

G O T T

Begriff und Kritik der Gottesinstanz
in der Philosophie, den Wissenschaften
und Künsten des 18. Jahrhunderts

ABHANDLUNGEN

von Sebastian Abel, Roderich Barth, Albrecht Beutel,
Christoph Binkelman, Martin Bondeli, Bernd Dörflinger,
Morteza Fakharian, Christopher E. Fremaux, Hans Graubner,
Andree Hahmann, Marion Heinz, Dieter Hüning,
Simeon Elias Hüttel, Stefan Klingner, Maximilian Lässig,
Laurenz Lütteken, Rudolf Meer, Hans-Peter Nowitzki,
Katharina Probst, Dietrich Schotte, Clemens Schwaiger,
Björn Spiekermann und Gideon Stiening

KURZBIOGRAPHIE Christiana Mariana von Ziegler (1695–1750)

DISKUSSION Winfried Schröder, Atheismus



AUFKLÄRUNG

Interdisziplinäres Jahrbuch
zur Erforschung des 18. Jahrhunderts
und seiner Wirkungsgeschichte

Herausgegeben von
Martin Mulsow, Gideon Stiening
und Friedrich Vollhardt

Redaktion:
Stefan Klingner

Band 36 · Jg. 2024

Thema:

GOTT

BEGRIFF UND KRITIK DER GOTTESINSTANZ IN DER PHILOSOPHIE,
DEN WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTEN DES 18. JAHRHUNDERTS

Herausgegeben von
Dieter Hüning, Stefan Klingner, Hans-Peter Nowitzki
und Gideon Stiening

FELIX MEINER VERLAG

ISSN 0178–7128

Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. – Herausgegeben von Martin Mulsow, Gideon Stiening und Friedrich Vollhardt. – Redaktion: Stefan Klingner, Georg-August-Universität Göttingen.

© Felix Meiner Verlag 2024. 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: Stückle, Ettenheim. Printed in Germany.

www.meiner.de/aufklaerung

INHALT

THEMENSCHWERPUNKT

<i>Dieter Hüning, Stefan Klingner, Hans-Peter Nowitzki, Gideon Stiening:</i> „Gott“ als Begriff und Problem in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts	7
<i>Stefan Klingner:</i> Der Gott der Aufklärung. Leibniz' theologischer Rationalismus	23
<i>Björn Spiekermann:</i> An dentur Athei? Das Problem des Unglaubens und die Frage nach Gott im 17. und 18. Jahrhundert	45
<i>Sebastian Abel:</i> <i>Quomodo intellegitur mens auctoris?</i> . Über Wolffs Versuch, Gottes Wort mit der Demonstrativen Methode auszulegen	75
<i>Dietrich Schotte:</i> Moral und Metaphysik ohne Gott? Offene und verdeckte Implikationen von Christian Wolffs Argumentation in der <i>Oratio de</i> <i>Sinarum Philosophia Practica</i>	93
<i>Clemens Schwaiger:</i> Zur Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Alexander Gottlieb Baumgarten	117
<i>Roderich Barth:</i> Der Gott in Meiers <i>Philosophischen Betrachtungen über</i> <i>die Christliche Religion</i> . Aufgeklärte Religionsphilosophie im Kontext der Neologie	135
<i>Simeon Elias Hüttel:</i> Gott und Götter. Religion im historischen Denken Montesquieus	155
<i>Christopher E. Fremaux:</i> Crusius's Divine Command Morality. Conscience, Dependence, and Virtue	183
<i>Katharina Probst:</i> Der gütige Gott ohne Eigenschaften. Demeas Selbstwiderspruch vor dem Hintergrund seines philosophischen Potenzials	197

<i>Hans-Peter Nowitzki</i> : „ein philosophischer und theologischer Kezer“ Wieland und sein origeneischer Kosmologieentwurf	215
<i>Hans Graubner</i> : Hamanns Gottesverständnis	245
<i>Marion Heinz</i> : Gott und das Sein. Untersuchungen zu Herders Schrift <i>Gott. Einige Gespräche</i>	257
<i>Albrecht Beutel</i> : Aufklärungstheologische Aktualisierungen des Gottesgedankens. Dogmatische, religionstheologische und predigtpraktische Zugriffe	279
<i>Gideon Stiening</i> : Die „Idee von Gott“ Zur Funktion der Gottesinstanz in J.G.H. Feders Naturrecht	307
<i>Dieter Hüning</i> : Die materialistische Abschaffung Gottes	327
<i>Maximilian Lässig</i> : „Das Universum als Gott, nach Grundsätzen des Materialismus“ Materialistische Gottesvorstellung bei Andreas Riem . .	347
<i>Rudolf Meer</i> : Zwischen „subtilem Anthropomorphismus“ und „transzendentaler Theologie“ Vorkritische Reste in Kants kritischer Philosophie	363
<i>Andree Hahmann</i> : Gott. Kants ursprüngliches höchstes Gut	383
<i>Bernd Dörflinger</i> : Der Gottesglaube im Kontext der moralischen Vernunftreligion Kants – eine eingeschränkte Art des Fürwahrhaltens . .	399
<i>Laurenz Lütteken</i> : „Am Geburtstage des Neuen Jahrhunderts“ Haydns späte Messen, die Aufklärung und die Krise um 1800	415
<i>Martin Bondeli</i> : Dasein Gottes und Gottesbegriff bei Karl Leonhard Reinhold	433
<i>Christoph Binkelmann</i> : „Jeder wird Gott, soweit er es seyn darf“. Die Vergöttlichung von Ich und Welt bei Fichte	461
<i>Morteza Fakharian</i> : Das Gotteskonzept des jungen Hegel	475

KURZBIOGRAPHIE

<i>Astrid Dröse</i> : Christiana Mariana von Ziegler, geb. Romanus (1695 – 1750)	503
---	-----

DISKUSSIONEN

<i>Oliver R. Scholz</i> : Winfried Schröders <i>Atheismus. Fünf Einwände und eine Frage</i> in der Diskussion. Eine Vorbemerkung	513
<i>Holm Tetens</i> : Den Atheismus befürchten, den Theismus erhoffen? Ein Kommentar zu Winfried Schröders „Atheismus“	517
<i>Björn Spiekermann</i> : Schwarze Schwäne und schwarze Schafe. Methodische Anmerkungen zu Winfried Schröders „Atheismus. Fünf Einwände und eine Frage“	525
<i>Christian Weidemann</i> : „Wenn Gott nicht existierte, wäre alles erlaubt“ – was Dostojewski <i>tatsächlich</i> meinte	541
<i>Winfried Schröder</i> : Glaube, Hoffnung und Rationaltheologie. Anmerkungen zu Holm Tetens, Björn Spiekermann und Christian Weidemann	553

REZENSIONEN

Sibylle Röth, Grenzen der Gleichheit. Forderungen nach Gleichheit und die Legitimation von Ungleichheit in Zeitschriften der deutschen Spätaufklärung, Hannover: Wehrhahn Verlag, 2022 (Aufklärung und Moderne 39). (<i>Oliver Bach</i>)	567
Michael Rosen, The Shadow of God: Kant, Hegel, and the Passage from Heaven to History, Harvard University Press 2022. (<i>Rudolf Meer</i>)	577
Norbert Christian Wolf, Glanz und Elend der Aufklärung in Wien. Voraussetzungen – Institutionen – Texte, Wien / Köln: Böhlau. 2023. (<i>Michael Schwingenschlögl</i>)	581

AKTUELLES

Raphael Gross, Liliane Weissberg (Hg.), Was ist Aufklärung. Fragen an
das 18. Jahrhundert. Hirmer-Verlag, München 2024 (Begleitpublikation
zur gleichnamigen Ausstellung des Deutschen Historischen Museums,
18. Oktober 2024 bis 6. April 2025) 587

THEMENSCHWERPUNKT

DIETER HÜNING, STEFAN KLINGNER, HANS-PETER
NOWITZKI, GIDEON STIENING

„Gott“ als Begriff und Problem in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts

Von Zeit und Zeit seh' ich den Alten gern,
und hüte mich mit ihm zu brechen.

