

AUFKLÄRUNG

Interdisziplinäres Jahrbuch
zur Erforschung des 18. Jahrhunderts
und seiner Wirkungsgeschichte

In Verbindung mit der
Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts
herausgegeben von
Lothar Kreimendahl, Monika Neugebauer-Wölk
und Friedrich Vollhardt

Redaktion:
Marianne Willem

Band 21 · Jg. 2009

Themenschwerpunkt:

RELIGION

Herausgegeben von Robert Theis

FELIX MEINER VERLAG

ISSN 0178–7128

Aufklärung. Jahrbuch für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. – In Verbindung mit der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts herausgegeben von Lothar Kreimendahl, Monika Neugebauer-Wölk und Friedrich Vollhardt.
– Redaktion: Dr. Marianne Willems, Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für deutsche Philologie, Schellingstraße 3, 80799 München, E-mail: aufklaerung@lrz.uni-muenchen.de.

© Felix Meiner Verlag 2009. Das Jahrbuch und alle in ihm enthaltenen Beiträge sind 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. Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

| | |
|---|-----|
| <i>Robert Theis</i> : Einleitung | 5 |
| ABHANDLUNGEN | |
| <i>Lothar Kreimendahl</i> : Bayles Destruktion der rationalen Theologie | 9 |
| <i>Winfried Schröder</i> : Die Wiederkehr der Verfemten. Zur Rezeption von Kelsos, Porphyrios und Julian in der Aufklärung | 29 |
| <i>Laurent Jaffro</i> : Ist die Evidenz der Existenz des Anderen ein Modell für die Gotteserkenntnis? Berkeley, Hume, Reid und das „Argument des Irregulären“ | 51 |
| <i>Achim Lohmar</i> : Humes Kritik religiösen Glaubens | 75 |
| <i>Alexei N. Kruglov</i> : Die Theologie der Vernunft bei J.N. Tetens | 103 |
| <i>Costantino Esposito</i> : Die Schranken der Erfahrung und die Grenzen der Vernunft. Kants Moraltheologie | 117 |
| <i>Wilhelm Schmidt-Biggemann</i> : Praktische Philosophie als Provokation. Christian Wolffs Philosophie in der Ideenpolitik der Frühaufklärung ... | 147 |
| <i>Jean Ferrari</i> : Über die bürgerliche Religion im politischen Denken Jean-Jacques Rousseaus | 161 |
| <i>Jean Mondot</i> : Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das soziale Leben. Über zwei Artikel der <i>Berlinischen Monatsschrift</i> | 183 |
| <i>Ursula Goldenbaum</i> : Der Pantheismusstreit als Angriff auf die Berliner Aufklärung und Judenemanzipation | 199 |
| <i>Dominique Bourel</i> : Aufklärung im Ghetto. Jüdisches Denken des 18. Jahrhunderts | 227 |

| | |
|---|-----|
| <i>Ulrich Dierse</i> : Das Wesentliche und das Beiläufige in der Religion. Marie Hubers Weg vom Pietismus zur Aufklärung | 237 |
| <i>Anne Conrad</i> : „Die schwankenden Religionsbegriffe“ Reflexion und Erleben von Religion bei Elisa von der Recke | 253 |

KURZBIOGRAPHIE

| | |
|---|-----|
| <i>Robert Theis</i> : Adolph Friedrich Hoffmann (1703 – 1741) | 275 |
|---|-----|

DISKUSSIONEN

| | |
|--|-----|
| Der „Nekrolog Immanuel Kant“ von Schack Hermann Ewald in den <i>Gothaischen gelehrten Zeitungen</i> | 279 |
| „Worauf kommt’s an? (frägt die Urteilskraft)“ Rainer Enskats Untersuchungen zu den Bedingungen der Aufklärung | 289 |

EINLEITUNG

„Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde“
(Kant, *Reflexion* 8106)

Mit dem „neuzeitlichen Grundbegriff“ (Ernst Feil) ‚Religion‘ verbinden sich eine Reihe von thematischen, gesellschaftlichen, politischen und personellen Konstellationen, denen im Zeitalter des ‚Enlightenment‘, der ‚Lumières‘ und der ‚Aufklärung‘ unterschiedliche Bedeutung und unterschiedliches Gewicht zukommen.

Die Wahrnehmung von „Religion als Problem der Aufklärung“ (so der Titel eines 1980 erschienenen Sammelbandes) hat sich in der Forschung im Laufe der Zeit verstärkt. Daß Religion im Zeitalter der Aufklärung kein *Parergon* war, hatte Ernst Cassirer bereits 1932 in aller Deutlichkeit betont:

Wenn man nach einer allgemeinen Charakteristik des Aufklärungszeitalters fragt, so scheint für die traditionelle Auffassung und Beurteilung nichts so sehr festzustehen, als daß die kritische und skeptische Haltung gegenüber der Religion zu den eigentlichen Wesensbestimmungen der Aufklärung gehört. Versucht man diese herkömmliche Ansicht an den konkreten geschichtlichen Tatsachen zu messen, so ergeben sich freilich, was die deutsche und die englische Aufklärung betrifft, alsbald die stärksten Bedenken und Einschränkungen.¹

