



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Lessings sämtliche Werke

in 20 Bänden

Rezensionen [u.a.]

Lessing, Gotthold Ephraim

Stuttgart, [1885?]

Philosophische Schriften.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-65899](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-65899)

Philosophische Schriften.

Vorrede

zu

Johann Huarts „Prüfung der Köpfe“.

1752.

Vorrede des Uebersetzers.

Von den spanischen Gelehrten werden wenige unter uns so bekannt sein als Johann Huart, nicht sowohl nach seiner Person als nach seinem Werke, dessen Uebersetzung wir hier liefern; denn in Ansehung jener trifft der Ausspruch des Seneca oder, wenn man ihn lieber einem Franzosen zuschreiben will, des Herrn de la Bruyère auch an ihm ein: „Viele kennt man, und viele sollte man kennen.“ Unzählige Halbgelehrte haben sich mit ihren Geburtstagen und Sterbestunden, mit ihren Weibern und Kindern, mit ihren Schriften und Schriftchen in die Register der Unsterblichkeit eingeschlichen; nur einen Mann, der über die Grenze seines Jahrhunderts hinaus dachte, der sich mit nichts Gemeinem beschäftigte und kühn genug war, neue Wege zu bahnen, findet man kaum dem Namen nach darinne, da doch die geringsten seiner Lebensumstände auf den und jenen Teil seines Werks ein sehr artiges Licht werfen könnten. Unterdessen können gleichwohl meine Leser mit Recht von mir verlangen, ihnen davon so viele mitzuteilen, als sich hier und da auftreiben lassen. Ich will es thun; man schreibe mir es aber nicht zu, wann sie nur allzu trocken und unzulänglich scheinen sollten.

Johann Huart wurde zu St. Jean Pie de Port, einer kleinen Stadt in dem niedern Navarra an dem Flusse Neve, geboren. Dieser Umstand ist gewiß, weil er sich selbst auf dem Titel seines Werks „natural de sant Juan del pie del Puerto“ genennt hat. Seine Geburtszeit ist desto ungewisser, und Antonius in seiner „Spanischen Bibliothek“ weiß selbst nichts mehr zu sagen, als daß

er um 1580 gelebet habe. Wer sie ein klein wenig näher wissen will, der begnüge sich mit folgender Mutmaßung. Das Bücherschreiben, sagt er gleich im Anfange dieses Werks, sollte man bis in dasjenige Alter versparen, in welchem der Verstand alle diejenige Stärke erlangt hat, deren er fähig ist. Er setzt dieses Alter zwischen das einunddreißigste bis zum einundfunzigsten Jahre. Wann man nun glaubt, wie man es mit größter Wahrscheinlichkeit glauben kann, der, welcher diese Regel gibt, werde sie selbst beobachtet haben, so kann man, von dem Jahre 1566, in welchem er dieses sein einziges Werk zum erstenmale herausgegeben hat, zurückgerechnet, unmaßgeblich behaupten, daß er gegen das Jahr 1520 geboren sei. Und wenn man sich auf die Umstände dieser Zeit und der vorhergehenden Jahre besinnt, so wird es nicht schwer fallen, eine wahrscheinliche Mutmaßung anzugeben, wie unser Huart als ein Spanier außer seinem Vaterlande, zu St. Jean Pie de Port, welches jetzt der Krone Frankreich zustehet, damals aber zu dem Königreiche Navarra gehörte, sei geboren worden. Wer weiß nämlich nicht, daß um das Jahr 1512 der König von Spanien, Ferdinandus Katholikus, den päpstlichen Bann an dem Könige Johannes Labretanus vollzogen und sich in den Besitz des ganzen Königreichs Navarra setzte? Wie leicht kann es also nicht sein, daß die Eltern unsers Huarts mit der spanischen Armee in diese Gegend kamen?

Daß er in Alcala de Henares studiert habe, ist aus dem einigermaßen zu schließen, was er von dem Leichenredner des Antonius Nebriffensis erzählt; ob es gleich nach dem Jahre, welches wir unter dessen für sein Geburtsjahr angenommen haben, nicht wohl möglich ist, daß er selbst könne dabei gewesen sein, indem Antonius schon 1522 gestorben ist. Er mag nun aber hier oder in Salamanca studiert haben, so ist es doch gewiß, daß er sich besonders der Arzneikunst gewidmet und in dieser Fakultät die Würde eines Doktors angenommen hat. Er hat hierauf praktiziert und sich größtentheils in Madrid aufgehalten, wo er ohne Zweifel auch gestorben ist. Von der Zeit seines Todes aber weiß ich nichts, als daß er um das Jahr 1590 nicht mehr gelebt hat.

Und das ist es alles, was ich von seinem Leben sagen kann. Eine Kleinigkeit will ich noch beifügen, welche wenigstens ihres Lächerlichen wegen angemerket zu werden verdient. Huart hat das Unglück gehabt, unter die Wahnwütigen gerechnet zu werden, und zwar von dem D. Seligmann, welcher in seiner „Seiagraphia virium imaginationis“ von ihm schreibt: „Huartus Hispanus se regem in delirio arbitratus prudentissimos de regimine faciebat discursus.“ Diesen wunderlichen Irrtum zu widerlegen, darf ich den Leser nur auf das verweisen, was Huart auf der 56. Seite von einem wahnwütigen Pagen erzählt, und sogleich wird man ohne mein Erinnern sehen, daß der, welcher erzählt, mit dem, von welchem erzählt wird, entweder von dem D. Seligmann selbst oder dem

le Grand, auf dessen „Natürliche Geschichte“ er sich beruft, sei verwechselt worden.

So wenig ich von des Huarts Leben zu sagen gehabt, so viel würde ich von seinem Werke sagen können, wann es die Zeit und die Grenzen einer Vorrede erlaubten. Er hat es in seiner Sprache „Examen de Ingenios para las ciencias“ überschrieben. In Deutschland ist es unter dem Namen „Scrutinium ingeniorum“ bekannt geworden. Dieses nämlich ist der Titel der lateinischen Uebersetzung, welche Joachim Casar, oder wie er sich durch die Buchstabenverfälschung nennt, Aeschacius Major, 1612 herausgegeben. Dieser Mann hat seine Sachen allzu gut machen wollen, indem er die spanischen Ausgaben, so viel er deren habhaft werden können, nicht allein mit einander verglichen, sondern auch alle zugleich zum Grunde seiner Uebersetzung gelegt hat. Huart war einer von denjenigen Gelehrten, welche von ihren Schriften niemals die Hand abzuziehen wissen. So oft seine „Prüfung“ aufgelegt wurde, so oft sahe sich die eine Ausgabe der andern fast nicht mehr ähnlich. Er änderte, er strich aus, er zog ins Enge, er setzte hinzu. Anstatt nun daß sich der lateinische Uebersetzer bloß nach der letzten Ausgabe hätte richten sollen, so hat er alle in eine zusammengeworfen und an den meisten Orten das Werk so dunkel, verwirrt und widersprechend gemacht, daß man es nicht anders als mit Ekel lesen kann. Darf man sich also wundern, daß er sich durch dieses Verfahren sogar in den Verdacht gesetzt, als habe er sein Original verfälscht und von dem Seinigen vieles hinzugesetzt? Ich würde ihm über dieses noch schuld geben, daß er an unzähligen Orten den Sinn des Spaniers verfehlt habe, wenn man dieses nicht für einen Kunstgriff, meiner Arbeit dadurch einen Vorzug zu geben, ansehen möchte. Wenigstens aber wird mir dieses zu sagen vergönnt sein, daß eine von den vornehmsten Ursachen, warum ich mich an eine deutsche Uebersetzung gemacht, eben der geringe Wert der lateinischen, an der man sich bisher hat müssen begnügen lassen, gewesen sei. Das Buch an sich selbst hat seine Vortreflichkeit noch nicht verloren, obgleich die Art zu philosophieren, welche man darinnen antrifft, jezo ziemlich aus der Mode gekommen ist. Es ist immer noch das einzige, welches wir von dieser Materie, deren Einfluß in die ganze Gelehrsamkeit ganz unbeschreiblich ist, haben. Und so gewiß es ist, daß Väter und Lehrer unzählige Wahrheiten, welche viel zu fein sind, als daß sie durchgängig bekannt sein sollten, daraus lernen können, so gewiß ist es auch, daß man mir nicht etwas Ueberflüssiges gethan zu haben vorwerfen kann.

Wann übrigens Huart auf der 88. Seite dieses Werks behauptet, daß es nur den großen und erfindenden Genies erlaubt sein solle, Bücher zu schreiben, so muß er sich ohne Zweifel selbst für ein solches gehalten haben. Sollte man ihn nun nach seinen eignen Grundsätzen beschreiben, so würde man von ihm sagen müssen: er ist kühn, er verfährt nie nach den gemeinen Meinungen, er be-

urteilt und treibt alles auf eine besondere Art, er entdeckt alle seine Gedanken frei und ist sich selbst sein eigener Führer. Man weiß aber wohl, daß solche Geister auch auf unzählige Paradoxa verfallen, und der billige Leser wird sich deren eine ziemliche Anzahl auch hier anzutreffen nicht wundern. Man überlege das Jahrhundert des Verfassers, man überlege seine Religion, so wird man auch von seinen Irrtümern nicht anders als gut urteilen können. Mit den allzu groben aber, welche so beschaffen sind, daß sie bei der jetzt weit erleuchteten Zeit gleich in die Augen fallen und daher der Kürze wegen hier übergangen werden, wird man Mitleiden haben. Ich vergleiche ihn übrigens einem mutigen Pferde, das niemals mehr Feuer aus den Steinen schlägt, als wenn es stolpert.

Vorbericht
zu der Mylius'schen Uebersetzung von
Hogarth's
„Bergliederung der Schönheit“.

1754.

Vorbericht zu diesem neuen Abdrucke.

Die Begierde, das Hogarth'sche System von der körperlichen Schönheit allen denen unter uns wo möglich in die Hände zu liefern, welche in ihren Künsten oder Wissenschaften ein neues Licht daraus horgen können, und durch diese weitere Bekanntmachung desselben die gute Absicht befördern zu helfen, welche Hr. Mylius bei seiner Uebersetzung wahrscheinlicher Weise für seine Landsleute gehabt hat, diese Begierde, sag' ich, ist die vornehmste, ja die einzige Ursache dieses neuen Abdrucks. Der Preis der ersten Ausgabe war ein Preis, welcher die reichere Gegend, wo sie besorgt worden, zu verraten schien und mit dem Vermögen unserer Künstler, noch mehr aber unsrer Gelehrten dasjenige Verhältnis nicht hatte, welches er haben konnte. Man hat ihn daher bei dieser neuen Ausgabe so verringert, daß der Verdacht einer neidischen Gewinnsucht hoffentlich von selbst wegfallen wird.

Da die Liebhaber dieses Werk nunmehr wohlfeiler bekommen, so könnte es leicht sein, daß sie es auch schlechter bekämen. Doch man schmeichelt sich gleich des Gegenteils.

Was die Kupfer anbelangt, auf die man ohne Zweifel den ersten Blick werfen wird, so muß es der Augenschein lehren, daß sie so glücklich nachgestochen worden, daß, um mich eines Ausdrucks des Hrn. Hogarth's zu bedienen, die überschliffene Brille eines sogenannten Kenners dazu gehört, etwas darinne zu entdecken, was sie zum Nachtheile des Ganzen weiter unter die Originale setzen könnte, als sie vermöge der Natur einer Kopie zu setzen sind.

Was ferner die Schrift selbst betrifft, so glaubt man dieser sogar einige Vorzüge gegeben zu haben. Vornehmlich hat man ihr in Ansehung der deutschen Schreibart verschiedene Flecken abgewischt, die zwar für sich klein, aber doch anstößig genug waren. Dem Hrn. Hogarth war es nicht zu verdenken, daß er als ein Maler die Feder weniger geschickt zu führen wußte als den Pinsel; daß er sich oft in dem Ausdrücke verwirrte; daß er die Worte, weil er ihre wahre Kraft nicht kannte, unnötig häufte und die Perioden so unordentlich unter einander laufen ließ, als ordentlich seine Begriffe auf einander folgten. Allein dem Hrn. Mylius muß man es beinahe ein wenig verargen, wann er ein Wort für das andere genommen oder durch die allzu ofte Wiederholung eben desselben Worts den Leser wegen des Verstandes in Zweifel gelassen hat, der ihm selbst, in Betrachtung der authentischen Erklärungen des Verfassers, nicht zweifelhaft sein konnte. Wenn zum Exempel (auf der 57. Seite der Londoner deutschen Ausgabe) Hr. Hogarth sagt, das Herz sei in dem Menschen eine Art des ersten Grundes der Bewegung, und Hr. Mylius drückt es durch eine Art des ersten Bewegungsgrundes aus, so ist dieses ohnstreitig eine kleine Nachlässigkeit, die sich schwerlich mit seinem übersezerischen Eigensinne entschuldigen läßt. Von dieser Art sind die Unrichtigkeiten fast alle, denen ich abzuhelpen gesucht habe, und sie haben es auch sein müssen, indem ich mich ohne Vergleichung der Grundschrift daran zu wagen hatte. Ich setze aber voraus, daß mir diese wenig würde genutzt haben, weil ich an der eigentlichen Treue der Uebersetzung zu zweifeln eben keinen Grund finde.

Außer diesen leichten Veränderungen, durch die gleichwohl die Schreibart nicht schöner hat werden können, wird man zum Schlusse auch eine kleine Vermehrung antreffen. Diese besteht in den übersetzten Briefen des Hrn. Rouquets, deren Hr. Mylius in seiner Vorrede gedenkt. Sie waren bei der Hand, und ich hoffte, daß sie dem Leser um so viel angenehmer sein würden, je schwerer man sich aus den bloßen Ueberschriften einen Begriff davon machen kann. Diese Schwierigkeit ist durch die Verdeutschung, welche Hr. Mylius von diesen Ueberschriften gemacht hat, eher vermehrt als vermindert worden. Er übersetzt zum Exempel Harlot's Progress durch Huren glück und hat nicht überlegt, daß dieses ein proverbialischer Ausdruck ist, welcher etwas ganz anders, ja gar das Gegentheil von dem denken läßt, was man in der Rouquetschen Erklärung finden wird.

Ich bin nicht in Abrede, daß ein Herausgeber an diesem Hogarth'schen Werke nicht noch mehr hätte thun können, auch sogar in Ansehung des Inhalts selbst. Allein er hätte mehr Geschicklichkeit besitzen müssen, als ich mir deren zutraue. Ich will mich gleich erklären.

Hr. Hogarth zeigt, daß alle körperliche Schönheit in der geschickten und mannigfaltigen Anwendung der Wellenlinie

liege, und der schwankende Geschmack ist glücklich durch diese Entdeckung auf etwas Gewisses eingeschränkt. Ich sage eingeschränkt, aber festgesetzt noch nicht. Man betrachte einmal die Reihe verschiedener Wellenlinien, welche er oben auf der ersten Kupfertafel vorstellig macht. Eine jede derselben hat einen Grad von Schönheit, doch nur eine verdient den Namen der eigentlichen Schönheitslinie: diejenige nämlich, welche weder zu wenig, noch zu sehr gebogen ist. Allein welche ist dieses? Hr. Hogarth bestimmt sie nicht, und da er sie nicht bestimmt, so ist es gewiß, daß er die Streitigkeiten des Geschmacks nur auf einige Schritte weiter hinauschiebt, besonders wenn es auf das Wenigere oder Mehrere in der Schönheit ankommt. Wann es aber unmöglich sein sollte, wie ich es beinahe selbst dafür halte, die eigentliche Mitte anzugeben, in welcher die Linie weder zu platt, noch zu gekrümmt ist, so sollte ich doch meinen, daß es wenigstens möglich sei, die äußern Grenzen anzugeben, jenseits welcher sie den Namen der eigentlichen Schönheitslinie verlieren müsse. Doch auch dieses läßt unser Verfasser unausgemacht.

Zwar seine Entschuldigung ist nicht weit herzuholen. Er sahe es vielleicht ein, daß in dieser Untersuchung ohne Hilfe der höhern Mathematik nicht fortzukommen sei und daß weitaufstige und schwere Berechnungen sein Werk wohl gründlicher, aber nicht brauchbarer machen könnten. Er ließ also seinen Faden als ein Künstler da fahren, wo ich wollte, daß ihn ein philosophischer Meßkünstler ergreifen und weiterführen möchte.

Die ganze Sache würde ohne Zweifel auf die Berechnung der *punctorum flexus contrarii* ankommen, doch so, daß man die metaphysischen Gründe der Schönheit niemals dabei aus den Augen lassen müßte. Die Vollkommenheit bestehet in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen, und alsdann, wenn die Uebereinstimmung leicht zu fassen ist, nennen wir die Vollkommenheit Schönheit. Der Berechner müßte also vornehmlich darauf denken, an der eigentlichen Schönheitslinie solche Eigenschaften zu finden, von welchen man sagen könnte, daß sie geschwinder und leichter zu begreifen wären als die Eigenschaften der übrigen Linien dieser Art. Und nur dieses, glaube ich, könnte einen Philosophen in Ansehung der Ursache befriedigen, warum diese Linie eine so angenehme Gewalt über unsere Empfindungen habe.

Vielleicht würde unter den verstorbnen Gelehrten der Herr Parent auf eine vorzügliche Art zu dieser analytischen Untersuchung geschickt gewesen sein. Ich muß es mit wenigen noch entdecken, warum ich eben auf diesen falle. Ich fand, daß Hr. Maty in seinem „*Journal Britannique*“, und zwar in den Monaten November und Dezember des vorigen Jahres, bei Gelegenheit der Bekanntmachung des Hogarth'schen Werks, durch eine kleine Note mit einfließen lassen, es habe schon vor unserm Engländer der Hr. Parent ein ähnliches System gehabt. Er beruft sich deswegen

auf desselben dritten Teil Physischer und mathematischer Untersuchungen, wie auch auf das „*Jour. des Sav.*“ vom Jahre 1700, wo eine Abhandlung über die Natur der körperlichen Schönheit von ihm eingerückt sei. Ich habe nur die letzte nachzusehen Gelegenheit gehabt, und ich gestehe es, daß ich über die Aehnlichkeit der Hogarth'schen und Parent'schen Gedanken beinahe erstaunt bin. Gleich anfangs beweiset Parent, daß die Schönheit nicht in solchen Verhältnissen der Teile bestehen könne, welche auch Hr. Hogarth, besonders an dem Dürer und Lamozzo, verwirft. Er zeigt hierauf, daß sie auch nicht auf die bloße Mannigfaltigkeit der Teile ankomme, ob diese gleich oft gefalle, und eben dieses behauptet auch Hr. Hogarth. Doch bis hierher würde diese Uebereinstimmung noch nichts sagen wollen, wann sie sich nur nicht bis auf die Hauptsache erstreckte. Parent geht weiter und untersucht die Formen, welche keine Schönheit haben, und findet, daß es diejenigen sind, welche aus vielen weit herausragenden oder weit hineinstehenden Winkeln, mit vielen geraden Linien untermischt, zusammengesetzt sind. Die schönen Figuren hingegen, lehrt er vollkommen wie Hr. Hogarth, bestünden aus schönen Krümmungen, die aus sanften Konvexitäten, Konkavitäten und Inflexionen erzeugt würden. Was fehlt also hier mehr, als diesen Krümmungen willkürliche Namen zu geben und ihre Verhältnisse unter einander etwas weitläufiger zu untersuchen? Doch vielleicht hat Hr. Parent auch dieses in seinen Werken gethan, die ich nicht habe zu Rate ziehen können; wenigstens läßt mich es der Schluß gedachter Abhandlung vermuten. Es wäre nunmehr noch übrig, sagt er, daß ich die verschiednen krummen Figuren untersuchte, welche mehr oder weniger Schönheit haben, und diejenige davon bestimmte, welche die allermeiste Schönheit hat; und endlich auch, daß ich ausmache, woher die Herrschaft komme, welche diese Arten von Figuren über die Einbildung nicht allein der Menschen, sondern auch anderer Tiere haben; doch dieses verdient eine besondere Untersuchung, die ich an einen andern Ort verspare.

Man sieht leicht, daß es eben die Untersuchung sein würde, von der ich oben gewünscht habe, daß man sie noch anstellen möchte, wenn man sie mir unwissend nicht schon angestellt hat.

Pope ein Metaphysiker!

1755.

Vorbericht.

Man würde es nur vergebens leugnen wollen, daß gegenwärtige Abhandlung durch die neuliche Aufgabe der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften veranlaßt worden, und daher hat man auch diese Veranlassung selbst nirgends zu verstecken gesucht. Allein wenn der Leser deswegen an eine Schöne denken wollte, die sich aus Verdruß dem Publika preisgibt, weil sie den Bräutigam, um welchen sie mit ihren Gespielinnen getanzt, nicht erhalten, so würde er ganz gewiß an eine falsche Vergleichung denken. Die akademischen Richter werden es am besten wissen, daß ihnen diese Schrift keine Mühe gemacht hat. Es fanden sich Umstände, welche die Einsendung derselben verhinderten, die aber ihrer Bekanntmachung durch den Druck nicht zuwider sind. Nur einen von diesen Umständen zu nennen — sie hat zwei Verfasser, und hätte daher unter keinem andern Sinnspruche erscheinen können als unter diesem:

Compulerant — — greges Corydon et Thyrsis in unum.

Geseht nun, sie wäre gekrönt worden! Was für Streitigkeit würde unter den Urhebern entstanden sein! Und diese wollten gerne keine unter sich haben.

Aufgabe.

Die Akademie verlangt eine Untersuchung des Popischen Systems, welches in dem Satze „Alles ist gut“ enthalten ist. Und zwar so, daß man

Erstlich den wahren Sinn dieses Satzes der Hypothese seines Urhebers gemäß bestimme,

Zweitens ihn mit dem System des Optimismus oder der Wahl des Besten genau vergleiche, und

Drittens die Gründe anführe, warum dieses Popische System entweder zu behaupten oder zu verwerfen sei.

Die Akademie verlangt eine Untersuchung des Popischen Systems, welches in dem Satze „Alles ist gut“ enthalten ist.

Ich bitte um Verzeihung, wenn ich gleich anfangs gestehen muß, daß mir die Art, mit welcher diese Aufgabe ausgedrückt worden, nicht die beste zu sein scheint. Da Thales, Plato, Chrysiippus, Leibniz und Spinoza und unzählig andere einmütig bekennen, „es sei alles gut“, so müssen in diesen Worten entweder alle Systemata, oder es muß keines darin enthalten sein. Sie sind der Schluß, welchen jeder aus seinem besondern Lehrgebäude gezogen hat und der vielleicht noch aus hundert andern wird gezogen werden. Sie sind das Bekenntnis derer, welche ohne Lehrgebäude philosophiert haben. Wollte man sie zu einem Kanon machen, nach welchem alle dahin einschlagende Fragen zu entscheiden wären, so würde mehr Bequemlichkeit als Verstand dabei sein. „Gott hat es so haben wollen, und weil er es so hat haben wollen, muß es gut sein“, ist wahrhaftig eine sehr leichte Antwort, mit welcher man nie auf dem Trocknen bleibt. Man wird damit abgewiesen, aber nicht erleuchtet. Sie ist das beträchtlichste Stück der Weltweisheit der Faulen; denn was ist fauler, als sich bei einer jeden Naturbegebenheit auf den Willen Gottes zu berufen, ohne zu überlegen, ob der vorhabende Fall auch ein Gegenstand des göttlichen Willens habe sein können?

Wenn ich also glauben könnte, der Konzipient der akademischen Aufgabe habe schlechterdings in den Worten „Alles ist gut“ ein System zu finden verlangt, so würde ich billig fragen, ob er auch das Wort „System“ in der strengen Bedeutung nehme, die es eigentlich haben soll. Allein er kann mit Recht begehren, daß man sich mehr an seinen Sinn als an seine Worte halte. Besonders alsdenn, wenn der wahre Sinn der falschen Worte ungeachtet durchstrahlet, wie es hier in den nähern Bestimmungen des Satzes hinlänglich geschieht.

Diesem zufolge stelle ich mir also vor, die Akademie verlange eine Untersuchung desjenigen Systems, welches Pope erfunden oder angenommen habe, um die Wahrheit, „daß alles gut sei“, dadurch zu erhärten oder daraus herzuleiten, oder wie man sonst sagen will. Nur muß man nicht sagen, daß das System in diesen Worten liegen solle. Es liegt nicht eigentlicher darinne, als die Prämissen in einer Konklusion liegen, deren zu eben derselben eine unendliche Menge sein können.

Vielleicht wird man es mir verdenken, daß ich mich bei dieser Kleinigkeit aufgehalten habe. — — Zur Sache also! Eine Untersuchung des Popischen Systems — —

Ich habe nicht darüber nachdenken können, ohne mich vorher mit einem ziemlichen Erstaunen befragt zu haben: Wer ist Pope? — — — Ein Dichter — — — Ein Dichter? Was macht Saul unter den Propheten? Was macht ein Dichter unter den Metaphysikern?

Doch ein Dichter braucht nicht allezeit ein Dichter zu sein. Ich sehe keinen Widerspruch, daß er nicht auch ein Philosoph sein könne. Eben derselbe, welcher in dem Frühlinge seines Lebens unter Liebesgöttern und Grazien, unter Musen und Faunen, mit dem Thyrsus in der Hand herumgeschwärmt, eben derselbe kann sich ja leicht in dem reifen Herbst seiner Jahre in den philosophischen Mantel einhüllen und jugendlichen Scherz mit männlichem Ernst abwechseln lassen. Diese Veränderung ist der Art, wie sich die Kräfte unserer Seelen entwickeln, gemäß genug.

Doch eine andere Frage machte diese Ausflucht zunichte. — — Wenn, wo hat Pope den Metaphysiker gespielt, den ich ihm nicht zutraue? — — Eben, als er seine Stärke in der Dichtkunst am meisten zeigte. In einem Gedichte. In einem Gedichte also, und zwar in einem Gedichte, das diesen Namen nach aller Strenge verdient, hat er ein System aufgeführt, welches eine ganze Akademie der Untersuchung wert erkennet? So sind also bei ihm der Poet und der strenge Philosoph — — strenger aber als der systematische kann keiner sein — — nicht zwei mit einander abwechselnde Gestalten, sondern er ist beides zugleich: er ist das eine, indem er das andere ist?

Dieses wollte mir schwer ein — — Gleichwohl suchte ich mich auf alle Art davon zu überzeugen. Und endlich behielten folgende Gedanken Platz, die ich eine

Vorläufige Untersuchung,

ob ein Dichter als ein Dichter ein System haben könne, nennen will.

Hier hätte ich vielleicht Gelegenheit, eine Erklärung des Worts System voranzuschicken. Doch ich bleibe bei der Bescheidenheit, die ich schon oben verraten habe. Es ist so ungeziemend als unnötig, einer Versammlung von Philosophen, das ist einer Versammlung systematischer Köpfe, zu sagen, was ein System sei.

Raum daß es sich schicke, ihr zu sagen, was ein Gedicht sei; wenn dieses Wort nicht auf so verschiedene Art erklärt worden wäre, und ich nicht zeigen müßte, welche ich zu meiner Untersuchung für die bequemste hielte.

Ein Gedicht ist eine vollkommene sinnliche Rede. Man weiß, wie vieles die Worte vollkommen und sinnlich in sich fassen, und wie sehr diese Erklärung allen andern vorgezogen zu werden verdienet, wenn man von der Natur der Poesie weniger leicht urteilen will.

Ein System also und eine sinnliche Rede — — Noch fällt der Widerspruch dieser zwei Dinge nicht deutlich genug in die Augen. Ich werde mich auf den besondern Fall einschließen müssen, auf welchen es eben hier ankömmt, und für das System überhaupt ein metaphysisches setzen.

Ein System metaphysischer Wahrheiten also und eine sinnliche Rede, beides in einem — — Ob diese wohl einander aufreiben?

Was muß der Metaphysiker vor allen Dingen thun? — — Er muß die Worte, die er brauchen will, erklären; er muß sie nie in einem andern Verstande als in dem erklärten anwenden; er muß sie mit keinen dem Scheine nach gleichgültigen verwechseln.

Welches von diesen beobachtet der Dichter? Keines. Schon der Wohlklang ist ihm eine hinlängliche Ursache, einen Ausdruck für den andern zu wählen, und die Abwechslung synonymischer Worte ist ihm eine Schönheit.

Man füge hierzu den Gebrauch der Figuren — Und worin bestehet das Wesen derselben? — — Darin, daß sie nie bei der strengen Wahrheit bleiben, daß sie bald zu viel und bald zu wenig sagen — — Nur einem Metaphysiker von der Gattung eines Böhmens kann man sie verzeihen.

Und die Ordnung des Metaphysikers? — — Er geht in beständigen Schlüssen immer von dem Leichtern zu dem Schwerern fort; er nimmt sich nichts vorweg, er holet nichts nach. Wenn man die Wahrheiten auf eine sinnliche Art aus einander könnte wachsen sehen, so würde ihr Wachstum eben dieselben Staffeln beobachten, die er uns in der Ueberzeugung von derselben hinaufgehen läßt.

Allein Ordnung! Was hat der Dichter damit zu thun? Und noch dazu eine so slavische Ordnung. Nichts ist der Begeisterung eines wahren Dichters mehr zuwider.

Man würde mich schwerlich diese kaum berührten Gedanken weiter ausführen lassen, ohne mir die Erfahrung entgegenzusetzen. Allein auch die Erfahrung ist auf meiner Seite. Sollte man mich also fragen, ob ich den Lucrez kenne, ob ich wisse, daß seine Poesie das System des Epikurs enthalte; sollte man mir andere seinesgleichen anführen, so würde ich ganz zuversichtlich antworten: Lucrez und seinesgleichen sind Versmacher, aber keine Dichter. Ich leugne nicht, daß man ein System in ein Silbenmaß oder auch in Reime bringen könne, sondern ich leugne, daß dieses in ein Silbenmaß oder in Reime gebrachte System ein Gedicht sein werde. — — Man erinnere sich nur, was ich unter einem Gedichte verstehe und was alles in dem Begriffe einer sinnlichen Rede liegt. Er wird schwerlich in seinem ganzen Umfange auf die Poesie irgend eines Dichters eigentlicher anzuwenden sein als auf die Popische.

Der Philosoph, welcher auf den Parnas hinaufsteiget, und der Dichter, welcher sich in die Thäler der ernsthaften und ruhigen Weisheit hinabgeben will, treffen einander gleich auf dem halben Wege, wo sie, so zu reden, ihre Kleidung verwechseln und wieder zurückgehen. Jeder bringt des andern Gestalt in seine Wohnungen mit sich, weiter aber auch nichts als die Gestalt. Der Dichter ist ein philosophischer Dichter und der Weltweise ein poetischer Weltweise geworden. Allein ein philosophischer Dichter ist darum noch kein Philosoph, und ein poetischer Weltweise ist darum noch kein Poet.

Aber so sind die Engländer. Ihre großen Geister sollen immer die größten und ihre seltenen Köpfe sollen immer Wunder sein. Es schien ihnen nicht Ruhms genug, Popen den vorzüglichsten philosophischen Dichter zu nennen. Sie wollen, daß er ein eben so großer Philosoph als Poet sei. Das ist, sie wollen das Unmögliche, oder sie wollen Popen als Poet um ein Großes erniedrigen. Doch das letztere wollen sie gewiß nicht; sie wollen also das erstere.

Bisher habe ich gezeigt — — wenigstens zeigen wollen — — daß ein Dichter als Dichter kein System machen könne. Nunmehr will ich zeigen, daß er auch keines machen will, gesetzt auch, er könnte; gesetzt auch, meine Schwierigkeiten involvierten keine Unmöglichkeit, und seine Genie gebe ihm Mittel an die Hand, sie glücklich zu übersteigen.

Ich will mich gleich an Popen selbst halten. Sein Gedicht sollte kein unfruchtbarer Zusammenhang von Wahrheiten sein. Er nennt es selbst ein moralisches Gedicht, in welchem er die Wege Gottes in Ansehung der Menschen rechtfertigen wolle. Er suchte mehr einen lebhaften Eindruck, als eine tiefsinnige Ueberzeugung — — Was mußte er wohl also in dieser Absicht thun? Er mußte ohne Zweifel alle dahin einschlagende Wahrheiten in ihrem schönsten und stärksten Lichte seinen Lesern darstellen.

Nun überlege man, daß in einem System nicht alle Teile von gleicher Deutlichkeit sein können. Einige Wahrheiten desselben ergeben sich sogleich aus dem Grundsatz, andere sind mit gehäuften Schlüssen daraus herzuleiten. Doch diese letzten können in einem andern System die deutlichsten sein, in welchem jene erstern vielleicht die dunkelsten sind.

Der Philosoph macht sich aus dieser kleinen Unbequemlichkeit der Systeme nichts. Die Wahrheit, die er durch einen Schluß erlangt, ist ihm darum nicht mehr Wahrheit als die, zu welcher er nicht anders als durch zwanzig Schlüsse gelangen kann, wenn diese zwanzig Schlüsse nur untrieglic sind. Genug, daß er alles in einen Zusammenhang gebracht hat; genug, daß er diesen Zusammenhang mit einem Blicke als ein Ganzes zu übersehen vermag, ohne sich bei den feinen Verbindungen desselben aufzuhalten.

Allein ganz anders denkt der Dichter. Alles, was er sagt, soll gleich starken Eindruck machen; alle seine Wahrheiten sollen gleich überzeugend rühren. Und dieses zu können, hat er kein ander Mittel, als diese Wahrheit nach diesem System und jene nach einem andern auszudrücken. — — Er spricht mit dem Epikur, wo er die Wollust erheben will, und mit der Stoa, wo er die Tugend preisen soll. Die Wollust würde in den Versen eines Seneca, wenn er überall genau bei seinen Grundsätzen bleiben wollte, einen sehr traurigen Aufzug machen; eben so gewiß, als die Tugend in den Liedern eines sich immer gleichen Epikurers ziemlich das Ansehen einer Meze haben würde.

Jedoch ich will den Einwendungen Platz geben, die man hierwider machen könnte. Ich will mir es gefallen lassen; Pope mag eine Ausnahme sein. Er mag Geschicklichkeit und Willen genug besessen haben, in seinem Gedichte, wo nicht ein System völlig zu entwerfen, wenigstens mit den Fingern auf ein gewisses zu zeigen. Er mag sich nur auf diejenigen Wahrheiten eingeschränkt haben, die sich nach diesem System sinnlich vortragen lassen. Er mag die übrigen um so viel eher übergangen sein, da es ohnedem die Pflicht eines Dichters nicht ist, alles zu erschöpfen.

Wohl! Es muß sich ausweisen, und es wird sich nicht besser ausweisen können, als wenn ich mich genau an die von der Akademie vorgeschriebenen Punkte halte. Diesen gemäß wird meine Abhandlung aus drei Abschnitten bestehen, welchen ich zuletzt einige historisch-kritische Anmerkungen beifügen will.

Erster Abschnitt.

Sammlung derjenigen Sätze, in welchen das Popische System liegen müßte.

Man darf diese Sätze fast nirgends anders als in dem ganzen ersten Briefe und in dem vierten hin und wieder suchen.

Ich habe keinen einzigen übergangen, der nur in etwas eine systematische Miene machte, und ich zweifle, ob man außer folgenden dreizehn noch einen antreffen wird, welcher in dieser Absicht in Betrachtung gezogen zu werden verdiente.

Die Ordnung, nach welcher ich sie hersehen will, ist nicht die Ordnung, welcher Pope in dem Vortrage gefolget ist, sondern es ist die, welcher Pope im Denken muß gefolget sein, wenn er anders einer gefolget ist.

Erster Satz.

Von allen möglichen Systemen muß Gott das beste geschaffen haben.

Dieser Satz gehört Popen nicht eigentümlich zu, vielmehr zeigen seine Worte deutlich genug, daß er ihn als ausgemacht annimmt und von einem andern entlehnet.

1. B. 3. 43. 44:

Of systems possible, if 'tis confest,
That wisdom infinite must form the best etc.

Das ist: Wenn man zugestehen muß, daß eine unendliche Weisheit aus allen möglichen Systemen das beste erschaffen müsse. Wenn kann hier keine Ungewißheit anzeigen, sondern weil er seine übrigen Sätze aus der Bedingung folgert, so muß es hier eben das sein, als wenn er gesagt hätte: da man notwendig gestehen muß 2c.

Zweiter Satz.

In diesem besten System muß alles zusammenhangen, wenn nicht alles ineinanderfallen soll.

1. B. 3. 45:

Where all must fall, or all coherent be.

In dem gemeinen Exemplare, welches ich vor mir habe, heißt die letzte Hälfte dieser Zeile: „or not coherent be“. Ich vermute nicht ohne Grund, daß es, anstatt not, all heißen müsse. Gesezt aber, Pope habe wirklich not geschrieben, so kann doch auch alsdenn kein anderer Sinn darinne liegen als der, welchen ich in dem Satze ausgedrückt habe. — Es kommt hier nur noch darauf an, was Pope unter dem Zusammenhange in der Welt verstehe. Er erklärt sich zwar nicht ausdrücklich darüber, verschiedene Stellen aber zeigen, daß er diejenige Einrichtung darunter verstehe, nach welcher alle Grade der Vollkommenheit in der Welt besetzt wären, ohne daß irgendwo eine Lücke anzutreffen sei. Er sezt daher zu den angeführten Worten hinzu (3. 46): „and all that rises, rise in due degree,“ d. h. mit dem vorhergehenden zusammengenommen: Es muß alles ineinanderfallen oder alles zusammenhangen, und was sich erhebt, muß sich in dem gebührenden Grade erheben. Folglich findet er den Zusammenhang darin, daß sich alles stufenweis in der Welt erhebe. Und ferner sagt er (3. 233): Wenn einige Wesen vollkommen werden sollen, so müssen entweder die niedrigeren Wesen an ihre Stelle rücken, oder es muß in der vollen Schöpfung eine Lücke bleiben, da alsdenn die ganze Leiter zerrüttet werden müßte, sobald nur eine einzige Stufe zerbrochen wird. „Each System in gradation roll“ (3. 239): Ein jedes System gehet stufenweise fort, sagt überhaupt eben dieses. Und eben diese allmähliche Degradation nennt er die große Kette, welche sich von dem Unendlichen bis auf den Menschen und von dem Menschen bis auf das Nichts erstreckt. (1. Brief, 3. 232. 236.) Folgende Zeilen aus dem vierten Briefe machen des Dichters Meinung vielleicht noch deutlicher. (3. 47 u. ff.)

Order is heav'n's great law; and this confest,
Some are and must be, mightier than the rest,
More rich, more wise etc.

Er nimmt also diese Einrichtung, nach welcher alle Grade der Vollkommenheit verschieden sind, für die Ordnung an. Auch aus den folgenden Sätzen wird man es sehn, daß er mit dem Zusammenhange in der Welt keinen andern Begriff verknüpfe, als den wir eben auseinandergesezt haben.

Dritter Satz.

In der Kette von Leben und Empfindung müssen irgendwo solche Wesen, wie die Menschen sind, anzutreffen sein.

1. B. 3. 47. 48:

— in the scale of life and sense, 'tis plain
There must be, some where, such a rank as man.

Dieser Satz folgt unmittelbar aus dem vorhergehenden. Denn sollen in der besten Welt alle Grade der Vollkommenheit ihre Wirklichkeit erlangen, so muß auch der Rang, der für den Menschen gehört, nicht leer bleiben. Der Mensch hat also weder in der besten Welt ausbleiben, noch vollkommener geschaffen werden können. In beiden Fällen würde ein Grad der Vollkommenheit nicht wirklich geworden und daher kein Zusammenhang in der besten Welt gewesen sein.

Man bedenke nunmehr, wie wenig Popen's Schluß bindet, wenn wir den Zusammenhang in der Welt anders erklärten, als es in dem vorigen Satze geschehen ist.

Of systems possible, if 'tis confest,
That wisdom infinite must form the best,
Where all etc. — —
Then in the scale of life and sense, 'tis plain
There must be, some where, such a rank as man.

Aus keiner andern Ursache, sagt Pope, mußte ein solcher Rang, ein solcher Grad der Vollkommenheit, als der Mensch begleitet, wirklich werden, als weil in der besten Welt alles ineinanderfallen oder zusammenhängen und in einem gehörigen Grade sich erheben muß; das heißt, weil kein Rang unbefetzt bleiben darf.

Besser hat Pope vermutlich dem Einwurfe begegnen zu können nicht geglaubt, warum so ein Wesen wie der Mensch erschaffen worden, oder warum er nicht vollkommener erschaffen worden. Auf das letztere noch näher zu antworten, nimmt er (Brief 1. Zeile 251 u. ff.) die Unveränderlichkeit der Wesen aller Dinge zu Hilfe und sagt, daß dieses Verlangen eben so lächerlich sei als jenes, wenn der Fuß die Hand, die Hand der Kopf und der Kopf mit seinen Sinnen nicht bloß das Werkzeug des Geistes zu sein begehrten. In dem vierten Briefe (Zeile 160) drückt er sich hierüber noch stärker aus, wo er behauptet, die Frage, warum der Mensch nicht vollkommen erschaffen worden, wollte mit veränderten Worten nichts anders sagen als dieses, warum der Mensch nicht ein Gott und die Erde nicht ein Himmel sei.

Vierter Satz.

Die Glückseligkeit eines jeden Geschöpfs bestehet in einem Zustande, der nach seinem Wesen abgemessen ist.

1. B. 3. 175:

All in exact proportion of the state,

und in der 71sten Zeile eben desselben Briefes sagt er von dem Menschen insbesondere:

His being measur'd to his state and place.

Folglich, sagt Pope, kommt es nur hauptsächlich darauf an, daß man beweise, der Mensch sei wirklich in der Welt in einen Zustand gesetzt worden, welcher sich für sein Wesen und seinen Grad der Vollkommenheit schickt:

1. B. 3. 49. 50:

And all the question (wrangled e're so long)
Is only this, if God has plac'd him wrong?

Fünfter Satz.

Der Mensch ist so vollkommen, als er sein soll.

1. B. 3. 70:

Man's as perfect as he ought,

das heißt: Der Zustand des Menschen ist wirklich nach seinem Wesen abgemessen, und daher ist der Mensch vollkommen. Daß aber jenes sei, erhelle klar, wenn man den Zustand, darin der Mensch lebe, selbst betrachte; welches er in den folgenden Zeilen thut.

Sechster Satz.

Gott wirkt nach allgemeinen und nicht nach besondern Gesetzen, und in besondern Fällen handelt er nicht wider seine allgemeine Gesetze um eines Lieblings willen.

4. B. 3. 33. 34:

— — the universal cause

Acts not by partial but by general laws.

und 3. 119. ebd. B.:

Think we like some weak prince th' eternal cause
Prone for his fav'rites to reverse his laws?

Diesen Gedanken führt der Dichter in dem Folgenden weiter aus und erläutert ihn durch Beispiele. Er scheint aber damit das System des Malebranche angenommen zu haben, der nur die allgemeinen Gesetze zum Gegenstande des göttlichen Willens macht und so den Urheber der Welt zu rechtfertigen glaubt, wenngleich aus diesen allgemeinen Gesetzen Unvollkommenheiten erfolgten.

Die Schüler dieses Weltweisen behaupten folglich, Gott habe seiner Weisheit gemäß handeln und daher die Welt durch allgemeine Gesetze regieren müssen. In besondern Fällen könnte die Anwendung dieser allgemeinen Gesetze wohl so etwas hervorbringen, das an und für sich selbst entweder völlig unnütze oder gar schädlich und daher den göttlichen Absichten eigentlich zuwider sei; allein es sei genug, daß die allgemeinen Gesetze von erheblichem Nutzen

wären und daß die Uebel, welche in wenigen besondern Fällen daraus entstehen, nicht ohne einen besondern Ratschluß hätten gehoben werden können. Sie führen zum Exempel an, die allgemeinen mechanischen Gesetze, nach welchen der Regen zu gewissen Zeiten herunterfalle, hätten einen unaussprechlichen Nutzen. Allein wie oft befeuchte der Regen nicht einen unfruchtbaren Stein, wo er wirklich keinen Nutzen schaffe, und wie oft richte er nicht Ueberschwemmungen an, wo er gar schädlich wäre! Ihrer Meinung also nach können dergleichen Unvollkommenheiten auch in der besten Welt entstehen, weil keine allgemeine Gesetze möglich sind, die den göttlichen Absichten in allen besondern Fällen genughäten. Oder, fragen sie, sollte Gott eines Lieblings willen — — der wißbegierige Weltweise sei zum Exempel dieser Liebling — — die allgemeinen Gesetze brechen, nach welchen ein Aetna Feuer speien muß?

4. B. 3. 121. 122:

Shall burning Aetna, if a sage requires,
Forget to thunder, and recall her fires?

Siebenter Satz.

Kein Uebel kömmt von Gott.

Das ist: Das Uebel, welches in der Welt erfolgt, ist niemals der Gegenstand des göttlichen Willens gewesen.

4. B. 3. 110:

God sends not ill.

Pope hat dieses aus dem Vorhergehenden ungefähr so geschlossen. Wenn das Uebel nur in besondern Fällen entsteht und eine Folge aus den allgemeinen Gesetzen ist, Gott aber nur diese allgemeine Gesetze als allgemeine Gesetze für gut befunden und zum Gegenstande seines Willens gemacht hat, so kann man nicht sagen, daß er das Uebel eigentlich gewollt habe, welches aus ihnen fließt und ohne welches sie keine allgemeine Gesetze gewesen wären. Unser Dichter sucht diese Entschuldigung um ein Großes kräftiger zu machen, wenn er sagt, daß noch dazu dieses aus den allgemeinen Gesetzen folgende Uebel sehr selten sei. Er hat hiermit vielleicht nur so viel sagen wollen, daß Gott solche allgemeine Gesetze gewählt habe, aus welchen in besondern Fällen die wenigsten Uebel entstünden. Allein er drückt sich auf eine sehr sonderbare Art aus; er sagt (1. B. 3. 143): „th'exceptions are few,“ und an einem andern Orte: „Nature lets it fall,“ das Uebel nämlich. Ich werde diesen Punkt in meinem dritten Abschnitte berühren müssen.

