

Aufklärung

THEMENSCHWERPUNKT: Religion

Lothar Kreimendahl: Bayles Destruktion der rationalen Theologie

Winfried Schröder: Die Wiederkehr der Verfeimten. Zur Rezeption von Kelsos, Porphyrios und Julian in der Aufklärung

Laurent Jaffro: Ist die Evidenz der Existenz des Anderen ein Modell für die Gotteserkenntnis? Berkeley, Hume, Reid und das »Argument des Irregulären«

Achim Lohmar: Humes Kritik religiösen Glaubens

Alexei N. Krouglov: Die Theologie der Vernunft bei J. N. Tetens

Costantino Esposito: Die Schranken der Erfahrung und die Grenzen der Vernunft. Kants Moralthologie

Wilhelm Schmidt-Biggemann: Praktische Philosophie als Provokation. Christian Wolffs Philosophie in der Ideenpolitik der Frühaufklärung

Jean Ferrari: Über die bürgerliche Religion im politischen Denken Jean-Jacques Rousseaus

Jean Mondot: Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das soziale Leben. Über zwei Artikel der *Berlinischen Monatsschrift*

Ursula Goldenbaum: Der Pantheismusstreit als Angriff auf die Berliner Aufklärung und Judenemanzipation

Dominique Bourel: Aufklärung im Ghetto. Jüdisches Denken des 18. Jahrhunderts

Ulrich Diere: Das Wesentliche und das Beiläufige in der Religion. Marie Hubers Weg vom Pietismus zur Aufklärung

Anne Conrad: »Die schwankenden Religionsbegriffe«. Reflexion und Erleben von Religion bei Elisa von der Recke

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 Willems

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 Verfeimten. 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. Krouglov</i> : Die Theologie der Vernunft bei J.N. Tetens	103
--	-----

<i>Costantino Esposito</i> : Die Schranken der Erfahrung und die Grenzen der Vernunft. Kants Moralthologie	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
--	-----

Ulrich Dierse: Das Wesentliche und das Beiläufige in der Religion.
 Marie Hubers Weg vom Pietismus zur Aufklärung 237

Anne Conrad: „Die schwankenden Religionsbegriffe“ Reflexion und
 Erleben von Religion bei Elisa von der Recke 253

KURZBIOGRAPHIE

Robert Theis: Adolph Friedrich Hoffmann (1703–1741) 275

DISKUSSIONEN

Der „Nekrolog Immanuel Kant“ von Schack Hermann Ewald in den
Gothaischen gelehrten Zeitungen 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 Lechlers 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, Kampffideen 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 Ciuffardone (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 theologiegeschichtlicher 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 klandestine 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 Emanzipationsbewegungen 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 Rengstorf 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 anstellte, 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 Beteuerungen 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: achte) 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 ggfs. des Buchstaben 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 worden 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 Bewegters zwar angesprochen, 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 zugrundeliegen-

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-defätistischen 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 unablässig 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 gleichursprünglich 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 „Weltbaumeister“ 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 Resümees 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 verkennen, wollte man in diesem Verfahren eher eine argumentative Schwäche des Philosophen denn ein strategisch geschicktes Vorgehen erblicken. Angebracht 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 Depotenzenierung der Anrühigkeit 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“ zielt „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 (Ursprünge 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 bewegen 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], Indianapolis ¹²1977, 141).

³⁰ „Simonides“ (F), Bd. 2, 663.

³¹ Ebd., 664.

³² Ebd., 663 f.

Die mutmaßlichen Überlegungen, die Bayle Simonides zuschreibt und die diesen zur Urteilsenthaltung führten, setzen bei der Frage an, ob Gott von den Körpern der Welt verschieden ist oder nicht. Bayle ist mittels des antinomischen Verfahrens auf die Erzielung einer argumentativen Patt-Situation aus und betrachtet das Problem wie auch die sich anschließenden Fragen von den Folgen her, wenn sie entweder bejahend oder verneinend beantwortet werden. Wer, so läßt er Simonides rasonnieren, behauptet, Gott sei etwas von den Körpern des Universums Verschiedenes, der muß eine Antwort auf die Frage geben, ob die Materie ewig ist oder ob sie ihrerseits eine sie hervorbringende Ursache hat. Nimmt man an, sie habe eine solche, so läuft das angesichts ihrer Ewigkeit auf die Behauptung hinaus, sie sei aus nichts entstanden. Eine solche Annahme aber ist unbegreiflich, und man tut daher gut daran, sie gar nicht erst zu äußern. Verneint man hingegen, daß die Materie des Universums eine sie hervorbringende Ursache habe, dann läuft dies letztendlich auf die Ansicht der antiken dualistischen Kosmogonie hinaus, wonach Gott und Materie zwei gleichursprüngliche und voneinander unabhängige Wesenheiten sind. Die Unhaltbarkeit dieser Annahme war nun bereits im Zusammenhang mit der Erörterung der atomistischen Schöpfungslehre Epikurs in dem ihm gewidmeten Artikel gezeigt worden, so daß Bayle zu Recht auf diesen verweisen³³ und kurz das dortige Resultat wiederholen kann, demzufolge es uneinsichtig bleibt, weshalb Gott als das eine dieser zwei gleichrangigen Prinzipien zwar Macht über die Materie hat, die Materie als das andere dieser Prinzipien aber keine Macht über ihn auszuüben vermag.

