

**Die historischen Beziehungen zwischen der  
stoischen und Leibnizschen Theodicee.**

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

an der

**Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig**

vorgelegt von

**Fritz Kuhn**

aus Deuben.



Leipzig  
Druck von August Hoffmann  
Spezialdruckerei für Dissertationen  
1913.

Angenommen von der II. Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Barth und Spranger.

Leipzig, den 30. Januar 1913.

Der Procancellar.  
Le Blanc.

# Inhalt.

---

	Seite
Literaturverzeichnis . . . . .	5—6
Einleitung . . . . .	7—12
Der Gottesbegriff in der Stoa und bei Leibniz . . . . .	13—22
I. Die theologisch-dogmatische Beweisführung aus dem Gottesbegriffe . . . . .	22—29
II. Die teleologische Beweisführung . . . . .	29—63
Die ethisch-pädagogische Theorie: Das Übel als Strafe oder Erziehungsmittel . . . . .	29—39
Einwände werden abgewehrt durch:	
1. das kosmologische Argument . . . . .	39—50
2. das mechanisch-physikalische Argument . . . . .	50—63
III. Die anthropologische Beweisführung . . . . .	63—76
IV. Die logische Beweisführung . . . . .	77—85
Schluß . . . . .	85—87

---

## Literaturverzeichnis.

---

1. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz I.—VII. Gerhardt, Berlin 1875- 90 (G.).
2. G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Philos. Biblioth. Bd. 107, 108.
3. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. III. Bd. G. W. Leibniz, Leben, Werke u. Lehre. 4. Aufl. Heidelberg 1902.
4. E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.
5. E. Pfeleiderer, G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. Leipzig 1870.
6. A. Pichler, Die Theologie des Leibniz. 2 Bde. München 1869, 1870.
7. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. 7. Aufl. Leipzig 1907.
8. E. Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre. Leipzig 1891.
9. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 17—19. Aufl. Stuttgart, Berlin 1907.
10. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 6. Aufl. Leipzig 1908.
11. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. Leipzig 1895, 1896.
12. Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte des Altertums. 10. Aufl. Berlin 1909.
13. I. Kants Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Philos. Biblioth. Bd. 47. Leipzig.
14. O. Willareth, Die Lehre vom Uebel. Diss. Würzburg 1898.

15. Pflugbeil, Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz. Diss. Leipzig 1902.
  16. Glöckner, Der Gottesbegriff bei Leibniz. Diss. Leipzig 1888.
  17. Thilo, Ueber Leibnizens Religionsphilosophie. Ztschrft. für exakte Philosophie. V. Bd. Leipzig 1865.
  18. Zeller, Philosophie der Griechen. II, 1 u. 2; III, 1. 3. Aufl. Leipzig 1880.
  19. P. Barth, Die Stoa. 2. Aufl. Stuttgart 1908.
  20. Justi Lipsi, Manuductionis ad Stoicam Philosophiam libri tres. Antwerpen 1604.
  21. Justi Lipsi, Physiologiae Stoicorum libri tres. Antwerpen 1604.
  22. L. Annaei Senecae opera quae supersunt. Hermes 1905, Hosius 1900, Gercke 1907, Hense 1908. Leipzig.
  23. Epikteti Dissertationes ab Arriano digestae. H. Schenkl. Leipzig 1894.
  24. Marci Antonini commentariorum quos sibi ipsi scripsit libri XII. J. Stich. Leipzig 1903.
  25. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta. 3 Bde. Leipzig 1903, 1905.
-

## Einleitung.

Der berühmte Leibniz ist keineswegs der einzige, der eine Theodicee geschrieben hat, ja nicht einmal fällt ihm das Verdienst zu, dieses Problem als erster aufgenommen zu haben. Am Anfang einer seiner kleinen religionsphilosophischen Schriften<sup>1)</sup> gibt Kant die folgende Definition der Theodicee: „Unter einer Theodicee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.“ Daß der Menschheit nicht erst in Leibniz ein solcher Rechtfertiger des Welturhebers erstand, folgt aus der Natur der Sache selbst; denn welche andere Fragen machen sich wohl so häufig und in so aufdringlicher Weise geltend als gerade die der Theodicee? Und so reicht denn auch das Problem der Theodicee weit zurück. Als den ältesten Versuch einer Rechtfertigung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit betrachtet man gewöhnlich das Buch Hiob<sup>2)</sup>. Als praktisches Resultat dieser Theodicee ergibt sich jedoch

---

<sup>1)</sup> Kants kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Philos. Biblioth. Bd. 47. II. Abt. S. 135.

<sup>2)</sup> Nach Duhm fällt die Abfassungszeit des Buches Hiob in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts (s. Duhm, Hand-Kommentar zum Alten Testament. Das Buch Hiob. S. IX. Freiburg i. Br. 1897; cf. Budde. Hand-Kommentar z. Alten Testam. S. XLVI. Göttingen 1896.)

schließlich das Bekenntnis, der Mensch sei nicht imstande, das Rätsel des Geschickes mit dem Gottesgedanken zu versöhnen und müsse sich deshalb unbedingt dem höheren Willen unterordnen<sup>2a)</sup>. Frühzeitig wurde auch von der griechischen Philosophie die Frage nach dem Ursprung des Übels zu beantworten gesucht. Plato sieht die Lösung dieses Problems darin, daß die Materie trotz ihres Nichtseins die Idee in der Erscheinung hemmt und entstellt, und daß dieser Widerstand es Gott unmöglich machte, ein durchaus vollkommenes Werk hervorzubringen<sup>3)</sup>. Nach Aristoteles liegt die Schuld am sittlichen Übel in der Willensfreiheit des Menschen<sup>4)</sup>, während die Unvollkommenheit der irdischen Gebilde ihre Ursache in der stofflichen Natur derselben hat<sup>5)</sup>. Ein vollständiges System der Theodicee versucht die Stoa zu geben. In ihrem Bestreben, jene Probleme, die den menschlichen Geist so sehr beschäftigen, in befriedigender Weise zu lösen, haben die Denker dieser Schule die verschiedensten Wege eingeschlagen, und nicht mit Unrecht wird man daher die Stoiker als die eigentlichen Begründer der Theodicee bezeichnen können. Sie sind in der Behandlung jener Fragen vorbildlich geworden, und wie sich ihr Einfluß in fast allen folgenden Werken dieser Art mehr oder weniger geltend macht, so kehren auch bei Leibniz ihre Beweisgänge wieder und zwar ziemlich vollständig. Zweck der vorliegenden Arbeit ist es nun, einerseits die historische Abhängigkeit Leibnizens von der Stoa klarzustellen, andererseits näher auf die Gründe

---

<sup>2a)</sup> Hiob Kap. 42, 1—6.

<sup>3)</sup> Zeller a. a. O. II, 1<sup>4</sup>. S. 767.

<sup>4)</sup> Zeller a. a. O. II, 2<sup>8</sup>. S. 588.

<sup>5)</sup> Zeller a. a. O. II, 2<sup>3</sup> S. 337.

einzuweichen, die Leibniz bestimmten, in verschiedenen Punkten von seinen Vorbildern abzuweichen.

Bevor wir aber zu unserer eigentlichen Aufgabe übergehen können, ist noch die Frage zu beantworten, in welchem Umfange Leibniz die stoischen Schriften gekannt hat. Die häufigste Erwähnung der Stoiker findet sich in der Theodicee. Abgesehen von den Stellen, wo Leibniz der stoischen Lehre nur ganz im allgemeinen gedenkt<sup>6)</sup>, nennt er von den einzelnen Vertretern der älteren Schule Kleanthes und Chrysipp, deren Lehren er aus Cicero, Plutarch, Aulus Gellius usw. kennt, Schriftstellern, die als mittelbare Quellen der stoischen Philosophie anzusehen sind<sup>7)</sup>. Eine größere Bedeutung als jenen Bruchstücken der älteren stoischen Lehre kommt für die vorliegende Abhandlung den zusammenhängenden Werken zu, die wir von den Philosophen der römischen Schule: Seneca, Epiktet, Mark Aurel besitzen. Daß Leibniz auch die Schriften dieser Denker nicht unbekannt geblieben sind, geht ebenfalls aus seiner Theodicee hervor, wo die genannten Schriftsteller öfters erwähnt und auch zitiert werden<sup>8)</sup>. Neben den Werken der Stoiker selbst sind noch zwei Abhandlungen von Justus Lipsius anzuführen, einem Gelehrten, auf dessen Verdienste um die Stoa Leibniz ausdrücklich hinweist<sup>9)</sup>. Es ist dies einmal der „Führer zur stoischen Philosophie“ und sodann „die Physiologie

---

<sup>6)</sup> Außer den in Barths Stoa S. 293 Anm. 2 genannten Stellen s. Th. G. VI. § 135; 217; 254 f.; 363.

<sup>7)</sup> Kleanthes Th. G. VI. § 170; 331. Chrysipp. Th. G. VI. S. 80 § 53; § 169 f.; 209; 332.

<sup>8)</sup> Seneca Th. G. VI. § 166 (S. 208), 258 (S. 270), S. 386. Marc. Aurel § 214, 217. Epikt. § 378.

<sup>9)</sup> Th. G. VI. § 379, 332, 353.



der Stoiker“<sup>10)</sup>. Daß Leibniz bei seiner ungeheuren Belesenheit außer den eben genannten Schriften des Justus Lipsius auch noch andere Abhandlungen über die Stoa gekannt und durch sie mannigfache Anregungen erhalten hat, bedarf wohl kaum einer besonderen Hervorhebung.

Hiermit ist der Nachweis für Leibnizens Kenntnis der stoischen Schriften geliefert worden, und es wird nicht verwunderlich sein, wenn sich in seiner Theodicee vielfach Berührungspunkte mit der Stoa finden. War es an und für sich schon eine Eigentümlichkeit des Leibnizschen Denkens, in allen philosophischen Systemen Keime der Wahrheit zu sehen und gern zwischen fremden und eigenen Ansichten zu vermitteln, so wird sich dies hier um so mehr geltend machen, als es sich um die Lösung der gleichen Probleme handelt.

Wenden wir uns nunmehr unserem eigentlichen Thema zu, so erhebt sich zunächst die Frage, welcher Weg wohl der geeignetste für den Gang unserer Untersuchung ist. Dabei muß auf folgendes hingewiesen werden. Es ist hier eine Schwierigkeit einmal insofern vorhanden, als man von einer eigentlich zusammenhängenden Darstellung jener Probleme in der Stoa nicht sprechen kann, selbst nicht in der römischen, von der wir allein vollständige Schriften haben. Es sind vielmehr immer nur einzelne Gedanken über diese Fragen, die uns zerstreut in den Werken dieser Philosophen entgegentreten. Eine Ausnahme hiervon bildet Senecas Schrift über die Vorsehung (*de providentia*); indes liegt der genannten Abhandlung auch nur

---

<sup>10)</sup> *Justi Lipsi Manuductionis ad Stoicam Philosophiam libri tres. Justi Lipsi Physiologiae Stoicorum libri tres.* Beide erschienen 1604 Antwerpen s. Anm. 9.

eines, allerdings das wichtigste, der drei Hauptprobleme der Theodicee zugrunde, nämlich die Frage, wie sich das Leiden des Gerechten mit der göttlichen Weltregierung verträgt. Die zweite Schwierigkeit, die sich hier geltend macht, besteht darin, daß Leibnizens Theodicee an Dispositionslosigkeit leidet, einem Mangel, der in der Entstehung dieses Werkes begründet ist, und den der Philosoph selbst anerkennt, wenn er seine Theodicee einmal als *tissu* und sodann als *faite par lambeaux*<sup>11)</sup> bezeichnet. In Anbetracht dessen macht es sich als erstes Erfordernis geltend, eine feste Grundlage für unsere Untersuchung zu schaffen, und es ist unsere nächste Aufgabe, das umfangreiche Material des Leibnizenschen Werkes zu ordnen und der Theodicee die fehlende Disposition zu geben. Dies soll aber nicht so geschehen, daß die drei Hauptprobleme der Theodicee, nämlich die Frage nach dem physischen Übel, nach dem moralischen Übel und nach dem Verhältnis der äußeren Zustände zur sittlichen Würdigkeit einzeln behandelt, sondern daß die verschiedenen Beweisgänge, mittels deren Leibniz eine Rechtfertigung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit anstrebt, zusammengestellt und nach einem bestimmten Gesichtspunkt geordnet werden<sup>12)</sup>. Damit ist zugleich aber der Gang für unsere ganze Untersuchung vorgezeichnet; denn auf Grund dieser Disposition der Theodicee Leibnizens läßt sich das Verhältnis, in welchem dieser Philosoph zur Stoa steht, erörtern.

---

<sup>11)</sup> Th. G. VI. S. 11. Leibniz an Hugony; S. 9 Leibniz an Burnett.

<sup>12)</sup> Während Zeller in seiner Darstellung der Stoa (Philosophie der Griechen III, 1<sup>3</sup> S. 173 ff.) ersteren Weg einschlägt, folgen wir Paul Barth (die Stoa S. 9) unter Hinzufügung der theologisch-dogmatischen und der anthropologischen Beweisführung sowie der Argumente des kosmologischen Beweisganges.

Was nun diese Ordnung der einzelnen Beweisführungen selbst anlangt, so wollen wir dabei in der Weise verfahren, daß wir sozusagen von der Peripherie ausgehen, d. h. mit derjenigen Beweisführung beginnen, welche die Frage nach dem Übel aus dem allgemeinsten Begriffe des Systems, dem Gottesbegriffe, zu beantworten sucht. Es ist dies eine theologisch-dogmatische Beweisführung. Sie glaubt alle Zweifel und Bedenken, die angesichts des Übels in der Welt an der göttlichen Gerechtigkeit und Güte aufsteigen, durch Berufung auf eine These allgemeinsten Art sofort beseitigen und somit den Schöpfer vollständig rechtfertigen zu können. Die beiden folgenden Beweisführungen, die teleologische und die anthropologische, bedeuten, um bei dem oben gebrauchten Bilde zu bleiben, eine Verengerung des Kreises, eine fortschreitende Annäherung zum Mittelpunkt; denn sie suchen das Problem des Übels nicht mehr in Ursachen außerhalb der Welt, wie es in dem theologisch-dogmatischen Beweisgang der Fall war. Das Übel aus den Zwecken der Welt herzuleiten unternimmt die teleologische Beweisführung, während es sich die anthropologische zur Aufgabe macht, die sittliche Unvollkommenheit aus dem Wesen des Menschen zu erklären. Erreicht wird der Mittelpunkt des Kreises schließlich von der letzten, der logischen Beweisführung, sie wendet sich an das Übel selbst und sucht seine logische Notwendigkeit darzutun. Zu dem zweiten dieser vier Hauptbeweisgänge, dem teleologischen, treten zwei Argumente als unterstützend hinzu, einmal das kosmologische, sodann das mechanisch-physikalische, von denen das erstere in verschiedene Unterabteilungen zerfällt, deren Aufstellung später erfolgen soll.

---

## Der Gottesbegriff in der Stoa und bei Leibniz.

Wie leicht verständlich, erhält eine Theodicee ihre ganze Richtung notgedrungen von der Auffassung des Gottesbegriffes. Je nachdem sich dieser darstellt, müssen sich die einzelnen Wege der Verteidigung der Gottheit in verschiedener Weise gestalten. Ist also mit der Rechtfertigung des Welturhebers im Hinblick auf das Übel die Theodicee in ihrer eigentlichen Aufgabe bestimmt, so ist die erste Voraussetzung für jede fernere Untersuchung eine Darlegung des Gottesbegriffes, so wie er von dem betreffenden Verfechter der Sache Gottes aufgefaßt wird. Selbstverständlich kann es hier nicht unsere Aufgabe sein, die stoische und Leibnizsche Gottesidee in ausführlicher Weise zu begründen; wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, die Hauptpunkte dieses wichtigen Begriffes, soweit sie namentlich für unsere Abhandlung von Bedeutung sind, hervorzuheben.

Den Ausgangspunkt bei der Bestimmung des stoischen Gottesbegriffes bildet die Physik. Diese immerhin Befremden erregende Einordnung der Theologie in die Körperlehre erklärt sich daraus, daß nach stoischer Auffassung wahre Wirklichkeit, d. h. Kraft zu wirken und Wirkungen zu empfangen, allein dem Körperlichen zukommt<sup>1)</sup>. Liegt auch angesichts eines so schroff ausgesprochenen Materialismus der Gedanke an eine mechanische Weltansicht nahe, so ist die Naturauffassung der Stoiker doch als eine dynamische zu bezeichnen; denn sie unterscheiden innerhalb des Kör-

---

<sup>1)</sup> Sen. ep. 117 § 10 nam et quod fit et quod facit corpus est. Arnim I. frg. 90 cf. Zeller a. a. O. III, 1<sup>3</sup> S. 117.

perlichen zwei Prinzipien, das wirkende und das leidende, die Kraft und den Stoff<sup>2)</sup>. Freilich ist dieser Gegensatz insofern kein absoluter als das wirkende Prinzip durchaus nicht immateriell ist, sondern als Stoff gedacht wird, der sich nur vermöge seiner Feinheit von der übrigen Materie abhebt. Während das leidende Prinzip die gröbere Materie ist, wird das tätige, wirkende Prinzip, die Kraft, mit der Gottheit identifiziert. Da sich aber die Kraft, wie eben gezeigt, als feinste Substanz darstellt, wird die Gottheit somit selbst materiell<sup>3)</sup> und bald als Feuer, bald als Äther, seltener als Luft, vorwiegend aber als die ganze Welt durchdringendes Pneuma (Hauch) bezeichnet<sup>4)</sup>. Wenn nun demgegenüber das göttliche Wesen mit der Vernunft, der Weltseele, der Natur, dem Schicksal und was für den Optimismus der Stoa von der höchsten Bedeutung ist, mit der zielbewußten Vorsehung identifiziert wird<sup>5)</sup>, so stehen beide Bestimmungen, die materialistische und die geistige, nicht im Gegensatz zueinander, da ja nach stoischer Lehre auch das Geistige nur Wirklichkeit haben kann, wenn es als Körper existiert. Wie schon oben angedeutet, entwickeln sich alle übrigen Elemente, ja schließlich die Gesamtheit der seienden Dinge überhaupt, aus dem Urelement, dem schöpferischen Feuer, um am Ende einer Weltperiode in dasselbe zurückzu-

---

<sup>2)</sup> Arnim II. frg. 1041 Stoici naturam in duas partes dividunt; unam quae efficiat, alteram que se ad faciendum tractabilem praebeat. In illa prima esse vim sentiendi, in hac materiam . . ; cf. Arnim I. frg. 85.

<sup>3)</sup> Arnim I. frg. 153; II. frg. 1032, 1034.

<sup>4)</sup> Die Gottheit als Feuer bezeichnet s. Arnim I. frg. 157, II. frg. 1031; als Äther Arnim I. frg. 154, 530, 534; als Luft Arnim I. frg. 154; als Pneuma Arnim I. frg. 547, II. frg. 1033, 1035, 1037.

<sup>5)</sup> Sen. nat. qu. II, 45; de ben. IV, 7, 8; Arnim I. frg. 172, 532.

kehren<sup>6)</sup>. Damit aber stellt sich das stoische System als ein streng pantheistisches dar, das zwischen Welt und Gott keinen Wesensunterschied zuläßt, wie denn auch von den Stoikern selbst beide Begriffe oft als identisch erklärt werden<sup>7)</sup>.

Nicht so einfach gestaltet sich nun eine Darstellung des Leibnizschen Gottesbegriffes. Sind doch gerade die Urteile über den religiösen Standpunkt dieses Philosophen ganz verschieden. Wir müssen uns darauf beschränken, den Theismus Leibnizens — denn als Theisten betrachten wir diesen Philosophen — in aller Kürze zu begründen und anderen Ansichten gegenüber aufrecht zu erhalten.

Wir gehen im folgenden von Leibnizens Beweisen für das Dasein Gottes aus, indem wir uns dabei auf das Nötigste beschränken.

Den ontologischen oder apriorischen Beweis, der von Anselm von Canterbury begründet, später von Descartes erneuert worden war, und der von der Vollkommenheit Gottes auf dessen Sein als eine seiner Vollkommenheiten schloß, will Leibniz weder für ein Sophisma noch für eine vollgiltige Demonstration ansehen, da er immer nur unter der Voraussetzung der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens gelte<sup>8)</sup>. Ist

---

<sup>6)</sup> Marc Aurel IV, 23 *ἐν σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα*. Epikt. frg. A, VIII. Arnim II. frg. 579, 580, 581, 413.

<sup>7)</sup> Arnim I. frg. 530. Sen. nat. qu. II, 45. Auf die Frage, ob die mittlere und neuere Stoa die Materialität Gottes aufgegeben haben, können wir hier nicht näher eingehen. Man vergl. P. Barth, die Stoa S. 50. Sie ist für uns auch insofern belanglos, als die Gottheit selbst bei dem Nachweis ihrer Immaterialität nicht transzendent, sondern der Welt immanent ist. Zu Epiktet s. P. Barth, die Stoa S. 50 Anm. 3.