Achter Satz.

In der Welt kann nicht die mindeste Veränderung vorgehen, welche nicht eine Zerrüttung in allen Weltgebäuden, aus welchen das Ganze besteht, nach sich ziehen sollte.

1. B. 3. 233—236.

— — On superior pow'rs
Were we to press, inferior might on ours:
Or in the full creation leave a void,
Where, one step broken, the great scales destroy'd,

und 3. 239—242:

And if each system in gradation roll
Alike essential to th'amazing whole;
The least confusion but in one, not all
That system only, but the whole must fall.

Neunter Satz.

Das natürliche und moralische Böse sind Folgen
aus den allgemeinen Gesetzen, die Gott öfters
zum Besten des Ganzen gelenkt, öfters auch lieber
zugelassen hat, als daß er durch einen besondern
Willen seinem allgemeinen hätte zuwiderhandeln
sollen.

1. B. 3. 145. 146:

If the great end be human happiness,
Then nature *deviats*, and can man do less?

4. B. 3. 112. 113;

Or partial ill is universal good
— — — — or nature lets it fall.

1. B. 3. 161. 162:

— all subsists by elemental strife,
And passions are the elements of life.

Behnter Satz.

Es ist nicht alles um des Menschen willen geschaffen
worden, sondern der Mensch selbst ist vielleicht
um eines andern Dinges willen da.

1. B. 3. 57:

— man, who here seems principal alone,
Perhaps acts second to some sphere unknown.

3. B. 3. 24:

Made beast in aid of man, and man of beast.

Elfter Satz.

Die Unwissenheit unsers zukünftigen Zustandes ist
uns zu unserm Besten gegeben worden.

Wer würde ohne sie, sagt der Dichter, sein Leben hier ertragen
können? (1. B. 3. 76.)

Und ebd. 3. 81:

Oh blindness of the future! kindly giv'n
That each etc.

Anstatt der Kenntniß des Zukünftigen aber, sagt Pope, hat uns der Himmel die Hoffnung geschenkt, welche allein vermögend ist, uns unsre letzten Augenblicke zu versüßen.

Zwölfter Satz.

Der Mensch kann sich ohne seinen Nachteil keine schärfern Sinne wünschen.

Die Stelle, worin er dieses beweiset, ist zu lang, sie hier abzu-schreiben. Sie stehet in dem ersten Briefe und geht von der 185ten Zeile bis zu der 198sten. Dieser Satz aber und die zwei vorhergehenden sind eigentlich nähere Beweise des fünften Satzes und sollen darthun, daß dem Menschen wirklich solche Gaben und Fähigkeiten zu teil worden, als sich für seinen Stand am besten schicken. Die Frage wäre also beantwortet, auf welche es nach Popen's Meinung in dieser Streitigkeit hauptsächlich ankömmt.

If God has placed him (*man*) wrong?

Dreizehnter Satz.

Die Leidenschaften des Menschen, die nichts als verschiedene Abänderungen der Eigenliebe sind, ohne welche die Vernunft unwirksam bleiben würde, sind ihm zum Besten gegeben worden.

2. B. 3. 83:

Modes of self-love the passions we may call.

Ebd. 3. 44:

Self-love to urge, and reason to restrain,

und 1. B. 3. 162:

Passions are the elements of life.

Pope gesteht zwar, daß unzählig viel Schwachheiten und Fehler aus den Leidenschaften entstehen; allein auch diese gründen sich auf ein allgemeines Gesetz, welches dieses ist, daß sie alle von einem wirklichen oder einem anscheinenden Gute in Bewegung gesetzt werden sollen. Gott aber habe (nach dem 9ten Satze) alle Uebel zulassen müssen, die aus den allgemeinen Gesetzen erfolgten, weil er sonst die allgemeinen Gesetze durch einen besondern Rat-schluß hätte aufheben müssen.

2. B. 3. 84:

'Tis real good, or seeming, moves them all.

Schlusssatz.

Aus allen diesen Sätzen nun zusammen glaubt Pope den Schluß ziehen zu können, „daß alles gut sei“, „que tout ce

qui est, est bien.“ Ich drücke hier seinen Sinn in der Sprache seiner Uebersetzer aus. Allein ist es wohl gut, sich auf diese zu verlassen? Wie, wenn Pope nicht gesagt hätte, „daß alles gut,“ sondern nur, „daß alles recht sei?“ Wollte man wohl recht und gut für einerlei nehmen? Hier sind seine Worte (1. B. 3. 286):

— Whatever is, is right.

Man wird hoffentlich einem Dichter, wie Pope ist, die Schande nicht anthun und sagen, daß er durch den Reim gezwungen worden; *right* hier anstatt irgend eines andern Worts zu setzen. Wenigstens war er in dem vierten Briefe (3. 382), wo er diesen Ausspruch wiederholt, des Reinzwanges überhoben, und es muß mit ernstlichem Bedacht geschehen sein, daß er nicht good oder well gesagt hat. Und warum hat er es wohl nicht gesagt? Weil es offenbar mit seinen übrigen Gedanken würde gestritten haben. Da er selbst zugesteht, daß die Natur manche Uebel fallen lasse, so konnte er wohl sagen, daß dem ohngeachtet alles recht sei, aber unmöglich, daß alles gut sei. Recht ist alles, weil alles und das Uebel selbst in der Allgemeinheit der Gesetze, die der Gegenstand des göttlichen Willens waren, gegründet ist. Gut aber würde nur alsdenn alles sein, wenn diese allgemeinen Gesetze allezeit mit den göttlichen Absichten übereinstimmten. Zwar gestehe ich gern, daß auch das französische bien weniger sagt als bon, ja, daß es fast etwas anderes sagt; desgleichen auch, daß das deutsche gut, wenn es adverbialiter und nicht substantive gebraucht wird, oft etwas ausdrückt, was eigentlich nur recht ist. Allein es ist die Frage, ob man an diesen feinen Unterschied stets gedacht hat, so oft man das Popische: Es ist alles gut, oder „tout ce qui est, est bien“ gehöret?

Ich habe hier weiter nichts zu erinnern. — — Will man so gut sein und die vorgetragenen Sätze für ein System gelten lassen, so kann ich es unterdessen recht wohl zufrieden sein. Ich will wünschen, daß es sich in dem Verstande des Lesers wenigstens so lange aufrecht erhalten möge, bis ich es in dem dritten Abschnitte, zum Teil mit den eignen Waffen seines Urhebers, selbst niederreißen kann. Ich würde mich der Gefahr, ein so schwankendes Gebäude nur einen Augenblick vor sich stehen zu lassen, nicht aussetzen, wenn ich mich nicht notwendig zu dem zweiten von der Akademie vorgeschriebenen Punkte vorher wenden müßte.

Zweiter Abschnitt.

Vergleichung obiger Sätze mit den Leibnizischen Lehren.

Wenn ich der Akademie andre Absichten zuschreiben könnte, als man einer Gesellschaft, die zum Aufnehmen der Wissenschaften bestimmt ist, zuschreiben kann, so würde ich fragen, ob man durch

diese befohlene Vergleichung mehr die Popischen Sätze für philosophisch oder mehr die Leibnizischen Sätze für poetisch habe erklären wollen.

Doch, wie gesagt, ich kann meine Frage sparen und mich immer zu der Vergleichung selbst wenden. Auf's höchste möchte eine gar zu übertriebene Meinung von dem mehr als menschlichen Geiste des Engländers zum Grunde liegen.

Ich will in meiner Vergleichung die Ordnung der obigen Sätze beibehalten, doch ohne sie alle zu berühren. Verschiedne stehen nur der Verbindung wegen da, und verschiedne sind allzu speziell und mehr moralisch als metaphysisch. Beide Arten werde ich füglich übergehen können, und die Vergleichung wird dennoch vollständig sein.

Erster Satz.

Gott muß von allen möglichen Systemen das beste erschaffen haben. Dieses sagt Pope, und auch Leibniz hat sich an mehr als einem Orte vollkommen so ausgedrückt. Was jeder besonders dabei gedacht hat, muß aus dem übrigen erhellen. Warburton aber hat völlig Unrecht, wenn er diesen Satz unabhängig von den andern Sätzen nicht sowohl für Leibnizisch als für Platonisch erkennen will. Ich werde es weiter unten zeigen. Hier will ich nur noch erinnern, daß der Konzipient der akademischen Frage anstatt des Satzes „Alles ist gut“ notwendig diesen und keinen andern hätte wählen müssen, wenn er mit einigem Grunde sagen wollte, daß ein System darin liegen könne, welches vielleicht nicht das Leibnizische, aber doch etwa ein ähnliches wäre.

Zweiter Satz.

In dem besten System muß alles zusammenhängen. Was Pope unter diesem Zusammenhange verstehe, hat man gesehen. Diejenige Beschaffenheit der Welt nämlich, nach welcher alle Grade der Vollkommenheit vom Nichts bis zur Gottheit mit Wesen angefüllt wären.

Leibniz hingegen setzt diesen Zusammenhang darin, daß alles in der Welt, eines aus dem andern, verständlich erklärt werden kann. Er siehet die Welt als eine Menge zufälliger Dinge an, die theils neben einander existieren, theils auf einander folgen. Diese verschiednen Dinge würden zusammen kein Ganzes ausmachen, wenn sie nicht alle wie die Räder der Maschine mit einander vereiniget wären, das heißt, wenn sich nicht aus jedem Dinge deutlich erklären ließe, warum alle übrigen so und nicht anders neben ihm sind, und aus jedem vorhergehenden Zustande eines Dinges, warum dieser oder jener darauf folgen wird. Dieses muß ein unendlicher Verstand völlig daraus begreifen können, und der mindeste Teil der Welt muß ihm ein Spiegel sein, in welchem er alle übrigen Teile, die neben demselben sind, sowie alle Zustände, in welchen die Welt war oder je sein wird, sehen kann.

Nirgends aber hat Leibniz gesagt, daß alle Grade der Vollkommenheit in der besten Welt besetzt sein müßten. Ich glaube auch nicht, daß er es hätte sagen können. Denn wenn er gleich mit Pope sagen dürfte: „die Schöpfung ist voll,“ so müßte er dennoch einen ganz andern Sinn mit diesen Worten verknüpfen, als Pope damit verknüpft hat. Mit Leibnizen zu reden, ist die Schöpfung in der besten Welt deswegen allenthalben voll, weil allenthalben eines in dem andern gegründet ist und daher der Raum oder die Ordnung der neben einander existierenden Dinge nirgends unterbrochen wird. Auf gleiche Art ist sie auch der Zeit nach voll, weil die Zustände, die in derselben auf einander folgen, niemals aufhören, wie Wirkungen und Ursachen in einander gegründet zu sein. Etwas ganz anders aber versteht Pope unter seiner *full creation*, wie sich aus der Verbindung seiner Worte schließen läßt.

1. B. 3. 235:

— — — On superior pow'rs
Were we to press, inferior might on ours:
Or in the full creation leave a void.

Die Schöpfung nämlich ist ihm nur deswegen voll, weil alle Grade darin besetzt sind.

Und dieses ist ein Beweis mehr, daß zwei verschiedne Schriftsteller deswegen noch nicht einerlei Meinung sind, weil sie sich an gewissen Stellen mit einerlei Worten ausdrücken. Pope hatte einen ganz andern Begriff von leer und voll in Ansehung der Schöpfung als Leibniz, und daher konnten sie beide sagen: „the creation is full,“ ohne weiter etwas unter sich gemein zu haben als die bloßen Worte.

Dritter Satz.

Aus dem Vorhergehenden schließt Pope a priori, daß notwendig der Mensch in der Welt angetroffen werden müsse, weil sonst die ihm gehörige Stelle unter den Wesen leer sein würde.

Leibniz hingegen beweiset das notwendige Dasein des Menschen a posteriori und schließt: Weil wirklich Menschen vorhanden sind, so müssen solche Wesen zur besten Welt gehört haben.

Sechster Satz.

Pope, wie man gesehen hat, scheinete mit dem P. Malebranche in diesem Satze einerlei Meinung gehabt zu haben. Er behauptet nämlich, Gott könne in der Welt bloß deswegen Böses geschehen lassen, weil er seinen allgemeinen Willen nicht durch besondere Ratschlüsse aufheben wolle. Notwendig müßten also in der Welt Mängel anzutreffen sein, die Gott der besten Welt unbeschadet hätte vermeiden können, wenn er seinen allgemeinen Willen in einigen Fällen durch einen besondern Ratschluß hätte aufheben

wollen. Man darf nur folgende Stelle ansehen, um zu erkennen, daß dieses wirklich Popen's Meinung gewesen sei.

4. B. 3. 112:

Or partial ill is universal good
— — or nature lets it fall.

Dieses oder, oder zeigt genugsam, daß das Uebel in dem zweiten Falle zu der Vollkommenheit der Welt nichts beitrage, sondern daß es die Natur oder die allgemeinen Gesetze fallen lassen.

Allein was behauptet Leibniz von allem diesem? — Leibniz behauptet, der allgemeine Ratschluß Gottes entstehe aus allen besondern Ratschlüssen zusammengenommen, und Gott könne ohne der besten Welt zum Nachtheile kein Uebel durch einen besondern Ratschluß aufheben. Denn nach ihm hanget das System der Absichten mit dem System der wirkenden Ursachen so genau zusammen, daß man dieses als eine Folge aus dem erstern ansehen kann. Man kann also nicht sagen, daß aus den allgemeinen Gesetzen der Natur, das ist aus dem System der wirkenden Ursachen, etwas erfolge, das mit den göttlichen Absichten nicht übereinstimmt; denn bloß aus der besten Verknüpfung der besondern Absichten sind die allgemein wirkenden Ursachen und das allerweiseste Ganze entstanden. (Man sehe hievon die „Theodicee“, S. 204. 205. 206.)

Und hieraus nun erhellet, daß Pope und Leibniz nicht einmal in dem Begriffe der besten Welt einig sein können. Leibniz sagt: „Wo verschiedene Regeln der Vollkommenheit zusammengesetzt werden sollen, ein Ganzes auszumachen, da müssen notwendig einige derselben wider einander stoßen, und durch dieses Zusammenstoßen müssen entweder Widersprüche entstehen oder von der einen Seite Ausnahmen erfolgen.“ Die beste Welt ist also nach ihm diejenige, in welcher die wenigsten Ausnahmen und diese wenigen Ausnahmen noch darzu von den am wenigsten wichtigen Regeln geschehen. Daher nun entstehen zwar die moralischen und natürlichen Unvollkommenheiten, über die wir uns in der Welt beschweren, allein sie entstehen vermöge einer höhern Ordnung, die diese Ausnahmen unvermeidlich gemacht hat. Hätte Gott ein Uebel in der Welt weniger entstehen lassen, so würde er einer höhern Ordnung, einer wichtigern Regel der Vollkommenheit zuwider gehandelt haben, von deren Seite doch durchaus keine Ausnahme geschehen sollte.

Pope hingegen und Malebranche räumen es ein, daß Gott der besten Welt unbeschadet einige Uebel daraus hätte weglassen können, ohne etwas Merkliches in derselben zu verändern. Allein dem ohngeachtet habe er die Allgemeinheit der Gesetze, aus welcher diese Uebel fließen, lieber gewollt und wolle sie auch noch lieber, ohne diesen seinen Entschluß jemals um eines Lieblings willen zu ändern.

Achter Satz.

Ferner, wie wir gesehen haben, behauptet Pope, die mindeste Veränderung in der Welt erstrecke sich auf die ganze Natur, weil ein jedes Wesen, das zu einer größern Vollkommenheit gelange, eine Lücke hinter sich lassen müsse, und diese Lücke müsse entweder leer bleiben, welches den ganzen Zusammenhang aufheben würde, oder die untern Wesen müßten heranrücken, welches durch die ganze Schöpfung nichts anders als eine Zerrüttung verursachen könne.

Leibniz weiß von keiner solchen Lücke, wie sie Pope annimmt, weil er keine allmähliche Degradation der Wesen behauptet. Eine Lücke in der Natur kann nach seiner Meinung nirgends anders werden, als wo die Wesen in einander gegründet zu sein aufhören; denn da wird die Ordnung unterbrochen, oder, welches eben so viel ist, der Raum bleibt leer. Dennoch aber behauptet Leibniz in einem weit strengern Verstande als Pope, daß die mindeste Veränderung in der Welt einen Einfluß in das Ganze habe, und zwar, weil ein jedes Wesen ein Spiegel aller übrigen Wesen und ein jeder Zustand der Inbegriff aller Zustände ist. Wenn also der kleinste Teil der Schöpfung anders oder in einen andern Zustand versetzt wird, so muß sich diese Veränderung durch alle Wesen zeigen; eben wie in einer Uhr alles, sowohl dem Raume als der Zeit nach, anders wird, sobald das mindeste von einem Rädchen abgefeilet wird.

Neunter Satz.

Die Unvollkommenheiten in der Welt erfolgen nach Popen's System entweder zum Besten des Ganzen (worunter man zugleich die Verhütung einer größern Unvollkommenheit mit begreift), oder weil keine allgemeinen Gesetze den göttlichen Absichten in allen besondern Fällen haben genugthun können.

Nach Leibniz's Meinung hingegen müssen notwendig alle Unvollkommenheiten in der Welt zur Vollkommenheit des Ganzen dienen, oder es würde sonst ganz gewiß ihr Ausbleiben aus den allgemeinen Gesetzen erfolgt sein. Er behauptet, Gott habe die allgemeinen Gesetze nicht willkürlich, sondern so angenommen, wie sie aus der weisen Verbindung seiner besondern Absichten oder der einfachen Regeln der Vollkommenheit entstehen müssen. Wo eine Unvollkommenheit ist, da muß eine Ausnahme unvermeidlich gewesen sein. Keine Ausnahme aber kann stattfinden, als wo die einfachen Regeln der Vollkommenheit mit einander streiten, und jede Ausnahme muß daher vermöge einer höhern Ordnung geschehen sein, das ist, sie muß zur Vollkommenheit des Ganzen dienen.

— — Wird es wohl nötig sein, noch mehrere Unterschiede zwischen den Popischen Sätzen und Leibnizischen Lehren anzuführen? Ich glaube nicht. Und was sollten es für mehrere Unterschiede sein? In den besondern moralischen Sätzen, weiß man wohl, kommen alle Weltweisen überein, so verschieden auch ihre Grund-

sätze sind. Der übereinklingende Ausdruck der erstern muß uns nie verleiten, auch die letztern für einerlei zu halten; denn sonst würde es sehr leicht sein, jeden andern, der irgend einmal über die Einrichtung der Welt vernünfteln wollen, eben so wohl als Popen zum Leibnizianer zu machen.

Verdient nun aber Pope diese Benennung durchaus nicht, so wird auch notwendig die Prüfung seiner Sätze etwas ganz anders als eine Bestreitung des Leibnizischen Systems von der besten Welt sein. Die Gottschede sagen, sie werde daher auch etwas ganz anders sein, als die Akademie gewünscht habe, daß sie werden möchte. Doch was geht es mich an, was die Gottschede sagen; ich werde sie dem ohngeachtet unternehmen.

Dritter Abschnitt.

Prüfung der Popischen Sätze.

Ich habe oben gesagt, Pope als ein wahrer Dichter müsse mehr darauf bedacht gewesen sein, das Sinnlich-Schöne aus allen Systemen zusammenzusuchen und sein Gedicht damit auszuschnücken, als sich selbst ein eignes System zu machen oder sich an ein schon gemachtes einzig und allein zu halten. Und daß er jenes wirklich gethan gabe, bezeugen die unzähligen Stellen in seinen Briefen, die sich mit seinen obigen Sätzen auf keinerlei Weise verbinden lassen und deren einige sogar ihnen schnurstracks zuwiderlaufen.

Ich will diese Stellen bemerken, indem ich die Sätze selbst nach der Strenge der Vernunft prüfe.

Zweiter Satz.

Durch welche Gründe kann Pope beweisen, daß die Kette der Dinge in der besten Welt nach einer allmählichen Degradation der Vollkommenheit geordnet sein müsse? Man werfe die Augen auf die vor uns sichtbare Welt! Ist Popens Satz gegründet, so kann unsre Welt unmöglich die beste sein. In ihr sind die Dinge nach der Ordnung der Wirkungen und Ursachen, keinesweges aber nach einer allmählichen Degradation neben einander. Weise und Thoren, Tiere und Bäume, Insekten und Steine sind in der Welt wunderbar durch einander gemischt, und man müßte die Glieder aus den entlegensten Theilen der Welt zusammenklauben, wenn man eine solche Kette bilden wollte, die allmählich vom Nichts bis zur Gottheit reicht. Dasjenige also, was Pope den Zusammenhang nennt, findet in unsrer Welt nicht statt, und dennoch ist sie die beste, dennoch kann in ihr keine Lücke angetroffen werden. Warum dieses? Wird man hier nicht augenscheinlich auf das Leibnizische System geleitet, daß nämlich vermöge der göttlichen Weisheit alle Wesen in der besten Welt in einander gegründet, das heißt, nach der Reihe der Wirkungen und Ursachen neben einander geordnet sein müssen?

Dritter Satz.

Und nun fällt der Schluß von dieser eingebildeten Kette der Dinge auf die unvermeidliche Existenz eines solchen Ranges, als der Mensch bekleidet, von sich selbst weg. Denn was war es nötig, zu Erfüllung der Reihe von Leben und Empfindung diesen Rang wirklich werden zu lassen, da doch ohnedem die Glieder derselben in dem unendlichen Raume zerstreut liegen und nimmermehr in der allmählichen Degradation neben einander stehen?

Sechster Satz.

Hier kommt es, wo sich Pope selbst widerspricht! — Nach seiner Meinung, wie wir oben dargethan haben, müssen aus den allgemeinen Gesetzen manche besondere Begebenheiten erfolgen, die zur Vollkommenheit des Ganzen nichts beitragen und nur deswegen zugelassen werden, weil Gott eines Lieblings halber seinen allgemeinen Willen nicht ändert.

Or partial ill is universal good,
Or change admits, or nature lets it fall.

So sagt er in dem vierten Briefe. Nur manche Uebel also, die in der Welt zugelassen worden, sind nach ihm allgemein gut; manche aber, die eben so wohl zugelassen worden, sind es nicht. Sind sie es aber nach seinem eigenen Bekenntnisse nicht, wie hat er am Ende des ersten Briefes gleichwohl so zuversichtlich sagen können:

All discord, harmony not understood:
All partial evil, universal good!

Wie verträgt sich dieses entscheidende all mit dem obigen or, or? Kann man sich einen handgreiflichen Widerspruch einbilden?

Doch wir wollen weiter untersuchen, wie er sich gegen das System, welches ich für ihn habe aufrichten wollen, verhält. Man sehe einmal nach, was er zu der angezogenen Stelle aus dem ersten Briefe:

— — the first almighty cause
Acts not by partial, but by gen'ral laws,

unmittelbar hinzusetzt:

Th' exceptions few.

Der Ausnahmen sind wenig? Was sind das für Ausnahmen? Warum hat denn Gott auch von diesen allgemeinen Regeln, die ihm allenthalben zur Richtschnur gedient, Ausnahmen gemacht? Eines Lieblings wegen hat er sie nicht gemacht (s. den 4. Brief, 3. 119), auch zur Vermeidung einer Unvollkommenheit nicht; denn sonst hätte er nicht die geringste Unvollkommenheit zulassen sollen. Er hat nur wenige Ausnahmen gemacht? Warum nur wenige? — Gar keine, oder so viel, als nötig waren.

Man könnte sagen: Pope verstehe unter dem Worte *exceptions* solche Begebenheiten, die nicht mit den göttlichen Absichten übereinstimmen und dennoch aus den allgemeinen Gesetzen fließen. Dieser gibt es wenige in der Welt; denn Gott hat solche allgemeine Gesetze erwählt, die in den meisten besondern Fällen mit seinen Absichten übereinstimmen. — Gut! Aber alsdann müßte sich das Wort *exceptions* nicht auf *general laws* beziehen. Von seiten der allgemeinen Gesetze hat Gott nicht die geringsten Ausnahmen gemacht, sondern alle Ausnahmen betreffen die Uebereinstimmung der allgemeinen Gesetze mit den göttlichen Absichten. Nun übersehe man des Dichters Worte:

— — the first almighty cause
Acts not by partial, but by gen'ral laws;
Th' exceptions few etc.

Bezieht sich hier das Wort *exceptions* irgend auf etwas anders als auf *general laws*? O! Ich will lieber zugeben, Pope habe sich in einem einzigen Gedichte hundertmal metaphysisch widersprochen, als daß ihm ein schlecht verbundner und verstümmelter Vers entwischt wäre, wie dieser sein würde, wenn sich *th' exceptions few* nicht auf die allgemeinen Gesetze, von welchen er gleich vorher spricht, sondern auf die göttlichen Absichten beziehen sollten, deren er hier gar nicht gedenkt. Nein! Ganz gewiß hat er sich hier wiederum alle Nebel als Ausnahmen aus den allgemeinen Gesetzen eingebildet und folglich das Malebranchische System unvermutet verworfen, das er sonst durchgehends angenommen haben muß, wenn er irgend eines angenommen hat.

Achter Satz.

Was Pope in diesem Satze behauptet, daß nämlich keine Veränderung in der Welt vorgehen könne, ohne daß sich die Wirkung davon in dem Ganzen äußerte, kann aus andern Gründen hinlänglich dargethan werden als aus den seinigen, welche hier ganz und gar nichts beweisen. Wenn wir, sagt er, die obern Kräfte verdrängen wollen, so müssen die untern an unsre Stelle rücken, oder es bleibt eine Lücke in der vollen Schöpfung. Ist es auch noch nötig, diesen Schluß zu widerlegen, nachdem man gesehen, daß in der Welt nicht alles so stufenweise hinaufsteigt, wie Pope annimmt, sondern daß vollkommene und unvollkommene Wesen ohne diese eingebildete Ordnung durch einander vermengt sind? Eben so wenig werde ich die zweite Stelle zu widerlegen nötig haben, die oben zur Bestätigung dieses achten Satzes angeführt worden. Pope bezieht sich immer auf seine allmähliche Degradation, die nur in seiner poetischen Welt die Wirklichkeit erlangt, in unserer aber gar nicht stattgefunden hat.

Neunter Satz.

In diesem Satze sind oben zwei Ursachen des Uebels in der Welt nach Popen's Meinung angeführt worden, eine dritte Ursache aber, die der Dichter gleichfalls angibt, habe ich weggelassen, weil ich sie nicht begreifen konnte. Hier ist die Stelle aus dem vierten Briefe ganz:

Or partial ill is universal good,
Or *change admits*, or nature lets it fall.

Die Worte „*nature lets it fall*“ habe ich so erklärt, als ob sie ebendas sagten, was der Dichter mit den Worten „*nature deviates*“ sagen will. Diese nämlich, wenn sie einen verständlichen Sinn haben sollen, können nichts anders bedeuten, als daß die Natur, vermöge der allgemeinen Gesetze, die ihr Gott vorgeschrieben, manches hervorbringe, was den göttlichen Absichten zuwider sei und nur deswegen von ihr zugelassen werde, weil er seinen allgemeinen Entschluß nicht ändern wolle:

If the great end be human happiness,
Then nature deviat's, and can man do less?

D. i. Wenn die Glückseligkeit des Menschen der große Zweck ist und die Natur abweicht zc. Ebendiesen Gedanken nun, glaub' ich, hat Pope durch „*nature lets it fall*“, die Natur läßt es fallen, ausdrücken wollen. Die Natur bringt manche Uebel als Folgen aus den allgemeinen mechanischen Gesetzen hervor, ohne daß die göttliche Absicht eigentlich darauf gerichtet gewesen.

Allein was für einen Sinn verknüpfen wir mit den Worten „*or change admits*“, oder die Abwechslung läßt es zu? Kann nach Popen's System — — wenn man es noch ein System nennen will — — etwas anders die göttliche Weisheit entschuldigen, daß sie Böses in der Welt zugelassen, als die Vollkommenheit des Ganzen, welches den besondern Theilen vorzuziehen gewesen, oder die Allgemeinheit der Gesetze, die Gott nicht hat stören wollen? Was für eine dritte Entschuldigung soll uns die Abwechslung oder die Veränderung darbieten?

Ich denke hierbei nichts, und ich möchte um so viel lieber wissen, was diejenigen dabei denken, die sich dem ohngeachtet ein Popisches System nicht wollen ausreden lassen. Vielleicht sagen sie, eben diese letztere Stelle beweise, daß ich das wahre System des Dichters verfehlt habe und daß es ein ganz anders sei, aus welchem man sie erklären müsse. Welches aber soll es sein? Wenigstens muß es ein ganz neues sein, das noch in keines Menschen Gedanken gekommen, indem allen andern bekannten Systemen von dieser Materie hier und da in den Briefen eben so wohl widersprochen wird.

Zum Beweise berufe ich mich auf eine Stelle, die in dem ersten Briefe anzutreffen ist und die eben so wenig mit unserm

vorgegebenen Popischen Systeme als mit irgend einem andern bestehen kann. Es ist folgende:

3. 259 u. ff.

All are but parts of one stupendous whole
Whose body nature is, and God the soul;
That, chang'd thro' all, and yet in all the same

Lives thro' all life, extends thro' all extent,
Spreads undivided — — —

He fills, he bounds, connects, and equals all.

D. i.: Alle Dinge sind Teile eines erstaunlichen Ganzen, wovon die Natur der Körper und Gott die Seele ist. Er ist in allen Dingen verändert und doch allenthalben ebenderjelbe. — — Er lebt in allem, was lebt; er dehnt sich aus durch alle Ausdehnung und verbreitet sich, ohne sich zu zerteilen — — Er erfüllt, umschränkt und verknüpft alles und macht alles gleich. Ich bin weit davon entfernt, Popen hier gottlose Meinungen aufbürden zu wollen. Ich nehme vielmehr alles willig an, was Warburton zu dessen Verteidigung wider den Herrn Croufaz gesagt hat, welcher behaupten wollen, der Dichter habe diese Stelle aus des Spinoza irrigem Lehrgebäude entlehnt. Durchgehends kann sie unmöglich mit Spinozens Lehren bestehen. Die Worte

Whose body nature is, and God the soul,

wovon die Natur der Körper und Gott die Seele ist, würde Spinoza nimmermehr haben sagen können; denn der Ausdruck „Seele und Körper“ scheint doch wenigstens anzudeuten, daß Gott und die Natur zwei verschiedene Wesen sind. Wie wenig war dieses die Meinung des Spinoza! Es hat aber andre irrige Weltweisen gegeben, die Gott wirklich für die Seele der Natur gehalten haben und die vom Spinozismo eben so weit abstehen als von der Wahrheit. Sollte ihnen also Pope diese seltnen Redensarten abgeborgt haben, wie steht es um die Worte „extends thro' all extent“, er dehnt sich aus durch alle Ausdehnung? Wird diese Lehre einem andern als Spinozen zugehören? Wer hat sonst die Ausdehnung der Natur für eine Eigenschaft Gottes gehalten als dieser berufene Irrgläubige? Jedoch, wie gesagt, es stehet nicht zu glauben, daß Pope eben in diesen Briefen ein gefährliches System habe austramen wollen. Er hat vielmehr — — und dieses ist es, was ich bereits oben, gleichsam a priori aus dem, was ein Dichter in solchen Fällen thun muß, erwiesen habe, — — bloß die schönsten und sinnlichsten Ausdrücke von jedem System geborgt, ohne sich um ihre Richtigkeit zu bekümmern. Und daher hat er auch kein Bedenken getragen, die Allgegenwart Gottes

teils in der Sprache der Spinozisten, teils in der Sprache derjenigen, die Gott für die Seele der Welt halten, auszudrücken, weil sie in den gemeinen rechtgläubigen Ausdrücken allzu idealisch und allzu weit von dem Sinnlichen entfernt ist. Eben so wie sich Thomson in seiner Hymne über die vier Jahreszeiten nicht gescheuet hat, zu sagen: „these as the changes — — are but the varied God.“ Ein sehr kühner Ausdruck, den aber kein vernünftiger Kunstrichter tadeln kann.

Hätte sich Pope ein eignes System abstrahiert gehabt, so würde er ganz gewiß, um es in dem überzeugendsten Zusammenhange vorzutragen, aller Vorrechte eines Dichters dabei entsagt haben. Da er dieses aber nicht gethan hat, so ist es ein Beweis, daß er nicht anders damit zu Werke gegangen, als ich mir vorstelle, daß es die meisten Dichter thun. Er hat diesen und jenen Schriftsteller über seine Materie vorher gelesen und, ohne sie nach eignen Grundsätzen zu untersuchen, von jedem dasjenige behalten, von welchem er geglaubt, daß es sich am besten in wohlklingende Verse zusammenreimen lasse. Ich glaube ihm sogar in Ansehung seiner Quellen auf die Spur gekommen zu sein, wobei ich einige andre historisch-kritische Anmerkungen gemacht habe, welchen ich folgenden Anhang widme.

A n h a n g.

Warburton, wie bekannt, unternahm die Verteidigung unsers Dichters wider die Beschuldigungen des Crousaz. Die Briefe, die er in dieser Absicht schrieb, erhielten Popens vollkommensten Beifall. „Sie haben mir,“ sagt dieser in einem Briefe an seinen Retter, „allzuviel Gerechtigkeit widerfahren lassen, so seltsam dieses auch klingen mag. Sie haben mein System so deutlich gemacht, als ich es hätte machen sollen und nicht gekonnt habe“ — — Man sehe die ganze Stelle unten in der Note*), aus welcher ich nur noch die Worte anführe: „Sie verstehen mich vollkommen so wohl, als ich mich selbst verstehe; allein Sie drücken mich besser aus, als ich mich habe ausdrücken können.“

Was sagt denn nun aber dieser Mann, welcher die Meinung des Dichters nach des Dichters eignem Geständnisse so vollkommen

*) I can only say, you do him (*Crousaz*) too much honour and me too much right, so odd as the expression seems; for you have made my system as clear, as i ought to have done, and could not. It is indeed the same system as mine, but illustrated with a ray of your own, as they say our natural body is the same still when it is glorified. I am sure i like it better, than i did before, and so will every man else. I know i meant just what you explain, but i did not explain my own meaning so well as you. You understand me as well, as i do myself, but you express me better, than i could express myself. In einem Briefe an Warburton vom 11. April 1739.

eingesehen hat, von dem Systeme seines Helden? Er sagt, Pope sei durchaus nicht dem Hrn. von Leibniz, sondern dem Plato gefolgt, wenn er behauptet, Gott habe von allen möglichen Welten die beste wirklich werden lassen.

Plato also wäre die erste Quelle unsers Dichters! — Wir wollen sehen. — Doch Plato war auch eine Quelle für Leibniz. Und Pope könnte also doch wohl noch ein Leibnizianer sein, indem er ein Platoniker ist. Hierauf aber sagt Warburton: „Nein! denn Pope hat die Platonischen Lehren in der gehörigen Einschränkung angenommen, die Leibniz auf eine gewaltsame Art ausgedehnt. Plato sagte: ‚Gott hat die beste Welt erwählt‘, der Herr von Leibniz aber: ‚Gott hat nicht anders können, als die beste wählen.‘“

Der Unterschied zwischen diesen zwei Sätzen soll in dem Vermögen liegen, unter zwei gleich ähnlichen und guten Dingen eines dem andern vorzuziehen; und dieses Vermögen habe Plato Gott gelassen, Leibniz aber ihm gänzlich genommen. Ich will hier nicht beweisen, was man schon unzähligmal bewiesen hat, daß dieses Vermögen eine leere Grille sei. Ich will nicht anführen, daß sie auch Plato dafür müsse erkannt haben, weil er bei jeder freien Wahl Bewegungsgründe zugestehet, wie Leibniz bereits angemerkt hat. (Theodicee, 1. Abt. S. 45.) Ich will nicht darauf dringen, daß folglich der Unterschied selbst weg falle, sondern ich will ihn schlechterdings so annehmen, wie ihn Warburton angegeben hat.

Plato mag also gelehrt haben, Gott habe die Welt gewählt, ob er gleich eine andre vielleicht eben so gute Welt hätte wählen können; und Leibniz mag gesetzt haben, Gott habe nicht anders können, als die beste wählen. Was sagt denn Pope? Drückt er sich auf die erste oder auf die andere Art aus? Man lese doch:

Of systems possible, if 'tis confest,
That wisdom infinite *must* form the best etc.

„Wenn es ausgemacht ist, daß die unendliche Weisheit von allen möglichen Systemen das beste wählen muß“ etc. — — Daß sie muß? Wie ist es möglich, daß Warburton diesen Ausdruck übersehen hat? Heißt dieses mit dem Plato reden, wenn Plato anders, wie Warburton will, eine ohne alle Bewegungsgründe wirkende Freiheit in Gott angenommen hat?

Genug von dem Plato, den Pope folglich gleich bei dem ersten Schritte verlassen zu haben selbst glauben mußte! Ich komme zu der zweiten Quelle, die Warburton dem Dichter gibt, und diese ist der Lord Shaftesbury, von welchem er sagt, daß er den Platonischen Satz angenommen und in ein deutlicher Licht gesetzt habe. In wieweit dieses geschehen sei, und welches das verbesserte System dieses Lords sei, will die Akademie jetzt nicht wissen. Ich will also hier nur so viel anführen, daß Pope den Shaftesbury zwar offenbar gelesen und gebraucht habe, daß er ihn aber

ungleich besser würde gebraucht haben, wenn er ihn gehörig verstanden hätte.

Daß er ihn wirklich gebraucht habe, könnte ich aus mehr als einer Stelle der Rhapsody des Shaftesbury beweisen, welche Pope seinen Briefen eingeschaltet hat, ohne fast von dem Seinigen etwas mehr als das Silbenmaß und die Reime hinzuzuthun. Statt aller aber will ich nur diese einzige anführen. Shaftesbury läßt den Philokles dem Palemon, welcher das physikalische Uebel zwar entschuldigen will, gegen das moralische aber unveröhnlich ist, antworten: „The very storms and tempests had their beauty in your account, those alone excepted, which arose in human breast.“ „Selbst die Stürme und Ungewitter haben Ihrem Bedünken nach ihre Schönheit, nur diejenigen nicht, die in der menschlichen Brust aufsteigen.“ Ist dieses nicht eben das, was Pope sagt:

If plagues or earthquakes break not heav'n's design,
Why then a *Borgia* or a *Catiline*?

Doch Pope muß den Shaftesbury nicht verstanden haben, oder er würde ihn ganz anders gebraucht haben. Dieser freie Weltweise war in die Materie weit tiefer eingedrungen und drückte sich weit vorsichtiger aus als der immer wankende Dichter. Hätte ihm Pope gefolgt, so würden seine Gedanken einem System ungleich ähnlicher sehen, er würde der Wahrheit und Leibnizen ungleich näher gekommen sein. Shaftesbury zum Exempel sagt: Man hat auf vielerlei Art zeigen wollen, warum die Natur irre, und wie sie mit so vielem Unvermögen und Fehlern von einer Hand kömmt, die nicht irren kann. Aber ich leugne, daß sie irrt u. Pope hingegen behauptet: Die Natur weicht ab. — Ferner sagt unser Lord: Die Natur ist in ihren Wirkungen sich immer gleich; sie wirkt nie auf eine verkehrte oder irrige Weise, nie kraftlos oder nachlässig, sondern sie wird nur durch eine höhere Nebenbuhlerin und durch die stärkere Kraft einer andern Natur überwältiget*). Leibniz selbst würde den Streit der Regeln einer zusammengesetzten Vollkommenheit nicht besser haben ausdrücken können. Aber was weiß Pope hievon, der dem Shaftesbury gleichwohl soll gefolgt sein? Auch sagt dieser: Vielmehr bewundern wir eben wegen dieser Ordnung der untern und obern Wesen die Schönheit der Welt, die auf sich einander entgegen-

*) Much is allieg'd in answer, to shew why nature errs, and how she came thus impotent and erring from an unerring hand. But i deny she errs — — Nature still working as before, and not perversly or erroneously; not faintly or with feeble endeavours; but o'erpower'd by a superior rival, and by another nature's justly conquering force. *Rhapsody*, Part. 2. Sect. 3.

stehende Dinge gegründet ist, weil aus solchen mannigfaltigen und widerwärtigen Grundursachen eine allgemeine Zusammenstimmung entspringt*). Die Worte mannigfaltige und widerwärtige Grundursachen bedeuten hier abermals die Regeln der Ordnung, die oft neben einander nicht bestehen können; und hätte Pope davon einen Begriff gehabt, so würde er sich weniger auf die Seite des Malebranche geneigt haben. Desgleichen von der Ordnung hat Shaftesbury einen vollkommen richtigen Begriff, den Pope, wie wir gesehen, nicht hatte. Er nennt sie „a coherence or sympathizing of things“, und unmittelbar darauf „a consent and correspondence in all“. Dieser Zusammenhang, dieses Sympathisieren, diese Uebereinstimmung ist ganz etwas anders als des Dichters eingebilddete Staffellordnung, welche man höchstens nur für poetisch schön erkennen kann.

Ueberhaupt muß ich gestehen, daß mir Shaftesbury sehr oft so glücklich mit Leibnizen übereinzustimmen scheint, daß ich mich wundere, warum man nicht längst beider Weltweisheit mit einander verglichen. Ich wundere mich sogar, warum nicht selbst die Akademie lieber das System des Shaftesbury als das System des Pope zu untersuchen und gegen das Leibnizische zu halten aufgegeben. Sie würde alsdenn doch wenigstens Weltweisen gegen Weltweisen und Gründlichkeit gegen Gründlichkeit gestellt haben, anstatt daß sie den Dichter mit dem Philosophen und das Sinnliche mit dem Abstrakten in ein ungleiches Gefechte verwickelt hat. Ja, auch für die Würde bei dem Shaftesbury mehr zu gewinnen gewesen sein als bei dem Pope, welche Leibnizen gern vermittelt irgend einer Parallel mit einem andern berühmten Manne erniedrigen möchten. Das Werk des Shaftesbury: „The moralists, a philosophical rhapsody“, war bereits im Jahr 1709 herausgekommen; des Leibniz Theodicee hingegen trat erst gegen das Ende des Jahres 1710 an das Licht. Aus diesem Umstande, sollte ich meinen, wäre etwas zu machen gewesen. Ein Philosoph, ein englischer Philosoph, welcher Dinge gedacht hat, die Leibniz erst ein ganzes Jahr nachher gedacht zu haben zeigt, sollte dieser von dem letztern nicht ein wenig sein geplündert worden? Ich bitte die Akademie, es überlegen zu lassen!

Und also hat Pope auch aus dem Shaftesbury die wenigsten seiner metaphysischen Larven**) entlehnt. Wo mag er sie wohl sonst her haben? Wo mag er besonders die her haben, die eine Leibnizische Miene machen? Ich verstehe diejenigen Sätze, die mit den Worten mögliche Systeme und dergleichen ausgedrückt

*) 'Tis on the contrary, from this order of inferiour and superiour things, that we admire the world's beauty, founded thus on contrariety: whilst from such various and disagreeing principles a universal concord is established. Eben daselbst.

**) Eine beiläufige Erklärung der Vignette unsers Titels!

sind. Die Anweisung Warburtons verläßt mich hier, ich glaube aber gleichwohl etwas entdeckt zu haben.

Man erinnere sich desjenigen Buchs „De origine mali“, über welches Leibniz Anmerkungen gemacht hat, die man gleich hinter seiner „Theodicee“ findet. Er urtheilet davon, der Verfasser desselben stimme in der einen Hälfte der Materie, von dem Uebel überhaupt und dem physikalischen Uebel insbesondere, sehr wohl mit ihm überein und gehe nur in der andern Hälfte, vom moralischen Uebel, von ihm ab. Es war dieser Verfasser der Hr. W. King, nachheriger Erzbischof von Dublin. Er war ein Engländer, und sein Werk war schon im Jahr 1702 herausgekommen.

Aus diesem nun behaupte ich, hat sich unser Dichter ungemein bereichert, und zwar so, daß er nicht selten ganze Stellen aus dem Lateinischen übersetzt und sie bloß mit poetischen Blümchen durchwirkt hat. Ich will bloß die vornehmsten derselben zum Beweise hersetzen und die Vergleichung den Lesern, welche beider Sprachen mächtig sind, selbst überlassen.

1.

King, cap. III. p. m. ed. Brem. 56.

Credendum vero est, praesens mundi systema optimum fuisse, quod fieri potuit, habito respectu ad Dei mentem in eo fabricando.

Pope, Ep. I. v. 43. 44.

*Of systems possible, if 'tis confest,
That wisdom infinite must form the best.*

2.

King, p. m. 58.

Oportet igitur multos perfectionum gradus, forte infinitos, dari in opificiis divinis.

Pope, Ep. I. v. 46. 47,

*Where all must fall or not coherent be,
And all that rises, rise in due degree etc.*

3.

King, p. m. 72.

Opus erat in systemate mundi globo materiae solidae, qualis est terra, et eam quasi rotae vicem habere credimus in magno hoc automato.

Pope, Ep. I. v. 56 etc.

*So man, who here seems principal alone,
Perhaps acts second to some sphere unknown,
Touches some wheel, or verges to some goal,
'Tis but a part we see, and no the whole.*

King, p. m. 89.