Die Verfolgung der Thematik, in welchem Verhältnis Gott und Materie zueinander stehen, führt mit innerer Folgerichtigkeit zur Erörterung des Problems, ob Gott das wesentlichste Attribut der Materie zukommt, nämlich die Ausdehnung. Denn es ist zwar evident, daß Gott von den Körpern verschieden ist, aber schließt diese Verschiedenheit auch die Ausdehnung mit ein? Folgendes Dilemma tut sich hier auf: Sagt man, Gott sei ausgedehnt, dann sagt man angesichts der im Cartesianismus vollzogenen Gleichsetzung von Ausdehnung und Materie *de facto*, daß er körperlich, also materiell ist und handelt sich damit all die Schwierigkeiten ein, die schon in der antiken Diskussion des Gottesbegriffs herausgestellt worden waren. Dazu zählt etwa, daß jeder Körper aus Teilen besteht und Gott insofern die Einfachheit seines Wesens einbüßen würde. Will man derartige Schwierigkeiten vermeiden, müßte man mit zwei Arten von Ausdehnung operieren, einer körperlichen und einer nichtkörperlichen; eine Unterscheidung, die jedoch nicht expliziert werden kann und von der man deshalb besser Abstand nimmt, wie Bayle meint. Verneint man hingegen, daß Gott ausgedehnt ist, so läuft das auf eine Leugnung seiner Existenz hinaus, weil etwas nicht Ausgedehntes nicht in Kontakt mit Ausgedehntem stehen kann und der so konzipierte Gott folglich keinerlei Einwir-

³³ Ebd., 665, Fußn. 34.

kungsmöglichkeit auf die Welt hätte. Hinzu kommt, daß Gott als Substanz gedacht wird, wir aber nicht in der Lage sind, uns eine nicht ausgedehnte Substanz oder einen von aller Materie getrennten Geist vorzustellen.

An dieser Stelle der Argumentation spitzt Bayle die Darlegungen unmißverständlich zu einer endgültigen Demontage des christlichen Gottesbildes zu. Denn er will nun den aufgrund derartiger rationaler Überlegungen nicht zu haltenden Gottesbegriff, dem zufolge „[...] Gott eine immaterielle und nicht ausgedehnte Substanz ist, ein unendlicher, allmächtiger Geist [...]“³⁴,³⁴ als dennoch einmal konzediert zugrunde legen und die Implikationen betrachten, die sich daraus ergeben. Dieses rationale Gottesbild, das zweifellos als eine Minimalcharakterisierung des Gottes genommen werden darf, wie er auch in der christlichen Theologie gedacht wird, wirft nämlich eine ganze Anzahl neuer Fragen auf. Wenn Bayle der Nachweis gelingt, daß auch sie keine konsistenten Antworten zulassen, sondern in antinomische Patt-Situationen führen, dann kann er seinen Plan insoweit als erfolgreich durchgeführt betrachten, weil von den Folgen der diversen Antwortmöglichkeiten her gezeigt ist, daß auch diese der christlichen Religion entsprechende Definition Gottes unhaltbar ist.

Dieser Aufgabe widmet sich Bayle nun und weist zunächst darauf hin, daß der zugrundegelegte Gottesbegriff nicht die Zusprechung von Freiheit an Gott gestattet, die dem höchsten Wesen gleichwohl unabdingbar beizulegen ist. Denn jener Definition gemäß wäre Gott ein Wesen, das sowohl hinsichtlich seiner Substanz wie seiner Eigenschaften notwendigerweise existiert. Nun zählt zu seinen Eigenschaften neben dem Wissen auch die Macht, die sich in seinen Handlungen dokumentiert. Da Bayle Freiheit als Handlungsfreiheit versteht, folgt, daß Gottes Handeln mit unausweichlicher Notwendigkeit so geschieht, wie es geschieht. Das aber bringt die christliche Religion und darüber hinaus alle Religion überhaupt zum Einsturz, weil in ihr die Lehre vertreten wird, daß Gott die guten Taten der Menschen belohnt und sich angesichts ihrer erkennbaren Bemühungen um die Einhaltung seiner Gebote anders, nämlich gnädiger verhält, als er es tun würde, wenn die Menschen in ihrem sündhaften Tun fortführen. Läßt sich diese „ärgerliche Unannehmlichkeit“³⁵ vermeiden? Jedenfalls nicht durch die sich zunächst anbietenden Optionen der Freiheit der Indifferenz und der bedingten Willensbeschlüsse. Denn zum einen verträgt sich diese Art der Freiheit nicht mit dem Wesen Gottes, dem alle seine Attribute mit Notwendigkeit zukommen. Unter diesen befinden sich nun auch Macht und Wille, und Notwendigkeit schließt Indifferenz aus. Zum anderen aber ist die Annahme von einem „unendliche[n] Vorrat von bedingten Beschlüssen mit einer unendlich weisen und unabhängigen Ursache“³⁶

³⁴ Ebd., 666.

