der transzendentalen Wahrheit umwandelt.<sup>164</sup> Die ‚transzendental‘ Wahrheit ist also nichts anderes als die Ordnung im Mannigfaltigen in dieser sichtlichen Welt.<sup>165</sup> Durch diese Ordnung werden die Sachen in der Wahrheit von den Sachen im Traum oder der Unordnung unterschieden.<sup>166</sup> Im Unterschied zu der ‚transzendental‘ Wahrheit oder der Ordnung in den Sachen bezeichnet Wolff die Wahrheit der Aussage über einen Gegenstand als ‚logische‘ Wahrheit. Das Merkmal der logischen Wahrheit einer Proposition liegt in der Übereinstimmung bzw. Widerspruchslosigkeit zwischen dem Prädikat und dem Subjektbegriff, entweder auf absolute Weise oder unter einer gegebenen Bedingung (*sub data conditione*).<sup>167</sup> Dabei macht Wolff einen Unterschied zwischen kategorischer Proposition (*propositio categorica*) und hypothetischer Proposition (*propositio hypothetica*). In der kategorischen Proposition wird das beständige und notwendige Prädikat über das Subjekt ausgesagt.<sup>168</sup> Dazu gehören

---

163 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 498: „[...] principium contradictionis & principium rationis sufficientis sunt fons omnis, quae datur in rebus, veritatis, hoc est, datur in ente veritas, quatenus ea, quae insunt, per ista principia determinatur“.

164 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 502: „Notio veritatis transcendentalis seu metaphysicae distincta, quam dedimus, non contrariatur notioni confusae ejusdem, quae Scholasticis fuit“.

165 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 495: „Veritas adeo, quae transcendentalis appellatur & rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in veritate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur, aut, si mavis, ordo eorum, quae enti conveniunt“; *ibid.*, § 499: „Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti“; „[...] sublato principio contradictionis & principio rationis sufficientis tollitur veritas logica propositionum universalium, nec disciplinae ullae possibiles sunt.“ *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 132: „Wenn vielerley zusammen als eines betrachtet wird, und findet sich darinnen, wie es neben und auf ein ander erfolget, etwas ähnliches; so entstehet daraus eine Ordnung, daß demnach die Ordnung nichts anders ist, als die Aehnlichkeit des mannigfaltigen in dessen Folge auf und nach einander“.

166 Vgl. *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 493, 494; *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 142, 144.

167 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 505: „Si praedicatum quodcunque, sive affirmativum, sive negativum, subjecto absolute, vel sub data conditione convenit, *propositio* dicitur *vera*; sin minus, *falsa*. Est itaque *veritas* consensus iudicii nostri cum objecto, seu re repraesentata [...] Dicitur autem haec *veritas logica*, cum in Logica hic sit vocis significatus“.

168 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 216: „Propositio categorica est in qua praedicatum absolute, seu nulla adjecta conditione, de subjecto enunciatur“.

die Nominaldefinition und die daraus unmittelbar gezogenen Axiome, weil die wesentlichen Bestimmungen, die Attribute und die Möglichkeiten der Modi dem Subjekt notwendig zukommen. In der hypothetischen Proposition wird das Prädikat dem Subjekt unter beigefügter Bedingung zugeschrieben.<sup>169</sup> Die Realdefinition und die daraus unmittelbar gezogenen Postulate sind also hypothetische Propositionen, insofern die wirklichen Modi dem Subjekt unter der Bedingung der Reihe der vorhergehenden Modi und der Reihe der Ursachen zukommen. Der Satz „ein warmer Stein erwärmt sich“ scheint zum Beispiel zwar eine Form des kategorischen Satzes zu haben, aber ist ein hypothetischer Satz „Wenn der Stein warm ist, erwärmt er sich“. Dieser (verborgene) beigefügte Nebensatz ‚Si...‘ ist das Merkmal einer hypothetischen Proposition. Die Grenze zwischen kategorischer und hypothetischer Proposition kann nach Wolff fließend sein. Denn jede kategorische Proposition kann in eine hypothetische Proposition umgewandelt werden, indem es schon immer vorausgesetzt wird, dass die Merkmale durch bestimmte Wörter bezeichnet werden können.<sup>170</sup> Dennoch ist es ratsam, die kategorischen Propositionen als absolut notwendig in den Schlüssen zu setzen.<sup>171</sup>

Aufgrund seines doppelten Verständnisses des zureichenden Grundes präzisiert Wolff die Bedeutung der überkommenen Termini ‚*principium essendi*‘, ‚*principium fiendi*‘ und ‚*principium cognoscendi*‘. Das Prinzip ist im allgemeinen Sinne ein Träger des Grundes.<sup>172</sup> Das Prinzip des Seins (*principium essendi*) ist nichts anders als die Wesensbestimmungen, in

---

169 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 218: „Propositio hypothetica est, in qua praedicatum tribuitur subjecto sub adjecta conditione“.

170 Vgl. *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, § 46: „Alle diese Merckmale werden durch Wörter angedeutet. Derowegen ist vonnöthen, daß etliche Wörter müssen unerkläret angenommen werden, die wir lernen, wenn wir die gegenwärtigen Dinge nennen hören, und ihnen einen klaren, ob zwar undeutlichen Begriff erhalten“; *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 226: „Propositiones categoricae aequivalent hypotheticis & ad eas reduci possunt“; *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 226. not.: „Etenim & praesens, quae demonstranda est, propositio categorica, & praecedentes omnes, si ad hypotheticas reducuntur, eandem hypothesisin habent, quae termino subjectum constituente indigitatur“.

171 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 534. not.: „Ceterum jam intelligitur canon Scholasticorum de propositionibus hypotheticis: *Conditionalis nihil ponit*, qui nostra reductione propositionum categoricarum ad hypotheticas (§ 226) multo latior factus“.

172 Im Anschluss an Aristoteles und Thomas von Aquin definiert Wolff das Prinzip als das, was den Grund eines anderen Dings in sich enthält, vgl. *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 866: „Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius“.

denen die innerliche Möglichkeit eines Gegenstandes besteht.<sup>173</sup> Das Prinzip des Werdens ist nichts anders als die Reihe der koexistierenden und vorhergehenden Gegenstände, in denen die äußerliche Möglichkeit eines Gegenstandes besteht.<sup>174</sup> Das Prinzip des Erkennens ist nichts anderes als eine Proposition, durch welche die Wahrheit einer anderen Proposition verstanden wird.<sup>175</sup> So betont Wolff immer, dass man den zureichenden Grund und die Ursache nicht miteinander vermengen soll. Er definiert die Ursache (*causa*) als das Prinzip, von dem die Existenz oder Wirklichkeit eines anderen von ihm unterschiedenen Dinges abhängt, insofern es existiert oder so existiert.<sup>176</sup> Die Ursache als Prinzip außer dem Gegenstand macht also nur einen Teil des Umfangs der bestimmenden Gründe der Möglichkeit des Gegenstandes aus. Übrigens teilt Wolff auch die Ursachen in Anlehnung an Aristoteles wieder in Form-, Stoff-, Wirk- und Zweckursache ein.<sup>177</sup> Aber der Begriff der Formursache und der Begriff der wesentlichen Bestimmungen fallen dem Umfang nach zusammen<sup>178</sup>. Daraus erhellt: Wolff wollte zeigen, dass verschiedene überkommene Termini denselben Gegenstand bezeichnen, und die mit diesen Termini verknüpften verworrenen Begriffe durch seine deutlichen Begriffe zu ersetzen sind.

Zusammenfassend sei gesagt: Das Prinzip des zureichenden Grundes ist ein ontologisch-logisches Erklärungsprinzip.<sup>179</sup> Zum einen: Hinsichtlich

---

173 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 874: „Quodsi principium in se continet rationem possibilitatis alterius, *principium* dicitur *essendi*; si vero rationem actualitatis, *principium fiendi* appellatur“; vgl. *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 879: „Quoniam ratio sufficiens, cur modi inesse possint, in essentialibus entis continetur [...] essentialia sunt principium essendi modorum“.

174 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 879: „Quoniam ratio sufficiens [...] cur [modi] vero actu insint, vel in modis antecedentibus, vel in ente alio ab eo cui insunt, diverso aut pluribus, vel denique partim in modis antecedentibus, partim in ente alio ab eo, cui insunt, diverso, vel pluribus etiam entibus aliis [...] modi autem alii antecedentes & entia ab eo, cui ipsi insunt, diversa sunt principia fiendi modorum“.

175 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 876: „Principium cognoscendi dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius“.

176 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 881: „*Causa* est principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet tum quatenus existit, tum quatenus tale existit“.

177 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 886–948.

178 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 944: „Determinaciones essentiales sunt id, quod Forma appellari solet, item *Causa formalis*“.

179 In der Literatur war es umstritten, ob dieser Satz bei Wolff als logisches oder als ontologisches Prinzip aufzufassen ist, vgl. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis*, Bonn 1970, S. 142.

der Möglichkeit eines Gegenstandes ist der zureichende Grund ontologisch, insofern das Prinzip des zureichenden Grundes die Deckungsgleichheit von deutlichen Begriffen und Gegenständen ermöglicht. Sofern der Gegenstand an und für sich betrachtet wird, liegen die bestimmenden Gründe seiner innerlichen Möglichkeit in seinen Wesensbestimmungen. Wenn der Gegenstand in der Beziehung zu anderen betrachtet wird, liegen die bestimmenden Gründe seiner äußerlichen Möglichkeit in der Reihe der nebeneinander existierenden und aufeinander gehenden Gegenstände. Der äußerlichen Möglichkeit geht immer die innerliche Möglichkeit voran. Zum anderen: Hinsichtlich der Wahrheit einer Aussage über einen Gegenstand ist der zureichende Grund logisch. Sofern wir etwas über einen Gegenstand aussagen, liegen die bestimmenden Gründe der Wahrheit dieser Aussage in der Summe aller vorhergehenden Prämissen. Die den deutlichen Begriffen bestimmenden Definitionen, die daraus gezogenen Axiome und die gegenwärtige Erfahrung des Gegenstandes machen zusammen den zureichenden Grund der Wahrheit der Aussage über den Gegenstand aus. So ist das allgemeine Kennzeichen der Wahrheit für Wolff schließlich auf die sich wechselseitig setzenden oder aufhebenden Gedanken zurückzuführen<sup>180</sup>. Das bedeutet: Wenn die zu bestimmenden Gedanken gesetzt werden, sind auch die bestimmenden Gedanken zu setzen, wodurch die Gründe der zu bestimmenden Gedanken verstanden werden. Diese bestimmenden Gedanken sind die durch philosophische Erkenntnis gewonnenen deutlichen Allgemeinbegriffe.

## 2.2 Ort der ‚willkürlich‘ konstruierten Begriffe

Die Allgemeinbegriffe bzw. Definitionen sind, wie Wolff an vielen Stellen immer wieder betont, ‚pragmatisch‘ orientiert.<sup>181</sup> Sie stehen nicht im Dienst

---

180 Vgl. *Lebensbeschreibung*, hrsg. von Heinrich Wuttke, Leipzig 1841, S. 124 ff.: Kaspar Neumann antwortet Wolff, dass das „praedicationes essentiales“ der Scholastiker, Wolffs „cogitationes se mutuo ponentes“, Descartes „clara atque distincta perceptio“, Tschirnhausens „posse & non posse concipi“ verschiedene Erklärungen derselbe Sache sind. Wolff selber findet, dass seine Erklärung doch klarer ist; *Ratio Praelectionum Wolfianarum*, Sec. II, C. 2, § 19.

181 *Anmerkungen über das Buddeische Bedenken von der Wolffischen Philosophie*, in: *Kleine Kontroversschriften*, WW I, Bd. 17, Anmerkung (n), S. 42 f.: „in meiner Logic sind die Erklärungen pragmatisch und werden dem fine genommen: Man braucht sie entweder die Sachen zu erkennen / wenn sie vorkommen / oder das andere / so ihnen zukommet / daraus zu demonstren. Diese Absichten zu erreichen setzt man in eine

der vollkommenen Repräsentation des inneren Wesens der Sachen, sondern der gedanklichen Unterscheidung und Differenzierung der Gegenstände des Denkens. Die Allgemeinbegriffe werden nach dem Begriffsbildungsweg in drei Arten unterschieden: die durch ‚*reflectio*‘ gebildeten Begriffe, die durch ‚*abstractio*‘ gebildeten Begriffe und die durch ‚*arbitraria determinatio*‘ gebildeten Begriffe.<sup>182</sup> Diese drei Arten der Allgemeinbegriffe lassen sich im Folgenden so zusammenfassen:

1. Die erste Art der Allgemeinbegriffe wird durch die Reflexion des sinnlich Perzipierten gebildet.<sup>183</sup> Durch die reflexive Verarbeitung der Erfahrungsgegebenheiten werden die Merkmale unter der Leitung der Sinne (*sensu duce*) gewonnen, die dafür ausreichen, den Gegenstand zu erkennen und von den anderen zu unterscheiden. 2. Die zweite Art der Allgemeinbegriffe wird durch die Abstraktion der Merkmale formuliert, die viele Begriffe gemeinsam haben. Das heißt: Die Gattungsbegriffe sind aus den Artbegriffen zu ziehen, oder die oberen Gattungsbegriffe sind aus den niedrigen Gattungsbegriffen zu ziehen.<sup>184</sup> 3. Die dritte Art der Allgemeinbegriffe wird durch ‚*arbitraria determinatio*‘ und zwar durch willkürliche Veränderung der Modi gebildet („*determinationes variables mutando in alias*“).

Da eine Definition die Gattung und den Artunterschied („*genus & differentia specifica*“)<sup>185</sup> enthält, kann man durch willkürliche Veränderung des Artunterschieds eine neue Definition aufbauen. Dies kann wieder auf doppelte Weise geschehen: (a) Die Gattungsbegriffe können in die Artbegriffe oder die niedrigen Gattungsbegriffe ausdifferenziert werden. Man kann zum Beispiel den Gattungsbegriff Dreieck in den Begriff des spitzwinkligen, den des rechtwinkligen und den des stumpfwinkligen Dreiecks ausdifferenzieren, indem die Größe einer Ecke ein Modus des Gattungsbegriffs Dreieck ist.<sup>186</sup> (b) Oder man kann einen Artbegriff aus einem anderen Artbegriff,

---

Definitionem nicht mehr als nöthig ist die Sache von andern Dingen / als hier Gott von den Creaturen / zu unterscheiden / und das übrige daraus zu erweisen. So setzet ein Geometra in die Definitionem des Triangels nicht hinein / daß er drey Winckel hat / weil die Zahl der Seiten zureichet ihn von andern Figuren zu unterscheiden / und daß er drey Winckel haben muß / sich daraus erweisen lässet / daß er drey Seiten hat“; vgl. *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, § 36; *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 93, 153.

182 Vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 716; *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, § 22 ff.

183 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 678.

184 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 710, 711.

185 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 186: „Genus & differentia specifica ad definitionem sufficiunt.“ vgl. *ibid.*, § 190.

186 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 712, 713.



oder einen niedrigen Gattungsbegriff aus einem anderen niedrigen Gattungsbegriff ziehen.<sup>187</sup> Zum Beispiel können die Begriffe der verschiedenen Arten der Regierungsformen durch willkürliche Bestimmung der Zahl von regierenden Personen und der ihnen zuzuteilenden Macht zustande gebracht werden.<sup>188</sup>

Diese drei Arten der Allgemeinbegriffe können wieder auf zwei Arten reduziert werden, insofern die durch ‚*abstractio*‘ gewonnenen Begriffe schließlich die Erfahrung voraussetzen. Reflexion und Abstraktion basieren also auf einem ‚*Bottom-up*‘-Prinzip. Dementsprechend ist aus der Möglichkeit des Gegenstandes in der Erfahrung auf die Möglichkeit des Begriffs zu schließen. Dabei spielt die empirische Methodologie zweifellos eine zentrale Rolle. Man muss nämlich durch wissenschaftliche Beobachtungen und Versuche die konstante Struktur in den körperlichen Gegenständen (Maschinen, Tiere, Pflanzen und menschliche Körper) und die wirkende Ursache der Artefakte oder einer seelischen Veränderung herausfinden.<sup>189</sup> Diese Begriffe sind deshalb möglich, weil alle Merkmale, die man in dem Begriff zulässt, nichts anders als das sind, was man wirklich (*actu*) in den perzipierten Gegenständen beobachtet und damit einander nicht widersprechen.<sup>190</sup> Dabei betont Wolff auch die Begrenztheit des menschlichen Verstandes und beschränkt die deduktive Schlüsse auf den Bereich, der durch ‚vorsichtige Erfahrung‘ erkannt wurden.<sup>191</sup> Der Unterschied zwischen ihm und den Empiristen, nach denen man niemals absolute Gewissheit über philosophische Erkenntnis der Natur bekommen kann,<sup>192</sup> liegt darin: Die durch ‚unvollständige Induktion‘ (*inductio*

---

187 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 714, 715.

188 Vgl. *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, § 34.

189 Vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, §§ 686, 687, 727, 728; *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, §§ 56, 67.

190 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 717.

191 *Deutsche Experimental-Physik*, Teil I, WW I, Bd. 20.1, Vorrede, S. 2–3 (unpaginiert): „Da ich nun nicht vermeine, daß wir ... in dem Stande sind die Erkenntnis der Natur bloß aus einigen Gründen der Vernunft durch Schlüsse herzuleiten ...; einem jeden aber, der sich um die Erkenntnis der Menschen bekümmert, sattsam bekend ist, wie keine Wahrheit von uns könne erkant werden, [...] so habe keinen sicheren Weg zur Erkenntnis der Natur erwehlen können, als wenn ich die Vernunft mit einander verknüpfen liesse, was durch vorsichtige Erfahrung erkant worden, und ausser diesem weiter nichts einräumete, als was sich ferner daraus durch richtige Schlüsse herleiten liesse“.

192 Vgl. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, IV: Ähnlich wie Locke sieht Wolff die Reflexion auch als einen der oberen Teile des Erkenntnisvermögens an. Aber Locke nimmt die außer uns vorhandenen Dinge als die Urbilder und beschränkt

*incompleta*) gewonnenen Merkmale sind nach Wolff höchst wahrscheinlich<sup>193</sup> und dürfen als beständig gesetzt werden, insofern der perzipierte Gegenstand nicht sehr viele Merkmale enthält. Denn er sieht es als nötig an, alle skeptische Ungewissheit zu beseitigen und einen sicheren Weg zur Erkenntnis der Natur zu gewährleisten. So sei die induktive Verallgemeinerung alles andere als naiv.<sup>194</sup> Auch die abstrahierten Gattungsbegriffe sind deshalb möglich, weil die durch Reflexion gewonnenen Artbegriffe oder die niedrigeren Gattungsbegriffe möglich sind<sup>195</sup>. Der Weltbegriff ist zum Beispiel eine Maschine (Maschine ist das zusammengesetzte Ding, dessen

---

alle Erkenntnis auf den Bereich der von Sinnen und Reflexion stammenden Ideen. Denn für Locke ist es erst dann möglich, die realen Erkenntnisse von den imaginären und dogmatischen zu unterscheiden, wenn die Erkenntnis an der Realität der Dinge teilhaben kann. Und die Erkenntnis ist noch begrenzter als die Ideen, geschweige die intellektuelle Welt, von der man sogar keine Ideen bilden kann. Hingegen vertritt Leibniz eine typische rationalistische Position: Alle intelligiblen Ideen haben ihre „Urbilder“ in der „ewigen Möglichkeit der Dinge“, die eben die in der Substanz geschlossene Relation ist und die Natur der Dinge bestimmt. Durch Raisonement und zwar durch die intelligiblen Ideen kommt die Existenz den Dingen zu (vgl. Leibniz, *Nouveaux essais*, IV). Aber Lockes *Essay* hat auf Wolff Einfluss genommen. Und Leibniz' *Nouveaux essais* erschienen erst 1765, vgl. Arndt 1978, S. 74.

193 Vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 674. not.: Wir können jeden Tag beobachten, dass ein Hund bellt, und niemals begegnet uns das Exempel, dass ein Hund nicht bellt. Daher schließen wir durch eine unvollständige Induktion („inductione...incompleta“), dass es höchst wahrscheinlich („maxime...probabili“) ist, dass jeder Hund bellen kann („omnem...canem latrare posse“). Und das Vermögen zu bellen („potentiam latrandi“) zählen wir unter die Attribute des Hundes.

194 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 708. not.: „Da ja die Unwissenden der wahren Logik oder diejenigen, die sich bloß mit der natürlichen Logik begnügen, von dem Partikulären zum Allgemeinen oder auch von dem Einzelnen zum Allgemeinen zu argumentieren pflegen, muss man sich in acht nehmen, dass man nicht sagen darf, dass die Wissenden der wahren Logik, die durch den sicheren Weg von der Erkenntnis des Einzelnen oder des Partikulären zum Allgemeinen gelangen, den Irrtum des Volkes begehen.“ (Quoniam tamen Logicae verioris ignari, vel sola naturali contenti a particulari ad universale, vel etiam a singulari ad universale argumentari saepissime solent; ideo cavendum, ne Logicae verioris gnari certa via a cognitione singulari, vel particulari ad universalem ascendentes vulgi errorem errare dicantur.); *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 708: „[...] ut non opus sit inductione incompleta a particulari ad universale, multo minus a singulari ad universale argumentari“.

195 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 718: „Der Begriff, der von den Möglichen abstrahiert wird, ist möglich und wahr (Notio, quae a possibilibus abstrahitur, possibilis est atque vera)“; vgl. *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, § 32.

Bewegungen in der Art der Zusammensetzung begründet sind<sup>196</sup>), und der Begriff der Maschine wird von dem speziellen Begriff der künstlichen Maschinen abstrahiert<sup>197</sup>.

Hingegen basiert die ‚*arbitraria determinatio*‘ auf einem ‚*Top-down*‘-Prinzip. Dementsprechend ist umgekehrt aus der Möglichkeit des Begriffs auf die Möglichkeit seines Gegenstandes zu schließen. Bei dem durch ‚*arbitraria determinatio*‘ gebildeten Begriff geht es um einen Gegenstand, der in der Erfahrung nicht gegeben, sondern gedacht werden kann. Nicht die Möglichkeit des Begriffs setzt ein Existierendes voraus, sondern die Möglichkeit eines Gegenstandes ist von der Möglichkeit des Begriffs abhängig. Die Möglichkeit eines solchen Begriffs könnte durch Erfahrung nachträglich geprüft werden. Man ist zum Beispiel insofern imstande zu erweisen (*probare*), dass jede Regierungsform möglich ist, die auf die Formen der Staaten zurückgreift, welche entweder früher in Blüte standen, oder noch heute bestehen und mit denen diese Begriffe übereinkommen<sup>198</sup>. Aber die Möglichkeit dieser Begriffe ist nicht in der Erfahrung begründet. Sonst würden sie nicht durch ‚*arbitraria determinatio*‘, sondern durch ‚*reflectio*‘ oder ‚*abstractio*‘ gebildet. Die ‚*arbitraria determinatio*‘ verspricht aber nicht, ein Unmögliches möglich zu machen. Ganz im Gegenteil zeigt sie: Kein zugrunde gelegter Begriff darf undefiniert bleiben, auch wenn er nicht durch Erfahrung gestützt werden kann. Der Begriff des einfachen Dings (*ens simplex*) wird zum Beispiel durch die Veränderung der veränderlichen Modi des Begriffs des zusammengesetzten Dings (*ens compositum*) bestimmt. Der Begriff des selbständigen Dings (*ens a se*) wird durch die Veränderung der veränderlichen Modi im Begriff des von anderen abhängigen Dings (*ens ab alio*) bestimmt. Diese Begriffe sind möglich und wahr, wenn man unmittelbar beweisen kann, dass sie keinen Widerspruch enthalten. Der ‚willkürlich‘ gebildete Begriff kann auch nützlich für die Bildung der Realdefinitionen sein. Wenn es von einem Ding noch keine Nominaldefinition gibt, dann kann man zuerst eine Nominaldefinition

---

196 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 65: „Per Machinam intelligimus ens compositum, cujus mutationes modo compositiones convenienter beneficio motus consequuntur.“ vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 557.

197 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 65. not.: „Definitio haec machinae generalis est abstracta a notione speciali machinarum artificialium ea lege, quam alibi (§ 710. Log.) inculcavimus“.

198 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 719. not.

durch ‚*arbitraria combinatio*‘ der schon bekannten Dinge bilden<sup>199</sup>. Dabei muss man auch bestimmten Regeln folgen. Erstens muss man aus dieser Nominaldefinition viele intuitive Urteile (*judicia intuitiva*) finden, sodass man sich den Zustand des definierten Gegenstandes vorstellen kann, wenn er geschieht („*ut definitum gignatur*“). Die übrigen Schritte sind ähnlich wie bei der Reflexion<sup>200</sup>. Z. B.: Aus der Nominaldefinition der Dünste, wonach „Dünste die Wasserpartikel sind, welche durch eine quasi freie Bewegung in die Luft steigen“, findet man seine Realdefinition, dass die Dünste durch die Wärme als äußerliche Ursache entstehen können<sup>201</sup>.

Daraus ist deutlich geworden, dass Wolff neben der empirischen Methodologie (*reflectio* und *abstractio*) auch eine neutrale Methode (*arbitraria determinatio*) für die Gewinnung der Begriffe hat, die nicht auf die Erfahrung zurückzuführen sind und trotzdem als ein eigenständiger philosophischer Erkenntnistyp anerkannt werden dürfen.

### 2.3 Poppos Kritik und Wolffs Antwort auf die Methodenkritik

Der Vorwurf, dass Wolff die philosophische Methode mit der mathematischen Methode vermischte, ist sicherlich zu pauschal, insofern die durch ‚willkürliche Determination‘ gebildeten Allgemeinbegriffe nur einen Teil des Umfangs der philosophischen Begriffe ausmachen. Dennoch haben die Methodenkritiker in einem Punkt ganz sicher Recht: Wolffs Begriffe der göttlichen Dinge sind bloß möglich und können in der Sache keinen realen

---

199 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 735.

200 Vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 734: Wenn die Realdefinition aus der gegebenen Nominaldefinition zu suchen ist: (1) erstens formuliert man aus der Nominaldefinition so viele ‚*judicia intuitiva*‘, wie sie geschehen können, „*ut definitum gignatur*“, (2) dann findet man durch diese Methode die Konklusionen, so lange man daraus versteht, was geschehen muss, sodass *definitum gignatur*. (3) In Erinnerung müssen wir die Sachen rufen, die ehemals gesehen wurden, darin etwas vorkommt, das das verursachen kann, was zur *genesis rei* erfordert wird.

201 Vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 734. not.: (1) Die Nominaldefinition der Dünste lautet: „Dünste sind die Partikulären von Wasser, die durch eine quasi freie Bewegung in die Luft steigen“. (2) Wir formulieren zuerst eine intuitive Proposition: „Die Dämpfe steigen in die Luft auf eine quasi freie Weise“. (3) Da ja es uns einfällt: „*vapores esse debere cavos*“, da „*vapores bullulas esse*“, also „*aquam beneficio caloris aërem intus contentum rarefaciendo in bullulas resolvere*.“ (4) So konzipieren wir die *genesis rei* der Dünste mittels der Wärme; vgl. *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, c. 1, § 54.

Gegenständen entsprechen. Denn Wolff hat Gott und christliche Geheimnisse auf der Ebene der Begriffe behandelt und damit den Ursprung der Gotteserkenntnis auf die willkürliche Konstruktion der Seele zurückgeführt.

Unter den Gegnern von Wolffs Methode gilt Volckmar Conrad Poppo nach Georg Gustav Fülleborn als der „scharfsinnigste Gegner“ vor Christian August Crusius.<sup>202</sup> In seinem *Spinozismus Detectus* von 1721 setzt er sich mit der Wolffschen philosophischen Methode kritisch auseinander. Vier Gründe sprechen aus Poppo's Sicht gegen die Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie: 1. Hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes der Disziplin (*ratio obiecti*)<sup>203</sup>: Der Untersuchungsgegenstand aller mathematischen Disziplinen ist die Größe, während der Untersuchungsgegenstand der philosophischen Disziplinen die Natur und die Eigenschaften der Dinge sind.<sup>204</sup> Demnach kann die mathematische Methode nicht auf die Philosophie, sondern nur auf gewisse zusammengesetzte Körper angewendet werden, die mit äußerlichen Sinnen begriffen werden können, wie Gebäuden, Maschinen, Luft etc. 2. Hinsichtlich der Absicht der Disziplin (*ratio finis*)<sup>205</sup>: Die Absicht der mathematischen Disziplinen ist die äußerliche Bequemlichkeit, während die Absicht der

---

202 Vgl. Fülleborn, *Zur Geschichte der mathematischen Methode in der deutschen Philosophie*, a.a.O., S. 110 f., hat Poppo's Namen nur kurz erwähnt. Er gilt nach ihm aber als der damalige „scharfsinnigste Gegner“ gegen die Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie. Bis auf Crusius fand man nichts Neues über ihre Anwendung. Fülleborn gibt eine Zusammenfassung von Crusius Kritik; dazu vgl. Tonelli, *Einleitung*, in: Christian August Crusius: *Anweisung vernünftig zu leben*, hrsg. von Giorgio Tonelli, die philosophischen Hauptwerke, Bd. 1, Hildesheim 1969, S. VII–LXV. Zu einer Zusammenfassung der methodologischen Kritik von Rüdiger und Hoffmann vgl. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim 1992, S. 237 ff.; Schepers, *Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen*, Kantstudien, Ergänzungshefte 78, Köln 1959; Ciafardone, *Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius*, a.a.O., S. 289–305. Zwischen ihren Argumenten gegen Wolffs Methode gibt es keinen wesentlichen Unterschied.

203 Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 1, § 1–10.

204 Vgl. Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 1, § 6: Der Gegenstand der *Logic* ist die Natur des Verstandes, und die darauf sich gründenden Grundsätze der Wahrheit; Der Gegenstand der *Ethic* ist die Natur des Willens, und dem darauf sich gründenden höchsten Gute; Der Gegenstand der *Physic* sind die allgemeinen Grundsätze der ganzen Natur; Der Gegenstand der *Theologia naturalis* ist die Natur Gottes und des Menschen, insofern der Mensch selbigen erkennen kann; Der Gegenstand der *Politica* ist die moralische Natur anderer Menschen; Der Gegenstand des *Natürliche Rechts* sind die natürlichen Gesetze; Der Gegenstand der *Metaphysik* ist das ens.

205 Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 1, § 11–15.

philosophischen Disziplinen überhaupt die absolute wahre Glückseligkeit des Menschen ist. Dafür braucht man auch keine mathematische Methode. Die Mittel zur Absicht der Philosophie sind gewisse moralische Verrichtungen, die hinsichtlich der Gegenstände der philosophischen Disziplinen unterschiedlich sind. 3. Hinsichtlich des Gegenstandes (*ratio materiae*)<sup>206</sup>: Beide Methoden unterscheiden sich an den behandelten Gegenständen. Der Gegenstand, von dem der Philosoph redet, muss wirklich existieren, „weilen er sonst von chimaeren peroriren würde“<sup>207</sup>. Der Gegenstand, über den der Mathematiker spricht, dürfe bloß möglich sein. Der Mathematiker kann aus der Analogie der wirklich existierenden Gegenstände die Größe ‚concupiren‘ und daher auch Aufgaben ‚fingiren‘. Hingegen muss der Philosoph vor allem die Existenz seines Gegenstandes erweisen; sonst baut er seine ganze Lehre „auf einen sandigten Grund“<sup>208</sup>. Er muss auch die Übereinstimmung zwischen seiner Definition und dem Wesen des definierten Gegenstandes beweisen; sonst ist die Definition nicht als wahr anzunehmen. Zudem hat er es nicht nötig, Axiome aus der Definition zu ziehen, sondern er muss die zusammengesetzten Begriffe (*ideae compositae*) in der Definition weiter zergliedern und die Eigenschaften der Gegenstände vortragen. 4. In Bezug auf die Form der Methode (*ratio formae*)<sup>209</sup>: Beide Methoden unterscheiden sich schließlich in der Art und Weise, nach der die Wahrheiten vorzutragen sind. Beide schließen zwar von Prinzipien auf Konklusionen. Der Mathematiker muss nach der Definition Axiome und Postulate setzen. Der Philosoph hat dies aber nicht schlechthin nötig, sondern schließt sogleich aus der Definition nach den sechs Gattungen der ‚Dependenz‘<sup>210</sup> seine Schlüsse.

Die mathematische Methode „dürffe und könne“ daher nach Poppo nicht auf philosophische Gegenstände angewendet werden. Aber sowohl die Philosophen, wie Aristoteles, Descartes, Spinoza etc., als auch die Scholastiker haben den Unterschied zwischen beiden Methoden nicht eingesehen, weil sie eine Menge Begriffe von Gattungen und Arten nach Belieben erdichtet haben. Im vierten Kapitel zählt Poppo auch den daraus

---

206 Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 2, § 7–37.

207 Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 2, § 7, S. 19.

208 Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 2, § 12, S. 21.

209 Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 2, § 38–44.

210 Vgl. Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 2, § 25, S. 25. § 42, S. 29: „Dependenz proprietatum ab essentia, generis a specie, & utriusque ab individuo, effectus a causa, finis a mediis, patris a toto, existentiae a non existentia“.

entstandenen Schaden auf, nämlich die Behauptung des mechanistischen Wesens der Welt einschließlich des Menschen und folglich die Leugnung des Willens und die Ablehnung aller christlichen Geheimnisse. Es würde auch keinen Gott mehr, sondern nur den Mechanismus geben.<sup>211</sup> Dadurch würden die Grundlage der Moral und Religion ausgehöhlt. Daran anschließend stellt Poppo seine Forderung: Man muss in der Natur außer dem Mechanismus auch ‚*principia vitalia*‘ anerkennen. „Wir müssen in der Natur auch Geister agnosciren, und können den Menschen unmöglich durch eine blosser Machine vorstellen, wie auch die *animalia bruta* nicht, es sey denn, daß wir wider den *sensum communem* was wollten behaupten.“<sup>212</sup>

Poppo hat Wolff sicherlich etwas unterstellt, wenn er Wolffs Methode mit der mathematischen Methode gleichsetzt. Aber er hat mit Recht eingesehen, dass Wolff die mathematische Methode in die Theologie eingeführt hat. Denn Wolff habe den Gottesbegriff deshalb als wahr angenommen, nur weil er möglich ist, wie in der Mathematik. Dies führt dazu, dass die Wahrheit der Religion damit beeinträchtigt wird. In diesem Punkt liegt der wahre Kern sowohl der Kritik Poppo, als auch der Vorwürfe seitens anderer Theologen<sup>213</sup>.

In der *Logica* hat Wolff seine Meinung zum Methodenstreit deutlich ausgedrückt, ohne dass dabei ein bestimmter Name seiner Kritiker fele. Die Identität der mathematischen und der philosophischen Methode liege nicht darin, dass die Philosophie ihre Methode der Mathematik entlehnt, sondern darin, dass diesen beiden die für alle Wissenschaften einheitlichen logischen Regeln zugrunde liegen. „Daher ist der ganze Streit über die Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie nutzlos und

---

211 Vgl. Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 4, § 22–24, S. 48–49, hat die Spinozisten so beschrieben: „Die heilige Schrift ist ihnen ein Buch so unverständige Leute zusammen geschrieben, die ihnen vielfältig contradiciret ...; Die Miracula halten sie vor Betrügereyen, die Aufferstehung Christi ist ihnen unbegreiflich, die Unsterblichkeit der Seelen bestehet darinn, daß die Machine, der Mensch, wieder ad corpora simplicia gehet ... Jedoch glauben sie Engel, nemlich gute Freunde, einen Himmel, nemlich ein ruhig Gemüth, Teuffel, nemlich ein unruhigen Gemüth ... Kurtz, ihr Gott ist nichts anders als der Mechanismus, denn dieser hat alles hervorbracht“.

212 Poppo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, c. 4, § 84, S. 76.

213 Vgl. Walch, *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken*, WW III, Bd. 29, § IX, S. 41: „Er probire es, und mache nach seinem Gefallen eine Definition von Gott, ob er mit der Demonstration der göttlichen Eigenschaften wird zurecht kommen können, daß also dieses keine Kleinigkeit ist, wie er sich einbildet, und p. 47. abermals saget: Wer will doch aber wohl über eine Logische frage so viel Lermens anfangen“.

überflüssig.<sup>214</sup> Mithilfe der Untersuchung der Methode der Mathematiker, insbesondere Euklids, findet Wolff die für alle Wissenschaften einheitlichen logischen Regeln für die Gewinnung gewisser Erkenntnis. Alle durch diese logischen Regeln gewonnene Erkenntnis ist so gewiss, dass „es unrecht wäre, daran zu zweifeln“<sup>215</sup>.

Die Gleichsetzung beider Methoden solle also vielmehr bedeuten, dass man dieselbe ‚*evidentia*‘ und die völlige Gewissheit in der Philosophie ebenso erlangen kann<sup>216</sup> wie in der Mathematik. Die völlige Gewissheit beruht nach Wolff auf der Festlegung der richtigen Bedeutung aller elementaren Definitionen und auf den gültigen Schlüssen. In der Mathematik kann man durch richtige Definitionen und richtige Schlüsse die Erkenntnis der Größe der Dinge mit Gewissheit gewinnen. Gerade in dieser Anschaulichkeit der Ordnung liegt die ‚*evidentia*‘ (Hagen übersetzt ‚*evidentia*‘ mit ‚Klarheit und Richtigkeit‘<sup>217</sup>). Die Lehren der alten Geometer sind frei von Widersprüchen und besitzen sehr hohe ‚*evidentia*‘. Sie können „die Zustimmung erhalten, sobald man sie versteht“. Es lässt sich also erklären, warum Wolff die Mathematik an unterschiedlichen Stellen so hoch lobt.<sup>218</sup>

---

214 *Discursus praeliminaris*, WW II, Bd. 1.1, § 139. not.: „Daher ist der ganze Streit über die Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie nutzlos und überflüssig. Die Philosophie entlehnt ihre Methode nicht der Mathematik, sondern schöpft sie ebenso wie die Mathematik aus der wahren Logik und erkennt sie deshalb als für sich geeignet an, weil man allein durch sie zu sicherer Erkenntnis gelangt, die sowohl für den Fortschritt der Wissenschaften als auch für das Leben nützlich ist [...] Für ebenso nutzlos halten wir den Streit darüber, ob in der Philosophie sichere Erkenntnis erlangt werden kann“.

215 *Discursus praeliminaris*, WW II, Bd. 1.1, § 33.

216 *Discursus praeliminaris*, WW II, Bd. 1.1, § 34, 35, 38.

217 Hagen übersetzt ‚*evidentia*‘ mit ‚Klarheit und Richtigkeit‘ und macht in seiner deutschen Übersetzung von Wolffs *Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae* eine Anmerkung, WW I, Bd. 21.2, Kleine philosophische Schriften, vol. II, n. 7, S. 221: „Das Wort *evidentia* bedeutet die Klarheit und Richtigkeit zusammen, und lässt sein Nachdruck sich durch ein einiges dieser Worte nicht hinlänglich angeben. Es muss nemlich, was *evident* sein soll, dergestalt richtig sein, dass man einen fast durch die Sinnen davon überführen, oder dass man es mit Augen sehen kan: es muss aber auch nicht viel Mühe brauchen, erkannt zu werden, gleichwie dasjenige, was man deutlich siehet, auch zugleich seine Kleinigkeiten und Kennzeichen uns mit vorstellet. Wenn also Richtigkeit und Deutlichkeit hier zusammen gesetzt werden: so drucken sie nur das einzige Wort *evidentiam* aus. Den Beinamen *evidens* habe ich durch augenscheinlich übersetzt“.

218 *De differentia nexu rerum sapientis et fatalis necessitatis*, in: *Opuscula metaphysica*, WW II, Bd. 9, § 1, S. 1 f.: „[...] veterum Geometrarum Euclidis, Archimedis,



So erachtet Wolff die durch ‚*arbitraria determinatio*‘ gewonnenen Begriffe, die bloß möglich sind, als einwandfrei. Auf die Kritik an diesen Begriffen antwortet Wolff in der Anmerkung zur ‚*arbitraria determinatio*‘, dass man ihr kaum Aufmerksamkeit schenkt („*vero parum attenditur*“) und sie sogar als die Quelle der trügerischen Begriffe („*fons notionum deceptricium*“) anzusehen pflegt, obwohl sie schon lange durch die Praxis der Geometer bestätigt wird.<sup>219</sup> Hingegen betont Wolff, dass die durch ‚*arbitraria determinatio*‘ gebildeten Allgemeinbegriffe von den trügerischen Begriffen (*idae deceptrices*) zu unterscheiden sind. Die ersten können als möglich bewiesen werden. Die letzten können zwar einem anderen durch Worte vermittelt werden, aber enthalten in der Tat Widersprüche in sich und sind damit unmöglich.<sup>220</sup>

### 3 Innerliche Möglichkeit des Wunders

Der einzig mögliche Wunderbeweis nimmt nach Wolff von den ‚willkürlich‘ konstituierten Begriffen seinen Ausgang. Wolffs Argument für die innerliche und die äußerliche Möglichkeit der Wunder ist also ein methodisch gesicherter Prozess der Festlegung der betreffenden Begriffe. Nur aus der Möglichkeit der Begriffe ist auf die Möglichkeit ihrer Gegenstände zu schließen. Um die Aussage ‚Gott kann Wunder machen, wann immer er will‘ zu beweisen, muss man diese Aussage aus den philosophisch gültigen Definitionen, Axiomen und anderen Aussagen, die bereits bewiesen sind, und den zweifellosen Erfahrungen (Minor) ableiten. Demnach muss man zuerst beweisen, dass der mit dem Wort ‚Gott‘ oder ‚Wunder‘ verbundene Begriff, an und für sich betrachtet, möglich ist. So hat Wolff einen möglichen Wunderbegriff in der Kosmologie konstruiert, ohne dass

---

Apollonii, Theodosii dogmata extra omnem controversiae aleam posita esse, nec in aliorum Mathematicorum scriptis abesse veritates quae summa evidentia adsensum vel invito extorqueant, quamprimum intelliguntur“; vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 26; Bd. 1.3, § 990. not.

219 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 716. not.

220 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 519: „... notionem esse impossibilem, in qua conjunguntur, quae sibi mutuo repugnant; contra vero possibilem esse, in qua conjunguntur, quae una inesse possunt eidem subjecto, vel quae sibi mutuo non repugnant“.

die Existenz Gottes vorausgesetzt wird, und dann in der natürlichen Theologie erwiesen, dass ein Gottesbegriff auch möglich ist. Aufgrund dieses Gottesbegriffs hat er die dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute herausgefunden und daraus geschlossen, dass es dem Gottesbegriff nicht widerspricht, wenn man sagt, ‚Gott kann Wunder machen, wann immer er will‘. Erst dann erlangt man Gewissheit über diese Aussage. Im Folgenden wird nun versucht werden, das Begriffsgerüst der Wunderlehre Wolffs zu rekonstruieren. Diese Rekonstruktion geht zweifellos nicht über den Horizont dessen hinaus, was Wolff sich selbst bewusst war.

### 3.1 ‚Willkürliche‘ Konstruktion eines möglichen Wunderbegriffs

Beim Beweisen der Möglichkeit des Wunders handelt es sich um die Konstruktion eines möglichen Wunderbegriffs. Die Nominaldefinition von Wunder – Wunder ist eine übernatürliche Wirkung, deren zureichender Grund in dem Wesen und der Natur des Dings nicht enthalten ist<sup>221</sup> – gibt die wesentlichen Merkmale des Wunderbegriffs an. Dabei geht es um den Beweis der Widerspruchslosigkeit der Merkmale, der wieder in drei Momente unterteilt wird.

#### 3.1.1 Der erste Schritt zu ‚ens contingens‘

Die Nominaldefinition des Wunders scheint zwar auf den ersten Blick nicht von dem traditionellen objektiven Wunderbegriff verschieden zu sein. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass diese Definition mit dem Gottesbegriff nichts zu tun hat, sondern vor allem auf die Unterscheidung der übernatürlichen Wirkung von der natürlichen Wirkung in einem Gegenstand abzielt. Eine Wirkung wird zwar von Wolff als eine Folge der Ursache (*causa continua*) außer dem Gegenstand bestimmt<sup>222</sup>, aber ihre

---

221 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 510: „*Supernaturale* est, cuius ratio sufficiens in essentia & natura entis non continetur. Respectu autem corporum in hoc mundo adspectabili & ipsius mundi *Supernaturale* appellatur, cuius ratio sufficiens in essentia & natura corporum non continetur. Dicitur etiam *Miraculum*“; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.2, § 633.

222 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 911: „*Effectus* dicitur *causae continuus*, sit inter eum & causae actionem nulla alia causa principalis interponitur. Causa, cui effectus continuus est, dicitur *causa efficiens immediata*: cuius effectus non est continuus, ea *causa efficiens mediata* appellatur“; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 120.

innerliche Möglichkeit ist in den Wesensbestimmungen des Gegenstandes begründet. Die Wirkung ist also ein Modus im Gegenstand. Um die innerliche Möglichkeit der übernatürlichen Wirkung zu beweisen, braucht man nur zu zeigen, dass der Begriff der übernatürlichen Wirkung den Wesensbestimmungen des Gegenstandes nicht widerspricht und daher als ein Modus im Gegenstand angesehen werden darf.

Ein solcher Beweis ist einfach: Man braucht nur zu beweisen, dass der Gegenstand kontingent ist. Den Begriff des kontingenten Dings behandelt Wolff in der Ontologie. Die Definition des kontingenten Dings lautet: „*Ens contingens* ist etwas, das den zureichenden Grund der Existenz oder Wirklichkeit nicht in seinem Wesen enthält“.<sup>223</sup> Dieser allgemeine Begriff des *ens contingens* wird nach Wolff von den speziellen Begriffen der sinnlichen Gegenstände abstrahiert. Denn man kann beispielweise jeden Tag erfahren, dass die Existenz eines Menschen nicht von seinem Wesen abhängig ist, sondern von den äußerlichen Bedingungen, wie seinen Eltern, bestimmt wird. Es ist auch dem Wesen des Steins gleichgültig, wie hoch seine Temperatur ist. Man kann aus den wesentlichen Bestimmungen (Wesen) allein den zureichenden Grund nicht verstehen, warum der Gegenstand ausgerechnet mit diesem Modus in dieser Welt existiert. Es ist also dem Wesen des Gegenstandes in der körperlichen und seelischen Welt gleichgültig, welche Ursache eine Wirkung in ihm haben mag.

Da das Wesen eines Gegenstandes als indifferent zur faktischen Existenz und der Wirklichkeit des Modus verstanden wird, bezeichnet Wolff den Gegenstand als ‚*ens contingens*‘. Die sogenannte Kontingenz (*contingentia*) des Gegenstandes stammt also aus der begrifflichen Unterscheidung zwischen ‚*essentialia*‘, ‚*attributa*‘ und ‚*modi*‘. So ist stets im Auge zu behalten, dass sich die Kontingenz des Dings immer auf die Indifferenz des Wesens des Gegenstandes zu seinen veränderlichen Modi bezieht, indem seine veränderlichen Modi von seinen wesentlichen Bestimmungen allein nicht determiniert werden können.

---

223 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 294: „Contingens est, cuius oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est“; vgl. *ibid.*, § 310: „Ens contingens est, quod existentiae rationem sufficientem in essentia sua non habet, seu, quod rationem existentiae suae extra se in ente alio, aut in ente a se diverso habet. Definiri etiam potest, quod sit ens, quod necessarium non est“; *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 175.

### 3.1.2 Der zweite Schritt zur natürlichen Wirkung

Da der Wunderbegriff nicht durch Reflexion der Erfahrung gewonnen und nur durch willkürliche Veränderung des Artunterschieds in der Definition der natürlichen Wirkung bekommen werden kann, setzt die Möglichkeit des Wunderbegriffs auch die Möglichkeit des Begriffs der natürlichen Wirkung voraus. Der Begriff der natürlichen Wirkung setzt wieder den Naturbegriff voraus. Es wird vor allem erklärt, wie Wolff den Naturbegriff versteht.

Wir wissen schon: Die Wirklichkeit eines veränderlichen Modus ist nicht nur in den wesentlichen Bestimmungen begründet, sondern auch in der Reihe der äußerlichen Bedingungen, nämlich: 1. in der Reihe der Ursachen außer dem Gegenstand, 2. der Reihe der veränderlichen Modi durch die Zeit der Dauer im Gegenstand und 3. der Abhängigkeit von den Koexistierenden. Aus diesen äußerlichen Bedingungen kann man verstehen, warum der Gegenstand zu existieren anfängt und warum er jetzt ausgerechnet diesen Modus in sich hat. Die Nominaldefinition der Natur lautet also: Natur ist „das innerweltliche Prinzip aller Veränderung in der Welt“<sup>224</sup>, nämlich „das, was den Grund der Wirklichkeit der Veränderungen in sich enthält“<sup>225</sup>. Im Kern von Wolffs Naturbegriffs liegt die Gesetzmäßigkeit der Veränderungen in der Welt. Das heißt: Zwischen der Natur und der Veränderung in der Welt gibt es eine notwendige Kausalverknüpfung. Aus dem Naturbegriff heraus kann man verstehen, warum die Veränderung in der Welt geschehen kann. In diesem Sinne bezeichnet Wolff die Natur auch als die wirkende Kraft (*vis activa*).<sup>226</sup> Auf solche Weise deutet er die Kraft (*vis*) zu einem Prinzip der Veränderungen um und vereinigt die zwei unterschiedlichen Naturbegriffe, nämlich den belebenden Naturbegriff und den erklärenden Naturbegriff nach der aristotelischen Auffassung in *Physica*<sup>227</sup> in seinem deutlichen

---

224 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 503: „[...] principium mutationum in mundo eidem intrinsecum“.

225 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 870.

226 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 506.

227 Im Anschluss an Aristoteles definiert Wolff Natur auch als „Prinzip des Tuns und des Leidens des Körpers und im allgemein das innerliche Prinzip des Tuns und des Leidens eines Dings“ („[...] principium actionum & passionum corporis, & in genere per principium actionum & passionum entis internum“), in: *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 145. Vgl. Aristoteles: *Physica*, II, 1, 192b: „[...] ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός“ ([...] denn die Natur ist ein Prinzip und der Grund von Bewegungen und Ruhe in dem, das zuerst für sich [per se] und nicht wegen des durch ein anderes bestehenden Dings [ex accidente] vorhanden ist).

Naturbegriff. Hierbei fällt auch die Eindringlichkeit auf, mit der Wolff einerseits versucht, die Lehre der Alten beizubehalten und andererseits auch einen wissenschaftlichen Fortschritt zu erreichen.

Da alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Wirkungen der natürlichen Gesetzmäßigkeit folgen, bilden alle Wirkungen eine zeitliche und räumliche Ordnung. Was wirklich in dieser Welt ist, bedeutet also nicht nur das, was in der Gegenwart existiert, sondern alles, was entweder in der Vergangenheit existierte, gegenwärtig ist oder in der Zukunft existieren wird.<sup>228</sup> So gelten Veränderungen in diesem kausalen Zusammenhang als natürlich notwendig. Dementsprechend werden die veränderlichen Modi insofern als natürliche Wirkungen bezeichnet, als man aus dem innerlichen Wesen des Gegenstandes und der äußerlichen Natur den zureichenden Grund für ihre äußerliche Möglichkeit versteht. Daraus erhalten wir die erste Art der Wirkungen im kontingenten Ding, nämlich die natürliche Wirkung: „Natürlich überhaupt heißt etwas, dessen zureichender Grund in dem Wesen und der Natur des ens enthalten ist.“<sup>229</sup>

Dabei ist zu bemerken: Durch die Unterscheidung von *essentialia* und *modi* wird die Kontingenz des Dings mit der natürlichen Notwendigkeit der natürlichen Wirkungen vereinbart. Beide stehen nach Wolff nicht im Widerspruch, insofern es dem Wesen des Gegenstandes immer gleichgültig ist, ob die Wirkung der natürlichen Gesetzmäßigkeit folgt oder nicht. Der Gegenstand ist an und für sich betrachtet immer kontingent und existiert nur dann natürlicherweise notwendig, wenn seine Modi von der Natur determiniert werden. In diesem Sinne bezeichnet Wolff die natürliche Notwendigkeit als hypothetische Notwendigkeit.

### 3.1.3 Der dritte Schritt zur übernatürlichen Wirkung

Der Begriff der natürlichen Wirkung ist möglich, weil wir die beständige Gesetzmäßigkeit durch die Beobachtung der Veränderungen in dieser sinnlichen Welt begreifen können. Aus diesem Begriff kann man nach den Regeln der ‚*arbitraria determinatio*‘ einen neuen Begriff erschließen: Da der Begriff der natürlichen Wirkung unter den Gattungsbegriff ‚*modus*‘ zu bringen ist und es dem Wesen des Gegenstandes indifferent ist, ob die Ursache der Wirkung in ihm natürlich oder nicht ist, ist die Ursache der

---

228 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 112: „In mundo extrinsece possibile non est, nisi quod vel extitit, vel actu praesens est, vel olim existet“.

229 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.2, § 630; *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 509.

Wirklichkeit des Modus veränderlich. So kann man den Artbegriff der ‚natürlichen Wirkung‘ durch Negation der natürlichen Ursache in einen neuen Artbegriff umwandeln. Auf diese Weise bekommt man den möglichen Artbegriff der ‚übernatürlichen Wirkung‘: „Übernatürlich ist etwas, dessen zureichender Grund in dem Wesen und der Natur des ens nicht enthalten ist. [...] Das wird Wunder genannt.“<sup>230</sup> In Bezug auf diese sichtliche Welt nennt man etwas übernatürlich, dessen zureichender Grund in dem Wesen und der Natur der Körper oder der Seele nicht enthalten ist. Da der Wunderbegriff möglich ist, so darf der diesem Begriff entsprechende Gegenstand als möglich angesehen werden.

Einen solchen durch Negation der Prädikate eines positiven Begriffs konstruierten Begriff nennt Wolff einen negativen Begriff (*negativa notio*)<sup>231</sup>. Bei Wolff ist die Negation eine wichtige Weise, einen Allgemeinbegriff zu gewinnen. Im § 673 von *Ontologia* verwendet Wolff diese Methode, um den Begriff ‚ens simplex‘ aus dem Begriff ‚ens compositum‘ zu ziehen.<sup>232</sup> Ein negativer Begriff ist deshalb möglich, weil er als der Gegensatz des entsprechenden positiven Begriffs keinen Widerspruch in sich enthält.<sup>233</sup> Darüber hinaus kann ein negativer Begriff auch positive Prädikate haben. Es gibt zwei Weisen, positive Prädikate dem negativen Begriff zuzuschreiben: 1. Alle Prädikate, die den Prädikaten des positiven Begriffs entgegenstehen, sind dem negativen Begriff zuzuschreiben. Diese Prädikate nennt Wolff ‚*praedicata opposita*‘. 2. Da der negative Begriff und der positive Begriff zu demselben Gattungsbegriff gehören, sind auch die Prädikate, die dem Gattungsbegriff zukommen, dem negativen Begriff zuzusprechen. Diese Prädikate sind ‚*praedicata de toto genere*‘.<sup>234</sup> Demnach kann man aus dem

---

230 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 510: „*Supernaturale* est, cuius ratio sufficiens in essentia & natura entis non continetur. Respectu autem corporum in hoc mundo ad spectabili & ipsius mundi *Supernaturale* appellatur, cuius ratio sufficiens in essentia & natura corporum non continetur. Dicitur etiam *Miraculum*“; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.2, § 633.

231 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 211: „*Negativa notio* vocatur, quae a re repraesentata removet realitates, seu earum absentiam tanquam notas rei exhibet“.

232 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 673.

233 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 85.

234 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 673. not.: „Quando enim per notionem privativam patet, enti cuidam convenire non posse *praedicata* illius entis, quod de eo negatur; eo ipso simul manifestum, eidem convenire debere *praedicata opposita*, modo ita opponantur, ut alterutrum oppositorum enti necessario conveniat. Porro ea, quae negative definiuntur, sub certo tamen genere continentur, veluti ens implex sub

positiven Begriff des Natürlichen schließen, dass 1. die übernatürliche Wirkung seinen zureichenden Grund nicht in dem Wesen und der Natur des kontingenten Dings hat (*praedicata opposita*) und 2. die Möglichkeit der übernatürlichen Wirkung in den Wesensbestimmungen des kontingenten Dings begründet ist (*praedicata de toto genere*).

So kann der Wunderbegriff dem Wesen des Dings weder widersprechen noch es verändern: „Das Wunder widerspricht dem Wesen des Körpers nicht, in dem das Wunder eintritt.“<sup>235</sup> Dies verdeutlicht Wolff mit dem Beispiel aus der Bibel: Der Apostel Petrus stellte dem lahmen Mann nur mit Worten oder dem Befehl den gesunden Zustand der Glieder wieder her, sodass er aufspringt, steht und geht.<sup>236</sup> Hierbei darf dieser „gesunde Zustand der Glieder“ als die übernatürliche Wirkung verstanden werden. Diese Wirkung ereignet sich einerseits nicht nach der natürlichen Gesetzmäßigkeit, wie durch die Medizin, sondern durch die Worte von Petrus. Ihre Möglichkeit ist andererseits im Wesen und zwar der Struktur des menschlichen Körpers begründet.<sup>237</sup>

Zu beachten ist dabei, dass Wolff mit diesem biblischen Beispiel keineswegs beweisen will, dass die Heilung des lahmen Mannes wirklich geworden ist. In der Kosmologie fragt Wolff noch nicht, unter welchen Bedingungen die übernatürliche Wirkung geschehen kann. Der Wunderbegriff als der negative Begriff des Begriffs der natürlichen Wirkung dürfe also nur als nicht absolut unmöglich verstanden werden: „Ob es solche Veränderungen [nämlich: Wunder] gibt, fragen wir nicht. Es gibt nämlich in der ersten Philosophie und der Kosmologie, die wir bis jetzt nur untersucht haben, auch keine Prinzipien, aus denen das entschieden werden könnte. Hier reicht es völlig, wenn wir den Begriff des Wunders deutlich erklären, sodass wir verstehen, dass das Wunder nicht absolut unmöglich ist“<sup>238</sup>.

---

ente in genere. Quae vero *de toto genere* praedicantur, ea quoque de eodem recte enunciantur“.

235 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 517: „Miraculum non contradicit essentiae illius corporis, in quo contingit, seu, miraculum tale, quale contingit, in eo corpore, in quo contingit possibile“.

236 Vgl. Act. III.6. & seqq.; *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, §§ 516. not., 517. not.

237 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 517. not.

238 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 514. not.: „An dentur istiusmodi mutationes, hic non inquirimus. Neque enim in philosophia prima & Coamologia, quae solae hactenus a nobis pertractatae sunt, dantur principia, ex quibus id decidi possit. Hic abunde sufficit, si notionem miraculi distincte explicemus, ut intelligamus, non absolute impossibile esse miraculum [...]“.

### 3.2 Wiederherstellungswunder als Abrundung des Wunderbegriffs

Wolff war sich sehr wohl bewusst, dass die Anerkennung der Möglichkeit des Wunderbegriffs eine große Schwierigkeit bereitete. Wir wissen: Ein entscheidender Unterschied zwischen dem Begriff des Natürlichen und dem des Übernatürlichen ist, dass die Möglichkeit des Begriffs des Natürlichen letztlich in der Erfahrung begründet ist, während der Begriff des Übernatürlichen eine bloße gedankliche Konstruktion ist. Der diesem Wunderbegriff entsprechende Gegenstand ist zwar nur möglich, aber unterstellen wir, dass die übernatürliche Wirkung im kontingenten Ding eintreten würde, dann würde sie einen Einfluss auf die übrige Reihe der natürlichen Wirkungen ausüben. Das bedeutet: Der auf der Erfahrung beruhende Begriff der kausalen natürlichen Ordnung wird gestört. So sah Wolff sich genötigt, den Wunderbegriff abzurunden, damit eine solche gedankliche Konstruktion mit der Erfahrung nicht in Widerstreit steht. Dafür hat er den Begriff des Wiederherstellungswunders eingeführt.

Sein Argument für die Notwendigkeit des Begriffs des Wiederherstellungswunders ist einfach: 1. „Wenn eine Veränderung durch Wunder im Element eintritt, sind die folgenden Veränderungen darin anders als jene, die sein würden, wenn kein Wunder gemacht worden wäre.“<sup>239</sup> 2. „Wenn das Wunder den folgenden Teil der Welt nicht verändern soll, müssen die Wirkungen durch ein anderes Wunder wiederhergestellt werden, die natürlicherweise in den Dingen gefolgt wären, die durch die Kraft des Wunders verändert wurden.“<sup>240</sup> Unterstellen wir also, dass eine Ordnung aller natürlichen Veränderungen schon fest gegeben wird, dann würde das Eintreten eines Wunders die Konsequenz haben, dass dadurch die ganze Reihe der zukünftigen natürlichen Wirkungen verändert würde. Soll die vorherige Welt wiederhergestellt werden, so muss ein neues Wunder geschehen.

Dies erläutert Wolff am Beispiel des biblischen Berichts über die Sonnenfinsternis.<sup>241</sup> Die Sonnenfinsternis kann, wie wir wissen, nur bei

---

239 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 574: „Si mutatio aliqua per miraculum in elemento contingit, mutationes in eadem posthac aliae sunt, quam futurae alias fuissent miraculo nullo facto“.

240 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 533: „Si miraculum sequentem mundi partem variare non debet, per aliud miraculum restituendi sunt effectus, qui naturaliter in iis rebus consecuti fuissent, quae vi miraculi sunt immutatae“; vgl. *ibid.*, §§ 575, 576; *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.2, § 639.

241 Vgl. *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 530. not.



Neumond geschehen. Es ist wegen des beständigen Systems der Welt unmöglich, dass die Sonnenfinsternis während des Vollmondes eintritt. In dieser Welt ist der Mond, der sich gerade zwischen Sonne und Erde befindet und die Sonne vor den Erdbewohnern teilweise verdeckt, die einzige Ursache für die Sonnenfinsternis. Aber es wurde in der Bibel berichtet, dass die Sonne bei Vollmond verdeckt wurde. Wenn der Mond an diesem Ort geblieben wäre, hätte dies zur Folge, dass die Dinge auf der Erde ganz anders aussehen würden: Sonne, Mond und Erde mussten sich in einer anderen Lage befinden. Der Wechsel zwischen Tagen und Nächten wäre nicht mehr derselbe, wie der Wechsel ohne Wunder wäre, und alles, was von dem Wechsel zwischen Tagen und Nächten abhängig ist, ist auch nicht dasselbe.<sup>242</sup> Die Tatsache ist nun aber: Der Wechsel zwischen Tagen und Nächten verändert sich nicht und der Lauf der Weltmaschine ist derselbe wie vor dem Wunder. Das bedeutet aber nicht, dass sich das Wunder der Sonnenfinsternis nicht ereignete. Das beweist vielmehr, dass man jedes einzige Wunder, wie die Sonnenfinsternis bei Vollmond, eigentlich in mehrere kleinere Wunder unterteilen kann. Mit dieser Reihe der kleineren Wunder werden die Wirkungen sozusagen neutralisiert. Nach Wolffs Meinung war es eigentlich nicht unbekannt, dass ‚*miracula restitutionis*‘ von Theologen anerkannt wurden.<sup>243</sup> So verteidigt z. B. Thomas von Aquin<sup>244</sup>, dass die Sonnenfinsternis am Tag des Kreuzestodes Christi durch das Einschleiben des Mondes zwischen Sonne und Erde eintrat. Zu den vollbrachten Wundern zählt er daher 1. die Verbindung von Mond mit Sonne, die drei Stunden dauerte, und 2. die gleich auf der Sonnenfinsternis folgende Entgegensetzung von Mond und Sonne. Eine solche Unterteilung des Wunders kann man auch bei dem Kommentator Cornelius a Lapide finden.<sup>245</sup> Der Jesuit Ricciolus zählt sogar zehn Wunder auf, die damals zugleich stattfanden, sodass die Sonnenfinsternis zur Zeit des Vollmondes eintreten konnte und der Mond

---

242 Vgl. *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 531.

243 Vgl. *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, §§ 532, 533.

244 Nach der Anmerkung von Jean École kann man die Lehre über „miraculum restitutionis“ bei Thomas nicht finden. Thomas nutze das Wort „restitutio“ nur in *Epistola VII Polycarpo Antistiti*, § 2 (*P. G.*, t. III, p. 1081 B), um die Veränderung des Mondortes bei der Sonnenfinsternis zu erklären. Es scheine, dass diese Lehre Wolff eigentümlich ist (*quae sane propria Wolffii videtur*), vgl. WW II, Bd. 4, *Cosmologia*, Lectiones variantes et editoris adnotationes, Anmerkung zu § 533, S. 513.

245 Vgl. Cornelius a Lapide, *Commentarius in Evangelia*, Venetiis 1717, Cap. XXVII, S. 416.

wieder von der ‚*conjunctio*‘ zur ‚*oppositio*‘ verschoben wurde. Denn er verfügt über mehr astrologische Kenntnis.

Es lässt sich erklären, warum sich die protestantischen Theologen bedroht fühlten. Denn die Einführung des Begriffs des Wiederherstellungswunders bedeutet für sie nichts anderes, als dass der Wille Gottes der natürlichen Ordnung unterworfen wird. Aber sie haben Wolffs Argument missverstanden. Wolffs Interesse liegt hier gar nicht darin, die Wunder auf dem Umweg des ‚*miraculum restitutionis*‘ wieder auszuschalten. Gerade im Gegenteil suchte Wolff den Wunderbegriff durch den Begriff des Wiederherstellungswunders abzurunden und ihn mit dem Naturbegriff auf der Ebene der Begriffe konsistent zu machen. So lässt Wolff insofern die kurze Unterbrechung der natürlichen Ordnung zu, als es nach einer kurzen Unterbrechung gleich in der natürlichen Verknüpfung weiter geht. Genauer gesagt: Soll sich die Wirkung des Wunders in der Zukunft nicht fortsetzen, müssen die von dem Wunder abhängigen Modi in den Elementen des Körpers „bis zu einem bestimmten späteren Zeitpunkt“ zu jenen umgewandelt werden, die ohne Wunder zu diesem Zeitpunkt existiert hätten.<sup>246</sup> Es zeigt sich, dass der Prozess der Wiederherstellung einige Zeit dauern kann, bis der vom Wunder veränderte Zustand des Körpers in seine originale Laufbahn abbiegt.

In diesem Sinne kann ein Wiederherstellungswunder nach Wolff auch nicht nötig sein, wenn die Wirkungen eines Wunders innerhalb einer bestimmten Zeit auf natürliche Weise neutralisiert werden können. Denn Walchs Vorwurf besagt eben: Unterstellen wir, dass ein Wunder der Wiederherstellung geschehen muss, um die vorherige Ordnung wiederherzustellen, dann muss der gesund gemachte Mensch wieder lahm werden. Da dies nicht geschehen ist, sei Wolffs Begriff des Wunders der Wiederherstellung lächerlich. Darauf antwortet Wolff in der Kosmologie: Es ist nicht notwendig, dass der Blinde, der die Fähigkeit zu sehen durch ein Wunder wiedererlangte,<sup>247</sup> dieser Funktion wieder beraubt wird, wie die Gegner albern schlossen. Denn wenn der Blinde nur das vollbracht hat, was nicht anders gewesen wäre, dann setzten sich die Wirkungen

---

246 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 574: „Si mutatio aliqua per miraculum in elemento contingit, mutationes in eadem posthac aliae sunt, quam futurae alias fuissent miraculo nullo facto“.

247 Vgl. Matth., IX, 27–31, XX, 29–34, Marc., VIII, 23–26, X, 46–53, Luc., XVIII, 35–42, Joan., IX, 6–8.

des Wunders nur bis dahin durch die folgende Zukunft fort, solange die Augen funktionierten.<sup>248</sup>

Zusammenfassend lässt sich hinsichtlich des Begriffs des Wiederherstellungswunders sagen: 1. Das einzige Wunder muss mehrfach sein, weil sich der Körper aus vielen Elementen zusammensetzt. 2. Der Fluss der Dinge muss auf jedem Fall nach einer kurzen Unterbrechung wieder in seinen vorherbestimmten Bahnen hinfließen, mag es durch die Wiederherstellungswunder oder auf natürliche Weise geschehen.<sup>249</sup> 3. Die Absicht der Einführung des Begriffs des Wiederherstellungswunders besteht also darin, den willkürlich aufgebauten Wunderbegriff mit dem induktiv verallgemeinerten Naturbegriff auf der Ebene der Begriffe (nicht auf der Ebene der realen Gegenstände) konsistent zu machen. Daraus erhellt, dass die in der Erfahrung begründeten Allgemeinbegriffe Vorrang gegenüber den willkürlich konstruierten Allgemeinbegriffen haben. Das Problem, ob ein solcher Wunderbegriff überflüssig ist, wird im nächsten Abschnitt zu erklären sein.

### *3.3 Das Problem der Verletzung des Prinzips der Sparsamkeit*

Man kann mit diesem Wunderbegriff das tatsächliche Geschehen der biblischen Wunder keineswegs positiv bejahen, sondern nur ihrer gedanklichen Möglichkeit die Zustimmung nicht so entschieden versagen. Dieser nur intellektuell konstruierte Wunderbegriff scheint in zweifacher Hinsicht fruchtlos und überflüssig zu sein: Erstens hängt die Erkenntnis des Wunders völlig davon ab, ob wir ihre natürliche Ursache kennen, die diese Wirkung hätte verursachen können. Zweitens scheint es das Prinzip der Sparsamkeit zu verletzen, dass das Wunder auch auf natürliche Weise hätte geschehen können.

Zum ersten Punkt: Wolff verwendet den Mangel an natürlichen Ursachen als das einzige Kriterium zur Unterscheidung zwischen Wunder und natürlichen Wirkungen. „Aus Mangel an zureichenden natürlichen

---

248 Vgl. *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 575.

249 Vgl. *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, §§ 117, 534. Wolff vergleicht die Welt oft mit einer Uhr, in der die Bewegung des Anzeigers von der Struktur und der Kraft der Uhr abhängt, wie die natürlichen Veränderungen von der Struktur und Kraft der Welt abhängen. Und die von außen verursachte heftige Bewegung des Anzeigers ist wie das Wunder in der Welt. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass es eine so große Ähnlichkeit zwischen dem Wunder und der heftigen Bewegung des Uhranzeigers gibt.

Ursachen kann das Wunder, wenn es existiert, am meistens erkannt werden.<sup>250</sup> Die Macht und der Wille Gottes spielen dabei keine Rolle mehr. Man braucht nur auf das naturwissenschaftliche Wissen zurückzugreifen, um die biblischen Wunder als wahre Wunder zu begreifen, insofern sie mit dem Wunderbegriff nicht in Widerstreit stehen. So nennt Wolff seinen philosophischen Wunderbegriff einen richtungsweisenden Begriff (*notio directrix*). Aus ihm lässt sich die Richtung der Gedanken ableiten, damit man die Wahrheit erfinden oder beweisen kann.<sup>251</sup> „Der Wunderbegriff ist [...] richtungsweisend, wenn man durch die physischen Prinzipien beweisen will, die biblischen Wunder seien Wunder im wahren Sinne, nicht bloß Wunder nach der Meinung des Volks, wie Spinoza schwatzt.“<sup>252</sup> Um ein biblisches Wunder auf seinen deutlichen Begriff zurückzuführen, muss man also die natürliche Ursache offenlegen, die diese Wirkung hätte verursachen können. Dies erklärt Wolff am Beispiel der Felsspalte<sup>253</sup> und der Verwandlung des Wassers in Wein<sup>254</sup>. Er weist daher wegen der hohen Ansprüche an die physische Erkenntnis auf die Schwierigkeit des Erkennens des Übernatürlichen ausdrücklich hin und sagt: „demnach sollte man sich im Urteilen [über die Wunder] nicht übereilen, wie öfters zu geschehen

---

250 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 520. not.: „*Ex defectu causarum naturalium sufficientium miraculum, quando existit, potissimum agnoscitur*“.

251 Zum Nutzen dieses Begriffs in Heuristik und Demonstration vgl. *De Notionibus directricibus et genuino usu philosophiae primae*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.1, S. 310–350.

252 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 516. not.: „*Obiter monemus, hanc miraculi notionem, quam jam stabilimus, esse directricem, ubi ex principiis physicis demonstrare volueris, miracula in Scripturis sacris relata esse veri nominis miracula, non tantummodo juxta opinionem vulgi talia, quemadmodum nugatur Spinoza*“.

253 Vgl. *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 519. not.: Wolff führt als Beispiel an, dass man einen harten Fels kräftig schlagen kann, um eine Spalte in dem Fels zu machen. Aber nehmen wir an, dass die Felsspalte entsteht, nachdem man den Fels nur mit einem Stab leicht geschlagen hat, wie Mose in *Exodos* 17 gemacht hat, dann ist diese Spalte eine übernatürliche Wirkung. Ebenso verhält es sich mit der Verwandlung des Wassers in Wein.

254 Vgl. *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 515. not.: Die Verwandlung des Wassers in Wein (*conversio aquae in vinum*) ist das erste Wunder, das Christ im Johannesevangelium vollbringt. Aus Wasser und Trauben kann man Wein herstellen. Aber dieser Verwandlung mangelt es an solchen natürlichen Ursachen. Die Verwandlung des Wassers in Wein ist daher, wie es von dem heiligen Autor beschrieben wurde, ein Wunder nicht nach der Vorstellung des Volkes (*miraculum non in opinione vulgi*), wie bei Spinoza und Locke, sondern im philosophischen Sinne. Aber eben in diesem Sinne verneint Spinoza die Existenz alles Wunders (*sed in eo significato, quem philosophicum esse debere, agnoscit ipse Spinoza loc. cit. & in quo omnis miraculi existentiam negat*).

pfleget, damit man dadurch leichtsinnigen Gemüthern nicht zu spotten Anlaß giebet“<sup>255</sup>. So glaubt Wolff:

Man wird also eine lohnenswerte Arbeit machen, wenn er, um die Autorität der heiligen Schrift gegen die profanen Menschen und die Feinde der Bibel zu verteidigen, aus den festen physischen Prinzipien beweist, dass es dem Wunder in der heiligen Schrift an den zureichenden natürlichen Ursachen fehlt.<sup>256</sup>

Hingegen behauptet Walch gerade das Gegenteil, nämlich dass es nicht notwendig ist, die Erkenntnis über die natürliche Ordnung zu beherrschen, sondern man nur an die Wunder wegen des Zeugnisses der biblischen Geschichte zu glauben braucht.

Zum zweiten Punkt: Daraus ergibt sich eine Schwierigkeit. Da das biblische Wunder auch auf natürliche Weise hätte geschehen können, würde dies das Prinzip der Sparsamkeit verletzen. Darauf hat Wolff in der Kosmologie geantwortet, dass eine Wirkung als übernatürlich gilt, gerade weil sie die Kräfte der Natur übersteigt.

Alle Kraft der Natur wird auf die Wirkungen angewendet, die auf natürliche Weise existieren. Denn die Natur ist niemals überflüssig (*otiosa*), und nichts bleibt übrig, was nicht auf die Wirkung angewendet werden kann. In diesem Sinne kann es zugelassen werden, was die Theologen sagen, nämlich dass die Wunder alle Kräfte der Natur übersteigen, liefe der Behauptung nicht zuwider, dass es wohl natürliche Ursachen im Universum geben dürfte, die derartige Wirkungen hervorbringen, die durch Wunder entstehen.<sup>257</sup>

Ein positives Argument liefert Wolff erst in der natürlichen Theologie. Zwar hätte ein Wunder selbst auch auf natürliche Weise geschehen können. Aber dieses Wunder sollte nicht überflüssig sein, weil der Zweck, zu dem Gott dieses Wunder als ein Mittel gebraucht, ohne es nicht geschehen kann. Nicht das Wunder, sondern der Zweck kann auf natürliche Weise

---

255 *Anmerkungen*, WW I, Bd. 3, § 235 (ad § 632).

256 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 520: „Quamobrem operae pretium faceret, qui Scripturae sacrae auctoritatem adversus homines profanos & Antiscripturarios defensurus ex solidis Physicae principiis demonstraret, miraculorum in Scriptura sacra relatorum causas naturales sufficientes defecisse“.

257 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 523. not.: „Tota nimirum vis naturae in effectus impenditur, qui naturaliter existunt. Cumque natura nunquam otiosa sit, nihil quoque restat, quod in effectum alium impendi possit. Atque hoc sensu admitti potest, quod dicunt Theologi, miracula omnes naturae vires superare, nec assertioni repugnat, quod dentur causae naturales in universo, quae istiusmodi effectum producant, qualis per miraculum existit“.

nicht geschehen. „Es kann nicht sein, dass Gott wollte, etwas geschehe wider die Ordnung der Natur, als wenn das, was er bezwecken will, nach der Ordnung der Natur nicht erfolgen kann.“<sup>258</sup> Wenn Wolff sagt, Gott mache keine überflüssigen Wunder und im Vergleich zur Welt voller Wunder sei „eine Welt, wo die Wunderwerke sehr sparsam sind, höher zu achten“<sup>259</sup>, bedeutet das keineswegs, dass Wolff sich selbst widerspricht. Gerade im Gegenteil sind die Wunder nicht überflüssig, weil sie notwendig für die Wirklichkeit des Zwecks sind. „Daraus erhellt, dass Gott nur dann Wunder macht, wenn die Notwendigkeit erfordert, und er folglich keine überflüssigen Wunder tut.“<sup>260</sup> Gott könne nicht überflüssige Wunder tun, sondern tut nur dann, wenn die Natur dem von Gott gesetzten Zweck nicht Genüge tut.

Fasst man die vorstehenden Überlegungen zusammen, wird man sagen können, dass Wolffs Wunderbegriff („Übernatürlich ist etwas, dessen zureichender Grund in dem Wesen und der Natur des ens nicht enthalten ist“) zwar dem traditionellen objektiven Wunderbegriff zu entsprechen scheint, er aber den Ursprung des Wunderbegriffs auf die willkürliche Konstruktion des menschlichen Verstandes zurückgeführt hat. Der Wunderbegriff ist also, sowohl an und für sich betrachtet als auch im Bezug auf den Naturbegriff, nicht absolut unmöglich, insofern man auf die fehlenden natürlichen Ursachen verweist und ihn durch den Begriff des Wiederherstellungswunders vollendet. Der zureichende Grund, warum ein Wunder nötig ist, ist in dem Zweck anzutreffen, zu dem Gott durch das Wunder gelangen will. Welcher Zweck nicht auf natürliche Weise, sondern nur durch Wunder (*per miracula*) geschehen kann, gilt es im Folgenden erhellen.

## 4 Äußerliche Möglichkeit des Wunders

In der allgemeinen Kosmologie beweist Wolff, dass der mit dem Wort ‚Wunder‘ verbundene Begriff an und für sich betrachtet möglich ist. Zu

---

258 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 489: „fieri non potest ut quicquam contra naturae ordinem fieri velit, quam ubi, quod intendit, secundum naturae ordinem consequi non possit“.

259 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.2, § 1039, S. 639.

260 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 489: „Quod naturaliter fieri potest, id Deus non demum per miraculum efficit“; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1018.

einer abgerundeten Darstellung von Wolffs Wunderbeweis gehört auch die Berücksichtigung des Beweises der äußerlichen Möglichkeit des Wunders. Bei diesem Beweis handelt es sich nicht nur um den Beweis der Allmacht Gottes in § 363 von *Theologia naturalis*,<sup>261</sup> sondern auch um den Beweis der Weisheit und der Gutheit Gottes. Im Beweis der Allmacht Gottes sucht Wolff den christlichen Glaubenssatz ‚Gott kann Wunder machen, wann immer er will‘ zu beweisen.<sup>262</sup> Dafür muss man zuerst belegen, dass ein Gottesbegriff möglich ist, und dann beweisen, dass der Begriff der Allmacht dem Subjekt ‚Gott‘ nicht widerspricht. Die Randbemerkung von § 363 heißt zwar „Äußerliche Möglichkeit der Wunder“. Aber Wolff sagt in der Bemerkung ausdrücklich, dass der Beweis der göttlichen Macht des Wundermachens in diesem Paragraph den Grund, warum Gott Wunder machen wolle, noch nicht erklären kann, sondern nur dafür ausreichend ist, die Offenbarungsreligion zu verteidigen. „Es ist folglich noch nicht erwiesen, dass Wunder in der Welt heutzutage geschehen, oder dass sie einmal geschehen sind. Bevor man demnach erwiesen hat, dass Gott Wunder vollbringen wolle, kann ihre Existenz mit den Prinzipien der Vernunft nicht belegt werden. Um die Offenbarungsreligion zu verteidigen, genügt es aber zu beweisen, dass Gott das machen kann, wenn er es will.“<sup>263</sup> Der Beweis des Grundes des Wollens Gottes, Wunder zu machen, übersteigt also das Erfordernis der Verteidigung der Offenbarungsreligion bei weitem. Im Beweis der Weisheit und Gutheit Gottes versucht Wolff den Grund des Wollens Gottes, Wunder zu machen, *a priori* näher zu bestimmen. Das Wunder muss nämlich nur um der Vollkommenheit der ganzen Welt willen gemacht werden. Denn das Wollen, Wunder zu machen, und das Wollen, diese Welt zu schöpfen, ist ein und dasselbe Wollen. Um dies zu beweisen,

---

261 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 363. not.: „In Cosmologia evicimus miraculorum possibilitatem intrinsicam: hic vero extrinsecam probavimus, quatenus evincitur, dari aliquam causam, cujus potentia miraculo producendo sufficit. Quoniam vero causa haec Deus est, ens a mundo diversum nec ad eum spectans per modum partis (§ 62. 64), hoc ipso patet, possibilitatem extrinsecam miraculorum non a mundo pendere [...]“.

262 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 363: „Deus potest facere miracula, quotiescunque vult“; vgl. *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 524.

263 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 363. not.: „Ceterum probe notandum est, quod additur in propositione, Deum posse facere miracula, quotiescunque voluerit, consequenter nondum probatum esse, quod miracula in mundo vel hodiernum fiant, vel olim facta fuerint. Antequam igitur probaveris, velle Deum patrare miracula, eorum existentia ex principiis rationis demonstrari nequit. Ad defendendum vero religionem revelatam sufficit demonstrasse, quod Deus ea facere possit, si velit“.

muss man zuerst belegen, dass die Vollkommenheit der ganzen Welt an und für sich betrachtet möglich ist. Denn bevor ein Zweck aufgestellt wird, muss dieser Zweck an und für sich betrachtet möglich sein.<sup>264</sup> Zweitens muss man beweisen, es stehe mit dem Gottesbegriff nicht in Widerstreit, dass Gott ein vernünftig Handelnder ist, der den Zweck setzen und dazu das Mittel bestimmen kann.

Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass der Beweis der äußerlichen Möglichkeit des Wunders aus drei Elementen besteht: die ‚willkürliche‘ Konstruktion eines möglichen Gottesbegriffs, die Deduktion der dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute und der Beweis des Zwecks, den Gott durch Wunder erreichen will.

#### 4.1 ‚Willkürliche‘ Konstruktion eines möglichen Gottesbegriffs

Es ist eine landläufige Meinung, dass der natürlichen Theologie Wolffs eine erkenntniskritische Begründung der Gotteserkenntnis fehlt.<sup>265</sup> Gegen diese Meinung haben wir schon vorgeklärt, dass Wolff eine neutrale Methode für die Gewinnung der Allgemeinbegriffe in der Logik entwickelt hat, die nicht auf die empirischen Gegenstände zurückzuführen sind. Diese Methodologie und seine natürliche Theologie stehen sehr eng nebeneinander. Und obwohl Wolff keine konstitutive Antwort auf die Frage nach der erkenntniskritischen Begründung der Gotteserkenntnis in der natürlichen Theologie verfasst hat, behandelte er dennoch die Gotteserkenntnis *de facto* nach den logischen Regeln. Da der mit dem Wort ‚Gott‘ bezeichnete Gegenstand unsichtbar und unseren Sinnen entrückt ist,<sup>266</sup> so kann ein

---

264 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 666. not.: „Sane antequam nos finem aliquem constituimus, finis iste in se spectatus possibilis est: antequam determinantur media, quibus eum consequi velis, possibilis sunt ista media in se spectata, nec minus possibile est, per haec media ad finem tanquam ad metam duci“.

265 Vgl. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis*, Bonn 1970, S. 125: „Da die einzelnen philosophischen Disziplinen in sich selbst behandelt werden, ist die Antwort auf die Frage nach der erkenntniskritischen Begründung der Gotteserkenntnis für Wolffs Theologie nicht konstitutiv. Auch setzt er, was er in der Theologie entwickelt, nicht in Beziehung zu dem von der Erkenntnis Gesagten. Beides steht unverbunden nebeneinander“.

266 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, Prolegomena, § 9. not.: „In philosophia certi non sumus, enti alicui praedicata quaedam simul convenire, nisi quae iisdem indignantur vel in eodem singula observamus, vel ex eo, quod de eodem assumimus, consequenter ex



philosophisch gültiger Gottesbegriff keineswegs durch ‚*reflexio*‘ und ‚*abstractio*‘ gewonnen werden. Er kann also nur durch ‚*arbitraria determinatio*‘ konstruiert werden. „Wir lernen nämlich, von Gott auf menschlicher Weise zu reden, sodass wir ihn *decente modo* erkennen können.“<sup>267</sup> Wenn Wolff sagt, wir sprechen von Gott auf menschliche Weise (*humano more*), meint er eigentlich: Wir müssen zuerst einen möglichen Allgemeinbegriff aufbauen und dann die Möglichkeit des Gegenstandes aus der Möglichkeit seines Begriffs erschließen. Gotteserkenntnis wird also bei Wolff der durch ‚*arbitraria determinatio*‘ gewonnenen Erkenntnis zugeordnet. Aber dieses ursprüngliche Reflexionsniveau von Wolffs Gottesbeweis ist heute völlig vergessen.

In der lateinischen natürlichen Theologie bietet Wolff zwar bekanntlich zwei Beweise an: Beweis *a posteriori* aus dieser sichtlichen körperlichen und seelischen Welt im ersten Teil der *Theologia naturalis* und Beweis *a priori* aus dem Begriff des ‚*ens perfectissimum*‘ und der Natur der Seele im zweiten Teil der *Theologia naturalis*. Aber der Ausgangspunkt dieser beiden Beweise ist eine apriorische ‚willkürliche‘ Konstruktion eines Allgemeinbegriffs. Der eine ist der Begriff des ‚*ens a se*‘. Der andere ist der Begriff des ‚*ens perfectissimum*‘. Welche Nominaldefinition auszuwählen ist, hängt von dem Beweis ab, den man geben will.<sup>268</sup> Der Unterschied zwischen beiden Beweisen der Existenz Gottes besteht nur

---

aliqua definitione nominali, omnia simul deducamus. Jam cum Deus invisibilis per essentiam suam in sensum non incurrat, nec attributa ejus observari possunt. Deducenda igitur sunt ex primo quodam assumpto, per quod vocabuli Deus significatum explicamus, hoc est, ex definitione nominali [...]“.

267 *Theologia naturalis*, WW II, Bd. 7.1, § 141. not.: „De Deo enim humano more loqui discimus, ut eum *decente modo* cognoscere valeamus. Et sine in hoc Deum cognoscendi ordine praecunte habemus ipsam Scripturam sacram (not. § 13.), cum praegnantibus ejus sint rationes. Etenim eorum, quae in anima nostra deprehendimus, notiones nobis esse possibiles agnoscimus (§ 717. 718. Log.), consequenter ex iisdem, dum ratiocinamur, nullum nobis subnasci potest dubium, quin possibilia inde colligantur“; *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 201. not.: „Loquimur de Deo humano more; sed ea deinde naturae ipsius convenienter interpretamur.“ (Wir reden über Gott zwar nach der menschlichen Gewohnheit, aber er wird in Übereinstimmung mit seiner Natur interpretiert.).

268 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, Prolegomena, § 5. not.: „Definitiones nominales Dei plures formari possunt, adeoque in arbitrio nostro positum est, quamnam eligere velimus. [...] Definitio itaque nominalis es seligenda, qualem requirit demonstratio, quam dare decrevistis“.

darin, dass der sogenannte aposteriorische Beweis der Existenz Gottes den Beweis der Kontingenz der Welt als Ganzes berücksichtigen muss. Hier werden wir uns auf Wolffs Konstruktion der Nominaldefinition Gottes im ersten Teil der natürlichen Theologie konzentrieren. Der Grund ist folgender: Durch beide Beweise kann es zwar als wahr erwiesen werden, dass Gott existiert. Aber der erste Beweis ist nach Wolff in praktischer Hinsicht zu bevorzugen.<sup>269</sup> Denn dieser Beweis bezieht sich immer auf das Begründungsverhältnis zwischen der göttlichen Kraft und dieser sichtlichen Welt und lässt sich somit leicht auf Gemeinssinn (*sensus communis*) reduzieren. So wird dieser Beweis auch für diejenigen nachvollziehbar, welche die Beweise nicht begreifen können.<sup>270</sup> Hingegen kann der Beweis *a priori* gar nicht auf den Gemeinssinn reduziert werden.<sup>271</sup> Er hat somit keinen praktischen Nutzen und zielt vor allem auf die Darstellung der methodischen Unterschiede zwischen ihm und Descartes ab. Die Konstruktion des Begriffs des von der Welt zu unterscheidenden ‚ens a se‘ wird wieder in drei Momente unterteilt.

#### 4.1.1 Der erste Schritt zum ‚ens a se‘

Ein ‚ens a se‘ kann es geben, weil sein Begriff ‚ens a se‘ möglich ist. Dieser Begriff ist möglich, weil der Artunterschied ‚a se‘ durch Negation vom Artunterschied des Artbegriffs ‚ens ab alio‘ (ein von einem anderen abhängiges Ding) gewonnen wird und somit mit dem Gattungsbegriff ‚ens‘ nicht in Widerstreit steht. ‚Ab alio‘ und ‚a se‘ sind also zwei verschiedene Modi des ‚ens‘. Der Begriff des ‚ens ab alio‘ wird wieder durch Abstraktion gewonnen. Die Konstruktion des Begriffs ‚ens a se‘ nimmt also vom Begriff des ‚ens ab alio‘ ihren Ausgang. Dies wird in §§ 24–49 im ersten Teil der *Theologia naturalis* behandelt.

Der Begriff ‚ens ab alio‘ und der Begriff ‚ens contingens‘ sind identisch. Er wird auch von den speziellen Begriffen der sinnlichen Gegenstände

269 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 13: „Argumentum a posteriori praefendum est argumento a priori in existentia Dei demonstranda“.

270 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 11: „[...] quae de Deo in Theologia naturali demonstrantur, immo ipsae demonstrationes in gratiam eorum, qui demonstrationes capere nequeunt, ad sensum communem reducenda sunt“; vgl. *ibid.*, § 19.

271 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 14: „Argumentum pro existentia Dei a priori ad sensum communem reduci nequit“.

abstrahiert.<sup>272</sup> So wird ‚*ens ab alio*‘ von Wolff definiert als „das, was die Kraft eines anderen Dings (*vi alterius*) benötigt, um zu existieren“.<sup>273</sup> Es ist daher dem Wesen des Gegenstandes indifferent, ob der Gegenstand existiert oder nicht. Der zureichende Grund der Existenz des ‚*ens ab alio*‘ ist nicht in seinem eigenen Wesen, sondern in den anderen Dingen außer sich selbst enthalten. So heißt ‚*ens contingens*‘ auch ‚*ens ab alio*‘, insofern es existiert.

Der Begriff ‚*ens a se*‘ hingegen steht fernab unserer Erfahrung und kann somit nur durch ‚*arbitraria determinatio*‘ bzw. durch Negation von ‚*ab alio*‘ konstruiert werden, wie es der Fall bei Bildung des Begriffs ‚*ens simplex*‘ ist<sup>274</sup>. Dies sagt Wolff in der Bemerkung zu § 27 ausdrücklich: „Wenn wir allerdings verstehen, was ‚*existere vi alterius*‘ ist, und dies von dem *ens* entfernen (*ea removemus ab ente*), dann wird ‚*propria vi existere*‘ gesetzt.“<sup>275</sup> So lautet die Nominaldefinition des ‚*ens a se*‘: „Das Ding, das durch eigene Kraft existiert und keine Kraft eines anderen Dings braucht, um zu existieren, heißt *ens a se*“.<sup>276</sup> Der Begriff des ‚*ens a se*‘ ist also, wie der Begriff der übernatürlichen Wirkung, ein negativer Begriff (*negativa notio*).<sup>277</sup> Er ist nur deshalb möglich, weil er als Gegensatz zum Begriff ‚*ens ab alio*‘ keinen Widerspruch in sich enthält. Darüber hinaus können wir keineswegs begreifen („*concipere minime possumus*“), auf welche Art und Weise ein ‚*ens a se*‘ existieren kann.<sup>278</sup>

272 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 26. not.: „Quomodo quid existat vi alterius, abunde intelligitur: quotidie enim experimur causarum efficientium in effectus influum, quo ad actualitatem perducitur, quod antea on erat“.

273 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 27: „[...] quod vero indiget vi alterius ut existat, *Ens ab alio* appellatur“.

274 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 673.

275 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 26. not.: „Nimirum quando intelligimus, quid sit existere vi alterius, ea removemus ab ente, quod propria vi existere ponitur“.

276 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 27: „*Ens illud, quod vi propria existit, sed quod non indiget vi entis alterius ut existat, dicitur Ens a se*“.

277 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 26. not; vgl. auch *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 59. not.: „Aseitatis notio negativ est, quatenus nimirum ab existentia Dei removenitur, quae de existentia nostra & rerum aliarum in Tellure experimur [...]“.

278 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 59. not.: „Aber wie es möglich ist, dass ein *ens* existiert, das kein Produkt aus anderen ist und aller Sachen nicht bedarf, um zu existieren zu können, das können wir keineswegs begreifen, obgleich man kraft des Prinzips des zureichenden Grundes die Zustimmung abtrotzt, sodass wir die Existenz eines solchen *ens* sogar ungern zugestehen.“ (Ast quo modo possibile sit, ut existat *ens aliquod, quod non productum est ab alio, & quod ut existat postea re alia non indiget, concipere minime possumus, quamvis vis principii rationis sufficientis extorqueat assensum, ut vel inviti existentiam istiusmodi entis admittamus.*)

Es steht allerdings fest, dass der Begriff ‚ens a se‘ nicht absolut unmöglich und zwar möglich ist, da seine Bestimmungen nicht einander widersprechen.<sup>279</sup> Die Nominaldefinition des ‚ens a se‘ darf also als das erste Erkenntnisprinzip angesetzt werden. Da die Aussage ‚das ens a se existiert durch eigene Kraft‘ wahr ist, so wird die Existenz dem Subjektbegriff ‚ens a se‘ nach seiner Definition notwendigerweise zugesprochen. Die logische Wahrheit der Aussage ‚das ens a se existiert notwendig‘ wird auf solche Weise bewiesen. Es gilt aber einzusehen, dass Wolff durch diesen sogenannten Beweis vor allem beabsichtigt, die stillschweigend vorausgesetzte Prämisse der absoluten Existenz des ‚ens a se‘ zutage zu bringen: Nur wenn der Begriff ‚ens a se‘ als möglich vorausgesetzt wird, dann darf man aus seiner Definition schließen, dass ‚ens a se‘ existiert. Die absolute Existenz des ‚ens a se‘ ist also nicht bedingungslos, insofern seine Existenz unter der Bedingung der Konstruktion des möglichen Begriffs des ‚ens a se‘ steht.

Zur Beförderung der Deutlichkeit des Wesens des Beweises der Existenz des ‚ens a se‘ vergleichen wir diesen Beweis mit dem Beweis *a priori* im zweiten Teil der *Theologia naturalis*. Der Beweis der Existenz des ‚ens a se‘ ist nicht eigentlich vom Beweis *a priori* der Existenz des ‚ens perfectissimum‘ verschieden. Dem Begriff ‚ens perfectissimum‘ wird die absolute Existenz auf gleiche Weise zugesprochen. Die Nominaldefinition des ‚ens perfectissimum‘ ist: „*Ens perfectissimum* nennt man etwas, in dem alle möglichen Merkmale insgesamt im absolut höchsten Grad stehen.“<sup>280</sup> Unter diesen Merkmalen steht die Existenz, da ‚ens perfectissimum‘ auch ein *ens* ist. Der Beweis der Existenz des ‚ens perfectissimum‘ lässt sich so zusammenfassen: 1. Beim ‚ens contingens‘ ist die Existenz nur ein veränderliches Merkmal, während das ‚ens perfectissimum‘ gemäß seiner Definition keine veränderlichen Merkmale hat. Denn die Veränderlichen stehen im Vergleich zu den beständigen Merkmalen im niedrigeren Grad. Es wird daher angenommen, dass alle Merkmale im ‚ens perfectissimum‘ so vollkommen sind, dass sie beständig und unveränderlich sind. 2. Ein solcher Begriff ‚ens perfectissimum‘ ist, an und für sich betrachtet, logisch nicht absolut unmöglich, weil er nämlich keinen Widerspruch in sich enthält. 3. Erst dann darf

---

279 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 34. not.: „Nimirum ens a se possibile, quia determinationes essentielles, quae eidem tribuuntur, contradictionem nullam involvunt (§ 85. Ontol.): existit autem, quia has determinationes habet essentielles“.