— Quaedam ejusmodi faciendâ erant, cum locus his in opificio Dei restabat, factis tot aliis, quot conveniebat. At optes alium tibi locum et sortem cessisse; fortasse. Sed si tu alterius locum occupasses, ille alter aut alius aliquis in tui locum sufficiens erat, qui similiter providentiae divinae ingratus, locum illum, quem jam occupasti, optaret. Scias igitur necessarium fuisse, ut aut sis, quod es, aut nullus. Occupatis enim ab aliis omni alio loco et statu, quem systema aut natura rerum ferebat, aut is, quem habeas, a te implendus, aut exulare te a rerum natura necesse est. An expectes enim, dejecto alio a statu suo, te ejus loco suffectum iri? id est, ut aliorum injuria munificentiam peculiarem et exsortem tibi Deus exhiberet. Suspicienda ergo est divina bonitas, non culpanda, qua ut sis, quod es, factum est. Nec alius nec melior fieri potuisti sine aliorum aut totius damno.

Den ganzen Inhalt dieser Worte wird man in dem ersten Briefe des Pope wiederfinden, besonders gegen die 157. und 233. Zeile. Die Stellen selbst sind zu lang, sie ganz herzusetzen, und zum Teil sind sie auch bereits oben angeführt worden, wo von dem Popischen Begriffe der Ordnung und der notwendigen Stelle, die der Mensch in der Reihe der Dinge erhalten müssen, die Rede war.

Was kann man nun zu so offenbaren Beweisen, daß Pope den metaphysischen Teil seiner Materie mehr zusammengeborgt als gedacht habe, sagen? Und was wird man vollends sagen, wenn ich sogar zeige, daß er sich selbst nichts besser bewußt zu sein scheint? — Man höre also, was er in einem Briefe an seinen Freund, den D. Swift, schreibt. Pope hatte seinen „Versuch über den Menschen“ ohne seinen Namen drucken lassen, und er kam Swiften in die Hände, ehe ihm Pope davon Nachricht geben konnte. Swift las das Werk, allein er erkannte seinen Freund darin nicht. Hierüber nun wundert sich Pope und schreibt: Ich sollte meinen, ob Sie mich gleich in dem ersten dieser Versuche aus dem Gesichte verloren, daß Sie mich doch in dem zweiten würden erkannt haben*). Heißt dieses nicht ungefähr: „Ob Sie mir gleich die metaphysische Tiefsinnigkeit, die aus dem ersten Briefe hervorzuleuchten scheint, nicht zutrauen dürfen, so hätten Sie doch wohl in den übrigen Briefen, wo die Materie leichter und des poetischen Putzes fähiger wird, meine Art zu denken erkennen sollen?“ — — Swift gesteht es in seiner Antwort auch in der That, daß er Popen für keinen so großen Philosophen gehalten habe, eben so wenig, als sich Pope selbst dafür hielt. Denn würde

*) I fancy, tho' you lost sight of me in the first of those essays, you saw me in the second.

er wohl sonst gleich nach obiger Stelle geschrieben haben: Nur um eines bitte ich Sie, lachen Sie über meine Ernsthaftigkeit nicht, sondern erlauben Sie mir, den philosophischen Bart so lange zu tragen, bis ich ihn selbst ausrupfe und ein Gespötte daraus mache — *)? Das will viel sagen! Wie sehr sollte er sich also wundern, wenn er erfahren könnte, daß gleichwohl eine berühmte Akademie diesen falschen Bart für wert erkannt habe, ernsthafte Untersuchungen darüber anzustellen!

*) I have only one piece of mercy to beg of you; do not laugh at my gravity, but permit to me, to wear the beard of a philosopher, till I pull it off and make a jest of it myself. In einem Briefe an den D. Swift, welcher in dem 9ten Teile der Popischen Werke, der Knopptonschen Ausgabe von 1752, auf der 254. Seite stehet.

Vorrede
zu
Richardsons
„Sittenlehre für die Jugend“.
1757.

Vorrede des Uebersetzers.

Aesopus, die wahren, oder fabelhaften Umstände seines Lebens, die Einrichtung und Nützlichkeit seiner Fabeln, die lange Reihe seiner Nachahmer &c. würden für einen Vorredner, der ein Vergnügen daran fände, die allerbekanntesten Dinge zu sagen, ein sehr ergiebiges Thema sein. In der Hoffnung aber, daß niemand hier suchen werde, was man überall finden kann, glauben wir dem Leser bloß anzeigen zu dürfen, wie der berühmte Name eines Richardson für ein Buch komme, das gänzlich dem Gebrauche und dem Unterrichte der Kinder bestimmt ist.

Roger Lestrangle ist bei den Engländern der berühmteste Compiler Aesopischer Fabeln. Er hat deren einen ganzen Folianten herausgegeben, fünfhundert an der Zahl, und in der Folge auf Anhalten des Verlegers noch einen zweiten Band hinzugefügt. Seine Schreibart wird von seinen Landsleuten für eine der reinsten und meisterhaftesten gehalten und seine Weise zu erzählen für leicht, munter und voller Laune. Auch in dem Hauptwerke läßt man ihm die Gerechtigkeit widerfahren, daß seine Anwendungen und Sittenlehren passend, nicht abgedroschen, nachdrücklich und gemeinnützig sind.

Doch fanden sich Leute — und wo findet ein guter Schriftsteller dergleichen Leute nicht? — welche einen bessern Geschmack zu haben glaubten, weil sie einen andern hatten als das zufriedne Publikum. Ein gewisser S. Croxal, um seinen eignen Geburten Platz zu schaffen, bekam den liebeichen Einfall, die Fabeln des Lestrangle, weil er sie nicht so gradezu für elend ausgeben wollte, als gefährlich zu verschreien. Ihr Verfasser, versicherte er, habe sich nicht als ein rechtschaffener Brite, sondern als ein Feind

der Freiheit und ein gedungner Sachwalter des Papsttums und der uneingeschränkten Gewalt in diesem Werke erwiesen, welches doch für eine freigeborne Jugend geschrieben sein sollte.

Diesem Vorwurfe nun, ob er gleich der gegründetste nicht ist, sind wir die gegenwärtige Arbeit des Herrn Richardson schuldig. Er wollte ihm mit der gewissenhaftesten Genauigkeit abhelfen und daher theils diejenigen Fabeln, welchen Lestränge nicht ohne Gewaltthatigkeit eine politische Deutung gegeben, auf allgemeinere Lehren wieder zurückbringen, theils diejenigen, welche keine andere als politische Anwendung litten, mit aller möglichen Lauterkeit der Absicht bearbeiten.

So weit ging des Herrn Richardson's erstes Vorhaben. Bei der Ausführung aber fand er, daß es nicht undienlich sei, sich weitere Grenzen zu setzen. Er ließ einen guten Teil weg, alles nämlich, was mehr ein lächerliches Märchen, als eine lehrreiche Fabel war; er gab vielen, auch von den nicht politischen, einen bessern Sinn; er verkürzte, er änderte, er setzte hinzu; kurz, aus der Adoption ward eine eigne Geburt.

Und hiervon wird sich auch ein deutscher Leser überzeugen können, wenn er sich erinnern will, daß ein großer Teil der Fabeln des Lestränge bereits vor vielen Jahren in unsre Sprache übersetzt worden. Man stelle die Vergleichung an, und sie wird gewiß zum Vortheile der gegenwärtigen ausfallen.

Wer wird sich auch einkommen lassen, etwas für mittelmäßig zu halten, wobei der unsterbliche Verfasser der Pamela, der Clarissa, des Grandisons die Hand angelegt? Denn wer kann es besser wissen, was zur Bildung der Herzen, zur Einflößung der Menschenliebe, zur Beförderung jeder Tugend das Zuträglichste ist, als er? Oder wer kann es besser wissen als er, wie viel die Wahrheit über menschliche Gemüter vermag, wenn sie sich die bezaubernden Reize einer gefälligen Erdichtung zu borgen herabläßt?

Es ist durchaus unnötig, sich in eine weitläufigere Anpreisung einzulassen. Noch weniger wollen wir einen Bellegarde, dessen Fabeln jetzt am meisten in den Händen der Kinder sind, mit einem Richardson zu vergleichen wagen; denn der Engländer würde sich nach der Art der alten römischen Tribune mit Recht beschweren können, „se in ordinem cogi“.

Man hat bei der Uebersetzung nichts weggelassen als das Leben des Aesopos. In Ansehung des Außerlichen aber hat sie vor dem englischen Originale, sowohl was die Kupfer als den Druck anbelangt, einen großen Vorzug bekommen. Einem Buche für Kinder, haben die Verleger geglaubt, müsse nichts fehlen, was Kinder reizen könne.

Leipzig, den 17. März 1757.

Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die
Spur der vorherbestimmten Harmonie
gekommen.

1763.

Ich fange bei dem ersten Gespräche an. Darin bin ich noch Ihrer Meinung, daß es Spinoza ist, welcher Leibniz auf die vorherbestimmte Harmonie gebracht hat. Denn Spinoza war der erste, welchen sein System auf die Möglichkeit leitete, daß alle Veränderungen des Körpers bloß und allein aus desselben eigenen mechanischen Kräften erfolgen könnten. Durch diese Möglichkeit kam Leibniz auf die Spur seiner Hypothese. Aber bloß auf die Spur; die fernere Ausspinnung war ein Werk seiner eigenen Sagazität.

Denn daß Spinoza die vorherbestimmte Harmonie selbst, gesetzt auch nur so, wie sie in dem göttlichen Verstande antecedenter ad decretum existiert, könne geglaubt, oder sie doch wenigstens von weitem im Schimmer könne erblickt haben: daran heißt mich alles zweifeln, was ich nur kürzlich von seinem Systeme gefaßt zu haben vermeine.

Sagen Sie mir, wenn Spinoza ausdrücklich behauptet, daß Leib und Seele ein und eben dasselbe einzelne Ding sind, welches man sich nur bald unter der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Eigenschaft der Ausdehnung vorstelle (Sittenlehre, T. II. S. 126), was für eine Harmonie hat ihm dabei einfallen können? Die größte, wird man sagen, welche nur sein kann, nämlich die, welche das Ding mit sich selbst hat. Aber heißt das nicht, mit Worten spielen? Die Harmonie, welche das Ding mit sich selbst hat! Leibniz will durch seine Harmonie das Rätsel der Vereinigung zweier so verschiedener Wesen, als Leib und Seele sind, auflösen. Spinoza hingegen sieht hier nichts Verschiedenes, sieht also keine Vereinigung, sieht kein Rätsel, das aufzulösen wäre.

Die Seele, sagt Spinoza an einem andern Orte (T. II. S. 163), ist mit dem Leibe auf eben die Art vereinigt, als der Begriff der Seele von sich selbst mit der Seele vereinigt ist. Nun gehöret der Begriff, den die Seele von sich selbst hat, mit zu dem Wesen der Seele, und keines läßt sich ohne das andere gedenken.

Also auch der Leib läßt sich nicht ohne die Seele gedenken, und nur dadurch, daß sich keines ohne das andere gedenken läßt, dadurch, daß beide eben dasselbe einzelne Ding sind, sind sie nach Spinozas Meinung mit einander vereiniget.

Es ist wahr, Spinoza lehrt: „die Ordnung und die Verknüpfung der Begriffe sei mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei.“ Und was er in diesen Worten bloß von dem einzigen selbständigen Wesen behauptet, bejahet er anderwärts und noch ausdrücklicher insbesondere von der Seele (T. V. §. 581): „So wie die Gedanken und Begriffe der Dinge in der Seele geordnet und unter einander verknüpft sind, eben so sind auch aufs genaueste die Beschaffenheiten des Leibes oder die Bilder der Dinge in dem Leibe geordnet und unter einander verknüpft.“ Es ist wahr, so drückt sich Spinoza aus, und vollkommen so kann sich auch Leibniz ausdrücken. Aber wenn beide sodann einerlei Worte brauchen, werden sie auch einerlei Begriffe damit verbinden? Unmöglich! Spinoza denkt dabei weiter nichts, als daß alles, was aus der Natur Gottes und derzufolge aus der Natur eines einzelnen Dinges formaliter folge, in selbiger auch objective, nach eben der Ordnung und Verbindung, erfolgen müsse. Nach ihm stimmt die Folge und Verbindung der Begriffe in der Seele bloß deswegen mit der Folge und Verbindung der Veränderungen des Körpers überein, weil der Körper der Gegenstand der Seele ist, weil die Seele nichts als der sich denkende Körper und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele ist. Aber Leibniz — Wollen Sie mir ein Gleichnis erlauben? Zwei Wilde, welche beide das erste Mal ihr Bildnis in einem Spiegel erblicken. Die Verwunderung ist vorbei, und nunmehr fangen sie an, über diese Erscheinung zu philosophieren. Das Bild in dem Spiegel, sagen beide, macht eben dieselben Bewegungen, welche ein Körper macht, und macht sie in der nämlichen Ordnung. Folglich, schließen beide, muß die Folge der Bewegungen des Bildes und die Folge der Bewegungen des Körpers sich aus einem und eben demselben Grunde erklären lassen.

Leibniz.

1768.

Chronologische Umstände seines Lebens.

Er hat sein Leben selbst beschreiben wollen, wie aus seinem Briefe an Pellisson „sur la Tolerance“ zu ersehen. Geboren 1646.

Zu Leipzig profitierte er das meiste von Jakob Thomasio und in Jena von Erhard Weigeln.

1664 wurde er Magister Philosophiae zu Leipzig, nachdem er vorher „De principio individui“ disputiert.

1666 disputierte er zu Leipzig pro facultate „De complexionibus“, nachdem er vorher über „Quaestiones ex jure collectas“ und „De conditionibus“ disputiert hatte.

1666 erschien auch seine „Ars combinatoria“. Dieser war beigefügt: „Demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta“.

1666 ward er in Altdorf Doctor Juris, nachdem er in Leipzig Repuls bekommen, und disputierte „De casibus perplexis in jure“.

1666 ging er von da nach Nürnberg und schaffte sich auf die bekannte Art Zutritt bei der alchimistischen Gesellschaft, wie Brucker sagt.

Der Prediger daselbst, Justus Jakob Leibniz, der „Memorabilia Bibliothecae Norimbergensis“ geschrieben und dessen Freundschaft sich Leibniz erwarb, war kein Verwandter von ihm, sondern nur ein bloßer Namensvetter.

Zu Nürnberg lernte er auch Boineburgen kennen, welcher ihm Hoffnung machte, in die Dienste des Kurfürsten von Mainz zu kommen, weswegen er sich nach Frankfurt begab, um da in der Ruhe zu sein.

1668 gab er heraus: „Novam methodum docendae discendaeque jurisprudentiae cum catalogo desideratorum in jurisprudentia“, und bald darauf: „Corporis juris reconcinnandirationem“. Um eben diese Zeit wollte er auch „Alstedii Encyclopaediam“ verbessern und vermehren, bei welcher Arbeit ihm Gasenthaler helfen sollte. Auf dieses Projekt kam er auch noch in seinem Alter wieder zurück.

1669 schrieb er für den Prinzen von Pfalz-Neuburg das „Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum“, nachdem Johannes Casimirus abgedankt hatte.

In eben dem Jahre gab er den „Nizolium de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos“ heraus.

1670 ward er Hofrat des Kurfürsten von Mainz.

1671 kam er zuerst in die Bekanntschaft des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg, Johann Friedrichs, Kalenbergischer Linie, und schrieb die „Defensionem logicam S. S. Trinitatis“, desgleichen „Hypothesin physicam novam seu theoriam motus concreti“. Das letztere hat Christian Knorr, der Verfasser der „Fabulae denudatae“, unter dem Namen Christ. Peganius deutsch übersetzt und seiner Uebersetzung von Browns „Pseudodoxia epidemica“ beigefügt. Erst nachher erschien seine „Theoria motus abstracti“, in welcher schon mancher Samen zu seiner ihm nachher eigenen Philosophie enthalten ist: das „omne corpus esse mentem momentaneam seu carentem recordatione“ etc. Ungefähr aus dieser Zeit ist seine „Notitia opticae promotae“.

1672 schickte ihn Boineburg mit seinem Sohne nach Frankreich. Hier gab ihm die Bekanntschaft mit Huygens Anlaß, daß er sich erst recht auf die Mathematik legte. Doch ließ er sich auch bereden, den Martianus Capella in usum Delphini auszuarbeiten, ob er schon überhaupt das kostbare Unternehmen dieser Ausgaben mißbilligte und glaubte, daß man das Geld besser für die Wissenschaften anwenden könnte, besonders zur nähern Kenntniss der Natur.

1673 ging er von Frankreich nach England, nachdem Boineburg gestorben und man ihn vergebens in Frankreich zu behalten suchte, weil er die Religion nicht ändern wollte.

Hier in England beschäftigte er sich schon mit seiner Rechenmaschine. Aber in eben dem Jahre starb der Kurfürst zu Mainz, und Leibniz kam außer Dienst und Pension. Er ging also wieder nach Paris zurück und begab sich von da aus in des Herzogs Johann Friedrichs Dienste, der ihn zu seinem Hofrat und Bibliothekar machte, mit Erlaubnis, so lange in Paris zu bleiben, bis er seine Rechenmaschine zustande gebracht.

1675 wurde er zu Paris auswärtiges Mitglied der Akademie der Wissenschaften.

1675 ging er wieder nach England und von da

1676 nach Holland, wo er mit dem Bürgermeister Hudde Bekanntschaft machte.

1677 kam er nach Hannover. Die Bibliothek daselbst ward durch den Zukauf der Bibliothek des Hamburgischen Medici und Professors Martini Fogelii auf seinen Rat vermehrt. In diese Zeit fallen auch die Bemühungen, das Wasser aus den Bergwerken auf dem Harz zu bringen.

Desgleichen schrieb er um diese Zeit, als die französischen Gesandten auf dem Nimwegischen Frieden keinen Gesandten der deutschen

Fürsten außer der Kurfürsten zulassen wollten, unter dem Namen Caesarini Fürstenerii „De jure suprematus ac legationis principum Germaniae“, wozu er sich aber doch niemals bekennen wollen, um sich an den königl. und kurfürstlichen Höfen, an welchen er gelitten war, nicht in Mißgunst zu setzen.

1677 überschrieb er an Newton zuerst etwas von seinem „Calculo differentiali“, nachdem ihm dieser vorher seinen „Calculus fluxionum“ nur in einem Rätsel übermacht hatte.

1679 starb sein Herzog Johann Friedrich, auf dessen Tod er das schöne lateinische Gedicht machte. Ernst August aber, dessen Bruder, der ihm in der Regierung folgte, bestätigte ihn mit einer Pension von 600 Rthlr. als Hofrat, obschon Leibniz selbst kaiserl. Dienste suchte und an Lambecii Stelle Bibliothekar werden wollte.

1681 und 82 korrespondierte Leibniz mit Schellhamern über die Entstehung und Fortpflanzung des Schalls.

1683 machte Leibniz in den „Actis eruditorum“ seine Gedanken von der Interusur-Rechnung bekannt.

1684 sein „Specimen de dimensionibus figurarum invenendis“ und geriet darüber mit Tschirnhaus und Craig in Streit, publizierte aber in diesem Jahre den „Methodum tangentium“ und den „de maximis et minimis“.

In eben diesem Jahre unternahm er seine gelehrte Reise zur Erläuterung der braunschweigischen Geschichte. Er reisete besonders Deutschland durch und ging von da nach Italien.

Nach dieser Reise, bei der ihn aber Eccard beschuldigt, daß er *παρρησια*, nämlich seine Mathematik und Philosophie, dem *ερω* vorgezogen, fallen seine theologischen Streitigkeiten mit Pelisson.

1686 schrieb Leibniz über die Gesetze der Bewegung und bekam darüber mit Catelan und Papin Streit.

1690 fand Leibniz die Auflösung der Ketten- und Stricklinie.

1691 machte ihn Anton Ulrich, Herzog zu Braunschweig-Wolfenbüttel, auch zu seinem Hofrat und Bibliothekar in Wolfenbüttel.

1692 ward sein Herr Ernst August Kurfürst; welches Geschäft Platen trieb, dem Leibniz in Beischaffung aller Rechte und Vorzüge des Hauses aus der Geschichte sehr behilflich war. Um diese Zeit schrieb er auch seine „Protogaea“.

1693 erschien sein „Codex juris gentium diplomaticus“, der größtenteils aus Wolfenbüttelischen Handschriften genommen war.

1694 beschäftigte er sich wieder mit metaphysischen Spekulationen und schrieb seine Abhandlungen „De notione substantiae“ und „De ipsa natura sive vi insita“ in den „Actis eruditorum“.

1695 erschien in den „Actis eruditorum“ sein „Specimen dynamicum“.

In eben diesem Jahre machte er in dem „Journal des Savans“ sein System von der harmonia praestabilita bekannt.

1696 ward er Geheimer Justizrath und Historiograph des Kurfürsten von Hannover.

1697 machte er seine „Dyadit“ bekannt, die er als ein Bild „creationis ex nihilo atque uno, id est creatore“, wollte betrachtet wissen.

Auch kamen in diesem Jahre seine „Novissima Sinica“ heraus.

1698 kamen seine „Monumentorum historicorum nondum hactenus editorum Tomi II“ heraus.

1700 brachte er die Akademie der Wissenschaften in Berlin zustande.

1703 war er einige Monate in Berlin krank.

1704 wollte er auch zu Dresden eine ähnliche Akademie anzulegen versuchen. Aber das ging nicht, und er gab sich mit den Jrenicis ab, die damals in Berlin betrieben wurden.

1705 starb die Königin Sophie Charlotte.

1707 erschien der erste Tomus seiner „Collectionum historicarum antiquit. Brunsvicensis illustrantium“; die übrigen 2 Tomi folgten 1710 und 1711.

In eben diesem Jahre brachte er auch seine „Theodicée“ zustande.

1708 beschäftigten ihn zum Teil die Werke des Gudworth und Pufendorf.

1710 erschien der erste Band von den „Miscellaneis Berolinensibus“, desgleichen die „Theodicée“ zum erstenmale im Druck.

In eben diesem Jahre schaffte er die Gudeischen Reste nach Wolfenbüttel.

1711 sprach er Peter den Großen zu Torgau, der ihn auch mit einer Pension von 1000 Rthlr. zu seinem Justizrath ernannte.

Zu Ende dieses Jahres machte ihn der Kaiser Karl VI. zum Reichshofrath und Baron.

1713 reifete er nach Wien und ward in der Unterhandlung des Utrechter Friedens gebraucht. Der Kaiser gab ihm 2000 Fl. und freie Tafel mit dem Versprechen, die Pension zu verdoppeln, wenn er in Wien bleiben wollte.

In Wien gab er sich auch viel Mühe, eine Akademie der Wissenschaften anzulegen. Er verließ es aber noch in diesem Jahre, weil die Pest da ausbrach und ihn sein Hof zurückforderte. Der Kurfürst von Hannover war König in England geworden, und Leibniz schrieb seinen „Anti-Jacobite“, den er aber nie für seine Arbeit erkennen wollte.

Um diese Zeit, weil sein Hof mit ihm nicht vergnügt war, daß er so oft an fremden Höfen sich aufhalte und das Geschäft der braunschweigischen Geschichte vernachlässige, wollte er nach Frankreich gehen, und Eccard ward braunschweigischer Historiograph, um das von ihm angefangene Werk fortzusetzen.

1715 erschien sein Aufsatz „De origine Francorum“.

In diese Zeit fallen auch seine Streitschriften mit Clarke, die aber erst nach seinem Tode herauskamen.

Er starb 1716.

Einige Auszüge aus Leibnizens Schriften,
die Lessing zu dessen Lebensbeschreibung gebrauchen
wollen.

De la *specieuse générale* qu'il a voulu donner, où toutes les vérités de raison se soient réduites à une façon de calcul. Ce pourroit être en même tems une manière de langue ou d'écriture universelle, Tom. V. p. 7.

Les études à l'age de 15 ans, p. 8.

Er bekennet, daß er in die Tiefe der Mathematik nicht eher eingedrungen, als bis er Huygens zu Paris kennen lernen. Ebd.

Formalisten und Materialisten. Diese letztern wollen alles in der Natur mechanisch erklären. Jene, die Formalisten, wohin die Platoniker und Aristoteliker gehören, nehmen die *causas similes* mit zu Hilfe. Doch haben einige von diesen die wirkenden Ursachen, *causas efficientes et materiales*, zu sehr vernachlässiget, wie Henr. Morus in England, welche glaubten, qu'il y a des *Phénomènes qui ne peuvent être appliqués mécaniquement*, p. 11. Huygens verachtete die Infinitesimalrechnung des Leibniz, bis er aus Beispielen sah, von welchem erstaunlichen Nutzen sie sei; und da legte er sich kurz vor seinem Tode noch darauf. Leibniz sagt von ihm: „Lui à qui un mérite tout à fait eminent donnoit quasi droits de mépriser tout ce qu'il ne savoit pas. P. 11.

Eben so wollte auch der Marquis de l'Hôpital von Leibnizens *speciosa generalis* nichts wissen, oder konnte sich vielmehr keinen Begriff davon machen. Und Leibniz sahe wohl, daß alles dabei darauf ankommen würde, daß er in einigen handgreiflichen Exempeln den Nutzen davon zeigte. Allein um dieses thun zu können, hätte er erst seine Charakteristik erfinden müssen, wozu er sich 1714 nicht besonders mehr aufgelegt fühlte. Ibid.

Leibniz hatte die hinterlassenen Werke des Pascal „sur les coniques“ in Ordnung gebracht. Ob sie hernach herausgegeben? P. 12.

Das Leibnizische System dürfte wohl am leichtesten und besten aus der Abhandlung zu erlernen sein, die er für den Prinzen Eugen schrieb (T. II. Pars I. p. 20), weil diese so abgefaßt ist, daß sie auch von denen verstanden werden kann, die weder in der Sprache der Schulphilosophie noch der Cartesianischen Philosophie geübt sind. Denn nach der ersten bequeme er sich in den Aufsätzen, die in den „*Actis eruditorum*“ eingerückt wurden, und nach letzterer in denen, welche in das „*Journal des savans*“ und andere französische Journale kamen, wie er selbst erinnert p. 12—13.

Ueber Christ. Wolff, daß er nicht viel Verbindung mit ihm gehabt und also keinen nähern Unterricht von seiner Philosophie erhalten können. P. 15.

Seinen Optimismus hat Leibniz p. 19 in wenig Worten vortrefflich ausgedrückt: „Tous les desordres particuliers sont redressés avec avantage dans le total, même en chaque monade.“

Erfinden.

„Saepius aliquid novi invenit, qui artem non intelligit. Item *ἀποδιδάκτος* quam alius. Irrumpit enim per portam viamque aliis non tritam aliamque rerum faciem invenit. Omnia nova miratur, in ea inquit, quae alii quasi comperta praetervolant.“

Dies sind merkwürdige Worte von Leibniz (Misc. Leibn., p. 147), über welche sich ein sehr lehrreicher Kommentar schreiben ließe. Es folgt unter andern daraus, wie wenig notwendig ein allzu sorgfältiger, allzu methodischer Unterricht, auf den unsere neuern Pädagogen dringen, im Grunde für die menschliche Seele ist.

Ideae innatae.

In wiefern diese Leibniz behauptet und von Locken darin abgegangen, sieht man am besten aus einer Stelle an Bierling (Oper. Tom. V. p. 358):

„In Lockio sunt quaedam particularia non male exposita, sed in summa longe aberravit a janua nec naturam mentis veritatisque intellexit. Si discrimen inter veritates necessarias seu demonstratione perceptas et eas, quae nobis sola inductione utcumque innotescunt, satis considerasset, animadvertisset, necessarias non posse probari, nisi ex principiis menti insitis: cum sensus quidem doceant, quid fiat, sed non quid necessario fiat. Idem non satis animadvertit, ideas entis, substantiae unius et ejusdem, veri, boni, aliasque multas menti nostrae ideo innatas esse, quia ipsa innata est sibi, et in se ipsa haec omnia deprehendit. Nempe nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Multa alia in Lockium animadverti possent, cum etiam immaterialem animae naturam per cuniculos subruat. Inclinavit ad Socinianos (quemadmodum et amicus ejus Clericus), quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia.“

Nouveaux Essais sur l'entendement humain par
Leibnitz *).

„La Comtesse Connaway, Platonicienne“, p. 27. „Les avantages du Système de Leibnitz.“ Ibid.

„Le Système paroît allier Platon avec Democrite, Aristôte avec Descartes, les Scholastiques avec les Modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous cotés et que puis apres il va plus loin qu'on n'est allé encore. J'y trouve une explication intelligible de l'union de l'ame et du corps, chose dont j'avois desespéré auparavant. Je trouve les vrais principes des choses dans les unités des substances que ce système introduit et dans leur harmonie préétablie par la substance primitive. J'y trouve une simplicité et une uniformité surprenantes en sorte qu'on peut dire que c'est par tout et toujours la même chose aux degrés de perfection prés. Je vois maintenant ce que Platon entendoit, quand il prenoit la matière pour un être imparfait et transitoire; ce que Aristôte vouloit dire par son Entelechie; ce que c'est la promesse que Democrite même faisoit d'une autre vie chez Pline; comment les animaux sont des automates suivant Descartes, et comment ils ont pourtant des ames et du sentiment selon l'opinion du genre humain; comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont donné de la vie et de la perception à toutes choses comme Cardan, Campanella et mieux qu'eux feue Madame la Comtesse de Connaway, Platonicienne, et notre ami feu Mr. François Mercure van Helmont (quoique d'ailleurs herissé de paradoxes intelligibles) avec son ami feu Mr. Henry Morus; comment les loix de la nature (dont une bonne partie étoit ignorée avant ce système) tirent leur origine des principes superieurs à la matière, quoique pourtant tout se fasse mecaniquement dans la matière, en quoi les autres spiritualistes, que je viens de nommer, avoient manqué avec . . . et mêmes les Cartesiens, en croyant que les substances immatérielles changeoient si non la force au moins la direction ou determination des mouvemens des corps, au lieu que l'ame et le corps gardent parfaitement leurs loix, chacun les siennes selon le nouveau système et que neanmoins l'un obéit à l'autre autant qu'il le faut.“

La philosophie de Leibnitz est fort peu connue; mais sa Théologie l'est encore moins. Je ne parle pas de cette Théo-

*) *Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. Leibnitz, tirées de ses Msts, qui se conservent dans la Bibliothèque royale à Hanovre et publiées par Mr. Rud. Eric Raspe avec une préface de Mr. Kästner, à Amsterd. et Leipzig 1765. 4.*

logie, qui fait partie de la Philosophie; mais de cette autre d'origine celeste, en un mot, de la chretienne. La manière comment celle-ci a existé dans la tête de notre Philosophe, comment elle s'est arrangée avec les principes de pure raison, quelle influence elle a eu, tant sur sa vie que sur ses raisonnements, et sur sa façon de les proposer: c'est là ce que j'appelle sa Théologie, dont je dis qu'elle est très inconnue, toute digne qu'elle est d'être bien éclaircie.

Leibniz nimmt in seinen „Protogaeis“*) mit Burnet an, daß die Berge durch die Sündflut entstanden. Ob das wahr sei, mag Gott wissen. Aber der Einwurf, den Scheid dagegen in der Vorrede zu diesem von ihm herausgegebenen Werke des Leibniz macht, ist herzlich elend. Nämlich daß die Berge von der Weisheit und Allmacht Gottes allzu deutlich zeigten, als daß sie ein Werk der Sündflut sein könnten. Als ob beides nicht beisammen bestehen könnte, und als ob die Zerstörungen der Sündflut, um sie so zu nennen, dem blinden Zufalle überlassen gewesen wären! Leibniz und Burnet haben weiter nichts sagen wollen, als daß sich Gott der Sündflut bedient, die Berge so und so, zu der und zu jener Absicht hervorzubringen.

*) *Acta eruditorum anni 1693*, p. 40—42; *Opera Leibnitzii per Dutens*, Tom. VI. p. 213.

Leibniz von den ewigen Strafen.

1773.

Ich sehe, daß gegenwärtig bei unsern Theologen der Streit über die Unendlichkeit der Höllenstrafen wieder rege werden will. Möchte es doch so werden, daß er endlich entschieden und beigelegt heißen könnte! Denn das ist ohne Zweifel bei dergleichen Streitigkeiten das Traurigste, daß sie gemeiniglich nichts erstreiten und sich zwanzig oder funfzig Jahre später der erste der beste Zelote oder Vernünftler berechtigt glaubt, die Sache ganz wieder von vorne anzufangen.

Einem solchen Schwätzer nicht gleich zu werden, ist es höchst nötig, vorher die Geschichte der streitigen Lehre in ihrem ganzen Umfange zu studieren. Nur wenn man genau weiß, wo jeder Vorgänger seinen Faden fallen lassen, kann man durch Aufhebung derselben und durch Vergleichung ihrer verschiedenen Richtungen den entweder verlassenen oder noch nie betretenen Weg der Wahrheit einzuschlagen hoffen. Wenn gar unter diesen Vorgängern sich Leibnize befinden, was kann schlechterdings lehrreicher sein, als sich in die geringsten Fußstapfen derselben zu stellen und von da aus um sich zu schauen?

Mehr, glaube ich, bedarf es nicht, folgende wenige, aber bisher noch ungedruckte Zeilen des großen Mannes einzuleiten, der, wenn es nach mir ginge, nicht eine Zeile vergebens müßte geschrieben haben. Was es aber damit für Bewandnis habe, glaube ich nicht besser als mit Mosheim's Worten angeben zu können; besonders da diese Worte selbst dabei gelegentlich eine litterarische Erläuterung und Bestätigung erhalten können.

Als Mosheim 1725 seine hierher gehörige Schrift hinter dem ersten Teile seiner „Heiligen Reden“ herausgab, schickte er folgende Erklärung darüber voraus: „Die beigefügten Gedanken von der Lehre derer, die den Strafen der Hölle ein Ziel setzen, sind von mir gefodert worden. Andere haben weitläuftiger und gelehrter von dieser Sache geschrieben. Und ich kann's daher wohl leiden, wenn man glaubt, meine Arbeit sei unnötig. Die unschuldige Nebereilung von einigen meiner Freunde, die gegen mein Wissen dieselbe wollen drucken lassen, und zwar nicht ohne Fehler, hat mich

bewogen, da ich ihr Vorhaben erfahren, ihnen zu versprechen, daß ich selbst den Druck besorgen würde. Ich vollziehe jetzt meine Zusage. Und was ist denn hierin Strafwürdiges? Oder würde ich nicht, wenn ich meine Zusage nicht gehalten, eben so sehr gesündigt haben, als da ich dieselbe vollziehe? Es ist endlich besser, einige Bogen zu viel, als zu wenig von dergleichen Dingen der Welt zu liefern. Und je mehr Einfluß diese Lehre in gewisse Wahrheiten des Glaubens hat, die den Grund der Seligkeit betreffen, je öfters hat man Ursache, die Beweistümer derselben feste zu setzen. Man pflegt stets auf die Vernunft hierin sich zu berufen. Und es kommt vielen der berühmtesten Männer vor, als wenn die Sache derjenigen, welche die Ewigkeit der Strafen behaupten, beinahe verloren sein würde, wenn man diese allein fragen wollte. Ich glaube das Gegenteil, ohne daß ich andere deswegen verachten will, die anders denken. Mir deucht, daß die Vernunft, wo nicht stärker, doch eben so stark vor diejenigen streite, welche die Ewigkeit, als vor die, welche das Ende der göttlichen Rache verteidigen. Man sieht oft gewisse Meinungen der Menschen, die den Beifall der meisten erhalten, für klare Gesetze der Vernunft an, die man nicht leugnen darf. Und oft mißt man die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes nach der Gewohnheit der menschlichen Richterstühle ab. Das Scharfsinnigste, was vor das Ende der Höllestrafen geschrieben, sind die Gedanken eines sonst gelehrten Mannes, dem man schuld gibt, daß er vor seinem Ende in die giftigen Irrtümer der Socinianer verfallen. Ich habe dieselben nicht obenhin gelesen und gebe dem Verfertiger das Zeugnis eines nicht übel beschaffenen Verstandes. Aber wenn man einige Zweideutigkeiten hebt und die Kraft der Schlüsse von den menschlichen Sachen auf die göttlichen leugnet, so wird der sogenannte Beweis ein Schatten, bei dem man den Zusammenhang vergebens sucht. Ich bin lange willens, in einer lateinischen Schrift die Geschichte der Lehre, von der hier die Rede, vorzutragen und nicht nur die Quellen derselben zu entdecken, sondern auch die unterschiedenen Arten, ihr eine Farbe und Gewicht zu geben, zu untersuchen. Eine Menge von andern Arbeiten, die zum Teile nicht unbekannt, hat bisher die Ausarbeitung derselben aufgehalten. Vielleicht finden sich bald einige Stunden, in welchen ich den gesammelten Vorrat von Gedanken und Zeugnissen in Ordnung bringen und der Welt vorlegen kann."

Wer jener gelehrte Mann sei, der noch das Scharfsinnigste für die verneinende Meinung geschrieben, zeigt Mosheim durch den untergesetzten Titel der Schrift selbst an: „*Ernesti Soneri Demonstratio Theologica et Philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam*“, und fügt hinzu: „Der weltberühmte Herr von Leibniz hat dies Werkchen herausgeben wollen, welches sehr selten ist. Ich habe eine Abschrift desselben zur Hand, vor dem bereits die Vorrede steht, die er mit demselben wollen drucken lassen. Ein anderer Ort wird

mir Gelegenheit geben, hievon mehr zu erwähnen, da ich zugleich die Güte desjenigen rühmen werde, dem ich diese und andere hierher gehörige Sachen zu danken habe."

Run ist leider Mosheim die Gelegenheit nicht geworden, auf die er hier seine Leser vertröstet und die er ohne Zweifel in jener lateinischen Schrift zu finden hoffte, welche er von der Geschichte der streitigen Lehre ausarbeiten wollte. So wie aber jene Schrift nicht zustande gekommen, so ist auch die gedachte Vorrede des Leibniz zu dem Sonerschen Beweise darüber im Verborgenen geblieben und fast gänzlich vergessen worden. Denn seit 1737, als Ludovici in der Historie der Leibnizischen Philosophie*) Mosheim seines Versprechens erinnerte, wüßte ich nicht, daß ihrer von jemand andern anders als gelegentlich von dem leidigen Bücherkenner**), wenn er die Schrift des Sonerus wegen ihrer Seltenheit anführte, wäre gedacht worden. Selbst von Bruckern nicht, der doch bei Erzählung von Soners Verdiensten um die Aristotelische Philosophie***) die beste Gelegenheit dazu gehabt hätte. Wenn sie daher auch nicht in der neuen Ausgabe der sämtlichen Werke, die wir dem Herrn Dutens zu danken haben, erschienen ist, so dürfen wir uns um so weniger darüber wundern, da Deutschland überhaupt so äußerst nachlässig gewesen, die Bemühungen dieses würdigen Ausländers zu unterstützen. Anstatt daß man sich um die Wette hätte beeifern sollen, ihm mit so vielen ungedruckten Vermehrungen, als sich nur immer aufreiben lassen wollen, an die Hand zu gehen, hat man ihm auch nicht einmal alle bereits gedruckte Aufsätze seines Autors angezeigt. Denn er, als ein Ausländer, konnte sie freilich nicht alle selbst wissen, und der einzige ehrliche Brucker konnte sie ihm freilich auch nicht alle nachweisen. Indes, wenn das letztere vielleicht bloß unterblieben, weil jeder deutsche Gelehrte besorgen mußte, daß ihm schon ein anderer darin zuvorgekommen, so ist es weit weniger befremdlich als das tote Stillschweigen, welches unsere Rezensenten darüber beobachten. Wußten sie denn also gar nichts, was in diesen sämtlichen Werken fehlt? gar nichts, was nur im geringsten eine Anzeige verdient hätte?

Doch hiervon an einem andern Orte. Ich will mich jetzt von dem nicht zu weit verlieren, was mich auf diesen Ausfall gebracht hat. — Also kurz, eben diese Vorrede, welche Leibniz zu Soners Schrift gemacht hat, welche Mosheim besaß, welche Mosheim drucken lassen wollte und nicht drucken ließ, ist es, was ich hier aus unserer Bibliothek gemein machen will.

Um nicht unangezeigt zu lassen, wie sie in unsere Bibliothek gekommen, muß ich sagen, daß sie Mosheim selbst dem Ansehen nach aus unserer Bibliothek erhalten. Wenigstens war derjenige, dessen

*) Teil II. S. 27.

**) Wie etwa vom Vogt, Cat. libr. rar., p. 635.

***) *Hist. er. Phil.* T. IV. P. 1. p. 312.

Güte in Mittheilung derselben er anderwärts rühmen wollte, der damalige Bibliothekarius Hertel. Doch da Hertel mit Leibnizen selbst viel Umgang gehabt hatte, auch nach allem sehr begierig war, was selten und heterodox hieß, so kann es eben so wohl sein, daß er sie mitsamt der Sonerschen Schrift Mosheimen aus seinem eignen litterarischen Vorrathe mitgeteilet, als unter welchem sie also erst nach seinem Tode unserer Bibliothek einverleibet worden wäre. Dieses wird mir auch daher wahrscheinlicher, weil sich nicht nur eine Abschrift von Mosheims Gedanken, sondern auch dessen eigenhändiger Brief an Herteln dabei befindet. Jene stimmt mit dem nachher geschenehen Abdrucke völlig überein, diesen aber will ich in der Anmerkung *) ganz vorlegen und so ohne weiteres den Leser zur Hauptsache kommen lassen.

LEIBNITII PRAEFATIO.

Ernesti Soneri, Philosophi quondam apud Altorfinos clarissimi, Demonstratio, quam vocat, Theologica etc. de injustitia aeternarum poenarum laudatur a nonnullis tanquam invicta; eoque plus nocet quod paucis visa est, solent enim fere aestimare homines, quae non noverunt. Ut saepe adeo non inutile putem talia edi, ubi lectio ipsa sufficit ad refutandam delendamque illam hominum opinionem e longinquo conceptam. Equidem negari non potest, Sonerum subtiliter et ingeniose scripsisse; sed demonstratio tamen ejus magno hiatu laborat, quod paucis indicare placet, ne quis incautus speciositate argumenti decipiatur, cujus vis huc redit. Peccata finita sunt; inter finitum et infinitum nulla est proportio; ergo poenae quoque debent esse finitae. Porro peccata esse finita, ostendere tentat refutando modos, quibus infinita intelligi possint, quos his verbis enumerat. „Si impiorum delicta sint

*) „Nebst nochmaliger gehorsamster Dankagung für die meinethwegen neulich genommene Mühe sende ich hier sowohl meine eigene Einfälle als Soneri Bedenken von den Strafen der Hölle zurück. So spitzfindig dieses letztere eingeschüßelt, so leicht ist mit dem ehrlichen Manne nach seinen eignen Grundsätzen auszukommen. Er setzt zum Grunde, in Gott sei keine andere Gerechtigkeit als diese, daß er seine Zusage halten müsse, in allen andern sei seine Macht unumschränkt. Sehr wohl! So wird denn deutlich folgen, daß Gottes Gerechtigkeit gar nicht hindere, daß er den Gottlosen ewige Strafen auslegen könne. Nach seiner Macht kann er dies thun. Der ganze Streit wird demnach darauf ankommen, ob Gott wirklich in der Schrift den Gottlosen ewige Strafen gedrohet. Aber kömmt's so weit, so wird der ehrliche Socinianer verlieren, und man wird ihm auf eins zehen antworten können. Ich schreibe mehr, wenn ich mein Meister wäre. Uebermorgen soll ich wieder disputieren, und meine andern Kollegia sollen auch vor Ostern geendiget sein. Daher wird mir fast kein Augenblick frei gelassen, und die ich frei habe, muß ich zur Ausfertigung des *Halesii* anwenden. Meine Betrachtungen über die Konduite der Dordrechtischen Väter werden eben nicht wohl den Advokaten dieses Concilii gefallen. Doch sie sind auf klare Fakta und Sätze der Vernunft gegründet. Ich bin ohne Ausnahme u. s. w. Mosheim.“

infinita, aut ut talia considerari possint, vel habent vim istam infinitam ex se ipsis, vel a delinquente, vel ab eo in quem et contra quem delinquitur, vel ab horum aliquibus, vel ab omnibus simul; sed nullo istorum modorum possunt esse infinita, aut ut talia considerari, et tamen praeter hos nullus alius superest modus, quo infinita dici et esse possint: ergo omnino non sunt infinita.“

Quae communiter respondere solent Theologi ad hoc argumentum a proportione delictorum poenarumque petitum, apud ipsos utilius legentur. Hoc vero loco alium argumenti Soneriani defectum indicare placet, nempe imperfectam enumerationem modorum, quibus aliquid dici potest infinitum. Neque enim tantum ab objecto in quod peccatur, Deo videlicet, vel a modo peccandi, seu gradu intensivo aliisque quorum autor meminit, sed et a numero peccata infinita dici possunt. Etiamsi igitur concederemus ipsi, nullum peccatum per se infinitum esse, revera tamen dici potest, damnatorum infinita numero peccata esse, quoniam per totam aeternitatem in peccando perseverant. Quare si aeterna sunt peccata, justum est, ut aeternae etiam sint poenae. Nempe homines mali se ipsos damnant, ut recte dictum est a sapientibus, perpetua scilicet impenitentia et a Deo aversione. Nihil igitur hic Deo, quasi ultra mensuram peccati severo, imputari potest.

