

Aufklärung

THEMA: Die natürliche Theologie bei Christian Wolff

Robert Theis: Aspekte der Wolffschen Theologie

Luigi Cataldi Madonna: Die Vernunft als Grundlage des Glaubens

Francesco Valerio Tommasi: Wolff und die Analogie

Matteo Favaretti Camposampiero: Der psychotheologische Weg.
Wolffs Rechtfertigung der Gotteserkenntnis

Manuela Mei: Eine Untersuchung über die gnoseologische Bedeutung unserer Gotteserkenntnis

Werner Euler: Über das Verhältnis des Natürlichen und Übernatürlichen und seine Konsequenzen für die Begründung göttlicher Wunder in der Metaphysik Christian Wolffs

Ferdinando Luigi Marcolungo: Christian Wolff und der physiko-theologische Beweis

Stefanie Buchenau: Die Teleologie zwischen Physik und Theologie

Jean-François Goubet: Wolffs systematische Denkweise auf dem Prüfstand der theologischen Kontroverse

Johannes Bronisch: Naturalismus und Offenbarung beim späten Christian Wolff. Mit der Edition eines Briefes von Wolff

Clemens Schwaiger: Philosophie und Glaube bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten

TEXTEDITION *Christian Wolff:* De differentia intellectus systematici & non systematici / Über den Unterschied zwischen dem systematischen und dem nicht-systematischen Verstand

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, Martin Mulsow
und Friedrich Vollhardt

Redaktion:
Marianne Willems

Band 23 · Jg. 2011

Thema:

DIE NATÜRLICHE THEOLOGIE BEI CHRISTIAN WOLFF
Herausgegeben von Michael Albrecht

Im Anhang:

CHRISTIAN WOLFF

De differentia intellectus systematici & non systematici /
Über den Unterschied zwischen dem systematischen
und dem nicht-systematischen Verstand.
Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben
von Michael Albrecht

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 2011. 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 Beltz, Bad Langensalza. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

In eigener Sache	5
Siglenverzeichnis	6
<i>Michael Albrecht</i> : Einleitung	9

ABHANDLUNGEN

<i>Robert Theis</i> : „Ut & scias, & credas, quae simul sciri & credi possunt“ Aspekte der Wolffschen Theologie	17
<i>Luigi Cataldi Madonna</i> : Die Vernunft als Grundlage des Glaubens. Zu Christian Wolffs kritischer Theologie	41
<i>Francesco Valerio Tommasi</i> : Wolff und die Analogie. Von den mannigfachen Modi des Seienden zwischen Ontologie und Theologie ..	57
<i>Matteo Favaretti Camposampiero</i> : Der psychotheologische Weg. Wolffs Rechtfertigung der Gotteserkenntnis	71
<i>Manuela Mei</i> : Notio intellectus divini quomodo prodeat. Eine Untersuchung über die gnoseologische Bedeutung unserer Gotteserkenntnis	97
<i>Werner Euler</i> : Über das Verhältnis des Natürlichen und Übernatürlichen und seine Konsequenzen für die Begründung göttlicher Wunder in der Metaphysik Christian Wolffs	123
<i>Ferdinando Luigi Marcolungo</i> : Christian Wolff und der physiko-theologische Beweis	147
<i>Stefanie Buchenau</i> : Die Teleologie zwischen Physik und Theologie	163
<i>Jean-François Goubet</i> : Wolffs systematische Denkweise auf dem Prüfstand der theologischen Kontroverse	175

<i>Johannes Bronisch</i> : Naturalismus und Offenbarung beim späten Christian Wolff. Mit der Edition eines Briefes von Wolff	189
<i>Clemens Schwaiger</i> : Philosophie und Glaube bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten	213

TEXTEDITION

<i>Christian Wolff</i> : De differentia intellectus systematici & non systematici/ Über den Unterschied zwischen dem systematischen und dem nicht- systematischen Verstand. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von <i>Michael Albrecht</i>	229
---	-----

KURZBIOGRAPHIE

<i>Uta Klein</i> : Luise Adelgunde Victorie Gottsched (1713–1762)	303
---	-----

DISKUSSION

<i>Rainer Enskat</i> : Aufklärung – ‚Erwirb sie, um sie zu besitzen!‘ oder Literarische Spielweise? Bemerkungen zu Methodenproblemen der Aufklärungsforschung anlässlich von Philipp Bloms Untersuchungen zum vergessenen Erbe der Aufklärung	307
--	-----

IN EIGENER SACHE

Der vorliegende Jahrgang der *Aufklärung* verzeichnet personelle Veränderungen im Gremium der Herausgeber, die vorab kurz zu erläutern sind.

Mit ihrer Emeritierung ist Frau Neugebauer-Wölk in diesem Jahr aus dem Gremium der Herausgeber ausgeschieden. Ihre Nachfolge hat bereits im vergangenen Jahr Martin Mulsow (Erfurt) angetreten.

Frau Neugebauer-Wölk hat das Profil der Zeitschrift entscheidend geprägt. Für ihr großes Engagement in einem nicht immer einfachen Gespräch zwischen den verschiedenen Disziplinen sei ihr an dieser Stelle herzlich gedankt.

Die Herausgeber

Siglenverzeichnis der zitierten Werke Christian Wolffs

GW	Christian Wolff, Gesammelte Werke, hg. von Jean École u. a. – Abt. I: Deutsche Schriften. – Abt. II: Lateinische Schriften. – Abt. III: Materialien und Dokumente, Hildesheim u. a. 1962 ff.
Deutsche Logik	Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit (¹ 1713), Neuausgabe, hg. von Hans Werner Arndt: Hildesheim 1965, ³ 2003 (GW, Abt. I, Bd. 1).
Deutsche Metaphysik	Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (¹ 1720), Halle ¹¹ 1751, Nachdruck, hg. von Charles A. Corr: Hildesheim ³ 2003 (GW, Abt. I, Bd. 2).
Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik	Christian Wolff, Anmerckungen über die vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (¹ 1724), Halle und Frankfurt ⁴ 1740, Nachdruck, hg. von Charles A. Corr: Hildesheim 1983 (GW, Abt. I, Bd. 3).
Deutsche Ethik	Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit (¹ 1720), Frankfurt und Leipzig ⁴ 1733, Nachdruck, hg. von Hans Werner Arndt: Hildesheim ² 1996 (GW, Abt. I, Bd. 4).
Deutsche Politik	Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichem Leben der Menschen (¹ 1721), Frankfurt und Leipzig ⁴ 1736, Nachdruck, hg. von Hans Werner Arndt: Hildesheim ² 1996 (GW, Abt. I, Bd. 5).
Deutsche Physik	Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von den Würckungen der Natur, Halle 1723, Nachdruck: Hildesheim ² 2003 (GW, Abt. I, Bd. 6).
Deutsche Teleologie	Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge (¹ 1724), Frankfurt und Leipzig ² 1726, Nachdruck: Hildesheim 1980 (GW, Abt. I, Bd. 7).

- Ausführliche Nachricht Christian Wolff, Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weißheit heraus gegeben (¹1726), Frankfurt a.M. ²1733, Nachdruck, hg. von Hans Werner Arndt: Hildesheim ²1996 (GW, Abt. I, Bd. 9).
- Kleine Schriften Christian Wolff, Gesammlete kleine philosophische Schrifften [übersetzt. von Gottlieb Friedrich Hagen], 6 Bde., Halle 1736–1740, Nachdruck: Hildesheim 1981 (GW, Abt. I, Bd. 21.1–6).
- Hagen Christian Wolff, Von dem Unterscheid des zusammenhängenden und nicht zusammenhängenden Verstandes, in: Kleine Schriften, Bd. 4, 163–219.
- Discursus praeliminaris Christian Wolff, Discursus praeliminaris de philosophia in genere/ Einleitende Abhandlung über Philosophie im Allgemeinen, übersetzt und hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. I, Bd. 1).
- Logica Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata, 2 Bde. (¹1728), Frankfurt und Leipzig ³1740, Nachdruck, hg. von Jean École: Hildesheim 1983 (GW, Abt. II, Bd. 1.1–3).
- Cogitationes rationales Christian Wolff, Cogitationes rationales de viribus intellectus humani (¹1730), Frankfurt und Leipzig ³1740, Nachdruck, hg. von Jean École : Hildesheim 1983 (GW, Abt. II, Bd. 2).
- Ontologia Christian Wolff, Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur (¹1730), Frankfurt und Leipzig ²1736, Nachdruck, hg. von Jean École: Hildesheim ³2001 (GW, Abt. II, Bd. 3).
- Cosmologia Christian Wolff, Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata (¹1731), Frankfurt und Leipzig ²1737, Nachdruck, hg. von Jean École: Hildesheim 1964 (GW, Abt. II, Bd. 4).
- Psychologia empirica Christian Wolff, Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata (¹1732), Frankfurt und Leipzig ²1738, Nachdruck, hg. von Jean École: Hildesheim 1968 (GW, Abt. II, Bd. 5).

- Psychologia rationalis Christian Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata* (¹1734), Frankfurt und Leipzig ²1740, Nachdruck, hg. von Jean École: Hildesheim ²1994 (GW, Abt. II, Bd. 6).
- Theologia naturalis Christian Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata*, 2 Bde. (¹1736 f.), Frankfurt und Leipzig ²1739–1741, Nachdruck, hg. von Jean École: Hildesheim 1978–1980 (GW, Abt. II, Bd. 7.1–2 und 8).
- Philosophia practica universalis Christian Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, 2 Bde., Frankfurt und Leipzig 1738 f., Nachdruck, hg. von Winfried Lenders: Hildesheim 1971–1978 (GW, Abt. II, Bd. 10 f.).
- Ethica Christian Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata*, 5 Bde., Halle 1750–1753, Nachdruck, hg. von Winfried Lenders: Hildesheim 1970–1973 (GW, Abt. II, Bd. 12–16).
- Jus Naturae Christian Wolff, *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum*, 8 Bde., Frankfurt, Leipzig und Halle 1740–1748, Nachdruck, hg. von Marcel Thomann: Hildesheim 1968–1972 (GW, Abt. II, Bd. 17–24).
- Institutiones Christian Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halle 1750, Nachdruck, hg. von Marcel Thomann: Hildesheim 1969 (GW, Abt. II, Bd. 26).
- Elementa matheseos Christian Wolff, *Elementa matheseos universae*, 2 Bde. (¹1713–1715), Fünfbändige Neuauflage Halle 1730–1741, Nachdruck, hg. von Joseph Ehrenfried Hofmann: Hildesheim ²2003 (GW, Abt. II, Bd. 29–33).
- Horae subsecivae Christian Wolff, *Horae subsecivae Marburgenses quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*, 3 Bde., Frankfurt und Leipzig 1729–1741, Nachdruck, hg. von Jean École: Hildesheim 1983 (GW, Abt. II, Bd. 34.1–3).
- Meletemata Christian Wolff, *Meletemata mathematico-philosophica*, Halle 1755, Nachdruck: Hildesheim ²2003 (GW, Abt. II, Bd. 35).
- Ratio praelectionum Christian Wolff, *Ratio praelectionum Wolfianarum* (¹1718), Halle ²1735, Nachdruck, hg. von Jean École: Hildesheim 1972 (GW, Abt. II, Bd. 36).
- D De differentia intellectus systematici & non systematici, in: *Horae subsecivae*, Bd. 1, Trimestre brumale 1729, 107–154.