280 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 6: „*Ens perfectissimum* dicitur, cui insunt omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo“.

man behaupten: Das ‚*ens perfectissimum*‘ existiert, wenn der Begriff ‚*ens perfectissimum*‘ als möglich konstruiert werden kann.

Das erklärt auch, dass Wolff den Cartesianischen ontologischen Gottesbeweis gar nicht einfach wiedergibt, sondern im ausdrücklichen Anschluss an Thomas von Aquin und Leibniz<sup>281</sup> die verborgene Voraussetzung der Möglichkeit des Begriffs ‚*ens perfectissimum*‘ zutage bringt. Denn Descartes sieht die Notwendigkeit der Existenz Gottes als selbstverständlich und evident an, ohne diese Voraussetzung selber zu beweisen, nämlich ohne nach der Konstruktion der Definition selbst und zwar der notwendigen Beziehung zwischen ‚*essentia*‘ und ‚*existentia*‘ zu fragen. Das heißt: Um die absolute Existenz des ‚*ens perfectissimum*‘ zu beweisen, muss man zuerst bewusst auf die Möglichkeit des Begriffs ‚*ens perfectissimum*‘ hinweisen. Sonst ist jeder angebliche ontologische Gottesbeweis nur eine Hypothese.<sup>282</sup> An dieser Stelle legt Wolff großen Wert auf Euklids Methode. Denn der wichtigste Aspekt der mathematischen Methode Euklids besteht für ihn gerade in der ‚*arbitraria combinatio*‘ der Definition. Euklid nimmt beispielsweise an, dass ein Dreieck gleichseitig ist, dass es also drei gleiche Seiten hat. Aus dieser Annahme wird die Möglichkeit des Begriffs vom gleichseitigen Dreieck durch Konstruktion (*per constructionem*) erwiesen. Erst dann kann er aus dieser Definition das beweisen, was mit dem

---

281 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 13. not.: „Probavit Leibinitius acumen D. Thomae, atque contendit, ex notione entis perfectissimi non posse concludi existentiam ejus firmiter, antequam constet ens perfectissimum esse possibile, ne notione deceptrice nobis imponi metuendum“; vgl. *Ratio Praelctionum*, WW II, Bd. 36, sect. 2, c. 3, § 44: Nach Wolff fordert Thomas von Aquin schon, dass die Realität des Begriffs der „summa perfectio“ bewiesen werden muss. Leibniz zeigt explizit, dass Descartes die Möglichkeit dieses Begriffs noch nicht bewiesen hat. Zu Leibnizens Kritik an Decartes Gottesbeweis vgl. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum* (1692), in: ders., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von Gerhardt, Band IV, S. 354 ff.

282 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 13. not.: „Possibilitatem entis perfectissimi, aut, quod perinde est, notionis ejusdem, ideo demonstramus, ut exinde firmiter existentia Dei concludatur, alias nonnisi hypothetice inferenda, ut scilicet affirmadum sit existere Deum, siquidem ens perfectissimum possibile sit. Ita *Euclides* demonstrat triangulum aequilaterum construi posse, ut figura tribus lineis rectis aequalibus terminata possibilis intelligatur, antequam ostendat, omnes in eadem angulos esse inter se aequales. [...] Ratio manifesta ex principiis Logicis, iis scilicet, quae de formatione notionum per arbitriam determinationem & de demonstratione a nobis dicta sunt. Nemo igitur methodi demonstrativae gnarus sibi persuadebit, nondum in scirpo quaeri, quod tantis ambagibus in adstruenda possibilitate incedamus“.

gleichseitigen Dreieck übereinkommt.<sup>283</sup> So betont Wolff in *Ethica*, dass sein apriorischer Beweis der Existenz Gottes einwandfrei sei, weil dieser Beweis den strengeren logischen Regeln folge.<sup>284</sup>

Der logische Charakter seines Beweises der Existenz des ‚ens a se‘ spiegelt sich auch darin wider, dass Wolff dem negativen Begriff ‚ens a se‘ auch positive Prädikate zuzuschreiben sucht, nämlich die Prädikate, die den Prädikaten des ‚ens ab alio‘ entgegenstehen (*praedicata opposita*). Die wichtigsten zwei Prädikate sind Ewigkeit und Einfachheit. (1) Das ‚ens a se‘ ist einerseits in zeitlicher Hinsicht ewig: Da das ‚ens ab alio‘ kontingent ist, schließt man notwendig daraus, dass die Existenz des ‚ens ab alio‘ einen Anfang und ein Ende hat, d. h., dass das ‚ens ab alio‘ erst dann zu existieren anfängt, wenn seine äußerlichen Ursachen vorhanden sind,<sup>285</sup> und zu existieren aufhört, wenn es die äußerlichen Ursachen für seine Erhaltung nicht mehr gibt. Es ist daher nicht widersprüchlich, dem ‚ens a se‘ das Gegenteil zuzuschreiben, nämlich, dass das ‚ens a se‘ weder zu existieren anfängt, noch zu existieren aufhört. Das heißt auch, dass das ‚ens a se‘ ewig ist. Dadurch bekommt Wolff auch den philosophisch gültigen Begriff der Ewigkeit, nämlich den der weder Anfang noch Ende habenden Existenz.<sup>286</sup> (2) Das ‚ens a se‘ ist andererseits in räumlicher Hinsicht einfach: Denn die Existenz des zusammengesetzten Dings (*ens compositum*) einen Anfang und ein Ende hat. Es steht daher der Definition des ‚ens a se‘ entgegen, dass das ‚ens a se‘ Teile hat. Das ‚ens a se‘ hat also keine Teile und ist daher nämlich einfach.<sup>287</sup>

---

283 Vgl. *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 13. not; *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 13. not.

284 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 13. not.: „Equidem non defuerunt, qui Dei existentiam a priori demonstrari posse negarunt: cum tamen vocabulum demonstrationis in sensu aristotelico restrictiori sumant, non vero in eo, quem cum *Euclide* Mathematici eidem tribuunt, & nos tribuimus, atque in Logica exposuimus, & ad quam *Suarezius* contrariam sententiam amplexus respexisse videtur, nobis revera non contradicunt, nec quicquam contra nos probant“.

285 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 541: „*Oriri* autem simpliciter dicitur, quod existere incipit, cum antea non existeret: ex adverso autem *interire* simpliciter dicitur, quod existere desinit, cum antea existeret. Dum adeo *ens oritur*, ex *statu merae possibilitatis deducitur in statum actualitatis*, seu a potentia deducitur ad actum; dum vero *interit*, ex *statu actualitatis reducitur in statum possibilitatis*, seu ab actu reducitur ad potentiam“.

286 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 39: „Existentia nec initium, nec finem habens dicitur *Aeternitas*“.

287 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 47. not.: „Cum Ortus & interitus essentiae entis a se repugnat (§. 46.), per essentiam vero entis compositi ponatur (§. 542. Ontol.); aseitas & compositio sibi mutuo repugnant“.

Zusammengefasst gesagt: Wenn Wolff sagt, er habe bewiesen, dass ‚ens a se‘ (oder *ens perfectissimum*) notwendig existiert,<sup>288</sup> bedeutet das keineswegs, dass er bewiesen hat, dass ein ‚ens a se‘ tatsächlich existiert. Die bestimmenden Gründe der Wahrheit der Aussage ‚ens a se existiert notwendig‘ sind in der zweifellosen Erfahrung (Minor, ein Bewusstsein dieser Aussage) und der Nominaldefinition von ‚ens a se‘ (Major) enthalten. Die Wahrheit der Aussage ‚ens a se existiert notwendigerweise‘ steht also immer unter der Bedingung ‚wenn der Begriff *ens a se*, dass es durch eigene Kraft existiert, möglich ist‘.<sup>289</sup> Wir können nur gerade so viel Gewissheit über die Wahrheit dieser Aussage ‚ens a se existiert notwendig‘ erlangen, nicht mehr, auch nicht weniger, wie viel Gewissheit wir uns über die Möglichkeit des Begriffs ‚ens a se‘ verschaffen.

#### 4.1.2 Der zweite Schritt zur Kontingenz der Welt als Ganzes

Ein anderer ganz wesentlicher Baustein für das Gelingen der Konstruktion eines möglichen Gottesbegriffs ist der folgende: Man muss noch beweisen, dass die Welt als Ganzes kein ‚ens a se‘, sondern ein ‚ens ab alio‘ oder ‚ens contingens‘ ist, anders gesagt: dass das ‚ens a se‘ und die Welt unterschiedlich sind. Dieser Beweis wird von Wolff als Leiter (*scala*) zur Existenz Gottes an vielen Stellen betont.<sup>290</sup> Darin liegt die Stärke des Argumentes (*argumenti robur*)<sup>291</sup> für die Existenz Gottes. Der Hauptpunkt seiner Kritik an den seinerzeit geläufigen physikotheologischen Gottesbeweisen ist auch der: Sie sind unlogisch und lückenhaft, weil es ihnen am Beweis der Kontingenz der Welt als Ganzes mangelt.<sup>292</sup> Die meisten Argumente, von der

288 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 32: „[...] *ens a se necessario existit & ejus existentia absolute necessaria est*“.

289 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 32. not.: „Apparet adeo nexus necessarius inter aseitatem & existentiam necessariam, quem eum esse, ut uno posito ponatur etiam alterum, propositio sequens cum corollario prasente probat“.

290 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 115. not.: „Ecce tibi scalam, per quam in Deum ascenditur“; *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 578: „[...] indem wir auf dieser Leiter von der Welt zu Gott hinauf steigen, [...] und aus diesen Gründen die Atheisten wiederlegen müssen, die um der Nothwendigkeit willen keinen Gott vonnöthen zu haben vermeinen“; *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, in: *Opuscula metaphysica*, WW II, Bd. 9, § 3.

291 *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, in: *Opuscula metaphysica*, WW II, Bd. 9, §§ 5, 6.

292 Vgl. *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, in: *Opuscula metaphysica*, WW II, Bd. 9, § 4; *Ratio praelectionum*, WW II, Bd. 36, sect. 2, c. 3, § 41 ff.:

Ordnung der Natur auf die Existenz eines Ordnungsgebers zu schließen, setzen nur stillschweigend voraus, dass die Welt ein ‚ens ab alio‘ oder ein ‚ens contingens‘ ist. Ohne die Kontingenz der Welt zu begründen, lässt sich die Existenz Gottes aus der Ordnung der Natur nicht erweisen.<sup>293</sup>

In der *Deutschen Metaphysik* und dem ersten Teil der *Theologia naturalis* führt Wolff denselben Beweis der Kontingenz der Welt, nämlich, dass das einzige ‚ens a se‘ sich von dieser Welt unterscheidet und den zureichenden Grund in sich enthält, warum diese Welt existiert. Dieser Beweis lässt sich wie folgt zusammenfassen: 1. Es wird angenommen, dass die Seele/die Welt/das Phänomen ist. 2. Es muss ein zureichender Grund gesetzt werden, warum die Seele/die Welt/das Phänomen eher ist als nicht ist. 3. Das ‚ens‘, das diesen zureichenden Grund in sich hat, unterscheidet sich von der Seele/der Welt/dem Phänomen. 4. Die Frage nach dem zureichenden Grund kann nicht bis ins Unendliche fortschreiten; sonst versteht man nicht, was ein zureichender Grund ist. 5. Der Grund muss nur in einem ‚ens‘, nicht in vielen ‚entia‘ liegen. 6. Daraus ergibt sich die Konklusion: Es muss ein einziges von uns unterschiedenes ens geben, das außer sich selbst keinen Grund braucht, warum es in sich selbst besteht, und den zureichenden Grund in sich enthält, warum die Seele/die Welt/das Phänomen ist.

Es lässt sich einwenden: Warum soll der zureichende Grund für die Wirklichkeit dieser sichtlichen Welt nicht in dieser Welt enthalten sein? Wie kann man von der Kontingenz der Einzelnen in der Welt auf die Kontingenz der Welt als Ganzes schließen? Hier könnte man nicht behaupten, dass die Frage, wie wir zum Kontingenzbegriff gelangen, von Wolff nicht gestellt wird.<sup>294</sup> Wolff hat in der Tat zu Recht eingesehen, dass die Kontingenz der

---

Der Beweis könnte mangelhaft sein, entweder (1) in der Art zu schließen, oder (2) in dem Fördersatz (§ 39). (1) Die direkte Schließung von der Annahme des Begriffs Gottes auf die Existenz Gottes ist mangelhaft (§ 40). (2.1) Die Annahme der Ordnung der Welt, davon der ordnende Urheber geschlossen wird, ist mangelhaft. Eigentlich gibt es bei einer als schlechthin angenommenen Ordnung nichts, was anordnete. Deswegen soll man die Ordnung nicht schlechthin annehmen, sondern beweisen, dass diese Ordnung kontingent ist (§ 41). (2.2) Die Annahme der künstlichen Einrichtung der Welt, durch die Gott als ein Künstler betrachtet wird, ist auch mangelhaft, indem man noch von den Werken der Kunst auf die Werke der Natur schließen muss (§ 42).

293 *De methodo existentiam Dei ex Ordine Naturae demonstrandi*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.2, § 2, S. 667: „[...] existentiam Dei ex ordine naturae non posse probari, nisi probentur singula, de quibus diximus.“

294 Vgl. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis*, Bonn 1970, S. 126: „Die Frage, wie wir zum Kontingenzbegriff gelangen, wird von Wolff nicht gestellt.“



ganzen Welt den abstrahierten Allgemeinbegriff der Welt zur Voraussetzung haben muss. So gesteht Wolff in *Ethica* ausdrücklich zu: Wir können zwar die Kontingenz unserer Existenz durch den ‚nexus‘ der Dinge innerhalb der Welt derart erkennen, dass wir ohne unsere Eltern, die Vorfahren unserer Eltern, die Luft, die Sonne, die Nahrung etc. nicht existiert hätten,<sup>295</sup> aber wir können niemals (*nunquam*) zu einem adäquaten Begriff des ‚ens ab alio‘ gelangen. Denn wir können keineswegs (*minime*) diesen ‚nexus‘ aller Dinge in der Welt deutlich erkennen, sondern nur uns schrittweise dem deutlichen Begriff des ‚ens ab alio‘ annähern.<sup>296</sup> Wie bereits gesagt, ist der Begriff der Kontingenz eine logische Konsequenz aus der begrifflichen Unterscheidung zwischen ‚essentialia‘ und ‚modi‘.<sup>297</sup> Er bezieht sich immer auf die Indifferenz des Wesens des Gegenstandes zu seinen veränderlichen Modi, indem die Modi von seinen wesentlichen Bestimmungen allein nicht determiniert werden können. Genauso verhält es sich beim Weltbegriff. Der Weltbegriff ist nur ein Allgemeinbegriff, der das Wesen der Welt bezeichnet, nämlich die zeitliche und räumliche Verknüpfung aller Dinge. In diesem Sinne bezeichnet Wolff die Welt als Maschine<sup>298</sup>, die auch von dem speziellen Begriff der künstlichen Maschinen abstrahiert wird.<sup>299</sup> So ist es dem abstrahierten Weltbegriff indifferent, ob die ganze Welt existiert oder nicht.

295 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 59. not.: „...nimirum nos non extituros fuisse, nisi extitissent parentes... Similiter agnoscimus nos vivere non posse, nisi darentur praeter nos res aliae, quae alimentis corporis inserviunt, nisi daretur aër“.

296 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 59. not.: „Et quo quis majores facit in cognitione rerum naturalium progressus, eo magis distincta evadit notio entis ab alio & ad adaequatam propius accedit, etsi nunquam ad eandem perveniatur, cum omnium rerum dependentia in existendo ab aliis cognoscatur per nexum rerum omnium in universo, quem a nobis distincte cognosci minime posse“.

297 Vgl. *De Notionibus directricibus et genuino usu philosophiae primae*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.1, § 1, S. 311 f.: „Enimvero positus quibusdam sibi mutuo non repugnantibus, ponuntur alia tantummodo quoad possibilitatem seu potentiam, non vero quoad actum, propterea quod quaedam, quae sibi mutuo quidem repugnant, non tamen sigillatim repugnant vel iis, quae primum ponuntur, vel per haec simul poni debere intelliguntur. Hinc consequuntur notiones modi & modificationis, itemque contingentis“.

298 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 557: „Denn die Welt ist gleichfals eine Maschine. Der Beweis ist nicht schwer. Eine Maschine ist ein zusammengesetztes Werck, dessen Bewegungen in der Art der Zusammensetzung gegründet sind. Die Welt ist gleichfals ein zusammengesetztes Ding, dessen Veränderungen in der Art der Zusammensetzung gegründet sind (§ 554). Und demnach ist die Welt eine Maschine“.

299 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 65. not.: „Definitio haec machinae generalis est abstracta a notione speciali machinarum artificialium ea lege, quam alibi (§ 710. Log.) inculcavimus“.

Man darf keineswegs aus dem Wesen der Welt schließen, dass die Welt per se existiert.<sup>300</sup> Die Welt ist also keineswegs notwendigerweise kontingent, sondern hat die begriffliche Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz der Welt zur Voraussetzung.

#### 4.1.3 *Der dritte Schritt zur Existenz Gottes*

Auf Basis des Begriffs ‚*ens a se*‘ und des Weltbegriffs gewinnt Wolff die Nominaldefinition von Gott: „Unter Gott verstehen wir das *ens a se*, in dem der zureichende Grund der Existenz dieser sichtbaren Welt und unserer Seelen enthalten ist.“<sup>301</sup> Dabei spielt das exegetische Prinzip eine wichtige Rolle, wonach angenommen wird, dass der Autor der Bibel mit dem Wort ‚Gott‘ denselben Begriff des von der kontingenten Welt zu unterscheidenden ‚*ens a se*‘ meint, den Wolff durch philosophische Methode aufstellt.<sup>302</sup> „Bemerkenswert ist: Wir behaupten nur, dass der Autor der Heiligen Schrift dieselbe Nominaldefinition von Gott unterstellt, die auch wir um der Beweise willen annehmen.“<sup>303</sup> Durch diese Annahme wird eine völlige Deckungsgleichheit zwischen den aus der Nominaldefinition Gottes geschlossenen Attributen und den biblischen Aussagen über Gott gewährleistet.

Diese Nominaldefinition von Gott wird dann als das erste Prinzip in der natürlichen Theologie angenommen.<sup>304</sup> Daraus schließt man auf die Existenz und die Attribute Gottes. Dabei wird angenommen, dass die Attribute, die aus der Nominaldefinition Gottes abgeleitet werden und dem Gottesbegriff zukommen, ihm in demselben Sinne in der Bibel zugesprochen werden.

---

300 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 50 & not.: „Mundus enim hic adspectabilis est ens compositum [...] Aseitas cum enti compositum per essentiam ipsius repugnet“.

301 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 67: „Per Deum intelligimus ens a se, in quo continetur ratio sufficiens existentiae mundi hujus adspectabilis & animarum nostrarum“.

302 Wolffs Methode der Bibelinterpretation wird im vierten Kapitel weiter behandelt.

303 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 68. not.: „Probe hic notandum, nos tantummodo affirmare, quod Scriptura sacra eandem definitionem nominalem Dei supponat, quam nos in gratiam demonstrationum supponimus; nequaquam vero contendere, quod in verbis Scripturae initialibus praeter istam definitionem nihil contineatur. Etenim Scriptura sacra enunciat modum, quo mundus hic adspectabilis actualitatem consecutus, nempe quod id factum fuerit per creationem, quemadmodum & in sequentibus demonstrabimus. Jam vero vocabulo *Deus* tanquam subjecto convenire debet aliqua notio, vi cuius ipsi creatio tanquam praedicatum tribui potest“.

304 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 5: „In Theologia naturali supponenda est aliqua definitio Dei nominalis“.

„Und um es klar zu machen, dass die Vernunft mit der Heiligen Schrift in allen Stücken übereinstimmt, sollen wir zeigen, dass die Attribute, die wir Gott auf Grund unserer Definition zuschreiben, demselben in keiner anderen Bedeutung in der heiligen Schrift zugeschrieben werden.“<sup>305</sup> Die Nominaldefinition von Gott gilt also nach Wolff als das Kriterium für das wahre göttliche Wesen.<sup>306</sup> Der mit dem biblischen Wort ‚Gott‘ bezeichnete Gegenstand ist also erst dann als möglich zu akzeptieren, wenn man den mit ihm verbundenen Begriff auf den deutlichen philosophischen Gottesbegriff zurückführt.

Der Beweis der Existenz Gottes lässt sich, kurz gesagt, so zusammenfassen: 1. Das Prädikat ‚Kontingenz‘ kommt dem Subjektbegriff der Welt notwendig zu, insofern es dem Wesen der Welt indifferent ist, ob die Welt existiert oder nicht; demnach ist der Grund für die äußerliche Möglichkeit der Welt außerhalb der Welt zu suchen und als ein einziges ‚ens a se‘ angenommen. Daraus folgt der Schluss: Es muss ein einziges von der Welt zu unterscheidendes ens geben, das ohne sich selbst keinen Grund braucht, warum es existiert, und den zureichenden Grund in sich birgt, warum die Welt als Ganzes (oder die Seele, das Phänomen) ist. 2. Es wird angenommen, dass der Autor der Bibel mit dem Wort ‚Gott‘ denselben deutlichen Begriff des ‚ens a se‘ meint, das den Grund der Welt in sich birgt. 3. Unter dem biblischen Wort ‚Gott‘ muss man also den Begriff eines von dem Weltbegriff zu unterscheidenden ‚ens a se‘ verstehen, das den Grund für die Existenz dieser Welt in sich birgt. Das ist der philosophisch gültige Gottesbegriff oder die Nominaldefinition von Gott. 4. Die Aussage ‚ens a se existiert notwendig‘ ist wahr, insofern die Definition des ‚ens a se‘ als möglich konstruiert wird. Da der Gottesbegriff dem Gattungsbegriff ‚ens a se‘ zuzuordnen ist, so ist die Aussage ‚Gott existiert notwendig‘ wahr. Anders gesagt: Wenn das Prädikat ‚Existenz‘ dem Subjekt ‚ens a se‘ notwendig zuzuschreiben ist, dann ist das Prädikat ‚Existenz‘ dem Subjekt ‚Gott‘ auch als notwendig zuzuschreiben.

Der entscheidende Unterschied zwischen seinem Gottesbeweis *a posteriori* und dem seinerzeit geläufigen physikotheologischen Argument liegt darin, dass Wolffs Beweis vor allem darauf abzielt, das ans Licht zu

---

305 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 69. not.: „Et ut appareat in singulis rationis cum Scriptura sacra consensus, ubi vis ostendemus attributa, quae Deo competere vi definitionis nostrae evincemus, non alio sensu eidem tribui in Scriptura sacra“.

306 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 73: „Quamobrem si quis Deum ita concipit, ut per ea, quae ipsi tribuit tanquam determinationes essentiales, eum non existere non repugnet; is essentiam veri Dei non agnovit“.

bringen, „was für *supposita* angenommen“ wurde, die noch „weiter erwiesen werden müssen“.<sup>307</sup> Die ausschlaggebenden Voraussetzungen (*supposita*) sind 1. der bloße Vernunftbegriff des ‚*ens a se*‘, das durch ‚*arbitraria determinatio*‘ als möglich aufgebaut wird, 2. die Kontingenz der körperlichen und seelischen Welt, die sich aus der Unterscheidung zwischen ‚*essentialia*‘ und ‚*modi*‘ ergibt, und 3. die exegetische Annahme, dass der Autor der Bibel mit den Wort ‚Gott‘ den deutlichen Begriff meinte. Ohne diese verborgenen Prämissen explizit zu machen, steht das physikotheologische Argument nur auf wackligen Beinen. Wolff hat schon vor Kant eingesehen, dass die ‚Existenz‘ Gottes aus Erfahrung von der Welt nicht ableitbar ist,<sup>308</sup> sondern durch die ontologische, kosmologische und exegetische Hypothese auf der Ebene der Begriffe bedingt ist. Ebenso will Wolff, wie bereits gezeigt, durch seinen Beweis *a priori* aus dem Begriff des ‚*ens perfectissimum*‘ die stillschweigend unterstellten Prämissen im ontologischen Gottesbeweis von Descartes<sup>309</sup> explizit machen. Wolffs Beweise stützen sich also auf seine Kritik an den damaligen Gottesbeweisen. Er hält sie für „unvollkommen und unzulänglich“, sowohl einen scharfsinnigen Atheisten als auch ihn selbst zu überzeugen. „Wenn ich auch gleich die Argumente verwürfe, als die mich zu überzeugen nicht hinlänglich wären, so leugne ich deswegen nicht die *Conclusiones*.“<sup>310</sup> Für Wolff gibt es keine unbedingte Existenz Gottes, sondern die Aussage ‚Gott existiert‘ gilt erst dann als wahr, wenn sie sich aus ihren Prämissen ableiten lässt.

#### 4.2 Deduktion der dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute

Nun muss man beweisen, es stehe mit dem Gottesbegriff nicht in Widerstreit, dass Gott ein vernünftiger Handelnder ist, der die Vollkommenheit der Welt vorstellen, den Zweck setzen und dazu das Mittel bestimmen kann. Dabei handelt es sich darum, die dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute wie

307 *Gründliche Antwort*, in: Kleine Kontroversschriften, WW I, Bd. 17, Antwort ad cap. I, § 1, S. 3.

308 Vgl. Poser, *Teleologie als Theologia experimentalis. Zum Verhältnis von Erfahrung und Finalität bei Christian Wolff*, in: Redliches Denken. Festschrift für Gerd-Günther Grau zum 60. Geburtstag, hrsg. von F. W. Korff, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, S. 142.

309 Vgl. Descartes, *Principia Philosophiae*, in: *Œuvres de Descartes*, hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery, Tom VIII, Paris 1902, § 14, 16.

310 *Gründliche Antwort*, in: Kleine Kontroversschriften, WW I, Bd. 17, Antwort ad cap. I, § 1, S. 3.

Verstand, Wille, Allmacht, Weisheit etc. auf legitime Weise zu deduzieren. Die Deduktion dieser Attribute muss auch der Methode der ‚*arbitraria determinatio*‘ folgen und wird wieder in drei Momente unterteilt.

#### 4.2.1 *Der erste Schritt zum abstrahierten Begriff der Vollkommenheit der Welt*

Die Bildung eines Begriffs der Vollkommenheit der Welt geht dem Beweis des Zwecks des göttlichen Willens voran. Der Zweck setzt zwar einen verständigen Handelnden voraus („*finis praesupponit agens intelligens*“)<sup>311</sup>, weil mit Zweck (*finis*) Wolff das meint, um dessen willen die wirkende Ursache handelt.<sup>312</sup> Aber bevor ein Zweck aufgestellt wird, muss dieser Zweck an und für sich betrachtet möglich sein. Dies lässt sich aus der Theorie der Begierde erklären, die Wolff in der Psychologie behandelt. Der zureichende Grund der Begierde – diese kann entweder sinnlich oder vernünftig sein – ist die Vorstellung des Guten.<sup>313</sup> Das Gute wohnt nach Wolff dem Gegenstand inne. Gut sei etwas, was entweder Vollkommenheit in sich trägt oder die Vollkommenheit eines anderen befördern oder bezeichnen kann.<sup>314</sup> Erst durch die begriffliche Vorstellung wird der subjektive Faktor eingeführt, insofern das Böse unter dem Schein des Guten (*sub ratione boni*) vorgestellt werden könnte.<sup>315</sup> Der zureichende Grund, warum der Handelnde nach einem Gegenstand strebt, wird also von zwei Faktoren bestimmt: dem objektiven Guten des Gegenstandes einerseits und dem subjektiven Begreifen des Guten des Gegenstandes andererseits.<sup>316</sup> Es kommt also nicht von ungefähr, dass Wolff den Beweis der Einzigkeit der Welt und ihrer allgemeinen Vollkommenheit dem Beweis des Verstandes und des Willens

---

311 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 936.

312 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 932: „Id, propter quod causa efficiens agit, dicitur Finis, itemque causa finalis“.

313 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 586.

314 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 370: „Bonum in se quid dicitur, quatenus suam habet perfectionem tam essentialem, quam accidentalem. Bonum vero in relatione ad aliud vocatur, quod ad perfectionem alterius quid confert, seu in eandem quomodocunque influit, vel ejusdem signum est“.

315 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 896: „Si malum appetimus, id appetimus sub ratione boni; & si bonum aversamus, id aversamus sub ratione mali“.

316 Vgl. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 132, hat dies Problem aus der Perspektive des Lustbegriffs behandelt.

Gottes vorangestellt hat.<sup>317</sup> In § 118 der *Theologia naturalis* hat er auch den Begriff des objektiven Grundes (*ratio objectiva*) eingeführt, der vom Gegenstand entlehnt wird,<sup>318</sup> um den logischen Vorrang des Zwecks selbst vor dem zwecksetzenden Handelnden zu betonen. Wenn kein objektiver Grund in dieser Welt anzutreffen wäre, warum diese eher existiert als andere, dann würde auch kein Grund in Gott bestehen, der verständlich machen würde, warum diese Welt eher existiert als andere. „So wäre hinsichtlich des Gottes gleichgültig, ob diese oder irgendeine andere Welt existiert, folglich würde nichts Gott innewohnen, aus dem verständlich würde, warum diese Welt eher existiert als eine andere. Es wäre demnach kein zureichender Grund vorhanden, warum diese Welt eher existiert als andere.“<sup>319</sup> Mit Recht hat Wolff bemerkt, dass die Vorstellung von der Vollkommenheit der Welt als der zureichende Grund des göttlichen Willens, diese Welt zu erwählen, wieder die Möglichkeit der Vollkommenheit der Welt selbst voraussetzt.

Die zentrale Bedeutung des Vollkommenheitsbegriffs in der Wolffschen Philosophie ist kaum zu überschätzen. Als ein ontologischer Allgemeinbegriff („Vollkommenheit ist Übereinstimmung im Mannigfaltigen“<sup>320</sup>) ist der Vollkommenheitsbegriff nur in Verbindung mit der entsprechenden philosophischen Disziplin nützlich.<sup>321</sup> In der allgemeinen Kosmologie versucht man, die Vollkommenheit der Welt als Ganzes zu erkennen. Die Vollkommenheit eines Gegenstandes kann nach Wolff auf zweifache Weise erkannt werden. Entweder entdeckt man zuerst den Grund der Vollkommenheit und dann untersucht man die Beschaffenheit des Mannigfaltigen im Gegenstand und vergleicht sie mit dem Grund der Vollkommenheit. Oder man untersucht zuerst

---

317 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, §§ 948–950; *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, §§ 117.

318 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 118: „Ratio objectiva dicitur, quae desumitur ab objecto“.

319 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 119: „Ponamus enim nullam dari rationem objectivam, cur hic potius mundus existat, quam alius: cum ratio objectiva desumatur ab objecto (§. 118), nihil inest mundo huic adspectabili, cur ipse potius existat quam alius (§. 56. Ontol.). Quoad Deum igitur perinde est, sive hic mundus existat, sive quicumque alius, consequenter nec Deo insunt, per quae intelligi potest, cur hic potius existat mundus, quam alius. Quamobrem nulla datur ratio sufficiens, cur hic potius existat mundus, quam alius: quod cum sit absurdum (§. 70. Ontol.), ratio utique objectiva datur, cur hic potius mundus existat quam alius“.

320 Vgl. *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 503.

321 Vgl. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 107.

die Beschaffenheit des Mannigfaltigen im Gegenstand und erschließt dann daraus den Grund der Vollkommenheit.<sup>322</sup> Die Vollkommenheit der Welt ist auch auf zweifache Weise erkennbar.

Einerseits ist der Begriff der Vollkommenheit der Welt ein bloßer Vernunftbegriff, der durch Abstraktion der kausalen Verknüpfung der einzelnen Dinge gebildet wird. Denn je größer die Anzahl des Mannigfaltigen ist, desto schwerer ist es, die Vollkommenheit des Ganzen zu beurteilen.<sup>323</sup> „So sind wir auch nicht im Stande, die Vollkommenheit der Welt zu begreifen, und sie ausführlich zu erklären.“<sup>324</sup> Man ist also nur berechtigt, von der Vollkommenheit der Welt zu reden, wenn man den Allgemeinbegriff der Vollkommenheit der Welt aus den Gründen der Vollkommenheit der besonderen Körper abstrahiert. „Die Vollkommenheit der Welt besteht darin, dass die einzelnen Gründe der nebeneinander stehenden und aufeinander folgenden Dinge schließlich auf einen allgemeinen Grund reduziert werden.“<sup>325</sup> Durch Abstraktion bildet Wolff den Begriff der Vollkommenheit der Welt in der Kosmologie. Hierbei nimmt Wolff Leibniz' Optimismus auf: Es ist möglich, dass die zukünftigen Nachkommen des Menschen diese allgemeinen Prinzipien gebrauchen und weitere Fortschritte machen.<sup>326</sup>

Andererseits steht dieser abstrahierte Begriff wieder im Dienst der Erkenntnis der besonderen natürlichen Dinge. Mit Hilfe des Begriffs eines allgemeinen Grundes bzw. einer allgemeinen Übereinstimmung des Mannigfaltigen in der Welt kann man nach Wolff die Gründe der Vollkommenheit der besonderen Körper weiter untersuchen und daraus ferner die Regeln der besonderen Vollkommenheiten herleiten. Um die Vollkommenheit der Körper zu erkennen, muss man also zum einen in der Physik untersuchen, welche Teile die Körper haben und wie sich die Körper aus

---

322 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 157.

323 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 171.

324 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 702.

325 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 539: „*Perfectio mundi consistit in eo, quod rationes particulares simultaneorum, & successivorum tandem in aliquam generalem resolvantur.* Mundus enim cum in genere (§ 48), tum in specie adspectabilis est series rerum finitarum simultaneorum & successivarum inter se connexarum (§ 55), consequenter in eadem cum simultanea, tum successiva rationem in se invicem sufficientem habent, cur coëxistant, vel cur se invicem sequantur (§ 10). Quodsi ergo rationes istae tandem in aliquam generalem resolvuntur, mundus perfectus est & in hoc ipso perfectio ejus consistit“.

326 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 444. not.: „Absit ut nostro modulo metiamur posteros, qui nostris usi inventis longius progredi poterunt, quam nobis datur“.

den Teilen zusammensetzen, und zum anderen in der Teleologie untersuchen, was für einen Nutzen oder welche Absicht die einzelnen Körper und Teile haben.<sup>327</sup> „Bevor die Vollkommenheit der Körper erkannt wird, sind Physik und Teleologie zu lernen.“<sup>328</sup> Es zeigt sich doch, dass der Vernunftbegriff und die Erfahrung für Wolff untereinander bedingen, insofern „die besondere Regeln die allgemeineren in sich fassen“<sup>329</sup>.

Daraus ist deutlich geworden, dass der Begriff der Vollkommenheit der Welt ohne die Voraussetzung der Existenz Gottes denkbar ist. „Denn bevor wir einen Endzweck festsetzten, ist derselbige Endzweck an sich betrachtet möglich; bevor wir die Mittel determinieren, nach denen die Absicht erfolgen, sind sie für sich betrachtet möglich.“<sup>330</sup> Der Begriff der Vollkommenheit der Welt ist also an und für sich betrachtet möglich.

#### 4.2.2 *Der zweite Schritt zur begrenzten Kraft der Seele*

Die Deduktion der dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute setzt auch die Erkenntnis der Seele in der empirischen und rationalen Psychologie voraus. Was die Art und Weise, die Attribute aus der Definition *a priori* abzuleiten, angeht, sagt Wolff ausdrücklich, dies könne auf zweifache Weise geschehen: Die einen können aus dem Gattungsbegriff (*ex genere*) in der Definition geschlossen werden, und die anderen aus dem Artunterschied (*ex differentia specifica*).<sup>331</sup> Im ersten Fall dürfen alle Prädikate, die dem Gattungsbegriff ‚ens a se‘ zugeschrieben sind, auch dem Gottesbegriff zugesprochen werden. Da ‚ens a se‘ einerseits der negative Begriff von ‚ens ab alio‘ ist und

---

327 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 539: „Si quis inquirat, quales sint corporum partes & quomodo inter se jungantur: quinam sint corporum usus seu fines & quinam sint partium singularum usus seu fines: & quomodo usus particulares singularum partium ex generali corporis totius consequantur, curque tales potius esse debeant partes quam aliae & hoc potius modo, quam alio inter se jungi; is perfectionem corporis agnoscit“.

328 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 539. not.: „Quales sint corporum partes & quomodo ex iis componantur corpora, in Physica docetur. Quinam sint corporum ac partium singularum usus seu fines in Teleologia explicatur. Antequam igitur perfectio corporum agnosci, Physica & Teleologia excolenda“.

329 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 707.

330 *Theologia naturalis* I, WW II, 7.1, § 666. not.: „Sane antequam nos finem aliquem constituimus, finis iste in se spectatus possibilis est: antequam determinantur media, quibus eum consequi velis, possibilis sunt ista media in se spectata“.

331 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 69. not.: „Ceterum attributa alia ex genere, quod in definitione posuimus, alia vero ex differentia specifica deducuntur. Genus est aseitas [...]“.



andererseits unter dem Begriff ‚*ens simplex*‘ fällt, welcher der negative Begriff von ‚*ens complexum*‘ ist, dürfen wir ihm, wie bereits gezeigt, die ‚*praedicata opposita*‘ zuschreiben. Es steht also mit dem Gottesbegriff nicht in Widerstreit, wenn man sagt, Gott existiere, sei ewig und immer beständig<sup>332</sup> und sei ein ‚*ens simplex*‘ bzw. nicht ausgedehnt, unsichtbar, nicht einbildbar, unvergänglich, mit einer ‚*vis activa*‘ versehen.<sup>333</sup> Mit Kraft (*vis*) meint Wolff das, was den zureichenden Grund der Wirklichkeit einer Handlung in sich enthält.<sup>334</sup> Aus dem Begriff des ‚*ens simplex*‘ wird also geschlossen, dass der Gegenstand ‚Gott‘ ein Subjekt der Handlung (*agens*) ist.<sup>335</sup> Das heißt: Der Gegenstand ‚Gott‘ bestimmt die Veränderung seines Zustandes von sich selbst, wie die anderen Handelnden. Die dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute lassen sich jedoch nicht aus dem Gattungsbegriff ‚*ens a se*‘ und dem oberen Gattungsbegriff ‚*ens simplex*‘ ableiten.<sup>336</sup>

Erst im zweiten Fall kann man die ihm eigentümlichen Attribute aus dem Artunterschied schließen. Das heißt, dass der zureichende Grund, durch den verstanden wird, warum diese geistliche und körperliche Welt existiert, sich aus diesen Attributen erklären lässt.<sup>337</sup> Es ist also kein Zufall, dass Wolff im Zusammenhang mit der Problematik der Art und Weise, die göttlichen Attribute herauszufinden, einen Vergleich des Gottesbegriffs mit dem Begriff der menschlichen Seele in § 116 von *Theologia naturalis* angestellt hat. Diese beiden Begriffen werden dem Gattungsbegriff ‚*ens simplex*‘ zugeordnet und dürfen demnach als Kraft bzw. als das Prinzip der Veränderungen verstanden werden. Diese beiden einfachen Gegenstände unterscheiden sich nur an den ihnen intrinsischen Kräften.<sup>338</sup> „Es wird demnach deutlich sein, dass diese Kraft von derjenigen Gattung zu sein scheint, zu der die den Seelen wesentlichen Kräften gehören, dass solche von ihnen, so

332 Vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, §§ 74–82.

333 Vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, §§ 83–114.

334 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 722: „Quod in se continet rationem sufficientem actualitatis actionis Vim appellamus“.

335 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 723: „posita vi, ponitur actio“.

336 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 115. not.: „Quae enim hactenus de Deo praedicavimus, ea ipsi competunt tanquam enti a se, nec ad agnoscendum Deum & a rebus creatis distinguendum, multo minus ad cultum divinum sufficiunt“.

337 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 115.

338 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 116: „Entia simplicia distinguuntur per vires ipsis intrinsecas, per quas actuosae & vivunt [...] Quamobrem Deus quoque vi, quae ipsi intrinseca est, & per quam ipse actuosus est ac vivit, a ceteris entibus simplicibus differt“.

wie das Endliche von dem Unendlichen unterschieden ist.<sup>339</sup> Damit dürfen die dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute durch Umwandlung der Seele wesentlichen endlichen Kraft zur unendlichen gewonnen werden. In § 1095 hat Wolff diese Methode im ersten Teil der natürlichen Theologie deutlich zum Ausdruck gebracht: Die göttlichen Attribute können nur durch Befreiung der deutlichen Begriffe der seelischen Attribute von ihren Einschränkungen gewonnen werden.<sup>340</sup> Auf diese Weise wird die ganze Lehre der natürlichen Theologie aus der Lehre der Psychologie hergeleitet.<sup>341</sup> Diese neuen Attribute Gottes sind möglich, weil ihre Unbeschränktheit mit dem Kraftbegriff nicht in Widerstreit steht.

Die Begrenztheit der Kraft der Seele wird in der Psychologie thematisiert. In der natürlichen Theologie gibt es zahlreiche Hinweise auf die betreffenden Paragraphen in der Psychologie. Die der menschlichen Seele wesentliche Kraft ist eine die Welt vorstellende Kraft. Sie ist in zweifacher Hinsicht beschränkt: in Bezug auf den objektiven Gegenstand (*materialiter*) und in Bezug auf die subjektive Art und Weise, den Gegenstand vorzustellen (*formaliter*).<sup>342</sup> Einerseits ist die gegenwärtige Vorstellung durch den Ort des Körpers in der Welt beschränkt. Wir können uns also nicht alle, sondern nur eine begrenzte Zahl von Gegenständen vorstellen. Andererseits ist der Deutlichkeitsgrad der Vorstellung durch sinnliche Organe bedingt. Wie bereits gesagt, unterscheidet Wolff fünf Stufen zwischen dunkler und adäquater Vorstellung eines Gegenstandes in der Seele. Sofern die Vorstellung den Sinnen oder der Einbildungskraft entstammt, ist die Vorstellung klar und undeutlich. Sofern

---

339 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 116: „Patebit vero deinceps, quod etsi vis ista ex earum genere esse videatur, ad quod vires animabus essentiales pertinent, eam tamen ab his differre quemadmodum finitum ab infinito“.

340 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 1095: „Si notiones distinctas eorum, quae animae nostrae per essentiam & naturam ejus insunt, a limitationibus liberimus; notiones habemus perfectionum divinarum, seu attributorum Dei“.

341 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 1094. not.: „etenim hoc pacto doctrina psychologia redditur utilior, cum eo, quem mox explicaturi sumus, modo ex ea tota doctrina Theologiae naturalis derivetur, & Psychologia rationalis atque Theologia naturalis lucem sibi mutuo affundant“.

342 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 66: „Essentia animae consistit in vi repraesentativa universi situ corporis organici in universo materialiter & constitutione organorum sensoriorum formaliter liminata“; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.2, § 895. not.

die Vorstellung dem Verstand entstammt, ist sie deutlich. Wenn die Kraft sich Gegenstände deutlich vorstellt, wird sie Verstand genannt.<sup>343</sup>

Demnach ist der menschliche Verstand auch in dieser zweifachen Hinsicht begrenzt. Er ist zwar eine deutliche vorstellende Kraft, ein beständiges Attribut der Seele<sup>344</sup> und damit unveränderlich (*immutabilis*)<sup>345</sup>. Aber der Grad des Verstandes ist unbestimmt (*indeterminatus*)<sup>346</sup>. „Unser Verstand ist begrenzt sowohl hinsichtlich des Gegenstandes als auch hinsichtlich der Art und Weise, sich die Gegenstände vorzustellen“.<sup>347</sup> Einerseits ist der menschliche Verstand hinsichtlich der begrenzten Gesamtzahl der Gegenstände beschränkt. Wir können uns nicht alle Möglichen vorstellen. Denn der weltliche Raum ist so groß, und das Mannigfaltige in den Dingen ist so unendlich teilbar, dass viele Dinge außerhalb der ganzen Sphäre unserer Erkenntnis stehen („*quae extra omnem cognitionis nostrae sphaeram constituuntur*“). Andererseits ist er beschränkt hinsichtlich der Art und Weise, sich die Gegenstände vorzustellen. Der Verstand kann nämlich, wie gesagt, hinsichtlich der Zahl der begrifflichen Merkmale im Gegenstand in unvollkommene und vollkommene, inadäquate und adäquate eingestuft werden.<sup>348</sup> Wir können uns nicht alle Unterschiede im Gegenstand vorstellen.<sup>349</sup>

Dementsprechend ist die menschliche Begierde auch begrenzt, weil sie von der Vorstellung des Guten abhängig ist. Wichtig ist: Die menschliche Begierde ist hinsichtlich ihres Gegenstandes (*materialiter*) unbeschränkt, insofern die Kraft nach allem zum Guten bestimmten Möglichen strebt.<sup>350</sup> Da die Kraft eine beständige Bemühung ist, den Zustand des

---

343 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 275: „Facultas res distincte repraesentandi dicitur Intellectus“.

344 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 388: „Intellectus est attributum animae“.

345 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 390: „[...] etiam intellectus immutabilis est“.

346 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 391: „Intellectus in se considerati gradus indeterminatus est, tam objectivus, quam formalis; ipso tamen usu determinatur, ut major vel minor dici possit altero“.

347 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 279: „Intellectus noster limitatus est tum quoad objectum, tum quoad modum repraesentandi objecta“.

348 Vgl. *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, §§ 276, 277.

349 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 279: „Similiter unusquisque non minus in se, quam in aliis animadvertit, non aliqua faltem, quae objecto, quod nobis repraesentare valemus, non vero omnia discernibilia distinguere valere“.

350 Vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 388. not.: „ast materialiter limitari nequit voluntas, cum naturae ipsius repugnet appetere omnia possibilis, utpote generaliter determinata ad bonum. Restat igitur ut limitetur tantum formaliter, quatenus in electione

Subjekts zu verändern,<sup>351</sup> gibt es in jeder gegenwärtigen Vorstellung immer eine Bemühung, die Vorstellung zu verändern. Diese Bemühung, die gegenwärtige Vorstellung in eine vorgesehene Vorstellung zu verwandeln, heißt Begierde (*appetitus*).<sup>352</sup> Die Veränderung der Vorstellung folgt immer bestimmten Gesetzen. Wolff fand, dass der zureichende Grund, durch welchen verstanden wird, warum eine Begierde entsteht, in einem Begriff der Lust besteht, der mit der vorgesehenen Vorstellung verbunden ist.<sup>353</sup> Eine Lust entsteht, wenn man sich des Guten bzw. der Vollkommenheit im vorgesehenen Gegenstand bewusst ist. So strebt die Kraft ihrer Natur nach immer nach einem zum Guten bestimmten Möglichen. Die Begierde ist also nur hinsichtlich der Art und Weise (*formaliter*) beschränkt. Sofern das objektive Gute durch die Seele vollkommen repräsentiert wird, begehrt die Kraft das wahre Gute. Sofern wir uns das objektive Böse als für uns gut vorstellen, begehrt die Kraft das scheinbare Gute. Im ersten Fall ist die Begierde verständlich. Im letzten Fall ist die Begierde sinnlich. Die Begierde ist also nur ‚*formaliter*‘ beschränkt, insofern sie in der Auswahl das Schein-Gute vorziehen kann.

#### 4.2.3 *Der dritte Schritt zur unbegrenzten Kraft Gottes: Verstand, Wille, Allmacht, Weisheit, Gutheit und Schöpfung*

Nun darf man die dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute durch Befreiung der seelischen Kraft von ihren Beschränkungen aufstellen. Die Möglichkeit dieser Attribute ist in der wesentlichen Ähnlichkeit (*similitudo essentialis*) zwischen Gott und der Seele begründet. Diese Ähnlichkeit ist nichts anderes als der Gattungsbegriff der Kraft bzw. der die Welt vorstellenden Kraft. Treiben wir die Attribute der menschlichen Kraft bis zum Äußersten, dann bekommen wir die unbeschränkten Attribute, die dem Gottesbegriff zugeschrieben werden können. Der Begriff Gott ist also mit Verstand (*intellectus*), freiem Willen (*voluntas libera*), Allmacht (*omnipotentia*), Weisheit (*sapientia*) und höchstem Guten (*bonitas summa*) versehen und ist der Urheber und Schöpfer (*Autor & creator*) dieser Welt. Die

---

bonum apparens praeferre potest vero & bonum minus majori“; *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 655.

351 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 54; vgl. *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 724.

352 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 495: „Directio percepturitionis seu conatus mutandi perceptionem praesentem in perceptionem praeviam est id, quod Appetitus dicitur“.

353 Vgl. *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 489.

Möglichkeit dieser göttlichen Attribute wird durch die Methode der ‚*arbitraria determinatio*‘ gewährleistet. „Dies kommt daraus, dass wir eine solche Kraft nicht intuitiv erkennen, wie sie an sich beschaffen ist, sondern ihren Begriff unter der Leitung der Idee der in uns existierenden und das Universum vorstellenden Kraft formulieren.“<sup>354</sup> Aus der Möglichkeit dieser Begriffe ist auf die Möglichkeit ihrer Gegenstände zu schließen.

Unter diesen Attributen ist der höchste Verstand (*intellectus maximus*), nämlich die deutliche Vorstellung alles Möglichen, vor allem der göttlichen Kraft zuzuschreiben. „In der natürlichen Theologie werden wir zeigen, er [der höchste Verstand] sei allerdings möglich und komme Gott zu.“<sup>355</sup> Wie die Kraft der menschlichen Seele ist die göttliche Kraft wesentlich eine vorstellende Kraft des Universums.<sup>356</sup> Darin liegt die wesentliche Ähnlichkeit (*similitudo essentialis*) zwischen Gott und der Seele.<sup>357</sup> Die Vorstellungen alles Möglichen sind also für Gott wesentlich. „Ohne sie [Idee der Dinge] kann Gott nicht sein.“<sup>358</sup> Der göttliche Verstand unterscheidet sich vom menschlichen Verstand wie das Unbeschränkte (*illimitatus*) vom Beschränkten.<sup>359</sup>

Dieser Unterschied ist auf doppelte Weise zu betrachten: Hinsichtlich des Gegenstandes (*materialiter*) kann die göttliche Kraft alle Möglichen vorstellen; hinsichtlich der Art und Weise der Erkenntnis (*formaliter*) kann sie alle Möglichen deutlich und zugleich vorstellen.<sup>360</sup> Der menschliche Verstand kann sich nur schrittweise von den Erkenntnissen der einzelnen Dinge auf die Erkenntnis der Verknüpfung zwischen allen Dingen fortbewegen. Hingegen deckt sich die deutliche und adäquate Vorstellung in Gott mit allen möglichen Welten, allen Dingen in dieser Welt und ihrer Verknüpfung restlos und auf einmal. Gott ist also der höchste ‚*historicus*‘

---

354 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 1094. not.: „Id enim inde est, quod vim istam non intuitive cognoscamus, qualis in se est, sed ejus notionem formemur duce idea vis repraesentativae universi nobis inexistentis“.

355 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 278. not.: „In Theologia naturali ostendemus, eum utique possibilem esse atque Deo competere“; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 169.

356 Vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 182.

357 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 1092.

358 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 189.

359 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 184.

360 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 165; vgl. *ibid.*, § 164: „Intellectus divinus est distincta & simultanea omnium possibilium repraesentatio“, §§ 206, 207.

und der höchste ‚*philosophus*‘.<sup>361</sup> So hat Wolff in § 1094 sehr gut zusammengefasst, dass die Wesensbestimmungen Gottes gerade in der deutlichen und simultanen Vorstellung aller möglichen Welten bestehen.

Aus dem höchsten Verstand heraus allein kann man jedoch noch nicht verstehen, warum Gott nicht andere Welten, sondern nur diese Welt erwählt. Wolff war sich sehr wohl bewusst, dass man aus den Wesensbestimmungen Gottes den zureichenden Grund für die Wahl dieser Welt nicht erkennen kann. Denn es steht mit dem Wesen Gottes bzw. der deutlichen und simultanen Vorstellung aller möglichen Welten nicht im Widerspruch, dass Gott diese Welt nicht erwählt. So muss man hier annehmen, dass Gott als ein Handelnder die Vollkommenheit dieser Welt voraussieht und daher diese Welt begehrt.

Deshalb kann es sich durch jene, die in Gott sind, keineswegs verstanden werden, warum diese Welt eher existiert als andere, es sei denn man nimmt an, dass sich Gott den Unterschied dieser sichtbaren Welt von den anderen und folglich alle möglichen Welten vorgestellt [...] und um dieses Unterschieds willen diese Welt vor den anderen erwählt hatte.<sup>362</sup>

Dabei beruft Wolff sich ausdrücklich auf die Ähnlichkeit zwischen dem göttlichen Willen und dem menschlichen. „Wir berufen uns auf die Übereinstimmung des göttlichen Willens mit dem menschlichen, insofern beide ohne einen Grund nicht bestimmt werden.“<sup>363</sup> Wie der menschliche Wille ist die Vorstellung des Guten der zureichende Grund des göttlichen Willens. Die Vorstellung der Vollkommenheit dieser Welt in Gott wird also als der subjektive Grund (*ratio subjectiva*)<sup>364</sup> angenommen, durch welchen verstanden wird, warum diese Welt eher existiert als andere. Der vom Subjekt (*ab subjecto*) hergenommene Grund besteht in dem Wesen oder den Attributen des Subjekts. Das bedeutet: Der Handelnde bestimmt

---

361 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, §§ 255, 268.

362 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 121: „Quamobrem per ea, quae Deo insunt, intelligi haud quaquam potest, cur hic potius existat mundus quam alius, nisi supponatur Deum differentiam mundi hujus adspectabilis a ceteris, consequenter mundos omnes possibiles distincte sibi repraesentasse (§. 38. Psych. empir.) & ob differentiam istam hunc ex cetera elegisse“.

363 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 312. not.: „Atque ideo provocavimus ad convenientiam voluntatis divinae cum humana, quatenus utraque non determinatur adsque aliqua ratione“.

364 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 336: „Ratio subjective dicitur quae desumitur a subjecto seu agente“.

sich selbst und ist daher frei, insofern der Grund, warum er eher dies will als andere, sich aus dem Handelnden selbst erklären lässt.<sup>365</sup> Dieser subjektive Grund macht jedoch nur einen Teil des zureichenden Grundes des Willens aus. Der objektive Grund in der Welt, wie bereits gesagt, und der subjektive Grund in Gott zusammen machen den zureichenden Grund des göttlichen Willens aus.<sup>366</sup> Der göttliche Wille ist nur hinsichtlich der Art und Weise (*formaliter*) vom menschlichen Willen unterschieden. Erstens ist der göttliche Wille unendlich, weil Gott alles nicht nach der Folge (*successive*), sondern zugleich (*simul*) will. So ist der göttliche Wille im Vergleich zum menschlichen kein bloßes Vermögen, sondern ein Tun (*actus*).<sup>367</sup> Zweitens ist der göttliche Wille unbeschränkt, insofern er nicht das Schein-Gute, sondern nur das Beste erstrebt. Denn der göttliche Verstand kann die Vollkommenheit der Welt vollkommen repräsentieren. Auf solche Weise setzt Wolff den subjektiven Grund dem objektiven Grund gleich. Diese beiden Gründe sind inhaltlich identisch. Die Welt ist also sowohl an und für sich betrachtet (*in se*) das Beste als auch in Gottes Sicht (*in relatione ad Deum*) das Beste.<sup>368</sup> So ist der Beweggrund (*motivum*) bzw. der zureichende Grund des göttlichen Willens nichts anderes als die Vorstellung des Besten bzw. die Vorstellung von der Vollkommenheit dieser Welt.<sup>369</sup>

Aus dem Verstand und dem Willen kann man noch Allmacht, Weisheit und Gutheit herleiten. Die Macht Gottes ist dem Prinzip des Widerspruchs unterworfen. Gott kann und will nichts unmöglich machen.<sup>370</sup> Die Macht Gottes erstreckt sich also auf alle Möglichen und kann demnach als Allmacht (*omnipotentia*) bezeichnet werden.

Die Weisheit (*sapientia*) kommt Gott zu, wenn man erklären kann, dass Gott um des besten Zwecks willen handelt, diese vollkommenste Welt als das Mittel wählt, das auf sichere und kürzeste Weise zu diesem Zweck führt, und alle besonderen Zwecke untereinander verbindet, sodass die näheren Zwecke die Mittel der entfernteren sind und alle schließlich

---

365 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 332.

366 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 339: „Ratio objectiva & subjectiva simul sumta constituunt rationem sufficientem, cur Deus quid velit“.

367 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 356. not.: „Dici etiam solet voluntatem in Deo concipi non per modum potentiae, sed per modum actus, in quo voluntas divina ab humana formaliter differt“.

368 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 389.

369 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 389.

370 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 345.

zusammen ein Mittel des letzten Zwecks sind.<sup>371</sup> Diese Erklärung gelingt, wenn man die Möglichkeit zeigt, es könne noch einen letzten Zweck geben, worum Gott diese vollkommene Welt erwählt und hervorbringt. Da die Auswahl dieser vollkommenen Welt wieder die vollkommenen Attribute Gottes bezeichnen könne, so dürfe die Vollkommenheit der Welt als das Mittel zur Bezeichnung der Attribute Gottes angesehen werden. Diese Bezeichnung oder Erhellung der Vollkommenheit Gottes nennt Wolff den letzten Zweck, worum Gott diese Welt erwählt und hervorbringt.<sup>372</sup> Und diesen Inbegriff der göttlichen Attribute, die auf vernünftige Weise erkannt werden, nennt Wolff die Ehre Gottes (*gloria Dei*).<sup>373</sup> Der Zweck der Auswahl dieser Welt besteht also in der Erhellung der Ehre Gottes bzw. in der Bezeichnung der Attribute Gottes. An dieser Stelle führt Wolff gerade das Beispiel der Verwandlung des Wassers in Wein auf. Das Wunder kann die Allmacht Gottes bezeichnen.<sup>374</sup> Unter dieser teleologischen Perspektive gibt Wolff eine andere Erklärung der Vollkommenheit der Welt an: „Die Vollkommenheit der Welt besteht in ihrer Erklärbarkeit durch Unterordnung der einzelnen Zwecke unter dem letzten Zweck.“<sup>375</sup> Wie bereits gesagt, wird die Vollkommenheit der Welt in der Kosmologie als die Reduzierbarkeit der einzelnen Gründe der nebeneinander und aufeinander stehenden Dinge auf einen allgemeinen Grund verstanden.<sup>376</sup> Die Möglichkeit der Unterordnung der einzelnen Zwecke unter den letzten Zweck besteht also darin, dass die Ursache-Wirkung-Reihe als die Mittel-Zweck-Reihe erklärbar ist und dass es einen bestimmten letzten Zweck geben kann, zu dem die einzelnen Zwecke führen.

---

371 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 603. not; vgl. *Psychologia rationalis*, § 689.

372 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 608.

373 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 610.

374 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 611. not.

375 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 672: „perfectio mundi consistit in *explicitate* ejus per finium particularium & ultimi subordinationem“.

376 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 539: „*Perfectio mundi consistit in eo, quod rationes particulares simultaneorum, & successivorum tandem in aliquam generalem resolvantur.* Mundus enim cum in genere (§ 48), tum in specie adspectabilis est series rerum finitarum simultaneorum & successivarum inter se connexarum (§ 55), consequenter in eadem cum simultanea, tum successiva rationem in se invicem sufficientem habent, cur coëxistant, vel cur se invicem sequantur (§ 10). Quodsi ergo rationes istae tandem in aliquam generalem resolvuntur, mundus perfectus est & in hoc ipso perfectio ejus consistit“.



In Verbindung mit Weisheit ist Gutheit (*bonitas*) auch dem Gottesbegriff zuzuschreiben, insofern man aus dem Attribut der Weisheit notwendigerweise schließen kann, dass Gott die Vollkommenheit der Dinge und Menschen befördert. Gut ist etwas, wie gesagt, das entweder Vollkommenheit in sich enthält, oder die Vollkommenheit der anderen befördern oder bezeichnen kann. Mit Gutheit meint Wolff gerade die Geneigtheit, die Vollkommenheit der anderen zu befördern.<sup>377</sup> Aus dem Begriff der Weisheit ist zwingenderweise zu schließen, dass die Gutheit mit dem Gottesbegriff nicht im Widerspruch steht. „Gott erweist einem jeden Ding so viel Gutes, wie es wegen seiner Weisheit geschehen kann.“<sup>378</sup>

Gegen die Theodizee-Anklage, die man gegen die höchste Weisheit und die Gutheit Gottes wegen der Unvollkommenheiten in der Welt erhebt, liefert Wolff in Verbindung mit der Thematik der Weisheit und Gutheit ein Argument. Dabei legt er eine große Betonung auf folgende sechs Punkte.<sup>379</sup>

1. Ein begrifflicher Unterschied zwischen wesentlicher Vollkommenheit (*perfectio essentialis*) und akzidentieller Vollkommenheit (*perfectio accidentalis*) ist einzuführen. Die wesentliche Vollkommenheit besteht in der Übereinstimmung zwischen den Wesensbestimmungen und die akzidentelle Vollkommenheit besteht in der Übereinstimmung der Modi mit den Wesensbestimmungen.<sup>380</sup> 2. Die wesentliche Vollkommenheit wohnt allen Gegenständen inne und ist absolut notwendig und unveränderlich, da ihre Wesensbestimmungen bzw. ihre Gattung und Art in Wolffs wissenschaftlichem System unveränderlich sind. 3. Die akzidentielle Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ist von der Reihe der Dinge in dieser Welt abhängig und lässt sich unbeschadet der Vollkommenheit der ganzen Welt nicht verändern. 4. Die moralischen Bösen kommen aus der akzidentiellen Unvollkommenheit und schleichen sich durch den Missbrauch der Freiheit in die Reihe der Dinge ein. 5. Sie werden von Gott toleriert und können daher der Vollkommenheit der Welt

---

377 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 695: „Per Bonitatem intelligimus pronitatem ad aliorum perfectionem promovendam, aut si mavis, promptitudine, promovendi perfectionem alterius“.

378 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 698: „Deus enti cuicumque tantundem confert boni, quantum salva sapientia ipsius fieri potest“.

379 Vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 698. not.

380 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 528: „*Perfectio essentialis* est, quae continetur consensu determinationum essentialium. *Perfectio vero accidentalis* est, quae dicit consensum determinationum accidentalium cum essentialibus“; vgl. auch *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, WW I, Bd. 19, § 11.

unbeschadet nicht aufgehoben werden. 6. Sie werden aber zu dem guten Zweck hingelenkt, damit eine größere Vollkommenheit in der ganzen Reihe der Dinge sein kann.

Daraus erhellt, dass die Unterscheidung zwischen wesentlicher und akzidentieller Vollkommenheit nach Wolff der Anhaltspunkt für die Beseitigung der Schwierigkeiten der Theodizee-Problematik ist. Einerseits ist Gott gut, insofern Gott allen Dingen wesentliche Vollkommenheit zuschreibt. Der Begriff der wesentlichen Vollkommenheit ist für Wolff eine Präzisierung des verworrenen scholastischen Begriffs des transzendentalen Guten (*bonitas transcendentalis*)<sup>381</sup>. Dieser scholastische Terminus ist also durch den Begriff der wesentlichen Vollkommenheit zu erklären. Dementsprechend gilt der scholastische Satz ‚alles Seiende ist gut‘ (*ens omne esse bonum*) in dem Sinne als wahr, dass alle Gegenstände wesentlich vollkommen sind. Auch ein moralisch böser Mensch ist wesentlich vollkommen, weil die allgemeinen wesentlichen Bestimmungen des Begriffs Mensch unveränderlich sind. Andererseits ist Gott hinsichtlich der moralischen und physischen Bösen auch gut, insofern die Veränderungen, die als böse bezeichnet werden, der Vollkommenheit der Welt nicht schaden. Dies wird im nächsten Abschnitt des Weiteren verdeutlicht werden.

Daran anschließend schreibt Wolff dem Gottesbegriff die Schöpfung zu, insofern er die Bedeutung der ‚Schöpfung‘ auf seine eigene Weise umwandelt. Der erste Satz in der Bibel wird dahingehend erklärt, dass die äußerliche Möglichkeit der Welt im Gottesbegriff begründet ist.

Dem Wort Gott muss irgendein Begriff übereinkommen, kraft dessen ihm die Schöpfung als ein Prädikat zugesprochen werden kann. [...] Der Satz, der der erste in der Bibel ist, hat den Sinn: Dieses ‚ens a se‘, in dem der zureichende Grund dieser sichtbaren Welt enthalten ist, schuf diese Welt. Und in diesem Sinne werden wir weiter beweisen: Durch das, was in der Nominaldefinition beinhaltet ist, steht es fest, dass die Art und Weise, wie diese sichtliche Welt zur Wirklichkeit gelangt, determiniert wird.<sup>382</sup>

---

381 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 503: „*Perfectio est consensus in varietate...Consensus vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum. Dicitur perfectio a Scholasticis bonitas transcendentalis*“; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 152.

382 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 68. not.: „Jam vero vocabulo Deus tanquam subjecto convenire debet aliqua notio, vi cuius ipsi creatio tanquam praedicatum tribui potest. [...] Propositio enim, quae prima est in omni Scriptura sacra, hunc habebit sensum: Ens istud a se, in quo ratio sufficiens existentiae hujus mundi adspectabilis continetur, eundem creavit. Atque in hoc significato eandem demonstrabimus inferioris: ubi constabit per ea, quae definitioni nominali insunt, modum, quo mundus hic adspectabilis actualitatem consecutus, determinari“.

Wolff definiert Schöpfung (*creatio*) als Produktion aus dem Nichts.<sup>383</sup> Etwas entsteht aus dem Nichts (*ex nihilo oriri*) bedeutet, dass etwas zu existieren anfängt („*existere incipit*“), da nichts von ihm vorher wirklich war.<sup>384</sup> Da die Welt als ‚*ens ab alio*‘ kontingent ist, schließt man daraus notwendig, dass die Existenz dieses ‚*ens ab alio*‘ einen Anfang hat, d. h., dass dieses ‚*ens ab alio*‘ erst dann zu existieren anfängt, wenn es seine äußerliche Ursache gibt. Bevor Gott die Welt hervorbrachte, existierte die Welt durchaus nur ‚*idealiter*‘ im göttlichen Verstand, und es war durch den Willen Gottes gewiss, dass ihr die Wirklichkeit beigeordnet werden muss. Gott hat demnach etwas, was an sich betrachtet bloß möglich war, zur Wirklichkeit gemacht, da vorher nichts davon vorhanden war. Der Satz ‚Gott brach die Welt aus nichts hervor‘ (*productio mundi ex nihilo*) gilt also als wahr, insofern es mit dem Gottesbegriff nicht in Widerstreit steht, dass Gott dem *ens ab alio* die Wirklichkeit erteilt hat, da nichts von ihm vorher wirklich war. In diesem Sinne ist Schöpfung dem Wunder zugeordnet, da der Grund der Schöpfung bzw. der Existenz der Welt nicht in der Natur der Welt anzutreffen ist.<sup>385</sup> Die schöpferische Macht ist also nicht den natürlichen Kräften, sondern nur der göttlichen Kraft zuzuschreiben.<sup>386</sup>

Eine solche Erklärung soll nach Wolff auch für diejenigen akzeptabel sein, die diese materielle Welt als notwendig annehmen. Sie werden wenigstens die Aussage ‚die Welt wurde aus Nichts hervorgebracht‘ nicht entschieden ablehnen. Denn der Beweis dieser Aussage „lässt sich auf die Hypothese der [kontingenten] materiellen Atome deuten [...] Daran erinnern wir deshalb, weil man seine Zustimmung der *productio mundi ex nihilo* nicht entschieden versagt, auch wenn er zugleich den dieser Wahrheit zuwiderlaufenden Hypothesen zugetan ist.“<sup>387</sup> Denn die Möglichkeit der ersten Schöpfung und zwar die Hervorbringung aus dem Nichts setzt schließlich den Begriff der Kontingenz dieser Welt voraus. Die Kontingenz der Welt bedeutet für Wolff, wie wir oben schon erklärt haben, immer die Indifferenz (*indifferentia*) des idealen Wesens der Welt zu ihrer materiellen

---

383 *Psychologia rationalis*, WW II. Bd. 6, § 697.

384 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 540, 690; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 759. not.

385 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 768.

386 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 776.

387 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 759. not.: „[...] patet demonstrationem priorem etiam accommodari posse hypothese atomorum materialium, [...] quod ideo monemus, ut, si qui hypothesis etiamsi a veritate alienis addicti fuerint, productioni mundi ex nihilo assensum non denegent“.

Existenz. Denn die materielle Welt wird als ein Aggregat der materiellen einfachen Elemente gesetzt<sup>388</sup> und ist als ein veränderliches Modus der Welt anzusehen. Gerade aus dieser Indifferenz dieser Welt stammt ihre Kontingenzt. Demnach kann die Schöpfung nur als die ‚*transmutatio*‘ der Welt, deren Form viele Möglichkeiten haben sollte, zu ihrer wirklichen Form verstanden werden. So betont Wolff:

Die Kontingenzt dieser sichtbaren Welt wird nicht von der Kontingenzt ihrer substantialitas, sondern von ihrer Indifferenz zu beliebigen zu rezeptierenden Formen hergeleitet, und diese Indifferenz besteht auf jeden Fall, auch wenn die Dinge als notwendig angenommen werden. Demnach wird die Schöpfung nur erklärt als die ‚*transmutatio*‘ der Welt, die zu vielen möglichen Formen verändert werden kann, zu dieser Form.<sup>389</sup>

Durch Kontingenzt können wir nach Wolff den wahren Begriff der Schöpfung retten (*salvaremus*)<sup>390</sup>.

#### 4.3 Der apriorische Beweis des Zwecks des Wundermachens

Nachdem man dem Gottesbegriff Allmacht, Weisheit, Gutheit und Schöpfung zugeschrieben hat, darf man *a priori* untersuchen, was Gott durch Wunder erreichen will. Nach Wolff kann man den Willen Gottes überhaupt auf dreifache Weise erkennen. Erstens: *A priori* kann man wissen, Gott wolle nichts, was der Vollkommenheit der ganzen Welt einerseits und den göttlichen Attributen andererseits widerspricht.<sup>391</sup> Zweitens: *A posteriori* kann man wissen, alles, was wir als wirklich in der Welt beobachten, und was

---

388 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 754 und not.: „*Si mundus aliquis materialis ad actum perducendus, elementa rerum materialium ad actum perducendo sunt. [...] demonstratio propositionis praesentis subsistit in hypothesi atomorum materialium*“.

389 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 760. not.: „[...] *contingentia mundi ad spectabilis non derivatur a substantialitatis contingentia, sed ab indifferentia ad quaslibet formas recipiendas, quae utique subsistit, etiamsi entia ista sumantur necessaria, consequenter creatio tantummodo explicetur per transmutationem in varias formas mutabilis in hanc praecise formam*“.

390 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 760. not.: „*Productio autem mundi ex nihilo, seu non praeeistente, a contingentia ejus, quod substantiale est, in universo unice pendet. [...] ex qua factus esse mundus a nonnullis dicitur (§ 54), ut veram nominis creationem etiam in istis hypothesibus salvaremus, ne iisdem dediti facile in atheismum prolabantur*“.

391 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, §§ 443, 445.

durch die Verknüpfung der Dinge auf irgendeine Weise in der Welt nachfolgt, stimme sicherlich mit dem Willen Gottes überein.<sup>392</sup> Drittens: Wenn Gott den Menschen das offenbart, was er will, will Gott das sicherlich.<sup>393</sup> In der natürlichen Theologie verwendet Wolff die erste apriorische Methode. Die zweite aposteriorische Methode befindet sich in der Teleologie, der Wolff eine empirische Bestätigungsfunktion zuschreibt, um das, was er in der natürlichen Theologie *a priori* von den Attributen Gottes erkannt hat, zu bestätigen.<sup>394</sup> Der dritte Weg bezieht sich auf die Aufstellung der apriorischen Kriterien zur Beurteilung der wahren Offenbarung und die Interpretation der geoffenbarten Wahrheiten in der Bibel. Dies wird im vierten Kapitel ausführlich behandelt werden. Hierbei werden wir uns auf Wolffs apriorischen Beweis des Zwecks des Wundermachens konzentrieren.

Welcher Zweck kann nicht auf natürliche Weise, sondern nur durch Wunder (*per miraculum*) geschehen? Wolffs Antwort ist unter folgenden vier Aspekten zusammenzufassen. Erstens stammt die äußerliche Möglichkeit des Wunders aus der Allmacht Gottes. Zweitens kann der Zweck nicht darin bestehen, alle metaphysischen, moralischen oder physischen Bösen aus der ganzen Welt zu entfernen. Sonst würde es der Vollkommenheit der Welt und der Weisheit und der Gutheit Gottes schaden. Drittens kann der Zweck jedoch darin bestehen, manche moralischen oder physischen Bösen in einzelnen Fällen zu heben. Viertens müssen diese möglichen Wunder mit der natürlichen Reihe zugleich von Gott beschlossen werden.

Erstens hat Wolff die äußerliche Möglichkeit des Wunders in § 363 von *Theologia naturalis* bewiesen: „Gott kann Wunder machen, wann immer er will“. Die Möglichkeit der Macht (*potentia*) des Wundermachens ist in dem Attribut der Allmacht begründet, die sich auf alles Mögliche erstreckt. Da der Wunderbegriff als möglich konstruiert worden ist, liegt es in der Macht Gottes, Wunder zu machen, wenn er es will. Und diese Macht kann nicht anderen Geschöpfen, sondern nur dem Gottesbegriff zugeschrieben werden, da die Ursache einer übernatürlichen Wirkung nur ein von der geistlichen und seelischen Welt verschiedener Gegenstand sein kann.<sup>395</sup> Aber in § 363 wird nur bewiesen, wie bereits gesagt, dass man dem Gottesbegriff die Macht

---

392 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 447.

393 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 448.

394 Vgl. Poser, *Die Einheit von Teleologie und Erfahrung bei Leibniz und Wolff*, in: *Formen teleologischen Denkens. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin*, WS 1980/81, hrsg. von Hans Poser, Berlin 1981, S. 99–117.

395 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 470.

zuschreiben kann, Wunder zu machen, wenn Gott es wolle (*si velit*). Es wird also noch nicht erklärt, warum Gott Wunder machen wolle. Der Beweis des Zwecks des Willens Gottes, Wunder zu machen, übersteigt nach Wolff das Erfordernis der Verteidigung der Offenbarungsreligion bei weitem.

Zweitens stellt Wolff das erste Kriterium für die Beurteilung des Zweckes des Wundermachens auf: Der Zweck kann nicht darin bestehen, die metaphysischen, moralischen oder physischen Bösen überhaupt aufzuheben. Wolff nimmt zwar die traditionelle terminologische Unterscheidung zwischen diesen drei Arten des Bösen auf.<sup>396</sup> Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass er diese drei Arten von Böse definitorisch auf den Begriff der Unvollkommenheit zurückführt. Ähnlich wie der Begriff des Guten ist böse etwas, was entweder Unvollkommenheit in sich enthält (*malum in se*), oder der Unvollkommenheit des Anderen Vorschub leistet (*malum in relatione ad alterum*).<sup>397</sup> 1. Physisch Böse ist eine natürliche Wirkung, wie Sturm oder Überschwemmung, die die körperlichen Dinge, Tiere oder Körper des Menschen so destruiert, dass die Veränderungen in ihnen mit ihren wesentlichen Bestimmungen nicht übereinstimmen.<sup>398</sup> Eine natürliche Wirkung folgt aber immer den natürlichen Regeln. Sie birgt also keine akzidentielle Unvollkommenheit in sich, sondern wird nur in Beziehung auf die akzidentielle Unvollkommenheit des anderen böse genannt. Andererseits wird sie nicht im Hinblick auf die ganze Welt, sondern nur in Beziehung zu einem Teil der Welt als böse angesehen.<sup>399</sup> 2. Das moralische Böse ist vom Willen der Seele abhängig. Moralisch böse zu sein ist entweder eine innerliche Handlung bzw. Veränderung der Seele, die mit den normativen Wesensbestimmungen der Seele nicht übereinstimmt, oder es ist eine äußerliche Handlung bzw. Bewegung des Körpers, die dem Willen der Seele entspricht und mit der wesentlichen Vollkommenheit des Körpers (nämlich: Erhaltung des Körpers) und unseres äußerlichen Zustandes nicht übereinstimmt. Wie die physisch böse Wirkung folgt eine moralisch böse Handlung auch den natürlichen Gesetzen der Vorstellung und Begierde.<sup>400</sup>

---

396 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 374. not.: „Quoniam distinctio mali in metaphysicum, physicum & morale dudum recepta in Scholis Philosophorum & triplex hoc malum considerari debet in relatione ad Deum in Theologia naturali; nostrum quoque fuit eandem distinctionem retinere (§ 147. Disc. praelim.)“.

397 Vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 371.

398 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 373.

399 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 565: „Mala physica non censentur talia nisi respectu & in relatione patium, immo particularum universi ad se invicem“.

400 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, §§ 571, 572.

Sie birgt jedoch akzidentielle Unvollkommenheit in sich,<sup>401</sup> insofern sie der normativen wesentlichen Vollkommenheit des Handelnden widerspricht. Hingegen eine moralisch gute Handlung birgt eine akzidentielle Vollkommenheit in sich, insofern sie mit der normativen wesentlichen Vollkommenheit des Menschen übereinstimmt. 3. Das metaphysische Böse besteht in den Beschränkungen der Wesensbestimmungen des Körpers und den Beschränkungen der Kraft der Seele. Mit dem metaphysischen Bösen meint Wolff eigentlich die Möglichkeit, dass eine Veränderung mit den Wesensbestimmungen des Körpers oder der Seele nicht übereinstimmt.

Damit sucht Wolff zu beweisen: Alle drei Arten des Bösen schaden nicht nur der Vollkommenheit der Welt bzw. der ganzen gesetzmäßigen Reihe der Dinge keineswegs, sondern auch ohne diese Veränderungen, die als böse bezeichnet werden, kann die Vollkommenheit der Welt nicht bestehen.<sup>402</sup> Anders formuliert, Gott könne all dieses Böse der Vollkommenheit der Welt und seiner Weisheit und Gutheit unbeschadet nicht durch Wunder wegnehmen. Dies lässt sich in zweifacher Hinsicht genauer erklären, insofern dieses Böse dieser Reihe auf verschiedene Weise innewohnt. „Die Weise, wie das metaphysische Böse dieser Reihe der Dinge innewohnt, und die Weise, wie das physische und moralische Böse sich in dieser Reihe befinden, sind verschieden.“<sup>403</sup> Zum einen: Das metaphysische Böse ist absolut notwendig, insofern die Möglichkeit der Nicht-Übereinstimmung zwischen Modi und Wesensbestimmungen sich ja immer im Wesen des Dings befindet. Da der Wunderbegriff dem Wesen des Dings nicht widersprechen soll, so ist es unmöglich, dass Gott das metaphysische Böse durch Wunder aufhebt. „Das metaphysische Böse kann nicht durch Wunder von der Welt oder einem einzelnen Ding weggenommen werden“<sup>404</sup> Zum anderen: Die Wirkung oder die Handlung, die als physisch oder moralisch böse bezeichnet wird, ist zwar nicht absolut notwendig, insofern nur ihre Möglichkeit im Wesen des Dings begründet ist. Aber ihre

---

401 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 577: „Malum morale consistit in imperfectione accidentali“.

402 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 563. not.: „Immo hoc etiam perspicillo opus est, ne absurdum videatur, mala physica non modo consistere cum summa mundi perfectione, sed hanc absque illis subsistere ne quidem posse“.

403 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 552. not.: „Diversa ratio est, qua malum metaphysicum huic seriei rerum inhaeret, & qua mala physica & moralia eidem implicantur“.

404 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 381: „Malum metaphysicum ne per miraculum quidem a mundo aut ente quocunque singulari auferri potest“; vgl. *ibid.*, § 546.

Wirklichkeit ist entweder durch diese Reihe der Dinge bestimmt oder vom Willen des Menschen abhängig. So steht es zum Gottesbegriff zwar nicht im Widerspruch, dass Gott eine physisch oder moralisch böse Veränderung in einem bestimmten Fall durch Wunder aufhebt und die vorherige Reihe durch Wiederherstellungswunder wiederherstellt.<sup>405</sup> Doch würde es seiner Weisheit und Gutheit widersprechen, dass Gott alle physisch und moralisch bösen Veränderungen in allen Fällen (*in omni casu*) aus der ganzen Reihe wegnimmt. Denn sonst würde die Welt nicht mehr diese vollkommene Welt sein.<sup>406</sup>

Im Zusammenhang mit dem moralischen Bösen führt Wolff den Begriff der Erlaubnis (*permissio*) ein<sup>407</sup>, um den Willen Gottes, das moralische Böse nicht aus der ganzen Welt aufzuheben, genauer zu bestimmen. Mit Gottes Erlaubnis meint Wolff weder die bloße Indifferenz bzw. die Unterlassung des Wollens und des Nicht-Wollens, noch die gezwungene Erlaubnis (*permissio involuntaria*), das heißt, dass er das moralische Böse geschehen lassen muss, weil er dies nicht verhindern kann. Gottes Erlaubnis des Bösen ist eine willige Erlaubnis (*permissio voluntaria*), nämlich das Wollen, das Böse nicht zu verhindern (*volitio non impediendi*), obwohl er dies nicht geschehen lassen wollte und dies verhindern konnte. Das bedeutet: Es gibt einerseits zureichende Gründe für das Wollen, das Böse zu verhindern, insofern Gott die akzidentielle Unvollkommenheit des Menschen nicht will<sup>408</sup>; es gibt andererseits auch zureichende Gründe gegen das Wollen, das Böse zu verhindern, insofern Gott die Vollkommenheit der ganzen Welt will und das Wegnehmen aller als böse bezeichneten Veränderungen dieser Vollkommenheit schaden würde. Aus diesen zwei widersprüchlichen Wollen ergibt sich die Erlaubnis.<sup>409</sup> Gott will also weder das Böse geschehen, noch das Böse nicht geschehen lassen, sondern er lässt das Böse zu.

Drittens sucht Wolff auch der Möglichkeit des Wundermachens Spielraum auf vorsichtige Weise zu lassen. Es stehe nämlich mit dem

---

405 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 553: „Malum physicum & morale tolli potest per miracula in casu quolibet singulari patrandum“.

406 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 556: „Sublato malo physico & morali ex tota rerum serie, ipsa haec rerum series permanere nequit“; *ibid.*, § 566. not., § 676.

407 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 584: „Permittere dicimur, quod cum ab alio neque fieri, neque non fieri velimus, quo minus idem fiat, impedire nolumus“.

408 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 581.

409 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 584. not.: „Vides adeo actum permissionis consistere in volitione non impediendi, quae succedit in locum duarum volitionum contrariorum, quibus simul locus esse non potest“.



Gottesbegriff nicht im Widerspruch, wie gesagt, dass Gott entweder eine physisch oder moralisch böse Veränderung in einem bestimmten Fall durch Wunder aufhebt und die vorherige Reihe durch Wiederherstellungswunder wiederherstellt, oder alle Bösen in der Welt lässt. „So bleibt es seiner Willkür anheimgestellt, ob er manche [physische Böse] aufhebt, oder sie alle in dieser [Reihe] lassen wolle, je nachdem wie er versteht, dass dieses oder jenes sich am besten für ihn schickt.“<sup>410</sup> Die Schuld der Unglückseligkeit bzw. des moralischen Bösen darf man sicherlich nicht auf Gott schieben. Denn der Grund, warum die Menschen unglücklich würden, ist nicht Gott, sondern ihren eigenen Missbrauch der Freiheit zuzuschreiben.<sup>411</sup> Auch Gott kann alle moralischen Bösen der Vollkommenheit der Welt und seinen Attributen unbeschadet nicht verhindern. Doch widerspricht es dem Gottesbegriff nicht, dass Gott einzelnen Missbrauch der Freiheit in manchen Fällen durch Wunder verhindern kann und will. Denn Gott will die akzidentielle Vollkommenheit bzw. die Glückseligkeit (*felicitas*) der Menschen.<sup>412</sup>

Wir sprechen hier von der allgemeinen, nicht aber von der einzelnen Verhinderung des Missbrauchs der Freiheit. Denn es steht keineswegs im Widerspruch, dass Gott durch Wunder die Reihe der Dinge verändert und verbessert (ob und wann es geschehen kann, muss seiner Allmacht und höchsten Weisheit überlassen werden); so kann man nicht einfach sagen, dass es in dieser Reihe der Dinge keinen besonderen Fall gebe, durch welchen die wunderliche Verhinderung des Missbrauchs der Freiheit zur größeren Vollkommenheit dieser Welt führe.<sup>413</sup>

Aber andererseits sagt Wolff auch deutlich, dass man die Gründe für das Wundermachen in einem gegebenen Fall allerdings keineswegs bestimmen

---

410 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 562. not.: „ipsius arbitrio relictum fuit, utrum aliqua tollere, an omnia in eadem relinquere voluerit, prouti hoc vel istud sese decere optime omnium intellexit“.

411 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 708: „Atque hinc patet non Deo, sed sibi tribuere homines, si sint infelices. Vult enim Deus ut sint felices; dum vero libertatis sua abusi actiones suas aliter quam juxta voluntatem Dei determinant, semetipsos reddunt infelices“.

412 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 706.

413 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 717. not.: „Loquimur hic de impeditioe universali abusus libertatis non vero de particulari. Cum enim simpliciter non repugnet, ut Deus per miraculum seriem rerum immutando mutet in meliorem (quod num & quando fieri possit, ipsius omniscientiae ac sapientiae summae relinquendum); ita nec dici simpliciter potest, quod non detur in hac serie rerum casus quidam particularis, ubi impeditio abusus libertatis miraculosa facit ad majorem hujus universi perfectionem“.

kann. „Ob und wann es geschehen kann, muss seiner Allmacht und höchsten Weisheit überlassen werden.“<sup>414</sup> Man darf nur sagen: „Gott müsse allerdings wichtige Gründe haben, wenn er in einem bestimmten gegebenen Fall ein moralisches oder ein physisches Böse durch Wunder heben soll.“<sup>415</sup> So betont Wolff: „Aber da ja wir nicht im Stande sind, *a priori* zu beurteilen, ob ein solcher Fall geschehen kann; so müssen wir stets im Auge behalten, dass der Missbrauch der Freiheit nicht von Gott verhindert wird, und man muss sagen, dass es nicht seiner Heiligkeit unbeschadet geschehen kann.“<sup>416</sup> Es widerspricht allerdings der Vollkommenheit der Welt und den Attributen Gottes nicht, dass Gott Wunder um der Aufhebung des physischen oder moralischen Bösen willen in manchen einzelnen Fällen macht.

Viertens müssen diese möglichen Wunder mit der natürlichen Reihe zugleich von Gott beschlossen werden. Denn das Wollen, Wunder zu machen, und das Wollen, diese Welt zu schöpfen, ist ein und dasselbe Wollen. „Der Entschluss Gottes ist nur ein einziger.“<sup>417</sup> Mit Entschluss (*decretum*) meint Wolff die Bestimmung des Willens, um etwas zu tun oder nicht zu tun.<sup>418</sup> In ähnlicher Weise unterscheidet sich der menschliche Entschluss vom göttlichen Entschluss darin, dass Gott den Entschluss hinsichtlich aller Dinge als Ganzes fasst, während wir den Entschluss nur hinsichtlich der Teile des Lebens fassen, weil der menschliche Verstand die ganze Reihe der zum ganzen Leben gehörenden Sachen nicht auf einen Blick begreifen kann<sup>419</sup>. Das bedeutet also, dass die Wunder als übernatürliche Wirkungen in der kausalen Ordnung der Welt präformiert werden müssen.

---

414 *Ibid.*, § 717. not.

415 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 555. not.: „Haec autem probe notanda veniunt, ut constet, praegnantibus omnino Deo esse debere rationes, si in dato quodam casu malum quoddam morale, vel physicum tollere debeatur per miraculum: id quod etiam utile est ad praxin officiorum erga Deum suo loco & tempore inculandam“.

416 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 717. not.: „Sed quoniam nobis a priori iudicare non datur, num istiusmodi casus obtingere possit; quotiescunque abusus libertatis a Deo non impediri observamus, id salva ipsius divinitate fieri non posse dicendum est“.

417 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 520: „Decretum Dei est numero unicum“.

418 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 497: „Decretum est determinatio voluntatis ad aliquid agendum, vel non agendum“.

419 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 520. not.: „Nos deliberamus de partibus vitae & de iisdem decernimus, propterea quod omnem rerum ad vitam integram pertinentium seriem non ontutu uno comprehendimus, sed successive partes cognoscimus [...]“.

So sagt Wolff, dass die Idee der natürlichen Reihe im Verstand Gottes mit der möglichen Veränderung durch Wunder (*interpolatio per miracula*) verbunden werden müssen.<sup>420</sup> Damit können die Wunder in die Planung der Welt durch die mögliche *interpolatio* mit einbezogen werden. Die Welt und die Wunder werden sozusagen zugleich (*simul*) beschlossen. Hierbei stellt sich die Frage: Was für einen Nutzen hat die apriorische Erkenntnis von Gottes Willen, Wunder zu machen?

## 5 Nutzen der apriorischen Erkenntnis des Zwecks des Wundermachens

Wolffs Begriffe von Wundern, Gott und göttlichen Attributen sind, wie seine Methodenkritiker mit Recht bemerkten, bloß möglich und können in der Sache keinen realen Gegenständen entsprechen. Anders gesagt: Wolff hat eingesehen, dass diese Begriffe auf die ‚willkürliche‘ Konstruktion der Seele zurückzuführen sind. Sie sind von den durch Reflexion und Abstraktion gewonnenen Begriffen zu unterscheiden, deren Möglichkeit aus der Möglichkeit ihrer Gegenstände in der Erfahrung geschlossen wird. Allerdings mag sich hier eine nahliegende Frage aufdrängen: Haben die Begriffe von göttlichen Dingen Erkenntniswert? Was für einen Nutzen hat denn die apriorische Erkenntnis von Gottes Willen, Wunder zu machen?

In § 444 und § 446 beschränkt Wolff den Wert der apriorischen Erkenntnis vom Willen Gottes auffälligerweise auf ein vorsichtiges und bescheidenes Maß. Aus der Übereinstimmung des Willens Gottes mit der Vollkommenheit der Welt und den göttlichen Attributen können wir nach Wolff Gottes Willen nur wahrscheinlich (*probabiliter*) erkennen. Denn einerseits könne der Mensch als Sterblicher die Vollkommenheit der ganzen Welt keineswegs begreifen und deutlich erklären. Wir sind nicht imstande, eine Sache auf die ganze Reihe zu beziehen („*ad totam vero seriem*

---

420 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 520: „Quodsi ergo interpolatio seriei rerum naturalium per miracula ad majorem facit mundi perfectionem & eum reddat Deo magis dignum, idem ab aeterno cognovit, nec concipi potest in Deo idea seriei naturalis, nisi una cum interpolatione per miracula possibili“.

*rem quamdam referre in potestate nostra positum non est*“).<sup>421</sup> Wir können also nur annehmen, dass etwas in der Welt zur Vollkommenheit des ganzen Universums beiträgt, bis das Gegenteil bewiesen wird („*donec contrarium probetur*“).<sup>422</sup> Andererseits können wir nur wahrscheinlich beurteilen, ob etwas mit den göttlichen Attributen übereinstimmt oder nicht. Denn in den Wesensbestimmungen Gottes – diese bestehen in der deutlichen Vorstellung aller möglichen Welten – ist der zureichende Grund für die Wahl und die Schöpfung der besten Welt nicht anzutreffen.<sup>423</sup> Die Wahl einer anderen Welt ist nur für moralisch unmöglich (*moraliter impossibilis*) zu halten. Wir können also nur wegen der Ähnlichkeit zwischen göttlichem und menschlichem Willen annehmen, dass die Wahl und die Schöpfung der vollkommensten Welt mit dem Gottesbegriff übereinstimmen. „Das, was mit der Vollkommenheit des Universums übereinstimmt, und das, was mit den göttlichen Attributen übereinstimmt, ist ein und dasselbe.“<sup>424</sup> Deswegen muss man hier einsehen, dass die apriorische Erkenntnis vom Willen Gottes nur wahrscheinlich ist, insofern die wahrscheinliche Erkenntnis der Vollkommenheit der Welt oder der göttlichen Attribute als mit dem Willen Gottes kongruent begriffen wird.<sup>425</sup>

---

421 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 444.

422 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 444.

423 Wolff unterscheidet daher die Attribute, die dem Gottesbegriff absolut notwendig zugeschrieben sind, von den Attributen, die nur als Analog des Modus (*modi analogus*) dem Gottesbegriff zugeschrieben sind. Die ersten Attribute, wie Allwissenheit und höchste Vernunft, sind absolut notwendig, weil sie aus den Wesensbestimmungen Gottes unmittelbar geschlossen werden. Die letzten Attribute, wie die Schöpfung, sind hypothetisch notwendig, weil sie vom Willen abhängig sind, vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 1012. not.: „*Quae enim vi principii contradictionis inferuntur, qualia sunt, quae ab aseitate & intellectu divino pendent, ea absoluta necessitate Deo conveniunt: quae vero vi principii rationis sufficientis consequuntur, qualia sunt, quae a voluntate Dei pendent, ea non nisi hypothetica necessitate de Deo enunciantur.*“

424 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 446. not.: „*quod convenit cum perfectione universi, idem & cum attributis divinis convenire. Quamobrem si quis per principia praesentia definire velit, quid velit Deus, non opus est, ut convenientiam & cum attributis divinis, & cum perfectione universi demonstret, sed sufficit ut alterutram probet, probata enim una, altera simul probata censi debet.*“

425 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 446. not.: „*ita quoque suffecerit, probabiles rationes voluntatis divinae perspicere, ubi eas principii generalibus, seu naturae voluntatis divinae congruas deprehendimus.*“

Damit sagt Wolff, dass die apriorische Erkenntnis vom Willen Gottes in anderen Disziplinen geprüft werden muss.<sup>426</sup> In diesem Sinne schreibt er der Übereinstimmung des Willen Gottes mit der Vollkommenheit der Welt zwei Arten von Nutzen zu: Der erste Nutzen besteht darin, dass man den Willen Gottes, den man aus der biblischen Offenbarung erkennt, so erklären kann, dass man zum einen die biblische Aussage deutlich erkennen und zum anderen die geoffenbarten Wahrheiten gegen alle Vorwürfe verteidigen kann.<sup>427</sup> Der zweite Nutzen besteht darin, dass man abwägen kann, welche naturwissenschaftliche Hypothese wahrscheinlich von Gott gewollt ist.<sup>428</sup> Ein gutes Beispiel hierfür ist die Astrologie. Im Vergleich zum komplizierten geozentrischen Weltsystem von Tycho Brahe gilt das einfache heliozentrische Weltbild von Nicolaus Kopernikus als wahrscheinlicher (*probabilis*). Denn die Natur geht den kürzesten Weg und vermeidet alle Umwege und Gott soll das auswählen, was am kürzesten (*via brevissima*) zum Zweck führen kann.<sup>429</sup> Dabei ist jedoch zu beachten, dass die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese letztlich aus der Übereinstimmung der Hypothese mit den empirischen Beobachtungen kommt.<sup>430</sup> Das, was Gott will, soll also den empirischen Beobachtungen nicht widersprechen.

Daraus erhellt sogleich: Die apriorische Erkenntnis des Zwecks des Wundermachens ist nur wahrscheinlich und ihr Ziel bzw. ihr Nutzen besteht in nichts anderem als in der Interpretation der biblischen Wunderberichte, sodass man die biblischen Aussagen deutlich erkennen kann. Wie

---

426 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 446. not.: „Quemadmodum enim in physica ratio admittitur tanquam genuina, ubi constat veritas phaenomeni, & tantummodo indagatur ratio, non vero ex assumta ratione colligendum quid fieri debeat; ita quoque hic agnoscimus rationem voluntatis divinae esse genuinam, ubi jam aliunde novimus, quod Deus hoc velit“.

427 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 446. not., S. 415: „Et hoc inprimis usui est in voluntate Dei explicanda, quam ex revelatione cognoscimus in Scriptura sacra nobis facta, tum ut eandem clarius cognoscamus, tum ut contra objectiones Antiscripturarium & scrupulos, qui attente veritates revelatas meditantibus suboriuntur, sufficienter defendamus“.

428 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 446. not., S. 415: „Praeterea ipsa haec convenientia usui quoque est in discernendis iis, quae probabilis Deum voluisse constat“.

429 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 446. not., S. 415: „Deum sapientissimum eligere media via brevissima ad scopum ducentia certum est“; vgl. *ibid.*, § 636.

