

Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibniz-Wolff'schen Determinismus.

Von Dr. phil. et theol. Anton Seitz in Rom.

Zu den merkwürdigsten Wandlungen, die sich innerhalb der lutherischen Kirche in verhältnissmässig kurzer Zeit vollzogen haben, gehört die Stellung dieser Kirche zur Frage von der Willensfreiheit. Theologie und Philosophie, Orthodoxie und Rationalismus haben hier ihre Rollen völlig vertauscht. Schon mit Melanchthon hebt diese Entwicklung an. Langsam, aber sicher erfolgt unter dem Einfluss aristotelisch-scholastischer Denkweise die fortschreitende Zersetzung der Grundanschauung Luther's von der absoluten Allwirksamkeit des göttlichen Willens, die zu einem rücksichtslosen religionsphilosophischen Determinismus geführt hatte. Nicht so schnell als Melanchthon selbst, aber gleich unausbleiblich vollzieht nach seinem Vorgang die lutherische Theologie die vollständige Annäherung an den katholischen Lehrbegriff.¹⁾ Und als Leibniz und Wolff mit philosophischen Hilfsmitteln den mit Luther's Auffassung von der Unfreiheit des menschlichen Willens verwandten Determinismus vertheidigen, finden sie sich den heftigsten Anfeindungen der lutherischen Theologen ausgesetzt und erhalten an einer der orthodoxesten Hochschulen, zu Leipzig, in der Person des Leipziger Philosophie- und Theologieprofessors Chr. Aug. Crusius (1715—1775) den gewandtesten und beharrlichsten Bestreiter ihres deterministischen Systems und seiner Consequenzen. Während der englische Freidenker Ant. Collins, der zwischen Leibniz und Crusius auftrat, zur Stütze seines philosophischen Determinismus sich auf Luther's Lehre von der Unfreiheit des Willens

¹⁾ Den besten Aufschluss hierüber geben die dogmengeschichtl. Specialstudien von Chr. Ernst Luthardt: Die Lehre vom freien Willen und sein Verhältniss zur Gnade. Leipzig 1863.

berief¹⁾, sagte sich Crusius völlig los von der Meinung seines Religionsstifters und verfocht den Indeterminismus so nachdrücklich, dass ihn ein katholischer Scholastiker nicht hätte überbieten können. Ueber diesen höchst eigenthümlichen Entwicklungsgang und insbesondere über das Verhältniss des Leibniz'schen zum lutherischen Determinismus will das Folgende Licht verbreiten.

I. Luther's religionsphilosophischer Determinismus.

1. Luther hat seinen Standpunkt auf's unzweideutigste ausgesprochen in der zu Wittenberg 1525 herausgegebenen Schrift: „*De servo arbitrio*“, deren Titel schon den schroffsten Gegensatz zur „*Diatribē*“ des Erasmus von Rotterdam „*De libero arbitrio*“ erkennen lässt. Mochte hier auch Luther vorherrschend das theologische Interesse geleitet haben, die Ohnmacht des menschlichen Willens gegenüber der Allmacht der göttlichen Gnade möglichst eindringlich zu verkündigen, so drängte ihn sein religiöser Determinismus unaufhaltsam dazu, die Meinungen menschlicher Philosophie und des natürlichen Menschen überhaupt vom freien Willen vollständig zu verwerfen, umsomehr als Erasmus den Streitpunkt dahin formulirt hatte, mit welchem Rechte Luther die Erklärung abgegeben habe: „Alles geschieht mit absoluter Nothwendigkeit, wie der in Constanz verdamnte Artikel Wiklef's richtig lehrt.“²⁾

Den Ausgangspunkt für die theologische Betrachtung des menschlichen Willens bildet für Luther der mit Berufung auf Augustin³⁾ ausgesprochene Gedanke: „Gott wirkt alles in allem.“⁴⁾ Luther beabsichtigt hierdurch, einerseits den menschlichen Hochmuth durch die Erkenntniss der allseitigen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade zu verdemüthigen, anderseits dem übernatürlichen Glauben möglichst weiten Spielraum zu gewähren.⁵⁾ Die göttliche Allwirksamkeit gilt ihm als das unumgängliche Postulat der wesenhaften Allmacht und Allwissenheit Gottes. Der wirksame (*efficax*) Wille Gottes schliesst nach seiner Auffassung jedes auf Contingenz oder Zufall beruhende, von äusseren Factoren abhängige Geschehen aus, und nicht minder wird „der freie Wille völlig zerschmettert und zermalmt durch den

¹⁾ Ioan. Eberh. Rösler, Dissert. Acad., qua Collini inquisitiones philosophicae de libertate hominis sub examen vocantur. Tub. 1722. P. I. § 18. —

²⁾ Joh. Gg. Walch, M. Luther's sämmtl. Schriften. Halle 1746. 18. Bd., S. 2000; vgl. 2041, 1969. — ³⁾ *De serv. arb.* (Wittembergae 1525) p. D III. — ⁴⁾ l. c. p. O II. R II. — ⁵⁾ p. D VI. VII.

Gedankenblitz“, dass „Gott nichts auf contingente Weise vorausweiss, sondern, dass er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, vornimmt und bewirkt.“ Also geschieht alles „in Wirklichkeit nothwendig und unabänderlich (*necessario et immutabiliter*), wenn man Gottes Willen in Betracht zieht.“¹⁾ Sogar „im Satan und im Gottlosen ruft Gott mit Nothwendigkeit Bewegung und Thätigkeit hervor; er wirkt aber in ihnen so, wie sie sind und wie er sie findet“²⁾, indem er dabei „sich schlechter Werkzeuge bedient, — der Fehler also in den Werkzeugen liegt, — nicht anders als wenn ein Handwerker mit einem sägeförmigen und schartigen Beile schlecht einhauen würde“³⁾, oder wenn derselbe „aus einem verdorbenen Holz Bildstöcke machte“⁴⁾, oder wenn „ein Reiter ein drei- oder zweifüssiges Pferd ritte.“ Die Verstockung des Pharao führt „von einem gottlosen und verdorbenen Samen“ (*ex impio et corrupto semine*) her.⁵⁾ „Gott kann seine Allmacht nicht unwirksam bleiben lassen wegen der Abwendung des Gottlosen, dieser aber kann seine Abwendung nicht ändern.“⁶⁾ Denn innerlich bewegt Gott den bösen Willen, seinem schlimmen Drang zu folgen, kraft seiner Allmacht, während er äusserlich demselben sein Wort und sein Wirken anbietet.⁷⁾ Indem der menschliche Wille aus eigener Kraft nur zum Bösen fähig ist, gleicht er einem Stein oder Klotz, der „sowohl nach oben als auch nach unten sich neigen kann, aber aus eigener Kraft blos nach unten, nur mit Hilfe eines anderen hingegen nach oben.“⁸⁾ Indem der Wille ferner immer von einem stärkeren Geiste, entweder dem göttlichen oder dem satanischen, sich fortreissen lässt, ist er gleichsam „in die Mitte gestellt; wie ein Reitthier; wenn Gott sich darauf setzt, will und geht er, wohin Gott will. Wenn der Satan sich darauf setzt, will und geht er, wohin der Satan will.“ Beide streiten um den Besitz der Herrschaft über den Willen.⁹⁾