EINLEITUNG

Christian Wolff (1679–1754) wollte eigentlich Theologe werden. Noch als Professor der Mathematik und (seit 1715) der Physik in Halle hielt er an dem Vorsatz fest, später „Gott im Predigtamte zu dienen“.¹ Die Vertreibung aus Preußen und die Berufung auf die Marburger Professur (1723) gaben seinem Lebensweg eine andere Richtung. Doch auch als Professor der Mathematik, Physik und Philosophie in Marburg bewies Wolff ein waches Interesse für Fragen der Theologie.

Dieses Interesse hatte zwei Wurzeln: die gelebte Frömmigkeit des Elternhauses und die konfessionellen Diskussionen und Streitigkeiten, die in Wolffs Heimatstadt Breslau an der Tagesordnung waren. Die evangelisch-lutherische Stadt gehörte zum katholischen Habsburgerreich, das in Breslau erfolgreich Jesuitenschulen gegründet hatte und schließlich gegen den Widerstand der Stadt die Gründung einer katholischen Universität durchsetzte. Diese geistige Atmosphäre hätte auf eine Abgrenzung und Verhärtung der Positionen hinauslaufen können. Beim jungen Wolff war jedoch das Gegenteil der Fall. Schon als Schüler diskutierte der Lutheraner Wolff mit befreundeten katholischen Mönchen. Er begann, nicht nur lutherische, sondern auch reformierte und katholische Lehrbücher zu studieren. Wolff suchte nach einer Möglichkeit, die theologischen Gegensätze zu überwinden. Von der Theologie selber war keine Lösung zu erhoffen, wohl aber von der Anwendung der sogenannten mathematischen Methode auf die Theologie. Zugleich sollte die Theologie dadurch jene wissenschaftliche Gewißheit erreichen, die von der Mathematik auf so unwiderlegliche Weise gelehrt wurde. Als Wolff sein Studium begann, widmete er sich darum besonders der Mathematik. Die Schulung im mathematisch-methodischen Denken sollte die Vorstufe und die Grundlage für eine Theologie sein, die alle Unsicherheiten und Streitigkeiten hinter sich lassen würde.

Eine derartige Theologie war jedenfalls als Natürliche Theologie aufzufassen. Das mußte keineswegs einen Gegensatz zur Offenbarungs-Theologie mit sich bringen. Aber nicht ihr, d. h. nicht dem Bibeltext und seiner Exegese galt Wolffs eigentliches Interesse, auch wenn Wolff als Student und als Privatdozent ziemlich regelmäßig Predigten hielt. Die Natürliche Theologie stützt sich auf die menschliche Vernunft, auf deren Erkenntnisse und Schlüsse; deswegen ist die Natürliche Theologie eine philosophische Disziplin. Allerdings ist „die Lehre von GOTT die

¹ Heinrich Wuttke (Hg.), Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung, Leipzig 1841, Nachdruck: Hildesheim 1980 (in: GW, Abt. I, Bd. 10, hg. von Hans Werner Arndt), 120, vgl. 127: „Weil aber meine Haupt-Absicht immer auf die Theologie gerichtet war [...]“.

allerwichtigste [...], welche in der gantzen Welt-Weißheit vorkommet“.² Genauer: Wolff sollte die Natürliche Theologie als abschließenden Teil der Metaphysik einordnen. Der Titel von Wolffs Hauptwerk, der *Deutschen Metaphysik* nennt die Teile der Metaphysik, allerdings kehrt der Titel die systematische Reihenfolge um: *Vernünfftige Gedancken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Die vom System her gebotene Reihenfolge ist nämlich: Ontologie, Psychologie, Kosmologie, Natürliche Theologie. Die Kernthemen der Natürlichen Theologie sind der Beweis des Daseins Gottes und die Herleitung von Gottes Eigenschaften.

Wolffs Beschäftigung mit den verschiedenen älteren und neueren Gottesbeweisen setzt in der *Ratio praelectionum* von 1718 mit einer kritischen Überprüfung ein. Was auf Vernunftgründen beruht, ist nicht – wie die übernatürliche Offenbarung – jeder rationalen Kritik enthoben, sondern kann mit vernünftigen Argumenten diskutiert und erwogen werden. Zwar wird Wolff später nicht mehr die kritische Liste von 1718 wiederholen. Welche Gottesbeweise er aber 1718 über die Klinge springen läßt, ist bemerkenswert, z. B. den ontologischen, den teleologischen oder den Beweis aus der Tatsache des Gewissens. Was bleibt, ist der Schluß von der (kontingenten) Existenz der Welt auf das Dasein Gottes. (Kant wird diesen Gottesbeweis als ‚kosmologischen Beweis‘ bezeichnen.) Ein wichtiges Ergebnis dieser Natürlichen Theologie ist am Ende ihre genaue Übereinstimmung mit den biblischen Lehren. Wenn Gott z. B. den zureichenden Grund für die Wirklichkeit der Welt in sich enthält, so stimmt dieser Gottesbegriff mit dem Gottesbegriff des Bibeltextes (Gen 1,1) überein.³ Wolff verkündete die wechselseitige Ergänzung von Natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie, von Vernunft und Glauben. Diese anvisierte Versöhnung von Wissenschaft und Religion trug sicher zu Wolffs europaweitem Erfolg bei, der aber in noch höherem Maße auf die beanspruchte Sicherheit – eine Sicherheit wie in der Mathematik – zurückzuführen ist, die anscheinend dank der mathematischen (demonstrativen und systematischen) Methode auf allen Gebieten erreicht werden konnte; auch und besonders auf dem Felde der Natürlichen Theologie.

Schon im Dezember 1719 (Datierung auf dem Titel: 1720) erschien die *Deutsche Metaphysik*. Das abschließende sechste Kapitel enthält die Natürliche Theologie und beginnt mit dem Gottesbeweis. Anders als in der *Ratio praelectionum* setzt er beim menschlichen Selbstbewußtsein an, nicht bei der Welt. In beiden Fällen ist der Ausgangspunkt aber etwas, dessen Dasein feststeht, ein Dasein jedoch, das seinen Grund nicht in sich selbst hat, sondern in einem selbständigen Wesen,

² Ausführliche Nachricht, 296.

³ *Ratio praelectionum*, 160. Deutsch: Nachricht von Vorlesungen, in: Christian Wolff, *Übrige theils noch gefundene kleine Schriften*, Halle 1775, Nachdruck: Hildesheim 1983 (GW, Abt. I, Bd. 22), 649.

dessen Sein notwendig ist. Die Struktur des Gottesbeweises ist also in beiden Fällen dieselbe, nämlich die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grund. Auf den Gottesbeweis folgt die Herleitung der Eigenschaften Gottes, wobei besonders die Unterscheidung zwischen dem Verstand und dem Willen erörtert wird. Der Wille Gottes ist zuständig für die Wahl der besten Welt. Daraus ergibt sich das Problem der Theodizee, das in anderen Zusammenhängen wiederkehrt. Wenn z. B. Gottes Erhaltung der Welt behandelt wird, taucht die Frage auf, wie der Schöpfer der Welt angesichts der Übel in der Welt gerechtfertigt werden kann (Theodizee). Mit Leibniz stellt Wolff fest: Gott hätte diese unsere Welt nicht erschaffen, wäre sie nicht die beste aller möglichen Welten. Da also diese Welt – so wie sie ist – die beste ist, wäre eine Welt ohne Leid und Sünde nicht mehr die beste Welt. Daher läßt Gott das Böse zu. – Aufschlußreich ist der Ausblick auf die Offenbarung, werden deren Kennzeichen doch von der Natürlichen Theologie ermittelt und festgelegt. Wunder werden nicht geaugnet, aber Wolff stellt klar, daß eine Welt mit vielen Wundern unvollkommener ist als eine Welt mit wenigen Wundern.

Die Natürliche Theologie beantwortet auch die Frage, welche ‚Absicht‘ bzw. welchen Zweck Gott mit der Erschaffung der Welt verfolgte: die Offenbarung seiner Herrlichkeit. Genau hier liegt dann der Ansatz der *Deutschen Teleologie* von 1723 (Datierung auf dem Titel: 1724). Wolff zeigt detailliert, wie die Natur die verschiedenen göttlichen Vollkommenheiten ‚spiegelt‘, indem sie in ihren einzelnen Erscheinungen einen Nutzen aufweist, der göttliche ‚Absicht‘ ist.⁴ Wolff vertritt hier die Sichtweise einer breiten zeitgenössischen Strömung: der Physikotheologie. Allerdings ergibt sich aus dem Aufweis von Zweckmäßigkeit in der Natur für Wolff kein Gottesbeweis.⁵ Was Wolff erschließt, sind die Vollkommenheiten Gottes, dessen Existenz mit einem anderen Beweisgang festgestellt wurde.

Das Jahr 1723 war indessen zu einem biographischen Wendepunkt geworden. Wegen seiner Rede über die praktische Philosophie der Chinesen wurde Wolff von den Pietisten für einen Gottesleugner gehalten; sie erwirkten bei König Friedrich Wilhelm I. eine Kabinettsorder, derzufolge Wolff nicht nur seiner Professur enthoben wurde, sondern auch ‚bei Strafe des Stranges‘ am 12. November 1723 aus Preußen emigrieren mußte. Zwar konnte Wolff, der Märtyrer der Aufklärung, alsbald in Marburg eine glänzende Wirksamkeit entfalten. Dennoch sah er sich genötigt, seine philosophischen Anschauungen in eigenen Schriften zu verteidigen. Dies geschah z. B. in der *Luculenta commentatio* und in den *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*. Als sehr informative Ergänzung der deutschen Werkreihe erschien 1726 die *Ausführliche Nachricht*, in der Wolff seine deutschen Schriften Revue passieren ließ, seine Lehren wiederholte und verteidigte. –

⁴ Daher der Titel: Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge [...].