³⁵ Ebd., 666.

³⁶ Ebd., 667.

nicht verträglich, denn Gott verfährt nach einem ein für allemal von ihm selbst festgelegten Plan, der keine Änderung zuläßt. Folglich zählt die Konstanz oder mit anderen Worten die Unveränderlichkeit seines Wesens wie seiner Entschlüsse zu seinen stets gleichbleibenden Eigenschaften. Die Zusprechung von Freiheit an Gott bleibt damit ausgeschlossen.

Diese präsumtiven Überlegungen des Simonides treffen ins Zentrum des rationaltheologischen und insbesondere des christlichen Gottesbildes. Zwar sind dies durchaus nicht die einzigen Betrachtungen, die Simonides verstummen ließen, doch sie reichen aus, dessen Schweigen zu erklären³⁷ und sind überdies dazu tauglich, das destruktive Beweisziel zu erreichen, das Bayle mit diesem Artikel anstrebt.

Doch Bayle geht weiter und will überdies nachweisen, daß sich Tertullian mit der arroganten Behauptung, noch der schlichteste Christ könnte sowohl Gottes Existenz aufweisen als auch seine Eigenschaften ermitteln,³⁸ einer unverzeihlichen Großsprecherei schuldig macht. Dazu rekonstruiert er zunächst Tertullians eigenes Gottesbild aus einer sekundären Quelle³⁹ und kritisiert es sodann. Sein übergeordnetes Beweisziel in den nun folgenden Textpassagen besteht darin, das unvermeidliche Mißlingen aller Bemühungen um eine Synthese von Rationaltheologie und christlicher Offenbarungstheologie vor Augen zu führen, die für eine lange Tradition innerhalb der christlichen Dogmatik kennzeichnend sind. Das unter dem Schlagwort ‚fides quaerens intellectum‘ gemeinte Konziliationsprojekt von natürlicher und offenbarter Theologie ist aus Bayles Sicht mithin zum Scheitern verurteilt.

Die Kritik ad personam Tertullians fällt nun geradezu desaströs aus. Tertullian legt Gott nämlich nicht nur eine körperliche Substanz bei, sondern läßt ihn auch von Affekten regiert sein. Was das erste betrifft, so zieht die Annahme der Körperlichkeit die Teilbarkeit nach sich, die mit der Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens unvereinbar ist. Diese Konsequenz betrifft auch den zweiten angesprochenen Punkt. Denn wenn Gott sich beispielsweise über die Sünden der Menschen erzürmt, so tut das seiner Glückseligkeit Abbruch, die als eine seiner wesentlichen Eigenschaften zu gelten hat. Zudem bedeutet der Wechsel in den Affekten, daß das Prädikat der Unveränderlichkeit Gottes hinfällig wird. Wenn

³⁷ Bayle beschließt diese Passage mit den Worten: „Das ist, wenn ich mich nicht täusche, ein kleiner Teil der Gründe, die Simonides durch den Kopf gingen, als er die Definition suchte, die man von ihm verlangte, und die ihn zu dem Entschluß brachten, nichts zu sagen [...]“ (ebd., 667).

³⁸ Ebd., 664.

³⁹ Es handelt sich um Jean Daillés Werk *Du vrai usage des pères*, von dem 1656 in Genf eine lateinische Fassung unter dem Titel *De usu patrum ad ea definienda religionis capita, quae sunt hodie controversa* erschienen war.

Tertullian also an der Stelle des Simonides gewesen wäre, so Bayles Fazit, hätte er „besser daran getan [...] zu schweigen“,⁴⁰

Tertullian selbst hätte mit seinen Antworten also kläglich Schiffbruch vor Hieron erlitten; seine Arroganz hat einen empfindlichen Dämpfer erhalten. Wie aber steht es um seine Behauptung, der ‚christliche Handwerker‘ hätte erfolgreich vor dem König reüssiert? Bayle nimmt den Kirchenvater beim Wort und läßt den christlichen Jedermann nun zu Wort kommen. Dieser würde folgende Definition von Gottes Wesen geben: „Gott ist ein immaterielles, unendliches, allmächtiges, höchst gutes, heiliges und gerechtes Wesen, das alle Dinge nach dem Wohlgefallen seines Willens geschaffen hat“.⁴¹ Wie man sieht, ist diese Definition im wesentlichen mit der vorangegangenen identisch. Sie repräsentiert also zuverlässig das Gottesbild der Rationaltheologie, das auch dem christlichen zugrundeliegt. Bayle hebt es mit folgenden Argumenten aus.