430 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 1189: „Ita in astronomia tyronem convincimus probabilitatis systematis Copernicani, dum ex eodem a priori colligimus phaenomena motus proprii planetarum primariorum & ex collatione cum observationibus palam facimus identitatem demonstratorum cum observatis“.

bereits gesagt sieht Wolff die Aufgabe der Philosophie gerade darin, die Bedingungen der innerlichen und äußerlichen Möglichkeit der historischen Tatsache zu untersuchen. Man kann zwar die Tatsache des Wunders nicht beweisen, aber man kann seine innerliche sowie äußerliche Möglichkeit erkennen. In § 612 der *Logica* macht Wolff schon den wichtigen Unterschied zwischen der Wirklichkeit bzw. der äußerlichen Möglichkeit eines Gegenstandes und der Tatsache (*res facti, factum*) eines Gegenstandes. Die erste ist eine philosophische Erkenntnis und gibt die Bedingungen an, unter denen der definierte Gegenstand existieren kann. Die letzte ist eine historische Erkenntnis. Diese zeigt, wie ein Gegenstand in dieser Welt tatsächlich entstanden ist, und kann nach Wolff nicht bewiesen werden: „die Tatsachen können nicht bewiesen werden“ (*res facti demonstrari non posse*).<sup>431</sup> Denn der Beweis ist immer von den Definitionen, zweifellosen Erfahrungen und Axiomen abhängig: „Daher sind die Tatsachen entweder als wahrscheinlich zuzugestehen, wenn wir einzelne Umstände angeschaut haben, oder zu glauben.“<sup>432</sup> Das erörtert Wolff an einem Beispiel: Wenn Titus erzählt, dass es zum Hagel auf dem Feld kam, und es bei den Physikern feststeht, welches Wetter den Hagel mitbegleitet, und wir übrigens den Zustand der Luft zu jener Zeit angeschaut hatten, wenn der Hagel angeblich kam; so gestehen wir entweder die Tatsache als wahrscheinlich zu, insofern wir aus dem Zustand der Luft wahrscheinlich (*probabiliter*) schließen, dass es kam, oder glauben wir die Tatsache, insofern wir nur mit der Zeugnis von Titus zufrieden sind („*quodsi vero in solo Titii testimonio acquiescimus, eandem credimus*“).<sup>433</sup> Wenn man an einer Aussage glaubt (*credere*), gibt man ihr seine Zustimmung um der Autorität des Aussagenden willen. Diese Zustimmung nennt Wolff Glaube (*fides*).<sup>434</sup> „Wenn es also nicht in deiner Macht steht, zu bewirken, dass ein anderer selbst beobachtet, und daraus die *a posteriori* zu befestigenden Begriffe und Propositionen deduziert werden; so ist die Autorität des Beobachters zu befestigen.“<sup>435</sup> Daraus ergibt sich, dass die biblischen Wunderberichte nur wegen der Autorität des

---

431 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 612.

432 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 612: „Aut igitur admittendae sunt tanquam probabiles ob circumstantias singulares nobis perspectas, aut credendae“.

433 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 612. not.

434 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 611: „Fides dicitur assensus, quem praebemus propositioni propter auctoritatem dicentis, ipsamque propositionem credere dicimur“.

435 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 988: „Quodsi in potestate tua positum non fuerit efficere, ut alter ipse observet, unde notiones & propositiones deducuntur a posteriori stabiliendae; auctoritas observatoris stabilienda (§ 613. & seq.)“.

Geschichtsschreibers geglaubt werden, da die Leser keine Umstände der Tatsache angeschaut haben können.

Jedoch bedeutet dies keineswegs, dass die Autorität des biblischen Autors nur willkürlich befestigt werden kann. Gerade bei der Befestigung dieser Autorität spielt die apriorische Erkenntnis des Zwecks des Wundermachens eine wichtige Erklärungsrolle, insofern man die Bedingungen der innerlichen und äußerlichen Möglichkeit der Wunderberichte zeigen kann. Denn die Behauptung der Autorität des Geschichtsschreibers bedeutet, dass man ihm Vertrauen schenken kann. Und man kann erst dann dem Geschichtsschreiber Vertrauen schenken, wenn man die Wahrheit seiner Aussage beweist. In § 1190 der *Logica*, mit dem Titel am Rand „Wer kann die Autorität des Historikers und Observators behaupten“ (*Qui auctoritatem historici & observatoris adstruere valeat*), liefert Wolff die Regeln für die Behauptung der Autorität eines Geschichtsschreibers: „Wer die Regeln des Vertrauens und der Erfahrungen aus eigener Erfahrung erlangt und seine Seele mit den moralischen Prinzipien auf tüchtige Weise erfüllt, der kann die Autorität eines Geschichtsschreibers und Observators behaupten.“<sup>436</sup> Das bedeutet: Wenn man über die moralischen Prinzipien verfügt, dann kann man in einem gegebenen Fall beweisen, dass der Geschichtsschreiber das Wahre sagen will.<sup>437</sup> Nach den Regeln des Vertrauens (*regulas fidei*) in § 613 der *Logica*, mit dem Titel am Rand „Erfordernisse für das Vertrauen eines glaubwürdigen Menschen“ (*Requisita hominis fide digni*), kann man einem Geschichtsschreiber vertrauen, wenn man die Wahrheit seiner Aussage als wahr beweist. „Wenn man einem anderen Vertrauen schenken muss, muss man dessen gewiss sein, entweder dass er die Wahrheit dessen, was er erzählt oder mit Ernst behauptet, erkennt, oder dass er das Wahre sagen will.“<sup>438</sup> So kann man die Autorität des Geschichtsschreibers behaupten. Diese Regeln gelten auch für die Befestigung der Autorität des biblischen Geschichtsschreibers. Um eine

---

436 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 1190: „Qui regulas fidei & experientiarum familiares experitur animumque habet principiis moralibus probe imbutum; is auctoritatem historici & observatoris adstruere valet“.

437 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 1190. not.: „Qui enim regulas fidei, & experientiarum familiares experitur, ut eidem succurrant in dato casu, quo earum meminisse debet, ac praeterea principiis moralibus probe imbutus est, ut non minus eadem in promptu habeat, quoties opus fuerit; is in dato casu demonstrare aut saltem datis minime sufficientibus adstruere valet, historicum & observatorem nec falli potuisse, nec fallere voluisse (§ 613. & seqq.), consequenter historici & observatoris auctoritatem adstruere valet“.

438 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 613: „Si alteri fides habenda, certi esse debemus, tum quod ipse norit veritatem ejus, quod narrat, vel asseverat, tum quod vera dicere velit“.

Aussage über ein Wunder als wahr zu beweisen, braucht man also nur die innerliche und äußerliche Möglichkeit des Wunders in dem gegebenen Fall zu zeigen. Sofern man aufgrund seiner physischen Erkenntnis zeigt, dass es einem bestimmten Wunder an zureichenden natürlichen Gründen mangelt, gilt dieses Wunder als innerlich möglich. Sofern man weiter zeigt, dass dieses Wunder um der Aufhebung des moralischen Bösen willen gemacht werden kann, dann gilt es als äußerlich möglich.

So bemerkt Wolff an vielen Stellen in der *Theologia naturalis*: Ob und wie die historische Tatsache wirklich geworden ist, lässt sich aus den philosophischen Begriffen nicht *a priori* beweisen.<sup>439</sup> Man könne nur die Merkmale des wahren Wunders *a priori* festlegen und die biblischen Wunder als wahr beweisen, insofern sie diesen Merkmalen nicht widersprechen. Ebenso antwortet er auf Walchs Einwand gegen seinen Wunderbegriff in seiner *Nötigen Zugabe*: „Wir reden hier bloß von der Sache, wie sie in dem Stande der Möglichkeit sich darstellt, nicht aber von dem, was würcklich geschieht.“ Denn ob sich jemals ein solcher Fall ereignet, da Gott ein Wunder getan hat, „lässt sich durch die Vernunft nicht ausmachen“<sup>440</sup>. Ebenso kann man, wie er sagt, nicht *a priori* beurteilen, ob ein Fall geschehen kann, in dem Gott das physische oder moralische Böse durch Wunder verhindern will. Man kann nur *a priori* beweisen, wenn Gott in einem einzelnen Fall Wunder machen will, dann müsse Gott das Wunder um der Aufhebung des physischen oder moralischen Bösen willen machen. Es ist also sehr naheliegend, dass Wolff den Fall von Adam, die Geburt Christi und andere Wunder, welche die Durchführung der Erlösung erfordern,<sup>441</sup> als Mittel zu diesem Zweck erklären würde. „Es folget vielmehr aus meinen Principiis,

---

439 Vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 448. not.: „Num qua detur revelatio, a priori demonstrari haud quaquam potest, sed a posteriori constare debet“; *ibid.*, § 897. not.: „In praesenti non disquirimus, nisi de possibilitate ortus mali moralis: quod & philosophi est, & praesenti instituto satisfacit. Non autem inquirimus, quomodo id, quod erat possibile per essentiam hominis, ad actum fuerit perductum: id enim historicum est, nec ex notionibus a nobis demonstrari potest, cum tanta nobis non sit intellectus amplitudo, quae veritatibus historicis sive factis a priori demonstrandis sufficit“.

440 *Nötige Zugabe*, in: Kontroversstücke gegen die Wolffsche Metaphysik, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 29. Hildesheim 1990, S. 147.

441 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 521. not.: „Etenim in serie rerum miraculis non interpolata continetur lapsus Adami, teste Scriptura sacra, & hujus causa Deus eandem miraculis interpolavit, quatenus redemptioni non erat locus sine miraculosa nativitate Christi, & executio decreti redemptionis alia miracula poscebat“.



daß Gott zu Bestätigung der geoffenbahrten Religion Wunderwerck thun müssen / weil er sie als ein Mittel seine Absichten zu erreichen gebraucht / und sie daher seiner Weißheit gemäß gewesen.<sup>442</sup> In diesem Sinne würde auch die Notwendigkeit der christlichen Religion bewiesen. Wir werden das Problem des Beweises der Notwendigkeit der Offenbarung im vierten Kapitel aufnehmen.

## Zusammenfassung

Man kann die Tendenzen, die Wolffs Wunderverständnis von den subjektiven Wunderbegriffen von Spinoza und Locke und dem protestantischen Wunderbeweis unterscheiden, stichwortartig wie folgt zusammenfassen: Wolff nimmt gegenüber Spinoza und Locke einerseits eine ‚Bejahung‘ der objektiven Möglichkeit des Wunders, andererseits gegenüber Walch eine ‚Ausklammerung‘ der tatsächlichen Existenz des Wunders vor. Für ihn liegt der einzig mögliche Wunderbeweis darin, die logischen Prämissen der innerlichen und äußerlichen Möglichkeit des Wunderbegriffs darzulegen. Denn Demonstrieren erfordert nichts anderes als, dass alles durch richtige Schlüsse aus einigen deutlichen Begriffen, deren Gewissheit man erkannt hat, unverrückt hergeleitet werde. So betont Wolff von Anfang an in § 13 der *Theologia naturalis*: „Nichts wird von uns bejaht, wenn es nicht mit dem deutlichen Begriff erklärt wird, damit es sowohl verstanden als auch mit anderen kommuniziert werden kann.“<sup>443</sup> Gerade darin liegt die aufklärerische Seite seines Wunderbeweises. Trotz seiner traditionell gefärbten Definition von Wundern und seiner Anerkennung deren Urheberschaft Gottes hat Wolff die traditionelle Vorstellung des Wunders unterlaufen, insofern er die Möglichkeit des gegenständlichen Wunders auf die Möglichkeit des Wunderbegriffs zurückführt. Unsere Rekonstruktion seines Wunderbeweises zeigt, dass Wolffs Wunder- und Gotteserkenntnis und die methodologischen Überlegungen über ‚*arbitraria determinatio*‘

---

442 *Anmerkungen über das Buddeische Bedenken von der Wolffischen Philosophie*, in: Kleine Kontroversschriften, WW I, Bd. 17, Anmerkung (p), S. 76.

443 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, Prolegomena, § 13. not.: „Et in sequentibus palam fiet, nihil a nobis affirmari, quod non distincta notione explicetur, ut & intelligi, & cum altero communicari possit“.

in der Logik sehr eng nebeneinander stehen. Wolff hat einerseits in der Kosmologie bewiesen, dass die innerliche Möglichkeit des Wunders in den Wesensbestimmungen des Begriffs der übernatürlichen Wirkung begründet ist. Dieser Begriff wird durch ‚willkürliche‘ Umwandlung des Begriffs der natürlichen Wirkung gewonnen. Andererseits hat er in der natürlichen Theologie einen Gottesbegriff durch willkürliche Umwandlung des Begriffs des ‚ens ab alio‘ als möglich konstruiert und die dem Gottesbegriff eigentümlichen Attribute durch Umwandlung der Attribute der Seele herausgefunden. Die äußerliche Möglichkeit des Wunders ist also auf die logische Möglichkeit der Begriffe der Allmacht und der Weisheit Gottes zurückzuführen. Damit verliert das Wunder seinen Charakter als tatsächliche Wirkung eines transzendenten Gottes und wird das Produkt einer Reihe der logischen Prämissen. Wolff scheint zwar einen Wunderbeweis geliefert zu haben. Aber sein Beweis zielt nicht darauf ab, die Wahrheit des Christentums zu sichern. Das Christentum gilt nur dann als wahr, wenn man es als zur Glückseligkeit des Menschen förderlich erklären kann. Erst durch die Moralphilosophie kann das Christentum auf eine feste Grundlage gestellt werden.

## Kapitel II. Autonomie der Moral

Die natürliche Theologie Wolffs als letzter Teil der Metaphysik hat zwei systematische Funktionen: Erstens, wie schon gezeigt, einen philosophisch gültigen Gottesbegriff zu konstruieren und die Attribute, die Gott in der Bibel zugeteilt werden, aus den in Ontologie, allgemeiner Kosmologie und Psychologie festgelegten Definitionen und bewiesenen Prinzipien abzuleiten, und zweitens die theoretischen Prinzipien für die natürliche Religion – diese ist ein Teil der praktischen Philosophie – aufzustellen. Über Wolffs Verständnis des Verhältnisses zwischen Moral und natürlicher Religion gibt es von Anfang an gegensätzliche Interpretationen. Wie bereits erwähnt habe Wolff nach der aufklärerischen Interpretation die Moral von der Religion abgekoppelt, wie er an vielen Stellen in der praktischen Philosophie deutlich sagt. Nach der konservativen Interpretation hingegen richte Wolff seine Moralphilosophie vor allem gegen die voluntaristische Moralauffassung der Pietisten und habe in Wirklichkeit bewiesen, dass der vernünftige Gott der Urheber des Naturgesetzes des Menschen sei, und dass der Mensch daran gebunden sei, den Willen Gottes zu befolgen und Pflichten gegenüber Gott zu erfüllen.

Beide Interpretationen berühren sich aber in dem Punkt, dass Wolff eine intellektualistische Moralauffassung vertritt, mag die objektive Moralität dem Menschen oder Gott entstammen.<sup>444</sup> Wolffs Imperativ des

---

444 In der damaligen Debatte wurde Wolff als Vertreter einer objektiven Moralkonzeption attackiert, wie Leibniz, Grotius und die Scholastiker. Von der damaligen Kontroverse über den Ursprung der Moralität legt Walchs *Philosophisches Lexikon* Zeugnis ab: „ob alle Moralität von dem göttlichen Gesetz, oder göttlichen Willen, welches eins ist, herrühre“, ist „eine Frage, darüber auch zu denen neuern Zeiten gestritten worden“, vgl. Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726, Art. „Moralität“, Sp. 1828; vgl. Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Art. „Moralität, *Moralitas, Moralitas actionis*“, Bd. 21, Sp. 1482. Hierbei werden Leibniz, Wolff und andere Autoren neben Grotius als Vertreter der objektiven Moralität aufgeführt. Insbesondere wird Wolffs Auffassung der Moral vorgeworfen, denn „wenn sie erkennen wollen, was eine gute, was eine böse Handlung sey, so sollen sie auf den Erfolg derselben acht geben, der sich entweder innerlich in dem Gewissen, oder äusserlich in den Umständen des Leibes und des Glückes äussern muß. Da nun dieses auf sehr ungleich Art zu geschehen pfelet, so können daher

Naturgesetzes („Thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlaß, was ihn unvollkommener machet.“<sup>445</sup>) ist nach der geläufigen Meinung eine bloße inhaltsleere und nichtssagende Formel.<sup>446</sup> So ist es kein Wunder, dass man in der heutigen Debatte über Ethik schon mit Wolffs intellektualistischer Vollkommenheitsethik völlig aufzuräumen scheint.<sup>447</sup> Manche finden also das Desinteresse an Wolffs Ethik gerechtfertigt.<sup>448</sup>

Diese geläufige Betrachtung ist aber einseitig und unvollständig. Denn sie hat die für Wolff wichtige Unterscheidung zwischen den Gründen der Möglichkeit der guten Handlung und den Gründen ihrer Wirklichkeit gar nicht im Auge. In der Wolffschen Philosophie geht die Begründung der Möglichkeit eines Gegenstandes immer der Begründung seiner Wirklichkeit voran. So trifft Wolff in § 1 und § 2 der *Philosophia practica universalis* eine genaue Unterscheidung zwischen affektiver Wissenschaft (*scientia affectiva*) und praktischer Wissenschaft (*scientia practica*). Bei der ersten Wissenschaft geht es darum, den Willen und den Nicht-Willen zum Akt zu

---

die Menschen Anlaß nehmen, sich auch ungleiche Vorstellungen von der Moralität zu machen“.

445 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 12.

446 Vgl. Walch, *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken*, WW III, Bd. 29, § XIII, S. 65, zieht aus Wolffs Intellektualismus die folgende lächerliche Konsequenz: „So könnte auch der Mensch niemals wieder sein Gewissen handeln, folglich hätte man kein böses Gewissen, noch eine Gewissens-Angst.“ Damit leugne Wolff Gott als die einzige Quelle der moralischen Verbindlichkeit, indem er dem Naturgesetz des Menschen eine von der Existenz Gottes unabhängige intrinsische Notwendigkeit zuschreibt.

447 Vgl. Nach Andreas Thomas, *Zwischen Determinismus und Freiheit. Zum Problem des Intellektualismus in Wolffs praktischer Philosophie*, in: Christian Wolff und die europäische Aufklärung, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph, Christian Wolff Gesammelte Werke, III. Abteilung, Bd. 103, Hildesheim 2007, S. 139, charakterisiere diese moralische Notwendigkeit, die Handlungen nach der Erkenntnis von Gut einzurichten, die intellektualistische Grundposition. Nach diesem radikalen Intellektualismus sei ein Handeln wider besseres Wissen unmöglich, möge es sich bei diesem Wissen auch bloß um ein vermeintliches Wissen handeln. Das widerspreche aber der alltäglichen Erfahrung. In diesem Sinne sei Kants Kritik nicht zu Unrecht: Nach Kant mache Wolff keinen Unterschied zwischen dem je für mich subjektiven Guten und dem an sich nach Gesetzen der Moral Guten.

448 Vgl. Heiner F. Klemme, *Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive*, in: Christian Wolff und die europäische Aufklärung, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph, Christian Wolff Gesammelte Werke, III. Abteilung, Bd. 103, Hildesheim 2007, S. 165 ff.

bestimmen.<sup>449</sup> Dabei wird bewiesen, welche (*quaenam*) Handlungen an sich gut und ehrenhaft oder an sich böse und schimpflich sind, die der Mensch willentlich vollbringen oder unterlassen soll. Bei letzterer Wissenschaft geht es erst darum, einfach gesagt, die äußerliche Bewegung des Körpers und die innerlichen Gemüte nach dem Willen und dem Nicht-Willen zu bestimmen.<sup>450</sup> Dabei wird herausgefunden, auf welche Art und Weise (*quomodo*) der Mensch dazu gebracht werden kann, dass er seinen Willen und Nicht-Willen nach dem Naturgesetz richtet.<sup>451</sup> Die moralischen Wahrheiten sind also nach Wolff zweierlei: die theoretischen und die praktischen Wahrheiten.<sup>452</sup> Die Theorie ist der Praxis voranzustellen. Denn der Mensch muss zuerst die Reichweite seiner Kraft erkennen; dann kann er diese richtig ausüben.<sup>453</sup> Hinsichtlich dieser Begründungsreihe in der praktischen Philosophie sagt Wolff ausdrücklich:

Es ist folglich offenbar, dass es nicht ausreicht, zu wissen, was zu tun ist, und das tun zu wollen oder nicht, sondern man muss auch festlegen, auf welche Art und Weise das zu tun ist, und auf welche Weise das wohl von den Hindernissen gehemmt werden könnte. Die Praxis erfordert also mehr als die Gründe, die den Willen und Nicht-Willen zum Akt zu bestimmen.<sup>454</sup>

Die neuere Forschung hat zwar auf den praktischen Wert von Wolffs Moralkonzept zu Recht hingewiesen.<sup>455</sup> Aber eine Wolffs Argument getreue

---

449 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 1: „Scientia affectiva est scientia voluntatem & noluntatem ad actus suos determinandi“.

450 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 2: „Scientia practica est scientia locomotivam facultatem vel etiam cognoscitivam determinandi ad actus externos vel internos voluntati & noluntati conformiter exequendos vel omittendos“.

451 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 135, S. 389; vgl. *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 945; *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 2.

452 *De Experientia morali*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 2, S. 683.

453 *De Experientia morali*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 15.

454 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 2. not.: „Atque adeo patet, non sufficere ut norimus, quid sit agendum, atque idem agere velimus, vel nolimus; sed requiri praeterea, ut constet, quomodo quid sit agendum, & qua ratione impedimentis occurratur. Ad praxin adeo plura requiruntur quam rationes voluntatem & noluntatem ad actus suos determinantes“.

455 Vgl. Schwaiger, *Christian Wolff. Die zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie*, in: *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, hrsg. von Lothar Kreimendahl, Darmstadt 2000, S. 66: „Vervollkommnung als ein richtungsweisender Maßstab glücklichen Lebens ist dabei ein so offenes Kriterium, dass ein breiter Spielraum für die persönliche Glückssuche verbleibt, der durch die je individuelle Lebensgestaltung allererst zu füllen ist“; ders., *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Stuttgart-Bad

Erklärung für sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Moral und Religion bleibt noch offen. Im vorliegenden Kapitel möchte ich deshalb die Moralproblematik bei Wolff in den Zusammenhang mit der natürlichen Theologie und der natürlichen Religion stellen und auf der Grundlage der diesbezüglichen Äußerungen in Wolffs deutschen und lateinischen Schriften aufzuzeigen versuchen: Zum einen macht Wolff in der affektiven Wissenschaft die Erkenntnis der Richtigkeit der Handlung zum zureichenden Grund für das Naturgesetz und das daraus abgeleitete göttliche Gesetz; zum anderen erklärt er in der praktischen Wissenschaft die Verbindlichkeit, Gott zu verehren, als ein für die Christen unverzichtbares Mittel zur Ausführung der richtigen Handlung.

## 6 Möglichkeit der moralischen Handlung (Theorie)

Die Affektive Wissenschaft bzw. die Theorie der Moralphilosophie beschränkt sich nach Wolff auf die deutliche Erkenntnis von Gut und Böse. Hierbei werden die allgemeinen Gründe des Naturgesetzes behandelt. Damit ist der Mensch imstande zu beurteilen, ob eine Handlung in einem gegebenen Fall gut oder böse ist. Beim Erkennen der Moralität der Handlung tritt das praktische Problem, wie das Wissen der Moralität der Handlung zum Handeln führen kann, also noch nicht auf. Im Folgenden sollen vier Fragen beantwortet werden: Wie erklärt Wolff das Mitwirken Gottes beim freien Handeln des Menschen in der *Theologia naturalis*? Worin besteht die Freiheit des Menschen? Worin liegt der zureichende Grund für das Naturgesetz? Hat Wolff eine autonome Moral konzipiert?

### 6.1 Erklärung des Mitwirkens Gottes beim Handeln des Menschen in der *Theologia naturalis*

In der *Theologia naturalis* fällt die Eindringlichkeit auf, mit der Wolff das Verhältnis des Mitwirkens Gottes (*concursum Dei*) zu den menschlichen,

---

Cannstatt 1995; Arndt, *Zu Begriff und Funktion der „moralischen Erfahrung“ in Christian Wolffs Ethik*, in: *Autor de la philosophie Wolffienne*, hrsg. von Jean École, Christian Wolff Gesammelte Werke, III. Abteilung, Bd. 65, Hildesheim 2001, S. 159, 163.

freien Handlungen zu erklären sucht. Er definiert das Mitwirken beim Handeln eines anderen als eine Handlung, die einen Teil des Grundes (*aliquid rationis*) enthält, warum der Handelnde handelt oder gehandelt hat.<sup>456</sup> Bezüglich des Mitwirkens Gottes beim Handeln des Menschen sucht Wolff die Prämissen der Wahrheit für die folgenden zwei Propositionen zu bestimmen: Einerseits wirkt Gott nicht bei den bösen Handlungen des Menschen mit,<sup>457</sup> aber andererseits wirkt er bei den guten Handlungen des Menschen mit.<sup>458</sup> Dabei handelt es sich nicht um eine bloße dogmatische Behauptung der Gutheit Gottes. Wolff beweist hier sein hohes Reflexionsniveau, indem er das Mitwirken Gottes durch die Lehre der psychologischen Motivation der Handlung erklärt hat.

Erstens sucht Wolff zu beweisen, dass das Mitwirken Gottes beim Handeln des Menschen diesen am freien Handeln nicht hindert. Dafür trifft er eine begriffliche Unterscheidung zwischen zwei Aspekten der Handlung: Handlung in allgemeiner Hinsicht (*actio in genere*) und in besonderer Hinsicht (*actio in specie*). Die Handlungen des Menschen sind zwar in allgemeiner Hinsicht betrachtet von Gott abhängig, insofern Erhaltung (*conservatio*) der Geschöpfe dem Gottesbegriff zugeschrieben wird. Aber sie sind in besonderer Hinsicht betrachtet völlig vom Menschen abhängig.<sup>459</sup> Genauer gesagt: In allgemeiner Hinsicht stimmt es mit dem Weltbegriff überein, dass die Welt beständig kontingent ist und nach der Schöpfung aus eigener Kraft nicht weiter bestehen kann, da die Welt durch die Schöpfung nicht in ein ‚ens a se‘ verwandelt wird.<sup>460</sup> So steht es mit dem Gottesbegriff nicht in Widerstreit, dass Gott die Existenz der Welt weiter erhält, das heißt, dass Gott den materiellen Körpern die Existenz beständig mitteilt und allen Veränderungen in Körper und Seele die Gesetzmäßigkeit bzw. die Natur beständig verleiht.<sup>461</sup> Die Erhaltung ist also nicht als ein vom Schöpfungsakt verschiedener neuer Akt, sondern als eine Fortsetzung der Schöpfung dem

---

456 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 873: „Concursus adeo ad actionem alterius est actio, quae in se continet aliquid rationis, cur agens agat, vel egerit“.

457 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 889: „Deus non concurrat ad actiones malas, quatenus tendunt ad imperfectionem hominis & status ipsius; sed homo se statumque suum ipsemet imperfectiorem reddit“.

458 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 994: „Deus ad actiones bonas concurrat, quatenus bonae sunt“.

459 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 878: „Specificatio actionum a creaturis est“.

460 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 840.

461 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 850.

Gottesbegriff zuzuschreiben.<sup>462</sup> Daraus folgt, dass Gott bei allen Handlungen der Geschöpfe und insbesondere der Menschen durch Erhaltung mitwirkt.<sup>463</sup> Aber andererseits kann man aus diesem allgemeinen Mitwirken Gottes nicht verstehen, warum eine konkrete Handlung so ist. Wenn man den Grund der Handlung untersuchen will, soll man ihn nicht durch das Mitwirken Gottes, sondern durch die Wesensbestimmungen des Menschen erklären.<sup>464</sup> Denn der Begriff der Erhaltung ist nur eine apriorische ‚willkürliche‘ Konstruktion des menschlichen Verstandes. Dieser Begriff kann nicht zur Erklärung des Grundes der Handlungen dienen.

Die Handlungen des Menschen hängen von Gott ab, wie sie als Handlungen, das heißt, in allgemeiner Hinsicht betrachtet werden, nicht aber wie sie als solche oder in besonderer Hinsicht betrachtet werden; und insbesondere hängt noch das Wollen von Gott ab, wie es als Wollen, das heißt, in allgemeiner Hinsicht betrachtet wird, nicht aber wie es als solches ist, oder insofern es zu diesem Gegenstand, nicht zu einem anderen tendiert.<sup>465</sup>

Zweitens erklärt Wolff das Nicht-Mitwirken Gottes beim moralischen Bösen derart, dass Gott bei den moralisch bösen Handlungen nur in allgemeiner Hinsicht, nicht aber in besonderer Hinsicht mitwirkt.<sup>466</sup> Wie bereits gezeigt, führt Wolff den Unterschied zwischen wesentlicher und akzidentieller Vollkommenheit ein, um die Schwierigkeiten der Theodizee-Problematik zu beseitigen. Dieser Unterschied entspricht dem Unterschied zwischen den zwei Aspekten der Handlung. Das physische und das

---

462 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 845.

463 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 874: „Deus ad singulas actiones naturae, & singulas creaturarum actiones, immo actiones animarum tam hominum, quam brutorum, & quacumque hominum actiones per conservationem concurrat“.

464 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 878: „Inde sane est, quod actionem explicaturi, qualis sit, & rationem reddituri, cur talis sit, ad essentialia determinationes confugiamus, & quod per eas explicari intelligibili modo possit, non attento concursu divino“.

465 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 881: „actiones quoque singulae hominis qua actiones, seu in genere spectatae, non autem qua tales, seu in specie consideratae a Deo dependent, & in specie singulae etiam volitiones qua volitiones, seu in genere spectatae a Deo dependent, non autem qua tales, seu quatenus tendunt ad hoc objectum, non ad aliud“.

466 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 884: „Concurrat enim ad actiones malas in genere spectatas, non vero in specie tales, veluti quatenus volitiones & motus corporis sunt, non vero quatenus volitiones ad ad hoc objectum tendunt & motus iisdem respondent qua talibus (§. 882), seu quatenus actiones tam internae, quam externae malae sunt (§. 883.)“.



moralische Böse existieren nämlich *de facto* nicht, insofern alle Veränderungen, mögen sie als böse oder gut bezeichnet werden, nach der Naturreihe geschehen. Eine Veränderung schadet nur sofern der akzidentiellen Vollkommenheit eines Dings, als sie mit der wesentlichen Vollkommenheit des Dings nicht übereinstimmt. Eine Handlung wird also als böse bezeichnet, insofern sie durch die verworrene Vorstellung von Gut bestimmt wird.<sup>467</sup> Das heißt: Der Grund, warum die Menschen unglücklich würden, liegt darin, dass sie das Böse unter dem Schein des Guten (*sub ratione boni*) begehren und das Gute unter dem Schein des Bösen (*sub ratione mali*) verabscheuen. So ist die Unglückseligkeit des Menschen nicht Gott, sondern seiner Unwissenheit von Gut und Böse bzw. seinem Missbrauch der Freiheit (*potentia abutendi libertate*) zuzuschreiben.<sup>468</sup>

In diesem Zusammenhang weist Wolff auch darauf hin, dass die Theologen mithilfe seines Begriffs der Möglichkeit des Freiheitsmissbrauchs den biblischen Fall Adams und die Erbsünde erklären können. „Was demnach die Theologen vom Ursprung des moralischen Bösen wegen der Autorität der Bibel hinsichtlich der Wahrheit der Geschichte vortragen, kann dem nicht widersprechen, was wir bewiesen haben.“<sup>469</sup> Die theologische Aussage ‚der Mensch ist durch seinen Wesen fällig‘ lässt sich derart erklären, dass das moralische Böse der Möglichkeit der verworrenen Vorstellung von Gut entspringt.<sup>470</sup> Durch die vorstellende Kraft des Menschen wird

467 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.2, § 897.

468 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.2, § 886. not.: „Ponamus hominem negligere occasionem scientia rerum scitu ipsi maxime necessariorum animum imbuendi, adeoque in crassa sibique ac aliis nocua versari ignorantia, quam evitare potuisset, modo voluisset. Cum Deus non determinet voluntatem ad neglectum istum, sed homo (§. 923. Psychol. empir.) libertate sua abutens (§. 580.), etsi actus volitionis physice spectatus non eliciatur sine concursu divino (§. 884.); homo ignorantia illa laborat Deo non concurrente“.

469 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 897. not.: „Quae igitur Theologi de origine mali moralis quoad veritatem historicam S. S. autoritate consisi docent; his minime opponenda sunt, quae a nobis demonstrantur.“ Vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 720. not.: „Quodsi quis, quae a nobis dicuntur, ad ea applicare voluerit, quae de statu integritatis, lapsuque Adami & peccato originis docentur, is satis intelliget immunitatem abusum libertatis ab absoluta necessitate, qualem evicimus, abunde sufficere ad eorum rationem reddendam, modo distinctas factorum in S. S. enarratorum notiones habuerit, ad quas perveniri datur ope nostrorum principiorum ontologicorum & psychologicorum usus experti in notionibus S. S. evolvendis“.

470 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 898. not.: „Stylo Theologorum dicendum erat: homo per essentiam suam est labilis (§. 897), adeoque fieri non potuit, ut crearet illabilem (§ 557)“.

zwar nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit des Missbrauchs der Freiheit bestimmt. Aber damit ist man nach Wolff schon berechtigt, die innerliche Wahrscheinlichkeit der biblischen Erbsünde zu behaupten. Denn die Aufgabe der Philosophie besteht nach Wolff an dieser Stelle nur darin, die Möglichkeit des Ursprungs des moralischen Bösen zu untersuchen. Wie das, was durch das Wesen des Menschen nur möglich ist, wirklich geworden ist, lässt sich also aus den philosophischen Begriffen nicht *a priori* beweisen.<sup>471</sup> Daraus erhellt, dass die Erbsünde damit zu einem Wort wird, mit dem Wolff den Begriff der Möglichkeit des Missbrauchs der Freiheit bezeichnet, und ihren Charakter als ein reales Unvermögen des Menschen, gut und gerecht zu werden, verliert.

Drittens erklärt Wolff das Mitwirken Gottes beim moralischen Guten derart, dass Gott bei den moralisch guten Handlungen nicht nur in allgemeiner Hinsicht, sondern auch in besonderer Hinsicht mitwirkt, insofern der Mensch den Willen Gottes *a priori* erkennt und diese Erkenntnis zum Beweggrund seiner Handlungen macht. Dabei handelt es sich um den Beweis der Wahrheit des Satzes ‚Gott gebietet, dass der Mensch seine Handlungen zu seiner Vollkommenheit einrichten soll‘. Dieser Satz wird durch folgende vier Prämissen bestimmt, wie Wolff in der Bemerkung zu § 989 zusammenfasst.<sup>472</sup> 1. Erstens muss man annehmen, dass Gott will, der Mensch richte seine freien Handlungen zu seiner Vollkommenheit ein.<sup>473</sup> Es ist nämlich möglich, dass Gott die moralische Vollkommenheit des Menschen will, weil es unmöglich ist, dass Gott dies nicht will.<sup>474</sup> 2. Zweitens

---

471 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 897. not.: „In praesenti non disquirimus, nisi de possibilitate ortus mali moralis: quod & philosophi est, & praesenti instituto satisfacit. Non autem inquirimus, quomodo id, quod erat possibile per essentiam hominis, ad actum fuerit perductum: id enim historicum est, nec ex notionibus a nobis demonstrari potest, cum tanta nobis non sit intellectus amplitudo, quae veritatibus historicis sive factis a priori demonstrandis sufficit“.

472 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.2, § 989. not.: „Nimirum ut constet, Deum praecipere eam actionum liberarum directionem, quam abunde inculcavimus, demonstrandum est 1. ipsum eandem velle, 2. voluntatem suam nobis patefacere, 3. nec in arbitrio nostro relinquere, num voluntatem nostram suae conformare velimus, & 4. facere hoc usum jure suo nos obligandi“.

473 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.2, § 905.

474 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.2, § 905. not.: „Etenim velle nequit, ut se statumque suum imperfectiorem reddat (§. 890). Vult igitur, ut eundem ac se reddat perfectiorem, consequenter ut actiones suas liberas ad sui statusque sui perfectionem dirigat“.

muss man annehmen, dass Gott nicht will, dass wir nach unserer Willkür entscheiden, ob wir unseren Willen nach seinem Willen bzw. zu unserer Vollkommenheit einrichten wollen. Dass Gott dies nicht will, ist nicht absolut notwendig, sondern moralisch möglich.<sup>475</sup> Da Wolff das Recht gerade als eine moralische Möglichkeit des Handelns (*facultas agendi moralis*) definiert,<sup>476</sup> steht es mit dem Gottesbegriff nicht im Widerspruch, dass Gott das Recht hat, den Menschen dazu zu verpflichten, seine Handlungen nicht nach eigenem Willen, sondern nach dem Willen Gottes bzw. zur menschlichen Vollkommenheit zu bestimmen.<sup>477</sup> Diese Verbindlichkeit nennt Wolff aktive Verbindlichkeit (*obligatio activa*), die nichts anders als eine Verknüpfung des Beweggrundes mit der Handlung ist.<sup>478</sup> Aus dieser Verknüpfung folgt die passive Verbindlichkeit (*obligatio passiva*), nämlich die moralische Notwendigkeit, die Handlungen nach dem Willen Gottes zu bestimmen. 3. Und drittens muss man annehmen, dass Gott dieses Recht, uns zu verbinden, gebraucht. Dafür macht Wolff eine begriffliche Unterscheidung zwischen Rat geben (*consilium dare*), anraten (*suadere*) und befehlen (*iubere*). Man gibt einen Rat, wenn man andeutet, was er meint, sodass es geschehen sollte. Man rät einem etwas an, wenn man andeutet, was er tun soll, indem man es der Willkür des anderen überlässt, zu entscheiden, was er tun will. Man befiehlt einem, wenn man andeutet, was er tun soll, indem man es nicht der Willkür des anderen überlässt, zu entscheiden, was er tun will.<sup>479</sup> Da es nicht moralisch unmöglich ist, dass Gott nicht will, dass der Mensch nach eigener Willkür entscheide, ob er seine Handlungen zu seiner Vollkommenheit einrichtet, so ist es nicht moralisch unmöglich, dass Gott

---

475 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 986: „Ponamus enim eidem non competere jus obligandi hominem ad actiones suas voluntati divinae conformandas. ... moraliter possibile non est, ut hominem obligat ad actiones non suo arbitratu, sed juxta voluntatem divinam determinandas, consequenter nec homo obligatur ad actiones suas liberas non suo arbitratu, sed secundum Dei voluntatem determinandas: quod cum sit absurdum“.

476 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, §§ 953, 964.

477 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 986: „Deo competit jus obligandi hominem ad actiones non suo arbitratu, sed juxta voluntatem divinam determinandas“.

478 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 973: „Necessitas moralis agendi est id, quod uno nomine Obligatio passiva scilicet, dici solet. Etenim obligatio activa non est nisi connexio motivi cum actione“.

479 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 983: „Consilium dare dicitur, qui significat, quid sibi videatur, ut fiat. Suadere dicitur, qui significat, quid fieri velit in alterius tamen arbitrio relinquens, quid facere velit. Jubere dicitur, qui significat, quid fieri velit, in alterius arbitrio non relinquens, quid facere velit“.

dies andeutet und zwar befiehlt oder gebietet<sup>480</sup>. 4. Viertens muss es noch angenommen werden, dass Gott uns seinen Willen samt der Verbindlichkeit zeigt (*patefaciat*). Dies ist auch möglich, weil der Mensch durch Vernunft diese apriorische Erkenntnis vom Willen Gottes wahrscheinlich erkennen kann.<sup>481</sup> Wenn man die logische Wahrheit des Satzes vom Gebot Gottes erkennt und diese Erkenntnis vom Willen Gottes als Beweggrund mit seiner Handlung verknüpft, dann ist man durch das Gebot Gottes verbunden, die guten Handlungen durchzuführen. Die theologischen Aussagen, wie die Knechtschaft des Menschen unter Gott<sup>482</sup> und die Aufgabe des eigenen Willens (*abnegatio voluntatis propriae*)<sup>483</sup>, bedeuten also nichts anderes als die Verknüpfung der Erkenntnis vom Willen Gottes als des Beweggrundes mit der Handlung. In diesem Sinne darf man sagen, dass der Wille Gottes den Grund in sich enthält, warum der Mensch eine gute Handlung durchführt. Daraus leitet Wolff die Proposition in § 994 her: „Gott wirkt bei den guten Handlungen mit, insofern sie gut sind.“<sup>484</sup>

Daraus erhellt: Das Mitwirken Gottes tritt deshalb in Kraft, nicht weil Gott in die guten Handlungen tatsächlich eingreift, sondern weil der Mensch den Willen Gottes als die Moral fördernd annimmt und sich dazu bewegen lässt, gute Handlungen durchzuführen. Damit verliert das Mitwirken Gottes seinen Charakter als äußerlicher Akt eines transzendenten Existierenden. Obwohl Wolff hier den lutherischen Lehren folgt, beruhen für ihn die Knechtschaft des Menschen unter Gott und die Aufgabe des eigenen Willens nicht auf einer dem Wesen und der Natur des Menschen

---

480 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 984: „Jussus ejus, qui habet jus alterum obligandi, dicitur Praeceptum“.

481 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 989. not.: „Quod voluntatem suam una cum obligatione nobis patefaciat, ex eo colligitur, quod voluntas pariter divina, quam obligatio tam activa, quam passiva via demonstrationis, adeoque beneficio facultatum animae rationalis nobis innotescat, quas eum in finem nobis concessit Deus, quatenus nos istis facultatibus instructos liberrime creavit“.

482 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 968.

483 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 971. not.: „Atque hinc patet, quid sit abnegatio voluntatis propriae, scilicet propositum firmum nil quicquam agendi, nisi quod voluntati divinae conforme“.

484 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 994: „Quamobrem per praecepta & prohibitiones divinas ipsisque inhaerentem obligationem intelligitur, cur homo, servus Dei (§. 968.), voluntati Domini sui (§. 966.) satisfactorius (§. 974.) omissis malis bonas committat, consequenter in voluntate Dei tanquam Domini nostri continetur ratio actionum bonarum, malis prorsus omissis, commissarum“.

vorhergehenden Herrschaft eines Schöpfers, sondern sie setzen die apriorische Erkenntnis des Willens Gottes in den Gedanken des Menschen voraus.

Und daraus erhellt, was die Aufgabe des eigenen Willens ist, nämlich ein fester Vorsatz, nichts anderes als das zu tun, was dem göttlichen Willen gemäß ist. So tun wir nicht, was uns freut, ... als ob wir keinen eigenen Willen hätten, und Gottes Wille unser Wille wäre.<sup>485</sup>

So setzt Wolff, im Gegensatz zur lutherischen Tradition, das vernunftgeleitete Wollen des Menschen dem göttlichen Wollen voran. Das für die lutherische Tradition wesentliche Moment der Knechtschaft des Menschen unter Gott, nämlich die Abwertung des menschlichen Wissens und Willens, wird in dem Wolffschen Begriff der Knechtschaft ausgeklammert.

## 6.2 Natürliche Freiheit des Menschen

Der Grund, warum eine Handlung gut oder böse ist, lässt sich, wie gesagt, nur aus den Wesensbestimmungen des Menschen erklären. In dieser Selbstbestimmung der Handlungen besteht nach Wolff gerade die natürliche Freiheit des Menschen. Entgegen der gängigen Meinung, der Wille bei Wolff habe keine Freiheit,<sup>486</sup> wird gezeigt werden, dass Wolff mit diesem Freiheitsbegriff vor allem beabsichtigt, den Begriff der Ungebundenheit (*licentia*) zu berichtigen, nach der die Seele alles tun kann, was sie will. Mit dieser Meinung verknüpft man den falschen Begriff der Freiheit, nämlich: Die Wahl kann ohne den Beweggrund geschehen.<sup>487</sup> Diese Freiheit ist nach Wolff ein lediglich erdichtetes Recht (*jus fictum*), das nur angenommen wird und nicht sein kann.<sup>488</sup> Denn dies läuft für Wolff den auf empirischen

---

485 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 971. not.: „Etsi itaque homo libera voluntate gaudeat, ut velle possit, quod lubet; ita tamen agere debet, ac si libertate voluntatis careret, quasi per essentiam atque naturam suam perinde ac corpora, agentia necessaria, ad agendum, quod Deus vult, determinatus esset (§. 969). Atque hinc patet, quid fit abnegatio voluntatis propriae, scilicet propositum firmum nil quicquam agendi, nisi quod voluntati divinae conforme. Ita enim non agimus, quod lubet nobis, parum solliciti quid fieri velit, quasi propria voluntate destitueremur, Deique voluntas nostra esset“.

486 Vgl. Joesten, *Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie*, Leipzig 1931, S. 90 f.

487 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 498, 987.

488 *Jus naturae*, WW II, Bd. 17, § 149; vgl. *De notione Libertatis Academicae*, in: *Horae subsecivae* WW II, Bd. 34.3, § 2, S. 660.

Betrachtungen beruhenden Gesetzen der Wahrnehmung, Einbildung und Begierde zuwider. Gerade auf diesen empirischen Gesetzen fußt Wolffs Moralbegründung. Um Wolffs Moralbegründung besser zu verstehen, wird es jetzt ein erstes sein müssen, sein Argument für die Freiheit des Menschen in der Psychologie zusammenzufassen.

Das Prädikat ‚Freiheit‘ kann erst dann dem Subjekt des Menschen zugeschrieben werden, wenn es seinen Wesensbestimmungen nicht widerspricht. Der Mensch besteht aus Körper und Seele. Beide Begriffe werden durch Reflexion und Abstraktion gewonnen. Das Wesen des menschlichen Körpers wird durch seine Struktur und zwar durch die Zusammensetzung seiner Organe bestimmt.<sup>489</sup> Die Natur des Körpers (nämlich das Prinzip der Veränderungen im Körper) ist die Gesetzmäßigkeit seiner Bewegung in der Welt. Im Unterschied zu den Gesetzen der körperlichen Bewegung ist die Regelmäßigkeit der Veränderung in der Seele nicht außerhalb des Wesens der Seele, sondern in ihr zu suchen. Das Wesen und die Natur der Seele sind also zwei unterschiedliche Aspekte derselben vorstellenden Kraft.<sup>490</sup> Durch das Wesen bzw. die Wesensbestimmungen der Seele, nämlich die vorstellende Kraft, wird nur der allgemeine Grund (*ratio in genere*) der Wirklichkeit der Vorstellungen und Begierden hervorgehoben. Das Wesen der Seele allein ist für Wolff also noch nicht der zureichende Grund, der dafür ausreicht, um zu verstehen, warum diese, nicht jene Vorstellungen samt den Begierden zur Wirklichkeit bestimmt werden. Dafür braucht man den speziellen Grund (*ratio specialis*), nämlich bestimmte Regeln bzw. Gesetze, nach denen die Vorstellungen und Begierden zur Wirklichkeit werden.<sup>491</sup>

Zu den Gesetzen oder Regeln der Veränderungen in der Seele zählt Wolff wieder (1) das Gesetz der Wahrnehmungen (*lex sensationum*), (2) das Gesetz der Einbildung (*lex imaginationis*) und (3) das Gesetz der Begierde und Abneigung (*lex appetitus & aversationis*). Das Gesetz der Wahrnehmungen ist: Wenn ein sinnlicher Gegenstand eine Veränderung in einem Sinnesorgan hervorbringt, koexistiert in der Seele eine sinnliche Wahrnehmung, die durch diese Veränderung auf eine verständliche Weise erklärbar ist oder ihren zureichenden Grund, warum sie ist oder so ist, in

---

489 Vgl. *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 276.

490 Vgl. *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 68.

491 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 77: „Ex vi animae in se considerata tantummodo ratio redditur in genere actualitatis perceptionum ac appetituum; ex legibus vero quibus adstringitur, reddenda est earundem ratio specialis“.

dieser Veränderung hat.<sup>492</sup> Das Gesetz der Einbildung ist: Wenn ein Teil der gegenwärtigen ganzen Vorstellung ein Teil von einer vergangenen ist, so kommt die ganze vergangene wieder hervor. Die ersten zwei Gesetze bestimmen die Wirklichkeit eines gegenwärtigen Urteils über einen Gegenstand. Das dritte Gesetz bestimmt die Wirklichkeit der entsprechenden Begierde. Wir erstreben das, was wir uns als für uns gut vorstellen, und wir sind dem abgeneigt, was wir uns als für uns böse vorstellen. Die gegenwärtige empirische Wahrnehmung dient, wie bereits gesagt, als der Minor in der Bildung eines gegenwärtigen Urteils über den Gegenstand. Mit dieser Wahrnehmung wird ein vergangener Allgemeinbegriff des Gegenstandes als Major assoziiert. Dieser ins Gedächtnis gerufene Allgemeinbegriff ist entscheidend dafür, welche Prädikate wir dem gegenwärtigen Gegenstand zuschreiben. Wenn wir beurteilen, dass dieser Gegenstand gut ist, nämlich, dass wir uns des Guten bzw. der Vollkommenheit im Gegenstand bewusst sind, entsteht dann in uns eine Lust (Lust ist eine Anschauung der Vollkommenheit). Da der zureichende Grund, der verständlich macht, warum eine Begierde entsteht, in einem Begriff der Lust besteht, könnte die Begierde entweder sinnlich oder vernünftig sein. Die sinnliche Begierde hat ihren zureichenden Grund in der verworrenen Vorstellung des Guten. Die vernünftige Begierde bzw. der Wille hat ihren zureichenden Grund in der deutlichen Vorstellung des Guten.<sup>493</sup>

Wolff hat eingesehen, dass die Zuschreibung des Prädikats ‚Freiheit‘ zur Seele den logischen Unterschied zwischen dem allgemeinen Wesen der Seele (*essentia*) und den speziellen Gesetzen der Wahrnehmung, Einbildung und Begierde in der Seele (*natura*) voraussetzt. Durch die Unterscheidung zwischen diesen zwei Aspekten derselben vorstellenden Kraft der Seele darf man der Seele die Freiheit zuschreiben. Die Seele ist frei, insofern sie durch ihr Wesen allein zu keiner der vielen möglichen Vorstellungen des Guten im Gegenstand bestimmt werden kann.<sup>494</sup> Für Wolff ist der Freiheitsbegriff

---

492 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 78; vgl. *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 85.

493 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 517: „Appetitus rationalis sive Volitio est conatus producendi perceptionem praevisam, quatenus determinatur per notionem boni distinctam, quae cum perceptione ista cohaeret.“ (Das rationale Begehren oder das Wollen ist die Bemühung, eine vorhergesehene Empfindung hervorzustellen, insofern sie durch den deutlichen Begriff des Guten bestimmt wird, der mit dieser Empfindung kohäriert.)

494 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 941: „Animae libertas est facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinata sit“.

also dem Kontingenzbegriff ähnlich. Er sagt ausdrücklich, dass „in der Seele Freiheit heisset, was in den körperlichen Dingen Zufälligkeit ist“<sup>495</sup> („Zufälligkeit“ ist der deutsche philosophische Terminus des 18. Jahrhunderts für Kontingenz). Wie die Kontingenz eines Körpers nur in der Indifferenz des Wesens des Körpers zur Wirklichkeit seiner möglichen Modi besteht, besteht die Freiheit der Seele auch in der Indifferenz des allgemeinen Wesens der Seele zur Wirklichkeit ihrer möglichen Vorstellung und Begierde. Nur in diesem Sinne ist man berechtigt, zu sagen, dass die Seele beim Wollen und Nicht-Wollen frei ist<sup>496</sup>.

Damit darf die menschliche Handlung auch als frei angesehen werden. Die Handlung (*actio*) wird in der *Ontologia* definiert als „Veränderung des Zustandes, deren Grund im Subjekt enthalten ist, das den Zustand verändert“<sup>497</sup>. Mit Veränderung ist die Abwechslung der Einschränkungen (*modificationen*) eines Dings gemeint<sup>498</sup> und Zustand bedeutet die Art der Einschränkung<sup>499</sup>. Zu den menschlichen Handlungen gehören also nach Wolff jeder innerliche Akt (*actus*) in der Seele, der aus der Begierde oder Abscheu erweckt wird, und jede äußerliche Bewegung des Körpers, die der innerlichen Begierde der Seele entspricht.<sup>500</sup> Die Begierde ist entweder sinnlich oder rational, je nachdem, wie die Vorstellung des Guten verworren oder deutlich ist. So ist die Handlung als Veränderung des Zustandes der Seele oder entsprechende Bewegung des Körpers einerseits in Bezug auf die Gesetze der Wahrnehmung, Einbildung und Begierde stets determiniert und notwendig. Wolffs Einteilung der Handlungen in natürliche und freie in seiner *Deutschen Ethik* sowie *Philosophia practica universalis* ist also eine Unterscheidung zwischen zwei Aspekten derselben menschlichen Handlung. Alle Handlungen in der Seele folgen den natürlichen Gesetzen,

---

495 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 885.

496 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 942: „Anima in volendo ac nolendo libera est“.

497 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 713: „Actio est mutatio status, cuius ratio continetur in subjecto, quod eundem mutat“.

498 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 107: „Alle Veränderungen, die sich in einem Dinge ereignen können, sind Abwechslungen seiner Schranken. Denn wir treffen in einem Ding weiter nichts an, als sein Wesen und die Einschränkungen dessen, was es in dem Wesen fortdauerndes hat“.

499 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 121.

500 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 12, 70; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 567, 568.



mögen sie gut oder böse sein.<sup>501</sup> Aber andererseits ist die Handlung in Bezug auf das allgemeine Wesen der Seele bloß möglich und zwar frei.<sup>502</sup>

Wolff bezeichnet diese Freiheit im Allgemeinen als natürliche Freiheit, die von Natur aus jedem Menschen zukommt. Diese Freiheit ist auch als ein spontanes Vermögen in sich selbst (*potestas in seipsum*) zu verstehen,<sup>503</sup> insofern wir verschiedene potentielle Arten des Vermögens in der Seele selbst bestimmen können und der Macht eines anderen nicht unterworfen sind. Die Freiheit der Seele besteht nach Wolff also nicht darin, selbst das Vermögen ohne Beweggründe oder gegen Beweggründe zu bestimmen.<sup>504</sup>

### 6.3 Erkenntnis der Richtigkeit der Handlung als Kriterium zur Beurteilung der Gültigkeit des göttlichen Gesetzes

Die natürliche Freiheit der Seele besteht darin, dass der Grund, warum der Wille zu einem Gegenstand tendiert, in der vorstellenden Kraft der Seele enthalten ist. So betont Wolff in seiner Psychologie, dass die Bestimmung der Seele zum Wollen und Nicht-Wollen das Fundament der ganzen Moralphilosophie und politischen Philosophie ist: „Es gibt Moralphilosophie und politische Philosophie samt dem Naturrecht deshalb, weil die Seele sich selbst durch Beweggründe zum Wollen oder Nicht-Wollen bestimmt“.<sup>505</sup>

---

501 *Theologia naturalis* I, WW II, Bd. 7.1, § 507: „Actiones internae animae tam bonae, quam malae, quatenus physice spectantur, ordine quodam naturali seu physico consequuntur.“

502 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 139, S. 402 f.: „Derowegen was hier aus dem allgemeinen Begriffe einer freyen und möglichen Handlung gelehret wird, ist so beschaffen, daß es sich sowohl auf die bösen, als auf die guten deuten lässet, indem sowohl die böse Handlungen frey und möglich sind, als die guten [...]. In soweit die guten und bösen Handlungen frey sind, kommen sie miteinander überein. Was also von einer freien Handlung gesagt werden kann, ist beyden gemein, und hat noch keine Moralität in sich“.

503 *Jus naturae*, WW II, Bd. 17, § 135: „Vocatur etiam Liber, ut adeo Libertas sit potestas in seipsum“; vgl. *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 941; *De notione Libertatis Academicae*, in: *Horae subsecivae* WW II, Bd. 34.3, § 2.

504 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 944: „Libertas animae non consistit in facultate sese sine motivis, immo contra motiva sese determinandi“.

505 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 945: „Determinatio animae ad volendum & nolendum est fundamentum totius philosophiae moralis atque civilis, seu ideo philosophia moralis & civilis una cum jure naturae datur, quia anima se per motiva determinat ad volendum & nolendum“.

Wenn die Seele sich eine Handlung als moralisch gut vorstellt, dann tendiert der Wille zu dieser moralisch guten Handlung. Dabei drängt sich eine andere Frage auf, nämlich, ob eine solche intellektualistische Auffassung der Bestimmung des Willens zu naiv ist. In diesem Abschnitt werden wir zeigen: Die Aufgabe des Erkennens der Moralität der Handlung besteht darin, ein normatives Kriterium für die Beurteilung der moralischen Qualität der Handlung zu setzen. Beim Erkennen der Moralität der Handlung tritt das praktische Problem, wie das Wissen der Moralität der Handlung zum Handeln führen kann, noch nicht auf.

Bevor wir die Frage nach der Funktion der Erkenntnis für die Moralität der Handlung in der Wolffschen praktischen Philosophie beantworten können, müssen wir zuerst verstehen, worin die Vollkommenheit des Menschen besteht und wie man das Wissen der Moralität der Handlung bekommen kann. Bei der Moralität der Handlung geht es, wie bereits gezeigt, um die akzidentielle Vollkommenheit des Zustandes des Menschen. Die wesentliche Vollkommenheit des Menschen besteht in der Übereinstimmung zwischen den Wesensbestimmungen des Menschen hinsichtlich des Körpers und der Seele und ist also normativ und unveränderlich. Die wesentliche Vollkommenheit des Körpers liegt nämlich in der Erhaltung des Körpers (*conservatio corporis*).<sup>506</sup> Die wesentliche Vollkommenheit der Seele liegt in den Tugenden des Verstandes und des Willens. Diese wesentlichen Vollkommenheiten nennt Wolff auch Finalgründe (*rationes finales*) der natürlichen Veränderungen des Körpers und der Seele.<sup>507</sup> Denn die Erhaltung des Körpers besteht in den natürlichen Funktionen der Organe,<sup>508</sup> und die Tugenden bestehen in der natürlichen Disposition (*dispositio naturalis*), die der menschlichen Seele innewohnt. Die Vollkommenheit des Zustandes des Menschen hingegen ist nicht wesentlich, sondern akzidentuell und veränderlich, weil der Zustand des Menschen aus den innerlichen und äußerlichen Veränderungen bzw. Handlungen besteht.<sup>509</sup> Der Zustand wird

---

506 Vgl. *Theologia naturalis* I, WW II, Bd. 7.1, § 579. not.; *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 49. not.

507 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 48.

508 Vgl. *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 49. not.

509 *Theologia naturalis*, I. WW II. Bd. 7.1, § 579: „Enimvero essentialia determinationes sunt immutabiles (§. 300. Ontol.); Quamobrem & perfectio essentialis tam animae, quam corporis immutabilis est, consequenter anima & corpus imperfectiora fieri nequeunt nisi quoad perfectionem accidentalem. Et cum status rei mutabilibus intrinsicis atque extrinsecis constituatur (§. 706. Ontol.); perfectio status essentialis esse neque per demonstrata, consequenter nec in eum cadit nisi accidentalis imperfectio“.

vollkommener, wenn jede Handlung zur wesentlichen Vollkommenheit des Menschen tendiert. Der Zustand wird hingegen unvollkommener, wenn eine Handlung von der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen abweicht.<sup>510</sup> Demnach wird eine Handlung entweder als gut bestimmt, wenn sie „unseren sowohl innerlichen wie äußerlichen Zustand vollkommener macht“, oder als böse, wenn sie „beide unvollkommener macht“.<sup>511</sup> Wolff setzt also im Herzen des Begriffs von Gut den Begriff der akzidentiellen Vollkommenheit des Zustandes des Menschen an, der das objektive Kriterium für die Beurteilung von Gut und Böse ist. Dafür führt Wolff bereits in seiner *Theologia naturalis* eine deutliche Definition der Moralität ein. Er definiert die Moralität als Unterschied zwischen freien Handlungen hinsichtlich ihrer Richtigkeit (*rectitudo*)<sup>512</sup>. Mit Richtigkeit der freien bzw. möglichen Handlung meint Wolff gerade die „Übereinstimmung der möglichen Handlung mit allen Wesensbestimmungen des Menschen“<sup>513</sup>. Die Richtigkeit aller Handlungen ist also nichts anders als die akzidentielle Vollkommenheit des Zustandes des Menschen.

Die Frage ist dann: Wie kann man das Wissen der Moralität der Handlung bekommen? Dafür ist der Allgemeinbegriff der Vollkommenheit des Zustandes des Menschen aber noch nicht hinreichend. Denn er ist nur ein richtungsweisender Begriff.<sup>514</sup> Aus ihm, wie schon erwähnt, lässt sich die Richtung der Gedanken ableiten, damit man die Wahrheit erfinden oder beweisen wird. Man muss noch ein Wissen darüber haben, ob eine Handlung, die man in einem gegebenen Fall durchführen wird, gut oder böse ist. Das wahre Urteil über Gut oder Böse einer Handlung im gegebenen Einzelfall setzt zwei Prämissen voraus. Erstens muss der vernünftig Handelnde einen deutlichen Begriff der im Einzelfall durchzuführenden Handlung haben. Zweitens muss mit diesem Begriff der Handlung das allgemeine Prinzip bzw. die Maxime über die Moralität solcher Handlung

---

510 Vgl. *Theologia naturalis*, I. WW II. Bd. 7.1, § 577.

511 *Deutschen Ethik*, WW I, Bd. 3, § 3; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 422, 426; *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 554.

512 *Theologia naturalis*, I. WW II. Bd. 7.2, § 951: „Differentia actionum liberarum quoad rectitudinem est id, quod *Moralitatis* nomine venit“.

513 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 65: „[...] convenientia cum omnibus determinationibus hominis essentialibus“; vgl. auch *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.2, § 950.

514 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 49. not.: „Absit autem, ut quis sibi persuadeat, demonstrationes omnes procedere ex notione generali perfectionis: ea enim non nisi directrix est & in generalibus satisfacit“.

ins Gedächtnis zurückgerufen werden. Daraus ergibt sich also das wahre Urteil über Gut oder Böse der Handlung im gegebenen Einzelfall. Diesen syllogistischen Prozess bezeichnet Wolff als definitiven Schluss (*ratiocinium definitivum*).<sup>515</sup> Der deutliche Begriff der Handlung im einzelnen Fall bildet den Minor des Schlusses, und das allgemeine Prinzip bildet den Major. Das wahre Wissen über die Moralität der einzelnen Handlung ist die Konklusion.<sup>516</sup>

Für Wolff ist zwar das wahre Urteil über die Richtigkeit einer Handlung im gegebenen Fall schon hinreichend dafür, den Willen dazu zu bestimmen, eine gute Handlung durchzuführen. Er führt auch den Begriff des Willens definitorisch auf den Begriff der vernünftigen Begierde zurück. Willen und rationale Begierde sind also bei Wolff deutungsgleich. Aber Wolffs Hauptinteresse an der ‚affektiven Wissenschaft‘ ist nur die Hoffnung, wie gesagt, den zureichenden Grund des Naturgesetzes auf die Erkenntnis des wahren Guten bzw. der Richtigkeit der Handlung zurückzuführen und das Naturgesetz als das Kriterium zur Beurteilung der Gültigkeit der positiven Gesetze aufzustellen. Dabei tritt das praktische Problem noch nicht auf.<sup>517</sup> Im theoretischen Teil der praktischen Philosophie wird nämlich angenommen, dass der Wille von der deutlichen Erkenntnis der guten Handlung geleitet wird. „In der Theorie nehmen wir an, dass die Bestimmung [des Willens] von allem Fehler frei ist.“<sup>518</sup> Nun lässt es sich erklären, warum auf die Lehre vom intrinsischer Guten und von der Richtigkeit der Handlung die Ausführungen über die natürliche Verbindlichkeit und das Naturgesetz direkt folgen. Da die Verbindlichkeit gerade in der Verknüpfung des Beweggrundes mit

---

515 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 82.

516 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 83: „In ratiocinio definitivo propositio minor enunciat, quales sit ea actio in dato casu singulari, cujus patrandae occasio offertur; propositio major est principium generale, quod in genere enunciat actionis istiusmodi bonitatem vel malitiam; conclusio vero iudicium de bonitate vel malitia actionis in dato casu singulari“.

517 Hügli ist zwar gut gemeint, wenn er in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1992, Bd. 8, Art. „praktischer Schluß“, Sp. 1312, sagt, dass Wolff schon den Nutzen des praktischen Schlusses in der nachträglichen Erklärung menschlicher Handlungen gesehen hat. Aber Hügli hat nicht gesehen, dass es sich beim wolffschen Beweis des Wissens der guten Handlung nicht um den praktischen Schluß, sondern vielmehr um den assertorischen Schluß handelt.

518 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 55. not.: „In theoria autem supponimus, determinationem esse ab omni errore liberam“.

der Handlung (aktive Verbindlichkeit) und der moralischen bzw. hypothetischen Notwendigkeit dieser Handlung (passive Verbindlichkeit) besteht,<sup>519</sup> so entsteht eine Verbindlichkeit aus dem wahren Wissen über die Moralität der Handlung. Dieser Begriff der Verbindlichkeit ist völlig in der Natur des Menschen und der objektiven Richtigkeit der Handlungen begründet und wird also als natürliche Verbindlichkeit bezeichnet. Damit zielt Wolff noch nicht darauf ab, die praktischen Bewegungsursachen vorzulegen. Durch die ‚moralische Notwendigkeit‘ will er vielmehr in der Sittenlehre eine Gewissheit bekommen, wie in der Mathematik. Wolff unterstreicht zwar seine getreue Übereinstimmung mit Grotius’ Begriff von objektiver Moralität.<sup>520</sup> Damit wollte er nachweisen, dass sein Begriff kaum etwas grundsätzlich Neues bietet. Aber er sieht die spezielle Leistung seiner Definition darin, den Begriff der objektiven Moralität als die Quelle der natürlichen Verbindlichkeit erklären und von dem vorherrschenden Gott unabhängig machen zu können. Wolff hält also seinen Allgemeinbegriff der natürlichen Verbindlichkeit für den ersten deutlichen Begriff der Verbindlichkeit, den man „bisher nicht gehabt“<sup>521</sup> hat. Dieser Begriff gilt für alle Menschen und ist so gewiss, auch wenn man das Wesen Gottes nicht erkennt oder die Existenz Gottes leugnet.

Basierend auf dem Begriff der Verbindlichkeit definiert Wolff dann das Gesetz als Regel, gemäß der wir gebunden sind, unsere Handlungen zu bestimmen.<sup>522</sup> Eine Regel ist nichts anders als eine Proposition, die

---

519 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, §§ 118, 119. In der *Deutschen Ethik*, WW I, Bd. 4, § 8 wird das Verbinden so bestimmt: „Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anders als einen Beweggrund des Wollens oder nicht Wollens damit verknüpfen.“ Die älteren Forscher hielten meistens die Unterscheidung beider Verbindlichkeitsbegriffe für pedantisch und belanglos, und messen ihr keine wesentliche Bedeutung bei. Vgl. Gelfert, *Der Pflichtbegriff bei Christian Wolff und einigen anderen Philosophen der deutschen Aufklärung mit Rücksicht auf Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des 18. Jahrhunderts*. Borna-Leipzig 1907, S. 6–8.

520 Vgl. Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, Amsterdam 1680, liber I, caput I, X.1, S. 6; *Oratio de sinarum practica philosophia*, Anmerkung 39, und Wolffs Vorwort zu *De jure belli ac pacis*, in: *Meletemata*, WW II, Bd. 35, sect. 3, n. 10, S. 153–162; vgl. auch Reibstein, *Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Chr. Wolff*, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 15 (1953) S. 76–102.

521 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 137, S. 395.

522 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 131: „Lex dicitur regula, juxta quam actiones nostras determinare obligamur“.

die Bestimmung ausdrückt, welche den Grund bildet.<sup>523</sup> Die Gesetze sind also Propositionen, die ausdrücken, wie die freien Handlungen, gemäß einem bestimmten Grund bestimmt werden sollen. Durch den Grund des Gesetzes versteht man, warum wir unsere Handlungen auf eine bestimmte Weise bestimmen sollen. So unterscheidet Wolff drei Arten des Grundes des Gesetzes: 1. Der moralische Grund (*ratio moralis*) des Gesetzes ist in der Richtigkeit der Handlung anzutreffen, 2. der historische Grund (*ratio historica*) in der Tatsache, und 3. der legale Grund (*ratio legalis*) in einem anderen Gesetz.<sup>524</sup> Dementsprechend beruht das Naturgesetz gerade auf der Richtigkeit der Handlung. Die bürgerlichen Gesetze gründen in den historischen Tatsachen. Der legale Grund selbst ist kein zureichender Grund des Gesetzes, sondern ist wiederum auf den moralischen oder den historischen Grund zurückzuführen. Wolff hat zwar den Grund des göttlichen Gesetzes nicht ausdrücklich als legal bezeichnet. Aber er hat nach der Zweiteilung aller Gesetze in das Naturgesetz und das positive Gesetz<sup>525</sup> ausdrücklich bewiesen: „das positive Gesetz kann uns nicht dazu verpflichten, was dem Naturgesetz widersprüchlich ist.“<sup>526</sup> Mit dem positiven Gesetz meint Wolff das Gesetz, dessen Verbindlichkeit vom Willen eines Vernünftigen abhängig ist.<sup>527</sup> Wenn seine Verbindlichkeit vom Willen Gottes abhängig ist, heißt es göttliches Gesetz (*lex divina*); wenn seine Verbindlichkeit vom Willen des Menschen oder vieler Menschen abhängig ist, dann heißt es menschliches Gesetz. Die natürliche Verbindlichkeit und die positive Verbindlichkeit haben zwar denselben Einfluss auf die Seele.<sup>528</sup> Aber wenn das positive Gesetz und das natürliche Gesetz miteinander kollidieren, dann sollen wir das positive Gesetz missachten:

---

523 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 713: „Propositio enuncians determinationem rationi conformem Regula dicitur, ut adeo regula ipsa determinatione rationi conformi contineatur“.

524 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 134: „Ratio legum moralis est, quae desumitur a rectitudine actionis. Historica est, quae desumitur a facto. Legalis denique est, quae desumitur ex alia lege“.

525 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 148: „Lex omnis aut naturalis est, aut positiva“.

526 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 151.

527 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 148.

528 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 304: „Obligationis naturalis & positivae eadem vis est in animam“.

„naturalis semper vincit positivam“<sup>529</sup>. Das göttliche Gesetz hätte keine Gültigkeit, falls es dem Naturgesetz entgegenstünde.

In der praktischen Philosophie folgt zwar auf die Lehre vom Naturgesetz der Beweis der Urheberschaft und der Gesetzgeberschaft Gottes, das Naturgesetz zu verfassen und die Menschen zum Naturgesetz zu verpflichten. Aber die Wahrheit dieser Propositionen hat Prämissen. Die Wahrheit des Satzes ‚Gott ist der Urheber des Naturgesetzes‘ wird aus der Proposition über den göttlichen Verstand in der *Theologia naturalis* direkt abgeleitet.<sup>530</sup> Die Wahrheit des Satzes ‚Gott brachte den Menschen das Naturgesetz‘ wird aus § 989 der *Theologia naturalis* geschlossen.<sup>531</sup> Denn die Annahme, dass Gott gebietet, der Mensch solle seine Handlungen letztlich nach seiner Vollkommenheit ausrichten, wie bereits gezeigt, steht mit dem Gottesbegriff nicht im Widerspruch. Die Wahrheit der Aussagen über die Urheberschaft und Gesetzgeberschaft Gottes ist also auf die Möglichkeit der Begriffe des göttlichen Verstandes und des Rechts Gottes, den Menschen an das Naturgesetz zu binden, zurückzuführen. Diese apriorische Erkenntnis von göttlichen Attributen ist nur dann gültig, wenn sie der in der Erfahrung begründeten Erkenntnis von der Welt und der Seele nicht widerspricht. Wie bereits gezeigt ist das menschliche Wissen über das Gute der Handlung die Voraussetzung für den Beweis des Mitwirkens Gottes bei der guten Handlung des Menschen. Der Umfang der Verpflichtung des göttlichen Gesetzes wird *de facto* vom Naturgesetz bestimmt. „Naturgesetz ist gleich göttliches Gesetz.“<sup>532</sup> Nicht das Naturgesetz ist im göttlichen Gesetz begründet, sondern der zureichende Grund des göttlichen Gesetzes ist in der Richtigkeit der Handlung anzutreffen. Damit verliert das göttliche Gesetz den Charakter des äußerlichen Zwangs eines transzendenten Gottes und wird ein vom Naturgesetz abgeleitetes Gesetz.

---

529 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 219: „Si lex positiva & naturalis, sive praeceptiva, sive prohibitiva inter se colliduntur; naturalis semper vincit positivam“.

530 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 273: „Legis naturae autor Deus est“.

531 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 274: „Deus legem naturae hominibus tulit“.

532 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 277: „Lex naturae est etiam lex divina“.

## 6.4 Autonomie der Moral

Die Autonomie der Moral ist also für Wolff *de facto* das oberste Prinzip der Moral und aller positiven Gesetze. Dies ist unter folgenden drei Aspekten zusammenzufassen: 1. Der Mensch ist der Gesetzgeber des Naturgesetzes, 2. der Mensch kann den Zweck des Naturgesetzes durch natürliche Kraft erreichen, und 3. der Mensch beobachtet nicht um des äußerlichen Glücks und Unglücks willen das Naturgesetz.

Erstens ist das Naturgesetz nicht von außen, sondern von der Vernunft gesetzt. Der Grund des Naturgesetzes besteht, wie gesagt, weder in der historischen Tatsache noch in einem anderen Gesetz, sondern in der Richtigkeit der Handlung. Die Erkenntnis der Richtigkeit der Handlung setzt also keinen Gottesbegriff voraus. Im Gegenteil ist sie die ursprüngliche Quelle, aus der das göttliche Gesetz stammt. Obwohl die praktische Philosophie im unmittelbaren Anschluss an die natürliche Theologie verfasst wurde, ist es offensichtlich, dass Wolff bei der Begründung des moralischen Guten und Bösen sowohl in der *Deutschen Ethik* als auch in der *Philosophia practica universalis* von den Lehrsätzen in der natürlichen Theologie keinen Gebrauch machte. Denn das Naturgesetz basiert auf dem Begriff der vernünftigen Natur des Menschen und ist unabhängig von der Annahme der Existenz Gottes. Wolff hat es genau in diesem Sinne in der *Theologia naturalis* gesehen: „Wer nicht weiß, dass es Gott gibt, der muss den Unterschied zwischen den guten und bösen Handlungen einräumen, insoweit sie auf moralische Weise (*moraliter*) betrachtet werden“<sup>533</sup> und „kann nach den guten Handlungen streben und die bösen Handlungen verabscheuen.“<sup>534</sup> Hierfür führt Wolff das Beispiel der Chinesen an: Die Chinesen haben zwar keinen Gottesbegriff, aber sie haben „die guten und bösen Handlungen aufs allerbeste voneinander unterschieden [...] und die wahre Tugend von ihrem äußeren Schein ganz richtig abgesondert.“<sup>535</sup> Er betont auch, dass sich die Unabhängigkeit der Moralität vom Gottesbegriff deutlicher aus dem erweist, „was von der Moralität der menschlichen Handlungen überhaupt

---

533 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 507: „Qui ignorant dari Deum, admittere tenentur differentiam inter actiones bonas & malas, quatenus moraliter spectantur“.

534 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 508: „Qui ignoras dari Deum actionibus bonis studere & a malis abhorrere potest“.

535 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 507. not.



in der *Philosophia practica universalis* [...] bewiesen werden soll.<sup>536</sup> In der *Philosophia practica universalis* sagt Wolff auch ausdrücklich (vgl. §§ 244–248, 259–260, 268, 269): „Das Gesetz der Natur bleibt auch hinsichtlich der unmöglichen Hypothese des Atheisten. Das heißt: Daraus, dass der Atheist annimmt, es gebe keinen Gott, folgt keineswegs, dass es kein Gesetz der Natur gibt.“<sup>537</sup> „Die Richtigkeit der Handlungen besteht auch hinsichtlich der Hypothese des Atheisten.“<sup>538</sup>

Das Naturgesetz ist hingegen von der Vernunft gesetzt. Wenn der Handelnde vernünftig ist, d. h. wenn er die Fertigkeit (*habitus*) des Verstandes und der Vernunft durch Übungen schon erworben hat, dann kann er bei der Beurteilung einer einzelnen Handlung zur Einsicht in den Zusammenhang der Dinge innerhalb kurzer Zeit und mit weniger Mühe kommen. Die Vernunft ist also nicht nur „die Lehrmeisterin des Gesetzes der Natur“<sup>539</sup>, sondern sie selbst begründet das Naturgesetz: „Weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetze der Natur haben will; so brauchet ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetze, sondern vermittelt seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetze.“<sup>540</sup> Diese Behauptung der Autonomie der moralischen Gesetze ist nach Poser „ein nicht wegzudenkendes Faktum für die deutsche Aufklärung“.<sup>541</sup> Wolff hat sogar gemeint, dass „er Gott ähnlich wird, als der keinen Oberen hat“<sup>542</sup>, und „[das Gesetz der Natur] ist durch die Natur fest gestellet worden, und [...] es würde statt finden, wenn auch gleich kein Gott wäre“<sup>543</sup>. In der *Philosophia practica universalis* sagt Wolff auch ausdrücklich: „Der Mensch ist ihm selbst ein

---

536 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 507. not.: „Patebit veritas propositionis praesentis luculentius ex iis, quae de moralitate actionum humanarum in genere in philosophia practica universalis & quoad singulas species in omni jure naturali, nec non de virtute & vitiis in philosophia morali demonstraturi sumus“.

537 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 245: „Lex naturae subsistit etiam in hypothesi impossibili athesi; hoc est, ex eo, quod atheus ponit non dari Deum, minime sequitur, non dari legem naturae“.

538 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 248.

539 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 23.

540 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 24.

541 Vgl. Poser, *Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung*, in: *Theoria cum praxi. Studia Leibnitiana Supplementa, Volumen XIX*, Wiesbaden 1980, S. 216, vgl. S. 215: „Zum ersten Mal in der deutschen Aufklärung ist damit die Autonomie der ethischen Gesetze menschlichen Handelns behauptet“.

542 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 38.

543 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 20.

Gesetz, wenn er des Verstandes mächtig ist und ihn nutzt.“<sup>544</sup> Das geläufige Verständnis des Gesetzes als des Befehls eines Oberen schaffe die natürliche Verbindlichkeit ab.

Unter Gesetz versteht man den Befehl, den der Obere den Untertanen öffentlich bekannt gibt und es verbindlich macht [...] es schafft aber die natürliche Verbindlichkeit ab, indem sie die intrinsische Güte und Bosheit der Handlungen leugnet und alle Handlungen in der Welt, die dem Willen Gottes als Oberherrn vorausgehen, für gleichgültig hält.<sup>545</sup>

Zweitens kann der Mensch auch durch natürliche Kraft seine Vollkommenheit erreichen. Die Vollkommenheit bzw. die akzidentielle Vollkommenheit des Menschen besteht, wie gesagt, in der Übereinstimmung aller Handlungen mit dem Wesen des Menschen. Das bedeutet: Wenn der Mensch jedes Mal eine richtige Handlung vollbringt, dann wird sein Zustand immer vollkommener. Diesen ungehinderten Fortgang oder Prozess zur größeren Vollkommenheit nennt Wolff das höchste Gut (*Summum bonum*).<sup>546</sup> Dies ist zugleich die Definition der ‚Seligkeit‘ (*beatitudo*).<sup>547</sup> Hierbei macht Wolff einen Unterschied zwischen der menschlichen Vollkommenheit und der höchsten Vollkommenheit, die dem Gottesbegriff zuzuschreiben ist. Die menschliche Vollkommenheit bzw. das höchste Gut

---

544 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 268: „Homo ratione valens & utens sibimetipsi lex est“.

545 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 131. not.; Diese gängige Auffassung, die Wolff in diesem Zusammenhang ausdrücklich kritisiert, hatte er zwar in seiner frühen Schrift *Philosophia practica Universalis*, WW II, Bd. 35, Sect. II, n. 1, Caput I, Definition 29, selbst vertreten: „Lex est jussus superioris inferiori promulgatus eumque obligans.“ Aber an dieser Definition übt Wolff keine Kritik, weil er, wie er in *Ratio Praelectionum*, WW II, Bd. 36, S. 193 erklärt, im Scholium nach dieser Definition ausdrücklich gesagt hatte, dass die Gründe der natürlichen Gesetze in der Natur des Menschen und Gottes bestehen. Um eine allgemeine Definition der Verbindlichkeit aufzustellen, die alle Theorie und Praxis der Moral abdecken kann, korrigierte Wolff seine frühe Definition des Gesetzes und leitete den Begriff der natürlichen Verbindlichkeit ausdrücklich aus der Natur der Seele ab, vgl. *Ratio Praelectionum*, WW II, Bd. 36, § 9 f, S. 194 f.

546 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 44.

547 Vgl. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 179 ff.; Gawlick, *Neues zur Ethik Christian Wolffs*, in: *Philosophische Rundschau* 44 (1997) S. 262, hat mit Recht bemerkt, dass Wolff durch die Gleichsetzung der ‚Seligkeit‘ und des höchsten Gut die Frage nach einer durch göttliche Gnade gewirkten Seligkeit grundsätzlich ausklammerte.

kann man „durch natürliche Kräfte erreichen“<sup>548</sup> und zwar durch die Erfüllung des natürlichen Gesetzes erhalten. Man muss also dieses Gesetz dauerhaft befolgen. „Ja wenn man nicht fortfähret sein Thun und Lassen nach dem Gesetze der Natur einzurichten; so geht die bereits erlangte Seeligkeit verloren.“<sup>549</sup> Auf solche Weise wird das höchste Gut dem endlichen Vermögen des Menschen angepasst. Die Verwirklichung des höchsten Guts kann daher in diesem Leben möglich sein, ohne von einem Gott jenseits garantiert werden zu müssen.

Drittens soll der letzte Zweck, um dessen willen man eine für sich gute Handlung vollbringt und eine für sich böse Handlung unterlässt, nicht das äußerliche Glück und Unglück, sondern die Glückseligkeit sein. Hierbei macht Wolff einen Unterschied zwischen Glück und Glückseligkeit. Man findet zwar immer, „der ärgste Schalck habe das beste Glück in der Welt“<sup>550</sup>, aber der ärgste Schalck hat keine Glückseligkeit. Unter Glück (*fortuna secunda*) und Unglück (*fortuna adversa*) versteht Wolff „die Verknüpfung solcher Ursachen, die wir nicht vorher sehen können“<sup>551</sup> oder „eine nicht vorhergesehene Zusammenkunft der Ursachen in einer Wirkung, die den Menschen entweder gut oder böse ist“<sup>552</sup>. Wenn die Wirkung für den Menschen gut ist, heißt das Glück, und wenn böse, dann Unglück. Wolff verdeutlicht dies an einem Beispiel: Wenn Caius das Schnupftuch aus der Tasche zieht, fällt die Geldbörse. Das ist ein Unglück, weil Caius die Ursache nicht vorhergesehen hat.<sup>553</sup> Glück und Unglück sind nur Schein-Gut und Schein-Böse, weil sie aus der Unwissenheit und dem Irrtum des Menschen kommen. Unter Glückseligkeit versteht man den „Zustand einer beständigen Freude“.<sup>554</sup> Hier ist Freude ein merklicher Grad der Lust. Den Begriff der Lust bestimmt Wolff im Anschluss an Descartes – unter dem Einfluss von Leibniz<sup>555</sup> – als „Anschauung bzw. anschauliche Erkenntnis der wahren oder scheinbaren Vollkommenheit“<sup>556</sup>. Wer sich die Vollkommenheit bei jeder Handlung immer vor Augen hält, hat eine stete Freude.

---

548 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 47.

549 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 46.

550 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 4, § 1002.

551 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 4, § 1002.

552 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 540.

553 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 4, § 1002.

554 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 52.

555 Vgl. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 53 ff.

556 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 511.

Anders gesagt: Die Anschauung der wahren Vollkommenheit ist notwendig mit der beständigen Freude verbunden. Deswegen gibt es zwischen der für sich guten oder bösen Handlung und dem Glück oder dem Unglück keine notwendige Verbindung. Es ist demnach zwar „nicht nötig, daß die welche Gutes thun, allzeit Glück; hingegen diejenigen, welche Böses thun, Unglück haben“<sup>557</sup>, aber es ist bestimmt notwendig, dass diejenigen, welche Gutes tun, allzeit glücklich sind. Denn die für sich guten Handlungen selbst sind schon die ‚natürlichen Belohnungen‘, und die für sich bösen Handlungen selbst sind schon die ‚natürlichen Strafen‘.<sup>558</sup> Daraus erhellt auch, dass der Zustand der beständigen Freude (Glückseligkeit) den Prozess zu größeren Vollkommenheiten (das höchste Gut) zur Voraussetzung haben muss. Das höchste Gut und die Glückseligkeit werden zugleich („*simul und una*“) durch Beobachtung des Naturgesetzes erworben.<sup>559</sup>

## 7 Wirklichkeit der moralischen Handlung (Praxis)

Das praktische Problem, wie das wahre Wissen der Richtigkeit der Handlung im gegebenen Fall ein entsprechendes Handeln mit sich bringen kann, tritt erst in der ‚praktischen Wissenschaft‘ bzw. dem praktischen Teil der praktischen Philosophie auf. Denn Wolff hat zu Recht eingesehen, dass die bestimmenden Gründe des rationalen Willens nicht hinreichend dafür sind, die Handlung diesem Willen gemäß auszuführen. Man solle nach Wolff nicht aus dem Zweck, die Vollkommenheit des Menschen zu befördern, und dem wahren Urteil über die Richtigkeit einer Handlung im gegebenen Fall den naiven Schluss ziehen, dass diese Handlung zwingenderweise ausgeführt werde. Für Wolff gibt es lediglich die Tatsache, wie er in der *Theologia naturalis* betont: Auch wenn man einen Zweck ins Auge fasst, könnte man etwas nur umsonst tun, weil man entweder solche Mittel erwählt, die sich nicht wohl schicken, oder weil man die Hindernisse, die im Weg stehen, nicht zu heben im Stande ist; geschweige denn wir tun etwas oft ohne Zweck oder einfach für die Langeweile („*temporis fallendi gratia*“).<sup>560</sup>

---

557 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 31.

558 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, §§ 319, 320.

559 Vgl. *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 217.

560 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 662. not.

Bei der Bestimmung der Wirklichkeit der moralischen Handlung geht es um die Bildung der Gewohnheit (*mores*), mit der der Mensch die richtige Handlung ohne Zögern und mit Freude ausführt. Im praktischen Teil der praktischen Philosophie wird also aus den theoretischen Wahrheiten die Art und Weise bestimmt, wie man seine Handlungen nach dem Naturgesetz einrichten kann.<sup>561</sup> Dabei handelt es sich um die Erfindung der praktischen Wahrheiten bzw. der Lösungen der praktischen Probleme. Die Absicht dieser Erfindung besteht immer darin, dass jeder, sowohl scharfsinniger als auch stumpfsinniger Natur, die Glückseligkeit des Menschen erreichen kann.

In den folgenden vier Abschnitten werde ich erstens einen Blick auf methodologische Überlegungen zur Lösung des Problems in Wolffs Logik werfen, zweitens die allgemeinen Prinzipien für die Erfindung der Art und Weise, die moralische Vollkommenheit zu erreichen, in drei Stufen zusammenfassen und daran anschließend insbesondere die allgemeinen Prinzipien für die Reduktion der allgemeinen moralischen Wahrheiten auf die einzelnen Exempel erklären, und schließlich versuchen, Wolffs Verständnis des Verhältnisses zwischen Moral und natürlicher Religion zu erklären.

### 7.1 Methodologische Überlegungen zur Lösung des Problems

Bevor wir die Frage nach der Lösung des Problems, wie eine richtige Handlung auszuführen ist, beantworten können, müssen wir zuerst verstehen, was die Lösung des Problems nach Wolff bedeutet. Die methodologischen Überlegungen darüber befinden sich hauptsächlich in Wolffs Logik und lassen sich im Folgenden so zusammenfassen.

Erstens: Die letzte Absicht aller philosophischen Erkenntnis besteht nach Wolff immer darin, die für das Leben nützlichen Propositionen zu erfinden, die auf die Fälle des Lebens anwendbar sind und den Zweck zur Wirklichkeit bringen können. In Bezug auf das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis sagt Wolff ausdrücklich: „Alle unsere Handlungen müssen nach einer Absicht trachten: die Absicht der theoretischen Erkenntnis ist aber die Praxis, oder eine weitere Wahrheit dadurch zu erfinden.“<sup>562</sup>

---

561 *Ethica*, I, WW II, Bd. 12, § 1: „*Philosophia moralis*, sive *Ethica* est scientia practica, docens modum, quo homo libere actiones suas ad legem naturae componere potest“.

562 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 867. not.: „Omnes nostrae actiones ad finem aliquem tendere debent: Cognitionis autem theoreticae finis est praxis, vel ulterior veritas per eam eruenda“.

Alle philosophischen Propositionen sollen also nach Wolff mittelbar oder unmittelbar auf die Fälle des Lebens anwendbar sein. „Eine Dogmatische Schrift wird nützlich genannt, wenn sie den Folgenden tradiert, die entweder als Prinzipien des Beweisens in anderen Wissenschaften dienen, oder auf die Fälle des menschlichen Lebens angemessen angewendet werden können.“<sup>563</sup> Mit dogmatischer Schrift meint Wolff die Schrift, in der allgemeine Wahrheiten gelehrt werden. Es ist also sehr naheliegend, warum Wolff den Unterschied zwischen ihm selbst und Leibniz darin sieht, dass Leibniz’ System erst da anfängt, wo das seine aufhört<sup>564</sup>. In seiner Vorlesung *De habitu philosophiae ad publicam privatamque utilitatem aptae* von 1729 bringt Wolff Folgendes deutlich zum Ausdruck: Er wolle nur zum Nutzen philosophieren und beurteile nicht die Einzelnen bloß nach der Genauigkeit („*sed cum ad utilitatem philosophari constituerim non sola sublimitate singula metior*“).<sup>565</sup> Leibniz habe die Lehre der prästabilierten Harmonie und die Monadenlehre angenommen, um die ‚schweren Knoten‘ (*nodos difficiles*) aufzulösen, nämlich das Körper-Seele-Verhältnis und die ersten Prinzipien der Sachen. Hingegen hält Wolff erstens zwar das System der prästabilierten Harmonie für das beste unter allen Hypothesen, aber er nimmt sie nicht als Grund zum Beweis der Propositionen in Moral und Politik an, weil sie eine Hypothese ist. Zweitens hat er die Monadologie auch nicht angenommen. Dafür führt er den Begriff des ‚ens simplex‘ ein, der aus unserer Seele abstrahiert wird. Der Nutzen ist also für Wolff vor allem zu untersuchen („*Quaerenda utilia pimum sunt*“), auch wenn die ‚schweren Knoten‘ nicht aufgelöst sind<sup>566</sup>.

Zweitens: Ein Problem ist für Wolff eine beweisbedürftige praktische Proposition und kann immer in der Form einer hypothetischen Proposition ‚Wenn etwas geschieht das auch, was zu tun ist‘ zum Ausdruck gebracht werden.<sup>567</sup> Wie bereits gesagt, sieht Wolff die Aufgabe der

---

563 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 825: „*Scriptum dogmaticum dicitur utile, quod talia tradit, quae vel in scientiis aliis tanquam demonstrandi principia adhiberi, vel ad casus vitae humanae commode applicari possunt*“.

564 Vgl. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970, S. 24.

565 *De habitu philosophiae ad publicam privatamque utilitatem aptae*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.1, § 17, S. 26 f.

566 Ebd., § 17, S. 28.

567 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 871: „*Omne problema reducitur ad theorema, si resolutio sumitur pro antecedente & quod fieri debet pro consequente propositionis hypotheticae.*

Philosophie in der Erklärung der innerlichen und äußerlichen Möglichkeit des Gegenstandes. So führt er alle philosophischen Aussagen definitiv auf Nominal- und Realdefinition zurück, die der innerlichen und äußerlichen Möglichkeit des Gegenstandes entspricht. Alle philosophischen Aussagen sind demnach entweder theoretisch oder praktisch. Die theoretischen Propositionen sind entweder aus der Nominaldefinition unmittelbar gezogen worden, oder daraus schrittweise erschlossen worden. Die ersten nennt Wolff Axiome, nämlich die Propositionen, mit deren Subjekt das Prädikat übereinstimmt, sobald man die Wörter versteht.<sup>568</sup> Die Axiome sind also unbeweisbar (*indemonstrabilis*). Die letzten nennt er Lehrsätze (*theoremata*), die beweisbedürftig sind.<sup>569</sup> Die Schlüsse werden fortgeführt, bis die beweisbedürftigen Lehrsätze aus der Nominaldefinition geschlossen bzw. bewiesen werden. Ebenso sind die praktischen Propositionen entweder aus der Realdefinition unmittelbar gezogen, oder daraus schrittweise geschlossen worden. Die ersten nennt Wolff Postulate, nämlich die Propositionen, in denen es ‚evidens‘ ist, wie etwas geschehen muss.<sup>570</sup> Die Postulate sind also unbeweisbar. Die letzten praktischen Propositionen bezeichnet Wolff als Aufgabe oder Probleme (*problemata*), die beweisbedürftig sind.<sup>571</sup> Wie die Realdefinition, so muss eine praktische Proposition die Bedingungen angeben, unter denen der Gegenstand geschehen kann. Wenn eine solche Proposition beweisbedürftig ist, muss man danach fragen, ob die Lösung bzw. die im Konditional aufgezählten Bedingungen das, was zu tun ist, zur Wirklichkeit bringen können oder nicht. In der Lösung wird also die Art und Weise (*modus*) vorgeschrieben, wie etwas geschehen kann.

Drittens: Die allgemeine Lösung des Problems kann als wahr bewiesen werden, wenn man die hypothetische Proposition des Problems durch syllogistische Schlüsse aus den festgelegten Definitionen und den schon bewiesenen Propositionen herleiten kann.<sup>572</sup> Beim Beweis des Problems handelt

---

Scilicet omnia problemata continentur sub hac propositione generali: *Si haec fiant, fit etiam, quod erat faciendum*“.

568 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 262.

569 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 275: „Propositio theoretica demonstrativa vocatur Theorema“.

570 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 266 ff.

571 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 276: „Propositio practica demonstrativa dicitur problema“.

572 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 871: „Si demonstrari possit, factis iis, quae in solutione problematis praecipiantur, fieri, quod erat faciendum, nec in ea praecipiantur, nisi quae fieri posse jam constat; resolutio problematis vera est“; vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 552.

es sich eigentlich um die Erfindung der unbekanntenen Propositionen. Wolff glaubt: Wenn man dabei bestimmte Regeln befolgt, dann kann man die wahre Lösung des Problems finden. Die Wissenschaft, die die Regeln erklärt, von denen der Verstand in der Untersuchung der unbekanntenen Wahrheiten geleitet wird, bezeichnet Wolff als Erfindungskunst (*ars inveniendi*).<sup>573</sup> Zwar hat er keine allgemeine Erfindungskunst (*ars inveniendi generalis*) verfasst, die die Regeln tradieren sollen, die im Dienst der Erfindung aller Arten von Wahrheiten stehen, mögen sie mathematisch, physisch oder moralisch sein.<sup>574</sup> Aber er hat in der Logik schon mehrmals darauf hingewiesen, dass die syllogistischen Schlüsse (*rationatio*) ein wichtiges Mittel zur Erfindung der praktischen Propositionen sind.<sup>575</sup> Auch in seiner Selbstbiographie sagt Wolff rückblickend, dass er versuchte, den Syllogismus zur *ars inveniendi* zu machen, so dass man „ex assumtis ratiocinando auf die *conclusionem*“ kommen kann, die „entweder einem noch nicht bekannt ist oder als unbekannt vorausgesetzt wird“.<sup>576</sup> Dabei sind die Definitionen von fundamentaler Bedeutsamkeit. Für die Festlegung der Nominal- und Realdefinition stellt Wolff konkrete Regeln auf.<sup>577</sup> Diese Regeln zeigen, dass Wolff in der Bildung der Realdefinition auf den empirischen Beobachtungen fußt. Um zum Beispiel die Begriffe der Veränderungen in der Seele, wie die Begriffe der Lust, des Verdrusses, der Affekte usw., zu gewinnen, müssen wir diesen Veränderungen solange unsere Aufmerksamkeit schenken, bis der Grund der Veränderung oder die Wirkung der Veränderung formuliert wird. Dafür muss man gewissen Regeln folgen<sup>578</sup>. Wenn man von der auf solche

573 *Discursus praeliminaris*, WW II, Bd. 1.1, § 74.

574 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 473.