⁵ *Ratio praelectionum*, 158. Nachricht von Vorlesungen (wie Anm. 3), 647.

Die *Luculenta commentatio* erschien noch 1723 (Datierung auf der Titel: 1724). Diese Schrift beginnt mit der Erörterung der Gottesbeweise. Wolff bekräftigte, daß der Schluß von der Kontingenz der Welt auf ein notwendiges Wesen als deren Grund der beste Gottesbeweis sei. In der *Ausführlichen Nachricht* von 1726 hob Wolff den Nutzen seiner Philosophie als Waffe im Kampf gegen den Atheismus hervor. Außerdem sei seine Philosophie ein Wegweiser zur Heiligen Schrift.

Innerhalb der in Marburg begonnenen lateinischen Werkreihe werden auch die Disziplinen, die in der *Deutschen Metaphysik* dargestellt worden waren, erneut behandelt, und zwar viel ausführlicher. Natürlich knüpft Wolff an die Lehren der *Deutschen Metaphysik* an, doch bietet die lateinische Metaphysik an vielen Stellen erheblich mehr und anderes als eine Wiederholung des Buches von 1719. Jeder metaphysischen Disziplin ist jetzt ein eigener Foliant gewidmet, der Natürlichen Theologie sogar deren zwei, die 1736 und 1737 erschienen und das lateinische metaphysische System abschließen. Diese Zweiteilung der *Theologia naturalis* ergibt sich aus der Aufteilung in einen aposteriorischen und einen apriorischen Teil. Der erste Teil führt einen Gottesbeweis a posteriori, der zweite Teil beginnt mit einem Gottesbeweis a priori. Der Beweis des ersten Teils setzt wieder beim kontingenten Seienden an (die menschliche Seele bzw. die sichtbare Welt), das den zureichenden Grund seiner Existenz weder in sich noch in der Welt haben kann. Folglich gibt es ein notwendiges Wesen, das jenen Grund sowie den Grund seiner eigenen Existenz in sich enthält. Die anschließende Herleitung der Eigenschaften Gottes berührt bei den Themen Macht, Wille, Weisheit und Güte wiederum die Theodizee-Problematik. Es werden auch wieder die sieben Kennzeichen der Offenbarung aufgestellt: vernünftige Kriterien, an denen die Offenbarung gemessen wird. Dem steht nicht entgegen, daß die geoffenbarte Wahrheit nicht in jedem Fall von der menschlichen Vernunft erkannt werden kann.

Wolff stellt fest, daß dieser erste Teil ein vollständiges System (*integrum systema*)⁶ der Natürlichen Theologie bietet. Der Gottesbeweis a priori, der den zweiten Teil eröffnet, geht vom Begriff des vollkommensten Seienden aus. Da dieser Begriff von der menschlichen Seele her erschlossen wird, ist auch dieser Beweis im Grunde wiederum ein Beweis a posteriori. Allerdings führt dieser Gottesbegriff ganz leicht zu Gottes Attributen. Dabei wird – wie schon in der *Deutschen Metaphysik* kurz erörtert – die menschliche Seele auf ihre Eigenschaften hin durchmustert. Sie werden zunächst gefiltert (wobei z. B. die Affekte ausscheiden) und dann auf ihren höchsten, ins Unendliche reichenden Grad erhoben; in dieser Form sind sie Eigenschaften Gottes. Damit kehren die göttlichen Eigenschaften des ersten Teils im zweiten Teil unter anderem Aspekt wieder. Bis hierher weisen der erste und der zweite Teil der *Theologia naturalis* dieselbe Gliederung auf. Der zweite

⁶ Beginn der Praefatio zu Bd. 2 der *Theologia naturalis*.

Teil enthält aber noch eine zweite Abteilung. Sie besteht aus elf Widerlegungen von Irrlehren, beginnend mit dem Atheismus. (Dieser Teil hat keinen Vorläufer in der *Deutschen Metaphysik*.) Wolffs besonderes Interesse gilt der Widerlegung des Spinozismus, der atheistisch sei und darüber hinaus noch fatalistisch. Allerdings führe der Atheismus nicht zwangsläufig zu einem lasterhaften Lebenswandel, wie der ehrbare Spinoza beweist. – Daß die menschliche Vernunft in Gestalt der Natürlichen Theologie dasselbe lehrt wie die Bibel, gibt den traditionellen biblischen Wahrheiten eine moderne, wissenschaftliche Bestätigung. Andererseits fragt man sich, welche Bedeutung dann noch dem biblischen Text zukommt, wenn man ihn nicht auf seine übernatürlichen Wahrheiten (Mysterien) beschränkt.

Unter Wolffs lateinischen Metaphysik-Büchern war die *Theologia naturalis* das einzige, das ins Deutsche übersetzt wurde.⁷ 1740 war Wolff im Triumph von Marburg nach Halle zurückgekehrt. 1751 erschien der dritte Band der *Ethica*. Er enthält in seinem ersten Kapitel (De Agnitione Dei) auf zweihundert Seiten noch einmal eine Darstellung der Natürlichen Theologie.

Wolffs Einfluß auf die Theologen des 18. Jahrhunderts, und zwar auch auf die katholischen Theologen, war erheblich. Dieser Einfluß beruhte allerdings in erster Linie auf Wolffs Methode und auf seinem System als ganzem, weniger auf Wolffs Natürlicher Theologie. Später stand diese Disziplin, die inzwischen dem geistesgeschichtlichen Wandel zum Opfer gefallen war, ohnehin nicht mehr im Zentrum des historischen Interesses. Darum sei hier auf einige Arbeiten hingewiesen, die zur Einführung in Wolffs Natürliche Theologie geeignet sind.⁸ Als älteste⁹ einführende Literatur ist hier das Buch von Max Wundt *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*¹⁰ zu nennen, das trotz seines Alters von bald 70 Jahren noch immer seine Dienste leistet. 1970 erschien Anton Bissingers ebenso gelehrte wie eindringliche Arbeit über *Die Struktur der Gotteserkenntnis*¹¹ bei Wolff. Ein Markstein der Wolff-Forschung war 1983 der von Werner Schneiders herausgegebene Wolff-Band, der auf allen Feldern des Interesses

⁷ Christian Wolff, Natürliche Gottesgelahrtheit, nach der beweisender Lehrart abgefasst, übers. von Gottlieb Friedrich Hagen, 2 Teile in 5 Bdn., Halle 1742–1745, Nachdruck: Hildesheim 1995 (GW, Abt. I, Bd. 23.1–23.5).

⁸ Die Wolff-Bibliographie von Gerhard Biller, Wolff nach Kant. Ein Bibliographie, Hildesheim 2004 (GW, Abt. III, Bd. 87) bietet nur wenige Einträge zu diesem Stichwort.

⁹ Schon 1939 erschien die gewichtige Studie von Mariano Campo, Christiano Wolff e il razionalismo precritico, 2 Bde., Milano 1939, Nachdruck in 1 Bd.: Hildesheim 1980 (GW, Abt. III, Bd. 9), vgl. Bd. 2, 573–663. Wegen der sprachlichen Barriere wurde dieses Werk in Deutschland nicht in besonderem Maße rezipiert. Daß die Wolff-Forschung seit längerer Zeit eine durchaus internationale Angelegenheit ist, spricht für den Rang Wolffs, erschwert dem Anfänger aber den Zugang.

¹⁰ Tübingen 1945 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 32), Nachdruck: Hildesheim 1964 (Olms Paperbacks, 4), 170 f., 193–195.

¹¹ Bonn 1970 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 63).

an Wolff hochrangige Aufsätze enthält, so auch für die Natürliche Theologie: Mario Casula beleuchtete das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung bei Wolff;¹² Günter Gawlick erforschte Wolffs Stellung zum Deismus,¹³ wobei zwischen Wolffs eigenem Deismus-Begriff und der aktuellen Verwendung dieses Begriffes unterschieden werden muß. Als letzter Name ist Jean École zu nennen. Bereits 1978 und 1981 hatte École die beiden Bände der *Theologia naturalis* herausgegeben;¹⁴ auf die Einleitungen ist ebenso hinzuweisen wie auf die Anmerkungen und die Register. Diese Werke Wolffs wurden dadurch auf vorbildliche Weise erschlossen. Durch diese neuen Nachdrucke wurde darüber hinaus der Zugriff in den Bibliotheken wesentlich erleichtert. 1990 erschien schließlich Écoles *La métaphysique de Christian Wolff*.¹⁵

Der vorliegende Band beabsichtigt nicht, einen systematischen Aufriß der Natürlichen Theologie Wolffs zu geben. Daß die elf Abhandlungen aus vier verschiedenen Ländern (Italien, Deutschland, Frankreich, Luxemburg) stammen, ergab sich aus der Situation der Wolff-Forschung heraus von selbst. Die Reihenfolge, in der die Beiträge abgedruckt sind, mußte die Verschränkung von systematischen und chronologischen Aspekten berücksichtigen. Am Anfang steht der Aufsatz von Robert Theis, in dem zwei heuristischen Vermutungen nachgegangen wird: 1) daß Wolffs Natürliche Theologie innerhalb seiner Metaphysik eine richtungweisende Funktion hat, 2) daß Wolffs Metaphysik von vornherein den biblischen Schöpfergott im Blick hat. Um diese Vermutungen zu überprüfen, wird nach dem Ort der Natürlichen Theologie im Gefüge der Metaphysik Wolffs gefragt, es wird das Verhältnis Gottes zum Seienden untersucht, und es wird Wolffs Einstellung zum Verhältnis zwischen natürlicher und geoffenbarter Theologie erörtert.

Auch der Beitrag von Luigi Cataldi Madonna behandelt Grundfragen der Wolffschen Theologie, jedoch mit ganz anderer Akzentsetzung. Cataldi Madonna betont, in welchem Ausmaß die Vernunft für Wolff die Grundlage des Glaubens sei. So sind z. B. die Wunder eigentlich überflüssig, da diese Welt von Gott aufs Beste geordnet wurde. Gott selbst ist rational und damit ist er auch rational entschlüsselbar. Wolffs Versöhnung von Vernunft und Glauben geschieht also in Gestalt einer Theologie, die bereits auf die Neologie vorausweist; Cataldi Madonna

¹² Die *Theologia naturalis* von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung, in: Werner Schneiders (Hg.), *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg (1983) ²1986 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 4), 129–138.

