

Zeitschrift: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern

Herausgeber: Historischer Verein des Kantons Bern

Band: 85 (2008)

Artikel: Albrecht von Haller : Leben - Werk - Epoche

Autor: Steinke, Hubert / Boschung, Urs / Pross, Wolfgang

Kapitel: Religion und Theologie

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1071037>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religion und Theologie

CORNELIA RÉMI

Hyperorthodoxie oder Freigeisterei?

Bald nach dem Tod Albrecht von Hallers am 12. Dezember 1777 gehen Gerüchte um, die ein alles andere als positives Bild von seinem christlichen Glauben zeichnen: «Haller [...] habe in seinen letzten Lebenstagen allen um ihn her versammelten Theologen rund heraus gestanden: er glaube nichts, und es sey ihm unmöglich etwas zu glauben, so gern er es auch thäte!»¹ War Haller demnach ein Freigeist, ein Deist?² Also ein Skeptiker, der Wahrheit allein mit seiner Vernunft erkennen wollte, die biblische Offenbarung ablehnte und eine ‹natürliche› Religion ausserhalb der Kirche suchte? Am Ende gar ein Atheist, der Gott vollkommen leugnete? Oder umgekehrt ein übereifriger Calvinist, der sich so sehr in die kirchlichen Lehren hineinsteigerte, dass ihm «hyperorthodoxe Gespenster [...] durch ihre Theologie alles Licht des aufgeklärten Christenthums ausbliesen»?³

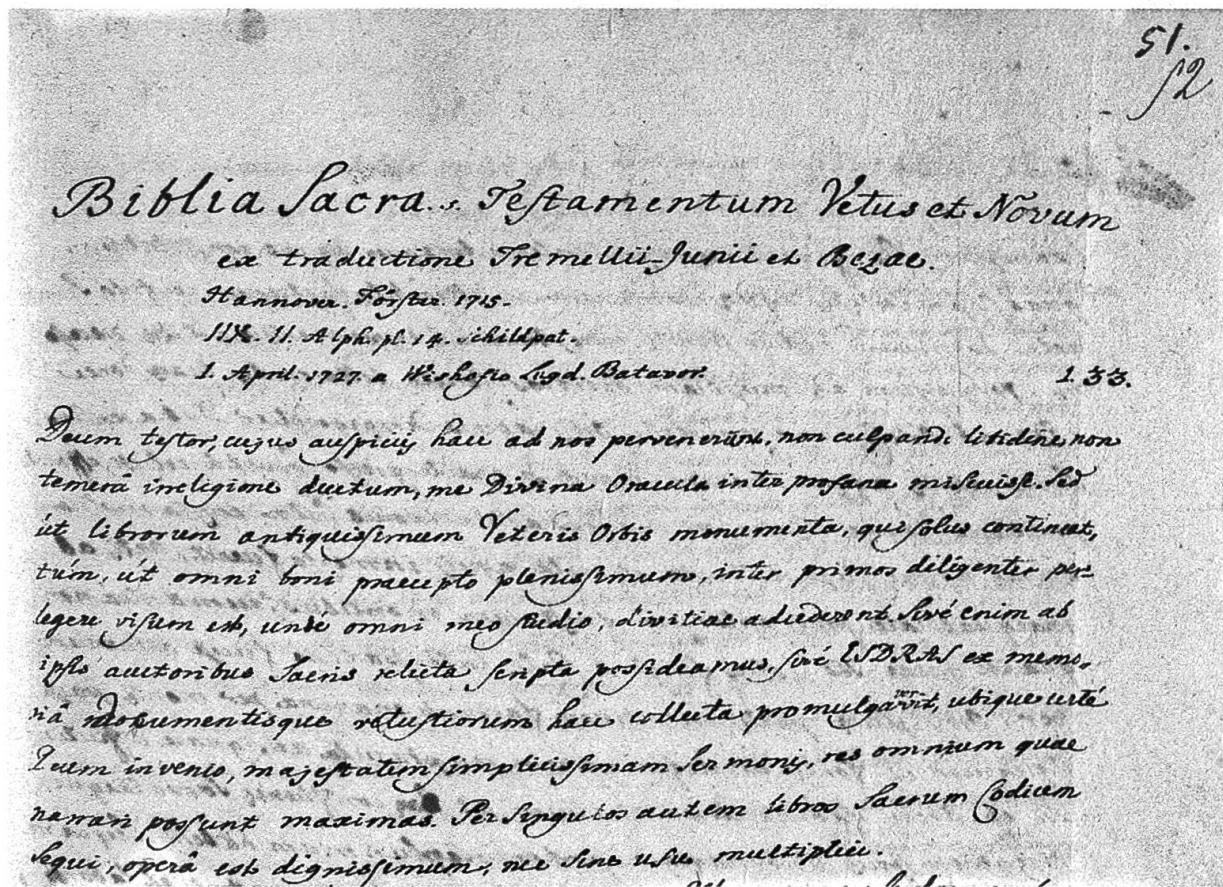
Allerdings waren sich nicht nur Hallers Zeitgenossen, sondern auch spätere Biographen nicht einig, welchen Platz Religion und Theologie in seinem Leben einnehmen.⁴ Die Hallerforschung des 20. Jahrhunderts dramatisierte das Verhältnis von Glauben und Wissen in seinen Schriften sogar lange zu einem drastischen Konflikt.⁵ Seit Richard Toellners Buch über die *Einheit im Denken des letzten Universalgelehrten* (1970) geht sie jedoch mehrheitlich davon aus, dass Hallers Christentum seiner Arbeit als Naturwissenschaftler nicht widerspricht; sinnliche Erfahrung, autonome Vernunft und christliche Offenbarung sind komplementäre Erkenntnismethoden, die in Hallers Werk eng ineinander greifen.⁶ Wo die sinnliche Wahrnehmung nicht weiterkommt, beginnt die Arbeit der Vernunft; wo die vernünftige Erkenntnis auf ihre Grenzen stösst, ist der Mensch auf die Offenbarung verwiesen, die ihm Erlösung und Gnade verheisst. Entscheidend ist dabei, dass Haller von unmittelbarer Erfahrung und nicht von

vernünftigen Spekulationen ausgeht. Hypothesen bilden allenfalls einen wichtigen Zwischenschritt, indem sie die Wahrnehmung auf zuvor nicht Beachtetes lenken.⁷

Die Denkform, in der Haller diese Komponenten miteinander vereint, ist die Physikotheologie.⁸ Sie basiert auf der Annahme, dass die schöne, zweckmässige Ordnung der Natur auf den allmächtigen, unendlich weisen und gütigen Schöpfer verweist, der eine vollkommene Welt erschaffen und auf das Wohlergehen des Menschen ausgerichtet hat. Aufgabe naturwissenschaftlicher Forschung ist es, das harmonische Zusammenwirken aller Elemente dieser Welt empirisch zu erkunden, daraus auf die Eigenschaften ihres Schöpfers zu schliessen und so die Vollkommenheit des göttlichen Weltplans nachzuweisen. Erkenntnis der Natur ist deshalb zugleich Gotteserkenntnis. Die einzelnen Erkenntnisschritte folgen hierbei zwar einer bestimmten Hierarchie und Reihenfolge,⁹ können aber eigentlich nicht in Konflikt zueinander geraten. Da Haller Gott aus seinen Untersuchungen zunächst ausblendet und erst in einem zweiten Schritt nach der religiösen Relevanz der gewonnenen Daten fragt, kann er moderne naturwissenschaftliche Methodik und theologische Deutung meist ohne grosse Probleme miteinander verbinden.¹⁰

Bei seinem Leidener Lehrer Herman Boerhaave erlebt Haller, wie sich calvinistischer Glaube und wissenschaftliche Entdeckerfreude miteinander vereinbaren lassen.¹¹ Boerhaaves Arbeit ist geprägt von reformierten Gedanken, die auch für seinen Schüler entscheidende Bedeutung gewinnen: Der Mensch sei verpflichtet, die Natur als Schöpfung des allmächtigen Gottes zu erkunden, um aus ihr Gottes Willen zu ergründen. Gemäss der Lehre Calvins, der die Sündhaftigkeit des menschlichen Verstandes betont, muss der Naturforscher die Schöpfung jedoch mit Demut studieren und darf sich nicht darauf verlassen, mit seinem von Sünde verdunkelten Verstand wahres Wissen zu erlangen, das ihm nur durch Gnade gewährt werden kann.¹² Boerhaave folgert daraus, dass wahres Wissen nicht durch blosses Nachdenken, sondern durch Experiment und Beobachtung zu erlangen sei. Statt die Welt im Ganzen zu erklären, enthüllt er die Grösse Gottes, indem er sich auf kleine und kleinste Einheiten der Schöpfung konzentriert.

Religion und Theologie spielen aber nicht nur im Rahmen von Hallers Naturforschungen eine wichtige Rolle für ihn. Bereits über seinen Berner Hauslehrer Abraham Baillod muss er mit dezidiert theologischen Fragen in Kontakt gekommen sein – war dieser Baillod doch ursprünglich ein Geistlicher, der wegen pietistischer Ansichten 1707 aus dem Pfarramt ausgeschieden war. Entsprechende Interessen begleiten Haller auch in seinen Studienjahren; so schafft er sich bereits in Tübingen neben medizinischen auch theologische Schriften an.¹³ Im Laufe seines Lebens wechselt er mit



In den frühen 1730er Jahren unterzog der junge Haller die Bibel einer kritischen Lektüre und verfasste einen 37-seitigen Kommentar, in dem er sich von einer orthodoxen, wörtlichen Lesung distanzierte und darauf hinwies, dass viele Texte auf «eine gewisse poetische Weise erzählt» würden. – Handschriftliches Urteil über eine lateinische Bibelausgabe von 1715, gekauft am 1. April 1727 in Leiden. – Burgerbibliothek Bern, Nachlass Haller, Ms. 62, fol. 52r.

Theologen verschiedenster Couleur Briefe;¹⁴ sein Korrespondentennetz reicht von orthodoxen Lutheranern wie Johann Benedikt Carpzov oder Ernst August Bertling über Pietisten wie Friedrich Christoph Oetinger oder die Herrnhuter Johann Friedrich Francke und James Hutton bis hin zu einem führenden Vertreter der Aufklärungstheologie wie Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Seine Briefe berühren theologische Fachdiskussionen über eigene und fremde Schriften ebenso wie Fragen der praktischen Kirchenorganisation oder Probleme der Seelsorge. Aus allen Lebensabschnitten Hallers sind Quellen überliefert, die religiöse Fragen anschneiden oder auch intensiv diskutieren. Der Vielfalt dieser Quellen entsprechen die vielen Facetten der religiösen Persönlichkeit Albrecht von Hallers.

Auf der Basis einer physikotheologischen Weltsicht setzt Haller sich in den frühen 1730er Jahren auch mit kritischen Stimmen zur biblischen Tra-

dition und zu kirchlichen Lehren auseinander.¹⁵ Indem er sich mit solchen Stimmen beschäftigt, hinterfragt und problematisiert er seinen Glauben, statt ihn unkritisch als selbstverständlich hinzunehmen. Seine handschriftlichen Lektürenotizen zu religionsphilosophischen Werken und zur Bibel dokumentieren eine kritische Offenheit, die sich mit einer streng orthodoxen Position nicht unbedingt vereinbaren lässt.¹⁶ So liest er die Bibel nicht nur als Offenbarungsschrift, sondern auch als kulturgeschichtliche Quelle und poetisches Werk (vgl. Abb. S. 201). Keineswegs will er alle Details wortwörtlich verstanden wissen; er kritisiert Stellen im *Prediger Salomonis*, die ihm irreführend und verworren erscheinen, sucht nach wissenschaftlich plausiblen Erklärungen für die Sintflut und notiert, dass die Ahnentafeln Jesu im Matthäus- und Lukasevangelium voneinander abweichen (vgl. auch den Beitrag zum Forscher und Gelehrten in diesem Band).¹⁷ Zwar formuliert Haller damit keine radikale Kritik, zeigt jedoch, dass er als mündiger Christ die Autorität der Heiligen Schrift nicht einfach akzeptieren kann. Seine Einwände verweisen, wenn auch nur im Ansatz, auf die philologische Textkritik der aufgeklärten Bibelexegese.