Aus dem theologischen Satz: „Es gibt kein Mittelding zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Satans“¹⁰⁾ folgt unmittelbar die philosophische Leugnung einer natürlichen Sittlichkeit. Den edlen Heiden, Männern wie Scaevola, Regulus, Scipio, Cato, Aristides, Sokrates spricht Luther sogar den Begriff der Sittlichkeit (= des *honestum*) ab und lässt ihnen nur „den Schein äusserer Werke“, weil sie alles nur für ihren Ruhm gethan und des grössten Sacrilegs sich schuldig gemacht hätten, da sie „Gott die Ehre raubten und

¹⁾ B VII—VIII. — ²⁾ O II/II'. — ³⁾ O II, vgl. III. — ⁴⁾ O I'. — ⁵⁾ O. — ⁶⁾ O III. — ⁷⁾ O III'/V. — ⁸⁾ H III'. — ⁹⁾ E. — ¹⁰⁾ S VI.

sich beimassen.“¹⁾ Bei der Allwirksamkeit Gottes gilt Luther die Willensfreiheit als ein ganz und gar Gott zukommender Begriff (*plane divinum nomen*). „Legt man ihm aber den Menschen bei, so legt man (ihn denselben) keineswegs mit mehr Recht bei, als wenn man ihnen sogar Göttlichkeit noch beilegte — das grösste Sacrileg, das es gibt!“

Für die Menschen ist überhaupt die Freiheit ein inhaltloses Wort (*inane vocabulum*), welches höchstens mit der Beschränkung gebraucht werden darf, „dass man dem Menschen einen freien Willen nicht mit Rücksicht auf etwas über, sondern nur auf etwas unter ihm Stehendes einräumt, d. h. dass er sich bewusst bleibt, er habe bei seinen (sc. natürlichen) Fähigkeiten und Eigenthümlichkeiten das Recht, von ihnen Gebrauch zu machen, thätig oder unthätig zu sein nach freiem Ermessen, mag auch selbst dieses Gebiet von dem freien Willen Gottes allein beherrscht werden, wie immer es ihm nur gefällt.“²⁾ Wer an die natürliche Freiheit denkt, welche z. B. im Essen und Trinken, Zugen, Vorstehen sich bethätigt, und nicht vielmehr daran, dass der Mensch aus sich nichts vermag als zu sündigen, dem schärft Luther auf's nachdrücklichste ein, „der Mensch verbleibe ausserhalb der Gnade Gottes nichtsdestoweniger unter der allgemeinen Allmacht Gottes, der alles bewirkt, bewegt und fortreisst in nothwendigem und unfehlbarem Verlaufe“ (*hominem extra gratiam Dei manere nihilominus sub generali omnipotentia Dei facientis, moventis, rapiensis omnia, necessario et infallibili cursu*).³⁾ So unterdrückt nicht nur die sittliche, sondern auch die physische Freiheit des Menschen die Allgewalt des göttlichen Wirkens. •

2. Welch' naheliegende Beziehungen zwischen dieser religiösen Fassung des absoluten Determinismus und der psychologischen eines Leibniz und Wolff oder eines Collins und anderer bestehen, ist schon aus der Bedeutung ersichtlich, welche Luther innerhalb der Sphäre der göttlichen Allwirksamkeit der naturgemässen Neigung des Menschen beilegt. Er identificirt nämlich den Willen geradezu mit Willigkeit oder Geneigtheit, welche nur den eigentlichen Zwang ausschliesst. Er lehrt: Sowohl unter der Leitung des göttlichen Geistes als unter der Gewalt des Teufels ist der Wille aus reinem Belieben, mit Bereit-

¹⁾ S. VI. — ²⁾ E II—III: „ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocumque illi placuerit“ (quocumque beziehen wir auf arbitrio). — ³⁾ T VII/VII'.

willigkeit und Spontaneität (*mera lubentia et pronitate ac sponte sua*) thätig, handeln wir willig und gern gemäss der Natur des Willens (*volentes et lubentes, pro natura voluntatis*), aus innerem Drang. Läge ein Zwang (*coactio*) vor, so hätten wir den Willen statt *voluntas* vielmehr *voluntas* zu nennen.¹⁾

Während so Luther's Lehre mit der Leibniz-Wolff'schen Auffassung darin sich vollkommen deckt, dass der Wille des Menschen trotz der Determination selbstthätig bleibt, weil es eben seine eigene Natur ist, der er zu folgen moralisch genöthigt, aber nicht äusserlich gezwungen ist, beruht die Abweichung des Leibniz-Wolff'schen Prädeterminismus von der lutherischen Prädestinationslehre hauptsächlich darauf, dass ersterer allgemein behauptet, was letztere nur inbezug auf die Bösen zugibt. Bloss beim Satan und beim Gottlosen wirkt nach Luther Gott „so, wie sie sind, und wie er sie findet“, er findet aber in ihnen nach dem Sündenfalle, in welchem Lucifer und der Mensch sich selbst überlassen waren, gleichsam „schlechte Werkzeuge“, im Satan ein verdorbenes Geschöpf (*creatura vitiosa*)²⁾, im Menschen einen von Adam her vererbten „gottlosen und verderbten Samen“, also eine schlimme Anlage, einen dunkelen Urgrund, aus dem die innere Disposition des Handelnden entspringt, welche in gesetzmässiger Folge die einzelne Bethätigung entstehen lässt, einen eigenartigen Charakter, den Gott selbst nicht direct und von vornherein verursacht hat, den er aber in seine Allwirksamkeit aufnimmt, weil es nichts gibt, was sich dieser entziehen könnte. Eine solche indirecte Prädetermination lehren Leibniz und Wolff allgemein. Sie nehmen nicht wie Luther eine eigene, directe Prädestination bei den Guten an. Leibniz erklärt, dass der Rathschluss Gottes „nichts ändert an der Constitution der Dinge, und dass er dieselben so lässt, wie sie waren, im Zustande der reinen Möglichkeit“, da diese Dinge „bereits vollkommen vorgestellt waren in der Idee dieser möglichen Welt“³⁾, und Wolff bestreitet dementsprechend, dass er durch Gottes Rathschluss die Freiheit aufgehoben sein lasse, weil er „die Möglichkeit oder das Wesen der Dinge nicht von seinem Rathschlusse herleite und wegen der Unveränderlichkeit des Wesens die Dinge unter dem göttlichen Rathschlusse lasse wie sie sind“, so dass die Seele eine Freiheit ihrem Wesen gemäss behalte.⁴⁾ Hiernach bestimmt Gott allerdings nicht (direct) das Wesen oder die Constitution der Dinge,

¹⁾ D VIII. E, vgl. O VIII. P VII. — ²⁾ O III. — ³⁾ Op. philos. ed. Erdmann, p. 517 (Théod. 52). — ⁴⁾ Nöthige Zugabe usw. § 43 (S. 145).

als bloße Möglichkeit gedacht, wohl aber (indirect) die Verwirklichung dieser Möglichkeit. In der „Constitution der Dinge“, welche Gottes Rathschluss nach Leibniz belässt, in dem „Wesen der Seele“, welches nach Wolff unbeschadet des göttlichen Rathschlusses unverändert bleibt, ist der Anklang an Luther's „verdorbene Natur“, wie sie Gott im Bösen „findet“, ohne ihn trotz seiner Allwirksamkeit umzuwandeln, unverkennbar, und der psychologische Determinismus des Leibniz mag wohl die unmittelbare Frucht seiner Jugendlectüre gewesen sein, als er in Luther's Schrift „*De servo arbitrio*“ fand, dass wir immer „willig und gern handeln gemäss der Natur des Willens.“ Leibniz scheint auch hier, ähnlich wie bei der Würdigung der jansenistischen Schriften¹⁾, bloß die theologischen Härten der lutherischen Prädestinationslehre, darunter namentlich die Brandmarkung der natürlichen Sittlichkeit als Sacrileg, vermieden, dagegen den ihm passenden psychologischen Kern herausgeschält zu haben.