(J. W. Goethe, Faust I)

I. Das 18. Jahrhundert als Zeitalter der Säkularisierung

Eine Vielzahl von Theorien zum Zeitalter der Aufklärung und dabei insbesondere aufklärungskritische Studien und Positionen kommen zu dem Schluss,¹ dass der im Motto zitierte, reichlich despektierliche Umgang Mephistopheles' mit Gott, dem Herrn und „Alten“, ein Produkt jenes Jahrhunderts in Europa war, das als ‚Sündenfall der Menschheitsgeschichte‘ verstanden werden müsse: Das 18. Jahrhundert, das als Zeitalter der Aufklärung gerne auch als aufgeklärtes Zeitalter interpretiert wird² – was es mitnichten war, wie wohl keines der nachfolgenden³ –, wird als der endgültige Durchbruch zur Säkularisierung interpretiert, was recht eigentlich bedeutet: als Zeitalter erfolgter Säkularität, also Weltlichkeit. So heißt es bei Hermann Timm in seiner Studie *Gott und die Freiheit*: „Seit 1780 ist Gott tot.“⁴ In dieser Weise beurteilte der Münchener Theologe Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*, weil hier zwar ‚Gott‘ als Vater und Sohn, nicht aber als Heiliger Geist ausgeführt wurde, womit der christliche Trinitätsgedanke

¹ Vgl. hierzu schon Carl L. Becker, *Der Gottesstaat der Philosophen*, Würzburg 1932; wiederholt neuerdings von Damien Tricoire, *Die Aufklärung*, Köln, Wien 2023.

² So bei Steffen Martus, *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild*, Hamburg 2015.

³ Das lässt sich allein daran ablesen, dass nach 40 Jahren poststrukturalistischer Aufklärungskritik seit einigen Jahren eine neue, dritte, moderne (u.v.m.) Aufklärung propagiert wird. Vgl. hierzu u. a. Michael Hampe, *Die Dritte Aufklärung*, Berlin 2018; Markus Gabriel, *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2020 oder auch Johannes Rohbeck, *Moderne Aufklärung. Erkenntnisse für die Krisen der Gegenwart*, Berlin 2023.

⁴ Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Frankfurt a. M. 1974, 23.

– und damit Gott selbst – hinfällig geworden sei. Schon Carl Schmitt hatte die Aufklärung (und namentlich Kant) als verantwortlich für den ‚Sündenfall‘ der europäischen Kultur erklärt, die in ihren gott- und seelenlosen Tendenzen zu ‚Liberalismus‘, ‚Demokratismus‘ und im Extremfall dem stets dräuenden ‚Ausnahmestand‘ geführt habe.⁵ Diese Liste von Kritikern der Aufklärung als einer intellektuellen Bewegung oder gar einem Zeitalter ‚ohne Gott‘ ließe sich verlängern. Und dabei gilt die These von einer vollends aufgeklärten und damit gottlosen Welt für aufklärungskritische wie -affirmative Positionen – und für beide stellt sie zu meist ein Problem dar.⁶

Allerdings muss man sich auf solcherart populäre Reizthesen gar nicht einlassen und kann doch feststellen, dass die Stellung von Religion und Theologie und damit die Stellung einer Gottesinstanz zwischen 1650 und 1800 grundlegende Veränderungen erfuhr: Denn das Zeitalter der Aufklärung gilt durchaus zu Recht als ein solches, das den seit der frühen Neuzeit zu verzeichnenden Säkularisierungstendenzen nicht nur neuen Schub verlieh, sondern streng weltlichen Argumentationen – zumindest in der Philosophie, einigen Wissenschaften und den Künsten – eine systematische Kontur verlieh.⁷ Das gilt zuerst einmal für die theoretische Philosophie, die in der Form eines seit John Locke prägenden Empirismus religiöse Überzeugungen aus dem Bereich eines möglichen Wissens weitgehend ausschloss.⁸ Allerdings ist Lockes Empirismus schon Reaktion auf eine philosophische Entwicklung, und zwar den seit René Descartes und Baruch de Spinoza wirksamen epistemologischen und ontologischen Rationalismus, innerhalb dessen der Gottesinstanz, die als rational beweisbar galt, als epistemologische Vermittlungsinstanz eine unabdingbare Funktion zugeschrieben wurde.⁹ Über Gottfried Wilhelm Leibniz,¹⁰ Christian Wolff¹¹ und Gottlieb Alexander Baumgar-

⁵ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin ⁹2009, 43 ff.; C.S., *der Begriff des Politischen*. Der Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Korollarien, Berlin ⁹2015, 74 ff.

⁶ Siehe hierzu z.B. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005.

⁷ Siehe hierzu nach wie vor Hans Blumenberg: *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M. ²1988.

⁸ Siehe hierzu u. a. Michel Malherb: *Vernunft und Glaube*. Essay IV.XVII–XIX, in: Udo Thiel (Hg.), *Lohn Locke*. Essay über den menschlichen Verstand, Berlin 1997, 247–270.

⁹ René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen*, hg. von Arthur Buchenau, Hamburg 1972, 27–43. Siehe zur besonderen epistemologischen Funktion des Gottesgedankens im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München 1992 sowie Reinhard Hiltcher, *Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat*, Hildesheim, Zürich, New York 2006.

¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodizee*, hg. von Arthur Buchenau, Hamburg ²1968, 36 ff.; siehe zur besonderen Relevanz des Gottesgedankens für Leibniz’ gesamtes Philosophieren auch den Beitrag von Stefan Klingner in diesem Band.

ten¹² bis ins späte 18. Jahrhundert zu Georg Friedrich Meier¹³, Immanuel Kant¹⁴ und Johann August Eberhard,¹⁵ die allesamt mit der Referenz auf eine starke Gottesinstanz arbeiten mussten, zeigt sich eine einflussreiche rationalistische Philosophie, die den spätestens seit Voltaire polemischen Invektiven des Empirismus¹⁶ standhalten konnte. Erst die durch Kants *Kritik der reinen Vernunft* initiierte ‚kritische Wende‘ verunmöglichte irgendeinen spekulativen Bezug auf ‚Gott‘ – ohne sich allerdings vollends durchzusetzen; Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder oder die Autoren der Frühromantik finden auch durch Kants Verdikt gegen alle Gottesbeweise ihren je spezifischen ‚Weg zu Gott‘.¹⁷

Die praktische Philosophie erwies sich als ein im Hinblick auf die Rolle der Gottesinstanz noch stärker umkämpftes Gebiet: In einigen Teilen nämlich war dieses Theoriefeld darum bemüht bzw. gar genötigt, die Referenz auf eine wie immer geartete Gottesinstanz zurückzudrängen. Beispielsweise entwickelte schon Jean Bodin eine Theorie der Politik,¹⁸ die gegenüber konfessionellen Unterschieden und theologischen Kategorien indifferent sein wollte und musste, um den Staat nicht zum Instrument religiöser Interessen und Kontroversen herabsinken zu lassen, so dass dieser im Gegenteil religiöse Kontroversen einhegen können sollte. Dafür entwickelte Bodin eine Souveränitäts-, Rechts- und Staatslehre, die als säkularisiert – wenn auch aufgrund des Bezugs zu Naturrecht und göttli-

¹¹ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt* [Deutsche Metaphysik], Halle 1751, 574 ff.