575 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 738: „... hinc evidentissime liquet, veritates latentes non posse erui nisi ex aliis cognitis, ubi nempe ratiocinando, experientia inconsulta, eadem eruere decreveris“; vgl. *ibid.*, § 50: „Est itaque *Ratiocinatio* operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos“.

576 *Lebensbeschreibung*, a.a.O., S. 137.

577 Die Regeln für die Bildung der Nominaldefinition, vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, §§ 730, 731, und die Regeln für die Bildung der Realdefinition, vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, §§ 686, 687, 727, 734, 735.

578 Vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 727: Wenn die Ursache aus einer gegebenen Wirkung zu suchen ist: (1) Zuerst ist abzuwägen, was die Sache vor der Veränderung war, und was sie nach der Veränderung ist; daraus versteht es sich, welche Handlung (*actio*) erforderlich ist, um diese Veränderung zu verursachen. (2) Dann sind die Merkmale der Sache zu überschauen, um zu finden, in welchen von denen eine solche Handlung ihren Ursprung hat. (3) Wenn man in den Merkmalen die Ursache für die Handlung



Weise gewonnenen Realdefinition von Freude („Freude ist ein Affekt, der aus der Wahrnehmung des gegenwärtigen Guten entsteht“) ausgeht, kann man zum Beispiel zwei wahre Lösungen zur Beseitigung der Freude erschließen, die aus der falschen Beurteilung des Guten im gegenwärtigen Gegenstand entsteht: 1. Diese Freude wird aufhören, wenn einer den Irrtum erkannt haben würde; 2. Diese Freude wird aufhören, wenn man ihn davon überzeugt, dass der gegenwärtige Gegenstand nicht gut ist.<sup>579</sup>

Viertens: Die allgemeine Lösung des Problems kann auch als wahr anerkannt werden, wenn man sie in einem empirischen Gegenstand anschauen kann, auf den die allgemeine Lösung wegen der Ähnlichkeit reduziert wird.<sup>580</sup> So kann man denjenigen, welche die Beweise nicht begreifen können, die nützlichen Lehren zum Urteilen und zur Praxis des Lebens beibringen, damit sie diese Lehren nicht weniger richtig verstehen, als sie von ihrer Wahrheit völlig überzeugt werden.<sup>581</sup> Wenn man einem anderen eine nützliche Lehre näherbringen will, soll er sich also auch bemühen, die Definitionen und die Propositionen seinen Sinnen gegenwärtig zu machen, oder sie wenigstens in der Einbildung vorkommen zu lassen.<sup>582</sup>

Um einen anderen *a posteriori* zu überzeugen, muss man ihn derart führen, dass er die gegenwärtigen Sachen, deren Begriff dargestellt wird oder worüber das Urteil gefällt wird, mit eigenen Augen anschaut, und folglich, was die praktischen Sachen angeht, ihre Wahrheit in sich selbst erfährt.<sup>583</sup>

Dabei handelt es sich auch um die Erfindung der praktischen Propositionen, insofern der empirische Gegenstand durch das Prinzip der Reduktion

---

nicht finden kann, dann sucht man die andere Ursache, die gegenwärtig ist, wenn die Wirkung hervorgebracht wird; vgl. *ibid.*, § 728.

579 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 724. not.

580 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 872: „Si experiamur, factis iis, quae in resolutione problematis praecipuntur, fieri quod erat faciendum; resolutio problematis vera.“; *ibid.*, § 517: „Qui subjecto aliquid convenire observat, veritatem propositionis non agnoscit, etsi constet, propositionem esse veram“.

581 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 985. not.: „Ita nimirum & eos, qui demonstrationibus ad assensum compelli non possunt, doctrinas ad judicandum & ad praxin vitae utiles docere licet, ut non minus eas rite intelligant, quam veritatis earum plene convincantur“.

582 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 1125, 1127, 1129.

583 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 985: „A posteriori alterum convicturus eum eo adducere debes, ut res praesentes, quarum notio exhibetur, vel de quibus judicatur, coram intueatur, atque adeo, si de rebus practicis sermo fuerit, earum veritatem in se ipso experiatur“.

erfunden wird. So sind die syllogistischen Schlüsse nicht das einzige Mittel zur Erfindung der unbekannt praktischen Propositionen. Man kann nämlich auch andere heuristische Künste (*artificia heuristica*) gebrauchen, wie das Prinzip der Reduktion.<sup>584</sup> Das Prinzip der Reduktion nennt Wolff in der *Deutschen Metaphysik* den Grund der Verkehrung. „Dergleichen Regel ist, daß man das Unbekannte, so man suchet, in etwas gleichgültiges, so einem bekannt ist, zu verkehren suchet, welche ich den Grund der Verkehrung nenn“.<sup>585</sup> Dies erklärt Wolff am Beispiel der Additionsregel: Man kann durch die alltäglichen Regeln, Geld zu zahlen die arithmetischen Additionsregeln hervorbringen.<sup>586</sup> In der *Empirischen Psychologie* definiert Wolff das Prinzip der Reduktion als die Kunst (*artificium*), durch die ein Gegenstand auf einen anderen reduziert wird, der einen gemeinsamen Begriff mit dem ersten Gegenstand hat, sodass das, was wir vom letzten Gegenstand wissen, wegen des gemeinsamen Begriffs auf den ersten Gegenstand angewendet werden kann.<sup>587</sup> Diese Regel hat einen großen Nutzen für die Erfindung der speziellen moralischen Propositionen. Wir werden den Nutzen des Prinzips der Reduktion in der Moralphilosophie später des Weiteren erklären.

Daraus wird klar: Die Findung der wahren Lösung eines Problems bedeutet nicht nur die Erfindung der allgemeinen praktischen Propositionen, die durch syllogistische Schlüsse hergeleitet werden, sondern auch die Erfindung der speziellen praktischen Propositionen, auf welche die allgemeinen Propositionen reduziert werden. Wolffs Forderung nach der ‚*ars inveniendi*‘ ist also nicht einfach als eine terminologische Übernahme von Leibniz anzusehen.<sup>588</sup> Er hat viele Regeln für die Erfindung der Wahrheiten

---

584 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 364: „so sind doch die Schlüsse nicht das einige Mittel, dessen wir zum Erfinden benöthiget, sondern es wir dazu noch ein mehreres erfordert, so von der Kunst zu schliessen ganz unterschieden“; *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 470: „Principia ac demonstrandi habitus ad veritatem latentem investigandum non semper sufficiunt; sed aliis praeterea artificiis heuristicis saepius opus est“.

585 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 364; *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 471 f.

586 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 365.

587 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 472: „Principium reductionis appello artificium, quo objectum aliquod, de quo quid quaeritur, reduco ad aliud notionem quandam communem habens, ut ea, quae hoc nobis innotuere, vi notionis communis ad illud quoque applicari possint“.

588 Vgl. Arndt, *Christian Wolffs Stellung zur „Ars characteristic combinatoria“*, in: *Studi e ricerche di storia della filosofia* (1965), S. 3–12, sagt mit Recht, dass Wolffs Darstellung und Inventarisierung auf ihn überkommener wissenschaftlicher Erkenntnisse

in speziellen Disziplinen tatsächlich geliefert, insbesondere in der Moralphilosophie.<sup>589</sup> Eine wahre Lösung muss daher die zureichenden bestimmenden Gründe der äußerlichen Möglichkeit dessen, was geschehen soll, enthalten. Da Wolff mit Regel (*regula*) die Proposition meint, die die den Grund bildende Bestimmung ausdrückt, so besteht eine Lösung aus einer Reihe von Regeln. Sie gilt erst dann als vollständig, wenn das, was zu tun ist, tatsächlich geschieht, nachdem alle in ihr vorgeschriebenen Regeln befolgt wurden.<sup>590</sup> Die Lösung soll auch nicht überflüssig sein, wenn sie keine weiteren Regeln in sich enthält, als die, die zureichend sind.<sup>591</sup>

## 7.2 Dreistufige Zweck-Mittel-Setzung

Das zu lösende Problem der ganzen Ethik ist, wie der Mensch Glückseligkeit erreichen kann.<sup>592</sup> Die Lösung besteht in den Mitteln zum letzten Zweck in jedem vorkommenden Fall, die einen „am kürztzen zu seinem Zweck führen“<sup>593</sup>. Um diese Mittel als untergeordnete Zwecke zu erreichen, braucht man wieder andere Lösungen. So ist ein vollkommenes Leben für Wolff nichts anders als eine weise Einrichtung aller Handlungen (*sapiens actionum directio*) bzw. ein „ordentlicher Wandel“ (*vita ordinata*), indem jede Handlung durch beständige Regeln in der Reihe der Handlungen bestimmt wird.<sup>594</sup> Die ganzen Begründungszusammenhänge in Wolffs

---

als „die Handhabe zu einer Schaffung der als Desiderat betrachteten *Ars inveniendi*“ angesehen werden darf.

589 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 473. not.: „Etsi autem nos aliquando artem inveniendi generalem tradituri simus; non tamen prorsus negligemus artes inveniendi speciales, ut appareat quomodo eadem continuo novis regulis locupletari regulaeque, quae in potestate sunt, ad usum transferri possint“.

590 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 869: „Si in resolutione problematis singula recensentur, quibus factis obtinetur, quod ad faciendum proponebatur, resolutio problematis completa est: in casu opposito incompleta“.

591 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 870.

592 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 8: „Finis Ethicae est felicitas hominis“.

593 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 152.

594 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 142: „Und demnach verstehen wir, was ein ordentlicher Wandel ist, nemlich eine solche Einrichtung seines Thuns und Lassens, daß immer eine besonderer Absicht ein Mittel zur Vollkommenheit unsers innern und äusserlichen Zustandes ist“; vgl. *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, §§ 62, 63.

praktischer Philosophie bestehen demnach aus einer Reihe von Lösungen der Probleme. Diese müssen den Fehler der Zirkularität vermeiden („*evitari circumulum vitiosum*“) und der Ordnung folgen, indem die folgenden Probleme nicht gelöst werden können, ohne dass die vorhergehenden Probleme zuerst gelöst werden.<sup>595</sup> Dieselbe Begründungsweise zeigt sich schon in Wolffs erstem Entwurf der *Philosophia practica Universalis* von 1703, deren letztlich zu lösendes Problem auch lautet: Wie der Mensch dazu zu bewegen ist, nach seiner Natur zu leben.<sup>596</sup>

So sind die Regeln für die Erfindung der Mittel zuerst anzugeben, bevor man die Mittel erfinden wird. Die heuristischen Prinzipien für die Erfindung der Mittel zur Glückseligkeit des Menschen werden nämlich im theoretischen Teil der praktischen Philosophie angegeben, nämlich im dritten Kapitel der *Deutschen Ethik* (§§ 139–189)<sup>597</sup> und im zweiten Teil der *Philosophia practica universalis* (§§ 1–596)<sup>598</sup>. Sie lassen sich in die folgenden drei Stufen zusammenfassen: 1. Wenn man ein vollkommenes bzw. vernünftiges Leben führen will, soll man vor allem die Vollkommenheit des innerlichen und äußerlichen Zustandes des Menschen als den letzten Zweck aller seiner möglichen Handlungen setzen.<sup>599</sup> 2. Man soll dann allgemeine Regeln als untergeordnete Zwecke bzw. Mittel zum letzten Zweck erfinden, nach denen man in jedem vorkommenden Fall zu urteilen weiß, ob eine Handlung die als letzten Zweck gesetzte Vollkommenheit befördert oder nicht.<sup>600</sup> 3. Um die erfundenen untergeordneten Zwecke zu erreichen, soll man alle Fälle nach Veränderung der betreffenden Umstände unterscheiden,<sup>601</sup> die entsprechenden Mittel erfinden, die Hindernisse entdecken und die Hilfsmittel gegen Hindernisse erfinden<sup>602</sup>. Diese dreistufige Zweck-Mittel-Setzung wird im Folgenden erklärt.

---

595 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 93. not.

596 *Philosophia practica universalis*, WW II, Bd. 35, Sect. II, n. 1, Caput IV, Propositio 27, Problema 12: „Eo adducere hominem, ut naturae suae convenienter vivat“.

597 Vgl. *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, Kapitel 3. Das Titel heißt „Von der Art und Weise, wie der Mensch das höchste Gut oder seine Glückseligkeit auf Erden erlangen kan“.

598 Vgl. *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, caput I, II. Die ersten zwei Kapitel heißen „De generali actionum humanarum directione“ und „De modo consequendi summum Bobum & Felicitatem terrestrem“.

599 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 139.

600 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 146; *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 44, 58, 78.

601 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, §§ 153–157.

602 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, §§ 160, 163.

### 7.2.1 *Setzung des Letzten Zwecks*

Die natürliche Verbindlichkeit im passiven Sinne setzt, wie oben gesagt, den aktiven Entschluss voraus, das höchste Gut und die Glückseligkeit des Menschen zu befördern. Wenn der Handelnde das höchste Gut erreichen will, dann ist es als der letzte Zweck seiner Handlungen vor allem aufzustellen („*constituendus est actionum omnium finis ultimus*“).<sup>603</sup> Denn der Zweck ist der Grund, um dessen willen ein Vernünftiger handelt. Da dieser letzte Zweck des Menschen nicht außer ihm, sondern in ihm gesucht werden muss, wird dieser Zweck nur durch Beobachtung des Naturgesetzes („*custodia legis naturalis*“)<sup>604</sup> erreicht.<sup>604</sup> So muss man, um diesen Zweck zu erreichen, ausschließlich nur wünschen („*unice curae cordique esse debet*“), dass alle seine Handlungen mit dem Naturgesetz übereinstimmen würden.<sup>605</sup>

### 7.2.2 *Erfindung der Axiome über die Tugenden*

Um die Glückseligkeit des Menschen zu erreichen, reicht es bei weitem nicht aus, nur dies zu wollen, sondern erstens muss man auch wissen, was die moralische Vollkommenheit hinsichtlich der Seele, des Körpers und des äußerlichen Zustandes ist. Das bedeutet in Wolffs Ausdrucksweise, dass man „alle Vollkommenheiten des Menschen, das ist, der Seelen und des Leibes, ingleichen seines äusserlichen Zustandes, in ordentliche Classen bringe, indem er sie in ihre Arten und Gechlechter eintheilet“<sup>606</sup>. Zweitens muss man dann aus diesen deutlichen Begriffen die allgemeinen Regeln erfinden, was zu tun oder nicht zu tun ist, sodass man der Vollkommenheit der Seele, des Körpers und des äußerlichen Zustandes ganz teilhaftig wird. Drittens muss man schließlich nicht zuletzt diese allgemeinen Urteile bzw. Regeln ins Gedächtnis bringen, nach denen man sich in seinem Tun und Lassen richtet.<sup>607</sup> Hier handelt es sich darum, ein System der Naturgesetze bzw. der sittlichen Regeln durch eine demonstrative Methode aufzustellen.

---

603 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 58.

604 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, §§ 374, 376.

605 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 216.

606 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 146.

607 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 146; vgl. *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 80.

Die Einteilung der Vollkommenheiten der Seele, des Körpers und des äußerlichen Zustandes und die Begründung der entsprechenden Forderungen an den Gebrauch der Vermögen (*facultatum usus*) der Seele und des Körpers wird in der Pflichtenlehre Wolffs bzw. vor allem im zweiten Teil der *Deutschen Ethik* (§§ 221–649) sowie in den ersten zwei und im vierten der insgesamt fünf Bände der lateinischen *Ethica* dargestellt. Für Wolff bedeutet Pflicht nichts anders als die konkrete Handlung, die sich nach dem Naturgesetz richtet. Bei seiner Pflichtenlehre handelt es sich in erster Linie darum, welche Tugenden zu erwerben oder welche Laster zu vermeiden sind. Das Laster bezeichnet eine Fertigkeit, dem Naturgesetz zuwider zu handeln. Hingegen ist die Tugend eine Fertigkeit, seine Handlungen nach dem Naturgesetze einzurichten.<sup>608</sup> Die Tugend auszubilden bedeutet die mögliche Handlungspotenz (*dispositio*)<sup>609</sup>, die ohne vorangehende Übung in der Natur des Menschen schon besteht, durch dauerhafte Übung in die wirkliche Handlungspotenz (*habitus*)<sup>610</sup>, also in eine durch Gewohnheit stabilisierte Disposition zu verwandeln. Die Möglichkeit, das Handlungsvermögen zu erwerben, wohnt zwar der menschlichen Seele oder dem Körper inne. Aber die wirkliche Handlungspotenz bzw. die Fertigkeit (*habitus*) ist nur durch Übung zu erwerben. Das heißt, dass man durch oftmalige Wiederholung einer Art der Gedanken und der Handlungen in allen Fällen zur Gewohnheit gelangen kann, dergleichen Gedanken zu haben oder dergleichen Handlungen zu vollbringen. In diesem Sinne bezeichnet Wolff die ‚*dispositio*‘ auch als die Schwierigkeit zu handeln (*difficultas agendi*)<sup>611</sup> im Unterschied zum ‚*habitus*‘ als der Leichtigkeit zu handeln (*promptitudo agendi*)<sup>612</sup>, insofern die Leichtigkeit „Kürze der Zeit und wenigere Mühe“ erfordert.<sup>613</sup> Die Tugendlehre Wolffs, die verschiedene Arten der Tugend tradiert, ist also nichts anderes als die Gesamtheit der allgemeinen sittlichen Regeln, die sowohl die Mittel zum letzten Zweck

---

608 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 64.

609 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 426: „Possibilitas acquirendi potentiam agendi, vel patendi, dicitur *dispositio*, ad agendum scilicet, vel patendum“.

610 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 430: „*Habitus* nonnisi exercitio acquiritur & dispositio mediante exercitio in habitum convertitur“.

611 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 429: „*Difficultas agendi* dicitur *Dispositio*, eaque *naturalis*, si natura insit, seu sine praevio exercitio inexistit; *acquisita* vero, si non inexistit, nisi praevio exercitio“.

612 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 428: „Atque haec agendi *promptitudo* est id, quod *Habitus* appellari solet“.

613 Vgl. *Deutschen Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 525.

als auch die untergeordneten Zwecke umfassen, um deren willen besondere Mittel weiter zu erfinden sind. Die Forderungen an den Gebrauch der Vermögen des Menschen lassen sich im Folgenden kurz zusammenfassen.

Die zu erwerbenden Vollkommenheiten der Seele sind Fertigkeiten des Verstandes (vernünftige Tugenden) und Fertigkeiten des Willens und Nicht-Willens (moralische Tugenden).<sup>614</sup> Wissenschaft (*scientia*), Weisheit und Kunst sind vernünftige Tugenden des Verstandes. Mäßigung (*temperantia*) ist moralische Tugend des Willens. (a) Die vernünftigen Tugenden sind Fertigkeiten, den Verstand (*intellectus*) bei der Unterscheidung der wahren, gewissen und wahrscheinlichen Erkenntnis der Dinge von der falschen, ungewissen und weniger wahrscheinlichen richtig zu gebrauchen.<sup>615</sup> Der Verstand bzw. das die Dinge deutlich vorstellende Vermögen bietet uns die gewisse Erkenntnis der Dinge und setzt den Zweck, auf den unsere Handlungen auszurichten sind. Seine Tugenden beinhalten z. B. die *Intelligentia*, Wissenschaft, Weisheit, *Prudentia*, Kunst bzw. die Fertigkeit, die Wirklichkeit eines Dings zu bestimmen<sup>616</sup>, und auch die Scharfsinnigkeit (*acumen*), die Erfindungskunst, die Erfahrungs- und Versuchkunst, den Witz (*ingenium*) bzw. das Vermögen, die Ähnlichkeiten der Dinge zu betrachten<sup>617</sup> sowie das Verständnis der Sprache und Gründlichkeit. (b) Die moralischen Tugenden sind Fertigkeiten, den Willen nach der deutlichen Vorstellung des Guten zu bestimmen. Sie setzen also die vernünftigen Tugenden voraus, indem der Willen nur dann verbessert werden kann, wenn der Verstand richtig gebraucht wird und man Gut und Böse unterscheiden kann. Diese Tugenden sind die allgemeinen Regeln, in denen die Art und Weise, die Seele zu vervollkommen (*modus animam perficiendi*), enthalten ist.<sup>618</sup> Das Vermögen der Seele wird also

---

614 *Jus naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 547: „Perfectio animae acquisita sunt virtutes intellectuales & morales“.

615 *Ethica*, I, WW II, Bd. 12, § 142: „*Virtutes intellectuales* dicuntur habitus intellectu recte utendi in rerum quarumcunque cognitione, verum scilicet a falso, certum ab incerto, probabile a minus probabili accurate discernendo“.

616 *Jus naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 260: „Ars dicitur habitus determinandi actum alicujus entis“.

617 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 88; vgl. *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 476.

618 *Ethica*, I, WW II, Bd. 12, § 159. not.: „Et quoniam omnia, quae de virtutibus in specie traduntur, non aliter spectanda sunt, quam regulae, quibus modus animam perficiendi continetur...; ad curam pro anima gerendam pertinet sollicita observatio eorum, quae de praxi morali in *Ethica* in universum demonstrantur. In *Ethica* nimirum non aliud

vervollkommnet, wenn man die Fertigkeit erwirbt, den Verstand und den Willen richtig zu gebrauchen.

Beim Körper macht Wolff auch einen Unterschied zwischen der wesentlichen und der akzidentiellen Vollkommenheit. Die wesentliche Vollkommenheit des Körpers besteht, solange der Körper lebt, gesund ist und seine Körperteile einschließlich der sinnlichen Organe vollständig sind. So braucht man das Vermögen der Erhaltung des Lebens nicht zu erwerben, sondern es ist schon immer vorhanden. Diese Vollkommenheit ist also nicht dem Menschen eigentümlich. Die dem Menschen eigentümliche Vollkommenheit bzw. die akzidentielle Vollkommenheit des Körpers besteht in der Einstellung, die Harmonie zwischen Seele und Körper zu erhalten.<sup>619</sup> Diese Vollkommenheit steht nach Wolff schließlich in unserer Macht, weil es auf die Sinne und das Vermögen der Ortsveränderung des Körpers ankommt und der Gebrauch des Vermögens der Ortsveränderung durch Übung zu erwerben ist. Denn für Wolff ist es empirisch gewiss: Das Vermögen der Ortsveränderung des Körpers besteht unter der Einrichtung der Seele („*subest directioni animae*“), insofern er entweder der sinnlichen Begierde oder der vernünftigen Begierde entspricht.<sup>620</sup> Das heißt, dass der Mensch zum Beispiel um einer vorhergesehenen Empfindung willen den Ort seines Körpers verändern kann, oder seine Aufmerksamkeit einer bestimmten sinnlichen Wahrnehmung oder einer Einbildung zuwenden kann oder ein bestimmtes Phantasma durch Worte konstruieren und Artefakte durch Hände machen kann<sup>621</sup>. Die akzidentielle Vollkommenheit des Körpers besteht also in den Fertigkeiten des Vermögens der

---

nobis propositum est, quam ut ostendatur, quomodo cura pro anima sit habenda. Ut curam pro anima geras, non sufficit, ut eam gerere velis, sed nosse quoque debes, quatenam sit illa perfectio, ad quam adspirandum, & quatenam facienda, quatenam non facienda, ut ejus compos fias“.

619 *Jus naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 335: „Perfectio corporis qua humani consistit in aptitudine conservandi harmoniam inter animam & corpus“.

620 *Jus naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 315: „Usus facultatis locomotivae omnis subest directioni animae. Etenim usus facultatis locomotivae vel respondet appetitui sensitivo & aversationi sensitivae, vel appetitui & aversationi rationali seu liberae hominis voluntati & noluntati: quod cum obvia experientia constet, in dubium revocari nequit“.

621 Diese Beispiele gibt Wolff von Anfang an in der Einleitung der Handlungen an, vgl. *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 16 ff.



Ortsveränderung, durch die die betreffenden Künste beherrscht werden, z. B. die Schreibkunst („*ars scribendi*“)<sup>622</sup>.

Die Vollkommenheit des äußerlichen Zustandes besteht darin, dass die Sachen dazu dienen, die vernünftigen und moralischen Tugenden und die Fertigkeit des Vermögens der Ortsveränderung zu erwerben. Zum Beispiel: (a) Hinsichtlich des Reichtums (eine Art des äußerlichen Zustandes) soll der Mensch nicht nach mehr streben, „als er zu seiner Nothdurfft und zum Wohlstande brauchet“. Beim Erwerb zeigt sich also die Tugend ‚Vergnüglichkeit‘. (b) Hinsichtlich der Ehre (eine andere Art des äußerlichen Zustandes) soll der Mensch bloß sich der Tugend zu befeleißigen haben und nach dem streben, was gut und anständig ist, damit er sich der Ehre würdig erweist und im Übrigen andere tun lässt, was sie wollen, da der Mensch die Ehre nicht in seiner Gewalt hat.<sup>623</sup> (c) Die Glücks- und Unglücks-Fälle gehören auch zum äußerlichen Zustand. Wir vermeinen, wie oben bereits gesagt, dass ein vorkommender Fall Glück oder Unglück ist, wenn wir die Ursache dieses Falls nicht vorher wissen können. In diesem Sinne haben wir die Glücks- und Unglücks-Fälle „nicht in unserer Gewalt“ und müssen sie daher annehmen, wie sie kommen. Um den daraus entstandenen Schaden zu vermeiden, muss man weder in Unglück kleinmütig und verzagt sein, noch im Glück zu großes Vertrauen dazu haben.<sup>624</sup> Dabei zeigt sich also die Tugend ‚Geduld‘, die Traurigkeit im Unglück zu mäßigen. Das ist eine Beruhigung des Gemütes im Unglück.<sup>625</sup>

Alle diese Aussagen über die Tugenden können als Major dienen, nach dem man in einem gegebenen Fall beurteilen kann, ob eine Handlung in Anbetracht des Verstandes, des Willens, des Vermögens der Ortsveränderung und des äußerlichen Zustandes richtig ist. Wolff selbst sieht zwar die Erfindung dieser allgemeinen Regeln nicht als seine eigene Leistung an, sondern jede Erfindung ist den vorhergehenden Philosophen zu verdanken: „Wenn wir in unseren Zeiten etwas neues erfinden, geschiehet solches nicht allein durch unsere Geschicklichkeit, sondern die Geschicklichkeit derer, die vor uns gewesen und andere Dinge erfunden, darauf

---

622 *Ethica*, IV, WW II, Bd. 15, § 184: „[...] perfectio accidentalis corporis in habitibus facultatis locomotivae consistit, praesertim iis, qui artibus exercendis inserviunt“; vgl. *Jus naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 261.

623 Vgl. *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 146, S. 419.

624 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 640 ff; vgl. *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 147, S. 422 f.

625 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 643.

sich unsere Erfindungen gründen, nimmet auch einen Antheil an unseren Erfindungen, und öfters einen grösseren, als wir selber daran haben.“<sup>626</sup> Aber Wolffs Tugendlehre darf nicht als eine einfache Wiederholung der traditionellen Tugendlehre verstanden werden, weil er alle Arten von Tugend in der Form der Axiome aus der Definition des Wesens und der Natur des Menschen herleitete.

Gegen diese Konzeption der Erfindung der allgemeinen Regeln könnte man folgende Einwürfe erheben: (1) Die Erfindung dieser allgemeinen Regeln aus den metaphysischen Definitionen und Propositionen hat eine zu hohe Forderung an das Erkenntnisvermögen gestellt (Erfindungskunst ist eine Tugend des Verstandes); (2) Es ist auch schwer für die meisten Leute, sich die vernünftigen Tugenden anzutrainieren. Wolff ist sich dieser Einwürfe sehr wohl bewusst. Seine Antwort auf den ersten Einwurf lautet: Um ein Urteil über die Richtigkeit einer Handlung in einem gegebenen Fall fällen zu können, braucht man sich nur diese allgemeinen Regeln ins Gedächtnis zu rufen. Denn es ist „nicht nöthig, daß alle Menschen Erfinder sind, sondern genug, wenn einige unter den Gelehrten sich darauf legen, deren Erfindungen nach diesem andere bloß lernen dürffen, welches viel leichter geschehen kan.“<sup>627</sup>

Der zweite Einwurf bezieht sich in der Tat auf die Erfindung der besonderen Mittel zum Erwerb der Tugenden. Hier brauchen wir nur darauf hinzuweisen: Da Wolff einen Unterschied zwischen Vernünftigem und Unvernünftigem macht, brauchen nur die Gelehrten die vernünftigen Tugenden zu erkennen und sie sich anzutrainieren.<sup>628</sup> Dies darf aber keineswegs als eine Äußerung eines intellektuellen Überlegenheitsgefühls verstanden werden. Denn die vernünftigen Tugenden sind, wie gesagt, nicht angeboren, sondern anerzogen. Ob man die vernünftigen Tugenden durch die Beweise erkennen und durch Übung bekommen kann und soll, kommt auf den konkreten Zustand des einzelnen Menschen und die äußerlichen Umständen an. Denn es ist nicht möglich, dass jeder einen hohen Grad der vernünftigen Tugenden hat. Das bedeutet zugleich, dass es die Aufgabe

---

626 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 150.

627 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 150.

628 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 142, S. 410: „Nun ist es wahr, daß nicht ein jeder einen hohen Grad davon erreichen kan: allein dieses wird auch nicht erfordert. [...] Die Erkänntnis aber dieser Tugenden und die Mittel dazu nutzt insonderheit allen Gelehrten, damit sie sich kennen lernen und nicht dessen anmassen, was ihres Thuns nicht ist“.

der Gelehrten sein soll, diese Tugenden zu erwerben. Denn ein unvernünftiger Gelehrter ist sehr gefährlich: „Es ist kein schädliches Thier auf dem Erdboden als ein Gelehrter, der die Tugenden des Verstandes nicht kennt und sich davor ansiehet, oder auch einbildet, andere würden ihn davor ansehen, was er nicht ist.“<sup>629</sup> Die anderen Menschen sollen sicherlich keine Gelegenheit, die Wahrheit zu erkennen, versäumen. Jedoch sollen sie „hauptsächlich nach derjenigen trachten, die ihm in seinem Stande nöthig ist, und er zu Ausübung der Tugend und Vermeidung der Laster gebraucht“<sup>630</sup>. Im Folgenden soll dies genauer erläutert werden.

### 7.2.3 *Erfindung der Mittel und Hilfsmittel zur Wirklichkeit einer richtigen Handlung in einem gegebenen Fall*

Die Axiome über die Tugenden können zwar auf einen gegebenen Fall angewendet werden, um die Richtigkeit einer Handlung zu beurteilen. Aber dieses Wissen reicht nicht aus, das entsprechende Handeln auszuführen. Entgegen dem Klischee über seine intellektualistische Moralauffassung beweist Wolff hier sein hohes Reflexionsniveau. Er hat sehr realistisch eingesehen, dass der Akt des Verstandes zwar die vernünftige Begierde bzw. den Willen bestimmt, aber er allein die Wirklichkeit einer richtigen Handlung nicht bestimmen kann. Die Wirklichkeit einer richtigen Handlung braucht noch die Mitwirkung der sinnlichen Begierde, die aus der verworrenen Vorstellung des Guten in einem gegebenen Fall entsteht. „Auch wenn die sinnliche Begierde an sich betrachtet die Richtigkeit der Handlung keineswegs bestimmt, spielt ihre Mitwirkung dennoch eine wichtige Rolle in der richtigen Handlung.“<sup>631</sup> Diese Mitwirkung kann nach Wolff auf zweifache Weise geschehen: entweder wenn die sinnliche Begierde den vernünftigen Akt der Begierde stärker macht oder wenn sie den Beweggrund, der in der deutlichen Vorstellung des Guten besteht, stärker macht, insofern das Gute des Gegenstandes durch die der deutlichen Vorstellung hinzuzufügende verworrene Vorstellung des Guten als mehr begehrenswert perzipiert wird.<sup>632</sup> Dies

---

629 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 142, S. 410; vgl. *Ethica*, WW II, Bd. 12, § 107. not.

630 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 142, S. 407.

631 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 92. not.: „Etsi adeo appetitus sensitivus per se nihil conferat ad rectitudinem actionis, concursus tamen ejus ad actionem rectam non exigui momenti est“.

632 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 92. not.: „Duplici modo concurrat appetitus ad actionem rectam, ubi cum rationali seu voluntate consentit, nimirum

können wir am Beispiel des Aufstehens von Titus erklären: Titus steht auf (Schluss, eine Ortsveränderung des Körpers gemäß der Begierde), weil er es fünf Uhr schlagen hört (Minor, eine sinnliche Wahrnehmung), und dies ihm ins Gedächtnis bringt (eine Erinnerung), dass man um fünf Uhr aufstehen soll (Major, eine verworrene Vorstellung der richtigen Handlung). Titus könnte wohl nicht diesen Prämissen bzw. einfachen Handlungen seines Aufstehens Aufmerksamkeit schenken, sondern steht wegen seiner Gewohnheit auf. Aber durch die Analyse der Handlung des Aufstehens kann man alle möglichen Faktoren finden, die die Wirklichkeit einer zusammengesetzten Handlung beeinflussen können. Das Aufstehen besteht also aus einer Reihe einfacher Akte der Sinne, der Erinnerung, der Einbildung, der Begierde etc., die in einer syllogistischen Ordnung zum Ausdruck gebracht werden können. So sieht Wolff die meisten Handlungen des Menschen als zusammengesetzte Handlungen, die aus vielen einfachen Handlungen bestehen. Diese einfachen Akte der Seele und des Körpers bezeichnet Wolff als intrinsische Bestimmungen der Handlung (*determinationes intrinsecae actionis*).<sup>633</sup> Hingegen benennt Wolff zwar die Umstände (*circumstantiae*), unter denen eine Handlung durchgeführt wird, als äußerliche Bestimmungen der Handlung (*determinationes extrinsecae actionis*).<sup>634</sup> Der Fall (*casus*) bedeutet in der Moral eben das Zusammenwirken aller Umstände auf eine Handlung, die wirklich vollbracht oder unterlassen wird. Doch wirken die äußerlichen Faktoren letztlich nur beim Handeln mit, insofern sie die Akten des Verstandes, der Begierde und des Körpers und folglich die Wirklichkeit einer Handlung beeinflussen.

Um die Lösung des Problems, wie eine richtige Handlung ausgeführt werden kann, zu finden, muss man also nicht nur die normativen Axiome über die Tugenden erfinden, sondern auch den gegebenen Fall bzw. die äußerlichen Bestimmungen untersuchen. Man muss nämlich, genauer gesagt, 1. alle Fälle bei der Durchführung der möglichen Handlungen nach der

---

1. dum actum appetitus rationalem facit fortiolem, quam foret, si is vel solus esset, vel actum appetitus sensitivi experiretur sibi contrarium, 2. dum motivum, quod in distincta boni repraesentatione consistit, fortius reddit, quatenus confusa repraesentatione boni ad distinctam accedente bonitas objecti appetibilis major percipitur“.

633 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 94: „Determinationes intrinsecae actionis sunt actus tam interni, quam externi simplices, qui compositam ingrediuntur: Extrinsecae autem sunt, quaecunque ex accidente superveniunt & in actionem quomodocunque influunt“.

634 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 95: „Circumstantia dicitur quaelibet determinatio extrinseca actionis“.

Veränderung der Umstände genau unterscheiden, 2. die Mittel (*media*) in jedem Fall erfinden, die am kürzesten zum Zweck führen, 3. die Hindernisse (*impedimenta*) in jedem Fall entdecken, und 4. die Hilfsmittel (*remedia*) erfinden, durch welche die Hindernisse beseitigt werden.<sup>635</sup> Dieses Prinzip zur Erfindung der Mittel und Hilfsmittel zählt Wolff zu den heuristischen Prinzipien der praktischen Philosophie („*principia heuristica philosophiae practicae*“).<sup>636</sup> Die in der Lösung vorgeschriebenen Regeln sind nichts anderes als diese Mittel und Hilfsmittel, die die einfachen Akte des Verstandes, der Begierde und des Körpers bestimmen sollen. Die Art und Weise des Handelns (*modus agendi*) definiert Wolff eben als die „Ordnung, durch die die einfachen Handlungen, die in aller Hinsicht richtig bestimmt werden, auseinander folgen und eine Handlung zusammensetzen“.<sup>637</sup> Die zweite Aufgabe der Pflichtenlehre Wolffs besteht, kurz gesagt, also darin, erstens die Mittel zur Ausführung einer richtigen Handlung in einem gegebenen Fall und zweitens die Hilfsmittel gegen die Hindernisse in diesem Fall zu erfinden.

1. Bei der Erfindung der Mittel zur Ausführung einer richtigen Handlung in einem gegebenen Fall handelt es sich vor allem um die Analyse der Umstände des vorkommenden Falls. Da das Mittel den Grund enthält, warum der Zweck ihre Wirklichkeit erreicht,<sup>638</sup> müssen die zu erfindenden Mittel alle mitwirkenden Gründe in sich enthalten, sodass die Handlung zur Vollkommenheit des Menschen tendiert.<sup>639</sup> Bei den Umständen kommt es auf (a) die Qualität und den Zustand der handelnden Person und der anderen Interaktionspartner, (b) die betreffenden Sachen, (c) die Zeit, und

---

635 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 92: „Si quis fine quaesito potiri voluerit 1. solícite distinguere debet casus omnes in executione actionis posibles, 2. investigare tenetur media in quolibet casu via brevissima ad finem ducentia, 3. delectat necesse est impedimenta, quae in casu unoquoque sese offerre possunt, tandemque 4. inquirat opus est in remedia, seu modum, quo impedimenta ista remouentur“; *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 152.

636 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 92. not.: „Pertinet propositio praesens ad principia heuristica philosophiae practicae, quae animum nostrum dirigunt in praxi morali rite tradenda“.

637 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 276: „*Modus agendi* est ordo, quo actiones simplices quoad omnia rite determinatae se invicem consequuntur in actione composita“.

638 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 937: „Quicquid rationem continet, cur finis actum consequatur, Medium vocatur“.

639 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 100: „Quicquid huc facit, ut actio aliqua tendat ad perfectionem nostram aut alterius cuiuscunque; id in moralitatem actionis influit“; vgl. *ibid.*, §§ 102–104.

(d) den Ort an.<sup>640</sup> Im Allgemeinen bestimmt die Verknüpfung dieser vier Arten der äußerlich bestimmenden Gründe die Wirklichkeit einer Handlung mit, insofern sie entweder den Beweggrund für den Willen angibt, oder nützlich für die Durchführung der gezielten Handlung ist, oder die Handlung auf gewisse Weise mitbewirkt.<sup>641</sup> Im Folgenden wird zu erklären sein, wie diese vier Faktoren die Wirklichkeit der Handlung beeinflussen.

Die Person als äußerliche Bestimmung kann entweder die Person des Handelnden oder die Person des anderen Interaktionspartners sein. Die Person des Handelnden beeinflusst seine eigene Handlung, insofern seine Person im bürgerlichen Zustand wegen ihrer Lebensform ihren eigentümlichen Zweck haben muss, der entsprechende Handlungen erfordert. Wolff berührt den Begriff der Person nur kurz in der Metaphysik. Er definiert Person in seiner rationalen Psychologie als ein *ens*, das die Erinnerung (*memoria*) bewahrt, d. h., das im Gedächtnis hat, es sei eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustand gewesen sei.<sup>642</sup> Er nennt sie auch das moralische Individuum (*Individuum morale*). So sind die Tiere keine Personen, sondern nur die Menschen sind Personen.<sup>643</sup> Dieser Begriff wird erst in der Moralphilosophie verwendet, um das Subjekt der moralischen Handlung zu bezeichnen. Unter der Person als Subjekt der moralischen Handlung versteht Wolff ein Doppeltes: Die erste moralische Person des Handelnden ist der Mensch im natürlichen Zustand. Diese Person gilt für alle Menschen und ist in normativer Hinsicht zu untersuchen. Die anderen moralischen Personen des Handelnden sind vielfache Rollen im bürgerlichen Zustand, die dem Handelnden auferlegt werden. Das Verhältnis zwischen diesen zwei Hinsichten der Person lässt

---

640 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 97: „Circumstantiae dependent vel a personis, agente scilicet atque aliis, vel a rebus, vel a loco atque tempore“; vgl. *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 154, S. 91.

641 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 99: „Quicquid motivum praebet volitionis vel nolitionis, vel ad actionem absolvendam aliquem sui praebet usum, aut ad eandem alio quocunque modo concurrat; id in actualitatem actionis influat“.

642 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 741: „Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud ens, quod ante in hoc vel isto fuit statu. Dicitur etiam Individuum morale“.

643 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 924: „Da man nun eine Person nennet ein Ding, das sich bewusst ist, es sey eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen; so sind die Thiere auch keine Personen: hingegen weil die Menschen sich bewusst sind, daß sie eben diejenigen sind, die vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen; so sind sie Personen“.

sich so zusammenfassen: (1) Zum einen müssen sich die moralischen Forderungen an dem Vermögen eines einzelnen Menschen verändern, je nachdem welche Lebensart (*vitae genus*) im bürgerlichen Zustand er erwählt. Denn jedem einzelnen Menschen werden vielfache Rollen bzw. Personen auferlegt, die jeweils mit einer konkreten Lebensform (in Wolffs Ausdrucksweise ‚Lebens-Art‘) verbunden sind.

Man lebt in der bürgerlichen Gesellschaft, man lebt etwa in ehelicher, väterlicher, entweder hausherrlicher Gesellschaft oder im Haus: Ihm wird folglich eine bürgerliche Person auferlegt [...] Man führt eine gewisse Lebensform (*vitae genus*), für die ihm eine gewisse Person wegen der Verbindlichkeiten, die diese Lebensform postuliert, und der daraus entstandenen Rechte auferlegt wird.<sup>644</sup>

Da ein jeder Mensch ohnehin eine gewisse Lebensform in der bürgerlichen Gesellschaft erwählt, kann er „entweder aus Mangel an Zeit oder der erforderlichen Kosten“ sich nicht um alle Erkenntnisse bemühen. So muss er die Erkenntnis ‚vorziehen‘, die „ihm in den Verrichtungen, die er vermöge seiner Lebens-Art vorzunehmen hat, dienlicher ist“.<sup>645</sup> (2) Zum anderen setzt die Person im bürgerlichen Zustand die primitive Person voraus. Denn jeder einzelne Mensch ist vor allem ein Mensch im natürlichen Zustand bzw. eine Person im primitiven Sinne. Das heißt, dass jeder Mensch von Natur aus dasselbe Recht bzw. dasselbe moralische Vermögen hat, die natürliche Verbindlichkeit zu erfüllen. Jeder Mensch soll also denselben letzten Zweck haben und sich bemühen, verschiedene Tugenden auszuüben. So gehört die Fertigkeit, die Person im bürgerlichen Zustand richtig zu spielen, auch zur Vollkommenheit der Seele. In der *Ethica* sagt Wolff ausdrücklich, dass die Erkenntnis der vielfachen Personen notwendig für die Vervollkommnung der Seele ist: „Wer für Seele Sorge tragen will, der muss richtig erkennen, welche Personen ihm auferlegt werden, und dies muss immer vor der Seele schweben.“<sup>646</sup>

---

644 *Ethica*, IV, WW II, Bd. 15, § 152. not.: „Vivis in societate civili, vivis forsan in conjugali, paterna, aut herili, aut in domo: tibi igitur imposita est persona civis, forsan etiam conjugis, patris aut filii, heri aut servi, patrisfamilias aut domestici, aut in societate quacunquē alia personae socii. Sequeris certum vitae genus, pro quo etiam tibi imposita est certa persona vi obligationum, quas istud vitae genus postulat, ac inde nascentium jurium“.

645 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 256.

646 *Ethica*, IV, WW II, Bd. 15, § 153: „Qui curam pro anima gerere vult, probe cognoscere debet, quanam sibi personae impositae sint, atque id semper menti ejus observari debet“.

Die Qualität und der Zustand der Interaktionspartner machen auch einen Teil des Umfangs der äußerlichen bestimmenden Gründe für die Wirklichkeit der moralischen Handlung des Handelnden aus, insofern sie den Beweggrund für den Willen angeben oder die Ausführung der Handlung auf gewisse Weise beeinflussen. Dafür zählt Wolff eine Reihe von Fällen auf: (1) Wenn der Interaktionspartner die Erkenntnis von Gut und Böse beibringt, beeinflusst er die Handlung der handelnden Person:

Wer einen anderen über das Gute und Böse der Handlung unterrichtet (*instruit*), möge er richtig oder falsch sagen, der beeinflusst die Handlung des anderen durch den Akt seines Verstandes (*actu intellectus*). Wenn er einen anderen durch seine Tat vom Gut und Böse der Handlung überzeugt, dann beeinflusst er die Handlung des anderen durch den Akt seines Vermögens der Ortsveränderung (*actu facultatis locomotivae*).<sup>647</sup>

(2) In ähnlicher Weise beeinflusst der Interaktionspartner die Handlung der handelnden Person durch den Akt seines Verstandes, wenn er die Erkenntnis der Beweggründe des Willens lehrt (*docet*), eine Handlung zu tun oder zu unterlassen, und durch den Akt seines Vermögens der Ortsveränderung, wenn er die Handelnde davon durch seine Tat (*facto*) überzeugt.<sup>648</sup> (3) Der Interaktionspartner beeinflusst die Handlung der handelnden Person durch den Akt seines Verstandes, entweder wenn er sie über die böse Folge ihrer Handlung belehrt<sup>649</sup>, oder wenn er ihr die Erkenntnis der Hindernisse in einem vorkommenden Fall lehrt<sup>650</sup>, oder wenn er ihr die Erkenntnis der Mittel bzw. der Art und Weise, die Hindernisse wegzuräumen, lehrt<sup>651</sup>. (4) Aber wenn der Interaktionspartner die Handelnde zu einer Handlung durch Worte aufhetzt (*instigat*), sie darum bittet (*orat*) oder sie dazu ermuntert (*exhortatur*), beeinflusst er die Handlung durch den Akt sowohl des Willens als auch des Verstandes.<sup>652</sup> (5) Wenn der Interaktionspartner die Handelnde liebt, ist es seine Aufgabe, sie etwas machen oder nicht machen zu lassen. (6) Wenn der Interaktionspartner der handelnden Person einfach rät (*suadet*) oder abrät (*dissuadet*), ihr gebietet (*jubet*) oder

---

647 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 118: „Qui alterum instruit de bonitate vel malitia actionis, sive vera dicat, sive falsa; is ad actionem alterius concurrit actu intellectus. Quodsi vero facto suo alteri persuadeat actionis alicujus bonitatem vel malitiam; is actu facultatis locomotivae ad eandem concurrat“.

648 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 119.

649 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 120.

650 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 121.

651 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 122.

652 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, §§ 123–126, §§ 142–147.



ihr verbietet (*prohibet*), beeinflusst er die Handlung durch den Akt des Willens; wenn er dazu Gründe angibt, dann beeinflusst er die Handlung auch durch den Akt seines Verstandes.<sup>653</sup>

Die betreffenden Sachen in der Welt und die durch die Sachen bezeichneten Zeit und Ort können auch beim Handeln mitwirken. Die Sachen können die Wirklichkeit der Handlung beeinflussen, insofern sie für die Ausführung der Handlung nützlich sind. Eine solche Sache kann entweder ein Instrument sein, wenn sie vom Handelnden zum Handeln gebraucht wird,<sup>654</sup> oder eine günstige Gelegenheit (*occasio*). Die Gelegenheit wird als Darbieten der Umstände bezeichnet („*oblatio circumstantiarum*“), um derentwillen es geschehen kann, dass der Handelnde wirklich handelt, oder die Handlung dann einfacher oder bequemer durchgeführt wird.<sup>655</sup> Die Gelegenheit nennt Wolff also auch ein Darbieten der günstigen Umstände. Sie steht nicht in der Macht des Handelnden. Die Zeit und der Ort beeinflussen die Handlungen der Menschen, insoweit die Sachen, durch die die gegenwärtige Zeit und dieser Ort bestimmt werden, dem Handelnden den Beweggrund des Handelns angeben können oder nützlich für die Durchführung der Handlung sind.<sup>656</sup>

Wenn man die unterschiedliche Verknüpfungsweise der obigen vier äußerlichen Faktoren kalkuliert, dann kann man die Fälle bei der Ausführung der Handlung vorher unterscheiden. Die Mittel als tatsächliche Ursachen können je nach dem Fall sehr unterschiedlich sein. Wenn zum Beispiel die handelnde Person ein Studierender ist, wie Wolff in seiner kleinen Schrift *De notione Libertatis Academicae*<sup>657</sup> von 1731 analysiert, fordert

---

653 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, §§ 135–137.

654 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 154.

655 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 158: „*Occasio est oblatio circumstantiarum, ob quas fieri potest, ut agens tunc actu agat, vel ut actio facilius aut commodius tunc absolvatur*“.

656 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 179: „*Tempus & locus influunt in actiones hominum, quatenus res, per quas tempus & locus praesens in rerum natura designatur & ab alio tempore vel loco distinguitur; & ea, per quae tempus praesens atque hic locus determinantur, agenti vel praeberere possunt motivum agendi vel non agendi, vel ad actionem absolvendum usui sunt, aut ab ea decet vel minime decet istiusmodi actionem nunc & hic committi*“.

657 *De notione Libertatis Academicae*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, S. 659–681; vgl. WW I, Bd. 22, *Kleine Schriften*, S. 457–470. Die Universität ist nach Wolff eine Art der bürgerlichen Gesellschaft und besteht aus Lehrer und Studenten, wie die Obern und die Untergebenen, und sie sind die Bürger der Universität (*cives academici*). In dieser Schrift diskutiert Wolff insbesondere die akademische Freiheit des

diese Person von dem Handelnden, dass er zu einer bestimmten Lebensform befähigt wird, die er in der Zukunft im Staat führen wird, wie Pfarrer in der Kirche, Richter oder Advokat und Arzt. Um diese einem Studierenden eigentümlichen Zwecke zu erreichen, sind die Handlungen eines Studierenden qua Studierenden derart einzurichten, dass sein Verstand und sein Wille zu dem Grad der Vollkommenheit geführt werden, der zur richtigen Verwaltung eines Amtes erforderlich ist. Zu diesen Handlungen gehören das Auswählen eines Lehrers, das Besuchen seines Unterrichts, die Fleißigkeit und Emsigkeit.<sup>658</sup> Dabei macht Wolff einen Unterschied zwischen Studenten und Schülern. Ein Schüler muss sich nach dem Willen des Präzeptors richten. Ein Studierender kann sich entscheiden, welcher Lehrer auszuwählen ist, oder ob er zum Kollegium geht und ob er fleißig lernt.<sup>659</sup> Was das Unterrichten angeht, erklärt Wolff in *De philosophia non ancillante* von 1729<sup>660</sup>, dass ein Studierender der Theologie vor allem Logik, alle metaphysischen Disziplinen, moralische Philosophie, sowohl bürgerliche als auch natürliche, und Mathematik lernen soll, ein Studierender der Jurisprudenz vor allem Logik, Metaphysik, moralische Philosophie, sowohl bürgerliche als auch natürliche, und Mathematik lernen soll, und ein Medizinstudent vor allem Logik, Metaphysik, Physik, reine Mathematik, Disziplinen der Optik und der Mechanik lernen soll.<sup>661</sup> Alle diese erforderlichen verbundenen Handlungen leiten sich von den dem Studierenden eigentümlichen Zwecken ab.<sup>662</sup>

---

Studierenden als einer moralischen Person. Wie die natürliche Freiheit, ist die akademische Freiheit vor allem als ein Vermögen, die akademischen Pflichten zu erfüllen.

658 *De notione Libertatis Academicæ*, in: *Horæ subsecivæ*, WW II, Bd. 34.3, § 4, S. 664: „Electio igitur docentis, frequentatio huius vel illius collegii, diligentia & assiduitas pertinent ad actiones studioso proprias“.

659 *De notione Libertatis Academicæ*, in: *Horæ subsecivæ*, WW II, Bd. 34.3, § 4, S. 664–666.

660 *De philosophia non ancillante*, in: *Horæ subsecivæ*, WW II, Bd. 34.1, S. 425–478; vgl. *Kleine philosophische Schriften*, WW I, Bd. 21.3, S. 1–73.

661 *De philosophia non ancillante*, in: *Horæ subsecivæ*, WW II, Bd. 34.1, § 13.

662 Diese akademische Verbindlichkeit ist also von der anderen positiven Verbindlichkeit zu unterscheiden, die aus der Gesetzgebung des Oberherrn stammt. Aus dieser Sicht nimmt ein Studierender an einer Universität eine doppelte Rolle („duplicem personam“) über, nämlich die Rolle eines akademischen Bürgers („civis academici“) und die Rolle eines Bürgers nach den Zeitumständen („civis temporarii“), vgl. *De notione Libertatis Academicæ*, in: *Horæ subsecivæ*, WW II, Bd. 34.3, § 5, S. 669, „Duplicem studiosus in Academia degens sustinet personam, nimirum civis academici & civis temporarii.“ Als ein Bürger im Staat muss der Studierende noch andere

2. Die Erfindung der Hilfsmittel gegen die Hindernisse geht um das Problem, wie sich der Mensch seines Vorsatzes allzeit erinnern kann. Denn auch wenn der Mensch den Vorsatz einmal hat, nach dem Naturgesetz zu handeln, und die richtige Handlung beurteilen kann, ist es für ihn oft nicht leicht, den Vorsatz festzuhalten: „Wenn der Mensch gleich einen Vorsatz im Guten hat, auch geschickt ist in vorkommenden Fällen von den Handlungen zu urtheilen, ob sie gut sind oder nicht; so kan er doch seinem Vorsatz zu wieder handeln, weil er sich bey sich ereignender Gelegenheit nicht darauf besinnet.“<sup>663</sup> Diese Schwierigkeit ist eben das Hindernis, nämlich ein Ding, „was den Grund in sich hält warum dasjenige, was sonst geschehen würde, seine Würcklichkeit nicht erreichen kan.“<sup>664</sup> Die Hindernisse können entweder falsche Urteile oder eine Störung der Aufmerksamkeit sein. Sie entstammen den Sinnen, der Einbildungskraft und den Affekten, weil diese uns oft zu falschen Urteilen verleiten, sodass wir das Böse für gut halten, und uns in unserer Aufmerksamkeit behindern, sodass wir entweder unseren Vorsatz, gemäß dem Naturgesetz zu leben, wieder vergessen, oder doch die Verbindung zwischen unseren Handlungen und dem Gesetz der Natur nicht einsehen.<sup>665</sup> So soll man die Hilfsmittel erfinden, mit denen man die falschen Urteile vermeiden und seine Aufmerksamkeit den ganzen Tag bewahren kann. Die Hilfsmittel werden erfunden, wenn man die Hindernisse der Hindernisse (*impedimentorum impedimenta*) entdeckt. Wolff zählt die Reduktion der Hilfsmittel auf die Hindernisse der Hindernisse zu einem der Prinzipien der Erfindungskunst.<sup>666</sup>

Die Hilfsmittel gegen die Hindernisse zielen also auf die Herrschaft (*dominium*) über die Sinne, Einbildungskraft und Affekte ab, so dass sie die Vernunft nicht überwiegen.<sup>667</sup> Man muss nämlich versuchen, eine

---

Verbindlichkeiten und Rechte haben. Zum Beispiel wird ein Studierender vom Wehrdienst befreit, oder seine Recht wird mehr eingeschränkt, wenn es ein Gesetz gibt, dass das Geld, das den Studierenden gegeben werden sollte, den Professoren gegeben werden muss, die die notwendigen Kosten davon abziehen, vgl. *De notione Libertatis Academicae*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, §§ 6, 7.

663 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 172.

664 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 161.

665 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, §§ 533, 534; *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 186.

666 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 199: „Reductio remediorum ad impedimenta principium heuristicum est“.

667 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, §§ 591, 592, 593; *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 189.

heftige Begierde oder einen Eifer (*ardor*) zu erregen, ein mit dem Naturgesetz übereinstimmendes Leben zu führen. Unter Eifer versteht Wolff den Akt des Willens, der voller Verlangen (*cupiditate*) ist, und den Akt des Nicht-Willens, der voller heftiger Abneigung (*fuga*) ist.<sup>668</sup> „Der Eifer zum Handeln und Nicht-Handeln kann ohne Verlangen und heftige Abneigung, die Affekte sind, nicht geschehen.“<sup>669</sup> Erst mit Eifer handelt man sehr entschlossen (*promptissimus*).<sup>670</sup> Das heißt, dass man eine mit dem Naturgesetz übereinstimmende Handlung mit mehr Freude wollen oder mit mehr Abneigung nicht wollen würde. Man würde also nicht eine Sekunde zögern, eine richtige Handlung vollbringen zu wollen, wie Wolff hier eine deutsche Redewendung verwendet: „Er ist so hitzig darauf, daß er es gar nicht erwarten kann.“<sup>671</sup> Denn für den Mensch ist es unmöglich, dass der Wille ohne Eifer dauerhaft und unveränderlich bleibt.

Man könnte einwenden, dass die Unterscheidung der Fälle und die Erfindung der besonderen Mittel und Hilfsmittel höchst mühevoll und schwer („*arduū sit ac difficile*“) ist.<sup>672</sup> Diese deduktive Sittenlehre schein praktisch gar nicht aufführbar zu sein. Wolffs Antwort lautet: Gerade weil nicht jeder geschickt ist, in einem konkreten Fall einen deutlichen Begriff davon zu haben, was zu tun oder nicht zu tun ist, ist diese Arbeit für die Gelehrten „unumgänglich“. Gerade weil die meisten Menschen „die Erwartung ähnlicher Fälle“ (*expectatio casuum similibium*) den Grund ihrer Handlung sein lassen<sup>673</sup>, müssen die Gelehrten die vernünftigen Gründe in sich enthaltenden Exempel erfinden und sie als Handlungsnormen aufstellen. Somit brauchen die Menschen nur diese Exempel nachzuahmen.

Für Wolff ist diese Arbeit sehr dringend. „Was ich jetzt gesaget, ist von einer Wichtigkeit, weil der gröste Theil der Menschen, auch von denen, durch deren Rath die Welt regieret wird, in ihrem Vornehmen sich auf die Erfahrung gründen.“<sup>674</sup> Das heißt: Der Mensch führt eine gute Handlung

---

668 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 218: „Per Ardorem (animi scilicet) intelligimus actum voluntatis cupiditate, & noluntatis fuga vehemente stipatum“.

669 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 525. not.: „ardor agendi & non agendi sine cupiditate & fuga, qui affectus sunt, minime oritur“.

670 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 223.

671 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 223. not.

672 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 202; *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 156.

673 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 201–213; *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 157.

674 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 332.

meistens nicht deshalb aus, weil er vorher das Zusammenwirken aller Umstände auf die Handlung erkennt, sondern deshalb, weil er bloß auf die Erfahrung sieht, dass der gegenwärtige Fall einem andern, der ihm bekannt ist, ähnlich sei. Wer einen ähnlichen Fall erwartet, richtet seine Handlungen auf die Handlungen von anderen oder seine vergangenen Handlungen aus, und daher nutzt er die Handlungen von anderen oder seine eigenen vergangenen Handlungen als eine Norm des Handelns (*norma agendi*).<sup>675</sup> Anders gesagt: Er ahmt diese Handlungen nach. Die Erwartung ähnlicher Fälle besteht also in der Nachahmung (*imitatio*).<sup>676</sup> Doch für Wolff ist die Tatsache bloß, dass der Mensch oft einen unrichtigen Begriff davon hat, was zu tun oder nicht zu tun ist.

Allein weil der Begriff hiervon oft grösten theils sehr dunkel, unterweilen auch gar unrichtig ist, indem man ihn durch fremde Umstände, die für den wahren in die Augen fallen, determiniret; so ist auch der Ausgang des Unternehmens oftmahls sehr zweifelhaft, und schläget es denen fehl, die am gewissesten zu seyn vermeinen. Hiervon ereignen sich täglich Exempel im menschlichen Leben.<sup>677</sup>

Die Erwartung ähnlicher Fälle ist nur dann einwandfrei und nützlich, wenn der Mensch einen zwar nicht deutlichen, aber richtigen Begriff der Richtigkeit der Handlung in den ähnlichen Fällen hat. So ist es für Wolff notwendig, in seiner praktischen Philosophie die richtige Handlung hinsichtlich verschiedener Fälle mit Sorgfalt zu bestimmen. Der Gelehrte muss dann zuerst wissen, „wie viel Umstände bey einem Vorhaben zu bedencken sind, und was bey ihnen veränderliches vorfallen kan“, und dann in einem vorkommenden Fall zu sehen, „ob die Umstände beyderseits eignerley seyn, oder nicht“.<sup>678</sup>

Man muss sich hierbei vor Augen halten, dass diese dreistufige Zweck-Mittel-Setzung, nämlich die Setzung des letzten Zwecks, die Erfindung der

---

675 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 212. not.: „Qui casus similes expectat, actiones suas dirigit per aliorum actiones seu actiones praeteritas (§. 503. Psych. empir.), adeoque actionibus aliorum vel etiam suis praeteritis utitur tanquam norma agendi“.

676 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 212. not.: „Clarissime adeo perspicitur, expectationem casuum similium in imitatione consistere“.

677 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 331; vgl. *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 202: „Eventus negotiorum humanorum plerumque incertus est, nec evitare incertitudinem in agentis potestate positum“.

678 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 157; vgl. *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, §§ 212, 213.

allgemeinen Regeln (i. e. der zu erwerbenden Tugenden des Verstandes, des Willens und des Vermögens der Ortsveränderung) zur Erreichung des letzten Zwecks, und die Erfindung der besonderen Regeln (i. e. der besonderen Mittel und Hilfsmittel) zur Erreichung dieser Tugenden, vor allem eine Forderung an das Erkenntnisvermögen der Gelehrten oder der Studierenden ist, die Gelehrte werden wollen. Das heißt, dass die Gelehrten sich nicht nur die moralischen Gewohnheiten durch die von Wolff erfundenen Mittel antrainieren sollen, sondern auch die Gründe erkennen sollen, warum diese Mittel zum Ziel führen, und selbst neue Mittel erfinden können. Sie sollen also geschickt sein, die Zwecke der Handlungen der unterschiedlichen Menschen zu erforschen, denen unterschiedliche Personen auferlegt werden. Sie sollen sich die Erfindungsgabe als eine Tugend des Verstandes aneignen, um die schon erfundenen allgemeinen Regeln auf besondere Regeln weiter zu reduzieren und anderen Menschen zu helfen, ihr Leben auch mit guten Gewohnheiten zu gestalten.

### 7.3 Nutzen des Prinzips der Reduktion in der Moralphilosophie

Das Beispiel der Studierenden zeigt, dass die allgemeinen Handlungsregeln aus der Bestimmung des Studierenden durch Schlüsse hergeleitet werden können. Wie bereits gesagt, sind die syllogistischen Schlüsse nicht das einzige Mittel zur Erfindung der unbekanntenen Wahrheiten. Die schon entdeckten allgemeinen Handlungsregeln können auch auf die besonderen Handlungsregeln reduziert werden. Dem Prinzip der Reduktion kommt für Wolffs Moralphilosophie eine Schlüsselstellung zu. Denn Wolff weist der Reduktion der allgemeinen Handlungsregeln in gleichartigen Fällen auf die besonderen Mittel die Funktion der moralischen Didaktik zu: „Die moralischen Wahrheiten sind auf den Gemeinsinn zu reduzieren.“<sup>679</sup> So ist es kein Wunder, dass dieses Lehrstück in der Volksaufklärung eine große Wirkung erzielt hat.<sup>680</sup>

---

679 *Ethica*, I, WW II, Bd. 12, § 246: „Veritates morales ad sensum commune reducendae“.

680 Wolffs Konzept der Einheit von Exempel sowie Fabel und moralischer Didaktik im zweiten Teil der *Philosophia practica universalis* hat auch die Dichtungslehre von Gottsched und Lessing geprägt, vgl. Harth, *Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs im Rahmen der praktischen Philosophie*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 52 (1978) S. 60 f; Poser, *Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung*, a.a.O., S. 212 f.

Wolff sieht den Nutzen des Prinzips der Reduktion gerade darin, dass Reduktion dem Mangel der Wissenschaft abhilft.<sup>681</sup> Diese Regel ist vom großen Nutzen für das ungebildete Volk (*rudi vulgo*) und die Leute, die es in der Tat nicht besser wissen, als das Volk. Denn die schwer zu begreifenden, aber für das Erkennen höchst notwendigen Begriffe können auf eine künstlerische Weise dargestellt werden.<sup>682</sup> Die Reduktion lässt sich auf der begrifflichen Ebene erklären: Wenn zwei Gegenstände dem gemeinsamen Gattungs- oder Artbegriff zugeordnet werden, sind sie ähnlich und dann kann man das, was wir von dem einen Gegenstand wegen des gemeinsamen Begriffs erkennen, auf den anderen Gegenstand anwenden. Entsprechend lautet die Definition der Reduktion der allgemeinen Wahrheiten auf den Gemeinsinn in der *Ethica*: „Reduktion der allgemeinen Wahrheiten auf den Gemeinsinn (*sensus communis*) ist eine Tätigkeit des Verstandes, durch die die Begriffe der Dinge, die von dem Sinn entfernt sind, der Seele durch die Ideen der gemeinhin bekannten sinnlichen Sachen wegen der Ähnlichkeit eingepflanzt werden.“<sup>683</sup> Die einzelnen Sachen, auf die die allgemeinen Wahrheiten reduziert werden, nennt Wolff Exempel. Unter Exempeln (*ex-empla*) versteht er im weiteren Sinne „die Einzelnen, die unter den Allgemeinbegriffen erfasst werden, insoweit die Allgemeinen in ihnen sind, oder insoweit das, was im Allgemeinbegriff ist, sich zur Anschauung eignet“.<sup>684</sup>

---

sieht Wolffs Fabeltheorie als die „theoretische Legitimation für die Literaturgattung der moralischen Wochenschriften“ an, in denen „das Gedankengut der Aufklärung durch Fabeln, Erzählungen und Gedichte in einer Fülle von Druckwerke bis in die unteren Stände getragen werden sollte“; Der Wolffianer Hermann Samuel Reimarus erörtert auch die Funktion der Reduktion in Moral und Religion in seiner *Vernunftlehre*, z. B. die Regenten kann man sich als Väter einer zahlreichen Familie vorstellen, wenn man ihr Amt wissen will. Diesen Erdichtungen der Erfindungsgabe liegt nach Reimarus die Regel der Einstimmung zugrunde, vgl. Reimarus, *Vernunftlehre als Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft* (1756), Hamburg <sup>3</sup>1766, § 272.

681 *Ethica*, I, WW II, Bd. 12, § 422.

682 *Ethica*, I, WW II, Bd. 12, § 242. not.: „Reductio haec maxime utilitatis est, cum rerum captu difficilium, cognitu tamen maxime necessariarum notitia rudi vulgo atque iis, qui ea in re vulgo non altius sapiunt, hoc artificio aperiatur“.

683 *Ethica*, I, WW II, Bd. 12, § 242: „Reductio veritatum universalium ad *sensum communem* est actus intellectus, quo notiones eorum, quae a sensu remota sunt, per ideas rerum sensibilibium in vulgus notarum ob similitudinem animo ingenerantur“.

684 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 250: „Exempla dicuntur singularia sub notionibus universalibus comprehensa, quatenus iisdem universalialia insunt, seu quatenus ea, quae notioni universali insunt, intuenda exhibent“; vgl. *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, §§ 167, 188, 373.

Die Exempel bringen uns zu einer anschauenden Erkenntnis, die Vernunft hingegen bringt uns nur zu einer figürlichen Erkenntnis.<sup>685</sup> Die anschauende Erkenntnis macht bei vielen einen größeren Eindruck als die Vernunft. Man richtet also mit diesen Exempeln öfters mehr aus als mit vielen weitläufigen Vorstellungen, auch wenn sie noch so vernünftig sind.<sup>686</sup>

Bei der Anwendung der praktischen Wahrheiten auf das Exempel handelt es sich also darum, wie man die figürliche auf die anschauliche Erkenntnis reduzieren kann. Die figürliche Erkenntnis kann nach Wolff auf zweifache Weise auf die anschauliche Erkenntnis reduziert werden: Erstens können wir das, was von anderen geschrieben oder gesagt wird, und zwar die figürliche Erkenntnis in einem gegenwärtigen Exempel erfahren.<sup>687</sup> Zweitens können wir, wenn wir die figürliche Erkenntnis vorher schon im Gedächtnis haben, ihre Worte oder Zeichen mit den entsprechenden Begriffen durch die Einbildungskraft assoziieren.<sup>688</sup> Im ersten Fall wird die figürliche Erkenntnis auf die Taten der Lehrer, Fabel und Geschichte reduziert. Im zweiten Fall wird sie auf Zeichen und Zeremonien reduziert. Dafür braucht man ‚Witz‘ (*ingenium*, Erfindungsgabe). Mit ‚Witz‘ meint Wolff das Vermögen, die Ähnlichkeit der Dinge wahrzunehmen.<sup>689</sup> Der Witz fordert also vom Gelehrten, dass er das, was in den Sachen ist, betrachtet und miteinander vergleicht, sodass er deren Identität perzipiert, in der die Ähnlichkeit besteht. Diese beiden Weisen werden im Folgenden genauer erklärt.

---

685 Erkenntnis wird bei Wolff auf zweifache Weise unterteilt, nämlich in anschauliche (intuitiva) und figürliche (symbolica) Erkenntnis. Eine Erkenntnis ist anschaulich, wenn man sich die Sachen selbst vorstellt, und ist figürlich, wenn man sich die Sachen durch Wörter oder Zeichen vorstellt. Der Vorteil der figürlichen Erkenntnis besteht darin, dass die Wörter und Zeichen zur Deutlichkeit in Urteilen dienen. Aber die figürliche Erkenntnis hat andererseits „vor sich keine Gewißheit und Klarheit“ (z. B. „das Wort Wahrheit stellt nichts von der Wahrheit vor“), und das Wort ist bloß verständlich, insoweit es in Erinnerung der anschaulichen Erkenntnis behalten wird. Vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, §§ 316, 323; *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, §§ 286, 289; *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 253.

686 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 167; *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 503.

687 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 255: „Quando itaque curamus, ut ea, quae ex aliorum scriptis vel ore hausimus, ipsimet experiamur, cognitio symbolica ad intuitivam reducitur“.

688 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 256: „Si vi imaginationis excitantur idae, quae vocabulis aut aliis signis respondent, quibus cognitio symbolica comprehenditur; cognitio symbolica ad intuitivam reducitur“.

689 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 366; *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 476.



### 7.3.1 Taten der Lehrer, Fabel und Geschichte

In der Moralphilosophie ist die erste Weise der zweiten vorzuziehen.<sup>690</sup> Denn durch die gegenwärtigen Exempel der guten oder bösen Handlungen kann es uns mit einem Blick („*uno obtutu*“) verdeutlicht werden, wieviel die menschlichen Kräfte vermögen.<sup>691</sup> Die Anschauung der Exempel kann bei dem Zuhörer den Eifer anstacheln bzw. den Wunsch danach wecken, die guten Handlungen nachzuahmen. Hierbei spielt die Ehre (*gloria*) oft eine wichtige Rolle. „Die Ehre steigert den Eifer, nach dem Naturgesetz zu handeln.“<sup>692</sup> Denn das Exempel des tugendhaften Menschen kann einen davon überzeugen, was aus Beobachtung des Naturgesetzes für Gutes erfolgen würde.<sup>693</sup> Man würde nämlich von anderen verehrt, wenn er tugendhaft würde. Aus dieser Vorsehung entsteht dann die Lust und Freude. Wenn man einen Vorgeschmack der Freude hat, die vom günstigen Urteil der anderen wahrgenommen wird, stellt man sich das richtige Handeln als schön vor.<sup>694</sup> Man will die gute Handlung durchführen, weil man auch die günstigen Urteile von anderen begehrt. Man braucht nicht zu fürchten, dass die Ehre die Handlung beflecken würde, wenn sie das Motiv beeinflusst.<sup>695</sup> Denn wenn wir von Ehre geleitet werden, fügen wir der deutlichen Vorstellung eine verworrene Vorstellung des Guten hinzu und perzipieren die gute Handlung als begehrenswerter. Gerade weil das richtige Handeln (*recte agere*) höchst mühevoll (*arduum*) und schwer (*difficile*) ist, kann denjenigen, die von Ehre (*gloria*) geleitet werden, die Richtigkeit der Handlungen als Beweggrund des Handelns dienen.<sup>696</sup> Richtigkeit und Ehre machen also zusammen die Beweggründe des Handelns aus. So wird die vernünftige Erkenntnis des Naturgesetzes, die nach der geläufigen Meinung bloß eine „tote Erkenntnis“ ist, in eine „lebendige Erkenntnis“

---

690 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 256. not.: „Modus itaque primus [...] alteri huic semper praeferendus. Et in moralibus, ac in genere veritatibus omnibus practicis, apprime necesse est, ut, quae ex aliorum scriptis vel ore haurimus, ea ipsimet experiri conemur“.

691 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, §§ 266, 267, 297.

692 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 234: „Gloria ardorem intendit agendi quae legi naturae conformia sunt“.

693 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 165.

694 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 336.

695 *Ethica*, I, WW II, Bd. 12, § 197. not.

696 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 388: „Qui gloria ducitur, ei omnimoda actionum rectitudo est motivum agendi“.

verwandelt<sup>697</sup>, insofern die aus der Anschauung der Exempel stammende Ehre als Bewegungsgrund des Willens dienen kann.

Als gegenwärtiges Exempel dienen also erstens die Taten (*factum*) des Lehrers selbst. Wolff ist nie müde geworden, die Notwendigkeit der Exempel der Lehrer zu betonen. Einerseits können die unvernünftigen Menschen nicht durch natürliche Verbindlichkeit gezügelt werden, die nur gültig für diejenigen ist, die des Verstandes mächtig sind und die ganze Vernunft nutzen.<sup>698</sup> Andererseits ist die Reichweite des positiven Gesetzes nach Wolff auch sehr beschränkt. Das positive Gesetz muss zwar hinzugefügt werden, sodass der Mensch aus Furcht vor Strafe und aus Hoffnung auf Belohnung etwas zu tun oder zu unterlassen determiniert wird. Aber wie Wolff in seiner *De necessitate obligationis positivae* von 1731 sagt: 1. die Erziehung (*educatio*) der Kinder und der jungen Leute kann nicht durch das positive Gesetz ersetzt werden, 2. viele Handlungen im Staat bleiben gar ohne Strafe, und 3. die Grausamkeit der Strafe schadet nicht selten mehr, als sie Nutzen bringt.<sup>699</sup> So betont Wolff in dieser kleinen Schrift nachdrücklich die Notwendigkeit des guten Exempels der Oberen.<sup>700</sup> Hier meint er mit den Oberen nicht nur den Herrscher, sondern auch die Eltern, die Lehrer der Schüler und nicht zuletzt die Professoren der Studenten an den Universitäten. In der Tat spielen die Lehrer und Professoren die wichtigste Rolle, da alle anderen zuerst bei ihnen lernen müssen. Es ist also die Aufgabe des Oberen, andere mit seinem Beispiel zu belehren, wie die Handlungen nach dem Naturgesetz einzurichten sind. Das Exempel des Oberen erhält seinen Nachdruck durch die Liebe der Untertanen. Denn „wer weiss nicht, dass wir diejenigen nachahmen, die wir lieben?“<sup>701</sup> Das

---

697 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 244: „Cognitio viva dicitur, quae fit motivum voluntatis vel noluntatis. Ast mortua vocatur cognitio, quae non fit motivum voluntatis vel noluntatis“.

698 *Ratio Praelectionum*, WW II, Bd. 36, § 12, S. 195: „Non diffiteor, obligationem naturalem tantum vigere penes intelligente & ratione integra utentes; eadem vero minime coërceri homines stultos, stupidos & quibus coecus affectuum impetus rationis loco existit, haud invitus largior. Atque hinc necessitatem obligationis civilis stabilio“.

699 Vgl. *De necessitate obligationis positivae*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, S. 571–575.

700 *De necessitate obligationis positivae*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 4: „Hinc Sinae antiquissimis temporibus jam agnovere, non praestantiorum dari modum obligandi inferiores quam exemplum superioris“.

701 *De necessitate obligationis positivae*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 4: „cum in vulgus notum nos eos imitari, quos amamus“.

gilt nach Wolff auch für Gott, den höchsten Verständigen. Durch das gute Exempel der Lehrer wird eine inhaltlich identische Vorstellung von Gut und Böse veranschaulicht, die bei anderen den Wunsch danach weckt, sie nachzuahmen.

Das Exempel des Lehrers gilt nur dann, wenn der Lehrer aufrichtig ist. Wenn der Lehrer zum Beispiel ein Pfarrer ist, dann muss er es mit der Religion ernst nehmen.<sup>702</sup> Das heißt, wie Wolff in *De obligatione Ministrorum Ecclesiae, qua tenentur ad docendum populum exemplo suo* von 1732 betont, dass die Kirchenlehrer alle christliche Tugend mit ihrem Beispiel lehren sollen.<sup>703</sup> Denn die Ausübung einer besonderen Tugend erfordert, wie bereits gesagt, Entschlossenheit (*promptitudo*), die man nur dann begreifen kann, wenn man sich selbst oder andere anschaut: „*Ad virtutem sigularis quaedam agendi promptitudo requiritur, quam non capit, nisi qui eam vel in seipso, vel in aliis intuetur.*“<sup>704</sup> Die Entschlossenheit setzt wiederum Aufrichtigkeit (*sinceritatem*) voraus, nämlich die Übereinstimmung zwischen äußerlichen und innerlichen Handlungen. Und die Freude ist das gewisseste Merkmal der Aufrichtigkeit („*certissimum ... sinceritatis illius indicium*“).<sup>705</sup> Wenn es einem nicht an der Aufrichtigkeit mangelt, kann man ihm die Ruhe und Freude an der Veränderung seines Gesichts, seiner Geste, seiner Stimme und seiner Worte anmerken. So kann das Exempel der Lehrer den Zuhörer leicht zur Zustimmung bewegen („*ad assensum alliciendi*“) und seine Begierde auf die Tugend anreizen („*ad appetitum stimulandi*“). Da es die Aufgabe der Kirchenlehrer ist, das Volk zu belehren („*Horum enim est docere populum*“), ist es notwendig, dass sie die Ideen der Tugenden den Zuhörern einpflanzen. „Es ist aber unmöglich, die deutlichen Ideen der Tugenden denjenigen bloß mit Worten mitzuteilen, die davor keine solchen Ideen haben.“<sup>706</sup> Ein ausgezeichnete

---

702 *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, § 367: „Wenn die Lehrer, welche die Religion am besten einsehen sollen, und von denen es wenigstens der gemeine Mann glaubet, durch ihr Exempel zeigen, daß es mit der Religion ein Ernst ist, so werden auch sie dadurch zu dergleichen Ernst aufgemunter.“

703 *De obligatione Ministrorum Ecclesiae, qua tenentur ad docendum populum exemplo suo*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, S. 543–554; vgl. WW I, Bd. 22, S. 388–394.

704 *De obligatione Ministrorum Ecclesiae*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, S. 545.

705 *De obligatione Ministrorum Ecclesiae*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, S. 546.

706 *De obligatione Ministrorum Ecclesiae*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, S. 545: „*Impossibile autem est, ut ideae lucidae virtutum solis verbis cum eo communicentur, qui animum iis adhuc vacuum habet.*“

Prediger belehrt also seine Zuhörer mehr durch seine Taten als durch seine Worte, wie Konfuzius und der Kaiser von China.<sup>707</sup>

Es lässt sich also erklären, warum Wolff nach dem dritten Kapitel „Von der Art und Weise, wie der Mensch das höchste Gut oder seine Glückseligkeit auf Erden erlangen kan“ anschließend das vierte Kapitel „Von einigen allgemeinen Regeln der Menschen Gemüther zu erkennen“ verfasst. Da es die Übereinstimmung zwischen innerlichem Affekt und äußerlicher Veränderung seines Gesichts, seiner Geste, seiner Stimme und seiner Worte gibt, kann man die innerliche Affekte nach den äußerlichen Veränderungen beurteilen. So hat die Affektlehre<sup>708</sup> einen großen Nutzen für die Moralphilosophie, insofern man beurteilen kann, ob eine betreffende Person eine richtige Handlung aus der Gewohnheit (*mores*) heraus oder gegen ihre tatsächliche Begierde getan hat. Diese Kunst, die Gewohnheit des Menschen zu vermuten, nennt Wolff moralische Semiotik (*Semiotica moralis*).<sup>709</sup> Wolffs spezielles Verständnis der Affekte besteht gerade darin: Ein jeder Affekt wird nicht nur, wie die geläufige Meinung vertritt, mit einer außerordentlichen Bewegung des Geblütes verknüpft; einem jeden Affekt entspricht auch die äußerliche Veränderung in der Miene, der Geste, der Stimme, der Rede oder in dem Ort des Körpers. Wenn zum Beispiel dem Lehrer die gemäßigte Freude oder Zufriedenheit mit sich selbst fehlt, dann bedeutet das, dass er sich die Gewohnheit, das Gute zu tun, noch nicht aneignet hat.

Wolff teilt die Affekte in angenehme, unangenehme und vermischte ein. Die angenehmen Affekte (*affectus jucunda*) bestehen in sinnlichen

---

707 Vgl. *De obligatione Ministrorum Ecclesiae*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, S. 545: *Konfuzius* beurteilt niemand als zum Lehrer der Philosophie tüchtig, außer dass man alles, was er anderen lehren muss, an sich selbst erfahren hat, und mit seinem Handeln („*factis*“) das bezeugen kann, was er mit Worten („*verbis*“) nicht ausdrücken kann; *ibid.*, S. 548: Die Kaiser der Chinesen verbinden durch ihre eigene Beispiele seine Untertanen zur Gehorsam.

708 Im Unterschied zu den geläufigen Affektenlehren, die oft in der praktischen Philosophie behandelt werden, liefert Wolff seine Affektenlehre in seiner *Metaphysik* und zwar im dritten Kapitel der *Deutschen Metaphysik* und der lateinischen *Psychologia empirica*. Der Grund dafür ist, dass die auf den empirischen Betrachtungen beruhenden Definitionen verschiedener Affekte die ersten gesicherten Prinzipien der Beweise in der Moralphilosophie anbieten müssen. Daraus sind die nützlichen praktischen Wahrheiten mit Gewissheit zu ziehen, wie eine Handlung im konkreten Fall nach dem Naturgesetz bestimmt werden kann. Vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, §§ 439–491; *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, §§ 603–879.

709 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 707: „*Inde est, quod ars conjectandi hominum mores dicitur Semiotica moralis*“.

Begierden, die unangenehmen Affekte (*affectus molesti*) bestehen in einer sinnlichen Abscheu, und die vermischten Affekte verbinden sinnliche Begierde und Abscheu miteinander.<sup>710</sup> Er stellt weiter folgende Begriffe dar: Freude und Verdruss, Fröhlichkeit und Traurigkeit, Liebe und Hass, Neid und Mitleiden, Zufriedenheit mit sich selbst und Reue, Scham und Ruhmbegierde, Dankbarkeit, Gunst, Hoffnung, Vertrauen, Verzweiflung, Schrecken, Wankelmütigkeit, Kleinmütigkeit, Zaghaftigkeit, Verlangen, Zorn und Empfindlichkeit. Alle diese Affekte verstärken die Begierde oder die Abscheu. So weicht Wolff von der stoischen Tradition ab, nach der die Affekte auszurotten sind. „Die Gefühle können keineswegs vertilgt werden.“<sup>711</sup> Seine Absicht ist nicht, die Gefühle selbst, sondern die schädlichen Wirkungen der Gefühle auszuschließen. Alle diese Affekte können auch von außen abgelesen werden. Denn zu den äußerlichen Handlungen gehört nicht nur die Bewegung der Körperglieder, die mit dem Entschluss (*decretum*) übereinstimmt, sondern auch die Veränderung der Miene, der Geste, der Stimme und der Rede. Wenn das Blut „von dem Hertze gegen die äussersten Theile des Leibes schnelle weggetrieben wird“, erweckt es auch entsprechende Veränderung, wie die Farbe im Gesicht und die Wärme des Leibes. Wolffs Interesse gilt hier doch nicht der physischen Untersuchung der Gründe, warum die rote Farbe im Gesicht zeigt. Für ihn reicht es aus, dass man aufgrund der empirischen Betrachtungen annimmt, es gebe eine Übereinstimmung zwischen allen Affekten und gewissen äußerlichen Bewegungen der Gliedmaßen des Körpers. Wolff sieht also den Unterschied zwischen seiner Affektlehre und der geläufigen gerade darin, dass die meisten Menschen „einzig und allein auf die Veränderungen in dem Leibe“ sehen, während er sucht, die verborgenen Affekte nach den äußerlichen Veränderungen bzw. Handlungen zu beurteilen.

Als gegenwärtiges Exempel dienen zweitens auch die Taten der Figuren in der Fabel oder der Geschichte, insofern ihre Taten auf richtige Weise interpretiert werden. „Weil nun aber keine Erkenntnis in den Willen gehet, als die überzeugend ist, die wenigsten Menschen aber durch die Vernunft überzeugt werden mögen; so habe ich hier den Nutzen der Historien und Fabeln gewiesen.“<sup>712</sup> Unter Fabel (*fabula*) versteht Wolff „eine Darstellung eines fiktiven Faktums, um die Wahrheit, vor allem die moralische Wahrheit

710 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 440; *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, §§ 608, 609.

711 *Ethica*, II, WW II, Bd. 13, § 243: „Affectus eradicari nequeunt“.

712 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 143, S. 411.

zu lehren“.<sup>713</sup> Die Ausdrucksweise (*sermo*) der Fabel ist zwar falsch, aber sie stellt die Wahrheit dar, wie Äsops Fabeln und die Parabel von Christus. Wenn es also keine realen Exempel gibt, dann kann man die lebendige Erkenntnis des Guten durch Fabeln zu erhalten suchen. Die Geschichte (*historia*) hingegen erzählt zwar das wahre Faktum. Aber die Geschichte kann auch in eine Fabel verwandelt werden, wenn man eine begriffliche Wahrheit unter der Form der Geschichte hervorbringt. „Wenn eine Geschichte darauf angewendet wird, eine Wahrheit anzudeuten (*significandam*), die aus der Geschichte nicht durch Schlussfolgerung hergeleitet werden kann, wird die Geschichte in die vernünftige Fabel verwandelt.“<sup>714</sup> Beide sind also weder Darstellung von Irrtum noch Altweibergeschwätz (*fabulae aniles*), sondern beide werden mit dem Exempel gleichgesetzt, insofern man die allgemeinen Wahrheiten durch sie auf anschauliche Erkenntnis reduzieren kann. So können wir die allgemeinen Wahrheiten in uns selbst erfahren und davon überzeugt werden.

Demnach ist es nicht nur erforderlich, dass der Interpret der Fabeln und der Geschichte vorher die moralischen Prinzipien durch vernünftige Schlüsse erkannt hat, sodass er die Ähnlichkeit zwischen Fiktion und Wahrem deutlich erkennt („*similitudinem ficti & veri distincte cognoscit*“)<sup>715</sup>. Es wird dabei auch angenommen, dass die Autoren (*autor*) der Fabeln und der Geschichte geistreich sein und mit der Erkenntnis dieser moralischen Wahrheiten versehen sein müssen. Die Ausführungen über die Methode beim Lesen der Geschichtsbücher befinden sich in der Logik. Die Geschichtsbücher gelten nur dann als auf das Leben anwendbar, wenn man genaue Definitionen und bestimmte Propositionen daraus hervorbringen kann. Denn bei der Anwendung der Geschichtsbücher handelt es sich um den definitiven Schluss von einer Definition oder einer Proposition auf ein Urteil über einen Gegenstand im gegebenen Fall.<sup>716</sup> Ohne genaue Definitionen und bestimmte Propositionen könnte man bei der Anwendung der Geschichtsbücher Fehler begehen. Der Leser (*lector*) muss also ‚*per hypothesis*‘ annehmen, dass

---

713 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 302: „*Fabula dicitur expositio facti cujusdam ficti, veritatis, praesertim moralis docendae gratia*“.

714 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 314: „*Si historia quaedam ad veritatem quandam significandam adhibetur, quae ex eadem nullo ratiocinio colligi potest, in fabulam rationalem convertitur*“.

715 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 318: „*Qui notionem ejus, quod fabula docet, distinctam aliunde jam habet; similitudinem ficti & veri distincte cognoscit*“.

716 *Logica*, WW I, Bd. 1.3, § 1218.

genaue Definitionen und bestimmte Propositionen aus diesen Büchern entnommen werden können.<sup>717</sup> Mit ‚*per hypothesin*‘ meint Wolff:

Wenn zwei Bestimmungen in demselben Subjekt vorhanden sind, und sobald die eine gesetzt wird, ist die andere auch dem Subjekt zuzuschreiben; dann sind diese zwei Bestimmungen äquivalent [...] d. h. wenn die Bestimmung A dem Subjekt zugeschrieben wird, dann ist die andere Bestimmung B demselben Subjekt zuzuschreiben *per hypothesin*, und folglich wo A vorhanden ist, dort wird verstanden, dass B auch vorhanden ist.<sup>718</sup>

So muss der Leser zugleich annehmen, wenn er die Geschichtsbücher als für die Praxis dienlich akzeptiert, dass sie genaue Definitionen und bestimmte Propositionen bzw. moralische Wahrheiten enthalten. Die Wichtigkeit der Geschichtsbücher für die Anwendung der moralischen Wahrheiten wird von Wolff auch in seiner kleinen Schrift *De theoria negotiorum publicorum*<sup>719</sup> betont: „Diese Theorie wird unter einer Form der Tradition fortgepflanzt, und in den Geschichtsbüchern festgehalten.“<sup>720</sup>

Es ist sehr naheliegend, dass Wolff damit die Bibel als eine Geschichtsschrift mit dem Exempel (einzelnen Dinge, die die allgemeinen Wahrheiten in sich enthalten) bzw. der vernünftigen Fabel gleichsetzen will, insofern die Bibel darauf angewendet wird, die allgemeinen Wahrheiten zu verstehen zu geben. So erklärt er seine Theorie der Fabel am Beispiel von Christus. „Christus verbreitete die sehr schwierigen theologischen Wahrheiten auch durch diese Methode.“<sup>721</sup> Christus lehre nämlich in der Parabel von dem zwischen den Weizen eingestreuten Unkraut sehr deutlich, warum Gott das

---

717 *Logica*, WW I, Bd. 1.3, § 1217: „Si in libris dogmaticis historicis definitiones occurrant minus accurate & propositiones vagae; eas absque periculo errandi ad praxin transferre nequit, nisi qui ipsemet easdem dijudicare valet. [...] Quamobrem quia autor libri dogmatici historici definitiones ac propositiones minime dijudicavit, antequam easdem libro suo infereret *per hypothesin*; lector easdem dijudicare debet, antequam eas ad praxin transferat“.

718 *Logica*, WW II, Bd. 1.2, § 231: „Si duae fuerint subjecti ejusdem determinationes & earum una posita altera quoque eidem sit tribuenda; erunt determinationes aequivalentes. [...] Etenim si determinatio A tribuitur subjecto, etiam eidem tribuenda est altera B *per hypothesin*, atque adeo ubi A adest, ibi etiam adesse intelligitur B“.

719 *De theoria negotiorum publicorum*, in: Horae subsecivae WW II, Bd. 34.3, S. 179–242; vgl. WW I, Bd. 21.6, Kleine philosophische Schriften, S. 323–528.

720 *De theoria negotiorum publicorum*, in: Horae subsecivae WW II, Bd. 34.3, § 12, S. 225: „Haec theoria per speciem quandam traditionis propagatur & in voluminibus Historicorum conservatur“.

721 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 313. not.

moralische Böse nicht aus der Reihe der Dinge wegschaffe. Gerade weil es das moralische Böse gebe, sei der Entschluss der Erlösung (*decretum redemptionis*) dem Willen Gottes zuzuschreiben, insofern die Abschaffung des moralisch Bösen und die Beförderung der moralischen Vollkommenheit des Menschen auch der Zweck der göttlichen Handlung bzw. Schöpfung sein müsse. Im Entschluss der Erlösung sei die ganze Heilsordnung enthalten. Durch die Zulassung des moralisch Bösen werde also die Ehre Gottes befördert.<sup>722</sup> Dabei will Wolff im Namen von Christus nicht nur die theologische Wahrheit, sondern auch die moralische Wahrheit lehren. Durch diese Interpretation können die Zuhörer nämlich von der Verbindlichkeit des Naturgesetzes überzeugt werden, insofern sie mit der Unkraut-Parabel nicht nur die Notwendigkeit der Erlösung, sondern auch die moralische Wahrheit assoziieren können, dass die moralische Vollkommenheit des Menschen der letzte Zweck aller menschlichen Handlungen sein soll, indem Gott es auch will.

### 7.3.2 Zeichen und Zeremonien

Die figürliche Erkenntnis kann auch auf Zeichen und Zeremonien reduziert werden. Wolff bestimmt Zeremonien im weitesten Sinne als „Zeichen dessen, woran wir uns bei der Ausführung eines Vorhabens erinnern sollen“.<sup>723</sup> Sie sind nützlich für diejenigen, die wissen, was sie tun sollen, aber dies nur wieder vergessen haben. Zeremonien können also alle Handlungen genannt werden, sobald sie bewirken, dass der Handelnde oder ein Anderer sich wieder daran erinnern kann, was zu tun ist.<sup>724</sup> So können Zeremonien die Bestimmung der Handlung beeinflussen. Die Musik in der Kirche an Sonn- und Festtagen ist zum Beispiel, wie Wolff in *Deutscher Ethik* anführt, ein Zeichen der Freude, die wir über die Wohltaten Gottes haben sollen, und mit der wir Gott verehren können.<sup>725</sup> Es ist also sehr naheliegend, dass Wolff mit seinem deutlichen Begriff der Zeremonie die religiösen Gottesdienste erklären will. Bevor wir die Frage nach dem Verhältnis zwischen natürlicher Religion und Moral im nächsten Abschnitt beantworten können, ist es ratsam, im Folgenden zwei Punkte hinsichtlich der Zeremonie hervorzuheben.

---

722 Vgl. Matthew, 13: 24, in: *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 601, 614; *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 313. not.

723 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 442: „*Ceremoniae sunt signa eorum, quorum in executione propositi alicuius meminisse debemus*“.

724 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 458.

725 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 176.



Zum einen ist die Zeremonie ein willkürliches Zeichen des Vorhabens oder des Willens. Dabei macht Wolff einen Unterschied zwischen dem natürlichen Zeichen und dem willkürlichen Zeichen. Das eine ist ein natürliches Zeichen des anderen, wenn „zwei Dinge beständig mit einander zugleich sind, oder eines beständig auf das andere erfolgt.“<sup>726</sup> Zum Beispiel ist der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers. Das eine ist hingegen ein willkürliches Zeichen des anderen, wenn man ein Ding willkürlich zum Zeichen des andern macht.<sup>727</sup> Zum Beispiel sind Wörter, mit denen die Gattung und Art der Dinge benannt werden, willkürliche Zeichen der Begriffe. Denn „dass ein Wort und ein Begriff mit einander zugleich zugegen sind, oder eines von beiden auf das andere erfolgt, beruht auf unserem Willkür.“<sup>728</sup> Eine Zeremonie muss also mit einem Vorhaben willkürlich verbunden werden. In diesem Sinne gelten alle Zeremonien als eine vernünftige Konstruktion, insofern sie gemäß den Regeln der Wahrnehmung und der Einbildung erfunden werden und demnach in einem den gezielten Gedanken erregen können.<sup>729</sup> Mit der gegenwärtigen Empfindung der Zeichen wird nämlich das vorhergesetzte Vorhaben durch Einbildungskraft assoziiert. So werden die Leute, die bei einem Vorhaben zugegen sind, durch die Empfindung eines bestimmten Zeichens angetrieben, dieses Vorhaben den ganzen Tag nicht zu vergessen und auszuführen.

Zum anderen darf eine alte Zeremonie beibehalten werden, wenn man ihr eine neue richtige Bedeutung zuschreibt.<sup>730</sup> Eine Zeremonie ist nur dann richtig und nicht überflüssig, wenn sie auf die Richtigkeit der Handlung ausgerichtet wird.<sup>731</sup> Da die Zeremonie ein willkürliches Zeichen ist, so gibt es keinen intrinsischen Grund, warum eine Zeremonie abzuschaffen ist, insofern man ihre ursprüngliche Bedeutung verändern und ihr eine neue richtige Bedeutung zuschreiben kann.<sup>732</sup> Es ist also die Aufgabe der Lehrer, nicht des Urhebers der Zeremonien, zu erkennen, wie die Zeremonien zu der richtigen

---

726 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 293.

727 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 294.

728 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 295.

729 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 847; *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 443, 451.

730 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, §§ 452, 453.

731 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 501.

732 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 453. not.: „Ceterum probe considerandum nullum dari rationem intrinsecam abrogandi vel reprehendendi ceremoniam, si significatus talis iisdem tribui potest, qualem ceremonia exigit“.