Cassirer behauptet desweiteren, daß in der Epoche der Aufklärung „noch alle geistige *Problematik* in die religiöse Problematik eingeschmolzen ist und daß sie von dieser letzteren ihre ständigen und stärksten Antriebe empfängt“.²

Bereits einige Jahre vor dem Erscheinen von Cassirers Werk hatte sich Karl Aner des Themas Religion in der Aufklärung angenommen. In seinem 1929 erschienenen Werk *Die Theologie der Lessingzeit*³ ging er diesem in der von ihm sogenannten „mittleren Phase“ der deutschen Aufklärung, also etwa von 1740–1760 nach. Gerade diese Phase – die sogenannte ‚Neologie‘ – sollte in der späteren Forschung in vielen Einzeluntersuchungen genauer thematisiert werden, wie denn überhaupt die Tendenz von den ‚allgemeinen‘ Überblicksdarstellungen immer mehr zur Detailforschung überging.

¹ Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Berlin 1932, 178. Vgl. auch schon Ernst Troeltsch, „Aufklärung“ in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. von Albert Hauck, Bd. 2, Leipzig 1897 (3. Aufl.), 225–241.

² Ebd., 181.

³ Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit (1929), Hildesheim 1964.

Was die Erforschung der Religionsphilosophie des ‚Enlightenment‘ betrifft – den sogenannten ‚Deismus‘, von dem Ernst Troeltsch behauptete, er sei die „Religionsphilosophie der Aufklärung“ –, so gibt Günter Gawlick zu bedenken, daß sie selbst in der Gegenwart (1965), „die dem Zeitalter der Aufklärung so viel Interesse entgegenbringt, dem Deismus immer noch so wenig Beachtung schenkt“,⁴ obwohl bereits im 19. Jahrhundert Gotthard Victor Lechlars Untersuchung über die *Geschichte des englischen Deismus* erschienen war. Allerdings läßt sich auch diesbezüglich in der jüngsten Vergangenheit eine verstärkte Hinwendung zu Mikroanalysen feststellen.

Daß der Begriff der Religion am Anfang des 18. Jahrhunderts andere Konnotationen enthielt als dies am Ende der Fall war, dürfte nicht weiter verwundern. Norbert Hinske hat in einem anderen Zusammenhang gezeigt, wie sich in der deutschen Aufklärung Programmideen, Kampfideen und Basisideen der Aufklärung im Laufe des Jahrhunderts gewandelt haben und am Ende kaum noch dasselbe bedeuten wie am Anfang: „Kaum eine der tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung bedeutet [...] am Ende des 18. Jahrhunderts noch genau dasselbe wie an seinem Anfang“.⁵ Ähnliches ließe sich wohl auch vom Begriff ‚Religion‘ behaupten, und zwar nicht nur diachron, sondern auch in komparativer Hinsicht, wenn man englische, französische und deutsche Entwicklungen in Betracht zieht. Ernst Feil hat dies in eindrucksvoller Weise im vierten Band seiner Untersuchung über *Religio* gezeigt.⁶

Das Stichwort ‚Religion im Zeitalter der Aufklärung‘ umfaßt demnach traditionelle Fragestellungen der sogenannten natürlichen Theologie, die im Rahmen der Metaphysiktraktate abgehandelt werden und die – trotz Humes und Kants Kritik an der Möglichkeit einer rationalen Theologie – im Laufe des Jahrhunderts nicht verebben (man denke etwa an Moses Mendelssohns *Morgenstunden* aus dem Jahre 1786); es umfaßt die reiche Ernte physikotheologischer Literatur, die sich bis weit in die Mitte des 18. Jahrhunderts findet;⁷ es umfaßt die mehr oder weniger radikalen Topoi eines ‚vernünftigen Christentums‘, jener aus dem englischen Deismus sich heraus entwickelnden ‚ethischen Religion‘ innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, die unveränderliche Vernunftwahrheiten von

⁴ Günter Gawlick, Vorwort in: Gotthard Victor Lechler, Geschichte des englischen Deismus (1841), Hildesheim 1965, V.

⁵ Norbert Hinske, Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung, in: Raffaele Ciaffardone (Hg.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, Stuttgart 1990, 410.

⁶ Ernst Feil, *Religio*. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 2001; Ders., *Religio*. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2007.

⁷ Vgl. Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologischgeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957; Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971.

sogenannten „vérités accessoires et particulières“ (Marie Huber) unterscheidet. Es beinhaltet auch die sich parallel hierzu entwickelnden mehr oder weniger radikalen Formen der Religionskritik, den dezidierten Atheismus bestimmter französischer Aufklärungskreise, die clandestine religionskritische Literatur,⁸ die traditionellen religionskritischen Themen, wie die Dekonstruktion des Gottesbegriffs, etwa bei Pierre Bayle, die Wunderkritik, etwa bei Hume, usw. Es umfaßt ebenfalls die vielen Versuche, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft und Politik neu zu bedenken – man denke hier z. B. an den Ansatz von Rousseau oder an die Diskussionen in der *Berlinischen Monatsschrift*. Man denke aber auch an die Haskala mit ihren ‚vielen Gesichtern‘ und die damit einhergehenden Emancipationsbewegungen im Judentum. Das Jahrhundert kennt ferner die Bewegung des Pietismus, die Religion des praktisch gelebten Glaubens, die manchmal unsichtbar, aber doch nicht wirkungslos, kämpfend und immer wieder bekämpft, Teile des Jahrhunderts durchquert. Und an dessen Ende kennt es die Wiederkehr des Erlebens von Religion.