3. Für den Einfluss Luther's auf die Theologie seiner Kirche kommt zunächst die Frage in Betracht, ob Luther selbst den Standpunkt des absoluten, religiösen Determinismus auf die Dauer festgehalten hat. Inbezug auf die sittliche Freiheit muss dies unbedingt zugestanden werden. Die Behauptung, „der Mensch habe von Natur eine rechte Vernunft und guten Willen, Böses zu lassen und Gutes zu thun“, bezeichnet er in seiner 1532 gegebenen, 1538 zuerst veröffentlichten²⁾ Erklärung zu Ps. 51, 5 als eine irrige, sophistische; natürliche Kräfte nennt er vielmehr das eine, „dass wir Sünde und Tod unterworfen, und nichts Gutes, sondern allein das Arge und Böse wollen, verstehen und begehren.“³⁾

Wo es auf den ersten Blick scheinen möchte, als gestände der Reformator von Wittenberg doch ein verschiedenes sittliches Verhalten des natürlichen Menschen zu, verschwindet dieser Schein, sobald man genauer zusieht. So scheint Luther in dem von Melanchthon verfassten und von ihm gutgeheissenen, 1538 neu herausgegebenen Unterricht der Visitatoren zu lehren, der Mensch vermöge aus eigener Kraft nicht nur „äusserliche Werke zu thun oder zu lassen, durch Gesetz und Strafe getrieben“, sondern „auch weltliche Frömmigkeit und gute Werke“ zu üben. Allein er fügt sogleich bei: „Doch wird diese Freiheit verhindert durch den Teufel. Denn wenn der Mensch durch Gott nicht würde beschützt und regiert, so treibt ihn der

1) Vgl. ob. S. 163. — 2) Walch, 4. Bd. S. 28. — 3) Walch, 5. Bd. S. 783.

Teufel zu Sünden, dass er auch äusserliche Frömmigkeit nicht hält:“¹⁾ Demnach hat Luther nichts zurückgenommen von seinem alten Satz, dass der Mensch zwischen Gott und dem Satan wie ein Reithier umhergetrieben wird. In dem an seinem Lebensabende (1545) geschriebenen Commentar zu Hoseas (13, 9) scheint Luther in ähnlicher Weise von einer in der vernünftigen Natur des Menschen begründeten Fähigkeit der Selbstbeherrschung zu sprechen, wie sie die tägliche Erfahrung lehrt und die weltliche Gesetzgebung voraussetzt, allein abermals folgt der verhängnissvolle Zusatz: „Dennoch wird der Wille darum nicht frey, das ist, dass der Mensch ohne den heiligen Geist sich nicht regieren, recht thun und sich Gott angenehm könne machen:“²⁾ Noch in seiner Erklärung zum 1. Buche Mosis³⁾, also im letzten Jahrzehnt seines Lebens, hält Luther die Lehre seiner Schrift „*De servo arbitrio*“ voll und ganz aufrecht, dass es ein Raub an der göttlichen Ehre (*spolium divinitatis*) wäre, die hochherzigen Werke edler Heiden ihrer eigenen sittlichen Kraft zuzuschreiben. Der Unterschied zwischen den Tugenden der Heiden und jenen der Christen besteht vielmehr darin: „Wahr ist, dass auf beiden Seiten das Gemüth von Gott her einen Antrieb erhält (*utrinque impelluntur animi divinitus*); allein diese göttliche Bewegung grosser Männer verdirbt darnach bei den Heiden Ruhmsucht und Ehrgeiz:“ Bei der sittlichen Beurtheilung der Heiden muss man vor allem beachten den Mangel der *causa formalis*, d. i. der übernatürlichen Gnadenwirkung, und die Schlechtigkeit der *causa finalis*, nämlich die Leidenschaft (*passio*), den unwillkürlichen Drang (*impetus*), der sich auch bei den Gottlosen findet als einzige natürliche Ursache, weil die Natur verderbt (*corrupta*) ist.

Auf dem Gebiete der Ethik hielt offenbar Luther ein Zugeständniss an den freien Willen für zu gefährlich mit Rücksicht auf sein theologisches System. Dagegen lässt er in dem zwischen 1536 und 1545 verfassten Commentar zum 1. Buche Mosis (13, 13) die Freiheit des Menschen in den Dingen bestehen, „davon Gott nichts geboten hat, als in äusserlichen Werken“, z. B. in der Freiheit, bei Tisch nach Birnen oder Aepfeln zu greifen, Bier oder Wein zu trinken, schwarz oder weiss sich zu kleiden, diesen oder jenen Freund zu besuchen.⁴⁾ In demselben Werke erklärt er als die einzig mögliche Form eines „etlichermaassen“ freien Willens unsere Freiheit in den

¹⁾ Waleh, 10. Bd. S. 1953/4. — ²⁾ W., 6. 1973. — ³⁾ Exeget. op. lat. Erlangae 1829, Vol. II. p. 272/3. Vgl. XIX, p. 18. 79 [Enarratio in Ps. II, 1532 resp. 1538].

⁴⁾ W. 1, 1295.

Dingen, die unter uns sind.¹⁾ Diese Art der Freiheit hatte er bereits in seinem Commentar zum Galaterbrief von 1535 als Freiheit „zum Haus- und Weltregiment“, also zu den gewöhnlichen Lebensbeschäftigungen charakterisirt.²⁾ Mithin hat Luther nur in dem Punkte eine Milderung seines schroffen Determinismus in späteren Jahren eintreten lassen, dass er die Freiheit nicht mehr lediglich einen leeren Wortschwall nennt, sondern ihr im Bereich des praktischen, inbezug auf die Sittlichkeit an sich indifferenten Lebens einen bescheidenen Spielraum gewährt.