<sup>8)</sup> G. IV. S. 405; Nouv. Ess. G. V. S. 418, 419; Meditationes de Cog. . . . G. IV. S. 424.

diese dargetan, dann allerdings folge daraus — aber nur der Begriff Gottes habe dieses Vorrecht — die wirkliche Existenz<sup>9)</sup>. Im Grunde genommen erscheint bei Leibniz der apriorische Beweis in umgekehrter Gestalt. Indem nämlich das Dasein Gottes aus der *lex continui* insofern hervorgeht, als gemäß diesem Gesetze zum Sein auch die Vollkommenheit in ihrem höchsten Grade gehören muß, wird das ontologische Argument direkt umgedreht; denn für Anselm erhellte die Existenz Gottes, wie schon oben bemerkt, daraus, daß zur Vollkommenheit auch das Sein gehört<sup>10)</sup>. Für weniger beweiskräftig erklärt Leibniz das Argument des Descartes, daß nämlich unsere Idee eines unendlichen Wesens nur von einem solchen herkommen könne, da wir ja auch falsche Ideen wie z. B. die des *Perpetuum mobile* haben<sup>11)</sup>.

Von weit größerer Bedeutung ist für Leibniz der kosmologische Gottesbeweis. Den Ausgangspunkt bildet der Satz vom zureichenden Grunde, eines seiner beiden logischen Prinzipien. Diesem zufolge geschieht nichts ohne einen zureichenden Grund, d. h. nichts tritt ein, ohne daß der, der die Dinge hinlänglich kennt, einen Grund angeben könne, der hinreicht, um darzutun, warum es so und nicht anders ist<sup>12)</sup>. Ohne dieses Prinzip wäre der Beweis für das Dasein Gottes sowie die Begründung anderer wichtiger Wahrheiten unmöglich, schreibt Leibniz an Clarke<sup>13)</sup>. Das kosmologische

---

<sup>9)</sup> *Monad. G. VI. S. 614 § 45, Nouv. Ess. G. V. S. 419.*

<sup>10)</sup> Anregung zu dieser Untersuchung des Leibnizschen Gottesbegriffes gab eine Seminarübung bei Prof. Dr. P. Barth.

<sup>11)</sup> *Nouv. Ess. G. V. S. 419.*

<sup>12)</sup> *Principes de la nat. . . . G. VI. S. 602 § 7.*

<sup>13)</sup> *G. VII, S. 419 cf. Th. G. VI, S. 127 § 44.*

Argument gestaltet sich nun folgendermaßen. Jeder der tausendfältigen Zustände der Welt ist in einem vorhergehenden begründet. Wieweit man auch die Kausalitätsreihe zurückverfolgt, zu einem Anfang wird man nie kommen. Um aber nicht in einen Regressus in infinitum zu verfallen, muß man einen letzten, notwendigen, außerweltlichen Grund annehmen, und dieser letzte Grund der Dinge ist Gott; er ist unabhängig von allen anderen und trägt die Ursache seines Seins in sich<sup>14</sup>).

Eng an dieses Argument schließt sich das folgende an, das Leibniz immer wieder als einen unbestreitbaren Beweis für die Existenz Gottes rühmt<sup>15</sup>). Es ist dies das physiko-theologische oder teleologische Argument aus der prästabilierten Harmonie. Die Monaden Leibnizens sind selbständige Wesen, unzugänglich für jede äußere Einwirkung. Wie ist es aber dann erklärlich, daß alle Dinge trotz der Unmöglichkeit einer Wechselwirkung dennoch sich zu einem einheitlichen Weltganzen verbinden? Der Weg des gegenseitigen Einflusses (Influence) ist ausgeschlossen, der der Beihilfe (Assistance) bedeutet ein Zerhauen des Knotens, eine Herbeirufung des Deus ex machina. Also bleibt nur noch die Annahme übrig, die Übereinstimmung von Leib und Seele und weiterhin das harmonische Zusammenwirken aller Substanzen zu bestimmten Zwecken einem unendlich intelligenten Urheber, Gott, zuzuschreiben<sup>16</sup>).

Der Vollständigkeit halber ist noch der Beweis aus dem Begriffe der ewigen Wahrheiten zu erwähnen. Die

---

<sup>14</sup>) Monad. G. VI, S. 613 § 37, 38.

<sup>15</sup>) Leibniz an Clarke G. VII, S. 411. Nouv. Ess. G. V. S. 420.

<sup>16</sup>) Système nouv. G. IV. S. 486.



Realität derselben muß in etwas wirklich Existierendem begründet sein, und dies ist eben der Verstand Gottes<sup>17)</sup>.

Ein Rückblick auf die verschiedenen Argumente zeigt, daß der aus ihnen sich ergebende Gottesbegriff theistischer Natur ist; denn Gott erschien als ein von der Welt getrenntes Wesen, als die transzendente Ursache des Universums, ausgestattet mit der höchsten Vollkommenheit.

Vielfach ist nun die Meinung vertreten, daß der Theismus mit der Monadenlehre, der charakteristischen Eigentümlichkeit der Leibnizschen Philosophie, durchaus nicht im Einklang stehe. Die Monadenlehre, sagen diejenigen, welche in Leibniz einen Pantheisten sehen, kenne nur Monaden und als deren notwendige und höchste Folge die Monadenordnung oder die Weltharmonie. Diese aber sei mit Gott identisch, und somit gewähre das Leibnizsche System nur Raum für den Pantheismus. Anders folgert dagegen, wer Leibniz als Vertreter des Theismus auffaßt. Die Monaden, die letzten, selbständigen Elemente der Wirklichkeit, sind kraftbegabte Wesen, Entelechien. Die Kraft äußert sich aber im Vorstellen, wobei man nicht allein an das bewußte Vorstellen zu denken hat. Jede Monade stellt aber anders, von ihrem besonderen Gesichtspunkte aus, vor, jede ist also von jeder anderen verschieden<sup>18)</sup>. Es gibt nicht zwei gleiche Dinge in der Welt; denn

---

<sup>17)</sup> Th. G. VI. § 184. Monad. G. VI. S. 614 § 43. Über den Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz siehe unten (S. 54 ff.) näheres.

<sup>18)</sup> Monad. G. VI. S. 616 § 57.

diese wären identisch, ein und dasselbe Ding<sup>19</sup>). Somit bildet das Reich der Monaden eine Stufenfolge, beginnend von den niedersten Graden und zu immer höheren aufsteigend. So wie es eine tiefste Monade gibt, muß es schließlich auch eine höchste geben, die von keiner anderen übertroffen wird. Diese Monade der Monaden ist aber Gott<sup>20</sup>). Wie gestaltet sich nun aber der Begriff der Urmonade bei näherer Betrachtung? Da zwischen den Monaden immer nur ein gradueller Unterschied herrscht, so muß, was von den anderen Monaden, auch von ihr gelten. Jede Monade ist selbständig, so auch die Monade der Monaden. In der Trennung von allen übrigen Wesen tritt das eine Moment des Theismus hervor. Da weiterhin jede Monade ein wirkendes ist, muß sich die oberste Monade auch als Kraftbegriff darstellen und zwar als der höchste. Gott ist also ohne Schranke, d. h. Materie zu denken; wäre doch sonst ein noch höheres Wesen vorstellbar. Während es sonst nie gänzlich vom Körper abgesonderte Seelen gibt, ist Gott allein völlig frei davon<sup>21</sup>). Damit ist aber auch das zweite Moment des Theismus, die Überweltlichkeit und Transzendenz Gottes, ausgesprochen. Weit entfernt also, daß aus Leibnizens metaphysischen Voraussetzungen Pantheismus folgen könnte, ist im Hinblick auf das kontinuierliche Stufenreich der Monaden gerade der Theismus die notwendige Konsequenz.

Allerdings läßt sich nicht leugnen, daß dieser Theis-

---

<sup>19</sup>) *Monad. G. VI. S. 608 § 9; Nouv. Ess. G. V. S. 213. Principium identitatis indiscernibilium.*

<sup>20</sup>) cf. K. Fischer. *Leibniz S. 541 f.*

<sup>21</sup>) *Monad. G. VI. S. 619 § 72 il n'y a pas non plus des Ames tout à fait séparées, n'y de Genies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement. cf. Nouv. Ess. G. V. S. 103.*

mus manchen Einwendungen ausgesetzt ist. Leider hat sich Leibniz nie in eindeutiger Weise über die Begriffe Schöpfung und Erhaltung geäußert. Wer daher in ihm einen Pantheisten sieht, wird sich auf Stellen wie Monadologie 47 berufen, wo es heißt, daß alle erschaffenen und abgeleiteten Monaden aus der Gottheit, der ursprünglichen, einfachen Substanz, durch beständige Ausblitzungen entstünden<sup>22)</sup>, oder auf eine ähnliche Äußerung in der Schrift *De rerum originatione radicali*, wo Leibniz von einem Hervorströmen der seienden Dinge aus Gott spricht<sup>23)</sup>. Klingen auch jene Ausdrücke wie *Fulguration* und *promanare* stark an neuplatonische Lehren an, so darf man hierin doch nicht eine Annäherung an Plotin sehen; denn während bei diesem die Hervorbringung einfache Naturnotwendigkeit und nicht Sache der Reflexion und des freien Willens ist<sup>24)</sup>, protestiert Leibniz ausdrücklich dagegen, die Emanation als notwendig zu betrachten<sup>25)</sup>. Daß nach seiner Auffassung die Welt nicht von metaphysischer, sondern nur von physischer Notwendigkeit<sup>25 a)</sup> und Gottes Tätigkeit eine freie ist, zeigt sich auch in seinen Äußerungen gegen den Pantheismus Spinozas. Sei doch bei diesem das Reich Gottes nichts als die Herrschaft einer blinden Notwendigkeit, der zufolge alles aus der göttlichen Natur hervorgehe, ohne daß bei Gott eine Wahl vorhanden sei<sup>26)</sup>. Und wenn Leibniz verschiedentlich die Erhaltung der Welt eine fort-

---

<sup>22)</sup> *Monad.* 47 *G. VI.* S. 614.

<sup>23)</sup> *G. VII.* S. 305.

<sup>24)</sup> Zeller *a. a. O.* III, 2<sup>4</sup> S. 550.

<sup>25)</sup> *Th. G. VI.* § 385.

<sup>25 a)</sup> Über den Begriff der physischen Notwendigkeit bei Leibniz siehe unten (S. 54 ff.) näheres.

<sup>26)</sup> *Th. G. VI.* § 372.

laufende Schöpfung nennt, so ist er doch nicht der Meinung, daß das Wirken des einzelnen mit dem Wirken Gottes identisch ist. Vielmehr besteht nach ihm, was für den Theismus besonders wichtig ist, dem Sein und Wirken nach ein Unterschied zwischen Welt und Gott. Wir hängen zwar in unserem Sein und Handeln, wie Leibniz oft versichert, beständig von Gott ab, trotzdem aber wirkt der Mensch in einer freien und tätigen Weise<sup>27)</sup>. Worin dieser Einfluß seitens Gottes besteht, darüber äußert sich Leibniz nicht eindeutig, obwohl er bei seiner Leugnung jeder Einwirkung auf die selbständigen Monaden Ursache genug hierfür gehabt hätte. Dieser Lehre von der fortlaufenden Schöpfung stellt Leibniz auch ganz andere Behauptungen entgegen, so wenn er z. B. an Clarke schreibt: Gott braucht nur zu bewirken, daß die einfache Substanz einmal und im Anfange eine Vorstellung des Universums aus einem bestimmten Gesichtspunkte heraus sei, hieraus folgt schon von selbst, daß sie es immerwährend sein wird<sup>28)</sup>. Daß Leibniz die Monaden in keiner Weise als Modifikationen Gottes, sondern ihrem Sein und Wirken nach als verschieden von Gott betrachtet, zeigt sein Substanzbegriff deutlich. Hatte ja der Philosoph, um die schroffen Konsequenzen zu vermeiden, die Spinoza aus seiner Lehre zog: „Gott die eine Substanz, die Einzeldinge nichts als ihr anhängenden Daseinsweisen“, seinen neuen Substanzbegriff aufgestellt. Die Monaden sollten ja gerade den Pantheismus überwinden<sup>29)</sup>. Ausdrücklich wird in der Theodicee davor ge-

---

<sup>27)</sup> Th. G. VI. S. 118 § 27. cf. Thilo. Über Leibnizens Religionsphilosophie. Zeitschr. für exakte Philos. V. Bd. 1865. S. 186.

<sup>28)</sup> G. VII. S. 358.

<sup>29)</sup> Leibniz an Bourguet G. III. S. 575. Il auroit raison s'il n'y avoit point de monades, alors tout hors Dieu seroit passager et s'évanouiroit en simples accidens ou modifications.

warnt, durch Ablehnung der Tätigkeit bei den geschaffenen Substanzen die Substanzen mit den Accidenzen zu verwechseln, was in den Spinozismus zurückfallen hieße<sup>30)</sup>. Nach Leibniz ist also die Wirklichkeit nicht eine Substanz, welche die Einzeldinge als Momente ihres Wesens enthält. Und Theist wollte Leibniz auch sein, die Persönlichkeit Gottes stand für ihn fest. So erklärt er in seiner Theodicee gegenüber der stoischen Lehre, Gott sei die Weltseele; „dieser Irrtum ist in unserem Dogma nicht enthalten, nach uns ist Gott die *Intelligentia extramundana . . .* oder besser *supramundana*“<sup>31)</sup>. Der Theismus, den Leibniz in seinen Gottesbeweisen vertrat, stand also, wie wir oben gesehen haben, mit seinen metaphysischen Voraussetzungen im Einklang. Freilich kann man nicht leugnen, daß sich der Philosoph oft in bedenklicher Weise dem Pantheismus nähert, und Pichler hat wohl nicht unrecht, wenn er sagt, bei Leibniz sei das Verhältnis Gottes zur Welt enger als nach der üblichen theologischen Auffassung<sup>32)</sup>.

---

## I. Die theologisch-dogmatische Beweisführung aus dem Gottesbegriffe.

Nachdem in der vorhergehenden Betrachtung der stoische wie der Leibnizsche Gottesbegriff in seinen Hauptpunkten bestimmt ist, gehen wir nunmehr zu unserem eigentlichen Thema über. Der Gang unserer

---

<sup>30)</sup> Th. G. VI. S. 350 § 393.

<sup>31)</sup> G. VI. § 217 cf. G. VII. S. 358 Leibniz an Clarke.

<sup>32)</sup> A. Pichler die Theologie des Leibniz I, S. 240.

Untersuchung ist durch die oben aufgestellte Disposition der Theodicee Leibnizens vorgezeichnet, und wir wenden uns im folgenden zunächst der theologisch-dogmatischen Beweisführung zu. Obwohl dieselbe aus dem Rahmen der philosophischen Beweisgänge fällt und auf dem Boden der Religion wurzelt, erfordert doch die Bedeutung, die sie für das Leibnizsche Werk besitzt, ein näheres Eingehen. Den Ausgangspunkt bildet der Begriff der Gottheit; denn das Übel wird hier unter Berufung auf die Vollkommenheit des höchsten Wesens, der zufolge in der Welt alles aufs beste angeordnet ist, beurteilt. Wenn auch die Art und Weise, in der das Problem des Übels hier gelöst wird, als charakteristisch für die Leibnizsche Theodicee angesehen werden muß, so treten uns doch auch schon in den stoischen Schriften Äußerungen entgegen, die ganz an diese Beweisführung anklingen. Freilich hat dieselbe hier weder jene hohe Bedeutung erlangt, noch jene prägnante Formulierung erfahren, wie es später bei Leibniz geschehen ist, aber dem Grundgedanken nach ist sie bereits in der Stoa vorhanden. Lag ja den Stoikern bei der Auffassung, welche sie von ihrer Gottheit hatten, dieser Weg der Rechtfertigung nicht fern. Wenn Leibniz in seinem fünften Schreiben an Clarke<sup>1)</sup> den Unterschied zwischen christlichem und stoischem Fatum dahin faßt, daß dieses der unabänderliche Lauf der Dinge, der eine resignierte Ergebung verlangt, jenes eine bestimmte, von der Voraussicht und Vorsehung Gottes geregelte Schickung sei, welcher der Mensch nicht nur geduldig sondern auch zufrieden zustimmt, so wird m. E. der Philosoph hiermit der Stoa nicht völlig gerecht. Zwar identifizierten die Stoiker

---

<sup>1)</sup> G. VII. S. 391.

bei ihrem festen Glauben an eine ausnahmslose Notwendigkeit alles Seins und Geschehens, an eine festgeschlossene Verkettung von Ursachen und Wirkungen<sup>2)</sup> ihre Gottheit mit dem Begriff des Verhängnisses oder des Schicksales (*fatum*, *εἰμασμένη*); indes erschien ihnen ihr Urwesen im Hinblick auf seine vernunftgemäße Wirksamkeit, die sich in der zweckvollen Welteinrichtung und Weltentwicklung allenthalben offenbarte, zugleich als zielbewußte Vorsehung (*providentia*, *πρόνοια*). Damit aber erhielt das stoische System einen stark optimistischen Zug. Denn wurde das Weltall wirklich von einer gnädigen Vorsehung regiert, so stand von vornherein fest, daß alles gut war und die Menschen keine Veranlassung zur Unzufriedenheit hatten. Wie man sieht, lag der stoischen Theodicee der Weg, das Übel unter Berufung auf die göttliche Vollkommenheit zu rechtfertigen, nicht fern, und in der Tat findet sich wiederholt der Versuch, die Gottheit mittels der theologischen Beweisführung zu verteidigen. Mark Aurel ist überzeugt davon, daß alles, was sich ereignet, gerecht geschieht, alles eine notwendige Folge des Weltplanes, und jedem das nützlich ist, was die Allnatur ihm zuträgt und gerade dann nützlich, wann sie es ihm zuträgt<sup>3)</sup>. Die Götter, welche die besten und gerechtesten Wesen sind, haben gewiß bei der Welteinrichtung nichts unbesonnener- und ungerechterweise übersehen und außer acht gelassen. Daraus aber, daß etwas nicht so ist, wie man es wünscht, muß man die feste Überzeugung schöpfen, es habe nicht so sein sollen<sup>4)</sup>. Ganz ähnliche Gedanken finden sich bei Epiktet. Gleich

---

<sup>2)</sup> Sen. ep. 77,12. Marc. Aur. VI, 38; X, 5; II, 3. Arnim II. frg. 945, 946, 1000; I. frg. 175.

<sup>3)</sup> Marc. Aur. IV, 10; VII, 75; X, 20 cf. III, 4; V, 8; X, 25.

<sup>4)</sup> Marc. Aur. XII, 5 cf. X, 1; VI, 44.

Mark Aurel sieht er in allem, was sich in der Welt ereignet, das Walten der Vorsehung<sup>5)</sup>. Welche Sprache wäre imstande, so ruft er aus, ihre Werke zu preisen, wie sie es verdienen! Ausdrücklich hebt er hervor, daß alles geschieht, wie der große Lenker es bestimmt hat<sup>6)</sup>, und daß wir deshalb, was uns trifft, geduldig und willig tragen müssen; denn „gibt es etwas Besseres als das, was Gott gefällt?“<sup>7)</sup> Auch für Seneca steht es fest, daß die göttliche Vorsehung alles beherrscht und aufs vollkommenste einrichtet; kann der Gottheit doch auch nur das Beste gefallen<sup>8)</sup>. So oft aber etwas anders geschieht, als es der Mensch erwartet hat, dann soll er sich mit Zuversicht sagen: die Götter haben es besser gemacht<sup>9)</sup>.

Aus den zitierten Stellen erhellt hinlänglich, daß die Stoiker in der Tat die Frage nach dem Übel aus dem allgemeinsten Begriffe ihres Systems zu beantworten suchen, indem sie auf die a priori angenommene göttliche Vorsehung hinweisen, der zufolge in der Welt alles aufs beste eingerichtet ist, so daß sich der Mensch nicht beklagen darf.

Eine weitaus größere Bedeutung hat die theologisch-dogmatische Beweisführung bei Leibniz erlangt. Den Ausgangspunkt bildet wiederum die Vollkommenheit Gottes, die sich ja aus der Leibnizschen Fassung des ontologischen Gottesbeweises ergibt. Als vollkommenstes Wesen schafft Gott auch die beste Welt; würde

---

<sup>5)</sup> Diss. I, 6,1; cf. I, 16,15.

<sup>6)</sup> Diss. I, 12,16, 7.

<sup>7)</sup> Diss. II, 7,13 *ἄλλο οὐν τι ἄμεινον τὸ τῷ θεῷ δοκοῦν*. cf. Diss. II, 16,42; IV, 7,20.

<sup>8)</sup> Nat. qu. I prol. 3 cf. de ben. VI. 23,2.

<sup>9)</sup> ep. 98, 4 f.



er doch andernfalls, wie Leibniz in dem bekannten Trilemma ausführt, in seiner Weisheit oder Macht oder Güte beschränkt erscheinen<sup>10)</sup>. Näher stellt sich der Schöpfungsakt so dar, daß die in Gottes Verstand enthaltenen Möglichkeiten alle nach dem Dasein streben und zwar je nach dem Grade der Vollkommenheit, die ihnen innewohnt. Da es aber nicht möglich ist, daß sie in ihrer Gesamtheit zusammenbestehen, so kommt es unter ihnen im göttlichen Verstande zu einem Wettstreit, aus dem als Sieger diejenige Kombination hervorgeht, die die meiste Realität enthält<sup>11)</sup>. Damit aber ist die Existenz der besten Welt dargetan und jener bekannte Satz gewonnen, der sich vergleichbar einem Leitmotiv durch die ganze Theodicee hindurchzieht, bald nur leise angedeutet bald in voller Stärke erklingend: Diese Welt ist die beste der möglichen Welten. Mit der Aufstellung dieser These aber ist das Übel auch schon gerechtfertigt. Gott tut das Beste. Sind trotzdem Übel, was Leibniz natürlich nicht leugnet, in dieser besten Welt vorhanden, so sind sie eben unvermeidlich. Eine vollständige Begründung, daß und wie sie im einzelnen mit dem vollkommensten Plan verknüpft sein können, vermag Leibniz auf diesem Standpunkte nicht zu geben<sup>12)</sup>.