¹² Gottlieb Alexander Baumgarten, *Metaphysik*. Ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier. Nach dem Text der zweiten, von Joh. August Eberhard besorgten Ausgabe 1783, hg. von Dagmar Mirbach, Jena 2004, 201 ff.; siehe zu Baumgartens Gottesverständnis und seine theologische Erkenntnislehre den Beitrag von Clemens Schwaiger in diesem Band.

¹³ Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*. Vierter Theil, Halle 1765; siehe zu Meiers Gottesverständnis in dessen achtbändigen *Philosophischen Betrachtungen über die Christliche Religion* (erschienen 1761–1767) den Beitrag von Roderich Barth in diesem Band.

¹⁴ Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), in: *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff., Bd. II, 63–164.

¹⁵ Johann August Eberhard, *Kurzer Abriss der Metaphysik*: mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie, Halle 1794, 175–208.

¹⁶ Siehe hierzu u. a. Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, in: V., *Recht und Politik*. Schriften 1, hg. von Günther Mensching, Frankfurt a. M. 1976, 1–76.

¹⁷ Vgl. zu Jacobi erneut Timm, *Gott und die Freiheit* (wie Anm. 4), 136–225; vgl. zu Hamann und Herder die Beiträge von Hans Graubner und Marion Heinz in diesem Band; vgl. zum ‚Gott‘ der Autoren der Frühromantik Michael Schwingenschlögl, *Subjektivität zwischen Zerfall, Willensfreiheit und Religion. Untersuchungen zur Verhältnisbestimmung von Einheit und Mannigfaltigkeit in der literarischen Romantik*, Paderborn 2019, 195 ff.

¹⁸ Siehe hierzu u. a. Ada Neschke-Hentschke, *Frankreich im Zeitalter der Religionskriege*: Jean Bodin, in: Christoph Horn, A.N.-H. (Hg.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Weimar 2008, 192–217.

chem Recht als Rahmenbedingungen staatlicher Herrschaft – nicht säkular bezeichnet werden kann.¹⁹ Dies gilt – und zwar zu Recht – als bedeutende Leistung der europäischen Aufklärung.²⁰

Auch philosophische und juristische Rechtstheorien²¹ ebenso wie die Ethik²² lösten sich im Laufe der Aufklärung von theonomen Voraussetzungen und suchten nach den Möglichkeiten und Grenzen säkularer Begründungstheorien für Geltung und Verbindlichkeit rechtlicher und ethischer Normen. Auf all diesen Feldern bemühten sich die Autoren jedoch, einen allgemeinen Atheismus zu vermeiden. Nur wenige, zumeist perhorreszierte Autoren – wie La Mettrie, d'Holbach, Hißmann oder Wezel – bekannten sich (häufig unter dem Deckmantel der Anonymität) zur vollständigen Verabschiedung einer Gottesinstanz.²³ Diese Vorsicht hat auch damit zu tun, dass einer der bedeutendsten Philosophen der Aufklärung – im Übrigen als überzeugter Lutheraner um eine angemessene Bibelexegese bemüht²⁴ – mit dem Versuch, die Geltung von ethischen Normen als ein solche zu beweisen, die ohne Referenz auf die Gottesinstanz auskommen könnte, mit Berufsverbot und Landesverweisung bestraft wurde: Christian Wolff hat seine Überlegungen zu einer ‚gottlosen‘ und doch ebenso begründeten wie wirkungsvollen Ethik der Chinesen im Jahre 1724 bitter bezahlen müssen.²⁵ Der prominente Fall²⁶

¹⁹ Siehe hierzu Jean Bodin, *Sechs Bücher über den Staat*. 2 Bde., hg. von P.C. Mayer-Tasch, München 1981, Bd. 1, 98 ff.

²⁰ Dass dieses Lob auch heute noch ambivalent ausfallen kann, hat Horst Dreitzel im Jahre 2018 mit seiner Studie *Staat ohne Gott* deutlich ausgewiesen. Hier wird der säkulare Staat – beispielsweise anhand des *Allgemeinen Preußischen Landrechts* – einerseits als Produkt der Aufklärung interpretiert. Für Dreitzel ist der säkulare Staat einerseits jene unersetzliche Instanz, die für Frieden, Freiheit, Ordnung und Wohlstand zu sorgen hat und sorgen kann. Damit ist dieser Staat für Dreitzel aber andererseits eine Instanz für die Beantwortung nur der *vorletzten* Fragen und damit Ermöglichungsbedingung für die Beantwortung der *letzten* Fragen nach dem Sinn unserer Existenz, dem Warum, Woher und Wohin, mithin religiösen Überzeugungen; vgl. Horst Dreitzel, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018.

²¹ Vgl. hierzu insbesondere Dietrich Schotte, *Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan. Thomas Hobbes über Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, sowie Dieter Hüning, *Das Naturrecht der Atheisten. Zur Debatte um die Begründung eines säkularen Naturrechts in der deutschen Aufklärungsphilosophie*, in: Albrecht Beutel, Martha Nooke (Hg.), *Religion und Aufklärung. Akten des Ersten internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie*, Tübingen 2016, 409–424.

²² Vgl. hierzu Kurt Bayertz, *Art. Ethik/Moral*, in: Heinz Thoma (Hg.), *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, Stuttgart 2015, 181–192.

²³ Dass es jedoch selbst materialistische Autoren gab, die an einer Gottesinstanz festhielten, lässt sich im Beitrag von Maximilian Lässing in diesem Band nachlesen. Dagegen hat d'Holbach konsequent versucht, ‚Gott‘ aus allen Bereichen der Philosophie zu beseitigen, wie Dieter Hüning in seinem Beitrag in diesem Band zeigt.

²⁴ Siehe hierzu den Beitrag von Sebastian Abel in diesem Band.

²⁵ Christian Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Lateinisch – Deutsch, hg. von Michael Albrecht, Hamburg 1985.

zeigt schlaglichtartig, dass es im 18. Jahrhundert nicht nur ungewöhnlich, sondern gefährlich sein konnte, nicht etwa Gott zu leugnen, was Wolff nie getan hätte, sondern lediglich zu behaupten, es ginge auf bestimmten Gebieten auch ohne ihn – und das ausgerechnet in Fragen wirksamer Normativität.

Dabei galt nicht erst für Kant, dass eine streng säkulare Theorie keineswegs auf einen Atheismus hinauslaufen müsse.²⁷ Die Differenzierung zwischen Säkularität und Atheismus ist aber grundsätzlich für das 18. Jahrhundert – und darüber hinaus²⁸ – zu berücksichtigen: Nicht nur waren Machiavelli und Bodin als Inauguratoren einer streng säkularen Theorie von Politik und Staat zugleich gläubige Christen (unterschiedlicher Couleur), auch Issak Newton, Begründer der modernen, vollkommen säkularen mathematischen Naturwissenschaft, blieb zeitlebens gläubiger Christ – wenngleich als Sozinianer.²⁹ Noch Albrecht von Haller, der als Naturwissenschaftler eine materialistische Anthropologie entwarf, agierte als Publizist im Namen einer Religion und damit eines Gottes, weil er – wie auch Montesquieu³⁰ und viele andere Autoren der Aufklärung³¹ – den Glauben an ihn für den gesellschaftlichen Zusammenhalt für unerlässlich hielt.³² Das Vorantreiben säkularer Wissenschaften war folglich für viele Akteure des 18. Jahrhunderts keineswegs mit der Verabschiedung der Gottesinstanz auf anderen Gebieten verbunden. Diese Konstellation bedeutet aber weder, dass es in der wissenschaftlichen Theorie und der gesellschaftlichen Praxis keine Säkularisierung gegeben habe, noch,

²⁶ Siehe hierzu u. a. Anna Szyrwińska, Die Pietisten, in: Robert Theis, Alexander Aichele (Hg.), Handbuch Christian Wolff, Berlin 2018, 383–403 sowie zu den Spannungen zwischen Wolffs Verteidigung ‚der Chinesen‘ und seinem Metaphysikverständnis den Beitrag von Dietrich Schotte in diesem Band.