Wie wenig übrigens Luther seinen gelegentlichen Aeusserungen im letzteren Sinne eine weitergehende Bedeutung einräumt, geht daraus hervor, dass er die seinem innersten Geistesleben entsprungenen, systematisch aufgebauten Sätze seiner den consequentesten Determinismus vertretenden Schrift „*De servo arbitrio*“ nie widerruft. Er hält sich gegen Ende seines Lebens ausdrücklich die Möglichkeit vor, man könne nach seinem Tode seine Bücher nach eigener Phantasie willkürlich und irrthümlich deuten, und geht doch nicht von dem in jener Schrift ausgesprochenen Satze ab, „dass alles nothwendig sei und geschehen müsse“, verweist vielmehr lediglich auf seine Unterscheidung vom verborgenen Gott und von dem Gott, der sich uns geoffenbart hat; über den verborgenen Gott aber soll man nicht weiter nachforschen!³⁾ Er begnügt sich also mit der Erklärung, dass Gott wenigstens äusserlich in seiner Offenbarung seinen allumfassenden Heilswillen bekundet. Wie ausdauernd Luther an seinem deterministischen Standpunkt festhält, ergibt sich daraus, dass er in seinem Brief an Capito 1537 selbst in einem Momente, wo er auf das Ansuchen, eine Ausgabe seiner Werke zu veranstalten, mismuthig diese am liebsten „mit dem Heisshunger eines Saturn alle mit einander verschlungen“ hätte wissen wollen, hiervon ausdrücklich ausser seinem Katechismus nur noch seine Schrift „*De servo arbitrio*“, und zwar letztere an erster Stelle, ausnimmt und sie als echtes Geisteskind anerkennt.⁴⁾

Dieselbe Schrift Luther's (*De servo arbitrio*) wurde in das Concordienbuch aufgenommen und so von der lutherischen Kirche sanctionirt.

¹⁾ W. 1, 150 (zu 1. Mos. 2, 7). — ²⁾ W. 8, 1918. — ³⁾ *De serv. arb.*, p. L P; Walch 2, 269. Vgl. 258. — ⁴⁾ De Wette, Luther's Briefe (Berlin 1828). 5. Theil, S. 70; cit. bei Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und sein Verhältniss zur Gnade (Leipzig 1863). S. 122.

II. Successive Umbildung des lutherischen Determinismus durch Melanchthon.

Die leisen Modificationen, welche Luther in späteren Jahren gelegentlich am starren Princip des absoluten religiösen Determinismus vornahm, entstammen weniger seinen eigenen als Melanchthon's Gedanken. Während Luther gegen die zu seiner Zeit herrschende Schulphilosophie auf aristotelischer, also heidnischer Grundlage eine äusserst schroffe Haltung einnahm, konnte sich Melanchthon's milder und versöhnlicher Geist trotz seines anfänglichen Widerstrebens den Bildungselementen der antiken Philosophie in ihrer vollendeten Ausgestaltung durch Plato und Aristoteles auf die Dauer nicht verschliessen, sondern trachtete gerade nach Erweiterung seines Gesichtskreises durch Aneignung eines möglichst umfassenden gelehrten Wissens. Durch seine freiere, philosophische Richtung entfernte sich Melanchthon mehr und mehr von der strengen Theologie Luther's und kam so allmählich in der Frage der Willensfreiheit auf ganz entgegengesetztem Standpunkt an.

1. Zum Beginn seines Auftretens sehen wir Melanchthon noch auf dem Boden des strengsten religions-philosophischen Determinismus stehen. Dieser ersten Periode gehören zwei bezw. drei Schriften an: Die zwischen 1520 und 1521 abgefasste *Lucubratiuncula de libero arbitrio*¹⁾, sowie die *Loci communes rerum theologicarum seu hypotheses Theologicae*, Wittembergae 1521 und Basileae 1522. Der Reformator wendet sich hier noch äusserst scharf gegen die Philosophie, welche „allmählich in's Christenthum sich eingeschlichen“, Christus durch Aristoteles verdrängt, die christliche Lehre durch die platonische Philosophie zum Wanken gebracht und dem „gottlosen Dogma“ von der Willensfreiheit Aufnahme verschafft habe.²⁾

Er lehrt: Im Hinblick auf die göttliche Prädestination gibt es absolut keine Freiheit „weder im Guten noch im Bösen, weder in äusseren Werken noch in inneren Affecten“, da alles „nothwendig gemäss göttlicher Vorherbestimmung geschieht.“³⁾ Aber auch die natürliche Kraft des menschlichen Willens schliesst lediglich eine Freiheit zu äusserlichen Werken in sich, z. B. die Freiheit, zu grüssen, ein bestimmtes Kleid anzuziehen u. dgl.⁴⁾ Dagegen ist „der mensch-

¹⁾ *Corpus Reformatorum* ed. Bindseil. Vol. 21. Brunsvigae 1854. —

²⁾ *Loci* 1521, A V. VI; 1522, A V. — ³⁾ *Lucubr.*, Corp. Ref. 21, p. 13/4, 2 b; vgl. *Loci* 1521, A VII. — ⁴⁾ *Loci* 1521, B I; 1522, A VII.

liche Wille schlechthin in Vergleich mit den Affecten nicht frei. Vielmehr befindet er sich in der Gefangenschaft und wird beherrscht (*captiva regitur*) bald von guten, bald von schlimmen Affecten:“ Die Erfahrung beweist, dass „der Menschegeist keines noch so schwachen Affectes mächtig ist. Ein Affect wird durch den anderen überwunden (*affectus affectu vincitur*):“ Der ganze Unterschied zwischen dem Ungerechtfertigten und dem Gerechtfertigten besteht darin, dass ersterer nur von schlimmen, letzterer von guten wie schlimmen Affecten beherrscht wird, aber auch in letzterem Falle „gehört der Mensch denjenigen von beiden, welche mächtiger und heftiger sind.“ Wenn z. B. Alexander, ein Freund des Wohllebens, sich Beschwerden unterzieht, so handelt er nicht gegen den Trieb seines Herzens, sondern einfach nach dem stärkeren Triebe der Ehrsucht.¹⁾ Wenn man wähnt, allen Affecten zum Trotz eine Wahl treffen, z. B. die Regung des Hasses augenblicklich unterdrücken zu können, so liegt durchaus nur eine Art theoretischer Selbsttäuschung im Verstande vor, aber kein praktisches Wirken des Willens (*plane fictitia quaedam intellectus cogitatio, non voluntatis opus*).

„Es kann vorkommen, dass dein Herz mit dem Verstande, den äusseren Gliedern, der Zunge, den Händen, den Augen etwas anderes gebietet als der Bestimmung des Geistes entspricht, weil wir von Natur Lügner sind. — Sobald der Affect etwas heftiger ist, muss er unbedingt zum Ausbruch gelangen. — Mag man die Natur mit der Gabel austreiben, sie wird doch immer wieder zurückkehren.“ Der Verleumder lässt sich, „sobald die Gelegenheit sich bietet, wie ein heisshungriger Hund kaum von der vorgeworfenen Beute zurückhalten. — Demnach ist nichts gefährlicher, als der äusserlichen und ganz gebundenen (*externae et plane captivae*) Freiheit zu trauen, dass man sie durch Einsicht beherrschen könne. Denn in der Regel (*ferè*) beherrscht der Affect die Einsicht und kommt ihr zuvor.“²⁾

So hat Melanchthon auf theologischer Basis gleich Luther, aber in viel umfassenderer philosophischer Durchführung jenen psychologischen Determinismus vorbereitet, dessen Hauptsatz mit Leibniz sich dahin aussprechen lässt, dass die Willensentscheidung jedes Mal das Resultat der stärksten Neigung ist, mag diese überwiegende Neigung zum Bewusstsein gelangen oder nicht.

2. Melanchthon beharrte jedoch nicht auf diesem deterministischen Standpunkt, sondern liess sich in seiner Ansicht merklich erschüttern durch die 1526 erschienene Gegenschrift des Erasmus gegen Luther's

¹⁾ *Luc.*, C. R. 21, p. 15—17; vgl. *Loci* 1521, B F. II; 1522, A VIII. B. —

²⁾ *Loci* 1521, B II'—III'; 1522, A VII—B; *Luc.*, C. R. 21., p. 17/18, 5 a. b.