„Wir können also aus dem Ausgange (oder a posteriori) schließen, daß diese Zulassung unvermeidlich war, obgleich es uns nicht möglich ist, dies (a priori)

---

<sup>10)</sup> Th. G. VI. § 117.

<sup>11)</sup> Th. G. VI. § 201 cf. de rer. or. rad. G. VII. S. 303. Mit dieser halb mythologischen Form des Denkens, wonach Gott nicht die Möglichkeiten wohl aber die Wirklichkeiten schafft, nähert sich Leibniz der Auffassung Jakob Böhmes. cf. Höffding. Geschichte der neueren Philos. I, S. 410, 79.

<sup>12)</sup> Th. G. VI. § 145.

durch ausführliche Aufzählung der Gründe zu zeigen, die Gott dafür gehabt haben kann“<sup>13)</sup>. Oder, wie es an einer anderen Stelle heißt: „Man muß es vielmehr mit mir ab effectu schließen, da Gott diese Welt gewählt hat, so wie sie ist“<sup>14)</sup>. Selbst wenn in der Welt auch nur das kleinste Übel fehlte, so wäre sie doch nicht mehr die beste. Ein charakteristisches Beispiel für die Art und Weise, durch die theologisch-dogmatische Beweisführung ein bestimmtes Übel zu rechtfertigen, sei noch erwähnt. Bayle, sagt Leibniz, könne ihm den Einwurf machen, daß es doch nur einer kleinen Hilfe seitens Gottes zur Verhütung des Sündenfalles bedurft hätte. Warum hat Gott diese Unterstützung nicht gewährt? „Wir haben derartige Einwürfe schon zur Genüge durch jene allgemeine Erwiderung erledigt, daß Gott kein anderes Universum wählen durfte, da er das beste gewählt hat“<sup>15)</sup>.

Ein vergleichender Blick auf beide Theodiceen zeigt, daß die theologisch-dogmatische Beweisführung von Leibniz in ungleich höherem Maße zur Rechtfertigung des Übels herangezogen wird als von der Stoa. Wenn wir im folgenden den Ursachen dieser Erscheinung näher nachgehen, so müssen wir vor allem auf die christliche Weltanschauung hinweisen, die von Leibniz vertreten aber nicht von den Stoikern vorausgesetzt wird. Der Satz von der besten der möglichen Welten, in dem dieser Beweisgang seinen charakteristischen Ausdruck bei Leibniz findet, muß insofern grundlegend für die Theodicee genannt werden, als fast alle übrigen Beweisführungen, wie sich noch zeigen wird, auf

---

<sup>13)</sup> Th. G. VI, S. 70 § 35.

<sup>14)</sup> Th. G. VI, S. 108 § 10. Ähnliche Äußerungen Th. G. VI, S. 118 § 26; S. 175 § 121; de rer. or. rad. G. VII. S. 306.

<sup>15)</sup> Th. G. VI. § 248.

ihn hinauszukommen suchen. Angesichts dessen erhebt sich die Frage, warum bei Leibniz der Dogmatismus so viel mehr in den Vordergrund tritt als in der Stoa. Der Grund hierfür dürfte wohl in dem Gottesbegriff selbst zu suchen sein. Wie wir oben sahen, war das stoische System ein streng pantheistisches. Von ihrer Voraussetzung aus, nur dem Körperlichen komme wahres Sein zu, waren die Stoiker zu einer Materialisierung der Gottheit, von ihrer Lehre, alles sei aus dem Urfeuer entstanden, zu einer Identifizierung des göttlichen Wesens mit der Welt gelangt. Zwischen Gott und Welt ist kein Unterschied, alle Dinge sind, wenn auch in abgeleiteter Weise, göttlich. Im Hinblick hierauf war es bei der Rechtfertigung der Gottheit das Natürlichste, sich an das empirisch Gegebene zu wenden und zu versuchen, das Problem des Übels aus den Tatsachen der Erfahrung zu lösen.

Wenn nun demgegenüber bei Leibniz das dogmatische Moment viel mehr hervortritt, so erklärt sich dies ebenfalls aus seinem Gottesbegriff. Für ihn war die Gottheit ein transzendentes Wesen, von der Welt getrennt, der Inbegriff der höchsten Macht, Weisheit und Güte. Mit der Transzendenz aber wird die Gottheit hoch über das Irdische erhoben und erscheint als etwas Unfaßbares, für den menschlichen Verstand Unbegreifliches<sup>15 a)</sup>. Angesichts dieser Auffassung der Gottheit war es nun naheliegend, bei der Rechtfertigung des Übels auf die göttliche Vollkommenheit hinzuweisen, die alles aufs beste eingerichtet hat; denn da Gott transzendent ist, so sind auch seine Gründe transzendent, uns notwendigerweise ewig verborgen, so daß es nicht möglich noch nötig ist, sie anzugeben.

---

<sup>15a)</sup> vergl. Th. G. VI. § 338.

Wenn bei Leibniz, wie schon oben bemerkt wurde, der religiöse Dogmatismus auch in seinen philosophischen Beweisführungen immer wieder zum Durchbruch kommt, so macht sich m. E. wohl hierin, freilich zunächst noch unbewußterweise, die Erkenntnis geltend, daß die Lösung des Theodiceeproblems vom theoretischen Standpunkte aus unmöglich, oder, um mit Kant zu reden, die Verteidigung der moralischen Weisheit in der Weltregierung Sache der praktischen Vernunft ist<sup>16)</sup>.

---

## II. Die teleologische Beweisführung.

### Die ethisch-pädagogische Theorie; Das Übel als Strafe oder Erziehungsmittel.

Hatte die theologisch-dogmatische Beweisführung die Existenz des Übels unter Berufung auf die göttliche Vollkommenheit, die alles aufs beste angeordnet habe, zu rechtfertigen gesucht, so war dies doch eben kein philosophisches Verfahren, sondern eine Zuflucht zur Religion, mit der ein Philosoph sich nicht endgültig begnügen kann. Es mußte die Aufgabe beider Theodiceen bleiben, die Theodicee zu rationalisieren, nachzuweisen, welche Absicht die Gottheit eigentlich mit dem Übel verfolge, den Zweck des Übels zu ergründen. Was die Stoiker anlangt, so waren sie ja, wie schon verschiedentlich erwähnt, durchdrungen von dem Gedanken, daß die Wirksamkeit ihres Urwesens eine durchaus vernunftgemäße sei<sup>1)</sup>, und zwar sahen sie

---

<sup>16)</sup> Kant. Philos. Biblioth. Bd. 47. S. 149.

<sup>1)</sup> Arnim II. frg. 1109, 1107, 1108, 1110.

als besonderen Stützpunkt hierfür die in jeder Hinsicht zweckvolle Einrichtung des Universums an. Seneca wendet sich in seinen *naturales quaestiones* heftig gegen die Ansicht, daß das Weltall planlos sei und von einem blinden Ungefähr getragen werde oder von einem Wesen, das nicht wisse, was es tue<sup>2)</sup>. Ein einziges Geschöpf ist nach Epiktet für den Bescheidenen und Dankbaren hinreichend, die Vorsehung zu bemerken<sup>3)</sup>. Und wenn Mark Aurel verschiedentlich die Alternative stellt<sup>4)</sup>: Entweder ist die Welt ein zufälliges Gemisch von Atomen oder ein Ganzes, worin Einheit und Ordnung und Vorsehung walten, so ist seiner Überzeugung nach doch nur das letztere die Wahrheit. „Alles ist voll von Spuren göttlicher Vorsehung . . . und alles geht von ihr aus“ heißt es in seinen Selbstbetrachtungen<sup>5)</sup>. Regiert aber wirklich eine zielbewußte Vorsehung das Universum, so wird sich wohl nichts in demselben finden, was ohne eine bestimmte Absicht geschaffen wäre, was nicht irgendeine Aufgabe zu erfüllen hätte. Und in der Tat ist die Stoa einstimmig in dieser Annahme. So gesteht Chrysipp, daß die Natur nichts ohne Zweck tue, sei derselbe auch nicht immer gleich ersichtlich; so werde er doch noch im Laufe der Zeit offenbar<sup>6)</sup>. Nach Epiktet hat die Gottheit jedes Geschöpf zu irgend etwas bestimmt, und wenn sich der gleiche Gedanke auch bei Mark Aurel findet<sup>7)</sup>, so ist dies um so begreiflicher, als gerade dieser Philosoph

---

<sup>2)</sup> nat. qu. I. prol. 14, 15. cf. de prov. I, 2.

<sup>3)</sup> Diss. I, 16,7; cf. II, 14,26.

<sup>4)</sup> Marc. Aur. IV, 3 u. 27; IX, 28 u. 39; XII, 14.

<sup>5)</sup> II, 3 *Τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεσά . . . πάντα ἐκείθεν ἔει.*

<sup>6)</sup> Arnim II, frg. 1140, 1172.

<sup>7)</sup> Epikt. Diss. I, 6,18 *ἐκείνων ἕκαστον κατασκευάζει . . .* cf. II, 23,23. Marc. Aur. VIII, 19.

die Forderung eines zielbewußten Handelns immer wieder betonte<sup>8)</sup>. Stimmt die ältere mit der neueren Stoa, wie eben gezeigt, darin völlig überein, daß die Welt durchaus zweckmäßig eingerichtet sei, so waren doch die Lehren über die Endabsicht, welche die göttliche Intelligenz verfolge, insofern nicht ganz dieselben, als Chrysipp alle einzelnen Dinge unmittelbar auf den Menschen bezog<sup>9)</sup>, die Vertreter der römischen Stoa hingegen den Wert der Dinge nicht lediglich aus ihrer Beziehung zum Menschen ableiteten<sup>10)</sup>. Seine Behauptung, daß die Natur alles nur des Menschen wegen hervorbringe, suchte Chrysipp durch die verschiedensten Beispiele zu stützen<sup>11)</sup>, freilich geriet er hierbei oft zu absurden Konsequenzen<sup>12)</sup>. Dieser anthropozentrischen Teleologie gegenüber wurde von der römischen Stoa wiederholt geltend gemacht, daß der Mensch nur als unselbständiger Teil des Weltganzen angesehen werden könne, d. h. nur insoweit als man ihn als körperliches Wesen betrachte; denn geistig sei er nicht geringer als die Götter selbst<sup>13)</sup>. Nach Seneca regiert die Gottheit durchaus nicht um unsert-

---

<sup>8)</sup> II, 7 u. 16; VIII, 17; XII, 20 u. 24.

<sup>9)</sup> Arnim II, frg. 1152, 1156, 1160 f.

<sup>10)</sup> Marc. Aur. V, 16. Ἡ οὐκ ἦν ἐναργές, ὅτι τὰ χεῖρω τῶν κρείττωνων ἐνεκεν, τὰ δὲ κρείττω ἀλλήλων; κρείττω δὲ τῶν μὲν ἀψύχων τὰ ἔμψυχα · τῶν δὲ ἔμψύχων τὰ λογικά cf. V, 30; VII, 55; XI, 18.

<sup>11)</sup> Arnim II, frg. 1152, 1153, 1154.

<sup>12)</sup> Arnim II, frg. 1163. So besteht der Nutzen der Mäuse darin, daß sie uns gewöhnen, nichts liegen zu lassen. cf. frg. 1142, 1145. Bei dem von der Stoa stark beeinflussten Philo (cf. Barth, die Stoa S. 227 f.) findet sich die gleiche anthropozentrische Teleologie.

<sup>13)</sup> Ep. Diss. I, 12,<sup>26</sup> cf. Marc Aur. VIII, 7. Der Gedanke, daß Gott in erster Linie das Ganze berücksichtigt, ist auch der älteren Stoa nicht fremd. Arnim II, frg. 1176, 1177.

willen das Universum, sondern hat zunächst das Wohl des Ganzen im Auge. Wäre es doch sehr anmaßend zu glauben, wir seien der Grund, weshalb so gewaltige Kräfte in Bewegung gesetzt werden<sup>14</sup>). Konnte einerseits nach allen Voraussetzungen des stoischen Systems der Mensch keine Ausnahmestelle in der allgemeinen Weltordnung beanspruchen, sondern wie alle übrigen Wesen nur als Glied des Ganzen aufgefaßt werden, so zeichnete er sich doch andererseits durch seine Vernunft aus und erschien so, was namentlich Epiktet betont, als ein bevorzugter Teil der Welt<sup>15</sup>). Angesichts dessen wird es verständlich, wenn Seneca seinen oben angeführten Äußerungen entgegen häufig hervorhebt, daß die Menschheit bei dem Weltplane besonders berücksichtigt sei, und daß die Götter bisweilen sogar für den einzelnen sorgen<sup>16</sup>). Die Absichteleologie eines Chrysipp, für die der Mensch der Mittelpunkt der Schöpfung war, ist also in der römischen Stoa überwunden<sup>17</sup>). Was die Teleologie Senecas anlangt, so zeigt sich bei diesem Philosophen das Bestreben, neben dem Zweck auch möglichst die Ursachen einer Erscheinung anzugeben. So hat man seiner Überzeugung nach in den Überschwemmungen des Niles, durch die der ausgedörrte Boden soviel Feuchtigkeit erhält, als bei der jährlich wiederkehrenden Trockenheit erforderlich ist, ein Werk der göttlichen Vorsehung und Weisheit zu erblicken, zugleich aber

---

<sup>14</sup>) de ira II, 27,2.

<sup>15</sup>) Diss. II, 10,3 cf II, 8,11.

<sup>16</sup>) de ben. VI, 23,3; II, 29,3.

<sup>17</sup>) erinnert Epiktet in seiner Zweckaufzeigung oft an Chrysipp (Diss. I, 6,18; I, 16,8, 10; II, 8,7), so ist er doch seinen oben genannten Äußerungen zufolge kein Vertreter der antropozentrischen Teleologie.

sucht er in einer ausführlichen Erörterung die Ursachen für das Anwachsen jenes Stromes zu ermitteln, und während sich am Anfange des fünften Buches seiner *naturales quaestiones* eine eingehende Untersuchung über die Entstehung der Winde findet, werden späterhin von ihm die mannigfachsten Zwecke angegeben, zu welchen die Vorsehung die einzelnen Luftströmungen teils überhaupt geschaffen, teils verschiedentlich geordnet hat<sup>18)</sup>. Beispiele dieser Art ließen sich noch mehrere anführen.

Angesichts dieses Glaubens an das Walten einer göttlichen Vorsehung, die sich bis auf das kleine und kleinste erstreckt, mußte sich ganz unvermeidlich die Frage nach dem Zwecke des Übels erheben. Schien doch auf den ersten Blick die Existenz des Bösen in der Welt oftmals mit der Wirksamkeit des göttlichen Wesens in Widerspruch zu stehen. Die nächstliegende und natürlichste Antwort, die hierauf gegeben werden konnte, war der Hinweis, daß das Übel als Strafe anzusehen sei, die von der Gottheit über den Bösen verhängt werde, und so erklärt Chrysipp denn auch, daß Gott die Schlechtigkeit räche und vieles zur Bestrafung der Frevler tue<sup>19)</sup>. Indes war hiermit die Bestimmung des Übels noch nicht erschöpft. Die Vergeltungstheorie stellte sich nur als die eine und zwar die negative Seite des Zweckes des Übels dar. Auch nahm sie insofern einen geringen Raum der Theodicee ein, als sie das eigentliche Problem derselben nicht berührte; erschien doch das Übel als Strafe betrachtet durchaus gerechtfertigt. Die Schwierigkeit begann erst mit der Frage

---

<sup>18)</sup> nat. qu. IV, 2,1 f u. 2,17<sup>1</sup>; V, 1 f. u. 18,1 f. cf. nat. qu. II, 32, 33.

<sup>19)</sup> Arnim II frg. 1176 *ἀλλὰ μὴν τὸν θεὸν κολάζειν φησὶ τὴν κακίαν καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν* . . . . cf. frg. 1175, 1177.



nach dem Leiden des Unschuldigen. Bevor wir aber diese Betrachtung weiter verfolgen, müssen wir einen kurzen Blick auf die Leibnizsche Teleologie im allgemeinen werfen.

Die Frage, was Gott mit dem Übel eigentlich beabsichtige, hatte sich auch Leibniz vorzulegen; denn einen Zweck mußte das Übel haben, war doch ohne einen solchen nichts geschaffen worden. Gott tut nichts ohne Grund<sup>20)</sup>, er handelt ja nach dem Prinzip des Besten (Principe du meilleur), d. h. aus seiner Vollkommenheit folgt, daß alle seine Handlungen seiner Weisheit angemessen sind, und daß man ihm nicht vorwerfen kann, ohne Vernunftgründe gehandelt zu haben<sup>21)</sup>. Was nun den Zweck der einzelnen Dinge anlangt, den die göttliche Intelligenz im Auge hat, so ist derselbe nach Leibnizens Lehre keineswegs unmittelbar auf den Menschen zu beziehen, vielmehr ist jedes Geschöpf in erster Linie als Selbstzweck zu betrachten. Ausdrücklich betont dies Leibniz mit den Worten: Keine Substanz ist vor Gott unbedingt verächtlich oder schätzenswert<sup>22)</sup>. Die Ansicht, daß alles nur um des Menschen willen gemacht sei, wird von ihm als „übelberücksichtigte Maxime“ bezeichnet<sup>22 a)</sup>, und sehr richtig bemerkt er einmal, man gerate auf Abwege, wenn man mit den Stoikern die Nützlichkeit des Übels im einzelnen dartun wolle<sup>23)</sup>. Wäre einzig und allein das Glück der vernünftigen Geschöpfe beabsichtigt, dann

---

<sup>20)</sup> G. VII. Leibniz an Clarke S. 373.

<sup>21)</sup> G. VII. Leibniz an Clarke S. 393.

<sup>22)</sup> Th. G. VI. § 118 *Aucune substance n'est absolument meprisable ny pretieuse devant Dieu.*

<sup>22 a)</sup> Th. G. VI. § 118.

<sup>23)</sup> Réponse aux. Reflex. G. IV. S. 567.

würde auch eine bessere Welt möglich sein, eine Welt, in der es weder Unglück noch Sünde gäbe. In diesem Falle aber verstieße Gott gegen das, was er sich und dem Universum schuldig wäre<sup>24</sup>). Damit aber ist ausgesprochen, daß der Satz von der besten Welt nur im relativen Sinne gilt. Indes wie nach Epiktet der Mensch ein bevorzugtes Wesen und von Gott geschaffen ist, um glücklich zu sein<sup>25</sup>), so sieht auch Leibniz in dem Wohle der vernünftigen Geschöpfe den „Hauptteil der Absichten Gottes“<sup>26</sup>), ja, bei richtigem Gebrauch der Vernunft darf sich der Mensch in gewissem Sinne als Endzweck der Schöpfung betrachten. Die Welt ist nicht für uns allein geschaffen, „dennoch ist sie es,“ heißt es in der Theodicee, „wenn wir weise sind, sie wird sich uns anpassen, wenn wir uns ihr anpassen, wir werden glücklich in ihr sein, wenn wir es nur wollen“<sup>27</sup>). Bezüglich der Teleologie nimmt Leibniz also einen ähnlichen Standpunkt ein wie die römische Stoa.

Wie die Stoiker, so hatte sich auch Leibniz die Frage nach dem Zweck des Übels vorzulegen, und die Antwort, die der Philosoph zunächst hierauf gab, bestand ebenfalls in dem Hinweis, daß das Übel als Strafe für begangenes Unrecht anzusehen sei. Wie jede gute Tat eine Belohnung nach sich zieht, so erfordert jedes Vergehen eine Sühne. „Man kann also vom physischen Übel sagen,“ heißt es in der Theodicee, „daß Gott es oft als eine der Schuld zukommende Strafe will“<sup>28</sup>). Angesichts seiner Überzeugung, daß

---

<sup>24</sup>) Th. G. VI. § 120.

<sup>25</sup>) Diss. III, 24<sub>2</sub>.

<sup>26</sup>) Th. G. VI. S. 118.

<sup>27</sup>) G. VI. § 194 cf. G. IV. S. 427.