Heterodoxe Lyrik?

Eine kritische Haltung zeigt sich auch in seinen Gedichten – nicht nur, weil sie theologische Fragen in der Gattung des Lehrgedichts behandeln (vgl. auch den Beitrag zur Dichtung in diesem Band).¹⁸ Haller veröffentlicht den *Versuch Schweizerischer Gedichten* 1732 zunächst anonym. Er dürfte geahnt haben, dass er sich mit diesen Texten in seiner Heimatstadt Ärger einhandeln würde, da das konservative Berner Staatskirchentum gegen eigenständiges theologisches Denken streng durchzugreifen pflegte.¹⁹ Es hilft ihm nicht viel, dass er versucht, im Vorwort seines Buches seine Rechtgläubigkeit zu beteuern: «Sonderlich aber versichert der Verfasser, daß Er wider den geoffenbahrten Glauben weder Zweifel noch Vorurtheil jemahls gehabt.»²⁰ Seine Gedichte provozieren dennoch Kritik,²¹ auf die er in der zweiten Auflage 1734 reagieren muss. Er nimmt in seiner Vorrede den Vorwurf auf, dass manche Passagen der Gedichte sich als Plädoyer für eine deistische Haltung verstehen liessen,²² und rechtfertigt sich in der beigegebenen *Schuz-Schrift* damit, dass er als Dichter anders als ein Philosoph nicht dazu verpflichtet sei, alle Aspekte eines Problems vollständig abzuhandeln.²³ Obwohl er an seinen Texten etliche Änderungen vornimmt, entschärft er deshalb längst nicht alle provokanten Stellen.²⁴

Ein Ärgernis sind seine Gedichte zunächst wegen ihrer satirischen Attacken gegen Obrigkeit und Kirche. So findet sich unter den Porträts unfähiger Politiker in *Die verdorbenen Sitten* etwa «Härephil, der allgemeine

Christ, Der aller Glauben Glied und keines eigen ist» (V. 157) und sich als frommer Heuchler stets bereitwillig zum Richter über andere aufwirft. Auch die Kritik an der Heiligen- und Heldenverehrung in *Die Falschheit menschlicher Tugenden* erregt Anstoss: Zum einen, weil seine Polemik gegen den Heiligenkult der katholischen Kirche auch die «echten» Märtyrer der Urchristenheit trifft; zum anderen, weil einige Verse gegen Ende des Textes, die einen weisen, tugendhaften Mann schildern, den Schluss nahelegen, der Verfasser sympathisiere mit den Deisten, die das Jenseits ignorieren und sich ganz dem Leben im Diesseits zuwenden: «Nie störet seine Lust die Forcht vor späten Jahren, | Er sucht kein fernes Gut und lässt kein jezigs fahren; | Die Welt ist ihm zu Dienst, er aber nicht der Welt, | Er lässt den Thoren Müh und wählt was ihm gefällt.»²⁵ In der zweiten Auflage seiner Gedichte hat Haller diese Verse getilgt.

Als Provokation mögen seine Gedichte auch deshalb begriffen worden sein, weil ihr polemischer Ton den Eindruck einer gewissen Heterodoxie erwecken konnte. Dies gilt insbesondere für die *Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben*, in denen der rechte Glaube allenfalls eine marginale Rolle spielt. Zusätzliche Verwirrung stiftet Haller, indem er in der Vorrede seines Gedichtbandes betont, dass er «so offt er vom Glauben redt, den falschen Glauben dadurch verstanden haben will». ²⁶ Im Mittelpunkt des Textes stehen ebendiese falschen Formen des Glaubens: Statt die Verstandesgaben, die Gott ihm geschenkt hat, richtig anzuwenden, lässt der Mensch sich von Eitelkeit und Hochmut leiten. Im Aberglauben schaltet er seine Vernunft vollständig aus und hört auf, eigenständig zu denken. Er meint, dass weltliche Mittel und Zeremonien genügen, um sein Verhältnis zu Gott recht zu gestalten, und gehorcht blind den heuchlerischen Worten der Priester. Im Unglauben dagegen vertraut er allzu sehr auf seine Vernunft, blendet Gott aus seiner Welt aus und akzeptiert allein, was ihm gefällt. Zum wahren Glauben führt nur das rechte Mass einer Vernunft, die um die Grenzen ihrer Erkenntnisfähigkeit weiss und dem Menschen hilft, aus der wunderbaren Einrichtung der Natur auf die Macht und Weisheit des Schöpfers zu schliessen. Damit flieht Haller Elemente seines physiko-theologischen Forschungsprogramms in seinen Text ein, die auch Ansätze für radikalere, heterodoxe Gedanken bieten. Einer festen theologischen Position oder Partei lässt er sich dabei jedoch nicht zuordnen.²⁷

Trotz solcher kritischer Untertöne bemüht sich Haller, seine eigene Glaubenshaltung zu festigen, indem er sich mit religiöskritischen wie apologetischen Texten aufmerksam auseinandersetzt.²⁸ Besonders wichtig wird ihm dabei eine Abhandlung des englischen Mathematikers Humphry Ditton, die er 1733 in französischer Übersetzung liest. Seine 40 Jahre später veröffentlichten detaillierten Exzerpte zu Dittons *Discourse concerning the Resurrection of Jesus Christ* belegen, wie intensiv er sich mit dieser

Schrift beschäftigt hat.²⁹ Ditton versucht darin, die Auferstehung Christi präzise zu beweisen, aus der sich die vollständige Wahrheit der gesamten christlichen Offenbarung herleiten lässt: Wenn Christus auferstanden ist, dann ist er der von Gott gesandte Messias, seine Lehren sind wahr, und der Mensch muss nach ihnen handeln. Dittons Text fasziniert Haller wegen seiner genauen Beweisführung: «Der Endzwek des Verfassers ist zu zeigen, daß diejenigen, welche die Offenbahrung leugnen, der Vernunft und der Wahrheit entsagt haben müssen.»³⁰ Ditton geht einzig von zuverlässigen Grundsätzen aus, zieht aus ihnen nur die nötigsten Folgerungen und prüft sorgfältig alle Optionen. Da er dabei auch mögliche Einwände des rationalen Deismus gegen die Offenbarung berücksichtigt, bietet er Haller eine Basis, um seinen eigenen Glauben zu rechtfertigen.

Obwohl Haller durch die Lektüre Dittons und die Physikotheologie wichtige Argumente gewinnt, betrachtet er jedoch nicht alle religiösen Schwierigkeiten als eindeutig lösbar. In *Ueber den Ursprung des Uebels* wendet er sich 1734 einem zentralen Problem der Aufklärungstheologie zu, ohne es befriedigend klären zu können: Warum lässt Gott das Böse in der Welt zu? Ist seine Schöpfung unvollkommen – oder ist er kein guter Gott? Haller kann keine Lösung anbieten, die diese Spannung aufhebt, sondern lediglich erläutern, unter welchen Voraussetzungen das Übel in die Welt gekommen ist: Gott will die Menschen nicht zu blindem Gehorsam zwingen, sondern lässt ihnen die Freiheit, selbst zu entscheiden und zu wählen. Trotz dieser Herleitung aber bleiben drängende Fragen stehen: «O Gott voll Gnad und Recht, darf ein Geschöpfe fragen: | Wie kann mit deiner Huld sich unsre Qual vertragen?» (3. Buch, V. 178 f.) Letztlich bleibt nur die Einsicht, dass der höhere Sinn von Gottes Handeln dem menschlichen Verstand nicht zugänglich ist. In seiner nachträglich eingefügten Vorbemerkung zu diesem Gedicht betont Haller selbst, dass ihm vor allem das Ende des Textes problematisch erscheint: Er habe verantwortungslos jene Mittel verschwiegen, mit denen Gott die Seelen der Menschen wieder mit sich versöhnt, nämlich die Menschwerdung und das Leiden Christi.³¹ Doch fehle ihm mittlerweile die Kraft, den Trost der christlichen Offenbarung poetisch überzeugend in seinen Text einzuarbeiten. Noch radikaler und offener endet sein *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit* von 1736: Auch dieser Text wirft existentielle Probleme auf, doch bietet er nicht einmal mehr den Ansatz einer Lösung an.³² Der Mensch sieht sich mit den unendlichen Dimensionen der Ewigkeit konfrontiert und findet angesichts seiner eigenen Sterblichkeit keine Ruhe. Auch hier fügt Haller nachträglich eine Bemerkung ein, die den Leser auf diese Schwierigkeit hinweist: Eigentlich habe er die im Gedicht gestellten Fragen erwidernd und beantworten wollen, doch sei es ihm nicht gelungen, seinen Text abzuschliessen. Sein pauschaler Hinweis, dass er in jedem Fall

von einem Leben nach dem Tod ausgehe, bleibt jedoch Marginalie.³³ Dies mag damit zusammenhängen, dass Haller in beiden Gedichten kein umfassendes philosophisches System entwerfen, sondern die Problematik ihrer Gegenstände besonders radikal und eindringlich gestalten will. Möglich ist allerdings auch, dass die naheliegende Antwort – der Verweis auf die biblische Offenbarung – ihn selbst immer weniger befriedigt, zumal er in der zweiten Hälfte dieses Jahrzehnts den Tod seiner beiden ersten Ehefrauen und zweier Kinder zu bewältigen hat. Zwar erhält er von Freunden, Bekannten und Seelsorgern geistlichen Zuspruch;³⁴ doch belegt sein Tagebuch, von dem noch die Rede sein wird, dass er im christlichen Glauben keine Ruhe finden kann. Mit der Ewigkeit als Massstab richtet sich sein Blick nicht mehr auf die Schöpfung, sondern auf das Leben nach dem Tod, auf Sünde, Schuld und Erlösung.