Der vorliegende Band dokumentiert eine Reihe von Ansätzen der Auseinandersetzung mit Themen oder Problemen der Religion im Zeitalter der Aufklärung, der Lumières und des Enlightenment. „Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung“ ist der Titel eines von Karlfried Gründer und Karl Heinrich Rengstorff herausgegebenen Tagungsbandes aus dem Jahre 1989; „Lumières et religion/Aufklärung und Religion/Enlightenment and Religion“ war das Thema des Jahrestreffens 2005 der Internationalen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts; „Religion in der Aufklärung – Aufklärung der Religion“ dasjenige einer im Jahre 2006 in Erfurt und Gotha organisierten Tagung. Unter dem Titel „Aufklärung und Religion – neue Perspektiven“ fand im Jahre 2008 ein Work-shop in Paderborn statt. Dies sind nur einige wahllos herausgegriffene Beispiele, die von der Aktualität des Themas ‚Religion in der Aufklärung‘ zeugen.

Im vorliegenden Band ging es dem Herausgeber nicht darum, anhand eines Leitfadens eine bestimmte problemorientierte These durchzubuchstabieren und belegen zu wollen, sondern die Vielfältigkeit religionsphilosophischer Beschäftigungen zu dokumentieren. Daß ein solcher Versuch notgedrungen Fragment bleibt, ist unvermeidlich. Zu reich und vielseitig ist das Thema!

Nichtsdestoweniger lassen sich eine Reihe von Beiträgen um Schwerpunkte herum gruppieren, etwa solche religionskritischer bzw. dekonstruktiver Natur (Kreimendahl, Schröder, Jaffro, Lohmar), oder solche, die sich mit Aspekten der Gottesproblematik bzw. allgemeiner philosophischer Theologie und deren Transformationen im Kontext eines gewandelten Vernunftkonzepts beschäftigen (Krouglov, Esposito); andere, die in einem mehr oder weniger weiten Sinn das

⁸ Vgl. Winfried Schröder, Ursprünge des Atheismus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

Verhältnis von Religion und Politik oder Gesellschaft behandeln (Schmidt-Biggemann, Ferrari, Mondot, Goldenbaum). Verschiedene religiöse und gesellschaftliche Facetten der Jüdischen Aufklärung beleuchtet der Beitrag von Dominique Bourel. Erfreulich ist nicht zuletzt auch der Umstand, daß das Thema ‚Frauen und Religion in der Aufklärung‘ gleich in zwei Beiträgen in einer Weise zur Sprache kommt, die singuläre Akzentsetzungen, etwa das Verhältnis von Religion und Offenbarung (Dierse) bzw. das von Empfindsamkeit und Aufklärung (Conrad) in zwei unterschiedlichen Phasen der Aufklärung behandeln.

Robert Theis

ABHANDLUNGEN

LOTHAR KREIMENDAHL

Bayles Destruktion der rationalen Theologie

I

Kant hat, wie jeder weiß, die Unmöglichkeit einer jeden spekulativen Theologie behauptet und dem Nachweis, daß die theoretische Vernunft nicht in der Lage ist, irgend etwas über das höchste Wesen auszusagen – und sei es auch nur die Feststellung von dessen zweifelsfrei gewisser Existenz –, große Aufmerksamkeit geschenkt.¹ Diesen Nachweis hat Kant, und das weiß nicht mehr unbedingt jeder, keineswegs als erster geführt. David Hume ist ihm hierin vor allem mit seinen *Dialogues Concerning Natural Religion*, aber auch mit der *Natural History of Religion* vorangegangen, von dessen Ausführungen Kant bei seinem theologiekritischen Geschäft erheblich profitierte. Hume seinerseits, und das ist weithin noch unbekannt, steht mit seiner Religionskritik auf den Schultern von Pierre Bayle, und zwar in einem solchen Ausmaß, daß man die zentralen Kritikpunkte des schottischen Philosophen konkret auf einzelne Stellen in den Werken des französischen Skeptikers zurückführen kann. Das habe ich in einigen früheren Beiträgen zu zeigen gesucht.² Bayle gebührt somit das Verdienst, am Ende des 17. Jahrhunderts und damit als erster Philosoph der Neuzeit die Unmöglichkeit einer Theologia Rationalis mit philosophischen Mitteln wirkungsmächtig erwiesen

¹ Dies geschieht innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* unter der Überschrift ‚Das Ideal der reinen Vernunft‘ innerhalb der ‚Transzendentalen Dialektik‘ (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hg. von Raymund Schmidt, um das Nachwort von Karl Vorländer ergänzter Nachdruck Hamburg 1971, bes. A 567/B 595–A 642/B 670).