¹³ Christian Wolff und der Deismus, in: ebd. 139–147.

¹⁴ GW, Abt. II, Bd. 7.1 und 7.2.

¹⁵ GW, Abt. III, Bd. 12.1 und 12.2. – Daß auf dem Halleschen Wolff-Kongreß (2004) nur wenige Vorträge der Natürlichen Theologie gewidmet waren, dürfte keine repräsentative Abbildung der Interessenlage sein. Immerhin waren sieben der Beiträger des vorliegenden Bandes auch auf dem Halleschen Kongreß vertreten.

bezeichnet Wolffs Natürliche Theologie darum als „kritische Theologie“. Auch im vorliegenden Band schlägt sich damit die Frage nieder, ob Wolff als Theologe eher nach rückwärts oder nach vorwärts weist bzw. ob die Linkswolffianer oder die Rechtswolffianer Wolffs Ansichten adäquater weiterführten.

Francesco Valerio Tommasi widmet sich der diffizilen Aufgabe, den Gedanken der Analogie in Wolffs Ontologie und Theologie aufzuspüren. Der bloße Wortlaut der Texte Wolffs reicht dafür nicht aus; auf den zweiten Blick lassen sich aber Problemgehalte ermitteln, die auf analogische Bezüge hindeuten.

Im zweiten Teil der *Theologia naturalis* werden die Eigenschaften Gottes von den Eigenschaften der menschlichen Psyche her gewonnen. Dieser Ansatz wird in zwei Beiträgen behandelt. Matteo Favaretti Camposampiero zeigt auf, daß mit diesem „psychotheologischen Weg“ vom endlichen Geist zum unendlichen Geist eine in sich schlüssige Rechtfertigung der Natürlichen Theologie geleistet wurde. Auch Manuela Mei erörtert die Schlüsselrolle des psychologischen Wissens für die Begründung der Natürlichen Theologie bei Wolff. Manuela Mei geht besonders auf zwei Problemkreise ein: die Beschränkungen, denen der Mensch durch den unteren Teil seiner Seele ausgesetzt ist (was beim Hinblick auf die Vollkommenheiten Gottes ganz deutlich wird), und die Möglichkeit, Gott sichtbar werden zu lassen (durch hieroglyphische Figuren).

Wolffs Theorie und Begründung der Wunder wird von Werner Euler im einzelnen dargestellt. Wolff hat sich hier mit Locke, Clarke und Spinoza auseinandergesetzt und an Leibniz angeknüpft. Gerade aus dem Vergleich mit diesen Denkern ergeben sich aber Kritikpunkte, die das Verhältnis zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen als eine Aufgabe erweisen, die von Wolff nicht gelöst wurde.

Zwei Abhandlungen beschäftigen sich mit der Rolle der Physikotheologie bei Wolff. Den physikotheologischen Gottesbeweis hat Wolff abgelehnt. Ferdinando Luigi Marcolungo stellt in seinem Beitrag fest, daß diese Ablehnung eine eigene Fruchtbarkeit aufweist, aber auch ein Punkt der zeitgenössischen Wolff-Kritik war. Stefanie Buchenau arbeitet die umstrittene Zwischenstellung der Physikotheologie heraus. Sie ist eine Teleologie, die zwischen Physik und Theologie steht, aber eigentlich ein Teil der Physik ist. Auch unter diesem Aspekt war also für Angriffsflächen gesorgt.

Ob die Kritik Joachim Langes, Johann Franz Buddes und Johann Georg Walchs nicht ihre Spuren in Wolffs Schreib- und Denkweise hinterlassen mußte, das fragt sich Jean-François Goubet. Wolff behauptet ja, eine (seine) konstruktiv-systematische Darstellungsweise könne auf Polemik verzichten. Goubets Aufsatz wirft damit auch neues Licht auf Wolffs Systemidee.

Johannes Bronisch weist nach, wie sehr sich Wolff in Fragen der Natürlichen Theologie engagierte: Im Streit, der 1746–48 innerhalb des Wolffianismus über die Notwendigkeit der Offenbarung geführt wurde, bezog er entschieden Stel-

lung, und zwar ganz im Sinne der traditionellen Dogmatik. (Also waren wohl doch die Rechtswolffianer die treueren Anhänger.) Dies wird durch die Edition eines Briefes von Wolff an Ernst Christoph von Manteuffel dokumentiert.

Der abschließende Beitrag von Clemens Schwaiger behandelt Grundlagen der Natürlichen Theologie Wolffs, nämlich zentrale Begriffe wie ‚fides‘, ‚ratio‘ und ‚philosophia‘ sowie deren Verhältnis zueinander. Insofern hätte Schwaigers Abhandlung an den Anfang des Bandes gehört. Allerdings wird auch die weitere Entwicklung untersucht, und zwar in Gestalt von Alexander Gottlieb Baumgarten, dem bedeutendsten Wolffianer. Dabei werden die Übernahmen Wolffscher Gedanken ebenso deutlich wie Baumgartens selbständige Abweichungen von Wolff.

An die Abhandlungen schließt die Edition und Übersetzung von Wolffs Schrift über den systematischen Verstand an. Sie hat eine eigene Einleitung.

Michael Albrecht

ABHANDLUNGEN

ROBERT THEIS

„Ut & scias, & credas, quae simul sciri & credi possunt“¹

Aspekte der Wolffschen Theologie

Die folgende Untersuchung wendet sich einigen Aspekten der Wolffschen Theologie zu. In einem *ersten* Teil wird der Ort der natürlichen Theologie im Gefüge der Wolffschen Metaphysik beschrieben. In einem *zweiten* Teil wenden wir uns der systematischen Problematik der Funktion Gottes im Hinblick auf Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu. In einem *dritten* Teil schließlich werden Wolffs Überlegungen zum Verhältnis zwischen Philosophie bzw. natürlicher Theologie und geoffenbarter Theologie erörtert.

Die Vermutung, die dieser Abhandlung zugrunde liegt und näherhin begründet werden soll, ist eine doppelte, (1) daß in Wolffs Metaphysik die natürliche Theologie das eigentliche Regulativ ist; (2) daß diese Metaphysik bis in ihre Grundprinzipien hin *ex ante* so konzipiert ist, daß sie mit der Wahrheit des christlichen Glaubens und näherhin mit dessen *Grundaussage vom Schöpfergott* (Gen. I,1) als ihrem Subtext zusammenstimmt.²

I. Der Ort der natürlichen Theologie im Aufbau der Wolffschen Metaphysik

In der 1718 erschienenen *Ratio praelectionum wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam* definiert Wolff die Metaphysik folgendermaßen:

¹ De usu methodi demonstrativae in tradenda Theologia revelata dogmatica, in: Horae subsecivae, Bd. 3, Trimestre aestivum 1731, 523 (§ 14).

² Günter Gawlick (Christian Wolff und der Deismus, in: Werner Schneiders [Hg.], Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur, Hamburg [1983] 21986 [Studien zum 18. Jahrhundert, 4], 139–147) vertritt, im Vergleich zu unserer Hypothese, eine etwas ‚schwächere‘ These, wenn er behauptet, Wolff sei überzeugt gewesen, „daß das Christentum die wahre Religion [sei], daß seine Wahrheit bewiesen werden [könne] und daß seine Philosophie geeignete Beweismittel zur Verfügung stellte“ (ebd., 141).

Tenendum [...] mihi *Metaphysicam* potissimum vocari scientiam de Deo & mente humana rerumque principiis, unde ista pendet; scientiae vero entis, qua ens est, *Philosophiae primae* nomen servari: id quod enim ab aliis fieri solet Philosophis.³

Die Metaphysik beschäftigt sich demnach mit zwei Arten von Seienden (*entia*): Gott und dem menschlichen Geist, sowie mit den ersten Grundsätzen, auf denen die vorige Beschäftigung beruht. Von ihr zu unterscheiden ist die erste Philosophie, die es nicht mit einer bestimmten Art von Seienden zu tun hat, sondern allgemein mit dem *ens qua ens*, d. h. mit allgemeinen Bestimmungen oder Eigenschaften des Seienden, *insofern es Seiendes* ist. Einige Zeilen später freilich schlägt Wolff eine erweiterte Definition der Metaphysik vor, die er offensichtlich als kanonisch ansieht: „Ego *Metaphysicam* ex *Philosophia prima* seu *Ontologia*, *Cosmologia*, *Psychologia* & *Theologia naturali* componere soleo“.⁴

Dieser Definition von der Metaphysik entspricht denn auch diejenige in der 1726 erschienenen *Ausführlichen Nachricht: Zur Metaphysik*, auch Hauptwissenschaft genannt, gehören

wenn sie recht vollständig seyn soll, 1. die Grund-Wissenschaft oder *Ontologie* von der allgemeinen Betrachtung der Dinge; 2. die Geister-Lehre oder *Pneumatick* von der Seele des Menschen und einem Geiste überhaupt; 3. die allgemeine Welt Lehre, oder *Cosmologie*, von der Welt überhaupt und 4. die natürliche Gottes-Gelahrtheit oder *Theologie* von Gott.⁵

Im *Discursus praeliminaris* definiert Wolff die Metaphysik etwas abweichend von dem Vorigen:

Psychologia & *Theologia naturalis* nonnunquam *Pneumaticae* nomine communi insiuntur, & *Pneumatica* per spirituum scientiam definiri solet. *Ontologia* vero, *Cosmologia generalis* & *Pneumatica* communi *Metaphysicae* nomine compellantur. Est igitur *Metaphysica* scientia entis, mundi in genere atque spirituum.⁶

Dieser Aufzählung liegt ein methodisch wichtiger Gedanke zu Grunde, nämlich der der Ordnung der Darstellung der einzelnen Teile der Metaphysik: „*Partes Metaphysicae* eo collocandae sunt ordine, ut praemittantur, unde principia sumunt ceterae“.⁷ Gemäß diesem Prinzip wird die natürliche Theologie als letzter Teil der Metaphysik abgehandelt, da sie ihre Grundsätze aus der Ontologie, der Kosmologie und der Psychologie hernimmt. Es sei hier die ausführliche Begründung dieses Sachverhalts im *Discursus praeliminaris* angeführt, in der sich im übrigen bereits systematisch zentrale Aussagen über die Grundform der natürlichen Theologie befinden:

³ Ratio praelectionum, 141 (cap. III, § 2).

⁴ Ebd.

⁵ Ausführliche Nachricht, 8 (§ 4).

⁶ *Discursus praeliminaris*, 86 (§ 79).