Handlung beitragen können.<sup>733</sup> Die Theorie der Zeremonie wird zwar ausführlich in den §§ 442–511 der *Philosophia practica universalis* entfaltet, insofern Wolff aus dem Begriff der Zeremonie mehr allgemeine Prinzipien der Zeremonie erschlossen hat als in der *Deutschen Ethik*.<sup>734</sup> Doch glaubte Wolff, dass eine besondere Wissenschaft von den Zeremonien noch ein Desiderat wäre.<sup>735</sup> Denn für die Praxis sind die allgemeinen Prinzipien noch nicht hinreichend.<sup>736</sup> Man braucht noch die speziellen Regeln der Zeremonie, um diese auf die Zeremonien in einzelnen Handlungen anzuwenden. Sie ist ein Teil der praktischen Philosophie und hat die allgemeine Theorie der Zeichen zur Voraussetzung. Diese Wissenschaft nennt er zeremonielle Philosophie (*philosophia ceremonialis*).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Lösung des Problems, wie eine richtige Handlung auszuführen ist, darin besteht, dass die Gelehrten nach den heuristischen Regeln die allgemeinen Handlungsregeln zu den Vollkommenheiten des Menschen in jedem Fall erfinden und diese allgemeinen Handlungsregeln dann auf die empirischen Exempel anwenden müssen. Bei diesen heuristischen Regeln handelt es sich nicht um die Anweisungen, welche die einfachen Leute befolgen sollen, sondern um die philosophischen Propositionen, welche die Gelehrten lesen und verstehen sollen. Es ist die Aufgabe der Gelehrten, die richtigen Exempel zu erfinden. Da niemand den höchsten Grad des Verstandes erreichen kann, sind die empirischen Exempel jedem dienlich, seinen Eifer anzustacheln und eine stetige Aufmerksamkeit auf die moralische Vollkommenheit des Menschen beizubehalten.

---

733 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 457. not.: „Accidit hoc non culpa ceremonias instituentis, sed eorum, qui alios docere tenentur, quae ipsis ad actiones suas rite determinandas scitu necessaria sunt“.

734 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, §§ 176–179.

735 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 511. not.: „Cum ea hactenus in desideratis sit, nec nomen peculiare fortita est. Philosophiam ceremonialem appellare poteris, quae definienda, quod sit pars Philosophiae practicae, quae de ceremoniis agit“; *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 179: „Allein da es mit wenigem nicht geschehen kan, auch an diesen Ort, wo ich die allgemeine Kunst die freyen Handlungen vernünftig zu regieren abhandele, sich nicht schicket; so muß ich die besondere Ausföhrung entweder andern überlassen, oder biß auf eine bequemere Zeit verschieben. Man begreiffet ohne mein Erinnern, daß man eine besondere Wissenschaft von den Ceremonien machen könnte“.

736 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 511. not.: „Neque enim sufficit tradi generalia, sed ad particularia quoque descendendum est“.

## 8 Natürliche Religion und Moral

Nach dem Beweis der allgemeinen Handlungsregeln zu den Vollkommenheiten der Seele, des Körpers und des äußerlichen Zustandes wird der Beweis der Pflichten gegen Gott geliefert. Der äußerliche Grund dafür ist sehr naheliegend: Damit sucht Wolff diese allgemeinen Prinzipien auf die Erklärung der Religion anzuwenden, um daraus die für die Praxis nützlichen Wahrheiten zu entdecken. Denn die Zwecke der den Gelehrten eigentümlichen Handlungen bestehen, wie gesagt, darin, die Religion „am besten“ einzusehen, und den einfachen Menschen durch ihr Exempel zu zeigen, dass sie die Religion ernst nehmen, insofern die einfachen Menschen ihnen vertrauen. Unter Religion versteht Wolff die Art und Weise, Gott zu verehren („*modus colendi Deum*“), und Gott verehren heißt „gewisse Handlungen allein um Gottes willen verrichten, oder deshalb, weil man erkennt, dass Gott existiert“.<sup>737</sup> Sie heißt natürliche Religion (*Religio Naturalis*), wenn sie aus den Prinzipien der Vernunft oder dem, was in der natürlichen Theologie über Gott gelehrt wird, bestimmt wird; sie heißt geoffenbarte Religion (*Religio Revelata*), wenn sie aus den Prinzipien der Offenbarung bestimmt wird.<sup>738</sup> Um die christliche Religion am besten einzusehen, muss der Gelehrte vor allem die natürliche Religion erkennen. Denn für Wolff ist die natürliche Religion das Kriterium, durch das sich die wahre Offenbarungsreligion von der falschen unterscheidet. „Wenn es nun wahre Offenbarungsreligion gibt, dann besteht darin die ganze natürliche Religion.“<sup>739</sup>

Aber worin liegt die innerliche Notwendigkeit, Gott zu verehren? Beim Beweis der Pflichten gegen Gott handelt es sich zwar um die Aufgabe, die Mittel zur Erreichung der Gottseligkeit oder der Frömmigkeit zu erfinden. Mit Gottseligkeit ist eine Fertigkeit gemeint, die Handlungen zur Ehre Gottes auszurichten.<sup>740</sup> Aber Wolff führt den Zweck der Verehrung

---

737 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 511: „*Deum colere dicitur, qui certas edit actiones solius Dei gratia, seu quia Deum esse agnoscit*“; vgl. *Ethica*, III, §§ 508–518; *Jus Naturae*, I, §§ 1121–1127, 1204–1254; *Institutiones juris naturae et gentium*, §§ 178–180.

738 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 512.

739 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 507: „*Etsi itaque detur religio revelata vera, in ea tamen subsistit religio naturalis integra*“.

740 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 670.

Gottes letztlich auf die Beförderung der Glückseligkeit des Menschen zurück. Die Erhellung der Ehre Gottes besteht, wie gesagt, in der Bezeichnung der göttlichen Attribute. Die Bezeichnung der göttlichen Attribute und die Bezeichnung der Vollkommenheit des Universums ist ein und dieselbe.<sup>741</sup> Bezüglich des Verhältnisses der Vollkommenheit des Menschen mit der Vollkommenheit der ganzen Welt sagt Wolff ausdrücklich, dass die Handlungen bzw. die Veränderungen des Zustandes des Menschen den Grad der Vollkommenheit der ganzen Welt nicht ändern können, sondern nur Einfluss auf die akzidentielle Vollkommenheit des Menschen haben. „Denn wenn die Menschen ihre freien Handlungen nicht nach der Vollkommenheit der ganzen Welt, sondern vielmehr nach ihrer Unvollkommenheit einrichten; zeigt dies allerdings die akzidentielle Unvollkommenheit im Menschen und folglich im Teil.“<sup>742</sup> Der Zweck der Pflichten gegen Gott liegt also immer in der Beförderung der akzidentiellen Vollkommenheit des Menschen. Dabei stellt sich die Frage: Warum soll sich der Mensch noch die Gottseligkeit als eine Fertigkeit antrainieren? Ist die Verehrung Gottes ein unverzichtbares Mittel zur Glückseligkeit des Menschen? In diesem Abschnitt wird versucht werden, das Verhältnis von natürlicher Religion und Moral zu erklären.

### 8.1 Tugend und Frömmigkeit

Um die Frage zu beantworten, brauchen wir zuerst Wolffs Zweiteilung der Tugend in philosophischer Tugend und philosophischer Frömmigkeit genauer zu betrachten. Da Tugend die Fertigkeit ist, die Handlungen nach dem Naturgesetz auszurichten,<sup>743</sup> bestimmt Wolff die philosophische

---

741 *Theologia naturalis*, I, WW II, 7.1, § 446. not.: „quod convenit cum perfectione universi, idem & cum attributis divinis convenire. Quamobrem si quis per principia praesentia definire velit, quid velit Deus, non opus est, ut convenientiam & cum attributis divinis, & cum perfectione universi demonstret, sed sufficit ut alterutram probet, probata enim una, altera simul probata censi debet“.

742 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.2, § 921. not.: „Etenim si homines actiones suas liberas non dirigant ad perfectionem totius universali, sed potius ad imperfectionem ejusdem; id saltem arguit imperfectionem accidentalem in homine, adeoque in parte“.

743 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 321: Virtus ist „habitus actiones suas legi naturali conformiter dirigendi“; vgl. *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 143. not.: „Similiter in moralibus demonstratur, non repugnare ut actio legi naturali conformis ex habitu voluntatis proficiscatur, *conformitas* tamen *actionis cum lege naturali* &

Tugend als die Fertigkeit, die Handlungen dem Naturgesetz wegen ihres inneren Guten und Bösen anzupassen<sup>744</sup>. Frömmigkeit bzw. Gottseligkeit wird von Wolff als die Fertigkeit definiert, die Handlungen dem Naturgesetz durch die Beweggründe anzupassen, die den Attributen Gottes und der göttlichen Vorsehung entnommen werden, insoweit sie durch das Licht der Vernunft bekannt sind.<sup>745</sup> Der Unterschied zwischen beiden kann unter folgenden drei Aspekten betrachtet werden.

Erstens unterscheidet sich die philosophische Tugend von der Frömmigkeit durch die Beweggründe, durch die die Handlungen nach dem Naturgesetz auszurichten sind. Wolff setzt die philosophische Tugend als die unterste Stufe der Tugend an.<sup>746</sup> Aber der Unterschied zwischen beiden bezieht sich nicht auf den Grad des moralischen Wertes der Handlungen, sondern vor allem auf die Beweggründe der guten Handlungen.

Ich leugne aber nicht, dass die Tugend von Konfuzius sehr unvollkommen war, weil die Erkenntnis der göttlichen Attribute als motiva in dieser keinen Einfluss hatte, gleichwie es doch geschehen sollte [...]. Daher setze ich den untersten Grad der Tugend darinnen, dass man keine andere motiva hat, als die motiva, die von der innerlichen Ehrbarkeit und Schändlichkeit der Handlungen hergenommen werden.<sup>747</sup>

Dies verdeutlicht Wolff am Beispiel des Essens und Trinkens: Mäßigkeit ist eine Tugend, aber sie gelangte zu einem höheren Grade, „wenn die Gottseligkeit mit dazu kommet, daß man nicht allein mäßig isset und trincket nur in Ansehung seiner Gesundheit und seines Vermögens, sondern auch zur Ehre Gottes, das ist, damit man dadurch zugleich Gottes Willen vollbringe, Speise und Tranck als eine Wohlthat Gottes nicht mißbrauche,

---

*habitus voluntatis per se invicem minime determinantur, consequenter essentialia virtutis sunt & virtutis essentiam constituunt*“.

744 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 338: „*Virtus philosophica a nobis dicitur habitur conformandi actiones legi naturali ob intrinsecam earundem bonitatem ac malitiam*“.

745 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 339: „*Pietas philosophica vocatur habitus conformandi actiones legi naturae vi motivorum ab attributis divinis & providentia divina desumtorum, quatenus lumine rationis innotuerunt*“; vgl. *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 52.

746 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 675: „[...] so ist doch seine [=Atheist] Tugend in einem weit geringerem Grade, als die Tugend eines Menschen, der von Gott und seinen Vollkommenheiten überführt ist“.

747 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 508. not.: „*Exemplo nobis est Confucius, quem distincta Numinis notione destitutum ignorasse [...] Hoc tamen non obstante vitam vixit honestam [...]*“.

und sie mit Danckbahrkeit gegen ihn genieße“.<sup>748</sup> Die philosophische Tugend hat deshalb den untersten Grad, weil sie keine Erkenntnis der göttlichen Attribute als Motiv nutzt.

Zweitens besteht Frömmigkeit bzw. Gottseligkeit als der höhere Grad der Tugend in der höheren Leichtigkeit, die Handlungen nach dem Naturgesetz auszurichten, insofern die Erkenntnis der göttlichen Attribute den Willen verstärkt, nach dem Naturgesetz zu handeln. Denn es lässt sich zwischen höherem Grad und niedrigerem Grad der Tugend unterscheiden, indem Fertigkeit als Leichtigkeit zu handeln (*promptitudo agendi*) bestimmt wird,<sup>749</sup> deren Grad sich verändern kann. Wenn man Gott als einen von der Welt zu unterscheidenden ‚ens a se‘ oder einen ‚ens perfectissimum‘ begriffen hat, dem alle Attribute zuzuschreiben sind, die von den Beschränkungen der menschlichen Attribute befreit sind, dann kann der Gottesbegriff als ein Exempel dienen. In der natürlichen Theologie wies Wolff schon mehrmals darauf hin, dass der Hauptnutzen der Erkenntnis der göttlichen Attribute in der moralischen Praxis besteht. Zum Beispiel: „Die göttliche Weisheit hat einen wunderschönen Einfluss auf alle moralische Praxis.“<sup>750</sup> Denn „wer die Schönheit des höchsten Seienden anschauen möchte und für seine eigene Glückseligkeit Sorge trägt“, und „wer die übrigen Nebel angesichts der Inexistenz des Bösen in dieser Reihe der Dinge vertreiben will“, muss auf diese göttlichen Attribute achtgeben.<sup>751</sup> Es lässt sich also erklären, warum Wolff Gott auch einen Lehrer oder den höchsten Philosophen nennt. In der Moralphilosophie sieht Wolff den Nutzen der Erkenntnis Gottes gerade darin: Die göttlichen Vollkommenheiten bzw. Attribute als Bewegungsgründe „stärken die Bewegungsgründe zum Guten und wieder das Böse [...] und helfen mit zur Herrschaft über Sinnen, Einbildungskraft und Affecten [...], folgendes erleichtern sie die Ausübung der Tugend und Unterlassung

---

748 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 673.

749 *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 428: „Atque haec agendi promptitudo est id, quod *Habitus* appellari soevit“.

750 *Theologia naturalis* I.2, WW II, Bd. 7.2, § 603. not., S. 564: „Sapientia divina mirifice influit in praxin omnem moralem atque adeo plurimum refert, ut eam animo rite comprehendamus, nec quicquam circa eam dubitationis reliquum fiat“.

751 *Theologia naturalis* I.2, WW II, Bd. 7.2, § 603. not., S. 564: „[...] quotquot pulchritudinem Entis supreme venerabunda ac laeta mente intueri gestiunt & felicitates suae curam habent. [...] quotquot nebulas circa inexistenciam mali in hac rerum serie adhuc residuas dispellere cupiunt, neque enim alia, quam sapientiae divinae consideratione fugari possunt“.

der Laster“.<sup>752</sup> Die Frömmigkeit dient also als ein Mittel zur Ausübung der Tugenden des Verstandes und des Willens. Damit verfolgte Wolff das Ziel, die Nachlässigkeit der damaligen Philosophen bezüglich der moralischen Praxis zu bekämpfen. Dies betont Wolff in seiner *Ethica*: „Da die Praxis in Moralphilosophie heutzutage wenig ausgeübt wird, kann es nicht verwunderlich zu sein scheinen, dass die Philosophen den Einfluss der Erkenntnis Gottes auf die menschlichen Handlungen und den Einfluss der Pflichten gegen Gott auf andere Tugenden nicht erkennen.“<sup>753</sup>

Drittens setzt die Frömmigkeit bzw. Gottseligkeit die philosophische Tugend voraus. Gottseligkeit allein ist keine eigenständige Tugend. „Gottseligkeit ist keine besondere Tugend, sondern machet einen besonderen Grad aller Tugenden aus.“<sup>754</sup> Sie muss einen vorhandenen Vorsatz, die Handlungen gemäß dem Naturgesetz auszuführen, zur Voraussetzung haben. In der *Ethica* kritisiert Wolff im Zusammenhang mit der Problematik der Frömmigkeit gerade diejenigen, die glauben, dass der gute Wille (*voluntatem bonam*) allein dafür ausreicht, gut und recht zu handeln.<sup>755</sup> Denn ohne die Erkenntnis des Naturgesetzes zuerst zu besitzen und sich der natürlichen Tugend zu befeißigen, ist man außer Stande, die Handlungen nach dem Naturgesetz und zur Ehre Gottes auszurichten. Es gibt sozusagen keinen Königsweg zur Gottseligkeit. In der *Deutschen Metaphysik* sagt Wolff schon: „Denn in der natürlichen Aenderung des Menschen geschiehet kein Sprung [...] Ehe man einen Gottlosen gottselig machen kann, so muß man ihn tugendhaft machen und von den Lastern abreißen.“<sup>756</sup> Und auch in der lateinischen *Ethica* sagt Wolff ausdrücklich: „Denn die Frömmigkeit soll wenigstens die Motive

---

752 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 656.

753 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 108. not.: „Cum praxis in Philosophia morali hactenus parum excolta fuerit, nec mirum videri potest, quod de influxu agnitionis Dei in quodlibet actionum humanarum genus & officiorum erga Deum in virtutes ceteras non cogitaverint Philosophi“.

754 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 673.

755 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 109. not.: „Es gibt Leute, die sich davon überzeugen, dass sie derart gut und recht handeln, dass sie durch den Impetus der Frömmigkeit zum Tun oder Unterlassen geführt werden können. Diese Leute glauben, dass der gute Wille allein dafür ausreicht, gut und recht zu handeln. Sie sind sehr sicher, da sie recht wissen, was Gott uns tun will. Aber sie sind falsch.“ (Non desunt, qui sibi persuadent, se bene ac recte agere, modo pietatis impetu ad agendum abripiantur, aut a non agendo retrahantur. Atque hi sunt, qui voluntatem bonam sufficere arbitrantur ad bene & recte agendum [...] parum solliciti, num de eo, quod Deus a nobis fieri vult, recte sentiant.)

756 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2.1, § 672.

zu den Handlungen vorgeben, die mit dem Naturgesetz übereinkommen; Sie setzt die Erkenntnis des Naturgesetzes voraus.<sup>4757</sup>

Daraus ist deutlich geworden, dass die Frömmigkeit nach Wolff wesentlich eine vernünftige Fertigkeit ist und ohne die philosophische Tugend keinen Sinn hat. Der Mensch, der schon tugendhaft ist, braucht nicht fromm zu sein, wie diejenigen, welche die Existenz Gottes leugnen oder bezweifeln, oder Gott einfach nicht wissen.<sup>758</sup> Aber der Mensch, der fromm sein will, muss zuerst tugendhaft sein. Zusammenfassend kann man sagen: „Frömmigkeit kann dem Mangel an Erkenntnis des Naturgesetzes nicht abhelfen, aber trotzdem die Begierde zur Beobachtung des Naturgesetzes wenigstens stärker reizen [...] und die Tugend [...] auf einen höheren Grad bringen“.<sup>759</sup> Der Grund, warum wir daran gebunden sind, Gott zu verehren, besteht also nur darin, dass die Gotteserkenntnis als Motivation zur Ausführung der Tugenden dient und zur Verwirklichung der Glückseligkeit des Menschen beitragen kann. Mit dieser Psychologisierung verliert die Frömmigkeit und Gottseligkeit ihren Charakter als eine durch göttliche Gnade erwirkte Frömmigkeit.

## 8.2 Allgemeine Regeln der innerlichen und äußerlichen Gottesdienste

Die Pflichten gegen Gott bestehen also darin, dass der Zweck dieser Handlungen letztlich die akzidentielle Vollkommenheit des Menschen ist, und dass die psychologischen Beweggründe dieser Handlungen aus der vernünftigen Gotteserkenntnis herausgenommen werden. Auf der Basis dieses Allgemeinbegriffs sucht Wolff die religiösen Gottesdienste auf eine vernünftige

---

757 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 109. not.: „Etenim cum pietas saltem praebeat motiva ad actiones legi naturae conformandas; cognitionem legis naturae supponit“.

758 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 338. not.: „Hic gradus virtutis infimus est. Admittenda haec virtus etiam ab iis, qui Deum esse negant, vel de ejus existentia dubitant, vel eum prorsus ignorant. Exemplo sunt Sinae, qui distincta Dei cognitione destituti virtutem tamen philosophicam coluerunt, quemadmodum libri eorum classici loquuntur, quos Missionarius e Societate Jesu R. P. *Franciscus Noël* in Latinum vertit, & Pragae edidit“; vgl. *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 103. not.: „Exemplo sunt Sinenenses, qui etsi virtutis fuerint studiosissimi de pietate tamen colenda non cogitarunt“.

759 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 109. not.: „Pietas non supplet defectum scientiae legis naturae, sed appetitum saltem fortius stimulat ad custodiam ejus (§ 343.ppu.I), & virtutem, quae consistit in habitu actiones suas legi naturali conformiter dirigendi (§ 321.ppu.II), ad sublimiorem gradum evehit [...]“.



Weise zu erklären. Mit Gottesdienst (*cultus divinus*) meint Wolff die Handlung, die „wir in Ansehung Gottes vornehmen und also unterlassen würden, wenn kein Gott wäre, oder wir ihn nicht erkennen“.<sup>760</sup> Gottesdienste sind also nichts anderes als Handlungen, deren Bewegungsgründe die Erkenntnis der göttlichen Attribute sind. Sie lassen sich in innerliche und äußerliche Gottesdienste unterteilen. Die äußerlichen Gottesdienste müssen die innerlichen Gottesdienste zur Voraussetzung haben.

Die inneren Gottesdienste bestehen vor und an sich selbst in den Gedanken der Seele. Sie umfassen die Gottseligkeit, die Liebe zu Gott, die Furcht vor Gott, die Ehrerbietigkeit gegen ihn, das Vertrauen zu ihm, die Zufriedenheit mit ihm und die Anrufung Gottes, auch die Dankbarkeit ihm gegenüber. Alle diese Pflichten fordern vom Menschen, dass er die Attribute Gottes erkennt. (a) Zu den innerlichen Gottesdiensten gehört also in erster Linie die Erkenntnis Gottes, insofern sie eine Wirkung der Seele ist. (b) Beim Grad der Liebe gegenüber Gott kommt es darauf an, inwieweit man Gott erkennen kann: „Je mehr demnach der Mensch in der Erkenntnis Gottes zunimmt und, je grössere Gewissheit er davon hat, desto grösser ist die Liebe Gottes.“<sup>761</sup> (c) Die Furcht gegenüber Gott folgt aus der Liebe. So nennt Wolff sie „kindliche Furcht“, weil Kinder vor ihren Eltern, die sie lieben, die gleiche Furcht haben.<sup>762</sup> (d) Mit der kindlichen Furcht ist wiederum die Hochachtung und Ehrerbietigkeit gegen ihn verwandt. Die Ehrerbietigkeit entsteht aus Betrachtung der Größe der göttlichen Attribute.<sup>763</sup> (e) Das Vertrauen auf Gott entsteht, wenn man die Weisheit Gottes erkennen kann. Das heißt, dass man sicher ist, Gott werde alle Fälle, die uns begegnen, zu unserem besten, indem alle Begebenheiten in dieser Welt zweckmäßig sind.<sup>764</sup> Dabei ist Geduld ein Zeichen des Vertrauens auf Gott, indem er ein freudiges und ruhiges Gemüt hat.<sup>765</sup> (f) Aus dem Vertrauen auf Gott entsteht die Zufriedenheit mit Gott, indem er sich alles gefallen lässt, was sich in der Welt ereignet. (g) Wenn man die obigen Fertigkeiten bekommt, dann wird man auch „inniglich verlangen“, dass Gott „das Gute an Leib und Seele ferner erhalten, ihm noch mehreres in der Welt erzeigen, sein Thun und Lassen segnen, die Unglücks-Fälle

---

760 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 757.

761 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 680.

762 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 694.

763 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 710.

764 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 715.

765 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 723, 725.

und wohlverdienten Straffen zu seinem Besten wenden möge“.<sup>766</sup> Dieses Verlangen nach Wohltaten Gottes heißt Anrufung Gottes. (h) Aus der Betrachtung der Wohltaten Gottes entsteht auch die Dankbarkeit gegenüber Gott.<sup>767</sup> Alle diese Handlungen können unsere Glückseligkeit befördern. Insbesondere das Vertrauen auf Gott und die Zufriedenheit mit Gott machen nach Wolff einen großen Teil unserer Glückseligkeit aus, die der Zustand einer beständigen Freude ist.

Die Form des äußerlichen Gottesdienstes ist demnach Bewegung des Körpers, die vom innerlichen Willen herrührt. Der Mensch wird also durch den inneren Gottesdienst zu gewissen äußerlichen Handlungen angetrieben. (a) Zu den äußerlichen Gottesdiensten gehört auch die Erkenntnis Gottes, insofern dazu gewisse äußerliche Handlungen gefordert werden, wie Unterricht von Gott und seinen Attributen geben, diesen Unterricht anhören, solche Schriften lesen, andere zu den Pflichten gegen Gott aufmuntern lassen, und diesen Mahnungen zuzuhören etc.<sup>768</sup> Zu den äußerlichen Gottesdiensten gehören auch Gebet, Zeremonien, Zusammenkünfte zu gewissen Zeiten und Singen. (b) Das Gebet ist ein Reden mit Gott, indem man Gott anruft. (c) Durch die Zeremonie wird man bei der Ausführung der innerlichen und anderer äußerlicher Gottesdienste an die nötigen Dingen erinnert.<sup>769</sup> (d) Durch die Zusammenkünfte zu gewissen Zeiten können die Menschen einander unterrichten, ermahnen und sich der Wohltaten Gottes erinnern. Die Einrichtung kann „auf vielerlei Weise geschehen“.<sup>770</sup> (e) Durch das Singen bei den Zusammenkünften wird der Mensch mehr bewegt, und die Sachen können sich „tieffer und fester in das Gedächtniß“ eindringen.

Dadurch wird klar, dass Wolff die allgemeinen Regeln der innerlichen Gottesdienste aus der vernünftigen Gotteserkenntnis und die allgemeinen Regeln der äußerlichen Gottesdienste aus den Begriffen der innerlichen Gottesdienste durch syllogistische Schlüsse hergeleitet hat. Er „lasse keinen äusseren Gottesdienst zu, als der in dem inneren gegründet ist“.<sup>771</sup> Alle diese allgemeinen Regeln der religiösen Gottesdienste sind also letztlich in der vernünftigen Gotteserkenntnis begründet. Dass Gott uns zu den

---

766 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 738.

767 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 754.

768 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 761.

769 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 762.

770 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 763.

771 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 148, S. 430 f.

Handlungen gemäß dem Naturgesetz verpflichtet, kann ohne die Prinzipien in der natürlichen Theologie nicht geschehen.<sup>772</sup> Wolffs Hauptinteresse an der natürlichen Religion ist die Hoffnung, diese allgemeinen Regeln der Verehrung Gottes auf die christliche Religion anwenden zu können. Im vierten Kapitel wird das Problem des Verhältnisses zwischen natürlicher Religion und Offenbarungsreligion aufgenommen werden.

### 8.3 Kernpunkt in *Oratio de Sinarum philosophia practica*: Ohne die Ausübung können nicht einmal wahre Begriffe der moralischen Dinge erworben werden

Nun versuchen wir die Frage nach Wolffs Verständnis des Verhältnisses der natürlichen Religion zur Moral zu beantworten. Wie bereits erwähnt, habe Wolff nach der aufklärerischen Interpretation die Moral von der Religion abgekoppelt, insbesondere in seiner brisanten *Oratio de Sinarum philosophia practica*. Diese Auffassung ist sofern nicht falsch, als es für Wolff ein unleugbares Faktum ist, dass in China die Pflichten gegen Gott keine nötigen Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit sind. Wie er später auch in *Theologia naturalis* betont, werde es bei den Chinesen klar gezeigt, dass „ein ehrbares Leben mit der Religion nicht so verbunden ist, dass es ohne sie nicht sein könnte.“<sup>773</sup> Aber andererseits ist nicht zu vergessen, dass Wolff damit keineswegs darauf abzielt, die Notwendigkeit der natürlichen Religion zu leugnen. Gerade im Gegenteil sucht er die Theologen davon zu überzeugen, dass das, was er mit der natürlichen Tugend der Chinesen meint, mit dem Begriff der weltlichen Gerechtigkeit (*iustitia civilis*) bei den Theologen übereinstimmt, insofern er sie als die unterste Stufe der Tugend ansah.<sup>774</sup> So ist es auch kein Wunder, dass Wolff Bilfingers These,

---

772 *Theologia naturalis*, WW II, Bd. 7.1, § 21.

773 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 534. not.: „[...] quo vel Christianorum plurimos in ruborem dare possint. Vitam enim honestam cum religione non esse adeo connexam, ut absque ea esse non possit; patebit suo loco luculentius“.

774 Vgl. *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Anmerkung 53, 55, 57; Albrecht, *Die Tugend und die Chinesen. Antworten von Christian Wolff auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Moral*, in: Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff, hrsg. von Sonia Carboncini und Luigi Cataldi Madonna, Christian Wolff Gesammelte Werke, III. Abteilung, Bd. 31, Hildesheim 1992, S. 258, hat also mit Recht bemerkt, dass es eine Akzentverschiebung in den Anmerkungen von 1726 gegenüber der Rede von 1723 gibt. Wolff hebt nämlich in den Anmerkungen insbesondere hervor, dass

die Moral bei den Europäern habe einen Vorzug vor der Moral bei den Chinesen, für richtig hält, insofern diese These durch seinen Unterschied zwischen Tugend und Frömmigkeit erklärbar ist.<sup>775</sup>

Um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, sucht die neuere Forschung zu zeigen: Das Exempel der natürlichen Tugend der Chinesen sei wegen seiner „*historical remoteness*“ nur insofern für Wolff nützlich, als es zur Bekämpfung der voluntaristischen Moralauffassung und -bildung der Pietisten und letztlich zur Konzeption einer „*antivoluntarist religious ethics*“ diene, aber dieses Exempel sei kein Model, dem die Europäer folgen sollen oder können.<sup>776</sup> Dieser Interpretation ist sicherlich zuzustimmen, insofern sie die Irrelevanz des Chinabildes für die Moralpraxis der Europäer berücksichtigt hat. Aber sie ist auch unvollständig. Es wird gezeigt werden, dass Wolff als ein Philosoph die Lösung des alten Problems des Verhältnisses zwischen Wissen und Handeln in den klassischen Texten des Konfuzianismus eingesehen hat.<sup>777</sup> Gerade in dieser Lösung sieht er

---

die Vollkommenheit durch die natürlichen Kräfte allein schwer zu erreichen sei, und die philosophische Tugend durch die philosophische Frömmigkeit verbessert werden könne.

775 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 208; Vgl. *Ausführlichen Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 148, S. 424: „Herr Bülfinger hat einen sonderbahren Geschmack daran gefunden, wie aus seinen Dilucidationibus §. 494. P. 596. zu ersehen, und daher der Moral bey uns Europäern einen Vorzug für der Sinesischen gegeben, die er sonst in vielen Stücken erhebet, im *Epilogo ad Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis ac politicae* § 233. P. 281. Ich habe gewiesen, daß die Pflichten gegen Gott diejenige Handlungen sind, deren Bewegungs-Gründe die Eigenschaften Gottes seyn, und man solchergestalt Gott ehret und seine Handlungen zu seiner Ehre einrichtet, indem man durch dieselbe bezeuget, daß man ihn für das vollkommene Wesen hält, davor man ihn erkandt hat“; Bilfinger, *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis ac politicae*, Frankfurt 1724, § 233, S. 281.

776 Vgl. Larrimore, *Orientalism and antivoluntarism in the history of ethics. On Christian Wolff's Oratio de Sinarum philosophia practica*, in: *Journal of Religious Ethics* 28 (2000) S. 192, 213: „As I have suggested, China's being outside of the histories of the West (including Romantic histories starting in India) made it particularly compelling for rationalists. Its historical remoteness is what made "China" so useful for Wolff: it provided an example from which the West could learn, but not a model it should – or could – follow.“

777 Vgl. Henrich, *Aporien der Ethikbegründung*, in: ders.: *Denken und Selbstsein. Vorlesung über Subjektivität*. Frankfurt 2007, S. 107, sieht dies Problem in einem scheinbaren Zirkel: „Über den Normbezug erfüllt sich also wirklich ein wesentliches Interesse der Person. Aber das geschieht eben auch nur dann, wenn sich der Normbezug nicht aus diesem Interesse erklärt.“

die Gemeinsamkeit zwischen der praktischen Philosophie von Konfuzius und seiner eigenen. Diese Gemeinsamkeit liegt also nicht nur in den allgemeinen Prinzipien hinsichtlich der Autonomie der Moral, sondern auch in den Prinzipien für die Reduktion der allgemeinen moralischen Prinzipien auf die einzelnen historischen Exempel.

Was die allgemeinen Prinzipien des Naturgesetzes angeht, lässt sich die Gemeinsamkeit im Folgenden so zusammenfassen.

1. In Bezug auf das Naturgesetz zitiert er zum Beispiel den ersten Satz der lateinischen Übersetzung von *Zhong Yong* („Maß und Mitte“): „Was mit der vernünftigen Natur übereinstimmt, das ist die Regel, nach der die Handlungen auszurichten sind, das ist der Vernunft gemäß, und die Ausübung der Tugend besteht darin, daß wir uns und unsere Angelegenheiten gemäß dieser Regel lenken.“<sup>778</sup> Dieses erste Prinzip stimmt aus Wolffs Sicht mit seinem Naturgesetz überein.

2. In Bezug auf die Fähigkeit des Menschen, nach dem Naturgesetz zu leben, erwähnt er das bekannte erste Kapitel in *Da Xue* („Das große Lernen“) an vielen Stellen sowohl in den Anmerkungen als auch die Rede selbst:

Der Weg der großen Wissenschaft besteht darin, die klaren Geisteskräfte zu klären (*excolendo rationalem naturam*), die Menschen zu lieben und das Ziel sich zu setzen im höchsten Guten (*summam actionum omnium cum recta ratione conformitatem*) [...] Indem die Alten auf der ganzen Erde die klaren Geisteskräfte klären wollten, ordneten sie zuerst ihren Staat; um ihren Staat zu ordnen, regelten sie zuerst ihr Haus; um ihr Haus zu regeln, bildeten sie zuerst ihre eigene Persönlichkeit (*excolebant suum ipsorum corpus [quo nomine personam intellige]*); um ihre eigene Persönlichkeit zu bilden, berichtigten sie zuerst ihre Seele (*rectificabant suum animum*); um ihre Seele zu berichtigen, machten sie zuerst ihren Willen wahrhaftig (*verificabant... suam intentionem, sive voluntatem*); um ihren Willen wahrhaftig zu machen, vervollkommneten sie zuerst ihren Verstand (*perficiebant... suum intellectum*); um ihren Verstand zu vervollkommen, untersuchten sie zuerst alle Sachen (*exhauriendo res omnes*).<sup>779</sup>

---

778 Wolff zitiert Couplets Übersetzung. Couplets lateinische Übersetzungsausgabe von *Ta Hiso, Tschung Yung* und *Lun Yu* stützt sich auf Zhang Juzheng's Kommentar und ist deshalb viel länger als die originelle Ausgabe. *Zhang Juzheng* hat diesen Satz ausführlich interpretiert, und die lateinische Übersetzung ist fast wie seine. vgl. Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis*, Paris 1687, liber secundus, S. 40: „Id quod a caelo est homini inditum dicitur natura rationalis: quod huic conformatur natura & eam consequentur, dicitur regula, seu consentaneum rationi, restaurare quoad exercitium hanc regulam se suaque per eam moderando, dicitur institutio, seu disciplina virtutum“; vgl. *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Anmerkung 39.

779 Dies ist meine Übersetzung des originalen Textes; vgl. auch Konfuzius (zugeschrieben), *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*, hrsg. und übers. von Richard

Das höchste Gut oder die Vollkommenheit als Zweck des Lernens und diese achtstufige Reihe des Lernens stimmen nach Wolff mit seinen eigenen Prinzipien überein. Der Mensch soll nämlich zuerst die Erkenntnis von Gut und Böse untersuchen und dann den Willen bestimmen. Und das höchste Gut besteht in dem ununterbrochenen Prozess zu größeren Vollkommenheiten.

3. In Bezug auf die Glückseligkeit bzw. den Zustand der beständigen Freude beruft Wolff sich auch oft auf die eigene Angabe von Konfuzius in *Lun Yu*:

Mit fünfzehn Jahren widmete ich mich zunächst dem gründlichen Erlernen der Grundsätze der Alten, um mir ihre Aussprüche und Taten klarzumachen. Mit dreißig Jahren hatte ich erreicht, dass ich in dem begonnenen Streben nach den Tugenden und der Weisheit beständig blieb und meinen Sinn durch keine Äußerlichkeit davon abbringen ließ. Mit vierzig Jahren hatte ich eine solche Scharfsinnigkeit erreicht, dass ich in jedem vorkommenden Fall die innere Ehrbarkeit beurteilen konnte, wobei alle Zweifel behoben waren [...] Mit fünfzig Jahren erkannte ich die Gründe der inneren Ehrbarkeit, die in der Natur der Dinge liegen. Mit sechzig Jahren verfügte ich über ein so feines und glückliches Gehör, dass ich der Vernunft gehorchte [...] Mit siebzig Jahren genoß ich endlich den Erfolg des langen Nachdenkens und des Sieges über mich selbst: dass meine Begierde im Einklang mit dem natürlichen Gesetz stand.<sup>780</sup>

---

Wilhelm, Köln 2007, S. 54 f.; vgl. Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis*, Paris 1687, liber primus, S. 1, 3 f.; Couplets lateinische Übersetzung stützt sich auf Zhang Juzheng's Kommentar und ist deshalb viel länger: „Magnum adeoque virorum Principium sciendi institutum consistit in expoliendo, seu excolendo rationalem naturam a coelo inditam [...] Consistit deinde in renovando seu reparando populum [...] Consistit demum in sistendo firmiter, seu perseverando in summo bono: per quod hic Interpretes intelligi volunt summam actionum omnium cum recta ratione conformitatem. [...] Volentes autem recte administrare suum Regnum seu bene instituere private Regni sui populum; prius item recte instituebant suam familiam domesticam, ut scilicet ideam haberent, juxta quam deinde bene instituerent regerentque totius Regni populum; [...] Rursus volentes recte instituere suam familiam domesticam prius recte componebant, seu excolebant suum ipsorum corpus (quo nomine personam intellige) tanquam normam atque exemplum, ad quod bene deinde instituerent domesticos suos. [...] Jam vero volentes recte componere suum corpus, seu externum totius personae habitum, prius rectificabant suum animum [...] Volentes autem rectificare suum animum, prius verificabant [...] suam intentionem, sive voluntatem [...] Porro volentes verificare suam intentionem, prius perficiebant [...] suum intellectum [...] Ad extremum hac ratione perficere, seu ad summum apicem perducere vim intellectivam, consistit in penetrando, sive exhaustiendo res omnes, seu rerum omnium rationes“; vgl. *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Anmerkung 58, 68, 78, 85, 101, 151, 153, 157, 160, 166.

780 Vgl. Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis*, Paris 1687, liber tertius, pars prima, S. 10 f.: Couplets lateinische Übersetzung stützt sich auf

Nach langjähriger Untersuchung und Praxis erreicht Konfuzius nach der Interpretation von Zhang Juzheng und dem lateinischen Übersetzer Couplet also schließlich den Zustand, in dem die Begierde mit der natürlichen Regel übereinkommt. Dies passt aus Wolffs Sicht ohne Zweifel zu seinem Verständnis der beständigen Freude bzw. der Glückseligkeit, die in der Übereinstimmung zwischen vernünftiger Begierde und sinnlicher Begierde besteht. Dieser Zustand von Konfuzius ist das Paradebeispiel für die Autonomie der Moral auch in der *Philosophia practica universalis*, dass ein Tugendhafter nicht um der äußerlichen Belohnung und Strafe willen nach dem Naturgesetz handelt, sondern dass er das aus der Gewohnheit („*ex habitu*“) und damit entschlossen, ohne Zögern und mit Freude („*cum gaudio*“) handelt.<sup>781</sup>

Was die Prinzipien für die Reduktion angeht, lässt sich die Gemeinsamkeit so zusammenfassen.

1. Es solle eine der Aufgaben der Philosophie sein, den Nutzen der tradierten Geschichte zu suchen. Wolff betont am Anfang seiner Chinesenrede, dass Konfuzius nicht der Urheber, sondern der Wiederhersteller (*restaurator*) der chinesischen Philosophie ist, insofern er seine Lehre aus den Annalen der alten Kaiser und Könige geschöpft hat:

Wenn dieser Philosoph aber auch keine neue Norm des Lebens und Regierens verfertigt hat, so verfügte er doch durchaus über eine eigene Erfindungsgabe [*ingenio*,

---

Zhang Juzheng's Kommentar: „Annos triginta natus jam constiti: eas inquam radices egeram ut consisteram firmus in suscepto virtutum sapientiaeque studio [...] Quadragenarius jam non haesitabam amplius: evanuerant dubiorum nubila: connaturales enim rerum convenientias habebam perspectas [...] Quinquagenarius protinus cognovi coeli providentiam atque mandatum, & suam rerum singulis a coeli inditam esse naturam, vim, rationem; cujus adeo naturae perscrutabar ipse perfectionem ac subtilitatem; indagabam quoque originem, & quae tandem illius esset causa, intelligebam. Sexagenario mihi jam aures erant faciles & sencundae, expedita scilicet ac peracuta vis intelligendi [...] Ad extremum septuagenarius longae meditationis victoriaeque mei ipsius beneficio sequebar quod cor meum appetebat; nec tamen excedebam regulam, seu terminus transiliebam honestatis rectaeque rationis, cui jam sine lucta molestiave appetitus meus obtemperabat“; vgl. *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Anmerkung 80, 86, 159, 173.

781 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 348. not.: „Virtuosus actiones legi naturae conformes cum gaudio committit [...] Agnovit hoc Confucius, qui discipulis suis signum virtutis acquisitae commendavit gaudium ex actione bona perceptum, pro certo habens, neminem virtutem ipsam consecutum, sed ad eam adhuc contendere, qui nondum gaudet, quando bene agit, quod bene agat“.

Witz], indem er sich nicht von leerer Ruhmbegierde verlocken ließ, sondern nach der Glückseligkeit und der Seligkeit seines Volkes strebte.<sup>782</sup>

Dies ist nicht eine bloße historische Erzählung über die Person von Konfuzius und seine Einstellung zu den tradierten Annalen, sondern darf als eine Äußerung Wolffs zu seiner eigenen Einstellung zum Verhältnis der Philosophie mit der tradierten Geschichte angesehen werden. Die Geschichte ist nämlich darauf anzuwenden, die moralischen Wahrheiten anzudeuten. In China waren die Annalen wichtige Referenzquelle in akademischen und politischen Schriften und Diskussionen. Denn alle alten chinesischen Annalen wurden von den scharfsinnigen Gelehrten verfasst und sind also charakteristisch dafür, dass sie nicht bloß Aufzählungen der *Curricula vitae* der Kaiser, Beamten, Gelehrten und anderer wichtiger Personen sind, sondern Moral- und Staatslehre in sich enthalten. Sie haben „die Verknüpfung der Taten mit ihren Ergebnissen“ (*factorum & eventuum nexus*) deutlich dargestellt.<sup>783</sup> So lässt sich erklären, warum Wolff eine lateinische Übersetzung der von Konfuzius editierten Annalen erwartet: „Die Missionare würden also eine sehr nützliche Arbeit übernehmen, wenn sie diese uralten Annalen...ins Lateinische übersetzen.“<sup>784</sup>

2. Wolff hält die Riten (*ritus*) der Chinesen für das Paradebeispiel für die richtige Zeremonie, damit „einer, der leicht auf Abwege gerät, auf dem rechten Weg der Tugend festgehalten wird, oder damit das, was lobenswert und tugendhaft ist, vertrauter gemacht wird“.<sup>785</sup> So ist es kein Wunder, dass Wolff auch bedauerte, dass die Jesuiten das Buch der Riten

---

782 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., S. 18: „Etsi autem non novam vivendi atque regendi normam cuderet Philosophus, proporio ingenio minime destitutus, cum non vana laudum libidine duceretur, sed in gentis suae felicitatem ac beatitatem ferretur“.

783 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 19.

784 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 82, 83, 148; *ibid.*, Anmerkung 138, 192–205: „Es gibt allerdings noch andere klassische Bücher der Weisen zum Gebrauch für die Gelehrten, nämlich *das Buch der kaiserlichen Annalen*, *das Buch der Oden*, *das Buch der Hervorbringungen und Veränderungen* (in ihm sind ihre Lehren über die Physik enthalten), *das Buch der Bräuche* und *das Buch Frühling und Herbst*; sie sind aber noch nicht ins Lateinische übersetzt worden“.

785 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 194, S. 253; vgl. auch *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, § 327; *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 460. not.



(*liber rituum, Li Gi*) nicht ins Lateinische übersetzt hatten.<sup>786</sup> Dies betont Wolff später auch in der *Philosophia practica universalis*.<sup>787</sup>

3. Nicht zuletzt schätzt Wolff das System der doppelten Schule in China. In der Schule der Kleineren wird der untere Teil der Seele berücksichtigt. Demnach werden den Kindern durch Nachahmung gute Gewohnheiten antrainiert, wie es Zhu Xis *Xiao Xue* („Das kleine Lernen“) zeigt.<sup>788</sup> In der Schule der Erwachsenen wird der obere Teil der Seele berücksichtigt. Demnach werden Gründe aller Dinge und der moralischen sowie politischen Praxis gelehrt, wie die achtstufige Reihe des Lernens in *Da Xue* („Das große Lernen“) zeigt.<sup>789</sup> So wundert Wolff sich, dass Couplet und seine Kollegen „eine Sache von solcher Bedeutung mit gänzlichem Stillschweigen übergehen.“<sup>790</sup> Denn er sieht in dieser Bildungsreihe drei Vorteile: Erstens richtet sich diese Bildung immer auf die Vollkommenheit des Menschen und aller Dinge.<sup>791</sup> Zweitens fokussiert diese Bildung sich nicht auf die göttlichen Dinge, sondern nur auf die für das Leben nützlichen moralischen und politischen Wahrheiten.<sup>792</sup> Drittens wird nicht nur die Lehre tradiert, sondern es wird auch gelehrt, wie man die Praxis ausübt.<sup>793</sup> So ist es dem Konfuzianismus zu verdanken, wie Wolff glaubt, dass es viele Menschen in China gibt, die selbst regieren wollen.<sup>794</sup> Auch für die Unvernünftigen ist die Strafe und Belohnung kein wirksames Mittel mehr. Die Kaiser gewinnen lieber mehr durch ihr Beispiel die Untertanen für

---

786 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., S. 60: „Unde etiam hodiernum inter libros classicos quinque priscorum sapientum, qui diversi sunt ab iis, quos Noëllius vertit, *liber* quidam *rituum* comparet (192) saepius citatus in libris classicis Latine versis. Videtur Interpres librorum *Sinensium* eundem exigui fecisse, quod ab eo verendo abstinerit: ast optarem ego, ut versio quaedam prostraret, me in illo (quod in proverbio dicitur) reperturum confidens, non quod pueri in faba.“; Wolff wusste nicht, dass *Ta Hiso* („das große Lernen“) und *Tschung Yung* („Maß und Mitte“), die er ausführlich bearbeitet und aus denen er die allgemeinen Prinzipien der praktischen Philosophie der Chinesen gefunden hatte, eben zwei ausgewählte Bücher aus dem Buch der Riten sind, vgl. Konfuzius (zugeschrieben), *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*, hrsg. und übers. von Richard Wilhelm, Köln 2007.

787 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 460. not.

788 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 92, 93, 100, 103.

789 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 94, 101, 110, 151.

790 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 92.

791 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 108.

792 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 109.

793 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 111.

794 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 97.

sich.<sup>795</sup> „Die Chinesen bemühten sich also, daß das Vorurteil der Autorität nicht schädlich, sondern nützlich sei.“<sup>796</sup>

Wolff sieht zwar seine apriorische Methode und die erprobende Methode des Konfuzius als zwei Wege zu derselben wahren Lehre an.<sup>797</sup> Aber er glaubt einerseits, dass diese beiden miteinander zu verknüpfen sind.<sup>798</sup> Konfuzius hat zwar nicht die genauen Definitionen und die bestimmten Propositionen aufgeschrieben, aber seine Lehre enthält die Verknüpfung von Wahrheiten in sich.<sup>799</sup> „Wieviel die Kräfte der Natur bei der Ausbildung der philosophischen Tugend vermögen, muß durch den Versuch entschieden werden.“<sup>800</sup> Andererseits sucht Wolff auch die Beweismethode der Chinesen zu verstehen. Die Chinesen verwenden auch den Schluss. „Deswegen verwenden sie auch nur die Gründe zur Bestärkung ihrer Lehren, die aus Beispielen hergeleitet werden, und die genau untersuchten Gründe selbst erläutern sie mit Beispielen, und sie wenden viel Mühe bei der Aufzeichnung ihrer Annalen darauf, daß es diesen nicht an passenden Beispielen mangle.“<sup>801</sup> Die Chinesen kombinierten also historische Erkenntnis, persönliche Erfahrung und Schluss. Nur derjenigen, der „die Praxis mit der Theorie verband“, wird als Philosoph angesehen.<sup>802</sup> Die Chinesen wussten sehr wohl, dass „ohne die Ausübung nicht einmal wahre Begriffe der moralischen Dinge, geschweige die Fertigkeit zu handeln erworben werden können“.<sup>803</sup> So sind die klaren und verworrenen Begriffe für die Chinesen hinreichend. Wenn man diese Begriffe schon durch Ausübung besaß und mit diesen Worten verband, dann werden die Begriffe durch Worte in seinem Geist hervorgebracht.<sup>804</sup> Und Wolff glaubt, dass er die chinesischen Begriffe von moralischen Dingen schon begriffen hat.<sup>805</sup>

Jedenfalls ist dadurch belegt, dass Wolff durchaus ein Auge für die betreffenden Probleme hatte. In der berühmten Debatte über das Verhältnis

---

795 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 97, 100.

796 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 156.

797 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 136, 140, 141.

798 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 136.

799 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 140, 141, 169.

800 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 126.

801 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 105.

802 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 106.

803 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 111.

804 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 168.

805 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 169.

zwischen Wissen und Handeln im 12. Jahrhundert setzte sich Zhu Xi mit Hu Hong auseinander. Hu Hong vertritt die Position, man müsse zuerst die Menschlichkeit (*Ren*) erkennen, um die Menschlichkeit auszuüben. Wenn man nach dem Wissen des Naturgesetzes handle, dann werde man tugendhaft. Dagegen meint Zhu Xi, dass das Naturgesetz auf solche Weise ein Gesetz außer dem Wesen des Menschen werden würde, und damit das Wesen des Menschen das intrinsische Prinzip von Gut und Böse *de facto* verlieren würde. So habe Konfuzius auf die Frage ‚was ist Menschlichkeit‘ niemals direkt, sondern nur mit der verschiedenen Art und Weise der Ausübung der Menschlichkeit geantwortet, so dass der Fragende die Menschlichkeit in seiner eigenen Ausübung wieder entdecken und erleben könne.<sup>806</sup> Man solle also nach Zhu Xi zuerst sein Gemüt in den alltäglichen Beschäftigungen pflegen und verbessern. Dann werde man natürlicherweise nach dem Naturgesetz handeln. Was man in jedem gegebenen Fall tatsächlich wünscht, entspricht dann immer dem, was man in diesem Fall wünschen soll. Wolff kannte zwar diese Debatte nicht, aber er sah den Wert der praktischen Philosophie der Chinesen gerade darin, dass die Chinesen reichlich Gedanken zur Lösung des Problems der Diskrepanz zwischen Wissen und Handeln beigetragen hatten.

Man erkennt leicht, dass Wolffs Schätzung der Moralauffassung der Chinesen nicht nur nicht seinem Argument für die Notwendigkeit der Gottesdienste widerspricht, sondern im Gegenteil dieses Argument bestätigt. In China sind Annalen, Riten und kleine Schulen die Mittel zur Moralbildung. Bei Wolffs Beweis der Pflichten gegen Gott handelt es sich auch um die Erfindung einer für die Christen gültigen Art und Weise, Beweggründe für Ausführung der guten Handlungen zu vermehren. Der Vorzug der

---

806 Zhu Xi, *Hu Zi Zhi Yan Yi Yi*, in: Hu Hong, *Hu Hong Ji*, Beijing 1987, S. 328–337; Es ist also ein bisschen oberflächlich, wie Louden in „*What does heaven say? “: Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics*, in: *Confucius and the Analects: New Essays*, hrsg. von Bryan W. van Norden. Oxford 2002, S. 81 zeigt, zu sagen: „Confucius’ moral outlook is religious (though again, not theistic) in the straightforward sense that he holds that moral standards are dependent on something outside of us, something bigger than human nature“. Der Verfasser hat zwar mit Recht bemerkt, „In our reach for otherness, we need to try harder to put our own philosophical agendas on hold“, *ibid.*, S. 85. Aber leider beruht seine eigene Interpretation gerade auf einem typischen westlichen Religionsbegriff, der den Gegensatz zwischen übermenschlichem und menschlichem voraussetzt. Ein solcher Gegensatz spielt aber keine Rolle in der Moraldebatte in der konfuzianistischen Tradition.

Frömmigkeit liegt nur darin, dass im Vergleich zu der rein vernünftigen Erkenntnis des Guten und Bösen die Erkenntnis der göttlichen Attribute als stärkere Bewegungsursache dienen kann. Die vernünftige Gotteserkenntnis und die durch diese Erkenntnis bestimmten innerlichen sowie äußerlichen Gottesdienste, an deren deduktiver Gültigkeit bzw. Wahrheit nicht zu zweifeln ist, dienen also nicht als exklusives Mittel zur Glückseligkeit des Menschen. Sie sind nur notwendig, wenn der Handelnde über die Gotteserkenntnis verfügt hat. Für die Tugendbildung der europäischen Christen ist die in der natürlichen Religion begründete christliche Religion (Bibel, Gottesdienste und Kirche) von gleicher Bedeutung wie die Annalen, Riten und kleine Schulen für die Tugendbildung der Chinesen.

## Zusammenfassung

In Bezug auf die Frage, ob Wolff wirklich eine autonome Moral – trotz der Rede von den Pflichten gegen Gott – konzipiert hat, kann man die Tendenzen, die Wolffs Verständnis des Verhältnisses zwischen Moral und Religion von der scholastischen Tradition und den radikalen Aufklärern unterscheiden, stichwortartig wie folgt zusammenfassen. Wolff nimmt gegenüber den Scholastikern einerseits eine ‚Erübrigung‘ des Gottesbegriffs für die Legitimierung des Naturgesetzes, andererseits gegenüber den radikalen Aufklärern eine ‚Psychologisierung‘ des Mitwirkens Gottes bei der Ausführung der richtigen Handlung im gegebenen Fall vor. Wolff suchte zwar den Anschein zu erwecken, dass er die Verbindlichkeit, Gott zu verehren, als einen unverzichtbaren Bestandteil von der Vollkommenheit des Menschen bilden lässt. Aber wegen seiner Forderung nach der Gründlichkeit des philosophischen Beweisens macht er die Einsicht geltend: Die apriorischen Begriffe der göttlichen Attribute, die keine Gegenstände in der Erfahrung haben, müssen den auf empirischen Beobachtungen beruhenden psychologischen Gesetze der Veränderungen in der Seele unterworfen sein. So sieht Wolff den Nutzen der apriorischen Gotteserkenntnis letztlich in der Erleichterung des Bestrebens nach der Tugend. Gerade indem die natürliche Theologie „das Bestreben nach der Tugend überhaupt auf eine wunderbare Weise erleichtern“ kann, hat Wolff die *Theologia naturalis* insbesondere denjenigen gewidmet, die die Bildung der ‚mores‘

der anderen betreiben.<sup>807</sup> Mit ‚*mores*‘ meint Wolff „die konstanten und dauernden Bestimmungsweisen der Wirklichkeit der Seelenvermögen, insofern sie von unserer Freiheit abhängig sind“.<sup>808</sup> Das Endziel der Bildung der ‚*mores*‘ des Menschen besteht demnach darin, dass seine Seele derart gestaltet wird, dass der Mensch spontan und sehr entschlossen gute Handlungen vollbringt und böse Handlungen vermeidet.<sup>809</sup> Damit verliert die Verbindlichkeit, Gott zu verehren, ihren Charakter als eine den menschlichen Willen aufhebende Verpflichtung und wird einen psychologisch festeren Vorsatz, die richtigen Handlungen auszuführen.

---

807 *Theologia naturalis* I.1, WW II, Bd. 7.1, § 21. not.: „Quamobrem usus Theologiae naturalis, quem hic commendamus, maximi fieri debet & illorum praesertim attentionem meretur, qui formandis aliorum moribus praesunt“.

808 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 688: „[...] modi constantes ac perpetui determinandi actus facultatum animae, quatenus a libertate nostra pendent“.

809 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 688.



### Kapitel III. Atheismus und Spinozismus

Wolff war sich selbst sehr wohl bewusst, dass durch seine Methode nicht die tatsächliche Wirklichkeit Gottes, sondern nur die Möglichkeit des gegenständlichen Gottes anerkannt werden darf, insofern sie aus der Möglichkeit des Gottesbegriffs geschlossen wird. Für Wolff gilt die Aussage ‚Gott existiert‘ erst dann als wahr, wenn sie sich aus ihren Prämissen deutlich ableiten lässt. Gerade im Beweis der logischen Möglichkeit des Gottesbegriffs sieht er, wie wir im ersten Kapitel schon gezeigt haben, den einzig möglichen Gottesbeweis, mag der Beweis seinen scheinbaren Ausgang von der Kontingenz der Welt, der Seele oder der Naturordnung<sup>810</sup> nehmen. Schon in seiner *Ratio Praelectionum* von 1718 suchte er die verborgenen Prämissen der seinerzeit geläufigen Gottesbeweise aus dem Begriff des ‚ens a se‘, der Ordnung der Welt, der Weltmaschine, dem Anfang des Menschengeschlechtes, dem Begriff des ‚ens perfectissimum‘, den Absichten der Dinge und dem Gewissensspruch ans Licht zu bringen.<sup>811</sup> Wolffs Kritik an den geläufigen Gottesbeweisen erregte von Anfang an bei seinen Gegnern Feindschaft. Abgesehen von den theorieexternen Motiven hatten die Kritiker zu Recht eingesehen, dass Wolffs philosophische Methode unweigerlich zur Entkräftung der Gründe der Existenz Gottes führte. Sie sahen nämlich in Wolffs durch die demonstrative Methode aufgebautem System bloß eine fatalistische Notwendigkeit aller Dinge in der Welt und aller Handlungen des Menschen. Dies assoziierte man in der damaligen Zeit ohne weiteres mit dem Spinozismus, der zugleich Atheismus und Fatalismus implizierte.

---

810 In seiner *De methodo existentiam Dei ex Ordine Naturae demonstrandi*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.2, S. 660–683, berichtigt Wolff den physikotheologischen Beweis: Man muss zuerst beweisen, dass diese künstliche Struktur auf die Natur angewendet werden kann. Zweitens muss man beweisen, dass diese Ordnung der Natur kontingent ist. Denn man kann aber keineswegs die Existenz Gottes daraus schließen, dass es eine Ordnung in der Natur der Dinge gibt. Erst aus der Kontingenz der Ordnung der Natur kann man beweisen, dass es einen Urheber dieser Ordnung gibt. Unter Urheber der Ordnung versteht man ein ens a se, in dem der zureichende Grund der Ordnung enthalten ist. Schließlich ist zu zeigen, dass das ens, das man mit dem Namen Gott bezeichnet, dasselbe ist, was die Heilige Schrift als Gott nennt.

811 *Ratio Praelectionum*, WW II, Bd. 36, sect. 2, c. 3, § 40 ff.; vgl. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis*, Bonn 1970, S. 224 ff.

So ist es nicht verwunderlich, dass Wolffs Metaphysik als Spinozismus und Atheismus angeprangert wurde, der für das Christentum schädlich sei.

Gegen die Spinozismus- bzw. Atheismus-Beschuldigungen verteidigte sich Wolff zuerst 1723 in den Schutzschriften *De differentia* und *Monitum*<sup>812</sup>. Im zweiten Teil der *Theologia naturalis* widmet Wolff der Widerlegung der radikalen Ismen, insbesondere des Atheismus, des Fatalismus, des Deismus, des Naturalismus und des Spinozismus, einen beträchtlichen Teil. Die Hauptpunkte seiner Spinoza-Kritik sind: 1. Der Spinozismus leugnet, dass der wahre Gott existiert, obgleich er die Existenz Gottes angeblich einräumt. 2. Dem Spinozismus ist der allgemeine Fatalismus zuzuschreiben, der sich auf alle Handlungen der Menschen erstreckt. 3. So hebt der Spinozismus alle Religion auf, wie der Atheismus.<sup>813</sup> Wolffs Auseinandersetzung mit Spinozas *Ethik* I in §§ 671–716 im zweiten Teil der *Theologia naturalis* wurde später auch von Johann Lorenz Schmidt der von ihm ins Deutsche übersetzten *Ethik* Spinozas beigefügt.<sup>814</sup> In der heutigen Forschung über die frühe Wirkungsgeschichte von Spinozas *Ethik* wird dieser Ausschnitt vielfach diskutiert.<sup>815</sup> Aber die Forscher gehen meistens davon aus, dass Wolffs

---

812 *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesium Spinozae luculenta commentatio* im August 1723 als Reaktion auf Joachim Langes *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, und *Monitum ad commentationem luculentam de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis* im Oktober 1723 als Reaktion auf Joachim Langes *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita*.

813 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 716.

814 Vgl. Spinoza, *Sittenlehre. Widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*, übersetzt von Johann Lorenz Schmidt, Frankfurt und Leipzig 1744; Mühlpfordt, *Radikaler Wolffianismus*, a.a.O., S. 248 ff. Von 1741 bis 1745 erschien die vollständige deutsche Übersetzung von Wolffs *Theologia naturalis*. Der Übersetzer ist Hagen, der auch Wolffs viele kleine lateinische Aufsätze ins Deutsche übersetzt hat. Der deutsche Titel heißt *Natürliche Gottesgelahrtheit*. Aber Schmitt hatte die Wolffsche Widerlegung selber ins Deutsche übersetzt, ausführlich durchgearbeitet und mit Seitenzahlen seiner deutschen *Ethik*-Übersetzung versehen. Das Beifügen dieser Widerlegung galt zwar damals als bloße Rechtfertigung, um dem deutschen Publikum den Text der *Ethik* zugänglich machen zu können, aber Schmitt versuchte eigentlich, Spinoza in die seriöse Debatte zu bringen, vgl. Goldenbaum, *Die erste deutsche Übersetzung der Spinozaschen „Ethik“*, in: Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, hrsg. von Hanna Delf, Julius H. Schoeps und Manfred Walther, Berlin 1994, S. 113, 119 ff.

815 Vgl. Nach Cramer, *Christian Wolff über den Zusammenhang der Definitionen von Attribut, Modus und Substanz und ihr Verhältnis zu den beiden ersten Attributen von*



Absicht bei seiner Spinoza-Kritik nicht darüber hinausgeht, als die falsche ontologische Grundlage der Philosophie Spinozas mit dem philosophischen Argument aufzudecken und die Wahrheit seiner eigenen zu bekräftigen, und schließlich den Spinozismus- und Fatalismus-Vorwurf von sich abzuwehren.<sup>816</sup> Wolffs Spinoza-Kritik sei also ganz negativ geblieben. Zu einer abgerundeten Darstellung von Wolffs Verständnis des Spinozismus gehört aber auch die Berücksichtigung der Atheismus- und Fatalismuskritik in §§ 411–578. Denn Wolffs Spinoza-Kapitel endet gerade mit einem Vergleich des Spinozismus mit dem Fatalismus und dem Atheismus. In diesem Kapitel werden wir die von Wolff in seiner *Theologia naturalis* geübte Kritik an Fatalismus, Atheismus und Spinozismus genau prüfen und Wolffs Stellung zum Spinozismus weiter untersuchen. Die Fragen sind also: In welchem Sinn hat Wolff den allgemeinen Fatalismus und den Atheismus im Zusammenhang seiner Spinoza-Kritik eingeführt? Wollte er durch diese Kritik einfach den Spinozismus-Vorwurf abwehren oder wollte er den Lesern außer der scheinbaren Alibifunktion dieser Kritik noch andere Botschaften senden?

---

*Spinozas Ethik*, in: Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung, hrsg. von Konrad Cramer, Wilhelm G. Jacobs und Wilhelm Schmidt-Biggemann, Wolfenbüttel 1981, S. 95, 99, der beruhend auf seiner Untersuchung über die Einzigkeit der Substanz bei Spinoza die Wolffsche Kritik genau geprüft hat, bestehe Wolffs Folgerung aus seiner Analyse der Definitionen Spinozas in der richtigen Einsicht in die Nichtselbstverständigkeit der Einzigkeit der Substanz Spinozas; ders., *Kritische Betrachtungen über einige Formen der Spinozainterpretation*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 31 (1977) S. 541, 544; École, *La critique wolffienne du spinozisme*. In: Archives de Philosophie 46 (1983) S. 553–567; Gawlick, *Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza*, in: Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts, hrsg. von Eva Schürmann, Norbert Waszek und Frank Weinreich, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 118, vermutet, dass Wolff wohl Spinoza ignoriert hätte, wenn er nicht durch die Vorwürfe zu entschiedener Abgrenzung genötigt worden wäre.

816 Vgl. Gawlick, *Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza*, in: Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts, hrsg. von Eva Schürmann, Norbert Waszek und Frank Weinreich, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 118, meint, Wolff sei vielmehr in einem zeittypischen Vorurteil über Spinozismus befangen gewesen, dass die spinozistische Philosophie eine Gefahr für die Gesellschaft darstelle.

## 9 Fatalismus

### 9.1 Überblick über das Verhältnis zwischen Fatalismus, Atheismus, Deismus und Naturalismus bei Wolff

Der ‚Fatalismus‘ wird zum polemischen Begriff für den Determinismuskorwurf in der Neuzeit, vor allem für den gegen Spinoza und Hobbes, weil sie eine durchgängige kausal-mechanische Verknüpfung zwischen allen Dingen behaupten. Denn nach der traditionellen christlichen Auffassung ist das stoische Fatum bzw. das blinde Schicksal mit der göttlichen Vorsehung und der Schuldfähigkeit sowie der Verantwortung des Menschen für sein Verhalten unvereinbar.<sup>817</sup> Wie bereits gezeigt nimmt Wolff eine allgemeine Anwendung des Prinzips des zureichenden Grundes auf die Erklärung der Veränderungen in der Welt und den menschlichen Handlungen vor. So ist es kein Wunder, dass seine Gegner den moralgefährdenden Fatalismus in seiner Philosophie sehen. Da das Wort ‚Fatalismus‘ damals gemeinhin in einem moralisch abschätzigen Sinn aufzufassen war, ist es sehr naheliegend, dass Wolff den Fatalismus-Vorwurf nicht in Kauf nehmen wollte.

Aber um Wolffs eigene Kritik an den radikalen Ismen zu verstehen, müssen wir zuerst einen Überblick über das Verhältnis zwischen Fatalismus, Atheismus, Deismus und Naturalismus bei Wolff machen. Wolff führt alle diese radikalen Ismen definitorisch auf dieselbe kosmologische Hypothese zurück, dass es eine absolute Notwendigkeit aller Dinge in der Welt gibt. Diese kosmologische Position nennt Wolff Fatalismus.<sup>818</sup> Der Fatalismus ist also der oberste Gattungsbegriff und der Atheismus, Deismus sowie Naturalismus sind dem Fatalismus zuzuordnen. Alle Fatalisten verteidigen demnach eine absolute Notwendigkeit aller Dinge in der Welt und lassen sich daran voneinander unterscheiden, ob sie die Freiheit der Seele, die Existenz Gottes oder die Vorsehung Gottes annehmen. Hinsichtlich der Freiheit der Seele lassen sich die Fatalisten in allgemeine und partikuläre Fatalisten teilen.<sup>819</sup> Nach dem allgemeinen Fatalismus erstreckt sich die absolute Notwendigkeit über alle Dinge einschließlich der menschlichen

---

817 Vgl. Margarita Kranz, Art. „Schicksal“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1992, Bd. 8, Sp. 1280.

818 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 528: „Fatalistae dicuntur, qui absolutam rerum omnium in mundo necessitatem defendunt“.

819 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 528.

Handlungen. Demnach leugnen die allgemeinen Fatalisten, wie Spinoza und Hobbes, die Freiheit der menschlichen Seele.<sup>820</sup> Der partikuläre Fatalismus hingegen schränkt die absolute Notwendigkeit auf die materielle Welt ein und räumt trotzdem die Freiheit des menschlichen Willens ein.<sup>821</sup> Hinsichtlich der Existenz Gottes können die Fatalisten entweder Atheisten oder Deisten sein, mögen sie allgemeine oder partikuläre Fatalisten sein. Wenn die Fatalisten die Existenz Gottes leugnen, sind sie Atheisten. Wenn die Fatalisten hingegen die Existenz Gottes annehmen und die Vorsehung Gottes trotzdem leugnen, sind sie Deisten. Insofern die Fatalisten sowohl die Freiheit der Seele, die Existenz Gottes als auch die Vorsehung Gottes annehmen, nennt Wolff sie Naturalisten. Entsprechend können die allgemeinen Fatalisten nach Wolff entweder Atheisten oder Deisten sein und die partikulären Fatalisten können entweder Atheisten oder Deisten oder auch Naturalisten sein.<sup>822</sup>

Der Begriff des ‚Deismus‘ ist in diesem Zusammenhang eine theoretische Konstruktion und ungeeignet zur Bezeichnung der historischen Strömung, deren Vertreter nach dem üblichen Sprachgebrauch der Zeitgenossen Wolffs hauptsächlich die englischen Deisten sind.<sup>823</sup> Der ‚Deismus‘ besteht nach Wolffs Definition in der Leugnung der Vorsehung Gottes, dessen Existenz doch zugestanden wird. Einer kann also als Deist benannt werden, wenn er „zwar die Existenz Gottes einräumt, aber ablehnt, dass Gott sich um die menschliche Sache sorgt“.<sup>824</sup> Der Deismus als historische Strömung war zwar keine einheitliche Bewegung, er lässt sich aber als ein historisches Phänomen trotz der vielfältigen philosophischen Präferenzen der Deisten als eine religionsphilosophische Position der Aufklärung verstehen, nach der die natürliche Religion allein für das moralische Leben ausreicht, und man hierfür zwar an die Offenbarung glauben kann, aber

---

820 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 528. not.: „Spinosa fatalem rerum omnium necessitatem in mundo materiali defendit & animae humanae libertatem competere negat: est igitur Fatalista universalista. Idem eodem modo pater de Hobbesio“.

821 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 528.

822 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 531, 574: „Si Fatalista fuerit universalista; aut atheus est, aut Deista“.

823 Vgl. Gawlick, *Christian Wolff und der Deismus*, in: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 140.

824 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 529: „Deista a nobis dicitur, qui Deum existere concedit, cum tamen res humanas curare negat, seu providentiam divinam negat. Unde Deismus in negatione providentiae Numinis consistit, cujus existentiam admittitur“.

nicht muss.<sup>825</sup> Diese Bedeutung des Deismus schreibt Wolff hingegen dem Begriff des ‚Naturalismus‘ zu.

Von den Atheisten und den Deisten sind die Naturalisten abzugrenzen, die Wolff zufolge die natürliche Religion allein als notwendig anerkennen und doch die Offenbarungsreligion entweder als falsch ablehnen, oder als nicht notwendig anerkennen.<sup>826</sup> Im ersten Fall wird der Naturalismus als philosophischer Naturalismus (*philosophicus naturalismus*), im zweiten Fall als theologischer Naturalismus (*theologicus naturalismus*) bezeichnet. Die philosophischen Naturalisten lassen nichts in der Religion zu, was nicht aus den Prinzipien des Verstandes bewiesen werden kann, und sehen den Verstand als die Norm der Religion (*religionis normam*) an. Sie rechnen alle Offenbarungsreligionen unter dem von den Menschen erdichteten Ding (*hominum figmenta*). Ihnen gelten die Bibel und der Koran gleich viel. Bei den theologischen Naturalisten sind wiederum zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder ziehen sie zwar die Wahrheit der Offenbarungsreligion keineswegs in Zweifel, aber sie finden Befriedigung nur in der natürlichen Religion. Denn die Christen sind unterschiedlicher Meinung über die Bedeutung der Bibel („*cum Christiani inter se dissentiant de vero S. S. sensu*“). Sie folgen also der christlichen Religion nicht und bleiben vielmehr bei der natürlichen Religion; Oder sie legen auch großen Wert auf die Offenbarungsreligion und folgen der christlichen Religion mit Eifer, weil sie meinen, dass sie den Sinn der Bibel erkennen („*quia mentem S. S. sibi agnoscere videntur*“).<sup>827</sup> Ihre kosmologische Hypothese verhindert nicht, dass diese theologischen Naturalisten einräumen, Gott sollte dem Menschen eine gewisse Art und Weise, ihm zu dienen, vorschreiben. Gott offenbarte dem Menschen dies und die Offenbarung sei in der Schrift enthalten. Ihm dienen die göttlichen Attribute als Motive seiner Handlungen. Beide Arten der theologischen Naturalisten erkennen

---

825 Vgl. Schröder, *Der Deismus in der Philosophie der Neuzeit*, in: *Gestalten des Deismus in Europa*. Günter Gawlick zum 80. Geburtstag, hrsg. von Winfried Schröder. Wolfenbütteler Forschungen. Bd. 135. Wiesbaden 2013, S. 8, 22 f.; vgl. Gawlick, Art. „Deismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1972, Bd. 2, Sp. 44–47; Gawlick, *Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung*, in: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein „bekannter Unbekannter“ der Aufklärung in Hamburg. Göttingen 1973, S. 15–43.

826 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 530: „Naturalista dicitur, qui religionem naturalem solam agnoscit necessarium, revelatam autem vel rejicit tanquam falsam, vel saltem non necessariam agnoscit“.

827 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 569. not.

die Wahrheit der christlichen Religion und halten doch die natürliche Religion für hinreichend für den Menschen. Da sie meinen, dass die Offenbarungsreligion zwar den Menschen nicht notwendig aber nützlich ist, so sind sie nicht antichristlich.

Dieser kurze Überblick bestätigt allerdings, dass die Fatalisten nach Wolffs Definition nicht unbedingt antichristlich sind, insofern sie nach Wolffs Terminologie ‚theologische Naturalisten‘ sein können. So sagt Wolff: Die allgemeinen Fatalisten leugnen unbedingt jede Religion und sind antichristlich (*antiscrpturarius*), wenn sie die Behauptung der Christen, die göttliche Offenbarung sei in der Bibel enthalten, kennen,<sup>828</sup> Die partikulären Fatalisten sind aber nicht unbedingt irreligiös und antichristlich, insofern sie Gott als ‚*ens summe perfectus*‘ ansehen und die Pflichten gegenüber Gott einräumen.<sup>829</sup> Der Grund, warum Wolff den Atheismus, den Deismus und den Naturalismus genau definieren und voneinander unterscheiden wollte, besteht eben darin, dass der Deismus damals gemeinhin mit dem Atheismus und dem Naturalismus vermengt wurde. Gerade weil die Grenzen zwischen diesen drei Begriffen oft fließend und ineinander übergreifend waren, fuhr Wolff der Genauigkeit halber eine deutliche Unterscheidung zwischen ihnen ein.<sup>830</sup> Daraus ist deutlich geworden, dass Wolff unter dem Naturalismus eben das versteht, was im sachlichen Kern des Deismus als eines historischen Phänomens besteht.<sup>831</sup>

## 9.2 Vergleich zwischen der weisen Verknüpfung der Dinge und dem Fatalismus

Wolff will die Fatalität „von der Absurdität befreien“ und diese „durch eine weise Verknüpfung der Dinge erklären, insofern sich eine hypothetische

---

828 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 571.

829 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 570.

830 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 529. not.: „Vocabuli hujus [i.e. Deista] significatus vulgo non satis determinatus est: unde a nonnullis cum Naturalistis confunditur, ab aliis ipsi athei Deistae vocantur, ut vocabula atheus & Deista habeantur pro synonymis. Enimvero in systemate philosophico vocabuli significatus vagus & indeterminatus ad determinatum reducendus [...] & quae a se invicem differentia intrinseca constante differunt [...] Nostrum igitur est, Deistam ab atheo & Naturalista distinguere“.

831 Vgl. Gawlick, *Christian Wolff und der Deismus*, a.a.O., S. 140, sagt mit Recht, dass man „Wolffs Begriffsbestimmungen vergessen [muss], wenn man seinen Beitrag zur Entwicklung des Deismus in Deutschland untersuchen will“.

Notwendigkeit darinnen befindet, die auf dem unveränderlichen Ratschluss Gottes beruht<sup>832</sup>. Er sieht zwar den Hauptunterschied zwischen seinem deterministischen System und dem Fatalismus darin, dass er die kausale Verknüpfung aller Dinge als hypothetisch notwendig ansieht, während die Fatalisten ihr eine absolute Notwendigkeit zuschreiben. Aber gegen Wolffs Unterscheidung zwischen der absoluten und hypothetischen Notwendigkeit in *Commentatione* und *Monito* zeigt Walch, dass die hypothetische Notwendigkeit ohnehin „fatal in Ansehung der Creaturen“ bleibt, auch wenn sie von der göttlichen Vorsehung abhängig ist. Daraus zieht Walch die Konsequenz, dass die Freiheit des Menschen preisgegeben wird, und die Schuld allezeit auf Gott zurückfallen muss.<sup>833</sup> Gegen diesen Fatalismus-Vorwurf sucht Wolff zu zeigen: Zum einen ist der Fatalismus nicht moralgefährdend, insofern die Moral unabhängig von der kosmologischen Hypothese ist; zum anderen liegt der Vorteil der Lehre der hypothetischen Notwendigkeit darin, Gott als sich um die Angelegenheiten des Menschen kümmernd erklären zu können.

Wolff sieht den Vorteil seiner Erklärungsweise vor allem darin, die ganze Welt und die Dinge in der Welt als kontingent und die Seele als frei erklären zu können. Dies könne wieder den Gottesbegriff, den Wunderbegriff und schließlich nicht nur den Begriff der natürlichen Religion, sondern auch die Offenbarungsreligion ermöglichen. Wolff hat, wie bereits gezeigt, zu Recht eingesehen, dass die Zuschreibung der Kontingenz an die Welt und der Freiheit an die Seele die logische Unterscheidung zwischen ihrem allgemeinen Wesen und der Wirklichkeit ihrer möglichen Modi voraussetzt. Die Kontingenz der Welt besteht nämlich in der Indifferenz des Wesens der Welt zu seiner Wirklichkeit, und die Freiheit der Seele besteht in der Indifferenz des allgemeinen Wesens der Seele zur Wirklichkeit ihrer möglichen Vorstellung und Begierde. Erst dann darf man den Begriff eines vernünftigsten Gottes als möglich konstruieren und die kausale Verknüpfung der Dinge mit der zweckmäßigen Einrichtung Gottes gleichsetzen. So kann man daraus herleiten, dass Gott um eines Zwecks willen diese Welt schöpft und demnach alle Ereignisse in der Welt und die menschlichen Handlungen als Mittel zur Vollkommenheit der Welt und des

---

832 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 528. not.: „Enimvero cum non defint alii, qui fatum Stoicum ab absurditate liberant, & per nexum rerum sapientem explicant, quatenus eidem inest hypothetica necessitas a decreto divino immutabili pendens [...]“.

833 Walch, *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken*, WW III, Bd. 29, § VII, S. 27.

Menschen erwählt. Mit der Verknüpfung der Dinge (*nexus rerum*) meint Wolff also eine weise Verknüpfung der Nebeneinanderstehenden und der Nacheinanderfolgenden, die in Abhängigkeit des Zwecks vom Mittel („*dependentia finis a medio*“) und der wirkenden Ursache der Handlung vom Zweck („*dependentia actionis causae efficientis a fine*“) besteht.<sup>834</sup> In diesem Sinne gibt es eine göttliche Vorsehung (*providentia divina*), nämlich den „Entschluss Gottes über die Erhaltung und Regierung aller Dinge in dieser Welt und das Zusammenwirken in ihren Handlungen“.<sup>835</sup> Die göttliche Vorsehung besteht nämlich darin, dass der Entschluss Gottes, diese Welt zu erschaffen, zu erhalten und zu regieren sowie die Handlungen der Menschen zu leiten, eben um eines Zwecks willen geschah.<sup>836</sup> Auf solche Weise können nicht nur die natürlichen sowie übernatürlichen Wirkungen (i. e. Wunder) in einem Ding als zweckmäßig erklärt werden. Die moralisch guten Handlungen des Menschen können auch als dem göttlichen Zweck gemäß erklärt werden, insofern der Mensch die Vorsehung Gottes als den Beweggrund der Beobachtung des Naturgesetzes gebraucht.

Dementsprechend hat der Fatalismus den folgenden Nachteil: Der Mensch wird mit der Annahme des Fatalismus keinen Spielraum dafür haben, die kausale Verknüpfung aller Dinge als vollkommen und weise zu erklären. Worin Fatalität ist, da ist weder eine Vollkommenheit in den Dingen noch ein Bild der Weisheit enthalten. Dies könnte zwei psychologische Konsequenzen haben.<sup>837</sup> 1. Erstens könnte man auf die Möglichkeit verzichten, seine eigenen Handlungen zweckmäßig zu gestalten. Bei der Fatalität muss man „den Ausgang erwarten, wie er kommet“, während bei der weisen Verknüpfung „der Ausgang [erst dann] erfolget“, wenn er „den Mitteln gemäß ist, die man erwehlet“. Das Paradebeispiel für die Fatalität ist nach Wolff der Türkenfatalismus bzw. ein passiver Fatalismus, der auf jegliche Aktion verzichtet. Wenn es zum Beispiel Pest gibt, hoffen die an Fatalität glaubenden Türken nur, dass die Pest ihnen nicht schaden werde. Hingegen „wer dessen versichert ist, das die Verknüpfung der Dinge dergestalt eingerichtet, dass immer eines als ein Mittel anzusehen, wodurch das andere als die Absicht erreicht wird, der suchet auch die Mittel, wenn

---

834 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 665.

835 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.2, § 922: „Decretum Dei de conservatione & gubernatione rerum omnium in hoc universo & concursu ad earundem actiones dicitur *Providentia divina*“.

836 *Theologia naturalis*, II, WW I. Bd. 7.1, § 603 ff.

837 *Deutsche Teleologie*, WW I, Bd. 7, § 16. S. 29 ff.

er die Absicht verlangt.<sup>838</sup> 2. Zweitens findet man in der Fatalität „keine Beruhigung des Gemüthes“. Denn sich dem Unglück zu unterwerfen ist bloß „ein schlechter Trost“. Aber in der weisen Verknüpfung findet man durchaus Beruhigung.

Jedoch divergieren Wolffs weise Verknüpfung aller Dinge und der Fatalismus trotz dieser Unterschiede im Wesentlichen nicht stark voneinander, insofern beide das Prinzip des zureichenden Grundes anerkennen und die Moralität der Handlungen erkennen können. Wolff hat nämlich eingesehen, dass die Moral unabhängig davon ist, ob man die Seele als frei oder nicht frei annimmt. Der Fatalismus ist deshalb moralgefährdend, nicht weil er die Freiheit des Menschen leugnet. Auch wenn man die Freiheit des Menschen leugnet, schadet das der Moral keineswegs. Die Annahme der Freiheit der Seele ist sozusagen ein Problem der Sprache, insofern der Begriff der Freiheit eine Folge der begrifflichen Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Wesen der Seele und den speziellen Gesetzen der Veränderungen des Zustandes der Seele ist. Wolff sagt selber ausdrücklich: „Die menschliche Handlung wird an sich in der Tat keineswegs verändert, mag sie aus der Notwendigkeit oder der Freiheit begangen werden“<sup>839</sup>. Die menschlichen Handlungen folgen immer den auf den empirischen Beobachtungen beruhenden speziellen Gesetzen, mag man sie als notwendig oder frei bezeichnen.

Es lässt sich also erklären, warum Wolff den Fatalismus gegen den üblichen amoralischen Vorwurf verteidigt, da „man gemeinhin sagt, dass die Fatalisten alle Moralität aufheben“<sup>840</sup>. Der Irrtum des Fatalismus hindert zwar daran, die göttliche Vorsehung und folglich die Religion richtig zu verstehen, aber er hindert nicht daran, dass man das intrinsische Gut und Böse der Handlungen erkennt.<sup>841</sup> Ein allgemeiner Fatalist kann also auch nach Tugend streben. Ein allgemeiner Fatalist kann zum Beispiel entweder ein Mäßiger oder ein Unmäßiger sein: 1. Wenn er ein Mäßiger ist, ergibt er sich der Mäßigkeit notwendigerweise, sodass es unmöglich ist, dass er unmäßig ist; 2. Wenn er aber unmäßig ist, kann er durch die Furcht vor der Strafe abgeschreckt werden, Handlungen zu begehen oder zu unterlassen. Denn die Fatalisten heben die bürgerliche Verbindlichkeit nicht auf, obwohl

---

838 *Deutsche Teleologie*, WW I, Bd. 7, § 16. S. 30.

839 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 546. not.: „Enimvero action humana in se minime variatur, sive ex necessitate edatur, sive ex libertate proficiscatur“.

840 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 546. not.

841 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 537: „Error itaque de providentia divina non obstat, quo minus eam [nämlich: intrinseca actionum honestas & turpitude] agnoscat“.



sie die göttliche Verbindlichkeit nicht erkennen. „Wenn man nun aber einen Fatalisten von dem Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen überzeugen kann, und ihm die Liebe zu jenen und den Hass gegen diese einflößt; so hat man beim Bemühen die Tugend zu befördern schon vieles gewonnen, wenn auch er [nämlich: der allgemeine Fatalist] den Irrtum noch nicht abgelegt hat, sondern er glaubt, dass er die Tugend notwendig liebt und das Laster hasst.“<sup>842</sup>

So sagt Phillipp mit Recht, dass die Behauptung, Wolff sei der Philosoph des Luthertums schlechthin, ideengeschichtlich unzutreffend ist, weil das Luthertum Wolff gerade in den beiden Bereichen des Fatalismus und des mangelnden reformatorischen Erbsünderbewusstseins bekämpft hat.<sup>843</sup>

---

842 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 546. not.: „[...] cum vulgo Fatalistae tollere dicantur omnem moralitatem. Enimvero action humana in se minime variatur, sive ex necessitate edatur, sive ex libertate proficiscatur. Temperans omnino ab intemperante differt, sive quis necessario fuerit temperantiae deditus, ita ut impossibile sit ipsum esse intemperantem, sive quis libere eandem colat, cum etiam intemperans esse posset. Cessat autem obligatio divina, non tamen civilis, quatenus scilicet metu poenarum deterri ab actionibus committendis, vel omittendis homo potest: id quod docemur in brutis, quorum actiones esse necessarias nemo non agnoscit [...]. Etenim si Fatalistae persuadere possis differentiam inter actiones bonas atque malas, eidemque illarum amorem, harum odium instilles; multum jam proferis in studio virtutis promovendo, etiamsi errori nondum valedixerit, & se necessario virtutem amare, vitium odisse existimet. Veritati suus relinquitur usus adversus efficaciam erroris, ne noceat“ (da man gemeinhin sagt, dass die Fatalisten alle Moralität aufheben. Die menschliche Handlung wird an sich in der Tat keineswegs verändert, mag sie aus der Notwendigkeit oder der Freiheit begangen werden. Ein mäßiger Mann ist allerdings von einem Unmäßigen unterschieden, mag er sich der Mäßigkeit notwendiger Weise ergeben, sodass es unmöglich ist, dass er unmäßig ist, oder er die Mäßigkeit freiwillig üben, da er auch unmäßig sein könnte. Es bleibt wohl die göttliche, aber doch nicht die bürgerliche Verbindlichkeit aus, insoweit der Mensch durch die Furcht vor der Strafe abgeschreckt werden kann, Handlungen zu begehen oder zu unterlassen; das lehrt uns das Vieh [...]. Daher heben auch die Fatalisten die bürgerliche Verbindlichkeit nicht auf, obwohl sie die göttliche Verbindlichkeit nicht erkennen. Zwar leugne ich nicht, dass sie Irrtümer mit in das Strafrecht (*juri poenarum*) hinein mengen. [...] Wenn man nun aber einen Fatalisten von dem Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen überzeugen kann, und ihm die Liebe zu jenen und den Hass gegen diese einflößt; so hat man bei dem Bemühen die Tugend zu befördern schon vieles gewonnen, wenn auch er [nämlich: der Fatalist] den Irrtum noch nicht abgelegt hat, sondern er glaubt, dass er die Tugend notwendig liebt und das Laster hasst. Die Wahrheit behält ihren Nutzen wider die Kraft der Irrtümer, damit sie keinen Schaden tun).

843 Vgl. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Marburg 1957, S. 134.

Wolff sucht zwar die Aufgabe des eigenen Willens zu beweisen und die Erbsünde zu erklären. Es ist auch eine klassische lutherische Position, dass der Mensch keinen freien Willen hat, sondern handelt, wie Gott will.<sup>844</sup> Aber wie bereits gezeigt, setzt die moralische Notwendigkeit, nach dem Willen Gottes zu handeln, nach Wolffs Argument für das Mitwirken Gottes beim Handeln des Menschen in der Tat das Wissen und den Willen des Menschen voraus. Die Handlungen des Menschen sind zwar in allgemeiner Hinsicht betrachtet von Gott abhängig, insofern die Erhaltung der Geschöpfe dem Gottesbegriff zugeschrieben wird. Aber sie sind in besonderer Hinsicht betrachtet völlig vom Menschen abhängig. Es steht nämlich in der Macht des Menschen, die menschliche Glückseligkeit als den letzten Zweck und die Tugenden als untergeordnete Zwecke seiner Handlungen zu konstruieren und angemessene Mittel zur Erreichung dieser Zwecke zu erfinden. Mit der Erbsünde meint Wolff auch nicht mehr ein reales Unvermögen des Menschen, gut und gerecht zu werden, sondern nur die Möglichkeit des Missbrauchs der Freiheit.

Daraus ist deutlich geworden, dass das Wissen und die Ausführung der richtigen Handlungen einerseits unabhängig davon sind, ob man die Ordnung der Natur als absolut notwendig oder hypothetisch notwendig annimmt und ob die Religion andererseits die Annahme der weisen Verknüpfung der Dinge zur Voraussetzung haben muss. Die absolute Notwendigkeit der Verknüpfung der Dinge wird zwar in Wolffs Metaphysik ausgeklammert. Aber in seiner Moralbegründung fußt Wolff völlig auf den empirischen Gesetzen. Der Unterschied von Gut und Böse ist also nicht nur unabhängig von der Hypothese der hypothetischen Notwendigkeit der materiellen Welt, sondern auch „unabhängig von...der Freiheit der Seele, wie jeder in sich erfährt“.<sup>845</sup> Das ist aus der Ethik Wolffs schon offensichtlich. Damit befreit Wolff die

---

844 Vgl. Seitz, *Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibniz-Wolffschen Determinismus*, in: Philosophisches Jahrbuch 11 (1898) S. 285–304. Für Luther ist die Freiheit für die Menschen ein inhaltloses Wort. Denn nach Luther geschieht alles „in Wirklichkeit nothwendig und unabänderlich, wenn man Gottes Willen in Betracht zieht.“ Der menschliche Wille lässt sich entweder von Gott oder von Satan fortreißen. Beide streiten um den Besitz der Herrschaft über den Willen. Es gibt kein Mittelding zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans. Daher wird die natürliche Sittlichkeit geleugnet. Denn man tut alles nur um des Ruhms willen. Die Willensfreiheit ist nur Gott zuzuschreiben.

845 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 546: „[...] consequenter haec differentia ipsis per se inest, independenter ab eventibus in rerum natura, in quos nobis nulla potestas est, & libertate animae, quemadmodum nemo non in seipso experitur“.

Moral von allen rational kosmologischen und rationaltheologischen Hypothesen. Der Vorteil der weisen Verknüpfung der Dinge geht demnach nicht darüber hinaus, dass man einen möglichen Gottesbegriff durch ‚*arbitraria determinatio*‘ konstruieren und die psychologische Motivation zur Befolgung des Naturgesetzes der göttlichen Vorsehung entnehmen kann. Damit wird nicht nur die natürliche Religion ermöglicht, insofern natürliche Religion in der Bestimmung der moralischen Handlungen durch die Beweggründe besteht, die aus den göttlichen Attributen genommen werden. Die Offenbarungsreligion kann auch als wahr bewiesen werden, wie es im letzten Kapitel ausführlich behandelt werden wird.

## 10 Atheismus und ‚Deismus‘

### 10.1 Grundlage des Atheismus

Aufgrund der hypothetischen Notwendigkeit der Naturordnung entwickelt Wolff eine Strategie, den Atheismus zu widerlegen. Der Beweis der logischen Möglichkeit des Gottesbegriffs, aus der die Möglichkeit des gegenständlichen Gottes geschlossen wird, ist nach Wolffs Meinung unabhängig davon, ob wir die dualistische, materialistische oder idealistische Hypothese annehmen, und der Begriff eines von der Welt zu unterscheidenden ‚*ens a se*‘ kann alle befriedigen.<sup>846</sup> Für Wolff reicht es aus, dass die Atheisten die logische Möglichkeit des Gottesbegriffs sowie des Wunderbegriffs erkennen und ihre Zustimmung dieser Möglichkeit nicht entschieden versagen. Sonst ist den Atheismus zu widerlegen nur aussichtslos, weil die scharfsinnigen Atheisten alle logischen Sprünge der Gottesbeweise entdecken können.

Aber Wolffs Gegner bemerken zu Recht, dass Wolffs Gott der intellektuellen Konstruktion unterworfen ist und damit den Charakter als einen sich um die Angelegenheiten des Menschen kümmernden transzendenten Existierenden verliert. Da Wolff den allerdeutlichsten Verstand als das Wesen Gottes ansehe, habe Gott keinen freien Willen und sei von der menschlichen Seele „nur gradu perfectionis“ verschieden. Aus seiner Definition könne man keine göttliche Vorsehung, sondern nur die Ewigkeit der Welt

---

846 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 67. not.

erschließen, die für das Fundament des Atheismus gehalten werde. Da Gott sich alle Welten auf einmal vorstelle, sei es nicht mehr möglich, dass er für diese Welt Sorge. Wolff habe gemeinhin den Zusammenhang der Dinge so erklärt, wie ehemals „die Stoici ihr fatum“<sup>847</sup>. Wolffs Argument für die Existenz Gottes könne also den Atheisten nicht nur nicht überzeugen, sondern auch dem Atheismus Vorschub leisten. So behaupten Budde und Walch, dass alle die „bißher gewöhnlichen und von den grösten Philosophis vor richtig befundenen“ Gottesbeweise „ihre völlige Gewißheit“ haben, auch wenn sie nicht unmittelbar die Existenz Gottes beweisen. Die strenge mathematische Methode darf nicht auf den Gottesbeweis angewendet werden. Die unlogischen Gottesbeweise seien also einwandfrei.<sup>848</sup> Alles in allem: Wolffs System widerspreche *de facto* der Existenz Gottes.

Im Zentrum des Streits steht die Frage, ob der Beweis der Existenz und der Attribute Gottes auf den Beweis der logischen Wahrheit der Propositionen über die Existenz und die Attribute Gottes zurückgeführt werden darf. Aus Sicht der Gegner gebe Wolffs Entdeckung der logischen Fehler der geläufigen Gottesbeweise nur den Atheisten die Waffen gegen die Offenbarungsreligion in die Hand. Und die einzig wirkliche Verteidigungsstrategie sei schließlich nur die irrationale Behauptung der Glaubenssätze. Im Gegensatz dazu ist den Atheismus zu widerlegen für Wolff nur dann möglich, wenn man den zureichenden Grund, aus dem der Atheist die Unmöglichkeit der Existenz Gottes konsequent ziehen kann, als nicht unbedingt wahr beweisen kann. Man muss also alle verborgenen logischen Prämissen der Existenz Gottes ans Licht bringen und den Atheisten zeigen, dass die vorausgesetzten Begriffe als möglich bewiesen werden können. Denn der Atheist „kann nicht beweisen, dass andere Argumente unmöglich sind, in denen sich kein Fehler befindet, egal in Bezug auf die Form oder die Materie [der Argumente]“<sup>849</sup>. Das heißt: Wolff sieht seinen schwachen Beweis der logischen Möglichkeit des Gottesbegriffs als einwandfrei an, insofern die Atheisten den Gottesbegriff nicht als unmöglich beweisen können. So sagt Wolff,

---

847 Walch, *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken*, WW III, Bd. 29, § VII, S. 19.

848 Vgl. Walch, *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken*, WW III, Bd. 29, § VI, S. 10, 18.

849 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 84: „Dum vero ob haec argumenta negat, Deum existere, etiamsi demonstrare non possit, alia argumenta impossibilia esse, in quibus nec in materia, nec in forma vitium notatur, ipse precario sumit [...]“.

dass man die atheistische Hypothese völlig einsehen muss, damit wir uns keine vergebene Mühe machen, um den Atheismus zu widerlegen.<sup>850</sup>

Er definiert den Atheismus als „die Negation der Existenz Gottes als Urhebers der Welt“.<sup>851</sup> Damit klammert er die Fälle des Gotteszweiflers und des *ignorans simplex Dei* aus der Debatte über Atheismus aus. Denn weder Gotteszweifler noch der *ignorans simplex Dei* kann ein Argument gegen die Existenz Gottes liefern. Der Gotteszweifler kann zur Gottesverleugnung oder Gottesbejahung geneigt sein oder beides ist ihm gleichgültig.<sup>852</sup> Wenn man zweifelt, will man zwar einer Seite des Widerspruchs Zustimmung geben, aber man weiß nicht, ob man diese Zustimmung der bejahenden oder der verneinenden Seite erteilen soll. Der *ignorans simplex Dei* ist auch kein Atheist, insofern er gar keinen Begriff oder wenigstens keinen deutlichen Begriff von Gott hat. Denn um die Existenz Gottes verleugnen zu können, muss einer zuerst verstehen, was das Wort Gott bedeutet, nämlich einen Begriff von Gott haben. Dafür führt Wolff ein Beispiel auf: Da man keinen Begriff des Wortes ‚*blictri*‘ hat, kann man nie bejahen oder verneinen oder bezweifeln, dass es ‚*blictri*‘ gibt.<sup>853</sup> Es ist daher nach Wolff ganz sinnlos, darum zu streiten, ob die Chinesen Atheisten sind.<sup>854</sup> Denn die Chinesen haben keinen Begriff von Gott, „damit wir uns jetzt nicht in Streit um die angeborene Idee Gottes (*idea Dei innata*)

---

850 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 444. not.: „[...] sit necessarium, ut hypothesis atheistica penitus inspiciatur, ne in ea subvertenda oleum atque operam perdamus“.