² Humes frühe religionsphilosophische Interessen im Lichte seiner „Early Memoranda“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 53 (1999), 553–568; Hat Hume William Kings „De Origine Mali“ gelesen? Die Notizen zur Theodizee in den „Early Memoranda“ und ihre Quelle, in: Michael Oberhausen (Hg.), Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 233–250; Bayles Bedeutung für den jungen Hume. Die Quelle der Reflexionen zur Philosophie in Humes „Early Memoranda“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 84 (2002), 64–83. Die letztgenannte Studie kommt auf S. 82 zu dem Ergebnis, daß „[...] die Religionsphilosophie Humes, so wie sie in der *Natural History of Religion* und in den *Dialogues Concerning Natural Religion* niedergelegt ist, über weite Strecken Bayleschen Einfluß verrät und in wesentlichen Teilen geradezu als Ausformulierung von Ideen zu gelten hat, die Hume bei Bayle gefunden hat [...]“.

zu haben, noch bevor diese im 18. Jahrhundert ihre eigentliche „Hochblüte“ erreichte.³ Für diese These möchte ich in diesem Beitrag argumentieren und zeigen, wie Bayle die Rationaltheologie durch Paralyse des Gottesbildes in seinem *Dictionnaire Historique et Critique*⁴ anlegt und zu Fall bringt. Auf die Frage, ob Bayle die zu Erreichung dieses Ziels eingesetzten Argumente auch persönlich akzeptiert hat oder ob er sie nur vortrug, um, wie er immer wieder vorgibt, mittels ihrer den Sprung in den Glauben zu erzwingen, gehe ich im folgenden nicht näher ein. Dieses Problem, ob Bayle also als Fideist zu gelten hat, der seine Überlegungen nur anstellt, um mittels der durch sie herbeigeführten und als anstößig empfundenen Ergebnisse die Hinwendung zu den geoffenbarten Wahrheiten der christlichen Religion zu erzwingen, oder ob er dieselben im Schutze seiner fideistischen Beuerungen als seine eigenen Ansichten präsentierte, er also als Materialist, ja Atheist zu gelten hat, wird von der geistesgeschichtlich orientierten Bayle-Forschung seit langer Zeit beständig und mit wechselnden Ergebnissen hin und her gewälzt, betrifft aber lediglich Bayles persönliche Ansicht. Demgegenüber kommt es mir auf die philosophiegeschichtliche Pointe an, daß, um einen Titel eines bekannten Kantischen Aufsatzes zu parodieren, der Gedanke von dem unausbleiblichen Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Rationaltheologie schon vor dem Ende des 17. Jahrhunderts denkbar war und daß diese Einsicht von Bayle im *Dictionnaire* formuliert und mit philosophischen Mitteln begründet wurde – dem Werk, das nach den Worten Wilhelm Dilthey als die „Rüstkammer der Aufklärung“ gelten darf.⁵

³ Winfried Schröder, Art. „Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Bd. 8, Darmstadt 1992, 722.

⁴ Das *Dictionnaire Historique et Critique* erschien erstmals in zwei Bänden 1697, eine zweite, von Bayle selbst veranstaltete und stark erweiterte dreibändige Auflage folgte 1702. Die beste Ausgabe ist die um weitere Texte aus dem Nachlaß ergänzte, auf dem Titelblatt als fünfte (recte: acht) ausgewiesene Auflage, die in vier Bänden mit der Lebensbeschreibung Bayles durch Pierre Des Maizeaux 1740 in Amsterdam, Leiden, La Haye, Utrecht erschien (Reprint Genf 1995). Diese Ausgabe liegt der zweibändigen Übersetzung zugrunde, nach der im folgenden unter Angabe von Band-, Seitenzahl sowie ggf. des Buchstabens der Anmerkung und der Fußnotenziffer zitiert wird. Pierre Bayle, Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl, übersetzt und hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg 2003, sowie Pierre Bayle, Historisches und kritisches Wörterbuch. Zweiter Teil der Auswahl, übersetzt und hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg 2006.

⁵ Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie, hg. und ergänzt von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main 1949, 178.

II

Kant hatte der Rationaltheologie über die Bestreitung der Möglichkeit eines vernunftgegründeten Gottesbeweises den Boden entzogen. Zu diesem Zweck hatte er zuvor eine Typologie aller möglichen Gottesbeweise dieser Art erstellt, deren Beweisanspruch sodann geprüft und aus dem negativen Resultat das Ergebnis abgeleitet, daß „[...] alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind [...]“.⁶ Bayle ist kein mit Kant vergleichbarer systematischer Kopf, und so überrascht es nicht, daß er mit seiner Destruktion der Religion nicht wie dieser auf das logische Zentrum aller Rationaltheologie – die Gottesbeweise – abzielt. Er setzt mit seinen Überlegungen vielmehr bei den Prädikaten ein, die Gott in jeder theistischen, insbesondere aber in der christlichen Religion zugeschrieben werden und sucht deren rationale Unhaltbarkeit aufzuweisen. Diese Prädikate werden nun nicht etwa von ihm zunächst gesichtet und – wie es Kant mit den Gottesbeweisen tat – in ein geordnetes Verhältnis zueinander gesetzt, sondern Bayle prüft sie in aller Regel gemäß der Zufälligkeit, in der sie ihm vom Thema des Artikels bzw. vom jeweiligen argumentativen Kontext vorgegeben sind. So kommt er beispielsweise in den Artikeln „Manichäer“, „Marcioniten“, „Origenes“ und „Paulicianer“, die der Theodizeeproblematik gewidmet sind, vornehmlich auf die Attribute der göttlichen Güte und Gerechtigkeit im Zusammenhang mit Gottes Vorherwissen zu sprechen. Zwar bietet sich für Bayle an nicht wenigen Stellen Anlaß, auf die Beweise einzugehen, die für Gottes Existenz geführt wurden waren, aber er läßt sich auf eine Prüfung derselben nicht eigentlich ein.⁷ Die auffällige Vernachlässigung dieses für die Theologie zentralen Themas hängt möglicherweise damit zusammen, daß er die Bedeutung der bloßen Versicherung der Existenz Gottes für die Religion eher gering veranschlagt, denn „selbst die beschränktesten Köpfe verstehen sehr wohl, daß der gesamte Nutzen der Religion nicht auf der Lehre der Existenz Gottes, sondern auf der seiner Vorsehung beruht“.⁸ Gottesbeweise sind außerdem nur Leuten mit geschultem Verstand zugänglich; die große Masse versteht sie gar nicht. Deshalb ist das von Descartes in der Dritten Meditation präsentierte Argument für die Existenz Gottes Bayles