⁷ Ebd., 108 (§ 99).

Si Theologia naturalis methodo demonstrativa tradenda, principia ex Cosmologia, Psychologia & Ontologia petenda. In Theologia naturali agitur de existentia, attributis & operibus Dei [...]. Quodsi de his demonstrativa methodo agendum, ex principiis certis & immotis, quae de Deo praedicantur, sunt inferenda [...]. Immota ista principia, ex quibus existentia Dei ejusque attributa firmiter concluduntur, desumenda sunt a contemplatione mundi: ab ejus enim existentia contingente necessaria consequentia argumentatur ad Dei existentiam necessariam, & ea eidem tribuenda sunt attributa, unde intelligitur mundi unicus Autor. Quamobrem cum Cosmologia generalis mundi contemplationem generalem tradit, unde ejus dependentia ab attributis divinis fit conspicua [...]; Theologia naturalis principia ex Cosmologia petit. Notiones attributorum divinorum formamus, dum notiones eorum, quae animae conveniunt, a limitibus liberamus. Quare cum animae cognitio ex Psychologia hauriatur [...]; Theologia quoque naturalis principia ex Psychologia desumit. Quoniam denique notionibus generalibus, quae in Ontologia evolvuntur [...], in demonstrationibus Theologiae naturalis maxime opus est; eadem non minus ex Ontologia principia mutuatur.⁸

Von diesem methodischen Ordnungsprinzip ist allerdings diejenige Ordnung zu unterscheiden, die sich aus der Dignität der Gegenstände selber herleitet. Diese ist zum Beispiel im Titel der *Deutschen Metaphysik* ersichtlich: *Vernünfftige Gedancken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Hier werden zunächst bestimmte *entia*, um die es in der Metaphysik geht, aufgezählt. Diese Aufzählung entspricht auch derjenigen, die Wolff im dritten Kapitel des *Discursus praeliminaris* gibt, wo er von der Grundlage (*fundamentum*) der Teile der Philosophie (!) spricht, also von denjenigen Seienden, von denen die Philosophie handelt: „*Entia, quae cognoscimus, sunt Deus, animae humanae ac corpora seu res materiales*“.⁹ Die Vorrangstellung von Gott in dieser Aufzählung ergibt sich aus der Überzeugung, daß Gott der Urheber (*autor*) der Seelen und der Körper ist.¹⁰ Diese Aussage ist m. E. von zentraler Bedeutung, weil sie direkt auf die grundlegende Aussage des Subtextes der Metaphysik, nämlich auf Genesis I,1 anspielt.

Der Theologie kommt im Wolffschen System der Metaphysik eine Vorrangstellung zu. In der *Praefatio* der *Theologia naturalis. Pars prior* lesen wir: „[...] Theologia naturalis est scopus, ad quem tendunt disciplinae Metaphysicae anteriores omnes [...]“.¹¹ Umgekehrt heißt dies auch: Die anderen Disziplinen der Metaphysik sind von der Theologie her zu deuten; die Theologie ist deren Regulator.

⁸ Ebd., 104 (§ 96).

⁹ Ebd., 66 (§ 55).

¹⁰ Vgl. ebd., 68 (§ 56 nota).

¹¹ Theologia naturalis. Pars prior (Theologia naturalis I), Praefatio, Bd. 1, 25*.

II. Das theologische Fundament der Metaphysik

Wir wollen uns demzufolge nach dieser ersten Verortung der natürlichen Theologie im Aufbau der Metaphysik der *systematischen* Frage zuwenden, inwiefern diese Metaphysik in ihrem zentralen Anliegen, nämlich der Frage nach dem Grund bzw. der Ursache des Seienden, auf ein theologisches Fundament hin fokussiert ist.

In der im Jahre 1729 in den *Horae subsecivae Marburgenses* erschienenen Abhandlung *De notionibus directricibus et genuino usu philosophiae primae* schreibt Wolff: „Deduximus philosophiam primam omnem ex principio contradictionis & rationis sufficientis, rebus existentibus non invitis“.¹²

Mit Rückgriff auf den Satz vom Widerspruch erläutert Wolff, was der Grund des Seienden ist oder was am Seienden das „primum conceptibile“ ist.¹³ Dies ist die Tatsache, daß es *möglich* ist, und diese seine Möglichkeit besteht, formal betrachtet, in der Nichtwidersprüchlichkeit, also in der Denkbareit. In der *Philosophia prima sive Ontologia* heißt es: „Possibile est, quod nullam contradictionem involvit“.¹⁴ In dieser formalen Bestimmung liegt beschlossen, daß das Mögliche *etwas* ist (*aliquid*), insofern von Nichtwidersprüchlichkeit nur dann gesprochen werden kann, wenn es etwas zu denken gibt, das sich nicht widerspricht, und daß ihm demzufolge eine *notio* entspricht. In der lateinischen Ontologie gibt Wolff, nachdem der Begriff des Möglichen (als *aliquid*) als Nichtwidersprechendem eingeführt wurde, eine zweite im weiteren Sinn ontologische Bedeutung, nämlich daß das Mögliche etwas ist, das *existieren* kann: „Quod possibile est, illud existere potest“.¹⁵ Dabei wird das Existieren-Können zunächst wiederum formal auf der Grundlage des Satzes vom Widerspruch eingeführt:

Quod possibile est, illud existere potest. Cum enim possibile contradictionem nullam involvat [...] ; eo posito idem non ponitur simul esse & non esse [...], consequenter quod esse ponitur, tantum esse, haud quaquam vero simul non esse ponitur. Nihil igitur in notione possibilis continetur, unde intelligatur, cur existere nequeat [...]. Quamobrem cum sine ratione sufficiente nihil esse possit [...], nec fieri potest ut existentia possibili repugnet. Quoniam adeo eidem non repugnat, existere item utique potest.¹⁶

Im *Discursus praeliminaris* zieht Wolff bezüglich des Möglichen nur diesen zweiten Aspekt in Betracht. Bereits die Definition der Philosophie im § 29 läßt eine zweifache Interpretation des Möglichen zu: „*Philosophia est scientia possibili-*

¹² De notionibus directricibus et genuino usu philosophiae primae, in: Horae subsecivae, Bd. 1, Trimestre vernale 1729, 311.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ontologia, 65 (§ 85).

¹⁵ Ebd., 114 (§ 133).

¹⁶ Ebd.

um, quatenus esse possunt“.¹⁷ Das „quatenus esse possunt“ läßt sich im Sinne des *logisch* Möglichen, aber auch in dem des *real* Möglichen interpretieren. Im § 31 deutet Wolff das „esse posse“ im Sinne der realen Möglichkeit: „*In philosophia reddenda est ratio, cur possibilium actum consequi possint*“.¹⁸

Dieser Gesichtspunkt der realen Möglichkeit ist auch bereits in der *Deutschen Metaphysik* gleich eingangs des zweiten Kapitels an zentraler Stelle angeführt. Nachdem Wolff dort zunächst von der logischen Möglichkeit gehandelt hat, betont er, daß, „[...] wenn ich erkenne, daß etwas möglich sey; so kan ich deswegen nicht annehmen, daß es würcklich da sey, oder vorher dagewesen, oder auch künftig kommen werde“.¹⁹ Deshalb muß „[...] ausser der Möglichkeit noch was mehrers dazu kommen, wenn etwas seyn soll, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält. Und diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was wir Würcklichkeit nennen“.²⁰ Die lateinische Ontologie formuliert in ähnlicher Weise: „*Praeter possibilitatem entis aliud quid adhuc requiritur, ut existat*“.²¹ Diese These, so wird sich weiter unten zeigen, gilt für das kontingente Seiende, nicht aber für das notwendige Seiende, das eine Sonderstellung innehat.

Dasjenige, wodurch ein Mögliches ins Dasein gerufen wird, kann ein wirkliches Seiendes, ein *ens actu* sein; dann spricht man vom Möglichen als einem *ens in potentia proxima*;²² oder ein anderes mögliches Seiendes, und dann ist das Mögliche ein *ens in potentia remota*.²³ Letztlich jedoch muß der Grund eines Möglichen in etwas wirklich Existierendem liegen. In der *Ontologia* behauptet Wolff bezüglich des *ens in potentia remota*, es könne nur dann wirklich werden, wenn die gesamte Reihe der Seienden vorher existiert.²⁴

Die Diskussion um die Frage nach dem Grund des Wirklich-Werdens des Möglichen setzt die Geltung des *Satzes vom Grunde* voraus. In der *Deutschen Metaphysik* definiert Wolff den Grund als „dasjenige, wodurch man verstehen kan, warum etwas ist“.²⁵ Ähnlich heißt es in der *Ontologia*: „*Per Rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit*“.²⁶ In der *Deutschen Metaphysik* geht Wolff, im Anschluß an die Definition des Grundes, einen Schritt weiter, indem er den Grund mit der Ursache in Verbindung bringt: „[...] die Ursache ist

¹⁷ Discursus praeliminaris, 32 (§ 29).

¹⁸ Ebd., 34 (§ 31).

¹⁹ Deutsche Metaphysik, 8 (§ 13).

²⁰ Ebd., 9 (§ 14).

²¹ Ontologia, 142 (§ 173).

²² Vgl. ebd., 145 (§ 176).

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. ebd., 147 (§ 178).

²⁵ Deutsche Metaphysik, 15 (§ 29).

²⁶ Ontologia, 39 (§ 56).

ein Ding, welches den Grund von einem andern in sich enthält“.²⁷ Hier treten zwei Begriffe auf: der des *Grundes*, der eine *epistemische* Bedeutung hat („verstehen“), insofern Gründe sich zunächst auf Begründungszusammenhänge in Aussagenreihen beziehen; der der *Ursache*, dem eine ontologische Bedeutung zukommt, insofern verursachen soviel heißt wie: etwas ins Dasein bringen (unabhängig davon, ob es ein Seiendes ist oder ein Zustand eines Seienden). In dem eben angeführten Zitat lesen wir auch, daß etwas Verursachtes in einer Ursache *gegründet* sei, also seinen Grund in ihr hat und demzufolge in seinem Sein kraft dieses Grundes *verstehbar* wird.