²⁷ Siehe zu dieser Unterscheidung u. a. Gideon Stiening, Gott und der gerechte Krieg. Kants kritische Auseinandersetzung mit Achenwalls *Ius naturae*, in: Stefan Klingner, Dieter Hüning, Gianluca Sadun Bordoni (Hg.), Auf dem Weg zur kritischen Rechtslehre? Naturrecht, Moralphilosophie und Eigentumstheorie in Kants „Naturrecht-Feyerabend“, Leiden, Boston 2021, 19–47.

²⁸ Siehe hierzu Winfried Schröder, Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. Zweite, mit einem neuen Nachwort versehene und bibliographisch aktualisierte Auflage, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012.; W.S., Atheismus. Fünf Einwände und eine Frage, Hamburg ²2023 sowie die Diskussion zu diesem Konzept am Ende dieses Bandes.

²⁹ Vgl. hierzu Stephen David Snobelen, Isaac Newton, Socinianism and „The one supreme God“, in: Martin Mulrow, Jan Rohls (Hg.), Socinianism and Arminianism, Leiden, Boston 2005, 241–298.

³⁰ Siehe hierzu auch den Beitrag von Simeon Hüttel in diesem Band.

³¹ Vgl. Dietrich Schotte, Halb blinde Aufklärung. Die Diskussion um die vorpolitischen Grundlagen des Politischen in der Aufklärung, in: Albrecht Beutel, Martha Nooke (Hg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie. Tübingen 2016, 381–397.

³² Siehe hierzu Thomas Kaufmann, Über Hallers Religion. Ein Versuch, in: Norbert Elsner, Nicolas A. Rupke (Hg.), Albrecht von Haller im Göttingen der Aufklärung, Göttingen 2009, 307–379.

dass das Zeitalter der säkularen Aufklärung sich dem Atheismus ‚ausgeliefert‘ habe. Diese Vorgänge bedeuten vielmehr drittens, dass es tatsächlich Tendenzen der Säkularisierung im Zeitalter der Aufklärung dergestalt gab, dass zunehmend bestimmte Felder in der Theorie, der Praxis und der Kunst ausgestaltet wurden, die eine Referenz auf Gott und Religion für unnötig oder gar unmöglich erklärten. Bachs *Weltliche Kantaten* – zumal die ohne Auftrag verfasste ‚Kaffeeekantate‘ – sind für diese Prozesse *im* Medium einer geistlichen Form ein anschauliches Beispiel.³³

Es gab gegen solcherart Tendenzen der Säkularisierung einzelner Gebiete des Denkens und Handelns trotz der Ablehnung jeglichen Atheismus‘ auch machtvollle Gegenwehr, die in säkularer Theorie und Praxis eben jenen ‚Atheismus‘, ‚Naturalismus‘ und ‚Epikureismus‘ zu wittern meinte. Ein Beispiel ist die seit dem 17. Jahrhundert schon weitgehend säkularisierte empirischen Naturforschung bzw. Naturgeschichte. Zwar hatte noch Carl von Linné festgestellt, dass seine Taxonomie der Naturerscheinung Ausdruck der Weisheit und Güte des Schöpfers sei, die Ordnung selber aber war von theologischen Begriffen vollkommen frei geblieben.³⁴ Dieser Art säkularer Naturwissenschaft erwuchs allerdings mit der Physikotheologie ein wirkungsvoller Gegner, der die Bedeutung und unmittelbare Funktion Gottes als Schöpfer für die innerwissenschaftlichen Begriffs- und Kategorienbildungen nachzuweisen beanspruchte.³⁵ Die Kontroverse zwischen Buffon und Reimarus dokumentiert hinreichend, dass um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Gottesinstanz auch in der Naturforschung gerungen wurde.³⁶ Unterstützt wurde die Physikotheologie schon früh von namhafter Dichtung:

Herr, erleuchte mein Gemüthe,
Zünd’ in mir ein Feuer an,
Daß ich deine Macht und Güte,
sehn verstehn und preisen kann.³⁷

Überhaupt sind die verschiedenen Künste bis in die Mitte des Jahrhunderts eher Horte der Gottesverehrung, der in seiner Existenz und Essenz weitgehend voraus-

³³ Siehe hierzu Kirsten Beißwenger, Die weltlichen Kantaten, in: Reimar Emans, Sven Hiemke (Hg.), Bachs Kantaten. Das Handbuch, 2 Bde., Kassel 2012, Bd. 2, 203–277.

³⁴ Siehe hierzu Olaf Breidbach, Goethes Metamorphosenlehre, München 2006, 79–82.

³⁵ Vgl. hierzu auch Dietrich Klein, Hermann Samuel Reimar (1694–1768). Das theologische Werk, Tübingen 2009, 201 ff.

³⁶ Vgl. hierzu Andree Hahmann, Kein Freund von Epikur?, in: Stefan Klingner, Dieter Hüning (Hg.), Hermann Samuel Reimar (1694–1768). Natürliche Religion und Popularphilosophie, Berlin, Boston 2022, 293–315.

³⁷ Barthold Heinrich Brockes, Irdisches Vergnügen in Gott, hg. und kommentiert von Jürgen Rathje, 3 Bde., Göttingen 2014, Bd. 1, 301.

gesetzt wird.³⁸ Die Musik ist bishin zu Bach vor allem Kirchenmusik und wird ihrer liturgischen Aufgabe gerecht. Aber auch die Größen der weltlichen Komponisten europäischer Couleur, wie Johann Adolf Hasse, bedienen wie selbstverständlich die Kirchenmusik und lassen „den Herrn“ lobpreisen;³⁹ erst Wolfgang Amadeus Mozart wird an dieser Selbstverständlichkeit Änderungen vornehmen.⁴⁰ Aber noch Lessing wird seinen Nathan nach der Ermordung seiner gesamten Familie durch fanatisierte Christen feststellen lassen:

Doch nun kam die Vernunft allmählig wieder.
 Sie sprach mit sanfter Stimm: „und doch ist Gott!
 Doch war auch Gottes Ratschlag das! Wohlan!
 Komm! Übe, was du längst begriffen hast;
 Was sicherlich zu üben schwerer nicht,
 Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
 Steh auf!“ – ich stand! Und rief zu Gott: ich will!
 Willst du nur, daß ich will!⁴¹

Erkennbar gibt es also in der europäischen Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten Bewegungen zu einer Säkularisierung einiger ihrer Gegenstandsbereiche, die nur in seltenen Fällen mit der gänzlichen Verwerfung der Annahme der Existenz Gottes einherging und doch auf massiven Widerstand nicht allein der stets wirkungsvollen Theologen, Kirchen oder Orden, also der theoretischen und praktischen Theologie stieß. Auch die gegenaufklärerischen Bewegungen suchten europaweit die Säkularisierungstendenzen durch den Atheismusvorwurf einzudämmen.⁴²

Die religionshistorische Forschung hat zudem darauf hingewiesen,⁴³ dass für das späte 18. Jahrhundert auch realgeschichtliche Veränderungen dergestalt zu

³⁸ Siehe hierzu u. a. Albrecht Beutel, Martha Nooke (Hg.), *Religion und Aufklärung. Akten des ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie*, Tübingen 2016, 269–378 („II Literatur und Kultur“). Dass dabei philosophische und theologische Überlegungen eine zentrale Rolle spielten, zeigt Hans-Peter Nowitzki am Beispiel von Wielands *Die Natur der Dinge* in seinem Beitrag in diesem Band.

³⁹ Vgl. hierzu Raffaele Mellacs, Johann Adolf Hasse. Neubearbeitete Ausgabe. Aus dem Italienischen von Juliane Riepe, Breskow 2016.