Und das ist sie ganz, diese sogenannte Vorrede. — Man wird hoffentlich von mir nicht erwarten, daß ich nun auch die Schrift des Sonerus selbst beifügen werde. Zwar ist sie als gedrucktes Buch noch immer eben so selten, als sie zu den Zeiten des Leibniz war, weil ich nicht wüßte, daß sie irgend nachher wieder wäre aufgelegt worden. Allein der Inhalt hat nicht mehr das Verdienst, welches er damals bei denen haben konnte, die eine freie Untersuchung in Glaubenssachen liebten. Er ist in hundert Bücher seitdem übergetragen worden, die in aller Händen sind. Denn da man besonders den Freunden der Wiederbringung es neuerer Zeit nicht schwer gemacht hat, ihre Meinung so laut zu sagen, als sie nur gewollt, so ist teils von ihnen, teils auf ihre Veranlassung die unter der Wiederbringung vornehmlich begriffene Lehre von der Endlichkeit der Höllestrafen eben so oft mit allen Arten von Gründen als mit allen Arten von Eifer und Schwärmerei verteidiget und bestritten worden. Kurz, Soners Demonstration ist bis auf einige Spitzfindigkeiten vielleicht nun verlegene Ware.

Aber, wird man denken, hätte ich nicht aus eben diesem Grunde auch die Vorrede des Leibniz im Verborgenen lassen können und müssen? Denn was er Sonern darin entgegensezet, ist ißt nicht weniger bekannt, indem es auch von ihm selbst anderwärts vortragen worden. — Ich weiß dieses sehr wohl. Doch meine Absicht geht bei Bekanntmachung derselben auch nicht sowohl auf die

verteidigte Wahrheit als auf den Verteidiger, als auf dessen Gesinnungen und Gründe bei seiner Verteidigung. Beide sind mißgedeutet und verkannt worden.

Mosheim selbst, der es doch sehr wohl wissen konnte, was die Vorrede des Leibniz eigentlich enthalte, verleitet noch ikt seine Leser, sich einen ganz falschen Begriff davon zu machen. Als er ihrer zuerst erwähnte*), geschah es in so allgemeinen Ausdrücken, daß der gute Pagenkopsen sich einbildete, da Leibniz die Demonstration des Soner habe herausgeben wollen, so müsse er sie gebilligt haben. Um ihm nun das Verständnis näher zu eröffnen, erwiderte Mosheim hierauf**): „Der Herr von Leibniz hat nicht darum diese Bogen wollen drucken lassen, weil er sie vor richtig gehalten und Soners Meinung angenommen. Er hat vielmehr dieselben mit einer Vorrede begleiten wollen, die in meinen Händen ist, worin er Sonern selbst aus Aristotelis Grundlehren widerlegt und die Blöße seiner Beweistümer aufdeckt. Sein Vorhaben war, der Welt den schlechten Wert seiner Schrift zu zeigen, die man deswegen für unwiderleglich hielte, weil sie selten war und wenigen zu Gesichte kam.“ Aber wenn Mosheim anfangs zu wenig gesagt hatte, so sagt er offenbar nun zu viel, und seine Gegner dürften ihn nicht ohne Grund mit dem Verdachte belegen, daß er vorsätzlich das Ansehen des Leibniz mißbrauchen wollen. Denn hier ist sie nun, diese Vorrede; und wahrlich, man muß in sehr wenigem sehr vieles zu sehen wissen, wenn man alles darin finden will, was Mosheim darin gefunden zu haben vorgibt. Leibniz soll Sonern aus Aristotelis Grundlehren widerlegen? Er soll die Blöße seiner Beweistümer aufdecken? seiner Beweistümer? Sind seine Beweistümer denn das einzige Dilemma? Und welches wären sie denn, jene Aristotelische Grundlehren? Ich kann in Leibnizens Vorrede dergleichen eben so wenig finden als in Soners Schrift selbst, von welcher Mosheim gleichfalls sagt, daß sie sich auf die Grundsätze des Aristotelis beziehe. Alles Aristotelische, was Soners Schrift hat, ist dieses, daß sie in lauter schulgerechten Schlüssen abgefaßt ist. Denn die Prämissen dieser Schlüsse sind nichts als Sätze des gesunden Menschenverstandes und keinesweges dem Aristoteles eigentümliche Lehren. Also auch wenn durch die Bemerkung des Leibniz das Dilemma des Soner wirklich seine Kraft verliert, so geschieht es ja wohl ohne alles Zuthun des Aristoteles. Doch mit oder ohne Zuthun des Aristoteles: ist es denn auch nur wahr, daß sie so siegend, so entscheidend ist, diese einzige Bemerkung des Leibniz? Aufrichtig zu reden, ich glaube nichts weniger. Denn es sei immerhin unwidersprechlich, daß die menschlichen Sünden auch der Zahl nach unendlich werden können, ja werden müssen, was ging Sonern

*) Angeführtermaßen vor dem I. Teile seiner „Heiligen Reden“.

**) In dem „Sendeschreiben über unterschiedliche Dinge“, hinter dem zweiten Teile der „Heiligen Reden“.

diese eine noch mögliche Art ihrer Unendlichkeit an? was hatte er nötig, sich darauf einzulassen? und gegen wen sollte er sich darauf einlassen? Wenn sie von einigen seiner Gegner auch angenommen wird, diese Unendlichkeit, wird sie deswegen als der vornehmste oder gar als der einzige Grund ihrer Lehre angenommen? Hören sie darum auf, zu behaupten, was Soner eigentlich bestreitet? Nämlich daß, wenn sie auch nicht statthätte, diese Unendlichkeit der Sünden, dennoch auf die bloß endlichen Sünden dieses Lebens eine unendliche Strafe warte? daß schon eine einzige dieser Sünden diese unendliche Strafe verdiene? In der That verändert auch die Einwendung des Leibniz die ganze Streitfrage. Diese ging bei Sonern lediglich auf die Sünden dieses Lebens, welche der Zahl nach nicht anders als endlich sein können. Und Leibniz will, daß er auch die Sünden des künftigen Lebens mit in Rechnung bringen sollen, die für sich allein schon, wenn sie notwendig unaufhörlich geschehen müßten, eine unaufhörliche Strafe verdienen würden.

Es könnte also leicht sein, daß Leibniz selbst sich dieses bei einer zweiten Erwägung nicht bergen können und eben deswegen die ganze Vorrede zurückbehalten hätte. Denn da sie einmal geschrieben war, warum hätte er sie sonst nicht sollen drucken lassen? Wenigstens kann man hiergegen nicht einwenden, daß er gleichwohl das Wesentliche davon viele Jahre nachher an einem andern Orte angebracht habe, nämlich in seiner „Theodicee“. Eben derselbe Gedanke kann an einem andern Orte einen ganz andern Wert haben. Was Leibniz dort für eine ungültige Widerlegung erkannte, das konnte er hier zur Erläuterung einer andern Frage ja wohl mit beibringen. Dort sollten alle Einwürfe des Soner damit zu Schanden gemacht und die bezweifelte Lehre darauf gegründet werden, und dazu taugte es schlechterdings nicht. Hier aber, in der „Theodicee“, wo er, was er damit nicht erweisen konnte, als anderweitig erweisen voraussetzen durfte, sollte es bloß dienen, das größte physikalische Uebel, das er sonach in seiner besten Welt zu sein bekennen mußte, desto unmittelbarer aus dem Uebel der Schuld herleiten zu können, ohne dabei auf die Unendlichkeit desjenigen zu sehen, gegen den diese Schuld geschehen, weil diese Unendlichkeit doch nicht mit in den Zusammenhang der Dinge verwebet sein konnte.

Und das würde es alles sein, was ich hier hinzuzufügen hätte, wenn mir nicht eben dieses Weges einer unserer neuesten Schriftsteller begegnet wäre. Herr Eberhard in seiner Apologie des Sokrates, einem in vieler Absicht sehr vortrefflichen Buche, worin er die Lehre von der Seligkeit der Heiden untersucht, hat auch die von der Unendlichkeit der Strafen mit in seine Prüfung ziehen zu müssen geglaubt. Nun hat es zwar seine ganz besondere Ursache, warum ich wünschen könnte, daß er sich, wenigstens nicht in einer Apologie des Sokrates, dagegen erklärt hätte. Aber doch würde mich bloß diese schwerlich vermögen können, mir die geringste

Anmerkung dagegen zu erlauben, wenn er nicht zugleich, indem ihn seine Materie auch auf das brachte, was Leibniz darüber geäußert hatte, gegen diesen und dessen Aeußerung Verschiedenes erinnert hätte, was ich hier in Erwägung zu ziehen einen so nahen Anlaß finde. Ich will, was ich zu sagen habe, so kurz zu fassen suchen als möglich und meine Gedanken, wo nicht ordnen, doch zählen.

I. Ich fange von dem allgemeinen Urtheile an, welches Herr Eberhard von Leibnizen in Absicht seines Betragens gegen angenommene Religionsätze fällt. Nachdem er nämlich nun auch auf denjenigen Beweis der ewigen Strafen gekommen, von welchem hier die Rede gewesen, zeigt er sehr wohl, daß man mit demselben nicht über die Grenzen der Möglichkeit gelangen könne, und fährt fort: „Die scharfsinnigsten Verfechter dieser Sache, wie Leibniz, haben es wohl gefühlt, daß ein solcher Beweis nicht weiter reicht. Leibniz argumentierte also nur bloß für die, welche von der wirklichen Ewigkeit höllischer Qualen aus der Schrift schon überführt waren. Da ihm so viel daran gelegen war, seine Philosophie allgemein zu machen, so sucht er sie den herrschenden Lehrsätzen aller Parteien anzupassen, sie ihnen allen für ihre Meinung günstig und vorteilhaft zu zeigen, um sich aller Beifall zu verschaffen. Er nahm ihre Lehrsätze als Voraussetzungen an und legte ihnen einen erträglichen Sinn bei, nach dem er sie mit seinem System verglich, ohne ihnen selbst beizupflichten.“ — Erscheinet in diesem Urtheile der Philosoph nicht ein wenig zu eitel? Werden seine Gesinnungen gegen die Religion überhaupt nicht dadurch verdächtiger gemacht, als es der Religion selbst zuträglich ist? Beides ist ganz gewiß des Herrn Eberhard Absicht nicht gewesen. Aber es ist unleugbar, daß er sich hier nicht durchgängig so glücklich und bestimmt ausgedrückt hat, als er sich sonst auszudrücken pflegt. Denn so eingenommen man sich auch Leibnizen für seine Philosophie denken darf oder will, so kann man doch wahrlich nicht sagen, daß er sie den herrschenden Lehrsätzen aller Parteien anzupassen gesucht habe. Wie wäre das auch möglich gewesen? Wie hätte es ihm einkommen können, mit einem alten Sprichworte zu reden, dem Mond ein Kleid zu machen? Alles, was er zum Besten seines Systems dann und wann that, war gerade das Gegentheil: er suchte die herrschenden Lehrsätze aller Parteien seinem Systeme anzupassen. Ich irre mich sehr, oder beides ist nichts weniger als einerlei. Leibniz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel. Doch im Grunde hat Herr Eberhard

das nur auch sagen wollen, und ein Teil seiner Worte sagt es wirklich. „Er nahm ihre Lehrsätze als Voraussetzungen an und legte ihnen einen erträglichen Sinn bei, nach welchem er sie mit seinem System verglich.“ Sehr wohl; nur hätte Herr Eberhard nicht hinzufügen müssen: „ohne ihnen selbst beizupflichten“. Allerdings pflichtete er ihnen bei, nämlich nach dem erträglichen Sinne, den er ihnen nicht sowohl beilegte, als in ihnen entdeckte. Dieser erträgliche Sinn war Wahrheit, und wie hätte er der Wahrheit nicht beizupflichten sollen? Auch ist ihm das weder als Falschheit noch als Eitelkeit anzurechnen. Er that damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, für die freilich unsere neuesten Philosophen viel zu weise geworden sind. Er setzte willig sein System beiseite und suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand.

II. Herr Eberhard fährt fort: „Dies ist augenscheinlich der Fall mit dem gegenwärtigen Beweise. Um seiner besten Welt bei denen, die eine Ewigkeit der Höllequalen annehmen, Eingang zu verschaffen, suchte er darzuthun, daß auch diese sich mit seinen Sätzen von der besten Welt und mit seinen Begriffen von der Gerechtigkeit Gottes reimen lasse.“ Man vergesse nicht, was dieses für ein Beweis ist. Es ist der, welcher die endlose Dauer der Strafen aus der unaufhörlichen Fortsetzung der Sünde herleitet. Aber in welcher Verbindung stehet dieser Beweis mit der Lehre von der besten Welt? Wie kann er dieser Lehre bei denen Eingang verschaffen, welche die Ewigkeit der Höllequalen auch ohne ihm annehmen? Hören diese ewige Qualen darum auf, ein Einwurf gegen die beste Welt zu sein, weil sie gerecht sind? Gerecht oder nicht gerecht: sie geben in beiden Fällen dem Uebel einen unendlichen Ausschlag, und gegen diesen Ausschlag, nicht gegen ihre Ungerechtigkeit, hätte Leibniz seine beste Welt verwahren müssen. So wie er es auch wirklich gethan, aber nicht durch besagten Beweis, sondern durch eine ganz andere Ausflucht. Denn wenn dieser nämlich, von den ewigen Qualen hergenommene Einwurf gegen seine beste Welt auch noch dadurch verstärkt wurde, daß selbst die Zahl der ewig verdammten Menschen unbeschreiblich größer sein werde als die Zahl der Seligen, was antwortete er darauf? Etwa bloß, daß gleichwohl diese ungleich mehrere Verdammte mit Recht verdammt wären? Was hätte ihm dieses für seine beste Welt helfen können, was sich ohnedem schon von sich selbst versteht, wenn anders die Sache ihre Richtigkeit hat? Vielmehr nahm er beides, sowohl die ewige Verdammnis des größern Theils der Menschen als auch die Gerechtigkeit dieser Verdammnis, für völlig ausgemacht an und leugnete bloß die Folge, indem er zeigte, was für ein unendlich kleiner Teil der Welt die Menschen insgesammt wären, und wie dem ohngeachtet in der allgemeinen Stadt Gottes das Böse in Vergleichung mit dem

Guten fast für nichts zu rechnen sein werde *). Und das, meine ich, hieß der Lehre von der besten Welt auch bei denen Eingang verschaffen, welche die Ewigkeit der Höllequalen annehmen. Der Gedanke aber, woraus diese Ewigkeit herzuleiten sei, sollte bloß die Gerechtigkeit Gottes dabei in ein näheres Licht setzen. Das allein ist in den Worten des Herrn Eberhard wahr. Warum er aber sagt, daß es nur auf seine, d. i. dem Leibniz eigentümliche Begriffe von der Gerechtigkeit dabei abgesehen gewesen, gestehe ich, nicht einzusehen. Schlimm genug, daß man die Lehre von der besten Welt noch immer seine Lehre nennt, warum sollen nun auch die einzigen wahren Begriffe von der Gerechtigkeit Gottes seine Begriffe heißen?

III. Noch fügt Herr Eberhard hinzu: „Er (Leibniz) nimmt die ewigen Qualen nur bedingungsweise an und zeigt, daß sie in der Voraussetzung ewiger Verschuldigungen nichts Ungerechtes enthalten.“ Ich kenne die Stelle in der „Theodicee“ **), wo sich Leibniz vollkommen so ausdrückt. Gleichwohl würde er es schwerlich haben auf sich kommen lassen, wenn man daraus hätte schließen wollen, daß er sonach alles, was die Gottesgelehrten sonst für die Ewigkeit der Strafen anzuführen pflegen, schlechterdings verwerfe. Er thut dieses wirklich auch so wenig, daß er vielmehr in dem wichtigsten Punkte, worauf es dabei ankommt, mit ihnen mehr als einig ist. Ich will sagen, daß er diesen Punkt nicht allein in seinem Werte oder Unwerte beruhen läßt, sondern ihn sogar sehr scharfsinnig verteidiget. Herr Eberhard behauptet, daß Gott bei seinen Strafen einzig und allein die Besserung der Bestraften zum Zwecke haben könne und müsse. Leibniz hingegen dehnet diese Besserung nicht allein auf die aus, welche die Strafen nur mit ansehen, gesetzt auch, daß sie bei den Bestraften selbst nicht stattfände, sondern er redet auch der bloß rächenden Gerechtigkeit Gottes, welche weder die Besserung, noch das Exempel, ni meme la reparation du mal, zur Absicht habe, sehr ernstlich das Wort, indem er sie nicht bloß auf die von den Theologen erwiesene Androhung, sondern auf eine wirkliche Konvenienz, auf eine gewisse Schadloshaltung des Verstandes gründet ***). Selbst den Satz, daß die Sünde deswegen unendlich bestraft werde, weil sie ein unendliches Wesen beleidige, hat er nirgends verworfen oder auch nur gemißbilliget. Er sagt zwar an einem Orte, daß einmal eine Zeit gewesen, „als er diesen Satz noch nicht genugsam untersucht hatte, um darüber ein Urtheil zu

*) Theodicee, Teil 1 §. 19.

**) Teil 1. §. 133.

***) Cette espece de justice, qui n'a point pour but l'amandement, ni l'exemple, ni meme la reparation du mal. — Hobbes et quelques autres n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative. — Mais elle est toujours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encore les sages qui la voyent; comme une belle musique, ou bien une bonne architecture contente les esprits bienfaits. *Theod.*, II. §. 73.

fällen“ *). Ich finde aber nicht, daß er es nachher gefällt; ohne Zweifel, weil er nachher, als er ihn genugsam untersucht hatte, erkannte, daß sich schlechterdings nichts darüber bestimmen lasse. Denn wenn jene rächende Gerechtigkeit Gott wirklich zukömmt, welcher endliche Verstand kann ihre Grenzen bezeichnen? Wer darf sich zu entscheiden wagen, was für einen Maßstab sie bei diesen ihren Strafen anzunehmen habe, und was für einen nicht? Der Maßstab ihrer eignen Unendlichkeit ist wenigstens eben so wahrscheinlich als jeder andere.

IV. Aber wozu dieses alles? Will ich Leibnizen in noch größern Verdacht bringen, daß er den Orthodoxen nur geheuchelt habe? oder will ich ihn in allem Ernste bis zum Aergernis unsrer Philosophen orthodox machen? Keines von beiden. Ich gebe es zu, daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr exoterisch behandelt hat und daß er sich esoterisch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde. Allein ich wollte nur nicht, daß man dabei etwas mehr als Verschiedenheit der Lehrart zu sehen glaubte. Ich wollte nur nicht, daß man ihn geradezu beschuldigte, er sei in Ansehung der Lehre selbst mit sich nicht einig gewesen, indem er sie öffentlich mit den Worten bekannt, heimlich und im Grunde aber geleugnet habe. Denn das wäre ein wenig zu arg und ließe sich schlechterdings mit keiner didaktischen Politik, mit keiner Begierde, allen alles zu werden, entschuldigen. Vielmehr bin ich überzeugt und glaube es erweisen zu können, daß sich Leibniz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoterischen Gründen gefallen lassen, ja gar sie lieber noch mit neuen bestärkt hätte, weil er erkannte, daß sie mit einer großen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimme als die gegenseitige Lehre. Freilich nahm er sie nicht in dem rohen und wüsten Begriffe, in dem sie so mancher Theologe nimmt. Aber er fand, daß selbst in diesem rohen und wüsten Begriffe noch mehr Wahres liege als in den eben so rohen und wüsten Begriffen der schwärmerischen Verteidiger der Wiederbringung; und nur das bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zu viel zu thun als mit den Letztern zu wenig.

V. Herr Eberhard hat diese Meinung von ihm und seiner esoterischen Philosophie gerade nicht. Er glaubt, der vornehmste Grundsatz derselben, von dem besten Zusammenhange der Dinge, erhalte erst alsdenn seine größte Evidenz, wenn man annimmt, daß alle vernünftige Wesen endlich einmal zur Glückseligkeit gelangen. „Dieses,“ sagt er, „hat Leibniz wohl gefühlt, und ungeachtet er, wie ich oben bemerkt habe, seine Philosophie auch der entgegengesetzten Meinung anzupassen suchte, so hat er doch seine eigene Mißbilligung derselben nicht undeutlich zu verstehen gegeben. Einer seiner geschicktesten Schüler und Verteidiger (Battel) er-

*) Theod., III. §. 92.

kennet dieses ohne Bedenken. Das mildere Schicksal der Sünder ist auch seinen Grundsätzen zu tief eingegraben, als daß man die letztern annehmen und das erstere verwerfen könnte, wofern man ihre ganze Kraft und Ausdehnung kennt und die innersten Geheimnisse derselben erforscht hat. Er kennet keinen Stillstand, keine Ruhe in der Welt; alles ist bis im Kleinsten in steter Bewegung, und zwar zu mehrerer Ausdehnung. Diesen Wachstum zieht er augenscheinlich der gleichmäßigen Vollkommenheit vor, man mag ihn übrigens durch die Ordinaten der Hyperbel oder des Dreiecks erklären^{*)}). Ich muß mit Erlaubnis des Herrn Eberhard hier anmerken, daß, wenn er sich in Ansehung dieses letztern aus der Leibnizischen Philosophie gezogenen Grundes nicht überhaupt irret, er sich doch wenigstens in Betracht der dafür in der Note angeführten Stelle gewiß ganz vergriffen hat. Leibniz sagt daselbst: „Je ne vois pas encore le moyen de faire voir demonstrativement ce qu'on doit choisir par la pure raison.“ Dieses scheint Herr Eberhard von der doppelten Hypothes, die immer wachsende Vollkommenheit des Ganzen entweder durch die Ordinaten der Hyperbel oder des Dreiecks zu erklären, verstanden zu haben. Allein es geht offenbar auf die doppelte Hypothes, überhaupt entweder eine immer wachsende oder eine immer gleiche Vollkommenheit des Ganzen anzunehmen^{**}). Wenn nun Leibniz selbst im Jahre 1715 noch kein Mittel sah, aus ungezweifelten Grundsätzen entweder das eine oder das andere zu demonstrieren, wie kann man sagen, daß er gleichwohl das erstere augenscheinlich vorgezogen habe? Ihn zwang sein System nicht im geringsten, sich für eines von beiden zu erklären; es bleibt unter beiden Voraussetzungen eben dasselbe, und von beiden äußerte er bis auf das Letzte, daß er noch nicht einsehe, welche er schlechterdings annehmen müsse. Denn so wie er die von der immer wachsenden Vollkommenheit, in sofern man entweder einen ersten Augenblick annehmen wolle oder nicht, entweder durch die Hypothes der Hyperbel oder des Triangels erläutert, so erläutert er die immer gleiche Vollkommenheit durch das Rectangulum. Von allen diesen dreien Hypothesen zusammen sagt er in

*) Leibniz, *Lettre à M. Bourguet*, *Opp.* T. II. p. 332.

***) Hier ist die Stelle in ihrem völligen Zusammenhange: „On peut former deux hypothèses, l'une que la nature est toujours également parfaite, l'autre qu'elle croit toujours en perfection. Si elle est toujours également parfaite, mais variablement, il est plus vraisemblable qu'il n'y ait point de commencement. Mais si elle croissoit toujours en perfection (supposé qu'il ne soit point possible de lui donner toute la perfection tout à la fois) la chose se pourroit encore expliquer de deux façons, savoir par les ordonnées de l'hyperbole ou par celle du triangle. Suivant l'hypothèse de l'hyperbole, il n'y auroit point de commencement, et les instans ou états du monde seroient crû en perfection depuis toute l'éternité; mais suivant l'hypothèse du triangle, il y auroit eu un commencement. L'hypothèse de la perfection égale seroit celle d'un rectangle. Je ne vois pas encore le moyen de faire voir demonstrativement ce qu'on doit choisir par la pure raison.“

einem andern Briefe als dem, welchen Hr. Eberhard anführt, ausdrücklich: „Ainsi il n'est pas si aisé de décider entre les trois hypothèses, et il faut encore beaucoup de méditation pour en venir à bout.“ Ferner in noch einem andern: „Quant à la grande question, s'il est possible de démontrer par raison quelle hypothèse, savoir du rectangle, du triangle ou de l'hyperbole, est préférable dans la constitution de l'univers, je crois qu'il faudroit s'attacher à un raisonnement rigoureux en bonne forme. Car comme en métaphysique on n'a pas l'avantage des mathématiciens de pouvoir fixer les idées par des figures, il faut que la rigueur du raisonnement y supplée, laquelle ne peut guère être obtenue en ces matières, qu'en observant la forme logique. — Ainsi je vous prie, Monsieur, de penser comme vous pourriez réduire vos raisonnements là-dessus à une forme due; car je n'en vois pas encore le moyen.“ Und, wie gesagt, alles dieses schrieb er im Jahre 1715, also am Ende seiner Laufbahn, in Briefen, welche die letzten Erläuterungen seines Systems enthalten. Daher sind diese nämlichen Briefe an Herrn Bourguet, welche in des Herrn Dutens Ausgabe der sämtlichen Werke zuerst erschienen, auch einer der schätzbaren Vorzüge derselben.

VI. Wollte aber Herr Eberhard seine Worte nicht so genau genommen wissen; sollte er bloß haben sagen wollen, daß, obschon Leibniz keine von den gedachten Hypothesen im eigentlichen Verstande demonstrieren können, er gleichwohl für die von dem beständigen Fortgange zu größerer Vollkommenheit einen merklichen Gang gehabt habe: so muß ich gestehen, daß ich ihm auch hierin nicht beifallen kann. Leibniz scheint mir vielmehr der immer gleichen Vollkommenheit um vieles geneigter gewesen zu sein, ja seinen Freund einer förmlichen Demonstration derselben sehr nahe gebracht zu haben, welche er vielleicht seine Ursachen hatte, lieber aus ihm herauszuholen als ihm vorzusagen. Ich gründe mich besonders auf die Stelle, wo er ihm schreibt: „Vous avez raison, Monsieur, de dire que de ce que les êtres finis sont infinis en nombre, il ne s'ensuit point que leur système doit recevoir d'abord toute la perfection dont il est capable. Car si cette consequence étoit bonne, l'hypothèse du rectangle seroit démontrée.“ Mich dünkt nämlich, wenn diese Folge auch nicht notwendig, sondern wenn sie nur möglich ist, daß dadurch die Hypothes des Rectangels schon einen großen Vorzug gewinnt. Denn das Ganze könnte sonach in jedem Augenblicke diejenige Vollkommenheit haben, der es sich nach der andern Hypothes nur immer nähert, ohne sie jemals zu erreichen, und ich sehe nicht, warum es nicht eben daher das Wählbarere für die ewige Weisheit sollte gewesen sein. Die Möglichkeit aber, daß die unendliche Zahl der endlichen Wesen gleich anfangs in den vollkommensten Zusammenhang, deren sie fähig sind, gebracht werden können, gibt Leibniz

nicht allein zu, sondern rettet sie auch gegen den Vorwurf des Immer-Einerleien, indem er zeigt, daß, wenn der nämliche Grad der totalen Vollkommenheit schon bliebe, dennoch die einzeln Vollkommenheiten unaufhörlich sich ändern würden.

VII. Doch gesetzt auch, alles dieses verhielte sich nicht so, wie ich sage; gesetzt, es wäre ganz ohnstreitig, was Herr Eberhard vorgibt, daß Leibniz den unaufhörlichen Wachstum der gleichmäßigen Vollkommenheit augenscheinlich vorgezogen habe: würde er nicht sodann wenigstens den Begriff, den Leibniz mit diesem Wachstum verband, viel zu weit ausdehnen? Leibniz hätte ihn zuverlässig bloß von den allgemeinen Zuständen des Ganzen verstanden, und Herr Eberhard erstreckt ihn auf alle einzelne Wesen. Wenn aber auch diese in beständiger Bewegung zu mehrerer Ausbreitung sein sollen, so möchte ich wissen, wie bei moralischen Wesen überhaupt Sünde statthaben könnte? Es wäre denn, daß die Sünde selbst nichts anders als eine Bewegung zu mehrerer Ausdehnung sein sollte. Nein, so hat Leibniz gewiß nicht gedacht, sondern was er von einem einzeln Zustande des Ganzen nach der Hypothese der gleichmäßigen Vollkommenheit sagt: „Cette collection peut avoir toute la perfection, quoique les choses singulières qui la composent puissent augmenter et diminuer en perfection“, das ist schlechterdings auch von jedem Zustande des Ganzen nach der Hypothese des immerwährenden Wachstums zu verstehen. Das Ganze mag in dem nämlichen Grade der Vollkommenheit fortdauern oder jeden Augenblick an Vollkommenheit wachsen, so hindert das eine eben so wenig als das andere, daß nicht einzelne Wesen eben so wohl an Vollkommenheit zunehmen als abnehmen könnten. Ohne dieses mögliche Abnehmen ist bei moralischen Wesen die Sünde unerklärlich, und mehr als eben dieses mögliche Abnehmen braucht es nicht, auch die Strafe, ja die ewige Strafe der Sünde, selbst in dem System der immer wachsenden Vollkommenheit zu erklären.

VIII. Aber ich muß zuvörderst jene esoterische große Wahrheit selbst anzeigen, in deren Rücksicht Leibniz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammnis das Wort zu reden zuträglich fand. Und welche kann es anders sein als der fruchtbare Satz, daß in der Welt nichts insuliret, nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen ist? Wenn daher auch keine Sünde ohne Folgen sein kann und diese Folgen die Strafen der Sünde sind, wie können diese Strafen anders als ewig dauern? wie können diese Folgen jemals Folgen zu haben aufhören? Hr. Eberhard selbst erkennet in diesem Verstande die Ewigkeit derselben und drückt sich mit aller Stärke und Würde darüber aus: „Wenn nichts anders die endlose Hölle sein soll als dieser ewige Schaden, der uns von jeder Versündigung ankleben soll, so wird niemand bereitwilliger sein als ich, dieser Meinung die Hände zu bieten. Ich werde gern alle Mißdeutungen, denen der Ausdruck könnte unterworfen sein, um der Sache selbst willen übersehen. Ich werde es mit allem Eifer

und mit aller Ueberredungskraft, die mir Gott gegeben hat, den Gemüthern einzuprägen suchen, daß eine jede Unsittlichkeit ihre böse Folgen bis ins Unendliche habe, daß ein jeglicher Schritt, den man in dem Wege der Vollkommenheit zurückthut, unser ganzes ewiges Dasein hindurch an der ganzen Summe derselben, an der Länge des durchlaufenen Weges fehlen werde." Schön und wohl! Aber wie kam es, daß ihm nur der einzige Baumgarten diese Ewigkeit der Strafe zu inuieren schien? Wie kam es, daß er diesem allein die Ehre gab, einen so wahren und großen Verstand damit verknüpft zu haben? Folget sie nicht auch aus Leibnizischen Grundsätzen? Ja, beruht sie selbst bei Baumgarten auf andern Grundsätzen als auf Leibnizischen? Der Satz, woraus sie dieser unmittelbar herleitet, daß kein negatives Ding in einem reellen Dinge ein Grund von Realität sein könne, was ist er weiter als eine für gewisse Fälle brauchbarere Formel des zureichenden Grundes? Nicht zu gedenken, daß aus diesem Satze nicht sowohl die ewige Fortdauer der Verdammnis, als die Unmöglichkeit, aus der Verdammnis durch die Verdammnis in die Seligkeit überzugehen, fließet.

IX. Wenn nun aber die Ewigkeit der Strafen in ungezweifelten Leibnizischen Lehren so offenbar gegründet ist, so muß sie sich auch zu beiden Hypothesen von der Vollkommenheit der Welt, der gleichmäßigen sowohl als der wachsenden, schicken, wenn sich anders das ganze System des Leibniz, wie ich gesagt habe, gleichgültig gegen diese Hypothesen verhält. Und das thut sie auch wirklich, unter der Einschränkung nämlich, daß sowohl die eine als die andere Art der Vollkommenheit nicht von jedem einzeln Wesen, sondern von den totalen Zuständen aller Wesen zugleich prädiciret wird. Unbeschadet der einen und der andern kann ein moralisches Wesen nicht allein in seinem Fortgange zur Vollkommenheit stocken, nicht allein einige Schritte zurückgehen, sondern ich sehe nicht, warum es nicht auch in diesem Rückgange ewig beharren und sich immer weiter und weiter von seiner Vollkommenheit entfernen könnte. Auf dieser Möglichkeit beruhet der exoterische Grund, den Leibniz für die unendliche Dauer der Verdammnis aus der endlosen Fortsetzung der Sünde hernahm. Nur hätte er, um ganz orthodox zu sein, nicht nur eine ewige Verdammnis, sondern eine ewige, in alle Ewigkeit wachsende Verdammnis daraus folgern müssen.

X. Allerdings schaudert die Menschheit bei dieser Vorstellung, ob sie schon nur auf die bloße Möglichkeit sich beziehet. Ich möchte aber darum doch nicht fragen: Warum mit einer bloßen Möglichkeit schrecken? Denn ich müßte mich der Gegenfrage besorgen: Warum nicht damit schrecken, wenn sie doch nur eigentlich für den erschrecklich sein kann, dem es mit seiner Besserung nie ein Ernst gewesen? Gesezt aber auch, daß es selbst mit dieser Möglichkeit noch nicht seine Richtigkeit hätte; daß sie zwar mit der Vollkommenheit des Ganzen bestehen könnte, daß aber der ewige Rückgang eines moralischen Wesen in sich selbst widersprechend wäre: so bleibt auch so

noch die Ewigkeit der Strafen nach den strengsten Leibnizischen Grundsätzen gerettet. Genug, daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist und sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst bestrafet. Denn nun auch angenommen, daß das höchste Wesen durchaus nicht anders strafen kann als zur Besserung des Bestraften; angenommen, daß die Besserung über lang oder kurz die notwendige Folge der Strafe sei: ist es schon ausgemacht, ob überhaupt die Strafe anders bessern kann als dadurch, daß sie ewig dauert? Will man sagen: „Allerdings, durch die lebhafteste Erinnerung, welche sie von sich zurückläßt?“ Als ob diese lebhafteste Erinnerung nicht auch Strafe wäre.

XI. Doch warum bei Dingen verweilen, die niemand leugnet? Nicht die Ewigkeit der natürlichen Strafen wird geleugnet, sondern — was denn? — die Ewigkeit der Hölle. — Also ist beides nicht eines? Also ist die Hölle etwas anders, wenigstens etwas mehr als der Inbegriff jener Strafen? — Ich weiß wohl, daß es Theologen gibt, die dieser Meinung sind. Allein ich finde, daß wenigstens Herr Eberhard unter diese Theologen nicht gehört; und er ist darum gewiß nicht weniger orthodox als sie. Denn in der ganzen Religion ist nichts, was so etwas zu glauben nötige. Vielmehr kann und darf man mit aller Sicherheit annehmen, daß die in der Schrift gedrohten Strafen keine andere sind als die natürlichen, welche auch ohne diese Androhung auf die Sünde folgen würden. Wenn aber eine höhere Weisheit eine dergleichen außerordentliche Androhung noch für nötig gehalten hat, so hat sie für eben so zuträglich erkannt, sich ganz nach unsern gegenwärtigen Empfindungen davon auszudrücken. Und hier, denke ich, stehen wir an der Quelle, woraus alle die Schwierigkeiten geflossen sind, warum man die Ewigkeit der Verdammnis leugnen zu müssen geglaubt. Indem nämlich die Schrift, um die lebhafteste Vorstellung von jener Unglückseligkeit zu erwecken, die auf die Lasterhaften wartet, fast alle ihre Bilder von dem körperlichen Schmerze hernahm, mit dem alle Menschen ohne Ausnahme am bekanntesten sind, so hat man, wenn auch nicht die körperlichen Schmerzen selbst, wenigstens deren Beschaffenheit und Verhältnis zu unserer Natur, nicht für das Bild, sondern für die Sache selbst genommen und aus diesem falschen Begriffe etwas bestritten, was auf alle Weise gegründeter ist als dieser Begriff. So sind aus Strafen Qualen, aus Qualen ein Zustand von Qualen, aus der Empfindung eines solchen Zustandes eine alles andere ausschließende, unsers ganzen Wesens sich bemächtigende Empfindung geworden. Kurz, die intensive Unendlichkeit, die man mehr oder weniger, stillschweigend oder ausdrücklich den Strafen der Hölle unbedachtam beigelegt oder gar beilegen zu müssen geglaubt, diese weder in der Vernunft noch in der Schrift gegründete intensive Unendlichkeit allein ist es, welche die unendliche Dauer derselben so unbegreiflich, mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes so streitend, unsern Verstand und unsere Empfin-

ding so empörend macht, von je her gemacht hat und notwendig machen muß.

XII. Besonders bei denen machen muß, die sich keine göttliche Strafen ohne Absicht der Besserung denken können. Ihr Gefühl ist sehr richtig, aber ihr Verstand macht einen Trugschluß. Nicht durch die unendliche Dauer der Strafen wird die Besserung ausgeschlossen, sondern durch die intensive Unendlichkeit derselben. Denn zu dieser intensiven Unendlichkeit gehöret vornehmlich ihre Stätigkeit, und diese Stätigkeit ist es, welche alle Besserung unmöglich macht. Ich will sagen und habe zum Theil schon gesagt: Wenn die Strafen bessern sollen, so hindert die immerwährende Fortdauer des physischen Uebels derselben so wenig die Besserung, daß vielmehr die Besserung eine Folge dieser Fortdauer ist. Aber die Empfindung dieses dauernden Uebels muß nicht stätig, muß wenigstens in ihrer Stätigkeit nicht immer herrschend sein; weil es unbegreiflich ist, wie bei dieser herrschenden Stätigkeit auch nur der erste Entschluß zur Besserung entstehen könnte. Herr Eberhard selbst behauptet die Möglichkeit des ersteren mit so ausdrücklichen als nachdrücklichen Worten: „Das Physische der Strafe mag immer bleiben; der besser belehrte Sünder wird es kein Uebel mehr nennen, er wird sich dabei nicht mehr unglücklich dünken, so schmerzhaft es auch immer seiner Sinnlichkeit sein mag.“ Was heißt dieses anders, als daß sich der Sünder bessern kann, ohngeachtet seine Strafe nie aufhöret? Aber wenn sollte er nur den Gedanken fassen, daß das fortdauernde physische Uebel für ihn ein wohlthätiges Uebel sei, wenn sollte er anfangen können, besser belehrt zu sein, falls die Empfindung dieses Uebels so intensiv und stätig wäre, als man es aus einigen figürlichen Ausdrücken der Schrift folgern zu müssen glaubt?

XIII. Ich sagte mit Bedacht: „aus einigen figürlichen Ausdrücken“. Denn andere, besonders wenn man die Parabeln mit zu den figürlichen Ausdrücken rechnen darf, leiten auf weit richtigere Begriffe, mit welchen sowohl die Endlosigkeit der Strafen als zugleich die Besserung des Bestraften bestehen kann. Daß aber die eine die andere nicht aufhebt, ist nicht allein unter der Voraussetzung begreiflich, daß die Besserung nicht anders als durch die Fortdauer der Strafen erhalten werden könne, sondern kann auch auf eine andere Weise mehr als wahrscheinlich gemacht werden. Nämlich wenn man in Erwägung zieht, daß, ob schon Strafe und Belohnung etwas Positives sein werden und sein müssen, dennoch ein Stand von Strafen und ein Stand von Belohnungen zugleich relative Begriffe sind, welche die nämlichen bleiben, so lange sie in dem nämlichen Verhältnisse abnehmen oder wachsen. Der reiche Mann in der Hölle mag sich immer bessern; mag sich immer, von dem ersten Augenblicke der empfundenen Strafe an seiner Vollkommenheit wieder zugewandt und mit jedem folgenden Augenblicke sich ihr mehr und mehr genähert haben: hört er darum auf, in

Ansehung des Lazarus in der Hölle zu bleiben, der von dem ersten Augenblicke seiner empfundenen Seligkeit an indes um eben so viele Schritte einer höhern und höhern Vollkommenheit zugeeilet ist? — Wer hierwider im Ernste den Einwurf machen kann, daß auf diese Weise Hölle und Himmel in eines fließen und sich jeder Sünder sonach trösten könne, über lang oder kurz dennoch einmal in Himmel zu kommen, der ist gerade derjenige, mit dem man sich über dergleichen Dinge in gar keine Erklärung einlassen müßte. Für ihn mag es nur immer bei dem Buchstaben bleiben. Denn auf ihn und seinesgleichen ward gerade bei dem Buchstaben gesehen.

XIV. Aber einen Mann wie Hr. Eberhard darf ich fragen, ob jene unzertrennte Fortschreitung, welche beide Stände, Himmel und Hölle, durch unendliche Stufen verbindet, ohne daß jemals weder der eine noch der andere seine relative Benennung verlieret, nicht schon aus dem System der bessernden Strafen folget? Und ob die gänzliche Scheidung, welche die gemeine Denkungsart zwischen Himmel und Hölle macht, die nirgends grenzenden Grenzen, die auf einmal abgeschnittenen Schranken derselben, die, ich weiß nicht durch was für eine Kluft von Nichts getrennet sein sollen, diesseits welcher schlechterdings nur lauter solche und jenseits, welcher schlechterdings nur lauter andere Empfindungen statthaben würden: ob alle dergleichen Dinge nicht weit unphilosophischer sind, als der allergrößte Begriff von der ewigen Dauer der Strafen nur immer sein kann? Bei diesem liegt doch noch wenigstens eine große unstreitige Wahrheit zum Grunde, und er wird nur darum so unsinnig grob, weil man jene Ungereimtheiten mit hineinnimmt, die sowohl mit dem Wesen der Seele als mit der Gerechtigkeit Gottes streiten.

XV. Daß sie mit dem Wesen der Seele streiten, ist daher klar, weil die Seele keiner lautern Empfindung fähig ist, das ist, keiner solchen Empfindung fähig ist, die bis in ihr kleinstes Moment nichts als angenehm oder nichts als unangenehm wäre; geschweige, daß sie eines Zustandes fähig sein sollte, in welchem sie nichts als dergleichen lautere Empfindungen, entweder von der einen oder von der andern Art hätte. Daß sie aber auch mit der Gerechtigkeit Gottes streiten, dieses, fürchte ich, dürfte vielleicht weniger erwogen sein worden, als es verdienet. Was heißt indes offener damit streiten, als annehmen oder zu verstehen geben, daß selbst die Gerechtigkeit Gottes einer Unvollkommenheit bei ihren Strafen nicht ausweichen könne, welche der menschlichen Gerechtigkeit in gewissen Fällen unvermeidlich ist? Diese Unvollkommenheit besteht darin, daß die menschliche Gerechtigkeit, wenn Strafen und Belohnungen kolludieren, nicht anders als durch die geringere Bestrafung belohnen und durch die geringere Belohnung bestrafen kann, mit einem Worte, daß sie in dergleichen Fällen, wie der Ausdruck ist, in Bausch und Bogen bestrafen und belohnen muß. Aber dieses müßte auch Gott? Nimmermehr! Sondern wenn es wahr ist, daß der beste Mensch noch viel Böses hat und der schlimmste nicht ohne

alles Gute ist, so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder muß seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden. Die Folgen des Bösen müssen von den mehrern Folgen des Guten und die Folgen des Guten von den mehrern Folgen des Bösen nicht bloß abgezogen werden, sondern jede derselben müssen sich in ihrer ganzen positiven Natur für sich selbst äußern. Nichts anders meint die Schrift selbst, wenn sie von Stufen der Hölle und des Himmels redet. Aber der undenkendere Teil ihrer Leser, stellt er sich diese Stufen auch so vor? Oder gibt er nicht vielmehr einer jeden dieser Stufen, sie sei so niedrig, als sie wolle, gleichsam ihre eigene intensive Unendlichkeit? Die niedrigste Stufe des Himmels ist ihm freilich nur die niedrigste, aber dem ohngeachtet nichts als Himmel, nichts als Freude und Wonne, nichts als Seligkeit.

XVI. Und nun: warum seine Waffen nicht lieber gegen diese irrigen Begriffe wenden, die noch dazu ungleich leichter aus der Schrift hinwegzuegeresieren sind als die unendliche Dauer der Strafen? Mich wenigstens dünket, daß selbst der scharfsinnigste Ausleger, wenn er gegen diese an will, Dinge als ausgemacht annimmt, gegen welche noch sehr viel einzuwenden wäre. J. C. Wenn Herr Eberhard darauf dringt, daß das Wort ewig in der hebräischen und griechischen Sprache nur eine unbestimmte, aber keineswegs unendliche Dauer andeute, so sagt er unter andern: „Ueberhaupt muß man die Zeitfolge in der stufenweisen Erhöhung eines solchen abstrakten Begriffs, als der Begriff der Ewigkeit ist, wohl bemerken. Dieser Begriff ist nicht immer so transcendental gewesen, als ihn zuletzt die stärkste Anstrengung der erhabensten Philosophie gemacht hat.“ Die Erinnerung, welche hier zum Grunde liegt, kann bei vielen metaphysischen Begriffen ihre gute Anwendung haben, bei dem aber von der Ewigkeit wohl schwerlich. Da er bloß negativ ist, so sehe ich nicht, was für eine Gradation darin möglich ist. Man hat ihn gar nicht gehabt, oder man hat ihn von jeher so vollständig gehabt, als er nur sein kann. Daß man eine lange, unbestimmte Zeit eine Ewigkeit zu nennen gewohnt gewesen, das beweiset im geringsten nicht, daß man sich anfangs auch die Ewigkeit nur als eine lange, unbestimmte Zeit gedacht habe. Denn jenes geschieht noch täglich auch von Leuten, die sehr gut wissen, was das Wort Ewigkeit eigentlich sagen will. Noch weniger beweiset die ursprüngliche Armut der Sprache, die den abstrakten Begriff der Ewigkeit nicht anders als durch Häufung der Zeit auf Zeit auszudrücken mußte, daß dem Begriffe selbst das Wesentliche jemals gefehlt habe. Die Geschichte der Weltweisheit ist auch völlig dagegen. Denn er sei immerhin, dieser Begriff der Ewigkeit, eine besondere Anstrengung der erhabensten Philosophie; wenigstens ist die Philosophie einer solchen Anstrengung sehr früh fähig gewesen, und diese erhabenste Philosophie ist keine andere als die aller-

älteste. Selbst das Transcendentalste, dessen er fähig ist, dieser Begriff der Ewigkeit, und wozu sich selbst noch ist so wenige erheben können, ich meine die Ausschließung aller Folge: selbst dieses war den alten Philosophen schon sehr geläufig und, wie gesagt, fast geläufiger als unsern.