Zunächst widerspricht es einem unendlich mächtigen, guten und heiligen Wesen, den Menschen in eine Welt voller Verbrechen und mannigfacher Mängel zu setzen, zumal, wie Bayle an anderer Stelle hinzufügt, Gott die fällige Bestrafung für die so gut wie unvermeidliche Sündenschuld des Menschen voraussehen mußte.⁴² Derartige theodizeekritische Überlegungen werden allenthalben im *Dictionnaire* in Anschlag gebracht, und so überrascht es nicht, daß Bayle sie auch im vorliegenden Kontext anführt. Sodann gibt er zu bedenken, daß die Seele die Verbindung mit dem Leib niemals freiwillig eingegangen wäre. Denn hätte sie diese Wahl aus freien Stücken getroffen, so bewiese dies angesichts der mannigfachen Ungemächlichkeiten, die für sie aus dieser Verbindung resultieren mußten, daß sie dumm und folglich nicht das Werk eines vollkommenen Wesens sein kann. Sie muß also zu dieser Verbindung gezwungen worden sein, wozu nach Lage der Dinge nur Gott selbst die erforderliche Macht besitzt. Das aber heißt, daß Gott die menschliche Seele nicht wirklich liebt, denn andernfalls würde er sie nicht in das gefährliche Gefängnis des Leibes eingeschlossen haben.

Mit diesem Ergebnis könnte sich Bayle zufrieden geben, denn die Demontage des Gottesbildes des ‚christlichen Handwerkers‘ ist damit erfolgreich abgeschlossen. Er begnügt sich jedoch nicht damit, sondern läßt nun einen Theologen der christlichen Religion auftreten, der über die von jenem genannten Eigenschaften Gottes hinaus das spezifisch christliche Gottesbild präsentiert, indem er „das ganze System der Gnade und der Einrichtung der Ratschlüsse der Vorsehung“⁴³ jenen fundamentalen Prädikaten hinzufügt. Zugespitzt könnte man sagen, daß bislang im Kern der Gottesbegriff der rationalen Theologie kritisiert wurde und daß nun

⁴⁰ Bd. 2, 667 f.

⁴¹ Ebd., 668.

⁴² Z.B. „Manichäer“ (D), Bd. 1, 163.

⁴³ „Simonides“ (F), Bd. 2, 669.

der spezifische Gottesbegriff der christlichen Religion auf den Prüfstand gestellt wird. Das Ergebnis dieser Prüfung steht freilich von vornherein fest: Wenn die basalen Eigenschaften wie Immaterialität, Unendlichkeit, Allmacht, Allgüte und Heiligkeit der Analyse nicht standhalten, so werden die aus der Offenbarung geschöpften zusätzlichen Bestimmungen, welche die christliche Religion dem Gottesbegriff hinzufügt, die Sache Gottes nicht retten, sondern der Kritik weitere Angriffsfläche bieten. So kommt es auch.

Aus wenigstens zwei Gründen dürfte Bayle die sachlich obsoleete Prüfung der dezidiert christlichen Gottesvorstellung hier anschließen. Zum einen, und das ist ein eher persönlicher Grund, ist es seine Verärgerung über die arrogante Herablassung, mit der Tertullian über die gelehrtesten Köpfe der vorchristlichen Zeit spricht und dem christlichen Jedermann den Vorzug ihnen gegenüber gibt. Dieser Ärger ist allenthalben spürbar, und Bayle nutzt die sich bietende Gelegenheit, um die Überheblichkeit anzuprangern, mit der Tertullian, der hier stellvertretend für die christliche Dogmatik insgesamt steht, ganz zu Unrecht, wie sich zeigte, über die Leistungen der paganen Philosophen spricht. Man war nämlich der Ansicht, daß mit dem Eintritt des Christentums in die Weltgeschichte eine Antwort auf so gut wie alle Probleme der spekulativen wie der Moralphilosophie möglich geworden war und blickte insofern mitleidig auf die diesbezüglichen Anstrengungen der vorchristlichen Gelehrten herab, die unerleuchtet im Dunkeln herumtappten und die Wahrheit nur gelegentlich und wenn, dann bloß zufällig erkannten. In Fragen der Sittlichkeit kamen sie – weil unerleuchtet – bestenfalls zu ‚splendida peccata‘, zu ‚glänzenden Sünden‘, wie Augustinus sagte.⁴⁴ Diese christliche Arroganz erbot Bayle regelmäßig, und er läßt quer durch sein *Dictionnaire* kaum eine Chance verstreichen, sie immer wieder anzuprangern. Zum anderen aber und hauptsächlich nimmt Bayle die Behauptung Tertullians als eine Art Einladung an, die christliche Theologie in diesem zentralen Punkt ihres Gottesbegriffs einer rationalen Überprüfung zu unterziehen, was er im Artikel „Epikur“ noch nicht zu tun gewagt hatte.