⁶ Kritik der reinen Vernunft, A 636/B 664.

⁷ Im Artikel „Ruggeri“ behandelt er zwar die Frage, „Ob der Schluß von der Existenz der Teufel auf die Existenz Gottes gültig ist“, nicht aber die Beweise für Gottes Existenz selbst (Bd. 2, 608–611), und im Artikel „Zabarella“ wird der aristotelische Beweis des ersten Bewegers zwar angeprochen, bleibt aber ohne nähere Erörterung (Bd. 1, 499).

⁸ „Lukrez“ (K), Bd. 2, 394.

Ansicht nach zwar ausgezeichnet, es bleibt aber für die gewöhnlichen Leute aufgrund seiner Abstraktheit praktisch bedeutungslos.⁹

Obwohl Gottes Dasein gleichsam die logische Mitte aller Religion darstellt, so ist es doch, wie Bayle meint, die Frage nach seinen Attributen, die uns primär interessiert. Wir wollen wissen, welche Forderungen dieses Wesen an uns stellt und welche Hoffnungen wir uns machen dürfen, wenn wir diesen Forderungen nachzukommen trachten. Wesen wie die epikureischen Götter, deren Existenz zwar beteuert wird, die sich aber nicht für die Welt und die Menschen interessieren, weil das ihrer Glückseligkeit abträglich wäre, gehen die Menschen nichts an. Ein solches Wesen kann nicht im Mittelpunkt einer Religion stehen, weil über seine bloße Existenz hinaus nichts von ihm bekannt ist und sich keinerlei Gebote, Verbote oder Erwartungen an es knüpfen lassen. Diese Einsicht, die Bayle an vielen Stellen seines *Dictionnaire* äußert, lenkt die Aufmerksamkeit für eine Überprüfung der Ansprüche der Religion beziehungsweise der spekulativen Theologie beinahe zwangsläufig auf die Prädikate Gottes und nicht auf die Beweise für seine Existenz.

Freilich sprechen außer diesen systematischen Einsichten auch sehr persönliche Neigungen Bayles dafür, die Untersuchung auf die göttlichen Eigenschaften zu konzentrieren. Zum einen eröffnet sich ihm dadurch die Chance, sein umfangreiches religionskritisches Material vor dem Leser auszubreiten und ein und denselben Gegenstand in vielfältigen Zusammenhängen und unter verschiedenen religionsphilosophisch relevanten Aspekten zu betrachten. Dieses multiperspektivische Verfahren erzeugt zwar eine Menge Redundanz, aber darum schert sich Bayle ausdrücklich nicht. Denn er ist sich bewußt, daß kein Leser sein *Dictionnaire* von Anfang bis zu Ende durchlesen wird, so daß es strategisch geradezu geboten schien, die ihm besonders am Herzen liegenden Themen auf mehrere Artikel verteilt zur Sprache zu bringen.¹⁰ Zum anderen bietet dieses Verfahren Bayle Gelegenheit, seinen Witz zu zeigen und so auch etwas für die Unterhaltung der Leser zu tun, woran ihm, wie wir wissen,¹¹ im Interesse eines besseren Absatzes des Werks sehr gelegen war.

Das heißt freilich nicht, daß Bayle die Religion nicht auch unter anderen Aspekten als der Bestreitung der rationalen Haltbarkeit des ihr zugrundeliegenden

⁹ Diese Überzeugung Bayles spricht schon aus den frühen *Thèses philosophiques*: „L’argument que Descartes a employé pour prouver l’existence de Dieu, pris de l’idée d’un être infini que nous trouvons dans notre ame, est à la vérité excellent, mais il ne peut guères servir à convaincre des esprits vulgaires, parce qu’ils ne voient pas évidemment qu’une ame finie comme la nôtre puisse se former l’idée d’une chose qui n’a aucune des imperfections qu’elle trouve en elle même [...].“ (Œuvres diverses, Bd. 4, avec une introduction par Elisabeth Labrousse, Hildesheim 1968, 143).