Mission Glaube: Religion und Gesellschaft

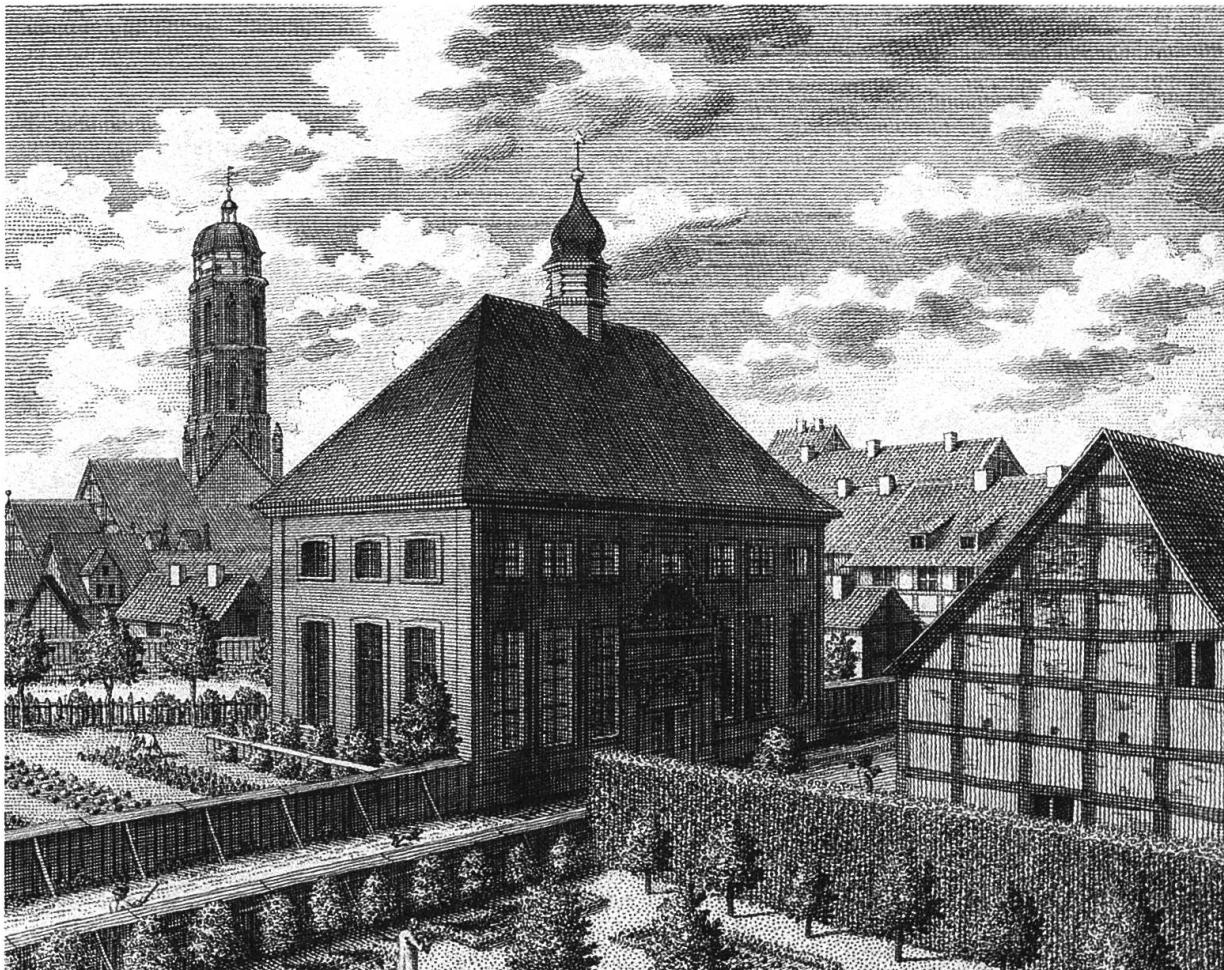
Dennoch betätigt sich Haller im Lauf seines Lebens auch öffentlich als reformierter Christ und stellt Überlegungen zur Funktion der christlichen Religion für die Gesellschaft an. So erreicht er in Göttingen, dass die reformierten Angehörigen der Universität nicht nur regelmässig private Gottesdienste abhalten dürfen, sondern schliesslich sogar offiziell eine eigene Gemeinde gründen dürfen. Es dürfte kein Zufall sein, dass das Kirchengebäude, dessen Bau er initiiert, in seinem Innern an einen anatomischen Hörsaal mit aufsteigenden Bankreihen erinnert (vgl. Abb. S. 207).³⁵ Auch nach seiner Rückkehr nach Bern lässt er sich über die Entwicklung der Gemeinde auf dem Laufenden halten.³⁶

Hallers christliches Engagement äussert sich auch in einem lebhaften Interesse für die Mission,³⁷ wie zwei umfangreiche Rezensionen belegen, die Haller 1743 und 1744 in der *Bibliothèque raisonnée* veröffentlicht: Er fasst in ihnen ausführlich Berichte zur Mission in Grönland und im südindischen Malabar zusammen.³⁸ Religion spielt dabei in zweierlei Hinsicht eine Rolle. Zum einen geht er auf Geographie und Klima, Sitten und Gebräuche des jeweiligen Landes ein und fragt nach dem Profil der jeweils vorgefundenen Religion. Zum anderen schildert er den Verlauf der protestantischen Mission und vergleicht deren Erfolge dabei immer wieder polemisch mit den missionarischen Anstrengungen anderer Konfessionen. Die Berichte wiederholen hierbei seine Ansichten aus den *Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben*:³⁹ Furcht vor dem Tod und elende Lebensbedingungen führen dazu, dass die Grönländer zwar an eine unsterbliche Seele und ein Leben nach dem Tod glauben, sich aber in ihrem Aberglauben von verführerischen Schamanen nur allzu leicht ausnutzen

lassen. Ähnliches gilt für die indischen Priester, die vorsätzlich den Aberglauben der Bevölkerung fördern und ausbeuten. Insofern habe die katholische Mission hier besonders leichtes Spiel. Gerade in den konkreten Missionserfolgen erweist sich deshalb immer wieder die Überlegenheit der Protestant, ⁴⁰ da die katholische Kirche ihre Anhänger lediglich zum Aberglauben erziehe: «Daraus erhellet, daß ein bekehrter Protestant wegen der Schwierigkeit und des Verdiensts so viel werth ist als tausend bekehrte Katholiken.»⁴¹ Haller fühlt sich zudem darin bestätigt, der besten Kirche, nämlich der reformierten, anzugehören, weil sie die eigenen Glaubensbrüder nicht sabotiere wie die Lutheraner: «Man siehet mit Vergnügen die Reformirte Religion sich vor allen Kirchen in der Welt, durch ihre Entfernung von allem Eigennutzen, und durch die Billigkeit hervorthun, die sie gegen die übrigen Religionen ausübet.»⁴²

Eine programmatische Begründung dieses seines Engagements entwirft Haller schliesslich in der *Vorrede zur Prüfung der Sekte die an allem zweifelt* (1751).⁴³ Der aus Lausanne stammende Theologe Jean-Pierre de Crousaz hatte 1733 sein *Examen du pyrrhonisme* veröffentlicht, eine umfangreiche Abhandlung gegen radikale Skepsis und Unglauben. Johann Heinrich Samuel Formey, der diesen Text in Berlin zu einer Kurzfassung komprimiert, bittet Haller, seine Version des *Examen* ins Deutsche zu übersetzen. Haller spitzt dabei die polemische Stossrichtung deutlich zu.⁴⁴ In einer ausführlichen Vorrede begründet er die entscheidende Funktion der christlichen Religion in Staat- und Gemeinwesen und warnt vor den verheerenden Folgen des Unglaubens. Diese Vorrede entwirft einen konservativen Rahmen, in den sich Hallers weitere Aktivitäten einordnen lassen. Er stellt sie deshalb auch als Programm an den Anfang beider Ausgaben seiner *Kleinen Schriften* (1756 und 1772). Er geht dabei von einem pessimistischen Menschenbild aus, dessen Grundzüge sich bereits in den Ditton-Exzerpten andeuten: Der Unglaube ist für den Menschen komfortabel, weil er ihn vollkommen von moralischen Pflichten befreit. «Keinen Gott über sich zu erkennen, vor keinen Straffen nach dem Tode sich zu fürchten, und in diesem Leben ohne Gewissen, ohne Einschränkung alles zu thun was uns gelüstet, ist eine solche Religion, die eben so viel Liebhaber haben muß als das Laster selbst, dessen Theorie sie ist.»⁴⁵ Der Mensch wäre also frei, seinen Trieben zu folgen und sein Leben ohne Reue in vollen Zügen zu geniessen. Was aber geschähe, wenn diese Lehre sich in ganz Europa durchsetzte und die Gottesleugner die Überhand gewönnen?

Haller entwirft das Szenario einer Gesellschaft, in der jeder Mensch sich einzig um sich selbst kümmert: «Die Bande des menschlichen Lebens werden alle aufs vollkommenste aufgelöst.»⁴⁶ Wo keine Nächstenliebe mehr existiert, sondern einzig die Eigenliebe alles Handeln bestimmt, zerfallen Ehen und Familien, verschmachten Kranke und Waisen, herrschen Be-



Die Errichtung der reformierten Gemeinde und Kirche in Göttingen erfüllte Haller mit Befriedigung, da sein religiöser Antrieb zu einem konkreten und sichtbaren Resultat geführt hatte. Haller war die Hauptkraft hinter der Stiftung, für die er mit Bittschriften in ganz Europa Geld sammelte. – Die Reformierte Kirche zu Göttingen, Kupferstich von Joel Paul Kaltenhofer, um 1770. – Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.

trug, Gier, Verbrechen und Unordnung. Die menschliche Gemeinschaft zerbricht vollständig: «Ein jeder will alles, er hat ein Recht zu allem, ein jeder ist ein Feind aller andern Menschen.»⁴⁷ Diesem Schreckensbild stellt er das Modell einer christlichen Gesellschaft entgegen, in der der Glaube alle widerstrebenden Kräfte «in einem Mittelpunkte, in Gott» verbindet.⁴⁸ Da die Bestimmung der Menschen nicht im irdischen Leben dieser Welt liegt, sollen sie deren Güter mit stetem Blick auf das Jenseits geniessen. Aus der von Gott befohlenen Nächstenliebe speisen sich die bürgerlichen Tugenden und die Glückseligkeit der Welt. Für das verheissene Glück im ewigen Leben lohnt es sich, diesseitige Triebe einzudämmen. Schliesslich entkräftet er die beiden geläufigen Einwände der Skeptiker: Hat es nicht

auch unter den Heiden gute Menschen gegeben? Und umgekehrt: Sind christliche Reiche denn immer tugendhaft? Haller verweist auf historische Belege, die gegen diese Einwände sprechen. Zwar habe es scheinbar auch ausserhalb des Christentums tugendhafte Menschen gegeben, doch sei deren Handeln letztlich durch schlechte, diesseitige Gründe motiviert gewesen. Anstelle eines ewigen Lebens im Himmel wollten sie Ruhm und damit diesseitige Unsterblichkeit erlangen. Die Mängel christlicher Gesellschaften dagegen lassen sich nicht dem Christentum an sich anlasten, sondern jenen, die es missbrauchen und verderben, vor allem der katholischen Kirche.⁴⁹ Sie fördere den Aberglauben, Gottes Gunst lasse sich durch Zeremonien und irdische Verdienste erkaufen; damit aber gestatte sie es dem Menschen wiederum, bedenkenlos seinen verhängnisvollen Trieben nachzugeben. Die wahre christliche Religion aber lasse sich nicht anhand «der laulichten, der Namens-Christen» kritisieren. «Der Christ ist lasterhaft, weil er kein wahrer Christ ist; der Atheist, weil er ein wahrer Atheist ist.»⁵⁰ Auch die Tugenden zeitgenössischer Freigeister seien deshalb nur Einflüssen ihrer christlichen Erziehung und Umwelt zu verdanken.

Christentum oder Freigeisterei? Für Haller entscheidet diese Frage über das Wohl und Wehe der menschlichen Gesellschaft, die ohne christliche Zucht und Moral an den Fehlern der Menschen zugrunde gehen müsste. Der «Streit mit den Freygeistern [...] ist ein Krieg zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen dem Glücke der Welt und ihrem Elende.»⁵¹ Nicht nur die Obrigkeit, sondern jeder einzelne Christ ist deshalb aufgerufen, bereits «in seinem eigenen Busen den Keim des Uebels auszurotten» und sich für seinen Glauben öffentlich zu engagieren.⁵² Dies gilt insbesondere für die Gelehrten, die ihre von Gott empfangenen Geistesgaben dazu verwenden sollten, «dieselben ihrem Geber [zu] heiligen».«⁵³ Haller selbst versucht, diesen Auftrag insofern umzusetzen, als er seine naturwissenschaftliche Arbeit immer wieder im Licht seiner christlichen Überzeugungen überprüft.