Was nun unter dem erwähnten „ganze[n] System der Gnade und der Einrichtung der Ratschlüsse der Vorsehung“ konkret zu verstehen ist, legt Bayle nicht eigens dar, weil es dem zeitgenössischen Leser ohnehin gegenwärtig ist. Er prüft dieses auch nicht in seiner ganzen Breite, sondern greift zwei dogmatische Lehrstücke heraus: die Ewigkeit der Höllenstrafen sowie die Trinitätslehre. Zunächst läßt das Zusammenspiel von göttlicher Allgüte und Allmacht es unverständlich erscheinen, warum Gott es zuläßt, daß sittlich anstößige Handlungen von den Menschen begangen werden. Das ist kein neues Argument. Bayle benutzt diese zuvor schon präsentierte Überlegung, um hier zu zeigen, daß die genannten

⁴⁴ Von Bayle wiederholt zitierte Ansicht dieses Kirchenvaters, vgl. etwa die „Erste Klarstellung“, Bd. 1, 573.

Prädikate Gottes mit dem Lehrstück von der ewigen Dauer der Höllenstrafen unvereinbar sind. Denn wenn Gott in seinem Herrschaftsbereich Sünden nicht unterbindet, was er kraft seiner Allgüte wollen müßte und kraft seiner Allmacht bewirken könnte, und er die dafür fällige Bestrafung mit gegebenenfalls ewigen Höllenstrafen kraft seiner Allwissenheit voraussieht, dann gebietet es ihm entweder an Güte oder an Macht.⁴⁵ Sodann ist es die Trinitätslehre, die Bayle mit dem härtesten philosophischen Falsifikationskriterium aushebelt, indem er ihr gleich zweimal entgegenhält, sie stelle einen „ausdrücklichen Widerspruch“ dar. „Drei Personen, die nur ein Gott sind und von denen die eine straft und die andere bestraft wird, ohne daß man sagen könnte, daß diejenige, die bestraft wird, bestraft, und diejenige, die bestraft, bestraft wird, obwohl die eine wie die andere lediglich ein und dieselbe Substanz, ein einziger und ein und derselbe Gott sind – diese drei Personen [...] stellen für mich einen ausdrücklichen Widerspruch dar“.⁴⁶ Damit ist gezeigt, daß bei strikter Einhaltung rationaler Standards nicht nur der ‚christliche Handwerker‘ Schiffbruch mit seiner Definition Gottes erleiden würde, sondern daß auch „[...] unsere größten Theologen (wenn sie) so vorgingen wie Simonides, d. h. wenn sie über das Wesen Gottes nur das behaupten wollten, was ihnen durch das Licht der Vernunft unbestreitbar, evident und frei von jeder Schwierigkeit erschiene, [...] unaufhörlich weiteren Aufschub von all den Hierons der Welt verlangen“⁴⁷ würden. Tatsächlich gibt es nämlich „[...] keine Lehre [...], gegen welche die Vernunft mehr Einwände bereitstellt als gegen die des Evangeliums“.⁴⁸ Sowohl das Projekt einer rationalen Theologie als auch das Projekt einer Harmonisierung von Rationaltheologie und Offenbarungstheologie, wie es innerhalb der christlichen Dogmatik angestrebt wurde, sind also zum Scheitern verurteilt, weil es nicht gelingt, einen rational konsistenten Begriff von Gott zu entwickeln.⁴⁹

⁴⁵ „Simonides“ (F), Bd. 2, 670.

⁴⁶ Ebd., 670.

⁴⁷ Ebd., 670 f.

⁴⁸ Ebd., 671.

⁴⁹ Ohne dies im einzelnen an der vorliegenden Stelle näher darzulegen, führt Bayle im Sinne einer bloßen Aufzählung zentrale Lehrstücke der christlichen Religion an, die sich einer vernunftgemäßen Erfassung widersetzen: „Das Mysterium der Trinität, die Fleischwerdung des Wortes, Jesu Tod für die Sühnung unserer Sünden, die Fortpflanzung der Sünde Adams, die ewige Vorherbestimmung einer kleinen Anzahl von Menschen für das Glück des Paradieses, die ewige Verdammung fast aller Menschen zu nie endenden Höllenstrafen, die Auslöschung des freien Willens seit Adams Sündenfall usw.“ (ebd., 671).

IV

Bayle läßt, wie es seiner üblichen Argumentationsweise entspricht, dieses destruktive Ergebnis nicht unkommentiert als eine Art letztes Wort stehen. Im Gegenteil: In zwei Anläufen will er es ins Positive umbiegen, d. h. mit ihm die Notwendigkeit der Hinwendung zum Glauben aufzeigen oder mit anderen Worten: den Fideismus etablieren. Den ersten Anlauf hierzu unternimmt er noch innerhalb der Anmerkung (F) des Artikels. Er hält sich in den üblichen Bahnen des Bayleschen Verfahrens und läuft darauf hinaus, Simonides als Vorläufer seiner eigenen fideistischen Auffassung zu präsentieren, zu der sich der Philosoph zumindest auf der Oberfläche des Textes immer wieder bekennt. Als Grundlage dieses Fideismus wird hier „entweder die Gnade Gottes oder die Erziehung von Kindesbeinen an“⁵⁰ benannt. Der zweite, wesentlich interessantere Anlauf findet in Anmerkung (G) statt, in der Bayle zeigen will, daß es Theologen gegeben hat, die das Geständnis des Simonides, er könne keine Definition Gottes finden, nicht getadelt, sondern ausdrücklich gelobt haben. Vordergründig betrachtet handelt es sich bei diesen Ausführungen also lediglich um eine weitere Rechtfertigung des Verhaltens des Simonides; in Wirklichkeit jedoch erfolgt hier die radikale Zuspitzung des Nachweises von der Unmöglichkeit eines rational haltbaren Begriffs von Gott.