<sup>28</sup>) G. VI. S. 116 § 23 et on peut dire du mal physique, que Dieu le veut souvent comme une peine due à la culpé.

alles Naturgeschehen rein mechanisch aufzufassen sei, mußte Leibniz die Beziehungen zwischen dem Übel, insofern es vom moralischen Standpunkt aus als Strafe betrachtet wurde, und dem Übel, insofern es dem Kausalzusammenhang der physischen Welt angehörte, klar legen. Da wir noch später auf das Verhältnis von Teleologie und Mechanismus zurückkommen, so mag es hier genügen, die Äußerungen Leibnizens über den Kausal- und Finalzusammenhang des Übels anzuführen: „Wie wir oben eine vollkommene Harmonie zwischen zwei natürlichen Reichen, dem der bewirkenden- und dem der Zweckursachen festgestellt haben, müssen wir hier noch eine zweite Harmonie bemerken, nämlich zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade . . . Diese Harmonie bewirkt, daß die Dinge durch die eigenen Wege der Natur zur Gnade führen . . . und daß daher die Sünden ihre Strafe nach der Ordnung der Natur und infolge der mechanischen Einrichtung der Dinge mit sich führen, und daß ebenso die guten Taten ihre Belohnungen in bezug auf den Körper auf mechanischem Wege herbeiführen werden . . .“<sup>29)</sup>

Mit der Strafe, insoweit man sie als Vergeltung für begangenes Unrecht auffaßt, ist aber der Zweck des Übels noch nicht erschöpft. Es fehlt noch eine Bestimmung, die gerade für das Theodiceeproblem von besonderer Wichtigkeit ist. Das Übel gilt auch als Erziehungsmittel zur Tugend, sei es nun, daß es als Strafe zur Besserung des bösen Willens und zur Abschreckung der übrigen dient, sei es, daß es für die Guten ein Prüfstein ihrer Tugend ist und sie zu noch größerer

---

<sup>29)</sup> Monad. G. VI. S. 622 § 87—89. cf. Th. G. VI. S. 142 § 74.

Vollkommenheit führt. Beide Punkte werden sowohl von den Stoikern als auch von Leibniz geltend gemacht. Unter den ersteren erscheint namentlich Seneca als ein Vertreter der Besserungs- und Abschreckungstheorie, und er weist dabei auf das Wort Platos hin: „Kein Vernünftiger straft, weil gefehlt wurde, sondern damit der Fehler nicht wieder vorkomme“<sup>30</sup>). „Jede Straftat ist ein Heilmittel“, heißt es in dem ersten seiner drei Bücher über den Zorn. Derjenige aber, der unverbesserlich und dem das Sündigen Selbstzweck ist, soll wenigstens noch durch seine Todesart nützen, indem er den anderen ein abschreckendes Beispiel gibt<sup>31</sup>). Eine weit größere Bedeutung gewinnt für Seneca die Frage nach dem Leiden des Guten, mit der ja auch erst das eigentliche Theodiceeproblem getroffen wird. Warum dem Guten soviel Unglück begegnet, obwohl die Welt von einer gnädigen Vorsehung regiert wird, dieser Frage hat Seneca eine eigene Abhandlung, nämlich seine Schrift *De providentia*, gewidmet. Den Grundgedanken derselben, daß für den Weisen widrige Ereignisse nicht als Übel, sondern als Übungen aufzufassen sind, die ihn in seiner Tugend vervollkommen, bringt der Philosoph hier in den verschiedensten Wendungen zum Ausdruck. Zum Teil klingen seine Worte ganz biblisch, so wenn z. B. die Gottheit ein gütiger aber strenger Vater genannt wird, der die Seinen durch Mühen und Sorgen erziehen und erproben will<sup>32</sup>). Wer mit schwerem Geschick zu ringen hat, wird dadurch mutiger und unerschrockener, gerade so wie der Baum

---

<sup>30</sup>) *de ira* I, 19,7 cf. II, 27,3; 31,8.

<sup>31</sup>) *de ira* I, 16,1; 6,4; 19,7; III, 19,2 cf. *Arnim* II frg. 1175.

<sup>32</sup>) *de prov.* II, 6. der Gedanke, daß das Übel ein Erziehungsmittel ist, findet sich schon bei Chrysipp. *Arnim* frg. II. 1152, 1173 cf. Barth. *die Stoa* S. 63.

um so tiefer seine Wurzeln in den Boden senkt, je mehr er vom Winde geschüttelt wird<sup>33</sup>). Die Tugend, heißt es an einer anderen Stelle, erschläfft, wenn sie keinen Gegner hat, ohne Anstrengung darf man sie sich nicht denken<sup>34</sup>). Auch Epiktet und Mark Aurel heben den erzieherischen Wert des Übels hervor, freilich lange nicht in dem Maße, wie dies seitens Senecas geschieht<sup>35</sup>). Wenn letzterer das ethisch-pädagogische Moment in seiner Theodicee besonders betont, so ist dies bei dem Übergewicht des praktischen Interesses seiner Philosophie nicht verwunderlich.

Auch Leibniz rechtfertigt das Übel weiterhin damit, daß es zur Besserung und Warnung dient, würden doch nach ihm die Strafen und Belohnungen zum Teil überflüssig sein und einen ihrer Zwecke verfehlen, wenn sie nicht dazu beitragen könnten, den Willen ein anderes Mal zu einem besseren Handeln zu bestimmen<sup>36</sup>). Gleich Seneca betont er ferner, daß im Kampfe mit den Widerwärtigkeiten des Lebens unsere Tugenden erstarken und gerade Unglück und Elend die beste Schule für den Menschen sei. „Zuweilen trägt es (das Übel) auch zu einer größeren Vollkommenheit dessen bei, der es erleidet, wie auch der Same, den man sät, einer Art Verderbnis unterliegt, um zu keimen“<sup>37</sup>).

Indes hatte diese Betrachtungsweise ihr Ziel nicht

---

<sup>33</sup>) de prov. IV, 16 cf 12.

<sup>34</sup>) de vi. be. 25<sub>15</sub>; cf. Ad. Marc. 6<sub>11</sub>; de vi. be. 27<sub>2</sub>; ep, 31<sub>15</sub>; de ira II, 21<sub>6</sub>.

<sup>35</sup>) Marc. Aur. X, 33. *ἐνταῦθα δέ, εἰ δεῖ εἰπεῖν, καὶ κρείττων γίνεται ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐπαινετώτερος, ὀρθῶς κρώμενος τοῖς προσπίπτοναι.* Epikt. Diss. I, 6<sub>32</sub>; I, 24<sub>2</sub>; III, 22<sub>156</sub>.

<sup>36</sup>) Th. G. VI. § 369 cf. S. 116 § 23, § 126.

<sup>37</sup>) Th. G. VI, S. 116, 117 § 23. cf. de rer. or. rad. G, VII, S. 307.

in dem Maße erreicht, daß das Leiden des Unschuldigen wirklich vollständig gerechtfertigt worden wäre. Fielen doch die mannigfachsten und bittersten Erfahrungen des täglichen Lebens zu sehr ins Gewicht gegenüber der Anschauung, das Unglück der Guten sei als ein Prüfstein ihrer Tugend oder als ein Weg zu größerer Vollkommenheit anzusehen. Selbstverständlich braucht dem Übel jener erzieherische Wert nicht abgesprochen zu werden, aber zwei Schwierigkeiten bleiben trotz alledem bestehen, nämlich einmal die Frage, warum der Gute leiden und häufig so schwer leiden muß, während der Böse frei ausgeht. Und ferner, weshalb muß der Unschuldige mit dem Schuldigen leiden? Treffen doch z. B. verheerende Krankheiten den Guten wie den Bösen ohne Unterschied. Wie sind diese Tatsachen mit der Gerechtigkeit des höchsten Wesens vereinbar? Hierauf eine befriedigende Antwort zu geben, bemühte sich schon die Stoa, und sie fand schließlich einzelne Argumente, die zu der ethisch-pädagogischen Beweisführung als Rechtfertigung des Leidens der Guten hinzutraten. Das Argument, welches sich in erster Linie den Stoikern aus allen Voraussetzungen ihres Systems darbot und in ihrer Theodicee immer wieder zur Verteidigung der Gottheit herangezogen wurde, war dasjenige, das man mit Paul Barth das kosmologische nennen kann. Wir wenden uns im Folgenden diesem zu.

### **1. das kosmologische Argument.**

Schon oben, bei der Erörterung der stoischen Teleologie, war darauf hingewiesen worden, daß der Mensch insofern keine Sonderstellung in der Welt einnehmen konnte, als auch er wie jedes andere Einzelwesen von der allgemeinen Weltordnung umfaßt wurde,

und daher ebenfalls nur als ein unselbständiges Glied des Ganzen anzusehen war. Damit aber ist der Kernpunkt des kosmologischen Argumentes, die Lehre von der Einheit der Welt, berührt. Daß sich den Stoikern das Universum als ein einheitliches Ganzes darstellte, folgte aus den allgemeinen Voraussetzungen ihres Systems. Ein näheres Eingehen auf diesen Punkt ist hier nicht nötig, da bereits anläßlich der Betrachtung des stoischen Gottesbegriffes die Einheit des Urstoffes und die Einheit der Urkraft hinlänglich beleuchtet worden ist. Daß alles in der Welt in engem Zusammenhange steht, und eines mit dem anderen innig verknüpft und verbunden ist, dieser Gedanke kehrt in den stoischen Schriften immer wieder. Namentlich betont Mark Aurel die festgeschlossene Einheit des Weltganzen: „Stelle dir die Welt stets als ein Wesen vor,“ heißt es bei ihm, „das aus einer Materie und einer Seele besteht. Und sieh, wie alles in ihr zu der einen Empfindung emporwächst, wie alles mit einer Kraft wirkt, und wie alles, was geschieht, eng zusammenhängt . . .“<sup>1)</sup> Bezeichnend für den Kosmopolitismus der späteren stoischen Schule ist es, wenn die Welt im Hinblick auf ihre Einheit mit einem großen Staate verglichen wird<sup>2)</sup>, und der einzelne Mensch als Weltbürger erscheint<sup>3)</sup>.

Hatte die teleologische Betrachtungsweise ein für die gesamte Menschheit bestehendes Übel mit dem Hinweis entschuldigt, es sei nicht alles des Menschen wegen erschaffen, so wendet sich das kosmologische Argument an den einzelnen und sucht das Leiden des

---

<sup>1)</sup> Marc Aur. IV, 40; cf. VII, 9 u. 19.

<sup>2)</sup> Marc Aur. IV, 4 *ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί.* cf. II, 16; III, 11; Epikt. Diss. III, 22<sub>4</sub>. Arnim II, frg. 1127, 1171.

<sup>3)</sup> Epikt. Diss. II, 10<sub>3</sub> *ἐπὶ τούτοις πολίτης εἶ του κόσμου.* Marc Aur. XII, 36. Sen. ep. 28<sub>4</sub>; de ira II, 31<sub>7</sub>.

Unschuldigen damit zu rechtfertigen, daß ein jeder als Glied des Ganzen das eigene Wohl dem der Gesamtheit unterzuordnen habe. „Was für ein winziges Teilchen,“ ruft Mark Aurel aus, „ist der Mensch im Verhältnis zum Weltganzen, welch ein kleines Teilchen von der Weltseele!“<sup>4)</sup>. „Wenn ich mich aber daran erinnere,“ heißt es weiter, „daß ich ein Teil eines solchen Ganzen bin, so werde ich mit allem, was sich ereignet, zufrieden sein“<sup>5)</sup>. In ähnlicher Weise antwortet Epiktet dem Unmutigen, der über sein körperliches Gebrechen klagt: „... Also wegen dieses armseligen Fußes tadelst du die Weltordnung; weißt du nicht, welch ein geringer Teil du im Verhältnis zum Ganzen bist?“<sup>6)</sup> Seneca erklärt in dem zweiten Buch über den Zorn, wir Menschen seien zur Gemeinschaft bestimmt; das Wohl des Ganzen aber beruhe darauf, daß die einzelnen Rücksicht aufeinander nehmen<sup>7)</sup>. Der Gedanke, daß der einzelne Mensch durchaus nicht isoliert dasteht, sondern daß alle Vernunftwesen ein gesellschaftliches Ganze bilden, in dem jeder sein eigenes Interesse dem Wohl der Gesamtheit opfern müsse, ist ein Lieblingsgedanke Mark Aurels. Wird man ja seiner Meinung nach eher ein Erdteilchen treffen, das von keinem anderen Erdteilchen berührt wird, als einen Menschen, der von seinen Mitmenschen ganz abgeschieden ist<sup>8)</sup>. Was aber für die Gesamtheit gut und

---

<sup>4)</sup> Marc Aur. XII, 32. *πόστον δὲ τῆς ὅλης οὐσίας, πόστον δὲ τῆς ὅλης ψυχῆς* cf. X, 17; II, 3 u. 9; IV, 14; V, 24; X, 6.

<sup>5)</sup> X, 6 cf. VI, 44; VIII, 34, weitere Stellen s. P. Barth, die Stoa, S. 68 Anm. 2.

<sup>6)</sup> Diss. I, 12,24 ff.; cf. II, 5,13; 10,3, 5; Sen. ep. 91, 9; 74, 20.

<sup>7)</sup> de ira II, 31,7, der ähnliche Gedanke bei Chrysipp. s. S. 31 Anm. 13.

<sup>8)</sup> Marc Aur. IX, 9; cf. IV, 3; V, 1; VII, 13, 55; VIII, 59; XI, 18.



nützlich oder schlecht und schädlich ist, muß es auch für den einzelnen sein, insofern dieser als ein Glied des Ganzen erscheint. Was dem ganzen Bienenschwarm nicht zuträglich ist, heißt es bei diesem Philosophen, das ist auch der Biene nicht zuträglich, oder, nichts kann dem Bürger schaden, was dem Staate nichts schadet<sup>9)</sup>. Trotz der Übel am Teile aber ist die Welt als Ganzes vollkommen. Wie bei einem Liede die einzelnen Töne, bei einem Tanze die einzelnen Bewegungen nichts Hinreißendes an sich haben, in ihrer Gesamtheit aber ein durchaus harmonisches Ganze hervorbringen<sup>10)</sup>, so führen auch in der Welt die einzelnen Unvollkommenheiten zur Vollkommenheit des Ganzen. Schon Chrysipp bringt diesen Gedanken zum Ausdruck, wenn er sagt, daß es in einer Komödie hin und wieder Stellen gebe, die an sich keinen Wert hätten, nichtsdestoweniger aber der ganzen Dichtung etwas Anmutiges und Gefälliges verliehen<sup>11)</sup>. Die Frage freilich, warum die Welt als vollkommenes Ganze unvollkommene Teile haben muß, wird von der Stoa noch nicht aufgeworfen. Dies Problem sucht erst die Leibnizsche Theodicee zu lösen.

Wenn Leibniz in engem Anschluß an die Stoiker<sup>12)</sup> dasselbe kosmologische Argument zur Rechtfertigung der Gottheit heranzog, so ist dies um so begreiflicher, als sich ja auch für ihn die Welt als eine festgeschlossene Einheit darstellte. So sehr sich auch beide Systeme in ihren allgemeinen Voraussetzungen unterschieden, so stimmten sie doch vollständig darin über-

---

<sup>9)</sup> Marc Aur. VI, 54; X, 33. cf. Sen. de prov. III, 1.

<sup>10)</sup> Marc Aur. XI, 2.

<sup>11)</sup> Arnim II, frg. 1181.

<sup>12)</sup> Th. G. VI, § 214, 217, 334.

ein, daß die Welt ein einheitliches Ganze sei, von dem auch nicht das geringste ohne Nachteil für die Gesamtheit losgetrennt werden könne<sup>13</sup>). Die Einheit der Welt wird bei Leibniz durch die Lehre von der prästabilierten Harmonie begründet. Die Monaden sind, wie schon oben bemerkt, selbständige, selbsttätige Wesen, eine von der anderen verschieden. Jede stellt anders, aber nicht anderes vor; denn alle spiegeln dasselbe Universum, freilich eine jede von ihrem besonderen Gesichtspunkte aus<sup>14</sup>). Das ganze Reich der Monaden aber bildet gemäß dem Gesetz der Stetigkeit eine lückenlose Stufenreihe. Wirken die Monaden aber nicht aufeinander, wie ist es dann erklärlich, daß sich die einzelnen Zustände der Dinge nach einander richten, daß in der Welt allenthalben Einheit und Zusammenhang herrscht? Dies ist das Werk der Gottheit, welche bei dem Schöpfungsakte sämtliche Monaden so angeordnet hat, daß ihre Entwicklungsreihen stets miteinander übereinstimmen und die Welt sich somit als ein einheitliches, harmonisches Ganze darstellt.

Vom Standpunkt des Weltganzen aus aber betrachtet, findet manches Übel seine Rechtfertigung. Gott sorgt für das ganze Universum, und man darf daraus schließen, daß er eine endlose Menge von Rücksichten zu nehmen hat, deren Gesamtheit ihn zu dem Urteil bestimmte, daß es nicht angebracht war, gewisse Übel zu verhindern<sup>15</sup>). Geht auch das Wohl des Ganzen vor, so wäre doch, wie Leibniz in seiner Schrift De

---

<sup>13</sup>) Marc. Aur. V, 8 *Πηροῦται γὰρ τὸ ὁλόκληρον, εἰάν καὶ ὀτιοῦν διακόψῃς τῆς συναρθείας καὶ συνεχείας . . .* Th. G. VI, S. 108 § 9. Ainsi, si le moindre mal, qui arrive dans le monde y manquoit, ce ne seroit plus ce monde qui . . . a été trouvé le meilleur . . .

<sup>14</sup>) Monad. G. VI. S. 616 § 57.

<sup>15</sup>) Th. G. VI. S. 70 § 34. cf. § 134.

rerum originatione radicali ausführt, die Welt nicht vollkommen, wenn nicht für den einzelnen soweit gesorgt werde, als es die allgemeine Harmonie gestattet<sup>16)</sup>. Daß trotz der Übel am Teile das Ganze vollkommen, die Welt die beste sein kann, wird Leibniz nicht müde zu betonen. Die Täuschung hierbei, heißt es in der Theodicee, beruht darauf, daß man zu dem Glauben neigt, was beim Ganzen das Beste ist, müsse auch bei jedem einzelnen Teile das Beste sein<sup>17)</sup>. Ähnlich wie Mark Aurel<sup>18)</sup> weist er darauf hin, wie der Teil eines schönen Gegenstandes nicht immer schön zu sein braucht, da er ja auf unregelmäßige Weise aus dem Ganzen herausgenommen worden sein könne<sup>19)</sup>. Zur näheren Erläuterung dafür, daß Unvollkommenheiten am Teile zur Vollkommenheit des Ganzen beitragen können, zitiert Leibniz den bereits oben angeführten Satz Chrysipps<sup>20)</sup>. Die Frage freilich, warum die Gottheit die Welt in ihren Teilen unvollkommen schaffen mußte, vermag Leibniz nur mit der theologisch-dogmatischen Beweisführung zu lösen. „Gott wird durch seine Weisheit und Güte dazu genötigt, . . . die Regierung Gottes ist die beste, welche möglich ist“<sup>21)</sup>.

Wie aus all diesen Ausführungen hervorgeht, suchte die Stoa und in engem Anschluß an sie auch Leibniz das Leiden des Unschuldigen in dem kosmologischen Argument damit zu rechtfertigen, daß vom Standpunkte des Weltganzen aus betrachtet der einzelne nur ein geringer Teil des Universums sei und als solcher sich

---

<sup>16)</sup> G. VII. S. 307.

<sup>17)</sup> Th. G. VI. § 212. cf. § 199 S. 407 § 7.

<sup>18)</sup> s. S. 42 Anm. 10.

<sup>19)</sup> Th. G. VI. § 213.

<sup>20)</sup> Th. G. VI. § 334.

<sup>21)</sup> Th. G. VI. § 128 cf. § 333.

dem Ganzen fügen müsse. Man ging aber noch weiter, man suchte zu erweisen, daß das Übel oft ein Mittel des Guten für den Einzelnen sei, also die Rechtfertigung zwar nicht im gleichzeitigen aber im kausalen, sukzessiven Zusammenhange sich ergebe. Wenn aber auch die verschiedenen Beweisgänge, die wir in unserer Disposition der Theodicee für das kosmologische Argument gefunden haben, schon ziemlich vollständig in der Stoa vorhanden sind, wollen wir dies nicht auf eine Abhängigkeit Leibnizens von dieser Schule zurückführen. Liegen doch, wie dies aus der folgenden Betrachtung hervorgehen wird, gerade jene Wege, das Übel zu rechtfertigen, sehr nahe. Wir wollen deshalb auch auf die einzelnen Beweisgänge nur da näher eingehen, wo besonders wichtige Punkte des stoischen und Leibnizschen Systems berührt werden.

Zur näheren Begründung des Satzes, das Übel sei oftmals ein notwendiges Mittel zur Verwirklichung des Guten, macht man die Tatsache geltend, daß das Übel das Gute steigert und es mehr hervortreten läßt. So zeigt z. B. Mark Aurel, daß vieles, was an und für sich betrachtet durchaus nicht schön und angenehm ist, häufig anderen Dingen zum Schmuck gereicht und den Reiz mancher Erzeugnisse der Natur erhöht, wie z. B. gerade die beginnende Fäulnis den Oliven etwas besonders Liebliches verleiht<sup>22)</sup>. Nach Leibniz kann der Maler durch Schatten die Farben auf seinem Bilde hervorheben und der Tonkünstler durch eine an richtiger Stelle angebrachte Dissonanz dem Hörer die Schönheit der Harmonie noch mehr zum Bewußtsein

---

<sup>22)</sup> III, 2.

bringen<sup>23)</sup>. Wie das Licht erst im Gegensatze zum Schatten heller und schöner erscheint, so bedarf auch das Gute der Hervorhebung. Da aber zur Erreichung dieses Zieles nichts geeigneter war als das Übel, konnte Gott es nicht völlig aus der Welt ausschließen<sup>24)</sup>.