⁴⁰ Siehe hierzu Laurenz Lütteken, *Mozart. Leben und Musik im Zeitalter der Aufklärung*, München 2017. Siehe zudem mit Blick auf Haydns späte Messen seinen Beitrag in diesem Band.

⁴¹ Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht*, in: G.E.L., *Werke*, hg. von Herbert G. Göpfert et al., München 1970 ff., Bd. 2, 316 f.

⁴² Isaiah Berlin, *Die Gegenaufklärung*, in: I.B., *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt a. M. 1979, 63–92.

⁴³ Siehe hierzu u. a. Detlef Pollack, Otto Rüdiger, *Der religiöse Umbruch im ausgehenden 18. Jahrhundert*, in: Detlef Pollack (Hg.), *Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*, Tübingen 2016, 145–167.

verzeichnen sind, dass die Bindungskräfte der Kirchen für eine bestimmte, nämlich bürgerlich-städtische Bevölkerung erkennbar abnahmen. Nicht nur die kirchengeschichtliche Forschung zum Zeitalter der Aufklärung hat allerdings mit großem Nachdruck und einigem Erfolg nachgezeichnet,⁴⁴ dass diese unbestreitbaren Tendenzen zu einer zunehmenden Säkularisierung der Lebenswelten im 18. Jahrhundert keineswegs zu einer strengen oder gar vollständigen Verweltlichung der Theorie oder gar der gesellschaftlichen Praxis geführt hätten.⁴⁵ Tim Blanning hat in seinem Epochenüberblick mit vielerlei Nachweisen deutlich gemacht, dass für den größten Teil der europäischen Bevölkerung galt, dass deren Alltag durch die je geltende Religion und damit das Erste Gebot beherrscht wurde.⁴⁶

II. Entwicklungsbewegungen der Gottesvorstellungen im 18. Jahrhundert

Eine Betrachtung der verschiedenen Vorstellungen, Begriffe, Theorien, Bilder und musikalischen Gestaltungen von ‚Gott‘ im 18. Jahrhundert kann ohne jeden Zweifel den Prozess der Säkularisierung *nicht* als eine einlinige Fortschritts- bzw. Rückschrittsgeschichte rekonstruieren.⁴⁷ Die Auseinandersetzungen um die kulturelle, gesellschaftliche und staatliche Bedeutung von Theologie, Religion und damit den Gott der christlichen, jüdischen und islamischen Religionen waren zu machtvoll, um selbst die relativ eigenständigen Naturwissenschaften davon unbehelligt zu lassen. Kulturelle und natürliche Katastrophen, wie etwa das Erdbeben von Lissabon,⁴⁸ der Siebenjährige Krieg,⁴⁹ die europäische Hungerkatastrophe von 1770–1772⁵⁰ oder die Französische Revolution⁵¹ haben auch im Zusammen-

⁴⁴ Vgl. hierzu u. a. Albrecht Beutel, *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 2009.

⁴⁵ Vgl. auch William J. Bulman, Robert G. Ingram (Hg.), *God in the Enlightenment*, New York 2016.

⁴⁶ Tim Blanning, *Glanz und Größe. Der Aufbruch Europas 1648–1815*, München 2022, 465–512.

⁴⁷ Dass man den unbestrittenen Säkularisierungsprozess der Aufklärung auch als eine Verlustgeschichte zeichnen kann, lässt sich nachlesen bei Wilhelm Schmitt-Biggemann, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1988 oder auch bei Merio Scattola, *Teologia politica*, Bologna 2007.

⁴⁸ Vgl. hierzu Gerhard Lauer, Thorsten Unger (Hg.), *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, Göttingen 2008.

⁴⁹ Siehe hierzu Marian Füssel, *Der Preis des Ruhms. Eine Weltgeschichte des Siebenjährigen Krieges*, München 2019, 494 ff.

⁵⁰ Vgl. hierzu Dominik Collet, *Die doppelte Katastrophe. Klima und Kultur in der europäischen Hungerkrise 1770–1772*, Göttingen 2019, spez. 117–140.

hang der Gottesvorstellungen als realgeschichtliche Kontexte erhebliche Auswirkungen gezeitigt – und zwar in beide Richtungen: als Zunahme an Zweifeln wie als Zunahme an Frömmigkeit.

Am bekanntesten ist hierbei sicherlich das wuchtige Comeback der christlichen Religionen – vor allem der katholischen Konfession – nach den Versuchen ihrer Abschaffung im Zuge der Revolution in Paris und Frankreich. So mächtig waren der Gott der Offenbarung und seine Institutionen seltener als nach ihrer Abschaffung durch die Revolution von 1789 – und dies europaweit.⁵² Auch die Naturkatastrophe von Lissabon, eines der ersten europaweiten Medienereignisse, schürte die Kontroverse um einen allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gott. Nicht nur Voltaire hat sich dieser Gelegenheit ebenso aufschluss- wie einflussreich bedient.⁵³ Auch die europäische Orthodoxie sah in der Katastrophe den Zorn Gottes am Werk und daher einen machtvollen Gott, der nicht nur Schöpfer, sondern auch Erhalter und Richter der Welt sein musste.⁵⁴

Diese auf den zürnenden oder ungerechten Gott zugespitzte Debatte von 1755 stellte sich im Zusammenhang der Hungerkatastrophe von 1770 bis 1772 schon durchaus anders dar: Neben die dominante Interpretation als Strafe Gottes – auch für die aufklärerischen Tendenzen in der Landwirtschaft⁵⁵ – traten ökonomische und politische Deutungen, die die mangelhafte Staatswirtschaft oder gar einzelne Krisengewinnler kritisierten. Der Druck, der durch diese Deutungskonkurrenz entstand, manifestierte sich im Bedürfnis der betroffenen Bevölkerung nach Bestätigung ihrer religiösen Hungerdeutung.⁵⁶ Auch diese Entstehung säkularer Deutungsmuster der Hungerepidemie implizierte keineswegs einen Atheismus – wohl aber erneut die Ausprägung weltlicher Erklärungen und die Forderungen nach entsprechenden praktischen Konsequenzen.

Insgesamt dokumentieren die Entwicklungsbewegungen des Gottesverständnisse im 18. Jahrhundert, dass sich zwar nur zum geringsten Teil manifest atheistische Konzeptionen in Philosophie, Wissenschaft und Künsten ausbildeten, die aufklärerische Annahme aber, es sei möglich, Individuum, Gesellschaft und Staat nach den Maßgaben der – wie immer genau bestimmten – säkularen Rationalität

⁵¹ Vgl. Jonathan Israel, *Die Französische Revolution. Ideen machen Politik*, Ditzingen 2017, 213 ff.

⁵² Für die deutschsprachigen Länder siehe hierzu Andreas Holzem, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung, Aufklärung, Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn 2015, Bd. 2, 911 ff.

⁵³ Siehe hierzu Volker Reinhardt, *Voltaire. Die Abenteuer der Freiheit. Eine Biographie*, München 2022, 371 ff. u. 409 ff.

⁵⁴ Siehe hierzu u. a. Ulrich Löffler, *Lissabons Fall – Schrecken Europas*, Berlin New York 1999.

⁵⁵ Vgl. hierzu Verena Lehmbruck, *Der denkende Landwirt. Agrarwissen und Aufklärung in Deutschland 1750–1820*, Wien, Köln Weimar 2020.