Religion und Naturwissenschaft

In den 1750er und 1760er Jahren befasst Haller sich mit Arbeitsfeldern, für deren Einordnung in sein physikotheologisches Weltmodell genuin theologische Argumente von Belang sind. Die Physikotheologie vermag naturwissenschaftliche Empirie und theologische Bekräftigung nicht immer säuberlich zu trennen; theologische Vorannahmen und mögliche Konsequenzen mögen Haller deshalb teilweise zu Schlüssen bewegen, die seine empirischen Studien nicht unbedingt nahelegen. Seine Forschungen zur Irritabilität der Muskeln und zur Sensibilität der Nerven belegen, dass Be-

wegung und Empfindung sich ganz bestimmten organischen Strukturen zuweisen lassen und auch noch bei toten und vom Körper getrennten Organen funktionieren (vgl. den Beitrag zur Physiologie in diesem Band). Sie sind deshalb unabhängig von der Seele eines Lebewesens. Haller folgert daraus, dass die Seele nicht materiell sein kann.⁵⁴ Er setzt sich damit dezidiert von der materialistischen Position Julien Offray de La Mettries ab, mit dem er wenige Jahre zuvor in eine bittere Kontroverse geraten war: La Mettrie hatte Hallers Plagiatsvorwürfe gegen seine *Histoire de l'âme* ironisch gekontert, indem er ihm seine Schrift *L'homme machine* (1748) gewidmet hatte.⁵⁵ Haller sah sich dadurch öffentlich verunglimpt und vom atheistischen Materialismus vereinnahmt. Deshalb greift er auf Deutungsoptionen zurück, die seine Forschungsergebnisse von solchen Positionen absetzen: Während die Materialisten körperliche und geistige Kräfte miteinander vermischen,⁵⁶ beharrt er auf der Grundannahme des Cartesianismus, der die Welt strikt in materielle Objekte und Geist trennt. Mit empirischen Methoden lässt sich nicht klären, wie beide Sphären zusammenhängen.⁵⁷ Indem Hallers Modell Gebiete absteckt, für die die Naturwissenschaft nicht zuständig ist, hält es Räume für Gott offen. Denn allein Gott kann die Einheit der Welt garantieren, indem er zwischen Körper und Geist vermittelt.⁵⁸ Der Mensch besteht aus seinem materiellen Körper und einer immateriellen Seele, die seine unterschiedlichen Sinneseindrücke miteinander vereinigt.⁵⁹ Wie genau jedoch diese Verbindung und das Zusammenwirken von Körper und Seele funktionieren, weiß allein Gott, während der Mensch als zusammengesetztes Geschöpf seine eigene Einheit nicht begreifen kann.⁶⁰ Haller bemüht sich intensiv darum, für alle Kräfte, die in und auf Lebewesen wirken, Gottes Anteil festzuhalten, obwohl er diesen göttlichen Einfluss nicht unmittelbar nachweisen kann: Für ihn ist entscheidend, dass die Schöpfung nicht unabhängig von ihrem Schöpfer gedacht werden darf.

Wichtig ist diese Haltung vor allem für Hallers Verständnis der Embryogenese (vgl. den Beitrag zur Embryologie in diesem Band).⁶¹ Als Schüler Boerhaaves hängt er zunächst der Präformationstheorie an: Er geht davon aus, dass der gesamte Organismus bereits in der Keimzelle vollständig ausgebildet sei. Gott hat demnach bereits in der Schöpfung alle Lebewesen komplett vorgebildet. In den Eizellen der ersten Geschöpfe waren bereits alle zukünftigen Generationen ineinander geschachtelt, die nun eine nach der anderen heranwachsen. Selbst scheinbare Fehlbildungen belegen dabei seiner Meinung nach die Weisheit und Allmacht des Schöpfers.⁶² In Göttingen allerdings wechselt er zur Gegenpartei der Epigenetiker: Abraham Trembleys Versuche zur Regeneration von Süßwasserpolypen überzeugen ihn davon, dass Lebewesen nicht von Beginn an vollständig vorgebildet sind, sondern sich erst allmählich aus einer undifferenzierten

Keimflüssigkeit entwickeln. In den 1750er Jahren aber wendet er sich nach umfangreichen Versuchsreihen erneut der Präformationslehre zu. Diese scharfe Umorientierung wird wesentlich durch den Genfer Naturforscher Charles Bonnet angestoßen, der seinen Briefpartner Haller drängt, die Epigenese aufzugeben, da sie dem Materialismus und Atheismus zuarbeitet. Haller weiss um diese Konsequenzen, kann rein theologische Bedenken aber nicht als naturwissenschaftliche Argumente akzeptieren. Als er sich 1755 so weit bringen lässt, die Frage nach Epigenese und Präformation noch einmal grundsätzlich zur Disposition zu stellen, sind es deshalb empirische Daten, die ihm für die Präformationslehre zu sprechen scheinen. Obwohl er Anregungen Bonnets in seine Interpretation dieser Daten einbindet,⁶³ ist für den Physikothеologen Haller der naturwissenschaftliche Beweis entscheidend, den theologische Schlussfolgerungen lediglich bestätigen. Grösseres Gewicht gewinnen sie nur, als er auf einen Gegner trifft, dessen Position er experimentell nicht entkräften kann. Als Caspar Friedrich Wolff neue, überzeugende Argumente zugunsten der Epigenese vorlegt, macht Haller religiöse Bedenken geltend.⁶⁴

Hallers Bekenntnis zur Präformationslehre zeigt, dass seine Naturwissenschaft nicht vollständig von der Theologie losgekoppelt werden kann. Zwar gründet er seine Argumentation auf innerwissenschaftliche Erkenntnisse, doch die Motivation und die Richtung, in die er seine Forschung treibt, sind auch von ausserwissenschaftlichen Faktoren bestimmt. In den komplex geführten Debatten versucht er, sich nicht nur als Experimentalforscher, sondern auch als Christ zu positionieren; aber wie sich zeigt, sind nicht alle Ungläubigen Epigenetiker, nicht alle Epigenetiker Ungläubige.⁶⁵ Um klare Fronten zu bilden, stellt er die Haltung mancher seiner Gegner daher radikaler und irreligiöser dar, als sie tatsächlich ist.⁶⁶ La Mettries Spott bestärkt ihn in dieser Haltung: Obwohl seine Irritabilitätslehre eine materialistische Deutung nahelegen könnte, wehrt er sich vehement dagegen. Immer deutlicher identifiziert er ausserdem die ‹Philosophes› – besonders Voltaire und Rousseau – als entscheidende Gegner, zumal in den 1750er und 1760er Jahren mit Voltaires *Poème sur le désastre de Lisbonne*, dem *Candide* und dem *Dictionnaire philosophique* Texte entstehen, mit denen Haller Grundfesten seines Glaubens angegriffen sieht. In seiner Korrespondenz⁶⁷ wie auch in seinen Rezensionen spielen die ‹Philosophes› deshalb eine zunehmend wichtige Rolle.

Frontenbildung: Die Bibel und die *Philosophes*

Im Jahr 1755 schreibt Haller eine Vorrede zur reformierten Bibelübersetzung des Johannes Piscator.⁶⁸ Er betont darin den einzigartigen Wert des Bibeltextes, der alle anderen Schätze übertrifft, weil er dem Menschen den Weg zur ewigen Seligkeit offenbare. Im November desselben Jahres sterben beim grossen Erdbeben von Lissabon Zehntausende Menschen. Die Naturkatastrophe findet auch in Hallers Korrespondentennetz rege Resonanz,⁶⁹ ohne sich jedoch befriedigend kompensieren oder bewältigen zu lassen. Voltaire reagiert auf dieses Deutungsdefizit mit poetischen Texten, die den optimistischen Glauben an eine vollkommene, wohlgeordnete Welt und einen gütigen und allmächtigen Gott grundsätzlich in Frage stellen. Haller kann sich mit dieser Haltung nicht anfreunden; Katastrophen und öffentliches Übel erklärt er als Werkzeuge der Vorsehung, die den Menschen auf die Ewigkeiten verweisen sollen. Deshalb betrachtet er Voltaire von da an als seinen weltanschaulichen Hauptgegner (Abb. S. 213).⁷⁰ Auch Rousseau, der die Religion statt aus der Offenbarung allein aus den natürlichen Gefühlen und Anlagen des Menschen ableiten möchte, wird ihm verdächtig; Haller ist besonders entsetzt darüber, dass Rousseau Jesus als Fanatiker und schwärmerischen Enthusiasten darstellt und ihn damit zum Betrüger erklärt.⁷¹

Trotz solcher Bedenken wahrt Haller jedoch in der Regel die Grundsätze unparteiischer und differenzierter Berichterstattung, wenn er die Werke seiner Gegner rezensiert:⁷² So würdigt er ihr poetisches Können, kritisiert aber auch ihre seiner Meinung nach gefährliche Auffassung von Kirche und Religion. So missfällt ihm, dass Rousseau den Gelehrten die Schuld am Unglauben gibt und in seiner *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* den Ehemann Julies, der Gott leugnet, viel zu positiv darstelle.⁷³ Noch schwerer wiegen für ihn freilich Werke wie Voltaires *Candide*, die gegen Leibniz nachzuweisen versuchen, dass die Welt eben nicht die beste aller möglichen Welten sei, und damit in seinen Augen die verderbte Natur des Menschen verteidigen. Dem ernsten Anliegen der Texte widerspricht überdies ihr Stil: «Eine Würze von Unzucht und Religionsspöttereи ist reichlich über das ganze ausgeschüttet.»⁷⁴

Obwohl Haller Voltaire in mancher Hinsicht nahesteht – so kritisiert er wie der Franzose den weltlichen Machtanspruch der katholischen Kirche⁷⁵ –, berühren dessen Schriften immer wieder neuralgische Punkte, die ihn zu Gegenreaktionen provozieren, wo ihm das Urteil des Gegners ungerecht und pauschal erscheint. So kritisiert Voltaire beispielweise Calvin heftig wegen der Hinrichtung des Antitrinitärs Michael Servetus.⁷⁶ Obwohl Hallers Sympathien eher Zwingli als Calvin gehören, verteidigt er dessen Handeln gegen Voltaires Angriff:⁷⁷ Als Katholik solle Voltaire be-

denken, dass Calvins Urteil noch in der Tradition der katholischen Kirche stehe, die für weit mehr Hinrichtungen verantwortlich sei als die weit toleranteren Reformierten. Voltaires Attacken zwingen Haller hier wie an dernorts dazu, seine eigene theologische Position klarer herauszuarbeiten als zuvor. Seine religiösen Texte wirken deutlich konservativer, weil er gegenüber Voltaire und anderen Religionskritikern apologetische Trennschärfe wahren möchte. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens konfrontieren ihn ausserdem seine eigenen körperlichen Gebrechen wieder mit den Fragen nach Sinn und Ziel des menschlichen Lebens, die ihn bereits in den 30er Jahren intensiv beschäftigt haben. Religiöse Gedanken rücken deshalb zunehmend ins Zentrum seines Lebens. Dies dokumentiert nicht nur die erweiterte Ausgabe der *Sammlung kleiner Hallerischer Schriften* von 1772, in der er etliche einschlägige Publikationen zusammenfasst. Jahrzehnte nach ihrer ersten Niederschrift bleiben auch die Themen seiner Gedichte für ihn aktuell.⁷⁸ Viele Änderungen, die er jetzt noch an den Texten vornimmt, berühren Glaubensfragen.⁷⁹ Da er die Gedichte jedoch mit Anmerkungen und Varianten herausgibt, dokumentieren die beigegebenen älteren Textstufen einen fortschreitenden Erkenntnisprozess und halten auch seine ‹Irrtümer› schonungslos öffentlich fest. Auch andere, aus älteren Texten vertraute Ideen greift Haller in diesen Jahren wieder auf. So fliessen die Gedanken über das Zusammenspiel von Religion und Staatswesen, die er in der Vorrede zu seiner Formey-Übersetzung formuliert, auch in seine Staatsromane ein, die zwischen 1771 und 1774 erscheinen.⁸⁰ Vor allem der erste dieser Texte jedoch, der *Usong*, fragt nicht nur nach der Funktion der Religion im Staat, sondern deutet auf seinen letzten Seiten auch die persönliche Dimension des Glaubens für einen Herrscher an: *Usong* findet im Sterben Trost durch den Beistand des christlichen Waffenschmieds Veriben. Die genauen Inhalte dieser tröstlichen Botschaft jedoch lagert Haller aus seinem Roman aus und gestaltet sie zu einem eigenständigen Werk.