In den *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* (1724) kommt Wolff auf diesen Punkt zurück:

Grund nenne ich hier, was die Frantzosen *Raison*, die Lateiner *Rationem* nennen. Ich habe im Teutschen kein besseres Wort finden können, wodurch ich das Wort *Raison* übersetzen könnte. Es ist wohl wahr, daß wir in unserer Sprache das Wort Ursache brauchen. [...] Das Wort *Raison* oder *Ratio* ist allgemeiner, als das Wort *Causa* oder *Ursache*, und hat etwas mehrers, als dieses, zu sagen.²⁸

In der *Deutschen Metaphysik* entwickelt Wolff, in der Folge der Einführung des Begriffs des Grundes, eine Argumentation, die unter dem Titel „Satz des zureichenden Grundes“²⁹ die Problematik des Grundes eindeutig ins Metaphysische ausweitet, also im Hinblick auf die *Begründung* des Vorhandenseins von Seienden. Wolffs Argumentation lautet, etwas verkürzt, folgendermaßen: Dasjenige, woraus man begreifen kann, warum etwas anderes ist, nennt man seinen Grund. Wo kein solcher Grund vorhanden ist, da ist nichts, woraus man begreifen kann, warum es ist. Wenn es also ist, ohne daß ein zureichender Grund vorhanden ist, dann heißt das, daß es aus Nichts entstanden ist. Was nicht aus Nichts entstehen kann, muß einen zureichenden Grund haben, warum es ist. Und dann fügt Wolff hinzu: Es muß an sich möglich sein und eine Ursache haben, die es zur Wirklichkeit bringen kann, „wenn wir von Dingen reden, die nicht nothwendig sind“.³⁰

Wolff spricht in diesem Auszug von zwei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ein nicht-notwendiges Wesen existiere. Die erste bezeichnet er in den *Anmerkungen* als *innere Möglichkeit* (*possibile internum sive intrinsecum*);³¹ diese besteht, wie wir wissen, in der Nicht-Widersprüchlichkeit. Die zweite Bedingung besteht in der Verursachung als dem Überführen des bloß Möglichen ins Dasein. Das Dasein oder die Wirklichkeit ist, wie aus obigem Zitat ersichtlich, die *Erfül-*

²⁷ Deutsche Metaphysik, 15 (§ 29).

²⁸ Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik, 26 f. (§ 13).

²⁹ Vgl. Deutsche Metaphysik, 16 (§ 30).

³⁰ Ebd.

³¹ Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik, 13 (§ 6).

lung der Möglichkeit.³² Dieser Begriff der Erfüllung ist durchaus dynamisch zu verstehen, d. h. das Mögliche hat in sich die *Tendenz* zu existieren. In der *Deutschen Metaphysik* nun geht Wolff bezüglich des Grundes, der das Mögliche ins Dasein treten läßt, also der Ursache (des Nicht-Notwendigen) einen *entscheidenden* Schritt weiter, der an dieser Stelle methodisch nicht gerechtfertigt ist: „[...] wie das Mögliche zur Würcklichkeit gelanget, wird unten an seinem Orte gezeigt werden [...] in Ansehung Gottes, als des nothwendigen und selbstständigen Wesens [...] in Ansehung der übrigen Dinge“.³³

Dieser Hinweis auf einen letzten Grund *qua* Ursache scheint uns von der größten Bedeutung zu sein, weil sich hier bereits am Anfangspunkt der Ontologie deren Hinordnung auf die Theologie zeigt: Nach dem Grund des Wirklichen fragen bedeutet in dieser Metaphysik: nach dem letzten, und das heißt, nach dem göttlichen Grund fragen.

Der vorhin zitierte § 29 der *Deutschen Metaphysik* enthält hinsichtlich der Verursachung des Möglichen eine wichtige Bemerkung, nämlich, daß diese solche Dinge betrifft, die *nicht notwendig*, also zufällig sind. Wenn wir nun den Satz vom zureichenden Grund in der Interpretation des Grundes *qua* Ursache deuten, dann besagt Wolffs These, daß *nur* nicht-notwendige Dinge einer Ursache bedürfen, kraft welcher sie wirklich werden oder existieren. Die Einführung des Begriffs des Nicht-Notwendigen verweist ihrerseits implizit auf den Begriff des notwendigen Wesens oder Dinges. Was ist hierunter zu verstehen? Zwei Aspekte sind in der Beantwortung dieser Frage zu unterscheiden: 1. Was ist unter dem *Begriff* eines notwendigen Wesens zu verstehen? 2. Wie gelangt das Denken zur Behauptung des *Daseins* eines notwendigen Wesens?

Die erste Frage ist eine begriffsanalytische, und ihre Behandlung gehört in die Ontologie. In der *Deutschen Metaphysik* heißt es diesbezüglich, ein Ding sei notwendig, wenn das, was ihm entgegengesetzt ist, unmöglich ist,³⁴ d. h. einen Widerspruch enthält. Ähnlich lautet die Formulierung in der lateinischen Ontologie: „Cujus oppositum impossibile, seu contradictionem involvit [...], id *Necessarium* dicitur“.³⁵

In diesem Paragraphen gibt Wolff zwei Beispiele: 1. In einem rechtwinkligen Dreieck ergibt die Summe der drei Winkel 180 Grad. Es ist unmöglich, daß in einem solchen Dreieck die Summe der drei Winkel nicht 180 Grad beträgt. Also sind drei Winkel, die man zusammennimmt, notwendigerweise zwei rechten Winkeln gleich. 2. Das zweite Beispiel ist interessanter, weil es näher an unserer Problematik liegt: Das *Ens a se* (das unabhängige oder selbständige Seiende) exi-

³² Vgl. Deutsche Metaphysik, 9 (§ 14); vgl. Ontologia, 143 (§ 174).

³³ Deutsche Metaphysik, 9 (§ 14).

³⁴ Vgl. ebd., 19 f. (§ 36).

³⁵ Ontologia, 227 (§ 279).

stiert, und es ist unmöglich, daß dasselbe nicht existiert. Das *Ens a se* existiert also notwendigerweise.

Der Unterschied zwischen den beiden Beispielen ist deswegen von Bedeutung, weil im Fall des Dreiecks die Notwendigkeit, wie Kant sich im *Beweisgrund* ausdrücken wird, auf „logischen Beziehungen von einem Denkblichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern sein kann“³⁶ beruht, während im zweiten Beispiel nicht ein Merkmal mit einem anderen Merkmal in Widerspruch steht, also die Notwendigkeit nur *logischer* Natur ist, sondern ein Ding hinsichtlich des Existierens bzw. Nicht-Existierens in Widerspruch steht, die Notwendigkeit also *ontologischer* Natur ist und somit das Dasein des Dinges selber betrifft.

Es ist nun genau hier, wo mit der Beantwortung der zweiten oben gestellten Frage anzusetzen ist. Aufgrund der begriffsanalytischen Bestimmung des absolut Notwendigen drängt sich gleichsam ein sog. apriorischer Beweis des Daseins eines solchen Wesens auf: Das notwendige Wesen existiert notwendigerweise, da seine Nicht-Existenz einen Widerspruch impliziert. Nun beschreitet Wolff aber diesen Weg *nicht*, um das Dasein des notwendigen Wesens zu beweisen, d.h. er begründet dieses nicht durch Rekurs auf den Satz vom Widerspruch. In der lateinischen Ontologie definiert er das notwendige Wesen folgendermaßen: „*Si existentiae ratio sufficiens in essentia entis continetur, ens necessario existit, estque existentia ejus absolute necessaria*“.³⁷

Wie aber gelangt Wolff zur Behauptung eines Wesens, das den zureichenden Grund seines Daseins in sich enthält und demzufolge notwendig existiert? In der *Deutschen Metaphysik* und in der *Theologia naturalis I* entwickelt er die folgende Argumentation: Im Ausgang von der Erfahrungstatsache, daß wir sind³⁸ bzw. daß die menschliche Seele existiert,³⁹ sowie der Feststellung, daß alles, was ist, einen zureichenden Grund haben muß, warum es vielmehr ist als nicht, wird in einem ersten Schritt gefolgert, es sei notwendig, daß es einen zureichenden Grund unseres Daseins gebe. Entweder liegt dieser in uns selber oder in einem anderen Seienden außer uns. In der *Deutschen Metaphysik* heißt es, für welches der beiden Glieder der Alternative man sich auch entscheide, es folge daraus, daß es ein „nothwendiges Ding“ gebe. Wolff geht sodann einem Einwand nach, nämlich daß der Grund, warum wir sind, in einem Seienden liegen könnte, das seinerseits den Grund seines Daseins *nicht* in sich selber habe. Diesen Einwand entkräftet er mit dem Argument, daß man in dem Falle nicht begriffen habe, was unter einem *zureichenden* Grund zu verstehen sei, weil man bei besagtem Grund wiederum zu

³⁶ Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Akad.-Ausgabe, Bd. 2, 77).

³⁷ *Ontologia*, 244 (§ 308).

³⁸ Vgl. *Deutsche Metaphysik*, 574 (§ 928); *Theologia naturalis I*, 25 (§ 24).

³⁹ *Theologia naturalis I*, 25 (§ 24).

fragen habe, worin sein Grund liege und so schließlich auf ein Ding stoßen müsse, das „ausser sich keinen Grund brauchet, warum es ist“.⁴⁰

In der *Theologia naturalis I* argumentiert Wolff umgekehrt. Hier geht er von der Hypothese aus, daß, wenn man annehme, der Daseinsgrund von uns selber befände sich in einem Seienden, das den Grund seines Daseins ebenso nicht in sich selber habe, man nur dann zu einem zureichenden Grund gelange, wenn man ihn in einem Seienden setze, das diesen in sich selbst habe. Dann erst stellt er die Alternative auf: Entweder wir selbst seien das notwendige Wesen, oder aber es gebe ein solches außer uns, woraus folgt, daß es ein solches gibt.⁴¹

Um zu entscheiden, was genau als notwendiges Wesen anzusehen ist, wendet sich Wolff den *Eigenschaften* dieses Wesens zu. Auch diesbezüglich sollen die Argumentationen der *Deutschen Metaphysik* und der *Theologia naturalis I* getrennt vorgestellt werden. In der *Deutschen Metaphysik* lesen wir: „Dasjenige Ding, welches den Grund seiner Würcklichkeit in sich hat, und also dergestalt ist, daß es unmöglich nicht seyn kan, wird ein selbständiges Wesen genennet. Und demnach ist klar, daß es ein selbständiges Wesen giebet“.⁴² Die Selbständigkeit oder Unabhängigkeit im Sein, die darin besteht, daß der Grund der Wirklichkeit im betreffenden Seienden liegt, wird von Wolff im darauffolgenden Paragraphen auf die Beziehung zu nicht-selbständigen Seienden hin thematisiert: „[...] das selbständige Wesen [enthält] den Grund in sich [...], warum die übrigen Dinge sind, die nicht selbständig sind“.⁴³ Mit diesem Gedanken knüpft Wolff nahtlos an die im § 29 aufgestellte Bemerkung an, das Nicht-Notwendige bedürfe eines Grundes seines Daseins, der also (letztlich) nur in einem selbständigen Wesen bestehe. In den *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* hebt er diesen Punkt eigens hervor: „Ich habe zur Erklärung des Wortes GOtt angenommen, daß es sey ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Würcklichkeit der Welt und der Seelen zu finden“.⁴⁴

In der *Theologia naturalis I* begegnen wir einer anderen Vorgehensweise, in der ein unserer Auffassung nach für das Verständnis der Frage nach dem Grund zentraler Begriff eingeführt wird. Dort heißt es, bevor der Begriff der *independentia entis a se* auftaucht, gleichsam als Vorbereitung: „*Ens necessarium non indiget vi entis alterius ad existendum*“.⁴⁵ Das Pendant zu dieser Behauptung lautet: „*Quoniam ens necessarium non indiget vi alterius ad existendum, vi propria existit, seu*

⁴⁰ Deutsche Metaphysik, 575 (§ 928).