¹⁰ „[...] denn man muß bedenken, daß diese dicken Bücher [wie sein *Dictionnaire*, L.K.] nicht gemacht sind, um Seite für Seite gelesen zu werden“ (Vorrede zur ersten Auflage, Bd. 2, 14).

¹¹ Vorrede zur ersten Auflage, Bd. 2, 15 f.

den Gottesbildes attackierte; tatsächlich verfügt er über ein ganzes Arsenal unterschiedlichster religionskritischer Argumente. Nur beispielhaft seien einige dieser Gesichtspunkte kurz benannt. So wirft er angesichts der Pluralität der Religionen und der diversen Glaubensgemeinschaften innerhalb derselben die Frage nach der Beweisbarkeit des ‚wahren‘ Glaubens auf¹² und diskutiert die Kriterien, die ein Glaube erfüllen muß, um angenommen zu werden.¹³ Er diskreditiert ferner den biblischen Schöpfungsbericht durch die rationale Paralyse der ganz analogen Schilderung der Weltentstehung bei Ovid¹⁴ und präsentiert überdies die schon in der Antike bekannte These, die Götter seien nichts weiter als Erfindungen der Menschen, die als unabdingbar erforderlich für die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung¹⁵ und der Moral angesehen wurden.¹⁶

III

Es ist gewiß kein Zufall, daß Bayle seine radikalste Kritik am Gottesbegriff über die für ihn konstitutiven Prädikate erst gegen Ende seines *Dictionnaire* und damit abfassungsgeschichtlich recht spät vorträgt. Denn Bayle durchläuft eine Entwicklung während der relativ kurzen, nur gut vier Jahre dauernden Abfassungszeit seines Werks.¹⁷ So malt er sein Bild vom Menschen in zunehmend düsteren Farben – man vergleiche nur die Entwicklung seiner anthropologischen Überzeugungen, die in einer völlig desillusionierten, ja geradezu pessimistisch-defäristischen Einschätzung des Menschen und seiner Lage münden.¹⁸ Ein weiteres Charakteristikum dieser Entwicklung ist der Umstand, daß er vermehrt Artikel philosophischen Inhalts schreibt. Dabei, und das ist das Entscheidende, verschärft er unter Beachtung der von den Zeitumständen gebotenen Vorsicht zunehmend die Radikalität seiner Kritik auf allen behandelten Gebieten und wagt sogar schließlich einen nur noch mühsam kaschierten Angriff auf die Grundfesten der christlichen Religion.

Für diesen Angriff, den Bayle im Artikel „Simonides“ vorträgt, hatte er bereits im Artikel „Epikur“ gewisse Vorübungen angestellt, als er dort die Prädikate Got-

¹² „Nihusius“ (E, H), Bd. 1, 182–188.

¹³ „Nicole“ (C), Bd. 1, 169–179.

¹⁴ „Ovid“ (G, H), Bd. 2, 543–574.

¹⁵ „Kritias“ (H), Bd. 2, 319 f.

¹⁶ „Thales“ (A), Bd. 2, 737 f.

¹⁷ Er selbst datiert in der Vorrede zur ersten Auflage die Arbeit an dem Werk auf den Zeitraum von Juli 1692 bis Oktober 1696, Bd. 2, 8, Fußn. 13.

¹⁸ Im Artikel „Xenophanes“ (H), einem der in der Ordnung des Alphabets letzten des *Dictionnaire*, scheint eine – kurzfristige – Linderung des unablässigen drückenden Leids für Männer nur im Spiel oder Rausch möglich. Frauen ist selbst dieser Trost versagt (Bd. 1, 482 f.).

tes unter den Voraussetzungen der antiken Kosmogonie diskutierte. Diese ging davon aus, daß nicht Gott die Materie geschaffen habe, sondern daß sie gleichur-sprünglich mit ihm sei und er sie lediglich nach Art eines Architekten zu dieser Welt gemäß seiner Begriffe von Ordnung und Güte arrangiert habe.¹⁹ Bayle hatte dort aufgewiesen, daß diese Theorie der Weltentstehung rational nicht zu halten ist.²⁰ Seine Kritik traf insofern das Zentrum der heidnischen Theologie. Er ließ es dabei jedoch nicht bewenden, sondern zog seiner üblichen Argumentationsstrategie entsprechend aus der Unhaltbarkeit der paganen Kosmogonie ein Argument für die Richtigkeit der christlichen Sichtweise, der zufolge Gott auch als Erschaffer der Materie zu gelten hat. Ob seine ausdrücklich gezogenen Folgerungen ernst gemeint²¹ oder als ein abermaliges Versteckspiel zu bewerten sind, um seine tatsächliche Meinung zu kaschieren, soll hier offen bleiben. Jedenfalls hatte Bayle für genügend Alibistellen gesorgt, auf die er im Zweifelsfalle zur Legitimierung seiner rechtgläubigen Ansichten hätte verweisen können.²²