⁵⁶ Vgl. hierzu Collet, *Die doppelte Katastrophe* (wie Anm. 50), 131 ff.

zu gestalten und zu verbessern, mithin einen „Wandel durch Vernunft“ ins Werk zu setzen,⁵⁷ zunehmend Denk- und Handlungsfelder generierte, die aus objektiver Notwendigkeit auf die Referenz auf eine Gottesinstanz verzichteten. Diese Prozesse erfolgten nicht ohne erhebliche, teils wütende Gegenwehr – nicht nur von Seiten der Theologie und der Kirchen, sondern auch von verschiedenen Frömmigkeitsbewegungen⁵⁸ oder der sich im Laufe des Jahrhunderts zunehmend organisierenden Gegenaufklärung.⁵⁹ Gott ist nicht tot im 18. Jahrhundert, aber er ist in vielen Bereichen der Philosophie, der Wissenschaften und der Künste auf dem Rückzug.

III. Momente des Gottesverständnisses im 18. Jahrhundert

Dass erhebliche Variationen im und Kontroversen über das Verständnis ‚Gottes‘ im 18. Jahrhundert zu verzeichnen waren, lässt sich schon dem Anfang des immerhin 70-spaltigen Artikels zu dieser Instanz in Zedlers *Universal-Lexikon* entnehmen:

So verschiedene Begriffe man sich auch von GOTT gemacht hat, u. so wunderliche Dinge man von GOTT gehalten, so bemerkt man doch dieses, daß, wo man anders einen wirklichen Begriff unter diesem Namen gehabt, man darunter ein Ding verstanden, das von sich selbst ist, und von dem hingegen alle andere Dinge sind. Es will umso viel nöthiger seyn, daß eine richtige Beschreibung Gottes zum voraus gesetzt werde, weil sowohl der Namen Gottes entsetzlich mißbrauchet wird, und man zweydeutig diesen Namen gebrauchet, also, daß in alten und neuen Zeiten sogar diejenigen, die doch in der That GOTT geleugnet, dennoch in ihrem Munde und Schrifften den Namen GOTT haben, und sich also sehr betrügen würde, wenn man deswegen glauben wollte, daß diese Leute von dem wahren GOTT reden.⁶⁰

Anschaulich macht dieser Eingang in einen zeitgenössischen Lexikon-Artikel erkennbar, dass das vormalige Gottesverständnis jede Selbstverständlichkeit verloren hat, und dies nicht etwa nur, weil es konfessionelle Differenzen gab – wie seit dem 16. Jahrhundert –, sondern weil es ernstzunehmende Tendenzen gab, in deren Zuge zwar die Existenz Gottes geleugnet, zugleich aber sein „Name“ durchaus verwendet wurde und folglich immerhin ein spezifisches Verständnis vorhanden blieb, was mit diesem Terminus zu verbinden war oder verbunden wurde. Eine

⁵⁷ Georg Schmidt, *Wandel durch Vernunft. Deutsche Geschichte des 18. Jahrhunderts*, München 2009.

⁵⁸ Siehe hierzu u. a. Martin Brecht (Hg.), *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1995.

⁵⁹ Vgl. hierzu u. a. Christoph Weiß (Hg.), *Von „Obscuranten“ und „Eudämonisten“: Gegenauflärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert*, St. Ingbert 2019.

⁶⁰ Anon. Art. Gott, in: *Grosses Universal-Lexicon*, hg. von Johann Heinrich Zedler, 64 Bde., Leipzig, Halle 1731–1750, Bd. 11, Sp. 295–365, hier Sp. 295.

Geschichte des Gottesverständnisses – oder gar seines Begriffs – im Kontext des zeitgenössischen „Atheismus“ steht bis heute noch aus.

Dabei darf nicht verschwiegen werden, dass im Zeitalter der Aufklärung Kritik an der jeweils vorherrschenden christlichen Orthodoxie nur in verschwindend wenigen Fällen zugleich Religionsfeindlichkeit oder gar Atheismus bedeutete. Vielmehr entwickelte das überwältigende Gros der Aufklärer und Aufklärerinnen Konzepte „vernünftiger“ – oder auch „natürlicher“ oder „wahrer“ – Religion, so dass ihre Religionskritik vor allem als eine Kritik an Aberglauben sowie an überkommenen Institutionalisierungen und politischen Instrumentalisierungen religiöser Ideen zu verstehen ist. Wenn man die verschiedenen Konzepte „vernünftiger“ Religion mit besonderem Blick auf ihr emanzipatorisches Potenzial und ihren säkularen Gehalt auf den Begriff zu bringen versucht, dann lassen sich immerhin drei Punkte nennen, in denen sie übereinkommen:

Erstens wird ein natürlicher Zugang zu religiösen Gehalten angenommen – das ‚natürliche Licht‘ der Vernunft, der ‚gesunden Menschenverstand‘ bzw. die ‚gesunde Vernunft‘ oder der ‚richtigen Gebrauch der Erkenntniskräfte‘.⁶¹ Die „vernünftige Religion“ ist also höchst inklusiv und spricht sich – wenigstens in dieser Hinsicht – für eine wesentliche Gleichheit der Menschen aus.

Zweitens implizieren die Konzepte „vernünftiger“ Religion ein Toleranzgebot, indem diese als der allen Glaubensarten zugrundeliegende Gehalt ausgegeben wird.⁶² Dem entsprechend kann es auch keinen anderen Grund geben, den einer „vernünftigen“ Religion angemessenen Glauben anzunehmen, als die vernünftige Einsicht. Und Menschen verschiedenen Glaubens – so die Hoffnung – werden einsehen können, dass die Unterschiede in ihren religiösen Überzeugungen gar nicht dessen wesentlichen Kern betreffen, und so eventuelle Streitigkeiten rasch beilegen können.

Drittens verlangt die „vernünftige“ Religion nicht mehr als die Annahme zweier metaphysischer Überzeugungen – nämlich von der Existenz eines höchsten

⁶¹ Beispiele wären etwa Leibniz, Wolff und Baumgarten ebenso deistische Autoren (Toland, Reimarus) oder auch Kant. Die oben genannten Wendungen knüpfen dabei offenkundig an das alte Philosophem der *recta ratio* bzw. *orthos logos* an. Die mit der Behauptung einer allgemeinen Zugänglichkeit verbundene Verve scheint allerdings ein Novum der neuzeitlichen Philosophie zu sein. Schon vor der Philosophie der Aufklärung findet sie sich z. B. programmatisch bei Descartes, wenn er am Beginn des *Discours de la Méthode* den „gesunden Verstand“ (*bon sens*) für dasjenige ausgibt, „was in der Welt am besten verteilt ist“ (*la chose du monde la mieux partagée*).

⁶² Prominent ist in diesem Punkt vor allem der englische Deismus, etwa bereits bei Cherbury (siehe dazu Peter Gay (Hg.), *Deism. An Anthology* 1968, 29 ff.). Seine Fortsetzung findet er auch in Frankreich (Voltaire) und Deutschland (Reimarus) (siehe dazu ebd., 143 ff.). Aber auch in der späteren Distanzierung vom Deismus, etwa durch Lessing, bleibt der Toleranzgedanke mit dem Konzept vernünftiger Religion verbunden – auch wenn er dann „nicht *gegen*, sondern *aus* den religiösen Selbstdeutungen und Traditionen“ begründet wird (Friedrich Vollhardt, *Gotthold Ephraim Lessing*, München 2016, 117).