XVII. Eben so wenig möchte ich verschiedene andere Aeußerungen des Herrn Eberhards über diese Materie zu den meinigen machen, die, ohne das Wesentliche der Streitfrage zu betreffen, sie dennoch in einem falschen Lichte zeigen. Ein solches Licht nenne ich die obschon nicht ausdrückliche Behauptung, aber gleichwohl sehr richtig zu folgernde Andeutung, daß die Lehre von den ewigen Strafen unter den Christen entstanden sei. „Zwar bin ich nicht imstande,“ sagt er, „den wahren Zeitpunkt ihres Entstehens und ihrer Ausbreitung unter den Christen anzugeben. Es sei aber, welcher es wolle, so muß in demselben die Barbarei schon so viel Land gewonnen haben, daß die Sophisterei der Schulgelehrten in den menschlichen Gemüthern einen gebahnten Weg vor sich finden konnte. Denn daß die Vernunft diese schreckliche Lehre verkenne, davon hoffe ich den Beweis bis zu einer solchen Augenscheinlichkeit zu führen, daß ihnen nichts mehr wird übrig bleiben, als sie auf die Rechnung unrichtig verstandener Schriftstellen zu schreiben.“ Wie gesagt, wenn er es in diesen Worten nicht ausdrücklich leugnet, daß auch andere Religionen als die christliche die ewigen Strafen der Lasterhaften lehren und gelehret haben, so ist sein Ausdruck doch nicht ganz unschuldig, wenn der Sache Unkundige sich daraus einbilden, daß es allerdings von keiner andern geschehe oder jemals geschehen sei. Gleichwohl ist dieses so falsch, daß es ihm schwer werden dürfte, auch nur eine zu nennen, welche die endlichen Strafen mit klaren Worten lehre und sich nicht vielmehr von dem Gegenteil eben so streng ausdrücke, als er zugestehen muß, daß es in der Schrift wenigstens dem Ansehen nach geschieht. Ein jeder neue Christ brachte daher die gemißbilligte Lehre aus seiner verlassenen Religion in die christliche schon mit hinüber, und die mißverstandenen Stellen der Schrift brauchten ihn nicht darauf zu bringen, sondern konnten ihn höchstens nur darin bestärken. Vielmehr dürfte sich der Zeitpunkt weit leichter angeben lassen, wenn man eine allen Religionen so gemeine Lehre in der christlichen Religion zuerst angefangen hat, theils aus vermeinten philosophischen Gründen, theils aus eignen mißverstandenen Voraussetzungen, zu bestreiten. Und auch schon wegen dieser Uebereinstimmung aller Religionen möchte ich nicht mit dem Herrn Eberhard sagen, „daß die Vernunft diese schreckliche Lehre verkenne,“ oder wie er sich an einem andern Orte noch nachdrücklicher ausdrückt, „daß die Vernunft an diesem Lehrsatze unschuldig, daß in dem ganzen Umfange ihrer Wahrheiten sich nicht eine finde, die durch eine richtige Folgerung dahin führe.“ Was alle Religionen gemein haben, kann ja wohl in der Vernunft nicht ohne Grund sein; und ohnstreitig

ist die von jeher, obschon mehr dunkel empfundene als klar erkannte Wahrheit von den ewigen Folgen der Sünde hinlänglich gewesen, darauf zu bringen. Oder vielmehr diese Wahrheit und die Lehre von den ewigen Strafen ist im Grunde eines, nur in den verschiedenen Religionen durch die Bemühung, diese Strafen sinnlich zu machen, mehr oder weniger verstellt.

XVIII. Ich schließe mit der nähern Anzeige der gleich anfangs erwähnten Ursache, warum ich wünschen könnte, daß sich Herr Eberhard gegen die ewigen Strafen der Lasterhaften wenigstens nicht in einer Apologie des Sokrates möchte erklärt haben. Es ist diese, weil Sokrates selbst solche ewigen Strafen in allem Ernste geglaubt, wenigstens so weit geglaubt hat, daß er es für zuträglich gehalten, sie mit den unverdächtigsten, ausdrücklichsten Worten zu lehren. Man sehe seine Rede zum Schlusse des Gorgias beim Plato, in welcher folgende Stelle schlechterdings keine Einwendung dagegen erlaubt: „Προσῆκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίνεσθαι, καὶ ὀνίνασθαι, ἢ παραδείγματι τι τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι· ἵνα ἄλλοι ὀρώντες πάσχοντα ἂν πάσχοι, φοβούμενοι, βελτίους γίνωνται. Εἰσὶ δὲ οἱ μὲν ὠφελούμενοί τε καὶ δίκην δίδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων, οὗτοι οἱ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν· ὅμως δὲ δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίνεσθαι αὐτοῖς ἢ ὠφέλεια καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν ἅδου· οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι. Οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι, καὶ διὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίνεσθαι· καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίνασθαι οὐδὲν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες· ἄλλοι δὲ ὀνίνασθαι, καὶ τούτους ὀρώντες διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρημένους ἐκεῖ ἐν ἅδου ἐν τῷ δεσποτηρίῳ, τοῖς αἰεὶ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νοθετήματα.“ — Hier ist aller Ausflucht vorgebauet. Das τὸν αἰεὶ χρόνον ist nicht so zweideutig als jenes αἰὼν oder αἰώνιος. Und was wäre auch alle Zweideutigkeit bei dem ausdrücklichen Gegensatze von Verdammten, die Strafen und Schmerzen leiden, damit sie sich bessern, und von Verdammten, die sich durchaus nicht bessern können, sondern bloß andern zum Beispiele in alle Ewigkeit gemartert und gepeinigt werden? „Τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν αἰεὶ χρόνον.“ Freilich ist es wahr, daß wenigstens sonach Sokrates die Strafen der Hölle nicht überhaupt, ohne Unterschied ewig machte. Aber wenn bloß dadurch seine Lehre erträglicher wird, was ist denn in unserer Religion, das uns hindert, diesen Unterschied nicht auch anzunehmen? Was uns hindert? Als ob nicht der größere Teil unserer Glaubensgenossen ihn wirklich angenommen hätte? Jener mittlere Zustand, den die ältere Kirche glaubet und lehret und den unsere Reformatores ohngeachtet des ärgerlichen Mißbrauchs, zu dem er Anlaß gegeben hatte, vielleicht nicht so schlechtweg hätten verwerfen sollen: was ist er im Grunde anders als die bessernde

Sokratische Hölle? Und wenn es denn nur auch bloß möglich wäre, ja in alle Ewigkeit bloß möglich bliebe, daß es Sünder geben könne, welche auf keine Weise zu bessern stünden, Sünder, welche nie aufhören könnten zu sündigen: warum für diese bloß möglichen Ungeheuer nicht auch bloß mögliche, ihnen allein zukommende Strafen annehmen oder gelten lassen? —

— O meine Freunde, warum sollten wir scharfsinniger als Leibniz und menschenfreundlicher scheinen wollen als Sokrates?

Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit.

1773.

Es ist mir hier nicht sowohl um das, was die Aufschrift ankündigt, als vielmehr um einen Aufsatz unsers Leibniz zu thun, welchen die Welt zwar hat, aber auch so gut wie nicht hat. Ich meine seine „Defensio Trinitatis per nova Reperta Logica“.

Ich will zuvörderst die Geschichte von der Entstehung dieses Aufsatzes mit den Worten des Chevalier de Jaucourt*) erzählen. „In diesem nämlichen Jahre (1671) zeigte sich unser Philosoph öffentlich als einen Theologen, und das bei einer von den Gelegenheiten, die der bloße Zufall an die Hand gibt. Der Baron von Boineburg, welcher eben zur katholischen Religion übergetreten war, hatte an den Andreas Wissowatius, mit dem er in großer Verbindung stand, einen langen Brief geschrieben, nicht allein um sich bei ihm wegen seiner Veränderung der Religion zu rechtfertigen, sondern auch um ihn zu vermögen, einen gleichen Schritt zu thun. Aber der Brief des Barons machte auf den Geist des Wissowatius wenig Eindruck. Dieser Polnische von Adel, der unter den Unitariern sehr berühmt war, ist den Gottesgelehrten durch verschiedene Schriften bekannt, die man in der sogenannten Bibliothek der polnischen Brüder gesammelt hat, wo sie unter den Anfangsbuchstaben seines Namens A. W. vorkommen. Er war übrigens ein Enkel des Faustus Socinus und damals bereits in hohem Alter. Er hatte zeit seines Lebens nichts gethan, als die Grundsätze seiner Sekte verteidiget, für die er das Elend hauen mußte, welches er mutig ertrug. Er flüchtete zuletzt nach Amsterdam, wo er im Jahre 1678 starb. Daß nun so ein Mann bei seinen Gefinnungen werde fest geblieben sein, kann man sich leicht vorstellen. Er antwortete dem Herrn von Boineburg, daß er eben so wenig die Lehre von der Transsubstantiation als die von der Dreieinigkeit zugeben könne, daß er

*) In seiner Lebensbeschreibung des Herrn von Leibniz, die gewöhnlich den französischen Ausgaben der „Theodicee“ vorgelegt ist. Seite 16 der Amsterdamer Ausgabe von 1747.

also, ehe er sich auf jene einlasse, ihn vorläufig nur auffordern wolle, diese festzusetzen oder auch nur in syllogistischer Form auf die Gründe zu antworten, die er ihm dagegen zuschicke; er sei gewiß, daß so etwas auf keine Weise zu leisten stehe. Der Baron von Boineburg konnte ehrenhalber nun nicht zurück, er mußte die Ausforderung annehmen. Weil er aber durch allzu viele Geschäfte zerstreut war, so wandte er sich an Leibnizen. Er gab ihm das Schreiben des Wissowatius und beschwor ihn, eine Antwort darauf abzufassen; welches dieser denn auch in einem kleinen lateinischen Werke that, das den Titel führet: Die heil. Dreieinigkeit, verteidiget durch neue logische Schlüsse (*raisonnemens*). Und da zeigte nun unser Gelehrter, daß es bloß eine sehr mangelhafte Logik sei, vermittelt welcher sich Wissowatius bei dieser Streitigkeit den Sieg zuschreiben könne, daß hingegen eine genauere Logik den Glauben der Orthodoren begünstige. Uebrigens war er nichts weniger, als der Meinung, daß man die Dreieinigkeit aus philosophischen Gründen erweisen müsse, er bauete einzig dieses Geheimnis auf die göttliche Schrift und glaubte sehr weislich, das Beste in Ansehung desselben sei, wenn man sich bloß und allein an die geoffenbarten Worte und Ausdrücke hielte, ohne sich in weitere Auslegungen einzulassen; weil sich doch in der Natur kein Exempel finde, welches dem Begriffe der göttlichen Personen genau genug entspreche. Er trug sogar kein Bedenken, zu sagen, daß man sehr unrecht handle, wenn man weiter gehe und das Wort Person und andere dergleichen auslegen wolle; als welches um so weniger gelingen können, da dergleichen Auslegungen von den Erklärungen abhängen. Das ist es denn mit kurzem, worauf seine Ideen über diese Materie hinauslaufen."

In dieser Stelle des *Jaucourt* ist nicht alles so, wie es sein soll. Man erlaube mir also, ehe ich weitergehe, einige Anmerkungen darüber.

1. Das Chronologische darin ist ganz falsch. Denn obschon auch *Fontenelle* vor dem *Jaucourt* die Leibnizische Schrift, von welcher die Rede ist, in eben dasselbe 1671. Jahr gesetzt hat; obschon selbst *Fontenellen* die *Acta Eruditorum* hierin vorgegangen; obschon *Ludovici* und *Brucker* beide das Nämliche nachgeschrieben: so kann es doch unmöglich seine Richtigkeit haben*). Denn Leibniz sagt in seiner Anrede an Boineburgen: „*ibit tecum in Poloniam, si pateris, quod a Polono ad te venit.*“ Nun aber that dieser seine Reise nach Polen in der bewußten An gelegenheit des Pfalzgrafen von Neuburg, Philipp Wilhelm, im Februar oder März 1669**). Folglich muß Leibniz seinen Aufsatz wenigstens zu Anfange dieses, wo nicht gar schon im vorigen Jahre,

*) *Eloge de Leibnitz par Font.* — *Acta Erudit. Mens. Jul. 1717. Elogio Leibn.*, p. 326. — *Ludovici, Historie der Leibniz. Philos.*, T. I. S. 8, 61.

**) *Gruberi Anecd. Boineb.*, P. I. p. 1227

verfertigt haben, als in welchem er bereits die Bekanntschaft des Barons gemacht hatte.

2. Der unbestimmte Ausdruck des *Jaucourt*: „der Baron von *Boineburg*, welcher eben zu der katholischen Religion übertreten war“ (*venant d'embrasser la religion catholique*), hat den *Ludovici* zu einem noch größern chronologischen Irrtume verleitet. Denn er sagt: „Zu eben der Zeit (das ist im Jahre 1671) geschah es, daß der Baron von *Boineburg* zur römisch-katholischen Kirche überging.“ Aber dieses war bereits beinahe vor zwanzig Jahren geschehen, nämlich 1653, wie aus einem Briefe des *Conrings* an *Bluhmen* erhellet *).

3. Daß nun schon bereits damals *Boineburg* mit dem *Wissowatius* im Briefwechsel gestanden, und in so genauem, daß er sich für verbunden erachtet, sich gegen ihn wegen seiner Religionsveränderung zu rechtfertigen, ist im geringsten nicht glaublich, ob es gleich auch in den *Actis Erudit.* vorgegeben wird. Ich weiß wenigstens gewiß, daß der Brief, mit welchem *Wissowatius* dem *Boineburg* seine Einwürfe überschickte, aus *Mannheim* vom Oktober 1665 datiret ist; woraus ich schließe, daß *Boineburg* wohl überhaupt mit dem *Wissowatius* nicht eher in Verbindung gekommen als seit 1663, da dieser mit seinen aus *Polen* vertriebnen Brüdern in der *Pfalz* aufgenommen und einige Jahre zu *Mannheim* geduldet wurde. Ich ersehe diesen Umstand aus dem Leben des *Wissowatius* **) und hätte vermeint, in *Struven's* *Pfälzischer Kirchenhistorie* mehr davon zu finden.

4. Was *Jaucourt* sonst sagt, daß *Boineburg* dem *Wissowatius* nicht selbst antworten können, daß er *Leibniz* beschworen, es an seiner Stelle zu thun, sind nichts als französische Auszierungen und Verbrämungen des lateinischen Texts in den *Actis*, der freilich zu solchen falschen Vorstellungen Gelegenheit gibt. Denn da *Boineburg* die Einwürfe des *Socinianers* bereits 1665 erhalten hatte, *Leibniz* aber seine Antwort frühestens 1668 aufsetzte, so hatte jener gewiß längst selbst darauf geantwortet, so gut als er konnte, und kommunizierte sie einige Jahre darauf bloß *Leibniz*en, damit auch dieser seine Kräfte daran versuche. Daß aber *Leibniz* gar, wie die *Acta* sagen ***) , in *Boineburg's* Namen seine Antwort abgefaßt habe, widerlegt der *Augenschein*, indem sie nicht in einen Brief von ihm, sondern in einen an ihn eingekleidet ist.

5. Wenn *Jaucourt* den Titel der *Leibniz'schen* Schrift in seiner Sprache angibt, so setzt er in einer Note noch hinzu, daß sie in ihrer Grundsprache unter dem Titel „*Sacrosancta Trinitas per nova Argumenta Logica defensa*“ noch in dem nämlichen 1671.

*) *Gruberi Anecd. Boineb.*, P. I. p. 70.

**) *Sandii Bibl. Anti-Trinit.* p. 257

***) *L. c.* *Leibnitius* sub ejus nomine epistolam exaravit, cui titulus: *Sacrosancta Trinitas etc.*

Jahre in Duodez gedruckt worden. Aber dieser Druck ist sicherlich von seiner Erfindung. Ich habe nirgends die geringste Spur davon gefunden, und von Leibniz selbst könnte er unmöglich sein veranstaltet worden. Denn Leibniz hätte gewiß nicht gesagt, daß er die Dreieinigkeit „per nova argumenta logica“ verteidiget habe. Seine Aufschrift war: „per nova reperta logica“, und beides ist von einander eben so weit unterschieden, als direkte Beweise für eine Sache von bloßen Prüfungen vorgeblicher Beweise wider diese Sache. Daß Leibniz sonst, wie Jaucourt sagt, es für das Beste erkläret habe, in Ansehung des streitigen Punkts „de s'en tenir simplement aux termes révélés“, das ist wenigstens nicht in dieser Schrift gegen den Wissowatius geschehen, und da, wo es geschehen, setzt Leibniz hinzu: „autant qu'il se peut“. Er sahe zu wohl ein, daß es mit den bloßen biblischen Worten nicht überall gethan sei und daß es eine sehr seltsame Art, theologische Streitigkeiten beizulegen oder ihnen vorzubauen, sein würde, wenn man es genug sein lassen wollte, daß jeder nur die nämlichen Worte brauchte, möchte er doch dabei denken, was ihm beliebe.

6. Noch ist es so richtig nicht, wenn Jaucourt vorgibt, daß man die Schriften des Wissowatius in der Bibliotheca Fratrum Polonorum gesammelt habe. In dieser hat man bloß, zur Ergänzung der Kommentare des Wolzogen über das N. Testament, seine Auslegung über die Apostelgeschichte und über die Briefe Jakobi und Judä eingeschaltet. Was er sonst drucken lassen oder geschrieben, ist da nicht zu finden, geschweige, daß man etwa gar auch die Einwürfe da suchen dürfte, deren Mitteilung ich hierdurch vorbereiten wollen.

Denn diese, so viel ich weiß, sind noch nirgends gedruckt. Wenigstens fehlen sie da, wo sie schlechterdings nicht fehlen müßten. Ich meine in den gesamten Werken des Leibniz, in deren erstem Teile dessen Antwort darauf zu finden. Diese Antwort ist da völlig unverständlich, völlig unbrauchbar, weil ihr Verfasser, ohne die Einwürfe seines Gegners zu wiederholen, sich mit bloßen Buchstaben darauf bezogen. Herr Dutens sagt, daß er sie aus dem Adparatu literario des Polycarp Leyfers, der zu Wittenberg 1718 herausgekommen, abdrucken lassen. Ich habe dieses Buch nicht bei der Hand, aber ganz gewiß müssen auch da die Einwürfe des Wissowatius fehlen; denn unmöglich könnte sonst Herr Dutens seine Ausgabe eines solchen Uebelstandes schuldig gemacht und von freien Stücken einen Aufsatz seines Verfassers in ein Rätsel verwandelt haben.

Und, wie gesagt, bloß darum, bloß um einer so wohlgemeinten und scharfsinnigen Arbeit unsers Philosophen alle den Nutzen wiederzugeben, den sie haben kann und den sie, ich weiß nicht aus welcher Nachlässigkeit oder aus welchen Absichten und Bedenklichkeiten, zu haben verhindert worden, will ich hier etwas drucken lassen, welches sonst, seinem eignen Werte und Nutzen nach, gar

wohl ungedruckt hätte bleiben können. Denn ob es gleich das Stärkste enthält, was die Socinianer jemals auf die Bahn gebracht haben; ob dieses Stärkste gleich darin in seiner unüberwindlichsten Form erscheint: so dürfte doch schwerlich einer, der mit diesen Streitigkeiten sonst bekannt ist, das geringste Neue dabei finden. Wohl aber verdienet die logische Bemerkung, wodurch Leibniz den fürchterlichen Schlüssen der Gegner ihre schwache Seite abzugewinnen wußte, noch immer neu genannt zu werden. Wenigstens habe ich nicht gefunden, daß Brucker sie unter die logikalischen Erfindungen des Leibniz rechnet, wohin sie doch wirklich gehöret; auch nicht, daß Wolff in seiner lateinischen Logik von ihr Gebrauch gemacht hätte, anderer zu geschweigen.

Wir werden gleich sehen, worauf sie hinausläuft. Denn da die Handschrift der Bibliothek, aus welcher ich die Einwürfe des WIssowATIUS nehme, auch die Antwort des Leibniz enthält und ich bei Vergleichung derselben mit dem Gedruckten bemerke, daß dieses sehr verstümmelt und verfälscht, daher an vielen Stellen gar nicht zu verstehen ist, so glaube ich Dank zu verdienen, wenn ich auch sie hier wiederum mit abdrucken lasse, damit man doch irgendwo das Ganze beisammen finden möge und den gehörigen Gebrauch davon machen könne. Ich will unter dem Texte des Leibniz die vornehmsten verstümmelten und verfälschten Stellen näher anzeigen, damit man um so weniger an der Nützlichkeit und Notwendigkeit meines Verfahrens zweifle. Zu mehrerer Bequemlichkeit der Leser habe ich auch für gut gehalten, Einwürfe und Antwort nicht ein jedes besonders in einem fortlaufen zu lassen, sondern so zu zerteilen und in einander zu schlingen, als es die einzelnen Stücke derselben erfordern.

* * *

Ich kann es sehr überhoben sein, über die Streitigkeit selbst, welche dieser Leibnizische Aufsatz betrifft, etwas zu sagen. Was ist nicht alles vorlängst darüber gesagt worden? und was wäre es, was man jetzt gern darüber hören möchte? Nur ein paar Anmerkungen über die Art, wie sich Leibniz damals und ferner sein ganzes Leben hindurch dabei genommen, vergönne man mir beizufügen.

1. Leibniz hatte nicht im geringsten die Absicht, die Lehre der Dreieinigkeit mit neuen, ihm eignen philosophischen Gründen zu unterstützen. Er wollte sie bloß gegen den Vorwurf des Widerspruchs mit sich selbst und mit unleugbaren Wahrheiten der Vernunft retten. Er wollte bloß zeigen, daß ein solches Geheimnis gegen alle Anfälle der Sophisterei bestehen könne, so lange man sich damit in den Schranken eines Geheimnisses halte. Einer übernatürlich geoffenbarten Wahrheit, die wir nicht verstehen sollen, gereicht diese Unverständlichkeit selbst zu dem undurchdringlichsten Schilde; und man braucht die dialektische Stärke und Behendigkeit eines Leibniz lange nicht zu haben, um mit diesem

Schilde alle Pfeile der Gegner aufzufassen. Die Gegner sind es, welchen das Schwerste bei so einem Streite obliegt, nicht die Verteidiger, welche ihren Posten nur nicht mutwillig verlassen dürfen, um ihn zu behaupten. Ehe also noch Leibniz die vorgegebenen unwiderleglichen Einwürfe des Antitrinitariers gesehen hatte, konnte er schon voraus wissen, daß sie nichts weniger als unwiderlegbar sein würden. Auch erschreckte ihn die syllogistische Form, in der sie erschienen, nicht. Er war von Kindheit auf in diesen Waffen geübt, und man weiß, daß er nie aufgehöret hat, sie zu schätzen, zu empfehlen und bei aller Gelegenheit zu brauchen. Noch in seiner „Theodicee“, wo er sich gegen die unauflöslchen Einwürfe erklärt, die sich nach Baylen wider die Geheimnisse der Religion, wenigstens in Ansehung unserer gegenwärtigen Erkenntnis, machen ließen, gesetzt auch, daß man hoffen könne, es werde noch einst mit der Zeit jemand eine bisher unbekante Auflösung finden, — noch an jener Stelle seiner „Theodicee“ sagt er: „Ich bin hierüber einer Meinung, die vielleicht manchen sehr fremd vorkommen wird; ich halte nämlich dafür, diese Auflösung sei schon völlig gefunden, sei auch nicht eben die schwerste, und ein Mensch von mittelmäßigem Verstande, der nur genügsame Aufmerksamkeit haben kann und sich der Regeln der gemeinen Logik genau zu bedienen weiß, sei imstande, auf die verwirrendsten Einwürfe wider die Wahrheit zu antworten, wosfern solche einzig und allein aus der Vernunft genommen sind und für Demonstrationen ausgegeben werden. So sehr auch heutzutage der gemeine Haufe der Neuern die Logik des Aristoteles verachtet, so muß man doch bekennen, daß sie untrügliche Mittel und Wege zeigt, den Irrthümern in dergleichen Fällen zu widerstehen. Denn man darf nur den Vernunftschluß nach den gewöhnlichen Regeln untersuchen, so wird man allezeit ein Mittel finden, zu entdecken, ob entweder in der Form gefehlt, oder ob die Vordersätze noch nicht gehörig erwiesen worden.“

2. Es kam also auch damals nur darauf an, eine solche Untersuchung anzustellen, und es ist sonderbar, wie in einem philosophischen Kopfe sich alles zur rechten Zeit zusammensindet. Schon einige Jahre vorher hatte Leibniz, als er in seinem Werke *De Arte combinatoria* die verschiednen Arten des kategorischen Schlusses näher berechnen wollte, verschiedene neue und ihm theils ganz eigene Anmerkungen über die genauere Bezeichnung derselben gemacht, und ist erkannte er auf einmal, daß durch eine derselben den Einwürfen seines Gegners am besten beizukommen sei. Er selbst sagt in seiner Antwort, daß diese Anmerkung die sei, welche „*naturam copulae propositionis in syllogismo*“ betreffe; aus den Exempeln aber erhellet, daß es vielmehr eine andere ist, und zwar die, welche nicht die Qualität, sondern die Quantität der Prämissen betrifft, nämlich, um sie mit seinen eignen Worten zu sagen, „*omnes propositiones singulares esse, virtute latentis signi universales*“. Doch er wird ohne Zweifel seinen Grund gehabt haben, warum er

sich so und nicht anders darüber erklärte, welchen ich denen zu finden überlasse, welchen dergleichen dialektische Subtilitäten geläufiger sind als mir. Genug, daß er durch den einzigen Kunstgriff, das Einzelne, von welchem in den Vorderätzen des Schlusses etwas bejahet oder verneinet wird, allgemein auszudrücken, klar zu Tage legte, daß sein Gegner, was er erweisen wolle, fast immer schon voraussetze: die kürzeste und kräftigste Art, auf sonst verfängliche Syllogismos zu antworten.

3. Ich bin daher gewiß, daß, wenn man diese seine Antwort, so wie sie bisher gedruckt gewesen, für sich ohne die Einwürfe des Bissowatius hätte verstehen und also brauchen können, sie sicherlich Ganz in seinem bekannten Buche De Usu philosoph. Leibnit. et Wolf. in Theologia vorzüglich würde gebraucht haben. Er bediente sich dafür eines spätern Aufsatzes von 1694, den Leibniz bei Gelegenheit der damaligen Streitigkeiten über diese Materie in England verfertigt hatte. Wenn dieser aber auch schon alle die Präzision nicht hätte, mit der jene Antwort abgefaßt ist, so beweiset er dennoch hinlänglich, daß sein Verfasser als Mann noch eben der orthodoxen Meinung war, die er als Jüngling behauptet hatte. Es würde sehr leicht sein, auch noch weiterhin aus seinen Schriften Beweise die Menge beizubringen, daß er nie aufgehört, dieses Sinnes zu sein, und zwar würden sich die dahin gehörigen Stellen gerade in solchen Schriften finden, in welchen er gewiß nicht nötig hatte, zu heucheln, ich meine in Briefen an seine vertrautesten Freunde. — Nun also ein Wort mit denen, welche sich in eine so strenge Rechtgläubigkeit eines Philosophen, wie Leibniz war, gar nicht finden können.

4. Man erkennet zu wohl, daß Leibniz aus der Klasse der alltäglichen Philosophen nicht ist, in deren Kopfe es so hell und zugleich so finster sein kann, so viel Sinn neben so viel Unsinn so nachbarlich und friedlich haufen kann, daß sie bald englische Scharfsinnigkeit zeigen und bald kindischen Blödsinn verraten. Man hat zu viel Beweise, daß das Licht seines Verstandes überall gleich verbreitet war, kurz, man läßt ihm von dieser Seite alle Gerechtigkeit widerfahren. Nur von der andern desto weniger. Man gibt ihm, ich weiß nicht welchen Plan von Allgefallenheit; es soll ihm mehr um sein System als um die Wahrheit zu thun gewesen sein; er soll mit allgemein beglaubten Irrtümern nur darum so säuberlich verfahren haben, damit man hinwiederum desto säuberlicher mit seinen angenommenen Sätzen verfare: kurz, man macht ihn zu dem kriechendsten, eigennützigsten Demagogen, der dem Pöbel in dem Reiche der Wahrheit bloß geschmeichelt, um ihn zu tyrannisieren. Unmöglich, sagt man, konnte er es sich doch selbst verbergen, daß die Vernunft mehr auf der Seite des kleinen unterdrückten Haufens als der herrschenden Kirchen stehe, aber er sprach diesen nach dem Munde, um selbst des Beifalls der mehrern versichert zu sein. Gut, fügen Freund und Feind hinzu, daß wir seine Karte kennen! Denn

ist es nicht schon auch aus seinem Leben genugsam bekannt, daß er doch von dem allen selbst nichts glaubte, was er die Welt überreden wollte, daß sie glauben müsse?

5. Glauben! selbst nichts glaubte! — Es sei einen Augenblick. Leibniz hat nichts geglaubt; aber war es ihm darum weniger vergönnt, die verschiedenen Meinungen von Christo als so viel verschiedene Hypothesen zu betrachten, nach welchen die von ihm redenden Stellen der Schrift auf eine übereinstimmende Art zu erklären? Konnte er darum kein gründliches Urtheil fällen, welche von ihnen der andern vorzuziehen sei, weil er im Grunde von keiner überzeugt war? Was braucht es dazu mehr, als zu überschlagen, bei welcher den wenigsten Schriftstellen Gewalt geschieht? Und gesetzt, er hätte sich allzu leicht hierin irren können, weil man selten in das Einzelne und Genaue einer Streitigkeit sich einläßt, an der man keinen wahren Anteil nimmt, beruht denn hier alles nur auf exegetischen Gründen? Gesezt, der Philosoph müsse es ganz und gar unentschieden lassen, welcher von beiden Theilen dem andern in diesen überlegen sei, hat die Sache keine andere Seite, von welcher er dennoch, und vielleicht nur er allein, sie richtig beurteilen kann? Und was könnte uns bewegen, in das Urtheil eines Leibniz von dieser Seite ein Mißtrauen zu setzen? Ja, sollte man sein Urtheil nicht eben darum für so viel unparteiischer halten, weil er innerlich nach keiner Seite hing und weder das eine noch das andere glaubte?

6. Wenn ein Orthodox, sollte es auch ein Sherlock sein, sagt und schreibt, daß der Socinianismus trotz aller seiner Ansprüche auf gesunde Vernunft eine der allerdümmsten und sinnlosesten Kekerien sei (*that Socinianism, after all its pretences to reason, is one of the most stupid senseless heresies*), die jemals die Kirche zerrüttet, so verdanke ich es eben keinem, der auf diese Beschuldigung nicht achtet. Sie wird eben so zuversichtlich zurückgeschoben, und was ist natürlicher, als daß jeder seine eigne Meinung für die vernünftigeren hält? Aber wenn der uneingenommene, kalte Philosoph ungefähr das Nämlische sagt, so hat es ohne Zweifel etwas mehr zu bedeuten, und alle öffentliche oder heimliche Freunde einer von ihm so gemißbilligten heterodoxen Meinung müßten sich, meine ich, auf etwas mehr gegen ihn gefaßt halten als auf Refrimination. Wenn Wissowatius sich in dem Briefe an Boineburgen rühmte, seinen Lehrbegriff „*de Jesu Christo non supremo Deo, sed tamen huic proximo et subordinato, ac proinde de ejus adoratione divina non suprema, sed supremae proxima et subordinata*“, gegen den Vorwurf, daß er sich widerspreche, hinlänglich in dem vorigen Briefe gerettet zu haben, so sagt Leibniz, daß er hierauf nichts antworten könne, weil er jenen vorigen Brief nicht zu Gesichte bekommen habe. Das ist, er wollte sich nicht dem Tadel aussetzen, von etwas zu urtheilen, das er nicht gesehen habe. Im Grunde aber war er sehr überzeugt, daß Wissowatius schlechterdings das nicht könne geleistet haben, dessen er sich rühmte. Denn ich könnte der

Stellen zwanzig aus ihm anführen, wo er mit völliger Ueberzeugung behauptet, daß der Socinianismus nach allen Wendungen und Drehungen dennoch nichts als wahre Abgötterei sei und bleibe.

7. Man denke nicht, daß er auch dieses nur behauptet habe, um den Orthodoxen zu heucheln. Nein, sondern seine ganze ihm eigene Philosophie war es, die sich gegen den abergläubischen Unsinn empörte, daß ein bloßes Geschöpf so vollkommen sein könne, daß es neben dem Schöpfer auch nur genannt zu werden verdiene; daß es, ich will nicht sagen, die Anbetung mit ihm teilen möge, sondern auch nur, selbst von unendlich unvollkommeneren Geschöpfen, dürfe und könne gedacht werden, als ob es minder unendlich weit von der Gottheit abstehe dann sie selber. Die Wahrheit, daß Gott, und nur Gott, und nur er selbst die Welt erschaffen habe; daß er sie durch kein Geschöpf habe schaffen lassen; daß ein Geschöpf nichts schaffen könne; daß das allervollkommenste Geschöpf ein Teil der Welt sein müsse und im Verhältnis gegen Gott kein beträchtlicher Teil der Welt sein könne als die elendeste Made: diese Wahrheiten oder vielmehr diese einzige Wahrheit (indem sich keine ohne die andere denken läßt) ist die Seele seiner Philosophie, und man kann sich noch wundern, daß er einen Religionsbegriff verworfen, der schnurstracks mit dieser Wahrheit streitet, welche allein der Grund aller natürlichen Religion ist und notwendig der unbezweifelte Grund auch jeder geoffenbarten Religion sein müßte, die das Zeichen der Erdichtung nicht an der Stirne führen will? Und man kann noch zweifeln, ob er den verworfnen Religionsbegriff aus ganzen Herzen verworfen? ob er ihm aus ganzen Herzen die gemeine Lehre vorgezogen, die jeder Vernunftswahrheit ohne Nachteil zur Seite stehen kann, weil sie keiner widersprechen will und mit Grunde von sich rühmen darf, daß sie so lange noch nicht richtig verstanden ist, als sie einer einzigen zu widersprechen scheint?

8. Leibniz machte sich daher auch kein Bedenken, diejenigen von den Socinianern, welche ihre Brüder kaum dieses Namens würdigen wollen, weil sie frei gestehen, daß sie den, welchen sie nicht für Gott halten, auch weder als Gott anbeten, noch sonst auf eine Weise mit Gott oder neben Gott oder in Beziehung auf Gott verehren mögen, diese, sage ich, für die bessern und vernünftigeren Socinianer zu halten. Denn wenn sie schon keine eigentliche Socinianer sind, so sind sie doch offenbar die bessern und vernünftigeren Unitarier. Sie haben mit den Socinianern den nämlichen Irrtum gemein, aber sie handeln diesem Irrtume mehr konsequent. Ob sie aber sonach viel oder wenig von den Mahometanern verschieden sind, was liegt daran? Nicht der Name macht es, sondern die Sache; und wer die Sache zu lehren oder zu insinuieren den Mut hat, der müßte auch freimütig genug sein, dem Namen nicht ausweichen zu wollen. Was haben sie denn auch je Gründliches jenen Folgen entgegengesetzt, die notwendig aus ihrer Lehre fließen und die niemand stärker gegen sie betrieben hat als Abbadie? Nämlich

daß, wenn Christus nicht wahrer Gott ist, die Mahometanische Religion eine unstreitige Verbesserung der christlichen war und Mahomet selbst ein ungleich größerer und würdigerer Mann gewesen ist als Christus, indem er weit wahrhafter, weit vorsichtiger und eifriger für die Ehre des einzigen Gottes gewesen als Christus, der, wenn er sich selbst auch nie für Gott ausgegeben hätte, doch wenigstens hundert zweideutige Dinge gesagt hat, sich von der Einfalt dafür halten zu lassen, dahingegen dem Mahomet keine einzige dergleichen Zweideutigkeit zu Schulden kömmt.

9. Um sich der aufrichtigen Abneigung unsers Philosophen von allen Lehren der Socinianer noch mehr zu versichern, darf man sich nur erinnern, wie unzufrieden er auch mit ihrer anderweitigen Philosophie war, nach welcher er sie noch weit unter die Mahometaner setzte. „Les Sociniens,“ sagt er irgendwo, „poussent leur audace plus loin que les Mahométans dans les points de doctrine; car non contents de combattre le mystère de la trinité et d'éluder des passages très-forts, ils affoiblissent jusqu'à la theologie naturelle, lors qu'ils refusent à Dieu la prescience des choses contingentes, et lors qu'ils combattent l'immortalité de l'ame de l'homme. Et dans l'envie de s'éloigner des theologiens scholastiques, ils renversent tout ce que la theologie a de grand et de sublime, jusqu'a rendre Dieu borné. Au lieu qu'on sait qu'il y a des Docteurs Mahométans, qui ont de Dieu des idées dignes de sa grandeur.“ An einer andern Stelle sagt er von Locke, den er auch mit ein wenig andern Augen ansah, als noch jetzt gewöhnlich: „Inclinavit ad Socinianos, quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia.“ War es der leichtere Philosoph, welcher den Socinianer, oder war es der Socinianer, welcher den leichtern Philosophen gemacht hatte? Oder ist es die nämliche Seichtigkeit des Geistes, welche macht, daß man eben so leicht in der Theologie als in der Philosophie auf halbem Wege stehen bleibt?

10. Und nun, auf das Obige zurückzukommen, auf den Glauben. Mag denn also auch Leibniz, sagt man, den Socinianern so aufrichtig entgegen gewesen sein, als er will, genug, daß er von der orthodoxen Meinung im Grunde sicherlich gleich weit entfernt war. Er glaubte das eine eben so wenig als das andere, kurz, er glaubte von der ganzen Sache nicht.“ — Er glaubte! Wenn ich doch nur wüßte, was man mit diesem Worte sagen wollte. In dem Munde so mancher neuern Theologen, muß ich bekennen, ist es mir wenigstens ein wahres Rätsel. Diese Männer haben seit zwanzig, dreißig Jahren in der Erkenntnis der Religion so große Schritte gethan, daß, wenn ich einen ältern Dogmatiker gegen sie aufschlage, ich mich in einem ganz fremden Lande zu sein vermeine. Sie haben so viel dringende Gründe des Glaubens, so viel unumstößliche Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion an der Hand, daß ich mich nicht genug wundern kann, wie man je-

mals so kurzichtig sein können, den Glauben an diese Wahrheit für eine übernatürliche Gnadenwirkung zu halten. Alles, was ich in jenen ältern Dogmatikern bloß als wahrscheinliche Vermutungen, als *praejudicia*, als *praescriptiones* angeführt finde, welche einen Nichtchristen bewegen können, die christliche Religion nicht so schlechtweg zu verwerfen, sondern sich einer ernstlichen Prüfung derselben zu unterziehen; alles, womit man ehemals bloß die Einwürfe der Ungläubigen und Abgötter ablaufen lassen; kurz, alles, wovon aufrichtig allda bekannt wird, daß es weder einzeln noch zusammen genommen eine beruhigende Ueberzeugung wirken könne: alles dieses haben so viele unserer neueren Gottesgelehrten zusammen so in einander gekettet und einzeln so ausgefeilt und zugespitzt, daß nur die mutwilligste Blindheit, nur die vorsätzlichste Hartnäckigkeit sich nicht überführt bekennen kann. Was der heilige Geist nun noch dabei thun will oder kann, das steht freilich bei ihm; aber wahrlich, wenn er auch nichts dabei thun will, so ist es eben das. Sie haben bewiesen, und so scharf bewiesen, daß kein billiges Gemüt an der Gründlichkeit ihrer Beweise etwas wird auszufehen finden.

11. Sie also freilich, die in diesen letzten Tagen ganz anders gelernt haben, die Vernunft zum Glauben zu zwingen, werden schon Leibniz mit der Zeit, in welcher er lebte, entschuldigen müssen, wenn ich von ihm versichere, daß er freilich nicht, weder die Dreieinigkeit, noch sonst eine geoffenbarte Lehre der Religion geglaubt hat; wenn glauben so viel heißt, als aus natürlichen Gründen für wahr halten. Es erhob sich nur eben erst bei seinen Lebzeiten unter einigen Reformirten der Streit über die vorläufige Frage, ob es möglich sei, und wenn es möglich, ob es dienlich sei, die christliche Religion auf bloß natürliche Beweise zu gründen, der Vernunft allein die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit anheimzustellen. Aber es sei nun, daß Leibniz von diesem Streite entweder nichts in Erfahrung brachte oder ihn für die bisher gewöhnliche Meinung entschieden zu sein glaubte, genug, er fuhr fort, hierüber zu denken, wie er es in seiner Jugend war gelehret worden. Nämlich, daß es zweierlei Gründe für die Wahrheit unserer Religion gebe: menschliche und göttliche, wie es die Kompendia ausdrücken, das ist, wie er es hernach gegen einen Franzosen ausdrückte, der unsere theologischen Kompendia ohne Zweifel nicht viel gelesen hatte, erklärbare und unerklärbare; deren erstere, die erklärbaren oder menschlichen, auf alle Weise unter der Ueberzeugung bleiben, welche Ueberzeugung oder derselben Komplement einzig und allein durch die andern, die unerklärbaren und göttlichen, könne und müsse bewirkt werden. Diese seine väterliche Meinung, wie gesagt, müssen sie ihm verzeihen. Denn wie konnte er voraussehen, daß sie nun bald am längsten wahr gewesen sein werde und Männer aufstehen würden, die, ohne sich viel bei jener vorläufigen Streitfrage aufzuhalten, sogleich Hand

an das Werk legen und alle erklärbare, aber bisher unzulängliche Gründe zu einer Bündigkeit und Stärke erheben würden, wovon er gar keinen Begriff hatte? Er mußte leider aus Vorurteilen seiner Jugend sogar dafür halten, daß die christliche Religion bloß vermöge eines oder mehrerer oder auch aller erklärbaren Gründe glauben, sie eigentlich nicht glauben heiße, und daß das einzige Buch, welches im eigentlichen Verstande für die Wahrheit der Bibel jemals geschrieben worden und geschrieben werden könne, kein anderes als die Bibel selbst sei.

12. Aber was er denn nun sonach aus menschlichen oder erklärbaren Gründen nicht glaubte, hat er das darum ganz und gar nicht geglaubt? Wovon ihn seine Vernunft nicht überzeugt hatte, wovon er sogar nicht einmal verlangte, daß ihn seine Vernunft überzeugen sollte, hat ihn davon sonst nichts überzeugen können? Die von unsern Gottesgelehrten, die hierauf mit allerding's antworten, die sich nicht schämen, von unerklärbaren Wahrheiten auf eine unerklärbare Art überführt zu sein, diese frage ich weiter: Und woher weiß man es also, daß Leibniz die orthodoxen Lehrsätze, die er so wohl zu verteidigen wußte, selbst nicht geglaubt hat? Etwa daher, weil man vorgibt, daß er sich nach dem Außerlichen der Religion nicht sehr bequemt habe? — Aber man sehe, was du Luc*) und andere hierauf antworten. Ich meinesteils will nichts hinzusetzen als folgende kleine Bemerkung.

13. Fontenelle ist derjenige, der es zuerst in die Welt geschrieben, daß es mit dem Christentume des Leibniz nicht weit her gewesen: „On l'accuse de n'avoir été qu'un grand et rigide observateur du droit naturel. Ses pasteurs lui ont fait des reprimandes publiques et inutiles.“ Freilich hätte es Leibniz nun ja auch wohl seinen Pastoren recht machen und in ihre Predigten kommen können. Aber wenn er es nun gethan hätte, wenn er alles mitgemacht hätte, was diese Pastores nur von ihm verlangen konnten, was denn? Würde man ihn nun ganz gewiß für einen guten Christen gelten lassen? Ich zweifle sehr. Denn man höre nur, wie es Fontenellen geht, dem nämlichen Fontenelle, der es für wert hielt, die Urteile armseliger Prädikanten von Leibnizen auf die Nachwelt zu bringen! Fontenelle selbst hatte sich auf den Fuß gesetzt, daß ihm von dieser Seite nichts vorzuwerfen stand; er erfüllte alle äußerlichen Pflichten eines katholischen Christen auf das genaueste. Und doch, was geschieht nach seinem Tode? Da kömmt ein frommer Kompilator**) und sagt mit trockenen Worten: „qu'il soupçonne Fontenelle de n'avoir rempli ses devoirs de Chretien que par mépris pour le Christianisme meme.“ Der arme Fontenelle! Aber hatte er diese Lästung nicht ein wenig um Leibnizen verschuldet?

*) *Observations sur les Savans incredules.* A Genève 1762. p. 313.

**) *Questions sur l'Encyclopedie.* Quatrieme Partie, p. 262.

Vorrede und Zusätze
zu
Jerusalem's
„Philosophischen Aufsätzen“.
1776.

[Vorrede.]

Der Verfasser dieser Aufsätze war der einzige Sohn des würdigen Mannes, den alle, welchen die Religion eine Angelegenheit ist, so verehren und lieben. Seine Laufbahn war kurz, sein Lauf schnell. Doch lange leben, ist nicht viel leben. Und wenn viel denken allein viel leben ist, so war seiner Jahre nur für uns zu wenig.

Den Verlust eines solchen Sohnes kann jeder Vater fühlen, aber ihm nicht unterliegen kann nur ein solcher Vater!