„*De servo arbitrio*.“ Bereits im folgenden Jahre (1527) macht Melanchthon in seiner Erklärung zum Kolosserbrief¹⁾ einen energischen Vorstoss gegen die jede creatürliche Freiheit ausschliessende Allwirksamkeit Gottes, welche den Ausgangspunkt zu Luther's Lehre *De servo arbitrio* gebildet hatte: Nicht blos Gottes Wille ist wirksam (*efficax*), sondern auch die Creatur hat von Gott eine gewisse Macht und Wirksamkeit (*potentiam et efficaciam*) erhalten, und deshalb ist das Böse nicht so zu erklären, als ob Gott es direct bewirkte, sondern in der Weise, dass Gott nur „die Natur erhält und Leben und Beweglichkeit verleiht, dass aber von diesem Leben und dieser Bewegung der Teufel oder der Gottlose keinen rechten Gebrauch machen.“²⁾ Es gibt demnach eine natürliche sittliche Freiheit. Denn Vernunft, Verstand und Wille sind lauter natürliche Kräfte, deren Besitz den psychischen Menschen (*ψυχικός*) ausmacht. Und so ist die Freiheit kein leerer Wortschwall, kein nothwendiges Fortgerissenwerden von seiten der bewegenden göttlichen Allmacht, sondern es „hat der menschliche Wille Freiheit in der Wahl dessen, was der psychischen Sphäre angehört, wie die Wahl dieser oder jener Art von Speise, der Gebrauch dieser oder jener Art von Kleidung, das Gehen hierher oder dorthin, er hat aber auch die Macht, die fleischliche und weltliche Gerechtigkeit zu erfüllen (*vim carnalis et civilis iustitiae efficiendae*), er kann seine Hand zurückhalten von Mord, von Diebstahl, sich enthalten vom Weibe des Nächsten. Soweit also vermag der Menschen Vernunft die Leitung zu übernehmen.“³⁾

Während Luther noch im Jahre 1532 in seiner Auslegung von Jesaja 10, 15. 16⁴⁾ sich feierlich dagegen verwahrt hatte, der göttlichen Allwirksamkeit gegenüber einen Unterschied zwischen der leblosen Natur und den vernünftigen Geschöpfen statuiren zu müssen, übersieht Melanchthon keineswegs den natürlichen Wesensunterschied des bis zu einem gewissen Grade mit Vernunft und Wahlfähigkeit (*electio*) ausgestatteten Menschen von den niedrigeren Naturordnungen, den auch die allgemeine Wirksamkeit oder Bewegung (*generalis actio seu motio*) Gottes nicht zu verwischen vermag.⁵⁾ Nur zwei Hindernisse kennt Melanchthon für die *iustitia civilis* des natürlichen Menschen, nämlich die Schwäche des Fleisches oder die Erbsünde und die Versuchung des Teufels. Aber selbst diese Hindernisse haben nur oft,

¹⁾ 1, 15: *Schol. in Ep. Pauli ad Coloss.* Hagenaë 1527. — ²⁾ Vgl. *Comm. in ep. Pauli ad Rom.* Vitebergae 1532, dVL. — ³⁾ *Schol. in Ep. P. ad Coloss.*, p. B 2'—4. — ⁴⁾ Walch 6, 341. — ⁵⁾ *Ad Coloss.* I. c. B 4'.

jedoch keineswegs ausnahmslos das Unterliegen der natürlichen Sittlichkeitsbestrebungen unter der Gewalt schlimmer Affecte zur Folge.¹⁾

Dieser den Determinismus bereits in seinem Wesen vernichtenden Auffassung der Freiheitslehre gibt Melanchthon in der von ihm redigirten Augsburger Confession (1530) die dogmatische Formulirung in dem Satze²⁾: „Vom freien Willen wird gelehrt, dass der Mensch etlichermaassen einen freien Willen hat, äusserlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, so die Vernunft begreift (*De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas*).“

Zwei Jahre später (1532) räumt Melanchthon in seinem Commentar zum Römerbrief³⁾ unter ausdrücklicher Ablehnung des fatalistischen Standpunktes eines Chrysipp die letzte theologische Schranke für die Anerkennung der natürlichen Freiheit hinweg durch die Erklärung, die Contingenz der freien Handlungen vernünftiger Geschöpfe stehe Gottes höchster Ursächlichkeit durchaus nicht im Wege, wenn auch die Vereinbarkeit der göttlichen Weltregierung mit der creatürlichen Freiheit ein nur für die göttliche Weisheit zu erfassendes Geheimniss bleibe.

Solch durchgreifende Veränderungen in seinem System veranlassten Melanchthon zu einer vollständigen Umarbeitung seiner *Loci communes* während der Jahre 1535—1541, nachdem bereits 1533 eine Nachschrift seiner Vorlesungen in derselben Absicht erfolgt war. Melanchthon wiederholt hier im Zusammenhang⁴⁾ seine bereits früher mehr gelegentlich ausgesprochenen neuen Ansichten über die Willensfreiheit und begnügt sich mit dem Hinweis auf die praktische Ueberlegenheit der Affecte, „denen die Menschen häufiger gehorchen als dem rechten Urtheil“ nach dem Ausspruch des Dichters: „*Trahit sua quemque voluptas*“ oder dem ähnlichen: „*Video meliora proboque. Deteriora sequor*.“⁵⁾

3. Den Schlussstein und die vollendetste Ausprägung dieser zu gunsten einer rein philosophischen Erwägung und natürlichen Betrachtung umgestalteten Theologie Melanchthon's bilden seine Schriften über die philosophische Ethik, nämlich die „*Philosophiae moralis*

¹⁾ l. c. B 5. — ²⁾ Die Augsburger Confession, lat. u. deutsch, kurz erläutert von D. Th. Kolde. Gotha 1896. S. 42/3. A. XVIII (*De lib. arbitrio*). — ³⁾ *Comm. in ep. P. ad Rom.* Vit. 1532, d V. — ⁴⁾ Corp. Ref. 21, p. 272—274. Vgl. 371 bis 373. — ⁵⁾ l. c. p. 279. 374.