Tatsächlich haben nämlich nicht alle Autoren des Christentums Simonides' Urteilsenthaltung so getadelt, wie Tertullian es tat; von den frühen christlichen Apologeten haben Minucius Felix und auch Arnobius sein Verhalten gebilligt. Pierre Charron, ein Kirchenmann neuerer Zeit, dem Bayle einen langen Artikel in seinem *Dictionnaire* gewidmet hat und den er dort als Fideisten präsentiert, reiht sich in diese apologetische Schar nicht nur ein, sondern treibt den Gedanken der Unbegreiflichkeit Gottes im Vergleich zu der gemäßigten skeptischen Zurückhaltung des Simonides wesentlich voran. Das macht ihn für Bayle so interessant, daß er diesen Autor mit einer langen Passage aus seinem Werk *Les Trois Vérités* zitiert.⁵¹

⁵⁰ Ebd., 671.

⁵¹ Die Frage, ob das Vorgetragene persönlich aufrichtig gemeint ist, stellt sich nicht nur für Bayle selbst, sondern auch für seine häufig von ihm zitierten Gewährsleute wie François La Mothe le Vayer und Pierre Charron. Dieses Einschätzungsproblem tritt potenziert bei der Beurteilung der Absicht auf, in der Bayle diese ihrerseits nicht eindeutig zu situierenden Autoren anführt. Wie Charron hat auch La Mothe le Vayer einen eigenen Artikel im *Dictionnaire* erhalten, und es ist gewiß kein Zufall, daß beide im Artikel „Simonides“ zu Wort kommen (zu La Mothe le Vayer vgl. die Studie von Ruth Whelan, *The Wisdom of Simonides: Bayle and La Mothe le Vayer*, in: Popkin, Vanderjagt [Hg.], *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* [wie Anm. 25], 231–253). Whelan meint „[...] no conclusive interpretation of the religious belief of these authors [sc. the *libertins*, L.K.] can ever be offered by the historian“ (232 f.), warnt aber zugleich mit Blick auf den Artikel „Simonides“ davor, „[...] not hastily (to) conclude that both authors [sc. La Mothe le Vayer und Bayle, L.K.] are surreptitiously advancing the preambles of atheism“ (245). Vielmehr sei Simo-

Darin präsentiert Charron ein Bild Gottes, das in seinen wesentlichen Elementen an die Definition vorauserinnert, die in der ‚Dialektischen Theologie‘ zu Anfang des 20. Jahrhunderts von Theologen wie Karl Barth und Rudolf Bultmann gegeben wurde. Gott ist demnach „der ganz andere“,⁵² der sich jeder rationalen Erfäßbarkeit entzieht. Bayle greift diese insofern sehr modern klingenden Betrachtungen Charrons auf,⁵³ weil er mit ihnen zeigen kann, daß nicht nur die Gott üblicherweise beigelegten Prädikate rational unhaltbar sind, sondern daß es gänzlich ausgeschlossen ist, zu einem wie auch immer gearteten Begriff Gottes zu gelangen, der auch nur durch ein Minimum an begrifflicher Konsistenz ausgezeichnet wäre und die erforderliche Trennschärfe aufwiese, um den mit ihm bezeichneten Gegenstand von anderem unterscheiden zu können. Die vorgebliche Apologie des Simonides gerät so zu einer Verschärfung der durch ihn aufgewiesenen Aporien im Gottesbegriff und münzt das skeptizistisch-destruktive Ergebnis der Anmerkung (F) tatsächlich nicht in einen Sieg der fideistischen Sichtweise um, sondern treibt den destruktiven Gedankengang nur noch weiter voran. Denn wenn die Gottheit, wie Bayle mit Charron sagt, „[...] so hoch, so entfernt von uns und unseren Begriffen ist, daß wir weder bei entfernter noch bei näherer Betrachtung im geringsten wissen, was sie ist [...]“, wenn das Unendliche uns „völlig unzugänglich, ja un wahrnehmbar“ ist und es deshalb zu Gott „[...] keinen Weg, keinen Zugang, keinen Eingang gibt [...]“, dann sind „Gott, Gottheit, Ewigkeit, Allmacht, Unendlichkeit [...] lediglich in die Luft gesprochene Worte und nichts mehr für uns; es sind keine für den menschlichen Verstand begreiflichen Dinge“. Wir „[...] tapfen völlig im Dunkeln und wissen nicht, was Gott ist oder was er