Wesens und von der Unsterblichkeit der Seele – und vor allem eine moralische Lebensführung.⁶³ Mit dieser Forderung geht dann auch eine Trennung von Religion und Staat einher, da der mit der „vernünftigen“ Religion verbundene religiöse Glaube keine besonderen Praktiken vorschreibt, die die Stabilität des Staates mehr gefährden als ihr nützen würden

Auch wenn es bei dem Programm einer „vernünftigen“ Religion demnach offenkundig nicht um eine „Abschaffung“, sondern eben um eine „Umbildung“ von Religion ging,⁶⁴ ist damit doch einiges an emanzipatorischem Potenzial vorhanden, das die Entwicklung zur Moderne mit beeinflusst haben dürfte. Jedenfalls werden mit ihr zentrale Konzepte der Moderne wie die Ablehnung exklusiver Zugänge zur Wahrheit, religiöse Toleranz oder die Trennung von Staat und Religion ausdrücklich affirmiert. Indem die „vernünftige“ Religion bloß tradierte und weitgehend undurchschaubare Annahmen aus ihrem Glaubensbestand verabschiedet, besondere religiöse Praktiken für überflüssig hält und die öffentliche Ordnung von besonderen religiösen Bekenntnissen befreit, kann sie also durchaus als Teil der mit der Aufklärung einhergehenden Säkularisierung gedeutet werden. Getragen wird sie dabei von einem starken Vertrauen auf die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen.⁶⁵

Dass zahlreiche skeptische Einwände gegen die „vernünftige“ Religion ebenfalls schon im 18. Jahrhundert formuliert und weiterentwickelt worden sind, ist bekannt. Die schlagendste Kritik ist in Humes *Dialogues Concerning Natural Religion* formuliert, deren Wirksamkeit sich besonders durch die affirmative Rezeption in der deutschen Spätaufklärung dokumentiert.⁶⁶ Dabei rückt vor allem der

⁶³ Diese Schwerpunktsetzung „vernünftiger“ Religion formuliert bereits Leibniz prominent auf den ersten Seiten der „Préface“ seiner *Essais de Théodicée*. Dass sie auf deistische Autoren, zumindest spätere, wie etwa Matthew Tindal, zutrifft, liegt auf der Hand (siehe zur Entwicklung des englischen Deismus überblicksartig Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 1998, 179–182). Aber auch Rousseau lässt sich hier anführen, wenn man die Worte des savoyischen Vikars im *Émile* als Formulierung von seinen eigenen Überzeugungen versteht. Dass schließlich auch Kants Konzeption des „Vernunftglaubens“ ein Beispiel ist, wird rasch klar, wenn man sich vor Augen führt, dass durch ihn neben den beiden Postulaten der praktischen Vernunft (also den Überzeugungen von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) nur noch ein „guter Lebenswandel“ gefordert ist.

⁶⁴ Vgl. Georg Cavallar, *Gescheiterte Aufklärung? Ein philosophischer Essay*, Stuttgart 2018, 158. Dass die Philosophie der Aufklärung mit diesem „Umbilden“ an ein bereits in der Renaissance formuliertes Ziel anknüpft, zeigt Cassirer, *Philosophie der Aufklärung* (wie Anm. 63), 143 ff.

⁶⁵ Sie ist damit offenkundig anschlussfähig an den metaphysischen Rationalismus des 17. Jahrhunderts. Sie lässt sich aber auch mit empiristischen Traditionen verbinden, wie die Diskussionen um „vernünftige Religion“ im Anschluss an Lockes Überlegungen zuerst in England, aber später auch in Deutschland zeigen. Siehe dazu Gay, *Deism* (wie Anm. 62), 24–26 und 159 f.

⁶⁶ Siehe David Hume: *Dialogues concerning Natural Religion*, London 1779 sowie Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in: *Gesammelte Schriften* (wie Anm. 14), Bd. V, 165–486, hier § 85 sowie in der „Allgemeinen Anmerkung“ 477–480.

Gottesbegriff in den Mittelpunkt, denn die Vertreterinnen und Vertreter der „vernünftigen“ Religion hielten an einem traditionellen monotheistischen Gottesbegriff weitgehend fest. Zumindest eine transzendente Weltursache, der wenigstens die Prädikate der Allmacht und Allwissenheit zugeschrieben werden können, musste der Begriff „Gott“ auch in der durch Vernunft geläuterten Religion der Aufklärung bezeichnen. Für die Kritiker sind aber sowohl die Existenz als auch die Eigenschaften eines solchen Wesens nicht überzeugend zu beweisen.⁶⁷ Indem die Existenz Gottes zumeist bloß mit Verweis auf naturteleologische Überlegungen gerechtfertigt wird, ist ihre Annahme nicht mehr zwingend, sondern neben sie treten alternative Erklärungsmöglichkeiten; und indem durch seine besonderen Eigenschaften „lediglich“ Existenz und Ordnung der Welt einsichtig gemacht werden sollen, ist es wiederum nicht zwingend, genau *eine* Ursache, die zudem *allmächtig* und *allwissend* ist, ins Spiel zu bringen. Bereits an dieser Stelle zeigt sich ein weiter Graben zwischen dem „Gott der Aufklärung“ und dem „Gott der Offenbarung“. Nimmt man schließlich noch die Probleme hinzu, die entstehen, wenn Gott zudem Güte zugesprochen wird,⁶⁸ ist es nicht mehr überraschend, dass das Konzept einer „vernünftigen“ Religion zunehmend in Bedrängnis kam. Dabei sollte allerdings nicht aus den Augen verloren werden, dass es auch hier wohl kaum überzeugte Atheisten waren, die die bloße „Vernunftreligion“ für unbefriedigend hielten. Bereits bei Hume ist es alles andere als klar, ob die in den *Dialogues* vorgetragene Kritik weniger die eines atheistisch gesonnenen Skeptikers als vielmehr die eines frommen Fideisten ist.⁶⁹ Und auch Kants Hinweis auf die Insuffizienz der Physikotheologie ist vor allem Vorbereitung für die Rechtfertigung der Moralthelogie als einzig legitimer „natürlicher Theologie“. Und schließlich hatte Hamann seine Übersetzung der *Dialogues* in Angriff genommen, um dem Erstarken der „natürlichen Religion“ in den deutschen Ländern entgegenzuwirken.⁷⁰

In einer Darstellung des Gottesbegriffs bzw. der Vorstellungen von Gott im Zeitalter der Aufklärung müssen schließlich auch schöpfungstheologische, soteriologische und christologische – und damit traditionell theologische – Aspekte Beachtung finden; das gilt auch für die im 18. Jahrhundert zunehmend zurückgedrängte Sündentheologie,⁷¹ die gleichwohl bei einem Autor wie Christian August

⁶⁷ Vgl. Hume, *Dialogues* (wie Anm. 66), Kap. II–VIII sowie Kant, *Kritik der Urteilskraft* (wie Anm. 66), 440 f.

⁶⁸ Vgl. Hume, *Dialogues* (wie Anm. 66), Kap. X.

⁶⁹ Dass sich dies auch in der am wenigsten beachteten Figur der *Dialogues*, Demea, spiegelt, zeigt Katharina Probst in ihrem Beitrag in diesem Band.

⁷⁰ Vgl. Lothar Kreimendahl, Einleitung, in: Hume, *Dialogues* (wie Anm. 66), IX–XXXVIII, hier XXXVI

⁷¹ Siehe hierzu u. a. Anselm Schubert, *Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*, Göttingen 2002.

Crusius auch im philosophischen Zusammenhang eine konstitutive Funktion einnimmt.⁷² Zudem sind rationaltheologische Probleme zu berücksichtigen, wie etwa, dass es zwischen dem Schöpfer der christlichen Theologie und dem Gott der reinen Vernunft – bei allen Vermittlungsversuchen durch Leibniz, Wolff und noch Lessing – keinen Übergang, ja zumindest prima facie einen erkennbaren Widerspruch gibt: Denn schafft der Gott der Theologen die Welt aus dem Nichts in einer „creatio ex nihilo“, so gilt für den Gott der reinen Vernunft das „a nihilo nihil fit“, dass er also zwar Ursache der Welt, nicht aber deren Schöpfer sein kann, denn dieser Gott kann nicht aus Nichts erschaffen.