epitome“ in zwei Büchern von 1538¹⁾ und die „*Ethicae doctrinae elementa*“ von 1550.²⁾ Als Thema für die philosophische Behandlung fixirt Melanchthon in diesen beiden Werken „die Moral des bürgerlichen Lebens, d. i. die Leitung der an die Menschen herantretenden Affecte bis zu einem gewissen Grade — und die äusseren Handlungen.“³⁾ In diesen beiden Sphären erkennt Melanchthon dem menschlichen Willen ein natürliches Wahlvermögen zu, in der ersten, insofern der Wille auf irgend welche Weise dem Urtheil der Vernunft zu folgen und die Affecte im Zaum zu halten vermag, in der zweiten, insofern er „ohne jede nicht bloß äusserliche, sondern innere Nöthigung durch die äusseren Glieder diese oder jene Bewegungen ausführen lassen kann, sei es bei den sittlichen Bethätigungsweisen oder bei den Handlungen der Künstler oder bei den örtlichen Bewegungen des Menschen nach irgend welcher Richtung hin.“ Es ist hauptsächlich das Gebiet der Psychophysik, welches Melanchthon ins Auge fasst. Es sind daher nach ihm „jene Handlungen in unserer Gewalt, welche dem Bewegungsmechanismus Befehle ertheilen (*imperant locomotivae*), den Befehl nämlich, zu lesen, zu hören, eine Lehre zu überdenken, den Befehl für die äusseren Glieder, schlechte Handlungen zu unterlassen, die vorher gegen das Gewissen ausgeführt worden sind.“⁴⁾ Melanchthon stützt sich hierbei auf den doppelten Erfahrungsbeweis, dass einerseits „die Menschen sich zu bestimmten Berufsarten und ebenso zu verschiedenen Berufsthätigkeiten hinwenden und daran gewöhnen können“, anderseits „die Natur des Menschen so angelegt ist, dass die Nerven freiwilligen Bewegungen dienen“, und dass somit schon die Einrichtung des menschlichen Körpers (*ipsa fabricatio humani corporis*) die Thatsache der Freiheit bekundet.⁵⁾ Die Schranken der natürlichen Freiheit, nämlich der Ansturm heftiger Affecte, sei es infolge menschlicher Schwäche oder teuflischer Versuchung, heben nach Melanchthon die Willensfreiheit nicht auf, weil der Wille diesen Leidenschaften gegenüber willig die Zügel schiessen lässt (*frenos voluntas — volens eis laxat*), und weil diese Stürme nur zuweilen den Menschen überraschen.⁶⁾

¹⁾ C. R. 16, 21 sq. — ²⁾ C. R. 16, 165 sq. — ³⁾ „Philosophia-loquitur de moribus vitae civilis, hoc est, de moderatione quadam affectuum erga homines, et de externis actibus.“ — ⁴⁾ *Phil. mor. ep.*: C. R. 16, p. 43; *Eth. doctr. el. l. c.*, p. 189. 192. — ⁵⁾ *Phil. mor. ep.*, l. c. p. 43; *Eth. doctr. el.*, p. 191; vgl. *Enarratio Symboli Niceni. Vitembergae 1550. 1557. 1561*: C. R. 23, 274/5. 431/2. — ⁶⁾ *Eth. d. el.*, p. 191, cf. 48/9; *En. Symb. Nic. l. c.*, p. 277. 433.

Endlich bemüht sich Melanchthon nachdrücklich um die Widerlegung der stoischen zu gunsten des Fatalismus beigebrachten Argumente. Diese hatte Laurentius Valla auf's neue in's Feld geführt¹⁾, der deshalb von Luther als Vertreter eines correcten Standpunktes hinsichtlich der Lehre von der Willensfreiheit belobt worden war.²⁾ — Auch Leibniz hat in seiner Jugend Valla neben Luther studirt!³⁾

Das erste stoische Argument sucht die Freiheit mit dem primitiven Denkgesetz des Widerspruchs durch einen dialektischen Kunstgriff als unvereinbar hinzustellen, insofern nämlich jedes contingente Geschehen durch den thatsächlichen zukünftigen Verlauf bereits im voraus determinirt sei, sonst müsste Entgegengesetztes zugleich wahr sein. Melanchthon entgegnet:

„Der Satz, Cicero wird Consul sein, ist, soweit er ein auf die Zukunft bezüglicher Satz ist, nicht bestimmt (*determinate*) wahr nach menschlichem Urtheil. Denn die Wahrheit (*sc.* des Urtheils) folgt der thatsächlichen Wirklichkeit (*veritas sequitur esse rei*). — Ein auf die Zukunft eines Contingenten bezüglicher Satz ist noch nicht wahr nach menschlichem Urtheil, sondern ist vielmehr ungewiss.“⁴⁾

Der zweite stoische Einwand geht aus von der Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes, wonach jede Ursache mit einer bestimmten Wirkung verknüpft ist. Melanchthon löst den Einwand durch die Unterscheidung zwischen der Ordnung der Naturdinge und der Sphäre des Geistes; für erstere gibt er den Causalnexus zu, für letztere leugnet er ihn:

„Wenn es auch irgend welchen Causalnexus der Naturdinge gibt (*est aliqua connexio naturalium causarum*), so gibt es doch keinen solchen Causalnexus des Willens mit der Aussenwelt. Denn der Wille wird nicht mit Nothwendigkeit angetrieben, sondern ist auf freie und contingente Weise thätig, und es ist bei den menschlichen Handlungen die Ursache der Contingenz die Freiheit des Willens. Uebrigens herrscht auch bei den unvernünftigen Bewegungen Contingenz, deren Ursache die Unstetigkeit des Grundstoffes (*materiae elementaris instabilitas*) ist, wie wir sehen, dass es mannigfache Bewegungen der Luft und der Körper in der Luft gibt.“⁵⁾

Das dritte von Cicero vorgebrachte stoische Bedenken, dass alles Geschehen auf göttliche Determination zurückzuführen sei, demnach mit unwandelbarer Nothwendigkeit sich vollziehe, weist Melanchthon in ähnlicher Weise wie den ersten Einwand zurück durch die

¹⁾ I. c. p. 46. 193. — ²⁾ Tischreden. W. W. Frankfurt a. M. und Erlangen 1853, 58. Bd. S. 239. — ³⁾ *L. à Jacquilot*, Gerhard. 3. Bd. p. 481. — ⁴⁾ *Eth. d. el.* p. 197; vgl. *Phil. mor. ep.* p. 44. — ⁵⁾ *Phil. mor. ep.* p. 45; *Eth. d. el.* p. 196.

Erklärung, dass Gott nur seine eigenen Werke in strengem Sinne determinirt, dagegen die Sünden der Menschen „voraussieht, weil sie kommen werden, und determinirt, inwieweit er sie zulässt“, sodass die *necessitas consequentiae* die Contingenz oder Freiheit nicht aufhebt.¹⁾

Sogar das übernatürlich Gute lässt Melanchthon seit 1550 durch Gott nicht mehr ohne freie Thätigkeit des Menschen wirken.

„Es ist nämlich der heilige Geist nicht thätig wie bei einer Statue, sondern es wirken zusammen der Verstand, der das Wort Gottes überdenkt, der Wille, der es aufnimmt und ihm zustimmt, unterstützt und entflammt vom heiligen Geist, damit die Werke zum Heile gereichen.“²⁾

So hat die philosophische Freiheitslehre Melanchthon's endgiltig den theologischen Determinismus Luther's sogar auf dem eigensten, theologischen Gebiete aus dem Felde geschlagen und sich ganz und gar der katholischen oder synergistischen Auffassung genähert.

III. Einfluss der Schule Melanchthon's auf die lutherische Theologie bis Crusius.

Die philosophisch-praktische Schule Melanchthon's, die nach dem Vornamen des gelehrten Reformators so genannte philippistische Richtung, gewann immer mehr Einfluss in der lutherischen Kirche. Schon zu Lebzeiten Luther's hatte Melanchthon durch seine wissenschaftliche Formulirung der lutherischen Lehre und durch seine diplomatische Gewandtheit einen bedeutenden Vorsprung vor Luther gewonnen, nach Luther's Tod stieg sein Ansehen noch mehr. Das Leipziger Interim (1548) sprach im Sinne Melanchthon's die freie Mitwirkung des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade aus, sodass der Wille nicht gleich einem Balken zu vollständiger Passivität herabgedrückt erscheint.