nides im Sinne der *Theologia Negativa* für beide Autoren „a paradigm of the search for understanding of God“ (ebd.). Es mag dahingestellt bleiben, ob sich diese Ansichten Whelans reibungslos miteinander vereinbaren lassen. Lorenzo Bianchi hat – hauptsächlich auf der Grundlage des Charron gewidmeten Artikels – untersucht, wie Bayle diesen Denker versteht (Pierre Bayle interprete di Charron, in: *La saggezza moderna. Temi e problemi dell’opera di Pierre Charron*. A cura di Vittorio Dini e Domenico Taranto, Napoli 1987, 265–303). Schröder sieht hinter Bayles und Charrons fideistischem Ansatz eine konsequent und breit durchgeführte „Zerstörung der christlichen Theologie“ (Ursprünge des Atheismus [wie Anm. 25], 346). Kontextualisiert man die Zitate aus *La Mothe le Vayer* und insbesondere diejenigen aus Charron in Bayles Werk, dann zeigt sich in der Tat, daß sie den stringenten Gedankengang Bayles fortsetzen bzw. im Falle der Charron-Zitate zum krönenden Abschluß bringen. Sie gestatten somit aus philosophiegeschichtlich rekonstruierender Perspektive eine recht eindeutige Entscheidung der Frage, wie Bayle diesen Autor verstand.

⁵² So der junge Karl Barth in der Zweitaufgabe seines Kommentars *Der Römerbrief*, 12., unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich 1978, 17 u. ö.

⁵³ Diese agnostizistische Redeweise taucht freilich schon früher auf, so etwa bei Pascal, dessen *Pensées* Bayle zweifelsfrei kannte. Unter den Bedingungen vernünftiger Einsicht – „selon les lumières naturelles“, wie Pascal sagt –, gilt auch für ihn: „S’il y a un Dieu il est infiniment incompréhensible, puisque n’ayant ni parties ni bornes, il n’a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu’il est, ni s’il est“ (Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Préface de Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma, Paris 1963, 550 [Fr. 418]).

tut“.⁵⁴ Wenn wir gleichwohl über Gott sprechen, so wissen wir nicht, ob er dies gutheißt, selbst wenn wir die erhabensten Begriffe wählen. Uns bleibt nur, auf seine Güte zu vertrauen, daß er unsere in guter Absicht und nach besten Kräften vorgebrachten Ehrungen wohlwollend annimmt. Aber da wir zugegebenermaßen über keine einzige Bestimmung seines Wesens verfügen, wissen wir auch nicht, ob ihm unser Vertrauen in seine Güte angenehm ist und ob die göttliche Güte überhaupt so beschaffen ist, daß sie das in bester Absicht Gesagte und Getane wohlgefällig ansieht. Wenn wir dennoch so vorgehen, begehen wir folglich einen groben Anthropomorphismus, denn wir wissen zwar, daß es sich bei der menschlichen Güte so verhält wie beschrieben, aber diese Güte ist geschaffen und endlich; ob gleiches für die göttliche Güte gilt, die ungeschaffen und unendlich ist, wissen wir nicht.⁵⁵ Wer also, so läßt Bayle Charron zustimmend weiterhin sprechen, Betrachtungen über Gott anstellen will, der tut gut daran, „[...] mit einem tiefen und keuschen Stillschweigen, einem völlig hingeebenen Erstaunen, einer Bewunderung, die ganz voller furchtsamer Demut ist, sich einen leuchtenden Abgrund [vorzustellen], der keinen Boden, kein Ufer, keinen Rand, keine Höhe, keine Tiefe hat [...]“.⁵⁶ So ist „die wahre Erkenntnis Gottes die vollkommene Unkenntnis von ihm“.⁵⁶

Das ist das Fazit, das Bayle Charron ziehen läßt und dem er, wenn wir ihn beim Wort nehmen wollen, ausdrücklich zustimmt. Übersetzen wir Charrons Resümee in die philosophische Sprache, dann bestätigt und vertieft es die zuvor erarbeitete Einsicht in die Unmöglichkeit einer jeden rationalen Theologie durch den Nachweis, daß ein konsistenter Begriff von Gott unerreichbar ist und bleiben muß.

Die Vorstellung Gottes ist also ein ‚Je ne sais quoi‘. Die Vernunft ist nicht in der Lage, so hat sich gezeigt, einen hinlänglich klaren Gottesbegriff zu bilden. Wir wissen nicht, worüber wir eigentlich sprechen, wenn wir ihn in den Mund nehmen. Charron – und mit ihm Bayle – hält zwar an dem Begriff fest, aber er ist inhaltslos und zu einem bloßen Wort geworden, unter dem sich nichts konkret vorstellen läßt und das sich jeder sachhaltigen Ausbuchstabierung widersetzt. Ein solcher Begriff taugt aber selbstredend nicht für die intersubjektive Kommunikation, geschweige, daß er das logische Zentrum der Rationaltheologie als einer Disziplin der *Metaphysica Specialis* darstellen könnte. Und da alle Versuche, hier Abhilfe zu schaffen, aus den genannten Gründen zum Scheitern verurteilt sind, ist damit anhand der Analyse der konstitutiven Prädikate Gottes gezeigt, was Kant knapp hundert Jahre später mittels seiner Kritik der Gottesbeweise erweisen wird: Das Scheitern aller Versuche der Vernunft, auf dem Gebiet der Theologie zu haltbaren Aussagen zu gelangen.