⁴¹ Theologia naturalis I, 25 f. (§ 24).

⁴² Deutsche Metaphysik, 575 (§ 928).

⁴³ Ebd., 576 (§ 929).

⁴⁴ Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik, 556 f. (§ 342).

⁴⁵ Theologia naturalis I, 27 (§ 25).

sibimetipsi sufficit ad existendum“.⁴⁶ Ein solches Wesen wird dann als *ens a se* bezeichnet und die *aseitas* als „*independentia existentiae ab ente alio*“.⁴⁷

Die *Deutsche Metaphysik* kommt in einem späteren Zusammenhang, nämlich bei der Aufzählung bestimmter ‚ontologischer‘ Prädikate des selbständigen Wesens, ebenfalls auf den Begriff der Kraft zu sprechen. Im § 937 schreibt Wolff: „Alles, was ist, ist entweder durch seine eigene Kraft, oder durch die Kraft eines andern“.⁴⁸ Weder die *Deutsche Metaphysik* noch die lateinische Ontologie sind bezüglich der Definition der Kraft sehr aufschlußreich. In der ersteren lesen wir: „Die Quelle der Veränderungen nennet man eine Kraft; und solchergestalt findet sich in einem jeden vor sich bestehenden Dinge eine Kraft, dergleichen wir in den durch andere bestehenden Dingen nicht antreffen“.⁴⁹ In der *Philosophia prima sive Ontologia* heißt es lapidar: „Quod in se continet rationem sufficientem actualitatis actionis *Vim* appellamus“.⁵⁰ In der ersten der angeführten Definitionen wird die Kraft mit der Möglichkeit von Veränderung in Beziehung gebracht; in der zweiten mit der Wirklichkeit einer Handlung bzw. einer Tat oder eines Tuns. In der These des Seins durch eigene Kraft, die das *ens independens* charakterisiert, liegt aber mehr als das bloße Faktum der Veränderung oder des Tuns. Wie ist also der Begriff der Kraft in diesem Zusammenhang zu verstehen? Die Beantwortung dieser Frage führt zu einem erstaunlichen Ergebnis.

In der *Theologia naturalis I* schreibt Wolff:

Quomodo quid vi propria existat distincte explicare minime valemus. Quomodo quid existat vi alterius, abunde intelligitur: quotidie enim experimur causarum efficientium in effectus influxum, quo ad actualitatem perducitur, quod antea non erat.

Und er fügt hinzu, daß wir eigentlich nur *per viam negationis* wissen können, was damit gemeint ist: „magis negante quam agente sensu“ vermögen wir zu sagen, was *vi propria existere* bedeutet. Er gelangt dann zu dem Schluß: „[...] quando intelligimus quid sit existere vi alterius, ea removemus ab ente, quod propria vi existere ponitur“.⁵¹

Das notwendige Wesen hat demnach eine Art Sonderstellung inne: Der zureichende Grund seines Daseins besteht in der Kraft seines Wesens zu sein. Diese Kraft dürfte nichts anderes sein als die *Vollkommenheit* selbst, der höchste Realitätsgrad der Eigenschaften, die zu diesem Wesen gehören, so daß man sagen könnte: „*Ens necessarium existit quia est perfectissimum*“.

⁴⁶ Ebd., 27 (§ 26).

⁴⁷ Ebd., 28 (§ 28).

⁴⁸ *Deutsche Metaphysik*, 578 (§ 937).

⁴⁹ Ebd., 60 (§ 115).

⁵⁰ *Ontologia*, 542 (§ 722).

⁵¹ Vgl. *Theologia naturalis I*, 27 f. (§ 26).

Wenn dem aber so ist, dann enthält der aposteriorische Beweis zwei Schritte: a) den Aufweis, *daß* es ein notwendiges Wesen gibt, und zwar im Ausgang vom zufällig Seienden; b) den Aufweis, *warum* das notwendige Wesens existiert, und zwar aufgrund seines Wesens. In dieser letzteren Hinsicht aber würde dann das a posteriorische Argument, wie Kant richtig vermutete, in ein apriorisches umschlagen,⁵² und zwar deshalb, weil sich aufgrund der Erfahrung der Begriff eines *vollkommensten Wesens* nicht herleiten läßt, der allein den Grund angeben kann, *warum* ein notwendiges Wesen existiert. Ein solcher Begriff müßte also erst konstruiert werden, was die aposteriorische Theologie nicht tut. Der apriorische Beweis indes zeigt, wie dieses *warum* zu denken ist.

Von da aus gesehen ließe sich m. E. der systematische Ort dieser Demonstration des Daseins Gottes erklären, die gewissermaßen diese Leerstelle in der aposteriorischen Argumentation ausfüllt. Denn daß eine apriorische Theologie als eigenständiger Traktat zunächst nicht selbstverständlich ist, ergibt sich aus einer Reihe von Bemerkungen, so etwa, wenn Wolff in den *Anmerkungen* schreibt, es gebe zwar viele Beweise vom Dasein Gottes, er selber sei aber bei einem einzigen geblieben – was ja zumindest für die *Deutsche Metaphysik* zutrifft – „nicht allein, weil ein einiger genug ist, sondern auch, weil man bey einem *demonstrativischen* Vortrage nicht wohl mehr als einen gebrauchen kan“.⁵³ In der *Theologia naturalis I* heißt es ähnlich: „*In Theologia naturali nec opus est, nec fieri commode potest, ut existentiam Dei pluribus argumentis evincas; sed unum sufficit*“.⁵⁴ Diese Erklärung steht allerdings in einem merkwürdigen Widerspruch zum Untertitel der Schrift, wo von einer „*pars prior*“ die Rede ist, was impliziert, daß Wolff bereits zu diesem Zeitpunkt auch an eine „*pars posterior*“ gedacht hat.

Wolff scheint sich allerdings des Problems bewußt gewesen zu sein. Seine Erklärung in der *Praefatio* der *Theologia naturalis II*, in der Gottes Dasein und seine Attribute „*ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur*“, wie es im Untertitel der Schrift heißt, ist aber wenig aufschlußreich, wenn er schreibt, es sei das gleiche, das Dasein des wahren Gottes aus dem Begriff des vollkommensten Wesens zu beweisen als ihn aus der Betrachtung unserer Seele abzuleiten, „*sicque demonstratio non minus a posteriori procedit, quam si ex contemplatione mundi hujus adspectabilis derivatur, quemadmodum parte prima fecimus*“.⁵⁵ Wie man zugestehen muß, ist diese Erklärung nicht sehr überzeugend.

In der gleichen *Praefatio* heißt es etwas später, in ein und demselben System könnten und dürften die Argumente für das Dasein Gottes nicht angehäuft (*cumu-*

⁵² Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 633 ff. (Akad.-Ausgabe, Bd. 3, 404 ff.).

⁵³ Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik, 558 (§ 342).

⁵⁴ *Theologia naturalis I*, 12 (§ 10).

⁵⁵ *Theologia naturalis. Pars posterior (Theologia naturalis II), Praefatio*, 13*.

lari) werden.⁵⁶ Dennoch, so Wolff, auch wenn es nicht nötig ist, ein und dieselbe Wahrheit „*pluribus modis*“ zu beweisen, wo eine einzige die Zustimmung herbeizuführen in der Lage ist, ist es nicht unbesonnen, Gottes Dasein und seine Attribute „*variis modis*“ zu beweisen. Genauer scheint dies nun den Aufweis der letzteren zu betreffen, die im Beweis „*ex notione entis perfectissimi*“ viel einfacher zu eruieren sind als aus der Kontingenz der Welt. Die Frage aber ist, welches der substanzielle Zusammenhang zwischen dem Begriff bzw. der Existenz eines *ens perfectissimum* und der Herleitung von dessen Eigenschaften aus der menschlichen Seele ist.

Zu Beginn des dritten Teiles der *Philosophia moralis sive Ethica* (1751) kommt Wolff erneut auf die Frage zurück. Zwar ist nun nicht mehr die Rede davon, daß ein einziges Argument ausreiche, sondern daß das aposteriorische dem apriorischen *vorzuziehen* sei. Der Grund liegt in der höheren Abstraktheit des letzteren: Das apriorische Argument „*supponit tanquam sumtam notionem entis perfectissimi*“,⁵⁷ dessen Möglichkeit zuerst erwiesen werden muß, um auf das Dasein zu schließen. Dies aber ist schwierig, da der Beweis aufgrund sehr abstrakter Begriffe erfolgt, im Gegensatz zum aposteriorischen. Da nun aber die einfacheren Beweise den schwierigeren vorzuziehen sind, ist das auch so im Fall der Demonstration des Daseins Gottes. Diese Erklärungen von Wolff lösen die systematische Schwierigkeit indes auch nicht.

Anton Bissingers Vermutungen bezüglich der Präsenz einer apriorischen Theologie im Wolffschen System sind nicht überzeugend:

Wenn Wolff den Beweis aus dem Begriff des *ens perfectissimum* [...] dennoch durchführt und deswegen die lateinische Theologie zweimal behandelt, dürfte dies auf verschiedene Gründe zurückzuführen sein: die große Bedeutung, die diesem Argument in der Zeit Wolffs zukommt, und Wolffs Bemühen, alles in sein System einzubringen; damit eng zusammenhängend der Grundzug Wolffschen Denkens, Aposteriorisches und Apriorisches zusammenzubringen; und schließlich, wie Wolff selbst ausführt, die Vorzüge dieses Beweises, daß er sich als Krönung bzw. als eigentliche Begründung eines wahren Systems erweist.⁵⁸

Jean-Paul Paccioni koppelt den apriorischen Beweis an ein ‚apologetisches‘ Ziel der *Theologia naturalis II*. Eine solche Intention geht in der Tat bereits aus dem Titel der Schrift hervor: *Theologia naturalis [...] pars posterior qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*. Paccioni schreibt:

⁵⁶ Ebd., 14*

⁵⁷ *Ethica*, Bd. 3, 15 (§ 13).