Unabhängig von diesen metaphysischen und theologischen Problemlagen galt die Funktion der Gottesinstanz auch in geltungs- und verbindlichkeitstheoretischen Fragen der Rechtsphilosophie und Ethik als ein bedeutsames Kampfgebiet. Schon seit dem 17. Jahrhundert war den meisten Philosophen und Theologen klar geworden, dass zwar die Geltung von rechtlichen und ethischen Normen durch die *Recta ratio* des Menschen erfasst werden konnte; vor allem Theologen, aber auch voluntaristische Naturrechtler hatten allerdings herausgearbeitet, dass es für die Verbindlichkeit der überpositiven *Lex naturalis* sowie bestimmter Bereiche ethischer Maximen eine gesetzeseexterne, mit Macht ausgestattete Instanz geben müsse, die deren Einhaltung garantieren könne.⁷³ Ethik und Naturrecht bleiben folglich in vielen ihrer Ausprägungen – und dies weit über Kant hinaus⁷⁴ – Horte der Theorie und Praxis, innerhalb derer die Gottesinstanz ihre Unersetzlichkeit beibehielt.⁷⁵ In Kants kritischer Philosophie kulminiert diese Entwicklung in gewisser Hinsicht: Einerseits wird dem spekulativen Gottesbegriff nur noch eine regulative Funktion bei der Wissenssystematisierung zugesprochen und jeder sonstige Verweis auf ihn sowohl in den theoretischen Wissenschaften als auch im grundlegenden Teil der „reinen Moralphilosophie“ getilgt; andererseits wird der Moralphilosophie aber eine teleologische Reflexion mit Blick auf den „Gegenstand der reinen praktischen Vernunft“ angehängt, die die Existenz Gottes zu einem „Postulat der reinen praktischen Vernunft“ erklärt.⁷⁶ Diese neue, moralteleologi-

⁷² Vgl. hierzu u. a. Stefan Klingner, *The Systematic Place of Natural Theology in Crusius Work*, in: Frank Grunert, Andree Hahmann, Gideon Stiening (Hg.), *Christian August Crusius (1715–1775). Philosophy between Reason and Revelation*, Berlin, Boston 2021, 351–370; siehe zu Crusius’ „göttlicher Befehlsmoral“ den Beitrag von Christopher E. Fremaux in diesem Band.

⁷³ Siehe hierzu Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen ⁴1962 sowie Gerald Hartung, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Freiburg, München ²1999.

⁷⁴ Siehe hierzu Diethelm Klippel (Hg.), *Naturrecht im 19. Jahrhundert. Kontinuität – Inhalt – Funktion – Wirkung*, Goldbach 1997.

⁷⁵ Dass dies auch für Empiristen wie Johann Georg Heinrich Feder gilt, zeigt Gideon Stiening in seinem Beitrag in diesem Band.

⁷⁶ Siehe Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Gesammelte Schriften* (wie

sche Begründung einer „vernünftigen“ Religion stößt zwar anfangs auf großes Interesse und gilt frühen Kantianern und den jungen Idealisten zumindest als ein systematischer Ausgangspunkt.⁷⁷ Sie setzte sich jedoch weder in der zeitgenössischen Theologie noch in den Künsten vollends durch. Trinitätsspekulationen blieben auch nach Lessing und Kant und trotz Sozinianismus und Physikotheologie weiterhin überaus aktuell.⁷⁸

IV. Zu diesem Band

Das auffälligste Desiderat der Forschung besteht in der angemessenen und präzisen Erfassung der unterschiedlichen Begründungsweisen für die Geltung und Wirksamkeit eines Begriffs bzw. einer vor- bzw. transrationalen, mithin glaubenden oder fühlenden Vorstellung Gottes in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten im langen 18. Jahrhundert. Dabei sollte es in den folgenden Beiträgen darum gehen, die je spezifischen Überlegungen, Argumentationen oder künstlerischen Reflexionen der einzelnen Autoren im Hinblick auf die Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit einer Gottesinstanz gerade im Angesicht der Verweltlichungsinteressen der Aufklärung zu sichten und zu prüfen.

Die Ausrichtung auf einzelne Autoren schien dabei allein deshalb geboten, weil die disziplinären Grenzen in einem ersten Schritt nur in dieser Weise sinnvoll zu überschreiten sind. Die Einsicht und kritische Reflexion darauf, dass im Zeitalter der Aufklärung gewichtige Fragen – und dazu zählen die Diskussionen über die Gottesinstanz – über Disziplinengrenzen hinweg gestellt und beantwortet wurden, spielte hierbei die entscheidende Rolle. Die nachfolgenden Beiträge haben also *zum einem* das Ziel, die – sich im Laufe des Jahrhunderts verstärkenden – *Unterschiede* der Begründung für und wider das Gottestheorem in der Theologie, der Philosophie, den verschiedenen Wissenschaften und den Künsten herauszuarbeiten. *Zum anderen* sollen die Gründe für die *Einheit* der von Locke bis auf Hegel erkennbaren Problemlagen in der Rekonstruktion der systematischen Argumentationsbewegungen zur Gottesinstanz eruiert werden.

Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern? Ein Blick auf das Zeitalter der Aufklärung kann zeigen, dass viele Autorinnen und Autoren auf den „Herrn“ nicht nur von Zeit zu Zeit gestoßen sind, sondern sich mit ihm beschäftigt und auch gerungen haben, selbst wenn sie ihn vielleicht nicht sahen und dies womöglich nicht

Anm. 14), Bd. V, 107–110 und 124 ff.; siehe hierzu die Beiträge von Rudolf Meer, Andre Hahmann und Bernd Dörflinger in diesem Band.

⁷⁷ Siehe zu den verschiedenen Weisen des Umgangs mit dem Gottesbegriff *nach* Kants Moraltheologie die Beiträge von Martin Bondeli, Christoph Binkelman und Morteza Fakharian in diesem Band.

⁷⁸ Siehe hierzu den Beitrag von Albrecht Beutel in diesem Band.

immer gern. Dass diese ‚Begegnung‘ auch zu einem möglichen Zeitalter einer dritten, neuen, heutigen Aufklärung gehört, kann man neuesten Publikationen entnehmen.⁷⁹

Alle Beiträge zum diesjährigen Themenschwerpunkt des Jahrbuchs ‚Aufklärung‘ gehen auf die Vorträge zurück, die auf zwei Tagungen im März bzw. Mai 2023 an der Universität Trier (29.-31. 03. 2023) und an der Georg-August-Universität Göttingen (10.-13. 05. 2023) stattfanden. Die Tagungen wurden von der Kant-Forschungsstelle der Universität Trier, dem Forschungsfonds der Universität Trier, dem Wieland-Forschungszentrum Oßmannstedt, dem Niedersächsischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst, dem Universitätsbund Göttingen e.V. sowie dem Philosophischen Seminar der Georg-August-Universität Göttingen organisatorisch und finanziell unterstützt. Die Herausgeber sind allen genannten Institutionen zu großem Dank verpflichtet. Für das Gelingen der Tagungen war zudem die Hilfe von Elfriede Martin (Universität Trier), Iris Karakuş (Georg-August-Universität Göttingen) und den beteiligten studentischen Hilfskräften wesentlich. Ihnen sowie den interessierten Teilnehmerinnen und Teilnehmern sei an dieser Stelle ebenfalls herzlich gedankt. Da nahezu alle Vortragenden ihre Beiträge in überarbeiteter Form für die Veröffentlichung dankenswerterweise zur Verfügung gestellt haben, konnte ein so großes und vielfältiges Spektrum der Diskussionen über ‚Gott‘ im 18. Jahrhundert berücksichtigt und für weiterführende Überlegungen der interessierten Öffentlichkeit vorgelegt werden. Für ihre Hilfe bei der formalen Einrichtung der Texte ist schließlich Jana Luisa Götze (LMU München) zu danken.

⁷⁹ Siehe hierzu u. a. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Gott versuchsweise. Eine philosophische Theo-Logie*. Freiburg 2018 sowie Holm Tetens, *Gott denken. Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.