Die Offenbarungsbriefe

Eng mit dem *Usong*-Roman verknüpft sind die 1772 erschienenen *Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung*, mit denen Haller ausdrücklich als Verteidiger des christlichen Glaubens an die Öffentlichkeit tritt:⁸¹ Ursprünglich waren sie wohl als Botschaft des sterbenden *Usong* an seine Tochter Nuschirwani gedacht. Haller gliedert die Briefe jedoch aus dem Roman aus und arbeitet sie zu einer eigenständigen Schrift aus, weil ihm die darin behandelten Themen zu wichtig sind, um sie als blosses Anhängsel zu behandeln. Er knüpft dabei erneut an seine bereits erwähnte

Haller betrachtete Voltaire seit den 1750er Jahren als einen seiner weltanschaulichen Hauptgegner, auch wenn er ihm in mancher Hinsicht nahestand. Hallers *Briefe über einige Einwürfe nochlebender Freygeister wider die Offenbarung* (1773-1775) sind eine explizite Replik auf Voltaires religionskritische Schriften. – «Le meilleur portrait du vieux singe de Ferney», Federzeichnung, Künstler unbekannt, Ende 18. Jh. – Historisches Museum Bern.



Lektüre von Humphry Dittons Beweis der Auferstehung Christi an, erweitert jedoch seine Argumentation. Das Anliegen der *Offenbarungsbriebe* ist kein geringeres, als die Wahrheit und Gültigkeit der christlichen Gnadenlehre einleuchtend nachzuweisen: Der Mensch ist sündig und kann vor Gott nicht bestehen – Jesus Christus jedoch hat als wahrer Mensch und wahrer Gott die Menschen mit Gott versöhnt und eröffnet ihnen so den Weg zum ewigen Leben. Er verwendet dabei keine gelehrten theologischen Argumente, sondern skizziert als theologischer Laie den Zusammenhang grundlegender Inhalte der biblischen Offenbarung, aus denen sich eine einfache christliche Morallehre ableiten lässt.⁸²

Überzeugungskraft und Kohärenz gewinnen die Briefe dadurch, dass sie nach wie vor Spuren der fiktionalen Kommunikationssituation tragen, aus der Haller sie ursprünglich entwickelt hat: Sie geben sich als Nachrichten eines sterbenden Vaters an seine Tochter aus. Allerdings hält Haller dieses Szenario nicht konsequent durch, sondern flieht mitunter Bemerkungen ein, die die Fiktion durchbrechen – sein Anliegen ist ihm wichtiger

als eine poetisch konsequente Gestaltung.⁸³ In vierzehn Briefen – die meisten um die zehn, einige aber bis zu 25 Oktavseiten lang – teilt der Vater als Sprecherfigur seiner Tochter wesentliche Einsichten über Sinn und Ziel des Lebens und den göttlichen Heilsplan mit, die angesichts des Todes Kraft, Trost und Hoffnung spenden können. Den Lehren der Philosophen über den Schöpfergott will er Gott als Richter und Erlöser gegenüberstellen.⁸⁴

Dazu bündelt Haller Gedanken, die sich bereits in seinen Gedichten der 1730er Jahre und in der Vorrede zu seiner Formey-Übersetzung finden: Den Rahmen allen menschlichen Handelns und Denkens muss die Ewigkeit bilden, denn das irdische Leben ist endlich und entspricht nicht der wahren Bestimmung des Menschen (1. Brief). Hoffnung über den Tod hinaus gewährt allein der christliche Glaube. Um sich dieser Hoffnung jedoch gewiss zu sein, darf der Christ seinen Glauben nicht als selbstverständlich hinnehmen: «Man muß die Beweise der Religion selbst einsehn, selbst fühlen, selbst mit allen den Kräften des Verstandes und des Herzens bejahen, wenn sie unsren Leiden widerstehn sollen.»⁸⁵ Der Mensch kann nur dann gottgefällig leben und seinen egoistischen Eigenwillen, die «Quelle alles Uebels»,⁸⁶ überwinden, wenn er die Ewigkeit im Blick behält (2. Brief). Doch selbst wenn er dies beherzigt, ist er unweigerlich ein Sünder und sieht sich im Tod der unerbittlichen Gerechtigkeit Gottes ausgeliefert. Gott als das absolut Gute muss die Sünde verabscheuen. Aus Liebe hat er jedoch einen Weg ersonnen, um den Menschen mit sich zu versöhnen – die Erlösung durch den Mittler Jesus Christus. Diese Erlösung übersteigt die Kräfte des menschlichen Verstandes und kann deshalb nicht von Menschen erfunden worden sein (3. Brief). Die folgenden Briefe begründen, warum Jesus eindeutig als Abgesandter Gottes gelten muss, der die Wahrheit gelehrt und die Menschen mit Gott versöhnt hat (4.-10. Brief): Seine Lehren lassen sich aus keiner menschlichen Tradition ableiten, sondern stellen etwas ganz Neues dar. Kein Mensch vor ihm sei auf den Gedanken gekommen, dass Gott sich nicht durch materielle Opfer versöhnen lasse. All sein Reden und Handeln stimmt mit seinem göttlichen Auftrag überein; in ihm erfüllen sich die messianischen Prophezeiungen des Alten Testaments. Seine Auferstehung lässt sich zweifelsfrei beweisen: Nur deshalb, weil sie den auferstandenen Jesus gesehen haben, konnten die Apostel den Mut gewinnen, sich trotz aller Gefahren zu ihm zu bekennen. Anzahl und Qualität der Beweise dafür, dass Jesu der beglaubigte Abgesandte Gottes war, sind so gross, dass sie nicht trügen können. Da nun Jesu göttliche Mission erwiesen ist, bleibt nur noch, sie ins grosse Gebäude des göttlichen Heilsplans einzuordnen (11. bis 13. Brief): Der Vater erklärt seiner Tochter, warum Jesus als Mittler zugleich Gott und Mensch sein musste, und weshalb Gott gerade diesen Weg der Erlösung gewählt hat. Hallers Gedanken zu dieser Frage ergänzen sein Gedicht *Ueber den Ur-*

sprung des Uebels und lassen sich als Antwort auf Voltaires Theodizeekritik lesen: Gott hat dem Menschen den freien Willen geschenkt, damit dieser nicht nur ein mechanisches Werkzeug in seiner Schöpfung bleibt, hat damit aber zugleich in Kauf genommen, dass der Mensch sich für das Böse entscheidet. Um ihn dennoch vor dem Verderben zu bewahren, ist Jesus Christus als Mittler gestorben. Dem Menschen bleibt nur die demütige Einsicht, dass er unvollkommen ist und nicht durch eigenes Verdienst, sondern allein aus Gnade gerettet werden kann. Um diese Einsicht abzusichern, appelliert der Erlösertod Christi an die zwei Grundtriebe des menschlichen Herzens: Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Versöhnung. Obwohl sich dieses Erlösungswerk nicht vollkommen verstehen lässt, kann der Mensch daraus Freude und Zuversicht schöpfen (14. Brief).

Der Mensch ist nichts ohne den Erlöser Jesus Christus: Diese entscheidende Botschaft der *Offenbarungsbriebe* liegt Haller so sehr am Herzen, dass er sich ihretwegen beinahe mit seinem treuesten Korrespondenten Charles Bonnet zerstreitet. Von November 1771 bis weit in den Sommer 1772 hinein führen die beiden eine zermürbende Diskussion über die Gott-Natur Christi, die ihre Freundschaft schwer belastet. Bonnets bohrende Einwände zwingen Haller dabei dazu, zentrale Elemente seiner Theologie noch einmal pointiert zusammenzufassen. Ein einziges Stichwort löst den Streit aus – Sozinianismus.⁸⁷ Diese humanistische Bewegung, nach ihren Begründern Fausto und Lelio Sozzini benannt, bereitet die Theologie der Aufklärung wesentlich mit vor:⁸⁸ Die Sozinianer stellen die Autorität der Vernunft neben jene der Schrift und fordern, die Bibel mit gesundem Menschenverstand kritisch zu prüfen. Gegen die Vernunft verstösst für die Sozinianer dabei nicht nur die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, sondern auch jene von der Doppelnatur des Gottmenschen Jesus Christus und seiner stellvertretenden Genugtuung für das Heil der Menschen. Jesus gilt ihnen allenfalls als von Gott begnadeter Lehrer, nicht aber als Messias.

Haller erwähnt zunächst beiläufig, dass er nicht die Atheisten, sondern die Sozinianer als seine entscheidenden Gegner betrachtet. Die *Offenbarungsbriebe* wollen schliesslich nicht die Existenz Gottes beweisen, sondern widmen sich der Erlösung, die nur deshalb möglich ist, weil Christus göttliche und menschliche Natur in sich vereint. Bonnet setzt sofort dazu an, die Sozinianer zu verteidigen – immerhin sei ein Sozinianer noch besser als ein Atheist. Haller hält dagegen: Die Gottheit Christi und sein Versöhnungstod sind für ihn der Inbegriff der Offenbarung, den er nicht aufgeben kann, weil damit die ewige Seligkeit auf dem Spiel stünde. Deshalb genügt es nicht, Jesus im Sinne der Sozinianer und der neologischen Theologie als Weisheitslehrer zu würdigen. Nach mehreren Monaten hitzigen Wortwechsels bittet er Bonnet schliesslich, das Thema nicht mehr anzuschneiden, weil er fürchtet, dass der Freund selbst mit ihm im Glauben

nicht übereinstimme. Diese Diskussion geht Haller merklich an die Substanz: Einerseits will er den Streit so schnell wie möglich beenden, andererseits kann er Bonnets Haltung nicht einfach hinnehmen, sondern fühlt sich verpflichtet, dessen Kritik immer wieder zu erwideren. Ihre Fortsetzung findet diese Haltung in der kleinteiligen, zermürbenden Abrechnung mit Voltaire.