Wirkte hier das Übel steigernd auf das von uns schon vorher wahrgenommene Gute, so dient es weiterhin noch dazu, uns an ein vorhandenes Gut zu erinnern, das wir als solches gar nicht empfunden haben. Erst der Verlust oder auch nur der Gedanke an diesen bringt nach Seneca und Epiktet dem Besitzer oftmals erst den Wert gewisser Objekte zum Bewußtsein<sup>25)</sup>. Wie Leibniz meint, sind die Übel lange nicht so zahlreich als man gewöhnlich annimmt. Häufig ist es nur der Mangel an Aufmerksamkeit, der uns manche Güter gar nicht bemerken läßt, wobei nach dem Philosophen unter einem Gute nicht nur das Vergnügen (plaisir), sondern auch ein mittlerer Zustand, wie der der Gesundheit, zu verstehen ist<sup>26)</sup>. Die fehlende Aufmerksamkeit aber muß rege gemacht werden, und dies geschieht am besten durch das Übel. „Auch bemerken wir,“ heißt es in der Theodicee, „das Gut der Gesundheit und andere ähnliche Güter erst dann, wenn wir ihrer beraubt sind.“ „Ergänzen wir daher durch unser Denken, was unserer Wahrnehmung abgeht, um uns das Gut der Gesundheit fühlbar zu machen“<sup>27)</sup>.

Ein weiterer Beweisgang besitzt deshalb eine größere Bedeutung als die beiden vorangegangenen, weil hier die Beziehungen zwischen Gut und Böse ganz eng

---

<sup>23)</sup> Th. G. VI. S. 109 § 12 cf. G. VII S. 306 de rer. or. rad.

<sup>24)</sup> Th. G. VI. S. 397.

<sup>25)</sup> Sen ep. 4,6. Epikt. Diss. II 10,14.

<sup>26)</sup> Th. G. VI. § 251.

<sup>27)</sup> Th. G. VI. § 251; S. 109 § 13.

gefaßt werden. Tritt doch jetzt ein direkt kausaler Zusammenhang ein und zwar in der Weise, daß das Übel die Ursache ist, als deren Wirkung sich das Gute ergibt. Häufig macht ein Unglück größerem Glücke Platz, heißt es bei Seneca<sup>28)</sup>, Blutvergießen war schon oft der Weg zum Siege, und wo bei einer Krankheit mildere Mittel versagten, brachte ein operativer Eingriff des Arztes Rettung<sup>29)</sup>. Und Leibniz sagt in seiner Theodicee: „Übrigens wissen wir ja, daß ein Übel oft ein Gut verursacht, das man ohne dieses Übel nicht erlangt haben würde, häufig haben sogar zwei Übel ein großes Gut herbeigeführt<sup>30)</sup>. Ohne das Verbrechen eines Sextus Tarquinius wäre Rom nicht Republik, nicht jenes mächtige Weltreich geworden, ja selbst der Sündenfall muß in Anbetracht des unermesslichen Glückes, durch das er ausgeglichen worden ist, als *felix culpa* bezeichnet werden<sup>31)</sup>.

Freilich bringt diese Art der Rechtfertigung eine große Schwierigkeit mit sich, die weder Seneca noch Leibniz verborgen blieb. Leitet nämlich der Schöpfer vermöge seiner Macht aus dem Übel Güter her, so tritt er damit in einen offenkundigen Konflikt mit dem Sittengesetz. Verbietet doch die Moral, mit verwerflichen Mitteln zu arbeiten, sei das erstrebte Ziel auch ein noch so hohes. Wie schon erwähnt, war sich Seneca dessen völlig bewußt, und er bemerkt daher einmal, man dürfe, wenn die Fehler zuweilen auch etwas Gutes bewirken, doch deswegen nicht Gebrauch von ihnen machen. Fieber helfen zwar in manchen Krankheiten,

---

<sup>28)</sup> ep. 91. § 13 cf. de an. tranqu. 9.

<sup>29)</sup> de prov. IV, 7, de ira I, 6.<sub>12</sub>; 15.<sub>2</sub>; de prov. III, 2. cf. Arnim II, frg. 1171.

<sup>30)</sup> Th. G. VI. S, 108 § 10.

<sup>31)</sup> Th. G. VI. § 416; S. 377.

aber einer Krankheit die Gesundheit verdanken, sei keine wünschenswerte Hilfe<sup>32)</sup>).

Eingehender beschäftigt sich Leibniz mit dieser Schwierigkeit. Galt doch auch für seine Gottheit der Satz: *non esse facienda mala ut eveniant bona*; denn des öfteren erklärt der Philosoph ausdrücklich, daß für den Schöpfer die gleichen Eigenschaften und Gesetze vorhanden seien wie für den Menschen. „Die Vollkommenheiten Gottes sind die nämlichen wie die unserer Seele, aber er besitzt sie in unbegrenztem Maße...“<sup>33)</sup> „Ebensowenig darf man sagen,“ heißt es ebenfalls in der *Theodicee*, „daß das, was wir Gerechtigkeit nennen, in bezug auf Gott keine Geltung habe“<sup>34)</sup>. Wie kann also für Gott der Satz: der Zweck heiligt das Mittel, erlaubt sein?

Die Lösung dieser Schwierigkeit fand Leibniz in der Zweiteilung des göttlichen Willens. Derselbe zerfällt nämlich nach der Lehre unseres Philosophen einmal in einen vorhergehenden oder vorläufigen (*antecedens, praevia*), sodann in einen nachfolgenden oder endgiltigen (*consequens, finalis*)<sup>35)</sup>. Der erstere geht auf die Gewährung alles Guten, soweit es an und für sich überhaupt möglich ist<sup>36)</sup>, und auf die Abwendung alles Schlechten, während der letztere aus dem Zusammenwirken aller vorhergehenden Willensakte entsteht, ähnlich wie in der Mechanik die Gesamtbewegung aus allen Richtungen der treibenden Kräfte hervorgeht. Der

---

<sup>32)</sup> *de ira* I, 12,16.

<sup>33)</sup> *Th. G. VI. S. 27*; cf. *S. 84 § 61*.

<sup>34)</sup> *Th. G. VI. S. 70 § 37*; cf. *S. 51 § 4*; *S. 70 § 35*.

<sup>35)</sup> *Th. G. VI. S. 442 § 24*.

<sup>36)</sup> *Th. G. VI. S. 145 § 80* *Car il suffit de considerer que Dieu . . . est incliné à tout bien qui est faisable . . . par une Volonté Antecedente. cf. S. 116 § 22.*

nachfolgende Wille erst nimmt Rücksicht auf das Ganze, ihm kommt schließlich die endgültige Entscheidung zu, und zwar vollzieht sich dieselbe in der Weise, daß von all dem Guten, das in seiner Gesamtheit nicht verwirklicht werden kann, so viel als möglich zu realisieren versucht wird. Mit anderen Worten: vorhergehend will Gott das Gute, nachfolgend das Beste. Vorhergehend verwirft Gott jedes Übel, namentlich die Sünde, nachfolgend läßt er zuweilen das physische Übel als Mittel, das moralische aber nur als sine quo non oder als hypothetische Notwendigkeit, die es mit dem Besten verknüpft, zu. Aus diesem Grunde ist der nachfolgende Wille Gottes, der die Sünde zum Gegenstande hat, nur ein zulassender<sup>37)</sup>.

Diese Zulassung ist allein dann statthaft, wenn sie sich als Verpflichtung erweist, d. h. wenn man ein fremdes Unrecht nicht verhindern kann ohne selbst zu sündigen<sup>38)</sup>. Aus der Tatsache aber, daß in der Welt physisches wie moralisches Übel vorhanden ist, muß man schließen, Gott habe nicht anders handeln dürfen, ohne dieses oder jenes Übel sei ein größeres völlig unvermeidlich gewesen<sup>39)</sup>. Würde Gott doch andernfalls gegen seine Weisheit und Güte verstoßen. Wie man sieht, muß Leibniz in der entscheidenden Frage nach der Notwendigkeit des Übels doch zur Berufung auf die göttliche Vollkommenheit seine Zuflucht nehmen, ein Beweis dafür, welche Bedeutung für seine

---

<sup>37)</sup> Th. G. VI. S. 117 § 25. C'est pourquoy la volonté consequente de Dieu qui a le peché pour objet, n'est que permissive. cf. § 158.

<sup>38)</sup> Th. G. VI. S. 448 § 66. scilicet cum non potest peccatum alienum impediri sine propria offensa, id est sine violatione eius, quod quis aliis vel sibi debet.

<sup>39)</sup> Th. G. VI. § 130. 129.



Theodicee die theologisch-dogmatische Beweisführung besitzt.

Trotz allen Bemühungen war es aber beiden Theodiceen noch nicht gelungen, auf die Frage nach dem Leiden des Unschuldigen eine befriedigende Antwort zu geben. Fanden auch manche Erscheinungen, die sich nicht unter den ethisch-pädagogischen Gesichtspunkt stellen ließen, ihre Erklärung in dem kosmologischen Argument, nach dem sich der einzelne als verschwindender Teil des Weltalls dem Ganzen unterordnen müsse, so wurden doch demgegenüber namentlich im Hinblick auf die oft betonte Gottverwandtschaft der menschlichen Seele immer wieder Zweifel an der göttlichen Güte und Gerechtigkeit wachgerufen. Diese Bedenken zu zerstreuen und die Gottheit von allen Vorwürfen zu befreien war für die Stoa wie für Leibniz das einzige Ziel, und beide suchten es mit dem mechanisch-physikalischen Argumente<sup>40)</sup> zu erreichen.

## **2. das mechanisch-physikalische Argument.**

Wir wenden uns im folgenden den Stoikern zu, wobei wir von vornherein bemerken, daß sie es in diesem Beweisgange an der nötigen Klarheit fehlen lassen und bei ihrem Wunsche, die Gottheit um jeden Preis zu rechtfertigen, manche Zugeständnisse machen, die mit bestimmten Sätzen ihrer Lehre ganz unvereinbar sind. Wenn nämlich in diesem Argument zur Verteidigung des schuldlosen Leidens geltend gemacht wird, daß die Gottheit der mechanisch-physikalischen Gesetzmäßigkeit, nach der die Materie wirkt, unterworfen sei, so steht dies in offenkundigem Widerspruch mit ihrer Lehre von der göttlichen Allmacht, zu der die

---

<sup>40)</sup> Diese Bezeichnung stammt von P. Barth, Die Stoa S. 65.

Stoiker, wie wir bereits bei der Erörterung des Gottesbegriffes gesehen haben, von den allgemeinen Voraussetzungen ihres Systems geführt wurden. Ausdrücklich sagt Seneca, daß das wirkende Prinzip, nämlich Gott, mächtiger sei als der Stoff, auf den gewirkt werde<sup>1)</sup>, und noch deutlicher kommt dieser Gedanke zum Ausdruck in seinen Worten: „Wir Stoiker nehmen bekanntlich zwei Grundprinzipien aller Dinge an, die Ursache und den Stoff. Der Stoff ist ein totes Ding, aus dem alles gemacht werden kann, aus dem aber nichts wird, wenn ihn niemand bewegt; die Ursache aber, d. h. die Vernunft, formt den Stoff und macht aus ihm, was sie will...“<sup>2)</sup> Demgegenüber erklärt nun derselbe Philosoph öfters, daß die Naturgesetze eine feste und unverbrüchliche Geltung besitzen, und daß somit an den Übeln, die aus jenen entstünden, nicht der Gottheit die Schuld beizumessen sei. „Auch das mag dienlich sein,“ heißt es in seinen *naturales quaestiones*, „wenn man sich vorstellt, nicht die Götter tun dergleichen, und nicht durch den Zorn höherer Wesen werde Himmel und Erde erschüttert; das hat seine eigenen Ursachen“<sup>3)</sup>. Überschwemmungen kommen gerade so wie Sommer und Winter nach dem Naturgesetz<sup>4)</sup>, und auf die Frage, warum die Gottheit an dem vorübergehe, was sie zerschmettern sollte, und das zerschmettert, was es nicht verdient, antwortet er: „Die Blitze werden nicht von Jupiter geschleudert“<sup>5)</sup>. Sie entstehen nach

---

<sup>1)</sup> ep. 65,23 cf. Arnim I, frg. 537; II, frg. 1107.

<sup>2)</sup> ep. 65,2 cf. Arnim II, frg. 1168. ἄποιος γὰρ ἐστὶ (ἢ ὕλη) καὶ πάσας ὄσας δέχεται διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινουῦντος αὐτήν καὶ σχηματίζοντος ἕσχε.

<sup>3)</sup> nat. qu. VI, 3,1.

<sup>4)</sup> nat. qu. III, 29,3 cf. 16,3.

<sup>5)</sup> nat. qu. II, 46. cf. de ben. VI, 22.

Naturnotwendigkeit, und wenn die Gottheit, wovon die Stoiker fest überzeugt waren, den Menschen mittels derselben bestimmte Ereignisse vorherverkündet, so ist es doch nicht der göttliche Wille, der diese Himmelserscheinungen verursacht. „Dies ist der Unterschied zwischen uns und den Tuskern,“ heißt es bei Seneca, „wir glauben, daß die Blitze entstehen, weil die Wolken zusammenstoßen; sie sind der Meinung, die Wolken schlagen aneinander, damit Blitze herauskommen; denn da sie alles der Gottheit zuschreiben, sind sie der Ansicht, als ob die Blitze etwas andeuten, nicht weil sie einmal entstanden sind, sondern als ob sie entstünden, weil sie etwas anzeigen sollen“<sup>6)</sup>. Recht wohl scheint der Philosoph die starke Einbuße empfunden zu haben, die der göttlichen Allmacht infolge jener Abhängigkeit von dem mechanischen Wirken der Natur erwächst, und er sucht dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er die Gottheit selbst als Urheberin jener Naturgesetze hinstellt. „Der oberste Schöpfer und Lenker des Alls,“ heißt es in der schon mehrfach erwähnten Schrift ‚De providentia‘, befolgt selber die Gesetze, welche er gegeben hat; einmal hat er befohlen, immer gehorcht er“<sup>7)</sup>. Indes ist diese Rechtfertigung keineswegs stichhaltig; denn ganz von selbst erhebt sich jetzt die Frage, warum die Gottheit jene Gesetze nicht anders aufgestellt und somit den Menschen Leid und Schmerz erspart hat. Weshalb, fragt Seneca selbst, verfährt Gott so unbillig bei der Austeilung der Lose, daß er den Guten Armut, Krankheit und schweres Geschick zuerkannte? Hierauf hat der Philosoph nur die eine Antwort: „Der Künstler

---

<sup>6)</sup> nat. qu. II, 32,2 ff.

<sup>7)</sup> V, 8.

kann den Stoff nicht ändern“<sup>8)</sup>). Also auch bei der Wahl jener Gesetze war Gott nicht frei, sondern an die Materie gebunden und deshalb nicht imstande, dieses oder jenes Übel zu verhindern. Wenn nun Seneca demgegenüber, wie oben gezeigt, mit Bestimmtheit erklärte, das wirkende Prinzip, nämlich Gott, sei mächtiger als der Stoff, auf den gewirkt werde<sup>9)</sup>, so ist dies nur ein Beweis dafür, daß die Stoiker ihre Aufgabe, die Gottheit im Hinblick auf das Übel zu rechtfertigen, nicht immer ohne Widerspruch lösten, sondern daß sich die verschiedenen Wege, die sie hierzu einschlugen, oftmals kreuzten. Wurde die Gottheit einerseits als ein allmächtiges Wesen aufgefaßt<sup>9a)</sup>, das die Welt bis ins kleine und kleinste zweckmäßig einrichtet, und dessen vernunftgemäßes Walten sich überall offenbart, so erschien sie andererseits wieder fest gebunden an das Wirken mechanischer Kräfte und somit auch machtlos dem Übel gegenüber, insoweit es den Naturgesetzen entsprang.

Verwickelten sich die Stoiker, wie wir eben sahen, in dem mechanisch-physikalischen Argumente gegen ihren Gottesbegriff in mannigfache Widersprüche, so kann auch Leibniz in diesem Beweisgange der Vor-

---

<sup>8)</sup> de prov. V, 9. non potest artifex mutare materiam.

<sup>9)</sup> ep. 65,23. Abgesehen von diesen direkten Widersprüchen finden sich in der Stoa auch mancherlei höchst unbefriedigende Antworten auf die Frage nach dem Leiden des Guten und dem Glück des Schlechten, so z. B. wenn Seneca in seinem vierten Buche über die Wohltaten sagt, daß die Götter wahrscheinlich dem einen um seiner Eltern und Voreltern willen manches nachsehen, dem anderen, weil aus seinen Enkeln und Urenkeln und späteren Nachkommen einmal etwas werden wird. (de ben. IV, 32,1) Zu Chrysipp s. P. Barth. die Stoa S. 67 Anm. 1.

<sup>9a)</sup> cf. S. 51 Anm. 1.

wurf der Inkonsequenz nicht erspart bleiben; denn obwohl in seinem Systeme die Gottheit sich als der Inbegriff aller Realität darstellte, d. h. alle Vollkommenheiten, besonders die Macht, im denkbar höchsten Grade besaß<sup>10)</sup>, war trotzdem für sie nicht alles möglich. Freilich scheint auf den ersten Blick die Einschränkung, die die göttliche Allmacht bei Leibniz erfährt, weitaus geringer zu sein als in der Stoa. Ist doch Gott nach der Lehre des Philosophen nur an die „ewigen Wahrheiten“ gebunden. Den Einwand freilich, daß hiernach die Gottheit, von der alles abhängt, selbst von etwas anderem abhängig sei, weist Leibniz damit zurück, daß er als die Quelle der ewigen Wahrheiten den göttlichen Verstand selbst bezeichnet. „Dies vermeintliche Fatum,“ heißt es in der Theodicee<sup>11)</sup>, „das selbst die Gottheit zwingt, ist nichts anderes als die eigene Natur Gottes, sein eigener Verstand...“ Was nun diese ewigen Wahrheiten anlangt, so können sie in keiner Weise als Produkte eines göttlichen Willensentschlusses gelten, sie tragen vielmehr das Kriterium ihrer Gültigkeit in sich selbst und sind unabhängig von aller Erfahrung. Von ihnen unterscheidet Leibniz die zufälligen- oder Tatsachenwahrheiten, und zu diesen gehören auch die Gesetze, die der Schöpfer der Natur gegeben hat, die also eine freie Verfügung Gottes einschließen. Während die ewigen Wahrheiten eine metaphysische, logische, geometrische Notwendigkeit besitzen, beruhen die Tatsachenwahrheiten auf einer physischen Notwendigkeit, die ihrerseits wieder auf der moralischen fußt<sup>12)</sup>. Die moralische Notwendigkeit der

---

<sup>10)</sup> G. IV. S. 427.

<sup>11)</sup> Th. G. VI. § 191 cf. § 184.

<sup>12)</sup> Th. G. VI. S. 50 § 2. *Ainsi on peut dire, que la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale, c'est à dire sur le*

physischen Wahrheiten beruht darauf, daß Gott sie aus Güte erzeugt hat, daß er die Natur, um sie uns erkennbar zu machen, nicht als Chaos ließ, sondern an gewisse gleichförmige Gesetze band<sup>12a)</sup>. Das Gegenteil der ewigen Wahrheiten ist unmöglich und schließt einen logischen Widerspruch ein, das der Tatsachenwahrheiten ist sehr wohl denkbar aber unangemessen. Erstere haben unbedingte Geltung und lassen selbst bei den Mysterien keine Ausnahme zu, letztere sind durch die göttliche Allmacht aufhebbar, womit die Möglichkeit des Wunders begründet ist. „Hieraus geht hervor,“ sagt Leibniz in der Theodicee, „daß Gott die Geschöpfe von den Gesetzen, die er ihnen gegeben hat, befreien und bei ihnen etwas hervorrufen kann, was ihre Natur nicht vermag, indem er ein Wunder tut“<sup>13)</sup>. Wie für Jupiter der Styx, so sind für Gott die ewigen Wahrheiten unverletzlich<sup>14)</sup>. Die Folge ihrer Denknotwendigkeit ist, daß sie in jeder Welt, welche der Schöpfer hervorbringen will, notwendige Geltung haben müssen, während die Tatsachenwahrheiten auf dem Bestreben Gottes, alles so vollkommen wie möglich zu machen, beruhen. So steht es nach Leibniz durchaus nicht in der Macht Gottes, die Zahlenwahrheiten zu bestimmen und anzuordnen, daß dreimal drei nicht gleich neun sondern zehn sei<sup>15)</sup>. Desgleichen hat der Begriff des Raumes, der der Lehre des Philosophen zufolge in

---

choix du sage, digne de la sagesse. Auch moralische Sätze gehören zu den ewigen Wahrheiten, wie aus Theodicee § 95 hervorgeht: Cette maxime: Quod facienti, quod in se est, non denegatur gratia necessaria, me paroît d'une verité éternelle.

<sup>12a)</sup> Th. G. VI. § 359.

<sup>13)</sup> Th. G. VI. S. 50 § 3.

<sup>14)</sup> Th. G. VI. § 121.

