



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Lessings sämtliche Werke

in 20 Bänden

Rezensionen [u.a.]

Lessing, Gotthold Ephraim

Stuttgart, [1885?]

Leibniz von den ewigen Strafen. 1773

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

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 Dankfagung 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 wußte, 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 entgegengesetzt, ist jetzt 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 hielt, 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 Lehrätzen aller Parteien anzupassen, sie ihnen allen für ihre Meinung günstig und vorteilhaft zu zeigen, um sich aller Beifall zu verschaffen. Er nahm ihre Lehrätze 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 Lehrätzen 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 Lehrätze 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 Rektangulum. 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 prädicirer 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 hinwegzuegesieren 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 Transscendentalste, 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 παραδείγμα τι τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι· ἵνα ἄλλοι ὀρῶντες πάσχοντα ἂν πάσχοι, φοβούμενοι, βελτίους γίνωνται. Εἰσὶ δὲ οἱ μὲν ὠφελούμενοί τε καὶ δίκην διδόντες 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 ὀνίναται οὐδὲν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες· ἄλλοι δὲ ὀνίναται, καὶ τούτους ὀρῶντες 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 νοθεύματα.“ — 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?