Die Freigeisterbriefe

Bonnet versucht Haller zu überreden, ein physikotheologisches Werk gegen Atheisten und Freigeister zu schreiben, das an den Erfolg der *Offenbarungsbriefe* anknüpft.⁸⁹ Er schlägt sogar schon einen Titel vor: «Extrait des Archives de la SAGESSE DIVINE».⁹⁰ Doch Haller lehnt ein solches Projekt ab. Bonnet gelingt es auch nicht, ihn in eine analytische Diskussion darüber zu verwickeln; sein Freund will sich auf keinen Fall mit atheistischem Gedankengut befassen, weil er fürchtet, damit seine eigenen Zweifel zu nähren.⁹¹ Trotzdem lässt er den *Offenbarungsbriefen* ein weiteres apologetisches Werk folgen: In drei Bänden erscheinen 1775 bis 1777 die *Briefe über einige Einwürfe nochlebender Freygeister wider die Offenbarung*.⁹² Obwohl Haller auch diese Texte als Briefe bezeichnet, sind sie völlig anders angelegt und strukturiert als die *Offenbarungsbriefe*: Die einzelnen Briefe bilden keine in sich abgeschlossenen Einheiten, sondern dienen allenfalls zur groben Strukturierung einer stupenden Fülle an Wissen und Argumenten. Während die *Offenbarungsbriefe* ein zusammenhängendes Gedankengebäude entwerfen, entsteht Kohärenz hier allein durch die Vorlage, auf die Haller seine Texte bezieht, nämlich eine Auswahl von Werken Voltares, die für ihn die religionskritischen Tendenzen der französischen Aufklärung repräsentieren: Die *Mélanges* sowie die *Questions sur l'Encyclopédie*, eine stark erweiterte Fortsetzung von Voltares philosophischem Taschenwörterbuch (*Dictionnaire philosophique portatif*, 1764).⁹³ Haller setzt diesen Texten kein selbständiges, kohärentes Ganzes entgegen, sondern schreibt einen Antitext, der sich gleich einem Stellenkommentar an den Vorlagen entlangtastet, aber keinen eigenen roten Faden entwickelt. Kaum ein anderes seiner Werke fordert dem Leser deshalb so viel Geduld ab wie diese *Freigeisterbriefe*, die von Sprüngen, Brüchen und Wiederholungen überborden. Sie bestehen aus Erwiderungen, Repliken und Gegenargumenten, die Voltares Thesen und Argumente allenfalls in knappen Stichworten aufrufen, ohne sie ausführlich zu erläutern. Erschwerend kommt hinzu, dass Voltares *Questions* ihrerseits nicht für eine lineare Lektüre von der ersten bis zur letzten Seite bestimmt sind, sondern als Nachschlagewerk frei durchblättert sein wollen.

Die *Freigeisterbriefe* verteidigen Grundbestände des christlichen Glaubens, indem sie teils traditionelle apologetische Argumente aufgreifen, teils an die Vernunft ihres Lesers appellieren oder Erkenntnisse der modernen Naturforschung heranziehen.⁹⁴ Ihr wichtigstes Anliegen besteht darin, den Wahrheitsgehalt der Bibel zu begründen. Dabei umfasst ihr weites Themenspektrum aber nicht nur die Geschichte des Volkes Israel, den Kanon der biblischen Bücher, die Funktion der christlichen Moral für Gesellschaft, die Taten Jesu oder die Prophezeiungen des Alten Testaments, sondern auch die englische Staatsverfassung und die chinesische Himmelskunde, Christenverfolgungen in Antike und Neuzeit.

Wie in den *Offenbarungsbriefen* betont Haller dabei gleich zu Beginn, dass er kein Fachtheologe sei, sondern nur die Bibel und historische Werke kenne. Damit lässt er anklingen, dass es kein grosses Kunststück sei, die Kritik der Freigeister als nichtig zu entlarven. Die wichtigsten Instrumente hierzu, nämlich die Vernunft und die Bibel, stehen jedem Christen zur Verfügung.⁹⁵ Wie in seinen Rezensionen unterscheidet er Voltaires stilistische Leistung vom Inhalt seiner Texte: Er würdigt seinen Gegner zwar als geistreichen und begabten Schriftsteller, wirft ihm aber andererseits vor, dass er seine Geistesgaben missbrauche, um seine Leser zu manipulieren.⁹⁶ Beim aufmerksamen Lesen aber seien die zahlreichen inhaltlichen Schwächen und Fehler Voltaires nicht zu übersehen:⁹⁷ Er sei weder in den alten Sprachen noch in der Kulturgeschichte des Orients bewandert, lese die Bibel nicht gründlich genug, argumentiere anachronistisch und reisse Sätze aus ihrem Kontext. Voltaire verkenne, dass die christliche Offenbarungsreligion sich von der natürlichen Religion, die einzig auf Vernunftschlüssen aufbaut, fundamental unterscheide, da das Wesen Gottes und die Wirklichkeit des ewigen Lebens dem menschlichen Verstand nicht zugänglich sind. Seine Urteile über die biblische Offenbarung beruhten deshalb auf völlig falschen Prämissen. So spottete Voltaire darüber, dass Jesus die Schmerzen seiner Passion nicht in stoischer Ruhe hingenommen, sondern laut beklagt habe. Dabei jedoch verkenne er, dass Jesus kein Held auf der Theaterbühne sei, sondern leiden ‹müsse›, um seine Aufgabe als Mittler zu erfüllen.⁹⁸ Besonders beklagt Haller, dass Voltaire banale und längst widerlegte bibelkritische Argumente präsentierte, als seien sie vollkommen neu, und ihn mit seinen Redundanzen dazu zwinge, seine Gegenargumente ebenfalls ständig zu wiederholen.⁹⁹ Zahlreiche Gedanken Voltaires kann Haller deshalb mit Argumenten widerlegen, die er bereits in anderen Zusammenhängen verwendet hat, so etwa die Frage nach der Theodizee und dem Ursprung des Bösen in der Welt.¹⁰⁰ Ein anderes wiederkehrendes Thema ist Voltaires Kritik an der biblischen Sintfluterzählung, die Haller vor allem kontert, indem er auf Funde von Muscheln und anderen Meeres-tieren im Hochgebirge verweist.¹⁰¹ Die Sintflut-Passagen reihen sich ein in

eine lose Folge von Textabschnitten, in denen Haller sich mit Voltaires Einwänden gegen die biblisch bezeugten Wundertaten Gottes auseinandersetzt.¹⁰² Während Voltaire auf die Naturgesetze pocht und ein unmittelbares Eingreifen Gottes in irdisches Geschehen ausschliessen möchte, versucht Haller, beide Optionen zu verbinden: Gott könne in seltenen Fällen Ausnahmen von den Naturgesetzen zulassen, da er selbst diese Gesetze befohlen habe und ihnen deshalb nicht sklavisch unterworfen sei.¹⁰³ Jedenfalls lasse Gott sich auf keinen Fall von Voltaire vorschreiben, wie er seine Wunder zu vollbringen habe.¹⁰⁴ Der schroffe Ton, in dem Haller jeden kleinsten Einwurf seines Gegners seziert, markiert eine konservative, orthodoxe Haltung, die auch im Detail keinen Zweifel am Bibeltext duldet. Rhetorisch muss er damit kapitulieren, weil er Voltaires persuasiver Verve nur punktuelle, penible Widerlegungen entgegenstellen kann.¹⁰⁵ Nur an wenigen Stellen der *Freigeisterbriefe* schreibt Haller nicht allein als Apologet, sondern lässt persönliche Erfahrungen in seine Texte einfließen. Wenn Voltaire behauptet, der Mensch sei von Natur aus gut, erwidert Haller, Voltaire habe nie Erfahrungen als Vater gemacht, da er wissen müsse, wie widerspenstig, herrschsüchtig, hartnäckig und zornig gerade ein kleines Kind sei.¹⁰⁶ Die eigene Erfahrung bestätigt somit ein pessimistisches, von der Sünde belastetes, orthodoxes Menschenbild, das ähnlich auch der Vorrede seiner Formey-Übersetzung zugrunde liegt: «Durch eine mäßige Aufmerksamkeit auf mich selber bin ich überzeugt, wie schwer es ist, seine Sünden abzulegen, auch wo uns das volle Licht der Offenbarung anstrahlet».¹⁰⁷ Hier deutet Haller persönliche Probleme, Zweifel und Konflikte an, die in seinen religiösen Publikationen anscheinend keine Rolle spielen. Seine privaten Tagebuchaufzeichnungen jedoch bezeugen, dass solche Krisen ihn sein Leben lang begleitet haben.

Das Tagebuch

Ein Jahr nach Hallers Tod gibt der Berner Publizist Johann Georg Heinzmünn Auszüge aus dessen Tagebuch heraus, mit dem erklärten Ziel, das Rätsel um Hallers Gläubigkeit zu lösen (vgl. den Beitrag von Richard Toellner in diesem Band). Die Tagebuchtexte dokumentieren, wie sein religiöser Schwerpunkt sich vom Schöpfergott auf die Frage nach Schuld und Gnade und damit in die Christologie verschiebt.¹⁰⁸ Haller äussert sich hier nicht als souveräner Wissenschaftler oder Verteidiger der Wahrheit, sondern als Mensch, der darunter leidet, dass das, was sein Verstand als gut, wahr und tröstlich erkennt, sein Herz nicht erreicht.

Die edierten Tagebuchtexte setzen 1736 ein: Der Tod seiner Ehefrau Marianne veranlasst Haller, über seine eigene Sterblichkeit und mögliche

Folgen eines sündhaften Lebens nachzudenken.¹⁰⁹ In intensiven Anrufen an Gott, durchsetzt mit Anklängen an die biblischen Psalmen, bittet er um Gnade, Erbarmen und Hilfe. Immer wieder nimmt er sich vor, sein Leben zu ändern; immer wieder muss er feststellen, dass er versagt und dass ihm seine Fehler – «Zorn, Lügen, Verläumding, Hochmuth, Müssiggang, Ueppigkeit und Weltliebe»¹¹⁰ – einen Strich durch die Rechnung machen. Er untersucht und beobachtet nicht nur seine Gedanken, sondern vor allem seine Gefühle und bemerkt dabei erschrocken, dass er Gott nicht mit Liebe, sondern nur mit Furcht begegnet.¹¹¹ Vergeblich wartet er darauf, sich vom Heiligen Geist berührt zu fühlen, und konstatiert immer wieder nur seine «Unempfindlichkeit [...] vor Gott».¹¹²

Auf heutige Leser wirken diese Texte wie Dokumente einer religiösen Dauerkrise – welchen Anteil sie tatsächlich an Hallers Aufzeichnungen gehabt haben, lässt sich nicht rekonstruieren, da die Tagebücher selbst verloren sind. Entscheidend aber ist die Art seines Konfliktes. Es geht hier nicht um die Spannung zwischen Glaube und Vernunft; Haller zweifelt nirgends an den Grundwahrheiten des Glaubens, weder an der Existenz Gottes noch am Erlösertod Christi. Sein Problem besteht vielmehr darin, dass er zwar intellektuell von diesen Wahrheiten vollkommen überzeugt ist, aber dennoch nicht nach ihnen handelt und fühlt: «Die Vernunft, die Offenbarung – alles hat mich an Gott gewiesen. – Aber das Herz – ich zittere es zu sagen! Mein Herz ist von Gott entfernt!»¹¹³ Die Segensworte aus dem Philipperbrief (Phil 4,7) gewinnen für ihn deshalb einen besonderen Sinn, wenn er Gott um Frieden bittet, «der höher ist dann alle Vernunft!»¹¹⁴ Haller findet aus eigener Kraft keinen positiven Glauben, der ihn als ganzen Menschen umfasst und sein Leben, Denken und Handeln für ihn spürbar verändert. Dies, so fürchtet er, reicht nicht aus, um das ewige Leben zu verdienen.¹¹⁵ Obwohl er in den *Offenbarungsbriefen* ausführlich darlegt, wie der Mittler Christus den Menschen mit Gott versöhnt hat, scheint er sich als von dieser Rechtfertigung ausgeschlossen zu betrachten. Womöglich folgen seine Gedanken hier der strengen Prädestinationslehre, wie sie die Dordrechter Lehrregel (1619) formuliert:¹¹⁶ Gott erlöst nicht alle Menschen, sondern lediglich die von ihm Auserwählten. Andererseits verträgt sich diese radikale Vorstellung von einer Gnade, die sich dem menschlichen Verstand vollkommen entzieht, nur schwer mit der zuversichtlichen Botschaft seiner *Offenbarungsbriefe* und mit der Betonung des freien Willens. Seine Tagebuchnotizen könnten deshalb auch Zeugnis des paradoxen Versuchs sein, sich gerade dadurch seines Glaubens zu versichern, indem er dessen Zulänglichkeit beständig in Frage stellt.¹¹⁷ Die Einsicht, «daß ein christliches Leben unmöglich seye; daß es zu viel von uns fordere»,¹¹⁸ mündet konsequent in die Erkenntnis eines unheilbaren Zwiespalts: Je deutlicher er erkennt, dass er zu schwach ist,

um dem erkannten Ideal nachzuleben, desto wichtiger wird es für seine Lebensführung. Das Tagebuch ist deshalb als ‹Sündenregister›,¹¹⁹ wie Haller selbst es nennt, nicht nur ein Laborprotokoll seiner Glaubenshaltung, sondern vor allem ein Mittel zur demütigen Selbsterziehung.¹²⁰ Er setzt damit einen Grundsatz der christlichen Sündenlehre um, den er bereits in seinen *Offenbarungsbriefen* formuliert: Da der Mensch schon durch blosse Gedanken sündigt (Mt 15,19), muss er die Sünde im Ansatz bekämpfen, damit sie ihn nicht vollkommen überwältigt.¹²¹