851 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 411: „Unde *Atheismus* consistit in negatione existentiae Dei, mundi auctoris.“

852 Es gibt verschiedener Zustände bei dem Zweifeln: 1. Man hat keine Gründe auf beiden Seiten; 2. Man hat Gründe auf beiden Seiten, aber nicht zureichend; 2.1. Auf der einen Seite sind die Gründe wahrscheinlicher, als die auf der anderen; 2.2. Sie sind auf beiden Seiten gleich wahrscheinlich (probabiles); 3. Man hat wahrscheinliche Gründe auf der einen Seite, aber keine auf der anderen. (vgl. *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 418).

853 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 412. not.

854 Es geht um den damaligen berühmten sogenannten „Riten-Streit“ bei der römischen Kirche: Ob die unterschiedlichen Arten von Verehrung in China, z. B. Verehrung von Konfuzius bei Gelerhten, Verehrung von verstorbenen Eltern und Vorfahren überall, religiös und mit dem Christentum unverträglich sind, ob der Himmel (*tian*) material ist, und Himmel zu verehren folglich eine Negation von Gott ist. Wolffs Einstellung dazu findet sich in seiner *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 27–31, 54, 57. Denn die Äußerliche Verehrung ist an und für sich betrachtet eine *indifferente* körperliche Bewegung. Die sinnvolle und gerechtfertigte Frage ist, was das Motive zur Verehrung ist.

einlassen“<sup>855</sup>. Anders gesagt: Der Gottesbegriff ist nicht angeboren, weil es „möglich ist, dass ein Mensch keinen Begriff von Gott habe“<sup>856</sup>. So klammert Wolff von vornherein die Frage nach der universalen Gültigkeit der Idee von Gott aus.<sup>857</sup> Dann braucht man nur auf der begrifflichen Ebene zu erklären, was man mit dem Wort Gott meinen soll, wenn man von Gott redet und dieses Wort begreifen will. Es ist nach Wolff folglich nicht nötig, die Termini wie *atheos crassissimos*, *atheos scepticos* (einschließlich *atheos indifferentistas*, *atheos pessimis propiores* und *atheos a pessimis remotiores*) und *atheos idiotas* einzuführen.<sup>858</sup> Durch die Verschmälerung des Spektrums heißt Atheist notwendigerweise derjenige, der den Gottesbegriff explizit hat und ein Argument gegen die Existenz Gottes vorbringen kann.

Bevor Wolff auf die grundlegende Hypothese des Atheismus hinweist, wägt er die geläufigen Argumente gegen die Existenz Gottes ab. Er hat sich hauptsächlich mit drei Gegenargumenten befasst: 1. Kritik des ontologischen Gottesbeweis: Diese Kritik ist von Wolff selbst gemacht. Nach dem ontologischen Gottesbeweis wird der Gottesbegriff durch eine willkürliche Bestimmung bei Gelegenheit eines anderen Begriffs formuliert („*formata est per arbitriam determinationem, occasione notionis alterius*“). Man nimmt also den Begriff von ‚*ens perfectissimum*‘ an und schreibt ihm die Eigenschaft von Existenz zu, weil die notwendige Existenz im Begriff von ‚*ens perfectissimum*‘ enthalten ist. Der Vorwurf des Atheisten besteht darin, dass dieser Begriff des ‚*ens perfectissimum*‘ nur willkürlich bestimmt wird, indem wir die *realitates*, die in unserer Seele sind, Gott im höchsten Grad beilegen.<sup>859</sup> Dagegen sagt Wolff: Die ‚*arbitraria determinatio*‘ der Nominaldefinition sei einwandfrei.<sup>860</sup> Denn der Atheist könne nur fordern, dass man die Möglichkeit solch einer willkürlich bestimmten Definition beweise. Um die Existenz Gottes zu beweisen, brauche man nur zu beweisen, dass alle Wesensbestimmungen einander nicht widersprechen. 2. Genealogisch-reduktionistische

---

855 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 428. not.: „[...] ne nostram jam faciamus disceptationem de idea Dei innata, quam in confuso saltem aliquo ejus sensu consistere posse, sunt qui affirmant“.

856 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 429.

857 Damit darf das Consensus-Argument nicht als ein gültiger Gottesbeweis gelten, das in der Frühneuzeit eins der Hauptmittel der theologischen Apologetik war, vgl. Schröder, *Ursprünge des Atheismus*, a.a.O., S. 179 ff.

858 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 432. not.

859 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 433.

860 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 434.

Kritik der Gottesvorstellung<sup>861</sup>: Nach dieser Kritik wird der Gottesbegriff um eines gewissen Nutzens willen erdichtet („*utilitatis cuiusdam conficta*“). Zum Beispiel wird er von Politikern erdichtet, um den unbändigen Pöbel im Zaum zu halten.<sup>862</sup> Solch eine Kritik führt den Begriff von Gott bzw. von der Religion auf eine menschliche Herkunft zurück, um dadurch die Autorität der Religion auszuhöhlen. Wolff leugnet nicht, dass die Politiker die Begriffe von Göttern erdichtet und zu ihrem Vorteil gebraucht haben können. Aber man dürfe nicht daraus schließen, dass der Begriff vom wahren Gott tatsächlich von ihnen erdichtet werde. Denn es könne in der natürlichen Theologie bewiesen werden, dass Gott, der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt und der Richter über böse Handlungen der Menschen, existiert. 3. Theodizee-Kritik: In der *Ethica* führt Wolff das Theodizee-Argument gegen die Existenz Gottes an, nach dem das physische und moralische Böse in dieser Welt der Weisheit und Gutheit Gottes widerspricht.<sup>863</sup> Wie bereits gezeigt, wirkt Gott nach Wolffs Argument beim physischen und moralischen Bösen nicht mit. Die Theodizee-Anklage entstammt nach Wolff der Schwierigkeit, die Vollkommenheit der ganzen Welt zu beurteilen, indem wir nicht imstande sind, eine Sache auf die ganze finale kausale Ordnung zu beziehen.

Aus Wolffs Sicht fehlt es diesen Gegenargumenten an der „erforderten Scharffsinnigkeit und Gründlichkeit“<sup>864</sup>. Er führt den Atheismus auf den primären falschen Grundsatz („*πρώτον ψεύδος*“) zurück, dass die Welt ein ‚*ens a se*‘ ist.<sup>865</sup> Gerade aus dieser Hypothese folgt, dass die Welt den zureichenden Grund der Existenz in sich enthält, folglich absolut notwendig

---

861 Vgl. Schröder, *Ursprünge des Atheismus*, a.a.O., S. 213 ff, nennt diese Kritik als „religionskritischen Reduktionismus“, der eine „der am weitesten verbreiteten und zugleich eine der heikelsten Strategien des frühen Atheismus“ ist.

862 Vgl. Machiaveli, *Livy*, lib. I, c. 11. Zitiert aus Jean Écoles Anmerkung.

863 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 89.

864 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 713, S. 493: „[...] welche man starck am Verstande hält, in der That gar schwach sind, indem ihre vermeinte Einwürffe wider Gott und seine Vollkommenheiten aus keiner andern Quelle entspringen, als weil sie die Dinge nur obenhin ansehen und es also ihnen an der erforderten Scharffsinnigkeit und Gründlichkeit fehlet“.

865 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 441. not.: „Unde intelligitur; quam sit necessarium, ut falsa etiam systemata methodo demonstrativa in ordinem redigantur, quo *πρώτον ψεύδος* appareat“; Der Begriff *πρώτον ψεύδος* stammt von Aristoteles (vgl. Aristoteles: *Aristotlis Analytica Priora et Posteriora*, hrsg. von W. D. Ross. Oxford 1964, 66 a16).

existiert, weder entstanden noch untergehen wird, sondern ewig ist, und nicht nötig hat, von einem andern erhalten zu werden.<sup>866</sup> In solch einer Welt ist die Möglichkeit der Wunder auch auszuschließen<sup>867</sup>, da die Ordnung der Natur und alle Ereignisse in der Welt absolut notwendig sind<sup>868</sup>. Ferner gibt es auch keinen Zweck der Welt und keine Zwecke in der Welt, insofern die Welt keine weise Verknüpfung von Mittel und Zweck ist. Diese Welt ist also eine absolut notwendige Reihe der Ursache und der Verursachten<sup>869</sup>, wie ein unabhängiger zirkulärer unendlicher Prozess („*progressus circularis in infinitum independens*“), in dem der letzte Zustand eines Zirkels den zu-reichenden Grund des ersten Zustandes des nächsten Zirkels enthält.<sup>870</sup> Daraus folgt sogleich, dass ein Atheist die göttliche Vorsehung leugnen muss, nämlich die Erhaltung und die Regierung der Dinge in der Welt und das Mitwirken beim Handeln der Menschen.<sup>871</sup>

Der Atheismus zieht also notwendigerweise den Fatalismus nach sich. So kann gleich festgehalten werden, dass der entscheidende Punkt dafür, ob man den Atheismus widerlegen kann, derjenige ist, ob man die Verknüpfung der Dinge in der Welt als hypothetisch notwendig erklären kann. Anders gesagt: Um einen Atheisten von der Existenz Gottes zu überzeugen, braucht man ihm nur zu zeigen, dass die Welt als kontingent verstanden werden darf, insofern man das Wesen der Welt und die Existenz der materiellen Welt unterscheidet. Wenn man diesen Unterschied macht, dann kann man nach Wolff nicht bestreiten, dass das Wesen der Welt ihre Existenz nicht bestimmen kann. So ist der Begriff eines von der Welt zu unterscheidenden ‚*ens a se*‘ möglich, das notwendig existiert und die Attribute hat, die Gott in der Schrift zugesprochen werden.

## 10.2 Grundlage des ‚Deismus‘

Da Spinoza den allgemeinen Fatalismus verteidigt, einen Gott annimmt und die Vorsehung Gottes trotzdem leugnet, so ordnet Wolff Spinozismus

---

866 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, §§ 437–449.

867 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 450.

868 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, §§ 451, 454.

869 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, §§ 455, 457.

870 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, §§ 467 ff., 478.

871 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 463.



in seinen Deismusbegriff ein. Bevor wir Wolffs Spinoza-Kritik untersuchen, müssen wir noch einen Blick auf seinen Begriff des ‚Deismus‘ werfen.

Wolffs Begriff des ‚Deismus‘ ist zwar ungeeignet zur Bezeichnung der historischen Strömung. Aber man darf hier nicht den Nutzen der Einführung des Begriffs des ‚Deismus‘ übersehen. Mit der genauen Unterscheidung zwischen Atheisten, Deisten und Naturalisten beabsichtigt Wolff vor allem, den Grund zu zeigen, der wirklich für die natürliche sowie geoffenbarte Religion spricht. Dieser Grund liegt nämlich nicht in der Annahme des Daseins Gottes, sondern in der Annahme der göttlichen Vorsehung. Ein ‚Deist‘ nimmt zwar die Existenz Gottes an. Er räumt aber die Existenz Gottes nur um des Begriffes des ‚*ens perfectissimum*‘ willen ein und legt Gott bloß eine reine Erkenntnis (*nuda cognitio*) von der ihm gleich ewigen Welt bei, sodass er zugestehen muss, dass die Welt durch eigene Kraft existiert.<sup>872</sup> Er sieht also die Welt letztlich als ‚*ens a se*‘ an. So leugnet der ‚Deist‘ auf eine implizite Weise, dass die Welt durch eine Schöpfung entstehen kann. Gott ist sozusagen ein bisschen überflüssig. Dabei begeht er eigentlich einen kindischen Irrtum (*pueriliter errare*) hinsichtlich der Ursache der Existenz Gottes. Aus diesem Irrtum folgt die Konsequenz, dass der ‚Deist‘, wie der Atheist, den Glücks- und Unglücksfall, welcher der göttlichen Vorsehung zugeschrieben werden sollte,<sup>873</sup> als schlechthin unvermeidliche Ereignisse versteht.<sup>874</sup> Obwohl es auch Deisten gibt, die andere Positionen vertreten, bestreiten sie alle die göttliche Vorsehung und heben *de facto* die Religion auf, mag sie natürliche Religion oder Offenbarungsreligion sein, wie die Atheisten.<sup>875</sup>

Hingegen darf man nach Wolff um keiner anderen Ursache willen die Existenz Gottes behaupten, als dass man die Existenz der Welt ohne ihn nicht begreifen kann: „*Deum enim existere non alia de causa affirmare potest, quam quod mundi existentiam absque eo concipere nequit*“<sup>876</sup>. Dann muss man auch alle Wirkungen in der Welt als der göttlichen Vorsehung unterworfen erklären. Wolff bestimmt den Fall (*casus*), wie bereits

---

872 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 556.

873 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 466: „In hoc Deista consentit cum atheo, quod casu eveniant, quae providentiae divinae tribuuntur.“ *Ibid.*, § 535. not; „Juxta atheum fortuna non subest providentiae divinae; sed casui“; vgl. *ibid.*, §§ 469–466.

874 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 466. not.: „Unde est, quod atheus casum simpliciter inevitabilem pronunciat“.

875 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 564: „Deista omnis irreligionarius est“.

876 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 558.

gezeigt, als das Zusammenwirken aller Umstände auf eine Handlung, die wirklich vollbracht oder unterlassen wird. Der Glücks- oder Unglücksfall (*fortuna*) wird von ihm auf das Zusammenwirken der Ursachen reduziert, die außer uns und nicht von uns abhängig sind. Fall und Glücks- oder Unglücksfall sind also deutungsgleich. Nur wenn wir die Ursachen nicht vorher sehen können, sehen wir einen Fall, der für uns gut oder böse ist, als Glück oder Unglück an. Alle möglichen bestimmenden Gründe der Wirklichkeit einer moralisch guten Handlung können in drei Gruppen unterteilt werden<sup>877</sup>: 1. die möglichen natürlichen ‚*dispositiones*‘ in der Seele („*per naturam*“), die Handlungen nach dem Naturgesetz auszurichten, die notwendig und unveränderlich sind und als Finalgründe dienen, 2. die Vermögen und Kräfte oder die schon erworbenen Fertigkeiten, die in unserer Macht stehen und unsere Bemühung, Arbeit und Fleißigkeit erfordern („*per operam ac laborem nostrum*“), und 3. die äußerlichen Umstände bzw. die Glücks- und Unglücksfälle („*per fortunam*“), die außer unserer Macht stehen und uns von anderswo zuteil werden, wie die Einrichtung (*institutio*), das Exempel von anderen, der gesellige Umgang mit anderen und die von Kindesbeinen an für uns getragene Sorge der Erziehung<sup>878</sup>. Folgende Bedingungen gehören nach Wolff zum Beispiel zum Glücksfall bzw. zu den äußerlichen bestimmenden Gründen, die die Vollkommenheit des Menschen befördern können und nicht in unserer Macht stehen: 1. wenn wir solche Eltern gehabt haben, die für unsere Erziehung Sorge getragen haben, 2. wenn wir in jener Zeit und an jenem Ort geboren sind, wann und wo wir in die Schule der gelehrtesten Lehrer gebracht worden sind, 3. wenn wir Verwandte gehabt haben, von denen uns eine große Erbschaft zuteil wird, und 4. wenn wir jene Patrone gehabt hätten, die anders als die dieses Volks sind.<sup>879</sup> Demnach sucht Wolff die Möglichkeit der göttlichen Vorsehung derart zu beweisen, dass zum einen alle Wirkungen sowohl der Glücksfälle als auch der Unglücksfälle als die Zwecke erklärt

---

877 *Ethica*, IV, WW II, Bd. 15, § 7. not.

878 *Ethica*, IV, WW II, Bd. 15, § 7. not.: „Quodsi actu acquirere debeamus, accedere debet institutio, exemplum aliorum, consuetudo cum aliis & a teneris unguiculis cura educationis“.

879 *Ethica*, IV, WW II, Bd. 15, § 6. not.: „Ita fortunae dos est, quod hos habuerimus parentes, qui nobis adeo proficuum educationis curam habuerunt, quod nati simus eo tempore ac loco, quo in disciplinam magistrorum doctissimorum traditi sumus, quod habuerimus agnatos, a quibus ampla nobis obtigit hereditas, quod hosce nati fuerimus patronos & quae sunt alia hujus generis“.

werden können, die wir von Gott gehabt haben,<sup>880</sup> und zum anderen wir unsere Handlungen nach dem Naturgesetz auf jeden Fall ausrichten sollen, als ob wir nach dem Willen Gottes handeln, mag uns der Glücks- oder Unglücksfall begegnen. In diesem Sinne ist der Glücks- oder Unglücksfall der göttlichen Vorsehung unterworfen.<sup>881</sup> Die natürliche Religion ist damit möglich, insofern man den Beweggrund, nach dem Naturgesetz zu handeln, aus der göttlichen Vorsehung entnimmt.

### 10.3 Wann ist es nötig, den Atheismus oder den ‚Deismus‘ zu widerlegen?

Der Atheismus und der ‚Deismus‘ können nur durch die natürliche Theologie widerlegt werden, weil sie leugnen, dass die Wahrheit der Offenbarung in der Bibel bewiesen werden kann. Es ist also nach Wolff die Aufgabe des Philosophen, den Atheismus und den Deismus von der Existenz und den Attributen Gottes durch den apriorischen Beweis in der natürlichen Theologie zu überzeugen.<sup>882</sup> Es stellt sich nun die Frage: Worin liegt die Notwendigkeit, den Atheismus oder den ‚Deismus‘ davon zu überzeugen? Dies scheint auf den ersten Blick nicht nötig zu sein. Da die Atheisten und die ‚Deisten‘ nach Wolff letztlich die absolute Notwendigkeit aller Dinge in der Welt bzw. den Fatalismus verteidigen müssen, sind diese beiden, wie gesagt, kein Hindernis für die Erwerbung der vernünftigen und moralischen Tugenden, insofern sie vom Fehler des moralischen Indifferentismus frei sind. Denn auch wenn die Atheisten und die Deisten die Zwecke Gottes nicht anerkennen, können sie ohnehin das Prinzip des zureichenden Grundes annehmen und die Richtigkeit der Handlung erkennen, einen Eifer erregen, um ein mit dem Naturgesetz übereinstimmendes Leben zu führen, und sich seines Vorsatzes allzeit erinnern. Der Atheismus und der ‚Deismus‘ sind also deshalb zu widerlegen, nicht weil sie der Moral des Handelnden selbst schaden, sondern weil ein tugendhafter Atheist oder Deist andere Menschen daran hindern könnte, die Tugenden zu erwerben, wenn

---

880 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 651: „Omnis fortunae adversae pariter & secundae effectus sunt in numero finium a Deo intentorum“.

881 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.2, § 932; vgl. *Ethica*, IV, WW II, Bd. 15, § 7. not.

882 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 567 & not.: „Deista argumentis ex S. S. petitis refutari nequit. [...] Apparet adeo necessitas Theologiae naturalis ad profligandum Deismum. Unde porro infertur, philosophi esse refutare Deistas [...] Quodsi ergo Theologus atheos & Deistas refutare voluerit, necesse est ut idem sit philosophus [...]“.

er durch sein Exempel die Handlungen von anderen beeinflussen wollen würde. Dabei unterscheidet Wolff zwei Fälle: Der Atheist führt entweder ein tugendhaftes Leben und beeinflusst niemals die Handlung von anderen, oder der Atheist führt ein tugendhaftes Leben und will die Moral von anderen bilden. Sein Argument lässt sich wie folgt zusammenfassen.

1. Wenn der Atheist vom Fehler des moralischen Indifferentismus frei ist, ein tugendhaftes Leben führt und niemals die Handlungen von anderen Menschen in einer christlichen Gemeinschaft beeinflusst, dann kann man den Atheismus tolerieren. Die diesbezügliche Äußerung befindet sich in der *Deutschen Politik*, § 369. Hier sucht Wolff zu zeigen, wann der Atheismus im bürgerlichen Leben nicht zu dulden ist, obwohl es in der Moralphilosophie bewiesen wird, dass der Atheismus für sich keineswegs zum bösen Leben führt, sondern bloß der Missbrauch des Atheismus zu einem bösen Leben verleitet. Der Atheismus ist im bürgerlichen Leben nicht zu dulden, wenn der Atheist die atheistische Lehre öffentlich verbreitet. Als Grund führt er an, dass die meisten Menschen im Staat unvernünftig sind, die Richtigkeit der Handlung nicht erkennen können, und also gute Handlungen nur aus Furcht vor Strafe oder in Hoffnung auf Belohnung Gottes durchführen können, und der Atheismus den Gottesglauben abschaffen und die unvernünftigen zum bösen Leben verleiten kann: „Es sind aber im gemeinen Wesen die wenigsten Menschen vernünftig, die meisten sind unverständlich und sehen die Beschaffenheit der freien Handlungen nicht recht ein. Und also würden die meisten bei der Atheisterei ein übles Leben führen.“ Das bedeutet zugleich: Wenn die Atheisten weder ihre atheistische Lehre bekannt machen, noch „um ihres Ansehens willen Aegerniß und Anlaß zur Verachtung der Religion geben“, noch sich verraten, noch „großen Verdacht gegen sich“ erregen und „es abgetan sein“ lassen, dann sind sie zu dulden. So sagt Wolff: „So ist es nicht genug, daß ein Atheist für seine Person äusserlich wohllebet, und in seinem Wandel niemanden einen Anstoß oder Aergerniß giebet; sondern es wird auch dazu erfordert, daß er nicht ohne Noth anderen zu einem bösen Leben Anlaß giebet.“<sup>883</sup>

Man erkennt leicht, dass die Bedingungen der Toleranz des Atheismus bei Wolff sehr streng sind. Doch darf man nicht übersehen, dass diese Bedingungen keineswegs um der Beförderung der Autorität der Kirche willen gesetzt sind, sondern notwendige Erfordernisse des Naturgesetzes sind, nach dem jeder, der in einer Gesellschaft miteinander lebt, seine Handlungen

---

883 *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, § 369.

auszurichten haben: „Thue, was die Wohlthat der Gesellschaft befördert; unterlaß, was ihr hinderlich, oder sonst nachtheilig ist.“<sup>884</sup> Eine Handlung ist also nicht zu dulden, wenn sie der Erreichung der gemeinen Wohltat hinderlich ist. Die Verbreitung der atheistischen Lehre wird hier als ein Hindernis für die Verwirklichung der Glückseligkeit von anderen angesehen. Das Hilfsmittel gegen dieses Hindernis besteht also darin, dass der Atheist seinen Einfluss auf die Handlungen von anderen möglichst verringern soll. Wenn sich ein Atheist nicht verrät und zwar auf eine heuchlerische Weise handelt, kann er nach Wolff freilich im christlichen Gemeinwesen leben. Das heißt: Der tugendhafte Atheist kann zum Beispiel durch die Behauptung der Wahrheit der Religion und regelmäßige Gottesdienstbesuche sich einen Anschein geben, dass er fromm ist. Es ist also nicht verwunderlich, dass Wolff sagt: „So weiß doch ein jeder, daß im bürgerlichen Leben die Heuchelei besser ist, als öffentlich gottlose seyn.“<sup>885</sup>

Auf den Einwand, dass der Atheismus im Staat nicht schädlich ist, „absonderlich da man ganze Völker findet, die keinen Gott glauben und bei denen es doch nicht schlimmer hergeht als unter uns Christen“, antwortet Wolff, dass es stimmt, es gebe solche Völker, die an keinen Gott glauben und doch vielen Tugenden ergeben sind. Hier führt er aber nicht die Chinesen, sondern die Hottentotten als Beispiel an. Die aufklärerische Variante des Bildes von den Hottentotten kommt zweifellos aus Kolbs Untersuchung.<sup>886</sup> Doch bedürfen die Hottentotten nach Wolff der Solidarität

---

884 *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, § 11, 215.

885 *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, § 421.

886 Die Hottentotten (oder: Khoikhoi) waren die eingeborenen Einwohner am Kap der guten Hoffnung („caput bonae spei“), das im ausgehenden 15. Jh. von der portugiesischen Flotte entdeckt wurde. Nach den frühen flüchtigen Berichten über das südliche Afrika von den europäischen Reisenden, meistens aus der Ostindien-Kompanie, im 16. und 17. Jh. wurden die Hottentotten negativ beschrieben, z. B. als wilde Tiere. Doch ändert sich das Bild von den Hottentotten seit der Veröffentlichung von Peter Kolbs (1675–1726) *Caput Bonae Spei Hodiernum. Beschreibung des Vorgebürges der Guten Hoffnung und derer darauf wohnenden Hottentotten*, Nürnberg 1719. Dies auf eigenen Beobachtungen beruhende wissenschaftliche deutschsprachige Buch wurde bald „the most authoritative book on Southern Africa“ und ins Holländisch (1727), Englisch (1731) und Französisch (1745) übersetzt. In diesem Buch versucht Kolb die Hottentotten gegen die vorherige stereotypische Vorstellung zu verteidigen. Nach ihm gibt es eine moralische Balance zwischen ihren Tugenden und Lastern. Zu den Tugenden gehört z. B. die Liebe zur Gerechtigkeit. Die aufklärerische Variante des Bildes von Hottentotten kommt zweifellos aus Kolbs Untersuchung. Die damaligen Philosophen, z. B. Voltaire und Rousseau, bezogen sich auch auf Kolbs Beschreibung

und der Liebe zwischen Menschen nur wegen des Mangels an der Lebenskunst. Denn sie haben ein schlechtes Eigentum, wohnen nicht in großer Menge beieinander und brauchen wenig zur Bequemlichkeit ihres Lebens. Dieser Fall gilt aber nicht in Europa. „Was nun bey solchen Völkern angeht, kan keinesweges bey andern, als unter uns, statt finden.“ Dabei ist zu beachten, dass Wolff mit dem Beispiel der Hottentotten Ernst macht. Gerade weil die Mittel und Hilfsmittel zur Beförderung der Glückseligkeit von den verschiedenen Umständen (Person, Sache, Ort und Zeit) abhängig sind, wie im zweiten Kapitel ausführlich gezeigt wurde, darf man nicht die speziellen Regeln für die Handlungen bei anderen Völkern auf die Praxis der Europäer übertragen. An dieser Stelle führt Wolff zwar nicht das Beispiel der Chinesen an. Aber ohne Zweifel hat er es schon im Kopf. Denn in der Vorrede der *Deutschen Politik* vom 18. April 1721 weist er darauf hin, dass er vielleicht „einmal Gelegenheit“ finde, „die Sitten- und Staats-Lehre der Sineser in Form einer Wissenschaft zu bringen, da sich die Harmonie mit meinen Lehren deutlich zeigen wird“<sup>887</sup>. Der Fall der Chinesen kann in Europa nicht zutreffen, weil die Chinesen ein moralisches Bildungssystem haben, das auf keine Religion, sondern auf ihren eigenen historischen Erfahrungen beruht. Für die meisten Europäer war die christliche Religion die einzige Art und Weise, das böse Leben zu vermeiden, weil es Tatsache war, dass Europa damals noch eine christliche Gemeinschaft war. In diesem Fall soll man bei der Erfindung der Mittel und Hilfsmittel die Christen als die handelnden Personen in Betracht ziehen und demnach die besonderen Hilfsmittel gegen Atheismus erfinden, indem der Atheismus die meisten unvernünftigen Christen daran hindern kann, das Gute durchzuführen und das Böse zu vermeiden.

2. Wenn der Atheist ein tugendhaftes Leben führt und die Moral von anderen in einer christlichen Gemeinschaft bilden will, dann soll er sich Frömmigkeit antrainieren. Denn der Anschein der Frömmigkeit ist ohnehin keine wahre Frömmigkeit. Um die Tugenden der Christen zu bilden, müssen die Atheisten ihnen zeigen, dass sie mit der Verehrung Gottes

---

von Hottentotten; vgl. Huigen, *Knowledge and Colonialism: Eighteenth-century Travellers in South Africa*, Leiden/Boston 2009, S. 5, 33 ff., 53 ff.; vgl. Jacob Friedrich Reimmann, *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum*, (1725), hrsg. und engl. von Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, sectio secunda, cap. III, S. 57 ff.

887 *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, Vorrede, S. 10 (ohne Seitenzahl).

ernst machen werden. Hier wird die Heuchelei als ein Hindernis für die Verwirklichung der wahren Frömmigkeit angesehen. Dabei handelt es sich um die Erfindung der Hilfsmittel gegen die Heuchelei des tugendhaften Atheisten.

Das Problem der Heuchelei hat Wolff zweimal im Zusammenhang mit der philosophischen Frömmigkeit in der natürlichen Religion thematisiert.<sup>888</sup> Unter Heuchler<sup>889</sup> oder ‚*hypocrita*‘ versteht Wolff denjenigen, der durch äußerliche Handlungen, besonders Worte, Stimme, Miene und Geste, die Frömmigkeit simuliert.<sup>890</sup> Hierbei bestimmt Wolff die Simulation (*simulatio*) als den Dissens zwischen äußerlichen und innerlichen Handlungen.<sup>891</sup> Hingegen fordert die wahre Frömmigkeit vom Menschen, dass er bei dem Gottesdienst alle seine Vermögen gebrauchen muss, und sich bemühen, eine allgemeine Übereinstimmung unter allen Vermögen zu erreichen.<sup>892</sup> Wie die zeitgenössischen Theologen<sup>893</sup> versteht Wolff unter Heuchelei nicht mehr

---

888 Vgl. *Jus Naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 1161–1163; vgl. *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 150–157.

889 Vgl. *Jus Naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 1163. not.: Das griechische Wort „*hypocrisis*“ (ὕποκρισις), ursprünglich die Simulation einer anderen Person („*alienae personae simulatio*“), hat keinen negativen Sinn. Sie wurde nach Wolff vor allem von *Demosthenes* als einen Teil der Rednerkunst („*ars oratoria*“) gemacht: „Das griechische Wort *hypocrisis* bedeutet die Simulation einer anderen Person („*alienae personae simulatio*“). Vor allem machte *Demosthenes* die *Hypocrisis* als einen Teil der Rednerkunst („*ars oratoria*“). Allerdings wird die *Hypocrisis* unter den kirchlichen Autoren für geschminkte Frömmigkeit („*pietas fucata*“). Auch in diesem Sinne verwenden wir dies Wort. Aber mit diesem Wort reden wir nur von der philosophischen Frömmigkeit, die in natürliche Religion nötig ist“; Das deutsche Wort „Heuchelei“ wurde von Luther in die deutsche Hochsprache eingeführt (vgl. Klaus-Michael Kodalle, Art. „Heuchelei“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1974, Bd. 3, Sp. 1113–1115).

890 *Jus Naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 1161: „*Hypocrita* dicitur, qui actibus externis, praesertim verbis, voce, vultu ac gestu, pietatem simulat“.

891 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 716: „*Simulatio* est dissensus actionis externae ab interna“.

892 *Jus Naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 1162.

893 In *Philosophisches Lexicon* unterscheidet Johann Georg Walch die weitere Bedeutung, nämlich die Schein-Tugend, und die engere Bedeutung, nämlich die Schein-Frömmigkeit. Für den engeren Sinn führt Walch die Teilung der Heuchelei bei Budde auf (vgl. Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726, Art. „Heuchelei“, Sp. 1412 f.). In *Institutiones theologiae moralis variis observationibus illustratae* teilt Budde die Heuchler in fünf Klassen: (1) die abgeschmackte und närrische Heuchelei („*stultam & ineptam*“); (2) die größte Heuchelei („*crassimam*“); (3) derjenige, der sich selbst fromm einbildet, hingegen aber in groben Sünden lebet (ohne Bewusstsein); (4) die

die Schein-Tugend im Allgemeinen<sup>894</sup>, sondern speziell die Schein-Frömmigkeit oder „geschminkte Frömmigkeit“.<sup>895</sup> Aber nach den Pietisten seien nur diejenigen Menschen, in denen der Heilige Geist eine Wirkung habe, als fromm oder gottselig zu bezeichnen<sup>896</sup>. Alle anderen, die behaupten, dass sie durch die Anwendung des Verstandes eine Erleuchtung des Heiligen Geistes haben, seien nur Heuchler. Gerade gegen diese pietistische Auffassung<sup>897</sup>

---

subtile und pharisäische Heuchelei („subtilem“); (5) die allersubtilste Heuchelei („subtilissimum“) (vgl. Budde: *Institutiones theologiae moralis variis observationibus illustratae*. Leipzig 1712, § 28 ff.).

894 Wie Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, IIb, q. 111, behandelt Wolff die ‚hypocrisis‘ als eine Art der ‚simulatio‘, nämlich eines allgemeinen Gegensatzes zwischen Sein und Schein. Wie Augustin, Thomas von Aquin und Luther, die in der traditionellen Debatte über Peters Dissimulation (Galater, 2:11–14) gegen die Rechtfertigung der Dissimulation sprechen, sieht Wolff die Heuchler auch als ein Laster an, vgl. *Jus Naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 1163. not.: „Die Hypocrisis wird von Christus verdammt und widerspricht den Prinzipien des Christentums. Das kann Niemand bezweifeln“; Diese Streitfrage, ob die Bibel die Dissimulation zulässt, begann mit Jeromes Interpretation der Peters Dissimulation in Galater 2:11–14. Augustin wirft Jerome vor und vertritt die Position, dass nach der Bibel man nie betrügen darf, vgl. Zagorin: *Ways of lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge 1990, S. 22 ff, 33 ff.

895 *Jus Naturae*, I, WW II, Bd. 17, § 1161. not.: „Allerdings wird die Hypocrisis unter den kirchlichen Autoren für geschminkte Frömmigkeit („pietas fucata“). Auch in diesem Sinne verwenden wir dies Wort.“

896 Vgl. Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Bd. 11, Artikel „Gottseligkeit oder Frömmigkeit“, Sp. 418–420: „Frömmigkeit, ist diejenige Gemüths-Beschaffenheit, da der Mensch alles dasjenige, was zum Gottesdienst gehöret, zu beobachten, bemühet ist. Sie ist entweder eine wahre, oder eine Schein-Frömmigkeit: Jene gründet sich auf die Furcht und Liebe gegen Gott, da den Menschen seine Vernunft überzeuge, wie er Gott einen gewissen Dienst leisten müsse, welche Überzeugung durch die Vorstellung der göttlichen Allmacht und Liebe gegen die Menschen geschicht. [...] folglich kommt der Mensch bei dieser Gemüths-Disposition, da er mit der Furcht und Liebe gegen Gott eingenommen ist, in ein Verlangen Gott zu dienen, welches Verlangen eben die wahre Frömmigkeit“; vgl. Walch, *Philosophisches Lexicon*. Leipzig 1726, Art. „Frömmigkeit“, Sp. 1066 f.

897 In Bezug auf die Heuchelei war es auch eine Streitfrage zwischen den Theologen der lutherischen Orthodoxie und den pietistischen Theologen in den ersten zwei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, ob ein gottloser unbekehrter Lehrer die wahre Theologie haben kann. Jene behaupten, dass ein orthodoxer, jedoch gottloser und unwiedergeborener Theologe durch die fleißige Anwendung der natürlichen Kräfte des Verstandes eine wahre Erkenntnis Göttlicher Dinge haben kann. Das heißt: Er kann zwar nicht alle, doch einige übernatürliche Erleuchtung (illuminatio) des Heiligen Geistes haben. Aber für die Pietisten läuft diese Meinung auf einen Pelagianismus hinaus, der der



von Heuchelei und Frömmigkeit erhebt Wolff seinen Vorwurf. Aus Wolffs Sicht kann die Bezeichnung Frömmigkeit der Pietisten „kaum verstanden“ (*parum intellecto*) werden und ist demnach der „Verachtung“ ausgesetzt. Mit der Frömmigkeit meint Wolff vor allem die philosophische Frömmigkeit, worin das Wesen des Begriffs Frömmigkeit liegt. Um gut und richtig zu handeln, reicht der gute Wille aus dem „Impetus der Frömmigkeit“ (*pietatis impetu*) allein nicht aus. Denn die Frömmigkeit soll wenigstens die Motive zu den Handlungen vorgeben, die mit dem Naturgesetz in Einklang stehen, und dies setzt also die Erkenntnis des Naturgesetzes voraus.

Somit bedarf der Geist seiner Zeit nach Wolff eines auf Moralphilosophie beruhenden deutlichen Begriffs der Frömmigkeit.

Dass wir dies zeigen müssen, fordert der Geist unserer Zeit vor allem, da der Name der Frömmigkeit wegen der neuen Pharisäer in Verachtung gerät, die die Kirche ganz in Verwirrung bringen und sich bemühen, die gründliche Lehre zu zerstören. Ich will folglich die Frömmigkeit nicht aus dem Namen, den man kaum verstanden hat, sondern aus seinem deutlichen Begriff bestimmen, den wir gegeben und bewiesen haben. So kann man verstehen, dass wir nichts gesagt haben, was von der Vernunft entfernt ist und nicht vollkommen mit dem Naturgesetz übereinstimmt.<sup>898</sup>

Für die Scharfsinnigen ist es also verbindlich, zuerst die Moralphilosophie bzw. die Wissenschaft des Naturgesetzes zu lernen und dann die Erkenntnis von göttlichen Attributen zu beherrschen. Dementsprechend bezeichnet der

---

freien Selbstbestimmung des Menschen das Übergewicht gibt und die Notwendigkeit der Gnade unterbewertet, vgl. G. Greschake, Art. „Pelagianismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1992, Bd. 7, Sp. 234–236. Denn die Heiligkeit des Lebens ist erst das wesentliche Stück eines Theologen, und ein Gottloser kann „nur eine Buchstäbliche und historische Erkenntnis göttlicher Dinge“ haben. Deswegen ist die Theologie der Gottlosen nach den Pietisten nichts anders als die Theologie der Heuchler. Eine ausführliche Darstellung der Streitschriften in dieser Debatte, z. B. zwischen Johannes Fecht (1636–1716) und Joachim Justus Breithaupt (1658–1732), zwischen Michael Förtsch (1654–1724) und Joachim Lange, zwischen Valentin Ernst Löscher (1674–1749) und Johann Olearius, vgl. Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*. Leipzig 1744, Bd. 43, Art. „Theologie der Gottlosen, oder Theologie der Heuchler“, Sp. 970–977.

898 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 108. not.: „Ut hoc ostenderemus, praesentis temporis ratio inprimis postulat, quo pietatis nomen in contemptum fere abiit culpa Neo-Pharisaeorum Ecclesiam perturbantium & doctrinam solidam evertere studentium. Velim igitur, ut de pietate non ex nomine parum intellecto, sed ex distincta ejus, quam dedimus & demonstravimus, notione statuatur. Ita enim intelligent, nihil a nobis dici, quod sit a ratione alienum, nec ad amissum cum lege naturae consentiat“.

Heuchler nach Wolff nicht nur den Atheisten, der die Erkenntnis des Naturgesetzes hat und tugendhaft ist und sich doch einen Anschein der Frömmigkeit geben will, sondern vor allem den Theologen, der weder die Erkenntnis des Naturgesetzes noch die Erkenntnis von göttlichen Attributen hat und sich doch einen Anschein der Frömmigkeit gibt. Wolffs Kritik der „neuen Pharisäer“ wird weiter unten behandelt.

Um die Heuchelei des tugendhaften Atheisten zu beseitigen, reicht es also aus, dass der Atheist zur aus den Prinzipien der Vernunft bewiesenen Erkenntnis von Gott und vernünftigen Gottesdiensten seine Zustimmung gibt und somit nicht nur tugendhaft, sondern auch zugleich gottselig lebt. Wie bereits gezeigt wird Frömmigkeit verschwinden, wenn man entweder Gott nicht genug erkennt oder nicht von der Gotteserkenntnis überzeugt wird. So werden Unwissenheit und Ungewissheit zu den Hindernissen für die Erwerbung der Frömmigkeit. Da die Atheisten sich für scharfsinnig halten und als scharfsinniger erscheinen wollen als andere sowie nach dem französischen Namen ‚*esprits forts*‘ trachten<sup>899</sup>, befindet sich das ‚stärkste Hilfsmittel‘ gegen den Atheismus und den Zweifel über Gott nach Wolff in der Wissenschaft, die aus dem wahren System der natürlichen Theologie geschöpft wird<sup>900</sup>. Nach Wolff braucht der Freidenker sich nicht zu schämen, die Existenz und die Attribute Gottes anzuerkennen.

Da nun Scharffsinigkeit und Gründlichkeit die beyden Vollkommenheiten des menschlichen Verstandes sind [...] Gewiß es erfordert mehr Verstand, die Wahrheiten von Gott und was ihnen anhängig ist gründlich zu erweisen, als sie zweifelhaft zu machen. Und da diese gründliche Erkänntniß die Hochachtung Gottes und folgendes Ehrerbietigkeit hervor bringet [...]; so hat man gar nicht nöthig sich dieser Tugend zu schämen. Wo sie tieff gewurzelt sind; zeigen sie einen stärkeren Verstand an, als man meinen sollte.<sup>901</sup>

Da diese Erkenntnis mehr Verstand erfordert, geziemt es den ‚*esprits forts*‘, sich die gründliche Erkenntnis zu verschaffen. Man kann einem Atheisten nicht nur die schwankende Grundlage des Atheismus („*lubrica atheismi fundamenta*“) darstellen, sondern ihm auch zeigen, wie diese Gotteserkenntnis zur Beförderung der Glückseligkeit beitragen kann

---

899 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 84. not.: „Athei videntur sibi & videri volunt omnibus ceteris acutiores, ut ideo nomen vi intellectus praestantium, in sermone Gallico *esprits forts*, affectent“.

900 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 93; *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 712, S. 491.

901 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 713, S. 493.

(„*ad felicitatem...conferat*“).<sup>902</sup> Die systematische Darstellung der Begründungszusammenhänge der Erkenntnisse von Gott steht schließlich im Dienst der Erleichterung der Ausübung der Tugenden des Verstandes sowie des Willens.<sup>903</sup> So braucht der Atheist nicht mehr heuchlerisch zu handeln, sondern er kann sich die wahre Frömmigkeit durch die Ausübung der vernünftigen Gottesdienste antrainieren.

Dabei betont Wolff auch den großen Nutzen der Teleologie für die Ausübung der vernünftigen Gottesdienste.<sup>904</sup> Denn der Lehrer muss erkennen, dass die Entstehung der Zustimmung (*assensus generatio*) ein allmählicher Prozess ist, damit die jungen Leute das nach der Anleitung der Sinne („*sensu duce*“), wie aus den Sachen selbst („*veluti ex rebus ipsis*“), herleiten, was durch die Weitläufigkeit der Schlussfolgerungen („*per ratiociniorum ambages*“) nicht erreicht werden kann.<sup>905</sup> Wir sind nämlich nicht gewiss, wenn wir die Wahrheit der Proposition an sich nicht ‚*evidenter*‘ erkennen können.<sup>906</sup> Denn auch wenn alle Wahrheiten in ein harmonisches System gebracht werden, könnte man nicht von der Gewissheit der Wahrheit überzeugt werden, wenn man den Beweis nicht hinreichend verstehen würde. Eine völlige gewisse Zustimmung entsteht also nur dann, wenn wir in uns selbst die Gewissheit der Wahrheit erfahren können. So reicht es für Wolff nicht aus, dass die Propositionen über die Attribute Gottes nur in der natürlichen Theologie als gewiss bewiesen werden.

---

902 *Ethica*, IV, WW II, Bd. 15, § 167: „*si atheum ab errore de indifferentismo morali immunem ad curam animae plenariam, a qua scilicet removet curam pro pietate & cultu divino habendam, perducere volueris, ostendendum ipsi est, quantum ad pietatem praesidium sit pietas* (§ 344. ppu I), & *quid officia erga Deum, in quibus verus cultus Numinis consistit* (§ 1234. Jur.nat. I), *ad felicitatem, qua frui nobis datur in his terris, conferat, ...* (*Ethica* III), *lubrica atheismi fundamenta sunt ostendenda* (§ 494.T.n.II & § 82.seqq.*Ethica* III): *si vero accedat error de indifferentismo morali, non modo atheismus evertendus..., verum etiam intrinsecae actionum humanarum bonitatis & malitiae* (§ 62.63.ppuI) & *obligationis naturalis,...convincendus* (§ 127.seqq.ppuI), & *deinceps,...utendum est remedio anteriori*.“

903 Vgl. *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 657.

904 Vgl. *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 663.

905 *De successiva Assensus generatione, in solida rerum cognition*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.1, § 9, S. 306 f.

906 Wolff macht in seiner kleinen Schrift *De successiva Assensus generatione, in solida rerum cognition*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.1, § 1, S. 271, einen wichtigen Unterschied zwischen der gewissen Zustimmung (*assensus certus*) und der Gewissheit der Wahrheit (*certitudo veritatis*). Die Zustimmung könnte auch ungewiss sein, wenn die Proposition gewiss ist.

Es lässt sich erklären, warum Wolff Wert auf den seinerzeit geläufigen physikotheologischen bzw. teleologischen Gottesbeweis legt, obwohl er die logischen Fehlerhaftigkeiten dieses Beweises kritisiert. In seinem Artikel *Von der Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschafften überhaupt, aus Betrachtung der Welt* von 1731, den er als Vorrede zur deutschen Übersetzung der von Bernard Nieuwentijt verfassten *Erkänntnüss der Weisheit, Macht und Güte des Göttlichen Wesens, aus dem rechten Gebrauch derer Betrachtungen aller irrdischen Dinge dieser Welt: zur Überzeugung derer Atheisten und Unglaubigen* veröffentlichte<sup>907</sup>, sieht Wolff den Nutzen der teleologischen Betrachtung der Welt gerade in der Bestätigung der Gewissheit der Erkenntnis Gottes und der Erleichterung der Ausübung der Pflichten gegen Gott und aller Tugenden. So kann der tugendhafte Atheist die Tugenden mit mehr Vergnügen ausüben, indem er die Attribute Gottes als des höchsten Philosophen nachahmt. Nun ist er auch kein Atheist mehr, sondern fromm und religiös, indem er den deutlichen Begriff von Gott hat und Gott nachahmt und damit das tugendhafte Leben mit stetem Vergnügen führt:

So können wir die Erkenntniß Gottes mit immer von neuem aufgeweckter Aufmerksamkeit wiederholen, und durch die Freude über die von neuem bestätigte Gewißheit der Erkenntniß zur Vermehrung des Eiffers in der Gottseeligkeit die Begriffe der göttlichen Eigenschafften desto fester und lebhafter in unser Gemüthe prägen [...] und solchergestalt kann sich der Mensch durch die Erkenntniß der Natur ein in der Erkenntniß Gottes mit stetem Vergnügen immer fester setzen, und dadurch zugleich die Ausübung der Pflichten gegen ihn erleichtern: wodurch ferner erhalten wird, daß man in dem ganzen Tugend Wandel weniger Widerstand verspühret, wie ich in der Moral längst erwiesen habe.<sup>908</sup>

---

907 Vgl. *Von der Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschafften überhaupt, aus Betrachtung der Welt*, WW I, Bd. 21.1, S. 508–519. Dieser Artikel erschien 1731 als Vorrede zur deutschen Übersetzung der von dem niederländischen Philosophen Bernard Nieuwentijt geschriebenen *Erkänntnüss der Weisheit, Macht und Güte des Göttlichen Wesens, aus dem rechten Gebrauch derer Betrachtungen aller irrdischen Dinge dieser Welt: zur Überzeugung derer Atheisten und Unglaubigen*, Frankfurt 1732, übersetzt von Wilhelm Conrad Baumann (originell: *Het regt gebruik der werelt beschouwingen ter overtuiging van ongodisten en ongelovigen* [...], Amsterdam 1714). Diese Schrift wurde 1715 ins Englisch übersetzt als *The religious philosopher, or the right use of contemplating the works of the Creator* (viele Auflagen) und 1725 ins Französisch als *De l'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature, ou traité téléologique dirigé contre la doctrine de Spinoza par un médecin hollandais*.

908 *Von der Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschafften überhaupt, aus Betrachtung der Welt*, WW I, Bd. 21.1, S. 512 f.

Daraus ist deutlich geworden, dass der Atheismus oder der ‚Deismus‘ nach Wolff nicht unbedingt zu beseitigen ist. In der Tat sah Wolff sie auch nicht als wesentlich mangelhaft an. Einerseits handelt es sich bei dem Argument gegen oder für die Existenz Gottes einzig und allein um die Wahl einer philosophischen Hypothese, nämlich: ob die Welt ein ‚ens a se‘ ist. Die Hypothese, dass die Welt ein ‚ens ab alio‘ ist, ist deshalb zu bevorzugen, weil der Atheismus die These, die Welt sei ein ‚ens ab alio‘, nicht als unmöglich beweisen kann. Andererseits betont Wolff, dass ein Atheist das intrinsische Gut und Böse einer Handlung unterscheiden kann. Der Atheist schätzt also die Vollkommenheit des Menschen ein, nicht insoweit der Mensch in Bezug auf Gott und Welt betrachtet wird („*ad Deum ac universum relato*“), sondern insoweit der Mensch an sich betrachtet wird („*ex homine in se considerato*“)<sup>909</sup>. Atheismus ist in Wolffs Sicht daher „nicht wesentlich mangelhaft“: man braucht der Erkenntnis des Atheisten nur etwas hinzuzufügen<sup>910</sup>, und zwar einen Atheisten von der Erkenntnis des wahren Gottes sowohl durch die natürliche Theologie als auch durch die Teleologie zu überzeugen.

## 11 Spinozismus

### 11.1 Strategie zur Widerlegung des Spinozistischen Systems

Nun bleibt noch zu zeigen, wie Wolff den Spinozismus als einen Deismus widerlegt. Der Spinozismus ist zu widerlegen, weil er auch die göttliche Vorsehung leugnet und damit als ein Hindernis zur Erreichung der Erkenntnis des wahren Gottes angesehen wird. Der Schaden des Spinozismus geht nach Wolffs Vorwürfen, wie oben gezeigt, nicht über den Schaden des Atheismus, des allgemeinen Fatalismus und des Deismus hinaus. Spinozismus ist also kein Hindernis zur Erwerbung der philosophischen Tugenden, sondern ein Hindernis zur Erwerbung der philosophischen Frömmigkeit, insofern die Ethik von Spinoza die Erkenntnis

---

909 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 250.

910 *Philosophia practica universalis*, I, WW II, Bd. 10, § 250.

des möglichen Gottesbegriffs nicht tradieren kann. Da Spinoza ein philosophisches System verfasste, entwickelte Wolff die Strategie, um ein logisch konsequentes System zu widerlegen. Diese Strategie ist unter folgenden Aspekten zu betrachten.

Erstens: Um den Spinozismus zu widerlegen, soll man nach Wolff den Spinozismus keineswegs durch Konsequenz-Machen beschuldigen, sondern das Gegenargument auf der Grundlage dessen formulieren, was Spinoza mit ausdrücklichen Worten („*disertis verbis*“) tradiert: „Es ist meine Art nicht, andern dafür etwas Schuld zu geben, was sie ausdrücklich ablehnen, um nur etwas zu haben, das widerlegt werden muss.“<sup>911</sup> Zum Beispiel sagt man gemeinhin, dass der Spinozismus in der „*confusio Dei atque naturae*“ besteht, oder, wie die Scholastiker sagen, in der Vermengung von Gott (*Natura naturans*) und Natur (*Natura naturata*). Nach Wolff hat man dies aber Spinoza ‚*per consequentiam*‘ zur Last gelegt. Denn Spinoza erklärt selbst den Unterschied zwischen beiden (EIP29S). Solch ein Vorwurf ist deshalb grundlos.

Zweitens: Das einzige gültige Gegenargument muss sich gegen die fundamentalen Grundbegriffe des logisch konsequenten Systems richten. So definiert Wolff den Spinozismus als eine Hypothese, nach der nur eine einzige Substanz angenommen wird, die mit unendlichen Attributen versehen ist, von denen die unendliche ‚*cogitatio*‘ und die unendliche ‚*extentio*‘ zwei sind, und von denen alle das ewige und unendliche Wesen ausdrücken. Es wird angenommen, dass die endlichen Seienden durch die notwendige Modifikation der Attribute dieser Substanz entstehen, zum Beispiel die Seelen durch eine Modifikation der unendlichen ‚*cogitatio*‘ und die Körper durch eine Modifikation der unendlichen ‚*extentio*‘.<sup>912</sup> Diese Hypothese macht also von folgenden fundamentalen Grundbegriffen Gebrauch: Substanz, Attribut, Wesen, Modus, Endliches etc. Da diese Grundbegriffe die Elemente der nachfolgenden Beweise in den anderen Teilen der Philosophie sind, kann man nur die Schwachstellen eines philosophischen Systems in seinen Grundbegriffen entdecken. Es lässt sich also erklären, warum sich Wolffs Kritik am Spinozismus hauptsächlich nach dem ersten Buch der Ethik von Spinoza richtet.

---

911 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 671, not.: „Nostrum non est imputare aliis, quae diserte respuunt, ut habeamus, quae impugnare possimus“.

912 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 671.

Aus Wolffs Sicht werden die Definitionen dieser Grundbegriffe als Prinzipien der *Ethica* von Spinoza nur ohne Erweis („*sine probatione*“) angenommen. 1. Der erste Grund besteht darin, dass Spinoza die falschen Maßstäbe für die Beurteilung der Wahrheit der Begriffe setzt. Spinoza nimmt im ausdrücklichen Anschluss an Descartes an, dass das, was klar und deutlich perzipiert wird, wahr ist. Aber weder Descartes noch Spinoza definierten diese „*clara & distincta perceptio*“, sondern beide Autoren sind bei den verworrenen Ideen („*idea confusa*“) geblieben. Zum Beispiel: Descartes verwirft die sich in den Körpern befindende „*vis motrix*“, weil man sie nicht klar und deutlich perzipieren kann. Und auf gleiche Weise lehnt Spinoza den Begriff Schöpfung als von Menschen erdichtet ab. 2. Das führt dazu, dass Spinoza alles in seinen Definitionen vermenget, die doch sehr voneinander hätten unterschieden werden sollen. Das ist einem Mangel an der Erkenntnis der ersten Philosophie („*defectus cognitionis philosophiae primae*“) zuzuschreiben.<sup>913</sup>

Hingegen sollen die Grundbegriffe in der Ontologie nach Wolff im Dienst der Erklärung der überkommenden undeutlichen Termini und Worte stehen. Denn die undeutlichen Begriffe sind erst der Anfang der menschlichen Erkenntnis („*cognitionis humanae initium*“)<sup>914</sup>, ohne den ein weiterer Fortschritt nicht zu erhoffen ist. Wolff hat zu Recht eingesehen, dass ein Lehrer bei der Tradierung seiner Lehre nicht von Anfang an von der Meinungsbahn der Gesellschaft auszuscheren braucht, sonst kann seine Lehre sich nicht durchsetzen. In seiner Ontologie betont Wolff also immer, dass die Identität seiner deutlichen Begriffe mit den undeutlichen zu beweisen ist, damit 1. man die Bedeutung der angenommenen Ausdrücke nicht verändert, 2. die dunklen Aussagen voll verständlich werden, 3. man die scholastische Philosophie verbessert, und 4. die erste Philosophie sowohl für die Wissenschaft als auch für das Leben nützlich ist.<sup>915</sup> Daraus erkennt man leicht, dass Wolffs Metaphysik von Anfang an praktisch ausgerichtet ist.

Es lässt sich auch erklären, warum Wolff als der vor Jacobi „letzte große wirkliche Kenner des Spinozismus in Deutschland“<sup>916</sup> gilt. Einerseits

---

913 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 687.

914 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, Vorrede, § 7.

915 *Ontologia*, WW II, Bd. 3, Vorrede, § 7.

916 Vgl. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916, S. XLI.

hat er völlig Recht damit, dass man die schwachen Stellen eines vollendeten Systems nur von dessen Prämissen her aufdecken kann.<sup>917</sup> Er zeigt ausdrücklich den wesentlichen Mangel des Systems der *Ethik*, dass alle seine grundlegenden Begriffe von dem überlieferten Sprachgebrauch abweichen. Andererseits bietet Wolff aber auf eine überzeugende Weise ein alternatives System an. Der Vorteil dieses neuen Systems liegt eben darin, dass alle seine grundlegenden Begriffe dem überlieferten Sprachgebrauch nicht widersprechen. Aus dieser Perspektive ist der Irrtum der Philosophie Spinozas nicht eigentlich von dem Irrtum der Philosophie von Descartes, Tschirnhaus, Locke oder anderen Philosophen verschieden, insofern diese Philosophen kein System der möglichen Gotteserkenntnis geliefert haben. So ist es nicht verwunderlich, dass Wolff schon Spinozas *Ethik* in der Vorrede zur ersten Auflage seiner *Deutschen Logik* von 1712 kritisiert:

Spinoza in seiner *Ethica* und Raphson in seiner *Demonstratione de Deo* haben sich im Demonstrieren sehr schlecht aufgeführt, ob es gleich beyden an Verstande nicht gefehlet, auch beyde in der Mathematick nicht unerfahren gewesen. Sie erklären viele Wörter durch andere gleichgültige, nehmen unbewiesen an, was öfters am meisten hätte sollen erwiesen werden, ja verbinden auch unterweilen gar die Schlüsse nicht mit einander, wie es billig geschehen sollte.<sup>918</sup>

## 11.2 Irrtümer der Grundbegriffe in der Ethik

Nun geht es um die Frage, worin die Irrtümer des Spinozismus bestehen. Aus Wolffs Sicht sind die ersten sechs Definitionen im ersten Buch der *Ethik* Spinozas verworrene Begriffe und können durch seine deutlichen Begriffe präzisiert werden.

1. Spinoza definiert Gott als eine beständige Substanz, die mit unendlichen Attributen versehen ist, die alle das ewige und unendliche Wesen ausdrücken („*substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam & infinitam essentiam exprimit*“). Es scheint Wolff aber unklar,

---

917 In diesem Sinne hat Jacobi auch ein Auge für das betreffende Problem. Denn der Spinozismus ist vom Standpunkt der reinen Spekulation aus schlechthin unwiderleglich. Deswegen meint er: „Der konsequente Rationalismus kann nur durch den konsequenten Irrationalismus überwunden werden“, vgl. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916, S. 29 ff.

918 *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, Vorrede zur ersten Auflage, S. 106; vgl. John Raphson, *Demonstratio de deo sive methodus ad cognitionem dei naturalem brevis ac demonstrativa*, London 1710.



warum es nötig ist, Gott der Zahl nach unendliche Attribute zuzuschreiben. Zweitens ist der Begriff von ‚*essentia*‘ sehr undeutlich. Drittens ist es nicht genugsam verständlich, was ‚*expressio essentiae*‘<sup>919</sup> heißt.

2. Das Attribut wird von Spinoza bestimmt als das, was der Verstand von der Substanz perzipiert, und als das, was das Wesen der Substanz konstituiert („*id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*“). Dieser Begriff setzt den undeutlichen Begriff von ‚*essentia*‘ voraus<sup>920</sup>. Was Spinoza ‚Attribut‘ nennt, ist nach Wolff das, was er selbst mit den wesentlichen Bestimmungen („*determinationibus essentialibus*“) meint. Denn Substanz wird nach Spinoza *per se* vom Verstand perzipiert. Der Verstand perzipiert Substanz durch Attribut. Attribut ist also das Primäre, das von Substanz begriffen wird. Das Primäre, das von einem Ding begriffen wird, ist nach Wolff das Wesen. Der Attributbegriff bei Spinoza entspricht also dem Wesensbegriff bei Wolff. So vermengt Spinoza das Attribut aus Wolffs Sicht mit den wesentlichen Bestimmungen<sup>921</sup>.

3. Substanz wird von Spinoza definiert als das, was in sich ist und durch sich begriffen wird („*quod in se est & per se concipitur*“). Es ist noch nicht restlos klar, was ‚*esse in se & per se concipi*‘ heißt. Da Wolff das ‚*conceptum*‘ als Vorstellung der Sache im Verstand („*repraesentatio rei in intellectu*“) und zwar als ‚*notio*‘ bestimmt, versteht es sich, dass die Substanz nach Spinoza etwas sein soll, dessen Begriff wir haben, auch wenn wir keinen Begriff einer anderen Sache voraussetzen, oder dessen Begriff nicht in anderen Begriffen auflösbar ist („*cuius notionem habemus, etsi rei alterius notionem non supponamus, seu cuius notio in alias non resolubilis*“). Demnach soll der Begriff von ‚*extensio*‘ auch „*quod in se est*“ oder ‚*substantia*‘ sein. Da die Substanz nach Spinoza nicht anders als ein Attribut vom Verstand begriffen werden kann („*nec substantiam aliter concipi posse nisi per attributum vi intellectus*“), so setzt der Begriff Attribut nach Spinozas Meinung („*ex ejus mente*“) eigentlich nichts voraus. Daher wird die ‚*essentia*‘ der Substanz gerade durch das Attribut im Verstand vorgestellt, „*quod idae respondet, tanquam ideatum substantiae ipsi inest*“<sup>922</sup>.

---

919 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 672; vgl. Spinoza, *Ethica*, in: Opera, hrsg. von Günther Gawlick und Friedrich Niewöhner, Darmstadt 2011, Part. 1, def. 6.

920 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 673; vgl. Spinoza, *Ethica*, a.a.O., Part. 1, def. 4.

921 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 679.

922 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 674; vgl. Spinoza, *Ethica*, a.a.O., Part. 1, def. 3.

Der Substanzbegriff Spinozas ist also überflüssig für das Verstehen des Attributbegriffs bei Spinoza (i. e. der wesentlichen Bestimmungen). Was Spinoza mit Substanz meint, soll eigentlich den Begriff des ‚*ens a se*‘ bei Wolff sein<sup>923</sup>. Denn erstens gibt Spinoza bei dem Begriff der Substanz nur auf die wesentlichen Bestimmungen Acht, und sieht gar nicht die Veränderlichen des Dinges. Spinoza nimmt die Substanz also nicht in dem überkommenen Sinne (*significatus receptus*) an. Da Spinoza den Substanzbegriff einfach nur angenommen hat, hat er die Einzigkeit und Unendlichkeit der Substanz gar nicht bewiesen<sup>924</sup>. Zweitens setzt der Substanzbegriff nach dem Sprachgebrauch nach Wolff den Begriff des *ens* voraus<sup>925</sup>. Es gibt also nicht eine einzige Substanz. Gerade im Gegenteil ist alles *ens*, das sowohl die beständigen wesentlichen Bestimmungen als auch veränderlichen Modi hat, als Substanz zu bezeichnen („*Substantia est subjectum determinationum intrinsecarum constantium & variabilium*“).<sup>926</sup>

4. Unter ‚*causa sui*‘ (eine Ursache seiner selbst) versteht Spinoza etwas, dessen Wesen Existenz in sich enthält. Das ist eben das, was Wolff mit ‚*ens a se*‘ meint<sup>927</sup>.

5. Spinoza definiert *modus* als etwas, was in einem anderen ist, durch das es begriffen wird („*quod in alio est, per quod etiam concipitur*“)<sup>928</sup>. Spinoza erklärt aber nicht, was ‚*esse in alio*‘ heißt. Nach Wolff wird bei diesem Begriff etwas vorausgesetzt, was verstehen lässt, warum es sich in der Sache befindet, und demnach den Grund, warum es sich in etwas befindet, in etwas anderem, das sich darin befindet („*per quod intelligitur, cur insit, adeoque rationem in alio, quod inest, agnoscit, cur insit*“). Was Spinoza mit *modus* meint, ist das, was Attribut oder ‚*ens ab alio*‘ bei Wolff heißt.

Spinoza irrt sich also, wenn er Gott die Ausdehnung beilegt und die endlichen *res cogitantes* als *Modi* des göttlichen Attributs bezeichnet<sup>929</sup>. Denn Nach Wolff perzipiert man die Ausdehnung bei dem Körper nur ‚*confuse*‘<sup>930</sup>. Aber Wie Descartes erklärt Spinoza die Ausdehnung auch nicht mit dem deutlichen Begriff. Die Ausdehnung soll nach Wolff keine

923 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 683, 684.

924 Vgl. *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, §§ 697–706.

925 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 680: „[...] notio substantiae usui loquendi conformis (§ 771. Ontol.) notionem potius entis supponit“.

926 Vgl. *Ontologia*, WW II, Bd. 3, § 769.

927 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 675; vgl. Spinoza, *Ethica*, a.a.O., Part. 1, def. 1.

928 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 676; vgl. Spinoza, *Ethica*, a.a.O., Part. 1, def. 5.

929 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, §§ 688–693.

930 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 224.

‚realitas‘, sondern ein ‚phaenomenon‘ sein. Das ‚phaenomenon‘ bezeichnet das, was in den Sinnen vorkommt und nur undeutlich perzipiert wird<sup>931</sup>. Die Ausdehnung als Phänomen ist an und für sich betrachtet keine ‚realitas‘, sondern muss auf die ‚realitatibus‘ bzw. die wesentlichen Bestimmungen des Körpers zurückgeführt werden<sup>932</sup>.

6. Spinoza bestimmt das Endliche (*finitum*) als etwas, das durch eine andere Sache, die von derselben Natur ist, eingeschränkt werden kann („*quae alia ejusdem naturae terminari potest*“). Wolff findet diese Definition sehr betrügerisch. Stattdessen gibt Wolff eine bessere Definition: Ein Endliches ist etwas, das man sich als größer vorstellen kann.<sup>933</sup>

Aus diesen verworrenen Grundbegriffen im ersten Buch der Ethik folgen die Konsequenzen: 1. Spinoza sieht den Begriff der Möglichkeit nur als einen Mangel unserer Erkenntnis hinsichtlich der Existenz der Einzelnen an („*defectum cognitionis nostrae circa rei existentiam significare*“).<sup>934</sup> Entsprechend gehört der Kontingenzbegriff nach Spinoza zu den ‚*notiones secundae*‘, denen nichts außer der Seele entspricht („*quibus nihil extra mentem respondet*“)<sup>935</sup>. Nach Wolff ist die Welt insofern als kontingent zu verstehen, als es dem Wesen der Welt gleichgültig ist, ob die materielle Welt existiert oder nicht. Kontingent ist das, dessen Gegenteil man als möglich befindet. Die Quelle der Kontingenz liegt nach Wolff also in der Vielfältigkeit der Bestimmungsweise („*determinabilitatis diversitate*“)<sup>936</sup>. Spinoza schränkt hingegen die Zahl der möglichen Entitäten („*possibilium numerum*“) sehr ein. Nach seiner Meinung gibt es nichts als das, was entweder wirklich ist, geschehen war („*aliquando fuit*“) oder noch künftig sein wird („*olim futurum*“). Unter ‚*possibilia*‘ versteht

---

931 *Cosmologia*, WW II, Bd. 4, § 225: „*Phaenomenon dicitur, quicquid sensui obvium confuse percipitur*“.

932 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 689. not.

933 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, §§ 677, 685, 686; vgl. Spinoza, *Ethica*, a.a.O., Part. 1, def. 2.

934 *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, in: *Opuscula metaphysica*, WW II, Bd. 9, § 7.

935 Vgl. Spinoza, *Ethica*, a.a.O., Part. 4, def. 4: „*res singulares, ait, voco contingentos, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat*“; vgl. Spinoza, *Congitata Metaphysica*, part. 1, c. 3.

936 *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, in: *Opuscula metaphysica*, WW II, Bd. 9, § 8: „*Atque haec est ratio, cur fontem contingentiae ultimo quaesiverim in determinabilitatis diversitate*“.

Spinoza somit nur die einzelnen Dinge, insofern wir nicht wissen, ob ihre Ursache dazu bestimmt ist, diese Dinge hervorzubringen.<sup>937</sup> Dem Kontingenzbegriff entspricht bei Spinoza also nichts Reales, sondern dieser Begriff zeigt einen Mangel unserer Perzeption („*defectus nostrae perceptionis*“)<sup>938</sup>. Doch setzt dieser Beweis nach Wolff die Hypothese der Einzigkeit der Substanz und der absoluten Notwendigkeit aller Dinge voraus, und Spinoza hat eigentlich diese Hypothese nicht bewiesen und beweisen können.<sup>939</sup> 2. Er behauptet folglich, dass es in der Natur der Dinge auch keine Zwecke gebe, indem er sagt, dass die Endursachen („*causae finales*“) nichts anders als menschliche Erdichtungen („*humana figmenta*“) seien (EIP36). Mit der Abschaffung der Zwecke hebt Spinoza zugleich die göttliche Weisheit auf, die er auch zu den menschlichen Erdichtungen („*humana figmenta*“) rechnet<sup>940</sup>. 3. Er zählt die Wunder zu den unmöglichen Dingen, da alle Dinge absolut notwendig aus Gott folgen, anders gesagt: Nichts könne anders geschehen, als das, was geschieht: „Die Dinge hätten auf keine andere Weise, und auch in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht sind“ (EIP33). Es sei also unmöglich, dass in der Natur der Dinge eine Wirkung existiert, davon keine zureichende natürliche Ursache existiert.<sup>941</sup> 4. Spinoza räumt den Unterschied zwischen ‚*essentia*‘ (abstraktem Wesen) und ‚*natura*‘ (speziellen Gesetzen der Veränderung) in der Seele nicht ein<sup>942</sup>. In der Seele gebe es also keinen freien Willen, sondern die Seele werde von einer Ursache bestimmt, dies oder jenes zu wollen, und diese Ursache werde wieder von einer anderen Ursache bestimmt und so weiter bis ins Unendliche (EIP48). Die Menschen aber meinen nur, dass sie frei seien, insoweit sie sich ihres Wollens bewusst seien (EIP36S). Deswegen ist Spinoza ein allgemeiner Fatalist, der die absolute Notwendigkeit auf die Handlungen der Menschen erstreckt.<sup>943</sup> 5. Spinoza hebt schließlich alle Religion auf,

---

937 Vgl. *Ethica*, IV, 4. de f., „Eisdem res singulares voco possibles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus an ipsae determinatae sint ad easdem producendum“.

938 *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, in: *Opuscula metaphysica*, WW II, Bd. 9, § 8.

939 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 711.

940 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 712.

941 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 713.

942 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 696. not, S. 706.

943 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 709.

da er alle Zwecke und folglich die göttliche Vorsehung leugnet. Wer die ‚*providentia divina*‘ leugnet, der glaubt zugleich, dass sich Gott nicht um die menschliche Sache sorgt und dass somit die menschlichen Handlungen nichts zu tun mit Gott haben. Er führt daher keine Handlung um Gottes willen durch, da es ihm überflüssig erscheint. Da die Religion eben im Gottesdienst liegt – ‚*Deum colere*‘, heißt das: Man begeht bestimmte Handlungen allein um Gottes willen – dann lehnt derjenige, der göttliche Vorsehung leugnet, alle Religion ab.

Es lässt sich zwar einwenden: Die Grundbegriffe Spinozas sind einwandfrei, weil dieselbe Sache mit verschiedenen Worten („*diversis vocabulis*“) ausgedrückt werden darf. Aber für Wolff hat die Beibehaltung der überkommenen undeutlichen Termini eine kaum zu überschätzende Bedeutung. Gerade weil Spinoza eine einzige unendliche Substanz annimmt, so wird der Kontingenzbegriff als eine menschliche Erdichtung angesehen, wird der Welt die absolute Notwendigkeit zugeschrieben, wird der göttlichen Weisheit kein Platz eingeräumt, werden keine Zwecke in die Natur der Dinge eingeführt und wird den Dingen keine Vollkommenheit zugestanden. Diese Thesen verhindern zwar in theoretischer Hinsicht nicht, wie gesagt, das intrinsische Gut und Böse der menschlichen Handlungen zu erkennen und ein tugendhaftes Leben zu führen. Aber sie sind in anwendungsorientierter Hinsicht nachteilhaft, weil der große Nutzen der Erkenntnis der göttlichen Attribute für die Ausübung der philosophischen Tugenden und der philosophischen Frömmigkeit dadurch durchaus vernachlässigt wird. So könnten diese Grundbegriffe ‚*per errorem*‘ missbraucht werden.

Nach Wolff entstehen alle Irrtümer der Grundbegriffe Spinozas daraus, dass er der ersten Philosophie nicht genügend Aufmerksamkeit widmete. Spinoza stellte seine Definitionen nur „zum Zweck der Hypothesen der von seiner Seele schon Begriffenen“ auf.<sup>944</sup> Dies hindert ihn daran, die Grundirrtümer wahrzunehmen. „Spinoza vermengt alles in dem Begriff des Dinges miteinander und betrügt die Unvorsichtigen, welche die Methode nicht kennen, durch die Dunkelheit und Zweideutigkeit.“<sup>945</sup> Wer

---

944 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 677, not.: „Spinosam definitiones suas condidisse in gratiam hypotheseos suae animo jam antea conceptae, ut eandem ex iis tanquam principiis demonstrare valeret; non vero easdem ex ipsis rebus derivasse, ac inde hypothesein deduxisse, quemadmodum fieri debebat“.

945 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 681: „*Spinosam* in notione entis omnia inter se confundere & incautis methodique ignatis verborum obscuritate & ambiguitate imponere“.

mit deutlichen Begriffen aus seiner *Ontologia*, die nach Wolff den Sachen selbst entspricht, versehen ist, der kann die im Spinozismus verborgen liegenden Grundirrtümer deutliche erkennen und den Missbrauch dieser Begriffe vermeiden. Deswegen ist es für Wolff nötig, die grundlegenden Gattungsbegriffe voneinander genau zu unterscheiden, und damit anderen von der ‚*realitas*‘ bzw. der Möglichkeit der Begriffe wie Kontingenz der Welt, Freiheit der Seele, göttliche Weisheit, Zwecke usw. zu überzeugen.

Nun kann die erste Frage beantwortet werden: Ist die Kritik am Spinozismus eine bloße Alibihandlung? Die Spinozisten werden zwar „*omnium consensu*“ für Atheisten gehalten, und der Spinozismus wird für eine „*impia hypothesis*“ gehalten.<sup>946</sup> Aber Wolffs Einschätzung der Irrtümer und der Schäden des Spinozismus ist nicht in einem zeittypischen Vorurteil über Spinozismus befangen. Der Schaden des Spinozismus für die Moralphilosophie ist allenfalls so groß, wie der Atheist und der ‚*Deist*‘ nach der Terminologie Wolffs bewirken könnte, indem ihre Irrtümer nur in dem Mangel der Erkenntnis des möglichen Gottesbegriffs bestehen. Da Spinozismus eine Art des allgemeinen Fatalismus ist, unterscheidet sich Wolffs weise Verknüpfung aller Dinge nicht wesentlich von Spinoza.<sup>947</sup>

Der entscheidende Unterschied zwischen weiser Verknüpfung bei Wolff und absoluter Notwendigkeit bei Spinoza liegt nur darin, ob die Zwecke in die Reihe der Dinge zugelassen werden. „Er hat daher den Zwecken in der Reihe der Dinge keinen Platz gelassen, also dass bei ihm die Verknüpfung der Dinge nur eine Abhängigkeit der Verursachten von ihrer Ursache (*dependentia causati a sua causa*) ist, nicht aber zugleich eine Abhängigkeit der Zwecke von den Mitteln.“<sup>948</sup> In diesem Sinne ist der Irrtum der Philosophie Spinozas, wie gesagt, nicht eigentlich von dem Irrtum der Philosophie von Descartes verschieden. Denn nach Wolff hat nicht nur Spinoza, sondern auch Descartes die Zwecke aus der natürlichen Welt verbannt. Denn Descartes hat die Zwecke der natürlichen Dinge zu den Geheimnissen Gottes („*arcana Dei*“) gezählt und sie aus der natürlichen Philosophie verbannt, nicht ohne einen großen Schaden an der Moralphilosophie anzurichten.<sup>949</sup>

---

946 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 716. not.

947 Vgl. Morrison, *Christian Wolff's Criticism of Spinoza*, in: *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993) S. 420, „But for both Wolff and Spinoza, all truths are either absolutely or hypothetically necessary, all things have their sufficient reason, and given the reason, the thing must follow“.

948 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 665. not.

949 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 660. not.

Es ist also deutlich geworden, dass sich die Kritik am Spinozismus auf die Ebene der philosophischen Auseinandersetzung beschränkt. Das Hauptanliegen der Kritik an Spinoza sowie Descartes besteht vielmehr darin, die methodischen Irrtümer ihrer Gotteslehren ans Licht zu bringen und diese Irrtümer als Hindernisse zur Erreichung der möglichen Gotteserkenntnis und der philosophischen Frömmigkeit und zur Beförderung der Tugenden der anderen Menschen zu beseitigen. Hierbei beabsichtigt Wolff gar nicht, sich durch seine Kritik an Atheismus und Spinozismus sich bei seinen Gegnern beliebt zu machen. Denn seine pietistischen Gegner sind für Wolff erst die größten Hindernisse zur Beförderung des Verstandes und der Tugenden des Menschen.

## 12 Der praktische Atheismus

### 12.1 Größerer Schaden des praktischen Atheismus

Den praktischen Atheismus zu beseitigen ist viel schwerer als den theoretischen Atheismus, weil die praktischen Atheisten nicht nur die Erkenntnis des wahren Gottes nicht haben, sondern auch das intrinsische Gut und Böse der Handlung und die natürliche Verbindlichkeit nicht anerkennen und zugleich den Anschein der Frömmigkeit geben. Wenn man die intrinsische Ehrbarkeit und Schändlichkeit der Handlungen nicht erkennt, dann bleiben die Motive einfach aus, die von denselben dazu hergenommen werden, die guten Handlungen zu begehen und die bösen zu unterlassen.<sup>950</sup> In diesem Fall begeht ein Mann aus seiner Gewohnheit böse Handlungen, auch wenn er die Existenz Gottes zugesteht. So leugnen seine bösen Handlungen *de facto* die Existenz Gottes und er ist ein praktischer Atheist, indem er doch die Existenz Gottes wörtlich behauptet. In der Anmerkung zu § 503 im zweiten Teil der natürlichen Theologie sagt Wolff selbst ausdrücklich: „Wir haben gelehrt, wie die praktischen Atheisten zu bekehren sind; das ist viel schwerer (*haud raro difficilius*), als einen theoretischen Atheisten zur Erkenntnis seines gottlosen Irrtums zu bringen.“<sup>951</sup>

---

950 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 503.

951 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 503. not.

Daran anschließend betont Wolff, dass sich die Beseitigung des praktischen Atheismus in der moralischen Philosophie besser zeigen lassen wird.<sup>952</sup> Mit den praktischen Atheisten meint Wolff insbesondere diejenigen Christen, „deren Aufgabe es ist, andere zur Erkenntnis Gottes anzuführen, und die nicht einen geringen Eifer haben, die Existenz Gottes zu beweisen“, und zwar die pietistischen Theologen.

Gewiss, wenn jemand gleich ein Theologe heißt, und den anderen an Frömmigkeit übertreffen will, [...] so kann man nicht für gewiss annehmen, dass er ein Christ sei, und nicht etwa nur bloß scheinen wolle, und demnach räumt er in der Tat die Autorität der heiligen Schrift ein, der alle seine aus dem *habitus* entstandenen Handlungen widersprechen, obgleich er sich auf dieselbe beruht, um seinen praktischen Atheismus zu beschönigen. Niemand zweifelt daran, [...] dass es unter denjenigen, die um des Gewinns willen (*quaestus gratia*) die christliche Lehre vortragen, praktische Atheisten gibt, die die Autorität der heiligen Schrift nicht einräumen können.<sup>953</sup>

Das verdeutlicht, warum Wolff mit den pietistischen Theologen seine Fehden ausfechte. In seinen lateinischen Schriften verwendet Wolff oft die Bezeichnung ‚neue Pharisäer‘, um auf die pietistischen Theologen anzuspielen. Der Begriff Pharisäer wird infolge der Kritik Jesu im Neuen Testament als Bezeichnung von ‚Heuchlern‘ verwendet. Zum Beispiel kritisiert Christus die Pharisäer: „Sie sagen’s wohl, und tun’s nicht“ (Matth. 23. 3). Sie scheinen also fromm zu sein und sind selbstgerecht, aber ihr Handeln widerspricht ihrer Lehre. Auch in der Neuzeit wird dieser Begriff von manchen Philosophen gebraucht, um die Juden im negativen Sinne zu bezeichnen.<sup>954</sup> Sehr speziell spielt Wolff mit den Pharisäern eindeutig auf die

---

952 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 503. not.: „Atque ideo praestat atheismum practicum praecavere. Sed haec rectius docentur in philosophia morali“.

953 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 505.

954 Vgl. Friedrich Niewöhner, Art. „Pharisäer, Pharisäismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1992, Bd. 7, Sp. 535–542; Mit den Pharisäern wirft der „Sad-ducäer und Atheist“ Uriel da Costa die traditionsgläubigen Juden in Holland vor, vgl. Porges, *Das Wort Pharisäer bei Spinoza*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 61 (1917) S. 161 ff.: Das Wort Sadducäer für Leugner der Tradition war unter den Juden von jeher üblich. Sadducäer und Atheist wurden damals oft zusammengestellt. Denn es liegt nahe, dass die Leugner der Tradition von ihren Gegnern auch den Atheismus untergestellt werden; vgl. auch Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic Traditions. Exame das tradições phariseas* (1623), übers. von H. P. Salomon und I. S. D. Sassoon. Leiden 1993. Darunter versteht Spinoza hauptsächlich die Anhänger der jüdisch-religiösen Überlieferung, vgl. Porges, *Das Wort Pharisäer bei Spinoza*, a.a.O., S. 157, 165.



pietistischen Theologen an. Er überträgt den Gegensatz zwischen Christus und Pharisäern auf den Gegensatz zwischen ihm selbst oder Konfuzius und Pietisten. Daher taucht der Name Pharisäer meines Wissens auch erst nach dem Aufbruch des öffentlichen Streits zwischen Wolff und Lange in Wolffs Schriften auf. Zum Beispiel sieht Wolff in seiner *Ausführlichen Nachricht* seine Gegner als das Paradebeispiel für die Verstellungen an, nämlich die Handlungen, die seinen gewöhnlichen Beweggründen entgegen gesetzt sind und deshalb „nicht von der Sache selbst, damit man zu thun hat, sondern von andern besonderen Umständen genommen werden.“ Ihnen fehlt es an „Aufrichtigkeit“. Sie verkehren das Christentum in „Pharisäisches Heuchel-Wesen“, damit „es ihnen zum Erwerbe wird“.<sup>955</sup> Das Christentum ist nur dann nicht heuchlerisch, wenn es die Menschen zum tugendhaften Leben leiten kann.

Im Vergleich zu den theoretischen Atheisten verursachen die praktischen Atheisten nach Wolff größeren Schaden. Dies ist unter drei Aspekten zu klären.

1. Schaden für den Staat: Die heuchlerischen Theologen geben den Studierenden ein böses Vorbild, die in der Zukunft den Staat verwalten werden. In der *Ethica* sagt Wolff ausdrücklich: Wer nicht in der Lage ist, den Verstand richtig zu gebrauchen, und noch ein öffentliches Amt im Staat bekleidet, der pflegt „größten Schaden“ anzurichten.<sup>956</sup> Dabei prangert Wolff die pietistischen Theologen an den Universitäten schonungslos an: Obwohl die Aufgabe der Professoren ist die Jugend zu bilden, damit sie sich in der Zukunft für die öffentlichen Ämter qualifizieren kann, sind viele von den Professoren doch nicht in der Lage, den Verstand richtig zu gebrauchen. Dies führt dazu, dass auch ihre Schüler nicht in der Lage sind, ihren Verstand richtig zu gebrauchen. Dergestalt verderben die Professoren der Theologie die Kirche und Schulen, und diese Schäden beeinflussen auch den Staat auf eine unbewusste Weise.<sup>957</sup> In der *Deutschen Politik* betont Wolff den großen Schaden der untüchtigen Lehrer an den Universitäten: Weil die Lehrerstellen die „wichtigsten Aemter“ in allen Ständen sind, so ist es „ein grosser Verderb für das Land, wo auf Academien untüchtige

---

955 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 140, S. 404.

956 *Ethica*, I, WW II, Bd. 12, § 107: „Qui rectum intellectus usum potestati suae non subjecerunt, dum officio civili in Rep. praeficiuntur, plurima damna dare solent“.

957 *Ethica* I, WW II, Bd. 12, § 107. not.: „[...] Theologiae Professores corrumpant Ecclesiam atque Scholas, ceteri autem Rempubl. quamvis etiam damna Ecclesiae & Scholis data obscure per Rempubl. serpant“.

Leute sind“. Die Lehrer müssen also das gewissenhaft tun, wozu sie imstande sind.<sup>958</sup>

2. Schaden für die Gelehrsamkeit: Die heuchlerischen Theologen, die nicht in der Lage sind, den Verstand richtig zu gebrauchen, können das Verbrechen gegen einen Philosophen leicht begehen, der sie an Gelehrsamkeit weit übertrifft. In seiner kleinen Schrift *De Peccato in philosophum* („Über das Verbrechen gegen den Philosophen“)<sup>959</sup> betont Wolff: Das Verbrechen gegen Philosophen und das Konsequenz-Machen richtet in der Gelehrtenwelt großen Schaden an. Hier zitiert Wolff vor allem die Geschichte der Verurteilung des Sokrates aus Thomas Stanleys *Historia Philosophiae*<sup>960</sup> und bestimmt demnach das Verbrechen gegen den Philosophen als Begierde, dem Philosophen einen Schaden unter dem Vorwand zuzufügen, dass der Philosoph etwas lehrt, das der Religion, den guten Sitten und dem Staat widerspricht<sup>961</sup>. Als Beispiele führt er noch Anaxagoras und Aristarchos von Samos unter den Griechen sowie Tommaso Campanella, Descartes und Pufendorf unter den Christen an.<sup>962</sup> Das Verbrechen gegen den Philosophen

---

958 *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, § 285.

959 *De Peccato in philosophum*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.2, S. 371–434; vgl. WW I, Bd. 21.5, S. 117–207.

960 Thomas Stanley, *The History of Philosophy*, the first part, London 1655, the second part, London 1656, the third part, London 1660, the fourth part, London 1662. Die ersten drei Teile wurden 1702 von Gottfried Olearius (1672–1715) ins Lateinische übersetzt: *Historica Philosophiae, vitas, opiniones resque gestas et dicta Philosophorum sectae cujusvis complexa*, Leipzig 1702.

961 *De Peccato in philosophum*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.2, § 2, S. 377: „[...] cupidinem nocendi philosopho sub eo praetextu, quod doceat religioni, bonis moribus & statui adversa“.

962 Vgl. *De Peccato in philosophum*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.2, § 1, S. 382 f. Hier zitiert Wolff die Geschichte von Anaxagoras und Aristarch von Samos aus Plutarchs Parallelbiographien: *Anaxagoras* wurde auch beschuldigt, dass er eine neue Meinung von Gott eingeführt hatte und die Stadt den Persiern verraten wollte. Denn Plutarch schreibt, dass die Athener diejenigen nicht toleriert hätten, die die Natur der himmlischen Dinge lehren wollen. Plutarch schreibt auch, dass *Aristarch von Samos* von den Griechen bestraft werden muss, weil er das Phänomen des Himmels auf eine verständliche Weise erklären will. Unter den Christen wurde *Campanella* im Gefängnis vielfach gefoltert. *Descartes* wurde auch von Gisbertus Voetius (1589–1676) des Skeptizismus, des Enthusiasmus und sogar des Atheismus beschuldigt. In Voetius Auge ist Descartes nicht anders als Lucilio Vanini (1585–1619), der 1619 wegen des Atheismus in Toulouse verbrannt wurde; Auch *Pufendorf* wurde von Josua Schwartz (1632–1709) unterstellt, in seiner *Jus naturae ac gentium* die intrinsische Ehrbarkeit und Schändlichkeit der Handlung und die willkürliche Gerechtigkeit eingeführt zu

stammt aus einem besonderen Hass gegen die Person des Philosophen. Die wahre Ursache des Hasses ist der Ehrgeiz und die Habgier nach Gewinn („*ambitionem & avaritiam*“)<sup>963</sup>. Doch brachte der Verfolger die wahre Ursache nie an den Tag, sondern er unterstellte dem Philosophen eine Konsequenz („*consequentia*“). Zum Beispiel erwähnte Anytus in der Anklage gegen Sokrates nichts anders als die Einführung der neuen Götter und die Verführung der Jugend. Mit Konsequenz meint Wolff die falsche Proposition, die aus einer anderen Proposition gefolgert wird, die als wahr angepriesen wird.<sup>964</sup> Konsequenzmacher heißen jene, die „*consequentia*“ zu einem anderen Zweck gebrauchen als zu widerlegen. Die Konsequenz-Macher und Verfolger beabsichtigen also unter dem Vorwand, die Wahrheit in Anspruch zu nehmen, einem anderen zu schaden. Mit Vorwand („*praetextus*“) ist ein absichtlicher Anschein („*simulatio intentionis*“) gemeint<sup>965</sup>. Das heißt: Man verschleiert die wahre Absicht seines Handelns und gibt anderen eine fälschliche Absicht vor. Dabei hatte Wolff zweifelsohne die „Pharisäer“ in der protestantischen Kirche im Auge.<sup>966</sup>

3. Schaden für die Religion: Wenn die Theologen das Verbrechen gegen Philosophen begehen, pflegen sie am meistens zugleich das Verbrechen gegen die Religion zu begehen („*plurimum simul in religionem...peccare solent*“), die von ihnen selbst für heilig gehalten werden musste.<sup>967</sup> In seiner *Deutschen Politik* nennt Wolff die Konsequenz-Macher explizit Atheismuschmacher, die andere wegen ihres Verstandes berühmte Männer, denen es mit der Religion Ernst ist, in Verdacht des Atheismus bringen. Die Atheistenmacherei kann den Eindruck auf die einfachen Leute bewirken, dass diese vernünftigen Männer „bloß in Absicht auf das gemeine Wesen, darinnen sie leben, anders mit dem Munde vorgeben, als sie innerlich überführet sind“. Das Resultat ist jedoch oft, dass die Atheistenmacher damit nur das Gegenteil erreichen, dass die Leute, die gerne wollten, dass kein Gott existiere,

---

haben. Puffendorf wurden demnach der Paganismus, der Zwinglianismus, der Socinianismus, der Papismus, der Pelagianismus, der Hobbesianismus und der Cartesianismus zugeschrieben.

963 *De Peccato in philosophum*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.2, § 4, S. 388, 393.

964 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 1043: „Consequentia hic dicitur propositio falsa, quae ex alia, quae pro vera venditatur, infertur“.

965 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 718.

966 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 718. not.: „Ita etiam Pharisaei in Ecclesia Protestantium ab inseris refuscitati sub praetextu pietatis pomposae eorum fortunas per cuniculos subvertere nituntur, qui cum ipsis minime faciunt“.

967 *De Peccato in philosophum*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.2, § 10, S. 428.

eben durch die Autorität dieser vernünftigen Männer zur „Kaltsinnigkeit in der Religion verleitet werden“. Deswegen richten diese Atheistenmacher dadurch „eben so viel Unheil“ an, als „durch die Atheisterei selbst“<sup>968</sup>.

## 12.2 Hilfsmittel gegen den praktischen Atheismus

Bei der Erfindung der Hilfsmittel gegen den praktischen Atheismus geht es darum, wie man die pharisäische Heuchelei beseitigen kann, um die großen Schäden am Staat, an der Gelehrsamkeit und der Religion zu vermeiden. Die Mittel lassen sich im Folgenden so zusammenfassen.

1. Hilfsmittel gegen Konsequenzmachen und Verfolgung: Die „boßhaftige Atheistenmacherei“ ist, wie Wolff in seiner *Deutschen Politik* sagt, nicht zu dulden. Deswegen soll man nicht nur nicht die vernünftigen Männer in den Verdacht des Atheismus bringen, sondern ganz umgekehrt sie von diesem Verdacht „mit dem grösten Eifer“ befreien<sup>969</sup>. Obwohl Wolff in seiner Pflichtenlehre zu beweisen sucht, dass man die Feinde lieben soll<sup>970</sup>, gibt es für Wolff „Ausnahmen“. Man kann sich also in „Notwehr“ gegen die Verfolger verteidigen. Notwehr wird von Wolff definiert als „eine Rettung seines Leibes und Lebens wieder die Gewalthätigkeit eines Feindes“<sup>971</sup>. So lässt es sich erklären, warum Wolff in seiner Schutzschrift gegen Buddes *Bedenken von der Wolffischen Philosophie* warnend sagt, dass Budde ihn „zur Nothwehre genöthiget“<sup>972</sup>. In „*De modo sese defendendi*“ der *Logica* zeigt Wolff ausführlich drei Weisen auf, um sich gegen die Konsequenz-Macher und Verfolger zu verteidigen: (a) Der Philosoph kann zeigen, dass die Verfolger seine Beweise nicht verstehen können:

Da ja der Konsequenz-Macher und Verfolger unter dem Vorwand, die Wahrheit in Anspruch zu nehmen, beabsichtigen, dem anderen zu schaden; wenn er die Prinzipien und die Methode des Beweisens und Erweisens nicht kennt, dann ist es viel

---

968 *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, § 368.

969 *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, § 368.

970 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, §§ 850, 856.

971 *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 869.

972 *Anmerkungen über das Buddeische Bedenken von der Wolffischen Philosophie*, in: *Kleine Kontroversschriften*, WW I, Bd. 17, Vorrede am 7. Feb. 1724, S. 3 (Ohne Seitenzahl).

mehr zu beweisen, dass man ihm deshalb keinen Glauben schenkte, weil er selbst die Wahrheit der widergewiesenen Proposition nicht festlegen kann.<sup>973</sup>

Dafür führt Wolff das Beispiel von Christus und den Pharisäern an: Christus selbst erwies, dass die Pharisäer blind waren, weil sie die göttliche Wahrheit widerlegten und seine Lehre als falsch beschimpften. Dass Christus die Wahrheit sagte, aber die Pharisäer ihm nicht vertrauten, bedeutet nichts anderes, als dass die Pharisäer die Wahrheit seiner Worte nicht festlegen konnten: „Ich aber, weil ich die Wahrheit sage, so glaubet ihr mir nicht“ (Joh. 8.45) und „Wer von Gott ist, der hört Gottes Worte; darum hört ihr nicht, denn ihr seid nicht von Gott“ (Joh. 8.47).<sup>974</sup> (b) Der Philosoph kann die wahren Beweggründe der Verfolgung aufdecken: „Um sich gegen den Verfolger zu verteidigen, muss man beweisen, dass er ein Verfolger ist, nämlich, dass er unter dem Vorwand, die Wahrheit zu verteidigen, seinen Ruhm, sein Schicksal und sogar sein Leben in die gefährliche Lage führen wollte [...], und warum er ein Verfolger ist“<sup>975</sup>. Hier liefert Wolff wieder das Beispiel von Christus. Um sich gegen Pharisäer zu verteidigen, erwies er, dass sie ihn aus dem Wege räumen wollten. Dafür fügte er als Begründung an, dass sie den Teufel als ihren Vater hochachteten. Und dann nannte er die Pharisäer Lügner („*mendaces*“): „Jesus antwortete: Ich habe keinen Teufel, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr unehret mich“ (Joh. 8. 49). (c) Der Philosoph kann den Beweis der Gegenpartei auf die Gegenpartei selbst zurücklenken („*retorqueo*“): „Wenn jemand dem anderen die lächerlichen und gefährlichen Konsequenzen zu-rechnet und er selbst diese Meinungen hegt, dann muss man beweisen, um

---

973 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 1076: „*Quoniam consequentarius & persecutor sub praetextu veritatis vindicandae alteri nocere intendit (§ 1048. 1051); ubi principia & methodum demonstrandi ac probandi ignoraverit, multo magis id demonstrandum, ne fidem habeant dicenti, qui per se de veritate propositionis impugnatae statuere nequeunt*“.