⁵⁴ „Simonides“ (F), Bd. 2, 678 f.

⁵⁵ Ebd., 679.

⁵⁶ Ebd., 680.

V

Ich fasse zusammen. Bayle entzieht der rationalen Theologie den Boden über den Aufweis der Unhaltbarkeit der zentralen Prädikate, die dem höchsten Wesen sowohl in der natürlichen Theologie wie insbesondere in der christlichen Offenbarungsreligion beigelegt werden. Sämtliche denkbaren Instanzen – die pagane Theologie, die christliche Lehre, die antike wie die moderne spekulative Theologie – scheitern bei der Aufgabe der Entwicklung eines konsistenten Gottesbegriffs, und auch die fideistische Deutungsvariante des christlichen Glaubens vermag dies nicht zu leisten.

Dieser Nachweis vollzieht sich in folgenden Schritten, die einen gestuften Aufbau erkennen lassen: 1) Die Kritik der Rationaltheologie setzt im Artikel „Epikur“ auf dem Boden der antiken dualistischen Kosmogonie ein. Bayle zeigt dort, daß die Zusprechung der Prädikate der Allmacht, Vollkommenheit, Gerechtigkeit und Güte an Gott weder mit den tatsächlichen Verhältnissen in dieser Welt übereinstimmen noch miteinander verträglich sind. Diese Destruktion wird im Artikel „Simonides“ durch den Aufweis der Aporien des rationaltheologischen Gottesbildes fortgesetzt. 2) Die Destruktion der Rationaltheologie zieht die Destruktion der christlichen Theologie nach sich, da diese auf jener aufbaut und zusätzliche Eigenschaften Gottes benennt, die der Kritik um so leichter anheimfallen. 3) Das konziliatorische Projekt einer Synthese von philosophischer Theologie und Offenbarungsreligion ist infolgedessen zum Scheitern verurteilt. 4) Der von Charron und anderen anvisierte fideistische Ausweg, Gott als „den ganz anderen“ zu präsentieren, der mit menschlichen Begriffen eben nicht zu fassen sei, führt ebenfalls in eine Sackgasse, denn wir sind in unserem Denken ausschließlich auf menschliche Begriffe angewiesen, auch dann, wenn wir von Gott reden. Vernünftiges Sprechen über Gott ist aber als unmöglich erwiesen, und damit ist der Nachweis erbracht, daß „[...] es überall keine Theologie der Vernunft geben könne“.⁵⁷

Zu diesem Ergebnis führt die aus philosophiehistorischem Interesse vorgenommene systematisch rekonstruierende Lektüre Bayles bei konsequenter Verfolgung des philosophischen Sachhaltes der behandelten Artikel. Sollte man also vor diesem Hintergrund eine Antwort auf die eingangs erwähnte Frage nach der Verortung Bayles im Spannungsfeld Fideismus – Atheismus geben, dann müßte die Antwort lauten, daß jedenfalls diese Artikel seines *Dictionnaire* die atheistische Lesart des Autors favorisieren.

⁵⁷ Kritik der reinen Vernunft, A 636 / B 664.

Kant und Hume sind die prominentesten Bestreiter der Möglichkeit einer wissenschaftlich haltbaren Redeweise von Gott. Kant war mit Humes diesbezüglicher Kritik vertraut, die ihrerseits in den skeptizistischen Überlegungen Bayles wurzelt. Insofern gebührt Bayle das Verdienst, die philosophische Destruktion dieser Disziplin in der Neuzeit inauguriert zu haben. Der Beitrag zeigt, wie Bayle in einem gestuften Verfahren den Nachweis der Unhaltbarkeit des Gottesbegriffs über die Aporien der zentralen Prädikate erbringt, die Gott üblicherweise beigelegt werden, um damit die rationale Theologie zu Fall zu bringen.

Hume and Kant are famous for their criticism of any kind of rational theology. Kant was familiar with Hume's attacks on natural and revealed religion, which in turn can be traced back to Bayle's sceptical reflections in various articles of his Dictionary. Far from just ideological polemics it is Bayle, who merits the honour of being the first modern philosopher who initiated the destruction of this discipline, relying on rational arguments alone. Unlike Kant, Bayle does not scrutinize the proofs of God's existence but examines those central predicates of God which are attributed to him in rational theology and revealed religion. They turn out to be neither coherent with one another nor compatible with the world we experience. We cannot reach at any consistent concept of God, which is nevertheless at the heart of any religion. Therefore, all efforts to establish a philosophical theology must necessarily fail.

Prof. Dr. Lothar Kreimendahl, Lehrstuhl Philosophie I, Universität Mannheim, Schloß,
D-68131 Mannheim, E-Mail: Lothar.Kreimendahl@phil.uni-mannheim.de