Die Auszüge aus dem Tagebuch bestätigen, dass sich Hallers Glaube und seine Theologie nicht auf einen einzigen Nenner bringen lassen, sondern verschiedene Haltungen des 18. Jahrhunderts zum Problem der Religion aufnehmen und reflektieren.¹²² Haller ist als Wissenschaftler einmal der engagierte Vertreter der Physikotheologie, der in der Natur mit modernsten Methoden das Walten des Schöpfergottes nachweist. Zum andern verteidigt er als Anwalt der reformierten Theologie den Bibeltext und seine Botschaft kompromisslos gegen die Anfechtungen von Skeptikern und Kritikern der Offenbarung. Während seine frühen Gedichte und Lektürenotizen Spuren aufgeklärter, mitunter sogar heterodoxer Autoritätskritik tragen, nimmt er später eine deutlich konservative Haltung ein und nähert sich damit der Orthodoxie der Berner Staatskirche, die – anders als das gemässigte Genf oder das progressive Zürich – keine neologischen Zugeständnisse erlaubt.¹²³ Solange es dabei um den Glauben anderer und um die Rolle von Religion und Kirche in der Gesellschaft geht, ist sich Haller auch als theologischer Laie seiner Glaubenspositionen sicher. Wo jedoch sein eigenes Heil betroffen ist, schwindet diese Gewissheit;¹²⁴ weder seine Erkenntnisse als Wissenschaftler und Intellektueller noch die Antworten der Theologie reichen aus, um seine persönlichen Zweifel zu entkräften.¹²⁵ Haller weigert sich, seinen Glauben als selbstverständlich hinzunehmen, sondern muss ihn sich in der Auseinandersetzung mit Kritikern und Gegnern wie auch mit sich selbst immer wieder neu erringen.

Anmerkungen

¹ Johann Georg Zimmermann: *Ueber die Einsamkeit*. Zweiter Theil. Troppau 1785, 175 f.; vgl. Albrecht von Haller: *Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und sich selbst. Zur Karakteristik der Philosophie und Religion dieses Mannes*, hg. von Johann Georg Heinemann. 2 Bde. Bern 1787, I: viii f.

² Albrecht Beutel: *Aufklärung in Deutschland*. Göttingen 2006, 217–223.

³ Zimmermann 1785 (wie Anm. 1), 157 f.

⁴ Zur einschlägigen Forschung vgl. Richard Toellner: *Albrecht von Haller. Über die Einheit im Denken des letzten Universalgelehrten*. Wiesbaden 1971, 4, 25.

⁵ Dagegen die differenzierte Darstellung bei Paul Wernle: *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert*. 3 Bde. Tübingen 1923–1925, III: 4–11.

⁶ Toellner 1971 (wie Anm. 4), 83–127.

⁷ *Sammlung kleiner Hallerischer Schriften*. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. 3 Bde. Bern 1772, I: 61–73.

⁸ Richard Toellner: Die Bedeutung des physico-theologischen Gottesbeweises für die nachcartesianische Physiologie im 18. Jahrhundert. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 5 (1982), 79–81; Toellner 1971 (wie Anm. 4), 155–157; Wolfgang Wiegerebe: *Albrecht von Haller als apologetischer Physikotheologe*. Diss. Regensburg 2007, 10–42; Maria Teresa Monti: Théologie physique et mécanisme dans la physiologie de Haller. In: Anne Bäumer, Manfred Büttner (Hg.): *Science and religion/Wissenschaft und Religion*. Bochum 1989, 68–79; Paul Michel: *Physikotheologie. Ursprünge, Leistung und Niedergang einer Denkform*. Zürich 2008.

⁹ Hubert Steinke: *Irritating experiments. Haller's concept and the European controversy on irritability and sensibility 1750–1790*. Amsterdam, New York 2005, 189; Toellner 1982 (wie Anm. 8), 75–82.

¹⁰ Sandra Pott: *Medizin, Medizinethik und schöne Literatur. Studien zu*

Säkularisierungsvorgängen vom frühen 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert. Berlin, New York 2002, 110–123. Der Begriff des ‹methodologischen Atheismus›, mit dem Pott arbeitet, ist missverständlich: Sein provokatives Potential entfaltet er nur im Bereich, aus dem er ursprünglich stammt, nämlich der Theologie.

¹¹ Rina Knoeff: *Herman Boerhaave (1668–1738). Calvinist chemist and physician*. Amsterdam 2002; Andreas Lindt: Haller und das Christentum des 18. Jahrhunderts. In: *Albrecht von Haller 1708–1777. Zehn Vorträge gehalten am Berner Haller-Symposium vom 6. bis 8. Oktober 1977*. Basel 1977, 130.

¹² Knoeff 2002 (wie Anm. 11), 79–105.

¹³ Urs Boschung: «Mein Vergnügen ... bey den Büchern». Albrecht von Hallers Bibliothek – Von den Anfängen bis 1736. In: *Librarium. Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilen-Gesellschaft*, 38 (1995), 154–174, hier 156.

¹⁴ Urs Boschung et al. (Hg.): *Repertorium zu Albrecht von Hallers Korrespondenz 1724–1777*. 2 Bde. Basel 2002.

¹⁵ Lindt 1977 (wie Anm. 11), 133 f.

¹⁶ Karl S. Guthke: Glaube und Zweifel: Hallers Rezeption des christlichen Erbes. In: ders.: *Literarisches Leben im achtzehnten Jahrhundert in Deutschland und in der Schweiz*. Bern, München 1975, 174–192; ders.: Der junge Albrecht von Haller und die Bibel. In: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1968, 1–21; ders.: Zur Religionsphilosophie des jungen Albrecht von Haller. In: *Colloquia Germanica*, 1 (1967), 142–155.

¹⁷ Guthke 1975 (wie Anm. 16), 189; Guthke 1968 (wie Anm. 16), 16 f. Gegen Ende seines Lebens begegnet Haller den Unstimmigkeiten in der Stammreihe Jesu noch einmal als Einwand Voltaires, vgl. Albrecht von Haller: *Briefe über einige noch lebenden Freygeister Einwürfe wider die Offenbarung*. Verbesserte und vermehrte Auflage. 3 Bde. Bern 1778, I: 81 f., II: 91 f.

- 18 Karl S. Guthke: Hallers Blick in den Spiegel. Der Arzt mit der ‹poetischen Krankheit›. In: ders.: *Die Entdeckung des Ich. Studien zur Literatur*. Tübingen, Basel 1993, 79-95, hier 84.
- 19 Rudolf Dellisperger: Staat, Kirche und Politik im Kanton Bern von der Reformation bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts. In: ders. et al. (Hg.): *Kirche – Gewissen des Staates? Gesamtbericht einer von der Direktion des Kirchenwesens des Kantons Bern beauftragten Expertengruppe über das Verhältnis von Kirche und Politik*. Bern 1991, 115-183, hier 135-146; Lindt 1977 (wie Anm. 11), 129; Ludwig Hirzel (Hg.): *Albrecht von Hallers Gedichte*. Frauenfeld, 1882, LXXVII.
- 20 Hirzel 1882 (wie Anm. 19), 241 f.
- 21 Hirzel 1882 (wie Anm. 19), CXV-CXVIII; Margarete Hochdoerfer: *The conflict between the religious and the scientific views of Albrecht von Haller (1708-1777)*. Lincoln/Nebraska 1932, 65-67.
- 22 Hirzel 1882 (wie Anm. 19), 243.
- 23 Ebenda, 370-372.
- 24 Ebenda, CLI.
- 25 Ebenda, 316. Hallers Manuskript enthielt anschliessend an V. 310 überdies Vorwürfe gegen die kirchliche Orthodoxie, die auf ihrem Weg gen Himmel jegliches Abweichlertum mit aller Härte eliminiert.
- 26 Ebenda, 241 f.
- 27 M. Peters.: Albrecht von Haller als Christ. In: *Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte*, 42 (1937), 108-165, hier 129.
- 28 Lindt 1977 (wie Anm. 11), 129-142, 134-136.
- 29 Haller, Kleine Schriften 1772 (wie Anm. 7), III: 201-238.
- 30 Ebenda, 203.
- 31 Hirzel 1882 (wie Anm. 19), 118.
- 32 Guthke 1968 (wie Anm. 16), 3.
- 33 Hirzel 1882 (wie Anm. 19), 150.
- 34 Martin Stuber; Stefan Hächler; Luc Lienhard (Hg.): *Hallers Netz. Ein europäischer Gelehrtenbriefwechsel zur Zeit der Aufklärung*. Basel 2005, 154. Zu einer möglichen pietistischen Ausrichtung Hallers vgl. Lindt 1977 (wie Anm. 11), 137-140; vgl. auch Hochdoerfer 1932 (wie Anm. 21), 81-83; anders Peters 1937 (wie Anm. 27), 163.
- 35 Konrad Hammann: Geschichte der evangelischen Kirche in Göttingen (ca. 1650-1866). In: Ernst Böhme; Rudolf Vierhaus (Hg.): *Göttingen. Geschichte einer Universitätsstadt. Band 2: Vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Anschluss an Preußen – Der Wiederaufstieg als Universitätsstadt (1648-1866)*. Göttingen 2002, 525-586, hier 540 f.; Christian Freigang: Architektur und Städtebau von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis 1866. In: Böhme/Vierhaus 2002 (wie oben), 765-812, hier 770 f.
- 36 Stuber/Hächler/Lienhard 2005 (wie Anm. 34), 156.
- 37 E. Furer: Zwei Berner Missionsfreunde aus dem vorigen Jahrhundert. In: *Evangelisches Missions-Magazin, Neue Folge*, 27 (1883), 1-15.
- 38 Haller, Kleine Schriften 1772 (wie Anm. 7), III: 239-280 (Grönland); I, 187-290 (Indien); in die deutsche Übersetzung des letzteren Textes sind außerdem (243-245) Auszüge aus Hallers Rezension zu Pierre-François-Xavier de Charlevoix' *Histoire et description générale de la Nouvelle France* eingearbeitet, die 1746 in der *Bibliothèque raisonnée* erschien.
- 39 Haller, Kleine Schriften 1772 (wie Anm. 7), III: 264-275, I: 213-232.
- 40 Ebenda, III: 248-253, I: 242-249.
- 41 Ebenda, III: 252.
- 42 Ebenda, I: 268.
- 43 Ebenda, I: 1-46.
- 44 Sandra Pott: *Reformierte Morallehren und deutsche Literatur von Jean Barbeyrac bis Christoph Martin Wieland*. Tübingen 2002, 168-184; vgl. auch Wiegrebe 2007 (wie Anm. 8), 505-527.
- 45 Haller, Kleine Schriften 1772 (wie Anm. 7), I, 5.
- 46 Ebenda, I: 13.
- 47 Ebenda, I: 18.
- 48 Ebenda, I: 23.
- 49 Ebenda, I: 37 f.
- 50 Ebenda, I: 38.
- 51 Ebenda, I: 44.
- 52 Ebenda, I: 46.
- 53 Ebenda, I: 45; vgl. auch Hallers Vorrede zu den Gedichten seines Freun-

des Paul Gottlieb Werlhof; Hirzel 1882 (wie Anm. 19), 394.