Der junge Mann, als er hier in Wolfenbüttel sein bürgerliches Leben antrat, schenkte mir seine Freundschaft. Ich genoß sie nicht viel über Jahr und Tag, aber gleichwohl wüßte ich nicht, daß ich einen Menschen in Jahr und Tag lieber gewonnen hätte als ihn. Und dazu lernte ich ihn eigentlich nur von einer Seite kennen.

Allerdings zwar war das gleich diejenige Seite, von der sich meines Bedünkens so viel auf alle übrige schließen läßt. Es war die Neigung, das Talent, mit der sich alle gute Neigungen so wohl vertragen, welches kein einziges Talent ausschließt; nur daß man bei ihm so viele andere Talente lieber nicht haben mag und, wenn man sie hat, vernachlässiget.

Es war die Neigung zu deutlicher Erkenntnis, das Talent, die Wahrheit bis in ihre letzte Schlupfwinkel zu verfolgen. Es war der Geist der kalten Betrachtung. Aber ein warmer Geist, und so viel schätzbarer, der sich nicht abschrecken ließ, wenn ihm die Wahrheit auf seinen Verfolgungen öfters entwischte, nicht an ihrer Mitteilbarkeit verzweifelte, weil sie sich in Abwege vor ihm verlor, wohin er schlechterdings ihr nicht folgen konnte.

Da wir einander selten oder nie als unter vier Augen sprachen, so war unser Gespräch immer sogleich gefunden. Das Nächste brachte uns immer auf das Entfernteste. Die Grundsätze einer gewissen ersten Philosophie, deren man sich lieber iht schämte, waren ihm sehr geläufig, und er hatte einen sonderbaren Hang, sie bis auf die gemeinsten Dinge des Lebens anzuwenden. Am liebsten kam er auf sie zurück, wenn ihm in dem Gebiete des Schönen, in dem Reiche der Empfindungen irgend eine räthselhafte Erscheinung aufstieß.

In solchen Gesprächen gibt es Uneinigkeit, und nicht selten wird wenig oder nichts damit ausgemacht. Aber was that das uns? Das Vergnügen einer Jagd ist ja allezeit mehr wert als der Fang, und Uneinigkeit, die bloß daher entstehet, daß jeder der Wahrheit auf einer andern Stelle aufpaßt, ist Einigkeit in der Hauptsache und die reichste Quelle einer wechselseitigen Hochachtung, auf die allein Männer Freundschaft bauen.

Das Ermattende, Abzehrende, Entnervende, womit kränkelnde oder um ihre Gesundheit allzu besorgte Geister diese Art von Untersuchung, diese Entwicklung unserer Gefühle, diese Zergliederung des Schönen so gern verschreien, war ihm nicht im mindesten fürchterlich. Vollends die Entbehrlichkeit eines solchen Geschäfts dem jungen Genie predigen, ihm Verachtung dagegen einflößen, weil ein zu voreiliger Kunstrichter dann und wann crude Regeln daraus abstrahiret, schien ihm eine sehr mißliche Sache zu sein. Und wie sollte es nicht? Man hintergeht oder ward selbst hintergangen, wenn man die Regeln sich als Gesetze denkt, die unumgänglich befolgt sein wollen; da sie weiter nichts als guter Rat sind, den man ja wohl anhören kann. Wer leugnet, daß auch ohne sie das Genie gut arbeitet? Aber ob es mit ihnen nicht besser gearbeitet hätte? Es schöpfe immer nur aus sich selbst, aber es wisse doch wenigstens, was es schöpft! Das Studium des menschlichen Gerippes macht freilich nicht den Maler; aber die Versäumnung desselben wird sich an dem Koloristen schon rächen.

Wie empfindbar, wie warm, wie thätig sich dieser junge Grübler auch wirklich erhielt, wie ganz ein Mensch er unter den Menschen war, das wissen seine übrigen Freunde noch besser als ich. Ich glaube ihnen alles, was sie davon sagen. Wer zu deutlichen Begriffen sich zu erheben gewohnt ist, kann ja leicht sich wieder zu klaren herabstimmen und es bei diesen bewenden lassen. Aber warum wollen einige ihnen von mir nicht glauben, daß dieser feurige Geist nicht immer sprühete und loderte, sondern unter ruhiger und lauer Asche auch wieder Nahrung an sich zog; daß dieses immer beschäftigte Herz nicht zum Nachteil seiner höhern Kräfte beschäftigt war und daß diesen Kopf eben so wenig Licht ohne Wärme als Wärme ohne Licht befriedigten?

Wenn ich auch also mit Bekanntmachung dieser Ueberbleibsel seines hellen Verstandes weiter nichts suchte, als in dem Andenken

derer, die ihn liebten, sein Bild völlig zu ründen, wer wollte mich tadeln? Oder vielmehr, wessen Tadel wollte ich nicht über das Vergnügen verschmerzen, auf einen kleinen Dank aus jener Welt rechnen zu dürfen?

Doch weit gefehlt, daß der innere Wert dieser Ueberbleibsel mich nicht auch bei denen rechtfertigen sollte, denen mein junger Freund nichts war, die iht bloß den Schriftsteller in ihm suchen, wozu ich mehr auf meine als auf seine Gefahr ihn mache. Ein näheres Wort über diesen innern Wert erlaube man mir, am Schlusse derselben zu sagen.

Hier füge ich nichts mehr hinzu, aber wie vieles wünschte ich erraten zu lassen!

I n h a l t.

- I.
- Daß die Sprache dem ersten Menschen durch Wunder nicht mitgeteilt sein kann.
- II.
- Ueber die Natur und den Ursprung der allgemeinen und abstrakten Begriffe.
- III.
- Ueber die Freiheit.
- IV.
- Ueber die Mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen.
- V.
- Ueber die vermischten Empfindungen.
-

Zusätze des Herausgebers.

Der Stoff dieser Aufsätze ist mehrmalen der Stoff unsrer Gespräche gewesen. Wenn ich mich iht auf alles besinnen könnte, was darüber abgeredet worden, so könnte ich vielleicht einige nicht unbeträchtliche Zusätze liefern, Zusätze, welche weder dem einen noch dem andern, sondern beiden gehören würden; so wie es sich von allen Resultaten freundschaftlicher Unterredungen versteht, die kein Sokrates anspinnt und heimlich leitet. Einiges wird mir beifallen.

Der erste Aufsatz beziehet sich auf die damalige Aufgabe der Akademie zu Berlin über den Ursprung der Sprache, und ich glaube, was er erweisen soll, erweist er bündig. Die Sprache kann dem ersten Menschen durch Wunder nicht mitgeteilt sein. Und folglich? — Man traue dem Verfasser nicht zu, daß er nunmehr sofort weiter werde geschlossen haben: Folglich hat sich der Mensch die

Sprache selbst erfunden. Dieses würde allerdings ein Drittes überspringen heißen, welches ohne ein Wunder gar wohl möglich gewesen wäre und ohne Zweifel das ist, welches diejenigen, die dem Menschen die Selbsterfindung der Sprache absprechen, vornehmlich im Sinne haben. Die Sprache kann dem ersten Menschen sein gelehret worden; er kann eben so dazu gelangt sein, wie noch jetzt alle Kinder dazu gelangen müssen. Fragt man: „Wodurch? durch wen?“ — „Durch Umgang mit höhern Geschöpfen, durch Herablassung des Schöpfers selbst“ — können die Verteidiger dieser Meinung antworten. „Laßt es sein,“ können sie sagen, „daß dieser Umgang, diese Herablassung selbst ein Wunder war: das, was durch dieses Wunder bewirkt wurde, war doch kein Wunder, und es ging alles dabei so natürlich zu, als es bei Vokalmachung der Kinder noch zugeht.“ Dieses, wenn man billig sein will, muß man gelten lassen. Die Sache ist nur, daß sodann die ganze Aufgabe von dem Ursprunge der Sprache keiner reinen philosophischen Auflösung mehr fähig ist, indem der mittlere Fall sich lediglich durch historische Gründe erhärten oder verwerfen läßt. Der Philosoph kann nur höchstens eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit dazu beitragen, diese nämlich: Zugegeben, daß die Menschen die Sprache selbst erfinden können; wenn gleichwohl auf die Erfindung derselben, wie sich vermuten läßt, eine so geraume Zeit, vielleicht so viele, viele Jahrhunderte vergehen müssen, so war es ja wohl der Güte des Schöpfers gemäßer, zum Besten derer, welche in diesen sprachlosen Zeiten ein so kümmerliches, kaum Leben zu nennendes Leben gelebt hätten, dem Dinge seinen langsamen ganz natürlichen Lauf nicht zu lassen, sondern den Weg jenes Unterrichts zu wählen. Wie viel dieser Wahrscheinlichkeit durch die in den ältesten Geschichtschreibern aufbewahrte Tradition zuwächst; was für Winke oder Andeutungen hierüber sich in dem Buche finden, das in allem Verstande immer so schätzbar bleibt: dieses aufs Neue zu bringen, wäre auch immer eine sehr interessante Untersuchung. Nur ist es keine Untersuchung für den Philosophen, den nichts nötigen kann, sich darauf einzulassen. Sobald der Philosoph erwiesen hat, daß den ersten Menschen die Sprache durch Wunder nicht mitgeteilet sein kann, und er nunmehr zeigt, wie und wodurch sie auf die Erfindung derselben nicht wohl anders als fallen müssen, zugleich noch beifügt, was die Anbauung und Ausbildung dieser Erfindung erleichtern und beschleunigen können: so hat er nicht allein alles gethan, was man von ihm erwarten darf, sondern hat auch hinlänglich den Folgerungen vorgebaut, für welche einige die Hypothese des höhern Unterrichts gern brauchen möchten.

Auch der zweite Aufsatz ist durch jene nämliche Aufgabe veranlaßt worden. Er sollte den Weg bahnen, eine der vornehmsten Schwierigkeiten zu heben, die man gegen die natürliche Entstehung der Sprache zu machen pflegt. Weil sich ohne Zeichen allgemeiner Begriffe keine Sprache denken lasse, allgemeine Begriffe aber nur

die Frucht einer mühsamen Abstraktion sein sollen, welche ohne Gebrauch symbolischer Zeichen kaum möglich sei, so müsse, sagt man, der Mensch ja wohl eine Sprache schon gehabt haben, um die Sprache zu erfinden. Aus diesem Zirkel ist man auf einmal heraus, wenn man die Erklärung unsers Verfassers annimmt, nach welcher es zu allgemeinen Begriffen der Abstraktion gar nicht bedarf. Denn gesetzt auch, daß diese Erklärung nicht auf alle und jede allgemeine Begriffe passe, so paßt sie doch gewiß auf einen großen Teil derselben, welches zu der Anwendung hinreichend ist, die er davon machen wollte. In allen Fällen nämlich, wo das Aehnliche sofort in die Sinne fällt, das Unähnliche aber so leicht nicht zu bemerken ist, entstehen allgemeine Begriffe, ehe wir noch den Vorsatz haben, dergleichen durch die Absonderung zu bilden. Und daß daher dieser ihre Zeichen in der Sprache eben so früh werden gewesen sein als die Zeichen der einzelnen Dinge, die in ihnen zusammen-treffen, ist wohl ganz natürlich. Ja, früher; Baum ist sicherlich ältern Ursprungs als Eiche, Tanne, Linde.

Der dritte Aufsatz zeigt, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrien ist und gewiß weit allgemeiner sein würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster so erklärt, Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es etwas ist — was wir nicht brauchen, was wir weder zu unsrer Thätigkeit hier, noch zu unsrer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegenteils nimmermehr machen kann. — Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, wie viel willkommener sind sie mir als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch thue, was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Spekulation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen eben so befremdendes System heben ließen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte und mit wenigen hier nicht zu fassen steht.

Was in dem vierten Aufsatze erinnert wird, kommt jetzt freilich zu spät. Herr Mendelssohn hat in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Schriften*), in den Zusätzen zu den Briefen

*) Von 1771, welche unserm Verfasser nicht zu Gesicht gekommen.

über die Empfindungen (S. 24) es selbst bemerkt, daß die Sinnenlust noch etwas anders sei als Gefühl der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, welche die Seele bloß als Zuschauerin wahrnehme. Er setzt hinzu, daß den harmonischen Bewegungen in den Gliedmaßen der Sinne, zufolge der Verknüpfung zwischen Seele und Körper, ja auch wohl harmonische Empfindungen in der Seele entsprechen müssen. Aber wenn durch diesen Zusatz die Frage unsers Verfassers, woher es die Seele erfahre, daß der Körper in einen verbesserten Zustand versetzt worden, beantwortet ist, so ist sie auch dadurch gerechtfertigt. So notwendig der Zusatz war, so scharfsinnig war die Frage. Auch ist es nur diese Frage, worauf er würde bestanden haben, wenn er nach reifrer Ueberlegung ohne Zweifel die vermeinten zwei Erfahrungen (S. 61) zurückgenommen hätte.

Und so dürften auch wohl in dem fünften Aufsatze verschiedene einzelne Behauptungen richtiger zu bestimmen, verschiedene Erfahrungen genauer zu erwägen sein. Z. E. ob es wahr ist, daß der Zorn zu den vermischten Empfindungen nicht gehöre, indem wir uns des Zustandes, darein wir durch ihn versetzt worden, nie ohne Unlust erinnerten? Aber dem ohngeachtet bleibt auch dieser Aufsatz noch immer sehr schätzbar. Der Unterschied des Objectiven und Subjectiven ist wichtig, und unser Verfasser ist wenigstens der erste, der es zu erklären gesucht hat, warum die vermischten Empfindungen so angenehm sind, so anziehender sind als die einfachen angenehmen Empfindungen, welches nur immer bloß als unstrittige Erfahrung angenommen worden. —

Man stößt sich nicht an einige unförmliche Posten, welche der Bildhauer in einem unvollendeten Werke, von dem ihn der Tod abgerufen, müssen stehen lassen. Man schätzt ihn nach dem, was der Vollendung darin am nächsten kommt.

Erster Entwurf des „Ernst und Falk“.

1771.

I.

Die Absicht dieser Erörterung ist eben nicht sehr wichtig, aber doch ernsthaft. Ich erinnere dieses gleich anfangs, damit mich weder meine Leser verkennen, noch ich selbst Leser anlocke, die sich am Ende über getäuschte Erwartungen beklagen könnten.

Ich weiß von den wahren oder angeblichen Geheimnissen der Freimaurerei nichts; ich lasse sie an ihren Ort gestellt sein, ich will kein Urtheil über sie wagen; ich kann keine Verrätherei an ihnen begeben. Nur so viel glaube ich: sie sind weder der Weg zur Hölle noch zum Himmel.

Alles, was ich vorhabe, ist lediglich, einen historischen Umstand aufzuklären, von welchem die Freimaurer selbst gestehen werden, daß er sich von einem Ungeweihten auch wohl könne erraten lassen. Wäre es noch dazu ein Umstand, von dem sie selbst keinen Anfang oder Ursache anzugeben wüßten, so wäre es möglich, daß meine Gedanken selbst ihren Beifall, es sei im Ernste oder nur zum Scheine, erhalten könnten. Denn es kann unmöglich der Freimaurerei anders gehen, als es allen Sekten und Gesellschaften geht, deren erste Zeiten voller Dunkelheit sind, die man in Ermangelung der strengen Wahrheit wenigstens durch wahrscheinliche Mutmaßungen zu erhellen suchte.

Es betrifft dieser Umstand den Ursprung der Freimaurer: nicht der Freimaurer, in sofern sie eine Gesellschaft sind, welche sich des Besitzes dieser und jener Geheimnisse rühmt (denn noch einmal, ich habe mit ihren Geheimnissen nichts zu schaffen) — sondern der Freimaurer, in sofern sie diesen Namen der Freimaurer führen.

II.

Denn ich glaube nicht, daß man es der Welt jemals im Ernste überreden wollte, daß die eigentliche Maurerei oder die ausübende Baukunst das wirkliche Geschäft der Gesellschaft sei. Die Freimaurer bekennen es wenigstens jetzt ohne Ausnahme, daß sie von der Maurerkunst gewisse Gebräuche und Formeln entlehnt haben, um

unter der Hülle derselben nur denen verständlich zu sein, welche den Schlüssel dazu besitzen: Anderson, der Zusammenschreiber ihres Konstitutionsbuches, der uns die Geschichte der Architektur für die Geschichte ihres Ordens gab, würde freilich den Spaß ein wenig zu weit getrieben haben, wenn man ihn im Verdacht haben könnte, es sei ihm wahrscheinlich gewesen, daß man dieses alles zu thun als ein Evangelium anführen werde. Aber er drückte seinem Werke so viele und so unverkennbare Spuren der Erdichtung, bis auf einen gewissen Zeitpunkt, ein, daß unmöglich jemand dadurch betrogen werden könnte, (als) der sich nicht willig wollte betrügen lassen.

Hiermit fallen sonach alle nichtige Vorgeben weg, welche die Entstehung des Ordens von Errichtung irgend eines großen Gebäudes herleiten. Weder die Arche des Noah, noch der Tempel des Salomo, noch der neu zu errichtende Tempel in Jerusalem zu den Zeiten der

Dahingegen entsteht die Frage: Wenn der Orden mit der eigentlichen Maurerei nichts zu thun hat, wenn er von diesem Handwerke bloß Sprache und Gebräuche entlehnt hat, wie kam es, daß er eben auf ein Handwerk und gerade auf dieses und kein anderes verfiel? Wie wenig ist die Maurerei, um ihm zu den erhabensten Gedanken von ihr Fabeln und Anspielungen zu erborgen? Wie erlangt man das — — — um sich hinter dem unverdauten Rätsel einer mechanischen Kunst zu verstecken?

III.

Freimaurer ist nichts als die wörtliche Uebersetzung von Free Masson. Bei Untersuchung dieser Benennung muß also nicht das deutsche, sondern das englische Wort zum Grunde genommen werden. Die Leute heißen Freimaurer, weil sie in England, wo sie länger zu Hause gehören sollen, Free Massons heißen. Aber warum heißen sie da Free Massons in dem Verstande des deutschen Freimaurer?

Man hat irgendwo die Bemerkung machen wollen, daß man Free Masson eigentlich durch „Steinmetz“ hätte übersetzen müssen. Doch die Kelle unter den Werkzeugen der Freimaurer kann allein schon diese Bemerkung widerlegen.

Aber wenn es auch damit seine Richtigkeit hätte, so würde ich in meiner Untersuchung damit noch keinen Schritt weiter sein, und ich denke, es ist bei dem Worte Free Masson sowohl in der Uebersetzung als in dem Englischen selbst ein ganz anderer Verstoß vorgegangen.

Nämlich dieser: Was im Englischen Free Massonry heißt, sollte Massony heißen, und was wir durch „Maurerei“ übersetzt haben, hätten wir durch das alte, aber eben so deutsche als englische Wort „Massonei“ übersetzen müssen.

Denn Massoney war seit undenklichen Jahren der Name des ältesten und berühmtesten Ordens, der je auf der Welt gewesen.

Ein Zweig dieses Stammes sind die Freimaurer, aber ein aufgepfropfter Zweig, wenn ich so sagen darf. Ihr Orden war ursprünglich eine Massonei, aber eine freiere Massonei, und nur dadurch, daß man in spätern Zeiten die wahre Bedeutung des Wortes „Massonei“ vergessen hatte, daß man Massonry mit Massony verwechselte, hat sich die Maurerei in den Orden eingeschlichen. Die Brüder nämlich machten sich das allgemeine Mißverständnis zu nutze, und da man ihre Massony für eine Massonry hielt, so wurden sie bewogen, die ganze Hülle von den Maurern zu entlehnen, welche nachher so oft für die Loge selbst genommen worden.

Das ist meine Meinung, in die Enge gezogen. Nun will ich sie stückweise erörtern.

IV.

Wenn ich sage, daß „Massonei“ der Name des berühmtesten und ältesten Ordens auf der Welt gewesen, und wenn ich die Verwandtschaft der Freimaurer mit diesem Orden zeige, so hoffe ich, daß die Brüder mich nicht verächtlicher ansehen werden, als wie ein ehrlicher Mann einen Genealogisten betrachtet, der ihm selbst zeigt, von welchem berühmten Stamme er eigentlich entsprossen. Der Genealogist braucht selbst kein Kind der Familie zu sein, ja die Familie braucht ihm auch wohl ihre Archive nicht einmal aufgeschlossen zu haben: er kann in ihrem Stammbaum dem ohngeachtet erfahrener sein als der Verschwisterte mit ihr. Wäre es nicht schlecht, wenn ein vornehmes Geschlecht seinen Stammbaum verleugnen wollte, weil der Verfasser ihm nicht verwandt gewesen, weil er nicht die Nachricht nicht annehmen wollte, die er im allgemeinen Archive der Geschichte gefunden?

Aber welcher ist er denn nun, der berühmte Orden, der von undenklichen Zeiten den Namen der „Massonei“ geführet? Ich zweifle nicht, ob wohl meine Leser darauf antworten könnten.

Es ist mit einem Worte der Orden der runden Tafel, der erste eigentliche Ritterorden in der Welt. Wenn aber der Stifter desselben der keltische König Arthur sein soll; wenn so ein König auch irgend vielleicht in der Welt gewesen; wenn wenigstens seine Thaten so voller Fabeln sind, daß sie in der wahren Geschichte kaum einen Platz verdienen: so bleibt doch darum der Orden der runden Tafel oder der Tafelrunde außer allem Zweifel.

V.

Das Wort „Massonei“ heißt seinem Ursprunge nach so viel als Tischgesellschaft und stammt von einem alten keltischen Worte ab, welches im Angelsächsischen „Masa“ und im Gotischen Masa heißt und einen Tisch bedeutet; daß es auch in dem alten deutschen Dialekte nicht fremd gewesen, zeigen außer dem Worte „Massonei“ selbst verschiedene andre Wörter, die theils vor nicht so langer Zeit noch üblich waren, oder auch noch üblich sind. So heißen noch

beim „Masgenosse“ so viel als Tischgenosse, und das ist noch, obgleich fast nur in einem übeln Verstande gebräuchliche Maskopey, welches man seiner Ableitung nach nicht als einen gesellschaftlichen Handel kannte. Denn am Tische waren unsere Vorkeltern am gesellschaftlichsten; da überlegten sie mit einander, da machten sie gemeinschaftliche Anschläge.

Kurze derartige Notizen, die sich Lessing auf Zettel geschrieben hatte. A.

Die Freimaurerei hatte schon seit undenklichen Zeiten in Europa und besonders in den nördlichen Theilen desselben, wo sie entstanden, unter einem andern Namen geblühet, als einige thätige Glieder derselben in England zu Anfang dieses Jahrhunderts den Entschluß faßten, näher an das Licht zu treten und von ihren wohlthätigen Geheimnissen der Welt so viel mitzuteilen, als sie zu fassen vorbereitet genug war.

*

M a s s o n e i.

1. In der „Mörin“ Hermanns von Sachsenheim.

a) S. XXIX, wo der König zu dem Schreiber sagt:

„Gang hin und bring mir Ritter drei
Die besten aus der Massonei!
Derselben Stadt wollen wir hon.“

b) S. XLI sagt der Ritter: Wenn es auch wäre,

„Daß die ganze Massonei für mich bet,
So fürcht ich doch, Brinhilt lig ab.“

Bruder Anderson hat auf Befehl und mit Genehmigung der großen Loge das Konstitutionsbuch herausgegeben 1738. Auch schon 1722, p. 194 und 195. Auch hat sie es als das einzige Buch zum Gebrauch der Logen empfohlen.

Bruder John Entik hat es hernach übersehen, und auch diese Ausgabe ist von der großen Loge gebilliget worden.

Die St. Paulskirche ward von Wren 1673 angefangen und 1711 vollendet.

P. 190 hatte der Großmeister Payne die alte gotische Konstitution untersucht.

P. 191. Die alten Urkunden von Nic. Stone verbrannt im Jahre 1721; damals hatte die Loge noch nichts drucken lassen.

NB. Von den ältern Logen der Freimaurer p. 264 und 265.

*

A p o l o g i e.

Privilegien, welche Karl XI., König der Schweden, der Loge von Gothenburg gegeben,

Juden und Heiden nicht aufzunehmen.

S. hierüber: Nicolai, „Einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Rosenkreuzer und Freimaurer.“ Veranlaßt durch Buhle.

Ernst und Falk.

Gespräche für Freimäurer.

1778.

Sr. Durchlaucht dem Herzoge Ferdinand.

Durchlauchtigster Herzog,

Auch ich war an der Quelle der Wahrheit und schöpfte. Wie tief ich geschöpft habe, kann nur der beurteilen, von dem ich die Erlaubnis erwarte, noch tiefer zu schöpfen. — Das Volk lechzet schon lange und vergehet vor Durst. —

Ev. Durchlaucht
unterthänigster Knecht

Vorrede eines Dritten.

Wenn nachstehende Blätter die wahre Ontologie der Freimaurerei nicht enthalten, so wäre ich begierig zu erfahren, in welcher von den unzähligen Schriften, die sie veranlaßt hat, ein mehr bestimmter Begriff von ihrer Wesenheit gegeben werde.

Wenn aber die Freimäurer alle, von welchem Schlage sie auch immer sein mögen, gern einräumen werden, daß der hier angezeigte Gesichtspunkt der einzige ist, aus welchem — sich nicht einem blöden Auge ein bloßes Phantom zeigt, — sondern gesunde Augen eine wahre Gestalt erblicken, so dürfte nur noch die Frage entstehen, warum man nicht längst so deutlich mit der Sprache herausgegangen sei.

Auf diese Frage wäre vielerlei zu antworten. Doch wird man schwerlich eine andere Frage finden, die mit ihr mehr Ähnlichkeit habe als die: warum in dem Christentume die systematischen Lehrbücher so spät entstanden sind, warum es so viele und gute Christen gegeben hat, die ihren Glauben auf eine verständliche Art weder angeben konnten, noch wollten.

Auch wäre dieses im Christentume noch immer zu früh geschehen, indem der Glaube selbst vielleicht wenig dabei gewonnen: wenn sich Christen nur nicht hätten einfallen lassen, ihn auf eine ganz widersinnige Art angeben zu wollen.

Man mache hiervon die Anwendung selbst.

Erstes Gespräch.

Ernst. Woran denkst du, Freund?

Falk. An nichts.

Ernst. Aber du bist so still.

Falk. Eben darum. Wer denkt, wenn er genießt? Und ich genieße des erquickenden Morgens.

Ernst. Du hast Recht, und du hättest mir meine Frage nur zurückgeben dürfen.

Falk. Wenn ich an etwas dächte, würde ich darüber sprechen. Nichts geht über das Laut-denken mit einem Freunde.

Ernst. Gewiß.

Falk. Hast du des schönen Morgens schon genug genossen, fällt dir etwas ein, so sprich du! Mir fällt nichts ein.

Ernst. Gut das! — Mir fällt ein, daß ich dich schon längst um etwas fragen wollen.

Falk. So frage doch!

Ernst. Ist es wahr, Freund, daß du ein Freimäurer bist?

Falk. Die Frage ist eines, der keiner ist.

Ernst. Freilich! — Aber antworte mir gerader zu. — Bist du ein Freimäurer?

Falk. Ich glaube es zu sein.

Ernst. Die Antwort ist eines, der seiner Sache eben nicht gewiß ist.

Falk. O doch! Ich bin meiner Sache so ziemlich gewiß.

Ernst. Denn du wirst ja wohl wissen, ob und wenn und wo und von wem du aufgenommen worden.

Falk. Das weiß ich allerdings; aber das würde so viel nicht sagen wollen.

Ernst. Nicht?

Falk. Wer nimmt nicht auf, und wer wird nicht aufgenommen!

Ernst. Erkläre dich.

Falk. Ich glaube ein Freimäurer zu sein; nicht sowohl, weil ich von älteren Maurern in einer gesetzlichen Loge aufgenommen worden, sondern weil ich einsehe und erkenne, was und warum die Freimaurerei ist, wenn und wo sie gewesen, wie und wodurch sie befördert oder gehindert wird.

Ernst. Und drückst dich gleichwohl so zweifelhaft aus? --
Ich glaube einer zu sein!

Falk. Dieses Ausdrucks bin ich nun so gewohnt. Nicht zwar, als ob ich Mangel an eigner Ueberzeugung hätte, sondern weil ich nicht gern mich jemanden gerade in den Weg stellen mag.

Ernst. Du antwortest mir als einem Fremden.

Falk. Fremder oder Freund!

Ernst. Du bist aufgenommen, du weißt alles --

Falk. Andere sind auch aufgenommen und glauben zu wissen.

Ernst. Könntest du denn aufgenommen sein, ohne zu wissen, was du weißt?

Falk. Leider!

Ernst. Wie so?

Falk. Weil viele, welche aufnehmen, es selbst nicht wissen, die wenigen aber, die es wissen, es nicht sagen können.

Ernst. Und könntest du denn wissen, was du weißt, ohne aufgenommen zu sein?

Falk. Warum nicht? -- Die Freimaurerei ist nichts Willkürliches, nichts Entbehrliches, sondern etwas Notwendiges, das in dem Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft gegründet ist. Folglich muß man auch durch eignes Nachdenken eben so wohl darauf verfallen können, als man durch Anleitung darauf geführt wird.

Ernst. Die Freimaurerei wäre nichts Willkürliches? -- Hat sie nicht Worte und Zeichen und Gebräuche, welche alle anders sein könnten und folglich willkürlich sind?

Falk. Das hat sie. Aber diese Worte und diese Zeichen und diese Gebräuche sind nicht die Freimaurerei.

Ernst. Die Freimaurerei wäre nichts Entbehrliches? -- Wie machten es denn die Menschen, als die Freimaurerei noch nicht war?

Falk. Die Freimaurerei war immer.

Ernst. Nun, was ist sie denn, diese notwendige, diese unentbehrliche Freimaurerei?

Falk. Wie ich dir schon zu verstehen gegeben: -- etwas, das selbst die, die es wissen, nicht sagen können.

Ernst. Also ein Unding.

Falk. Uebereile dich nicht!

Ernst. Wovon ich einen Begriff habe, das kann ich auch mit Worten ausdrücken.

Falk. Nicht immer, und oft wenigstens nicht so, daß andre durch die Worte vollkommen eben denselben Begriff bekommen, den ich dabei habe.

Ernst. Wenn nicht vollkommen eben denselben, doch einen etwanigen.

Falk. Der etwanige Begriff wäre hier unnütz oder gefährlich. Unnütz, wenn er nicht genug, und gefährlich, wenn er das Geringsste zu viel enthielte.

Ernst. Sonderbar! — Da also selbst die Freimäurer, welche das Geheimnis ihres Ordens wissen, es nicht wörtlich mittheilen können, wie breiten sie denn gleichwohl ihren Orden aus?

Falk. Durch Thaten. — Sie lassen gute Männer und Jünglinge, die sie ihres nähern Umgangs würdigen, ihre Thaten vermuten, erraten, — sehen, so weit sie zu sehen sind; diese finden Geschmack daran und thun ähnliche Thaten.

Ernst. Thaten? Thaten der Freimäurer? — Ich kenne keine andere als ihre Reden und Lieder, die meistens schöner gedruckt als gedacht und gesagt sind.

Falk. Das haben sie mit mehreren Reden und Liedern gemein.

Ernst. Oder soll ich das für ihre Thaten nehmen, was sie in diesen Reden und Liedern von sich rühmen.

Falk. Wenn sie es nicht bloß von sich rühmen?

Ernst. Und was rühmen sie denn von sich? — Lauter Dinge, die man von jedem guten Menschen, von jedem rechtschaffnen Bürger erwartet. — Sie sind so freundschaftlich, so gutthätig, so gehorsam, so voller Vaterlandsliebe!

Falk. Ist denn das nichts?

Ernst. Nichts! — um sich dadurch von andern Menschen auszufondern. — Wer soll das nicht sein?

Falk. Soll!

Ernst. Wer hat, dieses zu sein, nicht auch außer der Freimaurerei Antrieb und Gelegenheit genug?

Falk. Aber doch in ihr und durch sie einen Antrieb mehr.

Ernst. Sage mir nichts von der Menge der Antriebe! Lieber einem einzigen Antriebe alle mögliche intensive Kraft gegeben! — Die Menge solcher Antriebe ist wie die Menge der Räder in einer Maschine. Je mehr Räder, desto wandelbarer.

Falk. Ich kann dir das nicht widersprechen.

Ernst. Und was für einen Antrieb mehr! — Der alle andre Antriebe verkleinert, verdächtig macht, sich selbst für den stärksten und besten ausgibt!

Falk. Freund, sei billig! — Hyperbel, Quidproquo jener schalen Reden und Lieder! Probewerk! Jüngerarbeit!

Ernst. Das will sagen: Bruder Redner ist ein Schwäger.

Falk. Das will nur sagen: Was Bruder Redner an den Freimäuern preiset, das sind nun freilich ihre Thaten eben nicht. Denn Bruder Redner ist wenigstens kein Plauderer, und Thaten sprechen von selbst.

Ernst. Ja, nun merke ich, worauf du zielest. Wie konnten sie mir nicht gleich einfallen, diese Thaten, diese sprechende Thaten! Fast möchte ich sie schreiende nennen. Nicht genug, daß sich die Freimäurer einer den andern unterstützen, auf das kräftigste unterstützen; denn das wäre nur die notwendige Eigenschaft einer jeden Bande. Was thun sie nicht für das gesamte Publikum eines jeden Staats, dessen Glieder sie sind!

Falk. Zum Exempel? — Damit ich doch höre, ob du auf der rechten Spur bist.

Ernst. Z. B. die Freimäurer in Stockholm! — Haben sie nicht ein großes Findelhaus errichtet?

Falk. Wenn die Freimäurer in Stockholm sich nur auch bei einer andern Gelegenheit thätig erwiesen haben.

Ernst. Bei welcher andern?

Falk. Bei sonst andern, meine ich.

Ernst. Und die Freimäurer in Dresden! die arme junge Mädchen mit Arbeit beschäftigen, sie klöppeln und sticken lassen, — damit das Findelhaus nur kleiner sein dürfe.

Falk. Ernst! Du weißt wohl, wenn ich dich deines Namens erinnere.

Ernst. Ohne alle Glossen dann. — Und die Freimäurer in Braunschweig! die arme, fähige Knaben im Zeichnen unterrichten lassen.

Falk. Warum nicht?

Ernst. Und die Freimäurer in Berlin! die das Basedowsche Philanthropin unterstützen.

Falk. Was sagst du? — Die Freimäurer? Das Philanthropin? unterstützen? — Wer hat dir das aufgebunden?

Ernst. Die Zeitung hat es ausgesaunet.

Falk. Die Zeitung! — Da müßte ich Basedows eigenhändige Quittung sehen. Und müßte gewiß sein, daß die Quittung nicht an Freimäurer in Berlin, sondern an die Freimäurer gerichtet wäre.

Ernst. Was ist das? — Billigst du denn Basedows Institut nicht?

Falk. Ich nicht? Wer kann es mehr billigen?

Ernst. So wirst du ihm ja diese Unterstützung nicht mißgönnen?

Falk. Mißgönnen? — Wer kann ihm alles Gute mehr gönnen als ich?

Ernst. Nun dann! — Du wirst mir unbegreiflich.

Falk. Ich glaube wohl. Dazu habe ich Unrecht. — Denn auch die Freimäurer können etwas thun, was sie nicht als Freimäurer thun.

Ernst. Und soll das von allen auch ihren übrigen guten Thaten gelten?

Falk. Vielleicht! — Vielleicht, daß alle die guten Thaten, die du mir da genannt hast, um mich eines scholastischen Ausdruckes der Kürze wegen zu bedienen, nur ihre Thaten ad extra sind.

Ernst. Wie meinst du das?

Falk. Nur ihre Thaten, die dem Volke in die Augen fallen; — nur Thaten, die sie bloß deswegen thun, damit sie dem Volk in die Augen fallen sollen.

Ernst. Um Achtung und Duldung zu genießen?

Falk. Könnte wohl sein.

Ernst. Aber ihre wahre Thaten denn? — Du schweigst?

Falk. Wenn ich dir nicht schon geantwortet hätte? — Ihre wahre Thaten sind ihr Geheimnis.

Ernst. Ha, ha! Also auch nicht erklärbar durch Worte?

Falk. Nicht wohl! — Nur so viel kann und darf ich dir sagen: die wahren Thaten der Freimäurer sind so groß, so weit aussehend, daß ganze Jahrhunderte vergehen können, ehe man sagen kann: Das haben sie gethan! Gleichwohl haben sie alles Gute gethan, was noch in der Welt ist, — merke wohl: in der Welt! — Und fahren fort, an alle dem Guten zu arbeiten, was noch in der Welt werden wird, — merke wohl, in der Welt!

Ernst. O geh! Du hast mich zum besten.

Falk. Wahrlich nicht. — Aber sieh! dort fliegt ein Schmetterling, den ich haben muß. Es ist der von der Wolfmilchsräupe. — Geschwind sage ich dir nur noch: die wahren Thaten der Freimäurer zielen dahin, um größtenteils alles, was man gemeiniglich gute Thaten zu nennen pflegt, entbehrlich zu machen.

Ernst. Und sind doch auch gute Thaten?

Falk. Es kann keine bessere geben. — Denke einen Augenblick darüber nach! Ich bin gleich wieder bei dir.

Ernst. Gute Thaten, welche darauf zielen, gute Thaten entbehrlich zu machen? — Das ist ein Rätsel. Und über ein Rätsel denke ich nicht nach. — Lieber lege ich mich indes unter den Baum und sehe den Ameisen zu.

Zweites Gespräch.

Ernst. Nun? wo bleibst du denn? Und hast den Schmetterling doch nicht?

Falk. Er lockte mich von Strauch zu Strauch, bis an den Bach. — Auf einmal war er herüber.

Ernst. Ja, ja. Es gibt solche Locker!

Falk. Hast du nachgedacht?

Ernst. Ueber was? Ueber dein Rätsel? — Ich werde ihn auch nicht fangen, den schönen Schmetterling! Darum soll er mir aber auch weiter keine Mühe machen. — Einmal von der Freimaurerei mit dir gesprochen und nie wieder! Denn ich sehe ja wohl, du bist wie sie alle.

Falk. Wie sie alle? Das sagen diese alle nicht.

Ernst. Nicht? So gibt es ja wohl auch Ketzer unter den Freimaurern? Und du wärest einer? — Doch alle Ketzer haben mit den Rechtgläubigen immer noch etwas gemein. Und davon sprach ich.

Falk. Wovon sprachst du?

Ernst. Rechtgläubige oder feyerliche Freimäurer — sie alle spielen mit Worten und lassen sich fragen und antworten, ohne zu antworten.

Falk. Meinst du? — Nun wohl, so laß uns von etwas andern reden! Denn einmal hast du mich aus dem behäglichen Zustande des stummen Staunens gerissen —

Ernst. Nichts ist leichter, als dich in diesen Zustand wieder zu versetzen. — Laß dich nur hier bei mir nieder und sieh!

Falk. Was denn?

Ernst. Das Leben und Weben auf und in und um diesen Ameisenhaufen. Welche Geschäftigkeit und doch welche Ordnung! Alles trägt und schleppt und schiebt, und keines ist dem andern hinderlich. Sieh nur! Sie helfen einander sogar.

Falk. Die Ameisen leben in Gesellschaft wie die Bienen.

Ernst. Und in einer noch wunderbarern Gesellschaft als die Bienen. Denn sie haben niemand unter sich, der sie zusammenhält und regieret.

Falk. Ordnung muß also doch auch ohne Regierung bestehen können.

Ernst. Wenn jedes einzelne sich selbst zu regieren weiß, warum nicht?

Falk. Ob es wohl auch einmal mit dem Menschen dahin kommen wird.

Ernst. Wohl schwerlich!

Falk. Schade!

Ernst. Ja wohl!

Falk. Steh auf und laß uns gehen! Denn sie werden dich bekriechen, die Ameisen, und eben fällt auch mir etwas bei, was ich bei dieser Gelegenheit dich doch fragen muß. — Ich kenne deine Gefinnungen darüber noch gar nicht.

Ernst. Worüber?

Falk. Ueber die bürgerliche Gesellschaft des Menschen überhaupt. — Wofür hältst du sie?

Ernst. Für etwas sehr Gutes.

Falk. Ohnstreitig. — Aber hältst du sie für Zweck oder für Mittel?

Ernst. Ich verstehe dich nicht.

Falk. Glaubst du, daß die Menschen für die Staaten erschaffen werden? oder daß die Staaten für die Menschen sind?

Ernst. Jenes scheinen einige behaupten zu wollen. Dieses aber mag wohl das Wahrere sein.

Falk. So denke ich auch. — Die Staaten vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Teil von Glückseligkeit desto besser und sichrer genießen könne. — Das Totale der einzeln Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staats. Außer dieser gibt es gar keine. Jede andere Glückseligkeit des Staats, bei welcher auch noch so wenig einzelne Glieder leiden und leiden müssen, ist Bemäntelung der Tyrannei. Anders nichts!

Ernst. Ich möchte das nicht so laut sagen.

Falk. Warum nicht?

Ernst. Eine Wahrheit, die jeder nach seiner eignen Lage beurtheilet, kann leicht gemißbraucht werden.

Falk. Weißt du, Freund, daß du schon ein halber Freimäurer bist?

Ernst. Ich?

Falk. Du. Denn du erkennst ja schon Wahrheiten, die man besser verschweigt.

Ernst. Aber doch sagen könnte.

Falk. Der Weise kann nicht sagen, was er besser verschweigt.

Ernst. Nun, wie du willst! — Laß uns auf die Freimäurer nicht wieder zurückkommen. Ich mag ja von ihnen weiter nichts wissen.

Falk. Verzeih! — Du siehst wenigstens meine Bereitwilligkeit, dir mehr von ihnen zu sagen.

Ernst. Du spottest. — — Gut! das bürgerliche Leben des Menschen, alle Staatsverfassungen sind nichts als Mittel zur menschlichen Glückseligkeit. Was weiter?

Falk. Nichts als Mittel! und Mittel menschlicher Erfindung; ob ich gleich nicht leugnen will, daß die Natur alles so eingerichtet, daß der Mensch sehr bald auf diese Erfindung geraten müssen.

Ernst. Dieses hat denn auch wohl gemacht, daß einige die bürgerliche Gesellschaft für Zweck der Natur gehalten. Weil alles, unsere Leidenschaften und unsere Bedürfnisse, alles darauf führe, sei sie folglich das Letzte, worauf die Natur gehe. So schlossen sie. Als ob die Natur nicht auch die Mittel zweckmäßig hervorbringen müssen! Als ob die Natur mehr die Glückseligkeit eines abgezogenen Begriffs — wie Staat, Vaterland und dergleichen sind — als die Glückseligkeit jedes wirklichen einzeln Wesens zur Absicht gehabt hätte.

Falk. Sehr gut! Du kömmt mir auf dem rechten Wege entgegen. Denn nun sage mir, wenn die Staatsverfassungen Mittel, Mittel menschlicher Erfindungen sind, sollten sie allein von dem Schicksale menschlicher Mittel ausgenommen sein?

Ernst. Was nennst du Schicksale menschlicher Mittel?

Falk. Das, was unzertrennlich mit menschlichen Mitteln verbunden ist, was sie von göttlichen unfehlbaren Mitteln unterscheidet.

Ernst. Was ist das?

Falk. Daß sie nicht unfehlbar sind. Daß sie ihrer Absicht nicht allein öfters nicht entsprechen, sondern auch wohl gerade das Gegentheil davon bewirken.

Ernst. Ein Beispiel! Wenn dir eines einfällt.

Falk. So sind Schiffahrt und Schiffe Mittel, in entlegene Länder zu kommen, und werden Ursache, daß viele Menschen nimmermehr dahin gelangen.

Ernst. Die nämlich Schiffbruch leiden und ersaufen. Nun glaube ich dich zu verstehen. — Aber man weiß ja wohl, woher es kömmt, wenn so viel einzelne Menschen durch die Staatsverfassung an ihrer Glück-

seligkeit nichts gewinnen. Der Staatsverfassungen sind viele; eine ist also besser als die andere; manche ist sehr fehlerhaft, mit ihrer Absicht offenbar streitend, und die beste soll vielleicht noch erfunden werden.

Falk. Das ungerechnet! Setze die beste Staatsverfassung, die sich nur denken läßt, schon erfunden; setze, daß alle Menschen in der ganzen Welt diese beste Staatsverfassung angenommen haben: meinst du nicht, daß auch dann noch, selbst aus dieser besten Staatsverfassung Dinge entspringen müssen, welche der menschlichen Glückseligkeit höchst nachtheilig sind, und wovon der Mensch in dem Stande der Natur schlechterdings nichts gewußt hätte?

Ernst. Ich meine, wenn dergleichen Dinge aus der besten Staatsverfassung entsprängen, daß es sodann die beste Staatsverfassung nicht wäre.

Falk. Und eine bessere möglich wäre? — Nun, so nehme ich diese bessere als die beste an und frage das Nämlliche.

Ernst. Du scheinst mir hier bloß von vorne herein aus dem angenommenen Begriffe zu vernünfteln, daß jedes Mittel menschlicher Erfindung, wofür du die Staatsverfassungen samt und sonders erklärst, nicht anders als mangelhaft sein könne.

Falk. Nicht bloß.

Ernst. Und es würde dir schwer werden, eins von jenen nachtheiligen Dingen zu nennen —

Falk. Die auch aus der besten Staatsverfassung notwendig entspringen müssen? — O zehne für eines!

Ernst. Nur eines erst!

Falk. Wir nehmen also die beste Staatsverfassung für erfunden an; wir nehmen an, daß alle Menschen in der Welt in dieser besten Staatsverfassung leben: würden deswegen alle Menschen in der Welt nur einen Staat ausmachen?