Der Artikel „Epikur“ hatte also bereits die Unhaltbarkeit des vorchristlichen Gottesbildes gezeigt. Nun war dieser Nachweis zwar auf dem Boden der antiken dualistischen Kosmogonie geführt worden, die aus der Sichtweise der christlichen Dogmatik als obsolet galt, so daß sich diese nicht von jenen Darlegungen getroffen fühlen mußte. Aber die zentralen Prädikate Gottes, die dort diskutiert und zu-

¹⁹ Der von den griechischen Philosophen als unbedingt gültig angenommene Grundsatz „ex nihilo nihil fit“ machte ihnen die Vorstellung der Hervorbringung der Materie durch Gott unmöglich. Dieser Gedanke wurde erst durch das Christentum eingeführt, so daß Gott nun – in Kants späterer Terminologie – sowohl als „WeltSchöpfer“ wie auch als „Welthaumeister“ gedacht wurde (Kritik der reinen Vernunft, A 627/B 655). Die Lehre von Gott als dem Schöpfer der Materie kommt in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts auf (vgl. Johannes Köhler, Art. „Schöpfung“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (wie Anm. 3), Bd. 8, bes. 1393–1399).

²⁰ „Epikur“ (S), Bd. 1, 92–101.

²¹ Er faßt die Ergebnisse seiner Darlegungen in drei Punkten zusammen: „Daraus, daß Gott der Schöpfer der Materie ist, folgt, 1) daß er das Universum mit dem höchstmöglichen Recht so ordnet, wie es ihm gut dünkt; 2) daß er nur eines einfachen Willensaktes bedarf, um alles zu schaffen, was ihm gefällt; 3) daß nichts geschieht, was er nicht in den Plan seines Werks aufgenommen hat.“ Anlaß, an der Aufrichtigkeit dieses Resümee zu zweifeln, gibt insbesondere die wiederum aus diesen drei Punkten gezogene generelle Folgerung Bayles, weil diese in direktem Gegensatz zu seinen übrigen einschlägigen Ausführungen steht, wie sie aus seiner Erörterung der Theodizeeproblematik bekannt sind. Sie lautet nämlich: „Daraus resultiert, daß die Lenkung der Welt kein Geschäft ist, das Gott ermüden oder verdrießen könnte und daß keine wie immer gearteten Ereignisse seine Glückseligkeit trüben könnten. Wenn Dinge geschehen, die er verboten hat und die er bestraft, so geschehen sie dennoch nicht gegen seine Ratschlüsse, sondern dienen anbetungswürdigen Zwecken, die er sich von aller Ewigkeit her gesetzt hat und welche die größten Mysterien des Evangeliums ausmachen“ („Epikur“ [T], Bd. 1, 102).

²² „Man schließe hieraus, nebenbei bemerkt, daß es für die wahre Religion sehr nützlich ist, wenn man zeigt, daß die Ewigkeit der Materie die Zerstörung der göttlichen Vorsehung nach sich zieht. Denn damit zeigt man die Notwendigkeit, Wahrheit und Gewißheit der Schöpfung“ („Epikur“ [T], Bd. 1, 103).

rückgewiesen wurden, trafen auch – wie etwa die Eigenschaften der Macht, Vollkommenheit, Gerechtigkeit und Güte²³ – auf den Gott der christlichen Religion zu, so daß begründeter Verdacht bestand, daß Bayle zwar die heidnische Theologie schlug, aber die christliche treffen wollte.²⁴ Er hatte fraglos nicht unbeabsichtigt einen Parallelismus erzeugt, so daß die skeptischen Resultate seiner Analyse der heidnischen Gottesvorstellung zwanglos auf das christliche Gottesbild Anwendung finden konnten. Transferleistungen dieser Art erwartet Bayle von seinen Lesern nicht nur in diesem Kontext. Es hieße, die destabilisierenden Absichten Bayles zu erkennen, wollte man in diesem Verfahren eher eine argumentative Schwäche des Philosophen denn ein strategisch geschicktes Vorgehen erblicken. Angebrachter ist es, diese Argumentationsweise als eine Vorsichtsmaßnahme zu werten, weil ihm zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels eine offene Kritik an dem Gottesbild der christlichen Religion nicht tunlich erschien.

Wenngleich Bayle im Artikel „Simonides“²⁵ nun wesentlich beherzter vorgeht, so verzichtet er doch auch hier keineswegs auf alle Schutzmaßnahmen. Zwar wird das Gottesproblem nicht mehr vor dem Hintergrund der antiken dualistischen Kosmogonie erörtert, die ja als durch die christliche Lehre überholt angesehen wurde und insofern zur Depotenzierung der Anrüchigkeit der im Artikel „Epikur“ gewonnenen Ergebnisse beitrug, doch Bayle verlegt den Ausgangspunkt der Debatte abermals in die vorchristliche Antike und will mit dem großen zeitlichen Abstand²⁶ zugleich eine gehörige Distanz in der verhandelten Sache signalisieren. Er wählt die von Cicero in *De Natura Deorum* (I, 60) berichtete Anekdote, der zufolge Simonides einer Einladung des Königs Hieron an seinen Hof folgte und von dem König gebeten wurde, „[...] ihm zu sagen, was Gott ist“.²⁷ Es

²³ Diese Eigenschaften werden in Anm. (S) des Artikels „Epikur“, Bd. 1, 94 f. diskutiert.