Den Ausdruck Mitwirkung (*synergia*), wonach die Theologen dieser Richtung Synergisten genannt wurden, brachte namentlich Melanchthon's Schüler Joh. Pfeffinger³⁾, einer der ersten Professoren an der durch Moritz von Sachsen 1542 neubegründeten evangelisch-theologischen Facultät Leipzig⁴⁾, in Anwendung in seiner

1) *Phil. mor. ep.* p. 46; *Eth. d. cl.* p. 195. — 2) *En. Symb. Nic.*: C. R. 23, p. 288 (concurrunt mens cogitans, verbum Dei, voluntas amplectens et adsentiens adinta a Spiritu sancto etc.). — 3) Geb. zu Wasserburg in Bayern 1493, † 1573. — 4) Vgl.: Die theol. Facultät Leipzig seit der Reformation. Urkundl. Verzeichniss ihrer Mitglieder. Leipzig 1843. S. 4. C. Gretschel, Die Univers. Leipzig a. a. O. S. 111. 206.

dem Druck übergebenen Dissertation mit Nic. Amsdorf über die Willensfreiheit (1555 und 1558). Auch er bestritt, noch entschiedener als sein Lehrer, dass sich der Wille gegenüber der göttlichen Einwirkung wie eine Bildsäule oder ein Stein rein passiv verhalte, und schloss wie Melanchthon aus der Einrichtung des menschlichen Körpers, der zufolge „die Nerven freiwilligen Bewegungen dienen“, auf die Freiheit des Willens in der äusseren Körperzucht (*in praestanda externa disciplina*).

Der theologische Standpunkt der Synergisten führte zu einer immer schärferen Betonung einer rein philosophischen Auffassung der Willensfreiheit.¹⁾ So trat namentlich gegen Flacius, den Hauptvorkämpfer des von Luther in der Schrift „*De servo arbitrio*“ eingenommenen Standpunktes, in der Weimarer Disputation (1560) Victorin Strigel, einer der besten Schüler Melanchthon's, auf, der 1562 von Jena nach Leipzig als Professor der Theologie berufen worden war und sich als Commentator der *Loci communes* Melanchthon's hervorthat, jedoch wegen seiner philippistischen Richtung blos bis zum Jahre 1566 in Leipzig sich halten konnte.²⁾ Strigel hält sich vor allem an den philosophischen Sprachgebrauch, der zwischen dem freien Wirken (*liberum agens*) und dem Naturwirken (*naturaliter agens*) eine scharfe Grenzlinie zieht, und verlangt, dass philosophisch das Wesen des menschlichen Willens, von dem ein gewisser Begriff von Freiheit im Gegensatz zum Thier unzertrennlich sei, festgestellt werde, während Flacius der Philosophie das Recht absprach, in theologische Fragen hineinzureden.³⁾

Uebereinstimmend mit Strigel definiert Christoph Pezel, der Herausgeber der bereits erwähnten Vorlesungen Strigel's, die Willensfreiheit als „*potentia cognoscens et potentia appetens, libere eligens, praecedente cognitione*“ und nennt den Willen frei, sofern er nicht gezwungen werden kann. Im Interesse der sittlichen Selbstentscheidung und Verantwortlichkeit verfißt er die mit der sittlichen Natur der Persönlichkeit gegebene freie Handlungsweise, wie sie den Thieren fehlt.⁴⁾ Christ. Lacijs verfasst unter anderen Streitschriften 1568 das „Fundament wahrer und christlicher Bekehrung wider die flacianische Klotzbuss.“⁵⁾ Sogar an Luther's Stammsitz Wittenberg nehmen die Theologen für Melanchthon's Lehrdarstellung Partei.⁶⁾

¹⁾ Luthardt a. a. O. S. 193. — ²⁾ Gretschel a. a. O. S. 207. — ³⁾ Luthardt S. 211/2. 217. 248/9. — ⁴⁾ Luth. S. 251. — ⁵⁾ S. 252. — ⁶⁾ S. 253/4.

Ja selbst die Vertreter des antisynergistischen Lutherthums reduciren ihre Opposition auf ein Minimum. So gibt der Schwager Strigel's, Schnepff, in einer öffentlichen Disputation zu Tübingen indirect die Activität des Willens im Bekehrungsprocesse zu, die Gutachten der Rostocker Universität und Kirche, sowie des Braunschweiger Superintendenten Mörlin protestiren gegen den Vergleich des menschlichen Willens mit einem Klotz, Martin Chemnitz gibt in seinem Gutachten (1561) zu, „daß Paulus der pharisäischen Gerechtigkeit der Heiden nicht bloß äussere Handlungen, sondern auch »*aliquos motus internos*« zuschreibe.“¹⁾

Der Abschluss der Streitigkeiten in der Concordienformel (1577) sucht zwar in der Fassung des Bergischen Buches an Luther und seine Schrift „*De servo arbitrio*“ formell anzuknüpfen, entscheidet jedoch materiell das anthropologische Problem im Sinne Melancthon's dahin, dass der Mensch als vernünftiges Geschöpf (*rationalis creatura*) seiner geistig-sittlichen Natur zufolge im Unterschied von den unpersönlichen Creaturen seine besondere Bethätigungsweise entfaltet, dass er sich nämlich durch ein gewisses Vermögen sittlicher Selbstbeherrschung auszeichnet.²⁾

Speciell an der Leipziger Hochschule gewann Melancthon's humanistische Richtung bald die Herrschaft. Bereits im März 1588 wurde die lutherische Universität Leipzig gleichzeitig mit Wittenberg in Melancthon's Geist reformirt, indem die Professoren, statt auf die Concordienformel, vielmehr auf die Augsburgerische Confession und Apologie, sowie Luther's und Melancthon's didaktische Schriften verwiesen wurden.³⁾ Ein Erbstück Melancthon's, des „*praeceptor Germaniae*“, war auch die scholastische Methode und die Vorliebe für aristotelische Dialektik, die sich unter den orthodoxen Protestanten weit über das Mittelalter hinaus forterhielt. Unter den hervorragendsten Leipziger Theologen des 17. Jahrhunderts fanden sich Männer wie Hülsemann († 1661), Scherzer († 1683) u. a., welche ganz in der Schule der alten Scholastiker sich herangebildet hatten.⁴⁾

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts bezeichnet namentlich Musaeus zu Jena in scholastischer Formulirung den menschlichen

¹⁾ S. 256—259. — ²⁾ S. 261/2. 267. — ³⁾ Gust. Frank, Geschichte der prot. Theologie. Leipzig 1862. 1. Bd. S. 292. Vgl. Brasch, Leipziger Philosophen. A. a. O. S. XI. Gretscher, a. a. O. S. 209. — ⁴⁾ A. Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrh. mit besonderer Beziehung auf die prot.-theol. Facultäten Deutschlands. Halle 1854. 2. Abth. S. 86. Gretscher, S. 219/20.