Ernst. Wohl schwerlich. Ein so ungeheurer Staat würde keiner Verwaltung fähig sein. Er müßte sich also in mehrere kleine Staaten verteilen, die alle nach den nämlichen Gesetzen verwaltet würden.

Falk. Das ist, die Menschen würden auch dann noch Deutsche und Franzosen, Holländer und Spanier, Russen und Schweden sein, oder wie sie sonst heißen würden.

Ernst. Ganz gewiß!

Falk. Nun, da haben wir ja schon eines. Denn nicht wahr, jeder dieser kleinern Staaten hätte sein eignes Interesse? und jedes Glied derselben hätte das Interesse seines Staats?

Ernst. Wie anders?

Falk. Diese verschiedene Interesse würden öfters in Kollision kommen, so wie icht, und zwei Glieder aus zwei verschiedenen Staaten würden einander eben so wenig mit unbefangenen Gemüt begegnen können, als icht ein Deutscher einem Franzosen, ein Franzose einem Engländer begegnet.

Ernst. Sehr wahrscheinlich!

Falk. Das ist, wenn icht ein Deutscher einem Franzosen, ein

Franzose einem Engländer, oder umgekehrt, begegnet, so begegnet nicht mehr ein bloßer Mensch einem bloßen Menschen, die vermöge ihrer gleichen Natur gegen einander angezogen werden, sondern ein solcher Mensch begegnet einem solchen Menschen, die ihrer verschiedenen Tendenz sich bewußt sind, welches sie gegen einander kalt, zurückhaltend, mißtrauisch macht, noch ehe sie für ihre einzelne Person das Geringsste mit einander zu schaffen und zu teilen haben.

Ernst. Das ist leider wahr.

Falk. Nun, so ist es denn auch wahr, daß das Mittel, welches die Menschen vereinigt, um sie durch diese Vereinigung ihres Glückes zu versichern, die Menschen zugleich trennet.

Ernst. Wenn du es so verstehst.

Falk. Tritt einen Schritt weiter! Viele von den kleinern Staaten würden ein ganz verschiedenes Klima, folglich ganz verschiedene Bedürfnisse und Befriedigungen, folglich ganz verschiedene Gewohnheiten und Sitten, folglich ganz verschiedene Sittenlehren, folglich ganz verschiedene Religionen haben. Meinst du nicht?

Ernst. Das ist ein gewaltiger Schritt!

Falk. Die Menschen würden auch dann noch Juden und Christen und Türken und dergleichen sein.

Ernst. Ich getraue mir nicht, Nein zu sagen.

Falk. Würden sie das, so würden sie auch, sie möchten heißen, wie sie wollten, sich unter einander nicht anders verhalten, als sich unsere Christen und Juden und Türken von jeher unter einander verhalten haben. Nicht als bloße Menschen gegen bloße Menschen, sondern als solche Menschen gegen solche Menschen, die sich einen gewissen geistigen Vorzug streitig machen und darauf Rechte gründen, die dem natürlichen Menschen nimmermehr einfallen könnten.

Ernst. Das ist sehr traurig, aber leider doch sehr vermutlich.

Falk. Nur vermutlich?

Ernst. Denn allenfalls dächte ich doch, so wie du angenommen hast, daß alle Staaten einerlei Verfassung hätten, daß sie auch wohl alle einerlei Religion haben könnten. Ja, ich begreife nicht, wie einerlei Staatsverfassung ohne einerlei Religion auch nur möglich ist.

Falk. Ich eben so wenig. — Auch nahm ich jenes nur an, um deine Ausflucht abzuschneiden. Eines ist zuverlässig eben so unmöglich als das andere. Ein Staat: mehrere Staaten. Mehrere Staaten: mehrere Staatsverfassungen. Mehrere Staatsverfassungen: mehrere Religionen.

Ernst. Ja, ja, so scheint es.

Falk. So ist es. — Nun sieh da das zweite Unheil, welches die bürgerliche Gesellschaft, ganz ihrer Absicht entgegen, verursacht. Sie kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen, nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hin zu ziehen.

Ernst. Und wie schrecklich diese Klüfte sind! wie unübersteiglich oft diese Scheidemauern!

Falk. Laß mich noch das dritte hinzufügen. — Nicht genug, daß

die bürgerliche Gesellschaft die Menschen in verschiedene Völker und Religionen theilet und trennet — diese Trennung in wenige große Theile, deren jeder für sich ein Ganzes wäre, wäre doch immer noch besser als gar kein Ganzes — nein, die bürgerliche Gesellschaft setzt ihre Trennung auch in jedem dieser Theile gleichsam bis ins Unendliche fort.

Ernst. Wie so?

Falk. Oder meinst du, daß ein Staat sich ohne Verschiedenheit von Ständen denken läßt? Er sei gut oder schlecht, der Vollkommenheit mehr oder weniger nahe, unmöglich können alle Glieder desselben unter sich das nämliche Verhältnis haben. — Wenn sie auch alle an der Gesetzgebung Anteil haben, so können sie doch nicht gleichen Anteil haben, wenigstens nicht gleich unmittelbaren Anteil. Es wird also vornehmere und geringere Glieder geben. — Wenn anfangs auch alle Besitzungen des Staats unter sie gleich vertheilet worden, so kann diese gleiche Verteilung doch keine zwei Menschenalter bestehen. Einer wird sein Eigentum besser zu nutzen wissen als der andere. Einer wird sein schlechter genutztes Eigentum gleichwohl unter mehrere Nachkommen zu verteilen haben als der andere. Es wird also reichere und ärmere Glieder geben.

Ernst. Das versteht sich.

Falk. Nun überlege, wie viel Uebel es in der Welt wohl gibt, das in dieser Verschiedenheit der Stände seinen Grund nicht hat!

Ernst. Wenn ich dir doch widersprechen könnte! — Aber was hatte ich für Ursache, dir überhaupt zu widersprechen? — Nun ja, die Menschen sind nur durch Trennung zu vereinigen! nur durch unaufhörliche Trennung in Vereinigung zu erhalten! Das ist nun einmal so. Das kann nun nicht anders sein.

Falk. Das sage ich eben!

Ernst. Also, was willst du damit? Mir das bürgerliche Leben dadurch verleiden? Mich wünschen machen, daß den Menschen der Gedanke, sich in Staaten zu vereinigen, nie möge gekommen sein?

Falk. Verkennst du mich so weit? — Wenn die bürgerliche Gesellschaft auch nur das Gute hätte, daß allein in ihr die menschliche Vernunft angebauet werden kann, ich würde sie auch bei weit größern Uebeln noch segnen.

Ernst. Wer des Feuers genießen will, sagt das Sprichwort, muß sich den Rauch gefallen lassen.

Falk. Allerdings! — Aber weil der Rauch bei dem Feuer unvermeidlich ist, durfte man darum keinen Rauchfang erfinden? Und der den Rauchfang erfand, war er darum ein Feind des Feuers? — Sieh, dahin wollte ich.

Ernst. Wohin? — Ich verstehe dich nicht.

Falk. Das Gleichnis war doch sehr passend. — — Wenn die Menschen nicht anders in Staaten vereiniget werden konnten als durch jene Trennungen, werden sie darum gut, jene Trennungen?

Ernst. Das wohl nicht.

Falk. Werden sie darum heilig, jene Trennungen?

Ernst. Wie heilig?

Falk. Daß es verboten sein sollte, Hand an sie zu legen?

Ernst. In Absicht . . . ?

Falk. In Absicht, sie nicht größer einreißen zu lassen, als die Notwendigkeit erfordert. In Absicht, ihre Folgen so unschädlich zu machen als möglich.

Ernst. Wie könnte das verboten sein?

Falk. Aber geboten kann es doch auch nicht sein, durch bürgerliche Gesetze nicht geboten! — Denn bürgerliche Gesetze erstrecken sich nie über die Grenzen ihres Staats. Und dieses würde nun gerade außer den Grenzen aller und jeder Staaten liegen. — Folglich kann es nur ein opus supererogatum sein, und es wäre bloß zu wünschen, daß sich die Weisesten und Besten eines jeden Staats diesem operi supererogato freiwillig unterzögen.

Ernst. Bloß zu wünschen, aber recht sehr zu wünschen.

Falk. Ich dünke! Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhöret.

Ernst. Recht sehr zu wünschen!

Falk. Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die dem Vorurteile ihrer angeborenen Religion nicht unterlägen, nicht glaubten, daß alles notwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen.

Ernst. Recht sehr zu wünschen! -

Falk. Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet und bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelt; in deren Gesellschaft der Hohe sich gern herabläßt und der Geringe sich dreist erhebet.

Ernst. Recht sehr zu wünschen!

Falk. Und wenn er erfüllt wäre, dieser Wunsch?

Ernst. Erfüllt? — Es wird freilich hier und da, dann und wann einen solchen Mann geben.

Falk. Nicht bloß hier und da, nicht bloß dann und wann.

Ernst. Zu gewissen Zeiten, in gewissen Ländern auch mehrere.

Falk. Wie, wenn es dergleichen Männer igt überall gäbe? zu allen Zeiten nun ferner geben müßte?

Ernst. Wollte Gott!

Falk. Und diese Männer nicht in einer unwirksamen Zerstreuung lebten? nicht immer in einer unsichtbaren Kirche?

Ernst. Schöner Traum!

Falk. Daß ich es kurz mache — und diese Männer die Freimäurer wären?

Ernst. Was sagst du?

Falk. Wie, wenn es die Freimäurer wären, die sich mit zu ihrem Geschäfte gemacht hätten, jene Trennungen, wodurch die

Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammenzuziehen?

Ernst. Die Freimäurer?

Falk. Ich sage: mit zu ihrem Geschäfte.

Ernst. Die Freimäurer?

Falk. Ah, verzeih! — Ich hatt' es schon wieder vergessen, daß du von den Freimäurern weiter nichts hören willst. — Dort winkt man uns eben zum Frühstücke. Komm!

Ernst. Nicht doch! — Noch einen Augenblick! — Die Freimäurer, sagst du —

Falk. Das Gespräch brachte mich wider Willen auf sie zurück. Verzeih! — Komm! Dort in der größern Gesellschaft werden wir bald Stoff zu einer tauglichern Unterredung finden. Komm!

Drittes Gespräch.

Ernst. Du bist mir den ganzen Tag im Gedränge der Gesellschaft ausgewichen. Aber ich verfolge dich in dein Schlafzimmer.

Falk. Hast du mir so etwas Wichtiges zu sagen? Der bloßen Unterhaltung bin ich auf heute müde.

Ernst. Du spottest meiner Neugierde.

Falk. Deiner Neugierde?

Ernst. Die du diesen Morgen so meisterhaft zu erregen wußtest.

Falk. Wovon sprachen wir diesen Morgen?

Ernst. Von den Freimäurern.

Falk. Nun? — Ich habe dir im Rausche des Pyrmonters doch nicht das Geheimnis verraten?

Ernst. Das man, wie du sagst, gar nicht verraten kann.

Falk. Nun freilich; das beruhigt mich wieder.

Ernst. Aber du hast mir doch über die Freimäurer etwas gesagt, das mir unerwartet war, das mir auffiel, das mich denken machte.

Falk. Und was war das?

Ernst. O quäle mich nicht! — Du erinnerst dich dessen gewiß.

Falk. Ja, es fällt mir nach und nach wieder ein. — Und das war es, was dich den ganzen langen Tag unter deinen Freunden und Freundinnen so abwesend machte?

Ernst. Das war es! — Und ich kann nicht einschlafen, wenn du mir wenigstens nicht noch eine Frage beantwortest.

Falk. Nach dem die Frage sein wird.

Ernst. Woher kannst du mir aber beweisen, wenigstens nur wahrscheinlich machen, daß die Freimäurer wirklich jene große und würdige Absichten haben?

Falk. Habe ich dir von ihren Absichten gesprochen? Ich wüßte nicht. — Sondern da du dir gar keinen Begriff von den

wahren Thaten der Freimäurer machen konntest, habe ich dich bloß auf einen Punkt aufmerksam machen wollen, wo noch so vieles geschehen kann, wovon sich unsere staatsklugen Köpfe gar nichts träumen lassen. — Vielleicht, daß die Freimäurer da herum arbeiten. — Vielleicht! da herum — Nur um dir dein Vorurteil zu benehmen, daß alle haubedürftige Plätze schon ausgefunden und besetzt, alle nötige Arbeiten schon unter die erforderlichen Hände verteilet wären.

Ernst. Wende dich ißt, wie du willst. — Genug, ich denke mir nun aus deinen Reden die Freimäurer als Leute, die es freiwillig über sich genommen haben, den unvermeidlichen Uebeln des Staats entgegenzuarbeiten.

Falk. Dieser Begriff kann den Freimäurern wenigstens keine Schande machen. — Bleib dabei! — Nur fasse ihn recht! Menge nichts hinein, was nicht hinein gehöret! — Den unvermeidlichen Uebeln des Staats! — Nicht dieses und jenes Staats. Nicht den unvermeidlichen Uebeln, welche — eine gewisse Staatsverfassung einmal angenommen — aus dieser angenommenen Staatsverfassung nun notwendig folgen. Mit diesen gibt sich der Freimäurer niemals ab, wenigstens nicht als Freimäurer. Die Vinderung und Heilung dieser überläßt er dem Bürger, der sich nach seiner Einsicht, nach seinem Mute, auf seine Gefahr damit befassen mag. Uebel ganz andrer Art, ganz höherer Art sind der Gegenstand seiner Wirksamkeit.

Ernst. Ich habe das sehr wohl begriffen. — Nicht Uebel, welche den mißvergnügten Bürger machen, sondern Uebel, ohne welche auch der glücklichste Bürger nicht sein kann.

Falk. Recht! Diesen entgegen — wie sagtest du? — entgegenzuarbeiten?

Ernst. Ja!

Falk. Das Wort sagt ein wenig viel. — Entgegenarbeiten! — Um sie völlig zu heben? — Das kann nicht sein. Denn man würde den Staat selbst mit ihnen zugleich vernichten. — Sie müssen nicht einmal denen mit ein's merklich gemacht werden, die noch gar keine Empfindung davon haben. Höchstens diese Empfindung in dem Menschen von weiten veranlassen, ihr Aufkeimen begünstigen, ihre Pflanzen versetzen, bejäten, beblatten — kann hier „entgegenarbeiten“ heißen. — Begreifst du nun, warum ich sagte, ob die Freimäurer schon immer thätig wären, daß Jahrhunderte dennoch vergehen könnten, ohne daß sich sagen lasse: Das haben sie gethan?

Ernst. Und verstehe auch nun den zweiten Zug des Rätsels — gute Thaten, welche gute Thaten entbehrlich machen sollen.

Falk. Wohl! — Nun geh und studiere jene Uebel und lerne sie alle kennen und wäge alle ihre Einflüsse gegen einander ab und sei versichert, daß dir dieses Studium Dinge aufschließen wird, die in Tagen der Schwermut die niederschlagendsten, unauflösllichsten Einwürfe wider Vorsehung und Tugend zu sein scheinen. Dieser Aufschluß, diese Erleuchtung wird dich ruhig und glücklich machen — auch ohne Freimäurer zu heißen.

Ernst. Du legest auf dieses heißen so viel Nachdruck.

Falk. Weil man etwas sein kann, ohne es zu heißen.

Ernst. Gut das! ich versteh' — Aber auf meine Frage wieder zu kommen, die ich nur ein wenig anders einkleiden muß. Da ich sie doch nun kenne, die Uebel, gegen welche die Freimaurerei angehet —

Falk. Du kennest sie?

Ernst. Hast du mir sie nicht selbst genannt?

Falk. Ich habe dir einige zur Probe namhaft gemacht. Nur einige von denen, die auch dem kurzichtigsten Auge einleuchten, nur einige von den unstreitigsten, weit umfassendsten. — Aber wie viele sind nicht noch übrig, die, ob sie schon nicht so einleuchten, nicht so unstreitig sind, nicht so viel umfassen, dennoch nicht weniger gewiß, nicht weniger notwendig sind!

Ernst. So laß mich meine Frage denn bloß auf diejenigen Stücke einschränken, die du mir selbst namhaft gemacht hast. — Wie beweijest du mir auch nur von diesen Stücken, daß die Freimäurer wirklich ihr Absehen darauf haben? — Du schweigst? — Du sinnest nach?

Falk. Wahrlich nicht dem, was ich auf diese Frage zu antworten hätte! — Aber ich weiß nicht, was ich mir für Ursachen denken soll, warum du mir diese Frage thust.

Ernst. Und du willst mir meine Frage beantworten, wenn ich dir die Ursachen derselben sage?

Falk. Das verspreche ich dir.

Ernst. Ich kenne und fürchte deinen Scharfsinn.

Falk. Meinen Scharfsinn?

Ernst. Ich fürchte, du verkaufst mir deine Spekulation für Thatsache.

Falk. Sehr verbunden!

Ernst. Beleidiget dich das?

Falk. Vielmehr muß ich dir danken, daß du Scharfsinn nennest, was du ganz anders hättest benennen können.

Ernst. Gewiß nicht. Sondern ich weiß, wie leicht der Scharfsinnige sich selbst betrügt, wie leicht er andern Leuten Plane und Absichten leihet und unterlegt, an die sie nie gedacht haben.

Falk. Aber woraus schließt man auf der Leute Plane und Absichten? Aus ihren einzeln Handlungen doch wohl?

Ernst. Woraus sonst? — Und hier bin ich wieder bei meiner Frage. — Aus welchen einzeln, unstreitigen Handlungen der Freimäurer ist abzunehmen, daß es auch nur mit ihr Zweck ist, jene von dir benannte Trennung, welche Staat und Staaten unter den Menschen notwendig machen müssen, durch sich und in sich wieder zu vereinigen?

Falk. Und zwar ohne Nachteil dieses Staats und dieser Staaten.

Ernst. Desto besser! — Es brauchen auch vielleicht nicht Handlungen zu sein, woraus jenes abzunehmen. Wenn es nur gewisse Eigentümlichkeiten, Besonderheiten sind, die dahin leiten

oder daraus entipringen. — Von dergleichen müßtest du sogar in deiner Spekulation ausgegangen sein, gesetzt, daß dein System nur Hypothese wäre.

Falk. Dein Mißtrauen äußert sich noch. — Aber ich hoffe, es soll sich verlieren, wenn ich dir ein Grundgesetz der Freimäurer zu Gemüte führe.

Ernst. Und welches?

Falk. Aus welchem sie nie ein Geheimniß gemacht haben. Nach welchem sie immer vor den Augen der ganzen Welt gehandelt haben.

Ernst. Das ist?

Falk. Das ist, jeden würdigen Mann von gehöriger Anlage, ohne Unterschied des Vaterlandes, ohne Unterschied der Religion, ohne Unterschied seines bürgerlichen Standes, in ihren Orden aufzunehmen.

Ernst. Wahrhaftig!

Falk. Freilich scheint dieses Grundgesetz dergleichen Männer, die über jene Trennungen hinweg sind, vielmehr bereits vorauszusetzen, als die Absicht zu haben, sie zu bilden. Allein das Nitrum muß ja wohl in der Luft sein, ehe es sich als Salpeter an den Wänden anlegt.

Ernst. O ja!

Falk. Und warum sollten die Freimäurer sich nicht hier einer gewöhnlichen List haben bedienen dürfen? — Daß man einen Teil seiner geheimen Absichten ganz offenbar treibt, um den Argwohn irre zu führen, der immer ganz etwas anders vermutet, als er sieht.

Ernst. Warum nicht?

Falk. Warum sollte der Künstler, der Silber machen kann, nicht mit altem Bruchsilber handeln, damit man so weniger argwohne, daß er es machen kann?

Ernst. Warum nicht?

Falk. Ernst! — Hörst du mich? — Du antwortest im Traume, glaub' ich.

Ernst. Nein, Freund! Aber ich habe genug, genug auf diese Nacht. Morgen mit dem frühesten kehre ich wieder nach der Stadt.

Falk. Schon? Und warum so bald?

Ernst. Du kennst mich und fragst? Wie lange dauert deine Brunnenkur noch?

Falk. Ich habe sie vorgestern erst angefangen.

Ernst. So sehe ich dich vor dem Ende derselben noch wieder. — Lebe wohl! gute Nacht!

Falk. Gute Nacht! lebe wohl!

Zur Nachricht.

Der Funke hatte gezündet: Ernst ging und ward Freimäurer. Was er vors erste da fand, ist der Stoff eines 4ten und 5ten Gesprächs, mit welchem — sich der Weg scheidet.

Ernst und Falk.

Gespräche für Freimäurer.

Fortsetzung.

Vorrede eines Dritten.

Der Verfasser der ersten drei Gespräche hatte diese Fortsetzung, wie man weiß, im Manuskrifte zum Drucke fertig liegen, als derselbe höhern Orts einen bittenden Wink bekam, dieselbe nicht bekannt zu machen.

Vorher aber hatte er dies vierte und fünfte Gespräch einigen Freunden mitgeteilt, welche, vermutlich ohne seine Erlaubnis, Abschriften davon genommen hatten. Eine dieser Abschriften war dem itzigen Herausgeber durch einen sonderbaren Zufall in die Hände gefallen. Er bedauerte, daß so viel herrliche Wahrheiten unterdrückt werden sollten, und beschloß, das Manuskrift, ohne Winke zu haben, drucken zu lassen.

Wenn die Begierde, Licht über so wichtige Gegenstände allgemeiner verbreitet zu sehen, nicht diese Freiheit hinlänglich entschuldiget, so läßt sich nichts weiter zur Verteidigung derselben sagen, als daß der Herausgeber kein aufgenommener Maurer ist.

Uebrigens wird man doch finden, daß er aus Vorsicht und Achtung gegen einen gewissen Zweig dieser Gesellschaft einige Namen, welche ganz ausgeschrieben waren, bei der Herausgabe nicht genannt hat.

Viertes Gespräch.

Falk. Ernst! Willkommen! Endlich wieder einmal! Ich habe meine Brunnenkur längst beschloffen.

Ernst. Und befindest dich wohl darauf? Ich freue mich.

Falk. Was ist das? Man hat nie ein „Ich freue mich“ ärgerlicher ausgesprochen.

Ernst. Ich bin es auch, und es fehlt wenig, daß ich es nicht über dich bin.

Falk. Ueber mich?

Ernst. Du hast mich zu einem albernen Schritte verleitet — Sieh her! — Gib mir deine Hand! — Was sagst du? — Du suchst die Achseln? Das hätte mir noch gefehlt!

Falk. Dich verleitet?

Ernst. Es kann sein, ohne daß du es gewollt hast.

Falk. Und soll doch Schuld haben.

Ernst. Der Mann Gottes spricht dem Volke von einem Lande, da Milch und Honig innen fließt, und das Volk soll sich nicht darnach sehnen? und soll über den Mann Gottes nicht murren, wenn er sie, anstatt in dieses gelobte Land, in dürre Wüsten führt?

Falk. Nun, nun! Der Schade kann doch so groß nicht sein — Dazu sehe ich ja, daß du schon bei den Gräbern unserer Vorfahren gearbeitet hast.

Ernst. Aber sie waren nicht mit Flammen, sondern mit Rauch umgeben.

Falk. So warte, bis der Rauch sich verzieht, und die Flamme wird leuchten und wärmen.

Ernst. Der Rauch wird mich ersticken, ehe mir die Flamme leuchtet, und wärmen, sehe ich wohl, werden sich andere an ihr, die den Rauch besser vertragen können.

Falk. Du sprichst doch nicht von Leuten, die sich vom Rauch gern beißen lassen, wenn es nur der Rauch einer fremden fetten Küche ist?

Ernst. Du kennst sie also doch?

Falk. Ich habe von ihnen gehört.

Ernst. Um so mehr, was konnte dich bewegen, mich auf dies Eis zu führen? mir dazu Sachen vorzuspiegeln, deren Ungrund du nur allzu wohl wußtest?

Falk. Dein Verdruß macht dich sehr ungerecht — Ich sollte mit dir von der Freimaurerei gesprochen haben, ohne es auf mehr als eine Art zu verstehen zu geben, wie unnütz es sei, daß jeder ehrliche Mann ein Freimäurer werde — wie unnütze nur? — ja, wie schädlich? —

Ernst. Das mag wohl sein.

Falk. Ich sollte dir nicht gesagt haben, daß man die höchsten Pflichten der Mäurerei erfüllen könne, ohne ein Freimäurer zu heißen?

Ernst. Vielmehr erinnere ich mich dessen — Aber du weißt ja wohl, wenn meine Phantasie einmal den Fittich ausbreitet, einen Schlag damit thut — kann ich sie halten? — ich werfe dir nichts vor, als daß du ihr eine solche Lockspeise zeigtest. —

Falk. Die du zu erreichen doch auch sehr bald müde geworden — Und warum sagtest du mir nicht ein Wort von deinem Vorsatze?

Ernst. Würdest du mich davon abgeraten haben?

Falk. Ganz gewiß! — Wer wollte einem raschen Knaben, weil er dann und wann noch fällt, den Gängelwagen

wieder einschwätzen? Ich mache dir kein Kompliment; du warst schon zu weit, um von da wieder abzugehen. Gleichwohl konnte man mit dir keine Ausnahme machen. Den Weg müssen alle betreten.

Ernst. Es sollte mich auch nicht reuen, ihn betreten zu haben, wenn ich mir nur von dem noch übrigen Wege noch mehr zu versprechen hätte. Aber Vertröstungen und wieder Vertröstungen, und nichts als Vertröstungen!

Falk. Wenn man dich doch schon vertröstet! Und auf was vertröstet man dich denn?

Ernst. Du weißt ja wohl, auf die schottische Mäurerei, auf den schottischen Ritter.

Falk. Nun ja, ganz recht — Aber wessen hat sich denn der schottische Ritter zu trösten?

Ernst. Wer das wüßte!

Falk. Und deinesgleichen, die andern Neulinge des Ordens, wissen denn die auch nichts?

Ernst. O die! die wissen so viel! — Der eine will Gold machen, der andere will Geister beschwören, der dritte will die *** wieder herstellen — du lächelst — Und lächelst nur? —

Falk. Was kann ich anders?

Ernst. Unwillen bezeugen über solche Querköpfe!

Falk. Wenn mich nicht eins mit ihnen wieder versöhnte.

Ernst. Und was?

Falk. Daß ich in allen diesen Träumereien Streben nach Wirklichkeit erkenne, daß sich aus allen diesen Irrwegen noch abnehmen läßt, wohin der wahre Weg geht.

Ernst. Auch aus der Goldmacherei?

Falk. Auch aus der Goldmacherei. Ob sich wirklich Gold machen läßt oder nicht machen läßt, gilt mir gleichviel. Aber ich bin sehr versichert, daß vernünftige Menschen nur in Rücksicht auf Freimäurerei es machen zu können wünschen werden. Auch wird der erste der beste, dem der Stein der Weisen zu teil wird, in dem nämlichen Augenblicke Freimäurer — Und es ist doch sonderbar, daß dieses alle Nachrichten bestätigen, mit welchen sich die Welt von wahren oder vermeinten Goldmachern trägt.

Ernst. Und die Geisterbeschwörer?

Falk. Von ihnen gilt ohngefähr das Nämliche — Unmöglich können Geister auf die Stimme eines andern Menschen hören als eines Freimäurers.

Ernst. Wie ernsthaft du solche Dinge sagen kannst. —

Falk. Bei allem, was heilig ist! nicht ernsthafter, als sie sind.

Ernst. Wenn das wäre! — Aber endlich die neuen ***, wenn Gott will?

Falk. Vollends die!

Ernst. Siehst du! Von denen weißt du nichts zu sagen. Denn *** waren doch einmal, Goldmacher aber und Geisterbe-

schwörer gab es vielleicht nie. Und es läßt sich freilich besser sagen, wie die Freimäurer sich zu solchen Wesen der Einbildung verhalten, als zu wirklichen.

Falk. Allerdings kann ich mich hier nur in einem Dilemma ausdrücken: Entweder, oder —

Ernst. Auch gut! Wenn man nur wenigstens weiß, daß unter zwei Sätzen einer wahr ist. Nun! entweder diese *** would be —

Falk. Ernst! Ehe du noch eine Spöttelei völlig aussagst! Auf mein Gewissen! — Diese — eben diese sind entweder gewiß auf dem rechten Wege, oder so weit davon entfernt, daß ihnen auch nicht einmal die Hoffnung mehr übrig ist, jemals darauf zu gelangen.

Ernst. Ich muß das so mit anhören. Denn dich um eine nähere Erklärung zu bitten —

Falk. Warum nicht? Man hat lange genug aus Heimlichkeiten das Geheimnis gemacht.

Ernst. Wie verstehst du das?

Falk. Das Geheimnis der Freimaurerei, wie ich dir schon gesagt habe, ist das, was der Freimäurer nicht über seine Lippen bringen kann, wenn es auch möglich wäre, daß er es wollte. Aber Heimlichkeiten sind Dinge, die sich wohl sagen lassen und die man nur zu gewissen Zeiten, in gewissen Ländern, teils aus Neid verhehlte, teils aus Furcht verbiß, teils aus Klugheit verschwieg.

Ernst. Zum Exempel?

Falk. Zum Exempel, gleich diese Verwandtschaft unter *** und Freimaurern. Es kann wohl sein, daß es einmal nötig und gut war, sich davon nichts merken zu lassen — aber jetzt — jetzt kann es im Gegenteil höchst verderblich werden, wenn man aus dieser Verwandtschaft noch länger ein Geheimnis macht. Man müßte sie vielmehr laut bekennen und nur den gehörigen Punkt bestimmen, in welchem die *** die Freimäurer ihrer Zeit waren.

Ernst. Darf ich ihn wissen, diesen Punkt?

Falk. Lies die Geschichte der *** mit Bedacht! Du mußt ihn erraten. Auch wirst du ihn gewiß erraten, und eben das war die Ursache, warum du kein Freimäurer hättest werden müssen.

Ernst. Daß ich nicht den Augenblick unter meinen Büchern sitze! — Und wenn ich ihn errate, willst du mir gestehen, daß ich ihn erraten habe?

Falk. Du wirst zugleich finden, daß du dieses Geständnis nicht brauchst — Aber auf mein Dilemma wieder zurückzukommen! Eben dieser Punkt ist es allein, woraus die Entscheidung desselben zu holen ist — Sehen und fühlen alle Freimäurer, welche jetzt mit den *** schwanger gehen, diesen rechten Punkt, wohl ihnen! wohl der Welt! Segen zu allem, was sie thun! Segen zu allem, was sie unterlassen! — Erkennen und fühlen sie ihn aber nicht, jenen Punkt; hat sie ein bloßer Gleichlaut verführt; hat sie bloß der Freimäurer, der im ** arbeitet, auf die *** gebracht; haben

sie sich nur in das - - - auf dem - - - vergafft; möchten sie gern einträgliche ----, fette Pfründen sich und ihren Freunden zuteilen können: — nun, so schenke uns der Himmel recht viel Mitleid, damit wir uns des Lachens enthalten können!

Ernst. Sieh, du kannst doch noch warm und bitter werden.

Falk. Leider! — Ich danke dir für deine Bemerkung und bin kalt wieder, wie Eis.

Ernst. Und was meinst du wohl, welcher von den beiden Fällen der Fall dieser Herren ist?

Falk. Ich fürchte, der letztere — Möcht' ich mich betrügen! — Denn wenn es der erste wäre, wie könnten sie einen so seltsamen Anschlag haben? — die *** wieder herzustellen! — Jener große Punkt, in welchem die *** Freimäurer waren, hat nicht mehr statt. Wenigstens ist Europa längst darüber hinaus und bedarf darin weiter keines außerordentlichen Vorschubs — Was wollen sie also? Wollen sie auch ein Schwamm werden, den die Großen einmal ausdrücken? — Doch an wen diese Frage? und wider wen? Hast du mir denn gesagt — hast du mir sagen können, daß mit diesen Grillen von Goldmachern, Geisterbannern, *** sich andere als die Keulinge des Ordens schleppen? — Aber Kinder werden Männer — Laß sie nur! — Genug, wie gesagt, daß ich schon in dem Spielzeuge die Waffen erblicke, welche einmal die Männer mit sicherer Hand führen werden.

Ernst. Im Grunde, mein Freund, sind es auch nicht diese Kindereien, die mich unmutig machen. Ohne zu vermuten, daß etwas Ernsthaftes hinter ihnen sein könnte, sah ich über sie weg — Tonnen, dachte ich, den jungen Walfischen ausgeworfen! — Aber was mich nagt, ist das, daß ich überall nichts sehe, überall nichts höre als diese Kindereien, daß von dem, dessen Erwartung du in mir erregtest, keiner etwas wissen will. Ich mag diesen Ton angeben, so oft ich will, gegen wen ich will, niemand will einstimmen, immer und allerorten das tiefste Stillschweigen.

Falk. Du meinst —

Ernst. Jene Gleichheit, die du mir als Grundgesetz des Ordens angegeben, jene Gleichheit, die meine ganze Seele mit so unerwarteter Hoffnung erfüllte, sie endlich in Gesellschaft von Menschen atmen zu können, die über alle bürgerliche Modifications hinwegzudenken verstehen, ohne sich an einer zum Nachteil eines dritten zu versündigen —

Falk. Nun?

Ernst. Sie wäre noch, wenn sie jemals gewesen! — Laß einen aufgeklärten Juden kommen und sich melden! „Ja,“ heißt es, „ein Jude! Christ wenigstens muß freilich der Freimäurer sein.“ Es ist nur gleichviel, was für ein Christ. „Ohne Unterschied der Religion“ heißt nur, ohne Unterschied der drei im heiligen römischen Reiche öffentlich geduldeten Religionen! — Meinst du auch so?

Falk. Ich nun wohl nicht.

Ernst. Laß einen ehrlichen Schuster, der bei seinem Leisten Muße genug hat, manchen guten Gedanken zu haben (wäre es auch ein Jakob Böhme und Hans Sachs), laß ihn kommen und sich melden! „Ja,“ heißt es, „ein Schuster! freilich ein Schuster“ — Laß einen treuen, erfahrenen, versuchten Dienstboten kommen und sich melden — „Ja,“ heißt es, „dergleichen Leute freilich, die sich die Farbe zu ihrem Rocke nicht selbst wählen — Wir sind unter uns so gute Gesellschaft“ —

Falk. Und wie gute Gesellschaft sind sie denn?

Ernst. Ei nun, daran habe ich allerdings weiter nichts auszusetzen, als daß es nur gute Gesellschaft ist, die man in der Welt so müde wird — Prinzen, Grafen, Herrn von, Offiziere, Räte von allerlei Beschlag, Kaufleute, Künstler — alle die schwärmen freilich ohne Unterschied des Standes in der Loge unter einander durch — Aber in der That sind doch alle nur von einem Stande, und der ist leider ----

Falk. Das war nun wohl zu meiner Zeit nicht so — Aber doch! — Ich weiß nicht, ich kann nur raten — Ich bin zu lange Zeit außer aller Verbindung mit Logen, von welcher Art sie auch sein mögen — In die Loge vor jetzt, auf eine Zeit nicht können zugelassen werden, und von der Freimaurerei ausgeschlossen sein, sind doch zwei verschiedene Dinge.

Ernst. Wie so?

Falk. Weil Loge sich zur Freimaurerei verhält wie Kirche zum Glauben. Aus dem äußeren Wohlstande der Kirche ist für den Glauben der Glieder nichts, gar nichts zu schließen. Vielmehr gibt es einen gewissen äußerlichen Wohlstand derselben, von dem es ein Wunder wäre, wenn er mit dem wahren Glauben bestehen könnte. Auch haben sich beide noch nie vertragen, sondern eins hat das andere, wie die Geschichte lehrt, immer zu Grunde gerichtet. Und so auch, fürchte ich, fürchte ich —

Ernst. Was?

Falk. Kurz, das Logenwesen, so wie ich höre, daß es ist getrieben wird, will mir gar nicht zu Kopfe. Eine Kasse haben, Kapitale machen, diese Kapitale belegen, sie auf den besten Pfennig zu benutzen suchen, sich ankaufen wollen, von Königen und Fürsten sich Privilegien geben lassen, das Ansehen und die Gewalt derselben zu Unterdrückung der Brüder anwenden, die einer andern Observanz sind als der, die man so gern zum Wesen der Sache machen möchte — wenn das in die Länge gut geht! — Wie gern will ich falsch prophezeiet haben!

Ernst. Je nun, was kann denn werden? Der Staat fährt jetzt nicht mehr so zu. Und zudem sind ja wohl unter den Personen, die seine Gesetze machen oder handhaben, selbst schon zu viel Freimäurer —

Falk. Gut! Wenn sie also auch von dem Staate nichts zu befürchten haben, was, denkst du, wird eine solche Verfassung für

Einfluß auf sie selbst haben? Geraten sie dadurch nicht offenbar wieder dahin, wovon sie sich losreißen wollten? Werden sie nicht aufhören zu sein, was sie sein wollen? — Ich weiß nicht, ob du mich ganz verstehst —

Ernst. Rede nur weiter!

Falk. Zwar — ja wohl — nichts dauert ewig — Vielleicht soll dieses eben der Weg sein, den die Vorsicht ausersehen, dem ganzen jetzigen Schema der Freimaurerei ein Ende zu machen —

Ernst. Schema der Freimaurerei? Was nennst du so: Schema?

Falk. Nun, Schema, Hülle, Einkleidung.

Ernst. Ich weiß noch nicht —

Falk. Du wirst doch nicht glauben, daß die Freimäurer immer Freimaurerei gespielt?

Ernst. Was ist nun das: die Freimäurer nicht immer Freimaurerei gespielt?

Falk. Mit andern Worten. Meinst du denn, daß das, was die Freimaurerei ist, immer Freimaurerei geheißten? — Aber sieh! Schon Mittag vorbei! Da kommen ja bereits meine Gäste! Du bleibst doch?

Ernst. Ich wollte nicht, aber ich muß ja nun wohl. Denn mich erwartet eine doppelte Sättigung.

Falk. Nur bei Tische, bitte ich, kein Wort!

Fünftes Gespräch.

Ernst. Endlich sind sie fort! — O die Schwächer! — Und merktest du denn nicht, oder wolltest du nicht merken, daß der eine mit der Warze an dem Kinn — heiße er, wie er will — ein Freimäurer ist? Er klopfte so oft an.

Falk. Ich hörte ihn wohl. Ich merkte sogar in seinen Reden, was dir wohl nicht so aufgefallen — er ist von denen, die in Europa für die Amerikaner fechten —

Ernst. Das wäre nicht das Schlimmste an ihm.

Falk. Und hat die Grille, daß der Kongreß eine Loge ist; daß da endlich die Freimäurer ihr Reich mit gewaffneter Hand gründen.

Ernst. Gibt es auch solche Träumer?

Falk. Es muß doch wohl.

Ernst. Und woraus nimmst du diesen Wurm ihm ab?

Falk. Aus einem Zuge, der dir auch schon einmal kenntlicher werden wird.

Ernst. Bei Gott! wenn ich wüßte, daß ich mich in den Freimäurern gar so betrogen hätte! —

Falk. Sei ohne Sorge! Der Freimäurer erwartet ruhig den Aufgang der Sonne und läßt die Lichter brennen, so lange sie wollen und können — Die Lichter auslöschen und, wenn sie ausgelöscht sind, erst wahrnehmen, daß man die Stümpfe doch wieder anzünden oder wohl gar andre Lichter wieder aufstecken muß, das ist der Freimäurer Sache nicht.

Ernst. Das denke ich auch — Was Blut kostet, ist gewiß kein Blut wert.

Falk. Vortrefflich! — Nun frage, was du willst! Ich muß dir antworten.

Ernst. So wird meines Fragens kein Ende sein.

Falk. Nur kannst du den Anfang nicht finden.

Ernst. Verstand ich dich, oder verstand ich dich nicht, als wir unterbrochen wurden? Widersprachst du dir, oder widersprachst du dir nicht? — Denn allerdings, als du mir einmal sagtest: Die Freimaurerei sei immer gewesen, verstand ich es also, daß nicht allein ihr Wesen, sondern auch ihre gegenwärtige Verfassung sich von undenklichen Zeiten herschreibe.

Falk. Wenn es mit beiden einerlei Bewandtnis hätte! — Ihrem Wesen nach ist die Freimaurerei eben so alt als die bürgerliche Gesellschaft. Beide konnten nicht anders als mit einander entstehen — wenn nicht gar die bürgerliche Gesellschaft nur ein Sprößling der Freimaurerei ist. Denn die Flamme im Brennpunkte ist auch Ausfluß der Sonne.

Ernst. Auch mir schimmert das so vor —

Falk. Es sei aber Mutter und Tochter oder Schwester und Schwester, ihr beiderseitiges Schicksal hat immer wechselseitig in einander gewirkt. Wie sich die bürgerliche Gesellschaft befand, befand sich allerorten auch die Freimaurerei, und so umgekehrt. Es war immer das sicherste Kennzeichen einer gesunden, nervösen Staatsverfassung, wenn sich die Freimaurerei neben ihr blicken ließ; so wie es noch jetzt das ohnfehlbare Merkmal eines schwachen, furchtsamen Staats ist, wenn er das nicht öffentlich dulden will, was er ingeheim doch dulden muß, er mag wollen oder nicht.

Ernst. Zu verstehen: die Freimaurerei!

Falk. Sicherlich! — Denn die beruht im Grunde nicht auf äußerliche Verbindungen, die so leicht in bürgerliche Anordnungen ausarten, sondern auf das Gefühl gemeinschaftlich sympathisierender Geister.

Ernst. Und wer unterfängt sich, denen zu gebieten!

Falk. Indes hat freilich die Freimaurerei immer und allerorten sich nach der bürgerlichen Gesellschaft schmiegen und biegen müssen; denn diese war stets die stärkere. So mancherlei die bürgerliche Gesellschaft gewesen, so mancherlei Formen hat auch die Freimaurerei anzunehmen sich nicht entbrechen können; nur hatte jede neue Form, wie natürlich, ihren neuen Namen. Wie kannst du glauben, daß der Name Freimaurerei älter sein werde als diejenige

herrschende Denkungsart der Staaten, nach der sie genau abgewogen worden?

Ernst. Und welches ist diese herrschende Denkungsart?

Falk. Das bleibt deiner eigenen Nachforschung überlassen — Genug, wenn ich dir sage, daß der Name Freimäurer, ein Glied unserer geheimen Verbrüderung anzuzeigen, vor dem Anfange dieses laufenden Jahrhunderts nie gehört worden. Er kommt zuverlässig vor dieser Zeit in keinem gedruckten Buche vor, und den will ich sehen, der mir ihn auch nur in einer geschriebenen älteren Urkunde zeigen will!

Ernst. Das heißt, den deutschen Namen.

Falk. Nein, nein! auch das ursprüngliche Free-Mason sowie alle darnach gemodelte Uebersetzungen, in welcher Sprache es auch sein mag.

Ernst. Nicht doch! — Besinne dich — In keinem gedruckten Buche vor dem Anfange des laufenden Jahrhunderts? In keinem?

Falk. In keinem.

Ernst. Gleichwohl habe ich selbst —

Falk. So? — Ist auch dir von dem Staube etwas in die Augen geflogen, den man um sich zu werfen noch nicht aufhört?

Ernst. Aber doch die Stelle im —

Falk. In der Londinopolis? Nicht wahr? — Staub!

Ernst. Und die Parlamentsakte unter Heinrich dem Sechsten?

Falk. Staub!

Ernst. Und die großen Privilegia, die Karl der Elfte, König von Schweden, der Loge von Gothenburg erteilte?

Falk. Staub!

Ernst. Und Locke?

Falk. Was für ein Locke?

Ernst. Der Philosoph — Sein Schreiben an den Grafen von Pembroke; seine Anmerkungen über ein Verhör, von Heinrich des Sechsten eigener Hand geschrieben?

Falk. Das muß ja wohl ein ganz neuer Fund sein; den kenne ich nicht — aber wieder Heinrich der Sechste? — Staub, und nichts als Staub!

Ernst. Nimmermehr!

Falk. Weißt du einen gelinderen Namen für Wortverdrehungen, für untergeschobene Urkunden?

Ernst. Und das hätten sie so lange vor den Augen der Welt ungerügt treiben dürfen?

Falk. Warum nicht? der Klugen sind viel zu wenig, als daß sie allen Geckereien gleich bei ihrem Entstehen widersprechen könnten. Genug, daß bei ihnen keine Verjährung stattfindet — Freilich wäre es besser, wenn man vor dem Publika ganz und gar keine Geckereien unternähme; denn gerade das Verächtlichste ist, daß sich niemand die Mühe nimmt, sich ihnen entgegenzustellen, wodurch sie mit dem Laufe der Zeit das Ansehen einer sehr ernsthaften,

heiligen Sache gewinnen. Da heißt es dann über tausend Jahre: „Würde man denn so in die Welt haben schreiben dürfen, wenn es nicht wahr gewesen wäre? Man hat diesen glaubwürdigen Männern damals nicht widersprochen, und ihr wollt ihnen jetzt widersprechen?“

Ernst. O Geschichte! O Geschichte! Was bist du?

Falk. Andersons kahle Rhapsodie, in welcher die Historie der Baukunst für die Historie des Ordens untergeschoben wird, möchte noch hingehen! Für einmal und für damals mochte das gut sein — dazu war die Gaukelei so handgreiflich. — Aber daß man noch jetzt auf diesem morastigen Grunde fortbauet, daß man noch immer gedruckt behaupten will, was man mündlich gegen einen ernsthaften Mann vorzugeben sich schämt; daß man zu Fortsetzung eines Scherzes, den man längst hätte sollen fallen lassen, sich eine forgery erlaubt, auf welche, wenn sie ein nichtswürdiges bürgerliches Interesse betrifft, die pillory steht —

Ernst. Wenn es denn nun aber wahr wäre, daß hier mehr als Wortspiel vorwaltete? Wenn es nun wahr wäre, daß das Geheimnis des Ordens sich von alters her unter dem homonymen Handwerke vornehmlich erhalten hätte? —

Falk. Wenn es wahr wäre?