²⁴ Zu dieser Einschätzung gelangt auch Gianluca Mori, wenn er mit Blick auf die einschlägigen Stellen in den Artikeln „Simonides“ und „Epikur“ schreibt: „[...] l'exposition critique des doctrines des Anciens n'est souvent qu'un moyen subtil mais efficace de dénoncer les apories de la théologie chrétienne“ (Bayle Philosophe, Paris 1999, 120). Die Widerlegung der Argumente des Platonikers im Artikel „Epikur“ ziele „certainement aux chrétiens“ (169), und „les objections faites contre les platoniciens gardent toute leur force contre la théologie chrétienne [...]“ (170).

²⁵ Die Bedeutung dieses Artikels für Bayles Religionskritik ist von der Forschung noch nicht gebührend gewürdigt worden. So ist mir keine separate Studie bekannt, die diesem Artikel des *Dictionnaire* gewidmet wäre. Harry M. Bracken beispielsweise behandelt Bayles Angriff auf die natürliche Theologie im Ausgang des Artikels „Pyrrho“ und läßt „Simonides“ ganz außer Betracht (Bayle's Attack on Natural Theology. The case of christian pyrrhonism, in: Richard H. Popkin, Arjo Vanderjagt [Hg.], Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Leiden 1993, 254–266). Auch Winfried Schröder, der Bayle in seiner gründlichen Studie über die Genese des modernen Atheismus ausführlich behandelt, läßt diesen Artikel ganz unberücksichtigt (Ur-sprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998).

²⁶ Der historische Simonides lebte von ca. 556 bis 467/66 v. Chr.

²⁷ „Simonides“ (F), Bd. 2, 662.

geht also um die Definition²⁸ Gottes, nicht etwa um die Frage seiner Existenz, wie im Artikel ausdrücklich klargestellt wird.²⁹ Die gewünschte Antwort vermag Simonides nun nicht aus dem Stand heraus zu geben. Er bittet sich zunächst einen, dann zwei, vier, acht Tage Bedenkzeit aus und so fort. Als der König ihn schließlich nach dem Grund für sein Verhalten fragt, gibt Simonides zur Antwort, daß ihm die Sache um so dunkler werde, je länger er über sie nachdenke. Simonides geriet nämlich – Kantisch gesprochen – in eine antinomische Situation: „[...] weil ihm sein Geist die Widerlegung mehrerer möglicher Antworten ebenso schnell eingab wie deren Entdeckung, fand er nichts Haltbares“.³⁰

Bis hierher folgt Bayle schlicht dem Bericht und der Beurteilung Ciceros. Im folgenden aber geht er über Cicero hinaus, denn nun stellt er Betrachtungen über die Bedenken an, die Simonides bewogen haben mochten, von einer Definition Gottes Abstand zu nehmen. Simonides hätte sich nämlich die Sache leichtmachen und sich mit „den landläufigen Begriffen“³¹ begnügen können, die als konstitutiv für Gott angesehen werden. Diese eher abschätzige Bemerkung bedeutet fraglos eine Diskreditierung des christlichen Prädikatenkatalogs, denn die nun von ihm genannten Eigenschaften gehören allesamt demselben an. Gott ist demnach ein unendliches und allmächtiges Wesen, er hat das Universum geschaffen und er lenkt es auch, er bestraft die Sünder, belohnt die Rechtgläubigen und läßt sich durch Opfer bzw. durch Reue besänftigen. Diese Auflistung unterscheidet sich von den im Artikel „Epikur“ benannten Prädikaten insbesondere durch die spezifisch christliche Sichtweise Gottes als Schöpfer auch der Materie. Damit ist die Stoßrichtung der folgenden Kritik deutlich benannt. Bayle tut jedoch ein übriges und bringt den genannten Katalog mit dem frühchristlichen Apologeten Tertullian in Verbindung, der, wie Bayle findet, großsprecherisch und unbegründeterweise behauptet hatte, die Frage des Königs hätte von jedem ‚christlichen Handwerker‘, also so gut wie von jedermann, der die christliche Lehre kennt, ohne jedes Zögern beantwortet werden können.³²

²⁸ Das stellt auch die Häufigkeit klar, mit der der Ausdruck ‚Definition‘ bzw. ‚definieren‘ mit Blick auf Gott verwendet wird. Allein im Corpus articuli und den Anmerkungen (F) und (G) taucht er 16mal auf.

²⁹ „Man beachte, daß es zwischen Hieron und Simonides nicht um die Frage der Existenz Gottes ging, sondern um die genaue Bestimmung seines Wesens“ („Simonides“ [F], Bd. 2, 671, Fußn. 39). Darin ist übrigens eine Parallele zu den *Dialogues* David Humes gegeben, die in ihrem argumentativen Gehalt über weite Strecken von Bayles Ausführungen zehren und in denen Demea, einer der drei Gesprächsteilnehmer, gleich eingangs klarstellt: „The question is not concerning the *being* but the *nature of God*“ (*Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. with an introduction, by Norman Kemp Smith [1935], Indianapolis¹² 1977, 141).

³⁰ „Simonides“ (F), Bd. 2, 663.

³¹ Ebd., 664.

³² Ebd., 663 f.