<sup>15)</sup> Th. G. VI. § 187.

der Ordnung der möglichen Dinge besteht, den Charakter einer ewigen Wahrheit<sup>16)</sup>, so daß Gott nicht umhin konnte, ihn dreidimensional zu schaffen. Die Abhängigkeit Gottes von den *veritates aeternae* und seine Herrschaft über die Tatsachenwahrheiten sucht Leibniz in seiner *Theodicee* an einem Beispiel näher zu erläutern. Auf einige kritische Bemerkungen Bayles über den Peripatetiker Straton entgegnet der Philosoph: „Diese Worte erwecken den Anschein, als habe Herr Bayle geglaubt, die Zahl der Ausdehnungen des Stoffes hinge von Gott ab wie es von ihm abhing, zu bewirken oder nicht zu bewirken, daß die Bäume Tiere hervorbrächten. In der Tat, wissen wir denn, ob es nicht an einer entlegenen Stelle des Weltalls Planeten oder Erden gibt, wo die Fabel vom schottischen Barnakel (einem Vogel, der auf Bäumen wachsen sollte) Wahrheit ist?... Aber anders ist es mit den Dimensionen des Stoffes. Hier ist die Dreizahl bestimmt nicht durch den Grund des Besten, sondern durch eine geometrische Notwendigkeit“<sup>17)</sup>.

Indes ist die Einschränkung der göttlichen Allmacht bei Leibniz, wie schon oben bemerkt, viel größer als es zunächst den Anschein hat, und als es dem Philosophen wohl selbst zu Bewußtsein gekommen ist. Wenn nämlich der Schöpfer in seiner Wirksamkeit durch die ewigen Wahrheiten beschränkt wird, so ergibt sich hieraus von selbst, daß er auch der mechanischen Notwendigkeit, deren Gesetze ja aus den *veritates aeternae* folgen, unterworfen ist; denn die mechanischen Ge-

---

<sup>16)</sup> Leibniz an Remond G. III S. 611. *Spatium nihil aliud est praecise quam ordo coexistendi . . . Le temps et l'espace sont de la nature des verités éternelles . . .* s. Pflugbeil. Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz S. 37.

<sup>17)</sup> Th. G. VI § 351.

setze beruhen nach der damaligen Auffassung alle auf mathematischen, also auf ewigen Wahrheiten<sup>18)</sup>. Wenn Leibniz demgegenüber erklärt, daß die Naturgesetze auf einem freien Willensentschlusse des Schöpfers beruhen und durch die göttliche Allmacht aufhebbar seien, so gilt dies nur für das eigentlich Physikalische z. B. ein einzelnes Gesetz der Physiologie, nicht für das Mechanische. Diese Einzelgesetze sind von ihm aus Gnade in die Materie gelegt worden, und die Gründe, welche den Schöpfer zu ihrer Aufstellung bewogen haben, können in einigen Fällen durch stärkere Gründe einer höheren Ordnung überwogen werden.

Wie aus diesen Ausführungen hervorgeht, besteht auch in dem mechanisch-physikalischen Argument kein Unterschied zwischen Leibniz und der Stoa. War doch bei beiden die Gottheit an die mechanische Gesetzmäßigkeit, nach der die Materie wirkt, gebunden und somit nicht imstande, in den Lauf der Natur einzugreifen; nur daß bei den Stoikern auch das Physikalische schlechthin notwendig ist, diejenige Notwendigkeit hat, die Leibniz die geometrische oder logische nennt. Bei Leibniz wäre es demnach richtiger, bloß vom mechanischen Argument zu sprechen.

Bevor wir aber das mechanisch-physikalische Argument abschließen, müssen wir noch auf einen wichti-

---

<sup>18)</sup> cf. Leibniz an die Königin Sophie Charlotte von Preußen. G. VI. S. 503. C'est par cette Lumiere naturelle que l'on reconnoist aussi les Axiomes de Mathematique; par exemple que, si de deux choses égales on retranche la même quantité, les choses qui restent sont égales...; Et c'est sur de tels fondements qu'on établit l'Arithmetique, la Geometrie, la Mechanique... Mais pour revenir aux Verités necessaires, il est generalement vray, que nous ne les connoissons que par cette Lumiere naturelle et nullement par les experiences des Sens.



gen Punkt des Leibnizschen Systems hinweisen, nämlich auf das Verhältnis von Teleologie und Mechanismus. Ein näheres Eingehen auf dieses Problem, in dessen Lösung Kuno Fischer Leibnizens einzigartige und weltgeschichtliche Bedeutung sieht<sup>19)</sup>, ist insofern unnötig, als gerade diese Lehre zu den bekanntesten der Leibnizschen Philosophie gehört und es sich angesichts der häufigen Untersuchungen über diesen Gegenstand nur um eine Reproduktion oft dargestellter Dinge handeln könnte. Es mag hier genügen, darauf hinzuweisen, daß Leibniz die Lösung der Antinomie zwischen Mechanismus und Teleologie darin fand, daß man zwar alles Geschehen mechanisch zu erklären habe, die Naturgesetzlichkeit der körperlichen Welt aber durchaus in Übereinstimmung mit dem die geistige Welt beherrschenden Reiche der Zwecke stehe.

Im Anschluß an diese Betrachtung wollen wir den Unterschied zwischen der Stoa und Leibniz an der Frage nach der Gebrechlichkeit der Geschöpfe aufweisen. Angesichts seines festen Glaubens an das Walten einer gnädigen Vorsehung mußte es Chrysipp befremdlich erscheinen, daß der Mensch so vielen Krankheiten ausgesetzt war. Da er nun diese Gebrechlichkeit nicht als Grundabsicht der Gottheit auffassen konnte, suchte er die Schwierigkeit mit dem Hinweis zu lösen, daß die Natur bei der Hervorbringung verschiedener äußerst gut geordneter und höchst feiner Dinge einige Nachteile nicht verhindern konnte. So mußte z. B. der Kopf aus einem Gefüge zarter und dünner Knochen bestehen, was aber die Unannehmlichkeit zur Folge hatte, daß er gegen Verletzungen von Druck und Stoß weniger verwahrt war<sup>19a)</sup>.

---

<sup>19)</sup> K. Fischer a. a. O. S. 372.

<sup>19a)</sup> Arnim II, frg. 1170 cf. Leibniz Th. G. VI. § 209.

Für Leibniz, dessen Gott der unumschränkte Gebieter über alles und bei seinem Bildungsgeschäft unabhängig von der Materie ist, war dieser Weg der Rechtfertigung ausgeschlossen. Wie dieser Philosoph die Frage nach der Schmerzempfindlichkeit der Geschöpfe zu lösen sucht, zeigt die folgende Betrachtung. Im Anschluß an die Erörterung der Gesetze der Bewegung äußerte sich Bayle dahin, daß ein Stein, der auf einen menschlichen Fuß fällt, dort mit Notwendigkeit nach diesen Gesetzen eine Quetschung verursachen muß. Soll außerdem noch eine Empfindung von Schmerz erregt werden, so sind die Gesetze zu berücksichtigen, die sich auf das Verhältnis von Leib und Seele beziehen. Da nun aber beide Gesetzreihen ganz unabhängig voneinander bestehen, so habe es in Gottes Macht gelegen ein System zu wählen, nach dem vielleicht der Schmerz ganz ausgeschlossen wäre<sup>20</sup>). Leibniz entgegnet hierauf, dies könne Gott nur durch ein Wunder ausführen, da eine solche Verbindung von Gesetzen nicht aus der Natur der Dinge erklärbar sei<sup>21</sup>). Auf dem Wesen der Seele beruhe es, Empfindungen von dem zu haben, was im Körper vorgehe, und immer entsprechen die durch eine natürliche Gedankenfolge entstandenen Vorstellungen der Veränderung im Körper. Erregte also die Auflösung des Zusammenhanges des Körpers eine angenehme Empfindung, so würde Gott es so eingerichtet haben, daß gerade diese Auflösung auch zu einer Vervollkommnung führe. Daß dies aber

---

<sup>20</sup>) Th. G. § 354.

<sup>21</sup>) Th. G. § 355. Leibniz erklärt die Wunder keineswegs nach ihrer Seltenheit. Er schreibt darüber an Clarke (G. VII. S. 416 und 377) *j'ay repliqué que ce n'est pas l'usuel ou nonusuel, qui fait le miracle proprement dit, ou de la plus grande espece, mais de surpasser les forces des creatures.*

nicht angebracht war, erhellt daraus, daß es auf unserer Erde keine solchen Geschöpfe gibt; denn Gott tut ja das Beste<sup>22)</sup>.

Der Unterschied, den wir im mechanischen Argument zwischen Leibniz und der Stoa festgestellt hatten, findet hier bei der Frage nach der Gebrechlichkeit der Geschöpfe seine Bestätigung. Während nämlich in der Stoa die physikalische und die mechanische Notwendigkeit beide über der Gottheit stehen, ist bei Leibniz Gott nur der mechanischen Notwendigkeit unterworfen und kann daher nicht durch die physikalische entlastet werden. An einem Wunder, das gegen die physikalischen Gesetze verstößt, ist Gott bei Leibniz nicht verhindert. Wie der Philosoph in der Theodicee ausführt<sup>22 a)</sup>, hat es ganz in Gottes Macht gestanden, den menschlichen Körper anders zu organisieren, etwa so, daß die Auflösung des Zusammenhanges des Körpers in der Seele durch eine angenehme Empfindung vorgestellt werde. Während nun die Stoiker angesichts der Gebrechlichkeit der Geschöpfe ihre Gottheit mit dem Hinweis auf die physikalische Notwendigkeit, welche nach ihnen unumstößliche Geltung besaß, rechtfertigten, vermochte Leibniz Gott nur mittels der theologisch-dogmatischen Beweisführung zu entlasten, der zufolge der beste Plan gerade die Aufstellung der bestehenden Gesetze verlangte.

Mit dem mechanisch-physikalischen Argument, welches neben dem kosmologischen zu der ethisch-pädagogischen Theorie als Rechtfertigung des unschuldigen Leidens hinzutrat, hatte aber selbst in der Stoa, die diese Notwendigkeit sehr weit faßte, die Theodicee ihr

---

<sup>22)</sup> Th. G. VI. § 347.

<sup>22 a)</sup> Th. G. VI. § 357 ff.

Ziel immer noch nicht erreicht. Wie sehr man sich auch bemühte, die Übel zu entschuldigen, so wurden doch im Hinblick auf das Unglück des Guten immer wieder Zweifel an der göttlichen Güte und Gerechtigkeit wachgerufen. In dieser Schwierigkeit, die sich sowohl bei Leibniz als auch in der Stoa geltend machte, bot sich dem Stoiker insofern ein Ausweg, als es ihm schließlich klar werden mußte, daß eine Theodicee des physischen Übels ganz unnötig sei<sup>23)</sup>. Er erkannte dasselbe nach der strengen Lehre ja gar nicht als ein wirkliches Übel an<sup>24)</sup>. Wie seiner Überzeugung nach ein Gut nur dasjenige ist, dem man einen unbedingten Wert beizumessen hat, so kann, was nicht an sich ein Übel ist, es auch nicht durch sein Verhältnis zu anderem werden. Als ein Gut ist nur das absolute Gute oder die Tugend, als ein Übel nur das absolute Übel, die Schlechtigkeit, zu betrachten; alles aber, was von außen kommt, was nicht in unserer Gewalt steht, gehört zu den *Adiaphora*, dem Gleichgültigen. „Du sollst nichts für ein Gut oder ein Übel halten,“ sagt Seneca, „was nicht eine Folge der Tugend oder der Schlechtigkeit ist“<sup>25)</sup>. Wie also weder Gesundheit noch Reichtum noch das Leben ein Gut ist, so darf man weder Krankheit noch Armut noch den Tod als ein Übel ansehen<sup>26)</sup>. Dem Guten kann kein wirkliches Übel und dem Schlechten kein wirkliches Glück wi-

<sup>23)</sup> s. P. Barth. *die Stoa* S. 68.

<sup>24)</sup> s. Zeller a. a. O. III, 1<sup>3</sup> S. 259 f. und P. Barth *die Stoa* S. 177.

<sup>25)</sup> *de vi. be.* 16,1 *ne quid aut bonum aut malum existimes, quod nec virtute nec malitia continget.* cf. 4,2; 22,4 *ep.* 31,5; 74,10; 98,9; *de ben.* VII, 2,1f.

<sup>26)</sup> *Sen. ep.* 91,19; 30,6; *ad Marc.* 14,5 *Marc. Aur.* II, 11; VIII, 28; IX, 3. *Epikt. Diss.* I, 22.

verfahren<sup>27)</sup>. Die drei großen Vertreter der römischen Stoa erklären einmütig, der Mensch habe von Gott die Kraft erhalten, alles zu ertragen, was ihm zustößt<sup>28)</sup>. Namentlich aber ist es Epiktet, der darauf hinweist, daß unser Wohl nicht von den äußeren Umständen abhängt, sondern daß es darauf ankomme, unsere Vorstellungen in der rechten Weise zu gebrauchen. Daß das Wesen von Gut und Böse in der Anwendung unserer Begriffe begründet ist, und daß ferner Dinge, die nicht von unserem Willen abhängig sind, weder das Wesen des Guten noch das des Übels annehmen können, ist ein Gedanke, der bei diesem Philosophen immer wiederkehrt, und der sich durch sein ganzes Werk hindurchzieht<sup>29)</sup>. Angesichts dieser Auffassung des Übels brauchten die Stoiker von den drei Hauptfragen der Theodicee, der Frage nach dem moralischen Übel, nach dem physischen Übel und nach dem Verhältnis der äußeren Zustände zur sittlichen Würdigkeit, nur die erste zu beantworten. Wie konnte Gott das moralische Übel zulassen? Warum findet sich die Sünde in der Welt?

Bevor wir aber diese Betrachtung weiter verfolgen, müssen wir noch einmal auf Leibniz zurückgreifen. Wenn dieser Philosoph auch nicht wie die Stoa die drei Hauptprobleme der Theodicee auf ein einziges reduzierte, so mußte doch für ihn die Frage nach dem Ursprung des moralischen Übels insofern von der größten Bedeutung sein, als dasselbe mit dem Wesen Gottes überaus schwer in Einklang zu bringen und ferner die

---

<sup>27)</sup> Sen. ep. 98,3 *malus omnia in malum vertit; rectus atque integer corrigit prava fortunae et dura atque aspera ferendi scientia mollit.* cf. ep. 74,31.

<sup>28)</sup> Sen. de prov. VI, 6; Marc. Aur. II, 11; Epikt. Diss. I, 6,28.

<sup>29)</sup> Diss. II, 1,4; III, 11,2; IV, 6,25 cf. Marc. Aur. IV, 39; VIII, 10.

Ursache vieler physischen Übel war<sup>30)</sup>. Weshalb hat Gott die Sünde zugelassen? Diese Frage hatte sich auch Leibniz zu stellen. Damit aber hat uns unsere Betrachtung zu der dritten Beweisführung, der anthropologischen, geführt, und wir wenden uns im folgenden dieser zu.

---

### III. Die anthropologische Beweisführung.

Das Problem, um das es sich in der anthropologischen Beweisführung handelt, ist das folgende. Wie kann die Gottheit im Hinblick auf das moralische Übel gerechtfertigt werden? Wie ist die sittliche Unvollkommenheit in der Welt mit einem allmächtigen und allgütigen Schöpfer vereinbar? Die eine Möglichkeit, diese Schwierigkeit in befriedigender Weise zu lösen, besteht darin, daß man nicht Gott, sondern den Menschen selbst als Ursache der Sünde betrachtet. Indem also im Gegensatz zu den vorhergehenden Beweisführungen hier der Schöpfer ausgeschlossen wird, sucht man das moralische Übel aus dem Wesen des Menschen herzuleiten. Dieser Weg der Rechtfertigung ist aber für die Stoa unmöglich; denn nach ihr ist der Wille des Menschen keineswegs frei im Sinne der Ursachlosigkeit seiner Handlungen<sup>1)</sup>; es kann also auch nicht die Verantwortung für das Böse von der Gottheit auf ihre Geschöpfe gewälzt werden. „Der Determinismus des stoischen Systems ist die unmittelbare Folge

---

<sup>30)</sup> Th. G. VI. S. 118, § 26. Il est encor bon de considerer que le mal moral n'est un si grand mal, que parce qu'il est une source de maux physiques . . . cf. § 378, § 241.

<sup>1)</sup> s. P. Barth. die Stoa S. 69.

seines Pantheismus: Die göttliche Kraft, welche in der Welt waltet, könnte nicht die einheitliche, absolute Ursache aller Dinge sein, wenn es irgend etwas gäbe, was in irgendeiner Beziehung unabhängig von ihr wäre, wenn nicht ein unabänderlicher Kausalzusammenhang alles umfaßte“<sup>2)</sup>). Der Mensch ist, worauf schon verschiedentlich hingewiesen worden ist, wie jedes andere Wesen der allgemeinen Notwendigkeit oder dem Verhängnis unterworfen, alle seine Handlungen sind ihm, wie Mark Aurel in seinen Selbstbetrachtungen sagt, von Ewigkeit bestimmt<sup>3)</sup>). Ein großer Irrtum ist es, wenn man dem Willen eine von dem Weltlaufe unabhängige Ursächlichkeit beilegt. Chrysipp sucht zu zeigen, wie auch das scheinbar Zufällige nicht ohne ausreichende Ursache geschieht, wenn diese uns auch verborgen ist<sup>4)</sup>). Angesichts eines solchen unverbrüchlichen Kausalzusammenhanges war es natürlich ausgeschlossen, die Verantwortlichkeit für das sittliche Übel dem Menschen aufzubürden. Ist derselbe dem Verhängnis in einer solchen Weise unterworfen, so kann von einer Freiheit des Willens und somit von einer Verantwortung nicht die Rede sein, vielmehr muß die Schuld an der Sünde auf die Gottheit, die ja mit dem Verhängnis identisch ist, zurückfallen.

Nichtsdestoweniger wurde aber hin und wieder namentlich seitens der älteren Stoa der Versuch gemacht, Gottes Urheberschaft am sittlichen Übel zu leugnen, indem man auf den freien Willen des Menschen als Quelle der Sünde hinwies. So heißt es z. B.

---

<sup>2)</sup> Zeller a. a. O. III, 1<sup>3</sup>. S. 162 f.

<sup>3)</sup> Marc. Aur. X, 5. *Ὅτι ἄν σοι συμβαίνει, τοῦτό σοι ἐξ αἰῶνος προκατεσκευάζετο καὶ ἐπιπλοκὴ τῶν αἰτίων συνέκλωθε τήν τε σὴν ὑπόστασιν ἐξ αἰδίου, καὶ τὴν τούτου σύμβασιν.*

<sup>4)</sup> Arnim II, frg. 973.

in dem Hymnus des Kleantes, daß weder auf Erden, noch im Äthergewölbe noch in der Meerflut etwas ohne den Willen Gottes geschehe, außer dem, was die Bösen in ihrem Unverstand begehen<sup>5)</sup>. Besonders aber mühte sich Chrysipp zu zeigen, daß die Menschen trotz des Verhängnisses für ihre Handlungen verantwortlich seien. So sucht er z. B. den Einwurf, angesichts des Fatums könne man von einer Zurechnung nicht sprechen, damit zu entkräften, daß er eine Trennung der vorhergehenden Ursachen in die *causae principales et perfectae* und in die *causae adiuuantes et proximae* vornimmt. Insofern aber nur die ersteren notwendig bestimmend, die letzteren dagegen, die allein für das *Fatum* in Betracht kämen, veranlassend seien, bliebe die Entscheidung ein freies Produkt unseres Verstandes<sup>6)</sup>; stehen auch die Ursachen nicht in unserer Gewalt, so folge daraus keineswegs, daß unsere Zustimmung zu den gegebenen Eindrücken ebenfalls durch eine fremde Macht bewirkt werde. Somit ist, wie Chrysipp meint, der Wille des Menschen durchaus nicht dem zwingenden Schicksal unterworfen, sondern es hängt nur von der Natur des menschlichen Geistes ab, wie dieser sich den äußeren Ursachen gegenüber verhält. Wer einen festen Charakter besitzt, der wird der Gewalt des Schicksales Trotz bieten, während der Schwache und Unbeständige im Kampfe bald unter-

---

<sup>5)</sup> Arnim I, frg. 537.

<sup>6)</sup> Arnim II, frg. 974. cf. Leibniz Th. G. VI. § 332. *Causarum enim, inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuuantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuuantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate.*



liegt<sup>7)</sup>. Leibniz bemerkt hierzu, daß Chrysipp die Quelle des Übels mit Recht in der ursprünglichen Beschaffenheit der Geister sehe, daß er aber auf den Einwand hin, Gott selbst habe doch den Menschen so gebildet, sich nur auf die Unvollkommenheit des Stoffes berufen konnte, der zufolge es dem Schöpfer nicht gestattet war, sein Werk besser zu machen. „Diese Entgegnung“, heißt es dann bei Leibniz weiter, „ist ohne Wert, da der Stoff an sich gegen alle Formen gleichgültig ist; denn Gott hat auch ihn geschaffen“<sup>8)</sup>.