974 Das ist vielleicht der Grund, warum Wolffs Gegner sich immer über seinen Hochmut beschwerten, vgl. Walch, *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken*, WW III, Bd. 29, § XXI, S. 112: „von sich aber seiner Philosophie hat er die Einbildung, daß dergleichen niemals auf der Welt gewesen, und daß Leute, die seiner Meynung nach vernünftig wären, seine Metaphysic nach der Bibel vor das beste Buch hielten. Wenn er sich nun dieses einbildet, so wird er sich ja aus dem Buddeischen Bedencken nichts machen“.

975 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 1077: „*Contra persecutorem sese defensurus demonstrare debet, quod sit persecutor*, h.e. quod sub praetextu veritatis defendendae se in discrimen famae, fortunae, immo vitae adducere conetur (§ 1051) & *cur sit persecutor*“.

sich zu verteidigen, dass er ihn verfolgen will, und er selbst die lächerlichen und gefährlichen Meinungen hegt.“<sup>976</sup> Christus wurde z. B. von den Pharisäern vorgeworfen, dass „du ein Samariter bist und hast den Teufel“ (Joh.8.48). So wendet Christus den Beweis auf die Pharisäer zurück („*retorsit*“), dass sie selbst die Werke des Teufels, ihres Vaters, tun und von der Erkenntnis Gottes weit entfernt sind. Daraus erkennt man leicht, dass Wolff den Gegensatz zwischen Christus und Pharisäern auf den Gegensatz zwischen ihm selbst und seinen Gegnern überträgt.

2. Mittel zur Vermeidung der Verfolgung: Das Hilfsmittel gegen Konsequenz-machen bekämpft nur die Symptome. Die Ursache von Verbrechen gegen Philosophen und die Religion wird dadurch nicht beseitigt. Wir haben im zweiten Kapitel schon gezeigt: Die Zwecke der den Kirchenlehrern eigentümlichen Handlungen bestehen darin, die Religion „am besten“ einzusehen, und den gemeinen Menschen durch ihr Exempel zu zeigen, dass es Ihnen mit der Religion Ernst ist; und um diese Zwecke zu erreichen, sollen die Kirchenlehrer 1. die Glückseligkeit des Menschen als den letzten Zweck aller ihrer Handlungen setzen, 2. die vernünftigen und moralischen Tugenden erkennen und ausüben, und 3. die innerlichen und äußerlichen Gottesdienste erkennen und ausüben. Dies erfordert wieder, dass die Kirchenlehrer als Studierende zuerst Logik, alle metaphysischen Disziplinen, moralische Philosophie und Mathematik lernen, bevor sie Theologie zu studieren beginnen. Deswegen betont Wolff in seiner *De Peccato in philosophum* (§ 11, „*Media peccatum hoc evitandi*“): Bevor man die oberflächliche Lehre mit der gründlichen Lehre („*solida doctrina*“) ersetzen wird und die Gelehrten das Streben nach Tugend mit der Liebe der Wahrheit verbinden werden, kann das Verbrechen gegen einen Philosophen nicht aus der Gelehrtenwelt ausgetrieben werden. Wer eine gründliche Lehre und die ungeschminkte Tugend besitzt, begeht kein Verbrechen gegen einen Philosophen. Man kann daher kein Beispiel von einem wahren Philosophen anführen, der ein solches Verbrechen begangen hat. Der Theologe muss also zuerst ein wahrer Philosoph werden. Hierbei bezieht Wolff sich auf eine Stelle in Melanchthons Praefatio zu den *Elementa geometriae* von Johannes Vögelin: Man muss „reine und ursprüngliche Philosophie in die Schulen“ tradieren, wodurch man „zur gründlichen Lehre gelangen“ kann, damit „die großen

---

976 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 1078: „Si quis alteri imputat consequentias ridiculas & periculosas, quales opiniones ipsemet fovet; sese defensurus demonstrare debet, eum persequendi animum habere ac ipsomet fovere opiniones ridiculas & periculosas“.

Streitigkeiten und Uneinigkeiten in der Kirche<sup>977</sup> endlich aufhören können. Dieses Mittel kann also nichts anderes als die Einführung der gründlichen Lehre in die Schulen sein („*nonnisi solida doctrina in scholas introducta*“).

## Zusammenfassung

In Bezug auf die Frage, ob Wolff durch seine Spinozismus-Kritik nur den Spinozismus-Vorwurf abwehren wollte, kann man die Tendenzen, die Wolffs Verständnis des Spinozismus von dem zeittypischen Vorurteil und den radikalen Aufklärern unterscheiden, stichwortartig wie folgt zusammenfassen. Wolff nimmt gegenüber dem seinerzeit typischen Vorurteil einerseits eine ‚Befreiung‘ des Spinozismus bzw. des Fatalismus von der Moralkritik, andererseits gegenüber den radikalen Aufklärern eine ‚Benötigung‘ der Annahme der weisen Verknüpfung aller Dinge zur Ermöglichung der Religion vor. Der Spinozismus wird nämlich einerseits von Wolff auf den Fatalismus zurückgeführt, der eine reine kosmologische Position ist, die zwar in der Wolffschen Metaphysik ausgeklammert wird, aber mit der moralischen Entscheidung gar nichts zu tun hat. Andererseits könnte der Spinozismus, wie der Atheismus, zwar toleriert werden, insofern der Spinozist sich niemals verrät, aber der Spinozismus ist zu widerlegen, wenn die Spinozisten die Moralbildung der Christen beeinflussen wollen. Hierbei beabsichtigt Wolff gar nicht, sich durch seine Kritik an Atheismus und Spinozismus bei seinen Gegnern beliebt zu machen. Wolff wollte den Lesern außer der scheinbaren Alibifunktion dieser Kritik noch zeigen: Diese philosophischen Hypothesen sind nicht wesentlich mangelhaft, insofern die Philosophen ihre Pflicht darin sehen, die Jugend zur Ausildung von Tugenden zu ermuntern. Gerade im Gegenteil sind die größeren Feinde der Religion nach ihm die heuchlerischen praktischen Atheisten, nämlich die pietistischen Theologen. Sie verursachen größere Schäden am Staat, an der Gelehrsamkeit und der Religion.

---

977 Johannes Vögelin, *Elementa geometriae ex Euclide*, Wittenberg 1536, Praefatio von Melanchthon, S. 5 (unpag.): „Nunc postquam hae explosae sunt e scholis anniten dum erat, ut pura & natiua philosophia tradderetur, quae conduceret ad solidam doctrinam consequendam. [...] ex quibus in Ecclesia magna certamina, magnae dissensiones extiterunt“.





## Kapitel IV. Offenbarungsreligion

Wolff ist zwar kein Theologe und wollte auch nicht die Grenzen der Philosophie überschreiten. Aber für ihn liegt es auf der Hand, dass die Aufgabe, ein System der Offenbarungstheologie aufzustellen, nur von einem Theologen, der zugleich Philosoph ist, erfüllt werden kann. In der wahren Offenbarungstheologie müsse man den Begründungszusammenhang der Wahrheiten ebenso darstellen wie in den anderen Wissenschaften.<sup>978</sup> Gegen seine Behauptung wurden damals heftige Einwände erhoben. Aus der Sicht seiner Gegner war Wolff nicht eigentlich von den Deisten verschieden. Aus der Anwendung der philosophischen Methode auf die Offenbarungstheologie ergeben sich nach Pfaff, bei dem Wolffs *Deutsche Metaphysik* einmal Beifall fand, die folgenden Konsequenzen.<sup>979</sup> 1. Die demonstrative Methode führt fremde und trügerische Begriffe („*peregrinas & deceptivas*“) in die Theologie ein. 2. Die Theologie wird die Magd der Philosophie.<sup>980</sup> 3. Das ist auch eine Schikane (*calumnia*) für nicht gelehrte Leute, weil die demonstrative Methode die Theologie unempfänglich macht. 4. Wer diese oder jene Glaubenssätze durch die wissenschaftliche Methode zu tradieren oder diese oder jene Stellen in der Bibel zu erklären scheint, der tut einen langen und vergeblichen Umweg („*per longas atque inutiles ambages*“) und sagt schließlich nur das, was überall zugänglich ist.<sup>981</sup> 5. Daraus folgt: Wer die mathematischen Demonstrationen in der Theologie fordert, der beschreitet

---

978 Vgl. *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 4, S. 488: „id quod quemadmodum in omni scientiarum genere obtinet, ita etiam in Theologia revelata aliter fieri nequit“.

979 Pfaff, *Dissertatio theologica de methodo theologiam tradendi demonstrativa*, Tübingen 1736, unterscheidet die theologische demonstrative Methode von der philosophischen demonstrativen Methode.

980 Pfaff, *Dissertatio Theologica de methodo theologiam tradendi demonstrativa*, Tübingen 1736, § 26, S. 13: „Peccatum hoc est in Theologos, quod Philosophi committunt, qui suis Theologiam vellent ancillari chimaeris“.

981 Pfaff, *Dissertatio Theologica de methodo theologiam tradendi demonstrativa*, Tübingen 1736, § 27, S. 13: „Certe, qui hactenus methodo scientifica hos vel illos articulos fidei tradere, vel haec vel illa Scripturae sanctioris loca explicare sibi visi sunt, si quid egere, nihil egere praecipui, sed longas atque inutiles ambages vel tandem dixere id, quod ubique obvium est“.

den Weg des Deismus.<sup>982</sup> Wie die pietistischen Theologen sieht Pfaff den einfachen Glauben an der Geschichtlichkeit des Christentums als die einzige wirkliche Verteidigungsstrategie der Offenbarungsreligion.<sup>983</sup>

Aber eine solche Interpretation würde Wolff selbst zurückweisen. Die Anwendung der philosophischen Methode auf die Offenbarungstheologie ist für ihn nicht überflüssig. Gerade im Gegenteil sei es die Aufgabe und Kompetenz des Philosophen, wie er im § 576 mit dem Titel „Wie wird der Naturalismus widerlegt“ (*quomodo Naturalismus refutetur*) der *Theologia naturalis* sagt, durch den Beweis der Übereinstimmung zwischen der vernünftigen Gotteserkenntnis und den biblischen Glaubenssätzen den seinerzeit geläufigen ‚philosophischen Naturalismus‘ zu widerlegen.<sup>984</sup> Der Philosoph könne zwar nicht den ‚theologischen Naturalismus‘ von der Notwendigkeit der Offenbarung<sup>985</sup>, sondern nur den ‚philosophischen

---

982 Pfaff, *Dissertatio Theologica de methodo theologiam tradendi demonstrativa*, Tübingen 1736, § 31, S. 15: „[...] prona ad Deismum via, si demonstrationes mathematicas in Theologia postuleris“. Derselben Meinung ist auch Budde, vgl. Stolzenburg, *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff*, Berlin 1926, S. 290: „Der Standpunkt einer empirisch-praktischen Innen- und Geschlechterfahrung hatte vom Intellektualismus der Orthodoxie mehr oder weniger befreit. Wie sollte man jetzt einen neuen Dogmatismus in der Theologie zulassen? Was hätte derselbe nützen können?“ *Ibid.*, S. 291: „Er sieht aus dieser Methode wieder Deismus und schließlich ein Irrewerden an allem Christlichen abfolgen. Wir haben nicht überall mathematische Beweise zu fordern. Historische und Moralische Beweise sind, worauf die Christliche Religion ruht.“

983 Pfaff, *Dissertatio Theologica de methodo theologiam tradendi demonstrativa*, Tübingen 1736, § 4–8, unterscheidet die theologische demonstrative Methode von der philosophischen demonstrativen Methode. Die philosophische demonstrative Methode nehme nichts an, was nicht bewiesen werde. Das Prinzip der Demonstration in der Theologie hingegen könne nur die glaubwürdige Autorität sein. Die Göttlichkeit der Bibel wird in der Definition der Theologie vorausgesetzt, vgl. *ibid.*, § 1, S. 3: „Theologia Christiana est systema veritatum divinitus in sacris literis vel κατὰ ἱερὸν, vel κατὰ διάνοια revelatarum, religionis à Christo traditae placita complectentium“.

984 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 576. not.: „Der philosophische Naturalismus kann nicht gründlich von einem widerlegt werden, außer von einem Philosophen, der zugleich ein Theologe ist, oder von einem philosophischen Theologen. Hieraus erhellt nun wieder die Notwendigkeit, die Untersuchung der Philosophie und die Untersuchung der Theologie mit einander zu verbinden, vornehmlich zu unseren Zeiten, da der philosophische Naturalismus überall überhandnimmt. [...] In der wahren Offenbarungstheologie wird die Verknüpfung der Wahrheiten gezeigt“.

985 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 576: „Quodsi Naturalista agnoscat veritatem religionis revelatae, sed eam non necessariam judicat simpliciter; per se patet, quod de ejus necessitate constare non possit nisi per ea, quae religio revelata naturali

Naturalismus‘ von der Wahrheit der Offenbarung überzeugen. Aber der Beweis der Übereinstimmung der Bibel mit der natürlichen Theologie sei sehr nützlich für den Theologen und könne die Zustimmung zur Offenbarung verstärken.<sup>986</sup> Die Zielgruppe der *Theologia naturalis* sind gerade nicht die einfachen Leute, sondern eben die Gelehrten. „Die natürliche Theologie wird nicht um des Volkes willen, sondern um der Gelehrten willen tradiert.“<sup>987</sup> Der Beweis der Wahrheit der Glaubenssätze macht nach Wolff also keinen Umweg. Denn die genauen Propositionen dienen letztlich, wie im vorliegenden Kapitel gezeigt werden wird, zur Begründung der Moralthologie bzw. des praktischen Teils der Offenbarungsreligion.

---

superaddit.“ (Da der [theologische] Naturalist die Wahrheit der Offenbarungsreligion anerkennt und doch sie nicht schlechterdings für notwendig hält, ist es selbstverständlich, dass ihre Notwendigkeit nur durch das anerkannt werden kann, was die geoffenbarte Religion der natürlichen hinzufügt.)

986 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 576. not. „Naturalismus vero theologicus refutari nequit, nisi a Theologo: cui tamen quod usui sint principia philosophica, ex iis intelligitur, quae de necessitate ac utilitate philosophiae in Theologia passim inculcavimus in systemate, quando consensum S. S. cum Theologia naturali evicimus. Revelatio enim rationem non tollit, sed perficit, quatenus ipsi suppeditat principia lumine naturali non detegenda. Quatenus itaque principiis istis praebetur assensus firmus atque immotus, ratio divitur illuminari, & illuminata veritates revelatas connectit inter se, ut prodeat veri nominis systema, cui non insunt, quae sibi mutuo repugnant, sed quae pulcherrimo nexu inter se cohaerent.“ (Der theologische Naturalismus kann nur von einem Theologen widerlegt werden: Ihm sind aber die philosophischen Prinzipien nützlich, aus denen man leicht erkennt, was von der Notwendigkeit und Nützlichkeit der Philosophie in der Theologie in dem System eingeschärft worden ist, wenn die Übereinstimmung der Bibel mit der natürlichen Theologie erwiesen wurde. Denn die Offenbarung hebt die Vernunft nicht auf, sondern sie macht sie vollkommen, insofern als sie ihr die durch die Vernunft nicht zu entdeckenden Prinzipien hinzufügt. Insofern demnach diesen Prinzipien eine beständige und unveränderliche Zustimmung erteilt wird, so heißt es ratio illuminari, und die erleuchtete Vernunft verbindet die geoffenbarten Wahrheiten mit einander, so dass ein wahres System herauskommt, in dem sich nicht das befindet, was einander widerspricht, sondern das, was mit der schönsten Verknüpfung zusammenhängt.)

987 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, Prolegomena, § 3. not.: „Theologia enim naturalis non vulgi gratia, sed eruditorum causa traditur“.

### 13 Beweisprogramm beim frühen Wolff

Wolffs lebenslange Bemühung, die Wahrheit der Offenbarungsreligion zu beweisen, geht auf eine kleine Schrift von 1707 zurück. In den *Acta eruditorum* von 1707 rezensiert Wolff die 1705 in London erschienene Schrift John Wittys<sup>988</sup> *An Essay towards a Vindication of the vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World*<sup>989</sup> mit dem Titel *Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae*<sup>990</sup>. Darin übt Wolff Kritik an Wittys Argument, obgleich seine elfstufige Beweismethode der Wahrheit der christlichen Offenbarung überraschenderweise mit Wittys Argument viele Gemeinsamkeiten hat. In seiner *Ausführlichen Nachricht* von 1726 sagt Wolff rückblickend, dass er das Beweisprojekt von 1707 in seinen deutschen philosophischen Schriften ausgeführt hat.<sup>991</sup> Die bisherige Forschung schenkt aber dieser Beweismethode von 1707 und dem von Wolff betonten Unterschied zwischen ihr und Wittys Methode noch nicht genüge Aufmerksamkeit. Um den wesentlichen Charakter von Wolffs Beweismethode angemessen erfassen zu können, werden wir zuerst einen Blick auf diese kleine Schrift werfen. Dabei bedarf es der Bezugnahme auf die zeitgenössische Auseinandersetzung zwischen Witty und Whiston

---

988 Vgl. Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*. Leipzig 1744, Art. „John Witty“, Bd. 57, Sp. 1986: Nach Zedler war der Engländer John Witty „Artium Magister in dem Collegio St. Johannis zu Cambridge, und hernach Caplan des Herzogs von Devonshire; starb aber sehr frühzeitig im 31 Jahre seines Alters.“ Seine Hauptwerke sind: *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World. In several Letters*, London 1705; *An Essay towards a Vindication of the vulgar exposition of the Mosaic History of the Fall of Adam. In several Letters*, London 1705; *The First Principles of modern Deism confuted*, London 1707; *The reasonableness of Assenting to the Mysteries Christianity*, London 1708; *A Treatise of the Sphere*, London 1714.

989 London 1705.

990 *Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae*, *Acta eruditorum*, Aripl, 1707, in: Melatemata, WW II, Bd. 35, Sect. 1, n. 2, S. 5–7; vgl. WW I, Bd. 21.2, Kleine philosophische Schriften, vol. II, n. 7, S. 200–225.

991 *Ausführliche Nachricht*, WW I, Bd. 9, § 205: „Es sind viele Jahre verflossen, daß ich in den *Actis Eruditorum* meine Gedancken von der Art und Weise die Wahrheit der christlichen Religion zu demonstriren eröffnet, als ein Werck von einem Engländer recensiret worden war, der diese Materie abgehandelt hatte. Was man zu Ausführung derselben Demonstration braucht findet man in den deutschen Schriften von der Welt-weißheit hin und wieder zerstreuet“.

in England. Denn John Wittys Essay ist gerade eine polemische Schrift gegen William Whistons *A New Theory of the Earth* von 1696<sup>992</sup>.

Das Vorwort von Wittys Essay beginnt mit der folgenden Warnung: „*If Moses's History of the Creation is not to be literally interpreted, then neither is that of the Fall; and if the Fall is a piece of Mythology, then so is the Redemption; and if the Redemption is a Fable, then welcome Deism, and farewell reveal'd Religion.*“<sup>993</sup> Dies lässt eine logische Verbindung zwischen Schöpfung, Fall, Erlösung und Offenbarungsreligion deutlich hervortreten. Das Problem, wie man die Schöpfungsgeschichte im Alten Testament versteht, ist von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis der übrigen Berichte über Mysterien des Alten und des Neuen Testaments. Dass die mosaische Schöpfungsgeschichte als eine wörtliche Beschreibung eines dabei anwesenden Beobachters anzusehen ist, war eine geläufige Meinung im 17. und 18. Jahrhundert.<sup>994</sup> Aber die Beschreibung der Schöpfung war so unverständlich und unzeitgemäß, dass sie sich leicht angreifen ließ,<sup>995</sup> und die biblischen Offenbarungen als die Grundlage des christlichen Glaubens dadurch ausgehöhlt wurden. Um die biblische Beschreibung mit den wachsenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu vereinbaren, gab es damals drei konkurrierende Verteidigungsstrategien in England: 1. Thomas Burnet bietet eine völlig vernünftige Lösung in seinem berühmten Werk *The Theory of the Earth* von 1681 an<sup>996</sup>. Er sieht z. B. die mysteriöse Beschreibung der universalen Sintflut selbst als völlig unverständlich und unglaubwürdig an. Diese geläufige wörtliche Exposition wird also von ihm mit einer verständlichen und

---

992 London 1696.

993 Witty, *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World*. In *several Letters*, London 1705, Vorwort, S. 1 (ohne Seitenzahl).

994 Vgl. Force, *William Whiston. Honest Newtonian*, Cambridge 1985, S. 6.

995 Vgl. Whiston, *A discourse concerning the Nature, Stile, and Extent of the Mosaic History of the Creation*, in: *A new theory of the earth*, London 1696, S. 66: „The vulgar Scheme of the Mosaic Creation, besides the disproportion as to time, represents all things from first to last so disorderly, confusedly, and unphilosophically, that 'tis entirely disagreeable to the Wisdom and Perfections of God. ... 'Tis well known how far this matter has been carried by Wife and good Men; even to the taking away the literal, and the resolving the whole into a Popular, Moral, or Parabolick sense“.

996 Burnet, *The Theory of the Earth*, London 1697, Book I, c. 1, S. 4: „[...] for my part I think *There is nothing so secret that shall not be brought to Light*, within that compass of *Our World*... This Theory being chiefly Philosophical, Reason is to be our first Guide [...]“.

glaubwürdigen Interpretation ersetzt. Die Sintflut wird nämlich erst dann verständlich und glaubwürdig, wenn man zuerst annimmt, dass es damals eine Zerstörung der Erde gab und dann auf dieser Annahme die Lehre der Entwicklung der Erde aufbaut.<sup>997</sup> Burnets Schrift erlangte damals großen Ruhm,<sup>998</sup> aber ihm wurde auch vorgeworfen, dass er die Schöpfungs-geschichte zur bloßen Parabel abgewertet und allegorisiert hat. 2. William Whiston kritisierte Burnet, dass seine Interpretation die geläufige wörtliche Exposition für ungültig erklärte.<sup>999</sup> Deshalb suchte er den Mittelweg in seinem Werk *A New Theory of the Earth* zu gehen, einer Widerlegung von Burnets Interpretation. Die geläufige wörtliche Exposition ist einerseits nach seiner Auffassung beizubehalten. Sie ist aber andererseits kein „*Nice and Philosophical Account of the Origin of All Thing*“. Dementsprechend behauptet Whiston, dass die geläufige wörtliche Exposition nicht

---

997 Burnet, *The Theory of the Earth*, a.a.O., Book I, c. 12, S. 103: „The Explication of the Universal Deluge was the first proposal and design of this Discourse, to make that a thing credible and intelligible to the mind of Man: And the full Explication of this drew in the whole Theory of the Earth: Whose original we have deduc'd from its first Source, and shew'd both what was its primaeval Form, and how it came into its present Form. The summ of our Hypothesis concerning the Universal Deluge was this; That it came not to pass, as was vulgarly believ'd, by any excess of Rains, or any Inundation of the Sea, nor could ever be effected by a meer abundance of Waters; unless we suppose some dissolution of the Earth at the same time, namely when the Great Abyss was broken open. [...] That such a dissolution being suppos'd, the Doctrine of the Universal Deluge is very reasonable and intelligible [...] Things, which without this supposition, are as unintelligible as the universal Flood it self [...]“.

998 Vgl. Zedler, *Grosses vollständiges Universalexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1744, Art. „Thomas Burnet“, Bd. 4, Sp. 1996 f.: „Diese Schrift wurde von jedermann so wohl wegen des Inhalts, als auch der reinen Schreib-Art mit besondern Beifall aufgenommen, ja der König Carolus II gab dem Auctori Befehl, sie in das Englische zuübersezen; trug ihm auch statt einer Belohnung die einträgliche Verwaltung des Charterhouses auf, welche er auch biß an sein Ende behalten. Nach einiger Zeit kam der zweyte Theil von dem erwehnten Werck, nebst einer Zuschrift an König Wilhelmum III ans Licht, wovor ihn derselbe zum Cabinet Prediger ernannte“.

999 Whiston, *A discourse concerning the Nature, Stile, and Extent of the Mosaick History of the Creation*, in: *A new theory of the earth*, London 1696, S. 1: „[...] while Some have adher'd to the common and vulgar, tho' less rational Exposition; without any consideration of Nature, Reason, Philosophy, or just Decorum in the several parts of it: And Others, on the contrary, have been sensible of the wildness and unreasonableness of That, that they have ventur'd exclude it from any sense at all; Asserting it to be a meer Popular, Parabolick, or Mythological relation; in which the plain Letter is no more to be accounted for or believ'd, than the fabulous representations of *Aesop*, or at best than the mystical Parables of our Saviour“.

aus der Betrachtung des ersten Autors, sondern aus der unmittelbaren Offenbarung Gottes stammt.<sup>1000</sup> Sie bedarf also einer vernünftigen und mit dem natürlichen Gesetz konsistenten philosophischen Interpretation. Die geläufige wörtliche Exposition und die philosophische Interpretation stehen also einander nicht entgegen.<sup>1001</sup> 3. John Witty betrachtete trotz aller Schwierigkeiten die konservative Linie in seinem Essay. Er weist die anderen zwei Verteidigungsstrategien als Übermut („*a growing Mischief*“) zurück,<sup>1002</sup> und behauptet, dass man an der wörtlichen und mysteriösen Exposition der mosaïschen Schöpfungsgeschichte festhalten muss, ohne jede überflüssige Interpretation ergänzen zu müssen.<sup>1003</sup> Dafür liefert er aber trotzdem eine Reihe der Argumente gegen die absolute Gewissheit der philosophischen Erkenntnis.<sup>1004</sup> Im ersten Brief sagt er, dass es nicht

---

1000 Whiston, *A discourse concerning the Nature, Stile, and Extent of the Mosaick History of the Creation*, in: *A new theory of the earth*, London 1696, S. 451: „’Tis apparent that these Ancient Accounts, especially those contain’d in the Holy Scriptures, were not originally deriv’d from the Natural Skill and Observation of the first Authors, ... but from the immediate and supernatural Revelation of God Almighty“.

1001 Whiston, *A discourse concerning the Nature, Stile, and Extent of the Mosaick History of the Creation*, in: *A new theory of the earth*, London 1696, S. 81: „[...] by which I am convinc’d of the no-necessity of opposing the *literal* to the *true*; the *Obvious and Natural*, to the *Rational and Philosophick* Interpretations of the Holy Scriptures; and shall cheerfully wait for that happy time, when all Doubts being remov’d, and all Objections prevented by the Improvement of our Knowledge, and the Conduct of the Divine Providence, Reason and Revelation, shall reciprocally bear Witness to, and embrace each other [...]“.

1002 Witty, *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World. In several Letters*, a.a.O., Preface, S. 5 (ohne Seitenzahl): „[...] they have given great occasion to the Enemies of Revelation to blaspheme: They have unawares rais’d up such a Spirit of Infidelity in our Nation amongst such lighter Wits as are capable of reading their Arguments, but can’t confute’em as will not, [...]“.

1003 Witty, *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World. In several Letters*, a.a.O., Letter 3, S. 39 f.: „I think, we may justifiably take the History as it lies, as a plain *Journal* or *Diary*, without any addition to what it speaks of, any alteration of its Method, any curtailing of the subject matter it seems to contain; and so taking it, we may warrantably define it thus: *’Tis a plain, tho’ general Account of the Creation of the whole material World out of nothing; and of the method God Almighty took in bringing it in the time specify’d by Moses into the forme we find it at present*“.

1004 Vgl. Witty, *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World. In several Letters*, a.a.O., Letter 1, S. 3 f.: Seine Beweisstrategie lässt sich im Folgenden zusammenfassen: „First, That all the Exceptions

notwendig sei, die Werke der sechs Tage zu beweisen. Um sie zu verteidigen, brauche man sie nur solange als wahr anzunehmen, bis die Gegner den Grund für ihre Unmöglichkeit finden. Die Last des Beweises müssen die Gegner tragen.<sup>1005</sup> Somit behauptet Witty:

I shall therefore not scruple to look upon this Proposition, that God operated immediately in the Work of the Hexaemeron, as true, till I see it disprov'd; and accordingly, till then, I must conclude, I think with reason, that no Philosophical difficulties can warrant our receding from the vulgar Extent and Exposition of the Mosaic History.<sup>1006</sup>

Wittys Argumente im zweiten Brief sind herausfordernder: Auch wenn man annimmt, dass die natürlichen Gesetze sich damals ereignet hätten, haben wir nicht genug Gewissheit über die philosophische Erkenntnis, so dass die philosophische Erkenntnis die Wahrheit der Bibel prüfen kann.<sup>1007</sup> Dafür führt er einerseits einen sogenannten „*weakest proof*“ *a priori*, dass die Schrift der geoffenbarte Wille Gottes ist. Dieser Beweis *a priori* hat, wie nachfolgend gezeigt wird, überraschend viele Gemeinsamkeiten mit

---

made against the vulgar Interpretation of the Mosaic History, are Philosophical, and consequently Precarious; as they take what is not yet proved for granted, that the Laws of Nature took place in the formation of the World, as recorded by Moses. Secondly, that, admitting the Laws of Nature to have took place upon that occasion, still we have not so much evidence for matters in Philosophy, as with reason to make 'em a Test whereby to try the truth of sacred Scripture. And, Thirdly, That tho' we should suppose it reasonable to make Scripture accountable to Philosophy, the Exceptions against the vulgar Exposition are still answerable; there being nothing in this History, as vulgarly expounded, which runs counter to the best Philosophy“.

1005 Witty, *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World. In several Letters*, a.a.O., Letter 1, S. 6: „These Considerations make me think it unnecessary to go to prove directly the Work of the Hexaemeron, the result of the immediate Operation of God Almighty: This Doctrine has had the possession even from the beginning. They therefore who oppose it, are bound to produce substantial Reason why they deny it; whilst they who defend it, justly look upon it as true, till they see reason from its Opponent to discard it. Possession gives Right, till a better Title to the Right of Possession appears“.

1006 Vgl. Witty, *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World. In several Letters*, a.a.O., S. 6–7.

1007 Witty, *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World. In several Letters*, a.a.O., Letter 1, S. 3 f.: „[...] admitting the Laws of Nature to have took place upon that occasion, still we have not so much evidence for matters in Philosophy, as with reason to make 'em a Test whereby to try the truth of sacred Scripture“.



Wolffs Beweisprojekt. Er drückt sich als eine Reihe der Beantwortungen der Fragen aus:

[1] I must establish the Being, and leading Attributes of God Almighty [...] Now, that there is a God, all Men acknowledge [...] we have the strongest Arguments in the World to induce them to assent to this great Truth [...] [2] The Question then is, What that necessary eternal Something is? [...] Or, Whether a different Being, which gave Being to this World, and which we call God? [...] And if neither this World, nor the Materials of this World, can have existed from all Eternity, then they must have been brought into Being by something which must of necessity have so long existed: That Something we call God [...] I come now to prove *a priori* the reasonableness of a Revelation [...] We have seen that God created us: [3] I ask then, for what end did he create us? [...] I answer, in general, 'twas a good one [...] consequently his end in creating us must be our Happiness. [4] The Question now is, Whether we enjoy that Happiness at present for which God created us? [...] His end in creating us, we have seen, was our Happiness; whereas we are far from being happy now; and consequently, we must conclude, that we are not now in the state we were created in: We are fallen from the condition in which Man came first out of the Hands of his Maker; and have utterly miss'd of that Happiness to which God Almighty of necessity at the first design'd us [...] It must therefore be granted, that we have all the reason in the World to be fully satisfy'd, that God has certainly taken due care to put us in a capacity, if we are not wanting to our selves, of recovering our original Happiness: And this, in my opinion, infers with the highest imaginable probable Evidence, the certainty of an actual divine Revelation in the World. [...] [5] And if he has reveal'd his Will to us, is there any manner of necessity of putting the Question, whether or no that Revelation is only to be found in Scripture? Indeed no such matter; that Book is worthy of God [...] and consequently we see very clearly that the weakest Evidence we have for the Scripture's being the Word of God, amounts, at least, to one of the highest possible degrees of Probability in the World.<sup>1008</sup>

Andererseits beweist er aufgrund der Annahme der Unwissbarkeit der intrinsischen Wesen aller Sachen, dass die philosophische Erkenntnis nur mutmaßlich („*conjectural*“) ist:

In Geometry our Discoveries are sure, as we are sure that we know the Essence of the Figure we are upon. In Philosophy 'tis impossible to make any more than guesses; we are not sure that we know the Essence of Matter; and consequently, if we advance any thing upon supposition that we do know it; what, I pray, is it more than conjecture? [...] And as the account of Nature by the method of systems, inasmuch as we are ignorant of the Essence of Matter, can never advance beyond bare Conjecture; so by

---

1008 Witty, *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World. In several Letters*, a.a.O., Letter 2, S. 17–29.

the method of Experiments, which yet is, by much, better than the former, I think it can't reach much higher.<sup>1009</sup>

Daraus ist deutlich geworden, dass Witty die Bibel als das göttliche Wort nicht durch den „*weakest proof*“ allein beweist. Der Grund, der nach Witty wirklich für den göttlichen Ursprung der Bibel spricht, liegt in der irrationalen Behauptung: Der Grad der Wahrscheinlichkeit der Aussage, dass die biblische Offenbarung von Gott verursacht wurde, ist größer als der Grad der Wahrscheinlichkeit der philosophischen Erkenntnis vom intrinsischen Wesen der Sache und den natürlichen Gesetzen. Erst dann wird es bewiesen: Es ist eine der höchstmöglichen Wahrscheinlichkeiten, dass die Bibel das göttliche Wort ist („*one of the highest possible degrees of Probability in the World*“).

Die Argumente von Whiston, Burnet und Witty haben also *de facto* die gemeinsame Voraussetzung, dass die geläufige wörtliche Exposition der Schöpfungsgeschichte wahr ist. Der Unterschied liegt nur darin, dass Burnet und Whiston darüber hinaus noch ein philosophisches Argument für die Schöpfung geliefert haben. Sie glauben nämlich, man könne über die philosophischen Interpretationen mehr Gewissheit bekommen als über die wörtliche Exposition selbst. Ihre Argumente sind also zirkulär.<sup>1010</sup> Nur Witty weist explizit darauf hin, dass die einzige wirkliche Verteidigungsstrategie nur die strenge Befolgung der wörtlichen Bedeutung der Schöpfungsgeschichte sein kann und alle anderen philosophischen Interpretationen überflüssig sind und nur den Deisten als Waffen gegen die Offenbarungsreligion dienen.

Wolff hat eingesehen, dass Witty bei der geläufigen wörtlichen Exposition der Bibel bleibt und „den geoffenbarten Wahrheiten einen größeren Grad der Gewissheit“ zuschreibt als den philosophischen Beweisen. Wittys Argument wird von ihm entschieden bestritten. Die einzig mögliche Beweisermethode für die Wahrheit der Offenbarungsreligion liegt für Wolff darin, die

---

1009 Witty, *An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World. In several Letters*, a.a.O., Letter 2, S. 32–35.

1010 Vgl. Burns, *The great debate on miracles. From Joseph Glanvill to David Hume*, London and Toronto 1981, S. 99 f.: Zirkularität ist auch charakteristisch für die Argumente für Wunder bei den anderen englischen Empiristen, z. B. Locke und Clarke. Der Hauptpunkt der Kritik an ihren Argumenten besteht darin: „prove doctrine by miracles and miracles by doctrine“.

logischen Prämissen der Möglichkeit der biblischen Aussagen herauszufinden. Er stellt nämlich seine Methode durch die folgenden elf Stufen dar:

1. Ich erweise, dass ein Ding existiert, dem alle Vollkommenheiten im absolut höchsten Grad zukommen. 2. Ich beweise, dass dies Ens von der Welt oder der Maschine dieses Universums unterschieden ist. 3. Ich untersuche die Absicht, weswegen Gott diese erstaunenswerte Maschine mit den verständigen Kreaturen erschaffen hat. 4. Aus dieser Absicht, die ich aus den vorher herausgefundenen göttlichen Vollkommenheiten schließe, leite ich die Gesetze her, nach denen die verständigen Kreaturen ihre Handlungen der göttlichen Intention gemäß ausrichten müssen. 5. Die Zusammenstellung dieser Gesetze mit den göttlichen Vollkommenheiten zeigt die Bedingung, unter der der Mensch von Gott hat erschaffen werden müssen. 6. Diese Bedingung zeigt deutlich, wenn sie mit der gegenwärtigen Bedingung [nämlich: das gegenwärtige Elend, den Fall], unter der bzw. unter den der Mensch lebt, verglichen wird, den Unterschied zwischen beiden. 7. Aus der Natur Gottes leite ich weiter her, dass der Urheber der gegenwärtigen Bedingung nicht Gott ist, sondern er diese vielmehr verabscheut. 8. Und ich zeige mit Evidenz, dass die Furcht vor einem größeren Elend nicht grundlos ist, dem sich die Seele nach dem Tode des Leibes unterziehen würde. 9. Wenn ich bis dahin gekommen bin, so schließe ich, dass Gott uns entweder von dem gegenwärtigen Elend befreien will oder nicht. Wenn er will, dann stelle ich fest, dass eine unmittelbare Offenbarung notwendig ist. 10. Ich gebe an, dass die Merkmale dieser unmittelbaren Offenbarung eine notwendige Verknüpfung mit dem vorhergehenden [Gesagten] haben und völlig untrüglich sind. 11. Endlich erweise ich zweifellos, dass dieselben Merkmale den Schriften der Propheten und Apostel zukommen.<sup>1011</sup>

---

1011 *Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae*, a.a.O., S. 5–6: „Tota autem methodus huc redit. 1. Evinco, existere Ens, cui competunt omnes realitates in gradu absolute summo. 2. Demonstro, hoc ens esse a mundo seu machina hujus universi diversum. 3. Inquiro in finem, propter quem machinam hanc stupendam cum creaturis intelligentibus produxerit Deus. 4. Ab hoc fine ex perfectionibus divinis antea erutis deduco leges, juxta quas creaturae rationales actiones suas ex intentione divina dirigere debent, derivo. 5. Legum harum cum perfectionibus divinis collatio conditionem prodit, in qua a Deo produci debuit homo, 6. Conditio haec cum praesente, in qua vivit, comparata utriusque disparitatem manifestat. 7. Ex natura igitur Dei ulterius deduco, praesentis conditionis autorem non esse Deum, sed ipsum potius eandem aversari, nec 8. vanum esse de miseria majore minimum menti a morte corporis subeunda metum evidentet ostendo. 9. Huc ibi perveni, concludo, aut Deum nos velle liberare ex praesente miseria, aut non velle. Quodsi velit, necessariam esse aliquam revelationem immediatam, stabilio. 10. Immediatae hujus revelationis criteria cum antecedentibus necessarium nexum habentia eaque prorsus infallibilia suppedito. Tandem 11. eadem scriptis Prophetarum & Apostolorum competere, indubie evinco“.

Wolffs Beweisprojekt scheint zwar auf den ersten Blick Wittys schwächstem Beweis im zweiten Brief sehr ähnlich zu sein. Aber es gibt einen großen Unterschied zwischen Wolff und Witty. Witty beruft sich, wie gesagt, schließlich auf die Behauptung des größeren Grades der Gewissheit der geläufigen Exposition als der Gewissheit jedes philosophischen Arguments. Hingegen bezieht sich Wolffs elfstufige Beweismethode eigentlich auf die Konstruktion der innerlichen sowie äußerlichen Möglichkeit der Offenbarung. Dabei argumentiert Wolff nicht für die wörtliche Bedeutung der Bibel bzw. das tatsächliche Geschehen der biblischen Geschichte. Es ist für Wolff hinreichend, nur den vorausgesetzten Gottesbegriff und die göttlichen Attribute als möglich zu konstruieren und dann zu beweisen, dass es den Attributen Gottes nicht widerspricht, Gott wolle nicht das Böse, sondern die Vollkommenheit des Menschen, und offenbare den Menschen etwas, wenn er wolle. Da die Gewissheit der Erkenntnis nach Wolff auf den richtigen Definitionen und den richtigen Schlüssen beruht, so begründet man, wie Wolff selbst sagt, die Gewissheit der Wahrheit der Offenbarungen einzig und allein auf der geometrischen Strenge („*rigorem geometricam*“) des Beweisens. Dabei existiert auch das Problem der Zirkularität nicht mehr. Denn die Begriffe von Gott und seinen Attributen sind aus einem methodisch gesicherten Prozess festzulegen und damit offenbarungsunabhängig. Dabei nimmt Wolff an, dass die biblischen Autoren mit den biblischen Worten dieselben deutlichen Begriffe verknüpft hatten, als sie die Bibel schrieben. Man kann also zwar nicht die Tatsache der biblischen Geschichte behaupten, aber kann die Möglichkeit der biblischen Aussagen mit Gewissheit begreifen.

## 14 Dogmatische Offenbarungstheologie

Wolff sieht den Nutzen des Beweises der Wahrheit der Offenbarung darin, die richtigen Handlungen nach dem Willen Christi zu bestimmen. So sollte die Aufstellung der dogmatischen Offenbarungstheologie sowie Moralthologie die letzte Stufe sein, nachdem sein ganzes philosophisches Gebäude fertig gestellt worden wäre.<sup>1012</sup> Dieses Vorhaben hat Wolff zwar

---

1012 Das sagte Wolff selber 1710 im Brief an Abt Schmidt, wie Wolff in seiner Selbstbiographie rückblickend bestätigte, vgl. *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*,

niemals verwirklicht. Aber die diesbezüglichen Äußerungen finden sich verstreut in seinen deutschen und lateinischen philosophischen Schriften. In seinen *Horae Subsecivae* widmete er auch einige kleine Schriften dem Thema der Offenbarungsreligion.<sup>1013</sup> Die vom frühen Wolff fest umrissene Beweismethode unterscheidet sich nicht wesentlich, wie nachfolgend deutlich wird, von seinem Argument in diesen Äußerungen. Im vorliegenden Abschnitt wird nun der Frage nachgegangen, wie Wolff die Wahrheit der Offenbarung beweist.

### 14.1 Hermeneutik der Bibel

Da die christliche Religion auf die unmittelbare Offenbarung aufgebaut ist, muss man, um die Wahrheit der christlichen Offenbarung zu beweisen, vor allem für die Offenbarung philosophische Kriterien aufstellen und dann zeigen, dass diese Merkmale der christlichen Bibel zukommen. Bevor wir diese Kriterien untersuchen werden, müssen wir zuerst Wolffs Hermeneutik der Bibel erklären.

---

in: Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung, hrsg. von Heinrich Wuttke, Leipzig 1841, S. 143: „Als ich die *Elementa aerometriae* herausgab, schrieb mir der H. Abt Schmidt in Helmstädt, ich möchte die *Theologiam revelatam* auf gleiche Art ausarbeiten. Ich antwortete ihm, es wäre dieses ein Vorhaben, welches ich schon gehabt hätte, wie ich noch in Breslau auf dem *Gymnasio* gelebet, um darauf die *Theologiam moralem* zu bauen, weil der *appetitus Christiani* durch die *veritates revelatas* muss *determiniret* werden, insoweit von dem Wercke der Erlösung die *motio*n kan genommen werden. Ich hätte auch bloss zu dem Ende mich auf die *Mathematick* geleet, um den *methodum demonstrativam* kennen zu lernen und auf die *Algebram*, um von der *Arte inveniendi* einen rechten Begriff zu bekommen. Allein da ich eben dadurch gelernt, wie man nichts *supponiren* dörffe, was nicht im Vorhergehenden völlig erkläret und erwiesen worden, so hätte gefunden, dass erst die Philosophie, insonderheit der Metaphysick mit der *Philosophia morali* und *politica* in eine *connexio*n müsste gesetzt werden, ehe man dieses [i.e. Offenbarungstheologie] bewerckstelligen könnte.“

- 1013 Hier werden wir insbesondere *De usu methodi demonstrativae in explicanda scriptura sacra*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, S. 281–327, *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, S. 480–542, *De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.1, S. 359–386, *De voluptate ex virtute christiana percipienda*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.2, S. 179–236, und *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, S. 579–623, als wichtige Quelle heranziehen.

Auf den ersten Blick scheint Wolffs hermeneutische Methodik nicht eigentlich von der seinerzeit geläufigen Hermeneutik verschieden zu sein.<sup>1014</sup> Das Ziel dieser Hermeneutik war die Festlegung des vom Autor beabsichtigten Sinns. Um den richtigen Zusammenhang der Gedanken des Autors mit seinen Worten zu untersuchen, wurden manche Regeln entwickelt, denen man bei der Auslegung von Texten folgen muss. Ebenso fordert die Hermeneutik der Bibel auch von den Interpreten, dass sie die Intention der Autoren aufdecken müssen.<sup>1015</sup> Dabei wird in der theologischen Hermeneutik das Prinzip der Glaubensanalogie (*analogia fidei*) angenommen, nach dem es eine Übereinstimmung unter allen einzelnen Aussprüchen der Bibel gibt, und sie also einander nicht widersprechen können. Dieses grundlegende Prinzip ermöglicht die Deckungsgleichheit von Sinn der biblischen Texte und Sinn des Autors. In der Logik entwickelt Wolff auch eine ähnliche allgemeine Auslegungsmethode.<sup>1016</sup> Wenn jemand ein historisches oder dogmatisches Buch verstehen wolle, dann solle er dieselben Begriffe

---

1014 In Wolffs Zeit waren die allgemeine Hermeneutik in der Philosophie und die ‚hermeneutica sacra‘ (Hermeneutik der Bibel) noch eng verknüpft. Rambachs *Institutiones Hermeneuticae sacrae* stellte zum Beispiel eine der einflussreichsten Schriften über Hermeneutik im 18. Jahrhundert dar, vgl. Bühler und Madonna, *Einleitung*, in: Georg Friedrich Meier: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna, Hamburg 1996, S. XXXIV, XL; Johann Jacob Rambach, *Institutiones Hermeneuticae sacrae*, Jena 1723, Prolegomena, § 1: „*Hermeneutica sacra*, si vocis originem spectes, est facultas, diuinas scripturas interpretandi. *Sacra* autem dum dicitur, a profana distinguitur, quae in humanorum scriptorum interpretatione versatur.“ Doch kam es in Deutschland schon im 17. und im 18. Jahrhundert zum Programm einer allgemeinen Hermeneutik, die beabsichtigt, allgemeine Regeln für die Interpretation von Text und Rede zu entwickeln, vgl. Bühler und Madonna, *Einleitung*, a.a.O., S. XXII; Alexander, *Hermeneutica generalis: zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1993; Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757, § 2: „Die allgemeine Auslegungskunst (hermeneutica universalis) ist die Wissenschaft der Regeln, welche bey der Auslegung aller oder wenigstens der meisten Gattungen der Zeichen beobachtet werden müssen“.

1015 Vgl. Bühler und Madonna, *Einleitung*, a.a.O., S. XLII.

1016 Vgl. die Kapiteln „Wie man Bücher recht mit Nutzen lesen soll“ und „Von Erklärung einer mit Verstande geschriebenen, und insonderheit der Heiligen Schrift“ in seiner *Deutschen Logik*, WW I, Bd. 1, c. 10–12, und die Kapiteln „De legendis libris tum historicis, tum dogmaticis“ und „De interpretatione Scripturae sacrae“ in seiner lateinischen *Logica*, WW II, Bd. 2.2, §§ 902–981.

mit den einzelnen Worten verbinden, so wie der Autor sie verbinde.<sup>1017</sup> In Bezug auf die Bibelinterpretation müsse man auch voraussetzen, dass die einzelnen biblischen Worte jenen Begriffen entsprechen, die aus der Intention Gottes mit diesen Worten verbunden werden.<sup>1018</sup> Im § 976 mit dem Titel „Kriterium der falschen Interpretation“ scheint Wolff auch nichts Neues gesagt zu haben: Zum einen muss die durch die Bibelinterpretation angegebene Proposition mit dem Prinzip übereinkommen, das heute allgemein hin („*unanimi omnium consensu*“) aufgenommen wird, dass die geoffenbarte Wahrheit nicht der natürlichen Wahrheit widersprechen kann („*veritas revelata non possit contradicere naturali*“)<sup>1019</sup>; zum anderen muss sie mit dem Kanon der Exegeten im Einklang stehen, dass wir die Schrift gemäß der Analogie des Glaubens interpretieren müssen („*scripturam sacram juxta analogiam fidei interpretari debemus*“). Die Analogie des Glaubens ist ein Prinzip der Bibelauslegung bei den Exegeten. Das setzt voraus, dass es eine Übereinstimmung unter allen geoffenbarten Wahrheiten gibt und sie also nicht einander widersprechen können.<sup>1020</sup>

Bei näherer Betrachtung zeigt es sich jedoch: Wolffs Interesse gilt in der Tat nicht der Aufstellung der Regeln für die Hermeneutik, um den wahren Sinn des Autors aufzudecken. Das Ziel der Lesung der Bücher besteht nach Wolff vielmehr darin, die in den Büchern erzählten ‚*facta*‘ und die darin tradierten ‚*dogmata*‘ zu verstehen und sich daran zu erinnern, um sich Nutzen zu bringen.<sup>1021</sup> Die Bücher gelten nur dann als für die Praxis nützlich, wenn man daraus eine gründliche Lehre hervorbringen kann, die aus

---

1017 *Logica*, WW II, Bd. 2.2, § 903.

1018 *Logica*, WW II, Bd. 2.2, § 968: „Usum Logicae in interpretanda scriptura sacra ostensusur suppono, singulis scripturae sacrae verbis suas respondere notiones, ex intentione Dei cum iisdem jungendas“.

1019 Vgl. Leibniz, *Théodicée*, § 4.

1020 Nach der Anmerkung Jean Écoles zu § 976 kann man dieses Prinzip auf Augustin und Thomas von Aquinas rekurrieren; vgl. Augustin, *De utilitate credendi ad Honoratum*, Liber unus, c. 3, § 5; Thomas, *Summa Theologia*, Ia, qu. 1, art. 10, ad 2um.

1021 Gemäß Wolffs Aufteilung der Bücher in historische und dogmatische gehört die Bibel zu den historischen. Die historischen Schriften unterscheiden sich von den dogmatischen Schriften dadurch, dass in den historischen Schriften nur die ‚*facta*‘ der Natur oder der Menschen geprüft werden, während die dogmatischen Schriften die allgemeinen Wahrheiten (*veritates universales*) behandeln, die hinter den ‚*facta*‘ stehen, vgl. *Logica*, WW II, Bd. 2.2, § 902: „Qui libros legit, operam dare debet, ut, quae in iis narrantur facta, vel traduntur dogmata, intelligat & memoriae mandet sibi profutura“; *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, 12. Capitel, § 9.

den genauen Definitionen und bestimmten Propositionen bestehen. Denn ohne genaue Definitionen und bestimmte Propositionen könnte man bei der Anwendung der Bücher Fehler begehen. In ähnlicher Weise charakterisiert Wolff das Ziel der Lesung der Bibel folgendermaßen: Wir lesen die Bibel zu keiner anderen Absicht, als dazu, dass wir sowohl die vermischten als auch die reinen geoffenbarten Wahrheiten erkennen und unsere Handlungen nach dem Willen Gottes richten.<sup>1022</sup> Die Lehre kann nur durch die demonstrative Methode allein solide werden, durch die die Ungewissheit auf einmal beseitigt wird. Ungewissheit ist nach Wolff „die Erkänntniß des Mangels einer Vorstellung von der Möglichkeit oder Würcklichkeit unseres Urtheiles“<sup>1023</sup>. Gerade weil die Interpreten die Worte der Bibel „*non uno modo*“ erklären, versetzen ihre widersprüchlichen Auslegungen den Leser in den Zustand, dass er sich dessen bewusst ist, dass ihm die Vorstellung von der Möglichkeit der biblischen Aussagen fehlt. Dies hat zur Konsequenz, dass sie weder sich selber von den Wahrheiten der Bibel überzeugen, noch die Feinde der Bibel widerlegen können. „Wenn man nur mit den Worten der heiligen Schrift über Gott und andere göttliche Dinge redet, dann kann man weder sich selbst noch anderen überzeugen.“<sup>1024</sup> Die demonstrative Methode ist nach Wolff also die ‚*sacra anchora*‘ (das letzte Hilfsmittel)<sup>1025</sup>, auf die man rekurrieren muss, um die Bibel von aller Widersprüchlichkeit und Ungewissheit zu befreien.

Es lässt sich erklären, warum Wolff die etymologische Bibelauslegung von Caspar Neumann abwertet.<sup>1026</sup> Denn sie kann nicht angeben, ob

---

1022 *De usu methodi demonstrativae in explicanda scriptura sacra*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 9, S. 315: „Scripturam sacram non alio fine legimus, quam ut veritates divinitas revelatas vel, si mixtae fuerint, ut etiam lumini rationis perviae sint, a Deo approbatas cognoscamus, & actiones nostras ad voluntatem Numinis componamus“.

1023 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 392.

1024 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 4, S. 487–488: „Absit autem, ut tibi vel aliis persuadere coneris, loquendum esse de Deo rebusque divinis non nisi verbis Scripturae“.

1025 *De usu methodi demonstrativae in explicanda scriptura sacra*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 314.

1026 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 978. not.; vgl. Caspar Neumann, *Clavis Domus Heber*, drei Teile, 1712–1715, stellt eine Hypothese von der hieroglyphischen Bedeutung der hebräischen Buchstaben. Er hat sogar 1712 ein Exempel seiner *Clavis Domus Heber* Isaac Newton geschickt. Im Brief (? 1712) Newtons nach Caspar Neumann sagt er: „I have looked over it & find the designe very good. The Hebrew tongue is said to be narrow, & the just signification of several words to be almost lost...&



die ursprüngliche Bedeutung das Wesentliche der Sache gezeigt hat oder nicht. Die etymologische Untersuchung von den hebräischen oder griechischen Worten des Alten oder des Neuen Testaments hat nur eine Funktion, dass man damit urteilen kann, ob die Bibel richtig in andere Sprachen übersetzt ist.<sup>1027</sup> Aber die ursprüngliche Bedeutung bedeutet keineswegs die richtige und deutliche Bedeutung. Im Gegenteil könnte sie auch falsch sein, insofern solche Bedeutungen manchmal „blosse Muthmassungen“ sind<sup>1028</sup>. So betont Wolff, dass man nicht der Sache „durch die Etymologie oder die grammatische Wortbildung“ des Wortes das zuschreiben soll, was ihr keineswegs zukommt.<sup>1029</sup> Wolff erkennt zwar dem Studium der „*Antiquitatum, Historiae, Chronologiae, Geographiae & Philologiae*“ großen Nutzen für die Bibelauslegung an.<sup>1030</sup> Sie sind nämlich nützlich, wenn man die Worte, von denen die damaligen historischen Umstände und die Ursache noch unklar sind, erklären will. Man könnte aber trotzdem ohne genaue Definitionen und bestimmte Propositionen bei der Anwendung der Geschichtsbücher auf das Leben Fehler begehen.

Um die Anwendung seiner genauen Definitionen und bestimmten Propositionen auf die Interpretation der Bibel zu rechtfertigen, muss man nach Wolff ‚*per hypothesin*‘ annehmen, dass die biblischen Worte nicht leer, sondern verständlich und nützlich sind, und genaue Definitionen und bestimmte

---

the designe of recovering the ancient signification of the words must be very commendable: but for want of skills in that tongue I am unable to make a further judgment of the success in this designe“. Vgl. *The correspondence of Isaac Newton*, Volume VII, S. 481.

1027 *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, 12. Capitel, § 12: „Die Grund-Sprachen dienen nur dazu, daß man urteilen kann, ob alles in der Uebersetzung durch das rechte Wort gegeben worden.“ Vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 978.

1028 *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, 12. Capitel, § 12: „Denn die Sprach-Kunst kann auf das höchste zeigen, was sich die Leute für Gedancken gemacht, die der Sache zuerst diesen Namen gegeben. Soll ich aber wissen, ob solches mit Grunde geschehen sey, oder nicht; so muß ich die Sache vorhin auf andere Weise haben kennen lernen, damit ich urtheilen kan, ob ihre Gedancken richtig gewesen, oder nicht. Ja auch hier bleibt es unterweilen nur bey blossen Muthmassungen. Denn wenn auch die Wahrheit einen Grund zur Benennung an die Hand giebet; so können doch die Erfinder der Benennung aus einem Irrthume der Sache den Namen gegeben haben, den sie von ihr geheget“.

1029 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 978. not.: „Cavendum itaque in omni casu, ne vi etymologiae aut compositionis vocis grammaticae rei tribuantur, quae eidem minime conveniunt“.

1030 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 973. not.

Propositionen aus der Bibel entnommen werden können. Dabei geht es um das wichtige Auslegungsprinzip der Billigkeit (*aequitas*), nämlich: wo der Sinn eines Autors zweifelhaft ist und man ihm doch Wahrheit zutraut. Der Interpret wird nämlich billig genannt, wenn er den Worten des Autors den Sinn zuschrieb, von dem er beweisen konnte, dass dieser Sinn mit den Worten übereinstimmt.<sup>1031</sup> Nach diesem Prinzip ist es beim zweifelhaften Fall besser, dem Autor die Erkenntnis der Wahrheit zuzutrauen, von der er wohl nichts erkannt hat, als ihm für einen Irrtum, an den er nicht gedacht hat, Schuld zuzuweisen.<sup>1032</sup> In Bezug auf die Bibel wird es also vorausgesetzt, dass die Bibel „mit Verstand“ geschrieben wurde. Das heißt: Die biblischen Worte sind keine leeren Worte, und die Autoren der Bibel sind von allen Irrtümern frei gewesen, und folglich hat weder einer von ihnen sich selbst noch dem anderen widersprochen.<sup>1033</sup> Sonst „wäre sie zu nichts nütze“<sup>1034</sup>. Es kann zwar geschehen, dass man den deutlichen Begriff, der sich mit dem Wort verbindet, nicht erlangen kann, wie die Dreieinigkeit und andere christliche Geheimnisse sowie alles, was wegen der Unwissenheit über die historischen Umstände oder die Ursache für uns im Dunkeln liegt.<sup>1035</sup> Denn man kann den Begriff nicht durch eine anschauliche Erkenntnis in sich haben. Dabei soll man aber nicht den Begriff dieses Wortes als unmöglich betrachten, sondern man braucht „Bescheidenheit“. Wir müssen nämlich „es dabey bewenden lassen, keinesweges aber mit den Spöttern die dadurch bedeutete Sachen für nichts halten“. Denn wir müssen „mit dem Masse der Erkänntniß zufrieden seyn, das uns der Herr mittheilet, indem wir wissen, daß es zu dem Zwecke genug ist, den Gott durch sein Wort zu erlangen uns vorgesetzt hat“.<sup>1036</sup>

---

1031 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 922.

1032 *De usu methodi demonstrativae in explicanda scriptura sacra*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 9, S. 318 f.: „Praestat alteri in casu dubio tribuere veritatis agnitionem, quam minime cognovit, quam imputare errorem a mente ipsius alienum“.

1033 *De usu methodi demonstrativae in explicanda scriptura sacra*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 9, S. 318.

1034 *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, 12. Capitel, § 1; vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 968.

1035 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 973. not.: „Propositio autem nostra non modo de verbis mysteria significantibus, verum etiam de aliis capienda est, quae ob circumstantiarum historicarum ignorantiam, vel alia quacunq̄ue de causa nobis obscura sunt, ut notiones iis iundendas frustraneo conatu venemur“.

1036 *Deutsche Logik*, WW I, Bd. 1, 12. Capitel, § 7; vgl. *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 973.

Im Unterschied zu Thomasius, der ebenfalls das Billigkeitsprinzip implizit annimmt und dem interpretierten Autor Rationalität unterstellt<sup>1037</sup>, ist Wolffs Hermeneutik nicht an der Erklärung des Sinns des Autors selbst interessiert, sondern vor allem an der Anwendung seiner eigenen moralischen Wahrheiten auf die Auslegung von speziellen Texten. Bei der Auslegung der Rede eines anderen geht es zum Beispiel nach Thomasius nicht um die Erklärung der Wahrheit, sondern nur um die Erklärung der „Meinung an und vor sich selbst“.<sup>1038</sup> Wolff dagegen sieht den Nutzen des Billigkeitsprinzips nicht darin, den Sinn des Autors zu mutmaßen, sondern darin, dass der Interpret dadurch berechtigt ist, den Text nach seiner eigenen Lehre zu erklären. In seiner *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica* hat Wolff ausdrücklich zugestanden: „Mein Vorhaben ist nicht, dem Leser die Kenntnis der verschiedenen Lehrsätze der berühmten Philosophen beizubringen, sondern ihn in der Erkenntnis der Wahrheit fortzuleiten“<sup>1039</sup>. Hier erklärt Wolff am Beispiel von den ins Lateinische übersetzten chinesischen Büchern, dass das Prinzip der Billigkeit für die Auslegung aller historischen und philosophischen Schriften gilt<sup>1040</sup>. Das geläufige Kriterium für die richtige Auslegung eines Buches besteht zwar darin, dass man mit den Wörtern dieselben Begriffe verknüpft, die der Autor damit verbindet. Das bedeutet: 1. Der Interpret darf den Worten nicht die Bedeutung zuschreiben, die er den anderen Worten zuzuschreiben

---

1037 Vgl. Bühler und Madonna, *Einleitung*, in: Georg Friedrich Meier: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna. Hamburg 1996, S. XXIX; Thomasius, *Ausübung der Vernunftlehre*, Hildesheim 1998, das dritte Hauptstück, § 30 ff., 70 f.; Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna. Hamburg 1996, § 39.

1038 Thomasius, *Ausübung der Vernunftlehre*, a.a.O., das dritte Hauptstück, § 31: „Ich habe ferner gesagt: die Auslegung solle erklären/was ein anderer habe verstehen wollen/denn man ist hier nicht so wohl besorgt/die Wahrheit von eines andern seiner Meinung/als nur die Meinung an und vor sich selbst zu erklären/sie mag nun wahr seyn oder nicht. Nach dem weiteren Verstand aber würde man z.r. denjenigen einen Ausleger nennen/der die propositiones Euclidis demonstrirete“.

1039 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 6, S. 495: „[...] cum mihi propositum non sit lectorem in notitiam diversorum placitorum celebrium Philosophorum, sed in cognitionem veritatis deducere“.

1040 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 6, S. 494 ff.

pfllegt oder die unsere Philosophen ihnen geben<sup>1041</sup>; 2. Wer die Propositionen aus einer anderen philosophischen Schrift exzerpiert, wie zum Beispiel aus den chinesischen klassischen Büchern, in denen die gleichen oder damit verwandten Worten vorkommen, der tradiert nicht die Philosophie der Chinesen, sondern schreibt ihnen die Lehren des anderen Philosophen ein<sup>1042</sup>; 3. Obwohl es passieren könnte, dass er von der ‚mens‘ der Chinesen nicht fernbleibt, ist es doch nur etwas zufälliges („*casui tribuendum*“), und er kann nicht versichert sein, dass diese Lehren der ‚mens‘ der Chinesen entsprechen. Gerade weil der Autor die deutlichen Begriffe, die er selbst mit den Wörtern verbindet, nicht angegeben hat, bedarf sein Buch einer Erklärung. Daher ist es nach Wolff eigentlich „ziemlich schwer“, ein System nach der ‚mens‘ des Autors zu etablieren.<sup>1043</sup> So sagt Wolff offenherzig, dass ihm nichts daran liege, ob sein Beweis mit dem Sinn des Autors übereinstimmt oder nicht:

Was mich betrifft, so lese ich die Schriften des anderen nicht zu der Absicht, das, was dieser oder jener behauptet hat, zu wissen, sondern Sorge nur dafür, bei dem Erkennen der Wahrheit weitere Fortschritte zu machen. Deswegen ist es mir schon lange zur Gewohnheit geworden, die Worte der anderen, insbesondere wo sie zweifelhaft und schwer auszulegen sind, durch meine eigenen Definitionen zu erklären, und den Beweis nach meinen Prinzipien, an deren Gewissheit ich keinen Zweifel habe, zu führen: wenn es gelingt, schließe ich den Beweis aus meinem System, und liegt es mir nichts daran, ob dieser Beweis dem Sinn des Autors übereinkommt oder nicht.<sup>1044</sup>

---

1041 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 6, S. 494: „Neque enim hic vocabulis, quibus efferuntur propositiones, attribuendus est significatus, quem alias iisdem attribuere soles, aut in quo eadem accipit quidam inter nos Philosophus“.

1042 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 6, S. 494: „Propositiones nimirum excerpere ex libro aliquo philosophico, quem ad manus hebes, & conquirere v. gr. ex libris Classicis Sinarum loca, in quibus eadem vel his affinia verba occurrunt, non est tradere Philosophiam Sinarum, sed Philosophi alterius dogmata pro eadm obtrudere“.

1043 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 6, S. 495: „Multo igitur difficilior est systema aliquod juxta mentem alterius cuiusdam Scriptoris, quam juxta mentem propriam condere“.

1044 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 6, S. 495: „Quamobrem mihi, qui non eo fine aliorum scripta lego, ut quid hic vel ille statuerit, mihi constet, sed ut in veritate cognoscenda ulteriores faciam progressus, dudum in more positum est, aliorum verba, ubi praesertim dubia sunt aut difficilis interpretationis, per meas explicare definitiones

Der Fall bei der Bibelinterpretation ist nicht eigentlich von dem bei der Interpretation der weltlichen historischen oder philosophischen Schriften verschieden. Die aus der Bibel entnommenen bestimmten Propositionen können nach Wolff entweder in vermischte und reine<sup>1045</sup> oder in theoretische und praktische geteilt werden. Unter den vermischten geoffenbarten Wahrheiten (*veritates revelatae mixtae* oder *articuli mixti*) versteht Wolff die geoffenbarten Wahrheiten, die „zugleich aus dem Licht der Vernunft erkannt werden, entweder aus den Prinzipien der Vernunft *a priori* deduziert oder aus den Beobachtungen *a posteriori* abgenommen werden können“<sup>1046</sup>. Nämlich: (1.1) was von den Attributen Gottes in der natürlichen Theologie gelehrt wird, und (1.2) was von den menschlichen Pflichten gegen sich selbst, andere und Gott in der Moralphilosophie beigebracht wird, sofern Gott als Urheber, Erhalter und Leiter dieses Universums angesehen wird und die Menschen als Geschöpfe mit Vernunft betrachtet werden.<sup>1047</sup> Mit den reinen geoffenbarten Wahrheiten (*veritates revelatae purae* oder *articuli puri*) meint Wolff die geoffenbarten Wahrheiten, die „der sich selbst gelassenen Vernunft nicht zugänglich sind, sondern nur durch die Offenbarung erkannt werden können“<sup>1048</sup>. Dazu gehören (2.1) die Glaubenssätze von der Erlösung, dem Reich der Gnade, dem Reich der Gloria und dem Zustand des Menschen nach seinem Tod und (2.2) was

---

& ex principiis meis, de quorum certitudine non ambigo, tentare demonstrationem: quae ubi succedit, eam systemati meo infero parum sollicitus, utrum eadem sit menti auctoris consentanea, nec ne“.

- 1045 Nach der Anmerkung Jean Écoles zu § 979 in der *Logica* lehnt Wolff sich in diesem terminologischen Unterschied zwischen „articuli mixti“ und „articuli pure revelati“ an den Unterschied zwischen „conclusiones theologicae mixtae“ und „conclusiones theologicae purae“ in der Theologie an, z. B. bei Alstedius: „Conclusiones theologicae sunt vel purae vel mixtae. Purae conclusiones sunt, quae terminis solius theologiae propriis constant [...] Mixtae conclusiones sunt, quae uno termino theologico, altero philosophico combinantur“, in: *Philosophia digne restituta*, c. 18, S. 119. Vgl. „Notes de l’éditeur“, WW II, Bd. 1.3, *Logica*, S. 1164.
- 1046 *De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.1, § 2, S. 360: „Mixtae dicuntur illae, quae simul rationis lumine innotescunt, seu ex principiis rationis a priori deduci, vel etiam a posteriori ex observationibus colligi possunt“.
- 1047 *De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.1, § 2, S. 361.
- 1048 *De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.1, § 2, S. 361: „Purae appellantur illae, quae, cum rationi sibi relictas sint imperviae, sola revelatione innotescunt“.

von den Pflichten der Christen in der Bibel tradiert wird, sofern Gott als Salvator, Christus als Erlöser der Welt und der Mensch als der von Christus Erlöste und der vom übernatürlichen heiligen Geist Wiedergeborene angesehen werden.<sup>1049</sup> Nach der zweiten Einteilungsweise bilden die Propositionen in (1.1) und (2.1) die theoretischen geoffenbarten Wahrheiten, und die Propositionen in (1.2) und (2.2) machen die praktischen geoffenbarten Wahrheiten aus. Demnach teilt sich die Offenbarungstheologie in dogmatische Offenbarungstheologie (*theologia revelata dogmatica*) und Moraltheologie (*theologia revelata moralis*). Bei der ersten geht es um Glauben (*credenda*) und bei der letzten um das Handeln (*agenda*).<sup>1050</sup>

Wie die geoffenbarte Religion Glauben und Handeln enthält: Jene wird in der dogmatischen Theologie gelehrt, diese in der Moraltheologie; enthält die natürliche Religion auf gleiche Weise Wissen und Handeln: Jene wird in der natürlichen Theologie gelehrt, diese in dem Naturrecht und der Moralphilosophie. Der Unterschied liegt aber darin, dass die natürliche Religion ihre Lehre über Wissen und Handeln aus den Prinzipien der Vernunft herleitet, während die geoffenbarte Religion ihre Lehre über Glauben und Handeln der göttlichen Offenbarung entnimmt.<sup>1051</sup>

Die Art und Weise, Gott zu verehren, heißt natürliche Religion, wenn die Verehrung Gottes aus den Prinzipien der Vernunft oder dem, was in der natürlichen Theologie über Gott gelehrt wird, bestimmt wird; Sie heißt geoffenbarte Religion, wenn die Verehrung Gottes aus den Prinzipien der Offenbarung bestimmt wird.<sup>1052</sup> „Die geoffenbarte Religion widerspricht der natürlichen nicht, sondern fügt ihr etwas hinzu, was aus den Prinzipien der Vernunft nicht bewiesen werden kann.“<sup>1053</sup> Die wahre geoffenbarte Religion kann nämlich einerseits der natürlichen nicht widersprechen und

---

1049 *De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.1, § 2, S. 361.

1050 Vgl. *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 1.

1051 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 505: „Quemadmodum religio revelata redit ad credenda & agenda, quorum illa traduntur in Theologia dogmatica, haec in morali; ita religio naturalis itidem continet scienda & agenda, quorum illa in Theologia naturali, haec in Jure naturae & Philosophia morali traduntur. Ea autem differentia est, quod religio naturalis dogmata sua de sciendis & agendis deducit ex principiis rationis, religio autem revelata dogmata de credendis & agendis hauriat ex revelatione divina“.

1052 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 512.

1053 *Theologia naturalis*, II, WW II. Bd. 8, § 577: „Religioni naturali revelata non contradicit, sed ex principiis rationis non demonstrabilia superaddit“.

andererseits muss die göttliche Offenbarung etwas in sich enthalten, was dem Menschen zu wissen notwendig ist und auf andere Weise zu erkennen unmöglich ist.

Daraus erkennt man leicht, dass 1. die dogmatische Offenbarungstheologie die natürliche Theologie voraussetzt, insofern die auf der Vernunft beruhende Gotteserkenntnis in der natürlichen Theologie einen Teil der theoretischen geoffenbarten Wahrheiten ausmacht, und 2. die Moraltheologie auch die Moralphilosophie voraussetzt, insofern die Pflichten gegenüber sich, andere und Gott einen Teil der praktischen geoffenbarten Wahrheiten ausmachen. Zwar setzt Wolff im Anschluss an die Tradition der theologischen Hermeneutik voraus, dass das, was Gott sagt, wahr ist, und folglich was mit ausdrücklichen Worten („*expressis verbis*“) in der Bibel geschrieben ist, auch wahr ist.<sup>1054</sup> Aber er kann ohnehin die biblischen Worte nur nach seiner natürlichen Theologie erklären und die biblischen Aussagen in die allgemeinen philosophischen Propositionen umwandeln, an deren Gewissheit er keinen Zweifel hat.

#### 14.2 Merkmale der wahren Offenbarung

Wolff führt, wie er in der Beweismethode von 1707 versprochen hat, insgesamt sieben Kriterien bzw. Merkmale der wahren Offenbarung in seiner *Deutschen Metaphysik* und *Theologia naturalis* an. An diesen Merkmalen wird eine Offenbarung von einer „leeren Einbildung“ und einem „falschen Vorgeben“ unterschieden.<sup>1055</sup> Sie lassen sich wie folgt zusammenfassen.

Was den Offenbarungsinhalt betrifft: 1. Das erste Kriterium: Die göttliche Offenbarung muss etwas enthalten, was dem Menschen zu wissen „höchst nöthig“ ist und auf einem anderen Weg bzw. durch seine Vernunft nicht erkannt werden kann<sup>1056</sup>. Denn Gott offenbart nicht, was wir durch die Vernunft erkennen können. Hierbei betont Wolff, dass es hier um die ganze Offenbarung geht, nicht um ihre einzelnen Teile – d. h.: es ist möglich, dass

---

1054 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 6, S. 496: „Quoniam in ea sumitur, verum esse, quod Deus dicit, consequenter quod expressis verbis in Scriptura sacra continetur“.

1055 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1010.

1056 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1101, 1102; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 451: „Revelatio divina continere debet homini scitu necessaria, alio modo cognitu impossibilia“.

in den einzelnen Teilen einer Offenbarung die Dinge vorkommen können, zu deren Erkenntnis man durch die Vernunft und Erfahrung gelangen kann.

2. Das zweite Kriterium: Die von Gott geoffenbarte Sache kann den göttlichen Attributen keineswegs widersprechen.<sup>1057</sup> Der Inhalt der Offenbarung muss also zum Beispiel mit der göttlichen Weisheit übereinstimmen und zur Vollkommenheit der Welt und des Menschen beitragen.

3. Das dritte Kriterium: Die göttliche Offenbarung kann nichts enthalten, was den Prinzipien der Vernunft widerspricht.<sup>1058</sup> Bei den Prinzipien der Vernunft unterscheidet Wolff zwei Fälle: Sie können entweder „notwendige Wahrheiten“ der Vernunft, wie die mathematischen Wahrheiten, die Kreiszahl etc., oder „kontingente Wahrheiten“ sein, wie die Regeln der Bewegung der Sonne. Im ersten Fall kann die geoffenbarte Sache den Prinzipien keineswegs widersprechen, weil die mathematischen Wahrheiten nicht anders sein können. Im zweiten Fall scheint die geoffenbarte Sache der Ordnung der Natur zu widersprechen. Das führt dazu, dass es Leute gibt, die den Inhalt der Offenbarung für widersprüchlich halten und „die Mysterien der Religion in Zweifel ziehen oder einfach zurückweisen“. So macht Wolff, wie Leibniz, einen Unterschied zwischen ‚*supra rationem*‘ und ‚*contra rationem*‘. Eine Sache geht über die Vernunft hinaus, insofern als sie aus den Prinzipien der Vernunft unbeweisbar ist; eine Sache ist gegen die Vernunft, insofern als sie den Prinzipien der Vernunft widerspricht. Die Offenbarung enthält also nichts, was gegen die Vernunft steht, sondern etwas, was über die Vernunft hinausgeht. Im Vergleich zu Leibniz liefert Wolff einen deutlichen Begriff davon, was über die Vernunft (*supra rationem*) hinausgeht. Was über die Vernunft hinausgeht, Mysterien und Wunder, sind bei Wolff deutungsgleich. Sie sind nichts anderes als ein Modus im Ding, dem es an den natürlichen Ursachen fehlt. So darf man nur sagen: Das, was über die Vernunft hinausgeht, ist nicht unmöglich.<sup>1059</sup> Denn die Philosophie Wolffs fragt, wie bereits gesagt, nie, ob es das, was über die Vernunft hinausgeht, tatsächlich gibt, sondern fragt nur, unter welchen Prämissen es möglich ist. Die Erkenntnis der Möglichkeit dessen, was über die Vernunft hinausgeht, reicht dafür aus, die Offenbarungsreligion

---

1057 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1013; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 452: „Quae divinitus revelata sunt, attributis divinis repugnare minime possunt“.

1058 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1014; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 464–466.

1059 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 456: „Quae sunt supra rationem, ea non sunt impossibilia“.



zu verteidigen, insofern die Glaubenssätze solange als wahr angenommen werden dürfen, bis man den Widerspruch beweist.

Ob es die Wahrheiten, die über die Vernunft hinausgehen, gibt, lässt die Philosophie im Zweifel, auch wenn sie erklärt, wie sie beschaffen sein müssen, wenn sie angenommen werden [...] Demnach reichen die hier tradierten Prinzipien dafür aus, die christliche Religion zu verteidigen, die mit Recht das, was über die Vernunft hinausgeht, gegen einen Feind der Schrift solange annimmt, bis er das beweist, was gegen die Vernunft steht.<sup>1060</sup>

In diesem Sinne betont Wolff: Philosophie lehrt zwar das nicht, was über die Vernunft hinausgeht, muss aber lehren, „wie sich dieses, wenn es nötig ist, verteidigen lässt“.<sup>1061</sup> Wolffs Verteidigung der Mysterien und Geheimnisse ist also nicht als mit seinem rationalistischen System inkonsequent zu interpretieren.

4. Das vierte Kriterium: Die geoffenbarten göttlichen Gebote sollen nicht dem Naturgesetz und dem Wesen und der Natur der Seele widersprechen.<sup>1062</sup> Man muss also zuerst die Reichweite seiner natürlichen Kraft erkennen, um zu beurteilen, ob die göttlichen Gebote der natürlichen Kraft des Menschen bzw. den Gesetzen der Wahrnehmung, der Einbildung und der Begierde widersprechen.

Was die Art und Weise der Offenbarung betrifft: 5. Das fünfte Kriterium: Zur geoffenbarten Sache kann man nicht auf natürliche Weise, sondern nur durch Wunder gelangen.<sup>1063</sup> Hierbei macht Wolff einen Unterschied

---

1060 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 456. not.: „An dentur veritates, quae sunt supra rationem, philosophia in dubio relinquit, etsi explicet, quales esse debeant, si sumantur [...] Atque adeo, quae hic traduntur, principia ad religionem Christianam defendendam sufficiunt, quae jure suo pro eo, quod supra rationem est, etiam contra Antiscripturarium tamdiu amplectitur, donec is demonstrat quod sunt contra rationem, consequenter donec contradictionem, quam involvere debet, evidentissime probet seu demonstrat“.

1061 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 457. not.: „Quamvis philosophia non doceat, quae sunt supra rationem, quemadmodum mox ostendemus, docere tamen debet, quomodo ea, si opus est, defendantur.“

1062 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1015; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 467: „Revelatio divina praecipere nequere, quae legi naturae & animae essentiae ac naturae repugnant“.

1063 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1016; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 468: „Si demonstrari possit, quomodo is, qui sibi divinitus quid revelatum affirmat, naturali facultatum animae usu ad istius cognitionum pervenire potuerit, quod pro divinitus sibi revelato venditat; idem pro divinitus revelato haberi nequit“.

zwischen natürlichem Traum und übernatürlichem Traum. Beide stellen einen Traum dar, der „in Ansehung der Seele ein Zustand klarer und deutlicher, aber unordentlicher Gedancken“ ist.<sup>1064</sup> Der Inhalt des natürlichen Traums kann zwar nicht durch kausale Ordnung der Natur erklärt werden, aber der natürliche Traum als Ganzes hat seinen zureichenden Grund in einer Empfindung im Wachen, die mit der Einbildung, mit der der Traum beginnt, etwas gemein hat. Der Traum nimmt also seinen Anfang von der Empfindung und sein Inhalt kann durch das Gesetz der Einbildung erklärt werden. Er kann also durch den natürlichen Gebrauch des Vermögens der Seele zustande gebracht werden. Der übernatürliche Traum als Ganzes hingegen nimmt seinen Anfang nicht von einer Empfindung, auch wenn sein Inhalt durch das Gesetz der Einbildung erklärt werden kann. Demnach kann man nur das, was durch den übernatürlichen Traum erkannt wird, als göttliche Offenbarung ansehen. Der übernatürliche Traum bzw. die übernatürliche Wirkung in der Seele ist also ein Wunder, durch das man zur geoffenbarten Sache gelangen kann. In ähnlicher Weise unterscheidet Wolff natürliche lebendige Vorstellung von der übernatürlichen lebendigen Vorstellung, da die lebendige Vorstellung eine Art des Traums ist, in der die Vorstellungen nur klarer sind.<sup>1065</sup> So gilt das, was Wolff über Wunder gesagt hat, auch für den übernatürlichen Traum in der Seele.<sup>1066</sup> Der zureichende Grund der innerlichen Möglichkeit sowohl der natürlichen als auch der übernatürlichen Wirkung in der Seele ist im abstrakten Wesen der Seele enthalten, nämlich in der Kraft, sich die Welt vorzustellen, nach dem Stand ihres Körpers in der Welt und den Veränderungen der Gliedmaßen und der Sinne.<sup>1067</sup> Je nachdem, wie der zureichende Grund ihrer äußerlichen Möglichkeit entweder in den speziellen Gesetzen der Veränderungen in der Seele enthalten ist oder nicht, werden die möglichen Wirkungen in der Seele als entweder natürliche oder übernatürliche Wirkungen verstanden. Der Begriff des in der Seele

---

1064 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 803.

1065 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 481: „Visio est species somni, sed in qua repraesentationes sunt multo clariores, quam in somniis ordinariis esse solent“.

1066 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 757: „Was demnach in der Seele in dieser Kraft gegründet ist, das ist natürlich in Ansehung der Seele“; vgl. *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 69: „Naturale in anima est, cujus ratio sufficiens in vi repraesentativa universi continetur, qualis animae inest“; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 758: „Hingegen was in dieser Kraft nicht gegründet ist, das folgt nicht aus dem Wesen und der Natur der Seele, und ist demnach in Ansehung der Seele übernatürlich“; *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 70.

1067 Vgl. *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 71.

erfahrenen Wunders ist also der Begriff einer möglichen Wirkung in der Seele, der [Wirkung] es an zureichenden natürlichen Ursachen mangelt.<sup>1068</sup> Dieser Begriff ist an und für sich betrachtet nicht absolut unmöglich, insofern man auf die fehlenden natürlichen Ursachen der Wirkung verweisen und damit den Begriff der übernatürlichen Wirkung vom Begriff der natürlichen Wirkung unterscheiden kann. Deswegen betont Wolff wieder, dass er hier nicht fragt, ob die übernatürlichen Träume einmal geschahen, sondern nur nach den Erkenntnisprinzipien, durch die verstanden wird, warum die übernatürlichen Träume möglich sind.

Es ist nicht unsere Aufgabe zu bestimmen, ob die übernatürlichen Träume einmal geschahen, oder ob Gott irgendwann jemandem etwas durch diesen Traum offenbarte. Dies sind Tatsachen und gehören nicht zum Untersuchungsgegenstand der Philosophie. Es reicht aus, die Prinzipien zu tradieren, die dafür notwendig sind, die Tatsachen zu beurteilen, wenn sie uns bekannt werden.<sup>1069</sup>

6. Das sechste Kriterium: Was natürlicherweise entstehen kann, stellt Gott nicht wieder durch Wunder her.<sup>1070</sup> Gott kann nicht überflüssige Wunder tun, sondern tut nur dann Wunder, wenn die Natur dem von Gott gesetzten Zweck nicht Genüge tut. So muss die Art der Offenbarung den Kräften der Natur so viel vorbeibehalten haben, als möglich ist. Wenn die Offenbarung zum Beispiel durch einen Traum geschähe, könnte der Traum nur durch ein Wunder seinen Anfang nehmen und dann können doch die nachfolgenden Vorstellungen durch das Gesetz der Einbildung erklärt werden.

7. Das siebte Kriterium: In der Offenbarung müssen die Botschaften durch Worte ausgesprochen oder durch Zeichen vorgestellt werden, damit man den Sinn Gottes völlig („*ex asse*“) versteht, der sagt und offenbart.<sup>1071</sup>

---

1068 *Psychologia rationalis*, WW II, Bd. 6, § 74: „Quod naturale in anima est, idem est supernaturale seu miraculosum, si deficiente causa naturali sufficiente contingit“.

1069 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 469. not.: „Nostrum non est definire, num somnia supernaturalia unquam fuerint facta & num Deus aliquando per somnium istiusmosi alicui quid revelaverit. Haec enim facti sunt, neque adeo ad forum philosophi spectant. Sufficit tradere principia, quibus opus est ad facta dijudicanda, si nobis innotescunt“; vgl. *ibid.*, § 488. not.

1070 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1018; vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 489.

1071 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 491: „In revelatione divina singula iis verbis enunciari vel iis signis repraesentari debent, ex quibus mentem Dei loquentis vel revelantis ex asse intelligit is, cui sit revelatio“; vgl. *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1019.

Dies erfordert, (a) dass weder mehr noch weniger Worte gebraucht werden müssen, als dafür ausreichen, den Sinn Gottes zu verstehen<sup>1072</sup>, (b) dass diesen Worten die Begriffe entsprechen müssen, die mit diesen Worten mit der Intention Gottes verknüpft werden<sup>1073</sup>, (c) dass es angenommen werden muss, diese Begriffe seien bereits in der Seele des Menschen vorhanden, wenn Gott als der Redner von anderen verstanden werden will („*quod alteri loquens velit intelligi*“)<sup>1074</sup>, (d) dass es angenommen werden muss, diese Begriffe werden von den gegenwärtigen Sachen abstrahiert<sup>1075</sup>. Alles in allem muss die Schreibart der Worte Gottes den Regeln der allgemeinen Sprachkunst und der vernünftigen Redekunst folgen<sup>1076</sup>, wie die Schreibart aller Reden, die mit Verstand ausgesprochen werden. Das heißt, dass der Sinn Gottes durch die Worte ausgedrückt werden muss und die Ausleger den Sinn Gottes bzw. die tiefe Bedeutung der Worte durch die Interpretation der Worte erklären können. Dieses Kriterium ermöglicht die Deckungsgleichheit der Intention Gottes und der Worte einerseits und den Worten und deutlichen Begriffen in der Seele der Ausleger andererseits.

Kurz gesagt: Was den Inhalt betrifft, soll die Offenbarung 1. dem Menschen zu wissen höchst nötig sein, 2. den göttlichen Attributen keineswegs widersprechen und 3. mit den mathematischen und physischen Wahrheiten sowie 4. dem moralischen Naturgesetz übereinstimmen; was die Art und Weise der Offenbarung betrifft, muss die Offenbarung 5. durch die übernatürliche Wirkung bzw. Wunder in der Seele geschehen, 6. nur zur Erreichung des Zwecks gemacht werden, dem die Natur nicht Gönne tut, und 7. durch Worte ausgesprochen werden und durch Auslegung der Worte erklärt werden können. Da die Offenbarung immer mit

---

1072 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 492: „In revelatione divina non plura occurrunt verba, nec pauciora, quam quae ad mentem Dei revelantis intelligendam sufficiunt, & ea seliguntur verba, quorum beneficio eandem assequi certo datur ei, cui sit revelatio“.

1073 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 493: „[...] in revelatione divina verbis singulis suae respondere debent notiones, ex intentione Dei iisdem jungendae“.

1074 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 494.

1075 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 495: „Hinc & consequitur, quod non aliae in revelatione divina supponi possint notiones, quam quae a rebus praesentibus abstrahuntur, atque adeo diversum a mente Dei revelantis is fingat sensum, qui ab illis diversas verbis ejusdem jungit“.

1076 *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 496: „In revelatione divina stylus non minus regulis Grammaticae universalis, quam Rhetoricae rationalis convenire debet“.

Wundern einhergeht,<sup>1077</sup> muss der Offenbarungsbegriff den Wunderbegriff zur Voraussetzung haben: „die Offenbarung [ist] ein Wunder-Werk an der Seele.“<sup>1078</sup> Der Offenbarungsbegriff ist also bei Wolff nicht von dem Wunderbegriff abzutrennen (nicht wie bei Spinoza), sondern ihm zuzuordnen. Um die geoffenbarte Aussage in der Bibel als wahr zu beweisen, ist es hinreichend, die innerliche und äußerliche Möglichkeit der Offenbarung im gegebenen Fall zu zeigen. Sofern man aufgrund der psychologischen Erkenntnis zeigt, dass es einer bestimmten Offenbarung an zureichenden natürlichen Gründen mangelt, gilt diese Offenbarung als innerlich möglich. Sofern man weiter zeigt, dass es mit der Allmacht, Weisheit und Gutheit Gottes übereinstimmt, Gott könne den Menschen um der Aufhebung des moralischen Bösen willen etwas offenbaren, dann gilt diese Offenbarung als äußerlich möglich. Nach dem siebenten Maßstab dürfen die biblischen Worte nur dann als wahre Offenbarung verstanden werden, wenn der Ausleger genaue Definitionen und bestimmte Propositionen aus der Bibel entnehmen und beweisen kann, dass sie nicht nur als möglich, sondern auch als nützlich für die Erreichung der moralischen Vollkommenheit erklärt werden können.

### 14.3 Beweis der theoretischen geoffenbarten Wahrheiten

Nun muss man zeigen, dass diese Merkmale der christlichen Bibel zukommen, um die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen. Man muss nämlich die vermischten geoffenbarten Propositionen von den göttlichen Attributen in der Bibel und die reinen geoffenbarten Propositionen (die Glaubenssätze von der Erlösung, dem Reich der Gnade, dem Reich der Gloria und dem Zustand des Menschen nach seinem Tod) als wahr beweisen. Man muss, genauer gesagt, beweisen: 1. Die in der Bibel enthaltenen Aussprüche von Gott widersprechen den vernünftigen Propositionen von Attributen Gottes in der natürlichen Theologie nicht. 2. Die reinen Glaubenssätze können aus den vermischten geoffenbarten Propositionen von Attributen Gottes hergeleitet werden und machen eine Verknüpfung aus. Durch diesen Beweis wird nicht nur die Wahrheit der christlichen Bibel gewährleistet, sondern auch ein System der theoretischen Offenbarungstheologie wird aufgestellt,

---

1077 *Theologia naturalis*, I, WW II, Bd. 7.1, § 450: „Revelatio a Deo immediate homini fieri nequit absque miraculo“.

1078 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 1011, § 759.

die nach wissenschaftlicher Methode abgehandelt wird, wie Mathematik und Philosophie.<sup>1079</sup>

### 14.3.1 Vermischte theoretische geoffenbarte Wahrheiten

In den vermischten theoretischen geoffenbarten Wahrheiten unterscheidet Wolff wieder zwei Arten der Propositionen: 1. Die einen stehen wörtlich in der Bibel, wie: „Gott hat Himmel und Erde geschaffen“ (Gen. I.1), „Christus ist von der Maria als einer Jungfrau geboren“ (Luc. I.26.), „Christus hat den Aposteln befohlen, dass Evangelium in der ganzen Welt aller Kreatur zu verkündigen“ (Luc. II.7). 2. Die anderen werden durch legitimierte Schlussfolgerung aus den biblischen Worten hergeleitet, wie die Propositionen in den Schriften der Theologen.

1. Für die erste Art der Propositionen gibt Wolff viele Beispiele im ersten Teil der *Theologia naturalis*, an denen er zeigt, dass das, was von Gott aus den Prinzipien der Vernunft bewiesen wird, auch in der Bibel in eben derselben Bedeutung Gott zugeschrieben wird. Um die Übereinstimmung zwischen der vernünftigen Proposition und den Aussprüchen in der Bibel zu beweisen, braucht man also nur die in der Bibel verstreuten Äußerungen herauszufinden und dann darauf hinzuweisen, dass diese biblischen Äußerungen gerade jene vernünftige Proposition bedeuten.

Dies wird an folgenden zwei Beispielen illustriert: Beispiel 1: Wolff hat im System der natürlichen Theologie bewiesen, dass der Verstand dem Gottesbegriff zuzuschreiben ist. So hat Wolff im § 130 zwei Stellen in der Bibel genannt: „*hic sapientia est qui habet intellectum computet numerum bestiae numerus*“ (Luthers Übersetzung: „Hier ist Weisheit! Wer Verstand hat, der überlege die Zahl des Tiers“)<sup>1080</sup>; „*quis enim cognovit sensum Domini aut quis consiliarius eius fuit* (τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο)“ (Luthers Übersetzung: „Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“)<sup>1081</sup>. Hier

---

1079 *De usu Methodi demonstrativae in explicanda Scriptura sacra*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 19, S. 539: „In Theologia revelata non modo demonstrandum est, propositionem quamlibet esse menti Scripturae sacrae conformem, quae per dicta ejus probatur (§. 8.15.); verum etiam articulorum purorum ut appareat nexus, aliae ex aliis demonstrandae (§. 15.), & ubi ex propositionibus, quarum veritas hoc modo adstructa est, aliae per consequentiam deducendae, per se patet, quod eodem modo demonstrandae sint, quo in Mathesi & Philosophia propositiones singulae demonstrantur“.

1080 Apoc. XIII. 18.

1081 Rom. XI. 34.

wird das griechische Wort ‚νοῦς‘ ins lateinische Wort ‚*intellectus*‘ oder ‚*sensus*‘ in der Vulgata übersetzt. Mit beiden Worten ist nach Wolff der deutliche Begriff des Verstandes Gottes gemeint, nämlich die deutliche Vorstellung aller Dinge. Beispiel 2: In der natürlichen Theologie hat Wolff auch bewiesen, dass Gott die beste Welt geschaffen hat. In ähnlicher Weise verweist er zuerst auf den Satz in Genesis: „*viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona et factum est vespere et mane dies sextus*“ (Luthers Übersetzung: „Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.“)<sup>1082</sup>. Zweitens erklärt Wolff das Wort ‚*bona*‘ als ‚*optima*‘. Dieser Satz wird also zu: „*Vidit Deus cuncta, quae fecerat, & erant valde bona, sive optima.*“ Dann erklärt er das Wort ‚*facere*‘ als ‚*creare*‘. Die in diesen Worten enthaltene ‚*propositio*‘ lautet also: Alles, was Gott erschaffen hatte, war das Beste („*Cuncta, quae Deus creavit, erant optima.*“). Schließlich setzt er die Phrase „*Cuncta, quae Deus creavit*“ mit dem Wort ‚*mundus*‘ gleich, sofern der Kontext diese Gleichsetzung berechtigt. Das heißt: Im Satz „*in principio creavit Deus caelum et terram*“ (Luthers Übersetzung: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde)<sup>1083</sup> findet Wolff: „*coelum & terram*“, das bedeutet in hebräischer Redensart eben ‚*mundus*‘, deshalb heißen ‚*cuncta*‘ die Dinge, aus denen der ganze ‚*mundus*‘ besteht; ‚*cuncta*‘ heißt also ‚*mundus*‘. So bestimmt Wolff diesen Satz in der Genesis als die folgende determinierte Proposition: „Die Welt, die von Gott erschaffen wurde, ist das Beste“ („*Mundus, qui a Deo creatus, optimus est*“).

Man könnte meinen, dass Wolff hier nichts Neues gesagt hat. Darauf antwortet er: Die Theologen haben zwar diese Stellen sehr oft in ihren Schriften zitiert, um die Glaubenslehre auf eine systematische Weise zu erweisen („*ad probandum dogmata in systematibus*“). Aber sie haben diese Lehre überhaupt nicht ‚*evidenter*‘ erwiesen („*prorsus non, aut saltem non evidenter probant*“)<sup>1084</sup>. Es ist ja nicht schwer, die Gott zugeschriebenen Prädikate durch die Worte in der Bibel herauszufinden. Wichtiger ist für Wolff aber, wie man die bestimmten Propositionen daraus exzerpieren kann. Denn wenn einer die in der Bibel enthaltene Lehre (*dogmata*) verstehen will, reicht es bei weitem nicht aus, die Worte der Bibel zu wissen, sondern er muss auch in der Lage sein, die Inhalte durch die demonstrative Methode in determinierte Propositionen zu bringen. Eine aus der Bibel

---

1082 Gen. I.31.

1083 Gen. I.1.

1084 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 3, S. 485.

exzerpierte Proposition ist erst dann richtig determiniert („rite determinare“) oder ‚evidenter‘ erwiesen, wenn der Interpret die Voraussetzung ausdrücklich angibt, unter der das Prädikat dem Subjekt zugeschrieben wird.<sup>1085</sup> Zu diesem Zweck soll der Interpret also einerseits vorher die deutlichen Begriffe und bestimmten Propositionen in der Philosophie gewinnen. Andererseits muss er nach Wolff alle Bücher der Bibel mit großer Aufmerksamkeit durchlesen. Dafür muss man die Propositionen aus dem hebräischen und griechischen Text der Bibel ziehen.<sup>1086</sup> Um diese Arbeit zu erleichtern, kann man nach Wolff auch die deutschen *Concordantiae* gebrauchen, die Luther aus den hebräischen und griechischen Texten übersetzt hat. Es reicht also, die Propositionen aus den *Concordantiae* zu ziehen und richtig zu determinieren.