⁵⁸ Anton Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 63), 259 f.

Ce qui a été démontré ici [in den §§ 20 und 21] c'est la *nécessité* de l'existence de Dieu comme étant très parfait, *non que Dieu existe*. Grâce à cette nécessité l'existence apparaît comme une réalité qui est un attribut de l'essence du concept de l'étant très parfait. Manifestement le but de Wolff était de construire son concept avec son attribut principal. Ainsi le progrès réalisé ici n'est pas dans la démonstration de l'existence de Dieu, la preuve *a posteriori* l'avait déjà fait. Le progrès réside dans la construction du concept qui permettra de réfuter les erreurs des 'insensés' pour reprendre l'expression de saint Anselme.⁵⁹

Paccionis Behauptung, in § 21 werde nicht bewiesen, daß Gott notwendig existiert, erscheint problematisch. Darüber hinaus geht Paccioni leider nicht auf die Begründungszusammenhänge ein, die zwischen dem so konstruierten Gottesbegriff und den Widerlegungen der gegnerischen Positionen bestehen. Ob der in der *Theologia naturalis I* konstruierte Gottesbegriff nicht bereits das gleiche gewährleistet, wäre zu fragen.⁶⁰

Kommen wir nach diesen Überlegungen auf die Frage der *Verursachung des zufällig Seienden durch Gott* zurück. Ihre Beantwortung entspricht genau genommen dem, was Wolff im ersten Paragraphen der *Theologia naturalis I* als die Aufgabe der natürlichen Theologie ansieht: „*Theologia naturalis est scientia eorum, quae per Deum possibilia sunt, hoc est, eorum, quae ipsi insunt, & per ea, quae ipsi insunt, fieri posse intelliguntur*“.⁶¹ In diesem weiteren Zusammenhang der Frage nach den Gründen des durch Gott Möglichen stellt sich als erstes die Frage nach Gottes Dasein, denn ohne ihre Beantwortung gibt es keine natürliche Theologie.⁶² Dieser Frage haben wir uns bereits vorhin zugewandt.

Um die Frage nach der *Verursachung* des zufällig Seienden durch Gott, dessen Existenz somit als bewiesen vorausgesetzt wird, zu beantworten, müssen wir uns Wolffs Darlegungen über „*ea, quae ipsi insunt*“ ansehen, und das heißt, Gottes Verstand, seinen Willen und seine Macht.

Wolff definiert Gottes *Verstand* zunächst im Ausgang vom menschlichen Verstand, nämlich als eine *Kraft*, sich das Mögliche deutlich vorzustellen.⁶³ Im Gegensatz zum menschlichen Verstand, der nur einiges erkennt, entsprechend der Stellung des jeweiligen Körpers in der Welt, erkennt Gott alles, was möglich ist, und zwar deutlich und auf einmal. Der göttliche Verstand ist unendlich und muß als ein Verstand *in actu* angesehen werden, nicht als ein Vermögen: „*Intellectus divinus actus est, non facultas*“.⁶⁴ Darin liegt nun auch, daß das Mögliche

⁵⁹ Jean-Paul Paccioni, *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*, Paris 2006, 192 f.

⁶⁰ Vgl. etwa Wolffs Bemerkung in *Theologia naturalis I*, 17 (§ 15).

⁶¹ Ebd., 1 (§ 1). Vgl. *Discursus praeliminaris*, 68 (§ 57).

⁶² Vgl. *Theologia naturalis I*, 4 (§ 4).

⁶³ Vgl. *Deutsche Metaphysik*, 589 (§ 954).

⁶⁴ *Theologia naturalis I*, 148 (§ 163).

seit Ewigkeit in Gottes Verstand ist. Wolff schreibt etwas mißverständlich, der göttliche Verstand sei die „Quelle des Wesens aller Dinge“,⁶⁵ und er sei es, „der etwas möglich machet, als der diese Vorstellungen hervor bringet“.⁶⁶ Mißverständlich ist diese Formulierung, weil man sie dahingehend verstehen könnte, als würden die Wesen in Gottes Verstand *entstehen*. Sie sind aber seit Ewigkeit in seinem Verstand. In der *Theologia naturalis I* heißt es denn auch: „*Ideae rerum Deo essentialia sunt [...]; patet ideas rerum Deo constanter inesse*“.⁶⁷

Die Frage nach dem, was Gottes Verstand innewohnt, hat noch eine andere Seite: Gott sieht nicht nur auf einmal alle einzelnen Wesen als einzelne, sondern er sieht auch auf einmal den Zusammenhang oder die Verknüpfung der einzelnen Wesen, anders gewendet, er hat eine deutliche Vorstellung einer möglichen Welt bzw. von allen möglichen Welten.

Sowohl in der *Deutschen Metaphysik* als auch in den beiden lateinischen Theologien nimmt die Betrachtung über Gottes Verstand ihren Ausgangspunkt nicht bei den einzelnen möglichen Wesen, sondern bei der Welt. In der *Deutschen Metaphysik* argumentiert Wolff regressiv, indem er von der tatsächlich existierenden Welt in den Grund ihrer Möglichkeit hinabfragt:

In GOtt ist der Grund zu finden, warum diese Welt für der andern ihre Würcklichkeit erreicht [...]. Da nun eine Welt vollkommener ist als die andere [...]; so kan dieser Grund in nichts anderem bestehen, als daß die grössere Vollkommenheit GOtt bewogen hat die eine für der andern hervorzubringen.⁶⁸

Das aber setzt voraus, „daß GOtt alle Welten auf einmahl sich deutlich vorstellen kan: denn sonst wäre es nicht möglich, daß er die grössere Vollkommenheit erkennen könnte“.⁶⁹ Diese besteht in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen bzw. in der Übereinstimmung der Dinge.⁷⁰

In den beiden lateinischen Theologien geht Wolff im Kapitel über Gottes Verstand indes nicht von der wirklich existierenden Welt aus, deren Urheber Gott ist, sondern von dem Gedanken möglicher Welten, die Gott sich vorstellt. Die Formulierung in der *Theologia naturalis II* ist diesbezüglich straffer als in der *Theologia naturalis I*. Es kommt Wolff dabei darauf an, die Notwendigkeit des *simul* zu beweisen: „*Deus omnes mundos posibles sibi simul repraesentat*“.⁷¹ Dies muß deshalb so sein, weil im entgegengesetzten Fall Gottes Vorstellungskraft nicht in einem einzigen Akt bestünde.

⁶⁵ Deutsche Metaphysik, 601 (§ 975).

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Theologia naturalis I, 163 (§ 188).

⁶⁸ Deutsche Metaphysik, 588 (§ 951).

⁶⁹ Ebd., 588 (§ 952).

⁷⁰ Vgl. ebd.; vgl. auch 78 (§ 152); 437 (§ 702).

⁷¹ Theologia naturalis II, 51 (§ 79).

In der *Theologia naturalis I* ist die Argumentationslage komplexer. Zwar behauptet Wolff auch hier, ähnlich wie in der *Theologia naturalis II*, daß Gott sich alle möglichen Welten vorstellt (fügt dem aber noch hinzu, daß Gott auch sich selbst erkennt). Im Beweis dieser These greift er aber nun auf eine andere im § 121 aufgestellte Behauptung zurück, gemäß der Gott sich alle möglichen Welten vorgestellt hat und die real existierende auserwählt hat. Dies letztere kann er nur aufgrund einer *ratio objectiva* getan haben, kraft welcher der Unterschied zwischen der real existierenden und allen anderen möglichen Welten, die er sich vorgestellt haben muß, erkennbar wird. Dieser besteht, wie bereits in dem oben zitierten § 957 anklingt und weiter unten erwiesen wird, in der größeren Vollkommenheit.

Die Herausführung der vollkommensten möglichen Welt ins Dasein beruht auf einer Wahl, also einer Bewegung des *Willens*, der als der vollkommenste das Bestmögliche will und ihm das Dasein verleiht. In der *Deutschen Metaphysik* schreibt Wolff:

Weil die Vollkommenheit der Welt GOTT bewogen eine für der andern zu erwehlen [...], und diejenige allein, die er erwehlet hat, zur Würcklichkeit gelanget [...]; so ist der Wille GOTTes die Quelle der Würcklichkeit der Dinge.⁷²

In dieser Schrift fügt Wolff eine bemerkenswerte Präzisierung bezüglich des in der Welt Existierenden an. Diese fußt auf der (kosmologischen) Überlegung, daß in der Welt Veränderungen stattfinden, die ihren zureichenden Grund in bestimmten Kräften haben. Die Welt ist eine Maschine, d. h. etwas Zusammengesetztes, was bedeutet, daß ihre Veränderungen „in der Art der Zusammensetzung gegründet sind“.⁷³ Darin liegt auch, daß der gegenwärtige Zustand der Welt im vorhergehenden und der zukünftige im gegenwärtigen gegründet ist.⁷⁴ Anders gewendet: Die Vorkommnisse oder Zustände der Welt sind von einer Gesetzmäßigkeit durchherrscht, die ihnen Notwendigkeit verleiht. Wolff drückt sich diesbezüglich jedoch sehr vorsichtig aus, indem er den Ausdruck der *Gewißheit* verwendet, um den sich aufgrund von Gesetzen vollziehenden Lauf der Welt Dinge zu kennzeichnen. Diese ist zu unterscheiden von einer schlechthinnigen Notwendigkeit, die nur dann auf die Begebenheiten der Welt zuträfe, wenn diese selbst an sich notwendig wäre. Die Notwendigkeit der Begebenheiten (ihre Gewißheit) steht unter der Bedingung der faktischen Existenz der Welt.

Was in dieser Welt möglich ist, das muß auch kommen, wenn es nicht schon da gewesen, oder noch da ist, und kan unmöglich aussen bleiben [...]. Auf solche Weise ist es

⁷² Deutsche Metaphysik, 610 (§ 988).

⁷³ Ebd., 337 (§ 557).

⁷⁴ Vgl. ebd., 338 (§ 561).