Eine weitaus größere Bedeutung erhält die anthropologische Beweisführung in der Leibnizschen Theodicee. Das Bestreben, die Gottheit von einer Mitschuld am moralischen Übel zu befreien und das Böse aus der menschlichen Freiheit herzuleiten, tritt hier viel entschiedener zutage als in der Stoa. Hatte Gott einem Teile der Geschöpfe die Vernunft verliehen, obgleich er voraussah, daß Mißbrauch mit ihr getrieben werden würde, so ist ihm daraus nicht der leiseste Vorwurf zu machen; denn das Handeln des Menschen ist, wie Leibniz immer wieder betont, vollständig frei, d. h. nicht im Sinne der Ursachlosigkeit. Der Mensch ist für sein Tun allein verantwortlich. Somit gilt jetzt als Quelle des Übels der menschliche freie Wille. „Und nun dürfen wir“, heißt es in der Theodicee, „den Ursprung des Bösen sicherlich in der Freiheit der Ge-

---

<sup>7)</sup> Arnim II, frg. 1000. *Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque ficta, omnem illam vim quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. Sin vero sunt aspera et inscita et rudia . . . etiamsi parvo sive nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur, sua tamen saevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt.*

<sup>8)</sup> G. VI. § 335 f.

schöpfe suchen“<sup>9)</sup>. „Wir haben gefunden,“ sagt Leibniz ein anderes Mal, „daß der freie Wille die nächste Ursache des Übels der Schuld und daher auch des Übels der Strafe ist“<sup>10)</sup>. Diese Äußerungen zeigen, daß der Philosoph hier in der Tat das moralische und das physische Übel auf den freien Willen des Menschen zurückführt. Wenn auch Leibniz somit die Verantwortlichkeit für die Sünde von der Gottheit auf ihre Geschöpfe wälzt, hatte er dazu ebensowenig Berechtigung als Chrysipp; denn der menschliche Wille ist auch nach Leibniz keineswegs frei im Sinne der Ursachlosigkeit seiner Handlungen. Wir wollen im folgenden etwas näher auf die Leibnizsche Ansicht der Willensfreiheit eingehen, um klar zu machen, wie weit der Philosoph Gott entlastet.

Was die ethische Seite dieses Problemes anlangt, so betont Leibniz ausdrücklich, daß die Freiheit des Willens für die Sittlichkeit des Handelns wesentlich sei. Unterstünde letzteres einer unbedingten Notwendigkeit, würden Begriffe wie Recht und Unrecht, Lohn und Strafe gar nicht anwendbar auf den Menschen sein; denn zum Unmöglichen ist niemand verpflichtet<sup>11)</sup>. Da also eine unvermeidliche Notwendigkeit der Moralität widerstreitet, muß eine gewisse Freiheit zur Aufrechterhaltung der Sittlichkeit postuliert werden. Wie sich nun der Freiheitsbegriff bei Leibniz des näheren darstellt, zeigt die folgende Betrachtung.

Zwei entgegengesetzte Richtungen lassen sich in der Frage nach der menschlichen Freiheit unterschei-

---

<sup>9)</sup> G. VI. S. 273.

<sup>10)</sup> G. VI. § 288 cf. § 167, 388.

<sup>11)</sup> Th. G. VI. S. 33.

den, Determinismus und Indeterminismus. Nach dem ersteren ist in der gewöhnlichen Auffassung, die Leibniz vorfand, der Wille durchgängig in seinen Handlungen von außen bestimmt, nach dem letzteren besitzt er eine völlige Selbstbestimmung im Sinne einer unbedingten Wahlfreiheit und einer Möglichkeit, eine neue, nicht vorher verursachte Kausalreihe zu beginnen. Leibniz nimmt, wie er es selbst in der Theodicee ausführt, zwischen beiden Systemen die Mitte ein. Auf die Worte Bayles, man müsse in Betreff der Willensfreiheit zwischen Determinismus und Indeterminismus wählen, entgegnet der Philosoph: „Die beiden Wege, die Herr Bayle hier unterscheidet, schließen einen dritten nicht aus, nach dem die Bestimmung der Seele nicht einzig aus dem Zusammenwirken aller außer der Seele liegenden Ursachen entspringt, sondern auch aus dem Zustand der Seele selbst und ihrer Neigungen...“<sup>12)</sup> Mit anderen Worten an Stelle der Determination von außen tritt bei Leibniz eine von innen, so daß die Bestimmungen der Seele zu Selbstbestimmungen werden. Ja nach den metaphysischen Voraussetzungen seiner Lehre kann es auch gar nicht anders sein; denn eine äußere Einwirkung auf die Monade ist unmöglich. Der Begriff der Monade als letzter, selbständiger Einheit ist schon oben erörtert worden. Worauf es hier hauptsächlich ankommt, ist der Kraftbegriff, der die Monade von dem starren Atom scheidet<sup>13)</sup>. Diese Lebendigkeit und Selbständigkeit führen zu der einzig denkbaren Fassung der Freiheit bei Leibniz. Der Beseeltheit zufolge besteht die Möglichkeit, daß alle Handlungen und

---

<sup>12)</sup> Th. G. VI. § 371.

<sup>13)</sup> Eclairc. du nouv. syst. G. IV. S. 495 § 14. Il y a de l'action par tout . . . parceque je crois qu'il n'y a point . . . de substance sans effort.

Veränderungen aus der Monade selbst stammen, der Selbständigkeit zufolge besteht die Notwendigkeit dafür. Wie jede äußere Determination der selbständigen Monade als ganz ausgeschlossen angesehen werden muß, geht aus jener bekannten Stelle der Monadologie hervor: „Die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas ein- oder austreten könnte . . . Daher kann weder eine Substanz noch ein Accidens von außen in eine Monade hineinkommen“<sup>14)</sup>. Aus einem inneren Prinzip, eben der Kraft, müssen alle Veränderungen der Monade erklärt werden. Dieser, der Monade inwohnende Kraftbegriff ist nichts anderes als der Begehrungstrieb (*appétition*), das Streben von Vorstellung zu Vorstellung. Diese Tätigkeit ist ganz spontan. „Spontaneität“ bedeutet aber nicht eine völlige Freiheit und schrankenlose Willkür, sondern nur die Fähigkeit, von innen heraus zu handeln. Allerdings erhebt sich, wie Leibniz sagt, die Spontaneität bei den vernünftigen Geschöpfen zur Freiheit. „Freiheit ist eine Spontaneität verbunden mit Einsicht. Daher ist das, was man bei den Tieren und den anderen der Vernunft beraubten Substanzen Spontaneität nennt, im Menschen zu einem höheren Grade der Vollkommenheit erhoben und heißt Freiheit“<sup>15)</sup>.

Indes ist diese Freiheit keineswegs Ursachlosigkeit; denn alle Zustände entwickeln sich in der Monade in völlig gesetzmäßiger Weise. Wie in der physischen Welt alles im Zusammenhange steht, alles durchgängig im Verhältnis von Ursache und Wirkung geschieht, genau so ist es in der geistigen Welt. Die Aufeinanderfolge der Vorstellungen ist durch die besondere Natur

---

<sup>14)</sup> *Monad. G. VI. S. 607. § 7.*

<sup>15)</sup> *Scientia Generalis. G. VII. S. 109 cf. Th. G. VI. § 291.*

der Substanz geregelt. „Jede dieser Substanzen enthält in ihrer Natur das Gesetz des stetigen Zusammenhanges aller ihrer Handlungen und alles dessen, was in ihr geschehen ist und geschehen wird. Alle ihre Handlungen entstammen ihrem eigenen Vermögen“<sup>16)</sup>. Alle Handlungen sind also in der Monade angelegt und werden nur entwickelt, eine nach der anderen, so wie sie aufeinander folgen müssen.

Laut Monadologie § 23 folgt eine Vorstellung nur aus einer anderen, wie eine Bewegung auch nur aus einer anderen hervorgehen kann. Eine Lücke, ein Aufhören der Vorstellungen ist also unmöglich; denn nie könnte sonst wieder eine Vorstellung entstehen. „L'âme pense toujours“<sup>17)</sup>. Selbst im Schlafe ist sie tätig, andernfalls müßten die Vorstellungen beim Erwachen aus nichts hervorgehen. Daher ist auch nie und nimmer jenes Ideal, in dem einige die wahre Freiheit erblicken, nämlich eine das Gleichgewicht haltende Gleichgültigkeit möglich (*indifference d'équilibre*). Abgesehen davon, daß sie der Erfahrung widerspricht, verlangt sie, eine Entscheidung solle aus nichts entstehen. „Aber es gibt nie eine das Gleichgewicht haltende Gleichgültigkeit, d. h. einen Zustand, wo auf beiden Seiten ein völliges Gleichgewicht herrscht, ohne daß nach einer Richtung hin eine größere Neigung vorhanden wäre. Eine unendliche Anzahl großer und kleiner, innerer und äußerer Beweggründe wirken in uns zusammen, deren wir uns meistens nicht bewußt werden...“<sup>18)</sup> Damit aber weist Leibniz auf einen Begriff hin, der sowohl für sein System wie für die ganze Philosophie

---

<sup>16)</sup> Leibniz an Arnauld G. II. S. 136.

<sup>17)</sup> *Nouv. Ess.* Buch I. Cap. 1. (G. V).

<sup>18)</sup> *Th. G.* VI. S. 128 § 46.

überhaupt von der größten Wichtigkeit ist, auf den Begriff der unbewußten Vorstellungen. „Perceptions petites oder insensibles“<sup>19)</sup> nennt sie Leibniz, und da es nach der *lex continui* etwas ganz Unbewußtes nicht geben kann, bezeichnet man sie besser mit „minimal bewußt“. Mit den kleinen Vorstellungen aber ist die Gleichgültigkeit beseitigt. Gerade sie machen es ja verständlich, wie man, ohne es klar und deutlich zu bemerken, mehr zu der einen als zu der anderen Entscheidung getrieben wird.

Wie wir oben sahen, hatte Leibniz in der Frage der Willensfreiheit die unbedingte Notwendigkeit als die Moralität vernichtend zurückgewiesen. Im Anschluß daran heißt es in der *Theodicee* weiter, man müsse verschiedene Grade der Notwendigkeit unterscheiden, um nicht zu schlimmen Folgerungen Anlaß zu geben<sup>20)</sup>. Bei dem Handeln des Menschen stellt nun Leibniz der unbedingten die hypothetische Notwendigkeit gegenüber. Die Tätigkeit der Monade bestand in dem Entwickeln der in ihr angelegten Zustände. Gott hat nun alle Handlungen in der Monade vorherbestimmt und vorher eingerichtet, er weiß und sieht also alles, was eintreten wird, schon im voraus. Und trotzdem tut diese Bestimmtheit der Freiheit keinen Abbruch<sup>20 a)</sup>. Zwar kann das, was vorhergesehen ist, nicht ausbleiben, aber es folgt daraus nicht, daß das Geschehen notwendig ist; denn eine notwendige Wahrheit ist allein die, deren Gegenteil unmöglich ist oder einen Widerspruch enthält. Nun ist aber, wie es in dem Beispiele Leibnizens hierzu heißt, jene Wahrheit, welche be-

---

<sup>19)</sup> Th. G. VI. S. 402 § 3 und *Nouv. Ess. G. V. S. 169.*

<sup>20)</sup> Th. G. VI. S. 33.

<sup>20 a)</sup> cf. Dillmann. *Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre S. 418.*

sagt, daß ich morgen schreiben werde, nicht notwendig. Angenommen aber Gott sieht sie voraus, so muß sie eintreten; denn der Schöpfer ist unfehlbar. Dies aber nennt man eine hypothetische Notwendigkeit<sup>21)</sup>. In seinem fünften Schreiben an Clarke äußert sich Leibniz über diesen Begriff in ähnlicher Weise. „Die hypothetische Notwendigkeit ist die, welche durch die Annahme oder Voraussetzung des göttlichen Vorhersehens und Vorherbestimmens in den zukünftigen, zufälligen Ereignissen gesetzt wird“<sup>22)</sup>. Die Bestimmtheit und Gewißheit haben keinen Einfluß auf die Freiheit, die Handlung bleibt trotz alledem noch zufällig. Zufällig freilich nicht im Sinne eines tatsächlichen Zufalles (casus), wonach etwas ohne jeden Grund und ohne jede Ursache geschieht, etwa wie die Abweichung der Atome Epikurs, sondern zufällig (contingens) ist das, dessen Gegenteil möglich und das von einem anderen abhängig ist. Nur die Unkenntnis der Ursachen ruft bei uns den Schein des Zufalles im Sinne des Ursachlosen (casus) hervor<sup>23)</sup>. Daß diese aber, wenn auch unbekannt, stets vorhanden sind, hat Leibniz deutlich in seiner kleinen Schrift „Von dem Verhängnisse“ ausgesprochen. „Daß alles durch ein festgestelltes Verhängnis herfürgebracht werde, ist ebenso gewiß, als daß drey mal drey neun ist. Denn das Verhängnis besteht darin, daß alles aneinander hänget wie eine Kette und ebenso unfehlbar geschehen wird, ehe es geschehen, als unfehlbar es geschehen, wenn es ge-

---

<sup>21)</sup> G. VI. S. 123 § 37.

<sup>22)</sup> G. VII. S. 389.

<sup>23)</sup> Th. G. VI § 303. Tous les sages conviennent que le hazard n'est qu'une chose apparente comme la fortune; c'est l'ignorance des causes qui le fait.

schehen“<sup>24)</sup>). Betrachtet man das oben angeführte Beispiel, so sieht man, daß mein Schreiben vollständig bestimmt war. Frei ist meine Handlung nur deswegen, weil bei dem Nicht-Schreiben kein Widerspruch eingetreten wäre. Alle Mißverständnisse über die Frage der Freiheit beruhen nach Leibniz lediglich auf der Verwechslung von Bestimmtheit und unbedingter Notwendigkeit, und immer wieder betont der Philosoph, daß Bestimmtheit und Gewißheit keineswegs der Freiheit und Zufälligkeit widerstreiten<sup>25)</sup>).

Unsere Freiheit ist also nach Leibniz nur durch die Tatsache gesichert, daß das Gegenteil der Handlung keinen logischen Widerspruch in sich schließen würde. Sein Irrtum beruht darauf, daß die Kausalität nur eine hypothetische Notwendigkeit begründen soll. Für sich allein betrachtet würde das Gegenteil einer Handlung keinen Widerspruch enthalten, aber im Zusammenhange des Geschehens würde ein Verstoß gegen ein solches Gesetz wie das der Kausalität eine Unmöglichkeit sein.

Demnach scheint sich die Freiheit so ziemlich in das Gegenteil, in eine durchgängige Determination verwandelt zu haben. Indes besitzen wir, wie Leibniz einige Male hervorhebt, in Wahrheit doch etwas Gewalt über unsere Willensakte, wenn auch nicht unmittelbar so doch wenigstens mittelbar. Das Übergewicht der Neigungen verhindert nämlich nicht, daß der Mensch Herr über sich ist. Nur muß man seine Macht zu gebrauchen wissen. „Sein (des Menschen) Reich ist das der Vernunft: er braucht sich nur frühzeitig zum Widerstand gegen die Leidenschaften zu rüsten, und

---

<sup>24)</sup> Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie Philos. Biblioth. Bd. 108 S. 129.

<sup>25)</sup> Th. G. VI. § 360.



er wird fähig sein, die Gewalt der heftigsten zu hemmen“<sup>26)</sup>. Durch Erkenntnis kann also der Wille frei werden und so auf die zukünftigen Handlungen einwirken.

Kann bei dieser Auffassung des Freiheitsbegriffes das Übel wirklich dem Menschen zugerechnet werden? Unsere Ausführungen haben wohl genügend gezeigt, daß für die Willensfreiheit in dem Leibnizschen System ebensowenig Raum wie in dem stoischen ist, und daß daher die anthropologische Beweisführung Gott nicht rechtfertigen kann. War doch der Böse, der Gott entlasten sollte, im höchsten Grade unfrei, und fiel doch somit die Verantwortung für das sittliche Übel auf den Schöpfer zurück. Warum, so mußte sich Leibniz fragen, hat Gott den Menschen sündhaft geschaffen? Konnte er ihm nicht sittliche Vollkommenheit oder wenigstens die Einsicht, den äußeren Antrieben hemmend entgegenzuwirken, verleihen?

Wie wir bereits oben sahen, suchte schon die Stoa eine Lösung dieses Problems zu geben, und zwar fand sie dieselbe darin, daß die ursprüngliche Beschaffenheit der Materie als Quelle des Übels anzusehen sei. Leibniz stimmt dem zu, erklärt aber weiter, Chrysipp dürfe sich auf den Einwurf hin, Gott habe ja selbst den Menschen so geschaffen, nicht auf die Unvollkommenheit des Stoffes berufen, da dieser ja ebenfalls das Werk des Schöpfers sei, sondern nur darauf, daß die vernünftigen Geschöpfe ihrer ursprünglichen Natur zufolge, die sich bereits in den ewigen Ideen vorfand, frei handeln<sup>27)</sup>. Um

---

<sup>26)</sup> Th. G. VI. § 326 cf. G. V. S. 161 § 8 (Nouv. Ess).

<sup>27)</sup> Th. G. VI. § 335, 336. Unter den ewigen Ideen, den Möglichkeiten, sind abgesehen von den ewigen Wahrheiten, die eine unbedingte Geltung besitzen, die Begriffe der Einzelsubjekte zu verstehen, die, wie Leibniz in seinem Briefe an Arnauld (G. II,

Leibnizens Entgegnung zu verstehen, muß man sich den Akt der Schöpfung vergegenwärtigen. Eine unendliche Anzahl möglicher Welten gibt es in Gottes Vorstellungen. Die Welt, in der sich die größte Vollkommenheit findet, wird ins Dasein gerufen. Daraus aber erhellt, daß die Erschaffung lediglich eine Realisierung gegebener Möglichkeiten ist, und daß seitens Gottes etwas Neues dabei gar nicht hinzukommt. Unter diesen Möglichkeiten aber befindet sich auch der sündigende Mensch. Unzählige Male versichert Leibniz, daß die Schuld dem Menschen schon vor seinem Dasein angehört habe. Der Mensch sündigte bereits in der rein möglichen Vorstellung Gottes, noch vor dem Beschluß, der ihn ins Dasein rief<sup>28)</sup>. „Wenn ein böser Mensch existiert,“ heißt es in der Theodicee, „so muß Gott in der Region der Möglichkeiten die Vorstellung von einem solchen vorgefunden haben“<sup>29)</sup>. Auch Adam fand sich freiwillig sündigend unter den Vorstellungen der Möglichkeiten, und Gott beschloß ihn so ins Dasein zu rufen, wie er ihn erblickt hatte; geändert wurde dabei an der Natur der Dinge nichts, es war dies nur die Realisierung einer Möglichkeit<sup>30)</sup>. Mit Recht erhebt sich aber nun die Frage, weshalb gewährte Gott dem sündhaften Menschen die Existenz? Hätte der Welt nicht manches Übel erspart werden können, wenn dieser oder jener Übeltäter in den Möglichkeiten geblieben wäre? Die Antwort unseres Philosophen hierauf lautet: Aus unumgänglichen Gründen der Weisheit hat es der Schöp-

---

S. 47 ff) ausführte ebenfalls von Ewigkeit her in Gottes Verstand enthalten sind, über die der Schöpfer aber im Gegensatz zu den ewigen Wahrheiten frei verfügen kann.

<sup>28)</sup> Th. G. VI. § 121.

<sup>29)</sup> G. VI. § 350 cf. § 211.

<sup>30)</sup> Th. G. VI. § 231

fer so beschlossen<sup>30a)</sup>. „Denn Gott, der bereits vor seinen wirklichen Beschlüssen den seine Freiheit mißbrauchenden und sich sein Unglück bereitenden Menschen unter den möglichen Dingen vorfand, konnte nicht umhin, ihm die Existenz zu gewähren, weil der beste, allgemeine Plan es so erforderte“<sup>31)</sup>.

Auf den Unterschied, der hier zwischen der Stoa und Leibniz besteht, ist im Laufe dieser Betrachtung selbst verschiedentlich hingewiesen worden, so daß wir ihn an dieser Stelle nicht noch einmal ausführlich zu erörtern brauchen. Es genügt, wenn in Erinnerung gebracht wird, daß angesichts ihrer Auffassung der Willensfreiheit weder die Stoa noch Leibniz die Verantwortung für das moralische Übel auf den Menschen wälzen konnten. Und in der Tat wird auch auf beiden Seiten trotz der Versicherung, der Mensch sei schuld an der Sünde, schließlich als Quelle des Übels die ursprüngliche Beschaffenheit des menschlichen Geistes bezeichnet. Während sich nun Chrysipp auf den Einwand hin, Gott habe doch die Geschöpfe selbst gebildet, nur auf die Unvollkommenheit des Stoffes berufen konnte, sucht Leibniz das höchste Wesen mit dem Hinweis auf die ewigen Möglichkeiten zu entschuldigen, welche von Gott ins Dasein gerufen, nicht aber erschaffen werden. Freilich war hiermit die Absicht, eine Mitschuld Gottes am moralischen Übel als ganz unmöglich hinzustellen und dem Menschen allein die volle Verantwortlichkeit für die Sünde aufzubürden, nicht erreicht, und so suchen beide Theodiceen, wie die folgende Betrachtung zeigt, auf einem vierten Wege zum Ziele zu gelangen.