Ernst. Und muß es nicht wahr sein? — Denn wie käme der Orden sonst dazu, die Symbole eben dieses Handwerks zu entlehnen? Eben dieses? Und warum keines andern?

Falk. Die Frage ist allerdings verfänglich.

Ernst. Ein solcher Umstand muß doch eine Ursache haben.

Falk. Und hat sie.

Ernst. Und hat sie? Und hat eine andere Ursache als jene vermeinte?

Falk. Eine ganz andre.

Ernst. Soll ich raten, oder darf ich fragen?

Falk. Wenn du mir schon eher eine ganz andere Frage gethan hättest, die ich längst erwarten mußte, so würde dir das Raten nun nicht schwer fallen.

Ernst. Eine andere Frage, die du längst hättest erwarten müssen? —

Falk. Denn wenn ich dir sagte, daß das, was Freimaurerei ist, nicht immer Freimaurerei geheißen, was war natürlicher und näher —

Ernst. Als zu fragen, wie es sonst geheißen? — Ja wohl! — So frage ich es denn nun.

Falk. Wie die Freimaurerei geheißen, ehe sie Freimaurerei hieß, fragst du? — Massonei —

Ernst. Nun ja, freilich! Masonry auf englisch —

Falk. Auf englisch nicht Masonry, sondern Masony. — Nicht von Mason der Maurer, sondern von Mase der Tisch, die Tafel.

Ernst. Mase der Tisch? In welcher Sprache?

Falk. In der Sprache der Angelsachsen, doch nicht in dieser allein, sondern auch in der Sprache der Goten und Franken, folglich ein ursprünglich deutsches Wort, von welchem noch jetzt so mancherlei Abstammungen übrig sind, oder doch ohnlängst übrig waren, als: Mas kopie, Mas leidig, Mas genosse. Selbst Masonei war zu Luthers Zeiten noch häufig im Gebrauche; nur daß es seine gute Bedeutung ein wenig verschlimmert hatte.

Ernst. Ich weiß weder von seiner guten noch von seiner verschimmerten Bedeutung.

Falk. Aber die Sitte unsrer Vorfahren weist du doch, auch die wichtigsten Dinge am Tische zu überlegen? — Mas e also der Tisch, und Masonei eine geschlossene Tischgesellschaft. Und wie aus einer geschlossenen, vertrauten Tischgesellschaft ein Saufgelag worden, in welchem Verstande Agricola das Wort Masonei braucht, kannst du leicht abnehmen.

Ernst. Wäre es dem Namen Loge vor einiger Zeit bald besser gegangen?

Falk. Vorher aber, ehe die Masoneien zum Teil so ausarteten und in der guten Meinung des Publikums so herabkamen, standen sie in desto größerem Ansehn. Es war kein Hof in Deutschland, weder klein noch groß, der nicht seine Masonei hatte. Die alten Lieder- und Geschichtsbücher sind davon Zeugen. Eigene Gebäude, die mit den Schlössern und Palästen der regierenden Herrn verbunden oder benachbart waren, hatten von ihnen ihre Benennung, von der man neuerer Zeit so manche ungegründete Auslegung hat. — Und was brauche ich dir zu ihrem Ruhme mehr zu sagen, als daß die Gesellschaft der runden Tafel die erste und älteste Masonei war, von der sie insgesamt abstammen?

Ernst. Der runden Tafel? Das steigt in ein sehr fabelhaftes Altertum hinauf —

Falk. Die Geschichte des Königs Arthur sei so fabelhaft, als sie will, die runde Tafel ist so fabelhaft nicht.

Ernst. Arthur soll doch der Stifter derselben gewesen sein?

Falk. Mit nichten! Auch nicht einmal der Fabel nach — Arthur oder sein Vater hatten sie von den Angelsachsen angenommen, wie schon der Name Masonei vermuten läßt. Und was versteht sich mehr von selbst, als daß die Angelsachsen keine Sitte nach England herüberbrachten, die sie in ihrem Vaterlande nicht zurückließen? Auch sieht man es an mehreren deutschen Völkern damaliger Zeit, daß der Hang, in und neben der großen bürgerlichen Gesellschaft kleinere vertraute Gesellschaften zu machen, ihnen eigen war.

Ernst. Hiermit meinst du?

Falk. Alles, was ich dir jetzt nur flüchtig und vielleicht nicht mit der gehörigen Präzision sage, mache ich mich anheischig, das nächste Mal, daß ich mich mit dir in der Stadt unter meinen Büchern befinde, schwarz auf weiß zu belegen — Höre mich jetzt

nur, wie man das erste Gerücht irgend einer großen Begebenheit hört! Es reizt die Neugierde mehr, als daß es sie befriedigt.

Ernst. Wo bliebst du?

Falk. Die Masonei also war eine deutsche Sitte, welche die Sachsen nach England verpflanzten. Die Gelehrten sind uneinig, wer die Mase-Thonas unter ihnen waren; allem Ansehen nach die Edlen der Masonei, welche so tiefe Wurzeln in diesem neuen Boden schlug, daß sie unter allen nachfolgenden Staatsveränderungen beklieb und sich von Zeit zu Zeit in der herrlichsten Blüte zeigte. Besonders waren die Masoneien der *** im zwölften Jahrhundert und im dreizehnten in sehr großem Rufe. Und so eine ***-Masonei war es, die sich bis zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts trotz der Aufhebung des Ordens mitten in London erhalten hatte — Und hier fängt die Zeit an, wo die Fingerzeige der niedergeschriebenen Historie freilich ermangeln; aber eine sorgfältig aufbewahrte Tradition, die so viel Merkmale der Wahrheit hat, ist bereit, diesen Mangel zu ersetzen.

Ernst. Und was hindert diese Tradition, endlich einmal durch schriftliche Vorzeigungen sich zur Geschichte zu erheben?

Falk. Hindert? Nichts hindert! Alles rät vielmehr dazu an — Wenigstens fühle ich, ich fühle mich berechtigt, ja verpflichtet, dir und allen, welche sich mit dir in dem nämlichen Falle befinden, länger kein Geheimnis daraus zu machen.

Ernst. Nun denn! — Ich bin in der äußersten Erwartung.

Falk. Jene ***-Masonei also, die noch zu Ausgang des vorigen Jahrhunderts in London bestand, aber in aller Stille bestand, hatte ihr Versammlungshaus unfern der Sankt Paulskirche, die damals neu erbauet ward. Der Baumeister dieser zweiten Kirche der ganzen Welt war —

Ernst. Christoph Wren —

Falk. Und du hast den Schöpfer der ganzen heutigen Freimaurerei genannt —

Ernst. Ihn?

Falk. Kurz, Wren, der Baumeister der St. Paulskirche, in deren Nähe sich eine uralte Masonei von undenklichen Jahren her versammelte, war ein Mitglied dieser Masonei, welche er die dreißig Jahre über, die der Bau dauerte, um so öfterer besuchte.

Ernst. Ich fange an, ein Mißverständnis zu wittern.

Falk. Nichts anders! Die wahre Bedeutung des Wortes Masonei war bei dem englischen Volke vergessen, verloren — Eine Masony, die in der Nähe eines so wichtigen Baues lag, in der sich der Meister dieses Baues so fleißig finden ließ, was kann die anders sein als eine Masonry, als eine Gesellschaft von Bauverständigen, mit welchen Wren die vorkommenden Schwierigkeiten überlegt? —

Ernst. Natürlich genug!

Falk. Die Fortsetzung eines solchen Baues einer solchen Kirche interessierte ganz London. Um Nachrichten davon aus der

ersten Hand zu haben, bewarb sich jeder, der einige Kenntnisse von Baukunst zu haben vermeinte, um Zutritt zu der vermeinten Masonry — und bewarb sich vergebens. Endlich — du kennst Christoph Wren nicht bloß dem Namen nach, du weißt, welcher ein erfindsamer, thätiger Kopf er war. Er hatte ehemals den Plan zu einer Sozietät der Wissenschaften entwerfen helfen, welche spekulative Wahrheiten gemeinnütziger und dem bürgerlichen Leben erspriesslicher machen sollte. Auf einmal fiel ihm das Gegenbild einer Gesellschaft bei, welche sich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Spekulation erhöhe. „Dort,“ dachte er, „würde untersucht, was unter dem Wahren brauchbar, und hier, was unter dem Brauchbaren wahr wäre. Wie, wenn ich einige Grundsätze der Masonei exoterisch machte? Wie, wenn ich das, was sich nicht exoterisch machen läßt, unter die Hieroglyphen und Symbole desselben Handwerks versteckte, und was man jetzt unter dem Worte Masonry versteht, zu einer Free-Masonry erweiterte, an welcher mehrere teilnehmen könnten?“ — So dachte Wren, und die Freimaurerei ward —

Ernst! Wie ist dir?

Ernst. Wie einem Geblendeten.

Falk. Geht dir nun einiges Licht auf?

Ernst. Einiges? Zu viel auf einmal.

Falk. Begreifst du nun —

Ernst. Ich bitte dich, Freund, nichts mehr! — Aber hast du nicht bald Berrichtungen in der Stadt?

Falk. Wünschest du mich da?

Ernst. Wünsche? — nachdem du mir versprochen —

Falk. So hab' ich der Berrichtungen daselbst genug — Noch einmal, ich werde mich über manches aus dem Gedächtnisse zu schwankend, zu unbefriedigend ausgedrückt haben — Unter meinen Büchern sollst du sehen und greifen — Die Sonne geht unter, du mußt in die Stadt. Lebe wohl! —

Ernst. Eine andre ging mir auf. Lebe wohl!

Nachricht.

Ein sechstes Gespräch, welches unter diesen Freunden vorfiel, ist nicht so nachzubilden. Aber das Wesentliche davon ist zu kritischen Anmerkungen über das fünfte Gespräch bestimmt, die man zur Zeit noch zurückhält.

Die Erziehung des Menschengeschlechts.

1780.

Haec omnia inde esse in quibusdam vera,
unde in quibusdam falsa sunt.

Augustinus,

Vorbericht des Herausgebers.

Ich habe die erste Hälfte dieses Aufsatzes in meinen Beiträgen bekannt gemacht. Ist bin ich imstande, das übrige nachfolgen zu lassen.

Der Verfasser hat sich darin auf einen Hügel gestellt, von welchem er etwas mehr als den vorgeschriebenen Weg seines heutigen Tages zu übersehen glaubt.

Aber er ruft keinen eifertigen Wanderer, der nur das Nachtlager bald zu erreichen wünscht, von seinem Pfade. Er verlangt nicht, daß die Aussicht, die ihn entzückt, auch jedes andere Auge entzücken müsse.

Und so, dünkte ich, könnte man ihn ja wohl stehen und staunen lassen, wo er steht und staunt!

Wenn er aus der unermesslichen Ferne, die ein sanftes Abendrot seinem Blicke weder ganz verhüllt, noch ganz entdeckt, nun gar einen Fingerzeig mitbrächte, um den ich oft verlegen gewesen!

Ich meine diesen. — Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts; und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht?

Die Erziehung des Menschengeschlechts.

§. 1.

Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte.

§. 2.

Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht.

§. 3.

Ob die Erziehung aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten in der Pädagogik Nutzen haben kann, will ich hier nicht untersuchen. Aber in der Theologie kann es gewiß sehr großen Nutzen haben und viele Schwierigkeiten heben, wenn man sich die Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechts vorstellt.

§. 4.

Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.

§. 5.

Und so wie es der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt; wie sie dem Menschen nicht alles auf einmal beibringen kann: eben so hat auch Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen.

§. 6.

Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem einigen Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgeteilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene menschliche Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den einzigen Unermesslichen in mehrere Ermesslichere und gab jedem dieser Teile ein Merkzeichen.

§. 7.

So entstand natürlicherweise Vielgötterei und Abgötterei. Und wer weiß, wie viele Millionen Jahre sich die menschliche Vernunft noch in diesen Irwegen würde herumgetrieben haben — ohngeachtet überall und zu allen Zeiten einzelne Menschen erkannten,

daß es Irrwege waren — wenn es Gott nicht gefallen hätte, ihr durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben!

§. 8.

Da er aber einem jeden einzeln Menschen sich nicht mehr offenbaren konnte, noch wollte, so wählte er sich ein einzelnes Volk zu seiner besondern Erziehung, und eben das ungeschliffenste, das verwildetste, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können.

§. 9.

Dies war das Israelitische Volk, von welchem man gar nicht einmal weiß, was es für einen Gottesdienst in Aegypten hatte. Denn an dem Gottesdienste der Aegyptier durften so verachtete Sklaven nicht teilnehmen, und der Gott seiner Väter war ihm gänzlich unbekannt geworden.

§. 10.

Vielleicht daß ihm die Aegyptier allen Gott, alle Götter ausdrücklich untersagt hatten; es in den Glauben gestürzt hatten, es habe gar keinen Gott, gar keine Götter; Gott, Götter haben, sei nur ein Vorrecht der bessern Aegyptier: und das, um es mit so viel größerem Anscheine von Billigkeit tyrannisieren zu dürfen. — Machen Christen es mit ihren Sklaven noch iht viel anders? —

§. 11.

Diesem rohen Volke also ließ sich Gott anfangs bloß als den Gott seiner Väter ankündigen, um es nur erst mit der Idee eines auch ihm zustehenden Gottes bekannt und vertraut zu machen.

§. 12.

Durch die Wunder, mit welchen er es aus Aegypten führte und in Kanaan einsetzte, bezeugte er sich ihm gleich darauf als einen Gott, der mächtiger sei als irgend ein andrer Gott.

§. 13.

Und indem er fortfuhr, sich ihm als den mächtigsten von allen zu bezeugen — welches doch nur einer sein kann, — gewöhnte er es allmählich zu dem Begriffe des Einigen.

§. 14.

Aber wie weit war dieser Begriff des Einigen noch unter dem wahren transcendentalen Begriffe des Einigen, welchen die Vernunft so spät erst aus dem Begriffe des Unendlichen mit Sicherheit schließen lernen!

§. 15.

Zu dem wahren Begriffe des Einigen — wenn sich ihm auch schon die Besseren des Volks mehr oder weniger näherten — konnte sich doch das Volk lange nicht erheben, und dieses war die einzige

wahre Ursache, warum es so oft seinen einigen Gott verließ und den Einigen, d. i. Mächtigsten, in irgend einem andern Gotte eines andern Volks zu finden glaubte.

§. 16.

Ein Volk aber, das so roh, so ungeschickt zu abgezognen Gedanken war, noch so völlig in seiner Kindheit war, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? Keiner andern, als die dem Alter der Kindheit entspricht: der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen.

§. 17.

Auch hier also treffen Erziehung und Offenbarung zusammen. Noch konnte Gott seinem Volke keine andere Religion, kein anders Gesetz geben als eines, durch dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete. Denn weiter als auf dieses Leben gingen noch seine Blicke nicht. Es wußte von keiner Unsterblichkeit der Seele, es sehnte sich nach keinem künftigen Leben. Ihm aber nun schon diese Dinge zu offenbaren, welchen seine Vernunft noch so wenig gewachsen war: was würde es bei Gott anders gewesen sein als der Fehler des eiteln Pädagogen, der sein Kind lieber übereilen und mit ihm prahlen als gründlich unterrichten will.

§. 18.

Allein wozu, wird man fragen, diese Erziehung eines so rohen Volkes, eines Volkes, mit welchem Gott so ganz von vorne anfangen mußte? Ich antworte: Um in der Folge der Zeit einzelne Glieder desselben so viel sicherer zu Erziehern aller übrigen Völker brauchen zu können. Er erzog in ihm die künftigen Erzieher des Menschengeschlechts. Das wurden Juden, das konnten nur Juden werden, nur Männer aus einem so erzogenen Volke.

§. 19.

Denn weiter. Als das Kind unter Schlägen und Liebkosungen aufgewachsen und nun zu Jahren des Verstandes gekommen war, stieß es der Vater auf einmal in die Fremde; und hier erkannte es auf einmal das Gute, das es in seines Vaters Hause gehabt und nicht erkannt hatte.

§. 20.

Während daß Gott sein erwähltes Volk durch alle Staffeln einer kindischen Erziehung führte, waren die andern Völker des Erdbodens bei dem Lichte der Vernunft ihren Weg fortgegangen. Die meisten derselben waren weit hinter dem erwählten Volke zurückgeblieben, nur einige waren ihm zuvorgekommen. Und auch das geschieht bei Kindern, die man für sich aufwachsen läßt; viele bleiben ganz roh, einige bilden sich zum Erstaunen selbst.

§. 21.

Wie aber diese glücklichern Einige nichts gegen den Nutzen und die Notwendigkeit der Erziehung beweisen, so beweisen die wenigen heidnischen Völker, die selbst in der Erkenntnis Gottes vor dem erwählten Volke noch bis izt einen Vorsprung zu haben schienen, nichts gegen die Offenbarung. Das Kind der Erziehung fängt mit langsamen, aber sichern Schritten an, es holt manches glücklicher organisierte Kind der Natur spät ein, aber es holt es doch ein und ist alsdann nie wieder von ihm einzuholen.

§. 22.

Auf gleiche Weise. Daß — die Lehre von der Einheit Gottes beiseite gesetzt, welche in den Büchern des Alten Testaments sich findet und sich nicht findet — daß, sage ich, wenigstens die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und die damit verbundene Lehre von Strafe und Belohnung in einem künftigen Leben darin völlig fremd sind, beweiset eben so wenig wider den göttlichen Ursprung dieser Bücher. Es kann dem ohngeachtet mit allen darin enthaltenen Wundern und Prophezeiungen seine gute Richtigkeit haben. Denn laßt uns sehen, jene Lehren würden nicht allein darin vermist, jene Lehren wären auch sogar nicht einmal wahr; laßt uns sehen, es wäre wirklich für die Menschen in diesem Leben alles aus: wäre darum das Dasein Gottes minder erwiesen? stünde es darum Gotte minder frei, würde es darum Gotte minder ziemen, sich der zeitlichen Schicksale irgend eines Volks aus diesem vergänglichen Geschlechte unmittelbar anzunehmen? Die Wunder, die er für die Juden that, die Prophezeiungen, die er durch sie aufzeichnen ließ, waren ja nicht bloß für die wenigen sterblichen Juden, zu deren Zeiten sie geschahen und aufgezeichnet wurden: er hatte seine Absichten damit auf das ganze jüdische Volk, auf dem das ganze Menschengeschlecht, die hier auf Erden vielleicht ewig dauern sollen, wenn schon jeder einzelne Jude, jeder einzelne Mensch auf immer dahinstirbt.

§. 23.

Noch einmal. Der Mangel jener Lehren in den Schriften des Alten Testaments beweiset wider ihre Göttlichkeit nichts. Moses war doch von Gott gesandt, obschon die Sanktion seines Gesetzes sich nur auf dieses Leben erstreckte. Denn warum weiter? Er war ja nur an das Israelitische Volk, an das damalige Israelitische Volk gesandt, und sein Auftrag war den Kenntnissen, den Fähigkeiten, den Neigungen dieses damaligen Israelitischen Volks sowie der Bestimmung des künftigen vollkommen angemessen. Das ist genug.

§. 24.

So weit hätte Warburton auch nur gehen müssen, und nicht weiter. Aber der gelehrte Mann überspannte den Bogen. Nicht

zufrieden, daß der Mangel jener Lehren der göttlichen Sendung Mosis nichts schade, er sollte ihm die göttliche Sendung Mosis sogar beweisen. Und wenn er diesen Beweis noch aus der Schicklichkeit eines solchen Gesetzes für ein solches Volk zu führen gesucht hätte! Aber er nahm seine Zuflucht zu einem von Mose bis auf Christum ununterbrochen fort dauernden Wunder, nach welchem Gott einen jeden einzeln Juden gerade so glücklich oder unglücklich gemacht habe, als es dessen Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Gesetz verdiente. Dieses Wunder habe den Mangel jener Lehren, ohne welche kein Staat bestehen könne, ersetzt, und eine solche Ersetzung eben beweise, was jener Mangel auf den ersten Anblick zu verneinen scheine.

§. 25.

Wie gut war es, daß Warburton dieses anhaltende Wunder, in welches er das Wesentliche der Israelitischen Theokratie setzte, durch nichts erhärten, durch nichts wahrscheinlich machen konnte! Denn hätte er das gekonnt, wahrlich — alsdenn erst hätte er die Schwierigkeit unauflöslich gemacht. — Mir wenigstens. — Denn was die Göttlichkeit der Sendung Mosis wiederherstellen sollte, würde an der Sache selbst zweifelhaft gemacht haben, die Gott zwar damals nicht mitteilen, aber doch gewiß auch nicht erschweren wollte.

§. 26.

Ich erkläre mich an dem Gegenbilde der Offenbarung. Ein Elementarbuch für Kinder darf gar wohl dieses oder jenes wichtige Stück der Wissenschaft oder Kunst, die es vorträgt, mit Stillschweigen übergehen, von dem der Pädagog urteilte, daß es den Fähigkeiten der Kinder, für die er schrieb, noch nicht angemessen sei. Aber es darf schlechterdings nichts enthalten, was den Kindern den Weg zu den zurückbehaltne[n] wichtigen Stücken versperre oder verlege. Vielmehr müssen ihnen alle Zugänge zu denselben sorgfältig offen gelassen werden; und sie nur von einem einzigen dieser Zugänge ableiten oder verursachen, daß sie denselben später betreten, würde allein die Unvollständigkeit des Elementarbuchs zu einem wesentlichen Fehler desselben machen.

§. 27.

Also auch konnte in den Schriften des Alten Testaments, in diesen Elementarbüchern für das rohe und im Denken ungelübte Israelitische Volk, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und künftigen Vergeltung gar wohl mangeln; aber enthalten durften sie schlechterdings nichts, was das Volk, für das sie geschrieben waren, auf dem Wege zu dieser großen Wahrheit auch nur verspätet hätte. Und was hätte es, wenig zu sagen, mehr dahin verspätet, als wenn jene wunderbare Vergeltung in diesem Leben darin wäre versprochen, und von dem wäre versprochen worden, der nichts verspricht, was er nicht hält?

§. 28.

Denn wenn schon aus der ungleichen Austheilung der Güter dieses Lebens, bei der auf Tugend und Laster so wenig Rücksicht genommen zu sein scheint, eben nicht der strengste Beweis für die Unsterblichkeit der Seele und für ein anders Leben, in welchem jener Knoten sich auflöse, zu führen, so ist doch wohl gewiß, daß der menschliche Verstand ohne jenem Knoten noch lange nicht — und vielleicht auch nie — auf bessere und strengere Beweise gekommen wäre. Denn was sollte ihn antreiben können, diese bessern Beweise zu suchen? Die bloße Neugierde?

§. 29.

Der und jener Israelite mochte freilich wohl die göttlichen Versprechungen und Androhungen, die sich auf den gesamten Staat bezogen, auf jedes einzelne Glied desselben erstrecken und in dem festen Glauben stehen, daß, wer fromm sei, auch glücklich sein müsse, und wer unglücklich sei oder werde, die Strafe seiner Missethat trage, welche sich sofort wieder in Segen verkehre, sobald er von seiner Missethat ablasse. — Ein solcher scheint den „Hiob“ geschrieben zu haben; denn der Plan desselben ist ganz in diesem Geiste. —

§. 30.

Aber unmöglich durfte die tägliche Erfahrung diesen Glauben bestärken, oder es war auf immer bei dem Volke, das diese Erfahrung hatte, auf immer um die Erkennung und Aufnahme der ihm noch ungeläufigen Wahrheit geschehen. Denn wenn der Fromme schlechterdings glücklich war und es zu seinem Glücke doch wohl auch mit gehörte, daß seine Zufriedenheit keine schrecklichen Gedanken des Todes unterbrachen, daß er alt und lebenssatt starb: wie konnte er sich nach einem andern Leben sehnen? wie konnte er über etwas nachdenken, wornach er sich nicht sehnte? Wenn aber der Fromme darüber nicht nachdachte, wer sollte es denn? Der Bösewicht, der die Strafe seiner Missethat fühlte und, wenn er dieses Leben verwünschte, so gern auf jedes andere Leben Verzicht that?

§. 31.

Weit weniger verschlug es, daß der und jener Israelite die Unsterblichkeit der Seele und künftige Vergeltung, weil sich das Gesetz nicht darauf bezog, geradezu und ausdrücklich leugnete. Das Leugnen eines Einzelnen — wäre es auch ein Salomo gewesen — hielt den Fortgang des gemeinen Verstandes nicht auf und war an und für sich selbst schon ein Beweis, daß das Volk nun einen großen Schritt der Wahrheit näher gekommen war. Denn einzelne leugnen nur, was mehrere in Ueberlegung ziehen, und in Ueberlegung ziehen, warum man sich vorher ganz und gar nicht bekümmerte, ist der halbe Weg zur Erkenntnis.

§. 32.

Laßt uns auch bekennen, daß es ein heroischer Gehorsam ist, die Gesetze Gottes beobachten, bloß weil es Gottes Gesetze sind, und nicht, weil er die Beobachter derselben hier und dort zu belohnen verheißen hat; sie beobachten, ob man schon an der künftigen Belohnung ganz verzweifelt und der zeitlichen auch nicht so ganz gewiß ist.

§. 33.

Ein Volk, in diesem heroischen Gehorsame gegen Gott erzogen, sollte es nicht bestimmt, sollte es nicht vor allen andern fähig sein, ganz besondere göttliche Absichten auszuführen? — Laßt den Soldaten, der seinem Führer blinden Gehorsam leistet, nun auch von der Klugheit seines Führers überzeugt werden und sagt, was dieser Führer mit ihm auszuführen sich nicht unterstehen darf! —

§. 34.

Noch hatte das jüdische Volk in seinem Jehovah mehr den mächtigsten, als den weisesten aller Götter verehrt; noch hatte es ihn als einen eifrigen Gott mehr gefürchtet als geliebt: auch dieses zum Beweise, daß die Begriffe, die es von seinem höchsten, einigen Gott hatte, nicht eben die rechten Begriffe waren, die wir von Gott haben müssen. Doch nun war die Zeit da, daß diese seine Begriffe erweitert, veredelt, berichtigt werden sollten, wozu sich Gott eines ganz natürlichen Mittels bediente, eines bessern, richtigern Maßstabes, nach welchem es ihn zu schätzen Gelegenheit bekam.

§. 35.

Anstatt daß es ihn bisher nur gegen die armseligen Götzen der kleinen benachbarten rohen Völkerschaften geschätzt hatte, mit welchen es in beständiger Eifersucht lebte, fing es in der Gefangenschaft unter dem weisen Perser an, ihn gegen das Wesen aller Wesen zu messen, wie das eine geübtere Vernunft erkannte und verehrte.

§. 36.

Die Offenbarung hatte seine Vernunft geleitet, und nun erhellte die Vernunft auf einmal seine Offenbarung.

§. 37.

Das war der erste wechselseitige Dienst, den beide einander leisteten; und dem Urheber beider ist ein solcher gegenseitiger Einfluß so wenig unanständig, daß ohne ihm eines von beiden überflüssig sein würde.

§. 38.

Das in die Fremde geschickte Kind sahe andere Kinder, die mehr wußten, die anständiger lebten, und fragte sich beschämt: Warum weiß ich das nicht auch? warum lebe ich nicht auch so?

Hätte in meines Vaters Hause man mir das nicht auch beibringen, dazu mich nicht auch anhalten sollen? Da sucht es seine Elementarbücher wieder vor, die ihm längst zum Ekel geworden, um die Schuld auf die Elementarbücher zu schieben. Aber siehe, es erkennet, daß die Schuld nicht an den Büchern liege, daß die Schuld ledig sein eigen sei, warum es nicht längst eben das wisse, eben so lebe.

§. 39.

Da die Juden nunmehr auf Veranlassung der reinern persischen Lehre in ihrem Jehovah nicht bloß den größten aller Nationalgötter, sondern Gott erkannten; da sie ihn als solchen in ihren wieder hervorgesuchten heiligen Schriften um so eher finden und andern zeigen konnten, als er wirklich darin war; da sie vor allen sinnlichen Vorstellungen desselben einen eben so großen Abscheu bezeugten oder doch in diesen Schriften zu haben angewiesen wurden, als die Perser nur immer hatten: was Wunder, daß sie vor den Augen des Cyrus mit einem Gottesdienste Gnade fanden, den er zwar noch weit unter dem reinen Sabeismus, aber doch auch weit über die groben Abgöttereien zu sein erkannte, die sich dafür des verlassnen Landes der Juden bemächtigt hatten?

§. 40.

So erleuchtet über ihre eignen unerkannten Schätze, kamen sie zurück und wurden ein ganz andres Volk, dessen erste Sorge es war, diese Erleuchtung unter sich dauerhaft zu machen. Bald war an Abfall und Abgötterei unter ihm nicht mehr zu denken. Denn man kann einem Nationalgott wohl untreu werden, aber nie Gott, sobald man ihn einmal erkannt hat.

§. 41.

Die Gottesgelehrten haben diese gänzliche Veränderung des jüdischen Volks verschiedentlich zu erklären gesucht, und einer, der die Anzulänglichkeit aller dieser verschiedenen Erklärungen sehr wohl gezeigt hat, wollte endlich „die augenscheinliche Erfüllung der über die Babylonische Gefangenschaft und die Wiederherstellung aus derselben ausgesprochenen und aufgeschriebnen Weissagungen“ für die wahre Ursache derselben angeben. Aber auch diese Ursache kann nur in sofern die wahre sein, als sie die nun erst veredelten Begriffe von Gott voraussetzt. Die Juden mußten nun erst erkannt haben, daß Wunder thun und das Künftige vorher sagen, nur Gott zukomme; welches beides sie sonst auch den falschen Götzen beigeleget hatten, wodurch eben Wunder und Weissagungen bisher nur einen so schwachen, vergänglichlichen Eindruck auf sie gemacht hatten.

§. 42.

Ohne Zweifel waren die Juden unter den Chaldäern und Persern auch mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bekannter geworden. Vertrauter mit ihr wurden sie in den Schulen der griechischen Philosophen in Aegypten.

§. 43.

Doch da es mit dieser Lehre in Ansehung ihrer heiligen Schriften die Bewandtnis nicht hatte, die es mit der Lehre von der Einheit und den Eigenschaften Gottes gehabt hatte; da jene von dem sinnlichen Volke darin war gröblich übersehen worden, diese aber gesucht sein wollte; da auf diese noch Vorübungen nötig gewesen waren und also nur Anspielungen und Fingerzeige stattgehabt hatten: so konnte der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele natürlicherweise nie der Glaube des gesamten Volks werden. Er war und blieb nur der Glaube einer gewissen Sekte desselben.

§. 44.

Eine Vorübung auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nenne ich z. E. die göttliche Androhung, die Missethat des Vaters an seinen Kindern bis ins dritte und vierte Glied zu strafen. Dies gewöhnte die Väter, in Gedanken mit ihren spätesten Nachkommen zu leben und das Unglück, welches sie über diese Unschuldige gebracht hatten, vorauszufühlen.

§. 45.

Eine Anspielung nenne ich, was bloß die Neugierde reizen und eine Frage veranlassen sollte, als die oft vorkommende Redensart: zu seinen Vätern versammelt werden, für „sterben“.

§. 46.

Einen Fingerzeig nenne ich, was schon irgend einen Keim enthält, aus welchem sich die noch zurückgehaltne Wahrheit entwickeln läßt. Dergleichen war Christi Schluß aus der Benennung Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dieser Fingerzeig scheint mir allerdings in einen strengen Beweis ausgebildet werden zu können.

§. 47.

In solchen Vorübungen, Anspielungen, Fingerzeigen besteht die positive Vollkommenheit eines Elementarbuches, so wie die oben erwähnte Eigenschaft, daß es den Weg zu den noch zurückgehaltenen Wahrheiten nicht erschwere oder versperre, die negative Vollkommenheit desselben war.

§. 48.

Setzt hierzu noch die Einkleidung und den Stil — 1) die Einkleidung der nicht wohl zu übergehenden abstrakten Wahrheiten in Allegorien und lehrreiche einzelne Fälle, die als wirklich geschehen erzählt werden. Dergleichen sind die Schöpfung unter dem Bilde des werdenden Tages, die Quelle des moralischen Bösen in der Erzählung vom verbotnen Baume, der Ursprung der mancherlei Sprachen in der Geschichte vom Turmbaue zu Babel u. s. w.

§. 49.

2) den Stil — bald plan und einfältig, bald poetisch, durchaus voll Tautologien, aber solchen, die den Scharfsinn üben, indem sie

bald etwas anders zu sagen scheinen und doch das Nämliche sagen, bald das Nämliche zu sagen scheinen und im Grunde etwas anders bedeuten oder bedeuten können: —

§. 50.

Und ihr habt alle gute Eigenschaften eines Elementarbuches sowohl für Kinder als für ein kindisches Volk.

§. 51.

Aber jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter. Das ihm erwachsene Kind länger, als die Meinung gewesen, dabei zu verweilen, ist schädlich. Denn um dieses auf eine nur einigermaßen nützliche Art thun zu können, muß man mehr hineinlegen, als darin liegt, mehr hineintragen, als es fassen kann. Man muß der Anspielungen und Fingerzeige zu viel suchen und machen, die Allegorien zu genau ausschütteln, die Beispiele zu umständlich deuten, die Worte zu stark pressen. Das gibt dem Kinde einen kleinlichen, schiefen, spitzfindigen Verstand; das macht es geheimnisreich, abergläubisch, voll Verachtung gegen alles Faßliche und Leichte.

§. 52.

Die nämliche Weise, wie die Rabbinen ihre heiligen Bücher behandelten! Der nämliche Charakter, den sie dem Geiste ihres Volks dadurch erteilten!

§. 53.

Ein bekrer Pädagog muß kommen und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. — Christus kam.

§. 54.

Der Teil des Menschengeschlechts, den Gott in einen Erziehungsplan hatte fassen wollen — er hatte aber nur denjenigen in einen fassen wollen, der durch Sprache, durch Handlung, durch Regierung, durch andere natürliche und politische Verhältnisse in sich bereits verbunden war — war zu dem zweiten großen Schritte der Erziehung reif.

§. 55.

Das ist, dieser Teil des Menschengeschlechts war in der Ausübung seiner Vernunft so weit gekommen, daß er zu seinen moralischen Handlungen edlere, würdigere Bewegungsgründe bedurfte und brauchen konnte, als zeitliche Belohnung und Strafen waren, die ihn bisher geleitet hatten. Das Kind wird Knabe. Leckerei und Spielwerk weicht der aufkeimenden Begierde, eben so frei, eben so geehrt, eben so glücklich zu werden, als es sein älteres Geschwister sieht.

§. 56.

Schon längst waren die Bessern von jenem Teile des Menschengeschlechts gewohnt, sich durch einen Schatten solcher edlern Bewegungsgründe regieren zu lassen. Um nach diesem Leben auch

nur in dem Andenken seiner Mitbürger fortzuleben, that der Grieche und Römer alles.

§. 57.

Es war Zeit, daß ein andres, wahres, nach diesem Leben zu gewärtigendes Leben Einfluß auf seine Handlungen gewönne.

§. 58.

Und so ward Christus der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele.

§. 59.

Der erste zuverlässige Lehrer. — Zuverlässig durch die Weisagungen, die in ihm erfüllt schienen, zuverlässig durch die Wunder, die er verrichtete, zuverlässig durch seine eigene Wiederbelebung nach einem Tode, durch den er seine Lehre versiegelt hatte. Ob wir noch iht diese Wiederbelebung, diese Wunder beweisen können, das lasse ich dahingestellt sein; so wie ich es dahingestellt sein lasse, wer die Person dieses Christus gewesen. Alles das kann damals zur Annahme seiner Lehre wichtig gewesen sein, iht ist es zur Erkennung der Wahrheit dieser Lehre so wichtig nicht mehr.

§. 60.

Der erste praktische Lehrer. — Denn ein anders ist, die Unsterblichkeit der Seele als eine philosophische Spekulation vermuten, wünschen, glauben, ein anders, seine innern und äußern Handlungen darnach einrichten.

§. 61.

Und dieses wenigstens lehrte Christus zuerst. Denn ob es gleich bei manchen Völkern auch schon vor ihm eingeführter Glaube war, daß böse Handlungen noch in jenem Leben bestraft würden, so waren es doch nur solche, die der bürgerlichen Gesellschaft Nachteil brachten und daher auch schon in der bürgerlichen Gesellschaft ihre Strafe hatten. Eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anders Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten.

§. 62.

Seine Jünger haben diese Lehre getreulich fortgepflanzt. Und wenn sie auch kein ander Verdienst hätten, als daß sie einer Wahrheit, die Christus nur allein für die Juden bestimmt zu haben schien, einen allgemeinem Umlauf unter mehreren Völkern verschafft hätten, so wären sie schon darum unter die Pfleger und Wohlthäter des Menschengeschlechts zu rechnen.

§. 63.

Daß sie aber diese eine große Lehre noch mit andern Lehren versetzten, deren Wahrheit weniger einleuchtend, deren Nutzen weniger

erheblich war: wie konnte das anders sein? Laßt uns sie darum nicht schelten, sondern vielmehr mit Ernst untersuchen, ob nicht selbst diese beigemischten Lehren ein neuer Richtungsstoß für die menschliche Vernunft geworden.

§. 64.

Wenigstens ist es schon aus der Erfahrung klar, daß die neuteamentlichen Schriften, in welchen sich diese Lehren nach einiger Zeit aufbewahret fanden, das zweite beste Elementarbuch für das Menschengeschlecht abgegeben haben und noch abgeben.

§. 65.

Sie haben seit siebzehnhundert Jahren den menschlichen Verstand mehr als alle andere Bücher beschäftigt, mehr als alle andere Bücher erleuchtet, sollte es auch nur durch das Licht sein, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug.

§. 66.

Unmöglich hätte irgend ein ander Buch unter so verschiednen Völkern so allgemein bekannt werden können; und unstreitig hat das, daß so ganz ungleiche Denkungsarten sich mit diesem nämlichen Buche beschäftigten, den menschlichen Verstand mehr fortgeholfen, als wenn jedes Volk für sich besonders sein eignes Elementarbuch gehabt hätte.

§. 67.

Auch war es höchst nötig, daß jedes Volk dieses Buch eine Zeit lang für das Non plus ultra seiner Erkenntnisse halten mußte. Denn dafür muß auch der Knabe sein Elementarbuch vors erste ansehen, damit die Ungeduld, nur fertig zu werden, ihn nicht zu Dingen fortreißt, zu welchen er noch keinen Grund gelegt hat.

§. 68.

Und was noch ikt höchst wichtig ist: — Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte dich, es deine schwächere Mitschüler merken zu lassen, was du witterst oder schon zu sehn beginnest.

§. 69.

Bis sie dir nach sind, diese schwächere Mitschüler, — kehre lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück und untersuche, ob das, was du nur für Wendungen der Methode, für Lückenhüßer der Didaktik hältst, auch wohl nicht etwas Mehrers ist.

§. 70.

Du hast in der Kindheit des Menschengeschlechts an der Lehre von der Einheit Gottes gesehen, daß Gott auch bloße Vernunftswahrheiten unmittelbar offenbaret, oder verstatet und einleitet, daß bloße Vernunftswahrheiten als unmittelbar geoffenbarte Wahr-

heiten ein Zeit lang gelehret werden, um sie geschwinder zu verbreiten und sie fester zu gründen.

§. 71.

Du erfährst in dem Knabenalter des Menschengeschlechts an der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele das Nämliche. Sie wird in dem zweiten bessern Elementarbucho als Offenbarung geprediget, nicht als Resultat menschlicher Schlüsse gelehret.

§. 72.

So wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des Alten Testaments entbehren können; so wie wir allmählich zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgepiegelt werden, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen?

§. 73.

B. C. die Lehre von der Dreieinigkeit. — Wie, wenn diese Lehre dem menschlichen Verstand nach unendlichen Verirrungen rechts und links nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne; daß auch seine Einheit eine transcendente Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt? — Muß Gott wenigstens nicht die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben? d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist? Würde sich aber alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner notwendigen Wirklichkeit, sowie von seinen übrigen Eigenschaften, sich bloß eine Vorstellung, sich bloß eine Möglichkeit fände? Diese Möglichkeit erschöpft das Wesen seiner übrigen Eigenschaften; aber auch seiner notwendigen Wirklichkeit? Mich dünkt nicht. — Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben, oder diese vollständige Vorstellung ist eben so notwendig wirklich, als er es selbst ist u. — Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe, würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung oder nicht vielmehr eine wahre Verdopplung meines Selbst sein? — Wenn ich eine ähnliche Verdopplung in Gott zu erkennen glaube, so irre ich mich vielleicht nicht sowohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt.

§. 74.

Und die Lehre von der Erbsünde. — Wie, wenn uns endlich alles überführte, daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne?

§. 75.

Und die Lehre von der Genugthuung des Sohnes. — Wie, wenn uns endlich alles nötigte anzunehmen, daß Gott ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit des Menschen ihm dennoch moralische Gesetze lieber geben und ihm alle Uebertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. i. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet, lieber verzeihen wollen, als daß er sie ihm nicht geben und ihn von aller moralischen Glückseligkeit ausschließen wollen, die sich ohne moralische Gesetze nicht denken läßt?

§. 76.

Man wende nicht ein, daß dergleichen Vernünfteleien über die Geheimnisse der Religion unterfagt sind. — Das Wort Geheimnis bedeutete in den ersten Zeiten des Christentums ganz etwas anders, als wir jetzt darunter verstehen, und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbaret wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten, aber sie wurden geoffenbaret, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern vorausfagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Facit begnügen, so würden sie nie rechnen lernen und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitsfaden gab, schlecht erfüllen.

§. 77.

Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischen Wahrheit, wenn man will, es so mißlich ausfieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unsrer Natur, von unsern Verhältnissen zu Gott geleitet werden können, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre?

§. 78.

Es ist nicht wahr, daß Spekulationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet und der bürgerlichen Gesellschaft nachteilig geworden. — Nicht den Spekulationen — dem Unfinne, der Tyrannei, diesen Spekulationen zu steuern, Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen.

§. 79.

Vielmehr sind dergleichen Spekulationen — mögen sie im einzeln doch ausfallen, wie sie wollen — unstreitig die schicklichsten Uebungen des menschlichen Verstandes überhaupt, so lange das menschliche Herz überhaupt höchstens nur vermögend ist, die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen zu lieben.

§. 80.

Denn bei dieser Eigennützigkeit des menschlichen Herzens auch den Verstand nur allein an dem üben wollen, was unsere körperlichen Bedürfnisse betrifft, würde ihn mehr stumpfen als wecken heißen. Er will schlechterdings an geistigen Gegenständen geübt sein, wenn er zu seiner völligen Aufklärung gelangen und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorbringen soll, die uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht.

§. 81.

Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie?

§. 82.

Nie? — Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! — Die Erziehung hat ihr Ziel, bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzeln. Was erzogen wird, wird zu etwas erzogen.

§. 83.

Die schmeichelnden Aussichten, die man dem Jünglinge eröffnet, die Ehre, der Wohlstand, die man ihm vorspiegelt: was sind sie mehr als Mittel, ihn zum Manne zu erziehen, der auch dann, wenn diese Aussichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu thun vermögend sei.

§. 84.

Darauf zweckte die menschliche Erziehung ab, und die göttliche reichte dahin nicht? Was der Kunst mit dem Einzeln gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen? Lästerung! Lästerung!

§. 85.

Nein, sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird; da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehemals bloß heften und stärken sollten, die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen.

§. 86.

Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird.

§. 87.

Vielleicht, daß selbst gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen, ewigen Evangeliums aufgefangen hatten und nur darin irrten, daß sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten.

§. 88.

Vielleicht war ihr dreifaches Alter der Welt keine so leere Grille; und gewiß hatten sie keine schlimme Absichten, wenn sie lehrten, daß der Neue Bund eben so wohl antiquieret werden müsse, als es der Alte geworden. Es blieb auch bei ihnen immer die nämliche Dekonomie des nämlichen Gottes. Immer — sie meine Sprache sprechen zu lassen — der nämliche Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts.

§. 89.

Nur daß sie ihn übereilten, nur daß sie ihre Zeitgenossen, die noch kaum der Kindheit entwachsen waren, ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung, mit eins zu Männern machen zu können glaubten, die ihres dritten Zeitalters würdig wären!

§. 90.

Und eben das machte sie zu Schwärmern. Der Schwärmer thut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft, aber er kann diese Zukunft nur nicht erwarten. Er wünscht diese Zukunft beschleuniget und wünscht, daß sie durch ihn beschleuniget werde. Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblicke seines Daseins reifen. Denn was hat er davon, wenn das, was er für das Bessere erkennt, nicht noch bei seinen Lebzeiten das Bessere wird? Kömmt er wieder? Glaubst er wiederzukommen? — Sonderbar, daß diese Schwärmerei allein unter den Schwärmern nicht mehr Mode werden will!

§. 91.

Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln! — Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurückzugehen! — Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist.

§. 92.

Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen, so viel Seitenschritte zu thun! — Und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert?

§. 93.

Nicht anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch (der

früher, der später) erst durchlaufen haben. — „In einem und eben demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in eben demselben Leben beide überholet haben?“

§. 94.

Das wohl nun nicht! — Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein?

§. 95.

Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?

§. 96.

Warum könnte auch ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommung gethan haben, welche bloß zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können?

§. 97.

Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun uns die Ausichten in ewige Belohnungen so mächtig helfen?

§. 98.

Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnet?

§. 99.

Darum nicht? — Oder weil ich es vergesse, daß ich schon da gewesen? Wohl mir, daß ich das vergesse! Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf icht vergessen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen?

§. 100.

Oder weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?