2. Zu den vermischten theoretischen geoffenbarten Wahrheiten gehören auch die Propositionen, deren Prädikat zwar in der Bibel nie vorkommt, aber die Inhalte des Begriffs dieses Prädikats („*ejus...notionem ingredientia*“) werden dem Subjekt in der Bibel zugeschrieben. In den Büchern der Offenbarungstheologie kommen viele dieser Termini vor, die in der Bibel nicht zu lesen sind, nämlich ‚termini ἄγραφοι‘ (ungeschriebene Termini) in Wolffs Redeweise, wie „*omniscientia, providentia, Trinitas, persona divinitatis, unio hypostatica, communicatio idiomatum, voluntas antecedens, voluntas consequens*“<sup>1087</sup>. Allwissenheit wird Gott zum Beispiel niemals mit buchstäblichen Worten in der Bibel zugeschrieben. Aber sie kann aus anderen Attributen durch Schlussfolgerung hergeleitet werden und zählt zu den Sätzen, die in der Bibel mit ausdrücklichen Worten („*expressis verbis*“) gelesen werden.<sup>1088</sup> Dazu gibt es auch Worte, die zwar in der Bibel stehen, aber von den Theologen nicht in derselben Bedeutung gebraucht werden, wie sie in der Bibel stehen.<sup>1089</sup> Beides ist

---

1085 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 7, S. 496.

1086 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 5, S. 489.

1087 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 9, S. 504.

1088 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 4, S. 486 f.

1089 Vgl. *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 9, S. 506. Z. B. Mit „processio“ bezeichnen die Theologen allgemein den „modus“, wie „Spiritus Sanctus“ zusammen mit Vater und Sohn das einzige göttliche Wesen hat. Aber „processio“ bedeutet vielmehr



„ἄγροφοί“ zu nennen und beizubehalten. Denn Worte (*verba*) sind nach der Sprachphilosophie Wolffs nichts anderes als bloße Zeichen der Sachen (*rerum signa*). Man braucht also nicht bei der Ermittlung der wörtlichen Bedeutung der biblischen Worte („*verborum scrupulositas*“) stehen zu bleiben, sondern muss sich um die Wahrheit der Sachen („*accurata rerum cognitio*“) kümmern. „Alles kommt darauf an, was eigentlich gemeint ist, nicht aber, wie der Vortrag von Worten, die doch nichts mehr als Zeichen der Dinge sind, abgefasst ist.“<sup>1090</sup> Wolff hat zwar die „*termini ἄγροφοί*“ gemäß dem Sprachgebrauch der Theologen verwendet. Aber er hat ihre Bedeutungen *de facto* umgewandelt. Sonst könne man keine Fortschritte in der Wissenschaft machen und die „*orthodoxia*“ nicht erhalten.<sup>1091</sup> In der Offenbarungstheologie sei es ratsam, die Lehre mit einheitlichen Worten oder Termini auszusprechen, damit es nicht anders scheint, als man es meint, wenn es doch eben dasselbe ist, und keine schädlichen Wortstreite entstehen.<sup>1092</sup> So wirft Wolff den Theologen vor, dass die meisten von ihnen bei der Bestimmung der Begriffe nicht sorgfältig genug sind. Sie sorgen nämlich nicht dafür, ob der eine aus dem anderen herzuleiten ist.

Daraus erkennt man leicht, dass diese vermischten theoretischen geoffenbarten Wahrheiten immer auf zweifache Weise ausgedrückt werden:

---

„missionem in corda fidelium“ in John. XV. 26. Dieses Beispiel zitiert Wolff aus Nicolaus Gürtlers *Institutiones Theologicae, quibus fundamenta reformatae religionis ordine maxime naturali succinctis positionibus traduntur; luculentis scripturae S. testimoniis probantur; consensu veteris ecclesiae confirmantur; adversus placita adversariorum et dissentientium summa fide ipsorum verbis relata solide vindicantur et ad pietatem et consolationem ubique applicantur; notulis postumis auctoris, eiusdem elogio a 10. van der Wayen Conscripto indiceque locupletissimo auctae.*, Cap. III. *De Deo Patre, Filio & Spiritu S.*, CCL, S. 63: „Quum scholae Theologicae agunt de aeterna Spiritus S. origine, amant adhibere vocabulum *processionis*, petunt ex Joh. 15. 26. Ubi tamen videtur intelligi missio Spiritus S. in corda electorum hominum“.

1090 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 4, S. 487: „Omnis nimirum quaestio ad identitatem rerum, non vocabulorum, quae sunt earum signa, redit“.

1091 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 9, S. 507 f.: „[...] nec absque eo in Theologia satis prospicitur orthodoxiae conservandae“.

1092 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 10, S. 513: „In Theologia enim consultum est, ut dogmata eadem iisdem quoque verbis seu terminis esserantur, ne aliter sentire videaris, qui eadem sentis, & logomachiis nocivis fores pandas“.

Zum einen sind sie die Propositionen in der *Theologia naturalis*, die aus den vorhergehenden Erkenntnisprinzipien hergeleitet werden. Zum anderen sind sie die Glaubenssätze, die aus den biblischen Worten oder ‚*termini ἄγραφοι*‘ bestehen. Dementsprechend ist die Aufgabe der Beweis der Wahrheit der biblischen Aussagen von göttlichen Attributen auch zweifach: Man muss nicht nur die göttlichen Attribute in der *Theologia naturalis* a priori erschließen, sondern auch diese ‚*articuli mixti*‘ aus der Bibel exzerpieren. Die erste Aufgabe ist dem Philosophen zuzuschreiben und die letzte Aufgabe obliegt dem Christen. Nur wenn ein Philosoph zugleich ein Christ ist, hat er beide Beweispflichten zu erfüllen. „Es ist die Aufgabe des Philosophen, zu erkennen, und die des Christen, zu glauben.“<sup>1093</sup> Er besitzt dann zwei moralische Personen („*duo individua moralia*“) in einer physischen Person („*unum individuum physicum*“).<sup>1094</sup> So wird von ihm gefordert, die ‚*articuli mixtos*‘ sowohl zu wissen, als auch zu glauben.<sup>1095</sup> Wenn man zugleich Philosoph und Christ ist, dann verbindet man die Wissenschaft mit dem Glauben. „Denn die Philosophie stimmt in Bezug auf die vermischten Glaubenssätze mit der Offenbarungstheologie überein und verhindert nicht, dass der Philosoph, der zugleich ein Christ ist, die Wissenschaft mit dem Glauben verbindet.“<sup>1096</sup> Demnach ist auch die Zustimmung, die der Philosoph, der zugleich Christ ist, diesen Sätzen gibt, eine doppelte. Die eine stammt aus der Autorität Gottes („*ob auctoritatem Dei hoc asserentis*“); die andere stammt aus der ‚*evidentia*‘ der Vernunft („*ob evidentiam rationis*“), durch die die Verknüpfung der vermischten geoffenbarten Wahrheiten eingesehen wird.<sup>1097</sup> Eine doppelte Zustimmung (*duplex assensus*) ist stärker

1093 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 14, S. 524: „Scire est Philosophi, credere Christiani“.

1094 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 501: „Enimvero Philosophus qua Philosophus Christianus non est, nec Christianus qua Christianus Philosophus est. Philosophus enim qua Philosophus assensum suum resolvit in rationem, Christianus autem qua Christianus in auctoritatem Dei in Scriptura loquentis“.

1095 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 14, S. 524: „Etenim id tantum urgemus, ut & scias, & credas, quae simul sciri & credi possunt“.

1096 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 14, S. 525: „Cum Philosophia quoad articulos mixtos consentiat cum Theologia revelata, nil obstat, quo minus idem sit Philosophus, qui Christianus est, scientiam cum fide copulans“.

1097 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 15, S. 526 f.

als eine einfache, insofern ein doppelter Beweis (*duplex demonstratio*) der vermischten Sätze geliefert wird.

#### 14.3.2 Reine theoretische geoffenbarte Wahrheiten

Nun bleibt noch zu zeigen, wie Wolff beweist, dass die reinen Glaubenssätze (*articuli puri*), die die geoffenbarte Religion der natürlichen hinzufügen, wahr sind. Die reinen Glaubenssätze können zwar aus den Prinzipien der Vernunft nicht als Tatsachen bewiesen werden, insofern die äußerliche Möglichkeit der mit der Erlösung verbundenen Wunder nicht durch die natürlichen Ursachen erklärt werden kann. Aber es ist für Wolff hinreichend, sie als logisch wahr zu bewiesen. Man braucht sie nämlich nur aus ihren Prämissen herzuleiten, in denen die zureichenden bestimmenden Gründe enthalten sind, durch die verstanden wird, warum die Erlösung, das Reich der Gnade, das Reich der Gloria und der Zustand des Menschen nach seinem Tod geschehen können. Denn eine Proposition ist nach der philosophischen Methode Wolffs wahr, wenn entweder das Prädikat im Subjekt enthalten ist oder wenn das Prädikat dem Subjekt nur unter einer gegebenen Bedingung zugeschrieben wird. So sind die reinen Glaubenssätze in Ordnung zu bringen: Aus dem Fall der ersten Eltern („*lapsus protoplastorum*“) erfolgt das Elend des menschlichen Geschlechts („*miseria humana*“); daraus erhellt, warum der Erlöser nötig ist, und wie die Erlösung durch Christus beschaffen sein muss („*redemptio per Christum facta*“); daraus folgt dann unsere Heiligung („*sanctificatio*“).<sup>1098</sup>

Auf den ersten Blick scheint Wolff nichts Neues gesagt zu haben, weil man diese Verknüpfung zwischen Fall, Elend, Erlösung und Heiligung in den Schriften der Theologen oft finden kann, zum Beispiel bei John Witty. Aber unter dieser Verknüpfung versteht Wolff ein Doppeltes: Die eine ist speziell und die andere ist allgemein.<sup>1099</sup> Die spezielle Verknüpfung kann man sicherlich in den Schriften der Theologen oft finden. Doch hat niemand die allgemeine Verknüpfung nach Wolff bisher öffentlich bewiesen

---

1098 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 17, S. 526 f.

1099 *De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.1, § 6, S. 373: „Nexus adeo duplex in veritatibus puris observari potest. Alius particularis est, ubi veritatis unius ratio ex altera redditur: alius universalis, ubi omnes veritates eo ordine disponuntur, ut sequentium ratio reddatur continuo per antecedents“.

(„*universalem tamen publice adhuc nemo demonstravit*“).<sup>1100</sup> Denn in der speziellen Verknüpfung wird nur die reale Verbindung der Geschichtlichkeiten behauptet, und der Entschluss der Erlösung ist nach der Autorität der Bibel („*autoritate Scripturae*“) anzunehmen. Hingegen muss man in der allgemeinen Verknüpfung die Gründe aus den göttlichen Attributen entnehmen, warum Gott beschlossen habe, das menschliche Geschlecht zu erlösen.<sup>1101</sup> Die allgemeine Verbindung zwischen den reinen geoffenbarten Wahrheiten spiegelt also die notwendige Verbindung zwischen den deutlichen Begriffen in uns.

Der Beweis der Wahrheit der reinen Glaubenssätze muss von den vermischten geoffenbarten Propositionen von der Existenz und den Attributen Gottes ausgehen, die in der natürlichen Theologie *a priori* bewiesen werden. Von den als wahr bewiesenen Propositionen von der Existenz und den Attributen Gottes ausgehend darf man dann beweisen: Es stimmt mit der Weisheit und der Gutheit Gottes überein, dass Gott die Vollkommenheit des Menschen will und das moralische Böse nicht will. Aus diesen Prämissen schließt man, dass Gott, wenn er will, den Menschen etwas offenbaren kann. Wenn es angenommen wird, dass Gott den Menschen vom moralischen Bösen befreien will, dann muss er zu diesem Zweck das angemessene Mittel auswählen, nämlich die Reihe der von Gott für die Erlösung des Menschengeschlechtes getroffenen Anstalten. Nach dem christlichen Glauben schickte Gott also den Erlöser Jesus Christus, um den Menschen durch die Ordnung der Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung zu erlösen. Ohne an Christus zu glauben und das göttliche Gesetz zu befolgen, wird der Mensch nach dem Tod bestraft. Der Mensch befolgt das positive Gesetz aus Furcht vor Strafe und aus Hoffnung auf Belohnung. Denn es wird in der Psychologie und der Moralphilosophie bewiesen, dass wir das begehren, was wir uns als für uns gut vorstellen, und wir sind dem abgeneigt, was wir uns als für uns böse vorstellen. Unter Furcht versteht Wolff die Unlust über das bevorstehende Unglück oder die vermeintliche Gefahr.<sup>1102</sup> Die Furcht vor einem größeren Elend nach dem Tode des Leibes entsteht, wenn wir uns dies als für uns böse vorstellen. Die durch das in der Bibel geoffenbarte Erlösungswerk bestimmte Strafe und Belohnung ist also

---

1100 *De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.1, § 6, S. 373 f.

1101 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 17, S. 530.

1102 *Deutsche Metaphysik*, WW I, Bd. 2, § 476.

das Mittel dazu, das verlorene Ebenbild Gottes wiederherzustellen („*medium restituendi imaginem divinam amissam*“).<sup>1103</sup> Alle reinen Wahrheiten sind auf solche Weise miteinander verbunden.

Wie der Beweis der vermischten Glaubenssätze kann auch der Beweis der reinen Glaubenssätze die Zustimmung zu diesen Sätzen verstärken, insofern man an diese Sätze schon glaubt.<sup>1104</sup> Da die Verknüpfung einem Vernünftigen gefällt, wird seine Seele mit großer Freude (*voluptas*) erfüllt. Diese Freude macht die Zustimmung (*assensus*) immer unbeweglich, damit die in ihm aufsteigenden Zweifel bei ihm nichts ausrichten können. Aber andererseits braucht man sich nach Wolff auch nicht davor zu fürchten, dass der Glaube ein Werk der Natur (*opus naturae*) würde, wenn man den Verstand zur Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten gebraucht. Denn die allgemeine Verknüpfung zwischen diesen reinen Glaubenssätzen wird nur dann als eine Verknüpfung der Wahrheiten anerkannt, wenn der Interpret die einzelnen Glaubenssätze schon wegen der Autorität Gottes („*ob auctoritatem Dei*“) einräumt. Anders gesagt: Wenn der Interpret die göttliche Autorität der Bibel verwirft, dann wird er diese Glaubenssätze nie für wahr halten. Auch wenn er von der Übereinstimmung der geoffenbarten Wahrheiten mit der Bibel überzeugt wird, wird er ihre Verknüpfung nie als Verknüpfung der Wahrheiten erkennen. Denn er weiß, dass „auch die Irrtümer aneinander hängen können“.<sup>1105</sup>

Unter der Aufgabe der dogmatischen Offenbarungstheologie versteht Wolff also ein Doppeltes: Man soll zum einen die Übereinstimmung zwischen Glauben und Vernunft hinsichtlich der vermischten Glaubenssätze („*facit consensus fidei cum ratione quoad articulos mixtos*“) und zum anderen die Übereinstimmung der reinen Glaubenssätze mit dem, was in der Philosophie bewiesen wird („*[facit] non repugnantia purorum [articulorum] cum iis, quae in philosophia demonstrantur*“), darstellen.<sup>1106</sup> Es sollte also nicht die Pflicht des Philosophen, sondern die Pflicht des Theologen sein, anderen die Offenbarungstheologie durch richtige Anwendung

---

1103 *De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.1, § 6, S. 372.

1104 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 18, S. 536: „methodum demonstrativam articulis puris applicatam roborare fidem“.

1105 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 18, S. 538.

1106 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 502, § 19, S. 539.

der demonstrativen Methode zu tradieren. Aber aus Wolffs Sicht hat bisher noch kein Theologe solch eine Offenbarungstheologie geschrieben.<sup>1107</sup> „Als ich aber die natürliche Theologie schrieb, gab es davon noch kein System der Offenbarungstheologie.“<sup>1108</sup> So hat Wolff die Darstellung der Übereinstimmung zwischen Vernunft und Glauben in seiner *Theologia naturalis* vorgenommen, um nicht nur die Vorwürfe seiner Gegner zu widerlegen, sondern auch anderen den Weg zur Ausbildung der Wissenschaft („*viam ad scientias excolendas*“) zu bahnen.<sup>1109</sup> In diesem Sinne darf die *Theologia naturalis* als Einführung zur Offenbarungstheologie („*paedagogum ad revelatam [theologiam]*“)<sup>1110</sup> verstanden werden. So lässt sich das Verhältnis zwischen dem vernünftigen Beweis der geoffenbarten Propositionen und dem christlichen Glauben bei Wolff wie folgt zusammenfassen.

1. Die demonstrative Darstellung der Verknüpfung zwischen den vermischten und reinen geoffenbarten Propositionen kann einerseits nur dann die Zustimmung zu den Glaubenssätzen verstärken, wenn der Leser schon an diese Glaubenssätze glaubt. In der dogmatischen Offenbarungstheologie soll man zwar die Übereinstimmung zwischen natürlicher Theologie und biblischen Worten hinsichtlich der vermischten geoffenbarten Propositionen darstellen und aus diesen vermischten Glaubenssätzen die allgemeine Verknüpfung zwischen den reinen geoffenbarten ziehen. Aber die biblischen Glaubenssätze an und für sich betrachtet gehören nur zur Tatsache bzw. historischen Erkenntnis, die entweder als wahrscheinlich zuzugestehen oder zu glauben sind. So betont Wolff: „Von der Philosophie ist nichts weiter zu erwarten, als dass sie der christlichen Religion die Wahrscheinlichkeit

---

1107 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 504: „labori huic supersedere potest Philosophus. [...] neque adeo opus est, ut Theologia revelata quoad articulos mixtos de credendis & agendis tota inseratur systemati Philosophiae“.

1108 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 504: „Cum Theologiam naturalem scriberemus, nondum prostabat systema Theologiae revelatae, ad quod provocare poteramus, eorum, quae a nobis demonstrata fuerant, consensum ostensuri“.

1109 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 504.

1110 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 502.

zuschreibt.<sup>1111</sup> Die demonstrative Darstellung allein kann der christlichen Religion nur Wahrscheinlichkeit zuschreiben.

2. Ohne die demonstrative Darstellung der Verknüpfung zwischen den vermischten und reinen geoffenbarten Propositionen ist die Zustimmung zu diesen Glaubenssätzen aber andererseits nur auf die menschliche Autorität zurückzuführen. „Dass die Proposition richtig determiniert ist, ist nicht anzunehmen, sondern zu beweisen. Sonst ist die Zustimmung zu dieser Proposition nicht auf die Autorität Gottes zurückzuführen, sondern auf die menschliche Autorität (*autoritatem humanam*), die dem Begriff der geoffenbarten Theologie zuwider ist.“<sup>1112</sup> Die dogmatische Offenbarungstheologie setzt also schon immer die Philosophie bzw. die natürliche Theologie voraus.<sup>1113</sup> Zum einen ist Philosophie aus systematischer Hinsicht ein unverzichtbarer Bestandteil der Offenbarungstheologie. Ein System der Offenbarungstheologie wird nur dann mit Recht als ein ‚*Corpus Doctrinae Christinae*‘ bezeichnet, wenn darin jede Wahrheit mit der anderen verbunden wird, wie die Teile des Körpers miteinander verbunden sind.<sup>1114</sup> Da jede Demonstration die Prinzipien erfordert, werden auch in der Offenbarungstheologie die Prinzipien angenommen, nämlich die Propositionen, die „*expressis verbis*“ in der Bibel stehen, die Definitionen der Termini in der Bibel und die philosophischen Prinzipien, durch die die Übereinstimmung der Propositionen mit der Bibel und die Verknüpfung dieser Propositionen mit den anderen bewiesen werden.<sup>1115</sup> Es ist also in der Tat die Aufgabe der Offenbarungstheologie, Philosophie durch die wissenschaftliche Methode zu behandeln.<sup>1116</sup> Zum anderen ist Philosophie aus hermeneutischer Hinsicht

---

1111 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, WW II, Bd. 34.3, *Horae subsecivae*, § 12, S. 622: „Neque adeo a Philosophia plus expectari potest, quam ut religionis christianae probabilitas adstruatur“.

1112 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 7, S. 498: „Propositionem a te rite esse determinatam, non sumendum est, sed demonstrandum. Alias enim assensum eidem praebendum non resolvit in autoritatem Dei, quemadmodum fieri debet, sed in autoritatem tuam, adeoque humanam, quod Theologiae revelatae notioni adversatur“.

1113 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 19, S. 540.

1114 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 16, S. 532.

1115 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 19, S. 539 f.

1116 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 19, S. 541: „Quoniam itaque usus principiorum

notwendig für die Offenbarungstheologie. Der erste Nutzen des philosophischen Beweises für die Bibelinterpretation besteht nach Wolff gerade darin, dass man sicher sein wird, den Sinn der Bibel erreicht zu haben, und auch anderen versichern kann, dass ihre Erklärung mit dem Sinn der Bibel übereinstimmt.<sup>1117</sup> Der zweite Nutzen besteht darin: Es kann feststehen, dass wir die mit dem Sinn der biblischen Autoren übereinstimmenden Lehren über Glauben und Handeln richtig erkannt haben.<sup>1118</sup>

## 15 Moralthologie

Wolff hat zu Recht eingesehen, dass die demonstrative Darstellung des Begründungszusammenhangs zwischen vermischten und reinen geoffenbarten Propositionen in der dogmatischen Offenbarungstheologie nur den ‚philosophischen Naturalisten‘ von der Möglichkeit der gegenständlichen Offenbarung überzeugen kann, die aus den logisch wahren geoffenbarten Propositionen geschlossen wird. Eine solche dogmatische Offenbarungstheologie kann nicht den Deisten von der Notwendigkeit der Offenbarungsreligion überzeugen. Denn bei der Anerkennung der Notwendigkeit der Offenbarungsreligion geht es um eine beständige und unveränderliche Zustimmung zu diesen Glaubenssätzen. Es kann nur die Arbeit des Theologen sein, jemanden zu bekehren und seine Zustimmung zu den reinen Glaubenssätzen zu gewinnen, sodass er sein Handeln nur nach dem Werk der Erlösung bestimmt. In dieser Art und Weise der Bestimmung des Handelns besteht gerade die Offenbarungsreligion. Die der Philosophie zugewiesene Funktion

---

Philosophiae in Theologia in dubium minime revocatur; fatendum quoque est, e re Theologiae revelatae esse, ut Philosophia methodo scientifica pertractetur.“ Vgl. *Theologia naturalis*, I, WW II. Bd. 7.1, § 290. not.: „Atque hinc est, quod Theologi graves principiis philosophicis in Theologia revelata uti eademque cum principiis S. S. combinare ad eliciendas conclusiones nulli dubitaverint a connubio rationis ac fidei minime abhorrentes, quemadmodum in philosophia experientiae ac rationis connubium minime fastidimus“.

1117 *De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 307.

1118 *De usu Methodi demonstrativae in explicanda Scriptura sacra*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 10, S. 319: „[...] ut certo constet, nos dogmata menti autorum sacrorum conformia cum de credendis, tum de agendis rite cognovisse“.



für die Offenbarungsreligion geht nicht darüber hinaus, dass sie diese schon erteilte Zustimmung verstärkt, insofern sie die Gründe angibt, aus denen heraus verstanden wird, warum die biblische Offenbarung geschehen kann. Wolff sieht also den Nutzen des Beweises der Wahrheit der Offenbarung nicht bloß in der Widerlegung des ‚philosophischen Naturalismus‘, sondern vor allem in der Begründung der Moraltheologie. Die Moraltheologie richtet sich an diejenigen, die schon Christen sind.

Nach seiner eigenen Angabe wollte Wolff die Moraltheologie im Anschluss an die Moralphilosophie und die politische Philosophie verfassen. Es sollte nach ihm die Aufgabe der Moraltheologie sein, den Einfluss der geoffenbarten Wahrheiten auf die Praxis oder die Ausübung der Tugend zu erklären, insofern die Christen die Beweggründe ihrer Handlungen von dem Werk der Erlösung nehmen. Wolff hat zwar dem Thema ‚Moraltheologie‘ keine Schrift gewidmet, versuchen wir aber im Folgenden erstens, auf Basis seiner Moralphilosophie und seiner kleinen Schrift *De rectitudine actionis hominis Christiani*, seine Grundidee der Moraltheologie zu skizzieren und zweitens das Verhältnis zwischen natürlicher Tugend und christlicher Tugend bei Wolff zu erklären.

### *15.1 Bestimmung der richtigen Handlung des Christen*

In der Moraltheologie muss man die Propositionen von dem tradieren, was die Christen tun sollen. Zu diesen praktischen geoffenbarten Wahrheiten gehören, wie bereits gesagt, 1. das, was von den Pflichten gegen sich selbst, andere und Gott in der Moralphilosophie beigebracht wird, sofern Gott als Urheber, Erhalter und Leiter dieses Universums angesehen wird, und die Menschen als Geschöpfe mit Vernunft betrachtet werden (vermischte), und 2. das, was von den Pflichten der Christen in der Bibel tradiert wird, sofern Gott als Salvator, Christus als Erlöser der Welt und der Mensch als der von Christus Erlöste und der vom übernatürlichen heiligen Geist Wiedergeborene angesehen werden (reine). Denn die Christen bekennen sich nicht nur zu Gott, sondern auch zu Christus.

Die moralischen Wahrheiten sind nach Wolff, wie im zweiten Kapitel schon gezeigt, zweierlei: die theoretischen und die praktischen Wahrheiten. Die theoretischen moralischen Wahrheiten enthalten die allgemeinen Gründe des Naturgesetzes und der natürlichen Verbindlichkeit. Die praktischen moralischen Wahrheiten sind die Handlungsregeln zur Ausführung

der Tugenden in einem gegebenen Fall. Das macht klar, dass die praktischen geoffenbarten Wahrheiten zu den praktischen moralischen Wahrheiten gehören, insofern die handelnde Person ein Christ ist. Da eine konkrete Person nicht nur wegen ihrer Lebensform ihren bestimmten Zweck erreichen soll, sondern auch denselben letzten Zweck haben soll, das mögliche moralische Vermögen von sich selbst und anderen aufzubauen, stellt sich dann in diesem Fall das moralische Problem: Wie kann ein Christ, der die Beweggründe seiner Handlungen von dem Werk der Erlösung nimmt, in seinen Handlungen zugleich mit dem Naturgesetz übereinstimmen?

In seiner kleinen Schrift *De rectitudine actionis hominis Christiani*<sup>1119</sup> stellt sich Wolff eben diese Aufgabe. Bei der Lösung dieses Problems geht es also darum, den Zweck des Christen zu erkennen und die Regeln für die dazu erforderlichen Akte der Vermögen der Seele und des Körpers zu erfinden. Die Theorie der Richtigkeit der Handlung des Christen soll nämlich „aus dem Begriff des Christen beweisen, welche [einfachen Handlungen] zu dieser Richtigkeit erforderlich sind und was für einen Nutzen demnach die menschlichen Vermögen haben, sodass die [zusammengesetzte] christliche Handlung der Richtigkeit in jeder Hinsicht folgt“.<sup>1120</sup> Unter dem Christen versteht Wolff den Menschen, der „die Pflicht des Christen erfüllt“<sup>1121</sup>. Da die Richtigkeit der menschlichen Handlung in der Übereinstimmung der Handlung mit den Wesensbestimmungen des Menschen besteht, so besteht die Richtigkeit des Christen in der „Übereinstimmung der Handlung mit allen wesentlichen Bestimmungen des Christen“<sup>1122</sup>. Wolffs Theorie der Richtigkeit der Handlung des Christen lässt sich im Folgenden zusammenfassen:

---

1119 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, S. 579–623; vgl. WW I, Bd. 22, Kleine Schriften, S. 407–433.

1120 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 3, S. 582 f.: „Quodsi itaque nobis jam propositum esset theoriam rectitudinis actionis christianae condere, ex ipsa notione christiani demonstrandum foret, quanam ad hanc rectitudinem requirantur, consequenter quoniam sit facultatum humanarum usus, ut a rectitudine nulla ex parte deficiat actio christiana“.

1121 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 2, S. 581: „Hominem autem christianum hic non dicimus, nisi eum, qui est, consequenter qui officio christiani satisfacit“.

1122 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 2, S. 582: „Rectitudinem actionis christiane consistere in convenientia cum omnibus determinationibus christiani essentialibus“.

1. Bei der Festlegung des Zweckes des Christen geht es darum, dass der Christ zuerst erkennen muss, was eine gute Handlung für einen Christen ist. Ein Christ hält zwar die Handlung für gut, die von Christus vorgeschrieben worden ist. Die Gebote Christi bestehen nämlich in Evangelii, in dem, was Gott in der Bibel gebietet, und in dem, was von Aposteln geboten wird. Aber ein Christ muss nach Wolff ein mit der Vernunft übereinstimmendes Leben führen, weil Christus das befiehlt, und er muss auch ein mit dem göttlichen Willen übereinstimmendes Leben führen, weil Christus das will.<sup>1123</sup> Der Wille Gottes, der in der natürlichen Religion als mit dem Naturgesetz übereinstimmend bewiesen wird, und der Wille Christi sind ein und derselbe Wille, insofern Christus der unfehlbare Interpret des göttlichen Willens ist. Das bedeutet: Alle innerlichen und äußerlichen vernünftigen Gottesdienste, die Wolff in der natürlichen Religion ausführlich abhandelt, sind auch von Christus geboten. Der göttliche Wille sowie der Wille Christi sind also einerseits vom Naturgesetz nicht verschieden („*a lege naturali non diversae*“). Andererseits betont Wolff, dass der göttliche Wille auch nicht deshalb überflüssig („*non superfluum*“) wird.<sup>1124</sup> Denn die Christen erkennen Christus als ihren Erlöser an und die Liebe verbindet sie, seinem Willen zu folgen. Die Christen führen also aus Dankbarkeit gegen Christus die Handlungen aus, die dem Naturgesetz gemäß sind. Diese Dankbarkeit macht das Vorhaben, nach dem göttlichen Willen zu handeln, viel beständiger („*magis constans*“) und die Ausübung der Tugend („*exercitium virtutis*“) leichter („*facilius*“).<sup>1125</sup> Dementsprechend soll der Wille des Christen als die vernünftige Begierde die Handlung wollen, die der Verstand als gut erkennt. Anders gesagt: Der Wille des Christen soll sich dem Willen Christi und Gottes unterwerfen.
2. Das Wissen über die Richtigkeit der Handlung des Christen kann zwar den Willen bzw. die vernünftige Begierde bestimmen, aber es ist nicht dafür hinreichend, die Handlungen gemäß diesem Willen auszuführen. Für die Ausführung der richtigen Handlung muss man noch den Einfluss der sinnlichen Begierde auf die richtige Handlung heranziehen. Es wird

---

1123 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 3, S. 584.

1124 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 3, S. 587.

1125 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 3, S. 587.

nämlich von den niedrigen Erkenntnisvermögen der Seele (Sinnen und Einbildungskraft) gefordert, dass sie immer das von Christus versprochene ewige Leben vorhersehen sollen, das die Belohnung für die Befolgung des Willens Christi ist. Hier setzt Wolff die durch Einbildungskraft vorhergesehenen ‚phantasmata‘ der gegenwärtigen Anschauung gleich („*aequipolleant*“).<sup>1126</sup> Je größer der Grad der Gewissheit dieses Glaubens an das ewige Leben ist, desto lebhafter („*vivida*“) wird die durch Einbildungskraft hervorgebrachte Vorstellung der zukünftigen Lust und Folter.<sup>1127</sup> Demnach ist mit diesem Vorhersehen des Zukünftigen eine beständige Freude (eine sinnliche Begierde) verbunden, die als Gottes Belohnung nach dem Tode wahrgenommen wird. Diese Art der Freude nennt Wolff das Vertrauen, das aus dem Glauben an das Versprechen Christi („*promissum Christi*“) entsteht und der höchste Grad der Hoffnung ist.<sup>1128</sup> Es scheint für den Christen dann ganz sicher zu sein, dass dieses von Christus versprochene Gute erfolgen wird und dass er es schon in Besitz nimmt. So hat er einen Vorgeschmack des ewigen Lebens („*vitae aeternae praegustum*“).<sup>1129</sup>

3. Schließlich fordert die Richtigkeit der Handlung des Christen vom Vermögen der Ortsveränderung des Körpers, dass dieses Vermögen sowohl der sinnlichen Begierde als auch der vernünftigen Begierde entspricht, insofern beide Begierden miteinander übereinstimmen. Da die organische Bewegung vom Willen bestimmt ist und folglich unabhängig von den Beweggründen ist, bleibt die äußerliche Handlung in der Tat dieselbe, mag die handelnde Person ein Christ sein oder nicht.<sup>1130</sup> Der innerliche Zustand der Seele des Handelnden ist zwar unterschiedlich.<sup>1131</sup> Aber hinsichtlich des Vermögens der Ortsveränderung ist die

---

1126 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 6, S. 606; vgl. *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, §§ 92, 95. not, 98.

1127 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 6, S. 606.

1128 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 7, S. 608; vgl. *Psychologia empirica*, WW II, Bd. 5, § 596.

1129 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 7, S. 609.

1130 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 612: „Equidem actio externa eadem manet, sive a Christiano, sive ab alio homine“.

1131 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.3, § 8, S. 612.

Richtigkeit der natürlichen Handlung nicht von der Richtigkeit der christlichen Handlung zu unterscheiden.

Daraus erkennt man leicht, dass Wolff in der Moralphilosophie auf seiner Moralphilosophie fußt. Die allgemeinen praktischen moralischen Wahrheiten werden nämlich auf einen speziellen Fall angewendet, insofern die handelnde Person ein Christ ist. Die Lösung besteht also in den Regeln zur Bestimmung der Handlungen durch die Beweggründe, die aus den geoffenbarten Propositionen und insbesondere dem Werk der Erlösung hergenommen werden. Diese Regeln sollen eine Ordnung ausmachen, nach der ein Christ seine Handlungen einrichten soll, um sowohl dem dem Christen eigentümlichen Zweck als auch den letzten Zweck zu erreichen. Die natürliche Religion samt der natürlichen Theologie bietet sich als das „allgemeine Prinzip“<sup>1132</sup> für die Pflichten gegen Christus an. „Wer also eine geoffenbarte Religion einräumt, der muss auch eine natürliche einräumen und ihr etwas hinzufügen, was mit ihr bestehen kann.“<sup>1133</sup> Wolff wirft also denjenigen Christen etwas vor, die nach dem Glauben (*credenda*) und zwar nach der dogmatischen Offenbarungstheologie kaum fragen und das Christentum allein auf Handeln (*agenda*) einschränken. Diese Christen preisen eigentlich nur die christliche Einfachheit (*simplicitas*).<sup>1134</sup> „Es ist also klar, dass ein christlicher Mensch nicht richtig handeln kann, wenn er nicht auch richtig glaubt.“<sup>1135</sup> Wenn einer ein Christ wird, dann ist er vor allem ein Mensch, das heißt, dann „hört er nicht auf, ein Mensch und eine vernünftige Kreatur zu bleiben“<sup>1136</sup>. Er soll sich also sowohl der philosophischen Frömmigkeit (welche die philosophische Tugend voraussetzt) als auch der christlichen Frömmigkeit befeißigen.

---

1132 *Ethica*, III, WW II, Bd. 14, § 1. not.: „Determinatio actionum humanarum per motiva ab attributis divinis desumta principium generale est, unde Omnia officia erga Deum deducuntur“.

1133 *Theologia naturalis*, II, WW II, Bd. 8, § 577. not.: „Qui adeo religionem revelatam admittit, naturalem quoque admittere tenetur, sed eam accessionibus auget, quae cum ipsa consistere possunt“.

1134 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 9, 616.

1135 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 9, 615.

1136 *De Rectitudine actionis hominis Christiani*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.3, § 4, S. 592: „Enimvero homo dum Christianus sit, non desinit esse homo, nec creatura intelligens“.

Hierbei darf man nicht übersehen, dass der Gebrauch der Vermögen in der Seele nur einen Teil des Umfangs der bestimmenden Gründe der Wirklichkeit der richtigen Handlung eines Christen ausmacht. Zu der Summe des zureichenden Grundes für die Wirklichkeit einer richtigen Handlung gehören, wie gesagt, auch die äußerlichen Umstände. Die äußerlichen bestimmenden Gründe stehen zwar außerhalb der Macht des Handelnden, wie die Schulen, das Exempel von anderen, der gesellige Umgang mit anderen und die von Kindesbeinen an für uns getragene Sorge der Erziehung etc. Bei den Christen kann man wieder verschiedene Fälle unterscheiden: Manche könnten sich wegen Mängeln der verantwortlichen Eltern, der qualifizierten Lehrer oder Herrscher nicht um alle Erkenntnis bemühen; manche erhalten hingegen eine gute Erziehung und werden in der Zukunft die Ämter der Kirchenlehrer bekleiden, usw. Gerade darin liegt der Grund, warum Wolff in seiner *Deutschen Politik* die Notwendigkeit der Aufstellung der Schüler und Universitäten und der Ausbildung qualifizierter Lehrer ausführlich diskutiert.<sup>1137</sup> Da die Lehrerstellen die „wichtigsten Aemter“<sup>1138</sup> in allen Ständen sind, ist es die Pflicht der Theologen, Philosophie zu betreiben, die in der christlichen Religion enthaltenen allgemeinen moralischen Prinzipien einzusehen und den einfachen Menschen durch ihr Exempel zu zeigen, was die wahre christliche Tugend ist, insofern die einfachen Menschen ihnen vertrauen.

## 15.2 Natürliche Tugend und christliche Tugend

Wenn man seine Handlung nach dem Willen Christus bestimmt, dann handelt man aus der christlichen Tugend. Mit der christlichen Tugend meint Wolff „die Fertigkeit, die Handlungen dem Naturgesetz und dem göttlichen Willen durch die Motive anzupassen, die von den durch göttliche Fügung offenbarten Wahrheiten, insbesondere über das Werk der Erlösung, hervorgebracht werden“.<sup>1139</sup> Wie bereits gezeigt versteht Wolff unter der

1137 Vgl. *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, §§ 284 ff.

1138 *Deutsche Politik*, WW I, Bd. 5, § 285.

1139 *Philosophia practica universalis*, II, WW II, Bd. 11, § 340: „*Virtus christiana dicitur habitus conformandi actiones legi naturali ac voluntati divinae vi motivorum, quae a veritatibus divinitus revelatis, de opere inprimis redemptionis, desumuntur. Dicitur etiam virtus theologica*“; vgl. *Deutsche Ethik*, WW I, Bd. 4, § 676; vgl. *Oratio de Sinarum philosophia practica*, a.a.O., Anmerkung 53.

natürlichen Tugend die Fertigkeit des Menschen, die Handlungen dem Naturgesetz durch die Motive anzupassen, die aus ihrem intrinsischen Guten und Bösen entlehnt werden, und die philosophische Frömmigkeit zählt Wolff zur natürlichen Tugend. Wolffs Position zum Verhältnis zwischen natürlicher Tugend und christlicher Tugend kann unter folgenden drei Aspekten zusammengefasst werden:

1. Gemeinsamkeit: Sowohl natürliche Tugend als auch christliche Tugend sind eine durch Gewohnheit stabilisierte Disposition, die Handlungen nach dem Naturgesetz auszurichten. Die äußerlichen Handlungen, die dem Naturgesetz entsprechen, sind die gleichen, mögen sie von einem Christen oder einem anderen Menschen ausgeführt werden.
2. Unterschied: Der einzige Unterschied zwischen beiden besteht in den psychologischen Motivationen, die die Begierde bestimmen.<sup>1140</sup> In seiner kleinen Schrift *De voluptate ex virtute christiana percipienda* bringt Wolff den Unterschied zwischen beiden deutlich zum Ausdruck: „Von dieser [natürlichen Tugend] aber geht die christliche Tugend aus, insofern der Heilige Geist in den Seelen der Gläubigen wirkt und die Motive den geoffenbarten Wahrheiten entnommen werden“.<sup>1141</sup>
3. Wie die philosophische Frömmigkeit kann die christliche Tugend die Ausführung der natürlichen Tugenden erheblich erleichtern. Hierbei nimmt Wolff implizit an, dass die Beweggründe der natürlichen Tugend nur aus der vernünftigen Erkenntnis des intrinsisch Guten und Bösen der Handlungen entnommen werden und alle anderen sinnlichen Beweggründe wie Ehre und Pflichtgefühl davon ausgeschlossen werden. Daraus kann nur folgen, dass der Grad der Freude aus der christlichen Tugend größer als der der Freude aus der natürlichen Tugend ist. Denn der Grad der Freude beruht auf dem Grad der Gewissheit unseres Urteils von der Vollkommenheit einer Sache. Ein Christ, der die wahre christliche Tugend hat, erkennt nicht nur das intrinsische Gute der Handlung, sondern er glaubt auch, dass Gott und Christus das auch wollen. Das heißt: Das Urteil vom intrinsischen Guten

---

1140 Vgl. *De voluptate ex virtute christiana percipienda*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.2, § 2, S. 181: „Actiones externae quando legi naturali conformes sunt, a diversis motivis, quibus appetitus determinatu, ortum trahere possunt“.

1141 *De voluptate ex virtute christiana percipienda*, in: Horae subsecivae, WW II, Bd. 34.2, § 2, S. 180: „Ab eadem differt virtus christiana, quatenus Spiritus S. eandem in mente fidelium operatur, & motiva a veritatibus revelatis desumuntur, novaque accredit obligatio ab opera redemptionis“.

und Bösen der Handlungen hat einen größeren Grad der Gewissheit, wenn die Zustimmung vom Heiligen Geist herrührt, als wenn es sich nur auf die natürliche „*evidentia*“ gründet.<sup>1142</sup> Das Gemüt des Urteilenden wird also „zugleich mit einer doppelten Freude“ erfüllt. Wenn viele Freuden zugleich hervorgebracht werden, machen sie natürlich einen höheren Grad der Freude aus. In dieser größeren Freude liegt also die „Vortrefflichkeit“ der christlichen Religion.

## Zusammenfassung

Man kann die Tendenzen, die Wolffs Verständnis von Offenbarungsreligion von den Traditionalisten, wie Witty und Pfaff, und den Deisten unterscheiden, stichwortartig wie folgt zusammenfassen. Wolff nimmt gegenüber den Traditionalisten einerseits eine ‚Marginalisierung‘ des irrationalen Glaubens, andererseits gegenüber den Deisten eine ‚Relativierung‘ der Notwendigkeit der Offenbarungsreligion vor. Die Hauptaufgabe der dogmatischen Offenbarungstheologie liegt einerseits in der demonstrativen Darstellung der Verknüpfung der geoffenbarten Propositionen und wird in der *Theologia naturalis* erfüllt. Die Lehre von Glauben besteht nach Wolff gerade aus diesen miteinander verknüpften geoffenbarten Propositionen. Der irrationale Glaube wird damit zu etwas Nebensächlichem gemacht. Andererseits sieht Wolff den Nutzen der dogmatischen Offenbarungstheologie in der Begründung der Moraltheologie und folglich in der Bestimmung der Begierde der Christen, dem Naturgesetz gemäß zu handeln. Die ‚Notwendigkeit‘ der Offenbarung trifft nur für die Gläubigen zu und wird also gewissermaßen relativiert.

---

1142 *De voluptate ex virtute christiana percipienda*, in: *Horae subsecivae*, WW II, Bd. 34.2, § 4: „Hoc vero iudicium majorem habet certitudinis gradum, si assensus debetur operationi Spiritus S. quam ubi naturali evidentia nititur“.



## Schlussbetrachtung

Wenn auch die historische Lektüre die allereinfachste ist, indem nur verworrene Begriffe der Worte vorhanden sind, ist es aber trotzdem für den Leser nicht einfach, ihren Nutzen aus eigener Kraft zu suchen.

Christian Wolff<sup>1143</sup>

Es ist in der Wolff-Forschung eine sehr naheliegende Annahme, dass Wolff sich seit 1723 unter dem Druck der Verfolgung auf eine gemäßigtere Position zurückgezogen hatte. Insbesondere Wolffs *Theologia naturalis* wird als eine Achillesferse seines vernünftigen Philosophiesystems angesehen, weil man darin die Anhäufung von protestantischen und scholastischen Thesen findet und sein Beweis der Existenz Gottes und der Wahrheit der christlichen Offenbarung zu naiv und dogmatisch zu sein und keinen Erkenntniswert zu haben scheint. Im Gegensatz zu dieser geläufigen Annahme hat sich gezeigt, dass zum einen Wolffs methodologische Überlegungen über den dreifachen Begriffsbildungsweg in der Logik und seine *Theologia naturalis* sehr eng nebeneinander stehen, und zum anderen der Beweis der logischen Wahrheit der geoffenbarten Propositionen nicht bloß im Dienst der Verteidigung der christlichen Religion, sondern letztlich im Dienst der Psychologisierung dieser Propositionen als Beweggrund zur Ausführung der richtigen Handlung steht. Es hat sich auch gezeigt, dass der Beweis der Wahrheit der Offenbarungsreligion, um die Begierde der Christen nach dem Naturgesetz zu bestimmen, den roten Faden in Wolffs Lebenswerk ausmacht. Wolffs erste Schrift, die *Philosophia practica universalis* von 1703, enthält schon das Programm von der Erfindung der Lösung zum Problem, wie der Mensch von der Erkenntnis von Gott und den Menschen dazu zu bewegen ist, nach seiner Natur zu leben.<sup>1144</sup> Das Beweisprogramm von 1707

---

1143 *Logica*, WW II, Bd. 1.3, § 943. not.: „Etsi enim lectio historica omnium facillima sit, modo terminorum adsint notiones confusae; usus tamen non adeo facilius est proprio Marte a lectore tentandus“.

1144 Schwaiger hat zwar schon überzeugend gezeigt, dass Wolff in der Kehrtwendung von der ursprünglichen Unterordnung der menschlichen Vollkommenheit unter die Verherrlichung der Ehre Gottes entscheidend von Leibniz beeinflusst worden war, und dies zur Aufwertung der Vollkommenheitsidee schon im Jahr 1705 führte, vgl. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Stuttgart-Bad

nimmt gerade von dieser Gotteserkenntnis die ersten Prinzipien, um daraus das Werk der Erlösung abzuleiten. Dieses Beweisprogramm wird vom reifen Wolff ausführlich entfaltet. Im Folgenden werden die Charaktere von seinen Argumenten für die Offenbarungsreligion gezeigt.

Wolffs Argumente für die natürliche und geoffenbarte Religion sind einerseits durchaus vereinbar mit den Forderungen seiner philosophischen Methode. Auf die Frage nach der Existenz Gottes und der Wahrheit der christlichen Offenbarung ist Wolffs Antwort intellektuell ehrlich: Es gibt keine Argumente dafür, dass Gott tatsächlich existiert, dass ein biblisches Wunder tatsächlich geschah und dass Gott den Menschen tatsächlich geoffenbart hatte. Die Philosophie gibt nur die logischen Prämissen an, unter denen die Möglichkeit der Begriffe von Gott, dem Wunder und der Offenbarung in den Gedanken begriffen werden kann. Im Gegensatz zu den kosmologischen und psychologischen Begriffen, die auf die empirischen Gegenstände zurückgeführt werden können, darf man in der natürlichen Theologie nur zuerst den möglichen Allgemeinbegriff durch ‚*arbitraria determinatio*‘ konstruieren und dann die Möglichkeit des Gegenstandes aus der Möglichkeit seines Begriffs schließen. Dieses hohe Reflexionsniveau zeigt Wolff schon in seinen frühen Schriften.<sup>1145</sup> Sein Argument für die logische Möglichkeit des Gottes-, Wunder- und Offenbarungsbegriffs ist also einsichtsvoll. Kant geht bei seiner Kritik von der gleichen Einsicht in die Voraussetzungen aus wie Wolff, wemgleich er zu einer völlig anderen Konklusion kommt.<sup>1146</sup>

Gerade in Wolffs Anerkennung der intellektuellen Konstruktion als des tatsächlich einzig legitimen Zugangs zu Gott und den christlichen Geheimnissen sehen seine Gegner das größte Risiko für die Offenbarungsreligion. Denn Wolffs Argumente haben, wie die vorliegende Forschung gezeigt hat, 1. die tatsächliche Existenz von Gott, Wunder und Offenbarung ausgeklammert, 2. den Gottesbegriff für die Legitimierung

---

Cannstatt 1995, S. 98 ff. Aber man soll auch zugestehen, dass das Problem, wie der Mensch ein in seiner Natur gegründetes gesolltes Leben führen kann, stets den zentralen Platz in der Wolffschen praktischen Philosophie einnimmt.

1145 Vgl. *Philosophia practica universalis*, WW II, Bd. 35, Meletemata, Sect. 2, n. 1, def. 23, coroll. 2: „Quoniam existentia necessaria in ipso Dei conceptu continetur, clarum est nonsolum quod existat Deus, sed & quod inter axiomata referenda sit haec propositio Deus existit“.

1146 Hinske, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in: Christian Wolff 1679–1754, hrsg. von Werner Schneiders, Hamburg 1983, S. 307, bemerkt daher mit Recht: „In gewisser Hinsicht ist also auch die *Kritik der reinen Vernunft* nur ein erneuter ›Form‹-Wechsel bei gleichbleibendem ›Inhalt‹“.

des Naturgesetzes erübrigt, 3. die deterministische Welterklärung von der Moralkritik befreit und 4. die Rolle des einfachen Glaubens für die christliche Religion marginalisiert. Wolffs Metaphysik lässt zwar wegen seiner These „die Welt ist *ens contingens*“ nicht die atheistische Weltanschauung zu. Jedoch kann seine praktische Philosophie im Grund auch auf die atheistische Weltanschauung gegründet werden, insofern man das Prinzip des zureichenden Grundes als das allgemeine Erklärungsprinzip anerkennt. Wolff hat zwar dem Theologen die Aufgabe zugeschrieben, den Deisten von der Notwendigkeit der Offenbarungsreligion zu überzeugen. Aber er führt die dadurch gewonnene einfache Zustimmung zu den Glaubenssätzen nur auf die menschliche Autorität zurück. Für Wolff ist ein willkürlicher und einfacher Glaube nicht nur eine intellektuelle Faulheit, sondern man kann sich durch einen einfachen Glaube auch keine Gewissheit über die Erkenntnis von Gott verschaffen. Wolff treibt sicherlich nicht die kritische Frage nach der Basis der Offenbarungsreligion selber hervor. Aber seine Metaphysik und Moralphilosophie haben im Verhältnis zur Tradition bereits eine kritische Funktion.<sup>1147</sup>

Freilich sah Wolff die Radikalität seines rationalistischen Systems. Er betont dennoch mit höchstem Selbstvertrauen, dass ein solches System nichts tradieren kann, was der Tradition entgegensteht. Nicht zuletzt ist er von der Überzeugung getragen, dass in der intellektuellen Konstruktion der logischen Möglichkeit der Begriffe von unsichtbaren Dingen die einzig mögliche Beweismethode für die Verteidigung der Offenbarungsreligion ist. Denn sobald man die ersten Prinzipien seiner natürlichen Theologie anerkennt, dann kann man keineswegs die Schlussfolgerung gegen die christliche Religion ziehen.<sup>1148</sup> In diesem Sinne hat Wolff eine leistungsfähige und

---

1147 Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt 1975, S. 242, hat in seiner Untersuchung zur politischen Sprache der Wolffschen Naturrechtslehre mit Recht gesagt: „Die Idee einer solchen Emendation setzt freilich voraus, daß die scholastische Tradition nicht prinzipiell in Frage gestellt wird. Aber es gilt, ihre Begriffe kritisch zu reinigen, auseinander abzuleiten und vor der Vernunft zu rechtfertigen. Die Vernunftbegründung ist der Preis, der gezahlt werden muß, wenn das alte, in seinen Fundamenten erschütterte Gebäude erhalten werden soll“.

1148 Vgl. *Gründliche Antwort auf Joachim Langes Anmerkungen über des Herrn Hoff Raths und Professor Christian Wolffens Metaphysicam von denen darinnen befindlichen so genannten der natürlichen und geoffenbarten Religion und Moralität entgegen stehenden Lehren*, in: Kleine Kontroversschriften, WW I, Bd. 17, Antwort ad §. 7, S. 27: „Warum aber soll nun daraus, daß dieses [nämlich: ein Wunderwerk] was übernatürliches ist, folgen, daß die Christliche Religion eine Fabel sey? Ich möchte den Schluß sehen! Fiat Syllogismus, da wird es sich zeigen“.

anpassungsfähige philosophische Methode dauerhaft eingeführt, mit der man auch die dem natürlichen Gesetz scheinbar widrige Sache beweisen kann, wenn es nötig ist. Dabei ist daran zu denken, dass Wolff in einem Brief an Blumentrost im Jahr 1725 versucht hat, die damals zweifelhafte Thronfolge von Katharina I. durch Demonstration zu rechtfertigen und den gestorbenen Peter den Großen als ein moralisches Exempel aufzustellen.<sup>1149</sup> An dieser Stelle sagt Wolff nicht ohne Stolz, dass er fähiger als andere sei, alles aus den ersten Begriffen auseinander zu wickeln.<sup>1150</sup> In solcher Hinsicht ist Wolff zweifelslos ein Meister. Für ihn ist die philosophische Rechtfertigung des Christentums auch eine Sache, die er mit dem kleinen Finger machen kann. So darf man Wolff auch nicht wegen seiner philosophischen Scharfsinnigkeit den radikalen Aufklärern zuschreiben. Im Vergleich zu Johann Lorenz Schmitt, der in der Wertheimer Pentateuch die biblischen Ereignisse „auf den Boden realer Geschichtlichkeit zurückzuführen“ und mit der Astronomie zu erklären suchte<sup>1151</sup>, sagt Wolff niemals etwas über die Geschichtlichkeit der Bibelgeheimnisse.<sup>1152</sup> Denn Wolff zielte niemals darauf ab, die christliche Tradition durch natürliche Theologie abzuschaffen.

Aber andererseits würde der bloß apologetische Gebrauch seiner philosophischen Prinzipien – trotz des in ihnen verborgenen Risikos für die christliche Religion – Wolffs Philosophie auf ein niedrigeres Niveau bringen. In der natürlichen Theologie liegt zwar die Wahrheit der Propositionen

---

1149 Brief an Blumentrost vom 22.4.1725, in: WW I, Bd. 16, *Briefwechsel*, No. 21, S. 45 f. „Ich aber nahm über mich aus von allen politicis accordirten Gründen den Beweis, dass nach natürlichen und göttlichen Gesetzen der Allerdurchlauchtigsten Kayserin die Succession gebühre und zwar ihr allein, keinem andern gebühren könne. Der Beweis schiene anfangs verwegen zu seyn: als ich ihn aber ausführte, muste mir jedermann Beyfall geben, oder ich konnte ihn gleich ad absurdum bringen [...] Mir kam hierbey eine andere idee ein, dass man eine Politick nach den Monarchischen principiis für die jungen Herrn in Russland schreiben könnte, und alles durch Exempel aus dem Leben des glorwürdigsten Kaysers illustriren, welches vielfältigen Nutzen haben würde“.

1150 Ebd., S. 46: „Die Sache wäre mir vielleicht eher als einem andern möglich, weil ich mich gewöhnet habe alles aus den ersten Begriffen in einer unverrückten Ordnung auseinander zu wickeln, wenn ich von den glorwürdigsten Thaten Sr Kays. Maj. gnung Nachricht hätte“.

1151 Mühlpfordt, *Radikaler Wolffianismus. Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735*, a.a.O., S. 248.

1152 Mühlpfordt, *ibid.*, S. 251, sagt also mit Recht: Die radikalen Wolffianer „hielten sich methodisch und prinzipiell noch eng an Wolff, gingen aber in ihren Folgerungen über ihn hinaus, so daß sich das Gros der gemäßigten Wolffianer von ihnen distanzierte“.

in der bloßen Widerspruchslosigkeit des Gedankens. Aber diese Propositionen gelten erst dann als nützlich in der Moralphilosophie, wenn sie als tatsächliche psychologische Motivation bei der richtigen Handlung mitwirken können. Wolffs Bejahung der objektiven Möglichkeit des Wunders und seine Annahme der weisen Verknüpfung aller Dinge zur Ermöglichung der Religion stehen letztlich im Dienst der Psychologisierung des Mitwirkens Gottes bei der Ausführung der richtigen Handlung in dem Fall, dass die handelnde Person ein Christ ist. Die Gotteslehre als menschliche Erkenntnis ist nur dann sinnvoll, wenn sie auf die Vervollkommnung des Menschen festgelegt wird. Erst die Übereinstimmung unserer Handlungen mit den Wesensbestimmungen des Menschen qua Menschen legitimiert die Verehrung Gottes.

Wolffs Betonung der apologetischen Funktion der natürlichen Theologie ist also vielmehr eine halbherzige Reaktion auf die Angriffe. Er ist davon sehr überzeugt, dass sein System diese minimale Anforderung erfüllen kann. Ihm liegt mehr daran, wie die christlichen Glaubenssätze die Begierde der Christen bestimmen, sodass die Christen auch nach dem Naturgesetz handeln können. Der reife Wolff ist sich zwar sehr wohl bewusst, dass das Christentum kein exklusives Mittel zur Glückseligkeit des Menschen ist. Aber er lässt die Notwendigkeit der Offenbarung für die Gläubigen gelten. Eine solche in der Moralthologie begründete wahre christliche Religion ist nur dann erfolgreich, wenn sie institutionalisiert wird. Die Institutionalisierung dieser wahren christlichen Religion fordert wiederum, dass sich der Herrscher der Philosophie befließigt oder der Philosoph den Staat regiert.<sup>1153</sup> Wir müssen also zugestehen, dass die Pietisten mit der Kritik nicht Unrecht haben, das Christentum werde von Wolff in der Tat auf eine bloße Morallehre reduziert.

---

1153 Vgl. *De rege philosophante et Philosopho regnante*, in: *Horae subsecivae*, Bd. 34. 2, S. 563–632. In dieser kleinen Schrift sucht Wolff die Wahrheit des Satzes von Platon „Ein Gemeinwesen könne glücklich sein, erst wenn entweder ein Philosoph denselben herrscht, oder sich der Herrscher der Philosophie befließigt“ aus seinen philosophischen Begriffen *a priori* deutlich zu machen. Hierbei hat er Kritik an der philosophischen Seligkeit (*beatitudinem philosophicam*) geübt, die Campanella in *Sonnenstaat* gegründet hat, da „vornehmlich der Platonische Staat schon zu einem Sprichwort geworden ist, sodass man darunter einen Staat versteht, der in Utopia zu errichten sei“, vgl. *ibid.*, §§ 1–2.

Zum Schluss könnte man vielleicht die Natur des Verhältnisses der Wolffschen natürlichen Theologie zur Offenbarungsreligion durch das charakterisieren, was er von Konfuzius sagt, nämlich:

Wenn dieser Philosoph [wir lesen: Wolff] aber auch keine neue Norm des Lebens und Regierens verfertigt hat, so verfügte er doch durchaus über eine eigene Erfindungsgabe [*ingenio*], indem er sich nicht von leerer Ruhmbegierde verlocken ließ, sondern nach der Glückseligkeit und der Seligkeit seines Volkes strebte.<sup>1154</sup>

---

1154 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, hrsg., übers. und eingel. von Michael Albrecht, Hamburg 1985, S. 18: „Etsi autem non novam vivendi atque regendi normam cuderet Philosophus, proprio ingenio minime destitutus, cum non vana laudum libidine duceretur, sed in gentis suae felicitatem ac beatitatem ferretur.“

# Verzeichnis der zitierten Schriften

## I. Quellen

### *1. Wolff*

- Wolff, Christian: Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. In: Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung, hrsg. von Heinrich Wuttke. Leipzig 1841.
- Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniss der Wahrheit, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet (1712), hrsg. von Hans Werner Arndt. Christian Wolff Gesammelte Werke. I. Abteilung. Bd. 1. Hildesheim 1965.
  - Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet (1720), hrsg. von Charles A. Corr. Christian Wolff Gesammelte Werke. I. Abteilung. Bd. 2. Hildesheim 2003.
  - Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet (1720), hrsg. von Hans Werner Arndt. Christian Wolff Gesammelte Werke. I. Abteilung. Bd. 4. Hildesheim 1976.
  - Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit der gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet (1721), hrsg. von Hans Werner Arndt. Christian Wolff Gesammelte Werke. I. Abteilung. Bd. 5. Hildesheim 1975.
  - Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet (1723), hrsg. von Hans Werner Arndt. Christian Wolff Gesammelte Werke. I. Abteilung. Bd. 7. Hildesheim 1981.
  - Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben, auf Verlangen ans Licht gestellet (1726), hrsg. von Hans

- Werner Arndt. Christian Wolff Gesammelte Werke. I. Abteilung. Bd. 9. Hildesheim 1973.
- Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Vier Theile (1710), hrsg. von J. E. Hofmann. Christian Wolff Gesammelte Werke. I. Abteilung. Bd. 12. Hildesheim 1973.
  - Kleine Kontroversschriften mit Joachim Lange und Johann Franz Budde, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. I. Abteilung. Bd. 17. Hildesheim 1980.
  - Allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkenntnis der Natur und Kunst der Weg gebahnet wird, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet (1721). Christian Wolff Gesammelte Werke. I. Abteilung. Bd. 20.1.1982.
  - Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur Discursus preliminaris de philosophia in genere (1728), Pars I, II, III, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 1.1, 1.2. Hildesheim 1983.
  - Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur (1730), hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 3. Hildesheim, 1962.
  - Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur (1731), hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 4. Hildesheim 1964.
  - Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, quae ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur, Francofurti et Lipsiae (1732), hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 5. Hildesheim 1968.
  - Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur (1734), hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 6. Hildesheim 1972.
  - Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori



- demonstrantur (1736), hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 7.1, 7.2. Hildesheim 1978.
- Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi, aliarumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur (1737), hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 8. Hildesheim 1981.
  - De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis (1723). In: Opuscula metaphysica, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 9. Hildesheim 2001.
  - Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata, Pars prior, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium, principia, a priori demonstrantur (1738), hrsg. von Winfried Lenders. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 10. Hildesheim 1971.
  - Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior, praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur (1739), hrsg. von Winfried Lenders. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 11. Hildesheim 1979.
  - Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata. Pars prima, in qua agitur de intellectu et facultatibus ceteris cognoscendi in ministerium eius perficiendis, atque virtutibus intellectualibus (1750), hrsg. von Winfried Lenders. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 12. Hildesheim 1970.
  - Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata. Pars secunda, in qua agitur de voluntate et noluntate, una cum appetitu sensitivo et aversatione sensitiva perficienda et emendanda (1751), hrsg. von Winfried Lenders. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 13. Hildesheim 1970.
  - Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata. Pars tertia, in qua agitur de virtutibus, quibus praxis officiorum erga Deum et omnis religio naturalis continetur (1751), hrsg. von Winfried Lenders. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 14. Hildesheim 1970.
  - Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata. Pars quarta, in qua agitur de virtutibus, quibus praxis officiorum erga nos

- ipsos continetur (1752), hrsg. von Winfried Lenders. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 15. Hildesheim 1970.
- Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars prima, In qua obligationes et jura connata ex ipsa hominis essentia atque natura a priori demonstrantur et totius philosophiae moralis omnisque juris reliqui fundamenta solida jaciuntur (1740), hrsg. von Marcel Thomann. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 17. Hildesheim 1972.
  - Elementa matheseos universae, Tomus I qui Commentationem de methodo mathematica, Arithmeticam, Geometriam, Trigonometriam, Analysin tam finitorum, quam infinitorum, Staticam et Mechanicam, Hydrostaticam, Aërometriam, Hydraulicam complectitur (1713), hrsg. von J. E. Hofmann. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 29. Hildesheim 2003.
  - De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda. In: Horae subsecivae, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 34.1. Hildesheim 1983, S. 359–386.
  - De philosophia non ancillante. In: Horae subsecivae. Gesammelte Werke. II. Abteilung. hrsg. von Jean École. Bd. 34.1. Hildesheim 1983, S. 425–478.
  - De voluptate ex virtute christiana percipienda. In: Horae subsecivae, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 34.2. Hildesheim 1983, S. 179–236.
  - De Peccato in philosophum. In: Horae subsecivae, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 34.2. Hildesheim 1983, S. 371–434.
  - De rege philosophante et Philosopho regnante. In: Horae subsecivae, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 34.2. Hildesheim 1983, S. 563–632.
  - De methodo existentiam Dei ex Ordine Naturae demonstrandi. In: Horae subsecivae, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 34.2. Hildesheim 1983, S. 660–683.
  - De usu Methodi demonstrativae in explicanda Scriptura sacra. In: Horae subsecivae, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 34.3. Hildesheim 1983, S. 281–327.
  - De differentia notionum metaphysicarum et mathematicarum. In: Horae subsecivae, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 34.3. Hildesheim 1983, S. 385–479.

- De usu methodi demonstrativae in tradenda theologia revelata dogmatica. In: Horae subsecivae, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 34.3. Hildesheim 1983, S. 480–542.
- De necessitate obligationis positivae. In: Horae subsecivae. Gesammelte Werke. II. Abteilung. hrsg. von Jean École. Bd. 34.3. Hildesheim 1983, S. 571–575.
- De Rectitudine actionis hominis Christiani. In: Horae subsecivae, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 34.3. Hildesheim 1983, S. 579–623.
- De notione Libertatis Academicae. In: Horae subsecivae. Gesammelte Werke. II. Abteilung. hrsg. von Jean École. Bd. 34.3. Hildesheim 1983, S. 659–681.
- De Experientia morali. In: Horae subsecivae. Gesammelte Werke. II. Abteilung. hrsg. von Jean École. Bd. 34.3. Hildesheim 1983, S. 681–719.
- Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae (1707). In: Melatemata. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 35. Hildesheim 2001, Sect. 1, n. 2, S. 5–7.
- Philosophia practica universalis (1703). In: Melatemata. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 35. Hildesheim 2001, Sect. 2, n. 1, S. 189–223.
- Ratio praelectionum Wolffianarum in Mathesin et Philosophiam universam et Opus Hugonis Grotii de jure belli ac pacis (1718), hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. II. Abteilung. Bd. 36. Hildesheim 1973.
- Oratio de Sinarum philosophia practica (1726), hrsg., übers. und eingel. von Michael Albrecht. Hamburg 1985.
- Briefe von Christian Wolff aus den Jahren 1719–1752. Gesammelte Werke. I. Abteilung. hrsg. von J. E. Hofmann. Bd. 16. Hildesheim 1971.
- Wolffs Briefe über seinen Streit mit den hallischen Pietisten, übers. von Wotschke, Theodor. In: Thüringisch-sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst 21 (1932) S. 51–74.

## 2. Andere Autoren

- Anonymus: Traktat über die drei Betrüger, hrsg., übers. und eingel. von Winfried Schröder. Hamburg 1992.

- Aristoteles: *Aristotelis Physica*, hrsg. von W. D. Ross. Oxford 1950.
- *Aristotle's prior and posterior analytics*, hrsg. von W. D. Ross. Oxford 1957.
- Augustinus, Aurelius: *De utilitate credendi ad Honoratum*. In: *Opera omnia*. Tome VIII. Paris 1837, Sp. 97–132.
- Bernd, Adam: *Eigene Lebensbeschreibung*. Leipzig 1738.
- Bilfinger, Georg Bernhard: *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis ac politicae*, Frankfurt 1724.
- Budde, Johann Franz: *Institutiones theologiae moralis variis observationibus illustratae*. Leipzig 1712.
- *Theses theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae et in usum recitationum academicarum editae*. Jena 1717.
- *Bedenken über die Wolffianische Philosophie (1724)*. In: *Kontroversstücke gegen die Wolffsche Metaphysik*, hrsg. von Jean École. *Christian Wolff Gesammelte Werke*. III. Abteilung. Bd. 29. Hildesheim 1990.
- Burnet, Thomas: *The Theory of the Earth: Containing an Account of the original of the Earth, and of all the general changes which it hath already undergone, or is to undergo till the Consummation of all Things*. London 1697.
- Cicero, M. Tullius: *De divinatione*. In: *Cicero in twenty-eight volumes*, Bd. XX, hrsg. von Willam Armistead Falconer. Cambridge 1971.
- Connor, Bernhard: *Evangelium Medici: seu Medicina Mystica; de suspensis Naturae Legibus, sive de Miraculis*. London 1697.
- Costa, Uriel da: *Examination of Pharisaic Traditions. Exame das tradições phariseas (1623)*, übers. von H. P. Salomon und I. S. D. Sassoon. Leiden 1993.
- Couplet, Philippe: *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis*, hrsg. von Prosper Intorcetta, Christian Herdtricht, François de Rougemont und Philippe Couplet. Paris 1687.
- Descartes, René: *Discours de la Méthode (1637)*. In: *Œuvres de Descartes*, hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery, Tom VI. Paris 1902, S. 1–78.
- *Principia philosophiae (1644)*. In: *Œuvres de Descartes*, hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery, Tome VIII. Paris 1902.
- Fabricius, Johann: *Dissertatio theologica de veritate religionis christianae*. Helmstadt 1708.
- Fleetwood, William: *An Essay upon Miracles*. London 1701.
- *Gründliche Untersuchung der Wunder-Wercke*, übers. von Johann Ulrich Henrici. Leipzig 1705.

- Fülleborn, Georg Gustav: Zur Geschichte der mathematischen Methode in der deutschen Philosophie. In: *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* hrsg. von Georg Gustav Fülleborn. Bd. II. Jena 1795, S. 108–130.
- Grew, Nehemiah: *Cosmologia sacra, or a discourse of the universe as it is the creature and kingdom of God: chiefly written, to demonstrate the truth and excellency of the Bible, which contains the laws of his kingdom in this lower world: in five books.* London 1701.
- Grotius, Hugo: *De jure belli ac pacis libri tres* (1625). Amsterdam 1680.
- Hartmann, Georg Volckmar: *Anleitung zur Historie der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie und der darinnen von Hn. Prof. Langen erregten Controvers* (1737). *Christian Wolff Gesammelte Werke*. III. Abteilung. Bd. 4. Hildesheim 1973.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan* (1651). In: *The English Works*, hrsg. von William Molesworth. London 1839–1845.
- Kant, Immanuel: *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764). In: *Immanuel Kant, Akademie-Ausgabe II: Vorkritische Schriften II*.
- Kolbs, Peter: *Caput Bonae Spei Hodiernum. Beschreibung des Vorgebürges der Guten Hoffnung und derer darauf wohnenden Hottentotten.* Nürnberg 1719.
- Konfuzius (zugeschrieben): *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*, hrsg. und übers. von Richard Wilhelm. Köln 2007.
- Lange, Joachim: *Des Herrn Doct. und Prof. Joachim Langens Oder: Der Theologischen Facultæt zu Halle Anmerkungen Über Des Herrn Hoffraths und Professor Christian Wolffens Metaphysicam Von denen darinnen befindlichen so genannten der Natürlichen und geoffenbarten Religion und Moralität entgegen stehenden Lehren: Nebst beygefügter Hr. Hoff-R. und Prof. Christian Wolffens Gründlicher Antwort* (1724). In: *Kleine Kontroversschriften*, hrsg. von Jean École. *Christian Wolff Gesammelte Werke*. I. Abteilung. Bd. 17. Hildesheim 1980.
- *Kurtzer Abriß derjenigen Lehr-Sätze, welche in der Wolffischen Philosophie der natürlichen und geoffenbahrten Religion nachtheilig sind, ja sie gar aufheben, und geraden Weges zur Atheisterey verleiten* (1736). In: *Schriften über Joachim Langes und Johann Franz Buddes Kontroverse mit Christian Wolff*, hrsg. von Jean École. *Christian Wolff Gesammelte Werke*. III. Abteilung. Bd. 64.3. Hildesheim 2001.
- Lapide, Cornelius a: *Commentarius in Evangelia.* Venetiis 1717.
- Le Clerc, Jean: *A treatise of the causes of incredulity.* London 1697.

- De l'incrédulité, où l'on examine les motifs et les raisons générales qui portent les incrédules à rejeter la religion chrétienne, avec deux lettres où l'on en prouve directement la vérité. Amsterdam 1696.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1684). In: Die philosophischen Schriften, hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. IV. Hildesheim 1965, S. 422–426.
- Locke, John: A Discourse of Miracles (1701). In: The Works of John Locke. Vol. IX. London 1824, S. 256–265.
- An Essay concerning Human Understanding. In: The Works of John Locke. Vol. I, II. London 1824.
- Of the Conduct of the Understanding. In: Posthumous Works of Mr. John Locke. London 1706.
- Ludovici, Carl Günther: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie (1737). Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Hildesheim 1977.
- Malebranche, Nicolas: Traité de la nature et de la grâce. In: Œuvres complètes, hrsg. von André Robinet, Tome V. Paris 1958.
- Meier, Georg Friedrich: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna. Hamburg 1996.
- Newton, Isaac: The correspondence of Isaac Newton. Hrsg. von A. Rupert Hall. Bd. VII. Cambridge, 1977.
- Nieuwentijt, Bernard: Erkänntnüß der Weisheit, Macht und Güte des Göttlichen Wesens, aus dem rechten Gebrauch derer Betrachtungen aller irrdischen Dinge dieser Welt: zur Überzeugung derer Atheisten und Unglaubigen (Het regt gebruik der werelt beschouwingen ter overtuiging van ongodisten en ongelovigen etc., Amsterdam 1714), übers. von Wilhelm Conrad Baumann. Frankfurt 1732.
- Pfaff, Christoph Matthaeus: Dissertatio Theologica De Methodo Theologiam Tradendi Demonstrativa. Tübingen 1736.
- Poppo, Volckmar Conrad: Spinozismus detectus, oder Vernünfftige Gedanken von dem wahren Unterschied der philosophischen und mathematischen Methode oder Lehr-Art. Weimar 1721.
- Rambach, Johann Jacob: Institutiones Hermeneuticae Sacrae. Jena 1725.
- Raphson, John: Demonstratio de deo sive methodus ad cognitionem dei naturalem brevis ac demonstrativa. London 1710.
- Reimann, Jacob Friedrich: Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum (1725), hrsg. und engl. von Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

- Reimarus, Hermann Samuel: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (1755). Hermann Samuel Reimarus Gesammelte Schriften. Band I, hrsg. und eingl. von Günter Gawlick. Göttingen 1985.
- Vernunftlehre als Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft (1756). Hamburg <sup>3</sup>1766.
- Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hrsg. von Gerhard Alexander. Frankfurt 1972.
- Rüdiger, Johann Andreas: De sensu veri et falsi. Frankfurt 1709.
- Institutiones eruditionis. Frankfurt 1711.
- Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media ad utramque hominis felicitatem naturalem atque moralem ducans. Frankfurt 1716.
- Schmitt, Johann Lorenz: Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus, übersetzt von Johann Lorenz Schmidt, Wertheim 1735.
- Beweis, daß das Christenthum so alt als die Welt sey, nebst Herrn Jacob Fosters Widerlegung desselben. Beides aus dem Englischen übersetzt. Frankfurt 1741.
- Sittenlehre. Widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf, übersetzt von Johann Lorenz Schmidt, Frankfurt und Leipzig 1744.
- Spinoza, Benedictus de: Opera, hrsg. von Carl Gebhardt. Heidelberg o. J.
- Tractatus Theologico-Politicus. In: Opera, hrsg. von Günther Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt 2011.
- Ethica. In: Opera, hrsg. von Günther Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt 2011.
- Stanley, Thomas: Historica Philosophae, vitas, opiniones resque gestas et dicta Philosophorum sectae cujusvis complexa, übers. von Gottfried Olearius. Leipzig 1702.
- Thomasius, Christian: Ausübung der Vernunftlehre. Hildesheim 1998.
- Tindal, Matthew: Christianity as Old as the Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature. London 1730.
- Tschirnhaus, Ehrenfried Walther von: Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia (1687), übers. von Johannes Haussleiter. Leipzig 1963.
- Vögelin, Johannes: Elementa geometriae ex Euclide. Wittenberg 1536.
- Walch, Johann Georg: Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolfens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken (1724). In:

- Kontroversstücke gegen die Wolffsche Metaphysik, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 29. Hildesheim 1990.
- Philosophisches Lexicon. Leipzig 1726.
- Witty, John: An Essay Towards a Vindication of the Vulgar Exposition of the Mosaic History of the Creation of the World: In several Letters. London 1705.
- The First Principles of modern Deism confuted. London 1707.
- The reasonableness of assenting to the mysteries of Christianity asserted and vindicated. London 1708.
- Whiston, William: A new theory of the earth, from its original, to the consummation of all things, wherein the creation of the world in six days, the universal deluge, and the general conflagration, as laid down in the Holy Scriptures, are shewn to be perfectly agreeable to reason and philosophy (1696). London 1708.
- Zedler, Johann Heinrich: Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste. Leipzig 1744.
- Zhu, Xi: Hu Zi Zhi Yan Yi Yi. In: Hu Hong, Hu Hong Ji. Beijing 1987, S. 328–337.

## II. Sekundärliteratur

### 1. Allgemeines

- Beutel, Albrecht: Causa Wolffiana: Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie. In: Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung für Rolf Schäfer zum 70. Geburtstag, hrsg. von Ulrich Köpf. Tübingen 2001, S. 159–202.
- Biller, Gerhard: Die Wolff-Diskussion 1800 bis 1982. Eine Bibliographie. In: Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Studien zum Achtzehnten Jahrhundert, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 321–345.



- Corr, Charles A.: Did Wolff Follow Leibniz? In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Teil II.1, hrsg. von Gerhard Funke. Berlin 1974, S. 11–21.
- Döring, Detlef: Der Wolffianismus in Leipzig. Anhänger und Gegner. In: Christian Wolff: seine Schule und seine Gegner, hrsg. von Hans-Martin Gerlach. Hamburg 2001, S. 51–76.
- Gerlach, Hans-Martin: Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle. In: Christian Wolff: seine Schule und seine Gegner, hrsg. von Hans-Martin Gerlach. Hamburg 2001, S. 9–26.
- Hinske, Norbert: Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit: drei verschiedene Formulierungen einer und derselben Programmidee. In: Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit, hrsg. von Norbert Hinske. Hamburg 1986, S. 5–8.
- Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung. In: Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Studien zum Achtzehnten Jahrhundert, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 306–319.
- Holzhey, Helmut und Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hrsg.): Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 4. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa. Basel 2001.
- Israel, Jonathan I.: Radical enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford 2001.
- Kohlmeyer, Ernst: Kosmos und Kosmonomie bei Christian Wolff: Ein Beitrag zur Geschichte des Aufklärungszeitalters. Göttingen 1911.
- Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. München 1986.
- Riedel, Manfred: „Emendation“ der praktischen Philosophie. Metaphysik als Theorie der Praxis bei Leibniz und Wolff. In: ders.: Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie. Frankfurt am Main 1975, S. 218–236.
- Rorty, Richard: The historiography of philosophy: four genres. In: Philosophy in History, hrsg. von Richard Rorty, J. B. Schneewind und Quentin Skinner, Cambridge 1984, S. 49–75.
- Schneiders, Werner: Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg/München 1974.

- Leibniz – Thomasiu – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland. In: ders., Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Berlin 2005, S. 105–121.
- Schöffler, Herbert: Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von Martin Opitz zu Christian Wolff. Frankfurt am Main 1956.
- Schwaiger, Clemens: Christian Wolff. Die zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie. In: Philosophen des 18. Jahrhunderts, hrsg. von Lothar Kreimendahl. Darmstadt 2000, S. 48–67.
- Stolzenburg, Lic. A. F.: Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland. Berlin 1926.
- Strauss, Leo: On the Bible science of Spinoza and his precursors. In: ders.: The Early Writings (1921–1932), hrsg. von Michael Zank, übers. von Michael Zank. New York 2002, S. 173–200.
- Persecution and the Art of Writing. Glencoe: The Free Press, 1952.
- Wolff, Hans. M.: Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung. Bern 1949.
- Wood, Allen W.: Kant's Rational Theology. Ithaca and London 1978.
- Wundt, Max: Deutsche Schulmetaphysik im 17. Jahrhundert. Tübingen 1939.
- Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen 1945; Hildesheim <sup>2</sup>1992.
- Wuttke, Heinrich: Über Christian Wolff den Philosophen. In: Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung, hrsg. von Heinrich Wuttke. Leipzig 1841, S. 1–106.
- Zagorin, Perez: Ways of lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe. Cambridge 1990.
- Zeller, Eduard: Wolffs Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie. In: Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, hrsg. von Eduard Zeller. Leipzig 1865, S. 108–139.

## 2. Erkenntnistheoretisches

- Arndt, Hans Werner: Christian Wolffs Stellung zur „Ars characteristic combinatoria“. In: Studi e ricerche di storia della filosofia 71 (1965) S. 3–12. Nachdruck in: Autour de la philosophie Wolffienne, hrsg.

- von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 65. Hildesheim 2001. S. 299–308.
- Einführung des Herausgebers. In: Deutsche Logik, hrsg. von Hans Werner Arndt. Hildesheim 1978, S. 7–102.
- Zum Wahrheitsanspruch der Nominaldefinition in der Erkenntnislehre und Metaphysik Christian Wolffs. In: *Autour de la philosophie Wolffienne*, hrsg. von Jean École. Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 65. Hildesheim 2001, S. 28–40.
- Aster, Ernst von: *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*. Berlin und Leipzig 1921.
- Birken-Bertsch, Hanno: *Subreption und Dialektik bei Kant. Der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2006.
- Blackwell, Richard J.: *Christian Wolff's Doctrine of the Soul*. In: *Journal of the History of Ideas* 22 (1961) S. 339–354.
- Ciafardone, Raffaele: *Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius*. In: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 289–305.
- Corr, Charles A.: *Christian Wolff's Treatment of Scientific Discovery*. In: *Journal of the History of Philosophy* 10 (1972) S. 323–334.
- École, Jean: *En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?* In: *Studia Leibnitiana* XI (1979) S. 45–61.
- Engfer, Hans-Jürgen: *Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant*. In: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 48–65.
- Karl-Furthmann, Gertrud: *Der Satz vom zureichenden Grunde von Leibniz bis Kant*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976) S. 107–122.
- *Inwiefern kann man Wolffs Ontologie eine Transzendental-philosophie nennen?* In: *Studia Philosophica* 9 (1949) S. 80–92.
- Kreimendahl, Lothar: *Empirische Elemente im Denken Wolffs*. In: *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 101. Teil 1. Hildesheim 2004, S. 95–112.

- Lenders, Winfried: Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G. W. Leibniz und Chr. Wolff. Hildesheim 1971.
- Madonna, Luigi Cataldi: Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus. Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 62. Hildesheim 2001.
- Poser, Hans: Die Bedeutung des Begriffs „Ähnlichkeit“ in der Metaphysik Christian Wolffs. In: *Studia Leibnitiana* 11 (1979) S. 62–81.
- Schepers, Heinrich: Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen. *Kantstudien, Ergänzungshefte* 78. Köln 1959.
- Schnepf, Robert: Allgemeine Metaphysik als erste Philosophie. Zum Problem kategorialer Begriffsbildung in Christian Wolffs Ontologie. In: *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. *Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 101. Teil 1.* Hildesheim 2004, S. 181–203.
- Scholz, Heinrich: *Mathesis Universalis. Anhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Joachim Ritter. Basel/Stuttgart 1961.
- Schwaiger, Clemens: Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelle Porträt. *Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor.* Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.
- Tonelli, Giorgio: Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhundert und die Entstehung von Kants Schrift über die „Deutlichkeit“. In: *Archiv für Philosophie* 9 (1959) S. 37–66.
- Einleitung. In: *Christian August Crusius: Anweisung vernünftig zu leben*, hrsg. von Giorgio Tonelli. *Die philosophischen Hauptwerke.* Bd. 1. Hildesheim 1969, S. VII–LXV.
- Vleeschauwer, H. J. de: La genèse de la méthode mathématique de Wolf. Contribution à l’histoire des idées au XVIII<sup>e</sup> siècle. In: *Revue Belge de Philologie et d’Histoire* 11 (1932) S. 651–677.

### 3. *Religionsphilosophisches*

- Alexander, Werner: *Hermeneutica generalis: zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert.* Stuttgart 1993.

- Arndt, Hans Werner: Die Hermeneutik des 18. Jahrhunderts im Verhältnis zur Sprach- und Erkenntnistheorie des klassischen Rationalismus. In: *Autour de la philosophie Wolffienne*, hrsg. von Jean École. *Christian Wolff Gesammelte Werke*. III. Abteilung. Bd. 65. Hildesheim 2001, S. 41–54.
- Bender, Wilhelm: Zur Geschichte der Emanzipation der natürlichen Theologie. In: *Jahrbuch für protestantische Theologie* 9 (1883) S. 529–592.
- Bissinger, Anton: Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs. Bonn 1970.
- Bronisch, Johannes: Naturalismus und Offenbarung beim späten Christian Wolff. Mit der Edition eines Briefes von Wolff. In: *Die natürliche Theologie bei Christian Wolff*, hrsg. von Michael Albrecht. Hamburg 2011, S. 189–212.
- Bühler, Axel und Luigi Cataldi Madonna: Einleitung. In: Meier, Georg Friedrich: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna. Hamburg 1996, S. VII–XC.
- Burns, Robert M: *The great debate on miracles. From Joseph Glanvill to David Hume*. London and Toronto 1981.
- Casula, Mario: Die *Theologia naturalis* von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung. In: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 129–138.
- Corr, Charles A.: The existence of God, natural theology and Christian Wolff. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 4 (1973) S. 105–118.
- Cramer, Konrad: Christian Wolff über den Zusammenhang der Definitionen von *Attribut*, *Modus* und *Substanz* und ihr Verhältnis zu den beiden ersten Attributen von Spinozas Ethik. In: *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, hrsg. von Konrad Cramer, Wilhelm G. Jacobs und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Wolfenbüttel 1981, S. 67–106.
- Kritische Betrachtungen über einige Formen der Spinozainterpretation. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977) S. 527–544.
- École, Jean: Introduction de l'éditeur. In: *Theologia naturalis*, hrsg. von Jean École. *Christian Wolff Gesammelte Werke*. II. Abteilung. Bd. 7.1. Hildesheim 1978, S. V–CXV.
- Les preuves Wolffiennes de l'existence de Dieu. In: *Archives de Philosophie* 42 (1979) S. 381–396.

- Les rapports de la raison et de la foi selon Christian Wolff. In: *Studia Leibnitiana* XV (1983) S. 205–214.
- La critique wolffienne du spinozisme. In: *Archives de Philosophie* 46 (1983) S. 553–567.
- La métaphysique de Christian Wolff. *Christian Wolff Gesammelte Werke*. III. Abteilung. Bd. 12.1. Hildesheim 1990.
- Christian Wolffs Metaphysik und die Scholastik. In: *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, hrsg. von Michael Oberhausen. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 115–128.
- Force, James E: *William Whiston. Honest Newtonian*. Cambridge 1985.
- Freudenthal, Hans: *Nieuwentijt und der teleologische Gottesbeweis*. In: *Synthese* 9 (1955) S. 454–464.
- Gawlick, Günter: *Cicero and the Enlightenment*. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 25 (1963) S. 657–682.
- Einleitung. In: *Thomas Morgan: The Moral Philosopher*, hrsg. von Günter Gawlick. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969, S. 5–36.
- Art. „Deismus“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1972, Bd. 2, Sp. 44–47.
- *Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung*. In: *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein „bekannter Unbekannter“ der Aufklärung in Hamburg*. Göttingen 1973, S. 15–43.
- *Christian Wolff und der Deismus*. In: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 139–147.
- *Das Problem der Denkfreiheit in der Leibniz-Wolffschen Schule*. In: *Leibniz. Werk und Wirkung*. IV. Internationaler Leibniz-Kongress. Hannover 1983, S. 218–220.
- Einleitung. In: *Hermann Samuel Reimarus: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (1755)*. Hermann Samuel Reimarus *Gesammelte Schriften*. Band I, hrsg. und engl. von Günter Gawlick. Göttingen 1985, S. 9–50.
- *Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza*. In: *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, hrsg. von Eva Schürmann, Norbert Waszek und Frank Weinreich. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 109–119.

- Gesenius, Wilhelm: Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift: Eine philologisch-historisch Einleitung in die Sprachlehren und Wörterbücher der hebräischen Sprache. Leipzig 1815.
- Goldenbaum, Ursula: Die erste deutsche Übersetzung der Spinozaschen „Ethik“. In: Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, hrsg. von Hanna Delf, Julius H. Schoeps und Manfred Walther. Berlin 1994, S. 107–125.
- Der Skandal der Wertheimer Bibel. Die philosophische-theologische Entscheidungsschlacht zwischen Pietisten und Wolffianern. In: dies.: Appel an das Publikum. Berlin 2004, S. 175–508.
- Huigen, Siegfried: Knowledge and Colonialism: Eighteenth-century Travellers in South Africa. Leiden/Boston 2009.
- Kodalle, Klaus-Michael: Art. „Heuchelei“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1974, Bd. 3, Sp. 1113–1115.
- Kranz, Margarita.: Art. „Schicksal“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1992, Bd. 8, Sp. 1275–1289.
- Mackie, John Leslie: The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God. Oxford 1982.
- Madonna, Luigi Cataldi: Die Vernunft als Grundlage des Glaubens. Zu Christian Wolffs kritischer Theologie. In: Die natürliche Theologie bei Christian Wolff, hrsg. von Michael Albrecht. Hamburg 2011, S. 41–55.
- Morrison, James C.: Christian Wolff's Criticism of Spinoza. In: Journal of the History of Philosophy 31 (1993) S. 405–420.
- Mühlpfordt, Günter: Radikaler Wolffianismus. Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735. In: Christian Wolff 1679–1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 237–253.
- Niewöhner, Friedrich: Art. „Pharisäer, Pharisäismus“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1992, Bd. 7, Sp. 535–542.
- Philipp, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. Marburg 1957.
- Porges, Nathan: Das Wort Pharisäer bei Spinoza. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 61 (1917) S. 150–165.
- Poser, Hans: Teleologie als Theologia experimentalis. Zum Verhältnis von Erfahrung und Finalität bei Christian Wolff. In: Redliches Denken. Festschrift für Gerd-Günther Grau zum 60. Geburtstag, hrsg. von F. W. Korff. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, S. 130–143.

- Die Einheit von Teleologie und Erfahrung bei Leibniz und Wolff. In: Formen teleologischen Denkens. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin, WS 1980/81, hrsg. von Hans Poser. Berlin 1981, S. 99–117.
- Richebächer, Wilhelm: Die Wandlung der natürlichen Theologie in der Neuzeit. Frankfurt 1989.
- Russell, Bertrand: Why I am not a Christian. London 2004.
- Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott. Berlin 1990.
- Scholz, Heinrich: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin 1916.
- Schmucker, Josef: Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant. In: Kantstudien 54 (1963) S. 445–463.
- Schröder, Winfried: Einleitung. In: Anonymus: Traktat über die drei Betrüger, hrsg., übers. und engl. von Winfried Schröder. Hamburg 1992, S. VII–XLIII.
- Art. „Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1992, Bd. 8, Sp. 713–727.
- Aporien des theologischen Liberalismus. Johann Lorenz Schmidts Plädoyer für „eine allgemeine Religions- und Gewissensfreyheit“. In: Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag, hrsg. von Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 221–237.
- Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
- Art. „Wunder“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 2004, Bd. 12, Sp. 1052–1071.
- Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.
- Der Deismus in der Philosophie der Neuzeit. In: Gestalten des Deismus in Europa. Günter Gawlick zum 80. Geburtstag, hrsg. von Winfried Schröder. Wolfenbütteler Forschungen. Bd. 135. Wiesbaden 2013, S. 7–28.
- Schwaiger, Clemens: Denkverbote und Denkfaulheit in der Sicht der deutschen Aufklärer. In: Zensur im Jahrhundert der Aufklärung: Geschichte, Theorie, Praxis, hrsg. von Wilhelm Haefs und Zork-Gothart Mix. Göttingen 2007, S. 123–132.



- Seitz, Anton: Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibniz-Wolff'schen Determinismus. In: *Philosophisches Jahrbuch* 11 (1898) S. 285–304.
- Sutton, Robert B.: The Phrase *Libertas Philosophandi*. In: *Journal of the History of Ideas* 14 (1953) S. 310–316.
- Theis, Robert: Einleitung. In: *Religion*, hrsg. von Robert Theis. Hamburg 2009, S. 5–8.
- Wiehart-Howaldt, Alexander: *Essenz, Perfektion, Existenz. Zur Rationalität und dem systematischen Ort der Leibnizschen Theologia naturalis. Studia Leibnitiana, Sonderheft 25.* Stuttgart 1996.
- Wild, Reiner: Freidenker in Deutschland. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 3 (1979) S. 253–285.
- Zenker, Kay: *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung.* Hamburg 2012.

#### 4. *Moralphilosophisches*

- Albrecht, Michael: Einleitung. In: Christian Wolff: *Oratio de Sinarum philosophia practica*, hrsg., übers. und eingel. von Michael Albrecht. Hamburg 1985, S. IX–LXXXIX.
- Die Tugend und die Chinesen. Antworten von Christian Wolff auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Moral. In: *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, hrsg. von Sonia Carboncini und Luigi Cataldi Madonna. *Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung.* Bd. 31. Hildesheim 1992, S. 239–262.
- Arndt, Hans Werner: Zu Begriff und Funktion der „moralischen Erfahrung“ in Christian Wolffs Ethik. In: *Autor de la philosophie Wolffienne*, hrsg. von Jean École. *Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung.* Bd. 65. Hildesheim 2001, S. 159–171.
- Bissinger, Anton: Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik. In: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 148–160.
- Ching, Julia: China und die Autonomie der Moral: Der Fall des Christian Wolff (1679–1754). In: *Gegenentwürfe: 24 Lebensläufe für eine neue Theologie*, hrsg. von Hermann Häring und Karl-Josef Kuschel. München 1988, S. 187–196.

- Gawlick, Günter: Neues zur Ethik Christian Wolffs. In: Philosophische Rundschau 44 (1997) S. 259–263.
- Gelfert, Johannes: Der Pflichtbegriff bei Christian Wolff und einigen anderen Philosophen der deutschen Aufklärung mit Rücksicht auf Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des 18. Jahrhunderts. Borna-Leipzig 1907.
- Harth, Dietrich: Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs im Rahmen der Praktischen Philosophie. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 52 (1978) S. 43–62.
- Henrich, Dieter: Aporien der Ethikbegründung. In: ders.: Denken und Selbstsein. Vorlesung über Subjektivität. Frankfurt 2007, S. 105–116.
- Hochstrasser, Tim J.: Natural law theories in the early Enlightenment. Cambridge 2000.
- Hügli, A.: Art. „Schluß, praktischer“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1992, Bd. 8, Sp. 1307–1312.
- Joesten, Clara: Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie. Leipzig 1931.
- Klemme, Heiner F: Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive. In: Christian Wolff und die europäische Aufklärung, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 103. Hildesheim 2007, S. 163–180.
- Lach, Donald F.: The Sinophilism of Christian Wolff (1679–1754). In: Journal of the History of Ideas 14 (1953) S. 561–574.
- Larrimore, Mark: Orientalism and antivoluntarism in the history of ethics. On Christian Wolff's *Oratio de Sinarum philosophia practica*. In: Journal of Religious Ethics 28 (2000) S. 189–219.
- Louden, Robert B.: „What does heaven say?“. Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics. In: Confucius and the Analects: New Essays, hrsg. von Bryan W. van Norden. Oxford 2002, S. 73–93.
- Poser, Hans: Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung. In: *Theoria cum praxi. Studia Leibnitiana Supplementa*. Volumen XIX. Wiesbaden 1980, S. 206–217.
- Reibstein, Ernst: Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Chr. Wolff. In: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 15 (1953) S. 76–102.

- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Praktische Philosophie als Provokation. Christian Wolffs Philosophie in der Ideenpolitik der Frühaufklärung. In: Religion, hrsg. von Robert Theis. Hamburg 2009, S. 147–160.
- Schmucker, Josef: Der Ausgangspunkt der moralphilosophischen Entwicklung Kants: die Morallehre der Wolffschule. In: J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants. in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen. Meisenheim am Glan 1961, S. 26–51.
- Schneewind, J. B.: The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy. Cambridge 1998.
- Schneiders, Werner: Aufklärung und Vorurteilkritik. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.
- Schröer, Christian: Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988.
- Sittliche Autonomie bei Christian Wolff und Kant. Kontinuität und Diskontinuität. In: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Teil II.2, hrsg. von G. Funke. Bonn 1991, S. 567–576.
- Schwaiger, Clemens: Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- Ein „missing link“ auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 8 (2000) S. 247–261.
- Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant. In: Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts, hrsg. von Michael Oberhausen. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 317–328.
- Stolzenberg, Jürgen: Causa Wolffiana. Philosophie versus Theologie. In: Scientia Halensis 3 (2007) S. 10–11.
- Thomas, Andreas: Zwischen Determinismus und Freiheit. Zum Problem des Intellektualismus in Wolffs praktischer Philosophie. In: Christian Wolff und die europäische Aufklärung, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Christian Wolff Gesammelte Werke. III. Abteilung. Bd. 103. Hildesheim 2007, S. 127–144.
- Torra-Mattenklott, Caroline: The Fable as Figure: Christian Wolff's Geometric Fable Theory and Its Creative Reception by Lessing and Herder. In: Science in Context 18 (2005) S. 525–552.