---

<sup>30a)</sup> Th. G. VI. § 151.

<sup>31)</sup> Th. G. VI. § 265. cf. § 335 und S. 416.

#### IV. Die logische Beweisführung.

Im Hinblick auf die mangelhafte Rechtfertigung der Gottheit strebte schon die Stoa nach einer logischen Begründung des Übels, d. h. sie suchte dem Zweifel an der göttlichen Güte und Gerechtigkeit damit zu begegnen, daß sie das Übel als logisch notwendig nachwies. War aber die Existenz des Bösen als logisch notwendig, als etwas ganz Unvermeidliches dargestellt, so konnte sich gegen Gott auch nicht die geringste Beschuldigung mehr erheben; die Theodicee hatte ihr Ziel erreicht.

Unter den Stoikern war es vor allem Chrysipp, der sich dieser logischen Beweisführung zuwandte, und zwar suchte er seine Aufgabe in der Weise zu lösen, daß er das Übel als notwendiges Gegenstück des Guten hinstellte. Die Tugend kann nicht ohne die Sünde, die Sünde nicht ohne die Tugend gedacht werden; beide stehen in einem solchen wechselseitigen Zusammenhange, daß das eine vernichtet ist, wenn das andere aufgehoben wird<sup>1)</sup>. „So wie in den Menschen“, heißt es bei Chrysipp, „nach dem Plane der Natur die Tugend aufwächst, entstehen durch die Verwandtschaft mit dem Gegenteile die Laster“<sup>2)</sup>. Wie könnte man, fragt er weiter, ein Bewußtsein der Gerechtigkeit haben, wenn es kein Unrecht gäbe? Kann Tapferkeit anders als im Gegensatze zur Feigheit, Enthaltbarkeit anders als im Gegensatze zur Unmäßigkeit gedacht wer-

---

<sup>1)</sup> Arnim II, frg. 1169. Alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est; si tuleris unum, abstuleris utrumque.

<sup>2)</sup> Arnim II, frg. 1170 (Leibniz Th. G. VI. § 209). „Sicut hercle“ inquit, „dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per adfinitatem contrariam nata sunt.“

den? Wie zum Glück das Unglück, zur Freude die Trauer, so tritt zum Guten das Böse als notwendiges Gegenstück<sup>3)</sup>. In der römischen Stoa wird der gleiche Gedanke von Epiktet vertreten<sup>4)</sup>, während Seneca und Mark Aurel diesen Weg der Rechtfertigung nicht einschlagen. Wir dürfen wohl, namentlich bei Seneca, als Grund hierfür das Übergewicht des praktischen Interesses ihrer Philosophie ansehen. Ihm und Mark Aurel gilt das Böse hinreichend gerechtfertigt als Erziehungsmittel in der Hand Gottes. Und selbst wo sie zur Gegenüberstellung von Tugend und Laster kommen, fassen sie jene beiden nicht wie Chrysipp und Epiktet als Gegensätze, sondern sie sehen im Schlechten nur eine Bedingung zur Vervollkommnung des Guten. „Beiderlei Leute mußte es geben,“ heißt es bei Seneca, „damit ein Cato Würdigung fand, es mußten Tüchtige da sein, die ihn anerkannten, und Schlechte, um an ihnen seine Tugend zu erproben“<sup>5)</sup>. Und Mark Aurel gesteht in seinen Selbstbetrachtungen: „Auch das ist nützlich zu bedenken, welche Tugend die Natur dem Menschen diesem Fehler gegenüber verliehen hat; denn sie gab als eine Art Gegengift dem Rücksichtslosen gegenüber die Sanftmut...“<sup>6)</sup>

Was nun aber die logische Begründung des Übels anlangt, wie wir sie bei Chrysipp und Epiktet fanden, so konnte sie nicht als logisch notwendig aufrecht erhalten werden; denn die Begriffe Gut und Böse bilden ebensowenig einen logischen wie korrelativen Gegensatz, sondern nur einen konträren. Ein solcher aber

---

<sup>3)</sup> Arnim II, frg. 1169.

<sup>4)</sup> Diss. I, 12,16 cf. P. Barth, die Stoa S. 71.

<sup>5)</sup> de tranqu. an. VII, 5.

<sup>6)</sup> IX, 42 cf. VI, 42.

wird stets nur durch die Erfahrung gegeben<sup>7)</sup>). Logische Notwendigkeit besitzt allein der kontradiktorische Gegensatz, der bei allen Begriffen vorhanden ist, und der jedem A ein non A, d. h. die Gesamtheit aller der Begriffe, die eben nicht A sind, entgegensetzt. Was nun die Begriffe Gut und Böse anbelangt, so erhellt aus dem vorhergehenden, daß vermöge des kontradiktorischen Gegensatzes zu Gut zwar ein Nicht-Gut existiert. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob unter all den Begriffen, die das Nicht-Gut enthält, sich auch der konträre Gegensatz zu Gut, d. h. das Böse, findet. Die Existenz des konträren Gegensatzes kann stets nur durch Erfahrung festgestellt werden, und somit fällt die geforderte logische Notwendigkeit dahin.

Aber auch als Korrelatbegriffe, d. h. Begriffe, die einander wechselseitig erfordern und bedingen, derart, daß eins ohne das andere undenkbar ist, können Gut und Böse nicht gedacht werden. Rechts und links, vorn und hinten stehen zueinander in Korrelation, sind Begriffe, die einander gegenseitig voraussetzen, nicht aber kommt diese Notwendigkeit der Korrelation den Begriffen Gut und Böse zu. Zum Unterschied von jenen echten Korrelationspaaren bedarf es hier erst der Erfahrung, um die wirkliche Existenz des anderen Gliedes festzustellen.

Leibniz benutzt zur logischen Begründung des Übels das hier schon mehrfach erwähnte Gesetz der Stetigkeit (*lex continui, loi de la continuité*), das nach ihm für die Spekulation von der größten Wichtigkeit ist<sup>8)</sup>.

---

<sup>7)</sup> Eine ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes findet sich bei P. Barth. *die Stoa* S. 67 f.

<sup>8)</sup> Th. G. VI. S. 29.

Über dieses Prinzip, das, wie Leibniz in der Theodicee sagt<sup>9)</sup>, wohl von ihm zuerst aufgestellt sei, äußert er sich in einem Schreiben an Bayle ausführlich. Er gibt ihm da die folgende Formulierung: „Wenn der Unterschied zweier Fälle in datis oder in dem Gegebenen unter jede gegebene Größe vermindert werden kann, so muß er sich auch in quaesitis oder in dem, was daraus folgt, unter jede gegebene Größe vermindert finden. Oder um mich verständlicher auszudrücken: nähern sich die Fälle (oder das Gegebene) einander stetig, so daß schließlich beide zusammenfallen, so müssen dies auch die Folgen oder die Ergebnisse (oder das Gesuchte) tun... Es (dieses Prinzip) hat seine Quelle im Unendlichen, heißt es weiter oben in dem Briefe, es ist absolut notwendig in der Geometrie, aber es führt auch in der Physik zu guten Resultaten“<sup>10)</sup>. Von der Mathematik wird das Gesetz also auch auf die Physik ausgedehnt. „Alles geht in der Natur stufenweise und nichts sprungweise vor sich, und diese Regel hinsichtlich der Veränderungen ist ein Teil meines Gesetzes der Stetigkeit“<sup>11)</sup>. Die *lex continui* gilt nicht nur für die Übergänge von Ort zu Ort, sondern auch für die von Form zu Form, oder von Zustand zu Zustand<sup>12)</sup>, so daß sie genau betrachtet in zwei Teile zerfällt: Jede Eigenschaft existiert in unendlich vielen Graden vom niedersten an bis zum höchsten in lückenloser Folge, und: alles geschieht in unendlich kleinen Veränderungen. Diesem Gesetz zufolge kann die Ruhe als eine unendlich kleine Geschwindigkeit oder umgekehrt als unendlich große Langsamkeit aufgefaßt wer-

---

<sup>9)</sup> Th. G. VI, § 348.

<sup>10)</sup> Leibniz an Bayle G. III. S. 52.

<sup>11)</sup> Nouv. Ess. G. V. S. 455.

<sup>12)</sup> Leibniz an de Volder G. II. S. 168.

den. Ebenso glaubt Leibniz mit der *lex continui* die Möglichkeit eines *Vacuum formarum* widerlegt zu haben. Zwischen Unorganischem und Organischem, zwischen Pflanze und Tier, zwischen Tier und Mensch und zwischen den Gattungen der Tiere gibt es stetige Übergänge, ja über uns hinaus sind irgendwo noch vernunftbegabte Wesen vorhanden<sup>13)</sup>. Einen wirklichen Sprung, einen unvermittelten Unterschied kann es in der geordneten Welt nicht geben.

Wie ist nun aber mit jenem Gesetz das Böse als logisch notwendig begründet? Erinnern wir uns daran, wie Leibniz nach der *lex continui* Ruhe und Bewegung keineswegs als Gegensätze faßt. Als unendlich kleine Geschwindigkeit oder unendlich große Langsamkeit der Bewegung bezeichnet er die Ruhe. Etwas Analoges gilt nun bei den Begriffen Gut und Böse. Auch hier ist letzteres nicht als der disparate Gegensatz des ersteren anzusehen<sup>14)</sup>. Leibniz kennt nur das gute Prinzip in der Welt. Nach dem Gesetze der Stetigkeit stellt sich das Gute im Universum als eine Reihe von unendlich vielen Abstufungen dar, vom höchsten Grade herab bis zu dem niedersten. Dieser niederste, geringste Grad des Guten ist aber nichts anderes als das Schlechte. Da die *lex continui* ein Vorhandensein sämtlicher Grade des Guten, also auch der niedersten, verlangt, ist damit die logische Notwendigkeit des Übels erwiesen.

Auf der obersten Stufe erscheint das Gute in der höchsten Vollkommenheit, die aber, je weiter man sich den tieferen Graden nähert, desto geringer wird, um

---

<sup>13)</sup> *Nouv. Ess. G. V. S. 455; cf. Th. G. VI. § 341.*

<sup>14)</sup> *Th. G. VI. S. 107 § 8 . . . un moindre mal est une espece de bien, de même un moindre bien est une espece de mal.*



zuletzt gleich Null zu sein. Es erhellt aus dieser Betrachtung, daß das Wesen des Übels, was Leibniz auch immer wieder betont, in einem Mangel besteht. Die niederen und niedersten Grade des Guten entbehren der Vollkommenheit, die den höchsten eigen ist. Die Natur des Übels stellt sich also als eine *privatio boni* dar. „Das Übel selbst“, heißt es in der *Theodicee*, „entspringt einzig der Beraubung...“<sup>15)</sup> Und ein anderes Mal sagt Leibniz: „Also ist es ein ebenso wahrer wie alter Satz: *bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*, wie auch der, welcher besagt: *malum causam habet non efficientem sed deficientem*“<sup>16)</sup>. Schon Augustin hatte anknüpfend an Plotin<sup>17)</sup> das Übel in dieser Weise aufgefaßt, und ausdrücklich erklärt Leibniz, man müsse an dieser Wahrheit festhalten<sup>18)</sup>. Weit davon entfernt, etwas Positives, dem Guten Entgegengesetztes zu sein, bedeutet das Schlechte nur den niedersten Grad des Guten. Der Unterschied zwischen Gut und Böse ist somit kein qualitativer, sondern nur ein gradueller, womit der Dualismus beseitigt ist. Zur Erklärung des Übels hat man nicht mehr ein *principium maleficum* nötig, und ebensowenig darf man den Stoff als Quelle des Bösen ansehen; denn er ist ja selbst eine Schöpfung Gottes. Die Unvollkommenheit ist vielmehr in der Natur der endlichen Wesen begründet, und sie ist es, die der Hervorbringung Gottes Schranken setzt<sup>19)</sup>. Beschränken aber heißt den höheren Grad vorenthalten. Allem Geschaffenen muß eine ursprüngliche Beschränktheit zukommen. Somit ergibt

---

<sup>15)</sup> Th. G. VI. § 153.

<sup>16)</sup> Th. G. VI. S. 122 § 33.

<sup>17)</sup> cf. P. Barth. *die Stoa* S. 218.

<sup>18)</sup> Th. G. VI. S. 119. § 29.

<sup>19)</sup> Th. G. VI. § 380.

sich unmittelbar aus der Idee des endlichen Wesens das „metaphysische Übel“. Grenzen hat in größerem oder geringerem Umfange jedes Geschöpf; „denn Gott konnte ihm nicht alles geben, ohne es selbst zu einem Gott zu machen“. Und im Hinblick auf sein Gesetz der Stetigkeit fährt Leibniz weiter fort: „es mußte also verschiedene Stufen in der Vollkommenheit der Dinge und desgleichen Beschränkungen jeder Art geben“<sup>20)</sup>. Damit aber hat Leibniz mittels seiner *lex continui* das Böse als etwas ganz Unvermeidliches hingestellt. Ohne das Böse ist die Welt undenkbar.

War auch mit dem Nachweis der logischen Notwendigkeit des Bösen in der Welt die Gottheit gewiß gerechtfertigt, so konnte doch der Gedanke der Unvermeidlichkeit des Übels dem vom Elend unverdientermaßen Getroffenen nur einen schwachen Trost bieten, zumal in Anbetracht der Tatsache, daß der Schuldige oft frei ausgeht und bis an sein Ende verschont bleibt. Wie kann es mit der göttlichen Güte und Gerechtigkeit vereinbart werden, wenn der Fromme sein ganzes Leben hindurch nur von Kummer und Schmerz heimgesucht wird, obwohl ihm doch ein besseres Los zukommt? Die Antwort, um diese Zweifel zu heben, kann nur die eine sein, nämlich die Berufung auf die dem Religiösen unmittelbare Gewißheit einer Vergeltung im Jenseits. Und diese Antwort wird uns auch in beiden Theodiceen gegeben. Wenn auch die Ansichten der Stoiker über die Unsterblichkeit verschieden waren<sup>21)</sup>, so wurde doch von einigen, namentlich Seneca, ein Fortleben im Jenseits zugegeben, das zwar

---

<sup>20)</sup> Th. G. VI. S. 121. § 31.

<sup>21)</sup> cf. Barth. die Stoa S. 92 f.

nicht von unbegrenzt aber von unbestimmt langer Dauer sein sollte<sup>22)</sup>. Daß sich aber praktisch von dieser Ansicht dieselbe Anwendung machen ließ als von dem christlichen Auferstehungsglauben, beweisen Senecas Äußerungen über das Fortleben nach dem Tode, die ganz an christliche Anschauungen anklingen. Und hier ist vor allem der Gedanke bedeutsam, daß der Tod zugleich als ein großer Gerichtstag aufgefaßt wird, wo ein jeder seinen gerechten Lohn empfängt<sup>23)</sup>.

Viel bestimmter und nachdrücklicher als in der Stoa wird von Leibniz der Gedanke an eine ausgleichende Gerechtigkeit Gottes im Jenseits geltend gemacht. Dabei berührt der Philosoph einen höchst wichtigen Begriff, nämlich den der natürlichen Religion<sup>24)</sup>. Gehörte doch zu den Grundbestandteilen derselben außer Gott und Unsterblichkeit auch die Vergeltung. „Man muß zugestehen,“ sagt Leibniz, „daß es im irdischen Leben Zwiespältigkeiten gibt, die sich besonders im Glück vieler Schlechten und im Unglück vieler Guten geltend machen...“ Aber sind auch hier auf Erden Lohn und Strafe ungerecht verteilt, so ist doch das Heilmittel in jenem Leben völlig bereit. „Die Religion, ja sogar die Vernunft lehren es uns, und wir dürfen nicht über einen kleinen Aufschub murren, den die höchste Weisheit dem Menschen zur Reue zu gewähren für richtig erachtet hat“<sup>25)</sup>.

Aber doch ein gewaltiger Unterschied tritt hier zwischen Leibniz und der Stoa zutage; denn während nach christlicher Auffassung der Mensch sein Leiden ge-

---

<sup>22)</sup> cf. Zeller *Philosophie der Griechen* III, 1<sup>3</sup> S. 203.

<sup>23)</sup> Sen. ep. 26,4 f. cf. Zeller a. a. O. III, 1<sup>3</sup> S. 204.

<sup>24)</sup> siehe hierüber P. Barth. *die Stoa* S. 270 ff.

<sup>25)</sup> G. VI. S. 110 § 16, 17.

duldig bis an sein Ende tragen soll, ist dem Stoiker der Selbstmord erlaubt, wenn das Unglück allzu schwer auf ihm lastet<sup>26)</sup>. Klagen, wie wir oben sahen, Senecas Äußerungen in seiner Schrift *de providentia* zum Teil ganz biblisch, so ist der Schluß echt stoisch. „Der Ausweg ist offen; wollt ihr nicht kämpfen, so könnt ihr entfliehen“<sup>27)</sup>. „Sieh dich nur um,“ heißt es ein andermal bei diesem Philosophen<sup>28)</sup>, „überall kannst du dein Elend endigen. Siehst du jenen Abgrund? Dort hinab geht's in die Freiheit! Siehst du jenes Meer, jenen Fluß, jenen Brunnen? Auf ihrem Grunde herrscht die Freiheit!... Dein Hals, deine Kehle, dein Herz, sie alle sind Wege der Sklaverei zu entfliehen.... Jede Ader deines Körpers ist ein solcher Weg.“

---

### Schluß.

Überblicken wir zum Schluß noch einmal in aller Kürze die verschiedenen Beweisgänge, mit denen beide Theodiceen eine Rechtfertigung Gottes anstreben, so können wir konstatieren, daß sich in der Tat vielfach Berührungspunkte Leibnizens mit der Stoa finden. Indes sollen, worauf schon oben hingewiesen wurde, diese Übereinstimmungen keineswegs in allen Fällen auf eine Abhängigkeit dieses Philosophen von der stoischen Schule zurückgeführt werden. Gewiß hat Leibniz, was im einzelnen erwiesen wurde, von den Stoikern manche Anregungen empfangen, aber stets tritt bei ihm

---

<sup>26)</sup> cf. Zeller a. a. O. III, 1<sup>3</sup> S. 305.

<sup>27)</sup> Sen. de prov. VI.

<sup>28)</sup> Sen. de ira III, 15<sub>4</sub>.

das Bestreben zutage, die Gedanken, die er bei jenen Schriftstellern vorfand, zu vertiefen und weiterzuführen. Was nun die einzelnen Gedankengänge selbst anlangt, so gestalteten sie sich in beiden Theodiceen in der gleichen Weise. Suchte man zunächst das Übel durch Berufung auf die Vollkommenheit des Schöpfers, der zufolge auch die Welt vollkommen war, zu rechtfertigen, so wird es weiterhin damit entschuldigt, daß man seine Notwendigkeit unter den teleologischen Gesichtspunkt stellt. Da der weitere Versuch, das Böse aus dem freien Willen des Menschen herzuleiten, angesichts der Auffassung der Freiheit in beiden Theodiceen fehlschlagen mußte, war schließlich das ganze Bestreben darauf gerichtet, das Übel als logisch notwendig nachzuweisen. Indes fiel das Leiden des Unschuldigen immer noch viel zu sehr ins Gewicht, als daß der Hinweis auf die logische Notwendigkeit des Bösen in der Welt den menschlichen Geist von allen Zweifeln befreit und völlig zur Ruhe gebracht hätte. Dies vermochte erst der Gedanke an eine künftige Vergeltung, eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits, und auch dieser Weg wurde, wie wir oben sahen, von beiden Theodiceen eingeschlagen. Mit der Berufung auf die dem Religiösen unmittelbare Gewißheit einer zukünftigen Vergeltung ist aber das Gebiet des Glaubens betreten. Erst hier also findet das Problem des Übels seine endgültige Lösung. Es liegt hierin, wenn auch unbewußt, das ausgesprochen, worauf Kant in seiner Schrift „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ hinweist, daß nämlich die Verteidigung der Gottheit gegen Zweifel Sache der praktischen Vernunft ist. „Die Theodicee“, so heißt es in der genannten Abhandlung, „hat es . . . nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft,

als vielmehr mit einer Glaubenssache zu tun“<sup>29)</sup>. Daß es eine Unmöglichkeit ist, in theoretischer Beziehung über transzendente Gegenstände irgendwelche Aussagen zu machen, diese Einsicht konnte freilich erst vom Standpunkte des Kritizismus aus gewonnen werden.

---

<sup>29)</sup> Kant a. a. O. S. 149.

---

## Lebenslauf.

---

Ich, Fritz Alfred Arthur Kuhn, Sohn des Landgerichtsdirektors Dr. jur. Arthur Kuhn und seiner Frau Emma Kuhn, geb. Hennig, bin am 18. Oktober 1888 in Deuben bei Dresden geboren. Ich bin ev.-luth. Konfession. Meine Gymnasialbildung erhielt ich in Leipzig, wohin mein Vater inzwischen versetzt worden war, auf dem König Albert-Gymnasium. Ostern 1908 bestand ich mein Abiturientenexamen.

Im Sommerhalbjahr 1908 begann ich mein Studium in Heidelberg. Von meinem zweiten Semester an studierte ich an der Leipziger Universität und zwar Philosophie. Daneben beschäftigte ich mich mit den neueren Sprachen.

Herrn Professor Dr. Barth erlaube ich mir für die Anregung zu vorstehender Arbeit meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

---