Willen seinem Wesen nach (*per essentiam*) als Vermögen, nach dem Guten zu streben (*facultas appetendi bonum*).¹⁾ Den Höhepunkt der rein philosophischen Entwicklung zu gunsten der menschlichen Freiheit erreichte die lutherische Kirchenlehre in der gleichzeitigen von Georg Calixt begründeten Helmstädter Schule, welche mit der römisch-katholischen Anschauung zu ganz verwandten Resultaten gelangte. Hornejus insbesondere, der mit seiner freiheitlichen Ansicht auf's rückhaltloseste heraustritt, dehnt die angeborene Freiheit des Menschen ausdrücklich nicht bloß auf das natürliche und bürgerliche, sondern auch auf das moralische Gebiet aus, räumt auch den Heiden eine natürliche Gotteserkenntnis und ein natürliches sittliches Streben ein und vertritt in jeder Weise die Activität des menschlichen Willens.²⁾ Die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts überhaupt theilt daher Luthardt in drei Hauptschulen ein, welche eine zunehmend freisinnige Richtung vertreten: Die strenge Orthodoxie, die Jenenser und die Helmstädter.³⁾

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts tritt sodann allmählich ein Umschwung des gesammten religiösen Lebens ein. Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts charakterisirt bereits die vollendete Herrschaft einer praktischen Richtung in der Theologie, welche die natürliche Denkweise gegen die altüberlieferte dogmatische bevorzugt und daher für die Lehre von der Willensfreiheit günstige Bedingungen schafft.⁴⁾ Unter den Epigonen der alten Orthodoxie läßt bereits Fecht die Gnade sich ganz an die freie Natur des Menschen anschließen, und gibt Buddeus die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis der göttlichen Dinge und Willenszustimmung seitens der Gottlosen zu. Bei Pfaff schreitet die lutherische Theologie „schon im modernen Gewande des leichtverständlichen Raisonnements einher und will zugleich die dogmatischen Fragen auf ihre praktischen Momente zurückgeführt wissen.“⁵⁾

Gegen die Dunkelheit des Leibniz'schen Monadensystems und den darin begründeten Determinismus hegte die auf das Gemeinverständliche gerichtete Zeitströmung eine leicht begreifliche Abneigung. Hat doch erst Wolff durch seine fasslichere Ausgestaltung des Leibniz'schen Philosophems diesem eine breitere Basis und willigere Aufnahme verschafft!

¹⁾ Luth. S. 290/1. 293. — ²⁾ S. 298. 300. — ³⁾ S. 301. — ⁴⁾ Luth. S. 322. — ⁵⁾ S. 324—326.

Der ebenfalls zum Beginn des 18. Jahrhunderts mächtig sein Haupt erhebende Pietismus übte auf's Dogma überhaupt nur einen geringen Einfluss aus und huldigte inbezug auf freien Willen und natürliche Moralität jener Lehre, wie sie sich in der lutherischen Kirche im Laufe der Zeit entwickelt hatte.¹⁾ Ihren Hauptsitz hatte die pietistische Kirchenpartei in Halle, ihre Hauptvertreter in den dortigen Theologieprofessoren Lange und Franke, sowie dem von diesen später gewonnenen Jenenser Theologieprofessor Buddeus. Diese Pietisten setzten dem Wolff'schen Rationalismus den heftigsten Widerstand entgegen; sie fanden in der prästabilirten Harmonie die Grundlagen des Atheismus: Die Entstellung des rechten Gottesbegriffs, die Entkräftung der herkömmlichen Gottesbeweise, die Behauptung eines unendlichen Regresses der Ursachen, sowie die Zurückführung des Bösen auf göttliche Ursächlichkeit, die Annahme von der Ewigkeit der Welt, die Aufhebung der menschlichen Freiheit, an deren Stelle stoischer und spinozistischer Fatalismus gesetzt würde, u. dgl. m.²⁾ Wolff gibt in seiner eigenen Lebensbeschreibung abgesehen von persönlichen Verhältnissen zwei Hauptgründe der Misstimmung seitens der Theologen in Halle gegen ihn an: Die pietistische Gefühlsmässigkeit stiess naturgemäss die nüchterne Mathematik der Wolff'schen Philosophie ab, sodass Franke sich den Ausspruch entschlüpfen liess, er könne keinen zu einem Christen machen, der den Euklid studire. Sodann schien Wolff jenen Theologen das Gebiet der übernatürlichen Offenbarung zu bedrohen. Er provocirte den lang verhaltenen Groll seiner Gegner auf's heftigste durch seine bei Uebergabe des Prorectorates an Lange 1721 gehaltene Rede über die praktische Philosophie China's³⁾, worin er die merkwürdige Uebereinstimmung der Moral Confutse's mit seiner (= Wolff's) Sittenlehre rühmte. „Wolff's Widersacher behaupteten“, wie Wolff selbst erzählt, „er hab^e nach grossem Lob der Chinesen die Rede mit dem Geständniss geschlossen, dass sie Atheisten seien, diese anzügliche Stelle aber in der von ihm besorgten Ausgabe seiner Rede ausgelassen.“ Eine solche Aeusserung klang unerträglich für pietistische Ohren, welche zu hören gewohnt waren, dass die verderbte menschliche Vernunft ausserhalb der Offenbarung so wenig einer höheren Erleuchtung fähig sei, wie der Mond ohne die Sonne.⁴⁾ Wolff mochte sich deshalb für Confucius begeistert haben, weil er bei diesem bereits sein metaphysisches Princip vom

¹⁾ S. 328/9. — ²⁾ Ludovici, Historie der Wolff'schen Philosophie. A. a. O. 1. Th. § 252, vgl. 330. — ³⁾ De Sinarum philosophia practica. — ⁴⁾ Heiner. Wuttke,

zureichenden Grunde in dessen Sitten- und Staatslehre ausgeprägt finden wollte.¹⁾ Wolff's Interesse für Confucius mag wohl durch Leibnizen's Briefwechsel mit dem Jesuiten Bouvet, der in China Missionär war, angeregt worden sein.²⁾

Die feindliche Strömung gegen Wolff, welche erst mit dessen Vertreibung aus Halle sich beruhigen liess, verbreitete sich zur benachbarten theologischen Facultät Leipzig. Wolff hielt in Leipzig, wo er Theologie studirt hatte, vergebens um eine Pfarrstelle auf dem Lande und eine ausserordentliche Professur an. Der einflussreiche sächsische Geistliche Dr. Löscher klagte noch im Jahre 1739 die weltliche Obrigkeit an, dass sie bis jetzt gar nicht ihres Amtes waltete und sich dem Fortgang der Wolff'schen Philosophie widersetze. Ein paar Jahre später versichert Professor Gottsched in einem Brief an den Berliner Propst Reinbeck, „dass unter die Studenten die Furcht gekommen, es werde keiner, der die Wolff'sche Philosophie gelernt hätte, in Sachsen ein Kirchenamt erhalten, und dass fast nur Juristen und Auswärtige die Collegien über Wolff'sche Philosophie besuchten.“³⁾

Chr. Wolffens eigene Lebensbeschreibung. Leipzig 1841. S. 15. 19. 20. 190/1; vgl. Frank a. a. O. II, 384. 391. 396.

¹⁾ Metaphysik. S. 17. — ²⁾ Gerhardt, Philos. Schriften von Leibniz. 3. Bd. S. 540. — ³⁾ Abriss einer Geschichte der Leipziger Universität von Schulze nebst Abhandlung von Cäsar. A. a. O. S. XI. XII. Vgl. Wuttke a. a. O. S. 30.