54 Monti 1989 (wie Anm. 8), 75–78.

55 Ursula Pia Jauch: *Jenseits der Maschine. Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de La Mettrie (1709–1751)*. München 1998, 60–64, 253–288; Haller, Kleine Schriften 1772 (wie Anm. 7), I: 319–341.

56 Steinke 2005 (wie Anm. 9), 196 f.

57 Leibniz' Theorie der prästabilisierten Harmonie ist für Haller eine reine Hypothese, die keine Lösung des Problems bringt; er bleibt beim cartesianischen Dualismus. Vgl. Richard Toellner: Haller und Leibniz. Zwei Universalgelehrte der Aufklärung. In: *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses*. Band 1. Wiesbaden 1973, 249–260.

58 Albrecht von Haller: *Elementa physiologiae corporis humani*. 8 Bde. Lausanne, Bern 1757–1766, VII: xii. Dazu Richard Toellner: Principles and forces of life in Haller. In: Guido Cimino, François Duchesneau (Hg.): *Vitalisms from Haller to the cell theory*. Firenze 1997, 31–39, hier 38.

59 Haller, Freygeister 1778 (wie Anm. 17), I: 230–233, II: 72 f., 183 f.; Pott 2002 (wie Anm. 10), 114 f.

60 Toellner 1971 (wie Anm. 4), 61–76.

61 Vgl. dazu insbesondere die ausführliche Einleitung zu Albrecht von Haller: *De formatione cordis in ovo incubato*. Edizione critica. a cura di Maria Teresa Monti. Basel 2000.

62 Maria Teresa Monti: Epigenesis of the monstrous form and preformistic ‘genetics’ (Lémery – Winslow – Haller). In: *Early science and medicine*, 5 (2000), 3–32; dies.: Haller et les monstres. Objets de recherche positive ou preuves éclatantes de la liberté infinie de Dieu. In: Eric Fierens et al. (Hg.): *Actes du XXXIIe Congrès International d'Histoire de la Médecine. Anvers, 3–7 septembre 1990*. Brüssel 1991, 181–187; Monti 1989 (wie Anm. 8), 73–75; Urs Boschung: «Une manifestation de la sagesse divine». Le foetus bicéphale préparé par Albert Haller en 1735. In: Christoph Mörgeli (Hg.): *Les objets médicaux et leurs textes*. Lyon 1996, 26–38.

63 Maria Teresa Monti: Bonnet et les ‘poulets’ de Haller. La rhétorique du ‘rêve’ et la stratégie de la persuasion. In: Marino Buscaglia et al. (Hg.): *Charles Bonnet. Savant et philosophe (1720–1793)*. Genève 1994, 183–210.

64 Shirley A. Roe: *Matter, life, and generation. Eighteenth-Century embryology and the Haller-Wolff debate*. Cambridge 1981, 166, 168.

65 Otto Sonntag (Hg.): *The correspondence between Albrecht von Haller and Charles Bonnet*. Bern, Stuttgart, Wien 1983, 856, 1160.

66 Pott 2002 (wie Anm. 10), 116.

67 Stuber/Hächler/Lienhard 2005 (wie Anm. 34), 153–169.

68 Haller, Kleine Schriften 1772 (wie Anm. 7), I, 343–348.

69 Martin Stuber: Gottesstrafe oder Forschungsobjekt? Zur Resonanz von Erdbeben, Überschwemmungen, Seuchen und Hungerkrisen im Korrespondenznetz Albrecht von Hallers. In: Christian Pfister (Hg.): *Am Tag danach – Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500–2000*. Bern, Stuttgart, Wien 2002, 39–54.

70 Sonntag 1983 (wie Anm. 65), 739, 93, 159.

71 Ebenda, 336, 347, 357, 970.

72 Vgl. Claudia Profos: *Gelehrte Kritik: Albrecht von Hallers literarisch-wissenschaftliche Rezensionen in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen*. Basel 2008, Kapiel 8.2.1. Vgl. auch Karl S. Guthke (Hg.): *Hallers Literaturkritik*. Tübingen 1970.

73 *Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen*, 1753, 236; 1762, 673–676.

74 *Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen*, 1759, 1288.

75 Sonntag 1983 (wie Anm. 65), 275.

76 Ebenda, 138–140, 162. Dazu Jean Jacques Dreifuss: «Que veulent dire ces plaintes continues sur Servet?» Bonnet, Voltaire et l'affaire Servet. In: Buscaglia 1994 (wie Anm. 63), 253–258.

77 Haller, Freygeister 1778 (wie Anm. 17), I: 102 f., II: 58; Haller, Tagebuch 1787 (wie Anm. 1), I: 322 f., II: 81–87; Pott 2002 (wie Anm. 44), 192–194.

- 78 Karl S. Guthke: Der Glaube des Zweiflers: Glanz und Krise der Aufklärung in Hallers Lyrik. In: ders.: *Das Abenteuer der Literatur. Studien zum literarischen Leben der deutschsprachigen Länder von der Aufklärung bis zum Exil.* Bern, München 1981, 9-28.
- 79 Pott 2002 (wie Anm. 10), 149.
- 80 Pott 2002 (wie Anm. 44), 184-189; Wiegrefe 2007 (wie Anm. 8), 204-209.
- 81 Albrecht von Haller: *Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung. Zum Druke befördert durch den Herausgeber der Geschichte Usongs.* Bern 1772; ausführliche, kritisch kommentierte Inhaltsübersicht bei Wiegrefe 2007 (wie Anm. 8), 145-212.
- 82 Haller, Offenbarungsbriefe 1772 (wie Anm. 81), 9 f.; Pott 2002 (wie Anm. 44), 184-195.
- 83 So erwähnt er mehrmals seinen Leidener Lehrer Herman Boerhaave als vorbildlichen Christen: Haller, Offenbarungsbriefe 1772 (wie Anm. 81), 6, 48, 50.
- 84 Ebenda, 10.
- 85 Ebenda, 4.
- 86 Ebenda, 22.
- 87 Sonntag 1983 (wie Anm. 65), 974, 985, 987 f., 992, 999, 1007 f., 1010, 1023 f., 1025-1027, 1031. Dazu Wernle 1923-25 (wie Anm. 5), III: 8 f.
- 88 Beutel 2006 (wie Anm. 2), 215-217.
- 89 Allein in Bern erschienen binnen eines Jahres drei Auflagen des Werkes, das noch zu Hallers Lebzeiten auch in zahlreiche europäische Sprachen übersetzt wurde. Vgl. Hubert Steinke; Claudia Profos; Pia Burkhalter (Hg.): *Bibliographia Halleriana. Verzeichnis der Schriften von und über Albrecht von Haller.* Basel 2004, 59-63.
- 90 Sonntag 1983 (wie Anm. 65), 1080 f.
- 91 Ebenda, 904.
- 92 Hier zitiert nach der zweiten, von Haller noch einmal stark überarbeiteten Auflage von Haller, Freygeister 1778 (wie Anm. 17), dazu die ausführliche Übersicht bei Wiegrefe 2007 (wie Anm. 8), 213-504.
- 93 Nicholas Cronk, Christiane Mervaud (Hg.): *Les œuvres complètes de Voltaire.* Bd. 37-43: *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs.* Oxford 2007 ff.
- 94 Pott 2002 (wie Anm. 10), 131-146.
- 95 Haller, Freygeister 1778 (wie Anm. 17), I: 3 f., III: 174.
- 96 Ebenda, I: 5-8; analog Haller, Kleine Schriften 1772 (wie Anm. 7), I: 173-186.
- 97 Haller, Freygeister 1778 (wie Anm. 17), I: 9 f., 25, 65. Bereits 1764 beschuldigt Haller Voltaire in einer Rezension, die Bibel nicht gelesen zu haben (*Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen* 1764, 827).
- 98 Haller, Freygeister 1778 (wie Anm. 17), III: 15 f., 116 f.
- 99 Ebenda, I: vi f., III: 173.
- 100 Ebenda, I: 59-63, 106 f., 151, 201 f., II: 72.
- 101 Ebenda, I: 35 f., 58, 68 f., 87-92, 166 f., II: 11 f., 109 f., 158 f., 113 f.
- 102 Etwa Ebenda, I: 68, 221, II: 21 f., III: 79 f.
- 103 Vgl. auch *Ueber den Ursprung des Uebels*, V. 67 f.
- 104 Haller, Freygeister 1778 (wie Anm. 17), II: 235.
- 105 Wernle 1923-25 (wie Anm. 5), II: 49 f.
- 106 Haller, Freygeister 1778 (wie Anm. 17), I: 159 f.
- 107 Ebenda, II: 97.
- 108 Lindt 1977 (wie Anm. 11), 138.
- 109 Alles Folgende nach: Haller, Tagebuch 1787 (wie Anm. 1), II: 219-319.
- 110 Ebenda, 225.
- 111 Ebenda, 228; ähnlich 298.
- 112 Ebenda, 233; dazu auch 228, 230.
- 113 Ebenda, 316; ähnlich 288; vgl. Peters 1937 (wie Anm. 27), 141 f.
- 114 Haller, Tagebuch 1787 (wie Anm. 1) II: 241; vgl. Israel Stamm: Some aspects of the religious problem in Haller. In: *The Germanic Review*, 25 (1950), 5-12.
- 115 Pott 2002 (wie Anm. 10), 125-131.
- 116 Willem van't Spijker et al.: *De Synode van Dordrecht in 1618 en 1619.* Houten 1987.
- 117 Pott 2002 (wie Anm. 10), 129.
- 118 Haller, Tagebuch 1787 (wie Anm. 1), II: 260.

119 Ebenda, II: 231.

120 Toellner 1971 (wie Anm. 4), 121-127; Peters 1937 (wie Anm. 27), 138.

121 Haller, Offenbarungsbriebe 1772 (wie Anm. 88), 49-53.

122 Lindt 1977 (wie Anm. 11), 140.

123 Wernle 1923-25 (wie Anm. 5), I: 496-502, 569-572.

124 M. Peters: Albrecht von Haller als Apologet. In: *Allgemeine Evangelisch-*

Lutherische Kirchenzeitung, 71 (1938), Sp. 521-527, 543-547, 564-566, 610-613, 633-636, 653-659, hier 658; M. Peters: Ein theologischer Versuch über die Versöhnung von Albrecht von Haller. In: *Pastorallätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung*, 79 (1936/1937), 505-512, hier 512.

125 Hochdoerfer 1932 (wie Anm. 21), 84.